

تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

پیوست ها (۱)

نویسنده

دکتر محمد محمدی ملایری



تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

(پیوست‌ها)

تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

پوست‌ها

دکتر محمد محمدی ملایر

تهران

انتشارات توس

۱۳۷۹

محمدی، محمد، ۱۲۹۰ -
 تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (پیوست‌ها)
 نوشته محمد محمدی ملایری. - تهران: توس، ۱۳۷۹ -
 ۵ ج. (انتشارات توس: ۵۲۸، ۲۵۴، ۵۲۲)
 ISBN 964 - 315 - 453 - x (ج. ۱) ریال: ۱۵۰،۰۰۰
 (ج. ۲) x - 454 - 315 - 964
 فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
 فهرست‌نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۷۵.
 ص.ع. به انگلیسی:
 M. Mohammadi Malayeri.
 Iranian History, Civilization and culture...
 کتابخانه.
 مستدرجات: ج. ۱.
 ج. ۱: ۱۳۷۹ (درج: ۱۳۷۹)
 ج. ۲: ۱۳۷۹
 ج. ۳: ۱۳۷۹
 ج. ۴: ۱۳۷۹
 ج. ۵: ۱۳۷۹
 ۲ ت ۳ / م ۱۲۲ / DSR ۹۵۵/۰۱
 کتابخانه ملی ایران
 ۲۱۲۰ - ۷۶ م



□ تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی
 (پیوست‌ها)

- دکتر محمد محمدی ملایری
- چاپ نخست نوروز ۱۳۷۹
- تیراژ: ۵۵۰۰ نسخه
- حروف‌نگار و صفحه‌آرا: پروین صدقیان
- چاپ و صحافی: شرکت سهامی چاپ افست
- ناشر: انتشارات توس، تهران، اول خیابان دانشگاه، تلفن: ۶۴۶۱۰۰۷، ۶۴۹۱۴۴۵-۶
- دورنگار، ۶۴۹۸۷۴۰ - ۲۱ پست الکترونیک: e-mail: tus@safineh.net

ISBN 964 - 315 - 453 - X 454 ۹۶۲ - ۲۱۵ - ۲۵۳ - X ۲۵۲ شاهکی

فهرست

عنوان	صفحه
فصلنامه الدراسات الادبية	۵
هدف ما	۷
یک سال گذشت	۱۱
در آستانه سال سوم ما و خوانندگان ارجمند	۱۳
در آغاز پنجمین سال	۲۱
آغاز هفتمین سال و راهی که این مجله پیموده	۲۵
سال نهم الدراسات الادبية	۳۳
جست و جوی کلمات فارسی در زبان عربی شرحی دوباره کلمه «اشتیا»	۳۷
مسایل امروز زبانهای فارسی و عربی در پرتو کتاب سیبویه	۶۳
آیینهای نوروز در پیچ و خم های تاریخ	۹۱
نقل دیوان عراق از فارسی به عربی	۱۰۷
چگونگی انتقال زبان فارسی از عصر ساسانی به دوران بعد از اسلام	۱۲۱
نگاهی به دربار ساسانی از خلال مآخذ اسلامی	۱۳۳

- سه واژه فارسی در فتوح البلدان ۱۷۹
- سه واژه فارسی در فتوح البلدان بلاذری (توارد پس از هشتاد و چهار سال) .. ۱۸۹
- درباره جست و جوی کلمات فارسی در زبان عربی ۱۹۷
- از منابع تحقیق درباره ادبیات ساسانی ۲۲۱
- چند مورد که در زبان عربی کلمه فارسی و در زبان فارسی کلمه عربی به کار
می‌رود ۲۴۵
- سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان ابوریحان و پس از او ۲۶۷
- گفت و گو درباره زبان و ادبیات فارسی در تلویزیون لبنان ۲۸۹
- درباره شیوه رسم الخط فارسی ۲۹۹
- زرتشت و اصول دین زرتشتی ۳۰۷
- بزیدی‌ها و کیش و آیین آن‌ها ۳۳۱
- چند نکته درباره دگرگونی‌های کلمات فارسی در زبان عربی ۳۶۳
- نویسندگان اصلاح طلب و داستان خط و زبان عربی ۳۹۷
- یادداشت‌هایی درباره فارسی از نظر رابطه آن با زبان عربی ۴۱۳
- گفت و گویی با همکاران ارجمند و دانشجویان عزیز ۴۲۷
- سرگذشت هرمزان و شرح نخستین آشنایی اعراب مسلمان با نظام دیوانی
ایران ۴۳۵
- نمایه نام‌های فارسی ۴۶۱

فصل نامه الدراسات الادبية

در بخش مطالعات مشترک فارسی - عربی که به زبان و ادبیات قدیم بازمی‌گشت چون به نظر می‌رسید که پیشرفت مطالعات در این زمینه و آشنایی صاحب‌نظران با اینگونه مسایل به آن حد رسیده که این موضوع به عنوان موضوعی مستقل برای مطالعه و تحقیق مطرح شود، و جای شایسته خود را در فرهنگ هر دو زبان باز یابد، و وسیله مستقلی هم برای نشر مباحث خاص به خود در اختیار داشته باشد، به همین سبب از نخستین گام‌هایی که در آن کرسی برای استحکام مبانی تحقیق در این زمینه برداشته شد تأسیس مجله‌ای تحقیقی و دانشگاهی به نام «الدراسات الادبية» بود. و برای آن که آن مجله وسیله‌ای مشترک برای نشر آرای صاحب‌نظران هر دو زبان باشد، چنین نهادی شده که مقالات آن بر حسب اقتضا و تناسب به یکی از دو زبان فارسی یا عربی و در مواردی هم به هر دو زبان انتشار یابد.

این کار را گذشته از این هدف، ضرورت دیگری هم ایجاب می‌کرد و آن این بود که هر نظریه علمی یا هر حرف ناگفته‌ای تا وقتی در نشریات معتبری که مورد مراجعه اهل علم و اطلاع باشد منتشر نگردد، و در معرض دید و مطالعه صاحب‌نظران قرار نگیرد، و به محک نقد و بررسی ناقدان نکته سنج نرسد، نه ارزش و اعتبار آن چنان که باید شناخته می‌شود و نه زمینه‌ای برای رشد و پیشرفت خواهد یافت. و از آنجا که در بررسی‌های مشترک فارسی - عربی که هنوز مراحل اولیه خود را می‌پیمود نه حرف ناگفته کم بود و نه نظریه‌های تازه،

از این رو ضرورت چنین نشریه‌ای برای نقد و بررسی آن‌ها بخوبی احساس می‌شد. و آن چه ضرورت آن را بیشتر می‌نمود این بود که تا آن تاریخ چنان نشریه‌ای با چنان هدفی مشخص و محدود بوجود نیامده بود، و مباحثی هم از آن نوع که در آن نشریه به چاپ می‌رسید در نشریه‌های دیگر ادبی و تحقیقی، چه فارسی و چه عربی، کمتر به چشم می‌خورد.

برای آن مجله هدفی محدود و مشخص تعیین شده بود، و برای این که همچنان در محدوده هدف خود باقی بماند آن هدف پیوسته بر روی جلد و زیر نام آن بدین گونه به عربی و فارسی تکرار می‌شد:

«مجله فصلیه فی الثقافتین العربیه و الفارسیه و تفاعلهما»

«مجله‌ای فصلی در دو فرهنگ ایرانی و عربی و تأثیر آن‌ها در یکدیگر» و در طی نه سالی که بی وقفه انتشار یافت همچنان به این هدف پای بند ماند.

انتشار آن مجله باعث گردید تا به تدریج بر علاقه‌مندان به آن مباحث افزوده شود، و استادان و محققان بیشتری از دانشگاه‌ها و مراکز علمی مختلف به بحث و بررسی در زمینه‌های مشترک و نشر آن‌ها در آن مجله راغب شوند، و سال به سال استقبال بیشتری از آن به عمل آید و قلمرو مباحث آن گسترده‌تر گردد، آن چنان که دوره نه ساله آن که جمعاً در بیش از ۳۵۰۰ صفحه انتشار یافت، هم نموداری از پیشرفت کمی و کیفی آن مباحث و هم مجموعه نسبتاً جامعی از مطالعات مشترک فارسی - عربی گردید، و آنچه به اجمال درباره آن می‌توان گفت این است که آن مجله تحقیقات مربوط به پیوستگی‌های فرهنگی فارسی و عربی و از خلال آن‌ها تحقیقات مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران را در همان دوران پیوستگی چندین گام به جلو برد و بسیاری از مسائل ناشناخته یا فراموش شده تاریخ آن دوران را از محاق جهل و فراموشی به دایره بحث و بررسی کشاند.

هدف ما

در گذشته‌های دور، یعنی در آن هنگام که شرق اسلامی از مراکز دانش و فرهنگ جهان به شمار می‌رفت، پیوستگی معنوی ملت‌های فارسی زبان و عربی زبان و ارتباط بین دو فرهنگ ایرانی و عربی هم به اندازه‌ای بود که کمتر نویسنده و دانشمند و فیلسوف بزرگی از افق شرق طالع می‌شد که از سرچشمه‌های این دو فرهنگ سیراب نشده و از گنجینه‌های علمی و ادبی هر دو زبان سرمایه نیندوخته باشد. ولی با سپری شدن آن دوران به همان نسبت که ستاره علم و معرفت در این نقطه از جهان روی به افول نهاد، پیوند این دو فرهنگ نیز به تدریج سستی گرفت، و آشنایی این ملت‌ها از اوضاع و احوال یکدیگر نیز رفته رفته کمتر شد، تا این اواخر که آن روابط معنوی دیرین به درجه‌ای از ضعف رسید که اگر همین مردمی که در گذشته دارای چنان پیوندهای استوار بوده‌اند می‌خواستند از حال و وضع یکدیگر خبری کسب کنند، ناچار می‌بایستی به آنچه دیگران درباره آن‌ها نوشته‌اند مراجعه نمایند، و همسایگان نزدیک خود را از درجه چشم‌بینگان دور به بینند؛ و معلوم است اطلاعاتی که تنها از چنین راه‌هایی به دست آید اگر هم خلاف حقیقت با دور از واقع نباشد راهنمای صدیقی هم نمی‌تواند بود، و در هر حال برای معرفی دوستان دیرین به یکدیگر کافی نیست.

در عصر حاضر که با پیدایش مؤسسات علمی و دانشگاه‌های متعدد در کشورهای شرقی گام‌های بلندی در راه توسعه فرهنگ برداشته شده، البته اوضاع با گذشته فرق زیاد کرده است. امروز در دانشگاه‌های این کشورها برای شناختن

ملتهای همسایه و تحولات اجتماعی آن‌ها از راه مطالعه و تحقیق در زبان و ادبیات و فرهنگ آنان اهتمام بیشتری می‌شود؛ هم اکنون در دانشگاه تهران توسعه دروس عربی و تکمیل آنچه از سابق وجود داشته و ایجاد رشته‌های جدید برای تدریس ادبیات معاصر و تحقیق در وضع دانشگاه‌های کشورهای عربی در عصر حاضر مورد توجه مخصوص است، همانطور که در کشورهای عربی هم بتدریج تدریس زبان و ادبیات فارسی بر پایه‌های استوارتری گذاشته می‌شود، و بدون شک در آینده توسعه بیشتری خواهد یافت.

هر چند روابط علمی و ادبی بین مؤسسات فرهنگی و دانشمندان و نویسندگان این کشورها هنوز بدانسان که شایسته ملت‌هایی باشد که قرن‌ها تاریخ و فرهنگ مشترک داشته‌اند نیست، ولی عشق و علاقه‌ای که در افراد تحصیل کرده این دو ملت برای آشنا شدن با طرز فکر و تحولات علمی و ادبی و هدفهای اجتماعی و خلاصه شناختن یکدیگر وجود دارد، آینده بهتری را نوید می‌دهد. من خود بارها شاهد این عشق و علاقه بوده‌ام، چه هنگامی که در دانشگاه تهران مورد سؤال‌های متعدد دانشجویان و همکاران دانشگاهی خود درباره امور مختلف فرهنگی و اجتماعی کشورهای عربی قرار می‌گرفتم، یا هنگامی که در دانشگاه لبنان و دیگر کشورهای عربی به پرسش‌های دانشجویان و استادان عرب درباره ایران و زبان و ادبیات فارسی و تحولات آن پاسخ می‌گفتم. در طی همین گفت‌وگوها بود که متوجه شدم ما در گذشته در امر شناختن و شناساندن خود و همسایگان خود چقدر کوتاهی کرده‌ایم و برای جبران غفلت‌های گذشته در آینده چه وظایف سنگینی برعهده داریم، و هم در طی همین گفتگوها بود که ضرورت وجود چنین نشریه‌ای را دریافتم؛ و اینک موجب کمال خوشوقتی است که در کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان توفیق این خدمت نصیب شده است.

نظر این است که این نامه وسیله‌ای باشد که هم ایرانیان را با تحولات علمی و ادبی و اجتماعی اعراب و هم خوانندگان عربی زبان را با آثار فرهنگی و

گنجینه‌های ادبی فارسی و تحولات اجتماعی ایران در عصر حاضر آشنا کند؛ از این جهت، هم به زبان فارسی و هم به زبان عربی در آن مقالاتی خواهد بود. نوشته‌های فارسی آن شامل مطالبی دربارهٔ زبان و ادبیات و تاریخ و سایر اموری است که برای معرفی صحیح ملت‌های عربی زبان در عصر حاضر به خوانندگان فارسی زبان سودمند است، و مقالات عربی آن دربارهٔ اموری است که برای معرفی فرهنگ ایران به خوانندگان عربی زبان ضرورت دارد.

دربارهٔ نفوذ هر یک از دو فرهنگ ایرانی و عربی در یکدیگر و تحولاتی که در اثر آن در ادبیات هر یک از دو زبان رویداده، و تحقیقاتی که در این موضوعات به عمل آمده است، نیز مقالاتی درج خواهد شد. چنان‌که می‌دانیم در دوره‌های گذشته، خصوصاً در عصر عباسی، عدهٔ زیادی از کتاب‌های تاریخی و ادبی و علمی ایران از زبان پهلوی به عربی ترجمه گردید، و چه در آن عصر و چه پس از آن، بسیاری از دانشمندان ایران، زبان عربی را از آن جهت که دامنهٔ انتشار آن وسیعتر بود برای تألیفات خود انتخاب نمودند، و این امر سبب شد که بین دو فرهنگ ایرانی و عربی جهات مشترکهٔ بی‌شماری به وجود آید که بدون شک بحث و تحقیق در آن‌ها از نظر استقصاء در ادبیات عرب و ایران هر دو دارای اهمیت و فواید بسیار است؛ و شاید بهتر می‌بود که این گونه مباحث را به واسطهٔ فایدهٔ دو طرفهٔ آن‌ها به هر دو زبان فارسی و عربی منتشر سازیم؛ ولی در حال حاضر تنگی مجال و محدود بودن وسایل به ما اجازه نمی‌دهد که هر مقاله‌ای را جز به یک زبان به چاپ برسانیم؛ لیکن برای این‌که همهٔ خوانندگان، چه فارسی زبان و چه عربی زبان، از همهٔ مطالب این نامه — اگر چه به طور اجمال هم شده — مطلع گردند، سعی خواهد شد که قبل از هر مقاله خلاصهٔ آن به زبان دیگر نیز نوشته شود.

برای معرفی کتب و تألیفات مهمی که در هر یک از زبان‌های عربی و فارسی وجود دارد یا به وجود می‌آید و از لحاظ ادبیات هر دو زبان دارای اهمیت و قابل استفاده است، و هم چنین برای ایجاد روابط بین ارباب علم و ادب

که به بحث و تحقیق دربارهٔ مسایل مشترکهٔ علمی و ادبی و تاریخی اشتغال دارند نیز صفحاتی از این نشریه اختصاص داده شده است.

این‌ها و جز این‌ها، هر چه که در ایجاد هم‌کاری علمی و ادبی سودمند و مؤثر باشد، همه از جملهٔ مسایلی است که در این نامه مورد اهتمام و توجه مخصوص خواهد بود، و کوشش خواهد شد که این نامه چون پلی باشد که دو فرهنگ ایرانی و عربی را به هم پیوندد، و برای دانشجویان ادب‌دوست و ادبای حقیقت‌جو و اسنادان و محققین هر دو زبان پیک امینی گردد که آن‌ها را از نتیجهٔ کار و کوشش و ثمرهٔ هوش و قریحهٔ یکدیگر مطلع سازد، تا آنان نیز چنان‌که درخور علما و دانشمندان است پایه‌های تازه‌ای برای همکاری‌های علمی آینده بگذارند.

بیروت، اردیبهشت ۱۳۳۸

یکسال گذشت

با این شماره مجله "الدراسات الأدبية" نخستین سال عمر خود را به پایان می‌رساند. در آغاز سال این مجله با مشکلات زیادی روبه‌رو بود و راه ناهموار و دشواری در پیش داشت؛ ولی اکنون که یک سال از عمر آن می‌گذرد بسیاری از مشکلات را پشت سر گذاشته، راه خود را همواره کرده و آینده روشن‌تری در پیش دارد.

ما می‌خواستیم که این مجله جایی را که در ادبیات فارسی و عربی هر دو خالی می‌نمود پُر کند و در کشورهای عربی معرفت فرهنگ و ادبیات ایران و برای فارسی‌زبانان راهنمایی از تحولات فرهنگی عرب باشد. ما معتقد بوده و هستیم که این مجله می‌تواند در این زمینه خدمتی انجام دهد که اگر زیاد بزرگ نباشد خیلی هم ناچیز نخواهد بود.

در طی این یک سال گذشته نامه‌های بسیاری از خوانندگان ارجشمند و فضیلائی عالی مقام و چند تن از خاورشناسان دانشمند به ما رسیده که بعضی یادآوری‌های سودمند نموده و برخی نظریات حکیمانه‌ای ابراز داشته و همگی، ما را در این عقیده تأیید کرده‌اند و خدمتی را که این مجله برعهده گرفته است به نظر بزرگی نگریسته‌اند.

هم چنین نوشتیم کوشش خواهد شد که این نامه برای دانشجویان ادب دوست و ادبای حقیقت‌جو و استادان و محققین هر دو زبان پیک امینی گردد که آن‌ها را از نتیجه کار و کوشش و ثمره هوش و فریحه یکدیگر مطلع سازد تا آنان

نیز چنان‌که درخور علما و دانشمندان است پایه‌های تازه‌ای برای همکاری علمی آینده بگذارند». جای بسی خوشنودی است که این مجله از آغاز انتشار مورد توجه و اهتمام فضلا و استادانی که هر یک در فن خود از علمای طراز اول بشمار می‌روند گردید، و آنان این نامه را چون مرکزی برای تبادل افکار و مرجعی برای نشر تحقیقات و مطالعات خویش برگزیدند و با نوشته‌های پرمغز خود صفحات آن را زینت دادند و سرمشقی بسیار عالی در اختیار نویسندگان جوان گذاشتند.

اینک که سال اول به پایان می‌رسد وظیفه خود می‌دانیم به همه دانشمندان عالی‌قدر که یک سال با ما در این مجله همکاری کردند یا با نامه‌های سودمند و دل‌پذیر خود ما را نیرو بخشیدند، و از تمام مجله‌ها و روزنامه‌های عربی و فارسی که بر این مجله تقریظ نوشته نقایص آن را نادیده گرفته و محاسن ناچیز آن را چیزی شمرده‌اند، و هم‌چنین از فضیلتی که در رادیو بیروت و تهران یا برخی از کشورهای دیگر درباره این مجله گفتارهای محبت‌آمیز ایراد کرده‌اند مراتب شکر و سپاس خود را تقدیم داریم، و از خداوند متعال مسئلت می‌کنیم که در آینده نیز این مجله را در وظیفه‌ای که برعهده گرفته است موفق و دوستان صاحب‌نظر آن را هم در پشتیبانی و تأیید آن مؤید بدارد. ما نیز به نوبه خود سعی خواهیم کرد که هر سال قدمی فراتر نهیم و تا آنجا که ممکن باشد این مجله را جامع‌تر و سودمندتر سازیم.

بیروت، اسفند ۱۳۳۸

در آستانه سال سوم ما و خوانندگان ارجمند

مجله «الدراسات الادبية» سال سوم خود را با جشن نوروز سال ۱۳۴۰ خورشیدی آغاز می‌کند، و بدین مناسبت در آغاز سالگرد خود این عید تاریخی کهن را هم که روزگاری بس دراز یکی از عوامل مهم پیوستگی بین مردم خاور زمین و مخصوصاً ملت‌های فارسی زبان و عربی زبان بوده است به خوانندگان ارجمند خود تبریک می‌گوید.

برای مجله‌ای که هدفی معلوم و مشخص دارد پایان یک سال و آغاز سال نو فرصتی است که می‌تواند در آن اندکی به گذشته برگردد، گام‌هایی را که برداشته بسنجد، راه‌های رفته یا نرفته را اندازه بگیرد، و در پرتو نظریه‌های مختلف با راهنمایی‌هایی که از طرف خوانندگان صاحب‌نظر آن شده است راه و روش آینده خود را روشن و مشخص سازد. و ما خوشوقتیم که اکنون چنین فرصتی بدست آمده تا به اتفاق همه خوانندگان ارجمند خود برای همین منظور برخی از نظریه‌های استادان و متخصصین فن را که حاوی نکاتی درباره هدف یا موضوعات و مطالب یا سبک انشاء و یا تأثیر این مجله بوده است مورد بررسی قرار دهیم و بدین ترتیب کار گذشته خود را به داوری بگذاریم. و چون در این جا مجال آن نیست که همه آنچه را در این باره گفته یا نوشته شده است بیاوریم ناچار به چند نمونه از آن اکتفا می‌کنیم.

ما همیشه مایل بوده و هستیم که بدانیم برخورد خوانندگان این مجله که

بیشتر آن‌ها از برگزیده ادیبان و استادان هر دو زبان یا از خاورشناسان عالی‌قدر هستند با آن چگونگی بوده است، چه چیزها را در آن پسندیده و چه چیزها را بر آن خرده گرفته‌اند؛ می‌خواستیم و می‌خواهیم بدانیم گام‌هایی که تاکنون در این راه برداشته‌ایم تا چه اندازه ثمربخش بوده و برای افزودن نتایجی که از آن انتظار می‌رود چه گام‌های دیگری می‌توان برداشت. از حق نباید گذشت که خوانندگان دانشمند این مجله هم از آغاز انتشار آن تاکنون که سال سوم خود را شروع می‌کند پیوسته و در همه حال با این مجله همکاری بسیار مؤثر نموده و با داوری‌های خردمندانه خود درباره مندرجات آن، آن‌را در راهی که پیش گرفته است راهنمایی کرده‌اند.

در گفتار مفصلی که پس از انتشار این مجله به وسیله یکی از فضیلاي دانشگاهی درباره آن در رادیو بیروت ایراد گردید، پس از تحلیل مواد و موضوعات و شرح فوایدی که از انتشار آن انتظار می‌رود درباره اهمیت آن چنین گفته شد: «مجله الدراسات الادبية از دو جهت دارای اهمیت و فواید بسیار می‌باشد، یکی از نظر معرفی مهم‌ترین آثار علمی و فرهنگی زبان عربی به فارسی‌زبانان و آشنا ساختن آنان با علما و نویسندگان و مؤسسات علمی و فعالیت‌های فرهنگی در کشورهای عربی، و دیگر از نظر آشنا ساختن خوانندگان عربی زبان با آثار ذوق و فکر دانشمندان ایرانی و گنجینه‌های فرهنگ و ادبیات فارسی، چه آن‌که در نتیجه تمدن چندین هزار ساله بوجود آمده یا در فرهنگ کنونی ایران وجود دارد». گوینده فاضل بحث مفصل خود را بدین‌گونه پایان داد: «بدین ترتیب شنوندگان ارجمند توجه خواهند نمود که اولیای کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان با فعالیت‌های علمی و با ارزش خود و با ایجاد وسایل لازم برای روابط بین دو فرهنگ و ایجاد آشنایی بین علما و دانشمندان هر دو زبان چه خدمت بزرگی به علم و ادب و مخصوصاً به دو فرهنگ ایرانی و عربی انجام می‌دهند و این کاری است که موجب هرگونه سپاس و تقدیر می‌باشد».

(نقل از سخنرانی رادیو بیروت به تاریخ ۲۰ ژوئن ۱۹۵۹ ساعت ۵ بعد از ظهر در بخش دانشگاه)

درباره روش تحقیقی و سطح علمی این مجله آقای پروفیسور لوی دلاویدا استاد دانشکده ادبیات رم که از خاورشناسان محقق و بنام می‌باشند، در نامه‌ای به ما چنین نوشتند: «وظیفه خود می‌دانم که از این اقدام عالی که بدین خوبی آغاز شده و آن قدر برای پیشرفت تحقیقات عربی و فارسی - که از بس به یکدیگر وابسته و به هم آمیخته‌اند یک زمینه علمی را تشکیل می‌دهند - سودمند و مفید است، با گرمی هر چه تمامتر به شما تبریک بگویم. من با علاقه بسیار مقالات آن را که آن قدر عالمانه و آن قدر پر از مطالب و موضوعات تازه است و محققین عالی مقام آن را برای مجله آماده ساخته‌اند خواندم و آرزو مندم که این مجله راهی را که چنین مشعشعانه باز کرده است با کمال موفقیت ادامه دهد». (نقل از نامه مورخ ۲۲ مارس ۱۹۶۰ پروفیسور دلاویدا).

و آقای پروفیسور دکتر هانس ر. رومر استاد دانشگاه گوتنبرگ آلمان که در تحقیقات تاریخی و ادبی هر دو زبان شهرتی به سزا دارند و در فرهنگ هر دو زبان از استادان صاحب نظر به شمار می‌روند، پس از پایان سال اول مجله بدین گونه درباره آن داوری نمودند: «باید اعتراف کنم که من بی اندازه تحت تأثیر همت بلند و فعالیت شما که توانسته‌اید فقط در ظرف یک سال چنین مجموعه نفیسی را تمام کنید فرار گرفته‌ام، و بدین وسیله مراتب حق شناسی و اعجاب خود را به شما تقدیم می‌دارم. از آن جهت که من خود به تحقیقات ایرانی و عربی اشتغال دارم به خوبی می‌توانم ارزش این امر را که تحقیقات ایرانی و عربی در یکی از معروف ترین مراکز علمی جهان چنین کانون بی نظیری به دست آورده است درک کنم». (نقل از نامه مورخ ۶ ژوئن ۱۹۶۰ پروفیسور رومر).

علاوه بر آنچه ذکر شد از خاورشناسان عالی مقام دیگری همچون پروفیسور دکتر ریپکا از پراگ و پروفیسور بنونیست استاد کاز دو فرانس از فرانسه، و آقای پروفیسور بیلی از «کوینز کالج» انگلستان، پروفیسور مینورسکی و پروفیسور لوی استادان دانشگاه کمبریج انگلستان و دیگر خاورشناسان محترم در این مورد نامه‌های تشویق آمیزی به این مجله رسیده که هر چند ذکر همه آن‌ها در

اینجا باعث طول کلام خواهد شد ولی در هر حال هیئت نویسندگان مجله همه آنها را با دقت مورد مطالعه قرار داده و از آن‌ها بهره‌مند شده و از این لحاظ بسی سپاسگزار است.

اظهار نظرهایی هم که از طرف استادان و فضلا و مقامات رسمی شرق درباره این مجله شده کمتر از آنچه گذشت تشویق‌آمیز نبوده است. آقای سرلشگر اسماعیل العارف وزیر محترم فرهنگ عراق در این باره چنین نوشته‌اند: من این مجله را سرشار از ثروتی یافتم که نسل کنونی برای آن‌که در نهضتی ادبی و عمومی که شامل تمام شؤون زندگی باشد شرکت کند از آن بی‌نیاز نخواهد بود». (نقل از نامه مورخ ۱۳۶۰/۶/۱). و آقای دکتر محمد یحیی الهاشمی رئیس انجمن تحقیقات علمی در حلب در ضمن نامه‌ای پس از انتشار شماره اول درباره آن چنین اظهار نظر کردند: «من این همت بلند و این گام عظیم را که برداشته‌اید به نظر اجلال و اکبار می‌نگرم؛ در این شماره مقاله ذی‌قیمت و تحقیقات مربوط به کتاب تاج نامه مراتب اعجاب مرا برانگیخت و برای من افق‌های تازه‌ای گشوده». (نقل از نامه مورخ ۱۳۵۹/۶/۲۳ انجمن تحقیقات علمی حلب).

و آقای سعید الافغانی استاد فاضل و عالی قدر دانشگاه دمشق درباره وظیفه‌ای که این مجله و کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان از نظر شناساندن تأثیر ادبی و فرهنگی هر دو زبان در یکدیگر برعهده گرفته و تحقیقاتی که در این موضوع در آن چاپ می‌شود چنین داوری کردند: «من از بحث‌های سودمندی که در این مجله هست از خوشحالی بدان رشک می‌برم. کیست شایسته‌تر از کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان که بتواند آنچه را استادان عربی درباره تأثیر ادبیات و زبان و عادات و رسوم ایرانی و عربی در یکدیگر به طور اجمال و سربسته ذکر می‌کردند چنین روشن و آشکار بیان کند؟!» (نقل از نامه ۱۳۶۰/۷/۱۱). و آقای ریاض معلوف از ادبای معروف لبنان چنین نوشته‌اند «از این هدیه گرانبها که پر است از بحث‌های سودمند و نظریات مثنی و تحقیقات

علمی بسیار دقیق و ژرف بسیار سپاسگزارم. من نمی توانم مراتب تقدیر و اعجاب خود را از این تلفیق دل پذیر بین دو زبان عربی و فارسی که در حکم دو برادر هستند پوشیده دارم».

بعضی از خوانندگان فاضل ما نیز در ضمن نامه های مفصل و محبت آمیز خود درباره اسلوب ترجمه و سبک انشاء مقالات در این مجله اظهار نظرهایی کرده اند که چون نشان دهنده روش عمومی این مجله است، از این جهت به بعضی از آن ها در اینجا با یک توضیح اشاره می کنیم. آن توضیح این است که چون مجله الدراسات الادبیه غیر از کسانی که فارسی یا عربی زبان مادری آن ها است و در اثر تمرین و ممارست فراوان با ترکیب های پیچیده و تعبیرهای غیر مستقیم آن ها که خوشبختانه در هر دو زبان رو به کاهش است خو گرفته اند، خوانندگان دیگری هم دارد که این زبان ها را به تحصیل آموخته و فهم اینگونه کلمات و ترکیب های نامأنوس برای آن ها دشوار و محتاج مراجعه به لغت نامه است؛ ازین رو سعی می شود که در این مجله هم انشاء مقالات و هم ترجمه آن ها در هر دو زبان ساده و روان و صریح و روشن باشد، تا خواننده در پیچ و خم عبارات سر در گم نشود و الفاظ و تعابیر بین مطلب و خواننده حایل نگردد، و خوشوقتیم که پیروی از این روش برای منظور ما بسیار سودمند افتاده و مورد پسند خوانندگان ما نیز واقع شده است.

آقای دکتر عبدالمجید بدوی از استادان فاضل مصر که علاوه بر زبان و ادبیات عربی زبان و ادبیات فارسی را هم آموخته و در هر دو زبان دارای اطلاع و بصیرت و تألیفات می باشند در این باره به ما چنین نوشته اند: «با صدور این مجله یکی از آرزوهایی که چه بسیار در خاطر فارسی خواننده های این حدود خطور می کرد ولی تحقق بخشیدن آن برای ایشان غیر ممکن بود جامه عمل پوشیده است. شما با این مجله عربی زبانان و فارسی گویان را به آن پیوستگی های دیرین که در دوران های مختلف تاریخی با وجود فاصله بسیار و دگرگون شدن جهان اسلام هیچ گاه از هم نگسته بود آگاه ساختید. آنچه لازم می دانم در

اینجابه‌کمال تقدیر و اعجاب خاطر نشان سازم، آن کوشش عظیمی است که در ترجمه به عمل می‌آورید، آن‌هم با این اسلوب دل‌پذیر که در هر دو زبان به روانی و شیرینی ممتاز است، و خواننده متحیر است که کدام یک از آن‌ها زبان اصلی شما است. من هرگز در خواندن و فهمیدن مقالات فارسی شما نیازمند مراجعه به لغت‌نامه‌ای برای جست و جواز معنی کلمه‌ای نامانوس نشدم، و هیچیک از تعبیرهای ساده و محکم شما برای من مبهم و پیچیده نبود، و این نعمت بزرگی است که خداوند به شما ارزانی داشته است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود راه و روشی که ما از آغاز برای این مجله انتخاب کردیم و در طی دو سال گذشته باکمال دقت و شکیبایی آن راپیموده‌ایم نه تنها مورد رضایت خوانندگان آن، بلکه مورد تقدیر بسیاری از علما و محققین و استادان فن نیز بوده و آن را ستوده‌اند؛ بنابراین در این آغاز سال جدید می‌توانیم اطمینان دهیم که در آینده نیز همان راه و روش را دنبال خواهیم کرد و سعی خواهیم نمود که سطح علمی و تحقیقی آن را همچنان درخور پسند خوانندگان دانشمند آن نگاهداریم.

پیش از آن‌که به سخنان خود خانم دهیم لازم می‌دانیم که دربارهٔ پیشنهادی هم که از طرف یکی دیگر از خوانندگان فاضل و علاقه‌مند این مجله شده است توضیحی اضافه کنیم. پیشنهاد از آقای دکتر حسین خراسانی است که اکنون تدریس قسمتی از برنامه‌های دروس عربی را در دانشگاه تهران به شایستگی برعهده دارند. ایشان به ما پیشنهاد می‌کنند که همهٔ مقالات این مجله، هم به زبان اصلی و هم به زبان دیگر ترجمه و چاپ شود، زیرا این رویه — چنان‌که نوشته‌اند — کمک بزرگی به دانشجویان هر یک از این دو زبان می‌کند، و برای آن‌ها راهنمایی در فن ترجمه خواهد بود. توضیحی که می‌خواستیم بدین پیشنهاد اضافه کنیم این است که دبیرخانهٔ مجله از آغاز کار در همین اندیشه بوده، ولی این رویه را در حال حاضر زیاد عملی نیافته است، زیرا اگر بنا باشد که همهٔ مقالات به دو زبان چاپ شود، یا باید حجم مجله را به دو برابر افزایش

دهیم با مطالب آنرا به نیمه بکاهیم. شقّ اول را در حال حاضر نمی‌توانیم، و شقّ دوم را نمی‌خواهیم. از این گذشته مقالات یا تحقیقاتی که به این مجله می‌رسد تنها به یکی از دو زبان فارسی یا عربی نیست؛ بعضی از استادان و محققین مقالات خود را به زبان انگلیسی یا فرانسه می‌نویسند، و چنان‌که تاکنون معمول بوده اینگونه مقالات هم به نسبت اهمیتی که اطلاع از آن برای هر دسته از خوانندگان داشته به یکی از دو زبان فارسی یا عربی ترجمه شده، و اگر بنا باشد که هر مقاله‌ای را در زبان اصلی هم چاپ کنیم این مجله صورت دیگری به خود خواهد گرفت، و از راهی که در آغاز برای آن ترسیم شده خارج خواهد گشت؛ و اما این‌که نوشته‌اند در آن صورت این مجله کمک بزرگی به دانشجویان هر دو زبان از لحاظ ترجمه خواهد کرد مطلبی است صحیح و قابل مطالعه، و برای این‌که این مجله با حفظ هدف اصلی و راه و روش مشخص خود برای دانشجویان هر دو زبان نیز از لحاظ ترجمه سودمند باشد ناچار باید راهی جست، و شاید در آینده بتوان برای تأمین این نظر نیز قدمی برداشت؛ و در هر حال برای این‌که این نظر هم تا اندازه‌ای رعایت شده باشد از این پس سعی خواهد شد مقالاتی را که از لحاظ موضوع در هر دو زبان بی‌سابقه و برای هر دو دسته از خوانندگان مفید باشد به هر دو زبان چاپ شود.

در پایان این گفتار وظیفه خود می‌دانم که از طرف هیئت نویسندگان از همه خوانندگان و استادان محترمی که در تمام مدت انتشار این مجله پیوسته نسبت به آن اظهار علاقه و اهتمام کرده‌اند سپاسگزاری کنم. امید است این مجله بتواند در آینده نیز همچنان درخور حسن ظنّ خوانندگان خود باشد.

بیروت، اول فرودین ۱۳۴۰

در آغاز پنجمین سال

با این شماره مجله الدراسات الادبية سال پنجم خود را آغاز می‌کند و با آغاز سال نو مناسب می‌دانیم که دربارهٔ چند مطلب که بعضی از علاقه‌مندان این مجله در طی سال گذشته با ما در میان گذاشته‌اند و تاکنون فرصت گفت‌وگو در بارهٔ آن‌ها بدست نیامده چند توضیح مختصر به عنوان مقدمه بر این شماره بیفزاییم.

نخست وظیفهٔ خود می‌دانیم که از خوانندگان دانشمند و صاحب‌نظری که سال گذشته به سبب تاخیری که در انتشار شماره‌های آخر سال روی داد به گمان این‌که در نشر این مجله دشواری‌هایی به وجود آمده یا از ادامهٔ انتشار آن انصراف حاصل شده ابراز نگرانی کرده کمک و همکاری خود را برای ادامهٔ این خدمت به ما عرضه داشته‌اند سپاسگزاری کنیم. علت این‌که شماره‌های دوم و سوم سال چهارم دیرتر از موقع خود انتشار یافت این بود که آن دو شماره با شمارهٔ آخر سال هر سه به سمینار مذاهب و فلسفه‌های قدیم شرق اختصاص یافته بود و یک‌جا به صورت کتابی در آخر سال منتشر گردید. در هر حال اهتمام و علاقه‌ای که از طرف دوستان دانشمند به این مجله می‌شود موجب کمال امتنان و قدرشناسی است.

یکی از دوستداران رشته خاورشناسی از پاریس به ما پیشنهاد کرده است که چون مجله الدراسات الادبية در رشته فرهنگ شرقی و خاورشناسی دانشگاه‌های غربی مورد مراجعه است برای این‌که همهٔ علاقه‌مندان این رشته‌ها از مجموع مطالب و موضوعاتی که در هر شماره، چه در زبان فارسی و چه در زبان عربی

مورد بحث قرار می‌گیرد اجمالاً آگاه گردند خوب است در آغاز هر مبحث خلاصه‌ای از اهم مطالب آن به یکی از زبان‌های فرانسه یا انگلیسی نیز چاپ شود. عمل به این پیشنهاد این اشکال را دارد که این مجله را از هیئت و روش اصلی خود خارج می‌سازد و در حال حاضر قصد آن‌که در روش مجله تغییری داده شود در میان نیست؛ ولی برای این‌که تا حدی این منظور عملی گردد بنا بر آن نهاده شد که از این شماره به بعد فهرست همه مقالات و مندرجات مجله گذشته از فارسی و عربی به زبان فرانسه هم در محل مناسبی از مجله چاپ گردد، باشد که برای اطلاع اجمالی از موضوعات مورد بحث سودمند افتد.

در نامه دیگری که آن‌هم باز از فرانسه رسیده یکی از فضلاء کتاب‌شناس که در امور کتابداری در کتابخانه‌های عمومی بصیرتی به‌سزا دارد به ما نوشته است: در دانشگاه‌ها و کتابخانه‌های غربی معمولاً دوره‌های مجلات علمی را با سال میلادی منظم و فهرست می‌کنند، چون آغاز و انجام دوره‌های آن‌ها با همین سال است. ولی درباره تنظیم دوره‌های «الدراسات الادبیة» اشکالی وجود دارد، زیرا این مجله هر چند دارای دو تاریخ ایرانی و میلادی است، ولی آغاز سال آن با سال‌های میلادی منطبق نیست. این دوست فاضل به ما پیشنهاد می‌کند که در آغاز سال مجله تغییری داده شود و از اول فروردین به اول ژانویه منتقل گردد. در اینجا شاید توضیح مختصری ضرورت داشته باشد: علت این‌که برای این مجله دو تاریخ انتخاب شده برای تناسب با دو زبان فارسی و عربی است که مجله به این دو زبان منتشر می‌شود. سال رسمی و متعارف فارسی‌زبانان سال شمسی ایرانی است که با بهار شروع می‌شود، و سال رسمی و اداری کشورهای عربی هم سال مسیحی است که شروع آن در اوایل زمستان است. علت این‌که در کشورهای عربی سال رسمی تاریخ میلادی شده این است که سال عربی قمری است و آن را برای امور مالی و اداری و فرهنگی که براساس سال شمسی است متناسب ندانسته‌اند، به این جهت در همه این کشورها دو تاریخ وجود دارد: یکی شمسی و رسمی که همان سال میلادی است، و دیگر قمری و دینی که سال و ماه

عربی است. ولی اگر در حال حاضر سال شمسی عربی سال میلادی است، در قدیم یعنی در آن زمان که متصدیان امور خلافت با فرهنگ ایرانی آشنا بوده‌اند تقویم شمسی عربی هم همان گاهشماری ایرانی بوده و سال مالی و خراجی در تمام دولت‌های اسلامی با نوروز آغاز می‌شده، و علت اهتمامی هم که در بعضی مراجع عربی به تطبیق این دو تاریخ دیده می‌شود همین است، چنان‌که حمزه اصفهانی در کتاب "سنی ملوک الارض و الانبیاء" در یک فصل مخصوص موقع نوروز را در سال‌های قمری از آغاز هجرت تا سال ۳۵۰ هجری سال به سال معین کرده است. بنابراین طبیعی بوده است که مجله الدراسات الادبیه هم که پایه آن بر پیوستگی‌های این دو فرهنگ استوار است آغاز سال خود را همان مبدأ مشترک قدیم یعنی نوروز قرار دهد.

خواننده‌ای با اطلاع به ما نوشته‌اند که در نشریه *islamiques études des Revue* وابسته به مرکز ملی تحقیقات علمی در فرانسه که به مدیریت خاورشناس معروف «لوی ماسینیون» و با کمک جمعی از خاورشناسان فرانسه منتشر می‌شود، در دفتر دوم سال ۱۹۶۱ که مجله الدراسات الادبیه در آن معرفی شده و مباحث و تحقیقات آن سال این مجله فهرست گردیده، هم‌چنان که برای نشریه‌ها و مجله‌های علمی معروف غربی معمول و متداول است که برای سهولت و صرفه‌جویی به جای نام کامل آن‌ها حروف اختصاری به کار می‌برند برای مجله الدراسات الادبیه نیز دو حرف E.L. به عنوان نام اختصاری انتخاب شده است. از ما پرسیده‌اند که آیا این دو حرف اختصاری را می‌توان در مراجع شرقی نیز به کار برد؟

در اینجا باید به این موضوع توجه شود که به کاربردن نشانه‌های اختصاری در مؤلفات شرقی، چه عربی و چه فارسی بدانگونه که در مؤلفات غربی معمول و متداول است هنوز رونق نگرفته و معمول نشده است. این رعایت اختصار در ذکر مراجع معروف در مؤلفات بسیاری از محققان غربی به سبب کثرت مراجع از یکطرف و بلندی نام آن‌ها از طرف دیگر ضروری و

اجتناب‌ناپذیر است، و به همین جهت آشنا بودن به آن نشانه‌های اختصاری کمک بزرگی به خواننده است. ولی در شرق که هنوز این کار عمومیت نیافته و مؤلفان معمولاً مراجع خود را با نام ذکر می‌کنند چنین مسئله‌ای مطرح نیست. این را هم ناگفته نگذاریم که E.L. اختصار نام فرانسه این مجله است، و اگر در نزد خاورشناسان غرب به این نام شناخته شده باشد در شرق به همین نام الدراسات الادبیه معروف است، و به این جهت شاید به کار بردن آن نشانه اختصاری در مؤلفات شرقی مناسب نباشد. در هر حال این یادآوری از دوست دانشمند ما برای اطلاع آن دسته از خوانندگان ارجمند که با مجلات و نشریه‌های خارجی سر و کار دارند سودمند و برای ما موجب سپاسگزاری است.

یکی دیگر از خوانندگان فاضل در نامه‌ای به ما نوشته است که مجله «الدراسات الادبیه» یکی از موضوع‌های بسیار اساسی را که درست در متن زمینه‌ای قرار دارد که این مجله برای بحث و تحقیق درباره آن به وجود آمده فراموش کرده است، و آن موضوع آمیختگی زبان فارسی با کلمات و اصطلاحات عربی و مسایل بسیار مهمی است که از این امر ناشی می‌شود. به نظر این خواننده فاضل این موضوع درخور آن است که به طور جدی و از جهات مختلف به وسیله صاحب‌نظران و اهل بصیرت مورد بحث و موشکافی قرار گیرد تا به تدریج آرا و نظرهای مختلفی که در این امر وجود دارد به یکدیگر نزدیک شده و راه و روش روشنی برای نوآموزان به وجود بیاید. و باز به نظر ایشان مناسب‌ترین جا برای بحث در چنین موضوعی مجله الدراسات الادبیه است. آنچه در این مورد اجمالاً می‌توان گفت این است که ما این موضوع را فراموش نکرده‌ایم، و در اهمیت این گونه بحث و تحقیق هم با نویسندگان فاضل هم‌داستانیم، ولی این نظر را نداشته‌ایم و هنوز هم نداریم که مناسب‌ترین جا برای بحث در این موضوع این مجله باشد. ولی در هر حال سعی خواهیم کرد که در آینده تا جایی که درخور و متناسب با این مجله باشد با درج مقالاتی در این موضوع تا حدی انتظار این دسته از خوانندگان ارجمند را هم برآوریم.

آغاز هفتمین سال و راهی که این مجله پیموده

با این شماره مجله الدراسات الادبية سال هفتم خود را آغاز می‌کند و آغاز سال نو فرصتی به ما می‌دهد تا اندکی به گذشته برگردیم و راهی را که این مجله در این مدت پیموده از نظر بگذاریم و نتایجی که از انتشار آن تاکنون به دست آمده بررسی کنیم، باشد که با استفاده از تجارب گذشته راه آینده آن روشن‌تر و هموارتر گردد.

چنان‌که خوانندگان می‌دانند هدف اصلی این مجله با ادبیات فارسی و نشر این مجله زنده ساختن و استوار داشتن پیوستگی‌هایی بوده است که از خیلی قدیم بین دو زبان و دو فرهنگ فارسی و عربی وجود داشته و در اثر آن هر یک از این دو به آن اندازه در دیگری تأثیر کرده که به نظر ما برای پیشرفت تحقیقات و درک صحیح هر یک از این دو فرهنگ و آشنا شدن با علل و عوامل تحولات آن آشنایی با زبان و فرهنگ دیگری ضرورت دارد. زیرا زبان و ادبیات عربی و فارسی در نتیجه قرن‌ها کوشش علمی مشترک ایرانیان و اعراب بیش از آنچه تصور می‌شود در هم آمیخته و به هم نزدیک گردیده است و هر چه بیشتر در تحقیقات تاریخی و ادبی خویش پیش رویم بهتر واقف می‌شویم که فرهنگ‌های گذشته این دو زبان که پایه و اساس فرهنگ کنونی آن‌ها را تشکیل می‌دهند تا چه حد در یکدیگر مؤثر بوده و از یکدیگر کسب نیرو کرده‌اند. این امر موجب شگفتی نیست، زیرا این دو زبان برای تمدن شرق و فرهنگ اسلامی

همچون دو بال نیرومند و گسترده آن بوده‌اند که آن را به شرق و غرب جهان آن روز رسانیده‌اند و به همانگونه که این تمدن و فرهنگ در سرزمین‌های غربی عالم اسلام در لباس زبان عربی جلوه گر شده در سرزمین‌های شرقی آن در کسوت زبان فارسی خودنمایی کرده است، و از این جا است که این دو زبان دو رکن اساسی تمدن و فرهنگ اسلامی به شمار می‌روند و بدون وقوف بر این دو درک کامل این تمدن و تاریخ آن میسر نیست.

ما معتقد بوده و هستیم که هم‌چنان که دانشجویان ادبیات فارسی و کسانی که بخواهند این زبان و ادبیات آن را به نیکی و درستی فراگیرند از آموختن زبان و ادبیات عربی در کار خود بهره فراوان خواهند برد و آنانکه بخواهند در تاریخ علمی و فکری ایران به تحقیق بپردازند از آموختن این زبان ناگزیرند، به همانگونه هم آموختن زبان و ادبیات فارسی برای دانشجویان ادب و تاریخ عربی افق‌های تازه‌ای خواهد گشود و برای ادبا و ارباب تحقیق عرب که بخواهند درباره ادبیات و علوم عربی جست و جو و پژوهشی صحیح کنند و به تحولات تاریخی آن، چنان که باید آشنا گردند، درک فرهنگ تاریخی ایران از راه زبان و ادبیات فارسی از لوازم کارشان خواهد بود.

بنابراین یکی از وظایفی که این مجله برعهده داشته این بوده که با گسترش دامنه تحقیقات در موضوعات مشترک دو فرهنگ و نشان دادن پیوستگی‌های تاریخی و ریشه‌دار آن‌ها دانشجویان و محققان هر یک از این دو زبان را به فواید و منافعی که آموختن زبان دیگر و آشنایی با فرهنگ و ادب آن برای آن‌ها دربر دارد متوجه سازد، تا بدین وسیله به تدریج چه تحصیل زبان فارسی در رشته‌های ادبی دانشگاه‌های عربی و چه تحصیل زبان عربی در رشته‌های ادبیات فارسی رونق گیرد و از این راه قدمی در راه پیشرفت تحقیقات مشترک و همکاری‌های علمی دو زبان برداشته شود.

ولی عمل به این وظیفه دو جانبه در هر دو طرف یکسان و یکنواخت نبود. زیرا اثر زبان فارسی در عربی با آن که در اصل بسیار نافذ و مؤثر بوده

بدانگونه که اثر زبان عربی در فارسی آشکار است نمایان نیست، و برعکس اثر زبان عربی در زبان فارسی خیلی بیش از آنچه یک زبان خارجی در دیگری اثر می‌گذارد به چشم می‌خورد. از اینرو در نظر دانشمندان و محققانی که با زبان و ادبیات فارسی سر و کار دارند نه تنها هیچوقت تردیدی در بهره‌بایی از زبان و ادبیات عرب وجود نداشته بلکه بسیاری از فضلا در این امر راه مبالغه هم پیموده‌اند و در هر حال این زبان هم‌اکنون در همه دبیرستان‌ها و بیشتر دانشکده‌های ایران، چنان‌که از قدیم مرسوم بوده تدریس می‌شود و همه ایرانیان درس خوانده کم و بیش با مفردات این زبان آشنا هستند و استادان زبان فارسی نیز سرمایه کافی از زبان و ادبیات عربی دارند. ولی بسیاری از علما و ادبای عرب برای آموختن زبان فارسی به منظور درک بهتر و عمیق‌تر زبان و ادبیات عرب ضرورتی نمی‌دیدند و به این جهت زبان فارسی را در تعلیم ادبیات عربی جایی نبود و فقط عده بسیار معدودی از صاحب‌نظران و کسانی که در زبان و ادبیات عرب از نظر لغوی و حضاری و تحولات تاریخی آن تحقیقاتی ریشه‌دارتر داشتند، کم و بیش این ضرورت را احساس می‌کردند. و از اینجا وظیفه دیگری به طور مضاعف بر عهده این مجله به عنوان نشریه رسمی کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان قرار می‌گرفت و آن این‌که با نشر مقالات و سخنرانی‌های تحقیقی درباره ادبیات فارسی و شاهکارهای آن و هم‌چنین با روشن نمودن جنبه‌های ناشناخته آن از لحاظ نفوذ و تأثیر آن در زبان و ادبیات عربی، هم نظر فضلا و ادب‌آموزان عرب را به شاهکارها و ذخایر زنده ادبی و فکری این زبان متوجه سازد و هم فوایدی را که از آموختن آن در زمینه تحقیقات لغوی و ادبی و تاریخی در زبان و فرهنگ عربی عاید این زبان خواهد شد نشان دهد تا بدین ترتیب به همان گونه که زبان عربی را در ایران می‌نگرند به زبان فارسی نه به عنوان یک زبان بیگانه بلکه همچون یک زبان آشنا و مساعد بنگرند و در برنامه دانشگاه‌های خود جایی برای آن باز کنند و جوانان دانشجو و ادب‌آموز عرب نیز به آموختن آن رغبتی نشان دهند.

اکنون که در آغاز هفتمین سال این مجله به گذشته نظر می‌افکنیم و نتایجی را که از کوشش این مدت به دست آمده می‌سنجیم در این که این مجله در ادای رسالت انسانی خود و در جلب نظر و اعتماد علما و ارباب فکر چه در ایران و چه در کشورهای عربی و اسلامی و چه در خارج از این منطقه به خوبی موفق بوده است در خود احساس رضامندی و خرسندی می‌کنیم. این مطلب شایسته ذکر است که از آغاز انتشار این مجله تاکنون زبان فارسی که تحصیل آن تا پیش از تأسیس کرسی فارسی دانشگاه لبنان در این منطقه بی‌سابقه بود و در آغاز تأسیس این کرسی که در پایان سال ۱۳۳۵ خورشیدی صورت گرفت نیز عده دانشجویان آن از شماره انگشتان دست تجاوز نمی‌کرد اکنون در همه دانشگاه‌های معتبر این منطقه در رشته‌های عربی و تاریخ جایی برای خود باز کرده و شماره دانشجویان آن در رشته‌های مختلف و کلاس‌های متعدد همه دانشگاه‌های این منطقه بیش از صد برابر شده است. و تحقیقات درباره فرهنگ مشترک این دو زبان که موجب باز شدن راه‌های تازه‌ای از نظر ادبیات تطبیقی این دو است در این کرسی مراحل بزرگ پیموده و در حال حاضر کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان به صورت یک کانون فعال دانشگاهی درآمده که با نشریات تحقیقی خود در پیشرفت این رشته از تحقیقات ادبی و تاریخی هر دو زبان شرکت مؤثر دارد، و این‌ها همه نتایجی است که این مجله در تحقق یافتن آن‌ها سهم بسزایی داشته است.

البته این نکته بر ما پوشیده نیست که در مسایل علمی و اساسی آنچه دارای اهمیت و اعتبار است نه تنها پیشرفت و گسترش ظاهری، بلکه عمقیده و نظری است که از اقناع واقعی اهل فکر و رأی و کسانی که نظر آن‌ها ناشی از تحقیق و مطالعه است سرچشمه می‌گیرد. زیرا چنین اقناعی است که خود ضامن بقا و پیشرفت هر کار یا هر نظر تازه‌ای است و بدین جهت است که ما پیوسته برای داوری علمای صاحب‌نظر درباره کار خود اهمیت فراوان قایل بوده‌ایم و برای این که بدانیم که پیشرفت‌های این مجله در هدف‌های خود تا چه اندازه مبتنی

به اقناع اهل فکر و تحقیق است همواره به نظرهای مختلف و متعددی که از طرف صاحب نظران درباره این مجله و راه آن ابراز شده مراجعه نموده و از آن کسب تجربه کرده ایم. و برای این که خوانندگان ارجمند این مجله هم که خود غالباً از خواص و صاحب نظران هستند از داوری هایی که از طرف این دسته از علما در این مورد شده نا حدی آگاه گردند از فرصتی که در آغاز این سال بدست آمده برای ذکر نمونه هایی از آن ها که هر یک در حد خود معرف نظر دسته خاصی از دانشمندان و رشته ای از فعالیت های علمی این مجله است استفاده می کنیم.

درباره اثری که این مجله در جلب نظر علما و محققان عرب به ضرورت تدریس فارسی برای تخصص و تحقیق در ادبیات و تاریخ عربی داشته این نظر رییس دانشگاه لبنان که خود از علما و محققان طراز اول جهان عرب و مؤلف دایرة المعارف عربی می باشند از هر لحاظ شایسته دقت و مطالعه است. ایشان درباره نتایجی که از انتشار این مجله و همکاری های علمی دانشگاه تهران و لبنان در این باره بدست آمده می نویسند: «و از نتایج آن این که امروز دیگر این مسأله برای ما روشن شده است که تا وقتی دانشمندان عرب، زبان فارسی را هم از لحاظ قواعد و دستور و هم از نظر ادبی، به خوبی فرا نگیرند، نه محقق و ادیب عرب می تواند ادبیات عربی و به خصوص ادبیات دوره عباسی را چنان که باید بفهمد و نه شناسایی تمدن عرب و اسلامی برای دانشمند عربی میسر می گردد».

و باز در تقدیر از این کرسی و اداره کنندگان آن می نویسند: «و این از برکت وجود ایشان است که امروز زبان فارسی در بین ما انتشاری بسزا یافته و اکنون بیشتر دانشجویان ما شیفته این زبان و از علاقه مندان ادبیات انسانی و ریشه دار آن شده اند»^۱.

و درباره وظیفه ای که این مجله از لحاظ بحث و تحقیق و معرفی صحیح ادب و فرهنگ فارسی به اهل علم و تحقیق عرب بر عهده شناخته است نیز این

۱. اصل این گفتار و ترجمه فارسی آن را که در این زمینه دارای مطالبی سودمند و با ارزش است در سال چهارم همین مجله، ص ۱۱۵ و ۲۹۳ خواهید یافت.

نظر از شورای فرهنگی سلطنتی ایران که مجمعی از نخبه فضلای و دانشمندان ایران است قابل ذکر می‌باشد: «مجله الدراسات الادبیه بی‌تردید یکی از عالی‌ترین و پرارزش‌ترین نشریات علمی و تحقیقی است که در خارج از ایران درباره ادب و فرهنگ فارسی منتشر می‌شود و مایه خوشوقتی است که وظیفه پر افتخار حفظ و توسعه روابط دیرینه دو فرهنگ بزرگ عربی و ایرانی را که زاینده این همه آثار بدیع علم و ادب بوده است اکنون دانشگاه لبنان که حقاً شایسته‌ترین مرکز در دنیای عربی برای این منظور است به عهده گرفته است»^۱.

و در مورد تحقیقات مشترک و پیوستگی‌های فرهنگی و تاریخی این دو زبان و نفوذ متقابل دو فرهنگ ایرانی و عربی در یکدیگر و اثری که این مجله در متوجه ساختن نظر علما و محققان عرب به این امر داشته است نیز ذکر این دو نظر که از طرف دو تن از بزرگان علمای این منطقه اظهار شده بی‌مورد نخواهد بود. آقای شیخ عبداللطیف عضو جمعیت علمای بزرگ الازهر چنین می‌نویسند: «این مجله گواهی صادق بر حسن اقدام شما در خدمت بشریت از راه نشر علم و فرهنگ و تقویت روابط ادبی و آگاه ساختن عربی‌زبانان به آن روابط است، و اگر بشود که شخصی به سبب نعمت‌هایی که خداوند به وی ارزانی داشته مورد غبطه قرار گیرد شما در صف مقدم کسانی هستید که باید بر این نعمت و افتخاری که در راه علم و دانش نصیبتان شده و به چنین کار بزرگی توفیق یافته‌اید مورد غبطه قرار گیرید. و اگر من نمی‌توانم شخصاً از عهده شکر شما برآیم، ولی باری این می‌توانم که از خداوند متعال مسئلت کنم تا شما را توفیق خیر عنایت فرماید، و این راه پر خیر و برکت حافظ و نگهبان شما باشد»^۲. و مرحوم شیخ موسی سینی یکی از علمای بزرگ شیعه لبنان که دارای مؤلفات علمی سودمندی بود و اکنون چندی است به رحمت ایزدی پیوسته در آخرین نامه‌ای که به ما نوشته‌اند، از جمله درباره این مجله در آن چنین آمده است: «من با اشتیاق فراوان منتظر

۱. نقل از نامه ۳۰۶۲، مورخ ۲۲/۴/۱۳ آن انجمن.

۲. نقل از نامه ایشان به مدیر این مجله.

دریافت مجله شما هستم، زیرا این مجله افق‌های تازه‌ای که تاکنون مبهم می‌نمود بر روی من باز کرد و از آن بهره‌ای فراوان گرفته‌ام. این مجله مرا به عوالمی راه نمود که پیوسته از دور به آن می‌نگریستم و بر اهل بحث و تحقیق ثابت نمود که در میان استادان ایرانی ما کسانی هستند که از لحاظ دقت در بحث و تحقیق و دوراندیشی و ژرف‌بینی و صحت رای بر خاورشناسان پیشی جسته‌اند، و هم چنین ثابت نمود که اگر دانش در ستاره‌ثریا باشد ایرانیان بر آن دست خواهند یافت (اشاره به حدیثی است که از پیغمبر اکرم به همین مضمون روایت شده) و من به نوبه خود از شما بی‌نهایت سپاسگزارم و مطمئن باشید که دانشمندان ایران، هم دیروز و هم امروز استادانی به نام بوده و هستند و ما به این روابط استوار فکری و نسبی که ما را به هم می‌پیوندد افتخار و مباهات می‌کنیم.^۱

از این که زحمات این چند ساله ما بدین گونه ثمربخش و سودمند افتاده و توفیق یافته‌ایم که با تمام مشکلات ناگفتنی که در پیش داشته‌ایم قدم کوچکی در این راه برداریم بیشتر از این جهت احساس خرسندی می‌کنیم که برای ما در این امر تردیدی نیست که بهترین و مؤثرترین راه برای حصول تفاهم بین ملت‌ها و پیشرفت دانش و فرهنگ بشر و گسترش خلق و خوی انسانی آن است که ملت‌های جهان با طرز فکر و اندیشه و عواطف و احساسات و امیدها و آرزوهای ملی و اجتماعی یکدیگر آشنا شوند و یکدیگر را بهتر و بیشتر بشناسند و به مزایای روحی و خصایص معنوی هم واقف گردند و سهمی را که هر یک در پیشرفت تمدن بشر داشته‌اند تشخیص دهند تا بدینوسیله به تدریج افق دید آن‌ها گسترش یابد و رفته رفته جهان‌بینی و انسان‌دوستی جای خودخواهی و خویش‌بینی را بگیرد. و ما از این نکته نیز غافل نیستیم که کسانی که واسطه و عامل شناسایی ملت‌ها به یکدیگر از راه ادب و فرهنگ و شاهکارهای علمی و هنری آن‌ها می‌باشند چه وظیفه خطیر و سنگینی را برعهده دارند و به همین جهت است که ما پیوسته از خداوند متعال در این راه توفیق خدمت می‌طلبیم.

۱. نقل از نامه ایشان به مدیر این مجله.

سال نهم

الدراسات الادبية

در آغاز این شماره که با آن نهمین سال مجله الدراسات الادبية شروع می‌شود، لازم می‌دانیم که از دانشمندان و محققانی که این مجله را برای نشر تحقیقات و مطالعات علمی خود برگزیده و آن را در انجام وظیفه‌ای که برعهده دارد یاری کرده‌اند، و هم‌چنین از خوانندگان فاضل که با نظر صائب خود آن راهدایت نموده و به چشم رضا در آن نگریسته‌اند، سپاسگزاری و قدرشناسی نماییم، و این امید را در دل پیورانیم که این مجله در این مرحله از زندگی خود نیز گام‌های تازه‌ای در راه پیشرفت و موفقیت بردارد.

نه سال پیش آنچه ما را به ایجاد این مجله با این کیفیت برانگیخت این بود که می‌دیدیم روابطی که دو فرهنگ ایرانی و عربی را در گذشته به هم می‌پیوست، و بزرگترین عامل پیشرفت و شکفتگی هر دو بود، به همان نسبت که جنبش علمی در کشورهای شرقی ضعیف شده آن روابط هم به مستی گراییده بود، و ضرورت داشت که در دورانی که علم و دانش در این کشورها نیرو گرفته و دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها فراوان شده و در نتیجه توجه به بحث و تحقیق با روش‌های علمی استوار فزونی یافته، آن روابط دیرین هم تجدید شود. ما نیز مثل بسیاری از محققان ادب و تاریخ به خویی دریافته بودیم که هم در ادبیات عربی و هم در ادبیات فارسی جایی خالی است که باید با تحقیقاتی درباره روابط

متقابل این دو ادب پر شود، و اطمینان داشتیم که ایجاد مجله‌ای بدین کیفیت، قسمتی از آن جای خالی را پر خواهد نمود. بدین علت بود که این مجله به وجود آمد، تا بار سنگین این رسالت ادبی و انسانی را بر دوش کشد.

این مجله سال به سال به پیشرفت‌هایی نایل آمد و به نیکوترین وجهی که در توانش بود به ادای رسالت خویش پرداخت؛ بر وسعت میدان تحقیقات تطبیقی بین ادبیات فارسی و عربی افزود، و خود با انتشارات دیگرش درهای تازه‌ای بر روی اهل مطالعه و تحقیق گشود، و در ایجاد و تقویت روابط علمی بین مؤسسات علمی که به یکی از دو فرهنگ ذکر شده بستگی داشت، و همچنین در ایجاد همکاری ثمربخش بین دانشمندان و محققان هر یک از این دو زبان به طرز مؤثری کوشید. دوام این مجله و پیشرفت مستمر آن دلیلی بر صحت روش و افزایش کسانی است که به تحقیق درباره این روابط و آثار سازنده آن علاقه‌مند شده‌اند.

یکی از کارهای مهم که این مجله بدان توجه خاص نمود، توسعه و تقویت تحقیقاتی است که درباره موضوع‌های مشترک بین دو ادب فارسی و عربی و اثری که این داد و ستد دایم در هر یک از آن دو داشته است به عمل می‌آید. لازم به یادآوری است که هر قدر دامنه این تحقیقات گسترش می‌یابد و بر رشته‌ها و شاخه‌های آن می‌افزاید، موضوع‌های تازه‌تری در این زمینه خودنمایی می‌کند که هنوز در هاله‌ای از ابهام و تیرگی قرار گرفته و جز از راه چنین تحقیقات مشترک جلوه و جلایی نخواهد یافت و این بدان جهت است که روابطی که در طی تاریخ از لحاظ اثربخشی و اثرپذیری بین ادبیات این دو زبان وجود داشته و همچنین پیوند و گرایش و داد و ستد فکری که با هم داشته‌اند و به خصوص در دورانی که هر یک از دو زبان دارای ادبیاتی عالی و انسانی می‌شده‌اند، نیرومندتر و نافذتر و ژرف‌تر از آن بوده است که امروز محققان هر یک از این دو فرهنگ بتوانند در تحقیقات خود از آن چشم‌پوشند و هر قدر تحقیقات در این زمینه پیش‌تر می‌رود ضرورت یک همکاری فعال‌تر و

دامنه دارتر بین مؤسسات علمی عربی و فارسی بیشتر احساس می شود. اگر بخواهیم که درباره ادب و فرهنگ و تمدن خود با تمام ابعاد و در همه اشکال و با همه عناصر تشکیل دهنده آن مطالعه کنیم و عواملی را که در آن اثر گذارده و یا از آن اثر پذیرفته اند به خوبی بشناسیم، ناچار باید دامنه این گونه تحقیقات مشترک را توسعه دهیم.

نخستین وظیفه ای که در این زمینه به عهده ما است تربیت عده ای از ادب شناسان و محققان است که گذشته از معلومات دیگر از زبان و ادبیات و تمدن عربی و فارسی نیز به خوبی مطلع و آن را نیک فرا گرفته باشند، تا بتوانند به تحقیقاتی در این سطح پردازند، چه در دانشگاه های خود ما که به محققانی از این طراز نیازی سخت دارند، و چه در مؤسسات خاورشناسی غرب که تحقیقات شرقی در آنجاها به همان اندازه که روابط ملت ها زیادتر می شود و ملت ها بیشتر به شناختن یکدیگر اظهار تعایل می کنند، پیوسته رو به گسترش است. و چون تربیت چنین محققانی جز با همکاری علمی نزدیک بین دانشگاه های عربی و فارسی زبان میسر نمی گردد، ناچار بر عهده این دانشگاه ها و مؤسسات علمی نظایر آن ها خواهد بود که با همکاری نزدیک به تأسیس مرکز یا مراکزهایی برای تحقیقات مشترک پردازند، که در آن ها اسنادی از هر دو زبان، با تنظیم یک برنامه واحد کار درس و تحقیق و راهنمایی را بعهده بگیرند. ما اطمینان داریم که تأسیس چنین مرکز علمی مشترک در گسترش دامنه های دیگر فکری و فرهنگی مشترک، و گشودن افق های تازه ای در برابر محققان اثر فراوانی خواهد داشت، و امیدواریم که این مجله نیز به حکم وظیفه ای که بر عهده دارد در ادای رسالت خویش توفیق یابد، که با تحقیقات و بحث هایی که در این زمینه منتشر خواهد نمود نظر دانشمندان و صاحب نظران را به فوایدی که این امر برای هر یک از دو ادب فارسی و عربی دارد معطوف، و بدین وسیله راه چنین همکاری علمی را هموار سازد.

جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی شوحی درباره کلمه «اشتیام»

آنچه در اینجا می‌آید هر چند جدا از مطالبی است که سابقاً در همین زمینه در مجله دو زبانی «الدراسات الادبیة» که در دانشگاه لبنان منتشر می‌شد چاپ شده، ولی از لحاظ کلی دنباله همان مطالب و جزیی از یادداشت‌هایی است که بنا بود پس از تنظیم در همانجا چاپ شود ولی تعطیل آن مجله^۱ باعث شد که این یادداشت‌ها همچنان پراکنده و نامنظم باقی بمانند؛ زیرا بعدها نه مناسبتی بدان‌گونه که در آن دانشگاه تعقیب این‌گونه مباحث را ایجاب می‌کرد به جود آمد، و نه من فرصتی برای تنظیم این یادداشت‌ها و بسیاری از کارهای ناتمام خود به دست آوردم و اکنون این را برای خود توفیقی می‌شمارم که پس از سالیان دراز، هم آن مناسبت به دست آمده و هم این فرصت تا حد تنظیم این یادداشت‌ها نصیب شده است؛ مناسبت از آن رو است که موضوع این مقال با قلمرو تاریخی زبان و فرهنگ ایران بستگی تام و تمام دارد و چه جایی برای نشر آن مناسب‌تر از یادنامه گرانمایه مردی است که تا زنده بود اندیشه و خامه او در همین راه به کار بود و چون بدرود زندگی گفت صالحات باقیات وی ادامه این راه را برای پویندگان آن میسر نمود. این را هم ناگفته نگذارم که در این امر

۱. این مقاله از جلد اول یادواره دکتر محمود افشار از ص ۱۳۹ - ۱۷۳، چاپ تهران، ۱۳۶۲ ه. ش. نقل شده است. آن مجله فصلی بود و ۹ سال انتشار یافت از بهار سال ۱۳۳۸ ه. ش. تا پاییز سال ۱۳۴۶.

مرهون مدیر مجله آینده، آقای ایرج افشار هستم که با نامه خود مرا به یاد این وظیفه‌ای که در تجلیل از خدمات آن مرحوم بر عهده می‌شناختم انداختند. و این را هم برای خود توفیقی مضاعف می‌شمارم که به این مناسبت همت و پشت‌کار ایشان را هم در ادامه این راه و در روشن داشتن چراغ آینده که بسی مغتنم است به ایشان تبریک بگویم.

برای این که زمینه اصلی این بحث، چه آنچه در این جا می‌آید و چه آنچه قبلاً نوشته شده تا حدی در دست باشد باید به این نکته اشاره کنم که موضوع این بحث تفحص درباره کلمات فارسی در عربی و فهرست کردن آن‌ها — که تا کنون در این باره کارهای خوبی هم به وسیله بعضی علمای سلف و فضیلاي معاصر انجام گرفته — نیست، بلکه گفت‌وگو درباره عواملی است که موجب ناشناخته ماندن گروهی از این کلمات و لغزش برخی از لغت‌نویسان در تشخیص اصل آن‌گردیده است؛ عواملی که یا از دگرگونی‌های خود کلمات فارسی در زبان عربی سرچشمه می‌گیرد که نمونه‌هایی از آن‌ها در مقاله‌ای با همین عنوان ذکر شده^۱ و یا از دشواری‌های دیگری خارج از این مقوله که نمونه‌هایی از آن هم در مقاله دیگری با عنوان «در جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی»^۲ شرح داده شده و این نوشته هم دنباله همان است.

این مطلب هم ناگفته نماند که پرداختن به این قبیل جست‌وجوها یک تفنن لغوی یا ادبی نیست. این کار گذشته از فواید لغوی و ادبی آن وسیله‌ای است برای کسب معرفت بیشتر درباره سیر فرهنگ و تمدن ایران و قلمرو تاریخی زبان فارسی، چیزی که به دانستن آن نیاز فراوان داریم و از آن بسیار غافل مانده‌ایم. اینک برویم بر سر مطلب:

یکی از مواردی که تشخیص اصل یک کلمه و شناختن معنی دقیق آن

۱. «چند نکته درباره دگرگونی‌های کلمات فارسی در زبان عربی»، الدراسات الادبیة، شماره‌های ۱ و ۲ از سال ششم، بیروت، ۱۳۴۳ هـ. ش، ۱۹۶۴ م.

۲. «درباره جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی»، الدراسات الادبیة، شماره‌های ۱ و ۲ از سال هشتم، بیروت، ۱۳۴۵ هـ. ش، ۱۹۶۶ م.

دشوار می‌شود موردی است که کلمه‌ای از زبان پارسی در زمان‌های خیلی دور به زبان عربی راه یافته، باشد آن هم نه از طریق خط و کتابت و به وسیلهٔ مردمی آگاه بلکه از راه گوش و زبان و به وسیلهٔ مردمی عامی که شاید به استعمال صحیح آن هم آشنا نبوده‌اند. و بدین طریق آن کلمه به صورت صحیح یا غلط در میان عربی‌زبانان یا گروهی از آنان منداول شده و در اثر طول زمان در شکل و هیئت آن چنان تغییری روی داده که نه تنها اصل آن بلکه معنی دقیق آن هم بر علمای لغت عربی که بعدها به تدوین این لغت پرداخته‌اند پوشیده مانده، تا جایی که با اصلاً ذکری از آن نکرده‌اند و یا اگر نامی از آن برده‌اند به قدری مجمل و مختصر است که از آن رفع ابهام نمی‌کند، و همین امر هم باعث شده که در دوره‌های بعد و به خصوص در روزگار ماکه برخی از نویسندگان و لغت‌پردازان به دور از حزم و احتیاط، در ساختن اصل و ریشه برای این گونه کلمات تا حدی دلیر و بی‌پروا هستند، در این باره هم نظرهای ناسنجیده‌ای ابراز دارند و بر ابهام آن بسی بیفزایند.

در چنین موردی که تنها از راه تحقیقات لغوی نمی‌توان به نتیجهٔ مطمئنی رسید ناچار باید به راه‌های موثق دیگری روی آورد و از آن جمله بررسی در سیر تمدن و فرهنگ ایران و عرب در دوره‌های مختلف تاریخی و عواملی است که باعث مبادلات فرهنگی و لغوی بین دو زبان فارسی و عربی در صورت‌گوناگون آن شده، چون این مسلم است که هر کلمه‌ای همراه با مفهوم و مصداق خود از زبانی به زبان دیگر راه می‌یابد، آن هم از راه روابط اجتماعی یا مبادلات بازرگانی و خدماتی و مانند این‌ها. و کلمات فارسی هم که در عربی به کار رفته‌اند از این قاعده کلی مستثنی نبوده‌اند، و آن‌ها هم در روزگاری که آن روابط به همان صورت برقرار و راه‌های انتقال این کلمات هم آشکار و تحریف در آن‌ها هم اندک بوده به آسانی شناخته می‌شده‌اند. دشواری این کار در دوره‌هایی است که آن روزگار قدیم سپری شده و روابط به صورت دیگری درآمده و راه‌های انتقال این کلمات در پیچ و خم‌های تاریخ ناپدید گشته و خود

کلمات هم در اثر طول زمان و تحریف‌های مکرر آن چنان از اصل خود دور افتاده‌اند که با معیارهای لغوی و ضوابطی که برای تعریف ذکر کرده‌اند نتوان آن‌ها را باز شناخت. در چنین مواردی است که برای راه یافتن به اصل این کلمات ناچار باید با سیر قهقرایی در تاریخ به همان روزگاران قدیم بازگشت و همان راه‌های انتقال کلمات را به همان صورتی که بوده از نو بازگشود و از همان راه‌ها به جست‌وجوی اصل این کلمات پرداخت.

شاید بهترین نمونه‌ای که برای این مورد بتوان ذکر کرد کلمهٔ اشیام باشد که در یادداشت‌های علامه مرحوم فروزینی آمده است. انتخاب این کلمه از آن رو است که آن مرحوم از دانشمندان کم نظیری بود که بدون استقصاء - اگر نه کامل لااقل در حد کفایت - نظری حتی با تردید اظهار نمی‌داشت، و در این مورد هم هر چند از مطالعات خود به نتیجهٔ قاطعی نرسیده ولی باز مقداری از راهی را که می‌بایستی برای وقوف بر اصل و معنای آن طی شود، با دقت نظر - ولی با اظهار تردید و تعجب از سکوت لغت‌نویسان در این باره - طی کرده و این خود مغتنم است.

اینک نوشتهٔ مرحوم فروزینی:

اشیام

«مثل این می‌ماند که از اصطلاحات ملاحان و از عملجات کشتی باشد.»
 «غلامان قوی هیاکل که جهت اعمال جهاز هر یک به شغلی معین منصوب بودند، چون ربان و اشیام و سکان‌گیر و مجدافی و ملاح.» (وصاف ۷۳)
 «در حواشی دخویه بر کتب جغرافی ۱: ۲۸۱ هم این کلمه مذکور است.»
 «رجوع شود نیز به تاج العروس و لسان العرب در ش. ت. م. ۳۵۶:

والاشتیم بالكسر ریس الركاب عن ابن بری: «- ریس ملاحین (جوالیقی، ۸۲).
 «ذكر این کلمه صریحاً و واضحاً در اشعار بحرّی آمده است در قصیده
 معروفه رایئه او در وصف بحر» (دیوان ۲: ۲۳)

إذا زمجر التوتی فوق علاقه رأیت خطیباً فی ذؤابة منبر
 «یفضون دون الاشتیم عیونهم وقذف السماط للریس المؤمر»
 و عین همین کلمه در همین شعر در دیوان المعانی ص ۶۴، الاستنم چاپ
 شده است و طابع پر مدعای کم سواد «کرنکوه» اصلاً و ابداً ملتفت صواب این کلمه
 نشده است که گویا به معنی ملاح یا ریس ملاحین است. دایرةالمعارف اسلامی
 در Sayabidja، ص ۲۰۸ از گابریل فران، هیچ چیز تازه ندارد. در خصوص
 اشتیم عین خلاصه حواشی دخویه است بر کتب جغرافیای خود: ۲۷۱.

«رجوع نیز به معرب جوالیقی ۸۲ در عنوان «سیجی». عجب است که در
 هیچیک از فرهنگ‌های فارسی که بدست دارم از قبیل برهانی و بهار عجم و
 جهانگیری و ناصری و رشیدی و مصطلحات وارسته و غیاث اللغات و لغات
 شاهنامه و حتی لغات و صاف (که خود اصل کتاب این کلمه را کما ذکرنا در
 وریقه دیگر استعمال کرده است) اصلاً و ابداً این کلمه را نیافتم و کذلک نه در
 شفاء الغلیل و نه در «دزی» این کلمه مطلقاً و اصلاً مذکور نیست. با این که در شعر
 بحرّی به آن قدیمی صریحاً و واضحاً در قصیده معروف او در وصف بحر ذکر
 این کلمه آمده است» (پایان کلام فزونی).

برای این که از آراء ناقدان ادب و لغت‌نویسان معاصر عرب هم نمونه‌ای
 در دست باشد نظر آن دسته از ایشان هم که درباره این کلمه اظهارنظری کرده‌اند،
 در زیر ذکر می‌شود:

آقای احمد محمد شاگر از علمای معاصر مصر که کتاب المعرب جوالیقی
 را تصحیح کرده و بر آن حواشی‌ای افزوده است در توضیح کلمه اشتیم که در
 آن کتاب آمده، پس از نقل عبارت لسان العرب «والاشتیم ریس الركاب» نوشته
 است: من اصل این حرف (= کلمه) را ندانستم که آیا عربی است یا معرب و در

این باره هم علمای لغت چیزی نگفته‌اند، ولی شاید این کلمه اگر اختصاص به ریس ملاحان داشته باشد مشتق از شتم (دشنام و ناسزا) باشد. چون دشنام و ناسزا در این طایفه و رؤسای ایشان فراوان است.^۱

آقای عزالدین ثنوخى عالم دیگری از مصر که کتاب «تکلمة اصلاح ما تغلط فيه العامة» را که آن هم از مؤلفات جوالیقی است تصحیح و چاپ کرده چنین نوشته است: دوست ما آقای مغربی بعید نمی‌داند که کلمه اشتیام از اشتهاء تحریف شده باشد که معرب آشنا است و آشنا را در فارسی معانی چندی است که از آن جمله یکی مطلع و خبیر و دیگری شناگر است. و در اثر تحریف همزه آخر آن به میم تبدیل شده و آشنا گردیده و سرانجام به اشتیام تغییر یافته است.^۲ آقای عبدالله العلایلی از لغت‌شناسان معروف و معاصر لبنانی در لغت نامه‌ای که در سال‌های اخیر به نام «المرجع» تألیف کرده و از مراجع لغوی معاصر شمرده می‌شود درباره این کلمه چنین نوشته است:

«اشتیام، مصدر، دخول در چیز، در عصر عباسی اول از اصل سربانی معرب شده به معنی ته دریا، ریس ملاحان، جمع آن اشاتمه، امیر البحر، مثال شعری آن یفصون دون الاشتیام... (= شعر بحرّی که به آن اشاره شد) و به سین (استیام) هم وارد شده است».^۳

حسین کامل الصیرفی محقق و مصحح دیوان بحرّی در شرح همین کلمه اشتیام از محققى به نام دکتر زکی محاسنی نقل کرده که اشتیام در فرانسه Ichthiam است، و در فرهنگ فرانسوی Augé آمده که اشنی کلمه‌ای است

۱. المعرب لابی منصور الجوالیقی، به تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، قاهره، دارالکتب، ص ۱۸۳.

۲. تکلمة اصلاح ما تغلط فيه العامة ص ۶۳.

۳. المرجع کتاب لغتی است که کلمات در آن براساس حروف خودشان مرتب شده‌اند نه براساس ریشه آن‌ها که روش عمومی در کتاب‌های لغت عربی است. نگارنده را درباره مجلد اول این کتاب که ناوقت یادداشت این مطالب همان یک مجلد چاپ شده بود در نقد آن کتاب و شرح برخی کلمات فارسی که در آن به اشتباه عربی گمان شده دو مقاله است که با عنوان «نظرة فی المرجع» در دو شماره از سال پنجم الدراسات الادبیة چاپ شده است.

یونانی به معنی مسیح رهاننده و یکی از معانی آن هم روح و گرما است و این کلمه در اصل رومی است. و در حاشیهٔ «امالی سید مرتضی» طبع حلبی هم آمده که «اشتیم» ریس مرکب، و کلمه‌ای است بطلی.

این‌ها نمونه‌هایی بود از نظرهای متفاوت و غالباً ناسنجیده‌ای که در نوشته‌های علمای معاصر عرب آمده است.

از لغت‌شناسان قدیم عربی به جز جوالیقی و صاحب لسان العرب و تاج‌العروس که نوشته‌های ایشان در این باره در یادداشت‌های قزوینی آمده، ابوالعلاء معری هم که کمی بیش از یک صد سال پس از بحرّی دیوان او را شرح کرده، و تا آنجا که می‌دانیم قدیم‌ترین کسی است از علمای لغت عربی که ذکر از این کلمه کرده، در تفسیر آن مطالبی نوشته است که بررسی آن می‌تواند راه‌گشایی برای تحقیق در اصل و تبار این کلمه باشد. ابوالعلاء معری هر چند بیشتر به عنوان شاعری پرمایه با اندیشه‌هایی خاص شناخته شده و شهرت او هم از راه همان اندیشه‌ها است، ولی او گذشته از این‌ها از علمای بزرگ لغت و از ناقدان ژرف‌نگر ادب عربی به شمار می‌رفته و قدرت او در این زمینه به اندازه‌ای بوده که دربارهٔ او گفته‌اند: «هیچ کلامی نیست که عرب بدان تکلم کرده باشد و ابوالعلاء آن را نشناسد.» وی دیوان سه تن از شاعران بزرگ پیش از خودش، ابوتمام، و بحرّی، و منتبی را شرح کرده و آن‌ها را به ترتیب «ذکر حبیب» و «عبث الولید» و «معجز احمد» نامیده بود.^۱

وی در کتاب عبث الولید که در شرح دیوان بحرّی است در تفسیر این کلمه که در شعر بحرّی آمده چنین نوشته است:

«اشتیم کلمه‌ای است که متقدمان اهل لغت آن را ذکر نکرده‌اند، ولی اگر معنی آن را از دریانوردان پیرسی دریانوردانی که در دریای حجاز رفت و آمد دارند خواهند گفت که ریس مرکب را اشتیم می‌گویند»^۲.

۱. جبور عبدالنور، ابوالعلاء الممری، دائرة المعارف، بادرّة فؤاد افروم البستانی، بیروت، ۱۹۶۲ م. ج ۴، ص ۴۵۵.

۲. عبث الولید، نسخه خطی به نقل عزالدین تنوخی از آن، در کتاب تکملة اصلاح ما نغلط

پیش از پرداختن به نوشته ابوالعلاء و پرتوی که بر این بحث می‌افکند ذکر یکی دو مطلب هم که ممکن است پرتو بیشتری بر آن بیفکند لازم به نظر می‌رسد. یکی این است که قصیده بحرّی هر چند در آن اشعاری هم در وصف دریا هست، ولی قصیده چنان‌که در یادداشت‌های قزوینی آمده در وصف بحر نیست، بلکه در ستایش احمد بن دینار و وصف کشتی او به نام «میمون» است که با آن به جنگ روم رفته و این در هنگامی بوده که احمد مقام ولایت بحر (= دریادار یا امیرالبحر) داشته و میمون کشتی فرماندهی او بوده است.

بحرّی در این قصیده با اشاره به ممدوح خود و سمت او گوید:
 باحمد احمدنا الزمان واسهلت لنا هضبات المطلب المتوعر

* * *

ولما تولى البحر والجود صنوه غدا البحر من اخلاقه بين ابهر
 و در همین قصیده از جنگی که میان او و کشتی‌های رومی اتفاق افتاده، و رومی‌ها به تعبیر بحرّی از مصاف او گریخته‌اند، سخن گفته و او را به عنوان فرماندهی پروزمند ستوده است.

احمد بن دینار از خانواده‌های سرشناس ایرانی بوده که در دربار خلافت پیوسته مشاغل مهم داشته است. در دیوان بحرّی سه قصیده در مدح وی دیده می‌شود و در همین قصیده بحرّی در بیان نژاد او و اشاره به جنگ‌های ایران و روم به مناسبت جنگ او با رومیان چنین گفته:

و كنت ابن كسرى قبل ذاك وبعده ملياً بأن توهى صفاة ابن قيصرا^۱
 دیگر آن که هر چند همه آن‌ها که درباره اشتیام سخنی گفته یا نوشته‌اند به همین شعر بحرّی نظر داشته‌اند و از استعمال این کلمه در جای دیگر سخنی نگفته‌اند ولی بجز شعر بحرّی در مؤلفات قدیم عربی و از آن جمله در

→ فيه العامة، ص ۵۸

۱. امراء للشمرالعربى فى العصر العباسى، تأليف استاد انيس المقدسى، بيروت، ص ۱۹۲ و ۲۱۶.
 و دیوان البحرّی، عطیه، ص ۲۰۰ و ۲۰۲.

قدیم‌ترین مؤلفات جغرافیایی موجود عربی هم ذکری از این کلمه هست که توجه به آن‌ها هم کمکی به روشن ساختن معنی آن خواهد کرد.

ابن خردادبه در کتاب المسالك و الممالك که به قول معروف بین سال‌های ۲۳۰ تا ۲۳۴ هجری آن را تألیف کرده و بنا بر این قدیم‌ترین کتاب جغرافیایی عربی موجود است درباره جزر و مد دریا مطلبی از اشتیام‌های دریا (اشتیاموا البحر) نقل کرده که از آن برمی‌آید که این اشتیام‌ها در دریای بزرگ رفت و آمد داشته‌اند و درباره جزر و مدهای آن خیبر و بااطلاع بوده‌اند.^۱

در تاریخ طبری در رویدادهای سال ۲۵۱ هجری یک بار و در رویدادهای سال ۲۶۵ هجری بیش از یک بار ذکری از اشتیام رفته. در سال ۲۵۱ در هنگامی که میان المستعین بالله و المعتز بالله بر سر خلافت جنگ و سنیز بوده و یکی (المعتز) سامرا و دیگری (المستعین) بغداد را مرکز خود قرار داده بودند، و در وقتی که بغداد کم و بیش در محاصره ترکان طرفدار معتز بوده و از بصره ده کشتی جنگی از راه دجله به کمک بغدادیان رسیده بوده، طبری آن‌ها را چنین وصف کرده، «هرکشتی یک اشتیام و سه نطف‌انداز و یک نجار و یک نانوا و سی و نه مرد از پارو زنان و جنگجویان داشت». طبری گوید که این کشتی‌ها را بوارج (= جمع بارجه) می‌خواندند.^۲ (در حال حاضر رزم‌ناوهای بزرگ را بارجه می‌گویند).

و در رویدادهای سال ۲۶۵ هجری در وصف جنگی که میان احمد بن لثویه سردار الموفق بالله و سلیمان ابن جامع سردار «صاحب الزنج» (ربیس بردگان شورشی در جنوب عراق) روی داد، گوید: سلیمان بن جامع بر کشتی خود (که آن‌ها را شدوات^۳ خوانده) اشتیامی به نام زنجی بن مهربان گماشته بود.^۴

مقدسی در جایی که روش کار خود را در بیان مسافت‌ها و وصف دریاها

۱. المسالك والممالك، ص ۷۰. ۲. طبری، ۱۵۸۳/۳.

۳. شدوات جمع شذا و واحد آن شذاة است که نام نوعی کشتی بوده که بیشتر در سیراف و گناوه ساخته می‌شده، صاحب لسان العرب از ابو منصور روایت کرده که این نام معروف است ولی

عربی نیست. ۴. طبری ۱۹۲۸/۳.

شرح داده و از کار گذشتگان هم که غالباً ندیده و نیازموده چیزی می‌نوشته‌اند یاد کرده گوید ولی من با پیران آزموده دریانورد که در این دریا (همان دریایی که ابوالعلاء آن را دریای حجاز، خوانده) صاحب اطلاع و تجارت کافی بوده‌اند گفت‌وگو کرده و بسیاری از آنچه نوشته‌ام از تجارب آنان گرفته‌ام. مقدسی از جمله این پیران آگاه یکی هم اشاعمة (جمع اشتیام) را نوشته است.^۱

و اما نکته‌ای که در نوشته ابوالعلاء قابل توجه می‌نماید این است که تا زمان او یعنی قرن چهارم و پنجم هجری این کلمه برای علمای لغت عربی همچون یک کلمه عربی عام و شامل شناخته نبوده، بلکه استعمال محدودی در میان دریانوردان داشته، آن هم نه همه ایشان و در همه جا، بلکه در میان دریانوردانی که در دریای حجاز رفت و آمد می‌کرده‌اند.

آنچه را ابوالعلاء دریای حجاز خوانده در زمان‌های پیش از وی و شاید هم تا زمان وی در عرف دریانوردان و جغرافی‌نویسان دریای فارس خوانده می‌شده است. استخری که کتاب *مسالك الممالك* خود را با «دیار عرب» (به علت وجود کعبه در آنجا) آغاز کرده، پس از «دیار عرب» به شرح «بحر فارس» پرداخته و علت آن را چنین نوشته که بحر فارس گذشته از این که بیشتر حدود «دیار عرب» را دربر گرفته سایر بلاد اسلام را هم شامل می‌شود. وی حد این دریا را که از قلزم (دریای سرخ) شروع کرده به سمت شرق تا آبادان و جنبه و سیراف و هرمز و دیبل و ساحل مولتان که آخرین ساحل اسلامی بوده و پس از آن تا سواحل هند و تبت و سرزمین چین کشانده، و از قلزم به سمت غرب تا سواحل حبشه و سرزمین نوبه و سواحل افریقا برده است.^۲ و مسعودی هم که دریای فارس را دو بخش کرده و دریای اول را شامل خلیج فارس و دریای عمان تا رأس الجمجمه دانسته درباره دریای دوم فارس که آن را به نام لاروی خوانده و حد آن از رأس الجمجمه آغاز می‌شده گوید ژرفای آن ناشناخته است و از بس گسترده است وصف آن هم ممکن نیست.^۳

۲. *مسالك الممالك*، ص ۲۸ و ۲۹.

۱. احسن التقاسیم، ص ۱۰ - ۱۱.

۳. *مروج الذهب*، بلا، ج ۱، ص ۱۷۷.

ابن حوقل در بیان این که چرا همه این اقیانوس را به نام «بحر فارس» می‌خوانده‌اند دو علت ذکر کرده، یکی این که از همه ساحل‌نشینان این دریا مردمی تواناتر از ایرانیان و شاهانی مقتدرتر از شاهان ایشان نبوده و تا زمان او هم سواحل دور و نزدیک این دریا در تحت سیطره ایرانیان بوده است، و دیگر این که از همه ساحل‌نشینان این دریا هیچ مردمی را همچون ایرانیان آن چنان کشتی‌های محکم و استوار و دریانورد نیست که بتوانند از حد سرزمین خود بیرون آمده و به دریاهای دور دست سفر کنند و همچنان محکم و استوار و با شکوه به موطن خود بازگردند.^۱

شواهد تاریخی بسیاری گفته ابن حوقل را دایر بر این که دریانوردی در این دریای گسترده از روزگاران بسیار قدیم تا قرن‌ها پس از ظهور اسلام اگر نه در انحصار ولی در زیر سیطره دریانوردان و بازرگانان ایرانی بوده، تأیید می‌کند. در مآخذ غربی و شرقی در سواحل دریایی که شبه جزیره عربستان را احاطه کرده یعنی همان دریای حجاز ابوالعلاء دست کم نام پنج مرکز دریایی را می‌یابیم که همه آن‌ها از قرن‌ها پیش از اسلام و تا قرن‌ها در اسلام همچنان به وسیله دریانوردان و بازرگانان ایرانی دایر و شکوفا نگه داشته می‌شده، بعضی از این بندرها مانند امان (= عمان) و عدن و جدّه از مراکز مهم و معروف آن زمان به شمار می‌رفته‌اند و برخی دیگر مانند سواحل مهره و حضرموت نام و آوازه کمتری داشته‌اند. در این مآخذ و به خصوص در مآخذ اسلامی بجز از ایرانیان از مردم دیگری که در این دریا و بازرگانی آن اسم و رسم و اثر زیادی داشته باشند نامی برده نشده است.

مؤلف کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره»^۲ که در قرن اول میلادی در کرانه‌های غربی و شرقی دریای سرخ و کرانه‌های جنوبی و شرقی شبه جزیره

۱. صوره الارض، ص ۲۴۴.

۲. نام لاتینی کتاب این است: *Periplus Maris Erythraei* این کتاب به انگلیسی هم به این نام *The Periplus of the Erythrean Sea* ترجمه شده و نخستین بار در سال ۱۸۰۰ میلادی در لندن به چاپ رسیده.

عربستان و خلیج فارس و برخی از بنادر هند و جزیره سیلان آمد و رفت داشته و دیده‌های خود را کم و بیش در این کتاب وصف کرده نوشته است: ما چون ساحل جنوبی خلیج فارس را از پایانه آن در اُبُلّه دنبال کنیم و به سوی دهانه خلیج فارس و دریای محیط پیش برویم پس از شش روز به مرکز دیگری از مراکز بازرگانی ایرانیان می‌رسیم به نام امان Oman (عُمان)، (مرکز نخست اُبُلّه بوده در محل برخورد اروندرود که در آن روزگار بهمنشیر خوانده می‌شد با خلیج فارس) و صادرات آن نوعی کشتی است که آن را مادارا می‌گویند.^۱

دورانی که وصف آن در این کتاب آمده دوران سلطنت اشکانیان است که از آن دوران در همین زمینه نوشته معتبر دیگری هم از مؤلف دیگری به نام «ایزودور» در دست بوده که هر چند اصل آن از میان رفته ولی بخش‌هایی از آن باقی مانده و از آن جمله بخشی است که به نام Partian Stations چاپ شده یعنی ایستگاه‌ها یا منزلگاه‌های پارتی.

در دوران ساسانی هم این مرکز دریایی ایران همچنان از اعتبار و اهمیت برخوردار بوده، از روایتی که یاقوت از ابو عبیده نقل کرده چنین برمی‌آید که علت استقرار قبیله ازد در عمان این بوده که اردشیر بابکان آنها را برای گماردن در کار کشتی به آنجا کوچانده بوده است.^۲ و از دستور پیغمبر اکرم به ابوزید انصاری که وی را در سال هشتم هجری (و به قولی ششم) برای دعوت مردم عمان به آنجا گسیل فرمود نیز معلوم می‌شود که تا این تاریخ که مصادف با پایان دوران ساسانی است ساکنان قابل ذکر آنجا همچنان زردشتی بوده‌اند، زیرا در این دستور به جز از زردشتیان ذکر از پیروان مذهب دیگری نرفته است.^۳ این مرکز دریایی را تا اواخر قرن چهارم هجری به استناد نوشته جغرافی‌نویسانی که آنجا را دیده‌اند همچنان آباد و پر جنب و جوش در اداره ایرانیان و زبان آن را هم فارسی و پول رایج آنجا را هم با نام فارسی می‌یابیم.^۴ اینجا را در زبان پارسی

1 . The Periplus, P.36.

۲ . فتح البلدان، ص ۹۳.

۳ . معجم البلدان، ج ۴، ص ۲۲۲.

۴ . احسن التقاسیم، ص ۹۹.

(پهلوی) میژن و مردم آنجا را میژنیکان می‌گفته‌اند، این واژه در کارنامه اردشیر بابکان در داستان جنگ وی با هفتان بخت (کرم خدای) آمده^۱. تا اواخر قرن چهارم که خبری از این مرکز دریایی داریم ایرانیان هنوز آنجا را به همین نام می‌خوانده‌اند که در کتاب‌های عربی به صورت "مزون" درآمده ولی اعراب آنجا را صحار می‌نامیده‌اند و در دوره‌های بعد همین نام اخیر شهرت یافته است^۲.

برای این که این مرکز دریایی ایران را در همین دوران یعنی اواخر قرن چهارم هجری بهتر بشناسیم و به اهمیت و اعتبار تاریخی آن واقف شویم بهتر است وصف آن را از مقدسی بشاوی که به گفته خودش بیش از دو هزار فرسخ در این دریا سفر کرده و همه بندرها و لنگرگاه‌های مهم آن را از نزدیک دیده و در بعضی از آن‌ها هم مدتی اقامت گزیده است بشنویم.

مقدسی تمام جزیره العرب را به چهار بخش کرده است: حجاز و یمن و عمان و هجر (مرکز بحرین آن زمان که تمام سواحل جنوبی خلیج فارس را از احساء تا عمان شامل می‌شده) و گوید زبان همه آن‌ها عربی است بجز صحار (مزون) مرکز عمان که آوای آن‌ها و زبانشان فارسی است و اضافه می‌کند که مردم عدن و جدّه هم ایرانی هستند ولی زبانشان عربی است^۳. مقدسی صحار را چنین وصف کرده:

«در دریای چین (دریای فارسی به تعبیر استخری و مسعودی و ابن حوقل، و دریای حجاز به تعبیر ابوالعلاء) در این زمان بزرگتر و باشکوه‌تر از آن نیست. آباد و پرجمعیت و خوب و پاکیزه و خوش آب و هواست، ثروت فراوان و بازرگانی پر رونق دارد. انواع میوه‌ها و نعمت‌ها در آن هست. از زبید و صنعاء (دو شهر آباد و معروف یمن و عربستان) برتر است. شهری است ظریف با بازارهای عجیب که بر کرانه دریا گسترده است. خانه‌های آنجا از آجر و آهک

۱. کارنامه اردشیر بابکان، تهران ۱۳۴۲، ص ۳۵ - ۳۶.

۲. احسن التقاسیم، ص ۹۶.

۳. مروج، پلا، ۱/۱۷۷.

ساخته شده. ساختمان‌هایی بلند و نفیس. مسجد جامع این شهر مشرف بر دریا است. مناره‌ای بلند و زیبا دارد و در انتهای بازارها است. مردم اینجا چاه‌های آب شیرین و قنات‌های شیرین دارند و از هر لحاظ در رفاه و آسایشند. اینجا دالان چین و خزانه مشرق و عراق و کمک رساننده به یمن است، و غلبه در اینجا با ایرانیان است»^۱.

بخشی از این مطالب را یاقوت هم در معجم البلدان نقل کرده و استخری هم صحار را به آبادی و عمران و وسعت بندرگاه‌ها و رونق بازرگانی آنجا ستوده و گفته است در تمام سواحل دریای فارس (دریای چین به تعبیر مقدسی) و در تمام سرزمین اسلام شهری آبادتر و پر ثروت‌تر از صحار نیست^۲. و ابن حوقل نیز همین مطالب را تکرار کرده^۳.

مسعودی نوشته است که در عمان کشتی‌های محکم و استوار دریانورد را تیر ماهی می‌نامند و علت این نام‌گذاری را هم این نوشته که چون در تیر ماه دریای هند بیش از هر موسم دیگر از سال توفان‌خیز و پر خروش است و در این فصل تنها کشتی‌هایی می‌توانند در این دریا آمد و رفت کنند که محکم و استوار باشند از این رو چنین کشتی‌هایی را تیر ماهی می‌خوانند^۴. از این نوشته چنین برمی‌آید که سنت کشتی‌سازی همچنان در این بندر از زمانی که در قرن اول میلادی مؤلف کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره» آنجا را دیده بوده و صادرات آنجا را کشتی نوشته تا این تاریخ همچنان ادامه داشته و اگر نام این کشتی‌ها در کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره» پس از ترجمه از زبانی به زبان دیگر و نقل از خطی به خط دیگر به صورتی درآمده که نمی‌توان به اصل آن راه یافت در نوشته مسعودی صریح و روشن و با تفسیر و توضیح آمده که معلوم می‌شود نام و وصف کشتی‌ها هم در آنجا همچنان فارسی بوده است.

میان عمان و عدن، که یکی دیگر از مراکز مهم دریانوردی و بازرگانی

۱. احسن التفاسیم، ص ۹۲.

۲. استخری، مسالک الممالک، ص ۲۵.

۳. مروج، پلا، ۱/۱۷۵.

۴. سورة الارض، ص ۲۴ و ۴۵.

ایرانیان بوده، در مآخذ غربی و شرقی نام دو محل دیگر در سواحل این دریا برده شده که ذکر آن‌ها با نام ایران قرین است، یکی محلی است که در کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره» به نام Asieho ذکر شده و محل آن را در مجاورت ظفار که از توابع شحر به شمار می‌رفته نشان داده‌اند و در آن آمده که پس از Asieho ساحلی است که در آنجا مردمی عقب مانده و وحشی سکونت دارند و در قلمرو فرمانروایی ایرانیانند.^۱ این محل با همانجایی تطبیق می‌شود که استخری در سواحل مهره نشان داده و قصبة آن را «شحر» نوشته و آن را سرزمینی فقیر و بی‌آب و علف خوانده و وصفی هم که از مردم آنجا کرده دور از وصفی که در کتاب «گردش پیرامون دریای اریتره» آمده، نیست. گوید، زبان مردم آنجا به قدری غریب و ناشناخته است که از آن نمی‌توان چیزی فهمید.^۲ ابن خردادبه این شحر را سرزمین کندر خوانده^۳ و از این گفته معلوم می‌شود که مرکز حمل کندر که در قدیم مهم‌ترین و مطلوب‌ترین کالای عربستان بوده همین بندر شحر بوده و بازرگانان ایرانی هم برای تجارت همین کالا به اینجا رفت و آمد می‌کرده‌اند.

بندر دیگری که میان عمان و عدن واقع بوده و نامی از آن در نوشته‌های اسلامی، قرین با نام ایران برده شده بندری بوده که مسعودی نام آن را مشوب نوشته و نشانی آن را در ساحل حضرموت یکی از مناطق سه گانه یمن داده و نوشته است که سپاهیان ایران که در دوران انوشروان از راه دریا برای بیرون راندن حبشی‌ها عازم یمن بودند در این بندر از کشتی‌های خود پیاده شدند.^۴

مرکز دریایی مهم دیگری که ایرانیان از دیرباز در آنجا اقامت گزیده و آنجا را مرکز تجارت خود با شرق و غرب و سواحل افریقا کرده بودند بندر عدن بود. از این گفته مقدسی (که خود مدنی در عدن ساکن بوده و حتی در آنجا

۱. به نقل جواد علی از آن در تاریخ «العرب قبل الاسلام»، ج ۳، ص ۳۴۵.

۲. استخری، مسالک الممالک، ص ۲۵. ۳. ابن خردادبه، المسالک والممالک، ص ۱۴۷.

۴. مروج، ج ۲، ص ۲۰۲.

به تجارت هم پرداخته) که ساکنان آنجا ایرانی هستند ولی زبانشان عربی است چنین برمی آید که سابقه اقامت ایرانیان در آنجا به زمان‌های خیلی قدیم و حتی قدیم‌تر از عمان می‌رسیده که زبان خود را فراموش کرده بوده‌اند، ولی با این حال باز هم آداب و رسوم خود را زنده نگه می‌داشته‌اند. مقدسی از جمله مشاهدات خود در عدن که آن را قابل ذکر دانسته، یکی هم این را نوشته که رسم مردم عدن این است که در ایام نوروز قبه‌هایی می‌سازند و آن‌ها را همراه با نواختن طبل به نزد بازرگانان و مباحران می‌گردانند و از این راه مال بسیاری به دست می‌آورند.^۱ عدن گذشته از جنبه تجاری، در میدان رقابت دریایی ایران و روم، به خصوص در دوران انوشروان و ژوستینیان نیز جای خاصی داشته که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

دیگر از این مراکز ایرانی در حاشیه عربستان بندر جدّه است که آن هم از دورانی بسیار قدیم زیستگاه بازرگانان و دریانوردان ایرانی بوده. در کتاب «تاریخ مدینه جدّه» آمده که این بندر را ایرانیان پیش از اسلام ساخته بودند و از آن همچون یک مرکز بازرگانی دریایی خود برای تجارت با مکه که آن هم یک مرکز مهم بازرگانی در بخش غربی عربستان شده بود استفاده می‌کردند.^۲ ابن‌المجاور دمشقی در یک جا از کتاب خود به نام «تاریخ المستبصر» نوشته هنگامی که سیراف از رونق افتاد و ویران شد مردم آنجا آن بندر را ترک گفتند و به بندرهای دیگر رفتند و از آن جمله عده‌ای هم به جدّه آمدند و در آنجا سکونت گزیدند و برای حفظ خود از مهاجمان و غارتگران دور شهر را از آن سو که به خشکی می‌پیوست بارویی از سنگ ساختند و آن را با بارویی دیگر استحکام بخشیدند و بر آن باروها چهار دروازه تعبیه کردند و دور تا دور آن باروها را هم خندق عظیمی کردند با پهنا و ژرفای بسیار و آب دریا را در آن روان ساختند و بدین‌سان جدّه به شکل جزیره‌ای درآمد، و برای تأمین آب شهر

۱. احسن التقاسیم، ص ۱۰۰.

۲. عبدالقدوس الانصاری، «تاریخ مدینه جدّه»، ص ۱۲.

آب‌انبارهای بسیار ساختند که از آب باران پر می‌شدند. و در جای دیگر از همین کتاب تاریخ بنای جده را به وسیلهٔ ایرانیان در دوران نوهٔ یزدگرد نوشته که همان دوران انوشیروان است که آن را با زمانی که انوشروان پس از پیروزی بر روم به سوی عدن رفته تا حبشیان و مهاجمان را از آنجا براند منطبق ساخته و احتمال داده‌اند که در همین سفر با خود او و با هیأتی به دستور او از باب‌المنذب گذشته و محل جده را در دریای سرخ برای مرکز دریایی ایران انتخاب کرده‌اند.

ولی مؤلف «تاریخ مدینه جده» معتقد است که سابقهٔ ایرانیان در جده قدیم‌تر از دوران انوشیروان است. و از آنجا که این بندر دوره‌های متعددی از آبادانی و ویرانی به خود دیده احتمال می‌دهد که بندر جده دو بار به وسیلهٔ ایرانیان ساخته شده باشد؛ یک بار در دورانی خیلی قدیم‌تر از زمان انوشروان به وسیلهٔ بازرگانان سیرافی و بار دیگر در زمان انوشیروان. از نوشتهٔ حمیری (ابو عبدالله محمد بن عبدالمنعم بن عبدالنور حمیری) در کتاب «الروضی المعطار فی اخبار الاقطار» نقل شده که گفته است:

«جده از بناهای ایرانیان است. باروهای آن را به استوارترین صورتی آن‌ها ساختند و هم‌چنین خانه‌ها و منزل‌های آنجا را، به طوری که استوارتر از آن نباشد. پادشاهان ایران و هم‌چنین بازرگانان از هر گوشهٔ دنیا به آنجا روی می‌آوردند، زیرا آنجا لتگرگاه کشتی‌هایی بود که از هند و عدن و یمن و عیذاب و قلم به آنجا می‌آمدند^۱».

بندر جده از آن زمان که مرکز بازرگانی ایرانیان گردید تا قرن‌های متأخر اسلامی دوره‌های مختلفی از آبادانی و ثروت تا ویرانی و فقر به خود دیده و به این جهت ردپای ایرانیان هم در آن‌جا به تناوب دیده می‌شود. مؤلف «تاریخ جده» پس از ذکر مراحل از ویرانی که پیش از اسلام در اثر هجوم قبایل عرب بر آنجا گذشته که در اثر آن امر بازرگانی مختل گردیده و ایرانیان هم آنجا را ترک گفته‌اند و بندر تجارتی مکه از آنجا به محل دیگری به نام شعبیه منتقل شده، و

۱. به نقل الانصاری از آن در «تاریخ مدینه جده».

سپس با اشاره به دوران آبادی آنجا که پس از اسلام شروع شده می‌نویسد: «در این دوران باز ما اثر ایرانیان را در آبادانی و رونق بازرگانی آنجا می‌بینیم و می‌بینیم که چگونه تاریخ تکرار می‌شود. گویی یک جاذبه نهانی آنان را به اقامت در جده می‌کشاند، شاید این جاذبه اعتدال هوا و مساعد بودن وضع آنجا برای بازرگانی باشد. و سپس می‌افزاید، ساکنان ایرانی جده در طی قرن‌ها اقامت در آنجا به ساختن خانه‌ها و مهمان‌سراهای مجلل پرداختند و به انواع بازرگانی‌ها دست زدند و این شهر را رونق بخشیدند. و با آثار خوبی که از آنان در زندگی اجتماعی و عملی این شهر چه در روزگار قدیم و چه در دوران جدید باقی مانده نام نیکی از خود به جای گذاشته‌اند.^۱

این آبادی و شکوفایی مجدد جده را در آثار مؤلفان قرن‌های سوم و چهارم اسلامی هم می‌توان دید. ابوزید احمد بن سهل بلخی مؤلف کتاب «ذکر المسافات والاقالیم» (در گذشته به سال ۳۲۲ ه. ق.) جده را در زمان خودش چنین وصف کرده است: «جده دارای تجارت و ثروت بسیار است و در حجاز پس از مکه جایی که ثروت و تجارت بیش از اینجا داشته باشد نیست. پایه و رکن بازرگانی آنجا ایرانیانند.^۲ استخری هم از جده وصفی شبیه وصف ابوزید کرده^۳، ولی ابن حوقل که کتاب خود را مدتی نزدیک به بیست و هفت یا سی سال پس از استخری نوشته همه آنچه را ابوزید و استخری ذکر کرده‌اند به گونه‌ای که حکایت از گذشته دارد آورده، و درباره ایرانیان آنجا هم نوشته است که بازرگانی آنجا قایم به ایرانیان بود و چون ابن جعفر الحسینی در آنجا اقامت گزید بازرگانان پراکنده شدند و حال این شهر روی به ادبار نهاد^۴. ظاهراً فتنه ابن جعفر زیاد طول نکشیده، چه چند سال پس از این تاریخ که مقدسی جده را دیده آنجا را آباد و پرجمعیت و مردم آنجا را اهل بازرگانی و توانگر یافته و

۱. تاریخ مدینه جده، ص ۲۶.

۲. به نقل از نسخه خطی از کتاب «ذکر المسافات والاقالیم» ابوزید احمد بن سهل در کتابخانه

عارف حکمت در مدینه منوره. ۳. مسالک الممالک، ص ۱۹.

۴. سورة الارض، ص ۳۹.

دربارهٔ ایرانیان هم نوشته که ایشان در آنجا غلبه دارند و آنان را در آنجا کاخ‌هایی عجیب است.^۱

در اواسط قرن پنجم هم که ناصر خسرو جده را دیده همچنان آباد و بازرگانی آنجا شکوفا بوده ولی کمی پس از آن تاریخ حاکم پر طمع و زورگوی مکه که کثرت مال و منال بازرگانان جده دیگک طمع او را به جوش آورده بود برای تحصیل مال آن‌ها را در فشار گذارد و آن‌ها هم ناچار هر چه داشتند در کشتی‌ها بار کرده و آنجا را ترک گفتند، و چون شهر از محافظان خالی شد بار دیگر بادیه‌نشینان بدانجا هجوم برده آنجا را تصرف کردند و دوباره دوران ویرانی و فقر آن آغاز گردید.^۲

این بار دوران ویرانی جده به درازا کشید، آن چنان که در قرن ششم هجری که ابن جبیر اندلسی آنجا را دیده در سفرنامهٔ خود چهره‌ای تیره و اسف بار از آن ترسیم کرده، جای ساختمان‌های با شکوه آنجا را که مقدسی آن‌ها را قصرهای عجیب خوانده بود کوخ‌های نثین و جای بازرگانان توانگر را مردمی فقیر گرفته بودند که با کرایه دادن شتر و فروختن آب و شیر به حاجیان امرار معاش می‌کرده‌اند. ابن جبیر پس از وصف وضع موجود آن شهر گوید ولی در این شهر آثاری از قدیم هست که دلالت دارد بر این که در گذشته شهری آباد بوده، و هم چنین گوید اینجا از شهرهای ایرانیان بوده است. «کانت من مدن الفرس» و در حدود یک قرن پس از ابن جبیر که ابن المجاور دمشقی از جده دیدن کرده هر چند نا حدی کسب و کار مردم رونقی گرفته و نا حدی عمران و آبادی به آنجا بازگشته بود ولی ظاهراً آن دوران طلایی گذشته دیگر تجدید نشده. ابن المجاور هم آنجا را به عنوان شهر کوچکی در ساحل دریا توصیف کرده و می‌افزاید که مردم آنجا از نسل ایرانیان هستند.^۳

گرچه بندر جده را بندر مکه و مرکز تجارت عربستان غربی شمرده‌اند

۲. تاریخ المستبصر، چاپ لیدن، ص ۴۵ و ۴۶.

۱. احسن التقاسیم، ص ۷۹.

۳. تاریخ مدینة جده، ص ۶۵.

ولی بازرگانان ایرانی از این مرکز برای آمد و رفت و تجارت با همه سواحل دریای سرخ چه سواحل عربی و چه سواحل افریقایی آن استفاده می‌کردند و به همین سبب در ساحل افریقایی این دریا نیز به محاذات بندر جده و وابسته به آن، مرکز دیگری برای تجارت با افریقا به وجود آورده بودند، ولی آن را نه در ساحل بلکه در سه جزیره نزدیک به ساحل به نام سواکن ساخته بودند که محل آن امروز در کشور سودان و نزدیک بندر معروف آن، «پور سودان» است. و محل اقامت و انبار کالاهای خود را آنجا قرار داده بودند و روزها با کشتی‌های خود برای داد و ستد به ساحل می‌رفتند و شب هنگام به جزیره باز می‌گشتند، و این از بیم غارت و هجوم بومیان افریقایی به ایشان بود. این حوقل که خود در سواحل افریقایی دریای سرخ سفر کرده و لنگرگاه‌ها و بنادر آنجا را از سواحل مصر به سمت جنوب برشمرده، محل این سواکن را که گوید بازرگانان ایرانی و طایفه‌ای از ربيعة در آنجا ساکنند در جنوب بندر عیناب و محاذی جده در ساحل غربی این دریا ذکر کرده است.^۱

درباره ارتباط آبادانی جده با بازرگانان و دریانوردان سیرافی به جز آنچه در «تاریخ المستبصر» آمده در مأخذی قدیم‌تر از آن هم اشاراتی هست. از ابوزید، که مطلبی از او درباره جده گذشت، نقل شده که بازرگانان سیرافی که خود دارای کشتی‌های بزرگ بوده‌اند تا جده در دریای سرخ و زنگبار در کرانه‌های شرقی افریقا هم رفت و آمد داشته‌اند و به قول استخری عشق و علاقه مردم سیراف به دریانوردی به اندازه‌ای بوده که حتی بعضی از آن‌ها چون به دریا می‌رفته‌اند همه عمر را در دریا به بازرگانی می‌گذرانده‌اند و دیگر به محل خود برنمی‌گشته‌اند. و می‌گویند آن‌ها از این راه مال فراوانی به دست می‌آورده‌اند تا جایی که ثروت بعضی از آن‌ها به چهار میلیون دینار (طلا) می‌رسیده است. گوید در دوران ما شنیده‌ام که پیش از این‌ها هم ثروت دارند.^۲

درباره سیراف و اثر بازرگانان و دریانوردان آنجا در رونق و شکوفایی

۱. سورة الارض، ص ۴۸ و ۴۹.

۲. مالک الممالک، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

دیگر بندرهای حاشیه عربستان و افریقا سخن فراوان است که این جا مجال آن نیست. چون در اینجا تنها سخن از مراکز دریایی ایران در دریای حجاز و سواحل عربستان است نه در خلیج فارس که آن داستانی جداگانه دارد. ولی به دنباله مطالبی که درباره کشتی‌سازی ایرانیان در عمان ذکر شد این مطلب هم درباره سیراف گفتنی است که هنگامی که موفق برادر و ولی عهد معتمد خلیفه عباسی برای رفع غائله «صاحب الزنج» (مردی که بردگان شورشی و همه گروه‌های نافرمان را در مانداب‌های جنوب عراق به دور خود جمع کرده و غایله‌ای بزرگ ایجاد کرده بود) شخصاً با آمادگی کامل به جنگ او رفت و مقداری از کشتی‌های خود را که آن‌ها را به نام شذوات (جمع شذا) و سمیریات می‌خواندند در جنگ با شورشیان از دست داد، دستور داد تا تعدادی از همین کشتی‌ها را در کارگاه‌های کشتی‌سازی سیراف و گناوه بسازند. این کشتی‌ها نوعی کشتی جنگی کوچک بوده‌اند که گذشته از دریا در رودهای پرآب جنوب عراق نیز مجال جنگ و گریز داشته‌اند و در شرح این رویدادها حتی از «شذا الجنایات»، یعنی کشتی‌هایی از این نوع که در گناوه ساخته می‌شده، به گونه‌ای سخن رفته که گویی بهترین و مرغوبترین نوع این کشتی‌ها بوده‌اند.^۱

سیطره ایران بر دریانوردی و بازرگانی در جنوب عربستان و سواحل هند و افریقا همواره موجب ناخشنودی دولت روم بوده، زیرا با آن وضع هم راه زمینی و هم راه‌های دریایی بازرگانی آن دولت با شرف یعنی هند و سرزمین چین در اختیار ایران بود، و چون دولت روم درباره راه زمینی که از داخله ایران می‌گذشت کاری نمی‌توانست کرد گاه و بی‌گاه در صدد برمی‌آمد که در سیطره دریایی ایران خللی وارد آورد و دست کم تجارت کالاهای مورد نیاز خود را از اختیار بازرگانان ایرانی خارج سازد، و در زمان ژوستینیان هم‌روزگار خسرو انوشروان و هم‌اورد او این فکر قوت بیشتری یافت و ژوستینیان را به کارهایی واداشت که هر چند خود او از آن‌ها طرفی نبست ولی اثر آن تا مدت‌ها در یمن و

بعضی مناطق دریای سرخ باقی ماند.

پروکوپوس تاریخ‌نگار رومی که خود هم‌روزگار ژوستینیان و وقایع‌نگار او بوده از اعزام دو سفیر از سوی ژوستینیان به پادشاه حبشه و فرمانروای یمن به منظور بستن پیمانی با آن‌ها بر ضد ایران سخن می‌گوید.

ژوستینیان به زبان سفیر خود به حبشی‌ها که در دریای سرخ کشتی‌رانی داشتند پیشنهاد کرد که آن‌ها با کنار زدن بازرگانان ایرانی خود واسطه بازرگانی رومیان با شرق شوند. پروکوپوس می‌نویسد: «سفیر ژوستینیان به حبشی پیشنهاد کرد که اگر آن‌ها ایرانیان را کنار بزنند و خود ابریشم از هندوستان بخرند و به رومیان بفروشند هم خود آن‌ها سود هنگفتی خواهند برد و هم از رفتن پول رومی‌ها به جیب دشمنانشان یعنی ایرانی‌ها جلوگیری خواهند نمود. ذکر این کالای بخصوص بدان سبب بود که در آن زمان ابریشم گرانبهاترین و مطلوب‌ترین کالایی بود که رومیان تجمل‌پرست با اشتیاق فراوان به هر بهایی می‌خریدند و سود هنگفتی که از تجارت آن به دست می‌آمد کافی بود که حس طمع حبشیان را برانگیزد. حبشیان هم این پیشنهاد را پذیرفتند. پروکوپوس می‌نویسد ولی در این راه توفیق نیافتند زیرا ایرانیان چون نزدیکتر به هندوستان بودند همیشه بازرگانان ایرانی بار کشتی‌هایی را که از شرق می‌آمدند در بندرگاه‌های میان راه می‌خریدند و مجالی به حبشی‌ها نمی‌دادند.^۱

ولی اگر حبشی‌ها نتوانسته‌اند چنان‌که پروکوپوس نوشته به سیطره ایران بر دریای جنوب و بازرگانی ایشان لطمه کلی بزنند و تجارت با روم را از دست آن‌ها بگیرند ظاهراً نتوانسته‌اند در هنگامی که انوشیروان در شمال و غرب کشور درگیر جنگ با رومیان و متحدانشان بوده با حمله به بندر عدن که مرکز عمده تجارتی ایران در گلوگاه دریای سرخ به شمار می‌رفت زیان فراوان به آنجا رسانند و با ایجاد دردسر بزرگی برای انوشیروان خدمتی به متحد خود انجام دهند. در تاریخ طبری و برخی از تاریخ‌های اسلامی خبری به اجمال می‌خوانیم که تنها در

۱. پروکوپوس: «جنگ‌های ایران و روم»، ترجمه محمد سعیدی، ص ۱۰۳.

پرتو همین مطلبی که پروکوپئوس نوشته می‌توان برای آن توجیهی یافت. خبر این است که انوشروان پس از غلبه بر روم و فتح انطاکیه و هرقله و اسکندریه به سوی خزر شتافت و آن‌ها را هم به سزای اعمالشان رسانید و سپس به عدن رفت و در آنجا در قسمتی از دریا که میان دو کوه و سمت حبشه قرار داشت با کشتی بزرگ و سنگ خارا و ستون‌های آهنین و زنجیرها سدی بساخت و سران و بزرگان آن‌ها را به قتل رسانید و به مدائن بازگشت^۱. این تقارن در ذکر جنگ روم و سپس گوشمالی دادن به خزران که در این جنگ از متحدان روم بوده‌اند و خبر عزیمت انوشروان به عدن و ساختن سدی در آنجا و تنبیه آن‌هایی را که در آنجا غایله‌ای ساز کرده و به قتل و غارت و ویرانی دست زده بوده‌اند، این مطلب را به خاطر می‌آورد که این هر سه واقعه از یک منبع سرچشمه می‌گرفته‌اند، بدین معنی که حبشیان هم که متحد رومیان بوده‌اند، در همان هنگامی که ژوستینین به ایران حمله برده، به تحریک وی به عدن که مرکز تجارت ایران در این چهارراه دریایی بوده حمله کرده و زیان‌هایی به بار آورده بودند. شاید وصفی هم که مقدسی در قرن چهارم هجری از استحکامات بندر عدن به منظور جلوگیری از مهاجمان و غارتگران کرده است و از دروازه‌های آهنین آن سخن گفته مربوط به همین سد یا بقایای آن باشد که تا زمان او هنوز پابرجا مانده بوده^۲.

غرض از این تفصیل در ذکر دریانوردی و بازرگانی دریای حجاز از دوران قدیم تا قرن‌های نخستین اسلامی که ناخواسته اندکی هم به دراز کشید و شاید هم لازم می‌بود، بیان این نکته است که کلمه اشتیام پیش از آن که در شعر بحتری یا نوشته‌های قدیم عربی به کار رود ملاحان دریای حجاز آن را به کار می‌برده‌اند، و از همین راه هم به زبان فصیح عربی راه یافته، این صحیح نیست که این کلمه در عصر عباسی اول یعنی کم و بیش در همان عصر بحتری معرّب شده، چنان که آقای عبدالله العلابی در «المرجع» ذکر کرده، زیرا بحتری و دیگر مؤلفان قدیم که نام آن‌ها گذشت آن را همچون یک کلمه قدیمی جا افتاده و

مانوس به کار برده‌اند که در عصر آن‌ها برای همه آن‌ها که با کشتی و دریا سر و کار داشته‌اند کلمه‌ای معروف و شناخته شده بوده، نه همچون کلمه‌ای نوظهور و نو شناخته که نیاز به تعبیر یا تفسیر داشته باشد. به هر حال در تمام این مدت چه دوران قدیم و چه عصر عباسی اول یا دوم وضع دریانوردی در این دریا به همان گونه بوده که ذکر شد و به جز از ایرانیان از هیچ قوم و ملتی نامی بدان صورت که اثر قابل ذکری در این کار داشته باشند برده نشده، چه رسد به این‌که در امر دریانوردی بدان اندازه پیش رفته باشند که دارای اصطلاحات فنی هم شده باشند. اعراب بومی ساحل نشین این دریا هم در وضعی نبودند که درباره آن‌ها چنین گمانی رود. آن‌ها یا مانند قبیله ازد که اردشیر آن‌ها را برای خدمت در کشتی‌ها به عمان کوچانید همچون کارگران کشتی خدمت می‌کردند، و یا مانند بومیان ساحل مهره که ذکر آن‌ها گذشت مردمی بسیار واپس مانده و دور از فرهنگ به شمار می‌رفتند، و یا مانند قبایل بدوی اطراف جده بوده‌اند که بازرگانان و دریانوردان می‌بایستی از بیم حمله و تاراج آنان خود را در پشت باروهای سنگی و حصار آبی محفوظ دارند. بنابراین برای فهم صحیح معنی و اصل و تبار این کلمه راه معقول و منطقی این است که جست‌وجو شود در زبان فارسی کسی را که دارای چنین حرفه و مقامی در کشتی بوده به چه نامی می‌نامیده‌اند و وقتی هم سخن از حرفه و مقام می‌شود باید در نظر داشت که چنین شخصی برخلاف آنچه در وهله اول از عبارت مرحوم فروبینی فهمیده می‌شود از عمل‌جات کشتی نبوده، بلکه کسی بوده که در کشتی صاحب امر و نهی و مورد تکریم و احترام همه کارگران و کشتی‌نشینان بوده است. شعر بحرری هم همین را می‌رساند و در گفته طبری و ابن خردادبه و مقدسی هم این شخص یا همچون فرمانده کشتی‌های جنگی یاد شده یا رئیس کشتی‌های بزرگ دریانوردی که در دریاهای دوردست سفر می‌کرده‌اند. و چون از این راه معقول و منطقی جست‌وجو شود به آسانی می‌توان دریافت که چنین شخصی را در زبان فارسی کشتیبان می‌نامیده‌اند و اشنیام هم همان کلمه است که کارگران عرب آن را به صورتی که شنیده و تلفظ

آن برای ایشان آسان بوده به کار برده‌اند و وقتی پس از مدت به زبان فصیح عربی درآمده و در شعر و نثر عربی به کار رفته شکلی همانند همین کلمه یا چیزی شبیه به آن داشته است.

و بدین ترتیب اشتیام هم در صف کلمات بسیاری قرار می‌گیرد که از اصطلاحات دریانوردی فارسی از زمان‌های دور به وسیله همین ملاحان و کارگران عرب در کشتی‌ها و بندرگاه‌ها به زبان عربی راه یافته است. با این تفاوت که برخی از آن‌ها مانند الرهنامج (= راهنما) والانجر (= لنگر) و نواخذة (= جمع ناخدا) و دیادبه (= جمع دیده‌بان) و جرداب (= گرداب) والدستور (= دستور) و تبان (= تنبان شلوار کوتاهی که ملاحان می‌پوشیده‌اند) و بسیاری از کلمات دیگری که می‌توان در کتاب‌های لغت و کتاب‌هایی که درباره معریات از فارسی در قدیم و جدید تألیف شده یافت، آن اندازه تغییر شکل نیافته‌اند که نتوان آن‌را باز شناخت، ولی برخی دیگر مانند همین کلمه اشتیام که نظایر آن هم کم نیست آن چنان دچار تحریف شده‌اند که راه یافتن به اصل آن‌ها دشوار است. علت همه این‌ها هم این است که اعراب در استعمال کلمات خارجی پای‌بند قاعده و قانونی نبوده‌اند و هر کلمه را به همان گونه که شنیده‌اند با تغییری که تلفظ آن را برای ایشان آسان‌تر می‌ساخته به کار برده‌اند، بی آن‌که به شکل و هیئت آن در زبان اصلی توجه داشته باشند. و علمای نحو و لغت عربی هم که سعی کرده‌اند برای این‌گونه تغییرها ضوابطی استخراج کنند، و نخستین ایشان سیبویه، هر چند در این راه کوشش‌هایی کرده و ضوابطی هم برای تبدیل حروف و تغییر حرکات به دست داده‌اند، ولی آن ضوابط شمول کلی ندارند و برای مواردی از این قبیل که کلمه علاوه بر تعریب دچار تحریف هم شده باشد به هیچ وجه کارساز نیستند. ظاهراً تنها قانون عام و شاملی که درباره کلمات خارجی در زبان عربی بدان عمل شده و می‌شود و باید آن را پیوسته در نظر داشت همین عبارت معروف است که در شرح رضی (نحو، ۲۰) هم آمده و آن این است «اعجمی، فالعرب به ماشئت». یعنی این کلمه غیر عربی است، هر طور دلت می‌خواهد با آن بازی کن.

مسایل امروز زبان‌های فارسی و عربی

در پرتو کتاب سیبویه

آنچه از آن به مسایل امروز زبان‌های فارسی و عربی تعبیر می‌شود دشواری‌هایی است که این زبان‌ها در فراگیری و همگامی با دانش و فرهنگ امروز با آن روبه‌رو هستند، و ذکر کتاب سیبویه هم در این زمینه بدین سبب است که آن کتاب نخستین کتاب جامعی است که در دستور زبان عربی تألیف شده، و سیبویه هم در هنگامی دست به تألیف آن کتاب زده که زبان عربی کم و بیش در همین وضعی بوده که امروز زبان‌های فارسی و عربی با آن روبه‌رو هستند؛ یعنی با فرهنگها و زبان‌های دیگری سروکار یافته بوده که برای فراگیری آنها به صورتی که در ارکان زبان رخنه‌ای پدید نیاید آمادگی قبلی نداشته. و هر چند آن کتاب در زبان عربی و برای زبان عربی تألیف شده ولی چون اصول و ضوابطی که در آن آمده از طبیعت زبان استخراج شده از این رو با طبیعت زبان فارسی هم قابل انطباق است و مراجعه به آن پرتوی بر مسایل این زبان هم خواهد افکند.

تاریخ آشنایی ایرانیان و اعراب با نمودهای تمدن غرب و اثرپذیری از آن متفاوت است. عربی‌زبانان مصر و سوریه و لبنان خیلی زودتر از ایرانیان با این نمونها آشنا شدند. معمولاً نخستین برخورد اعراب را با غربیان در حمله ناپلئون

به مصر - که در آخرین سالهای قرن هجدهم مسیحی صورت گرفت^۱ - یا در نخستین مدرسه‌هایی می‌دانند که از سوی گروه‌های مذهبی مسیحی در لبنان تأسیس گردید، و تاریخ آن‌ها قدیم‌تر از حمله ناپلئون است^۲. ولی این آشنایی‌های مقدماتی هر چند بی‌اثر نبود، به آن اندازه ژرف و گسترده هم نبود که در آگاهی مردم اثری آنی داشته باشد، یا در روش فکری آنان تغییری دهد. چنین اثری بعدها و به تدریج در زمینه‌های مختلف زندگی ایشان ظاهر گردید، و از آن جمله در زمینه خط و زبان بود که از اواخر قرن نوزدهم کم‌کم مورد توجه قرار گرفت.

نخستین موضوعی که خاطر نویسندگان عربی زبان را در این زمینه به خود مشغول داشت نارسایی زبان عربی بود برای معادل واژه‌های خارجی که در رشته‌های مختلف علمی یا در زندگی روزانه برای فرآورده‌های صنعتی جدید به کار می‌رفت. این اشتغال خاطر هم در آغاز صرفاً جنبه لغوی داشت و هنوز از جنبه‌های دیگر آن که بعدها مطرح گردید سخنی در میان نبود. بحث و گفت‌وگو بر سر این بود که آیا در این گونه موارد که برای واژه‌های خارجی نمی‌توان معادلی در زبان عربی یافت تعریب جائز است یا نه، یعنی این که آیا می‌توان همان واژه بیگانه را به کار برد و آن را جزء واژه‌های عربی شمرد یا نه. و چنانکه معمول است آن‌ها که به آینده می‌نگریستند این کار را با شرایطی، نه تنها جایز بلکه واجب می‌شمردند، زیرا در غیر آن صورت زبان به انزو کشیده می‌شد و از

۱. این مقاله از جلد دوم "مقتاد مقانه" (ارمغانی فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی) ص ۵۱۹ - ۵۲۶ نقل شده است.

آگاهی بیشتر را درباره این سفر جنگی ناپلئون و آثار فرهنگی آن در مقاله‌ای با عنوان «نخستین چاپخانه و روزنامه‌ها در مصر» به قلم صلاح‌الدین بستانی در مجله «الدراسات الادبیه» سال دوم، شماره دوم، ص ۱۶۵ - ۱۸۶، بیروت ۱۹۶۰ م، خواهد یافت.

۲. شرح این مدارس و تاریخ تأسیس و محل آن‌ها در مقاله‌ای با عنوان «ادبیات عربی معاصر در لبنان» به قلم دکتر جبرائیل جبور اسناد ادبیات عربی در دانشگاه آمریکایی بیروت، در شماره اول سال اول «الدراسات الادبیه» ص ۶۹-۸۱، بیروت ۱۹۵۹ م، آمده است.

کاروان دانش و فرهنگ باز می‌ماند، و آن‌ها هم که در قید و بند ستهای زبان بودند آن را نمی‌پذیرفتند، زیرا آن را باعث خلل در ارکان زبان و انحلال تدریجی آن می‌دانستند. بازار این جنگ و جدال در اوایل همین قرن در مصر به شدت گرم شد و در روزنامه المؤید که یکی از روزنامه‌های معروف آن زمان و سلسله جنیان این بحث و جدل بود در سالهای ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹ میلادی مقاله‌های بسیاری در این زمینه منتشر گردید، و بسیاری از ادیبان و نویسندگان در آن جدال قلمی شرکت کردند و چون سرانجام دریافتند که از نوشتن مقالات به نتیجه‌ای قطعی، که تکلیف نویسندگان و مترجمان را روشن کند، نخواهند رسید، بنا گذاشتند که این بحث و جدل را در مجمعی از بزرگان علم و ادب ادامه دهند، و تصمیم‌نهایی آن مجمع مورد قبول همه باشد. و چنین هم شد و آن مجمع در دارالعلوم مصر که یکی از کانون‌های زبان و ادب عربی بود به صورت کنفرانس تشکیل گردید و سه جلسه ادامه یافت، و در آنجا موافقان و مخالفان هر یک سخنها گفتند و سرانجام در واپسین جلسه آن که در بیستم فوریه سال ۱۹۰۸ تشکیل گردید، این چند اصل پذیرفته شد:

۱- برای بیان معنی یک واژه بیگانه در زبان عربی نخست باید کوشید تا برای آن معادلی در زبان عربی یافت که تمام مفهوم آن واژه را به درستی برساند و بدین ترتیب آن را به عربی ترجمه کرد.

۲- اگر این کار میسر نشد باید از اشتقاق بهره جست، بدین معنی که از یک ریشه عربی نزدیک به آن معنی، هر چند با نوعی مسامحه و تجاوز هم باشد، واژه‌ای ساخت و به جای آن نهاد.

۳- و اگر این کار هم دشوار گردید آنگاه با رعایت ضوابطی که از قدیم در امر تعریب معمول بوده به تعریب آن واژه پرداخت و آن را عربی گردانید.

از آن بحث و جدلها - گذشته از مقالاتی که در روزنامه المؤید و برخی نشریات آن زمان منتشر شد - کتابی خوب و مفید هم به نام «الاشتقاق والتعریب» به یادگار ماند که آن را عبدالقادر مغربی که خود یکی از نویسندگان مؤثر

روزنامه‌المؤید و از طرفداران تعریب بود نوشت و در آن کوشید تا این مطلب را روشن سازد که تعریب هم مانند اشتقاق از قدیم یکی از راههای گسترش زبان عربی بوده و باید این راه همواره بر روی این زبان باز بماند^۱.

این نخستین باری بود که نخستین مسأله‌ای که برای زبان عربی در برخورد با دانش و فرهنگ امروز پیش آمده بود در انجمنی از صاحب‌نظران به گفت‌وگو گذاشته می‌شد، و گرچه جز کلیانی چند از آن نتیجه نشد، ولی این اندیشه را به وجود آورد که تصمیم‌گیری درباره‌ی مسایل اساسی زبان حتماً باید در مجمعی از عالمان و ادیبان و نویسندگان و آگاهان به مسایل فرهنگی و اجتماعی صورت گیرد. همین اندیشه هم مقدمه‌ای شد برای ایجاد مجمع‌های لغوی و فرهنگستان‌ها که سالها بعد و پس از جنگ جهانی اول به تدریج در کشورهای عربی صورت پذیرفت.

جنگ جهانی اول که به شکست امپراطوری عثمانی انجامید اثر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی بزرگی در این منطقه و بخصوص در تمام سرزمینهایی که در قلمرو آن امپراطوری بود برجای گذاشت. شکست خلافت عثمانی شکست یک دولت نبود، انهدام یک نظام و متلاشی شدن یک جامعه بزرگ و فروریختن مبانی و اصولی بود که قرن‌ها پایه و مایه‌ی هستی آن جامعه به شمار می‌رفت. و به همین سبب نمی‌توان آن را در بررسی هیچ پدیده‌ای از تاریخ و فرهنگ معاصر این منطقه نادیده گرفت. ترکان عثمانی که بنیادگذاران آن امپراطوری بودند چهارصد سال (از ۱۵۱۸ یا ۱۵۱۷ تا ۱۹۱۸ میلادی) با عنوان خلافت اسلامی که آن را از خاندان عباسی به خاندان خود منتقل ساخته بودند بر همه‌ی سرزمینهای اسلامی واقع در غرب ایران حکومت می‌کردند، و همه‌ی مسلمانان سنی مذهب هم آن‌ها را به این سمت می‌شناختند، و با همین عنوان خلافت اسلامی و به گفته

۱. این کتاب نخستین بار در سال ۱۹۰۸ م. در مصر به چاپ رسید و در سال ۱۹۴۷ م. "انجمن تألیف و ترجمه و نشر" مصر آن را با افزوده‌های دیگری که مؤلف بر آن افزوده بود دوباره به چاپ رسانید.

خودشان برای حفظ مصالح مسلمانان و حدود و ثغور آنان که مورد تهدید و تجاوز دولتهای غیرمسلمان قرار گرفته بود با آن دولتها به جنگ پرداخته بودند، و به همین سبب هم انتظار داشتند که همه مسلمانان در همه جای دنیا از آنان پشتیبانی نمایند. ولی پیش از آن که از دشمنان شکست بخورند دولت ایشان از درون و به دست همان اعراب مسلمان که به گمان خود برای حفظ مصالح ایشان می‌جنگیدند از هم پاشید.

ترکها از میان علتهای متعدد شکست خود در آن جنگ بیش از همه به قیام مسلحانه عربها علیه خود که با تحریک دولت انگلیس و با کمک مالی و نظامی آن دولت و دولت فرانسه و به پشتیبانی از ایشان صورت گرفته بود تکیه می‌کنند. این رویداد عبرت‌انگیز و پندآموز به روایت ترکها بزرگترین خیانت عربها به اسلام و دولت اسلامی بوده که به تعبیر خود ایشان در گرماگرم جنگ با دشمنان اسلام از پشت به ایشان خنجر زده‌اند، و به روایت عربها بزرگترین انقلابی بوده که در تمام تاریخ خود برای بدست آوردن استقلال و آزادی خود بدان دست زده‌اند. نویسندگان عرب این قیام را آغاز دوران جدید و نهضت قومی خود می‌شمرند، و پیوسته با سرافرازی و سربلندی از آن یاد می‌کنند^۱. به هر حال به هرگونه که این رویداد تعبیر و تفسیر شود گذشته از آثار بزرگ سیاسی، آثار فرهنگی و اجتماعی بزرگتری از آن برجای ماند، که چهره منطقه را دگرگون ساخت.

جمهوری ترکیه که از میان خاکستر خلافت اسلامی عثمانی در سرزمین اصلی آن قد برافراشت چهره‌ای دیگر داشت. این جمهوری بر پایه ملی ترکی بنیاد نهاده شد، نه بر پایه دینی اسلامی، و نه حتی بر این پایه که اسلام دین رسمی آن باشد. ظاهراً ترکها که در جنگ جهانی از اسلام طرفی نبسته و از اعراب جز دشمنی ندیده بودند بر آن شدند که پیوندهای خود و فرهنگ خود را با اعراب و

۱. شرح این قیام و کمکهای مالی و نظامی انگلیس و فرانسه راجه آن در کتاب مفصل «الشورة العربیة الکبری» تألیف امین سعید که در سه جلد به چاپ رسیده خواهید یافت.

اسلام بگسلند یا سست کنند، و چهره دولت نوین‌یاد خود را هر چه بیشتر از شرق به غرب بگردانند. از این رو، گذشته از تغییر خط خود از عربی به لاتین و پیراستن زبان خود از کلمات عربی و فارسی، تاریخ رسمی کشور خود را هم از هجری به میلادی برگردانند و تغییرهای اجتماعی دیگری را هم از لحاظ پوشش ظاهری و دیگر آداب و رسوم خود پذیرفتند که همه می‌دانند و معروف است. ولی آنچه شاید به درستی معلوم نباشد این است که آیا همه این دگرگونی‌ها که به دست آتاتورک و یاران او از سران ارشد دولت عثمانی صورت گرفت و اکنشی عجولانه و بازتاب خشم و کینه‌ای بوده که آن‌ها نسبت به اعراب، یاران عهدشکن خود، در دل داشتند، یا نتیجه اندیشه و تأمل اهل فکر و تدبیر و دوراندیشان و صاحب‌نظران ایشان بوده که آن راه را برای پیشرفت دولت و ملت خود به مصلحت تشخیص داده بوده‌اند. به هر حال علت هر چه بوده در اثر این دگرگونی خط و زبان ترکی هم که یکی از زبان‌های مهم عالم اسلامی است راه دیگری در پیش گرفت که در این جا مورد بحث نیست.

عرب‌ها هم که جنگ و ستیز آن‌ها با خلافت اسلامی عثمانیان پایه و مایه‌ای از قومیت عربی داشت طبیعی بود که در دوران پس از جنگ هم همه کارهای آن‌ها در همه زمینه‌ها بر همین پایه قومیت عربی استوار باشد نه اسلام^۱ و چون با شکست روحی که پس از جنگ نصیب آنان شده بود، و دریافته بودند که از چاله خلافت عثمانی به در آمده و به چاه استعمار غربی فرو افتاده و مورد معامله قرار گرفته‌اند، عناصر افراطی در همه جا قدرت بیشتری یافتند و به تدریج جای عناصر میانه‌رو را گرفتند، و در نتیجه قومیت عربی هم که در آغاز شکلی معتدل

۱. تفصیلی از این ملت‌گرایی عربی و اثر آن در روابط ترک‌ها و عرب‌ها و همچنین در رویدادهای سیاسی و فرهنگی این منطقه در کتاب:

Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism.

تألیف دکتر ز. ن. زین، استاد ناویخ در دانشگاه آمریکایی بیروت آمده، و چکیده آن در دو مقاله با عنوان «پیدایش افکار ملی در خاور نزدیک و اثر آن در روابط ترک و عرب» در سال سوم «الدراسات الادبية»، ص ۳۱-۶۱ و ص ۱۸۵-۲۱۰ چاپ شده است.

داشت و محدود به همان حدود عربی می‌شد کم‌کم راه افراط در پیش گرفت و رفته‌رفته از حد طبیعی خود خارج شده و به تعریب اسلام و فرهنگ اسلامی انجامید و کار تعصب در این امر حتی به تحریف تاریخ و تغییر نامهای جغرافیایی نیز کشیده شد^۱ که این هم خود داستانی مفصل دارد که جای ذکر آن اینجا نیست.

به هر حال دولتهای مختلفی که پس از جنگ در سرزمینهای عربی تشکیل شدند و به تدریج استقلال یافتند، همه براساس ملی عربی بنیاد گذارده شدند نه براساس دینی اسلامی، و به همین سبب هم در نام رسمی آن دولتها تا جایی که مبسر بود، عنوان عربی هم گنجانده شد و در هیچ یک عنوان اسلامی ذکر نگردید، حتی در نام کشور پادشاهی عربستان که بر دو مرکز اصلی اسلام یعنی مکه و مدینه فرمان می‌راند. چه عنوان رسمی این کشور «المملكة العربية السعودية» است نه المملكة الاسلامیة السعودية. و چون جمال عبدالناصر در بحبوحه قومیت عربی به قصد جمع کردن همه سرزمینهای عربی در زیر پرچم «جمهوری متحده عربی» نام تاریخی مصر و همچنین سوریه را که نخستین کشور عربی بود که به آن پیوسته بود از عنوان این دو سرزمین حذف کرد، و یکی را اقلیم جنوبی و دیگری را اقلیم شمالی آن جمهوری نامید، پس از این که آن اتحاد بهم خورد و دو کشور مصر و سوریه نام تاریخی خود را باز یافتند، عنوان «عربی» هم ضمیمه آن‌ها شد و نام یکی جمهوری عربی مصر و دیگر جمهوری عربی سوریه گردید.

غرض از اشاره به این مطالب که ظاهراً خارج از موضوع می‌نماید بیان این نکته است که برای درک صحیح همه مسائل مربوط به اعراب در عصر حاضر، چه مسأله خط و زبان که در اینجا مورد گفت‌وگو است و چه مسائل دیگر فرهنگی یا اجتماعی و سیاسی، توجه به این امر ضروری است که مهمترین عامل حاکم بر جوامع مختلف عربی همین قومیت و ملت‌گرایی تا حدی تعصب آمیز

۱. و از آن جمله تغییر نام خلیج فارس به خلیج عربی (!).

عربی است. و همه آن مسایل هم باید از خلال همین عامل مورد مطالعه قرار گیرد.

نخستین فرهنگستان عربی در سال ۱۹۱۸ میلادی به نام «المجمع العلمي العربی» در دمشق بنیان گرفت، و سالها پس از آن در مصر هم در پادشاهی فؤاد اول فرهنگستانی به نام «مجمع فؤاد الاول للغة العربیة» تأسیس یافت^۱، و سالها پس از آن در عراق هم در زمان نیابت سلطنت عبدالاله در سال ۱۹۴۷ میلادی فرهنگستانی به نام «المجمع العلمي العراقي» دائر گردید، و حفظ سلامت زبان عربی و آماده ساختن آن برای فراگرفتن دانش و فرهنگ امروز در سرلوحه هدفهای همه آن‌ها قرار گرفت. و از همان آغاز تأسیس هم ضمن کارهای دیگر به وضع لغات و اصطلاحاتی در برابر برخی کلمات خارجی پرداختند که گرچه برخی از آن‌ها پذیرش عمومی نیافت ولی به هر حال وجود این فرهنگستان‌ها که بی‌وقفه به کار پرداختند و کمکهایی که از سوی دولتها به آن‌ها می‌شد و مجله‌ها و نشریه‌های متعددی که در زمینه‌های لغوی و ادبی و تاریخی به وسیله آن‌ها انتشار می‌یافت راه را برای پیشرفت و گسترش زبان عربی و پیش‌برد تحقیقات در آن زبان و از میان برداشتن برخی دشواری‌های آن تا حدی هموار ساخت. هر چند هنوز تا رسیدن به هدف اصلی دشواری‌های فراوان در پیش دارد.

با تأسیس بیشتر مدارس خارجی در برخی کشورهای عربی مانند لبنان و سوریه و مصر و عمومیت یافتن تدریس زبان‌های خارجی در مدارس محلی مشکل دیگری در زبان عربی نمودار گردید که توجه داوران‌پشان را به خود معطوف ساخت، و آن‌ها را به چاره‌جویی واداشت. این مشکل از این جا برمی‌خاست که زبان‌های خارجی که در آن مدارس تدریس می‌شدند نسبت به زبان عربی – و مراد از آن زبان عربی فصیح است که خود اعراب هم می‌بایستی آن را به تعلم بیاموزند – هم ساده‌تر و از لحاظ وسایل تعلیم مجهزتر

۱. درباره این مجمع به مقاله اگوست فیشر خاورشناس آلمانی در کتاب نویسنده این گفتار به نام «درس اللغة والادب» انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱ "چاپ دوم" ص ۱۷۵ مراجعه شود.

بودند، و هم کتابهای آن‌ها از لحاظ مطالب متناسب‌تر با زندگی و ذوق جوانان بود، و بدین سبب دانش‌آموزان و دانشجویان به آموختن آن‌ها بیشتر از زبان عربی رغبت نشان می‌دادند. و به همین سبب هم آن‌ها را زودتر و بهتر می‌آموختند. بهتر است این مشکل را از زبان یکی از اعضاء فرهنگستان دمشق بشنویم:

«این زبان که برخی آن را علت‌العلل و درد بی‌درمان عقب‌افتادگی ما می‌دانند، و برخی دیگر آن را پیوند جامعه ما و رابطه ملی ما و ستون اصلی میهن ما و محوری می‌دانند که هم‌فکری و هم‌دلی و پیوند قومی ما به آن وابسته است، یعنی این زبان عربی فصیح، به اندازه‌ای از لحاظ الفاظ و مرادفات و تعابیر و اصول و فروع با دشواری دست به‌گriبان و در مصاف زبان‌های خارجی ناتوان است که جوانان ما زبان خارجی را در ظرف سه سال آن چنان یاد می‌گیرند که می‌توانند آن را بی‌غلط بخوانند و بنویسند و با آن حرف بزنند، ولی این زبان عربی را گاه متعلمان دهها سال صرف آموختن آن می‌کنند و باز هم در خواندن و نوشتن و حرف زدن با آن از لغزش در امان نمی‌مانند، و جز کسانی که دارای موهبتی استثنایی باشند کسی نمی‌تواند خطابه‌ای صحیح و بی‌لغزش بدین زبان ایراد کند. ولی هر چه باشد این زبان زبان ما است که اگر از آن غافل بمانیم آن را از دست می‌دهیم و با از دست دادن آن خود و شخصیت خود را به عنوان یک ملت از دست خواهیم داد. بنابراین بر ما فرض است که در حفظ آن بکوشیم و آن را از این دشواری‌ها برهانیم و من از آن بیم دارم که اگر دیر به خود آییم فردا نه زبانی داشته باشیم و نه ملیتی و نه وطنی»^۱.

چندین سال بعد همین ندای اصلاح‌طلبانه در فواید دستوری و بلاغی زبان عربی با دامنه‌ای گسترده‌تر از مصر و از زبان یکی از استادان معروف آن دیار یعنی دکتر طه حسین شنیده می‌شد. طه حسین گذشته از دشواری‌هایی که تا آن

۱. شیخ ابراهیم المنذر در «کتاب المنذر الی المجمع العلمی العربی فی دمشق»، چاپ سوم، مطبعة الاجتهاد، بیروت، ۱۹۲۷ م. ص ۹۵.

زمان در زبان عربی مطرح می‌بود، یعنی فارسانی آن از لحاظ اصطلاحات جدید، برای مفاهیم دانش و فرهنگ نو، و دشواری قواعد دستوری و بلاغی آن، مشکل دیگری را مطرح ساخت که تا آن زمان بدان صورت مطرح نبود و آن مشکل خط عربی بود که به گفته وی اگر در صدد اصلاح آن برنیابند روزی مردم عربی زبان هم ناچار خواهند شد که از همان راهی بروند که ترکها رفتند. او کمی پیش از نیم قرن پیش در کتاب «مستقبل الثقافة فی مصر» (آینده فرهنگ در مصر) نوشت:

«من تنها اصلاح صرف و نحو و علوم بلاغت را کافی نمی‌دانم، بلکه در زبان عربی اصلاحی ریشه‌دارتر از این را خواهانم، اصلاحی که شامل خواندن و نوشتن، یعنی خطی که با آن می‌نویسیم و می‌خوانیم نیز بشود... می‌خواهم خطی داشته باشیم که صورت راست و دقیق سخن باشد و آن را بدان گونه که گفته می‌شود نشان دهد، نه این که تنها بخشی از آن را در خود منعکس سازد، یعنی نیمی از آن را بنمایاند و نیم دیگر را نادیده بگیرد. من می‌خواهم که خط عربی، هم تمام حروف و حرکات را به طور کامل و شامل نشان دهد، و هم این که آسانی و سادگی و سرعت در یادگرفتن آن و صرفه‌جویی در وقت و مال و زحمت در آن رعایت شده باشد... این اصلاح اگر انجام یابد - و حتماً باید این کار بشود - مانع از آن خواهد شد که ما هم به همان اقدامی که ترکها بدان دست زدند و اکنون بسیاری از مردم طالب آن شده‌اند ناچار شویم. یعنی این که یک باره همه این دشواری‌ها را کنار بگذاریم و خط عربی خود را به خط لاتینی تبدیل کنیم».

در آن تاریخ که دکتر طه حسین آن مطالب را نوشت و منتشر ساخت و اکنون کمی بیش از نیم قرن از آن می‌گذرد، این نظر تا حدی انقلابی و طه حسین هم مردی سنت‌شکن شناخته می‌شد، ولی بعدها که در اثر رواج روزافزون دانش و فرهنگ غرب در مصر کسانی که می‌خواستند نه تنها به علم و تکنولوژی غرب بلکه حتی به ادبیات و فلسفه هم در چهره‌ای زنده‌تر و زاینده‌تر دست یابند ناچار

بودند که آن‌ها را در همان زبان اصلی بیاموزند، و دانشگاه‌ها هم ترجیح دادند که برخی از رشته‌های علمی و فنی را در همان زبان اصلی تدریس کنند، و بدین ترتیب به تدریج دامن زبان عربی از حریم علوم برجسته می‌شد، اصلاح‌طلبان بی‌شکيب که می‌دیدند استادان زبان و ادب کار مهمی برای آمادگی زبان عربی انجام نداده‌اند همین دکتر طه حسین و هم‌طرازان او، یعنی اعضای فرهنگستان مصر را سنت‌گرا و مانع پیشرفت زبان عربی و همگامی آن با دانش و فرهنگ روز خواندند. و حتی یکی از نویسندگان معروف مصر در این زمینه مقاله‌ای با ذکر شواهدی زنده نوشت که چون درخور تامل است قسمتی از آن در این جا نقل می‌شود.

این نوشته از احسان عبدالقدوس نویسنده معروف مصری و تاریخ آن نوامبر ۱۹۵۴ یعنی نزدیک به بیست سال پس از نوشته دکتر طه حسین است، وی در این باره چنین نوشت:

«در هفته گذشته خبر نامزدی مونس حسین با دوشیزه لولت (لیلی) علائلی اعلام شد. مونس فرزند بزرگترین رکن نثر عربی، دکتر طه حسین، و لیلی هم نوه بزرگترین رکن شعر عربی احمد شوقی است. یعنی اینکه این زناشویی زبان عربی را از دو سو، هم نثر و هم نظم، در یک خانواده جمع کرده است. حالا ببینیم واقعا سرنوشت زبان عربی در این خانواده جوان و خوشبخت چیست؟ مونس خیلی کم به زبان عربی و غالباً به زبان فرانسه حرف می‌زند و همه کارهای ادبی او هم، چه کتابها و چه مقاله‌ها و گفتارهایش، به زبان فرانسه است، و آشنایی او با بالزاک و مویسان و پل سارتر (نویسندگان فرانسه) بیشتر از آشنایی او با نجیب محفوظ و توفیق الحکیم و یوسف الشارونی (نویسندگان عربی) است. لیلی هم زبان عربی را به همان اندازه می‌داند که من زبان ایتالیایی را (یعنی فقط چند کلمه)، و کتابهای عربی را به همان اندازه می‌خواند که من کتابهای دکتر عبدالرحمن بدوی را (یعنی هیچ). این حقیقتی است که می‌خواهم آنرا در برابر دیدگان دکتر طه حسین بگذارم، نه برای سرزنش او، بلکه برای این‌که به آن

اعتراف کند. این حقیقتی است که مصداق آن نه تنها مونس و لیلی، بلکه یک نسل کامل از درس‌خوانده‌های ما هستند، و حتی من دو فرزند خود را هم استثنا نمی‌کنم، چه با وجود آنکه من زبان فرانسه را با همان توجه و اهتمامی به آن‌ها می‌آموزم که زبان عربی را، با وجود این آن‌ها امروز زبان فرانسه را بهتر از عربی می‌خوانند و می‌نویسند. چرا دکتر طه حسین نتوانست زبان عربی را حتی در خانه خودش از گزند مصون دارد؟ و چرا من نمی‌توانم ذوق آموختن عربی را در فرزندانم بیدار کنم و گوششان را با آهنگ ابوالاسود دؤلی آشنا سازم همچنانکه با آهنگ زبان فرانسه آشنا ساختم؟ حیرت و درماندگی در این امر مرا وادار می‌کند که کار آن‌ها را به خدا واگذارم.

چرا؟ برای اینکه بزرگان زبان و ادبیات عربی و از آن جمله طه حسین نمی‌خواهند که حق تحول و تکامل را برای زبان عربی بشناسند، و گوش خود را با صدای پای زمان که در مسیر خود تعالیم و قواعد آن‌ها را خرد می‌کند و پیش می‌رود آشنا سازند، و نمی‌خواهند به این حقیقت اعتراف کنند که زبان عربی در دست آن‌ها سنگین و پیچیده و دشوار شده، و به صورتی درآمده که نسل آزاد کنونی که در فضای آهنگهای فرانسه و انگلیسی سیر می‌کند آنرا مناسب ذوق خود نمی‌یابد. این نسلی که گوشش را آهنگهای «تانگو» و «والس» و «سامبا» پر کرده، دیگر نمی‌تواند آهنگهای «بشارف» و «تقاسیم رصد» را بفهمد. باید کاری کنیم، باید این مجسمه‌های مومی را که بر کرسیهای فرهنگستان نکیه زده‌اند به جنبش درآوریم تا کاری کنند، با زمان و تحولات پیش روند، و دستور تازه‌ای ساده و روان برای این زبان وضع کنند، و روشهای جدیدی برای تدریس آن بیابند، و زبان عربی را از این بی‌سامانی نجات دهند.^۱

پس از این تاریخ و پیرو همین نظریه‌های اصلاحی یا انقلابی یکی از ادیبان لبنانی هم به نام «یوسف السودا» که چندی هم وزیر فرهنگ لبنان بود، کتابی در زمینه اصلاح صرف و نحو عربی به نام «الاحرفیه» منتشر ساخت که در

آن به منظور رفع دشواری‌های آن‌ها کوشیده بود قواعد صرف و نحو عربی را براساس گرامر فرانسۀ تدوین و خلاصه کند و این کار را هم از نام کتاب «الاحرفیة» شروع کرده که به نظر وی ترجمه گرامر است، چه گرامر از «گراما» یونانی گرفته شده که به معنی حرف است و احرفیة را از آن مشتق ساخته و به جای صرف و نحو هر دو به کار گرفته است.

در زمینه اصلاح یا تغییر خط عربی همه جا مقاله‌ها و رساله‌های بی‌شماری نوشته و منتشر گردیده که آن خود موضوعی است جداگانه^۱. تا این جا سخن از زبان عربی و دشواری‌های آن در همگامی با دانش و فرهنگ امروز و راههایی بود که آگاهان و صاحب‌نظران آن زبان برای رفع آن دشواری‌ها پیموده و می‌پمایند.

اما زبان فارسی:

کمی بیش از نیم قرن پیش مرحوم محمدعلی فروغی نخست‌وزیر وقت که خود یکی از پایه‌گذاران فرهنگستان ایران بود، در پیامی به آن فرهنگستان که هنوز در آغاز کار خود بود^۲ چنین نوشت:

«زبان فارسی چنانکه از گذشتگان به ما رسیده عیبی دارد و نقصی، و از آن رو که ما باید آن را به آیندگان باز بگذاریم خطرهایی در پیش دارد... رفع عیب و نقص گذشته یک اندازه ممکن است، ولی شاید تماماً مقدور نشود، اما جلوگیری از خطرهای آینده کاملاً در توانایی ما هست، به شرط آنکه بخواهیم بدانیم چه باید کرد».

مرحوم فروغی این عیب و نقص را چنین توضیح داد:

۱. تفصیل این مطالب را در مقاله نویسنده این گفتار با عنوان «نویسندگان اصلاح‌طلب و داستان خط و زبان عربی» در «الدراسات الادبیة»، سال ۱، شماره ۴ خواهید یافت.
۲. فرهنگستان ایران در خرداد ۱۳۱۴ خورشید گشایش یافت، و اساسنامه آن در نخستین شماره «نامه فرهنگستان» به چاپ رسید و نامه مرحوم فروغی در آذرماه ۱۳۱۵ به فرهنگستان نوشته شد و در فروردین ۱۳۱۶ با عنوان «پیام به فرهنگستان» انتشار یافت.

«عیب زبان فارسی آمیختگی آن به عربی است و نقص آن اینکه از جهت اصطلاحات فقیر است.. اگر در گذشته این عیب در زبان ما پیدا شده که آمیخته به عربی گردیده است، در آینده این خطر در پیش است که عیبش بیش شود به اینکه آمیخته به زبان‌های بیگانه دیگر گردد... از این دو خطر بزرگتر تصرفانی است که این روزها همه کس در زبان فارسی به قصد رفع عیب و نقص آن می‌کند که به زودی فارسی را ضایع و باطل می‌کند...»^۱

«به عقیده من (سخن از فروغی است) امروز ایرانی، به واسطه اینکه در گذشته فکرش همواره مشغول به عربی بوده و اکنون به زبان‌های اروپایی گرفتار و در آن مستغرق گردیده است، با زبان فارسی بیگانه است و قوه تصرف و لغت‌سازی ندارد. اگر با عربی آشنا باشد ذهنش در لغت‌سازی همواره متوجه به الفاظ عربی است و اگر با عربی هم آشنا نباشد گرفتار تعبیرات اروپایی است.»
 گرچه این نخستین باری بود که موضوعی به نام عیب و نقص زبان فارسی و خطری که آن را در آینده تهدید می‌کند برای چاره‌اندیشی در مجمعی رسمی که بیشتر برای همین منظور تأسیس شده بود مطرح می‌گردید، ولی نخستین باری نبود که موضوعهایی به همین نام یا به نامهای دیگر اندیشه صاحب‌نظرانی را که به آینده زبان فارسی می‌اندیشیدند به خود مشغول می‌داشت و نخستین باری هم نبود که گاهی هر چند کوتاه و نارسا در این راه برداشته می‌شد.^۱

چنانکه ملاحظه می‌شود در این نوشته مسأله اساسی زبان فارسی همان‌هایی است که با مقایسه با مسایل زبان عربی در محدوده تعریف و اشتقاق قرار می‌گیرد، و در آن از مسایل دیگری که به عنوان دشواری‌های زبان عربی ذکر شد اثری نیست. علت آن این است که چنان دشواری‌هایی یا اصلاً در زبان فارسی وجود ندارد، مانند دشواری‌های دستوری که اگر هم برخی نابسامانیها در آن هست آن هم برخاسته از زبان فارسی نیست، بلکه محصول همان آمیختگی

۱. شرح این انجمنها و کارهای آنها در مقاله مرحوم دکتر عیسی صدیق در مقدمه لغت‌نامه دهخدا ص ۱۰۴-۱۰۶ آمده است.

زبان و جزئی از همان مسأله اساسی است که در این نوشته عنوان شده، و یا اگر هم چنان دشواری‌هایی وجود داشته باشد مانند دشواری خط که در فارسی بیشتر از عربی است، شاید صاحب‌نظران این را به صلاح زبان و ادب فارسی و سابقهٔ معتد ایرانیان در فرهنگ اسلامی نمی‌دانسته‌اند که چنان مسأله‌ای در فرهنگستان ایران مطرح شود.

بنابراین آنچه در این جا مورد سنجش قرار می‌گیرد همان مسأله مشترک بین فارسی و عربی، یعنی روش معاملهٔ آن‌ها با واژه‌های بیگانه و اهلی کردن آن‌ها و همچنین طرز استفادهٔ هر یک از این دو زبان از نیروهای درونی خود به منظور ساختن واژه‌های نو برای چیزها یا معنی‌های نو است.

نخستین مطلبی که در این جا باید به آن اشاره شود این است که آنچه در عربی در این زمینه به عنوان مسأله یا مشکل مطرح می‌شود، در واقع یک مشکل بنیادی نیست زیرا از دوران قدیم و از همان زمان که اصول صرف و نحو و لغت عربی استخراج و تدوین گردید اصول تعریب و اشتقاق هم به همان ترتیب استخراج و تدوین شده و در هیچ دورانی هم در آن اصول خللی وارد نشده و به همین سبب راه آن پیوسته روشن بوده و هنوز هم روشن است. و اگر اختلافی در این زمینه بین صاحب‌نظران عرب مشاهده می‌شود نه در اصول، بلکه در روش استفاده و مقدار استفاده از آن اصول است تا حدی که در ساختمان اصلی زبان خللی وارد نیاید.

ولی در زبان فارسی وضع بدین گونه نیست. در این زبان به سبب این که کلمات بیگانه خارج از هر ضابطه و اصولی در آن به کار رفته، و مرز زبان و قواعد آن را درهم شکسته، این امر یک مشکل اساسی است که بسیاری از مسایل دیگر هم از آن سرچشمه می‌گیرد. این فرقی فاحش بین این دو زبان را در پذیرش واژه‌های بیگانه می‌توان از خلال کتاب سیبویه و ضوابطی که او برای تعریب استخراج کرده و بر زبان فارسی هم قابل انطباق است بهتر و روشن‌تر دید، همچنان که می‌توان از روش سیبویه در تدوین قواعد عربی برای تدوین یک

دستور جامع و مانع زبان فارسی که هنوز این زبان فاقد آن است الهام گرفت. و از این جا است که پای سیبویه هم در حل مسایل زبان فارسی به میان می‌آید و شناخت او و آگاهی از روش کار او در برخورد با آن مسایل ارج و اهمیت بیشتری می‌یابد.

سیبویه از مردم فارس بود، در بیضا زاده شد و در بصره، که از قرن اول هجری و روزگار حسن بصری مرکزی برای علمای ایرانی شده بود، به درس و بحث و تحقیق درباره قواعد زبان عربی می‌پرداخت و در شیراز بدرود زندگی گفت و قبرش در آنجا است. وی از رجال قرن دوم هجری و هم روزگار با یحیی برمکی و مانند بسیاری از دانشمندان هم‌روزگار خود از حمایت وی و فرزندان او برخوردار می‌بود. او نخستین کسی بود که قواعد زبان عربی را در کتابی مدون، ساخت. کتابی که از همان زمان تألیف آن چنان نام و آوازه‌ای یافت که نام «کتاب» اسم خاص آن گردید و از همان زمان و در همه دوره‌ها همچنان مهمترین مرجع و مستند علمای عربیت بوده و هنوز هم در صدر مراجع قابل استناد قرار دارد.^۱

وی در هنگامی دست به استخراج و تدوین قواعد زبان عربی زد که آن زبان چنان که در آغاز همین گفتار گذشت در وضعی همانند همین وضعی بود که امروز زبان‌های فارسی و عربی با آن روبه رو هستند، یعنی با فرهنگ‌ها و زبان‌های دیگری سروکار یافته بود که به ناچار از آن‌ها اثر می‌پذیرفت، و در اثر کثرت واردات لفظی و معنوی و مدون نبودن قواعد و ضوابط آن بیم آن می‌رفت که از اصل خود دور افتد و خللی در ارکان آن راه یابد. سیبویه با تدوین قواعد و اصول این زبان و از آن جمله ضوابط تعریب، یعنی عربی ساختن کلمات بیگانه، مرزهای زبان عربی را به صورت حصاری محکم و استوار درآورد که

۱. این ندیم در این باره نوشته است: «او (= سیبویه) کتابی تألیف کرد که پیش از او کسی مانند آن رانیاورده بود و پس از او هم کسی بدان نرسید (فهرست، ص ۵۱ - ۵۲). هم‌چنین نگاه کنید به وفیات، ج ۳، ص ۱۳۲ - ۱۳۵.

زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف نه تنها نتوانستند در آن رخنه‌ای ایجاد کنند، بلکه لغات بیگانه هنگامی می‌توانستند از آن حصار بگذرند و در قلمرو زبان عربی درآیند که از گذشته خود بریده و به زبانی عربی درآمده و خود یکی از عوامل رشد و گسترش لفظی و معنوی آن شده باشند.

نبازی به گفتن نیست که سیبویه واضع قواعد و ضوابط زبان عربی نبود، بلکه او تدوین‌کننده ضوابطی بود که از طبیعت زبان یعنی از گفته عربی‌زبانانی که ملکه این زبان را داشتند و زبان آن‌ها سالم و دست نخورده بود استخراج شده بود. و اهمیت و اعتبار کتاب سیبویه هم از همین امر سرچشمه می‌گیرد که همه مطالب آن ریشه در گفتار اهل زبان دارد.

وی به آن اندازه به اصالت گفتار اهل زبان معتقد و پای‌بند بود که وقتی در مناظره‌ای که در مجلس یحیی برمکی در بغداد میان او و کسائی^۱ - که او هم یکی از دانشمندان بنام عربیت و رئیس مدرسه نحوی کوفه بود - اتفاق افتاد و در مسأله‌ای میان آن دو اختلاف نظر پدید آمد، وقتی که یحیی به آن‌ها گفت که "شما هر یک سرآمد علمای شهر خود هستید. کیست که بتواند میان شما داوری کند؟"، سیبویه به جای اینکه داوری را به علمای دیگر زمان خود - که کم هم نبودند - واگذار، گفت از این عربهای بادیه‌نشین که در جلو خانه وزیر هستند پرسید، و چنین هم کردند؛ نوشته‌اند که به آن عربها پیش از آنکه آن‌ها را به مجلس وزیر بیاورند رشوه‌ای داده بودند تا گفته کسائی را که مقام و منزلتی در دستگاه خلافت داشت، صحیح بشمرند و آن‌ها نیز چنین گفتند، و اصرار سیبویه هم به این که آن‌ها را وادارند تا آنچه را صحیح می‌شمردند به زبان بیاورند گوش

۱. کسائی هم از دانشمندان ایرانی تبار و از جمله هفت قاری معروف قرآن بود، در کوفه زاده شد و در ری در روستایی که نام آن را رنویه نوشته‌اند در سال ۱۷۹ هجری درگذشت. وی در بغداد در دستگاه خلافت هارون رشید می‌زیست و آموزگار دو پسر خلیفه امین و مأمون بود. بعضیها پیروزی او را بر سیبویه در مناظره‌ای که بین آن‌ها روی داد به علت همین مقام و منزلت او دانسته‌اند. نام کامل او را ابوالحسن عیسی بن حمزه بن عبدالله بن بهمن بن فیروز نوشته‌اند. (نهرست، ص ۲۹ - ۳۰ و ص ۶۵ - ۶۶ و وفیات، ج ۳، ص ۴۵۷ و ۴۵۸).

شنوایی نیافت. سیبویه از آن روی می‌خواست که عربها گفته‌کسانی را تکرار کنند، چون می‌دانست آن گفته خلاف طبیعت زبان است و زبان آنها به آن نمی‌گردد!

در میان علمای سلف، سیبویه نخستین کسی است که تعریب واژه‌های بیگانه را از دید سیر طبیعی زبان و رشد تدریجی آن نگریسته و نه تنها آن را مانند برخی لغت‌شناسان محافظه‌کار ناروا نشمرده، بلکه با استخراج و تدوین ضوابط آن، آن را به صورت یکی از اصول زبان عربی درآورده و راهی را که عملاً در زبان عامه عربی باز بوده از لحاظ علمی نیز در زبان عربی فصیح باز نگه داشته است.

این که سیبویه شواهدی را که در باب تعریب به کار برده و شمار آنها به حدود چهل می‌رسد، به استثنای اسم خاص از زبان فارسی گرفته، نه بدان سبب بوده که وی فارسی زبان بوده^۱ و با این زبان آشنایی بیشتری داشته، بلکه بدین سبب بوده که در زمان وی و از مدت‌ها پیش از وی بزرگترین منبع واردات زبان عربی زبان فارسی بوده، و این هم بدان علت بوده که زبان عربی نخستین باری که با اسلام از مرز و بوم خود به در آمد و در سرزمینی دیگر با مردمی دیگر که زبان و فرهنگی دیگر داشتند برخورد نمود و از آنها پذیرفت در ایران و با ایرانیان و زبان فارسی بود، و در همین جا هم بود که ایرانیان به مقتضای گرایش اسلامی خود به زبان عربی روی آوردند و به بحث و تحقیق درباره اصول و قواعد آن و

۱. این داستان را در بیشتر جاها نقل کرده‌اند و از آن جمله در کتاب مغنی اللیب است که در آن گذشته از شرح داستان، نصیده‌ای هم که یکی از شاعران در این زمینه سروده و به مناسبت موضوع مناظره به نام «قصیده زنبوریه» معروف شده نقل گردیده است.

۲. ابن خلکان از گفته معاویه بن بکر که هم روزگار سیبویه بوده آورده که گفت من سیبویه را در جوابش دیده بودم و سخنان و مناظره‌های او را در نحو می‌شنیدم. زبانش گیر داشت ولی بعد که در کتابش نگریستم قلمش را بلیغ‌تر از زبانش یافتم (وفیات، ج ۳، ص ۱۳۵) و از این گفته معلوم می‌شود که سیبویه هم مانند بیشتر کسانی که عربی زبان نبوده‌اند زبانش به عربی روان نبوده است.

تألیف و ترجمه در آن پرداختند، و در نتیجه آن، زبان فارسی نخستین و مهمترین زبانی گردید که از آن اسامی و مفاهیم جدید به زبان عربی راه یافت. عربها کلمات بیگانه را به هرگونه که آن‌ها را آسانتر و متناسبتر با زبان خود یافته‌اند به کار برده‌اند، بی آنکه خود را به ضابطه یا قاعده‌ای پای‌بند سازند یا همیشه و در همه جا یکسان عمل کنند. کار سیبویه هم در این زمینه بحث و جست‌وجو در زبان همان عربها بوده تا کیفیت عمل آن‌ها را با واژه‌های بیگانه باز نماید. وی آن‌چه را که به قول خودش مطرد، یعنی عمل به آن‌ها را در همه جا یکسان یافته، به صورت ضابطه‌ای درآورده و آنچه را هم که مطرد نیافته آن‌ها را هم به همان شکل سماعتی ذکر کرده است. سیبویه این مسایل را در جاهای مختلف و به صورت‌های مختلف بیان کرده و از آن جمله در چهار باب مستقل که موضوع آن‌ها مربوط به تعریب و غالب شواهد آن‌ها هم از زبان فارسی، است بدین ترتیب آورده: یکی با عنوان «هذا باب الاسماء الاعجمية»^۱ و دیگر با عنوان «هذا باب ما كان من الاعجمية على اربعة احرف و قد أعرب فكسره على مفاعل»^۲ و دیگر با عنوان «هذا باب ما أعرب من الاعجمية»^۳ و دیگر با عنوان «هذا باب اطراد الابدال في الفارسية»^۴.

ضوابطی که سیبویه در این بابها در آنچه مربوط به زبان فارسی است ذکر کرده عبارتند از:

۱- تمام حرفهایی که در زبان فارسی هست و در زبان عربی نیست به حرفهایی بدل می‌شوند نزدیک به آنچه در عربی هست. مراد از این حرفها همان حرفهای اختصاصی فارسی است که معروف است، ولی سیبویه حرف دیگری را هم بر آن‌ها افزوده و آن هاء آخر واژه‌هایی همچون کوسه و موزه است که در عربی یا به «ج» و یا به «ق» بدل می‌شود. و در علت آن گوید چون این هاء در زبان فارسی در حالت وصل در کلام باقی نمی‌ماند و گاه به «ی» و گاه

۱. الكتاب ج ۲، ص ۱۹

۲. الكتاب ج ۲، ص ۲۰۱

۳. الكتاب ج ۲، ص ۳۴۲

۴. الكتاب ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳

به «ا» تبدیل می‌شود و چنین «ها»یی در زبان عربی وجود ندارد، از این رو این هم به منزله حرفی است که در عربی نیست. و بنابراین به حرفی که در عربی هست بدل می‌شود.

درباره این «ها» آخر واژه‌های فارسی که معمولاً آن را «ها» غیر ملفوظه یا «ها» بیان حرکت می‌نامند و نخستین بار سیبویه ضابطه دستوری آن را بیان داشته، این توضیح باید اضافه شود که هر چند در رسم الخط کنونی فارسی هر دو مورد به صورت همزه‌ای بالای «ها» آخر نموده می‌شوند، ولی در زبان محاوره امروز هم به همان گونه تلفظ می‌شوند که در زمان سیبویه، و مثلاً گفته می‌شود «موزه‌ی احمد» یا «احمد موزه‌ای» خرید^۱.

۲ - در صورتی که واژه‌ای فارسی با همان هیأت و حرکات خودش هم وزنی در زبان عربی نداشته باشد، برای الحاق به عربی حرکات آن به صورتی تغییر می‌یابد که با یکی از وزن‌های عربی تطبیق کند، مانند ابریشم که در عربی ابریسم می‌شود تا بر وزن افعیل با افعیل شود. ولی اگر به کلام عربی ملحق نشود، به همان حال خود باقی می‌ماند چون خراسان و مانند‌های آن.

۳ - هر اسم فارسی که الف و لام عربی پذیرد و در عربی به کار رود از واژه‌های عربی به شمار می‌آید. مثالهایی که سیبویه برای این گونه اسمها یاد کرده اینها هستند: اللجام (= لگام)، الدیاج (= دیبا)، البرندج (= رنده، چرم سیاهی که با آن کفش سازند)، النیروز (= نوروز)، الفرند (= پرند)، الزنجیل (= زنجیل)، الارندج (= ارنده)، الیاسمین (= یاسمین)، السهریز (= شهریز، گونه‌ای خسرما)، الآجر (= آجر). و گوید اینها عربی هستند و منصرف. ولی اگر الف و لام نپذیرند یعنی به همان گونه که در زبان اصلی معرفه بوده‌اند در عربی هم همچنان معرفه باقی بمانند، مثل هرمز و فیروز، هر چند در زبان عربی پذیرفته شده و به کار می‌روند ولی غیر منصرف باقی می‌مانند و این نشانه آن است که هنوز عربی کامل نشده‌اند و عجمه در آنها هست.

۴ - هر اسم فارسی که مرکب از چهار حرف یا بیشتر باشد و به عربی درآید و به «مفاعل» جمع بسته شود، به گفته خلیل (مراد خلیل بن احمد است) باید یک «ها» به آن افزوده شود، مثالهایی که در این مورد آورده اینها هستند: موزج (= موزه) و جمع آن موزاجه. صولج (= معرب و مخفف چوگان) و جمع آن صوالجه. کُزَیج (= کلبه) و جمع آن کرابجه. طیلسان و جمع آن طیالسه. جَوَزَب (= جوراب) و جمع آن جَوَارِبَه. کیلج (= کبله) و جمع آن کیالجه. ولی این را به عنوان یک ضابطه مطرد نیاورده، چون گوید بدون هاء هم گاهی استعمال می‌شوند.

و همه این مباحث و ضوابط تعریب در این امر خلاصه می‌شود که هر واژه بیگانه - فارسی یا غیر فارسی - که در زبان عربی به کار رود و جزء کلمات عربی گردد پیوند آن با زبان اصلی به کلی گسسته می‌شود و از هر جهت چه از لحاظ حروف و حرکات و چه از لحاظ قواعد دستوری تابع زبان عربی می‌شود و به شکلی درمی‌آید که مقتضای طبیعت زبان و متناسب با لهجه عربی باشد و آنچه در این میان مطرح نیست اصل و تبار و شکل آن در زبان اصلی است.

حال اگر در پرتو آنچه سیبویه در ضوابط تعریب و به ویژه عربی گردانیدن کلمات فارسی ذکر کرده و آنچه از روش وی در استخراج و تدوین قواعد زبان عربی به دست می‌آید، مسایل زبان فارسی را در این دو زمینه مورد مطالعه قرار دهیم به دو مطلب اصلی زیر می‌رسیم.

مطلب نخست این که ضوابط تعریب در کتاب سیبویه از آنجا که از زبان طبیعی و فطری مردم عربی زبان استخراج شده، ضوابطی است طبیعی که نه تنها بر زبان فارسی هم راست می‌آید، بلکه در فارسی ساده هم مورد عمل است. مراد از فارسی ساده در اینجا همین زبانی است که عامه فارسی‌زبانان بدان حرف می‌زنند و آن را از راه طبیعی و فطری آن، یعنی از دامن مادر یاد می‌گیرند و به همین سبب هم قواعد طبیعی زبان بر آن حکمفرما است. و در برابر آن، فارسی ساخته و پرداخته‌ای است که آن را گذشته از راه طبیعی باید از راه درس و بحث هم

بیاموزند و مناسب‌ترین نامی که به آن داده شده همان است که مردم عادی به آن داده‌اند، یعنی لفظ قلم.

این که گفته شد ضوابط تعریب سیبویه در فارسی ساده هم مورد عمل است، بدین سبب است که:

۱ - در فارسی ساده هم وقتی واژه‌ای عربی پذیرفته می‌شود و به کار می‌رود اگر حرفی در آن باشد که در لهجه فارسی نیست آن حرف به حرفی نزدیک به آن که در فارسی هست بدل می‌شود، و از این رو است که «ح» به «ه» و «ص و ث» به «س» و «ض و ظ و ذ» به «ز» و «ع» به «م» و مانند اینها بدل می‌شوند. و اگر این حرفها به همانگونه که در فارسی تلفظ می‌شوند نوشته نمی‌شوند آن را باید به حساب لفظ قلم گذاشت.

۲ - در فارسی ساده هم وقتی واژه‌ای عربی به کار می‌رود با آن مانند یک واژه فارسی رفتار می‌شود، و از هر نظر تابع دستور زبان فارسی یعنی همان ضابطه طبیعی زبان می‌گردد. در این زبان هم پیوند این گونه واژه‌ها با زبان عربی از هم گسسته است. آن‌ها همچون یک واژه فارسی علامت جمع می‌گیرند و همچون یک واژه فارسی در ترکیب افعال و کلمات به کار می‌روند. این کار آن چنان ساده و طبیعی صورت می‌گیرد که گویی اصلاً به فارسی نبودن آن‌ها توجهی نیست، و در واقع هم چنین است، چون بیشتر این مردم نمی‌دانند که این واژه‌ها فارسی نیستند مانند «فهمیدن» و «فهماندن» و «حرف زدن» و «قول دادن» و بسیاری مثالهای دیگر که به فراوانی می‌توان یافت.

۳ - مردم فارسی زبان هم تا وقتی که در مسیر طبیعی زبان قرار دارند و در اثر عوامل دیگر از آن منحرف نشده‌اند. زبانشان جز به آنچه مقتضای طبیعت زبان است نمی‌گردد. داستانی که در مناظره سیبویه و کسائی در کتابها آمده و اصرار سیبویه به این که عربها را وادارند تا عبارت کسائی را تکرار کنند، چون می‌دانست که زبان آن‌ها به آن عبارت نمی‌گردد، منحصر به زبان عربی و عربهای بادیه نیست. شما اگر همین فارسی‌زبانانی را هم که فارسی را به طبیعت خود

حرف می‌زنند وادارید که مثلاً در این عبارت: «احمد دیروز حرفها زد و قولها داد، ولی به هیچ یک عمل نکرد» حرف و قول را که دو کلمه عربی هستند مانند کلمه‌های دیگر عربی که در لفظ قلم به آسانی به عربی جمع بسته می‌شوند آنها را به جای جمع فارسی به عربی جمع ببندند و بگویند: «احمد دیروز حروف زد و اقوال داد» مسلماً این عبارت را آن چنان رکبک و ناهنجار خواهند یافت که آن را به زبان نخواهند آورد، چون زبانشان به آن نمی‌گردد. زیرا این حرف و قول در زبان آنها هیچ پیوندی با اصل عربی آنها ندارد، و به همین گونه است کلمه «حروف» در اصطلاح مردمی که با چاپ و چاپخانه سر و کار دارند و «حروف چینی» و «حروف ریزی» زیاد به گوششان می‌خورد. «حرف» و «حروف» اگرچه در عربی هر دو یک کلمه‌اند و یکی جمع دیگری است ولی در زبان فارسی در این دو مورد دو کلمه جداگانه هستند به دو معنی جداگانه، نه این جمع آن است، و نه آن مفرد این. به همین گونه است دیگر ضوابطی که به طبیعت زبان باز می‌گردد.

در این مرحله وضع دو زبان فارسی و عربی از لحاظ رعایت ضوابط طبیعی در پذیرش واژه‌های یک‌دیگر یکسان است. فرق فاحشی که در این زمینه بین آن دو پدید آمده از این جا سرچشمه گرفته که لفظ قلم فارسی در دست برخی نویسندگان و اهل قلم یا متظاهران به فضل و دانش خارج از این ضوابط طبیعی فارسی نه تنها با واژه‌های عربی بلکه با ضوابط صرف و اشتقاق آن هم آمیخته شده و در نتیجه پیوند آن با زبان اصلی سست گردیده و گاهی نیز گسسته است. ولی لفظ قلم عربی که همان زبان فصیح باشد پیوند خود را با زبان اصلی همچنان حفظ کرده و در به کارگیری واژه‌های فارسی هرگز گامی فراتر از همان ضوابط طبیعی زبان برنداشته و این هم زائیده وضع خاصی است که هر یک از این دو زبان در مراحل تاریخی که بر آنها گذشته است با آن روبه رو بوده‌اند که خود داستانی مفصل دارد و اینجا مجال ذکر آن نیست.

از آنچه در این مطلب گذشت دو نتیجه زیر به دست می‌آید:

یکی این که فارسی ساده و طبیعی که پیوندش با ریشه اصلی همچنان محکم و استوار مانده، اگر هم مسایلی داشته باشد یا در اثر عواملی در آن بوجود آید، راه حل آن در خود زبان نهفته است. چون طبیعت زبان در سیر تکاملی خود پیوسته راه خود را هموار می‌سازد و تحول طبیعی و تاریخی زبان فارسی هم در همه دوره‌ها و نشیب و فرازهایی که بر آن گذشته این امر را به خوبی نشان می‌دهد. دشواری‌هایی هم که در فارسی لفظ قلم هست و امروز آن‌ها را از مسایل این زبان می‌شمرند، همه آن‌ها دشواری‌های ذاتی زبان نیست، بلکه غالب آن‌ها دشواری‌هایی است که بر آن عارض شده و ناشی از سست شدن پیوند آن با ریشه اصلی و شکسته شدن مرزهای دستوری آن است. بنابراین مهمترین گامی که برای از میان بردن آن دشواری‌ها می‌توان برداشت سعی در محکم ساختن آن پیوند و استوار داشتن مرزهای دستوری آن از راه نزدیک ساختن آن به زبان ساده طبیعی است.

و دیگر این که همه واژه‌های بیگانه‌نبار، چه عربی و چه غیر عربی که در زبان عامه فارسی‌زبانان پذیرفته شده و از هر لحاظ چه دستوری و چه غیر دستوری تابع زبان فارسی گردیده و به اصطلاح به خورد زبان رفته‌اند، از واژه‌های فارسی شده به شمار می‌روند، و اگر در زبان فارسی به مقتضای طبیعت زبان و لهجه فارسی‌زبانان یا به هر علت دیگر در شکل و هیأت آن واژه‌ها تغییری روی داده یا در معنی آن‌ها دگرگونی حاصل شده باشد، در زبان فارسی همان شکل و هیأت تغییر یافته و همان معنی دگرگون شده اصل و ملاک عمل است نه هیأت و معنی آن‌ها در زبان اصلی. بنابراین بازگرداندن این گونه واژه‌ها در نوشته‌های فارسی به شکل و هیأت آن‌ها در زبان اصلی و نادیده گرفتن دگرگونی‌هایی که به اقتضای طبیعت زبان فارسی در آن‌ها روی داده کاری است ناروا و در حکم نقض قواعد زبان فارسی. درست مانند نویسنده یا گوینده‌ای که در زبان عربی کلمه‌ای را که از فارسی معرّب شده و به شکل و هیأت عربی درآمده برای این که نشان دهد که اصل و تبار آن کلمه را می‌شناسد آن را در

زبان عربی با همان صورت فارسی آن بگوید یا بنویسد، چنین کاری در آن زبان نه بر معرفت گوینده یا نویسنده به زبان فارسی، بلکه بر جهل وی به اصول و مبانی زبان عربی حمل خواهد شد. زبان فارسی هم از این قانون طبیعی خارج نیست.

مطلب دوم این که از روش سیبویه در تدوین قواعد عربی می‌توان برای تدوین یک دستور جامع و مانع فارسی بهره فراوان برد. توضیح این اجمال آن که: دانشمندان گذشته این سرزمین بیشتر توجهشان معطوف به صرف و نحو و اشتقاق عربی بوده و به زبان فارسی که آن را از راه طبیعی می‌آموخته‌اند، به همین علت یا به علتهای دیگر، توجهی نداشته‌اند تا به تدوین قواعد آن بپردازند. از این رو در عصر اخیر هم که تاریخ آن از یک صد سال پیش جلوتر نمی‌رود وقتی کسانی در صدد برآمدند که برای زبان فارسی در جنب صرف و نحو عربی قواعدی ترتیب دهند آن را از صرف و نحو عربی گرفتند، یا به صورت ترجمه گونه‌ای از آن و یا به تقلید از مباحث و تقسیم‌بندی‌های آن، و مسلم است که آنچه بدین ترتیب بوجود آمد چیزی نبود که بتوان نام دستور فارسی، بدان معنی که امروز از آن می‌فهمیم، بر آن نهاد. گرچه از آن به بعد با کتابهای دیگری که در این زمینه هم به وسیله استادانی سرشناس و هم به وسیله فاضلانی علاقه‌مند تألیف شد دستور فارسی به تدریج متناسب‌تر با زبان فارسی گردید و بسیاری از ضوابط و قواعد زبان فارسی را دربر گرفت، ولی به سبب آنکه راه روشنی که ریشه در اصل زبان داشته باشد و همه مؤلفان مکلف به پیروی از آن باشند در میان نبود و هر مؤلفی با برحسب ذوق و سلیقه و استنباط و زمینه فرهنگی خود، یا به سبب اثرپذیری از دستور زبان‌های دیگر، روشی خاص برگزید، این کار از یک سو به آشفتگی و هرج و مرج در دستور زبان فارسی انجامید که از کارآیی آن کاست، و از سوی دیگر مباحثی به دستور زبان فارسی راه یافت که نه

۱. شرح این آشفتگیها را در دو خطابه استادان فقید جلال همایی و احمد بهمنیار، یکی با عنوان «دستور زبان فارسی» و دیگری با عنوان «املاء فارسی» که در فرهنگستان ایران ایراد کرده‌اند و در نامه فرهنگستان، شماره‌های ۱-۴ چاپ شده، می‌توان یافت.

ریشه‌ای در زبان فارسی دارند و نه کاربردی در آن، و در نتیجه دستور زبان فارسی به جای آنکه افزاری کارساز برای رفع نیازمندی‌های کنونی زبان فارسی و وسیله‌ای برای گسترش آن باشد، به صورت مجموعه‌ای از اصطلاحات و تقسیم‌های گاه به جا و گاه نابجا در آمد که نه مشکلی از این زبان می‌گشاید و نه کمکی به گسترش آن می‌کند.

به همین دلیل است که تدوین دستوری جامع و مانع که اصول و ضوابط آن صرفاً با استقراء و جست‌وجو در زبان عامه فارسی‌زبانان به دست آمده باشد ضروری‌ترین گامی شمرده شده که برای استوارداشتن پایه‌های زبان و هموار ساختن راه گسترش آن باید برداشته شود. و آنچه از چنین دستوری با این کیفیت انتظار می‌رود این است که با دربرداشتن همه قواعد اصلی و اساسی زبان و با شناساندن همه نیروهای ذاتی و درونی آن، هم مرز واقعی و طبیعی زبان را مشخص سازد و آن را از مباحث خارجی که ریشه در زبان فارسی ندارند بپیراید، و هم استمدادهای نهفته زبان را برای باروری و گسترش آن به کار اندازد، و بدین ترتیب آن را برای بیان اندیشه‌های علمی و فرهنگی روز آماده سازد. این ضرورتی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت، زیرا تا زبان مردمی خود برای بیان اندیشه‌های علمی آماده نباشد علم را در میان آنان جز کالایی وارداتی نمی‌توان یافت و چنین علمی هم جز دنباله‌روی و وام‌اندگی میوه‌ای به بار نخواهد آورد. برای این که مردمی از خردی نیزین و اندیشه‌ای روشن و بارور و دانشی درخور روزگار خود برخوردار شوند باید دارای زبانی ساده و روشن و بارور و دانش‌پذیر باشند، و زبان فارسی هم برای این که بدین پایه از آمادگی برسد ناچار باید به خود بازگردد و از نیروی ذاتی و استمداد درونی خود مدد گیرد.

این نیروی ذاتی زبان را که در روزگارهای نامساعد گذشته شگفتیها از خود نشان داده به هیچ روی نباید دست کم گرفت، و اگر تاکنون چنانکه باید شناخته نشده یا برای آمادگی زبان از آن بهره‌برداری نشده این را باید به حساب

همان بی‌التفانی‌هایی گذاشت که در گذشته نسبت به آن شده است. برای کشف همین نیرو و شناخت استعدادهای نهفته آن است که باید از نو در این زبان به کاوش و جست‌وجو پرداخت. این جاست که شیوه کار سیبویه و دقت و موشکافی‌های او در زبان عربی و تطبیق آن با ویژگیهای زبان فارسی به عنوان الگو و راهنما به خاطر می‌گردد. و این چون خود داستانی مفصل دارد مجال دیگری می‌خواهد.

آیین‌های نوروز^۱ در پیچ و خم‌های تاریخ

نوروز، این عید کهن سال که گنجینه‌ای از سنت‌های دل‌پذیر است تاریخی بس دراز و عبرت‌انگیز دارد. از روزگاران بسیار قدیم که تعیین تاریخ آن حتی از عهده تاریخ هم بیرون است تا امروز این عید با تمام سنتها و آداب و رسوم خود همچنان در فراز و نشیب تاریخ و از خلال حوادثی عظیم راه خود را باز کرده و دنبای افسانه‌ای قدیم را به عصر دانش امروز پیوسته است.

«این عید در طی تاریخ طولانی خود نه تنها در تاریخ ایران بلکه در تاریخ همه ملت‌هایی هم که با فرهنگ ایرانی آشنا شده‌اند آثار بسیاری از خود به جای گذاشته است، و آثاری که از آن در تاریخ و ادبیات عربی برجای مانده کم نیست. از نخستین دوره‌ای که دولت خلفا تشکیل شد نام «نوروز» هم پیوسته با آن فرین بود زیرا که این روز در همه دوره‌های اسلامی همچنان آغاز سال خراجی و محور عملیات دیوان خراج باقی ماند. و در طی صدها سال که این عید به وسیله دبیران دیوان و وزیران ایرانی در دستگاه خلافت و مخصوصاً در دوره عباسی با فز و شکوه خاص گرفته می‌شد، شعرا و نویسندگان عرب یا عربی‌زبان در تهنیت این عید چکامه‌ها سروده و ستهای آن را به طرق گوناگون ستوده و توصیف کرده‌اند. از این رو این عید، هم در تاریخ سیاسی و اجتماعی اعراب، و

۱. این مقاله از کتاب «قافله سالار سخن» یادنامه دکتر پرویز ناقل خانلری از ص ۲۵۵-۲۷۲ چاپ تهران، ۱۳۷۰ ه. ش. نقل شده است.

هم در تاریخ ادبیات زبان عربی اثر بارزی داشته است».

این مقدمه‌ای بود به فارسی بر مقاله‌ای به عربی با عنوان «النیروز عبرالتاریخ و فی الادب العربی» که در نوروز سال ۱۳۳۹ هجری خورشید - درست سی و یک سال پیش - برای نشر در مجلهٔ دو زبانی الدراسات الادبیة نشریهٔ کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان نوشته بودم، و در همان زمان هم در شمارهٔ یکم سال دوم آن مجله در بیروت منتشر گردید.

آنچه در این جامی آید نه ترجمهٔ آن مقاله و نه تکرار هیچ یک از مطالب آن است، بلکه ذکر برخی از آینه‌های این عید است که از دیرباز در میان همهٔ مردمی که با این عید سر و کار داشته‌اند معمول بوده و دوره‌های مختلفی را به خود دیده ولی در همهٔ دوره‌ها یکسان نمانده است. بلکه به همان گونه که در بسیاری از دوره‌ها باعث شادی و نشاط، و نشانی از لطف و مهربانی بوده در برخی از دوره‌ها هم بعضی از آن‌ها باعث دردسر و مایهٔ رنج مردم شده است؛ و ذکر این آینه‌ها هم در این جا نه به منظور وصف آن مراسم و سیر تاریخی آن‌ها بلکه برای توجه دادن به نکته‌ای است که توجه به آن از لحاظ تحقیق در تاریخ ایران و اسلام هر دو مفید به نظر می‌رسد، و آن پیوندی است که نوروز و آینه‌های آن در دوران اسلامی با فراز و نشیبهای اندیشه و علم در جهان اسلام داشته است، بدین گونه که در دوره‌های شکوفایی علم و اندیشه، نوروز هم در جهان اسلام فر و شکوهی داشته و در دوره‌های دیگر چنان نبوده. و در آنچه هم به رابطهٔ آن با اسلام و احکام آن باز می‌گشته، در دوره‌هایی که سر و کار مسلمانان با کسانی بوده که چهرهٔ اسلام را در سرچشمه‌های اصلی آن صاف و بی‌غل و غش می‌دیده‌اند، و این دین را چنانکه در اصل بوده سهل و سَمِیح یعنی آسان‌گیر و پرگذاشت می‌شناخته‌اند، نوروز و آینه‌های آن هم همچنان روشن و بی‌غل و غش می‌نموده، ولی در دوره‌هایی که سر و کار مسلمانان با طایفه‌ای از آن‌ها با کسانی می‌افتاده که خود در قید و بند مجادلات مذهبی و تعصبهای ناشی از آن گرفتار بوده، و اسلام را هم از خلال همان مجادلات و تعصب‌ها دینی

ستیزه‌جو و ناسازگار می‌شناخته‌اند، نوروز و آیینهای آن را هم‌گردی از همان تعصبا می‌پوشانده و چهره آن را کدر می‌ساخته است؛ و آن را هم پدیده‌ای ناسازگار با اسلام می‌پنداشته‌اند.

از این آیینها آنچه در این جا برای این منظور از آنها سخن می‌رود، یکی هدیه نوروزی است و دیگر تبریک و تهنیت این عید، و برای این که سابقه این مراسم از پیش از دوران اسلامی هم تا حدی روشن باشد به برخی از آنچه راجع به آن دوران در منابع اسلامی انعکاس یافته نیز اشاره‌ای می‌شود:

در کتاب المعاسن والاضداد در جایی که جاحظ از هدیه نوروزی در ایران پیش از اسلام سخن می‌راند، گوید: «دیر مخصوصی نام هدیه‌کنندگان و پاداشی را که شاه برای هر یک در نظر می‌گرفته یادداشت می‌کرده تا در دیوان نوروز ثبت شود.^۱ و هم او در کتاب التاج فی اخلاق الملوک در این باره گوید: «آیین ایرانیان چنین است که در نوروز هر کس از آنچه خود دوست دارد هدیه‌ای به شاه تقدیم دارد. اگر از طبقه بزرگان باشد و مشک دوست دارد تنها به همان بسنده کند، و اگر دوستدار عنبر است عنبر هدیه کند، و اگر اهل لباس است پوششی برگزیند، و اگر از دلاوران و سوارکاران است، آیین چنین است که اسبی یا نیزه‌ای یا شمشیری پیشکش کند، و اگر از نیراندازان است نیز و پیکان هدیه کند، و اگر از توانگران است زر یا سیم هدیه کند، و اگر از کارگزارانی است که از سال گذشته بدهی بر عهده دارد همه را جمع کند و در بدره‌های ابریشم چینی با شرابه‌های سبمین و رشته‌های پشمین نهد و با عنبر آنها را مهر کند و به دیوان فرستد. شاعر هم شعری، و خطیب هم خطبه‌ای، و ندیم هم تحفه و طرف یا نوبر یکی از سبزی‌های نورسته بهاری را هدیه کند».

جاحظ پس از آنکه در همین کتاب نوع هدیه‌های زنان رسمی و کنیزکان شاه را هم ذکر کرده، گوید: «حق نزدیکان و خواص شاه بر او این است که این هدیه‌ها بر او عرضه گردد و آنگاه به بهای عادلانه قیمت شود، و اگر بهای هدیه

به ده هزار درهم رسید آن را در دیوان خاصی ثبت کنند. و اگر هدیه‌دهنده انتظار پاداشی داشته باشد و در طی سال اتفاقی برای او بیفتد که نیازمند کمک گردد مانند این که بلیه‌ای بر او برسد، یا ساختمانی بسازد، یا مهمانی بزرگ و ولیمه‌ای بدهد یا پسر زن دهد یا دختر به شوی فرستد، و هدیه او ده هزار درهم بوده، دو برابر آن را به عنوان کمک به او بدهند. ولی اگر هدیه او چیز کوچکی بوده، مانند پیکانی یا سببی یا ترنجی و مانند آن‌ها، بر شاه است که در هنگام نیازمندی او به اندازه‌ای که اخلاص و وفاداری هدیه‌دهنده مقتضی آن و خیلی بیش از اندازه هدیه او باشد او را پاداش دهد. و اگر کسی از این افراد در هنگام نیازمندی کمکی به او نمی‌رسید مکلف بوده است که این امر را به دیوان اطلاع دهد، و از زنده نگه داشتن این آیین غفلت نکند. و اگر اطلاع نمی‌داد کبفر می‌یافت زیرا این کار توهین به شاه و نشانه‌ای از بی‌اعتنایی به او تلقی می‌شد.^۱

و اما خطابه که هدیه خطیبان در جشن نوروز بوده، هر چند درباره آن آگاهی درستی نداریم، ولی از آنچه در شرح حال چندتن از خطیبان و واعظان معروف قرن اول و دوم اسلامی و پیشینه کار آن‌ها در دوران ساسانی آمده می‌توان درباره آن اگر چه به اجمال هم باشد اطلاعات سودمندی به دست آورد. این خطیبان کسانی بوده‌اند از خاندان ابان رقاشی که سه تن از آن‌ها به نامهای فضل پسر عیسی بن ابان و پسرش عبدالصمد و عمرویش یزدبن ابان در زمان خودشان در وعظ و خطابه شهرتی بسیار و مقامی والا داشته‌اند، آن چنان که در مجلس حسن بصری و فقیهان زمانشان به وعظ و تذکیر می‌پرداخته‌اند، و جاحظ آن‌ها را به عنوان سخنورترین مردم زمان خودشان ستوده و از سخنان آنان هم عبارات عبرت‌انگیزی که چون مثل سایر بر سر زبان‌ها بوده است آورده.^۲ و در بیان علت سخنوری این خاندان از زبان ابوصحیده که از راویان آگاه و مورد اعتماد

۱. تفصیل این اجمال را در کتاب *التاج فی اخلاق الملوک* چاپ قاهره، ص ۱۴۶ تا ۱۵۰ خواهیم یافت.

۲. جاحظ، *البيان والنبیین*، چاپ سندویس، ج ۱، ص ۲۴۷.

او بوده نقل کرده که اینان سختوری را از پدران خود که سخنوران دربار پادشاهان ایران بوده‌اند به ارث برده بودند، و چون آن‌ها به اسارت افتادند و در سرزمین اسلام و جزیره العرب زاد و ولد کردند، از آنجا که عرق (جوهر) سختوری در آن‌ها بود در این زبان (= عربی) هم همان مقامی را یافتند که در آن زبان (= فارسی) داشتند. و این عرق همچنان در این خاندان باقی ماند تا وقتی که از راه زناشویی با بیگانگان در آمیختند و این عرق در آن‌ها سستی گرفت و زائل شد.^۱

در دوران اسلامی در آیین نوروزی در میان ایرانیان دگرگونی روی نداد ولی از لحاظ رسمی و در دستگاه خلفا و کارگزاران ایشان در عراق بی تغییر نماند. توضیح آنکه چون نظام دیوانی ایران در آنچه به امر مالیات و جمع خراج و سایر امور مالی باز می‌گشت در دستگاه خلفا هم با همان سازمان و تشکیلات و با همان زبان فارسی که داشت ادامه یافت، از این رو گاه شماری ایرانی هم که با نوروز آغاز می‌شد همچنان در دیوان خراج باقی ماند، و پس از آنکه در دهه هشتاد هجری دیوان عراق از فارسی به عربی برگردانده شد^۲، باز هم گاه‌شماری ایرانی به عنوان سال‌خراجی در دیوان‌ها به کار می‌رفت. بنابراین نوروز هم به عنوان آغاز سال‌خراجی برای حاکمان عرب ناشناخته نبود، ولی از میان همه آیینهای آن تنها هدیه نوروزی بود که نظر آن‌ها را جلب می‌کرد و به هوای همان هم انتظار نوروز را می‌کشیدند، زیرا آن‌ها هدیه نوروزی را هم مانند مالیات و خراج از مردم مطالبه می‌کردند، و نخستین بار هم این رسم به وسیله کارگزار خلیفه عثمان در عراق، ولید بن عقبه رسم شد و پس از سعید بن العاص کارگزار دیگر عثمان این هدیه را آن چنان بازور و فشار مطالبه می‌کرد که مردم به عثمان شکایت بردند و او هم سعید را از آن کار بازداشت^۳، ولی این رسم متروک نگردید.

۱. همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۴۵ به بعد.

۲. تفصیل بیشتر را در این باره در نوشته‌ای از نویسنده همین مقاله به عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی...» در «مقالات و بررسیها» دفتر سوم و چهارم، ص ۱-۱۶ خواهید یافت.

۳. صولی، ادب الکتاب، چاپ قاهره، ۱۳۴۱، ص ۲۲۰.

در خلافت علی (ع) و اقامت آن حضرت در کوفه نه تنها این رسم بلکه بسیاری از رسم‌های ناروا از میان رفت و هدیه نوروزی هم چنان که در بین مردم بود در محضر خلیفه هم لطف و زیبایی خود را باز یافت. در یکی از عیدهای نوروز که علی (ع) در کوفه بود چندتن از بزرگان و دهقانان ایرانی طبق آیین دیرین خود که در روز عید به دیدار بزرگان می‌رفتند به خدمت آن حضرت شتافتند و ظرفی از طلا یا تفره مخنوی شیرینی مخصوص عید به عنوان هدیه نوروزی تقدیم کردند، و آن حضرت پس از آگاهی از مناسبت آن دیدار هدیه را با خوشرویی پذیرفتند. خود از آن تناول نمودند و به حاضران نیز ارزانی داشتند و برای خوش آمد هدیه کنندگان این عبارت را هم که در تاریخها نقل شده: «نوروز نا کل یوم» (یعنی هر روز ما را نوروز گردانید) به آن‌ها فرمودند، و برای این هم که افزون بر آنچه بابت خراج سالیانه بر عهده آن‌ها می‌بود مالی بر آن‌ها تحمیل نشود دستور دادند که آن ظرف را قیمت کنند و قیمت آن را از خراج سالیانه ایشان کسر نمایند. در تاریخ بغداد و برخی از مراجع دیگر که این خبر نقل شده آمده است که بزرگ آن دهقانان و کسی که آن هدیه را تقدیم داشت نعمان، جدّ ابوحنیفه نعمان بن ثابت فقیه معروف و صاحب مکتب فقه حنفی بوده است.^۱ ولی این مورد در تمام این دوران موردی یگانه و بی‌همتا بود. خلافت علی (ع) دولتی مستعجل بود که دیری نپایید، و به زودی خلافت به معاویه رسید و به دستور او هدیه نوروز و مهرگان در ردیف خراج قرار گرفت و به سختی مطالبه شد. و در سال نخست مبلغ ده میلیون درهم از این بابت وصول گردید^۲، و به تدریج بر آن افزوده گشت تا هم‌سنگ خراج شد.

به نوشته صولی در زمان معاویه مبلغ خراج سواد (= عراق) پنجاه میلیون درهم و هدیه نوروز و مهرگان هم پنجاه میلیون درهم بود^۳ و این امر به صورت

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۲۶.

۲. جهشیاری، الوزراء والکتاب، چاپ اول - قاهره، ۱۹۳۸ م. ص ۲۴.

۳. صولی، ادب الکتاب، ص ۲۱۹.

سنتی پایدار درآمد تا خلافت عمر بن عبدالعزیز که او کارگزار خود را از این کار بازداشت^۱. ولی ظاهراً هیچ‌یک از این بازداشتن‌ها اثری در برانداختن این رسم نداشت. و آنچه براندازی آن را دشوار می‌ساخت این بود که عایدات خراج از آن بیت‌المال بود، ولی آنچه به نام هدیه نوروز و مهرگان وصول می‌شد به خلیفه و کارگزاران او تعلق می‌گرفت و از عایدات شخصی ایشان به شمار می‌رفت.

در دوران عباسی که دستگاه خلافت به پایمردی وزیران و دبیران ایرانی می‌گشت جشن نوروز دوباره در دربار خلافت رونق گرفت، و هدیه نوروزی ارزش معنوی خود را باز یافت، و به جای آنکه وسیله‌ای برای کسب اموال باشد نشانه‌ای از لطف و ذوق گردید، و شاعران و نویسندگان در تبریک و تهنیت این عید و همچنین جشن مهرگان اشعار نغز سرودند و نامه‌هایی پراحساس و زیبا به دوستان نوشتند، و دبیران دیوان و شاعران دربار نیز به همین گونه نسبت به خلفا ادای احترام کردند. و بدین ترتیب باب تازه‌ای در ادبیات عربی گشوده شد و برخی از مؤلفان و ارباب ذوق و هنر به تألیف کتابهایی در این زمینه‌ها پرداختند: مانند کتاب النیروز والمهرجان تألیف علی بن هارون، و کتاب الاهداد والنواریز تألیف موسی بن عیسی کسروی. حمزة اصفهانی هم مجموعه‌ای در همین زمینه پرداخت به نام «الشعار السائرة فی النیروز والمهرجان» و در آن بهترین شعرهایی را که در این مناسبت‌ها به کار می‌رفت و به سبب زیبایی آن‌ها بر سر زبان‌ها بود جمع‌آوری کرده بود.

درباره اینها در همان مقاله‌ای که در آغاز این نوشته بدان اشاره شد مطالبی به اجمال یا تفصیل آمده است. آنچه در آنجا نیامده و در این جا به مناسبت موضوعی که در آن مطرح است به نوشته‌های سابق در این باب افزوده می‌شود مطلبی است درباره سیدرضی و فصائلی که او در تبریک و تهنیت نوروز و مهرگان برای بهاءالدوله پادشاه دیلمی، و یکی دو بار هم برای خلیفه عباسی سروده است. این مطلب زان رو درخور توجه است که سیدرضی هر چند شاعری

بوده است پرمایه و توانا، ولی شاعری ستایشگر نبوده. مردی عالی‌نسب و بزرگ‌منش و پیش از خودش پدرش هم «نقیب الاشراف» زمان خود بوده و با پنج پشت به امام موسی بن جعفر صادق (ع) می‌رسیده و از علمای بزرگ شیعه به شمار است، و کتاب پرآوازه نهج البلاغه را او از خطبه‌های علی (ع) فراهم آورده است. و با این که در قصیده‌ای برای القادر بالله خلیفه عباسی خود را کمتر از او نمی‌داند و خطاب به او گوید:

عطفاً امیرالمؤمنین فأتنا فی دوحه العلیا لانستفرق

باز در قصائد متعددی که او در ستایش بهاءالدوله و برخی از شاهان خاندان آل‌بویه و هم‌چنین در تهنیت نوروز و مهرگان سروده آن‌ها را به گونه‌ای ستوده است که گویی حشمت و بزرگ‌منشی خود را فراموش کرده است. و با کمی دقت در آن قصائد می‌توان فهمید که غرض اصلی در آن‌ها نه صرفاً ستایش است بدانگونه که شیوه ستایشگران بوده، بلکه بیان احساساتی است ناشی از سپاسگزاری و حتی شناسی که این را شیعه بزرگان و اهل معرفت شناخته‌اند، و برای پی‌بردن به علت این گونه سپاسگزاری باید به این مطالب توجه نمود:

سیدرضی «نقیب الاشراف» زمان خود بود و چنان‌که گفته شد پیش از او هم پدرش ابوالاحمد طاهر ملقب به ذی‌المنقبین ابن سمت را می‌داشت، و پس از سیدرضی هم این سمت در همین خاندان هم‌چنان باقی ماند، ولی در هیچ زمانی این مقام به قدرت و اعتباری که در زمان سیدرضی یافت نرسید. در روزگار عضدالدوله دیلمی و فرمان‌روایی او بر بغداد که پدر سیدرضی عهده‌دار این مقام بود به سببی عضدالدوله بر او خشمناک شد و او را از این سمت برکنار ساخت و از بغداد به فارس برد. ولی پس از مرگ عضدالدوله پسرش شرف‌الدوله که جانشین او شده بود پدر شریف رضی را با خود به بغداد آورد و او را دوباره به کار سابقش بازگردانید و به تکریم او پرداخت.

در این زمان سیدرضی شانزده ساله بود و چون طبعی روان و زبانی گویا داشت، قصیده بلندی در ستایش شرف‌الدوله و سپاس از نیکی‌های او درباره

پدرش بدین مطلع:

أَخْفَى الْمُلُوكَ مِنَ الْإِيمَانِ وَالذُّوْلَ مَنْ لَا يُتَادِمُ غَيْرَ الْبَيْضِ وَالْأَسْلَ

بساخت که بسیار به جا افتاد. (دبران، ج ۲، ص ۶۱۰).

پس از شرفالدوله که روزگار سلطنتش دیری نپایید برادرش بهاءالدوله در سال ۳۷۹ هجری در بغداد به سلطنت نشست و در سال ۳۸۰ هم سیدرضی به جانشینی پدرش لقب «نقیب الاشراف» یافت. در این هنگام خلیفه عباسی الطائع بالله بود، ولی یک سال بعد او از خلافت خلع شد و القادر بالله جای او را گرفت، و چون این خلیفه با سیدرضی میانه خوبی نداشت، او را از این سمت برکنار ساخت ولی بهاءالدوله او را به مقام خود بازگردانید و او را در حمایت خود گرفت، و تا پایان عمر همچنان او را مشمول حمایت و مورد اعتماد خویش داشت، و پیوسته بر رفعت مقام و قدرت او می افزود تا جایی که وقتی در سال ۳۸۸ به سفر واسط و بصره و اهواز رفت نیابت سلطنت خود را در بغداد به سیدرضی تفویض کرد، و در همین سال او را به لقب «الشریف الأجل» و در سال ۳۹۲ به لقب «ذی المنقبین» و در سال ۳۹۸ به لقب «الرضی ذی الحسین» ملقب ساخت و در سال ۴۰۱ هجری فرمان داد که نامه های رسمی او همه با عنوان «الشریف الأجل» صادر شود. و در سال ۴۰۳ هجری سرپرستی تمام علویان را در سراسر کشور به او واگذار نمود، و او را به لقب «نقیب النقباء» خواند و این مقامی بود که تا آن زمان کسی به آن مقام نرسیده بود.

چنان که گذشت شریف رضی شاعری توانا بوده و به مناسبتهای مختلف قصائد و اشعار بسیاری در مضامین معمول زمان خود از فخر و مدح و رثاء و عتاب و اغراض دیگر سروده، ولی بهترین اشعار او را قصائدی دانسته اند که در سنایش و سپاس بهاءالدوله سروده که پربارترین دوران عمر خود را در زمان سلطنت او و در حمایت او سپری کرده است. نوشته اند کمتر سالی می گذشته که شریف رضی به مناسبتهای مختلف مانند جشن نوروز یا مهرگان یا دریافت لقب یا مقامی جدید در مدح بهاءالدوله قصیده ای نسراید و در اوقاتی هم که بهاءالدوله در

بغداد نبوده برای او نفرستد.

شریف رضی در اشعار خود غالباً بهاءالدوله را با صفاتی همچون قوام‌الدین یا ملک‌الملوک خطاب می‌کند. در دیوان شریف‌رضی که در دو جلد به چاپ رسیده بیست و هفت قصیده بلند در مدح بهاءالدوله دیده می‌شود و آنچه در این قصائد نظر ناقدان را به خود جلب کرده این است که شریف رضی گاه آن چنان تحت تأثیر احسان و انعام بهاءالدوله و پادشاهان دیلمی قرار گرفته که در سپاس از آن‌ها چنانکه گذشت حشمت و بزرگ‌منشی خود را که در اشعار دیگرش حتی در آن‌ها که در مدح خلفا سروده پیوسته در مد نظر داشته است در این جا فراموش کرده و اشعاری از این دست سروده است:

اَنَا عَبْدُ أَنْعَمِكَ الَّتِي نَشِطَتْ أَمَلِي وَ أَتَهَفَّضُ عِزْمَهَا مُنْتِنِي
که در قصیده‌ای با این مطلع آمده:
مَلِكُ الْمُلُوكِ نَدَاءُ ذِي شَجْنٍ لَوْ شِئْتُ لَمْ يَعْتَبِ عَلَيَّ الزَّمِينُ
(دیوان، ج، ص ۸۳۷)

با خواندن قصائد بلندی که سید رضی در ستایش یا در تهنیت پادشاهان دیلمی سروده این سؤال هم به ذهن می‌رسد که آیا به جز سپاسگزاری شخصی، امر دیگری هم باعث بوده است که سیدرضی را به سرودن چنان قصایدی وادارد؟ قصائدی که گویی همگی از دل برخاسته و حکایت از سپاسی ریشه‌دارتر از مسائل شخصی می‌کند؟ این سؤالی است بجا و درخور تأمل که باید پاسخ آن را در پاسخ دیگری جست‌وجو کرد که با کمال اهمیت آن نه تاکنون چنانکه باید بدان توجه شده و نه در این جا فرصت پرداختن به آن هست، بنابراین ناچار باید به اجمال از آن گذشت.

سؤال این است که آیا با این که عنوان «شریف» و جمع آن «اشراف» در عرف اعراب به کسانی گفته می‌شده از آن نوع که در کتاب بسیار مفصل و چند جلدی انساب‌الاشراف نوشته بلاذری از مؤلفان قرن چهارم هجری نام و نسب و اصل و تبار و سرگذشتشان به تفصیل آمده و معمولاً خاندان‌هایی همچون

بنی‌امیه و آل مروان و خاندان زبیر و حاکمانی که ریشه‌های شناخته شده در جاهلیت داشته‌اند و هم‌ردیفان آن‌ها را، دربر می‌گیرد، چه عامل یا عواملی باعث گردید که در مفهوم و مصداق «شریف» و «اشراف» آن چنان دگرگونی پدید آید که در تمام جهان اسلام به خاندان پیغمبر (ص) یعنی به علی (ع) و اولاد او از فاطمه زهرا، اختصاص یابد، با علم به این که در تمام دوران اموی نام علی جز با ناسزا یا بی‌احترامی برده نمی‌شد که این خود در تاریخ مشهود است، و عباسیان هم هرگز میانه‌خوشی با آن خاندان نداشتند؟ نوشته‌اند منصور خلیفه دوم عباسی پیوسته از مردم کوفه بد می‌گفت چون آن‌ها را مایل به طالبیان (یعنی اولاد علی ع) و بدخواه دولت خود می‌دانست و به همین سبب هم برای کندن خندق آنجا هر مردی از آن‌ها را به پرداخت چهل درهم ملزم ساخت^۱ و به همین سبب هم بوده که عباسیان هیچ‌گاه در کوفه اقامت نگزیدند، و تا بنای بغداد یا در هاشمیه یا در انبار^۲ می‌زیستند و پس از بنای بغداد هم وقتی که هارون رشید خواست در حیره در مجاورت کوفه مقیم شود و در آنجا به ساختن عمارات پرداخت، مردم کوفه که همجواری او را خوش نداشتند به نشانه مخالفت قیام کردند و او ناچار آنجا را ترک گفت^۳ و با این ترتیب مسلم است که چنان عاملی را که باعث گردیده تا در این عنوان چنین دگرگونی بنیادی صورت پذیرد و در متن خلافت عباسی مقامی همچون «نقیب‌الاشراف» به وجود آید که اعترافی ضمنی به اختصاص این عنوان به خاندان پیغمبر و اولاد علی است نمی‌توان در درون خلافت‌های اموی و عباسی یافت، بلکه آن را باید در جای دیگر جست‌وجو کرد تا پایه‌های اعتقادی آن را در گرایش اسلامی ایرانیان و پایه‌های اجتماعی و سیاسی آن را هم در قدرت حکومت آل‌بویه به دست آورد. و بدین‌گونه است که می‌توان دریافت که چرا سیدرضی چنان قصائدی در نهیت نوروز و مهرگان، مراسم ایرانی می‌سروده و آل‌بویه را هم با ابیاتی این چنین می‌ستوده است:

۲. بلاذری، فتوح، ۳۵۱.

۱. بلاذری، فتوح، ۳۵۲.

۳. طبری، ۳، ۶۴۶.

آل بُویَه اَنْتُم الْأَغْنَانُ وَالْكُوَاهِلُ فیکم ینایعُ التَّدی والدَّلحِ الحَوَامِلُ
والنَّاسِ اَنْتُمْ وَ سَوَاکُمْ بَاقِرٌ وَ جَامِلٌ مَا فِی الرَّجَاءِ بَعْدَکُمْ وَلَا الْبَقَاءِ طَائِلٌ
که در قصیده‌ای در تهنیت نوروز سال ۳۹۹ هجری با این مطلع آمده:
أَیْنَ الْغَزَالِ الْمَاطِلِ بَعْدَکَ یَا مَنَازِلَ

(دیوان، ج ۲، ص ۶۱۲)

قصائدی را که سیدرضی در تهنیت نوروز و مهرگان برای بهاءالدوله و یک‌بار هم برای خلیفه عباسی الطائع بالله گفته از جشن مهرگان واقع در رمضان سال ۳۷۷ هجری تا نوروز واقع در شعبان ۴۰۲ هجری گاه با فاصله و گاه بی فاصله ادامه داشته و از نظر تاریخی بدین گونه است:

در سال ۳۷۷ هجری تهنیت جشن مهرگان در قصیده‌ای خطاب به الطائع بالله، خلیفه عباسی (دیوان، ج ۲، ص ۶۶)؛ در سال ۳۸۸ هجری تهنیت نوروز در قصیده‌ای خطاب به بهاءالدوله (دیوان، ج ۲، ص ۷۸۳)؛ در سال ۳۹۹ تهنیت نوروز به بهاءالدوله (دیوان، ج ۲، ص ۶۱۲)؛ در سال ۴۰۰ تهنیت مهرگان به بهاءالدوله (دیوان، ج ۱، ص ۴۲)؛ در سال ۴۰۱ تهنیت نوروز به بهاءالدوله (دیوان، ج ۲، ص ۵۴۴)؛ در سال ۴۰۲ تهنیت نوروز به بهاءالدوله (دیوان، ج ۲، ص ۶۲۳)؛ در سال ۴۰۳ در تهنیت ابوشجاع فنا خسرو پسر بهاءالدوله که پس از مرگ پدر در ازجان فارس به جای او نشسته بود (دیوان، ج ۱، ص ۴۵۶)؛ و آخرین قصیده‌ای که او در ستایش فنا خسرو سرود در سال ۴۰۴ هجری بود (دیوان، ج ۱، ص ۵۱۷) که آن آخرین قصیده‌ای بوده که سیدرضی در این زمینه‌ها گفته است.

از این دوران تا زمان تألیف کتاب کیمیای سعادت به وسیله غزالی هنوز یک صد سال نمی‌گذشت، ولی در ظرف همین مدت جهان اسلام اگر هم دوران شکوفایی فرهنگی را پشت سر نگذاشته بود، ولی می‌رفت به دوره‌هایی گام نهد که در آن‌ها پیشرفت علم و اندیشه نخست‌گند و آنگاه متوقف شود و سپس به انحطاط بینجامد. شکوفایی علم و اندیشه را در جهان اسلام مقارن دانسته‌اند با دوره‌هایی که از یک سو اثر خلافت عربی در ایران رو به ضعف و مستی گذارده

و از سوی دیگر هم هنوز قبایل ترک از مرزهای شرقی به داخله ایران راه نیافته بودند و اداره سرزمینهای شرقی خلافت را حکومتهای محلی ایرانی برعهده داشتند و گذشته از مرکز خلافت در مناطقی از ایران هم مانند فارس و ری و طوس و نیشابور و خراسان و بعضی جاهای دیگر مراکز علمی مستقلی به وجود آمده بود که اثر بسیاری در حرکت علمی و فکری جهان اسلام داشتند.

محققان تاریخ علوم را عقیده بر این است که در این دوره که قدرت سیاسی و اداری در دست این دولتها بود و مراکز علمی ایران هم در حمایت آنها رونق داشت زمینه برای پیشرفت علمی و فکری در جهان اسلام از هر زمان دیگر آماده تر بود. خصوصیات این دوره را از نظر فکری و روحی، یکی تعدد مراکز علمی مستقل و دیگری آزادی نسبی عقل و فکر را خارج از حدود تعصبات و تنگ نظری های ناشی از آن شمرده اند. و نماینده این دوره را در بهترین صفات و مزایایش دو شخصیت عظیم و هم روزگار یعنی بیرونی و ابن سینا دانسته اند؛ که هر چند از لحاظ صفات و طرز فکر با هم تفاوت داشتند ولی در داشتن روح علمی که آنها را به بحث و تحقیق و احترام به تمدن های گذشته وامی داشت یکسان بودند.

در دوران جدید که غزالی نماینده فکری و روحی آن شمرده شده جهان اسلام با چند رویداد مهم روبه رو بود که آن را از دوره های سابق متمایز می ساخت: از نظر سیاسی روبه رو بود با پیشرفت ترکان سلجوقی و تشکیل یک دولت واحد متمرکز که نتیجه آن از میان رفتن حکومتهای محلی ایرانی و مراکزی بود که به وسیله آنان حمایت می شد، و از نظر مذهبی روبه رو بود با گسترش و تقویت یک مذهب رسمی سنی، و حمایت بی دریغ از آن به وسیله نظام الملک وزیر مقتدر سلجوقیان، و تأسیس مدارس خاص برای تقویت همان مذهب، که غزالی هم چندین سال از مدرسین معروف آنجاها بود و نتیجه آن شدت بافتن مجادلات مذهبی و مشغول شدن بی اندازه افکار بود به آن و انصراف تدریجی علما و متفکران از زمینه های دیگر علمی و فکری که جهان اسلام را

به دوره‌های رکود فکری و علمی می‌برد. و از نظر فکری روبه‌رو بود با مبارزهٔ شدید غزالی با فلسفه و نظام فکری آن و تشکیک او در قدرت عقل دریافتن راه صواب و تمیز حق از باطل.^۱

ابوحامد محمد غزالی از علمای بزرگ عالم اسلام به شمار است، انقلاب روحی او در نیمه‌های عمر و آراء و نظریات ناشی از آن از زمان خودش تا امروز پیوسته بحث‌انگیز و جدل‌خیز بوده، زیرا خود او هم نه تنها اهل جدل و مناظره بوده بلکه یکی از عوامل مؤثر در اشاعهٔ مجادلات و مناظرات در این عهده به شمار می‌رفته و از جمله عواملی هم که وی را منظور نظر خواجه بزرگ یعنی نظام‌الملک گردانید یکی هم این بود که او در لشکرگاه سلطان ملک‌شاه و در حضور نظام‌الملک با عالمان و فقیهان نامدار مناظره کرد و بر آن‌ها فائق آمد و در این راه تشویق‌ها دید. وی در کلام و جدل کتابها و رساله‌ها تألیف کرد و بر فلاسفه و فرقه‌های دیگر ردیه‌ها نوشت که در بسیاری از آن‌ها نه به صورت یک دانشمند حقیقت‌یاب، بلکه به شکل عالمی متعصب جلوه می‌کند که جز مذهب و طریقهٔ خود هر مذهب و طریقه‌ای را باطل و پیروان آن‌ها را مستوجب عذاب می‌داند. با وجود سیر و سلوک عرفانی او که خود آن‌ها را در کتاب *المنقذ من الضلال* شرح داده و با وجود آنکه به تعبیر خود او «بر سر مشهد ابراهیم خلیل الله صلوات الله علیه عهد کرد که هرگز... مناظره و تعصب نکند» (نقل از نامهٔ او به سلطان سنجر) باز در مواردی از کتاب *کیمیای سعادت* که پس از آن‌ها نوشته آثار آن مناظرات و تعصبات همچنان آشکار است. و چون در این جا غرض نه بحث و بررسی دربارهٔ غزالی و آراء و عقاید او، بلکه وجه به مطالبی است که او در کتاب *کیمیای سعادت* دربارهٔ آیینهای نوروزی نوشته آن هم به عنوان مثال برای مطالبی که در آغاز این گفتار گذشت، یعنی پیوندی که نوروز و آیینهای آن

۱. این موضوع با تفصیل بیشتری در گفتاری از نویسندهٔ این مقاله با عنوان: «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان ابوریحان و پس از آن» آمده. ن. ک. یادنامهٔ ابوریحان، «نشریهٔ شورای عالی فرهنگ و هنر»، بهمن ۱۳۵۳، ص ۱-۲۵.

در دوران اسلامی با فراز و نشیبهای علم و معرفت در جهان اسلام داشته از این رو تنها به همین مطلب اشاره می‌شود.

غزالی در کیمیای سعادت در باب منکرات بازارها، خرید و فروش چیزهایی را که در جشنهای نوروز برای بازی کودکان می‌ساخته‌اند، مانند صورت حیوانات و سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین و مانند اینها را - که در نفس خود حرام نیستند - برای این منظور حرام و مخالف شرع شمرده و نوشته است که «افراط کردن در آراستن بازارها به سبب نوروز و قطایف بسیار کردن و تکلفهای نوافزودن برای نوروز هم نشاید» و حتی از گروهی از سلف هم نقل کرده که نوروز روزه باید داشت تا از آن طعامها خورده نیاید.^۱

حال اگر آنچه در این کتاب دربارهٔ منع از خوردن طعام نوروز آمده با آنچه دربارهٔ برخورد ملاطفت‌آمیز علی (ع) با کسانی که شیرینی مخصوص نوروز را به آن حضرت هدیه برده‌اند و آن حضرت با خوشرویی از آن شیرینی تناول فرموده‌اند مقایسه شود، و همچنین مطالبی را که در این جا دربارهٔ حرمت آیینهای دیگر این عید از آن رو که شعار گبران است ذکر شده با عمل علما و ادبای سلف در طی چندین قرن گذشته و آن همه اشعار و قصائد و قطعه‌های ادبی که در تبریک و تهنیت این عید گفته شده و از آن جمله قصائد سیدرضی که در مجالس خلفا و پادشاهان و علمای نامدار هر زمان خوانده شده و مورد قبول و استحسان همه قرار گرفته، و برای شهرت این عید شعاری بالاتر از آن‌ها نبوده و هیچ کس هم آن‌ها را زنده کنندهٔ شعار گبران نخوانده است سنجیده شوند، خواهناخواه همان نتیجه حاصل می‌آیند که در آغاز این گفتار ذکر شد. و آن این که در دوره‌هایی که سر و کار مسلمانان با کسانی بوده است که اسلام را در سرچشمه‌های اصلی آن صاف و بی‌غش می‌دیده‌اند چهرهٔ نوروز و آیینهای آن هم صاف و بی‌غش می‌نمود. و در دوره‌هایی هم که کسانی اسلام را از خلال مجادلات مذهبی و تمصبهای ناشی از آن دینی سخت‌گیر و بی‌گذشت

می‌پنداشته‌اند همان‌ها هم چهرهٔ نوروز را تیره و کدر می‌دیده‌اند. و از آن به جای وسیله‌ای برای ایجاد انس و الفت‌ها و کاهش رنجش‌ها عاملی برای ایجاد بدگمانی‌ها و بددلی‌ها می‌ساخته‌اند.

شاید بی‌مورد نباشد که در پایان این مقال بازتاب برون‌مرزی این عید و رسالت جهانی و انسانی آن را هم از زبان یکی از صاحب‌نظران خارج از این مرز و بوم بشنویم. کمتر کسی است که با تاریخ معاصر مصر و ادب و فرهنگ آن آشنا باشد و نام استاد فقید عباس محمود العقاد را نشنیده باشد و از اثر سازندهٔ وی در رشد اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی نسل معاصر عرب آگاه نباشد. آن مرحوم را در بزرگداشت انقلاب سال ۱۹۵۲ مصر — که بدان دل بسته بود و آن را آغاز عصر جدیدی برای مصر می‌شمرد — قصیده‌ای بلند و پرآوازه است با عنوان «عیدالنیروزه که با این بیت آغاز می‌شود:

اهلاً بنیروز ولید اهلاً بمیلاد سعید

یومٌ جدیدٌ قُلْتُ، بَلْ عهدٌ علی مصرٍ جدید

که در آن پس از اشاره به بسیاری از مسایل سیاسی و اجتماعی و ملی مصر به وصف نوروز به عنوان جشن بهار پرداخته و آن را همچون عیدی جهانی و انسانی ستوده و گوید: این عید از ایران برخاست و بر نقاط دور جهان نیز پرتو افکند. چه بسیار در مصر که خاطرهٔ آن را همچنان حفظ کردند و هندیان که آن را زنده نگه داشتند و چه فراوان ادبیات عربی در قصیده‌ها و سروده‌ها از شعر بحتری گرفته تا نثر ابن‌العمید بدان مترنم شده است.

این دو بیت هم در پایان این وصف درخور تأمل است.

أُمِّمْ بِوُلْفٍ بَيْنَهَا مِنْ حَيْثُ فَرَّقَهَا الْحُدُودُ

مَا أَجْرَحَ الدُّنْيَا إِذَا اخْتَلَفَتْ إِلَى عِيدٍ وَحِيدٍ

یعنی: نوروز ملت‌هایی را به هم نزدیک و آشنا می‌سازد که مرزها آن‌ها را از یک‌دیگر جدا ساخته است. چه بسیار نیازمند است جهان دستخوش جدایی‌ها به عیدی واحد.

تهران — نوروز سال ۱۳۷۰

نقل دیوان عراقی از فارسی به عربی

روایتی درباره آن و توضیحی درباره روایت

پس از آنکه دولت ساسانی ایران برافتاد و دولت اسلامی عرب جای آن را گرفت، دیوان خراج یعنی تمام تشکیلات مالی و اداری و دفاتر حساب و جمع و خرج دولتی در تمام مناطق ایران همچنان به زبان فارسی و با همان راه و رسم دوره ساسانی باقی ماند، و مدتها طول کشید تا دستگاه خلافت و کارگزاران آن توانستند زبان دیوان را از فارسی به عربی برگردانند. علت تأخیر در این امر که از امور مهم دولت خلفا بشمار می‌رفت یکی این بود که اعراب در قرنهای نخستین اسلامی بیشتر به جنگ و کشورگشایی می‌پرداختند تا به کار اداره امور و کشورداری. آنان که از دل و جان اسلام را پذیرفته بودند به نشر اسلام سرگرم بودند، و آنانکه بنا به مصلحتی آن را گردن نهاده بودند به جمع غنائم و به این جهت دستگاه خلافت هنوز آن استقرار و آرامشی را که لازمه پرداختن به چنین اموری باشد نیافته بود. و دیگر اینکه در سازمانهای دیوانی هنوز دبیران و نویسندگانی که بتوانند دیوان خراج و تمام دفاتر حساب را به عربی برگردانند و آن را به عربی اداره نمایند تربیت نشده بودند، زیرا خود اعراب به حرفه نویسندگی و کار دفتر و دیوان توجهی نداشتند و این کار می‌بایستی به دست کسان دیگری از مسلمانان انجام می‌گرفت. شاید مخارج این کار^۱ و فقدان وسایل

۱. مخارج نقل دیوان شام را به زبان عربی یک‌صد و هشتاد هزار دینار نوشته‌اند (فتوح البلدان، ص ۴۰).

مادی دیگر نیز یکی از علل تأخیر در این امر بوده است. به هر حال دستگاه‌های مالی و اداری خلافت در تمام سرزمینهای تابع دولت ساسانی خواه‌ناخواه تا مدت‌ها همچنان به زبان فارسی و در زیر نظر و ادارهٔ دیرانی که از قدیم آنجا را اداره می‌کردند باقی ماندند.

نخستین دیوانی که در تمام قلمرو سابق دولت ساسانی از فارسی به عربی برگردانده شد دیوان مرکزی آن دولت یعنی دیوان عراق بود. نقل دیوان عراق از فارسی به عربی در زمان خلافت عبدالملک بن مروان در شام و ولایت حجاج بن یوسف بر عراق صورت گرفت، و این امر پس از سال ۸۴ هجری اتفاق افتاد.^۱ نقل دیوان شام هم در سوریه از زبان رومی به عربی در همین دوره به انجام رسید^۲ و این می‌رساند که در این زمان، هم دولت اموی پس از جنگ و ستیزهای داخلی و خارجی تا حدی ثبات و استقرار یافته بود که به کار تعریب دستگاههای اداری و مالی لااقل در مراکز اصلی خلافت پردازد، و هم اینکه در طی مدتی که بر حکومت خلفا و انتشار زبان عربی در سرزمینهای غیرعربی گذشته بود در دستگاههای اداری و مالی دولت اشخاصی که در زبان و ادب عربی آن اندازه تسلط داشته باشند که بتوانند این مهم را به انجام رسانند کم نبوده‌اند. و وسایل و مقدمات کار نیز فراهم شده بوده است.

در اینجا باید این نکته یادآوری شود که دیوان عراق هر چند دیوان مرکزی ایران بوده ولی نقل آن ارتباطی با نقل دیوان ولایات و سایر مناطق ایران

→ ص ۲۳۰ که معادل مبلغی در حدود دو میلیون و هفتصد هزار درهم می‌شده است. دربارهٔ مخارج نقل دیوان عراق اطلاعاتی در مآخذ به دست نمی‌آوریم ولی به احتمال قوی باید خیلی بیشتر از آن مبلغ شده باشد، زیرا دیوان عراق دیوان مرکزی دولت ساسانی و دارای سازمان وسیعی بوده است.

۱. نقل دیوان در زمان ریاست صالح بن عبدالرحمان بر دیوان عراق صورت گرفت. و صالح بعد از قتل زادن فرخ رئیس پیشین این دیوان به ریاست آن انتخاب گردید. زادن فرخ در فتنهٔ ابن اشعث کشته شده که در سال ۸۴ هجری اتفاق افتاده است.

۲. فتوح البلدان، به تصحیح دکتر صلاح‌الدین المنجد، مكتبة النهضة المصرية، ص ۲۳۱.

نداشته، زیرا دیوانهای ولایات مدتها پس از این تاریخ و بتدریج به زبان عربی برگردانده شدند، و حتی بعضی از این دیوانها که اطلاعی از آنها در دست داریم در تمام دوره اموی همچنان به زبان فارسی باقی ماندند. دیوان خراسان تا دوره حکومت نصر بن سیار آخرین کارگزار دولت اموی در آن سامان هنوز هم به زبان فارسی و در اختیار دبیران و حسابداران زردشتی بود، و چون در سال ۱۲۴ هجری یوسف بن عمر که در آن تاریخ عامل عراق بود در نامه‌ای که به نصر بن سیار نوشت او را از استخدام غیرمسلمانان در دیوان منع نمود، نصر در صدد نقل دیوان از فارسی به عربی برآمد و دبیری به نام اسحاق بن طلیق ابن کار را متعهد شد و به انجام رسانید.^۱ نقل دیوان اصفهان از فارسی به عربی از این تاریخ هم دیرتر اتفاق افتاد، زیرا نخستین کسی که در آن دیوان به عربی نوشت سعد بن ایاس بود. و سعد بن ایاس دبیر عاصم بن یونس کارگزار ابومسلم خراسانی بر اصفهان بود.^۲

برگرداندن دیوان عراق به دو جهت دارای اهمیت بود، یکی بدان جهت که دیوان عراق همانطور که گفتیم دیوان مرکزی دولت ساسانی بود و در حکومت خلفا نیز دیوان مرکزی سرزمینهای شرقی خلافت اسلامی یعنی قسمت عمده قلمرو فرمانروائی ساسانیان گردید، و به علت تنوع کار و تعدد رشته‌های حساب آن که علاوه بر حساب عراق و ارض سواد کلیات حساب سایر ولایات تابعه نیز در آنجا نگهداری می‌شد و ضمی خاص داشت که تنها حسابداران آزموده و دفترنویسان متبحر می‌توانستند به امور آن احاطه کامل یابند، و تغییر زبان در چنین دستگاهی امری دشوار و پیچیده بود و به تهیه مقدمات و آمادگی قبلی احتیاج داشت، و دیگر بدان جهت که دیوان عراق نخستین دیوانی بود که از بین تمام دیوانهای سرزمین گسترده ایران به زبان عربی ترجمه می‌شد و این نخستین باری بود که زبان عربی در یکی از امور فنی و دیوانی که سابقه‌ای در آن نداشت به کار گرفته می‌شد و جای زبانی را که قرن‌ها در این کار سابقه داشت می‌گرفت.

۱. جهشیاری، الوزراء و الکتاب، ص ۲۳. ۲. ابن رسته، الاعلاف النفیسة، ص ۱۹۶.

در اینجا باز باید به یک مطلب دیگر توجه شود و آن این است که نقل دیوان از فارسی به عربی جز تغییر زبان تغییر مهم دیگری را در دیوان‌های خراج باعث نگردید، یعنی این تغییر و تحول به اصول دفتری و نظام امور مالی که از قدیم در این دیوانها حکمفرما بود سرایت ننمود، بلکه آن اصول به همان صورت و با همان رسم و آیین کهن و غالباً زیر نظر دبیران ایرانی همچنان پابرجا و استوار ماند، و از آنجا که در دوره ساسانی کار دیوانی از جمله اموری بود که اختصاص به طبقه خاصی از اشراف و بزرگان داشت و طبقه دبیران خود از طبقات ممتاز آن دوره به شمار می‌رفتند، به این جهت تصدی امور دیوان و پیشه دبیری هم در بین همان طبقه دست به دست و نسل به نسل می‌گشت، ظاهراً پس از اسلام هم با آنکه نظام طبقاتی در آن حکمفرما نبوده باز این رسم و آیین کم و بیش در دیوانهای ایران ادامه داشته است. ابن حوقل که در قرن چهارم می‌زیسته درباره فارس می‌نویسد: «در فارس سستی نیکو و مردم آنجا را عادت پیسنیده است و آن گرامی داشتن خاندانهای قدیمی و بزرگ شمردن صاحبان نعمت ازلی است. در این ناحیه خاندانهایی هستند که کار دیوان را از روزگار باستان تا کنون به ارث می‌برند. ابن حوقل چند خاندان از همین خاندانهای قدیم ایرانی را مانند خاندان حبیب و خاندان صفیه و خاندان مرزبان ذکر کرده و درباره خاندان مرزبان گوید که این خاندان قدیمی‌ترین دودمانهای ایرانی فارس و از حیث شماره بزرگترین آنها است و کارهای دیوانی از زمان بسیار قدیم در دست ایشان می‌باشد.^۱ و همین امر هم باعث شده بود که اصول نظام دیوانی قدیم حتی پس از ترجمه به عربی باز به همان صورت با تغییرات جزئی که لازمه تغییر و تحول نوع حسابها بود همچنان باقی بماند.

درباره ترجمه دیوان عراق از فارسی به عربی روایتی از مدائنی نقل شده که از آن می‌توان اهمیت این واقعه را از نظر معاصران و اثری را که برای آن در ناتوان کردن زبان فارسی پیش‌بینی می‌کرده‌اند به خوبی دریافت. چنین پیدا است

که در این موضوع مبارزه‌ای هم، هر چند به طور نهانی، بین طرفداران و مخالفان این اقدام وجود داشته است که در یک طرف آن دبیران ایرانی فارسی‌نویس و سایر ایرانیانی که به حفظ اعتبار و حیثیت زبان فارسی علاقه‌مند بودند قرار داشتند و در طرف دیگر دستگاه امارت حجاج عامل سخت‌گیر و سنگدل دوران اموی و رئیس دیوان او، که هر چند او هم ایرانی بوده ولی چون حجاج او را به این کار مأمور کرده بود برای انجام آن کوشش و اهتمام می‌نمود.

داستان نقل دیوان را مدائنی از علی بن محمد بن ابی سیف از رجال قرن اول اسلامی روایت کرده و در کتاب فتوح البلدان بلاذری و الفهرست ابن ندیم هر دو نقل شده است. بر طبق این روایت رئیس دیوان خراج که حجاج او را مأمور این کار کرده بود، صالح پسر عبدالرحمان بود. عبدالرحمان پدر این صالح از ایرانیانی بود که در سیستان به دست اعراب اسیر شده بود و او را به عراق آورده بودند. صالح پیش از اینکه خود به دبیری دیوان خراج یعنی به ریاست این دیوان برگزیده شود، در همین دیوان زیر دست زادن فرخ رئیس پیشین این دیوان کار می‌کرد و در نویسندگی به زبان فارسی و عربی هر دو مهارت داشت و پس از کشته شدن زادن فرخ، حجاج او را به ریاست دیوان برگزید.

در زمان حیات زادن فرخ گفت‌وگویی بین همین صالح و زادن فرخ در موضوع نقل دیوان از فارسی به عربی صورت گرفته بود؛ بدین گونه که روزی صالح به زادن فرخ استاد و رئیس خود می‌گوید که: من می‌بینم امیر (حجاج) را نسبت به من نظر محبتی است و بیم آن دارم که مرا به جای تو برگزیند و این برای من ناگوار است که جای تو را بگیرم! زادن فرخ می‌گوید: خاطر مشغول مدار که امیر به من سخت نیازمند است چون کسی را نخواهد یافت که حساب او را نگه دارد، و صالح می‌گوید: ولی اگر من بخواهم می‌توانم که دیوان را از فارسی به عربی برگردانم (یعنی این کار را از انحصار دبیران فارسی‌نویس خارج کنم). زادن فرخ او را در این کار می‌آزماید و چون می‌بیند که صالح از عهده این کار برخواید آمده، او را دستور می‌دهد که از این مقوله سخنی به زبان نراند و حتی

خود را به بیماری بزند، به تفصیلی که در روایت ذکر شده است.

روایت گوید که پس از کشته شدن زادن فرخ که صالح به جانشینی او تعیین گردید روزی صالح آنچه را که میان او و زادن فرخ گذشته بود برای حجاج بازگفت و حجاج چون دانست که صالح از عهده چنین کاری برمی‌آید او را مأمور نمود تا دیوان را به عربی برگرداند.

دبیران ایرانی که اداره امور دفاتر مالیاتی و دخل و خرج کشور را بر عهده داشتند و مایل نبودند چنین کاری صورت گیرد درصدد برآمدند تا با ذکر مشکلات این کار و بزرگ جلوه دادن آن صالح را از قبول این عمل بازدارند. نمونه مجادلات ایشان گفت‌وگویی است که بین مردان شاه پسر زادن فرخ رئیس سابق دیوان و صالح بن عبدالرحمن رئیس لاحق آن روی داده و قسمتی از آن در همین روایت ذکر گردیده است. و حتی ایرانیان حاضر شدند که صد هزار درهم به صالح بدهند که او در برابر حجاج از انجام این کار اظهار عجز کند، ولی صالح نپذیرفت، شاید بدان جهت که حجاج برای او ضرب‌الاجلی تعیین کرده بود و اگر او در آن مدت کار را به انجام نمی‌رسانید از خشم حجاج و عواقب ناگوار آن در امان نمی‌ماند. ایرانیان چون لجاج و سرسختی صالح را در این کار دیدند گفتند خداوند ریشه‌ات از بیخ برکند که ریشه زبان فارسی را از بیخ برکندی.

آنچه در این روایت جلب نظر می‌کند و قابل مطالعه و بررسی است، یکی مشکلاتی است که از لحاظ ادبی و لغوی به نظر دبیران ایرانی می‌رسیده که بی‌شبهت به مباحثی که در عصر ما برای ترجمه بعضی از اصطلاحات فنی به زبان فارسی عنوان می‌شود نیست، و دیگر حذف و تحریفهایی است که در نقل این روایت در مآخذ موجود روی داده و در نتیجه آن این روایت گنگ و در بعضی موارد نامفهوم شده است. مشکلاتی که به نظر دبیران ایرانی می‌رسیده و به زبان مردانشاه بیان شده به نقص اصطلاحاتی فنی دیوانی در زبان عربی و دشواری نقل یا ترجمه آن اصطلاحات مربوط می‌شود. برای دبیرانی که با اصطلاحات فارسی که قرن‌ها در دیوان‌ها به کار رفته و در نتیجه پخته و جا افتاده شده بود خو گرفته و

مانوس شده بودند، ترجمه عربی بعضی از اصطلاحات که در آن زمان هنوز ناپخته و جانپفاده بود نارسا می نمود، و چون برای بسیاری از آنها در زبان عربی معادلی نمی شناختند به این جهت زبان عربی را برای این کار آماده نمی دانستند، و همین مشکلات بود که آنها را به رخ صالح می کشیدند تا ناتوانی او را در این عمل باز نمایند و او را از قبول این کار منصرف سازند و از جوابهای صالح که نمونه ای از آن باز در همین روایت ذکر شده چنین برمی آید که او هم در زبان عربی آن اندازه تسلط و به خود آن اندازه اعتماد داشته که از دشواری کار نهراسد و اگر هم برای لفظی اصطلاح جامعی نمی یافته خود از کلمات عربی اصطلاح تازه ای وضع کند یا همان اصطلاح را معرب سازد.

در نمونه ای که از گفت و گوی مردان شاه و صالح در این روایت آمده، چند کلمه فارسی ذکر شده که در آنها در همه نسخه هایی که این روایت را نقل کرده اند حذف و تحریفی روی داده است.

چنانکه گفتیم، این روایت در دو مأخذ قدیم عربی نقل شده، یکی در کتاب فتوح البلدان تألیف احمد بن یحیی بن جابر معروف به بلاذری و دیگر در کتاب الفهرست تألیف محمد بن اسحاق معروف به ابن ندیم. کتاب فتوح البلدان در اواسط قرن سوم هجری نوشته شده و الفهرست در نیمه دوم قرن چهارم، و بین تألیف این دو کتاب بیش از یک قرن فاصله است و اینکه این حذف و تحریف در هر دو کتاب یکسان دیده می شود نباید باعث تعجب باشد، زیرا ممکن است این تصرف که نتیجه ناآشنایی نسخه نویسان به کلمات فارسی بوده نخست در کتاب فتوح البلدان، حاصل شده و از آنجا به الفهرست منتقل شده باشد، و یا اینکه حذف تحریف در روایت اصلی که مأخذ هر دو کتاب بوده روی داده باشد.

قسمتی از این روایت که این حذف و تحریف در آن روی داده و مورد گفت و گوی ما است در اصل عربی در نسخه چاپ شده فتوح البلدان چنین است: فقال له (ای لصالح) مردانشاه بن زادن فروخ: کیف تصنع بدھویه و شھوبه؟ قال:

اكتب عشر و نصف عشر. قال فكيف تصنع بويد؟ قال: اكتبه ايضا. والويد النيف و الزيادة تراد.^۱

و در نسخه چاپ شده الفهرست همین عبارت با تغییر مختصری چنین آمده: فقال له (ای لصالح) مردانشاه بن زادانفروخ كيف تصنع بدھویه و ششویه؟ قال: اكتب عشرأ و نصف عشر. قال فكيف تصنع بويد قال: اكتب و ايضا، قال: والويد النيف و الزيادة تراد^۲ و معنی این عبارت این است که: مردان شاه پسر زادان فرخ از صالح پرسید با دھویه و ششویه چه می‌کنی؟ گفت می‌نویسم عشر و نصف عشر. گفت با وید چه می‌کنی؟ گفت می‌نویسم و ايضا، گفت: و وید همان نيف است و زائد اضافه می‌شود.

این عبارت در این دو مأخذ شامل دو سؤال است با سه کلمه فارسی که یکی از آنها هم دچار تحریف شده، در صورتی که در اصل شامل سه سؤال بوده با چهار کلمه فارسی که یک سؤال و یک کلمه فارسی آن از قلم افتاده. و چون از حسن اتفاق این حذف و تحریف در اثر ناآشنایی نسخه‌نویسان عربی فقط در کلمات فارسی روی داده و در معادل عربی آنها که صالح ذکر کرده حذف و تحریفی نیست از این رو به فرینه همین کلمات عربی به آسانی می‌توان هم مواضع حذف و تحریف را تشخیص داد و هم اصول صحیح آنها را به دست آورد.

نخستین تحریف در کلمه‌ای روی داده که در عبارت عربی به صورت ششویه ذکر شده است، دھویه که صالح معادل آن را در عربی عشر ذکر کرده صحیح است. زیرا دھویه بمعنی ده یک است و عشر هم همین معنی را می‌دهد، ولی معادل ششویه که بمعنی شش یک است در عربی نصف عشر نیست بلکه (سدس) است. بنابراین کلمه‌ای که صالح آن را نصف عشر معنی کرده ششویه نباید باشد بلکه کلمه دیگری است که به این صورت تحریف شده. آقای تجدد در ترجمه فارسی کتاب الفهرست ذیل این عبارت با توجه به ناسازگاری آن

۱. فنوح البلدان، تصحیح و تحفین دکتر صلاح الدین المنجد، طبع مکتبة النهضة المصرية،

۲. الفهرست، طبع فلرگل، ص ۲۴۲.

نوشته‌اند «دهویه و ششویه بمعنی عشر و سدس است و چون در صدر اسلام کتابچه‌های مالیاتی عرب به زبان فارسی بود، و در اسلام خمس و زکوة از منابع درآمد به شمار می‌رفت و خمس در فقه بر شش قسمت منقسم می‌گردید، ظاهراً در فارسی به رقم ششویه نگاهداری می‌شد، و مؤید این معنی گفته صالح است که گوید به جای دهویه و ششویه ده و نصف ده می‌نویسم. نصف ده خمس است که همان خمس مالیاتی باشد»^۱ و آقای دکتر آذرنوش در ترجمه فارسی کتاب فتوح البلدان در ذیل همین عبارت درباره کلمه ششویه نوشته‌اند: «همانطور که در جمله بعد ذکر می‌شود ششویه یعنی «نصف ده». یعنی در حقیقت پنجویه، اما در همه نسخ ششویه است. این مسأله برای دخویه^۲ نیز حل نشده مانده است، وی در تعلیقات خود بر فتوح البلدان می‌گوید که از دُزی^۳ تقاضای حل آن را کرد و از او نیز ترجمه صحیحی به دست نیاورد. تجدد ضمن ترجمه این بخش (که در الفهرست هم آمده است) می‌گوید از آن باب ششویه می‌گفته‌اند که زکوة بر شش بخش می‌شده و یک بخش آن را برمی‌داشتند... ولی این توجیه هم مورد پسند استاد مینوی واقع نگردید»^۴

علت این آشفتگی در معنی عبارت و تفسیرهای ناسازگاری که برای کلمه ششویه شده این است که به معادل عربی این کلمه که صالح ذکر کرده، چنانکه باید توجه نشده و ذهن محققان و مترجمان فاضل هم به این نکته معطوف نشده

۱. فهرست ابن ندیم ترجمه رضا تجدد، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۶ خورشیدی، ص ۲۴۲.
۲. دخویه خاورشناس معروف که کتاب فتوح البلدان بلاذری را نخستین بار تصحیح و با تعلیقات عالمانه چاپ کرده است.
۳. Dony خاورشناس هلندی که در دانشگاه مادرید استاد زبان و ادبیات عربی بود، مؤلف کتاب معروف Supplement aux Dictionnaires Arabes که ذیلی است عالمانه بر قوامیس عربی و در آن لغت‌هایی را که در فرهنگهای عربی نیامده است جمع کرده و دیگر «فرهنگ البسه عربی» است که آقای دکتر حسین علی هروی به فارسی ترجمه کرده است و بنام «فرهنگ البسه مسلمانان» جزء انتشارات دانشگاه تهران به شماره ۱۰۸۷ به چاپ رسیده است.
۴. فتوح البلدان، بخش مربوط به ایران، ترجمه دکتر آذرنوش، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۶، ذیل ص ۱۰۹.

که ممکن است در کلمه ششویه تحریفی روی داده باشد، در صورتی که درباره کلمات فارسی مستعمل در زبان عربی احتمال تحریف قبل از هر چیز باید به ذهن خطور کند. حقیقت این است که نصف عشر که صالح آن را در مقابل این کلمه گذارده است چنانکه تصور شده «نصف ده» نیست، و نصف ده هم معادل با خمس یا پنجویه نمی‌شود که بتوان آن را با زکوة و خمس مطبق نمود، زیرا نصف ده پنج است نه پنج یک. و اما نصف عشر که صالح بیان کرده عبارت است از نصف ده یک، یا همان نیم عشری که تا چندی پیش در دفاتر مالیاتی معمول بود و شاید هنوز هم در بعضی موارد معمول باشد و نیم عشر با نصف عشر معادل است با بیست یک که به اصطلاح دفاتر ساسانی بیستویه می‌شود. بنابراین به آسانی می‌توان دریافت که آنچه ما آن را در این روایت به صورت ششویه می‌خوانیم تحریفی است از کلمه بیستویه و اگر در نظر بگیریم که در رسم الخط قدیم نقطه گذاری حروف مانند امروز معمول نبوده آسان‌تر می‌توان پذیرفت که کلمه بیستویه به دست ناسخی بی‌دقت و بی‌اطلاع به ششویه تبدیل شده باشد.

و اما چرا مردان‌شاه معادل چنین رقم یعنی بیستویه را از صالح پرسیده؟ این بدان علت است که در زبان عربی برای بیان کسور اعداد به استثنای از ۲ تا ۱۰ که با کلمات نصف و ثلث و ربع ... تا عشر بیان می‌شود صیغه خاصی وجود ندارد. سؤال مردان‌شاه درباره کسور عقود و به اصطلاح امروز دهگانها است که در دیوانهای فارسی با استفاده از اعداد بیست و سی و چهل ... و با ترکیب «یه» یا «و یه» به آسانی قابل بیان بوده ولی در عربی به استثنای کلمه عشر که از عشر گرفته شده از ارقام عشرون و ثلاثون و اربعون و بالاتر کلماتی برای بیان کسور اشتقاق نیافته. ذکر کلمه دهویه هم که در مقابل آن عشر وجود داشته در سؤال مردان‌شاه به عنوان آغاز مطلب و برای توجه دادن به همین نکته بوده و الا اصل سؤال از بیستویه به بالا است و به همین جهت هم صالح ناچار شده که کسور بالاتر از ده را هم با تلفیق همان کلمه عشر با کسور پائین‌تر از ده بیان کند، و به خوبی می‌توان حدس زد که سؤال مردان‌شاه که قصد او احراج و در تنگنا گذاردن صالح بوده

غیر از بیستویه شامل سایر عقود مانند «سی و یه» و «چهل و یه» و بالاتر هم بوده و باروبه‌ای که صالح جواب داده ناچار می‌بایستی آنها را هم ثلث عشر و ربع عشر و به همین ترتیب ترجمه کرده باشد. سؤال مردان شاه بسیار زیرکانه است، ولی جواب صالح هم سرمشق آموزنده‌ای برای مترجمان خودمان خواهد بود که چگونه می‌توان از ابزار موجود هر زبان برای بیان معانی جدید استفاده نمود تا به محض آنکه معادل کلمه‌ای را در دسترس خود نیافتند بی‌درنگ زبان را به نقص و نارسایی متهم نکنند.

و اما در عبارت بعدی: «فکیف تصنع بوجد؟ قال اکتب و ایضا» در رساله‌ای که چند سال پیش با عنوان «المترجمون و النقلة عن الفارسیة فی القرون الاسلامیة الاولی» نوشته بودم^۱ و در ترجمه حال زادن فرخ روایت الفهرست را نقل کرده بودم در ذیل این عبارت احتمال داده بودم که کلمه «و ایضا» که صالح در برابر کلمه «وید» قرار داده تعریب آن باشد نه ترجمه آن و در اینجا در توضیح آن احتمال ذکر چند مطلب را لازم می‌دانم:

یکی این که کلمه «ایضا» نه در اشعار دوره جاهلیت، نه در قرآن کریم و نه در احادیث معتبر و صحیح که مآخذ اصلی زبان عربی به شمار می‌روند استعمال شده، نه خود این کلمه و نه مشتقات بسیار محدود آن، و به این جهت این کلمه را عربی الاصل ندانسته‌اند. برخی احتمال داده‌اند که این کلمه از لاتین IDEM که به همین معنی است منقول باشد. علامه مرحوم محمد فروینی پس از ذکر این قول نوشته‌اند: «این فقره با کمال غرابتش قابل تأمل و جالب نظر است»^۲. عبدالله العلایلی در لغت‌نامه «المرجع» این نظر را که این کلمه از فارسی به زبان عربی راه

۱. این رساله در سال هفتم مجله «الدراسات الادبیة» نشریه گرسی فارسی دانشگاه لبنان شماره ۳

و ۴ انتشار یافت و به طور جداگانه نیز با همین نام جزء انتشارات دانشگاه لبنان منتشر گردید، بیروت، ۱۹۶۵. در این جا باید به این مطلب اشاره کنم که در نقل عبارت الفهرست در آن رساله هم ششویه چاپ شده و به تصحیح آن به صورتی که در این مقاله ذکر شده توجهی نشده و باید به همین صورت تصحیح شود.

۲. یادداشت‌های فروینی، ج ۱، ص ۱۵۳.

یافته باشد بی‌اساس شمرده^۱، ولی شاید بتوان این روایت مدائنی را اساس موجهی برای این نظر به شمار آورد، زیرا تا آنجا که ما اطلاع داریم گفته صالح قدیمترین استعمالی است که ما از کلمه «ایضا» در دست داریم و در این گفته این کلمه در مقابل کلمه‌ای فارسی که از لحاظ لفظ و معنی درست با آن منطبق است قرار گرفته است، «وید» که در سؤال مردان‌شاه ذکر شده همان کلمه‌ای است که در فرهنگهای فارسی به صورت «ایدی» آمده و معنی آن را «نیز» و «ایضا» نوشته‌اند^۲ و ظاهراً سؤال مردانشاه «و ایدی» یا «و اید» بوده که در عبارت عربی به صورت «وید» درآمده همچنانکه «و اند» هم در همین عبارت بعدی به «وند» تغییر یافته است. و گرچه در کتابهای لغت این کلمه با یاء ضبط شده ولی این احتمال هست که در اصل با الف مقصوره بوده و در آن صورت با توجه به اینکه دو حرف «د» و «ض» در عربی قریب‌المخرج هستند و به این جهت هم «ض» عربی در زبانهای دیگر به «د» تبدیل می‌شود «ایدا» و «ایضا» یک کلمه خواهند بود، و بر فرض هم که در فارسی آخر کلمه ایدی با «یا» باشد نه الف مقصوره، باز تعریب آن به این صورت غرابتی ندارد. در فرهنگ فارسی به لاتین Wullers کلمه فارسی ایدی معادل لاتینی Etiam و Item یعنی همان کلمه‌ای که بعضی آن را اصل لاتینی ایضا دانسته‌اند ذکر شده است. در هر حال این روایت دلیل قابل قبولی بر اصل فارسی ایضا به دست می‌دهد، به خصوص اگر به جواب صالح به صورتی که در فتوح البلدان آمده و با جمله «اکتبه» شروع شده است توجه بیشتری شود، ولی با این حال تا وقتی که علاوه بر آنچه در فرهنگهای فارسی آمده، موارد استعمال دیگری برای کلمه «ایدی» یا معنی دیگری غیر از معانی معروف برای «ایدون» در مآخذ معتبر فارسی یافت نشود دور از احتیاط خواهد بود که در این باره حکم قطعی نمود و پارا از حد احتمال فراتر نهاد.

آخرین قسمتی که در این روایت احتیاج به توضیح دارد، جمله اخیر است

۱. المرجع، ج ۱، ذیل کلمه ایضاً.

۲. به فرهنگهای فارسی ذیل کلمه ایدی مراجعه شود.

که در متن عربی نقل کردیم. یعنی «قال والوید النیف و الزیادة تزاده». توضیح این مطلب آن است که کلمه فارسی که صالح معادل عربی آن را نیف ذکر کرده «وید» نیست، زیرا چنانکه قبلاً دیدیم صالح معادل عربی کلمه «وید» را «ایضا» ذکر کرده و دو کلمه «نیف» و «ایضا» در زبان عربی از لحاظ معنی هیچگونه تناسب یا قرابتی ندارند که هر دو برابر یک کلمه «وید» قرار گیرند. بنابراین نیف معادل کلمه دیگری بوده که به «وید» یا «الوید» تحریف شده و به قرینه معنای نیف در عربی به آسانی می‌توان دریافت که آن کلمه «واند» و معرب آن «وند» و در این عبارت «الوند» بوده که در فارسی همان کلمه‌ای است که برای بیان شمار نامعین پس از یک عدد معین ذکر می‌شود، مانند بیست و اندی و این همان معنی نیف است در عربی مثل عشرون و نیف.

بنابراین جمله صالح در جواب سؤالی است که از عبارت حذف شده و آن سؤال باید چنین باشد «فکیف تصنع بونده مردانشاه پرسید با «اند» چه می‌کنی؟ صالح گفت اند همان «نیف» است و «زائد» اضافه می‌شود. نگارنده سابقاً این مطلب را در رساله‌ای که ذکرش گذشت بطور اجمال ذکر کرده بودم.^۱ و در اینجا باید این توضیح را اضافه نمایم که علت این حذف و تحریف هم تا حدی روشن است زیرا به استثنای نقطه وند و وید که چنانکه گفتیم در رسم الخط قدیم رعایت نمی‌شده، دو جمله «فکیف تصنع بوید» و «فکیف تصنع بونده» هر دو از هر لحاظ یکسان نوشته می‌شده و طبیعی است که در نظر ناسخی ناآشنا به اصطلاحات فارسی، جمله دوم عیناً تکرار جمله اول و سهو کاتب گمان شده و به این جهت آن را حذف کرده باشد و پس از حذف آن سؤال «الوند» هم به قرینه «وید» سابق به «الوید» تغییر یافته باشد. متنها در این جا یک سؤال پیش می‌آید و آن این است که وقتی نیف در عربی به این خوبی و روشنی معنی «اند» فارسی را می‌رساند و

۱. در مراجعه به کلمه وند در برهان قاطع ملاحظه شد که همکار دانشمند ما آقای دکتر محمد معین که هزار افسوس بیماری ممتد ایشان را از ادامه کارهای بسیار بالارزش بازداشت به حذف این جمله در این عبارت توجه نموده‌اند، ولی در عبارت الفهرست ششویه و نصف عشر را همچنان «پنجویه» تصحیح کرده‌اند که سهو است.

درست منطبق بر این کلمه فارسی است، سؤال مردان شاه که قطعاً او هم از این معنی بی اطلاع نبوده چه موردی داشته است؟ به گمان ما استعمال این صیغه با همین هیأت در این معنی مخصوص از وضع صالح یا از اصطلاحات مولد دیوانی است. معنی لغوی این کلمه و ماده‌ای که از آن مشتق شده «ناف - ینوف» مطلق زیادت و افزایش را می‌رساند و اشتقاق این صیغه به خصوص و استعمال آن برای این افزایش مخصوص شاید انتخاب و وضع خود صالح باشد و عبارت «والزیادة» تراده هم که در آخر این عبارت ذکر شده در واقع تأکیدی باشد برای بیان صحت این وضع. زیرا «اند» هم در فارسی عدد زائدی است که بر عددی معلوم اضافه می‌شود. بنابر آنچه گذشت این قسمت از روایت مدائنی به این صورت تصحیح می‌شود: «فقال له مردانشاه بن زادن فروخ: کیف تصنع بدھویه و یستوبه؟ قال اکتب عُشراً و نصف عُشر. قال: فکیف تصنع بوبد؟ قال: اکتبه و ایضا. قال: فکیف تصنع بوند؟ قال: والوند النیف. و الزیادة تراده»

تهران - شهریور ۱۳۴۹

چگونگی انتقال زبان فارسی

از عصر ساسانی به دوران بعد از اسلام

وقتی در اینجا سخن از زبان فارسی می‌رود مقصود زبان جامع و فراگیری است که در سراسر تاریخ دور و دراز ایران همچون پیوندی استوار تیره‌های مختلف اقوام ایرانی و ساکنان مناطق مختلف این سرزمین گسترده را به هم می‌پیوسته است و در دوره‌هایی که این مردم از خود حکومتی که وحدت سیاسی و ملی آنها را تأمین کند نداشته‌اند، با حفظ وحدت فرهنگی، آنها را از پراکندگی باز می‌داشته تا بار دیگر با رستاخیز خود وحدت سیاسی و شخصیت ملی خود را باز یابند. نمونه بارز این رستاخیز را پیش از اسلام در قیام دولت ساسانی، پس از قرن‌ها پراکندگی سیاسی، می‌توان یافت. در دوران اسلامی هم در این پدیده درخور تأمل می‌توان دید که تمام مناطق مختلف این سرزمین پهناور و مردمان آن با آنکه به تدریج و جدا از هم به اسلام درآمدند، ولی در جامعه اسلامی نه چون مناطقی از هم گسسته و مردمی بیگانه از یکدیگر، بلکه همچون کشوری به هم پیوسته، مردمی یک فرهنگ و یک زبان نمودار شدند. و این صفت برای آنها آنچنان بارز و نظرگیر بوده که همه موزخانی که درباره سرزمینهای اسلامی و مردم آن شرحی نوشته‌اند، این را درخور ذکر دانسته و به اجمال یا تفصیل از آن سخن گفته‌اند.

مسعودی در جایی که از ایرانیان و سرزمین ایشان از روزگاران قدیم تا زمان خودش در قرن چهارم هجری سخن رانده، موطن ایشان را از بلاد جبال و

آذربایجان و ارمنستان و آران و بیلقان و دربند قفقاز گرفته تا حدود خراسان و سیستان و دیگر نواحی شرق و جنوب و غرب برشمرده، گوید: همه این سرزمینها کشور واحدی بودند دارای یک شاه و یک زبان، هر چند در برخی جزئیات لهجه‌های مختلف داشتند^۱ و مقدسی بشاری که خود سالیان دراز در سرزمینهای اسلامی سفر کرده و همه را از نزدیک دیده و آنچه نوشته غالباً مشاهدات خود او بوده، جلد دوم از کتاب خود، احسن التقاسیم را به جهان ایرانی و به اصطلاح خودش به «اقالیم المعجم» اختصاص داده، آنها را هشت اقلیم شمرده و صفت جامع و فراگیر همه آنها را چنین نوشته که: «سخن این اقلیمهای هشت‌گانه به عجمی است، لیکن برخی از آنها دری و برخی دیگر پیچیده و ناروشن است، ولی همه آنها فارسی خوانده می‌شوند».^۲

رسم بر این جاری است که زبان پیش از اسلام ایرانیان را پهلوی بخوانند و زبان دوران اسلامی ایشان را که در قرنهای سوم و چهارم هجری آثار ادبی آن شکوفا گردید، فارسی. خود من هم در نوشته‌های سابق خود از همین رسم بی آنکه در آن بیندیشم پیروی می‌کردم. ولی هنگامی که در دانشگاه لبنان برای آماده ساختن دروس یا سخنرانیهای خود در آن دانشگاه در موضوع ترجمه آثار پیش از اسلام ایران به زبان عربی بار دیگر با دقتی بیشتر و اندیشه‌ای کنجکاوانه‌تر به مطالعه مآخذ دست اولی که معمولاً در این گونه مباحث مورد استناد قرار می‌گیرند پرداختم، این رسم را که کم و بیش از مسلمات شمرده می‌شد بر پایه‌ای استوار ندیدم و هر چه در مطالعات خود بیشتر رفتم آن را نااستوارتر یافتم و بدین سبب آنچه در آن دانشگاه در نتیجه همان مطالعات نوشتم همه‌جا در مورد نوشته‌هایی که از دوران ساسانی به زبان عربی ترجمه شده و نامی از آنها در مآخذ عربی اسلامی آمده به جای زبان پهلوی زبان فارسی به

۱. مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۷۸.

این مقاله از نخستین شماره نخستین سال فصل‌نامه هستی چاپ تهران، اسفند ۱۳۷۱ ه. ش. نقل شده.

۲. مقدسی، احسن التقاسیم، پایان جلد اول، ص ۲۵۶ و جلد دوم، ص ۲۵۹.

کار بردم، به این دلیل ساده که در همهٔ مآخذ و مراجع دست‌آورد و معتبری که در این زمینه‌ها مورد مراجعهٔ من بود، یعنی در همهٔ مؤلفات عربی و اسلامی قرنهای نخستین اسلامی که مؤلفان آنها یا خود از مترجمان برخی از آن آثار فارسی بوده‌اند، یا هم‌روزگار با مترجمان یا نزدیک به همان زمانها می‌زیسته‌اند، و در هر حال واقف‌تر از ما به اوضاع و احوال آن روزگار و وضع این زبان در آن زمانها بوده‌اند. در سخن از زبانی که نوشته‌های ایرانی از آن زبان به زبان عربی برگردانده شده همه‌جا نام زبان فارسی (= اللغة الفارسیّة) به کار برده‌اند نه زبان پهلوی (= اللغة البهلویّة) و من برای خود مجوّزی نیافتم که «اللغة الفارسیّة» را از نوشته‌های آنها برگیرم و آن را در نوشته‌های خود که غالب آنها هم به زبان عربی بود به «اللغة البهلویّة» تبدیل کنم. گذشته از این که با مراجعه به آن مآخذ برای خود من هم در این امر که مراد از «اللغة الفارسیّة» در آن مآخذ، چنانکه برخی از ارباب علم و مطالعهٔ زمان ما نوشته‌اند^۱، در برخی موارد همان «اللغة البهلویّة» باشد تردیدی سخت حاصل شده بود که مرا از پیروی آن رسم باز می‌داشت.

ولی این شک و تردید در همین جا پایان نیافت بلکه خود سؤالهای دیگری را هم در همین زمینه برانگیخت که می‌بایستی برای آنها هم پاسخهایی خردپذیر یافت، و یکی از آن سؤالا این بود:

با این که زبان پهلوی در عرف صاحب‌نظران تاریخ و فرهنگ ایران در قرنهای نخستین اسلامی، که گفته‌ها و روایات منقول از آنها ملاک رای و نظر همهٔ متأخران و معاصران بوده، یک زبان یا لهجهٔ محلی ایران به شمار می‌رفته که در محدودهٔ خاصی از این سرزمین کاربردی محدود داشته، و به همین گونه هم معرفی شده نه به عنوان یک زبان جامع و فراگیر همهٔ ایرانیان، چه علت یا علت‌هایی باعث شده که هر چه زمان پیشتر آمده هم معنی و مفهوم آن چیزی که پهلوی خوانده می‌شد، در ابهام بیشتری فرو رود و هم قلمرو آن گسترش بیشتری یابد تا

۱. مانند آنچه در تحقیق هالمانهٔ استاد فقید دکتر غلامحسین صدیقی به نام «بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم» دیده می‌شود.

حدّی که زبان ایرانیان پیش از اسلام و همه آثار مکتوب ایشان را دربرگیرد. قدیمی‌ترین روایتی که درباره زبان پهلوی در مآخذ عربی اسلامی دیده می‌شود همان است که ابن ندیم از ابن مقفّع نقل کرده، روایتی که از قدیم تاکنون یکی از راهنماهای اصلی محققان برای شناخت زبانها یا لهجه‌های فارسی بوده است. در قدیم کسانی همچون خوارزمی و حمزة اصفهانی و یاقوت از آنها بهره گرفته‌اند و در دوران معاصر هم همه محققان سرشناس این رشته آن را کم و بیش مورد بررسی قرار داده‌اند. ابن مقفّع در این روایت از لهجه‌ها با گونه‌های مختلفی نام برده که همه زیر عنوان عام زبان فارسی یا یکی از انواع آن شناخته می‌شده‌اند. یکی از این زبانها پهلوی بوده است که درباره آن گوید: پهلوی منسوب است به پَهله و پَهله نامی است که بر پنج شهر گفته می‌شود که شامل اصفهان و ری و همدان و ماه نهاوند و آذربایجان می‌شده.^۱ از این روایت ابن مقفّع می‌توان چنین فهمید که در این دوران که اواخر دوران ساسانی و اوایل عصر اسلامی را دربرمی‌گیرد، پَهله جز بر این مناطق و پهلوی جز بر لهجه بومی این مناطق غربی و شمال غربی ایران اطلاق نمی‌شده. مؤید این امر هم مطلبی است که در الممالک و الممالک ابن خردادبه آمده، یعنی قدیمی‌ترین کتابی که در شناخت راهها و سرزمینها در دوران اسلامی تألیف شده و به ما رسیده و آن هم چنانکه در جای خود ذکر شده بیشتر مطالب آن به دوران اخیر ساسانی ارتباط می‌یابد. در آنجا هم سرزمین پهلویها با مختصری اختلاف همین جاهائی است که ابن مقفّع ذکر کرده است.^۲ این تصویری است تا حدّی روشن از زبان پهلوی و قلمرو آن در قرنهای نخستین اسلامی، ولی در مؤلفات دوره‌های بعد کم‌کم در اثر نارسایی و درهم ریختن اطلاعات، هم بر ابهام آن افزوده و هم قلمرو آن تغییر یافته که در این مختصر جای پرداختن به آن نیست.

در سالهای اخیر هم که فرصتی دست داد تا به تنظیم یادداشتهای انتشار نیافته خود در همین زمینه‌های مشترک فارسی - عربی پردازم و آنها را برای

انتشار در مجموعه‌ای که «تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی»^۱ نام گرفته است آماده سازم وقتی در این سیر و سلوک به زبان فارسی و سرگذشت آن در این دوران رسیدم شک و تردید دیرینه صورت دیگری به خود گرفت و سؤالهای دیگری برانگیخت که حتی برخی از اموری را هم که تقریباً از اصول مسلمة تاریخ این دوران به شمار می‌رفت نیز در خود گرفت و مهمتر از همه این سؤال بود که آیا در این دوران چه واقعه خارق عادت‌ی در این سرزمین اتفاق افتاده که بر اثر آن زبان ایرانیان در دوران اسلامی آن چنان با زبان پیش از اسلام ایشان فرق کرده باشد که برای تشخیص آن دو از یکدیگر آنها را با دو عنوان پهلوی و فارسی اسلامی بخوانند و برای فهم آنها نیاز به ترجمه یکی به دیگری باشد چنانکه در مباحث مربوط به شاهنامه فردوسی از ترجمه خداینامه پهلوی به شاهنامه فارسی سخن می‌رود.

از آنجا که تغییر زبان و حتی تغییر لهجه که خیلی آسانتر از زبان است کار ساده‌ای نیست که در عالم واقع هم مانند عالم وهم و تصور به آسانی صورت گیرد و بتوان از آن هم مانند تغییر دین یا دولت سخن گفت، پژوهنده‌ای که بخواهد چنین تغییری را که تقریباً امری خارق‌العاده است با معیارهای علمی و واقعی بسنجد و بی آنکه گفته یا نوشته دیگران را نسنجیده تکرار کند خود درباره آن بیندیشد و در جست‌وجوی علل و عوامل اصلی و کیفیت عملی آن برآید ناچار باید به تحقیق در این امر پردازد که آیا با حمله اعراب به ایران و گسترش اسلام در بین ایرانیان چه واقعه خارق عادت‌ی اتفاق افتاده که چنین نتیجه‌ای غیرعادی به بار آورده و امری تقریباً ناممکن را ممکن ساخته است؟ و چون با همین اندیشه و با معیارهای واقعی در صدد یافتن پاسخی برای این سؤال برآید به این نتیجه می‌رسد که نه تنها در هیچ یک از آن دو واقعه در ایران امری خارق عادت اتفاق نیفتاده که انقطاع کلی از گذشته را ایجاد کند، بلکه رویدادها به

۱. از این مجموعه تاکنون مجلد اول و دوم و سوم انتشار یافته و مجلدات چهارم و پنجم در دست انتشار است و کتاب حاضر مجموعه مقالاتی است در رابطه با این موضوعات (ناشر).

صورتی جریان یافته که استمرار وضع موجود و بهره‌گیری از آن و از آن جمله استمرار همان زبان فارسی دیرین را در حکومت جدید ایجاب می‌کرده است. عوامل ابهام‌زایی که بر رویدادها و نقل روایات مربوط به وقایع قرنهای نخستین اسلامی حکمفرما بوده، آن چنان تاریخ این دوران را در ابهام و تیرگی فرو برده که وقتی در تاریخ ایران سخن از دوره‌های پیش از اسلام و دوران اسلامی آن می‌رود گویی از دو دورانی سخن می‌رود از هم گسسته و بی‌پیوند که دیواری آن دو را از هم جدا ساخته؛ آنچه در آن سوی دیوار بوده نابود و منقرض گشته و آنچه در این سوی دیوار است نوظهور و نویافته است. زبان ایرانیان هم از این توهم برکنار نمانده، آنچه در آن سوی دیوار بوده پهلوی نامیده می‌شده و منقرض گشته و آنچه در این سوی دیوار است فارسی اسلامی است که در همین دوران پایه و مایه گرفته و دارای آثار ادبی شده است. این پنداری است نادرست و با واقعیات تاریخی ناسازگار.

هنگامی که اعراب مسلمان بر مدائن پایتخت دولت ساسانی دست یافتند و بر همه عراقی که در آن هنگام استان مرکزی ایران بود و دل ایرانشهر خوانده می‌شد مسلط شدند و دیوان خراج و مجموعه نظام مالی ایران را در اختیار گرفتند، خود را با سازمانی منظم و تا حدی پیچیده روبه‌رو یافتند که تصرف در آن رانه در حد توانایی خویش دیدند و نه به مصلحت خود یافتند. بدین سبب نه تنها در آن نظام تغییری ندادند بلکه به حکم ضرورت، برخی از روشهای خود را هم که تا آن هنگام بدان عمل می‌کردند و اکنون با این نظام نمی‌خواند در آنجا تغییر دادند، و یکی از آنها تقسیم اراضی مفتوحه بود بین فاتحان که چون در این جا با مشکلات فراوان درگیر می‌شدند خلیفه عمر دستور داد از تقسیم آنجا صرف‌نظر شود و زمینها همچنان در اختیار صاحبان آنها باقی بماند و از آنها خراج سالیانه بستانند و برای خراج آنها هم عمر همان نهادهائی را پذیرفت که خسرو انوشیروان نهاده بود،^۱ و از نخستین کارهای سعد فاتح قادیسیه هم یکی این

را نوشته‌اند که وی دهقانان، یعنی مالکان منطقه را که در نظام دیوانی ایران جمع خراج را از قلمرو خود بر عهده می‌داشتند، گرد آورد و آنها را نسبت به خراج ابوابجمعی خودشان متعهد ساخت،^۱ یعنی به آنها گفت همچنان به کار خود ادامه دهند و از آن پس به جای نظام قدیم خود را در برابر نظام جدید متعهد شناسند. و بدین سان نظام مالی و دیوانی ایران بی آنکه در اساس آن خللی وارد آید به دولت اسلام انتقال یافت.

اثر آنی و فوری که از این اقدام در نظر بوده این بود که با حفظ وضع موجود از آشفتگی امر خراج و کاهش عایدات که رکن اصلی و استخوان‌بندی هر دولت است جلوگیری شود و چنین هم شد، چه، عمر در همان سال نخست که سواد را به تصرف درآورد، مبلغ خراجی که از آنجا وصول نمود با آنچه پیش از آن به وسیله پادشاهان ایران وصول می‌شد چندان تفاوتی نداشت.^۲ او همچنین در سایه همین تشکیلات منظم دیوانی توانست تمام این منطقه را که از لحاظ مالی و خراجی از زمان نوشیروان به این سوی مساحت یا به اصطلاح امروزی ممیز نشده بود، از نو مساحت کند و نسبت به تغییراتی که در آنها حاصل شده بود در خراج آنها تجدیدنظر نماید.^۳

و اما آثاری که این اقدام بر تاریخ و فرهنگ ایران و استمرار آن در این دوران بر جای نهاد بسیار ژرف و گونه‌گون بود. نخستین اثر آن این بود که ببقای طبقه دهقانان بر همان وظایفی که پیش از آن داشتند یکی از رشته‌های استوار پیوند تاریخ و فرهنگ ایرانیان از گزند آشفتگیهای زمان برکنار ماند و همچنان در درون جامعه ایرانی سرزنده و بانشاط به رسالت تاریخی خود ادامه داد.

بقای دیوان خراج هم در دولت خلفا به همان صورت که بود باعث گردید.

۱. یاقوت، معجم البلدان، ج ۲، ص ۳۳۳، ذیل کلمه کوفه در روایتی از ابو عبیده معمر المثنی.

۲. ابن خردادبه، المسالك و الممالك، ص ۱۴.

۳. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۳۰.

که بسیاری از مظاهر فرهنگ و تمدن ایرانی هم که بدان وابسته بودند همچنان دست نخورده به دستگاه خلافت راه یابند و در همانجا هم به سیر تاریخی خود ادامه دهند. یکی از آنها که باید آن را مهم‌ترین رکن فرهنگ ایران در همه دوره‌ها خواند زبان فارسی بود که به همان صورت که در دیوانهای دولت ساسانی به کار می‌رفت اکنون هم با همه کسانی که آن دیوانها را اداره می‌کردند از اصناف مختلف دبیران و محاسبان و سایر کارمندان دیوان که همه آنها هم فارسی‌زبان بودند، در قلمرو دولت خلفا قرار گرفته بودند و به همانگونه به کار خود ادامه می‌دادند. زیرا اعراب از اداره آن دستگاهها سرشته‌ای نداشتند و دخالت در آنها را به زبان خویش می‌دیدند و فرق مهمی که با دوران سابق داشت در این بود که دستگاههای وابسته به امر خراج از دیوانها و سازمانهای مختلف و دهقانانی که عهده‌دار جمع خراج از روستاییان بودند همگی زیر نظر و در فرمان عامل خلیفه بودند که معمولاً از امرای سرشناس عرب و با عنوان عامل خراج منصوب می‌گردیدند.

گسترش اسلام هم در ایران خلاف مسیر طبیعی صورت نگرفت تا بتوان آن را امری خارق عادت تصور نمود و منشاء اموری خارق عادت و از آن جمله تغییر زبان ایرانیان پنداشت.

غرض از این تفصیل بیان این نکته است که آن زبانی که با دیوانهای فارسی و دبیران ایرانی از دولت ساسانی به دولت خلفا منتقل گردید و در دیوانهای اسلامی همچنان استمرار یافت همین زبان فارسی دری یعنی زبان جامع و فراگیری بود که از روزگاران کهن زبان ملت کهن سال ایران در این سرزمین گسترده بوده و همراه ملت ایران همه پست و بلندیهای تاریخ را در نور دیده و این واقعه را هم پشت سر گذارده بود و این همان زبان است که در عبارت ابن مقفع که ذکر آن گذشت با نام دری یاد شده،^۱ و مراد از آن زبان فارسی سالم و آراسته و پیراسته‌ای است که در کنار زبانها و لهجه‌های محلی، زبان علم و ادب و

فرهنگ و تمدن جامعه بزرگ ایرانی و زبان دیوان و دربار و زبان رسمی دولت ایشان بوده و به همین سبب هم فارسی دری خوانده شد، و مقدسی هم آن را در عبارتی که از آن نقل شد بمعنی فارسی فصیح و روشن به کار برده است و از آنجا که این زبان در همه مناطق ایران از شرق و غرب و شمال و جنوب کاربرد داشته از الفاظ و اصطلاحات مناطق مختلف ایران هم در آن نمونه‌هایی یافت می‌شده و اگر از لغات اهل مشرق، لغات اهل بلخ در آن غلبه داشته تا آن حد که ابن مقفع آن را قابل ذکر دانسته شاید بدان سبب باشد که بلخ هم در دوره‌های گذشته یکی از دربارهای سه‌گانه ایران بوده است. در فارسنامه در این باره چنین آمده است: «پارس دارالملک اصلی بود و بلخ و مدائن هم بر آن قاعده دارالملک اصلی بودی، و خزائن و ذخائر آنجا داشتندی و مایه لشکر ایران از آنجا برخاستی».^۱

مطلبی که در این جا گفتنی می‌نماید این است که ظاهراً زبان فارسی در دیوان خلافت در ایران آن اندازه راسخ و پابرجا بوده که عمال عرب خلیفه هم برای این که بر امر خراج و امور مالی دستگاه تحت اداره خود تسلط کافی یابند زبان فارسی را هم می‌آموخته‌اند. این چیزی است که از اخباری که جسته گریخته در تاریخ دیده می‌شود برمی‌آید.

هنگامی که در خلافت عمر، هرمزان فرمانروای ایرانی لرستان و خوزستان پس از سالها جنگ و مقاومت سرانجام شکست یافت و به اسارت به مدینه نزد خلیفه گسیل شد، در غیبت زید که معمولاً در محضر عمر کار ترجمه از فارسی را برعهده داشت، برگردان سخنان هرمزان را از فارسی به عربی ثغیرة بن ثعبه بر عهده گرفت. طبری نوشته است که مغیره از آن رو کم و بیش فارسی را یاد گرفته بود که چندین سال عامل خراج در بصره بود.^۲ مغیره پس از مرگ عتبة بن غزوان، نخستین کسی بود که به امارت بصره منصوب شد و دیری نپایید که خود به امارت آنجا رسید، و تا هنگامی که خلیفه ناچار شد او را به سبب رفتار زشت و

۱. ابن بلخی، فارسنامه، چاپ شیراز، سال ۱۳۴۳، ص ۱۱۳.

۲. طبری، ۱، ۲۵۶.

نکوهیده‌اش که در تاریخ به عنوان «رسوایی امّ جمیل» معروف شده از امارت بصره معزولش کند، در آنجا بود و فارسی را از دیوانیان خراج پاد گرفته بود. در سال ۶۵ هجری که مسلم بن زیاد پس از چهار سال ولایت سیستان و خراسان به بصره بازگشت دبیر خود اصطفانوس را خواست و دوازده میلیون درهم نقره به او داد و گفت این‌ها را برای شخص من نگه دار (یعنی جزء بیت‌المال نیست)، چون یک دینار از آن را هم از راه ستم به مسلمانی یا کسی که در عهد و پیمان ما بوده به دست نیاورده‌ام. اصطفانوس به فارسی از او پرسید، پس این همه مال از کجا جمع شده؟ مسلم که متوجه کنایه او شد، گفت این‌ها همه از هدایای کارگزاران و روستاییان و دهقانان ایرانی است.^۱

تحقیق درباره نقل دیوانهای فارسی زبان در همه قلمرو خلافت به زبان عربی که در مناطق مختلف ایران در تاریخهای مختلف صورت گرفته و بررسی اوضاع و احوالی که بر هر یک از آنها حاکم بوده، خود فصل مهمی از تاریخ زبان فارسی است که روشن شدن آن گذشته از اثری که در شناخت بهتر این زبان و سابقه آن دارد در بخشهای دیگری از تاریخ ایران نیز دارای آثاری روشن‌گر و ابهام‌زدا است.

برگردان دیوان عراق از فارسی به عربی که در دهه هشتاد هجری و در زمان امارت حجاج بن یوسف بر ایران به وسیله صالح پسر عبدالرحمان سیستانی رئیس همان دیوان صورت گرفت، خود داستانی شنیدنی دارد، و گفت‌وگوها و بحث و جدل‌هایی که به همین مناسبت در همان دیوان بین دبیران آن دیوان و صالح درگرفت، از آن رو که گوشه‌ای از قدرت ادبی و دیوانی زبان فارسی را در آن دوران در مقایسه به زبان عربی می‌نمایاند، خود موضوعی است در خور اندیشه و تأمل.^۲

۱. الذخائر و التحف، تألیف قاضی رشید بن الزبیر، چاپ کویت، ۱۹۵۹ م، ص ۱۱.

۲. اجمالی از این داستان را در گفتاری از نویسنده این مقال با عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی...» که در نشریه «مقالات و بررسیها» چاپ شده، خواهیم دید.

آخرین دبیر نام آور دوران اموی یعنی عبدالحمید پسر بحیی که دبیری دیوان مروان بن محمد واپسین خلیفه اموی را بر عهده داشت و به همین سبب هم کشته شد، به عنوان مبتکر هنر نویسندگی دیوانی در زبان عربی شناخته شده، تا آن حد که گفته‌اند «بُدأت الكتابة بعبد الحمید» یعنی هنر نویسندگی با عبدالحمید آغاز شد. به گفته ابو هلال عسکری وی الگوهای نویسندگی خود را که بعدها سرمشق نویسندگان عرب قرار گرفت از زبان فارسی به عربی برگردانده بود.^۱ مقصود ابو هلال از الگوهای نویسندگی عبدالحمید منشآت و رسائل دیوانی او است که در همه کتابهای ادبی عربی از او روایت می‌شود.

دیوان خراسان در تمام قرن اول و مقداری از قرن دوم هجری همچنان به زبان فارسی باقی مانده بود و هنوز زبان عربی را در آن سامان آن توانایی را که در دیوان بر جای زبان فارسی نشیند نبود، ولی هنگامی که نصر بن سيار آخرین کارگزار امویان در خراسان که او را با ابومسلم خراسانی داستانها است، بر آن سر شد که دیوان آنجا را از فارسی به عربی برگرداند دبیری به نام اسحاق بن طلح این مهم را بر عهده گرفت و به انجام رسانید. نوشته‌اند که نصر هنگامی در این صدد برآمد که در سال ۱۲۴ هجری از یوسف بن عمر که در آن تاریخ از سوی خلیفه اموی عامل عراق یعنی همه ایران و از آن جمله خراسان بود، نامه‌ای دریافت داشت که او را از استخدام غیرمسلمانان در دیوان منع می‌کرد.^۲

می‌توان پنداشت که در آن هنگام که آتش جنگ بین امویان و خراسانیان به سرکردگی ابومسلم در حال برافروختن بود اقدام به برگرداندن دیوان خراسان از فارسی به عربی از سوی عمال خلیفه اموی گامی در راه تضعیف خراسانیان باشد، ولی این بدان معنی نیست که پس از امویان دیوانهای فارسی به عربی برگشته. به نوشته ابن رسته نخستین کسی که در دیوان اصفهان به عربی نوشت یعنی فارسی را به عربی بدل ساخت معدن ایاس دبیر هاشم بن یونس بود، و

۱. ابو هلال عسکری، الصناعتین، ص ۵۱. ۲. جهشیاری، الوزراء و الکتاب، ص ۴۳.

عاصم بن یونس کارگزار ابومسلم صاحب دولت (بنی‌العباس) بود^۱ نه کارگزار امویان و دیوان قم هم به نوشته تاریخ قم در نیمه دوم قرن دوم هجری و در خلافت هارون‌الرشید از فارسی به عربی صورت گرفت. و چون بسیاری از این سردرگمی‌ها برخاسته از ابهامهایی است که تاریخ ایران را در این دوران انتقال دربرگرفته و بیشتر تردیدها و حدس و گمان‌هایی هم که زبان و فرهنگ ایران پیش از اسلام را در خود پیچیده از این دوران سرچشمه می‌گیرد، و رفع این ابهامها و اصلاح تحریفها و شناخت صحیح بسیاری از مسایل ناشناخته یا بدشناخته این دوران هم جز از راه تحقیق و تتبع و کاوش و جست‌وجو در همین دوران صورت‌پذیر نیست، از این رو به حکم ضرورت این بخش از این مجموعه هم^۲ به بحث و بررسی در همین موضوع اختصاص یافت، بدین امید که شاید با تجدید نظر در برخی مباحث گذشته و با توجه به مسابلی که از مطالعه در قسمتهای دیگری از تاریخ این دوران به دست می‌آید گامی هر چند کوتاه در راه پرپیچ و خم تاریخ زبان و فرهنگ ایران برداشته شود.

۱. ابن رسته، الاطلاق النفسیه، ص ۱۹۶.

۲. این مقاله که در این جا چاپ شده بخشی از مقدمه‌ای است که برای یکی از جلد‌های «تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال» که بنا هست با عنوان «زبان فارسی در دوران انتقال» چاپ شود نوشته شده بود و می‌بایستی برای رفع این ابهام در این جا توضیح داده می‌شد.

نگاهی به دربار ساسانی*

از خلال مآخذ اسلامی

آنچه درباره قواعد و رسوم دربار ساسانی از مآخذ اسلامی چه عربی و چه فارسی به دست می آید غالباً مطالبی است که یا از راه نوشته‌هایی که در همین زمینه‌ها در ادبیات ساسانی وجود داشته به آن مآخذ راه یافته، و یا از راه حکایات و اخباری است که از تاریخهای عمومی ایران در مآخذ اسلامی نقل شده، و یا بسبب استمرار برخی از آن قواعد و رسوم در دربار خلفای اسلامی و شرح و وصفی است که از آنها در مؤلفات عربی آمده است.

از نوشته‌های ساسانی که در این زمینه به مسلمانان رسیده یکی کتاب یا رساله‌ای بوده از جمله آئین‌نامه‌ها، «آیین‌نامه» به دسته‌ای از کتابهای آموزشی گفته می‌شده که برای آموختن دانشی یا هنری یا ادب و فرهنگی بکار می‌رفته و شامل اصول و قواعد آن دانش یا هنر و ادب بوده و به تناسب تعدد موضوعها متعدد بوده و مجموع آنها «آیین‌نامه بزرگ» را تشکیل می‌داده که، به گفته مسعودی، «کتابی عظیم بوده در هزاران برگ که جز نزد موبدان و ریاست‌مدارانی از آن دست یافت نمی‌شده است».^۱ این کتاب یا بخشهایی از آن

* این مقاله از مجله ایران‌شناسی، چاپ امریکا (مربلند) شماره ۲ و ۴ سال سوم و شماره ۱ سال چهارم سالهای ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱ ه. ش. نقل شده است.

۱. مسعودی، التنبیه و الاشراف، طبع بارون ژون، افست کتابخانه خیاط، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۱۰۴.

را در اوایل قرن دوم هجری ابن مقفع به عربی ترجمه کرده و در عربی به نام «کتاب الآئین» یا «الآئین» خوانده شده است.^۱

ابن قتیبه دینوری (در گذشته به سال ۲۷۶ هجری) در کتاب *عیون الاخبار* چند قطعه از این کتاب را به تناسب مطالب مختلفی که در کتاب خود آورده با عنوان «در کتاب آیین خواندم» یا «در کتاب آیین آمده» نقل کرده که از آنها می‌توان تا حدی به محتویات این کتاب پی برد. ابن چند قطعه درباره آیین جنگ، تیراندازی، چوگان بازی، تربیت و آداب معاشرت، و پیشگویی ست و چند قطعه از آنها هم به دربار و درباریان و شاهان و قضات مربوط است که می‌توان آنها را هم گزیده‌ای از رساله‌ای در همین زمینه‌ها دانست.^۲

آنچه در این کتاب آیین‌نامه از لحاظ ارتباط آن با موضوع بحث ما دارای اهمیت خاص است بخشی از آن است به نام گاهنامه. واژه «گاه» را در زبان فارسی از دیرباز معانی چندی بوده که امروز هم بیشتر آنها به کار می‌رود، ولی در نام کتاب گاهنامه معنی دیگری از آن مقصود بوده که در فارسی امروز نه به صورت گاه، بلکه در شکل معرب آن یعنی جاه^۳ که به معنی مقام و مرتبت است بکار می‌رود، چه در کتاب گاهنامه مقامها و مرتبه‌ها و مشاغل در دولت ساسانی و مشاغلی که با آنها ارتباط می‌داشته است شرح داده می‌شده است.

مسعودی در دو جا از کتاب *التنبیه والاشراف* خود از این گاهنامه یاد کرده

۱. نام این کتاب در این مأخذ آمده است: ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۱۸ و ۳۰۵؛ مسعودی، *التنبیه والاشراف*، ص ۱۰۴ و ۱۰۶؛ ثعالبی، *غرد ملوک الفرس*، ص ۱۴. و به گفته کریستن سن (*Iran Sous Les Sasanides*, p. 57) آثاری از آن را در نامه نسرو و دو تاریخ حمزه اصفهانی و جوامع الحکایات عوفی می‌توان یافت.

۲. این قطعات را در کتاب *عیون الاخبار* در اینجاها خواهد یافت: ج ۱، ص ۸، ۶۲، ۱۱۲ - ۱۱۵، ۱۳۳ - ۱۳۴، ۱۵۱ - ۱۵۳، ۳۱۲ و ج ۲، ص ۲۲۱ و ج ۳، ص ۲۷۸.

۳. «جاه» در عربی هم همین معنی را دارد و عدم توجه به این امر که «جاه» معرب «گاه» فارسی است برخی از علمای عربیت را در توجیه معنای آن که در عربی برای آن اصلی نیافته‌اند به فرض و تأویل واداشته، بدین معنی که آن را مقلوب «وجه» شمرده و معنی مقام و مرتبت را از آن گرفته‌اند.

است، یکی در جایی که کتابی از آن ایرانیان را وصف کرده که وی در سال ۳۱۴ در شهر استخر فارس در خانه یکی از دودمانهای اشراف ایرانی دیده و دوباره آن گفته است که آن کتاب متضمن اخبار و دانشهایی بود که من آنها را در هیچ یک از کتابهای ایشان (یعنی ایرانیان) مانند خدای نامه و آیین نامه و گاهنامه ندیده بودم،^۱ و دیگر به مناسبت ذکر است که او از مقامهای بالای دولت ساسانی کرده است:

ایرانیان را مراتبی هست که بزرگترین آنها پنج مرتبت است، نخستین و بالاترین آنها موبدان موبد است که همه امور دینی کشور را زیر نظر می داشت. و قاضی القضاة مملکت هم می بود. مقام دوم بزرگ فرمدار یا وزیر که ناظر بر اداره همه امور کشور بود. و سوم اسپهبد که امر سپاه را بر عهده می داشت و چهارم دبیرد که امور دیوانی کشور را سرپرستی می کرده. پنجم هوتخشهبد که اداره امور کارورزان یعنی همه آنها که کار و پیشه ای داشته اند مانند صنعتگران و بازرگانان و کارگران و کشاورزان و مانند آنها را بر عهده داشته.

مسعودی پس از شرح این وظایف و تقسیمات آنها گوید:

و ایرانیان را کتابی ست که به آن گاهنامه گویند. در این کتاب همه مراتب مملکت ایران که شش صد مرتبه است بر حسب ترتیبی که به آن داده اند ذکر شده و این کتاب از جمله آیین نامه است.^۲

در دیوانهای خراج اسلامی منصبی هم به نام جهبد وجود داشته و خوارزمی آن را خازن یعنی خزانه دار معنی کرده.^۳ این کلمه صورت عربی شده گهبد یا گاهبد فارسی ست. به نظر هرتسفلد، گاهبد در دیوان خراج ساسانی نگهبان مسکوکات و نقدینه های خزانه بوده است.^۴ و شاید هم به همین سبب بوده که جهبد در عربی به معنی «صیرفی» یعنی کسی که در نقد طلا و تشخیص عیار آن

۱. التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۶. ۲. همان کتاب، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۳. خوارزمی، مفاتیح العلوم، ص ۵۵.

۴. هرتسفلد، پایکولی، شماره ۲۴۷ به نقل کریستن سن از *Iran Sous Les Sassanides*, P.118.

مهارت می‌داشته نیز بکار رفته است.

ولی با این حال باز نمی‌توان این احتمال را از نظر دور داشت که با توجه به معنای «گاه» در کلمه گاهنامه، «گاه‌بد» هم می‌باید در اصل یعنی در همان زمانی که چنین منصبی در دربار ایران بوجود آمده منصب یکی از بزرگان بوده باشد که بر مراتب و درجات و حفظ انساب و تشخیص حدود و تعیین وظایف و حقوق آنها اشراف می‌داشته است. و آنچه این احتمال را قوت می‌بخشد اهمی است که در دوران ساسانی به حفظ طبقات و مراتب ایشان می‌شده. در نامه تنسر از جمله قواعد و اصولی که اردشیر مؤسس شاهنشاهی ساسانی برای ترفیع و تشریف اهل بیوتات (یعنی خاندانهای ممتاز) و مراتب و درجات وضع کرده یکی این را شمرده که «میان اهل درجات و عامه تمیزی ظاهر و عام پدید آورد به مرکب و لباس و سرای و بستان و زن و خدمتکار». و بعد از آن میان ارباب درجات هم تفاوت نهاد «به منخل و مشرب و مجلس و موقف و جامه و حلیه و ابنیه بر قدر درجه هریک ... و دیگر این که نسب و مناکحه را محظور ساخت از جانبین تا هیچ مردمزاده زن عامه نخواهد و نسب محصور ماند و اگر خواهد میراث بر او حرام گردد، و دیگر این که عامه مستفل و املاک بزرگ‌رادگان نخرند و در این معنی مبالغت روا داشت تا هریک را درجه و مرتبه معین ماند و به کتابها و دیوانها مدون گردانند»^۱ و مسلم است که برای اجرای چنین اصول و قواعدی در سطح گسترده کشور نیاز به دستگاهی متناسب و مجهز می‌بوده که گرچه از آن آگاهی درستی در دست نیست ولی چنان که گذشت این احتمال هست که به قرینه گاهنامه عنوان کسی هم که اشراف بر چنین دستگاهی می‌داشته «گاه‌بد» بوده باشد.

دیگر از نوشته‌هایی که در همین زمینه از دوران ساسانی به دوران اسلامی رسیده، رساله‌ای بوده است از نوع تاجنامه‌ها و آن همان است که نشانه‌های بسیاری از آن را در کتاب منسوب به جاحظ نویسنده معروف عربی در قرن سوم

۱. نامه تنسر، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران، دی ماه ۱۳۵۲ ه. ش. ص ۶۲-۶۷.

هجری، به نام کتاب التاج فی اخلاق الملوک می‌توان یافت.^۱ این کتاب، چنان که از نام آن پیداست، در روش و منش پادشاهان و رسم و آیین دربار و آداب مجالس ایشان و اوصاف ندیمان و مقربان، و ترتیب مجالس خاص و عام آنها و اموری از این قبیل است که در محیط عربی اسلامی ناشناخته بوده و در هنگامی که دربار عباسیان شکوه و جلال دربار ساسانی را به خود می‌گرفت و لازم می‌نمود که خلفا و اطرافیان آنها بر آیین درباری گذشتگان واقف شوند در زبان عربی به صورتی مفصل و مشروح با ذکر امثله و شواهد، هم از شاهان ساسانی، و هم از خلفای گذشته، بشکل یک کتاب مستقل جمع و تدوین شده است. مطالب این کتاب را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: نخست قواعد و قوانین یا آیین و رسوم است که هسته اصلی کتاب را تشکیل می‌دهد؛ دوم مثالها و نمونه‌هایی است که در اجرای آن قواعد از پادشاهان ساسانی روایت می‌شده و داستانهای که در این باره آمده؛ و سوم مثالها و نمونه‌هایی است که از خلفا و امرای عرب مسلمان نقل می‌شده است، و هریک از این سه قسمت کم و بیش با کمی اختلاف تقریباً یک ثلث کتاب را دربرمی‌گیرد.

از این سه بخش اصل و منشأ دو بخش نخستین آن را باید در ادبیات ساسانی جست‌وجو کرد. مؤلف همین کتاب عربی هم در موارد بسیاری از کتاب خود به این امر اشاره یا تصریح کرده، از آن جمله در ذکر طبقات ندیمان و خنیاگران گوید: «با پادشاهان ایران آغاز می‌کنیم، زیرا آنها در این امر پیشگام بودند و ما از آنها قوانین فرمانروایی و مملکداری و ترتیب خاص و عام و سیاست رعیت و وظایف و حقوق هر طبقه را فراگرفتیم».^۲ و در موارد دیگر هم می‌توان در آن کتاب شواهد دیگری یافت.^۳ در این که این مطالب از کتابهای ساسانی به این کتاب راه یافته محققان را شکمی نیست، لیکن در این امر که آیا

۱. جاحظ، کتاب التاج فی اخلاق الملوک، بتصحیح احمد زکی پاشا، چاپ مطبعة امیریه، قاهره.

۲. همان کتاب، ص ۲۳. ۱۳۳۲ هـ. ق = ۱۹۱۲ م.

۳. همان کتاب، صفحات ۱۵، ۲۸، ۲۹، ۹۹، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۶۳.

مؤلف این کتاب عربی، کتاب خاصی را در این زمینه از دوران ساسانی در اختیار داشته روشن نیست. احمد زکی پاشا مصحح کتاب التاج در جایی که راجع به اختلاف اسلوب نگارش این کتاب با اسلوب نویسندگی جاحظ سخن می‌گوید بر آن است که جاحظ خود انشاکننده این کتاب نبوده تا مجال سخنوری و بسط کلام داشته باشد، بلکه کار او در این کتاب این بوده که آنچه را از آیین ایرانیان در کتب ایشان یافته نقل کند و آنها را با آنچه از شیوخ خود درباره خلفای اسلامی می‌شنیده بهم پیوندد و همه را به شکل این کتاب عرضه بدارد.^۱ و کراتشودسکی خاورشناس روسی در نامه‌ای که در همین موضوع به مصحح کتاب التاج نوشته و در مقدمه آن کتاب چاپ شده، پس از اشاره به کتابی که در فهرست ابن ندیم به همین نام التاج به ابن مقفع نسبت داده شده^۲ احتمال داده که شاید این هر دو کتاب یعنی هم کتاب منسوب به جاحظ و هم کتاب ابن مقفع مستند به کتابی به همین نام التاج باشد که ابن ندیم در جای دیگر از کتاب فهرست،^۳ آن را از مؤلفات ایرانیان شمرده است. کریستن سن هم احتمال داده که جاحظ قواعد و قوانینی را که در این کتاب آورده از کتاب گاهنامه یا آیین‌نامه ساسانی گرفته باشد.^۴

نویسنده این مقال در سالهایی که در دانشگاه لبنان در چارچوب ادبیات تطبیقی دو زبان فارسی و عربی، که در آن زمان موضوع اصلی تحقیقات در بخش فارسی آن دانشگاه بود، درباره نوشته‌هایی که در قرنهای نخستین اسلامی از فارسی ساسانی به عربی ترجمه شده است جست‌وجو می‌کردم درباره آنچه در عربی به نام «کتاب التاج» و «کتاب الآیین» در مآخذ مختلف عربی اسلامی آمده به مطالب دیگری برخورددم که آنها را در همان سالها در چند مقاله به عربی و فارسی در نشریه آن بخش، الدراسات الادبیه^۵ و سپس با تفصیلی بیشتر در کتابی

۱. همان کتاب، مقدمه، ص ۳۸. ۲. الفهرست، چاپ فلوگل، ص ۱۱۸.

۳. همان کتاب، ص ۳۰۵.

۴. *Iran Sous Les Sassanides*, p. 397.

۵. این مقاله‌ها عبارتند از: ۱ - محمد محمدی ملابری، «کتاب التاج للجاحظ و علاقه»

جداگانه به نام تاجنامه‌ها و آئین‌نامه‌ها^۱ منتشر ساختم. یکی از آن مطالب که من در طی بحث و بررسیهای خود به آن برخورددم این بود که «تاجنامه» در ادبیات ساسانی نام یک کتاب نبوده بلکه عنوان عام کتابهایی بوده که مطالب آنها به گونه‌ای به شاهان ساسانی ارتباط می‌یافته. کریستن سن هم با توجه به عنوان کتابی که ابن مقفع از فارسی به عربی ترجمه کرده و ابن ندیم آن را به نام کتاب التاج فی سیرة انوشروان خوانده، وجود تاجنامه‌هایی را هم در موضوعهای خاص احتمال داده بود، ولی این احتمال را با ذکر عقیده آقای گابریلی دالر بر این که تاجنامه جز نام یک کتاب نبوده و عبارت «فی سیرة انوشروان» در فهرست ابن ندیم الحاقی ست قرین ساخته بود، بی آنکه در تأیید احتمال خود نظری ابراز دارد.^۲ از تاجنامه‌هایی که از مآخذ معتبر اسلامی دلائل و اماراتی به وجود آنها می‌توان یافت چهار کتاب است که یکی از آنها مبنای کار جاحظ در تألیف کتاب التاج فی اخلاق الملوک بوده، کتابی که به سبب اشتغال آن بر آیین و رسوم می‌بایستی جزء آیین‌نامه‌ها به شمار می‌رفته، ولی به علت اختصاص آنها به شاهان و دربار ایشان

→ بکتاب تاجنامه فی الادب فارسی الساسانی، الدراسات الادبية، سال اول، شماره اول، ص ۲۹-۶۷، بیروت، ۱۹۵۹ م. ۲: «کتاب آیین‌نامه و المقاطع الباقية منها فی المصادر العربية»، الدراسات، سال اول، شماره‌های ۲ و ۳، ص ۱۵-۳۹، بیروت ۱۹۵۹ م. و خلاصه ترجمه آن به فارسی با عنوان «آیین‌نامه‌های پهلوی و آثار باقی‌مانده آنها در مآخذ عربی»، همان مأخذ، ص ۱۰۹-۱۲۲؛ ۳- مقاله‌ای به فارسی در دو بخش با عنوان «کتاب التاج فی سیرة انوشروان» که پژوهشی بود درباره کتابی که به همین عنوان در فهرست ابن ندیم، ص ۱۱۸ آمده. بخش اول، الدراسات الادبية، سال سوم، شماره ۳، ص ۲۳۸-۲۶۴. بخش دوم، الدراسات الادبية، سال سوم، شماره ۴، ص ۳۴۶-۳۸۷؛ ۴- مقاله‌ای به فارسی با عنوان «درباره یکی از تاجنامه‌های ساسانی»، الدراسات الادبية، سال ششم، شماره‌های ۳ و ۴، بیروت، ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵ م.

۱. این کتاب که جزء انتشارات دانشگاه لبنان انتشار یافت به عربی و جلد اول از کتابی مفصلتر بود که می‌بایستی موضوع ترجمه‌های عربی از نوشته‌های فارسی ساسانی در آنها مورد بحث و بررسی قرار گیرد، ولی جز این یک جلد منتشر نشد. عنوان این کتاب چنین است: الترجمة و النقل عن الفارسية فی القرون الاسلامية الاولى، الجزء الاول، کتب التاج و الآیین، منشورات قسم اللغة الفارسية و آدابها فی الجامعة اللبنانية، بیروت، ۱۹۶۴.

به نام «تاجنامه» خوانده می‌شده است، نامی که در عنوان عربی کتاب جاحظ هم راه یافته و به هر حال آنچه در آن تردید روا نیست این است که قواعد و قوانینی که جاحظ در این کتاب آورده همان قواعد و قوانینی بوده که در دربار ساسانی مورد عمل و واجب‌الرعا به بوده است.

کتاب جاحظ گذشته از اهمیتی که از لحاظ دست‌یافتن به بسیاری از آداب و رسوم دربار ساسانی دارد، از لحاظ مطالعات مشترک فارسی - عربی هم دارای اهمیتی بسزا است، زیرا این کتاب نمودار مرحله‌ای است از مراحل متعددی که آثار ایرانی از زمانی که به زبان عربی درآمد تا زمانی که به خورد زبان عربی رفته و جزئی از آن گردیده است پیموده، و آن مرحله‌ای است که آن اثر هویت خود را بعنوان یک اثر خالص ایرانی از دست داده، ولی هنوز همه نشانیهای آن از میان نرفته و می‌توان آن را با دقت و بررسی بازشناخت.^۱

روشی که نمونه بارز آن در کتاب التاج جاحظ دیده می‌شود، یعنی این که برای بیان رسوم دربار و دولت خلفا نخست به سابقه آن در دوران ساسانی بپردازند، در نوشته برخی از مؤلفان دوره‌های بعد هم البته به صورت کم‌رنگ‌تری دیده می‌شود و از آنها می‌توان اطلاعات بیشتری درباره دربار ساسانی به دست آورد. مثلاً جهشیاری (در گذشته به سال ۱۳۳۱) در کتاب الوزراء والکتاب تردیک به هشت صفحه از مقدمه آن را به آیین ایرانیان به وزیران و دبیران و دیوانها و اهتمام شاهان به این امر اختصاص داده. از آن جمله آنچه به آیین درباری ارتباط می‌یافته و در این جا درخور یادآوری است این است که همه طبقاتی که در دربار حضور می‌یافته‌اند موظف بوده‌اند که لباس خاص طبقه و شغل خود را در بر داشته باشند که شاه بوسیله آن هم طبقه اجتماعی و هم شغل

۱. برای آگاهی بیشتر در این باره نگاه کنید به نوشته‌ای از نویسنده این مقال با عنوان: «از منابع تحقیق درباره ادبیات ساسانی»، که بمناسبت تشکیل کنگره ایران‌شناسان در تهران بمنظور بررسی‌ریزی طرحی جامع برای تدوین تاریخ ایران در مجله الدراسات الادبیه، شماره‌های ۳ و ۴، سال هشتم، بیروت، ۱۹۶۷ م = ۱۳۴۵ ه. ش انتشار یافت. این مقاله در نشریه ایران‌شناسی، کتابخانه پهلوی در بهمن ۱۳۴۶ نیز نقل گردید.

آنها را بشناسد و هیچ کس از هیچ طبقه‌ای حق نداشته که لباس طبقه دیگر را در بپوشد.^۱ گذشته از تن پوش، کلاه و کمر و مقدار آرایش آنها به زر و گوهر هم یکی از مشخصات طبقه نجبا بوده. به گفته طبری قیمت کلاه کسانی که در شرف خانوادگی نام و کامل بوده‌اند، یعنی از طبقات هفتگانه ممتاز بشمار می‌رفته‌اند، یک صد هزار درهم^۲ و از آن کسانی که به نصف شرف رسیده بودند پنجاه هزار درهم بوده.^۳ و از این قبیل است آنچه در کتاب الذخائر والتحف از مؤلفات قرن پنجم هجری دیده می‌شود. در این کتاب هم در مقدمه‌بایی که به ذکر ایام مشهور و آیینهای باشکوه و یادماندنی دربار برخی از خلفا و پادشاهان اسلامی اختصاص یافته و بیشتر مربوط به تشریفاتیست که برای پذیرش سفیران خارجی معمول می‌داشته‌اند شرح نسبتاً مبسوطی درباره تشریفات دربار ساسانی برای این منظور آمده و گویی مراد از آن ذکر الگوییست از رسوم که در دوران اسلامی هم همچنان ادامه یافته است.

آنچه در کتاب الذخائر والتحف در موضوع پذیرش سفیران خارجی در دربار ایران آمده بیان اجمالی تشریفاتیست که در پایتخت ساسانی برای باریافتن سفیر به حضور شاه انجام می‌شده. این تشریفات از شهر بلاش آباد، یکی از شهرهای هفتگانه تیسفون آغاز می‌شده و تا ایوان مدائن که شاه در آنجا سفیر را می‌پذیرفته، ادامه می‌یافته است. در این شرح، وصف سوارانی که در دو طرف مسیر سفیر با لباسها و جنگ افزارهای خاص خود می‌ایستاده‌اند و همچنین وصف مجلس شاه و شکوه و جلال آن و کیفیت جلوس سفیران و ادای رسالت، آمده است.^۴ نظیر این تشریفات در همین کتاب با شرح و بسط بیشتر درباره ورود

۱. ابی عبدالله محمد بن عبدوس الجهشیری، کتاب الوزراء و الکتاب، چاپ اول، قاهره، ۱۹۳۸، مقدمه، ص ۳.

۲. بلعمی ابن کلاه را تاج نامیده، تاجی کوچکتر از تاج ساسانی، چاپ مشکوه، ص ۳۰۸.

۳. طبری، ۱، ۲۰۲۵، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸.

۴. قاضی رشید بن زبیر (از رجال قرن پنجم هجری)، الذخائر والتحف، کویت، ۱۹۵۹، ص ۱۲۷-۱۲۸.

سفیران روم به بغداد در خلافت مقتدر در سال ۳۰۵ هجری برای عقد صلح ذکر شده است.^۱ ولی آنچه درباره پذیرش سفیران خارجی در دربار ساسانی در مآخذ دوره اسلامی آمده به آنچه ذکر شد خلاصه نمی‌شود. درباره پذیرایی از سفیران از مرز تا پایتخت هم اطلاعات مفیدی از آنها بدست می‌آید. فردوسی^۲ یکی از نهاده‌های اردشیر بنیانگذار شاهنشاهی ساسانی را در این باب چنین شرح داده که چون مرزبان از آمدن سفیر آگاه می‌شده، وسایل پذیرایی او را فراهم می‌ساخته و کاردار شاه در آن مرز هدف سفیر را از سفارت و مطلبی را که برای بیان آن به سفارت آمده با پیک و مردی دیر به دربار شاه اطلاع می‌داده تا اجازه ورود صادر شود. و از کتاب ابن خردادبه در این باب اطلاع بیشتر بدست می‌آید.^۳ و آن این است که مرزهایی که سفیران در آن جاها به انتظار اجازه ورود متوقف می‌شده‌اند نه مرزهای دورافتاده کشور پهناور ایران بلکه محلهایی بوده‌اند نه چندان دور از پایتخت. این محله‌ها عبارت بوده‌اند از:

۱ - هیت که محلی بود آباد و پر نعمت و دارای نخلستانهای بسیار در مجاورت صحرای عربستان در ۶۹ درجه طول غربی و ۳۲/۷۵ درجه عرض جغرافیایی^۴ و خندق شاپور که در زمان شاپور دوم برای جلوگیری از تاخت و تاز قبایل صحراگرد عربستان در حاشیه صحرا حفر شده و در زمان انوشروان بازسازی گردید از آن جا شروع می‌شده^۵ و تا کاظمه نزدیک بصره امتداد می‌یافت. این محل در آن زمان یکی از پادگانهای مهم دولت ساسانی بود، و امروز هم به همین نام هیت، عنوان مرکز ناحیه‌ای است در استان دلیم عراق،^۶ هیت در دوران ساسانی توقفگاه سفیرانی بود که از راه شام به دربار ایران می‌آمدند.

۱. همان کتاب، ص ۱۳۰ - ۱۳۹. ۲. شاهنامه، چاپ بروخیم، ج ۷، ص ۱۹۸۵.

۳. ابن خردادبه، المسالك و الممالك، چاپ دوگوی، بریل، ۱۸۸۹، افست کتابخانه المثنی، بغداد.

۴. یاقوت، معجم البلدان، چاپ ووستنفلد، لپزیگ، ۱۸۶۶، افست کتابخانه اسدی، تهران ۹۹۷ / ۴.

۵. الاطلاق التفسیه، تصحیح دوگوی، بریل، ۱۸۹۱، افست المثنی، بغداد، ص ۱۰۷.

۶. «بلدان الخلافة الشرقيه»، ترجمه عربی، زیرنویس، ص ۹۰ از مترجم عربی.

۲ - عذیب که یکی دیگر از پادگانهای نظامی ایران در حاشیه شرفی صحرای عربستان بود، عذیب در جنوب هیت و در مرز سرزمین نجد در طرف بادیه و در شش میلی غرب قادسیه که بسبب جنگ میان ایرانیان و عربها در زمان عمر شهرت یافته است، قرار داشت، به نوشته قدامة بن جعفر در فاصله بین عذیب تا قادسیه دو دیوار بود که دو طرف آنها را نخلستانها گرفته بود و پس از آن بیابان بود. عذیب توقفگاه سفیرانی بود که از راه حجاز به ایران می آمدند.^۱

۳ - صَرِیقین که دهی بزرگ و آباد و پردرخت بود از طسوج بزرگ شاپور نزدیک عکبرا و توقفگاه سفیرانی بود که از راه فارس به دربار می آمدند، طسوج بزرگ شاپور یکی از طسوجهای هفتگانه استان شادهرمز بود که خود یکی از استانهای دوازده گانه سورستان (عراق کنونی) بشمار می رفت که در شرق رود دجله گسترده بود و از دو رود دجله و تامرا سیراب می شد.^۲

۴ - خلوان که نام دیگری از استان شادفیروز بود که در شمال استان شادهرمز قرار داشت و شمالی ترین استانهای سورستان بشمار می رفت و تنها از رود تامرا مشروب می شد نه از دجله، و شاید به همین سبب هم بوده که در قرنهای نخستین اسلامی از سورستان که در آن دوران به نام سواد خوانده می شد مجزا شده و ضمیمه جبال (عراق عجم دوره های بعد) شده است. خلوان توقفگاه سفیرانی بود که از سرزمین ترکان به دربار ایران می آمده اند.

۵ - دربند قفقاز که در عربی باب الابواب خوانده می شد و توقفگاه سفیران خزرها و آلاشها بود.^۳

از جمله اموری که به شناخت آیینهای دربار ساسانی از خلال مآخذ اسلامی کمک می کند، استمرار بسیاری از آن آیینها در دولت خلفا و وصفی ست که از آنها در آن مآخذ آمده است. گرچه بهترین دوره ای که در آن

۱ - ابن خردادبه، المسالك و الممالك، ص ۱۲۵ - ۱۲۶، قدامة بن جعفر، کتاب الخراج، المسالك و الممالك، ص ۱۸۵ - ۱۸۶.

۲ - باقوت، معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۸۴؛ ابن خردادبه، المسالك و الممالك، ص ۶، ۱۲.

۳ - ابن خردادبه، المسالك و الممالك، ص ۱۷۳.

این آیینها را به روشنی می‌توان دید دوران خلافت عباسی و بخصوص نخستین سده آن است که بسیاری از وزیران و سرداران سپاه از ایرانیان بودند و دربار خلافت را هم کم و بیش بصورت دربار ساسانی درآورده بودند. زیرا آیین کشورداری ایرانیان از همان آغاز خلافت اسلامی بتدریج و به همان نسبت که حکومت قبیله‌ای عربی شکل امپراتوری بخود می‌گرفت، به حکم ضرورت و نیاز در دولت خلفا راه می‌یافت.

در پی آمدهای جنگ قادسیه آمده که سعد پسرای وقاص، سردار عرب، پس از پیروزی در آن جنگ صاحبان روستاها یعنی دهقانان را نسبت به پرداخت ابواب جمعی خود متعهد ساخت و صورت آنها را نزد عمر فرستاد تا درباره آنها تصمیم بگیرد.^۱ این دهقانها در دوران ساسانی مسؤول جمع مالیات در ابواب جمعی خود بودند و عمل سعد به منزله تثبیت آنها بر همان وظیفه سابقشان بود، چون جز این راهی برای وصول مالیات نداشتند، و به قول کریستن سن عربها با وجود خشونتی که در گرفتن مالیات به خرج می‌دادند تا زمانی که با دهقانان متحد نشدند نتوانستند عایدات خود را به میزان دوران ساسانی برسانند.^۲ به نوشته مسکویه در تجارب‌الامم:^۳

«عمر [دومین خلیفه اسلامی] با جماعتی از ایرانیان بسیار خلوت می‌کرد تا بر او سیاست پادشاهان و بویژه پادشاهان با فضیلت ایران و بالاخص انوشروان را بخوانند زیرا او بدانها با نظر اعجاب می‌نگریست و بسیاری از آن سیاستها را بکار می‌بست.»

البته عمر را با آداب و رسوم و تشریفات درباری کاری نبود، ولی به دانستن سیاست فرمانروایان سرزمینی که هم‌اکنون در اختیار او قرار گرفته بود رغبتی فراوان داشت تا وی نیز بر همان منوال آن جاها را اداره کند یا دست کم

۱. باقوت، معجم‌البلدان، ج ۴، ص ۳۲۳، ذیل کوفه.

2. Christensen, *Iran Sous Les Sasanides*, p. 106.

۳. ابن مسکویه، تجارب‌الامم، چاپ عکسی، به کوشش کبتانی، ج ۱، ص ۲۵۹.

مالیاتها و باج و خراجهای آن جاها را - که در هر حال در صدر اهداف او قرار داشت - وصول نماید. و به همین سبب هم بود که او در نظام مالی ایران و دیوان خراج تصرفی نکرد و همان اصولی را که از نهاده‌های انوشروان در امر خراج بود پذیرفت، هر چند بر مبلغ برخی از مالیات‌ها کم و بیش افزود^۱ و به همین سبب هم بود که او توانست خراج عراق یعنی بخش مرکزی دولت ساسانی را نزدیک به همان مبلغی که در دوران ساسانی بود برساند و آن را از نو برای تعیین زمینهای کشاورزی و نوع محصولات آنها مساحت با ممیزی کند.^۲ در دوران خلافت معاویه پسر ابوسفیان نخستین خلیفه اموی، که زیاد بن ابیه^۳ کاردار او در عراق بود، در نتیجه تقلبی که در یکی از حواله‌های صادر از معاویه به عهده زیاد شده بود و شخصی که آن حواله را می‌بایست دریافت کند در آن دست برده و بر مبلغ آن افزوده بود، پس از آشکار شدن این تقلب، زیاد، هم خود در دستگاه حکومت خود برای جلوگیری از تکرار آن اشتباه به تقلید ایرانیان دیوان زمام و خاتم دایر نمود و هم معاویه را به این کار واداشت.^۴ پیش از این تاریخ در خلافت عمر هم تقلبی نظیر همین صورت گرفته بود و شخصی با جعل مهر خلیفه مبلغی از خراج کوفه را گرفته بود و چون عمر آگاه شد تنها به عقوبت کردن آن شخص بسنده کرد^۵ و برای جلوگیری از تکرار چنان تقلبی به وضع دیوان زمام و خاتم پرداخت، با بدان سبب که خود از آن ناآگاه بود، با بدان سبب که دستگاه ساده خلافت برای چنان تشکیلاتی آمادگی نداشت، ولی زیاد از قماش دیگر بود. زیاد به جز این دیوان دیوانهای دیگر و آیینهای دیگری را هم از دربار ساسانیان به دستگاه امارت خود در عراق و دستگاه خلافت معاویه در شام منتقل

۱. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۲۹ به بعد.

۲. ابن خردادبه، المسالک و الممالک، ص ۱۴؛ بلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۳۲.

۳. این شخص پس از این که معاویه نسب او را به نسب خود پیوست به نام زیاد بن ابی سفیان خوانده شده.

۴. صولی، ادب الکتاب، قاهره، ۱۳۴۱ هـ. ق.؛ بلاذری، فتوح البلدان، ص ۵۹۶.

۵. بلاذری، فتوح البلدان، تصحیح دکتر شنجید، قاهره، ص ۵۶۷ به بعد.

ساخت، و این بسبب علم و اطلاعی بود که او از آیین کشورداری ایرانیان به دست آورده بود. زیاد از هنگامی که جوانی نوخاسته بود و با نخستین دسته اعراب که عمر آنها را به سرکردگی عتبه بن غزوآن به منطقه اُبله و مبسان (در حوالی بصره دوره‌های بعد) گسیل داشته بود تا این تاریخ که به امارت عراق منصوب شده بود پیوسته در این منطقه عراق و جنوب ایران در دیوان خراج و دیگر کارهای دیوانی اشتغال داشت. عمر از آن رو او را با عتبه فرستاد که در آن گروه تنها او بود که نوشتن و حساب کردن می‌دانست و بدین سبب با آن که نوجوانی بیش نبود امر تقسیم غنائم را به عهده او گذاشت و روزی دو درهم هم به او مزد پرداخت می‌کرد^۱ و در خلافت عثمان و ولایت عبدالله بن عامر بر بصره زیاد همچنان سرپرست دیوان خراج و بیت‌المال بود^۲ و در خلافت علی بن ابی طالب، هنگامی که ولایت فارس سر به نافرمانی برداشته بود، علی، زیاد را به حکومت آن جا گسیل داشت. وی با بهره‌گیری از همان تجربه‌ها آن سرزمین را بی‌هیچ جنگ و خونریزی به فرمان درآورد. به نوشته بلاذری^۳ هنگامی که زیاد به ولایت فارس برگزیده شد از برترین نمونه فرمانروایی ایرانیان جویا شد. به او گفتند روش انوشروان. پس او هم به همان روش رفت و فارس چنان آباد شد که تا آن روز نشده بود. طبری در شرح این واقعه می‌نویسد: «مردم فارس می‌گفتند ما کسی را در راه و روش شبیه‌تر از این مرد تازی به خسرو انوشروان در نرمش و مدارا و دوراندیشی ندیدیم»^۴.

دیگر از آینهایی که زیاد از اندوخته‌های خود در ایران به دستگاه خلافت معاویه در شام منتقل ساخت یکی این بود که برای حضور در نزد خلیفه نخست کسب اجازه کنند و این امری بود که برای اعراب بی‌سابقه بود و در این امر هم برای مردم درجات و مراتبی نهاد، نخست بزرگان و اشراف بودند و پس

۱. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۴۲۱. ۲. همان کتاب، ص ۴۳۸.

۳. بلاذری، انساب الاشراف، جلد ۴، بخش ۱، ص ۱۶۵.

۴. طبری، ۱، ۳۴۴۹.

از آنها به ترتیب من و سابقه و سپس بر حسب علم و ادب،^۱ و نوشته‌اند که زیاد اینها را از حاجب (پرده‌دار) خود فرا گرفته بود که اقتباسی از آیین ایرانیان بود. و دیگر از تشکیلاتی که در این عهد به دستگاه خلافت راه یافت دیوان برید بود.^۲ البته این هم ناگفته نماند که آیینهایی که بدین گونه به خلافت اموی راه می‌یافت، از آن جا که هنوز تحول طبیعی آن خلافت اقتضای آن را نداشت غالباً دوامی نمی‌یافت و با تغییر حاکمان و امیران از میان می‌رفت و بار دیگر در زمانی دیگر بر حسب ضرورتی موقتی دوباره بوجود می‌آمد و به همین سبب است که در تاریخها تأسیس برخی از دیوانها مانند دیوان برید به چندین خلیفه نسبت داده شده.

گاهی ذوق و تفنن دیری از دیران ایرانی باعث می‌گردید تا رسمی از رسوم دربار ساسانی از نو در دستگاه خلافت زنده شود و با وصف آن در مآخذ اسلامی راهی به شناختن آن رسم کهن باز گردد. در هنگامی که صالح پسر عبدالرحمن سیستانی در خلافت سلیمان بن عبدالملک (۹۶ - ۹۸ ه. ق. / ۷۱۵ - ۷۱۶ م.) حامل خراج عراق شد، ابن مقفع دبیر معروف ایرانی از سوی او عهده‌دار دیوان خراج در استانهای دجله که به نام بهقباد خوانده می‌شد، گردید. وی در وقتی که اموال ابواب جمعی خود را بنزد صالح برد صورت جمع و خرج آن را بر ورقی از پوست نوشته بود که آن را به زعفران آغشته بود، تا هم بوی ناخوش پوست زایل شود و هم رنگ آن مطبوع گردد. صالح تبسمی کرد و گفت من انتظار نداشتم که چنین نوشته‌ای را از کسی جز او دریافت کنم، و مقصودش این بود که چون ابن مقفع آگاه به آیین ایرانیان است چنین ذوق و سلیقه‌ای بکار برده. بلاذری که این مطلب را نقل کرده از قول همین ابن مقفع روایت کرده که در ایران تا پیش از خسرو پرویز رسم چنان بود که مسؤول امر خراج هر ساله صورت دخل و خرج و موجودی خزانه را در اوراقی سفید می‌نوشت و به شاه

۱. المقفد الفرید، ج ۳، ص ۵۴ ج ۱، ص ۲۱.

۲. قلقشندی، صبح الاعش، ج ۱۴، ص ۳۶۸، به نقل از کتاب الارائل تألیف ابوهلال عسکری.

عرضه می‌داشت تا به تصویب و مهر شاه برسد. و چون خسرو پرویز بوی آن صحیفه‌ها را خوش نمی‌داشت، دستور داد که از آن پس آن صحیفه‌ها به زعفران و گلاب آغشته شوند که هم بوی آن مطبوع و هم رنگ آن مطلوب گردد، و از آن زمان این رسم در دربار ایران معمول گردید.^۱ این رسم در دربار خلفای عباسی هم در زمان خلافت منصور و دبیری ابویوب موریانی معمول شد.^۲

ابن صالح همان کسی است که در زمان امارت حجاج بن یوسف بر عراق پس از کشته شدن زادن فرخ رئیس دیوان خراج، به جای او به ریاست آن دیوان رسید و به فرمان حجاج دیوان عراق را که تا آن وقت همچنان به زبان فارسی مانده بود به عربی برگرداند و این امر گفت‌وگوهای را میان او و دبیران ایرانی که با این کار مخالف بودند برانگیخت که شرح آن در مقاله‌ای از این جانب به عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی ...» آمده است.^۳ پدر صالح در جنگهای سیستان به دست اعراب اسیر شد و به نام عبدالرحمن خوانده شد. نخستین باری که از صالح خبری می‌یابیم در دیوان خراج بصره و زیر دست زادن فرخ است که به فارسی و عربی چیز می‌نوشته.^۴ صالح در این دیوان پیوسته در پیشرفت بود تا در خلافت سلیمان بن عبدالملک که وی صالح را در سال ۹۶ هجری عامل خراج عراق گردانید^۵ و این مقامی بود که در دولت امویان اختصاص به بزرگان عرب داشت و این نخستین بار بود که یکی از دبیران ایرانی به این مقام می‌رسید. و در این دوران بود که ابن مقفع کارگزاری او را در امر خراج استان بهقباد پذیرفته و صورت جمع و خرج ابواب جمعی خود را نزد او برده است.

جهشیاری در احوال ذوالریاستین فضل بن سهل وزیر مأمون نوشته است که وی هر وقت می‌خواست نزد مأمون رود بر نختی می‌نشست و چند تن از بزرگان آن را بر دوش می‌بردند تا جایی که چشم مأمون بر او بیفتد. آن گاه تخت

۱. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۵۷۰. ۲. همان کتاب، ص ۵۷۰.

۳. «مقالات و بررسیها»، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، دفتر سوم و

چهارم، ص ۳-۱۶، تهران، ۱۳۴۹. ۴. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۳۶۸.

۵. جهشیاری، الوزراء و الکتاب، ص ۴۹.

را بر زمین می‌نهادند و او پیاده می‌شد و در برابر مأمون ادای احترام می‌کرد و سپس به جایی که در محضر خلیفه محل نشستن او بود و تختش را به آن جا نهاده بودند می‌رفت و بر تخت خود می‌نشست. جهشیاری سپس گوید، ذوالرباسین در این کار از روش دربار پادشاهان ایران پیروی می‌کرد، زیرا یکی از وزیران ایشان بر چنین نختی که دوازده تن از شاهزادگان آن را بر دوش می‌بردند می‌نشست و در محضر شاه هم بر همان تخت می‌نشست.^۱

پیروی از آداب و رسوم دربار ساسانی در دربار عباسیان نه تنها امری غیرعادی و نامأنوس نبوده، بلکه خود دلیل بر آشنایی با ادب و فرهنگی والا و شایسته تقلید به شمار می‌رفته، و این امر اختصاص به دبیران ایرانی نداشته بلکه خلفا نیز در این نظر با ایشان همداستان بوده‌اند. گفت‌وگوی متوکل خلیفه عباسی را با موبد زردشتی در مورد آغاز سال مالی و سنت پادشاهان ایران در این باب به شرحی که بیرونی نقل کرده می‌توان نمونه جامعی از این نظر دانست. بیرونی، به نقل از حمزة اصفهانی، نوشته روزی متوکل در گردشگاهی چشمش به کشتزاری افتاد که هنوز موسم درو آن نرسیده بود. گفت عبدالله بن یحیی (وزیر او) برای افتتاح خراج از من اجازه خواسته در صورتی که کشتها هنوز سبزند. پس از این که حاضران شرحی از آسیبی که از این امر به کشتکاران می‌رسد بیان داشتند، متوکل گفت: آیا این چیزی است که در روزگار من روی داده با همیشه همین گونه بوده است؟ گفتند این روشی است که پادشاهان ایران آن را بنیاد نهاده و پیوسته در نوروز مطالبه خراج می‌کرده‌اند و ایشان در این امر پیشوایان ملوک عرب بوده‌اند. آن‌گاه متوکل موبدان موبد را خواست و به وی گفت دشواریهای این کار بسیار شده و من هم کسی نیستم که از آیین پادشاهان ایران گام فراتر نهم. آیا ایشان با آن نیکخواهی و دوراندیشی که داشتند چگونه در این موقع، افتتاح خراج می‌کردند؟ بیرونی سپس شرحی را که موبدان موبد درباره کیسه و چگونگی آن در روزگار ساسانیان و احوال آن از طرف اعراب که نتیجه آن

جلوافتادن نوروز بوده، بیان کرده، و نتیجه آن را هم که اصلاح تقویم و به عقب بردن نوروز بوده به تفصیل نوشته است.^۱

برخی از مشاغل درباری هم با نام فارسی خود در دولت خلفا راه یافته بوده است که ذکر آن از آنها در مآخذ اسلامی یافت می‌شود. این‌گونه مشاغل را بیش از همه در کتاب مفصل صبح‌الاعشی می‌توان یافت. این کتاب هر چند در اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری تألیف شده و عمده مطالب آن هم درباره مشاغل دیوانی و درباری مصر است، ولی از آن جا که بسیاری از آن مشاغل با نامهای فارسی آنها در دورانی خیلی قدیمتر از تاریخ تألیف این کتاب از خلافت عباسی به دربار مصر راه یافته و در آن جا تا حدی از تغییر و تحولی که این مصطلحات در دولتهای شرقی دچار آن شده‌اند در امان مانده، از این رو زمینه‌ای برای تحقیق در این باب تواند بود. مؤلف این کتاب در بیان این مطلب که بسیاری از نامهای مشاغل و سازمانهای درباری مصر فارسی بوده‌اند با این که مصر در دوران اسلامی مجاور ایران نبوده، گوید این مشاغل و القاب در زمان خلافت فاطمی‌ها و ایوبی‌ها از خلافت بغداد که گردانندگان آن غالباً فارسی‌زبان بوده‌اند به این کشور (یعنی مصر) انتقال یافته.^۲

برای تحقیقی دقیق‌تر در این باره باید این نامها و مشاغل وابسته به آنها را به دو دسته تقسیم کرد: یکی آنها که از قدیم از دربار عباسیان به دربار مصر راه یافته و چنان که ذکر شد برای راهبانی به مشاغل دربار ساسانی واهنمایانی مفید تواند بود، و دیگر آنها که برای مشاغلی که در دربار مصر بنا بر مقتضیات محلی بوجود آمده و آنها هم بر طبق سنت یا به نامهای فارسی با مرکب از فارسی و عربی خوانده شده‌اند.

معمولاً وقتی سخن از دربار و مراسم درباری می‌رود بیشتر به جنبه‌ای از آن توجه می‌شود که به تشریفات ظاهری باز می‌گردد، یا از مراسمی یاد می‌شود

۱. بیرونی، الأنازل الباقية، طبع زاخانو، لیبزیگ، ۱۹۲۳، ص ۳۱-۳۲.

۲. تلفشندی، صبح‌الاعشی، ج ۵، ص ۴۵۳.

که شکوه و جلال دربار شاهان را می‌نمایاند و با از ادب و فرهنگی سخن می‌رود که آراسته بودن به آنها برای کسانی که با دربار سروکار می‌داشته‌اند از فرائض شمرده می‌شده است و کمتر به جنبه دیگری از رسوم درباری توجه می‌شود که نه با تشریفات، بلکه با آیین کشورداری و اداره امور مملکت سروکار می‌داشته‌اند، امری که اگر در سخن از دربار ساسانی ناگفته ماند مهمترین مزیت و ویژگی آن ناگفته مانده است، زیرا دولت ساسانی که بیش از چهارصد سال کشوری پهن‌آور همچون ایران آن زمان را با همه تنوع جغرافیایی و اجتماعی آن به صورتی اداره کرده که حسن اداره آن دولت پس از انقراض آن هم زیاترند جانشینانش شده و برای ایشان الگویی شایسته تقلید بشمار رفته، بیش از هر چیز به شاهان و آگاهی ایشان از آیین کشورداری و اشراف آنان بر اداره امور مملکت وابسته بوده، وظایفی که اعمال آنها از طریق نظام درباری صورت می‌گرفته و تشبیب و فرازهایی که در سیر تاریخی این کشور روی داده و دوره‌های قدرت و ضعفی که بر آن گذشته بیش از همه نموداری از قوت و ضعف آن آگاهی و آن اشراف و شکوفایی یا فسادگی آن نظام بوده است. بنابراین برای این که دربار ساسانی از جنبه‌های مختلف آن شناخته گردد توجه به این جنبه آن هم از ضروریات است. گرچه توجه به این امر که خود داستانی مفصل و طولانی دارد مستلزم وقت و فرصتی است که اکنون در اختیار نیست ولی برای این که این مقال بکلی از این مقوله خالی نماند مطالبی هم در این زمینه بر آن افزوده می‌گردد.

نوشته‌هایی که درباره آیین کشورداری از دوران ساسانی به دوران اسلامی رسیده و به عربی ترجمه شده و در دسترس دبیران دیوان و وزیران دستگاه خلافت قرار گرفته کم نبوده است. نام و نشانی هم که از آن نوشته‌ها در مآخذ اسلامی آمده و مطالبی هم که از برخی از آنها در این مآخذ نقل شده آن اندازه هست که بتوان از خلال آنها تا حدی به نوع و محتویات آنها پی برد.

این نوشته‌ها صورتهای گوناگون داشته‌اند؛ برخی بصورت وصیت یا دستورالعملهایی بوده که از پادشاهان خطاب به جانشینانشان نوشته می‌شده که در

عربی به نام «عهد» خوانده شده و فردوسی هم در شاهنامه در بعضی موارد همین کلمه را برای آنها بکار برده، و برخی بصورت خطابه‌های تاجگذاری بوده که شاهان ساسانی بر طبق سنت، روزی که بر تخت می‌نشسته‌اند ایراد می‌کرده‌اند و بجز مطالبی حکمت‌آمیز و اخلاقی شامل مطالبی هم در منش و روش ایشان در آیین کشورداری بوده، و برخی بصورت سرگذشت بعضی شاهان یا نام‌آورانی بوده که نقشی در تاریخ زمان خود داشته‌اند و همچنین حکایات و داستانهای مربوط به ایشان و یا بصورت مکاتبات و رسائلی بوده است منسوب به ایشان و مانند اینها که مجموع آنها را مؤلفانی که به اجمال بدانها اشاره کرده‌اند با عنوان «آداب الفرس» یعنی ادب و فرهنگ ایرانیان یاد کرده‌اند،^۱ و آنها که با تفصیل از آنها سخن گفته‌اند آنها را در عربی یا این عنوانها خوانده‌اند: «اخبار و مسیر»، «وصایا»، «عهد»، «مکاتبات»، «توفیعات»، «خطابه‌های تاجگذاری»، «رسائل».^۲ و برخی از مؤلفان، موضوعهای دیگری را هم بر اینها افزوده‌اند، از آن جمله «امثال ایرانیان» و «تدبیرهای جنگی» ایشان.^۳

عهد‌ها

از میان نوشته‌هایی که به نام «عهد» از دوران ساسانی به عربی ترجمه شده و آثاری از آنها را در مآخذ اسلامی می‌توان یافت، اینها را می‌توان یاد کرد: عهد اردشیر، عهد شاپور به پسرش هرمز، عهد قباد به پسرش خسرو انوشروان، عهد خسرو انوشروان به پسرش هرمز، عهد خسرو پرویز به پسرش شیرویه.

۱. جاحظ، کتاب الحيوان، ج ۱، ص ۳۸.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۳۳۶. در این باره همچنین رجوع شود به کتاب «فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی»، از نویسنده این مقال، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۲۲ - ۳۳۳.

۳. ابن المدبّر، الرسالة المنراء، در کتاب رسائل البلغاء، ص ۲۳۸ - ۲۳۹.

عهد اردشیر

«عهد اردشیر» قدیمی‌ترین عهدی‌ست که از پهلوی به عربی برگردانده شده و در انتقال آیین کشورداری ایرانیان به دستگاه خلافت اثری بارز داشته است. این عهد که در سالهای اخیر متن باقی‌مانده از ترجمه عربی آن بوسیله یکی از استادان معاصر عرب تحقیق و چاپ شده^۱ و همان متن چاپی هم بوسیله یکی از فضیلابی عربی‌دان ایرانی به فارسی ترجمه و منتشر شده است^۲ در تمام دوران ساسانی برای شاهان آن خاندان همچون سرمشقی تغییرناپذیر و برای حکومت ایشان در حکم قانون اساسی بوده که پیروی از آن بر همه آنها واجب و تخطی از آن برای هیچ یک از آنها جائز نبوده است. در دوران اسلامی هم از همان زمان که دستگاه خلافت در راه تحول و اقتباس آیین کشورداری افتاد مورد استقبال حاکمان قرار گرفت و از همان دوران نخست خلافت عباسیان جزء موادی گردید که می‌بایستی به خلیفه‌زادگان و ولیعهدان آموخته شود. وقتی معلم‌الوائق بالله، فرزند مأمون، از مأمون پرسید که به او چه بیاموزد، خلیفه گفت «به او کلام خدای تعالی را بیاموز و او را وادار تا «عهد اردشیر» را بخواند و کتاب کلیله و دمنه را از بر کند»^۳ (کلیله و دمنه هم یکی از کتابهایی بود که از پهلوی به عربی ترجمه شده بود).

در مقدمه قدیمی‌ترین نسخه‌ای که از متن عربی این عهد در دست است در علت تنظیم این عهد از گفته دانشمندان پارسی و ناقلین آثار آنها چنین آمده است:

عنایت اردشیر به استقامت کار کشور و راه و روش مردم بدان پایه بود که می‌خواست پس از خودش هم کارها همچنان راست و مستقیم باقی بماند. از

۱. عهد اردشیر، با تحقیق و مقدمه دکتر احسان عباس، چاپ دلمسافر، بیروت، ۱۹۶۷ م.

۲. عهد اردشیر، برگرداننده به فارسی: محمدعلی امام شوشتری، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی (۶۷)، تهران، ۱۳۴۸ ش.

۳. این خبر را مَبَرِد در کتاب الفاضل آورده است. به نقل از مقدمه احسان عباس بر عهد اردشیر،

این رو شاهان پس از خودش را هم در زندگی خود شریک ساخت و در استقامت سلطنت ایشان نیز مانند پادشاهی خودش کوشید ... و چون گمان برد که همه آنچه را که می‌بایستی برای استواری کار مملکت انجام دهد انجام داده، چنین اندیشید که تا وقتی برای پادشاهان پس از خودش هم عهدی و دستوری باقی نگذارد که هم پیشوا و راهنمای آنها باشد و هم آنها را که قاضیان زمان جرأت بازداشتن ایشان را از کارهای ناشایست ندارند از آن کارها بازدارد به همه خواسته‌های خود جامه عمل نهوشانده است.

و چون پادشاهی از ایشان عهدی برجای می‌گذاشت بر جانشین او واجب بود که آن را پیوسته بخواند و در آن بسیار بیندیشد و قدرت سلطنت و خودخواهی او، او را به کوچک و بی‌ارج شمردن آن واندارد. پایبند بودن ایشان به دستورهای پیشینیان مایه اصلاح کار ایشان بود و خوار شمردن آن سردهنه عواملی بود که به نابودی ایشان انجامید.^۱

عهد شاپور به پسرش هرمز

از این عهد دو قطعه در کتاب *الوزراء والکتاب* آمده^۲ و یک قطعه از آن را مسعودی در *مروج الذهب*^۳ آورده و عامری نیشابوری در *یست و هفت مورد در السعادة والاسعاد فی سيرة الانسانية* به مناسبت‌های مختلف به مطالبی از این عهد استناد جسته^۴ و ثعالبی آن را در *غرر السیر* عهدی طویل وصف کرده و چند قطعه از آن را هم نقل کرده است.^۵ عامری برخی از مطالبی را که از این عهد نقل کرده زیر عنوانهایی آورده که اعجاب و تحسین وی را از آن‌ها می‌رساند، مانند عنوانهایی از این قبیل: «ادبی نیکو»، «سخنی که در خور آن است که با آب زر

۱. عهد اردشیر، متن عربی، ص ۱۹ و ۲۰، ترجمه فارسی، ص ۳۱ و ۳۲.

۲. جهشیاری، *الوزراء والکتاب*، ص ۵-۷. ۳. *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۲۹۱.

۴. عامری نیشابوری، *السعادة والاسعاد*، باهتمام مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ ش. این موارد را به تفصیل و با ذکر صفحات، در فهرست عام این کتاب خواهید یافت.

۵. ثعالبی، *غرر السیر*، ص ۴۹۵-۴۹۸.

نوشته شود»، «قانونی بزرگ در دوراندیشی»، «قانون بزرگ دیگری در سیاست» و عنوانهای ستایش آمیز دیگر.

آنچه درباره این عهد گفتنی می‌نماید این است که از برخی قطعانی که حامری از این عهد از کتاب *خدای‌نامه* نقل کرده و بدان تصریح نموده چنین برمی‌آید که همه این عهد در *خدای‌نامه* بوده ولی در *شاهنامه* فردوسی آنچه از این عهد آمده از شش بیت تجاوز نمی‌کند، در صورتی که نکتهایی از ترجمه عربی این عهد که در مآخذ عربی اسلامی آمده و اجمالاً به آنها اشاره شد به گفته ثعالبی آن را عهدی بلند نشان می‌دهد که مجموعه آنها اگر به مقدار عهد اردشیر نباشد چیزی هم از آن کمتر نیست.

عهد قباد به پسرش خسرو انوشروان

از این عهد، ابن طباطبا در کتاب *تاریخ الدول الاسلامیه* یک قطعه نقل کرده که برگردان مقدمه آن چنین است:

ای فرزند هرگز با بخیل تنگ‌نظر مشورت مکن، زیرا او تو را از رسیدن به غایت فضل باز می‌دارد، و از آدم ترسو نیز نظر مخواه، زیرا او در هنگامی که باید از فرصتی بهره جست کار را بر تو دشوار جلوه می‌دهد و فرصت از دست می‌رود.^۱

در *شاهنامه* هم این عهد به اختصار یاد شده^۲ و ثعالبی پس از شرح سرگذشت مزدک و فساد که بسبب تأیید قباد از او بر کشور و مردم روی داد و ذکر پشیمانی قباد از این کار به بیماری قباد اشاره کرده گوید:

عهد سلطنت را به انوشروان داد و به او گفت ای فرزند برای اصلاح آنچه من به فساد کشیدم و درمان آن بیماری که من پدید آوردم کسی جز تو نیست. پس جای پدرت بنشین و برای جبران آنچه شده و احیاء سلطنت از خداوند کمک

۱. ابن طباطبا، *تاریخ الدول الاسلامیه*، چاپ دار صادر، بیروت، ۱۹۶۰ م، ص ۶۵.

۲. *شاهنامه*، ج ۸، ص ۲۳۰۸ - ۲۳۰۹.

بخواه.^۱

در زبان عربی دو کتاب به نام عهد خسرو انوشروان به پسرش هرمز وجود داشته که ابن ندیم هر دو را در زیر فصلی نام برده که در آن کتابهایی را که در اندرز و ادب و حکمت بوسیلهٔ ایرانیان و رومیان و هندیان و عربها تألیف شده صورت داده است. یکی از آنها گذشته از عهد خسرو شامل پاسخ هرمز هم بوده و دیگری نبوده است. اگرچه این احتمال می‌رود که این هر دو عنوان یک کتاب باشد، ولی چنین نیست. هریک از این دو مربوط به رویدادی جداگانه بوده که در تاریخها دربارهٔ خسرو انوشروان و پسرش هرمز آمده است، یکی آزمایش هرمز است که برای احراز شایستگی او برای ولیمهدی از او به عمل آمده بود، و دیگر عهد سلطنت بوده که پس از آن آزمایش به نام هرمزد نوشته شده. در شاهنامه فردوسی هم از عهد کسری انوشروان به پسرش هرمز در دو مورد، و در هر دو مورد هم تا حدی به تفصیل یاد شده، یکی با عنوان «گفتار نوشین روان اندر ولیمهد کردن پسر خود هرمز راه که در آن آمده که چگونه خسرو کار آگهانی را نهانی بر هرمزد گمارد تا رفتار و کردار وی را به او گزارش دهند و پس از رسیدن گزارشهای خوب، به بوزرجمهر دستور داد تا موبدان و ردان را بخواهند و او را به دانش آزمایش کنند و چنین هم شده و هرمز پرسشهایی که از او شده به خوبی پاسخ گفته^۲ و آن گاه به گفتهٔ فردوسی:

نیشتنند عهدی به فرمان شاه که هرمزد را داد تخت و کلاه

و در شاهنامه پس از بیان این مقدمات آن عهد زیر عنوان «عهد نوشین روان پسر خود هرمزد راه آمده است»^۴

در تاریخهای دیگر هم به این مطلب که انتخاب هرمزد پس از مراقبت رفتار و گفتار او صورت گرفته تصریح و با اشاره‌ای شده است، دینوری در این باره نوشته چون خسرو نصیم گرفت که پادشاهی را پس از خودش به او

۱. غرالسیر، ص ۶۰۳.

۲. الفهرست، ص ۳۱۵ و ۳۱۶.

۳. شاهنامه، ج ۸، ص ۲۵۲۶ به بعد.

۴. شاهنامه، ج ۸، ص ۲۵۵۲ - ۲۵۶۳.

واگذارَد جاسوسانی بر او گمارد که اخبار او را به او برسانند و اخباری که از او می‌رسید همه آن چیزهایی بود که او می‌خواست.^۱ و یعقوبی هم در این باره نوشته است انوشروان هرمزد را آزمود و او را چنان یافت که می‌خواست، و هرمزد همه پرسشهای او را با پاسخهای استوار پاسخ داد و جز گفتار نرم و خوب با او نگفت.^۲

با این مقدمات می‌توان گفت که از دو کتابی که ابن‌ندیم ذکر کرده آن که بجز عهد خسرو، پاسخ هرمزد را هم در برداشته شرح این مجلس آزمون و گفت و شنودهایی بوده که در آن رفته، و آن دیگر که شامل پاسخ نبوده همان عهد معروف انوشیروان بوده که مانند سایر عهدهای شاهان ساسانی به ولیمهد خود نوشته یا نویسانده است، و ظاهراً ترجمه عربی آن در بلاغت پایگامی بلند داشته تا جایی که به گفته ابن‌ندیم آن را سرچشمه بلاغت می‌خوانده‌اند،^۳ و این که این دو نوشته هر دو به نام عهد خوانده شده، ظاهراً از آمیختگی آن دو و اخبار مربوط به آن دو رویداد ناشی شده است.

عهد خسرو پرویز به پسرش شیرویه

درباره این عهد که مطالبی از آن در برخی مآخذ اسلامی آمده،^۴ آنچه می‌توان گفت این است که این عهد را بسبب آمیخته‌شدن مطالب آن با نوشته دیگری که در تواریخ از قول خسرو پرویز به شیرویه نقل شده و مربوط به رویداد دیگری است که بین پدر و پسر گذشته است، پرده‌ای از ابهام فرا گرفته است که جای بحث و بررسی درباره آن این جا نیست.^۵ آن رویداد دیگر، قیام

۱. الاخبار الطوال، ص ۷۴ و ۷۵. ۲. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۶۵.

۳. الفهرست، ص ۳۱۶.

۴. از آن جمله در الوزراء و الکتاب جهشباری، ص ۹۱؛ ابن قتیبه، عبون الاخبار، ج ۱، صفحات ۱۱ و ۱۵ و ۱۷ و ۳۰، و ۵۹ و ۲۸۸ و ۳۲۸؛ السعادة والسعاد، ص ۴۴۳.

۵. توضیح بیشتر در این باره را در کتاب "الترجمة والنقل عن الفارسية..."، ص ۱۵۲ خواهید یافت.

شبرویه علیه پدرش خسرو پرویز و گرفتن و زندانی کردن وی است که برای اثبات گناهان پدر نامه‌ای مفصل به او در زندان نوشته و خسرو هم به آن اتهامات پاسخ گفته و در بیشتر تاریخها آمده و در آنها مطالبی هم از آن نامه‌ها نقل گردیده است.^۱

مکاتبات و رسائل

دسته‌ای دیگر از آثار ساسانی نوشته‌هایی بوده است منسوب به پادشاهان ساسانی که پس از ترجمه به عربی در مآخذ اسلامی با عنوان «مکاتبات و رسائل» خوانده شده‌اند و چنان که از آن مآخذ برمی‌آید، در قرنهای نخستین اسلامی شمار نسبتاً زیادی از آنها در دسترس دیران بوده. برخی از این نامه‌ها از دورانی قدیمتر از دوران ساسانی روایت می‌شده. طبری درباره بهمن پسر اسفندیار ملقب به اردشیر گوید: وی چنان که گفته‌اند در شأن و شوکت از بزرگترین پادشاهان ایران و در رای و تدبیر برترین ایشان بود و او را نامه‌ها و رسائلیست که از نامه‌های اردشیر و عهد او برترند.^۲ از این نوشته طبری چنین برمی‌آید که در روزگار او چنین نامه‌هایی منسوب به بهمن اردشیر وجود داشته است. و آنچه این را تأیید می‌کند سخنان حکمت‌آمیزیست که از بهمن در کتب اسلامی روایت شده و مسکویه آنها را زیر عنوان «جگم بهمن الملک» در کتاب جاودان خرد آورده است.^۳ و همو در کتاب تجارب‌الامم در ذکر سیرت اردشیر و عهد اردشیر و بیان این که پادشاهان پس از وی از او پیروی می‌کردند، گوید، و اردشیر هم خود از بهمن و کوروش پیروی می‌کرد.^۴

از اردشیر بابکان بجز عهد او که ذکرش گذشت و بجز کارنامه او که نسخه

۱. تفصیل این رویداد و بررسی این دو نامه را هم در کتاب «الترجمة و النقل عن الفارسیة ...»

ص ۱۴۸ - ۱۹۰ خواهید یافت. ۲. طبری، ۱، ۶۸۷.

۳. ابن مسکویه، الحکمة الخالدة، به تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره.

۴. ابن مسکویه، تجارب‌الامم، چاپ عکسی، ج ۱، ص ۴۵۹.

پهلوی آن در دست است و به عربی هم ترجمه شده و به نام *الکرنامج*^۱ خوانده شده نامه‌های چندی هم در دست بوده و به عربی هم ترجمه شده بود. در کتاب *المعارف* ابن قتیبه از نامه‌هایی سخن رفته که اردشیر به شاهان متعددی که پیش از وی در مناطق مختلف ایران حکومت می‌کردند و در تاریخها به «ملوک الطوائف» معروف شده‌اند نوشته و در آنها تصمیم خود را به یکپارچه کردن فرمانروایی کشور - از آن جا که آن را به صلاح مردم و دین و آیین کشور دانسته - به آگاهی ایشان رسانیده است. ابن قتیبه ترجمه عربی سرآغاز این نامه‌ها را هم نقل کرده است.^۲ وی در *عیون الاخبار* هم از نامه دیگری از اردشیر یاد می‌کند و قسمتی از آن را هم نقل می‌کند^۳ که اردشیر آن را خطاب به مردم نویسانده و از آن چنین برمی‌آید که مناسبت صدور آن برداشتن خراج یا قسمتی از آن برای مدنی از مردم بوده که معمولاً در رویدادهای بسیار بزرگ، پادشاهان بدان دست می‌زده‌اند. نامه دیگری از همین اردشیر خطاب به وزیرانش در دست بوده که جهشیاری قسمتی از آن را نقل کرده است.^۴

از همین دوران اردشیر نامه مفصل دیگری، ولی نه از شخص او، بلکه از سخنگوی او و یکی از بزرگ‌زادگان آن زمان به نام تنسر، هیربدان هیربد اردشیر، خطاب به جشنف شاه بدشخوارگر (= طبرستان) از نوشته‌های ساسانی بوسیله ابن مقفع به عربی ترجمه شده و یکی از منابع فکری دبیران دیوان خلافت در راه‌یابی به اصول سیاست آن زمان بوده است. از این نامه امروز نه اصل پهلوی آن و نه ترجمه عربی آن هیچ‌کدام در دست نیست، ولی ترجمه فارسی آن که از روی ترجمه عربی در اوایل قرن هفتم هجری به عمل آمده و در مقدمه کتاب *تاریخ طبرستان* تألیف ابن اسفندیار درج گردیده در دست است.^۵ این نامه شامل

۱. مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۲۸۹.

۲. کتاب *المعارف*، ص ۶۵۳.

۳. *عیون الاخبار*، ج ۱، ص ۷، این نامه در *صیح الاعشی* نیز نقل شده، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴. *الوزراء و الکتاب*، ص ۸.

۵. این نامه نخست بوسیله دارمستفر خاورشناس فرانسوی و چندتن دیگر با ترجمه فرانسوی

مطالبی است در توجیه سیاستهای اردشیر و دفاع‌گونه‌ای است از آنها در برابر ایرادهایی که پادشاه طبرستان بر آنها گرفته بوده و به قول کریستن سن در میان منابع اطلاع ما بر تأسیسات عهد ساسانی یکی از آنها که در درجه اول اهمیت است همین نامه تنسراست، و معلوماتی که از این نامه به دست می‌آید تا آن جا که ما می‌توانیم نقد کنیم و بسنجیم به قدری قطعی است که بدون هیچ شک می‌توان گفت که این نامه در عهد ساسانیان انشا شده است.^۱

بجز آنچه ذکر شد، نامه‌های دیگری هم از شاهان ساسانی در اختیار مؤلفان قرنهای نخستین اسلامی بوده که نام و آثاری از آنها در مؤلفات ایشان دیده می‌شود. مانند نامه‌ای که طبری از شاپور ذوالاکتاف یاد کرده که آن را به کارگزاران خود نوشته و در آن به ایشان در راه و روش و رفتار با مردم دستورهای داده و وزیران و دبیران و اطرافیان خود را هم به پیروی از آن دستورها فرمان داده^۲ و همچنین نامه‌ای که بهرام گور پس از پیروزی بر خاقان به اطراف نوشته و در آن جنگهای خود را با خاقان شرح داده و به شکرانه آن پیروزی خراج سه سال را بر مردم بخشوده، و طبری آن را به بلاغت و شیوایی ستوده است.^۳ و نامه‌ای که مسعودی از شاپور اول خطاب به یکی از کارگزارانش یاد کرده و تکه‌ای از ترجمه عربی آن را هم نقل کرده^۴ و نامه دیگری که از هرمز پسر شاپور اول آن هم خطاب به یکی از کارگزارانش آورده و از آن هم تکه‌ای نقل کرده است،^۵ و نامه‌هایی که طبری و دینوری از خسرو انوشروان یاد کرده و پاره‌ای از آنها را هم نقل کرده‌اند، یکی نامه‌ای است، که به چهار فرمانده شرق و

۱. آن در «مجله آسیایی» ۱۸۹۴ به چاپ رسید و مرحوم مجتبی مینوی متن فارسی آن را دو بار در تهران به چاپ رسانید. چاپ دوم آن در سال ۱۳۵۴ خورشیدی منتشر گردید با مقدمه‌ای شامل اطلاعاتی جامع و شامل درباره آن.

۲. کریستن سن در کتاب «وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان» به فرانسه به نقل مجتبی مینوی از او در مقدمه نامه تنسرا، چاپ دوم.

۳. طبری، ۱، ۸۶۶.

۲. طبری، ۱، ۸۴۶.

۵. مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۹۱.

۴. مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۹۱.

غرب و شمال و جنوب نوشته و طبری مقدمه نامه‌ای را که خطاب به پادوسپان آذربایجان بوده نقل کرده^۱ و دیگر نامه‌ای که از جبهه جنگ با روم هنگامی که به سبب بیماری در شهر حمص در سوریه بوده و از شورش پسرش انوشزاد که با پراکندن خبر مرگ او قصد تصرف تاج و تخت را داشته آگاه گردیده به کاردار خود در ایران نوشته و او را به دفع آن شورش فرمان داده و دینوری تمام آن را در تاریخ خود آورده است.^۲

خطبه‌ها

دسته‌ای دیگر از نوشته‌های ساسانی که در این زمینه به عربی ترجمه شده و آموختن آنها را به دبیران دیوان خلافت توصیه می‌کرده‌اند خطابه‌هایی بوده که از پادشاهان ایران روایت می‌شده و بیشتر آنها خطابه‌های تاجگذاری بوده و نمونه‌های آنها را در شاهنامه فردوسی می‌توان دید و در مآخذ عربی اسلامی هم غالباً ذکری از آنها رفته و گاه مطالبی از آنها به تفصیل نقل شده که اهتمام مؤلفان اسلامی را به آنها نشان می‌دهد. از آن جمله خطبه‌ای بوده است منسوب به منوچهر پادشاه داستانی ایران، که بنا به روایتی در طبری، موسی بن عمران پیامبر بنی اسرائیل در زمان او و در سال شصتم از پادشاهی او زاده شد.^۳ این خطبه که به گفته مسکویه قدیمی‌ترین خطبه‌ای است که به مسلمانان رسیده یکی از طولانی‌ترین خطبه‌هایی هم بوده است که به عربی ترجمه شده. این خطبه را، هم طبری نقل کرده که نزدیک چهار صفحه از کتاب را در بر گرفته^۴ و هم مسکویه آن را در تجارب‌الامم آورده است.^۵ بلعمی هم ترجمه گونه‌ای از آن را آورده^۶ و درباره آن گفته است که: «پادشاهان را واجب است که آن خطبه بخوانند و بدانند

۱. طبری، ۱، ۸۹۳. ۲. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۷۰ - ۷۱.

۳. طبری، ۱، ۴۳۴. ۴. طبری، ۱، ۴۳۷ - ۴۴۰.

۵. ابن مسکویه، تجارب‌الامم، ج ۱، ص ۱۹ به بعد.

۶. بلعمی، ترجمه تاریخ طبری، ص ۳۷ - ۴۲.

و کار بندند.^۱

از این دست خطبه‌های مفصل یکی هم خطبه‌ای بوده است از انوشروان که مسکویه آن را در تجارب‌الامم در پایان سیرت انوشروان بازنوشته و نویسنده این مقاله ترجمه فارسی آن را در جای دیگر به چاپ رسانده است،^۲ و دیگر خطبه مفصلی است که ابوحنیفه دینوری از هرمزد پسر انوشروان نقل کرده و آن خطبه‌ای بوده است که در روز تاجگذاری خود ایراد کرده بود.^۳

آیین جنگ

از جمله نوشته‌هایی که در آیین کشورداری از دوران ساسانی به عربی ترجمه شده، نوشته‌هایی بوده است که در آنها از آیین جنگ و اموری که به لشکرکشی و آرایش جنگی و شرایط سرداران و سپاهیان مربوط می‌شده است سخن می‌رفته و آشنا شدن با آنها را از وظایف دبیران دیوان خلافت می‌شمرده‌اند. قدیمی‌ترین نشانه‌ای که از این گونه نوشته‌ها در مآخذ عربی اسلامی دیده می‌شود، چند قطعه بزرگ و کوچک است که ابن قتیبه در کتاب عیون‌الاخبار نقل کرده و مفصلترین آنها قطعه‌ای است که آن را، چنان که خود گفته، از آیین‌نامه گرفته و نزدیک به سه صفحه از عیون‌الاخبار را دربر گرفته و شامل مطالب گوناگونی در این زمینه است: طرز آرایش جنگی، محل آرایش سپاه و زمان آغاز حمله، شرایط حمله و دفاع در وقتی که سربازان کارگشته و باتجربه و جنگ آزموده نباشند، با شکست‌یافتگان و فراریان دشمن چگونه رفتار شود، اگر آبی در میانه دو لشکر باشد که هر دو به ناچار باید از آن بهره گیرند به چه صورت باید عمل شود، راه و رسم شیخون زدن و بهترین جا و بهترین موقع آن کدام است، در محاصره دژهای دشمن چگونه باید رفتار شود و

۱. ترجمه تاریخ طبری، ص ۳۲.

۲. محمد محمدی ملایری، ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام ...، ص ۹۷ به بعد.

۳. الاخبار الطوال، ص ۷۵-۷۷.

محللهایی که باید برای به کار انداختن جنگ افزارهای لازم همچون منجنیقها و اراده ها و نردبانها، یا برای نقب زدن انتخاب گردد چگونه مشخص گردد، و برای درهم شکستن روحیه محاصره شدگان و وادار ساختن آنها به تسلیم به چه کارهایی دست می زنند.^۱ در مآخذ دیگر عربی اسلامی هم مطالبی از این دست به نقل از نوشته های ایرانی در مسائل مربوط به جنگ می توان یافت مانند دو قطعه که جهشباری در الوزراء و الکتاب آورده یکی را بعنوان حکایت از «رسم پادشاهان ایران»^۲ و دیگری را به نقل از «عهد شاپور به پسرش هرمز»^۳ و مانند چند قطعه از همین عهد شاپور که عامری نیشابوری در کتاب السعادة والاسعاد نقل کرده است.^۴

از کتابهایی هم که در همین زمینه از پهلوی به عربی ترجمه شده بوده، دست کم دو کتاب از آنها تا قرن چهارم هجری وجود داشته و این ندیم آنها را دیده و وصف کرده، یکی از آنها کتابی بوده در «تعبیه جنگ و آداب اسواران و این که پادشاهان ایران چگونه مرزبانانی بر مرزهای چهارگانه شرق و غرب و شمال و جنوب می گمارده اند» و دیگری در «آداب جنگ و درگشایی و شهرستانی، و کمین کردن، و روانه ساختن جاسوسان و اعزام پیشاهنگان و رسته های دیگر از سپاهیان، و ساختن پادگانها». این ندیم درباره این کتاب اخیر نوشته، چنان که در اصل آن آمده بوده، آن را برای اردشیر بابکان پرداخته بوده اند.^۵ در آیین نیراندازی هم دست کم تا قرن چهارم هجری ترجمه عربی یک کتاب وجود داشته که این ندیم آن را به نام آیین الرمی ذکر کرده و گفته برخی آن را از بهرام گور می دانند و برخی هم از بهرام چوبین.^۶

آنچه در این جا ذکر شد نوشته هایی بوده است که از دوران ساسانی در زمینه های مربوط به امر مملکتداری و رسم و آیین دربار و دیوان شاهی بوسیله

۱. عبون الاخبار، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۵. ۲. الوزراء و الکتاب، ص ۴.

۳. همان کتاب، ص ۶-۷.

۴. السعادة والاسعاد، ص ۲۹۵ و ۲۹۷ و ۲۹۹ و ۳۳۱.

۵. الفهرست، ص ۳۱۴. ۶. الفهرست، ص ۳۱۴.

دبیران دیوان خلافت به عربی ترجمه شده و جزء موادی بوده است که آموختن آنها برای دبیران دیوان لازم شمرده می‌شده و برای حاکمان هم در حکم سرمشقی بوده که پیروی از آن را نشانی از حسن سیاست ایشان می‌دانسته‌اند. هرچند این امر در دوران خلافت عباسیان و در بغداد جلوه نمود، ولی نشانه‌های آن را از اواخر دوران اموی در شام و از زمانی می‌بایم که دبیران ایرانی همچون سالم، دبیر هشام بن عبدالملک، و عبدالحمید، دبیر مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی در دستگاه خلافت قدر و منزلتی یافته و شغل دبیری دیوان را حرمت و آبرویی بخشیده‌اند. عبدالحمید در فن نویسندگی عربی به پایه‌ای بوده که وی را در تاریخ ادبیات عربی پیشوای بلامنازع نویسندگان شمرده‌اند. نوشته‌های عبدالحمید هم از لحاظ موضوع و محتوا و هم از لحاظ سبک نویسندگی آن چنان بدیع و تازه می‌نمود که ماندی برای آنها نمی‌یافتند و به همین سبب می‌گفتند، فن نویسندگی در عربی با عبدالحمید آغاز شد و این عبارت «بدئت الکتابه بعبدالحمید» همچون مثلی سائر دهان به دهان گشت. و در توجیه این تازگی و بی‌مانندی که نوشته‌های او را سرمشق آیندگان گردانیده، سخنها گفته‌اند و ابو هلال عسکری از نویسندگان و مؤلفان قرن چهارم هجری، این امر را ناشی از آن می‌داند که عبدالحمید الگوهای نویسندگی خود را از زبان فارسی گرفته و به عربی درآورده است، زیرا او در فارسی دستی توانا داشته و به رموز بلاغت آن آگاه بوده است.^۱

از عبدالحمید بجز نوشته‌های کوتاهی که از او روایت شده دو نامه نسبتاً مفصل در دست است که با دقت در آنها می‌توان توجیه ابو هلال عسکری را بهتر دریافت. از این دو، یکی نامه‌ای است که او از طرف خلیفه، مروان بن محمد، به پسر و ولیعهدش عبدالله بن مروان - در هنگامی که او را برای جنگ با ضحاک خارجی می‌فرستاده - نوشته است. در آغاز این نامه آمده:

در این هنگام که امیرالمؤمنین تو را به جنگ این اعرابی جلف جافی می‌فرستد

۱. ابو هلال عسکری، الصناعتین، چاپ آستانه، ۱۳۲۰ ه. ق.، ص ۵۱

می‌خواهد که دربارهٔ امور خاص و شؤون عام تو و مسائلی که برایت اتفاق می‌افتد عهدی به تو بنویسد شامل ادب و موعظه و نصیحت ...

و دیگر نامه‌ای است خطاب به دبیران دیوان شامل توصیه‌ها و راهنمایی‌ها و وظایفی که نسبت به پادشاهان برعهده دارند و مانند اینها. با دقت در اینها می‌توان توجیه ابو هلال را بهتر دریافت، زیرا با مطالعه تطبیقی مطالب این دو نامه و نوشته‌های ساسانی که به عربی ترجمه شده، و نمونه‌هایی از آنها در این مقال ذکر شد، به آسانی می‌توان ردّ پای آن نوشته‌ها را در این نامه‌ها یافت.^۱

در شرح حال محمد پسر یزداد وزیر ایرانی تبار مأمون نیز نوشته‌اند که جدش به نام سوید که نخستین کس از این خاندان زردشتی بود که مسلمان شده بود در کودکی پدرش را از دست داده بود و مادرش او را به یکی از دبیران ایرانی سپرد تا او را دبیری بیاموزد و سوید آموزشی پسندیده یافت و بسیاری از آداب ایرانیان (آداب الفرس) را آموخت، آن‌گاه به خدمت دیوان مرو درآمد.^۲ چنان که گذشت، در مآخذ عربی مجموعه نوشته‌هایی را که در رشته‌های مختلف از دوران ساسانی به مسلمانان رسیده بود و معرفت بدانها را از دبیران دیوان و دولتمردان می‌خواست‌اند به اجمال «آداب الفرس» خوانده‌اند. و چنان که پیش از این هم گذشت از جمله چیزهایی که مأمون به معلم فرزندش «وائی» سفارش می‌کرد که به او بیاموزد عهد اردشیر و کلیله و دمنه بود که هر دو از فارسی ترجمه شده بودند. در اوایل قرن سوم هجری، و کم و بیش یک قرن پس از دورانی که نامه معروف عبدالحمید خطاب به دبیران دیوان نوشته شد، نامه دیگری از ابراهیم پسر مدبر، یکی از دبیران و دولتمردان ایرانی تبار و سرشناس دوران متوکل خلیفه عباسی خطاب به دبیران زمان خودش دربارهٔ معیارهای

۱. این نامه‌ها را با نامه‌های دیگری که به عبدالحمید نسبت داده شده در کتاب رسائل البُلغاء، تألیف محمد کردعلی، چاپ چهارم، قاهره، ۱۹۵۲، ص ۱۷۳ - ۲۲۶ خواهید یافت، و برای توضیح بیشتر دربارهٔ این دو نامه نگاه کنید به «فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی»، چاپ دوم، ص ۲۱۵ - ۲۲۰.

۲. ابن طباطبای، تاریخ الدول الاسلامیه، ص ۲۲۷.

بلاغت و لوازم دبیری و آنچه می‌بایست بیاموزند نوشته شد^۱ که آن هم مانند نامه عبدالحمید سرمشق دبیران دیوان گردید و از آن جا که مشتمل بر مطالبی بود که تا آن زمان بدان تفصیل نوشته نشده بود، در عربی به نام «الرسالة العذراء» نامیده شد، یعنی «نامهٔ بکر»، شامل مطالبی ناگفته. این نویسنده در جایی که منابع دانش و فرهنگ دبیران دیوان و آنچه را که ایشان می‌بایستی از آنها سرمشق گیرند برمی‌شمرد پس از زبان عربی و آنچه به آموختن صحیح آن کمک می‌کند و از آن جمله کتابهای مقامات و خطبه‌ها و سخنان اعراب، آموختن این مواد را هم برای ایشان ضروری می‌شمرد: معانی عجم، حدود منطق، امثال ایرانیان و رسائل ایشان و عهدهای ایشان و توقیعیهای ایشان و تاریخ و سرگذشتیهای ایشان و تدبیرهای جنگی ایشان.^۲ و در همین دوران جاحظ (متوفی در ۲۵۵ ه. ق.) / ۸۶۹ م.) در رساله‌ای که در نکوهش دبیران دیوان نوشته، یکی از چیزهایی را که بر آنها عیب گرفته این بوده که آنها برخلاف فضیلتی معاصر خود که به روایت اشعار عرب و نقل احادیث و کسب معارف دینی می‌پرداخته‌اند، بیشتر به مطالعه آثار ایرانی می‌پرداخته و از آن راه کسب علم و دانش می‌کرده‌اند.^۳ جاحظ از این‌گونه منابع ایرانی که مورد استفادهٔ دبیران بوده اینها را شمرده است: امثال بوزرجمهر، عهد اردشیر، نامه‌های عبدالحمید، آداب ابن مقفع، کتاب مزدک (ظ. مروک) و کلیله و دمنه. و همو در جای دیگر از نامه‌ها و خطابه‌ها و الفاظ و معانی ایرانیان به گونه‌ای نام می‌برد که گویی آنها در زمان وی معروف و در دسترس بوده‌اند.^۴ و کم و بیش یک قرن پس از این تاریخ هم مسعودی از جمله چیزهایی که در تاریخ ساسانیان ذکر آنها را لازم می‌شمرد و در کتاب مروج الذهب نوشته که آنها را در کتابهای سابقش وصف کرده اینها را صورت داده: اخبار، سرگذشتها، وصیتها، عهدها، مکاتبات، توقیعیها، خطابه‌های

۱. انیس المقدسی، امراء الشعر العربی فی العصر العباسی، ص ۱۹۲.

۲. این رساله را در رسائل البلقاء، ص ۲۲۸ - ۲۲۹ خواهید یافت.

۳. ثلاث رسائل للجاحظ، قاهره، ۱۳۴۴ ه. ق.

۴. جاحظ، البیان و التبيين، ج ۳، ص ۱۰، چاپ دوم، قاهره، ۱۳۵۱ ه. ق.

تاجگذاری، نامه‌ها.^۱

آنچه از مآخذ اسلامی برمی آید این است که این نوشته‌های ساسانی و ترجمه عربی آنها نه تنها تا قرن سوم و چهارم هجری و روزگار جاحظ و مسعودی در دسترس مردم فرهنگ طلب بوده بلکه تا قرن‌ها پس از ایشان به این آثار همچنان الگویی نگاه می‌شده که دیران دیوان خلافت و دولتهای اسلامی می‌بایستی از آنها سرمشق گیرند. حتی در دیوان مصر هم در قرن هشتم هجری نام و نشانی از آنها را می‌یابیم. قلنشدی در بیان این که دیر دیوان نیاز به آن دارد که مقدار زیادی از مکاتبات صدر اول را به حافظه بسپارد و در نامه‌های دیران سخن‌شناس و بلیغ دوره‌های گذشته نظر کند، از «مکاتبات پادشاهان سخن‌شناس و بلیغ ایران» هم نام برده و به عنوان نمونه مقداری از نامه‌های خسرو پرویز به پسرش شیرویه و نامه اردشیر به رعیتش را نقل کرده.^۲ و در بیان فضیلت دیران هم از گفته‌های موبدان^۳ و پادشاهان ایرانی نکاتی آورده^۴ و از عهد شاپور هم در همین زمینه مطالبی نوشته است.^۵

تا این جا سخن از نوشته‌هایی بود درباره اصول و قواعد کشورداری و اداره امور مملکت که بیشتر جنبه تعلیمی داشته‌اند و از وسائل کسب معرفت شاهان ساسانی و درباریان ایشان در این زمینه به شمار می‌رفته‌اند. اما درباره جنبه‌های عملی و اجرایی آن اصول یعنی آنچه به کیفیت اشراف شاهان بر اداره مملکت و انجام وظایفی که از این لحاظ برعهده داشته‌اند و می‌بایستی از طریق نظام درباری ایشان صورت گیرد، هر چند نمی‌توان آگاهی زیادی را از منابع اسلامی انتظار داشت ولی از حسن اتفاق در این زمینه هم سندی در دست است که هر چند کوتاه و مختصر، و در بعضی موارد محتاج توضیح است، ولی تا حدی جامع و گویاست و با مطالعه آن می‌توان کم و بیش اطلاعاتی درباره دیوان

۲. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۴.

۱. مروج، پلا، ج ۱، ص ۳۲۶.

۳. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۳.

۵. همان کتاب، ج ۱، ص ۴۵.

شاهی وابسته به دربار ساسانی به دست آورد. این سند روایتی است از ابن مقفع که آن را بلاذری نقل کرده و در آن کیفیت اشراف شخص شاه بر جریان امور مملکت و گردش کار در دیوان شاهی بیان شده است. و به سبب اهمیت این روایت در مطالعات دوران ساسانی، نخست ترجمه فارسی متن آن که به عربی است در این جا نقل می‌شود و آن‌گاه برای روشن شدن مطالب آن توضیحاتی اضافه می‌گردد.

اصل روایت چنین است:

«پادشاه ایران وقتی به کاری فرمان می‌داد توقیع‌نویس آن را در حضور وی به صورت توقیع می‌نوشت. توقیع‌نویس را کارمندی بود که پادداشت وی را در حضور او در تذکره‌ای که نزد او بود ثبت می‌کرد و در آخر هر ماه شاه، مهر خود را بر آن تذکره، که شامل همه توقیعهای صادر شده در آن ماه بود، می‌نهاد و آن را به خزانه می‌سپردند. اما اصل توقیع نزد زمام‌دار که مهرداد هم بود فرستاده می‌شد و زمام‌دار آن را نزد کاردار می‌فرستاد و او به مضمون آن توقیع نامه‌ای از سوی شاه می‌نوشت و آن را همراه با اصل توقیع نزد زمام‌دار می‌فرستاد و زمام‌دار آن را بر شاه عرضه می‌کرد و پس از مقابله آن با آنچه در تذکره بود در حضور خود شاه با کسی که بیش از همه مورد اعتماد شاه بود به مهر شاه مهر می‌گردید».^۱

و اینک، توضیحاتی برای روشن‌تر شدن معنای این عبارت و نوع کار و وظایفی که بخشهای مختلف دبیرخانه شاهی و سران سرشناس آن بر عهده داشته‌اند:

توقیع، نوشته کوتاهی بوده شامل چکیده مطالبی که می‌بایستی براساس آن، نامه یا فرمانی از دیوان یا دبیرخانه شاهی صادر شود. این‌گونه نوشته‌ها به سبب همین ویژگی، یعنی بیان معانی بسیار در عباراتی اندک، بتدریج میدانی برای هنرنمایی دبیران دانشمند و فرزانه گردید تا با برگزیدن مناسبترین الفاظ و

زیباترین عبارات، آن چنان آثاری آموزنده و دلپذیر بوجود آورند که خود گذشته از جنبه اداری و عملی آنها، از لحاظ ادبی و تعلیمی نیز در مجموع ادب و فرهنگ دوران ساسانی در جای شایسته‌ای قرار گیرد و در ادبیات دیوان اسلامی هم فراگیری آنها یکی از شرایط دبیران دستگاه خلافت گردد،^۱ و تعداد نسبتاً زیادی از آن توفیعیها از زبان فارسی به زبان عربی راه یابد.

از میان همه شاهان ایران بیش از همه، توفیعیهایی از خسرو انوشیروان در کتب ادبی عربی روایت شده و فردوسی هم چندین توفیع از وی در شاهنامه^۲ آورده است.

توفیع‌نویس در حضور شاه می‌نشسته و آن دسته از نامه‌ها و کارهایی را که می‌بایستی به نظر شاه برسد بر او عرضه می‌داشته و دستورهای او را مختصر و کوتاه می‌نوشته و سپس آن را به منشی خود می‌داده تا به اجرا گذارد. این شخص بر پایه آنچه در فارسنامه ابن بلخی درباره وزیران دربار انوشروان آمده می‌بایستی «ایران دبیر بد» باشد که ابن بلخی او را «دبیر بزرگ» نامیده است. زیرا به گفته ابن بلخی از میان وزیران دولت ساسانی تنها سه وزیر حق داشته‌اند مستقیماً و بی واسطه «وزرگفرمدار» (= وزیر اعظم دوره‌های بعد) به حضور شاه برسند و گزارش کار خود را به او بدهند و از او دستور گیرند و یکی از آنها همین ایران دبیر بد بوده، دو وزیر دیگر یکی «ایران آمارکار» یعنی سرپرست کل امور مالی کشور و دیگری مشاور بزرگ دربار بوده که ظاهراً عنوان «دراندرز بد» داشته است.^۳

این منصب در دوران خلافت و حکومت‌های اسلامی هم همچنان وجود داشته و به نسبت پیشرفتی که آنها در آیین کشورداری می‌داشته‌اند بر اهمیت این وظیفه هم افزوده می‌شده است. در دوران عباسی این امر در برخی موارد به

۱. ابن المدبّر، الرسالة العذراء، در کتاب رسائل البلقاء، ص ۲۲۸ - ۲۲۹.

۲. شاهنامه، ج ۸، ص ۲۵۱۷ - ۲۵۲۶.

۳. نوشته ابن بلخی را با تحقیقی درباره آن در کتاب ایران ساسانی، ص ۵۱۸ - ۵۲۱ خواهیم یافت.

عهدهٔ «رئیس دیوان رسائل» که یکی از وظایف بزرگ در دستگاه خلافت بوده و اگذار می‌شده. قلفشندی اهمیت و جلالت قدر این مقام را بدین سبب نوشته که از قدیم‌الایام برای پادشاهان محرم‌تر از او و کسی که همنشینی او برای شاه لازم‌تر از هرکس دیگر باشد نبوده است.^۱ این گفتهٔ قلفشندی که در دربار مصر در قدیم کسی را چنین مقام و وظیفه‌ای داشته است «کاتب‌الدست» می‌خوانده‌اند، از این رو در خور تأمل می‌نماید که این عنوان مرکب است از یک کلمهٔ عربی (= کاتب) و یک واژهٔ فارسی (= دست) و ظاهراً از این رو صاحب این مقام را کاتب‌الدست می‌خوانده‌اند که نزد شاه یا به تعبیر بهتر، وردست شاه می‌نشسته و دستورهای او را یادداشت می‌کرده، و این عنوان، پژوهنده را به دورانی خیلی قدیم‌تر می‌برد و کلمهٔ دستور را که تلفظ قدیم دستور به معنی وزیر است بخاطر می‌آورد.^۲

تذکره، ابن مقفع این واژه را برای دفتری بکار برده که در آن همهٔ توقیعهایی را که در ظرف یک ماه از سوی شاه صادر می‌شده، ثبت می‌کرده‌اند و پس از آن که شاه آن را مهر می‌کرده به خزانه می‌سپرده‌اند. مسعودی از جملهٔ مهرهای مختلف خسرو پرویز که هر یک در جایی به کار می‌رفته، یکی را هم برای مهر کردن تذکرها نوشته و آن را چنین وصف کرده است: «نگین آن عقیق و نقش آن خراسان خُره و حلقهٔ آن از زر بوده».^۳

این دفتر با همین نام تذکره در دیوانهای اسلامی هم مورد عمل بوده ولی نه تنها برای ثبت توقیعه‌ها، بلکه برای یادداشت چیزهای مهم و بویژه برای ثبت نامه‌های مهمی که از دیوان صادر می‌شده تا در هنگام نیاز مراجعه به آنها ساده باشد.^۴

خزانه، از این کلمه که در روایت ابن مقفع آمده، نباید چنان که معمول است خزانهٔ اموال یا گنج‌خانه فهمیده شود، چون مقصود وی چنان که از کاربرد

۱. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۴. ۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۰۳.

۳. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۳۲۰. ۴. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۱۳۴.

این کلمه در دوره‌های بعد فهمیده می‌شود خزانه کتب یا به اصطلاح امروز کتابخانه یا بایگانی است و در دوران اسلامی متصدی آن را «خازن» می‌گفته‌اند. خازن هر چند از طبقه دیران نبوده ولی همیشه از میان بزرگان و مستمندان با شرایطی سخت برگزیده می‌شده، چه همه اسرار دولت در اختیار او می‌بوده و به همین سبب از شرایط وی این بوده که در حد اعلای امانت و نزاهت نفس باشد.

شوحی را که قلفشندی درباره چگونگی ثبت و ضبط نامه‌های مهم در این دیوانها از مؤلفی قدیمتر از خود «الصوری» نقل کرده، کم و بیش بر کلیات کار این دبیرخانه در دوره‌های قدیمتر نیز قابل انطباق است. به موجب این شرح، وقتی که این گونه نامه‌های مهم مثل نامه‌هایی که می‌بایستی به پادشاهان یا یکی از بزرگان دولت نوشته شود یا فرمانهایی که می‌بایستی از سوی شاه صادر گردد، آماده می‌شد، آن را به نسخه‌بردار می‌داده‌اند تا رونوشتی از آن کلمه به کلمه بردارد و بر بالای آن بنویسد: «رونوشت نامه فلان به تاریخ فلان» و آن گاه آن را برای ضبط به خازن می‌سپرده‌اند. درباره نامه‌هایی هم که از این نوع به دبیرخانه می‌رسیده، بدین گونه عمل می‌شده که چون پاسخ آنها آماده می‌شده همان منشی که پاسخ را آماده کرده بود به خط خود بر بالای آن می‌نوشته: «این نامه از سوی فلان در فلان تاریخ رسیده و در فلان تاریخ پاسخ آن نوشته شده». و اگر نامه رسیده پاسخی نداشته، می‌بایستی به خط صاحب دیوان بر آن نوشته شود که این نامه را پاسخی نیست» و سپس بایگانی شود. چنین نوشته‌ای را بر این قبیل نامه‌ها برای رفع مسؤولیت از خازن لازم می‌شمرده‌اند.^۱

در این جا این مطلب هم گفتنی است که ثبت فرمانها و نگهداری نسخه یا خلاصه‌ای از آنها را در دبیرخانه شاهی ایران سابقه‌ای قدیمتر از دوران ساسانی بوده و سابقه آن را در دوران هخامنشی هم می‌توان یافت. در تورات به نامه‌ای اشاره شده که رؤسای یهود به داریوش شاه هخامنشی نوشته و درخواست کرده‌اند که دستور دهد تا در کتابخانه سلطنتی جست‌وجو شود فرمانی را که

کوروش بزرگ دربارهٔ بنای بیت‌المقدمی صادر کرده بوده بیابند، و به دستور داریوش جست‌وجو شده و چنان فرمانی را یافته‌اند.^۱

زامام‌دار، این نام که ابن مقفع آن را به عربی «صاحب‌الزمام» خوانده عنوان کسی بوده که بر دفتر یا دیوانی اشراف داشته که هر آنچه به دبیرخانهٔ شاهی می‌رسیده یا از آن جا صادر می‌شده، می‌بایستی بر این دفتر یا دیوان بگذرد و در آن جا به طور کامل بررسی و سپس ثبت شود. این دیوان را «زامام» و مشرف بر آن را هم «زامام‌دار» می‌گفته‌اند.^۲ نوع کار و وظیفهٔ «دیوان زمام» در این دستور صاحب بن عباد نویسنده و وزیر معروف دربار بویه‌یان به متصدی خراج اصفهان که آن را در فرمان انتصاب وی نوشته است به خوبی روشن می‌شود:

«وصول اقساط مالیاتی را در موسم‌هایی که اجازهٔ آن صادر می‌شود و دستور تازه می‌رسد آغاز کن ... و در هر قسطی حساب اصل و افزوده‌ها و اقطاع‌ها و احتسابات آن را با آنچه بر طبق مندهای معتبر هزینه شده به دیوان (یعنی دیوان شاهی) بفرست تا پس از آن که در دیوان زمام بررسی شود در دیوان اصل ثبت دائم گردد».^۳

زامام‌دار بسبب وظیفهٔ مهمی که در دیوان شاهی داشته و مهردار سلطنتی هم بوده، معمولاً یکی از بزرگان بلندپایهٔ دربار بشمار می‌رفته و او هم مانند توفیق‌نویس یا دبیر بزرگ آن مقام و منزلت را داشته که خود برای انجام وظایفی که بر عهده داشته شخصاً نزد شاه برود. این دیوان به همان سبب که صاحب آن مهردار هم بوده در دوران اسلامی غالباً به نام «دیوان زمام و خاتم» خوانده شده.^۴

۱. ثورات، سفر عزرا، اصحاب ۵، بند ۱۷، و اصحاب ۶، بند ۱ و ۲.

۲. به نظر نرسید که هیچ یک از لغت‌نویسان عربی یا فارسی به این معنی تصریح یا اشاره کرده باشند. ظاهراً مرحوم دهخدا نخستین کسی باشد که چنین گمانی برده و نوشته است: «ظاهراً زمام همان دیوان است.» و شواهدی هم برای آن آورده که از آن جمله همین روایت بلاذری و گفتهٔ ابن مقفع است (لغت‌نامه، در کلمهٔ «زامام»).

۳. رسائل، ص ۵۸.

۴. بلاذری، فنوح البلدان، ص ۵۶۹.

وظیفه زمام‌دار در گردش کار دبیرخانه شاهی این بوده که نخست اصل توقیع را که از دفتر مخصوص توقیع‌نویس یا دبیرداریافت می‌داشته به نزد کاردار یا رئیس دارالانشاء بفرستد تا براساس آن نوشته‌ای جامع و شایسته آماده کند و نزد او باز پس فرستد، تا پس از بررسی آن و حصول اطمینان از این که هم شامل همه نکات توقیع و هم دارای تمام شرایط و خصوصیات مست که یک نامه یا فرمان صادر شده از دبیرخانه شاهی باید دارا باشد، آن را نزد شاه ببرد و بر او عرضه بدارد و در حضور او آن را به یکی از مهرهای متعدد او که می‌بایستی برای چنان نوشته‌ای بکار رود، مهر کند و با مهر کردن آن، نامه یا فرمان برای صدور آماده می‌گشت.

برای هر نوع از فرمانها یا نامه‌هایی که از دبیرخانه شاهی صادر می‌شده، مهر مخصوصی وجود داشته که همه آنها به استثنای مهری که اختصاص به نامه‌ها و دستورهای بسیار محرمانه داشته در اختیار زمام‌دار بوده و او بوده که به تناسب هر فرمان یا نامه‌ای در حضور شاه مهر مخصوص آن را بکار می‌برده است. ابن‌مقفع، به روایت بلاذری^۱ مهرهای یکی از پادشاهان ایران را با این عنوانها برشمرده است: مهری برای نامه‌ها و دستورهای محرمانه، مهری برای نامه‌های عادی، مهری برای حواله‌های مخصوص که در عربی به نام «سجل» خوانده می‌شده و همچنین اقطاعها و فرمانهای اعطای منصبها، مهری برای خراج که گزارش سالیانه امور مالی کشور شامل صورت عایدات و مخارج به نشانه تصویب و دستور اجرا با آن مهر می‌شده است. استاد فقید کریستن‌سن^۲ از گفته ابن‌مقفع یک مهر هم برای محکمه جنائی ذکر کرده که در این روایت بلاذری دیده نشد، ولی در صورتی که مسعودی از مهرهای خسرو پرویز به دست داده، دو مهر هست که چنین کاربردی داشته، یکی مهری بوده که با آن فرمانهای تیرته و عفو نافرمانان و گنهکاران مهر می‌شده و دیگر مهری بوده که با آن احکام اعدام و گردن زدن محکومان به مرگ را مهر می‌کرده‌اند. مسعودی مهرهای دیگری هم

۱. همان کتاب، همان صفحه.

۲. کریستن‌سن، همان کتاب، ص ۲۷۶.

از خسرو انوشروان و خسرو پرویز بر شمرده است.

کاردار، این کلمه ترجمه فارسی عنوانی است که ابن مقفع آن را به عربی «صاحب العمل» خوانده است. صاحب العمل، به تعبیر او، سرپرست دستگاهی بوده که همه نویسندگان و دبیرانی که کار آنها نوشتن و آماده ساختن انواع نوشته‌های دیوانی بوده است در آن جا بکار می‌پرداخته‌اند و سرپرست آن دستگاه، توقیمی را که از دفتر توقیع نویس نزد او فرستاده می‌شده به تناسب موضوع آن و این که چگونه باید نوشته شود به یکی از دبیرانی که وی را برای آن کار مناسب می‌دانسته ارجاع می‌کرده است. ما به درستی نمی‌دانیم عنوان این شخص در دبیرخانه ساسانی چه بوده که ابن مقفع آن را صاحب العمل ترجمه کرده. آیا مانند امروز که این عنوان عربی به کاردار ترجمه می‌شود در آن روزگار هم همین عنوان بوده که به «صاحب‌المعمل» ترجمه شده یا چیز دیگر، ولی این را می‌دانیم که واژه «کار» در آن زمان در امور مربوط به هنر نویسندگی و نظایر آن کاربردی مانوس داشته است. کتابی که موضوع آن آیین نویسندگی و قواعد بلاغت بوده و از دوران ساسانی به دوران اسلامی رسیده بوده به گفته جاحظ کاروتد نام داشته.^۱ یکی از عنوانهای رسمی دربار ساسانی که دارنده آن هم رتبه وزیر شمرده می‌شده «کاردان» بوده.^۲ حسن پسر حبیب، یکی از منجمان دانشمند ایرانی کتابی را که به عربی در احکام نجوم تألیف کرده بود به نام فارسی کارمهر نامیده بود.^۳

کاردار را به تعبیر دوره‌های بعد باید رئیس دارالانشاء، و دستگاهی هم که زیر نظر او بوده باید دارالانشاء مرکزی خواند. این دستگاه چه در دوران ساسانی و چه در دوره‌های اسلامی، از زمانی که دیوان خلافت نشاط و رونقی یافت، مرکز نویسندگان طراز اول و ادیبان خوش‌قریحه و عالمان به فنون بلاغت و آگاهان به ظرافتها و ریزه‌کاریهایی که در نوشته‌های دیوانی و درباری بکار

۱. جاحظ، البیان و التبیین، ج ۳، ص ۱۰. ۲. کریستن سن، همان کتاب، ص ۳۳۵.

۳. قفلی، ص ۱۶۵.

می‌رفته، بوده است. کریستن سن شرحی را که در چهار مقاله نظامی عروضی در باب صناعت دبیری آمده بر دوران ساسانی نیز قابل انطباق دانسته و در وصف منشآت عصر ساسانی چنین نوشته است:

ایرانیان از دیرباز به مراعات ظاهر نامه و آرایش آن اهمیت زیاد می‌داده‌اند. احکام رسمی و نامه‌های خصوصی می‌بایستی همیشه به سبکی مصنوع و متناسب نوشته شود. در منشآت این عصر اقوال حکیمانه و مواظپ اخلاقی و دینی و اشعار و لغز و معماهای لطیف دست بهم داده مجموعه ظریف و زیبایی بوجود می‌آورده‌اند. در طرز انشا و همچنین در نوشتن عنوان نامه‌ها بقدری دقت بکار می‌رفت که مقام هریک، از فرستنده و گیرنده نامه از آن بخوبی معلوم می‌شد. در نامه‌هایی که بین پادشاهان ساسانی با یکی از کارگزاران یا با یکی از پادشاهان اطراف مبادله می‌شد همان میل و علاقه به صنایع بیانی و محاسن لفظی که در کتب ادبی پهلوی و خطابه‌های تاجگذاری دیده می‌شود به شکل آشکارتری مشهود است.^۱

در نامه تنسر در بیان طبقات مردم که «اعضا» خوانده شده و جمعاً به چهار «عضو» تقسیم شده‌اند، درباره طبقة دبیران چنین آمده:

عضو سوم، کتاب، و ایشان نیز بر طبقات و انواع: کتاب رسائل، کتاب محاسبات، کتاب افضیه و سجلات و شروط، و کتاب سیر، و اطباء و شعرا و منجمان داخل طبقات ایشان.^۲

گروهی که در این جا «کتاب محاسبات» خوانده شده‌اند ظاهراً همان «آمار دبیران» اند که در مفاتیح العلوم خوارزمی ذکر از آنها رفته،^۳ و آنها که «کتاب افضیه» خوانده شده‌اند در کتاب خوارزمی از ایشان به صورت «داد دبیر» (= داد دبیر) یاد شده^۴ و در کتاب التنبیه حمزة اصفهانی هم «داد دبیره» کتابت

۱. کریستن سن، همان کتاب، ص ۱۲۷-۱۲۸. ۲. نامه تنسر.

۳. خوارزمی، مفاتیح العلوم، ص ۵. ۴. همان کتاب، همان صفحه.

احکام و افضیه معنی شده است.^۱ «سجل»، عبارت از حواله‌های مخصوصی بوده که برای سفیران یا خبرگزاران یا مأموران دولتی که شغلشان ایجاب می‌کرده که غالباً در سفر باشند صادر می‌شده و فرق آنها با حواله‌های عادی این بوده که آنها به عهده یک شخص یا یک کارگزار صادر نمی‌شده و محدود به وقت معینی هم نبوده، بلکه همه کارگزارانی که در مسیر آنها قرار می‌گرفته‌اند موظف به اجرای مفاد آن بوده‌اند و ظاهراً به همین علت هم بوده که این حواله‌ها می‌بایستی به مهر شاه برسد و چنان که گذشت برای این حواله‌ها مهر مخصوصی هم وجود داشته و شاید به صورت فرمان صادر می‌شده‌اند. «کتاب سیر» وقایع‌نگاران و تاریخ‌نویسان بوده‌اند. تاریخ‌نویسی به معنی ثبت وقایع مهم ظاهراً از خیلی قدیم در ایران معمول بوده. در نامه‌ای که پیشوایان یهود به اردشیر دوم پادشاه هخامنشی نوشته‌اند از «سفر تواریخ» در دربار شاهان هخامنشی سخن رفته و از پاسخی که از سوی آن شاه به ایشان فرستاده شده، وجود چنین سفری تأیید شده است.^۲ در دوره ساسانی هم مانند عصر هخامنشی نوشتن روزنامه‌های رسمی و ثبت وقایع مهم معمول بوده و منصب نگهبانی سالنامه‌های سلطنتی یکی از منصبهای مهم دربار ساسانی بشمار می‌رفته و چنان که کریستن سن متذکر شده، یکی از منابعی که آگاتیانس تاریخ‌نویس رومی (درگذشته به ۵۸۲ م.) در کتاب خود درباره ژوستینیان از آن بهره جسته، مجموعه سالنامه‌های رسمی ساسانی بوده که در بایگانیهای دولتی تیسفون نگهداری می‌شده و سرجیوس مترجم معروف آن زمان، که خسرو انوشروان او را بهترین مترجمان می‌دانست، با اجازه سرپرستان آرشو سلطنتی نام شاهان ایران و دوران پادشاهی و کارهای بزرگ هریک از آنان را از روی آنها یادداشت کرده و پس از ترجمه به زبان یونانی به آگاتیانس داده است.^۳

۱. محمدنقی بهار (ملک الشعراء) سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۹۹.

۲. تورات، سفر عزرا، ۱۵:۴.

۳. کریستن سن، همان کتاب، (ترجمه فارسی)، ص ۷۰ - ۷۱.

بیهقی در حکایتی از خسرو پرویز نوشته که چون جنگهای وی با بهرام چوبین به پایان رسید و کشور بر وی مسلّم شد، دبیران را بفرمود تا شرح آن جنگها و رخ داده‌ها را از آغاز تا انجام بنویسند. دبیران نیز چنان کردند و چون نوشته خود را بر خسرو عرضه داشتند خسرو دیباچه آن را نپسندید. پس یکی از دبیران نوحاسته دیباچه بلیغی بر آن نوشت که خسرو را پسند افتاد و فرمان داد تا بر پایگاه آن دبیر بیفزایند.^۱

تهران، مهرماه ۱۳۶۸

سه واژه فارسی در فتوح البلدان*

در مقاله‌ای که با عنوان بالا در شماره ۹ - ۱۰ سال دوازدهم مجله آینده چاپ شده، آقای رضا مدنی نویسنده محترم آن مقاله ضمن نقل مطلبی از آقای دکتر آذرنوش - مترجم فتوح البلدان به فارسی - که در آن نامی هم از این جانب در تصحیح روایت مدائنی برده شده - پرسیده‌اند که آیا این جانب در نوشته‌های خود در این زمینه که مورد استناد آقای دکتر آذرنوش بوده اشاره‌ای هم به کار عرب‌شناس نامی هلندی دخویه در مورد حل واژه‌های مورد بحث کرده‌ام یا نه؟ اینک پاسخ:

از دخویه و کار او در مورد حل این واژه‌ها نامی نبرده‌ام، چون از آن بی‌اطلاع بوده‌ام. مرجع من در آنچه از فتوح البلدان نقل کرده‌ام نسخه‌ای بوده است به تصحیح دکتر صلاح‌الدین منجد که چاپ دخویه را هم در اختیار داشته، و آنچه را هم درباره واژه‌های فارسی مورد بحث نوشته‌ام صرفاً به قرینه ترجمه‌های عربی همان واژه‌ها در همین روایت مدائنی بوده که بلاذری و ابن ندیم هر دو آن را نقل کرده‌اند، نه به استناد گذشته‌ها یا نوشته‌های دیگران، و از این هم که صاحب‌نظرانی همچون دخویه و دزی و مینوی و فرزاد و تجدد راه حلی برای واژه ششویه - یکی از آن سه واژه مورد نظر - نیافته‌اند از راه ترجمه آقای دکتر آذرنوش (چاپ اول، ذیل ص ۱۰۹) آگاه شدم و نوشته ایشان را نقل

* این مقاله از شماره ۸ - ۱۲ سال سیزدهم، آخرین شماره ۱۳۶۶، ص ۵۴۵ - ۵۵۰ نقل شده است.

کردم. به جز مواردی که ایشان اشاره کرده بودند خود من هم به سه چهارم مورد دیگر از این قبیل برخورددم که به یکی از آنها در همان نوشته سابق خود اشاره کرده‌ام و آن نظر دکتر محمد معین بود در ذیل واژه وید در برهان قاطع که به مناسبت ذکر همین روایت بلاذری واژه ششویه را به پنجویه اصلاح کرده بود، و چند مورد دیگر را هم از این فرصت استفاده می‌کنم و برای تکمیل این بحث در این جا می‌آورم.

یکی این که فلوگل هم در تعلیقات بر الفهرست (ص ۱۰۸) درباره این کلمه به راه حل قطعی دست نیافته و به اعتباری ششویه را به جای پنجویه دانسته، و دیگر این که به نقل دکتر معین: آیت‌الله‌زاده مازندرانی هم که از فقیهان و عربی‌دانان بوده مانند تجدد - مترجم الفهرست به فارسی - بر آن بوده است که چون خمس در اسلام شامل شش قسمت است (به اعتباری که اصحاب خمس شش طبقه‌اند) در موقع نقل دواوین، ششویه ایرانی را به جای خمس پذیرفتند. (تعلیقات برهان قاطع، جلد پنجم، ص ۱۸۲) و دیگر یادداشت علامه فقید دهخدا بر واژه ششویه است در لغت‌نامه بدین مضمون: «گویا در زمان ساسانیان از این کلمه اراده خمس و پنج یک می‌شده است.»

و اما این که استناد من در تصحیح آن واژه‌ها تنها به معادله‌های عربی آنها در همان روایت بوده نه چیز دیگر، بدین سبب است که با کمی دقت در همان معادله‌ها و با کمی حوصله در محاسبه اعداد کسری که در آن روایت آمده و با کمی تأمل در موارد فصل و وصل جمله‌ها می‌توان به موارد تحریف در واژه‌های فارسی و در نتیجه به اصل آنها پی برد. شاید این باعث تعجب شود که اگر کار به این آسانی بوده چگونه است که آن همه صاحب‌نظرانی که نامشان برده شد به این مطلب پی نبرده بوده‌اند؟ شاید چنین باشد، ولی دامنه سهو و غفلت در آدمی آن چنان گسترده و نامحدود است که هیچ چیز در این زمینه‌ها باعث تعجب نیست. زندگی همه ما پیوسته در همین سهوها و غفلتها می‌گذرد. به هر حال شاید برای رفع ابهام بهتر باشد که این آزموده را یک بار دیگر در این جا بیازماییم، و

نخست از واژه ششویه شروع کنیم.

عبارت عربی که در آن این کلمه آمده در *فتوح البلدان و الفهرست* چنین است: «فقال له (= لصالح) مردانشاه بن زادن فرخ کیف تصنع بدهویه و ششویه؟ قال اكتب عشر و نصف عشر» کلمه عشر را اگر به ضم عین بخوانیم چنانکه در اصل هم همین طور است معنی این عبارت می شود همان عشر و نیم عشری که تا چندی پیش در دفاتر مالیاتی و دیوانی ایران هم موارد استعمال فراوان داشت و ایرانیها هم با آن آشنائی کامل داشتند و می دانستند که عشر یعنی ده یک و نیم عشر یعنی بیست یک و چون این را در قالب فارسی قدیم بیان کنند می شود دهویه و بیستویه و درک این مطلب هم، که در دوران گذشته که نقطه گذاری کلمات رواج نداشته بیستویه به آسانی به سسویه و سپس به ششویه تحریف شده دشوار نیست. حال ببینیم این راه ساده و سراسر است در کجا و چگونه منحرف شده و از آن چه اشتباهها برخاسته است.

مترجم فارسی *الفهرست* این عبارت عربی را چنین ترجمه کرده است: «مردانشاه پسر زادن فرخ گفت با دهویه و ششویه چه می کنی؟ گفت آن را ده و نصف ده می نویسم.» این نخستین اشتباه و ناشی از آن است که مترجم فاضل عشر و نصف عشر را به فتح عین یعنی عشر و نصف عشر خوانده و این سهوی است که اگر دقت نشود برای هرکس ممکن است پیش بیاید. و در حاشیه در توضیح این مطلب چنین نوشته است «دهویه و ششویه به معنی عشر و سدس است و چون در صدر اسلام کتابچه های مالیاتی عرب به زبان فارسی بود، و در اسلام خمس و زکوة از منابع درآمد به شمار می رفت، و خمس در فقه به شش قسمت منقسم می گردید، ظاهراً در فارسی به رقم ششویه نگاهداری می شد، و مؤید این معنی گفته صالح است که گوید به جای دهویه و ششویه می نویسم ده و نصف ده، و نصف ده خمس است که همان خمس مالیاتی باشد.» (فهرست ابن تدیم ترجمه رضا تجدد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۶ خورشیدی، ص ۴۲۲). در این توضیح هم دو اشتباه دیگر راه یافته که ناشی از همان سهو نخستین است؛ یکی این که در آن آمده

نصف ده خمس است که همان خمس مالیاتی باشد. در صورتی که خمس مالیاتی (به ضم خاء) و به معنی پنج یک است و پنج یک نصف ده نیست. و دیگر این که سخن صالح و مردانشاه درباره دیوان خراج است که از دوران ساسانی تا این زمان که بنا بوده به زبان عربی برگردد همچنان به زبان فارسی و براساس همان نسخهای قدیم جریان داشته و این دیوان را با خمس و زکوة کاری نبوده. خمس و زکوة و دیگر عوائد شرعی حساب جداگانه‌ای به نام صدقات داشته که در دیوانی به همین نام یا به نام دیوان عطاء نگهداری می‌شده و از آغاز تأسیس هم به زبان عربی بوده با همان اصطلاحات شرعی معروف، و تنها در مواردی که مجموع عایدات دولت را از موارد مختلف به حساب می‌آورده‌اند از مبلغ صدقات هم نام می‌برده‌اند چنان که در کتاب الخراج قدامه پس از ذکر صورتی از خراج استانها و طسوجهای مختلف سواد (= عراق کنونی) از نقد و جنس که معمولاً گندم و جو بوده و تسعیر آن که مبلغی نزدیک به یک صد و هشت میلیون و نیم (درهم) می‌شده، برای این که مجموع عایدات سالیانه آنجا را هم به دست دهد شش میلیون درهم صدقات بصره را هم به آن افزوده‌است. (کتاب الخراج تصحیح دخویه، پیوست به کتاب المسالك و الممالك ابن خردادبه، ص ۲۳۹).

برای آنها هم که ششویه را به پنجویه تصحیح کرده‌اند همین توهم حاصل شده یعنی آنها هم پنجویه را نصف عشر پنداشته‌اند، در صورتی که با یک حساب ساده ریاضی می‌توان دریافت که پنجویه دو برابر عشر است نه نصف آن. و این توهم تازگی هم ندارد، در متن برهان قاطع هم همین اشتباه را می‌توان دید، در آنجا هم در معنی پنجیوده - که آن را تحریفی از پنجویه شمرده‌اند - چنین آمده «پنجیوده بر وزن پنج روزه به معنی نصف عشر است چه دهیوده عشر را گویند».

با آنچه گذشت می‌توان به خوبی پی برد که این اشتباهها برخی ناشی از بی‌دقتی در خواندن عبارت عربی است که تقصیر آن را مبتدیان می‌توانند تا حدی به گردن نارسائی خط بیندازند که حرکات را در درون خود ندارد، و برخی هم

ناشی از حساب اعداد کسری است که در ذهن به آسانی با حساب اعداد تام درهم می آمیزد و چاره آن هم آن است که به جای اعتماد بر حافظه از قلم و کاغذ مدد گیرند.

غرض از این تفصیل بیان، این مطلب است که راه یافتن به اصل واژه ششویه از آن رو که حل آن در خود عبارت نهفته است کار دشواری نیست و هرکس که با زبان عربی آشنائی کافی داشته باشد با کمی دقت می تواند راه حل آن را بیابد و احتمال این هم که به جز دخویه و الس هاوژن - دانشمندانی که آقای رضا مدنی ما را از کار آنها آگاه کرده - کسان دیگری هم در جاهای دیگر به چنین راه حلی دست یافته باشند که ما از آنها آگاه نیستیم کم نیست، آنچه در این میان کم است و جای آن در مقالة آقای مدنی خالی است این است که معلوم شود آیا الس هاوژن هم از همین راهی که در این جا ذکر شد به تصحیح ششویه به بیستویه دست یافته است یا از راه دیگری که دانستن آن هم بسیار مفید خواهد بود. این از ترجمه مقالة دخویه به دست نمی آید، شاید لازم باشد که در این باره به نوشته الس هاوژن که مستند دخویه بوده مراجعه شود.

در تصحیح دو واژه ای هم که در اثر تحریف به صورت واژه وید درآمده نیز به همین روش عمل شده، یعنی از راه ترجمه های عربی آنها، عبارت عربی روایت در این مورد چنین است: «قال (= مردانشاه) فكيف تصنع بويد؟ قال (= صالح) اكتبه ايضاً، والويد النيف و الزيادة تراد (فتوح البلدان، ص ۳۶۸). در این عبارت در برابر دو کلمه عربی ايضاً و نيف تنها يك واژه فارسی به شکل وید آمده، و چون ايضاً و نيف آن چنان در معنی از یکدگر دورند که هیچ واژه ای نه در عربی و نه در فارسی هر دو معنی را یکجا دربر نمی گیرد، بنابراین طبیعی است که با دقت در این عبارت این مطلب به ذهن بگذرد که شاید وید در یکی از این دو مورد تحریف شده از واژه دیگری باشد که احتمالاً در رسم الخط شباهتی به آن داشته، و چون با این دید در عبارت عربی دقت شود بی دشواری می توان دریافت که آنکه در برابر نيف قرار گرفته تحریفی است از وند (= واند) چون اند در فارسی

درست ترجمه نیف عربی است. اند هم مانند نیف عدد نامشخصی است که پس از دهگانها (عقود) یا اعداد بزرگ قرار می‌گیرد، مانند بیست و اندی یا صد و اندی که در عربی می‌شود عشرون و نیف یا مائة و نیف و با این حساب که از لحاظ لغوی در آن تردیدی نیست، جای یک سؤال در این عبارت عربی خالی می‌نماید و آن‌و کیف تصنع بوند» است که جای آن میان دو کلمه ایضاً و قال بوده است.

گرچه در این جا بنا بر اختصار است، ولی این توضیح هم لازم می‌نماید که من این روایت را در آنچه مربوط به تحریف وند به وید و حذف یک سؤال از عبارت است، سالها پیش از این در شرح حال صالح که قهراً از این روایت هم در آن ذکر می‌شد به همین گونه که در این جا یاد شد تصحیح کرده بودم، و به همین گونه هم در رساله‌ای که در همان ایام با عنوان «المترجمون و النقلة عن الفارسية فی القرون الاسلامیة الاولى» در دانشگاه لبنان منتشر گردید و در مجله «الدراسات الادبیة» نشریه همان دانشگاه هم نقل شد به چاپ رسیده است (الدراسات الادبیة، سال هفتم، شماره‌های ۳ و ۴، بیروت ۱۳۲۲ ه. ش.) ولی بعدها در ایران دریافتم که دکتر معین هم ذیل کلمه وید در برهان قاطع با ذکر نوشته ابن ندیم در الفهرست تحریف وند را به وید و حذف یک سؤال و جواب را از عبارت عربی محتمل و مرجح شمرده است. و به همین سبب در مقاله خود با عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی، روایتی درباره آن و توضیحی درباره روایت» که در سال ۱۳۴۹ ه. ش. در نشریه «مقالات و بررسیها» (دفتر سوم و چهارم) به چاپ رسید، به این تصحیح دکتر معین هم اشاره کردم (ذیل صفحه ۱۵ از همان مقاله).

و اما وید که در برابر ایضاً قرار گرفته، در برخی از فرهنگهای فارسی واژه‌ای که به معنی ایضاً و نیز باشد ایدی ضبط شده و احتمال این هم که حرف آخر آن الف مقصوره باشد و ایدا تلفظ می‌شده هست. در نوشته سابق خود احتمال داده بودم که کلمه ایضاً معرب این واژه باشد نه ترجمه آن. چون ایضاً ریشه در زبان عربی ندارد، دلائلی که این احتمال را تأیید می‌کند در همان نوشته

آورده بودم ولی در پایان آن هم افزوده بودم که «با این حال تا وقتی که به جز آنچه در برخی فرهنگهای فارسی آمده موارد استعمال دیگری برای واژه ایدی یا معنی دیگری غیر از معانی معروف برای کلمه ایدون در مآخذ معتبر فارسی یافت نشود دور از احتیاط خواهد بود که در این باره حکم قطعی شود و پا را از حد احتمال فراتر نهد». ذکر ایدون در این جا بدین سبب بوده که واژه ایدی اگر در آن تحریفی روی نداده باشد با واژه ایدون که در فارسی قدیم کاربرد فراوان داشته از یک ریشه‌اند، معنی‌هایی که در فرهنگهای فارسی برای ایدون نوشته‌اند از قبیل اکنون و این چنین و این جا و معنی‌های دیگری در همین مایه با ایضاً و نیز زیاد تناسبی ندارند ولی با دقت در موارد استعمال این کلمه در متنها قدیمی می‌توان به مواردی برخورد که در آنها معنی ایضاً و نیز برای ایدون متناسب‌تر از معنی‌هایی است که در لغت‌نامه‌ها برای آن آمده است. برای نمونه می‌توان به ص ۵ - ۸ تاریخ بلعمی نگاه کرد و اگر به این نکته هم توجه شود که تلفظ «ضاد» در عربی شبیه «دال مفخم» است، ایدون و ایضاً یک کلمه می‌شوند و این را هم می‌توان تأیید دیگری برای آن احتمال شمرد.

از ترجمه مقاله دخویه به قلم آقای مدنی این امر که *الس هاوزن واژه وید را به وئد (= و اند) تصحیح کرده به خوبی دانسته می‌شود، ولی آنچه به خوبی دانسته نمی‌شود این است که آیا این تصحیح منحصر به همان وید دوم است که در برابر نیف قرار گرفته، یا هر دو مورد را شامل می‌شود. در صورت اول آیا این دانشمند به حذف سؤالیه هم که در این جا ذکر آن رفت توجه نموده است یا نه و در صورت دوم آیا کلمه ایضاً را چگونه معنی کرده و چه وظیفه‌ای برای آن در این روایت شناخته است. این سؤال از این جا پیش می‌آید، و پاسخ آن هم از این رو برای روشن شدن این بحث اهمیت می‌یابد، که گاه ممکن است در خواندن همین عبارت عربی هم که در بالا ذکر شد با کمی بی‌دقتی در قطع و وصل جمله‌ها سهو و اشتباهی رخ نماید که مفهوم عبارت را عوض کند، چنانکه در ترجمه مرحوم تجدد چنین وضعی پیش آمده. وی این عبارت را چنین ترجمه کرده است: «گفت*

با وید چه خواهی کرد گفت می‌نویسم، و باز گفت وید همان نیف است و اضافاتی است که افزایش پیدا می‌کند تا به ده برسد» و در حاشیه افزوده است «وید همان اند فارسی است که به عربی نیف است» (الفهرست، ترجمه رضا تجدد، چاپ دوم، ص ۴۴۲ - ۴۴۳). چنانکه ملاحظه می‌شود پاسخ سؤال در این ترجمه ناقص و نارسا است. گفت با وید چه خواهی کرد؟ گفت می‌نویسم. چه می‌نویسد معلوم نیست. این نارسائی از اشتباهی سرچشمه گرفته که در تشخیص آغاز و انجام جمله‌ها روی داده. از این ترجمه معلوم می‌شود که مرحوم تجدد اکتبه را پایان جمله اول و ایضاً قال را آغاز جمله دوم انگاشته، در صورتی که جمله اول با ایضاً پایان می‌پذیرد و جمله دوم با قال آغاز می‌شود، و سؤال محذوف و پیشنهادی هم بین این دو کلمه قرار می‌گیرد. شاید این ابهامی که بر مقاله دخویه سایه افکنده با ترجمه خود الس هاوزن که بنابر نوشته آقای رضا مدنی مفصل‌تر از این است و لابد زبان‌دارتر و گویاتر از این هم خواهد بود مرتفع گردد، و اگر آقای مدنی خود عهده‌دار آن گردند و مواردی که در این جا ذکر شد روشن سازند خدمت دیگری بر خدمات ارزنده خود به زبان و فرهنگ ایران خواهند افزود.

در پایان این یادداشت چند نکته هم درباره مقاله آقای مدنی به نظر می‌رسد که شاید ذکر آنها برای این که در این مبحث ابهام بیشتری پیش نیاید بی‌مورد نباشد.

یکی این که در بیان گفت‌وگوی میان صالح و مردانشاه، از این عبارت: «و بحثی که بین مردی به نام صالح و یک ایرانی به نام زادن فرخ ... درمی‌گیرد» (ص ۵۷۹) این توهم پیش می‌آید که صالح ایرانی نبوده، در صورتی که او هم ایرانی و اهل سیستان و پسر مردی بوده که در جنگهای سیستان در زمان خلافت عثمان اسیر شده و به عبدالرحمان تغییر نام یافته بود و چون صالح گذشته از فارسی که زبان مادریش بود زبان عربی را هم آموخته بود و در دیوان خراج بصره به فارسی و عربی چیز می‌نوشت. حجاج او را وادار به ترجمه دیوان خراج از فارسی به عربی کرد (فتوح البلدان، ص ۳۶۸ و ۴۸۵).

دیگر این که در ترجمه مقاله دخویه باز در زمینه همین گفت‌وگو آمده: «یکی از دیوانیان که اعرابی بوده بیان داشت: امکان ندارد بتوانیم اصطلاحات فنی فارسی را به عربی برگردانیم» (ص ۵۸۱). آن کسی که در این روایت گفتاری به همین مضمون به او نسبت داده شده همان مردانشاه پسر زادن فرخ است نه اعرابی. در این داستان تمام طرفهای درگیر در این گفت‌وگو دبیرهای ایرانی بوده‌اند و نام هیچ عربی در این روایت برده نشده.

دیگر این که در عبارت «و برای اصطلاح فارسی «اندکی بیش» واژه نصف را نام می‌برد» که در همین صفحه سه سطر پایین‌تر آمده. چنین می‌نماید که به جای نصف «نیف» بوده که در چاپ بدین صورت درآمده.

دیگر این که مطالبی که از دخویه و الس هاوژن درباره اعداد کسری و نشانه‌های آنها در خط و زبان پهلوی و پسوند ویه در فارسی و عربی در این مقال نقل شده، هر چند نمودار کوشش عالمانه این دو دانشمند است و در مجموعه مطالعاتی که در این زمینه‌ها به عمل آمده جایی شایسته دارند، ولی هیچ یک از آنها نظر قطعی و نهایی به شمار نمی‌روند، بلکه مرحله‌ای از مراحل این گونه بحث و بررسیها را می‌نمایانند. در این باره نظرهای دیگری هم ابراز شده که همه را باید در همین مرحله به شمار آورد. مثلاً این نظر الس هاوژن که دهویه را در این روایت تحریفی از دهیوده دانسته (ص ۵۸۲) درست مخالف نظری است که دکتر معین در ذیل همین کلمه دهیوده در برهان قاطع نوشته و در لغت‌نامه دهخدا هم نقل شده، چه دکتر معین دهیوده را تحریفی از دهویه دانسته. غرض از ذکر این مثال نه رد یا تأیید یکی از این دو نظر، بلکه بیان این مطلب است که در این زمینه‌ها که آنها را به خط و زبان پهلوی و گویشهای آن مرتبط می‌سازند، بحث و گفت‌وگو بسیار و باب اجتهاد به اصطلاح باز است. و هنوز خیلی زود است که بتوان نظری را به عنوان راه حل قطعی و نهایی خواند، بدان‌گونه که آقای رضا مدنی مقاله دخویه را دربردارنده راه حل نهایی خوانده‌اند. با آرزوی توفیق بیشتر برای ایشان و همه دست‌اندرکاران نشر دانش و فرهنگ.

نوشته: م. ی. دخویه (خاورشناس هلندی)

ترجمه: رضا مدنی (اشتوتگارت)

سه واژه فارسی در فتوح البلدان بلاذری

(توارد پس از هشتاد و چهار سال)

م. ی. دخویه خاورشناس هلندی و ویراستار نامور متون عربی جغرافیائی در سال ۱۸۶۶ میلادی متن ویراسته فتوح البلدان را به همراه یادداشتهای فراوان درباره واژگان و مفاهیم دشوار و همچنین فهرست‌های گوناگون انتشار داد. بخش مربوط به ایران این کتاب را آقای دکتر آذرتاش آذرنوش ترجمه نمود که اولین بار در سال ۱۳۴۶ خورشیدی از سوی بنیاد فرهنگ ایران انتشار یافت و بار دوم در سال ۱۳۶۴ خورشیدی از سوی انتشارات سروش بخش شد و نویسنده این یادداشت همین چاپ دوم را دیده است.

در صفحه ۶۰ و ۶۱ کتاب نامبرده، داستان تبدیل زبان دفتر خراج، در زمان حجاج، از فارسی به عربی آمده است و بحثی که بین مردی بنام صالح و یک ایرانی بنام زادن فرخ که هر دو در خدمت اعراب بودند، بر سر امکان ترجمه اصطلاحات دفتر خراج از فارسی به عربی درمی‌گیرد. پایان داستان برای اغلب آشنا است. پسر زادن فرخ بنام مردانشاه به آن مرد دیوانی که توانایی در این کار نشان داده بود، نفرینی لثار می‌کند و می‌گوید «خدایت ریشه از جهان

برکناد که ریشه پارسی برکندی».

در پانویس شماره ۱۷ در صفحه ۶۰ و ۶۱ از سوی مترجم گرانمایه آقای آذرنوش مطالبی درباره حل چند واژه در متن بلاذری آمده که انگیزه این یادداشت و یادآوری است. آقای آذرنوش می‌آورند:

[۱۷]. در اصل: ششویه. این مسئله برای دخویه حل نشده باقی ماند. وی در تعلیقات خود بر فتوح البلدان می‌گوید که از دزی تقاضای حل آن را کرد و او نیز ترجمه صحیحی به دست نیاورد. توجیهات محققان دیگر (مثلاً تجدد، در ترجمه الفهرست، ص ۲۴۲) نیز قانع‌کننده نیست. من درباره همه این نظریات با استاد مینوی مشورت کردم. ایشان هیچ‌کدام را نپسندید. علامه فرزانه هم راه‌حلی نیافت.

اما تصور می‌کنم دکتر محمد محمدی قضیه را حل کرده باشند. ایشان اولاً دریافتند که «ششویه» تحریفی است از «بیستویه». ثانیاً، احتمال می‌دهند که به قرینه ایضاً، لفظ «ایدا» که فارسی است و اصل کلمه ایضاً، از جمله حذف شده. سپس لفظ «الوید» را به وند = اند اصلاح می‌کنند. در نتیجه، جمله به صورتی که ما در بالا به کمک دو قلاب اصلاح کرده‌ایم درمی‌آید. [رک: محمد محمدی، المترجمون و النقلة عن الفارسية الى العربية ...، بیروت، ۱۹۶۶، ص ۴۴؛ هم او، «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی»، مقالات و بررسیها، دفتر سوم و چهارم، ۱۳۴۹، ص ۱]. نگارنده این یادداشت، نه آقای دکتر محمدی را می‌شناسد و نه به کتابش دسترسی داشت تا معلوم گردد که آیا آقای دکتر محمدی اشاره‌ای به کار عرب شناس نامی هلندی دخویه، در مورد حل واژه‌های مورد بحث دارد یا نه و آیا راه حل پیشنهادی ایشان منحصر به همان مختصری که دکتر آذرنوش نقل کردند، می‌شود یا اینکه مفصل‌تر از آن است. هر چه هست شباهت زیادی به کار دو دانشمندی دارد که در ۸۴ سال پیش این دشواریهای لغوی را حل نموده بودند. از سوی دیگر برخلاف راه حل دخویه، در پیشنهاد آقای دکتر محمدی، پسوند (ویه) از واژه‌های مورد نظر، مورد بحث قرار نگرفته است. برای

یادآوری و بزرگداشت آن دو دانشمند دست از دنیا کوتاه، ترجمه مقاله دخویه را که کوتاهتر و دربردارنده راه حل نهایی است به خوانندگان مجله آینده پیشکش می‌نمایم.

پیش از دخویه، الس هاوژن گفتاری به نام «درباره نشان دادن اعداد کسری در خط پهلوی»^۱ در «مجله گزارشهای ماهیانه فرهنگستان علوم برلین» در سال ۱۸۸۲ نشر داد که در آن سه واژه فارسی را که گذشته از کتاب بلاذری در الفهرست نیز آمده بود، مورد بحث قرار داد. (الفهرست به ویراستاری فلوگل در آن موقع انتشار یافته بود و دخویه برای حل مشکلات لغوی پیشنهادهایی داشت). الس هاوژن با توجه به تحقیقات زبان‌شناسی چون اسپینگل، و سترگارد و دیگران واژه‌های دهویه - ششویه - و «وید» را بررسی می‌کند و راه‌حلهایی پیشنهاد می‌نماید و به عقیده دخویه که معتقد بود، کلمات را در متن اصلی نباید دستکاری نمود مؤدبانه برخورد می‌نماید.

دخویه اگر چه همه پیشنهادهای الس هاوژن و شیوه اثبات و استدلال وی را نپذیرفت ولی بر پایه معلومات و نکته‌سنجی‌های الس هاوژن موفق شد، راه حل نهایی و استدلال آن را خود به صورت مقاله کوتاهی به دست بدهد که در سال ۱۸۸۲ در مجله «انجمن خاورشناسان آلمان» (Z.D.M.G.) جلد ۳۶ انتشار یافت.^۲

1. Olshausen, J. : Über die Bezeichnung der Bruchzahlen in Pahlavi Schriften in Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1882, S. 675-696.

الس هاوژن خاورشناس آلمانی در ۱۸۰۰ میلادی زاده و در ۱۸۸۲ م. درگذشته است. او زبانهای خاوری را در پاریس نزد سیلوستر دوساسی آموخت و در کیل مرحله دکترا را گذراند. نوشته‌های زیادی درباره ادیان، زبانها و تاریخ دارد. در زبانهای ایرانی، تاریخ خط پهلوی، مطالب مربوط به اشکانیان، سکه‌های اسپهبدان طبرستان و ... نیز آثاری دارد. فهرستی نیز از دستنوشته فارسی در کتابخانه شاهی کپنهاک، فراهم آورد که به وسیله P. Mehren تکمیل شد و در سال ۱۸۵۷ به چاپ رسید.

2. De Goeje, M. J. : Die persischen Bruchzahlen bei Beladhorl, in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 36, 1882, S. 339 - 341.

اعداد کسری فارسی در کتاب بلاذری

در مجله «گزارش ماهانه فرهنگستان شاهی علوم برلین» مورخ ۱۶ ژوئن ۱۸۸۲ میلادی آقای دکتر الس‌هاوزن Olshausen با تیزبینی شگفت‌آوری دو معما را حل نمودند. وقتی در زمان حجاج تصمیم گرفته شد، دفترهای خراج را که تا آنوقت به فارسی نوشته می‌شد به عربی بنویسند، یکی از دیوانیان که اعرابی بود، بیان داشت، امکان ندارد بتوانیم اصطلاحات فنی فارسی را به عربی برگردانیم.

این مطلب را بلاذری در کتابش [فتوح البلدان] از مدائنی نقل می‌کند و چند نمونه از برابریابی واژه‌ها را ذکر می‌نماید. از جمله برابر اصطلاح «یک دهم» را به عربی «عشر» و یک بیستم را به «نصف‌العشر» و برای اصطلاح فارسی «اندکی بیش» واژه «نصف» را نام می‌برد.

واژه‌های فارسی این اصطلاحات در کتاب بلاذری به ترتیب «دهویه»، «ششویه» و «وید» می‌باشد. به جز «دهویه» که از روی عدد «ده» به آسانی شناخته می‌شود، باقی حل نشده به جای ماندند.

در «الفهرست» نیز که داستان پیش‌گفته از همان منبع نقل شده، دشواریهای موجود برای ویراستارش [آقای فلوگل Flügel] نامفهوم به جای^۱ ماند (II، صفحه ۱۰۷ به بعد).

دکتر الس‌هاوزن در مقاله‌اش راه پی بردن به شیوه درست خواندن [واژه‌ها] را نشان می‌دهد. او به ما می‌آموزد که چگونه به موازات اعداد کسری

۱. در اینجا مایلم یادآور شوم که نوشته من به فلوگل [درباره مشکلات لغوی] پاسخی شتابزده بود و برای چاپ در نظر گرفته نشده بود. اگر در آن با تمقن تجدیدنظر می‌کردم، دست کم مطالبی از آن را یقیناً حذف می‌نمودم.

[الس‌هاوزن در مقاله‌اش دوستی یادداشتهای دخویه را رد می‌کند. پانویس بالا پاسخ مؤدبانه دخویه به نشانی الس‌هاوزن است. م.]

متداول «سه یک» و «ده یک» در فارسی نوین، شکل کهن تری نیز وجود دارد. در شکل اخیر به انتهای مخرج یک کسر دو هجا افزوده می‌گردد. یکی « $a=0$ » یا « $jo=$ » که در اساس همان عدد یک می‌باشد، دو دیگر، پسوند « $da(k)$ » یا « $ta(k)$ » یا « $da(k)$ » که صورت و مخرج را بشکل واحدی بهم می‌پیوندند.

بدین سان، بنا به داوری دکتر الس‌هاوزن، باید در پاره دوم واژه «دهویه» عددی که نماینده واحد است، نهفته باشد.

تنها واژه‌ای که بر این اساس ساخته شده است و در فرهنگهای فارسی نوین به چشم می‌خورد، واژه «دهیوده» بمعنی «یک دهم» است.

بنابه نظر دانشمند محقق آقای الس‌هاوزن، از شکل «دهیوده» واژه «دهویه» که نویسنده عرب بدست داده، پدید آمده است و دلیلش غلط خوانی ناشی از کیفیت خط پهلوی است که در آن به جای پاره خوانده شد.^۱

راه حل الس‌هاوزن [به نظر نگارنده] نامتحمّل است. زیرا واژه فارسی از طریق گفتار نه نوشتار، نقل شده است. [راوی بلاذری، مدائنی بود. م. ا]

همانند نظر صائب الس‌هاوزن درباره تحریف «بیست» به «شش» که آنرا فقط در خط عربی امکان پذیر می‌داند، می‌باید غلط خوانی پاره دوم واژه نیز از روی خط عربی و به یاری آن توضیح داده شود.

به کمک مطالبی که از دکتر الس‌هاوزن آموختم، توانستم به آسانی شکل آغازین دو واژه پیشگفته را که کاملاً به موازات واژه $Pančota(k)$ پن چونک [پهلوی] می‌باشد، بازسازی نمایم که عبارت از (دهوته) و (بیستوته) باشد.

این شیوه خواندن را نگارنده به دوست گرانمایه خود آقای الس‌هاوزن پیشنهاد نمود و ایشان پاسخ زیر را لطف فرمودند:

«اگر چه در وجود پسوند oda - در اعداد کسری در فارسی نوین شکی

۱. گروه حروف پهلوی در بالا به خط عبری نشان داده شد. زیرا در زمان نگارش مقاله واژه‌های پهلوی را در اروپا با حروف عبری آوانویسی می‌کردند. پاره اول به خط لاتین می‌شود oda و پاره دوم oze که از روی مقاله الس‌هاوزن دریافت شد (مترجم).

نیست و می‌توان دید که در دهوته و بیستوته، پاره آغازین پای در فارسی نوین دارد، در همان حال بهر پایانی، حرف «ت» سخت شده را نگهداشته است، جای انکار نیست که پیشنهاد شما به مراتب آسانتر و طبیعی‌تر از پیشنهاد من می‌باشد. این واقعیت را باید یادآور شد، زبان فارسی‌ای که عربها از آن در زمان چیرگی بر ایران و پس از آن، واژه‌های بسیار به وام گرفتند، در مرحله کهن‌تری و نزدیکتر به زبان پهلوی قرار داشت تا به زبان اشعار فردوسی. این موضوع را پسوندهای مختوم به (ک) و (گ) که به جایشان در فارسی نوین ϕ نشسته، نشان می‌دهند.

آن‌طور که از دوستی شنیدم، نتایج بررسی‌های جامع دکتر اندره آس Andreas درباره لهجه‌های فارسی غربی در نائید موضوع بالا است. این لهجه‌ها در موارد بشمار به فارسی باستان نزدیک‌ترند تا به زبان فارسی ادبی. برگردیم به بررسی دکتر الس هاوزن.

درست‌گردانی «ش» به «بیس» را که توسط ایشان انجام گرفت، در پیش یادآور شدم.

در نسخه خطی بلاذری مربوط به کتابخانه لیدن و در نسخه‌ای خطی از الفهرست [بجای ش]، ش آمده است.

الس هاوزن برای «وید»، «وند» را که سبک شده «واند» است، پیشنهاد می‌کند و در درستی آن شکی نیست. نگارنده به هنگام بررسی نسخه‌ای از ترجمه فارسی کتاب استخری، بارها متوجه گردید که برابر «نیف» عربی واژه فارسی «واند» آمده است. بدینسان خود نگارنده به این درست‌گردانی رسیده بود و در حاشیه نسخه ملکی خویش نگاشت:

^۱ *Suspiciari quis posset legendum esse*

ولی دو مشکل هنوز حل نشده بجای مانده بود که با بررسی دکتر

۱. ترجمه جمله لاتینی که آنرا به آلمانی مدیون دوستی هستم، چنین است: گمان می‌رود که باید «واند» خوانده شود. م.

الس هاوزن برطرف شد. یکی افتادن الف و دیگر این مطلب که «وید» (آن چنان که در نسخه بلاذری اشکارا به چشم می خورد) به صورت یک واژه فارسی در فرهنگها موجود است و معنایش هم | در زمینه مورد بحث | پرتامناسب نیست. در عوض نمی توانم درستی | عبارت | اکتب و ایضاً را در الفهرست و درستی ترجمه «و ایضاً» را که دکتر الس هاوزن به «و اندکی بیش از آن» بدست داده، بپذیرم.

در این مورد متن بلاذری بر الفهرست تقدم دارد که ترجمه آن ساده و چنین است: «برابر این را نیز قادرم بدست بدهم. زیراوند به عربی نیف می باشد.» الس هاوزن در بخش دوم گفتارش گواه استواری در تأیید این موضوع که واژه های فارسی در عربی غالباً به شکل کهن تر و نزدیک به پهلوی دیده می شوند، بدست می دهد. وی در این بخش نشان می دهد که تلفظ عربی «ویه» در سیبویه و مانندش، شکل کهن خویش را نگه داشته است.

در حالی که «ویه» که وسیله عربها اخذ گردیده، جدیدتر بوده و در ایران پدید آمده است.

دستوربان عرب متفق القول تلفظ «ویه» را خواستارند. از اشعار عربی که از آن دو شاهد توسط دکتر الس هاوزن در بررسی اش نقل شده و نگارنده نیز به نقل از اغانی XVIII، ۷۴، ۴ حمویه را بدان می افزاید، به خوبی برمی آید که این شیوه تلفظ، واقعاً متداول بوده است.

در مقابل در زمان مأمون، در بغداد تلفظ (ōja) دست کم در زبان توده مردم معمول بود، مانند قصر عبدویه در یک شعر عامیانه که مربوط به زمان محاصره بغداد می شود.

به موازات (بویه، به فتح سوم)، نام بویه (ذهبی، مشته، ۹۴) نیز وجود داشت. در کنار سوبه (واو مفتوح - یاء مضموم) برخی نیز سوبه می گفتند که بعدها حتی نویسندگان دانشمندی چون مقریزی این وجه تلفظ را درست دانستند.

درباره جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی

یکی از مسائل مهم زبان فارسی در زمینه پژوهش تاریخی و لغوی آن، بحث و تحقیق درباره کلمات و اصطلاحاتی است که از این زبان، در دوره‌های مختلف تاریخی، به زبانهای دیگر راه یافته و جزء آنها گردیده است. تحقیق در این امر یک تفنّن لغوی نیست، بلکه یک ضرورت ادبی و فرهنگی است که بسیاری از مسائل مربوط به تاریخ زبان و تاریخ تحول آن و هم‌چنین تاریخ تمدن و علوم و فرهنگ ایران با آن بستگی دارد، از این جهت در خور هرگونه توجه و اهتمام می‌باشد.

از میان همه زبانهایی که در دوره‌های مختلف تاریخی، زبان فارسی با آنها روابطی داشته، در آنها اثر کرده و از آنها اثر پذیرفته، چنانکه به کرات و به مناسبت‌های مختلف در این مجله ذکر شده هیچ‌یک به پایه زبان عربی نمی‌رسد، و از اینجاست که تحقیق درباره کلمات فارسی در زبان عربی، در میان همه مسائل مربوط به زبان فارسی، اهمیت و منزلتی خاص دارد.

در اینجا منظور ما بیان اهمیت این موضوع نیست، چون در این امر شکی نباید باشد بلکه اشاره به برخی دشواریهایی است که در این کار هست و شاید توجه به آنها برای کسانی که بخواهند در این راه گام بردارند و به تحقیق این‌گونه کلمات بپردازند خالی از فایده نباشد.

مشکل بزرگی که در کار تحقیق کلمات در زبان عربی وجود دارد ناشی از آن است که کلمات خارجی در زبان عربی غالباً به طوری تغییر شکل می‌دهند و به صورت عربی درمی‌آیند که تشخیص اصل آنها در بعضی موارد به آسانی صورت نمی‌گیرد، بلکه بسبب مرور زمان و طول مدت راه‌هایی هم که ممکن بوده جوینده را بمقصود راهنمایی کنند کور شده و آثار آنها از میان رفته است.^۱ و بهمین جهت است که تحقیق درباره کلمات فارسی در زبان عربی نه تنها برای زبان فارسی بلکه حتی در زبان عربی هم یکی از مسائل دقیق و پرلغزش است. درباره معربات از فارسی ارباب لغت معمولاً ضمن تعریف از لغتی، کم و بیش اشاره به معرب بودن آن کرده و برخی از مؤلفان نیز در این باب فصلی خاص پرداخته و بعضی نیز کتاب یا رساله جداگانه‌ای در این موضوع تألیف کرده‌اند که از آن جمله از متقدمان باید جوالیقی را به سبب کتاب ذی‌قیمتش «المعرب من الکلام الاعجمی» و از متأخران ادی‌شیر را به سبب کتاب پرفایده‌اش «الالفاظ الفارسیة المعربة» یاد کرد. و از بین محققان معاصر و نزدیک به‌عصر ما نیز چند تن این موضوع را یا بطور مستقل و یا در ضمن مطالب دیگر مورد بحث و تحقیق قرار داده‌اند که همه قابل استفاده و برای پژوهندگان مراجعه به آنها ضروری است، ولی با وجود همه اینها باز کار ناکرده در این زمینه بسیار است، و تا اینکه بتوان فرهنگ جامعی از اینگونه کلمات فراهم نمود احتیاج به کار و کوشش و مطالعه و تحقیق فراوان هست.

کلمات فارسی را در عربی از این لحاظ می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: یکدسته آنها که در زبان فصیح عربی راه یافته و در شعر و نثر و منشآت عربی وارد شده‌اند، و دسته دیگر آنها که در زبانهای محلی یعنی زبان محاوره و گفت‌وگوی عربی نفوذ کرده و در لغت‌نامه‌ها و آثار مکتوب عربی کمتر می‌توان اثری از آنها یافت. در مورد این دسته اخیر یکی از کارهای لازم و ضروری این

۱. رجوع کنید به گفتار نگارنده در شماره اول و دوم سال ششم همین مجله زیر عنوان "چند نکته درباره دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی".

است که این‌گونه کلمات را در هریک از زبانهای محلی که در مناطق مختلف عربی وجود دارد و غالباً با هم متفاوت است جداگانه مورد تحقیق قرار داد و صورتی از آنها بدست آورد، بهمان ترتیب که مرحوم دکتر داود چلبی موصلی کلمات فارسی مستعمل در عربی عامی موصل را بررسی کرده و آنها را در کتاب بسیار مفید خود بنام «کلمات فارسیه مستعملة فی عامیة الموصل»^۱ جمع‌آوری نموده است. برای اینکه فهرست جامعی از همه کلمات فارسی که در زبانهای عامیانه مناطق مختلف عربی بکار رفته و می‌رود در دست باشد، گام اولی که باید برداشته شود اینست که همان کاری که مرحوم دکتر چلبی موصلی درباره زبان عامی موصل کرده است، درباره زبانهای محلی همه مناطق مختلف عربی زبان از کناره‌های خلیج فارس گرفته تا سواحل افریقائی اقیانوس اطلس نیز جداگانه صورت گیرد، چون غیر از کلمات مشترک کلمات بسیار دیگری هم هست که فقط در بعضی مناطق بکار می‌رود و از این جهت مطالعه زبانهای محلی از این نظر به طور جداگانه ضرورت دارد. و اما درباره کلماتی که در زبان فصیح عربی بکار رفته و می‌رود و در کتابهای لغت هم ذکری از آنها هست، نخستین کاری که باید صورت گیرد اینست که با مطالعه دقیق در لغت‌نامه‌های عربی این کلمات از متن لغت استخراج و جداگانه فهرست شود. ولی این کار به تنهایی کافی نیست، زیرا چنانکه در جای دیگر هم گفته‌ایم کلمات فارسی که در عربی بکار رفته به سبب دگرگونیهای بسیاری که در آنها روی داده و در اثر مرور زمان غالباً بطوری شکل عربی گرفته و از اصل خود دور افتاده‌اند که امر بر ارباب لغت هم مشتبّه شده و آنها را از ریشه عربی شمرده و اصل فارسی آنها را نشناخته‌اند. بنابراین نباید دامنه تحقیق را تنها به آنچه در کتابهای لغت به تعریب آنها تصریح شده ختم نمود، و گفته لغت‌نویسان را بی چون و چرا و بدون تحقیق و دقت پذیرفت. گذشته از مراجعه کتب لغت یکی از کارهای ضروری دیگری هم که در

۱. این کتاب در سال ۱۹۶۰ میلادی در ۲۱۷ صفحه در مطبعه عانی بغداد با کمک وزارت فرهنگ عراق به چاپ رسیده است.

این زمینه باید صورت گیرد مطالعه بعضی از متون مهم عربی و به خصوص متونی است که احتمال ورود معربات فارسی در آنها زیاد است، اعم از کتابهای ادبی و تاریخی و علمی و غیره.

همه اینها برای تهیه یک فرهنگ جامع و کامل از کلمات فارسی که در زبان عربی راه یافته لازم است، ولی لازم‌تر از اینها برای کسانی که در این زمینه به جست‌وجو و مطالعه می‌پردازند توجه به این مطلب است که مسأله تشخیص کلمات خارجی در یک زبان و بدست آوردن اصل و ریشه آنها مسأله پیچیده‌ای است. و به خصوص در زبان عربی که بسبب تغییرات خیلی عمیق و تحولانی که در طی قرن‌ها در اینگونه کلمات حاصل شده بازشناختن آنها از کلمات عربی اصیل بسی دشوار است، و گاهی اصول آنها به اندازه‌ای پوشیده و ناشناخته مانده که حتی امر بر علمای لغت و مؤلفان فرهنگهای معتبر عربی نیز مشتبّه شده و آنها هم در این زمینه از خطا و لغزش مصون نمانده‌اند. بنابراین ضرورت دارد که با احتیاط لازم و با تهیه مقدمات و وسایل کافی در این راه قدم گذارد. و گذشته از ممارست و بحث و دقت فراوان یکی از مهمترین مقدمات و وسایل این کار این است که اولاً بطور کلی با طرز معامله زبان عربی با کلمات بیگانه، و به خصوص با نوع تغییراتی که در زبان عربی در کلمات فارسی حاصل شده، به تفصیل آشنا شویم و ثانیاً علل و عواملی را که باعث پوشیده ماندن اصول این کلمات و غالباً موجب اشتباه و لغزش ارباب لغت شده است بخوبی بشناسیم. در گفتاری که چندی قبل زیر عنوان «چند نکته درباره دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی»^۱ در همین مجله به چاپ رسید، سعی کردیم انواع تغییراتی را که در اینگونه کلمات حاصل شده با ذکر نمونه‌ها و مثالهای متعدد و تا جایی که در خور آن گفتار بود با توجه به سیر تاریخی آنها روشن سازیم، و اکنون در این گفتار هدف آن است که نظر خوانندگان علاقه‌مند را به بعضی از علل و عوامل دیگری که باعث ناشناخته ماندن این کلمات شده و در راه بحث و تحقیق

در این زمینه از لغزشگاه‌های مهم به شمار می‌روند، معطوف داریم. و در اینجا هم مانند گفتار گذشته سعی خواهد شد که مطالب با ذکر نمونه‌ها و مثال‌هایی درخور این مختصر روشن گردد. یکی از اموری که در زمینه این بحث توجه به آن اهمیت فراوان دارد اینست که در بعضی از کتب ادب و فرهنگ‌های عربی و همچنین در میان برخی از علما و ارباب لغت عرب گرایش مخصوصی دیده می‌شود که برای هر کلمه‌ای تا آنجا که ممکن است، هر چند با فرض و احتمال هم باشد، یک ریشه عربی بیابند و فقط در موارد بسیار روشن، و در جاهایی که نتوان حتی با احتمال بعید هم که شده یک ریشه عربی برای کلمه‌ای پیگانه یافت به خارجی بودن آن کلمه اشاره می‌کنند. و در این موارد هم به ندرت به ریشه و هیأت آن کلمه در زبان اصلی تصریح با اشاره می‌گردد. این امر را گذشته از ناآشنا بودن این دسته از لغت‌نویسان نسبت به زبانهای پیگانه، علتهای متعددی است آمیخته از عوامل مختلف دینی و غیر دینی که شاید مهمترین و مؤثرترین آنها از تفسیر و توجیه بعضی از آیات قرآنی سرچشمه گرفته باشد.

توضیح آنکه در قرآن مجید آیانی هست دال بر این که این کتاب آسمانی به زبان عربی نازل شده، مانند «اَنا انزلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون» (سوره ۱۲ آیه ۲) و «نزل به روح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین» (سوره ۲۶ آیه ۱۹۵) و «ولقد نعلم انهم یقولون انما یعلمه بشر لسان الذی یلحدون الیه اعجمی و هذا لسان عربی مبین» (سوره ۱۶ آیه ۱۰۳). برخی از مفسران و ارباب لغت از این آیات چنین فهمیده‌اند که گذشته از بناء کلام تمام الفاظ و کلمات مفرده‌ای هم که در قرآن استعمال شده، همه باید عربی و عربی‌الاصل باشند. این تدقیق غیر لازم که شاید تحمیلی بر معنای مصطلح زبان باشد^۱ باعث گردید که درباره کلمات غیر عربی‌الاصل که از زبانهای فارسی و سریانی و قبطی و یونانی و

۱. در معنای مصطلح زبان - هر زبانی - نظر کلی بر ساختمان و کیفیت ترکیب و قواعد دستوری و غیره است، نه فرد کلمات چنانکه مثلاً گویم کتاب گلستان و مثنوی مولانا جلال‌الدین به زبان فارسی است و این امر با بردن صدها و هزارها کلمات غیر فارسی در این دو کتاب منافات ندارد.

دیگر زبانها در قرآن استعمال شده و قطعاً در میان اعراب آن زمان معروف بوده نظریه‌هایی جز براساس موازین لغوی اظهار شود. زیرا کسانی که از این آیات چنین فهمیدند بالضروره می‌بایستی منکر وجود کلمات غیر عربی در قرآن گردند. چنانکه ابو عبیده و امام فخر رازی و جمعی دیگر چنین کرده و گفته‌اند که این کلمات همه عربی‌الاصل هستند، و اگر در زبانهای دیگر هم نظایر آنها وجود دارد این از قبیل تصادف و اتفاق در وضع است. ولی با وجود این چون در هر حال وجود کلمات خارجی را که غیر عربی بودن آنها آشکار است نادیده نمی‌شد گرفت و تنها با «لانسلم» وجود آنها از میان نمی‌رفت؛ بدین جهت علمای دیگر که بیشتر آنها از فقها بودند مانند ابن عباس و مجاهد و ابن جبیر و عکرمه و عطاء وجود کلمات خارجی را در قرآن اذعان نمودند، و در نتیجه برای جمع بین این دو نظر، نظر دیگری بوجود آمد که آنرا ابو عبید قاسم بن سلام بدین نحو تقریر کرد که: این کلمات اگر چه اصلاً غیر عربی هستند و از زبانهای دیگر به عربی راه یافته‌اند ولی چون پس از ورود به این زبان با کلمات عربی در آمیخته و صورت عربی به خود گرفته‌اند از این جهت می‌توان آنها را هم عربی شمرد.^۱

به هر حال اظهار اینگونه نظر ها باعث گردید که موضوع کلمات دخیل در زبان عربی از همان آغاز کار غیر از جنبه لغوی صرف که می‌بایستی مبتنی بر بحث و تحقیق و استقراء و جست‌وجو باشد، جنبه دیگری هم پیدا کند که تا حدی می‌توان آنرا جنبه عقیدتی و دینی نامید، و شاید این نظر هم که در نزد بعضی از ارباب لغت دیده می‌شود که وجود کلمات خارجی را در عربی مخالف با اصالت زبان عربی پنداشته و گمان برده‌اند که اذعان به وجود چنین کلماتی در این زبان با اعتبار و اهمیت آن منافات دارد، ناشی از همین جنبه است. و نیز از همین جا است که برخی از لغت‌نویسان عربی تا وقتی که بتوانند کلمه‌ای خارجی را هر چند با تکلف هم باشد به یک اصل عربی برگردانند آنرا از کلمات دخیل نمی‌شمرند. و بسیاری از اشتقاقهای ناسنجیده و معنیهای بی‌تناسبی هم که گاهی

۱. رجوع کنید به المزهري، ج ۱، ص ۲۶۶ و ما بعد، چاپ سوم، دار احیاء الکتب العربیة - مصر.

در کتابهای لغت عربی برای بعضی کلمات دیده می‌شود نیز تا حدی نتیجه همین امر است. حتی برخی از ارباب لغت پی‌جویی از معرّبات و تحقیق در اصول آنها را به دیدهٔ رضا نمی‌نگرند و آن را نوعی کبد و دشمنی با زبان عربی می‌پندارند. در این مورد توجه به مطالب زیر که از کتاب «ردّ العامی الی الفصیح»^۱ تألیف مرحوم احمد رضا نقل می‌شود بسی نکته‌آموز است: «به نظر من بعضیها در الحاق بسیاری از کلمات عربی به سریانی و زبانهای دیگر، با این که ارجاع آنها به یک اصل عربی واضح و یا لااقل ممکن است، راه اسراف می‌پیمایند. تا وقتی برای عربی شمردن کلمه‌ای می‌توان وجهی پیدا کرد نباید آنرا دخیل شمرد»^۲ و در جای دیگر از همین کتاب گوید: «کلماتی که در عربی به کار می‌روند (مقصود کلمات خارجی است) هرگاه ممکن گردد که آنها را هر چند با کمی تکلف و یا تغییر در معنی به یک اصل عربی برگرداند واجب است چنین کرد. و این برای از بین بردن کید شعوبی‌ها است که می‌خواهند با برگرداندن بسیاری از کلمات این زبان به زبانهای دیگر حق این زبان را پایمال کنند و از قدر آن بکاهند»^۳ این دستورالعمل هر چند از عشق و علاقهٔ شدید این مؤلف به زبان عربی و حفظ اصالت آن که البته بسیار قابل تحسین است سرچشمه می‌گیرد، ولی نه موافق با موازین علمی است و نه چنانکه تصوّر شده موجب حفظ اصالت زبان عربی. این هم بر خلاف امانت علمی و هم مخالف با حفظ اصالت زبان است که سعی شود اگر چه با تکلف هم باشد برای کلمات دخیل ریشهٔ عربی تراشید، و اینهم صحیح نیست که پذیرفتن کلمات بیگانه در زبانی، از قدر و منزلت آن زبان بکاهد. بلکه به عکس این پذیرش اگر بر طبق اصول و شرایطی باشد، دلیل پیشرفت و زنده

۱. مرحوم احمد رضا از علمای معروف لغت عربی در عصر اخیر و عضو فرهنگستان عربی در دمشق بود که کتابی مفصل به نام «متن اللغة» تألیف کرده و در پنج مجلد بزرگ به چاپ رسانده که مورد مراجعه اهل این زبان است. وی در علم لغت دنباله‌رو علمای سلف و شاید خانمه آنها بود.

۲. ردّ العامی الی الفصیح، چاپ مطبعة المرقان، صیدا، ۱۹۵۲، ص ۱.

۳. ردّ العامی الی الفصیح، ص ۱۳ - ۱۴.

بودن آن زبان خواهد بود. الحاق کلمات خارجی به زبان عربی و اجرا نمودن قواعد و احکام زبان عربی بر آنها یکی از بهترین و اساسی‌ترین دستورهای است که نه تنها در زبان عربی بلکه باید آنرا دستور کلی برای پذیرش کلمات خارجی در هر زبانی دانست. ولی این مطلبی است و انکار اصل خارجی بودن کلمات و ارجاع متکلفانه آنها به یک اصل عربی - چنانکه از گفته بالا برمی‌آید - مطلبی دیگر که نه تنها عمل بدان، بلکه حتی عنوان کردن آن هم در خور شأن ارباب علم و فضل نیست.

البته قصد ما در این جا مناقشه نظریاتی که ارباب لغت در این باره ذکر کرده‌اند نیست، بلکه منظور فقط توجه دادن به این نکته است که در بحث و جست‌وجوی کلمات از کتب لغت جوینده را احتیاطی تمام باید تا از لغزش و خطا مصون ماند و دنباله رو خطا و لغزش دیگران هم نگردد.

یکی دیگر از اموری که لغت‌نویسان و لغت‌جویان را به لغزش نزدیک می‌سازد و باید بدان همواره توجه داشت روشی است که در کتابهای لغت عربی برای ترتیب کلمات به کار می‌رود. در فرهنگهای فارسی و زبانهای دیگری که می‌شناسیم هر کلمه جداگانه و برحسب ترتیب حروف خودش مرتب شده و آنها را نیز باید برحسب همین ترتیب در این فرهنگها جست‌وجو کرد، ولی در کتابهای لغت عربی چنین نیست. در این لغت‌نامه‌ها فقط ریشه و ماده اشتقاقی کلمات در ترتیب آنها ملحوظ است و تمام کلماتی که از آن ریشه مشتق شده یا به آن نزدیک باشد در ذیل همان ریشه ذکر می‌شود. مثلاً کلمات استعمال و معلّم و تعلیم را نه در حرف همزه و نه در حرف میم و نه در حرف تاء، بلکه همه را در حرف ع و زیر کلمه علم باید جست‌وجو کرد؛ و همچنین است کلمات دیگر، و به همین علت است که برای استفاده از فرهنگهای عربی باید نخست از علم صرف و اشتقاق آن زبان آگاهی یافت تا بتوان ریشه کلمات را تشخیص داد.^۱

۱. در دوره اخیر برخی از لغت‌نویسان عرب در تدوین لغت‌نامه‌های جدید عربی تحولی ایجاد

و چون کلمات خارجی و از آن جمله فارسی هم که در زبان عربی استعمال شده و در فرهنگها وارد گردیده‌اند از این اصل کلی مستثنی نیستند، بنا بر این آنها هم ذیل ریشه‌هایی که اصل آنها تصور شده و یا نزدیک به آنهاست ذکر می‌شوند. مثلاً کلمه «نوروز» را در ماده «نرز» و کلمه «مرزبان» را در ماده «رُزب» و «جل» معرب «گل» را در ماده «جلل» و «جلنار» معرب «گلنار» را در ماده «جلنر» و «دولاب» را در ماده «دلب» و هم چنین هر کلمه‌ای را در ماده‌ای که شبیه یا نزدیک به آن است باید جست‌وجو کرد. و همین امر سبب شده که گاهی چند کلمه مختلف که از لحاظ معنی هیچ‌گونه تناسبی با هم ندارند ذیل یک ماده ذکر شوند، چنان‌که در معربات از فارسی مثلاً در ذیل ماده «رُزب»، هم کلمه «مرزبان» ذکر شده و هم کلمه «مرزاب» که آنها هم تحریف شده «میزاب» فارسی است.

این امر از نظر تحقیق در معربات از فارسی اثر نامساعدی دارد که نباید از نظر دور داشت، و آن اینکه وقتی کلمه‌ای در ذیل یک ماده اصلی عربی ذکر شد آنچه در وهله اول به نظر می‌رسد اینست که این کلمه از آن ماده مشتق شده باشد مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. در مثالهایی که در بالا ذکر کردیم، برای این که مقصود ما به خوبی روشن گردد کلماتی را برگزیدیم که فارسی بودن آنها روشن و آشکار است و تغییر زیادی در آنها حاصل نشده که شک و تردیدی در اصل آنها دست دهد، ولی همه کلمات فارسی که در عربی به کار رفته‌اند چنین نیستند، بسیاری کلماتی که چون ذیل یک ماده‌ای ذکر شوند، به زحمت می‌توان آن‌ها را از مشتقات آن ندانست، خاصه اگر این امر با دستورالعملی که در بالا بدان اشاره شد مبنی بر اینکه «یک کلمه‌ای را تا وقتی بتوان به یک اصل عربی برگرداند نباید آن را از کلمات دخیل شمرده توأم گردد، یا در اثر بی‌دقتی لغت‌نویسان برای آن ماده معنایی هم که متناسب یا نزدیک آن کلمه باشد ذکر شود که بیشتر موجب

اشتباه می‌گردد. و این اشتباه وقتی قوی‌تر خواهد شد که کلمه فارسی با یکی از اوزان معروف عربی منطبق باشد که در آن صورت حتی علمای معروف لغت هم از لغزش مصون نمی‌مانند. و برای این‌که این مطالب بر خواننده روشن باشد به ذکر چند مثال از کتب معتبر عربی می‌پردازیم.

انبار در فارسی معروف است، ریشه دوم یا اصل امری از فعل انباشتن و همچنین محل انباشتن غله و چیزهای دیگر است. این کلمه در حال حاضر در عربی به صورت عنبر و جمع آن عنابر به همان معنی فارسی آن به کار می‌رود که در اینجا مورد گفت‌وگویی ما نیست. شاهد مثال ما در این جا ورود این کلمه در زبان عربی در دوران قدیم و ذکر آن در کتب لغت و ادب عربی و معانی است که ارباب لغت عرب برای آن ذکر کرده‌اند.

در دوره ساسانی شهر فیروزشاپور را که در کنار فرات و به گفته یاقوت در فاصله ده فرسخی مغرب بغداد قرار داشته به نام انبار می‌خوانده‌اند. علت این نام‌گذاری این بوده که این شهر، انبار آذوقه و اسلحه و مهمات جنگی دولت ایران بوده که در جنگهای با روم از آنها استفاده می‌شده. در مرزهای شرقی دولت ساسانی نیز برای جنگ با ترکان شهر دیگری در جوزجان در نزدیکی مرورود برای ذخیره کردن آذوقه و اسلحه اختصاص داده شده بود که آن هم به انبار معروف گردیده و در کتابهای جغرافیایی قدیم هم به این نام یاد شده است.^۱ غیر از اسم خاص این دو شهر، کلمه انبار در معنی لغوی خود هم که عبارت از محل انباشتن کالا و خواربار باشد در عربی راه یافته و در آن زبان استعمال شده ولی به همان علی که در بالا ذکر آن رفت بیان اشتقاق و معنی آن در کتابهای لغت عربی خالی از خطا و اشتباه نیست. در لسان‌العرب در این باره چنین آمده است:

«انبار: محل ذخیره کردن و توده کردن خواربار است، مفرد آن نبر است

و به انابیر جمع بسته می‌شود که جمع الجمع است. هری را نبر خوانده‌اند زیرا که وقتی غله را در آن بریزند بالا می‌گیرد و ورم می‌کند.
و انبار غله: توده‌های غله است که مفرد آن نبر است مانند بقس و انقاس.
و انبار: حجره بازرگان است که کالای خود را در آن می‌چیند.
و انبار: شهری است، و در کلام عرب هیچ مفردی نیست که به صورت جمع باشد مگر انبار، و ابواء، و ابلاء.

در این نوشته چندین اشتباه بزرگ هست که باید به آنها اشاره شود. اشتباه اصلی در اینست که صاحب لسان، انبار را عربی و مشتق از ماده نبر گرفته و از این، چند اشتباه ناشی شده، یکی این که انباری را که محل ذخیره کردن خواربار است جمع نبر بفتح نون و آنرا که به معنی توده‌های غله است جمع نبر بکسر نون دانسته و آنها را جدا از هم پنداشته است. و دیگر اینکه انبار که نام شهر است چون مفردی برای آن نشناخته، آنرا یکی از الفاظ مفرد نادر در زبان عرب شمرده که به صورت جمع است، یعنی این را هم لفظ دیگری فرض کرده، و اشتباه دیگر آنکه چون انبار به معنی «اهراء» عربی معنی شده ناچار مفرد فرضی آن را هم که نبر باشد در مقابل مفرد اهراء که «هری» باشد نهاده، در صورتی که در هیچ جانبی به معنی انبار که همان هری عربی باشد استعمال نشده^۱ همین اشتباه را در تعریف انبار از ازهری عالم لغوی معروف می‌بینیم. وی به نقل باقوت از او در معجم البلدان چنین گفته است:

«انبار محل انباشتن خواربار است. مفرد آن نبر است و جمع آن انابیر (جمع الجمع) و محل انباشتن آذوقه را از آن جهت انبار گفتند که وقتی آنرا روی هم بریزند ورم می‌کند و بالا می‌گیرد، و به همین جهت منبر را هم منبر گفته‌اند به

۱. انبار فارسی محض و به عربی (هری) است و اصل معنای آن «انباشته» است و کلمه آرامی آن و همچنین کلمه انبار یا عنبار ترکی و کردی هم از همین کلمه است. اما هری یا از کلمه رومی Horreum یا از کلمه‌ای یونانی یا همین هیأت محرب شده و هر دو یک معنی دارند «الالفاظ الفارسیة الممربة»، ص ۱۵۰.

سبب بالا گرفتنش» و از همین جا است که برخی از لغت‌نویسان خارجی نیز انبار را دو کلمه دانسته‌اند، یکی را فارسی به همان معنی مشهور و دیگری مشتق از نبر به همین معانی که در لسان ذکر شده، و عجیب‌تر آنکه نام شهری را که در شرق خراسان در بلخ به نام انبار خوانده شده نیز از همان کلمه عربی نبر دانسته‌اند.^۱ چنانکه ملاحظه می‌شود این خلط و اشتباه‌ها همه ناشی از دو امر است یکی اینکه کلمه انبار ذیل ماده نبر ذکر شده و به صورت جمع «افعال» هم هست که خواه ناخواه ذهن را متوجه آن ماده می‌کند، و دیگر گرایشی است که ارباب لغت عرب به ارجاع کلمات تا حد امکان به یک اصل عربی دارند، و در نتیجه به اصول کلمات و مصادر اصلی آنها توجه لازم نمی‌شود. و چون یک عالم لغوی از اصل یک کلمه و تحولاتی که در معنای آن حاصل شده غافل بماند و بخواهد مثلاً کلمه انبار را که از انباشتن فارسی است به کلمه نبر که به معنی ورم کردن است پیوندد ناچار به چنین اشتباهاتی دچار می‌شود، و سرانجام برای معنی انبار که اسم شهر است هیچگونه تعلیل منطقی نمی‌یابد. و برای اینکه مرجع اشتباه اهل لغت روشن‌تر گردد همان عبارتی را که باقوت از ازهری عالم لغوی درباره کلمه انبار ذکر کرده و در بالا نقل کردیم با عبارتی که همو از نظر جغرافیایی درباره این کلمه آورده و اشاره به معنی آن نیز هست و صحیح هم هست می‌سنجیم.

یاقوت در این باره چنین گوید:

«ابوالقاسم گفت که انبار در مرز بابل است و از آنرو آنجا را انبار نامیدند که انبارهای گندم و جو و بونجه و کاه را در آنجا قرار داده بودند و پادشاهان ساسانی جیره مردان (سپاهیان) خود را از آنجا می‌دادند. این شهر را «اهرام» هم گفته‌اند و چون عرب به آنجا دست یافت این کلمه را معرب ساخته و آنها هم انبار گفتند.»^۲

۱. رجوع شود به فرهنگ فارسی - انگلیسی (Batcingan).

۲. معجم البلدان، ذیل کلمه انبار.

این گرایش به ارجاع هر کلمه‌ای به یک اصل عربی گاهی و در برخی از موارد به حدی است که حتی درباره کلمه‌ای هم که خود به فارسی بودن آن تصریح می‌کنند باز از ارجاع آن به اصلی که کلمه را زیر آن آورده‌اند خودداری نمی‌توانند کرد. صاحب لسان‌العرب زیر همین ماده «نبر» کلمه دیگری را هم به صورت «نبر» آورده و آن را جبهه یعنی پنیر معنی کرده است؛ این واضح است که نبر معرب و معرّف همان پنیر فارسی است. خود صاحب لسان هم پس از ذکر این معنی تصریح کرده که فارسی است ولی باز نوشته است شاید آن را به تناسب ضخامت و ارتفاع آن (یعنی معنائی که برای نبر عربی ذکر کرده) نبر گفته‌اند.

گاهی از اوقات اشتباه و خطائی که درباره معربات از فارسی در کتب لغت عربی راه یافته همچنان به فرهنگهای فارسی نیز منتقل شده و فرهنگ‌نویسان فارسی با آنکه خود اهل زبان بوده‌اند به آن اشتباهات توجه نداشته‌اند، اینک مثال: ابزار کلمه‌ای است فارسی که از این زبان به عربی راه یافته است؛ این کلمه که در پهلوی اوزار Awzār و افزار Afzār استعمال شده به معنی آلت و وسیله و آنچه طعام را بدان خوشبو کنند به کار رفته، و مرکبات از این کلمه به معنی آلت و وسیله در زبان فارسی کم نیست، مانند دست‌افزار، پافزار، کارافزار و نیز در مرکبات جدید نوشت‌افزار و غیره. و از جمله مرکبات این کلمه یکی دیگ‌افزار و دیگری بوافزار است که به معنی ادویه خوشبو و چیزهایی است که به طعام می‌افزایند. و این ترکیب اخیر (بوافزار) در زبان فارسی به بوزار مخفف شده که در برهان چنین معنی گردیده «ادویه حاره یعنی داروی گرمی که در طعامها ریزند همچو فلفل و قرنفل و دارچین و امثال آن» این کلمه در همین معنی اخیر خود به عربی هم نقل شده و به همین جهت در آن زبان «ابزار» به معنی «توابل» که همان ادویه خوشبوی طعام است معنی گردیده، و به صورت «ابازیر» جمع بسته شده و از آن فعل «بزر» نیز اشتقاق یافته و بزوالقدر نیز گفته‌اند، یعنی ادویه خوشبو که در دیگ افکند.

از آنجا که کلمه ابزار در کتابهای لغت عربی در ماده بزر ذکر شده و ظاهر آن هم به صورت جمع عربی است و از آن فعلی هم به صورت بزر مشتق شده، در فرهنگهای عربی آنرا جمع عربی پنداشته و مفرد آن را بزر یا بزر نوشته‌اند.^۱ و تنها بعضی از لغت‌نویسان که به معرب بودن این کلمه آشنا بوده و اصل فارسی آنرا می‌شناخته‌اند از این اشتباه مصون مانده‌اند، مانند جوالیقی که در کتاب المعرب (ص ۱۹) و هم در کتاب «تکملة اصلاح ما غلط فيه العامة» (ص ۲۴) تصریح نموده که ابزار فارسی - معرب است و جمع بزر نیست.

استاد سعید نفیسی در فرهنگنامه پارسی پس از اشاره به این امر که فرهنگ‌نویسان فارسی این کلمه را مأخوذ از تازی و جمع بزر دانسته‌اند با اینکه به این امر توجه نموده‌اند که ابزاری که در زبان فارسی در این مورد بکار می‌رود همان کلمه‌ای است که مرادف افزار و اوزار است، باز از این نکته غافل مانده‌اند که ابزاری که در عربی در این مورد بکار می‌رود همان کلمه فارسی افزار و اوزار است نه کلمه‌ای دیگر، و به این جهت نوشته‌اند که «این تصادف در استعمال کلمه مفرد فارسی درین معنی و کلمه جمع تازی در همین معنی باعث شده است که فرهنگ‌نویسان ابزار به این معنی را مأخوذ از تازی دانسته‌اند».

مطلب دیگری که درباره معربات فارسی پیوسته باید مورد توجه باشد مسأله اشتقاق در زبان عربی و لغزشهایی است که ممکن است از این راه برای محققان پیش آید. زبان عربی به سبب خاصیتی که دارد خیلی به آسانی کلمات خارجی را نه تنها به هیأت عربی بلکه به صورت یک ماده اشتقاق عربی درمی‌آورد. این خاصیت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که عربی یک زبان اشتقاقی است. در زبان فارسی و زبانهای هم‌گروه آن که زبانهای ترکیبی شناخته شده‌اند ایجاد کلمه‌های جدید یا شکل‌های مختلف از یک کلمه با افزایش و ترکیب

۱. «البزر و البزر و التابل. قال یعقوب: و لا یقوله الفصحاء الا بالكسر و جمعه ابزار و ابازیر جمع الجمع، و بزر القدر: رمی فیها البزر» «لسان العرب» در قاموس هم ذیل ماده بزر به معنی تابل آنرا مفرد ابزار دانسته.

کلمه‌ها صورت می‌گیرد و در اصل ریشه‌تغییری حاصل نمی‌گردد و کلمات عربی هم که در ساختن افعال فارسی به کار می‌روند همچنان صورت اصلی خود را حفظ می‌کنند و حتی در موارد بسیار کمی هم که خود کلمه عربی تبدیل به فعل فارسی می‌شود مانند فهمیدن و طلبیدن باز اصل ماده فعل یعنی فهم و طلب در همه صیغه‌های آن هم چنان دست‌نخورده باقی می‌ماند، ولی در عربی اصل ماده تغییر شکل می‌دهد و تغییر شکل هم تنها به یک صورت نیست؛ در بعضی موارد با تغییر حرکات و سکنات و در بعضی موارد با افزودن اضافاتی بر اول یا آخر و یا اواسط کلمه است، به طوریکه اصل کلمه سالم نمی‌ماند. و این امر در کلمات خارجی وقتی با دگرگونی‌هایی که معمولاً این‌گونه کلمات در زبان عربی بدان دچار می‌شوند توأم گردد، آنها را به چنان صورتی درمی‌آورد که بازشناختن آنها بسیار دشوار است، به خصوص اگر اصول آنها هم متروک یا نامعروف شده باشد.

شاید برای درک این خاصیت بهتر باشد که به جای مراجعه به کلمات قدیم، که در طی استعمال هم شکل عربی و هم شکل اصلی آنها تغییر زیاد یافته و ارجاع آنها به اصلشان احتیاج به شرح و تحقیق دارد، به معربات جدید که هنوز از زمان تعریب آنها چیزی نگذشته و اصول آنها هم شناخته و معروف است مراجعه کنیم. مثلاً در روی شیشه‌های شیر یا ماست بعضی از کارخانه‌های لبنیات‌سازی در لبنان جزء اوصاف آن یکی هم کلمه «مبستر» را می‌نویسند. این کلمه دارای هیأتی است کاملاً عربی و به صورت اسم مفعول از فعل بَسَّطَ یُبَسِّرُ، ولی اصل آن عربی نیست. این فعل از کلمه پاستور (Pasteur) گرفته شده و مبستر یعنی پاستوریزه شده. نرْفَزَة مصدر دیگری است که از کلمه (Nerveux) به معنی عصبانی شدن گرفته شده و از آن صیغه‌های چندی اشتقاق یافته و همچنین است نلْفَزَة^۱ مصدر اشتقاقی از تلویزیون به معنی پخش چیزی از تلویزیون. و دبلجة

۱. نلْفَزَة: التلویة من بعد، و ذلك باحالة المنظر الى نیضات كهربطیسة «كهربائية مغنطیسیة»

مصدر اشتقاقی از (Doublage) برای دوبلاژ فیلم و غیره. واكسدة^۱ و تاكسد مصدر اشتقاقی از (Accidation). و فبركة از كلمه فابريك (کارخانه Fabrique) به معنی ساختن. و تلفنة^۲ از كلمه تلفن. و نظایر بسیار دیگری که اگر کسی درصدد برآید که افعال و مصادری را که بدین ترتیب ماده اصلی آنها از زبانهای خارجی کنونی گرفته شده فهرست کند صورت مفصلی از آنها بدست خواهد آورد که پیوسته رو بهزاید است، و این البته برای کلماتی است که به تدریج در زبان فصیح راه یافته و کم‌کم در کتابهای لغت عربی هم وارد شده‌اند، وگرنه افعال و کلماتی که از این قبیل در زبانهای محلی، یعنی زبان محاوره و گفت‌وگوی عربی به سائقة طبیعت آزاد زبان وارد شده و می‌شود خیلی بیش از اینها است.

این عملی که اکنون با ساختن افعال و مشتقات دیگر از کلمات خارجی عصر حاضر صورت می‌گیرد همیشه و در همه عصرها کم و بیش صورت گرفته، ولی در میان همه دوره‌های تاریخی زبان عربی، دو دوره آن از لحاظ گسترش و کثرت واردات خارجی بارز است: یکی دوره کنونی که عصر نهضت زبان و ادبیات عربی و دوره نقل و ترجمه آثار خارجی است که سرچشمه اقتباس و اخذ کلمات و تعابیر جدید از زبانهای علمی و فرهنگی عصر حاضر و معمولاً زبانهای فرانسه و انگلیسی است، و دیگر دوره عباسی بوده که آنهم دوره نهضت زبان و فرهنگ عربی و عصر نقل و ترجمه آثار خارجی شمرده شده است، که در آن دوره یکی از منابع مهم اخذ و اقتباس کلمات و تعابیر برای رفع نیازمندیهای جدید عربی زبان فارسی بوده است.

کلماتی که بدین طریق وارد زبان عربی می‌شوند هر قدر مدت درازتری بر آنها بگذرد و در اذهان اهل زبان استقرار بیشتری یابند، به تدریج بر تعداد مشتقات و انواع صیغه‌های آنها افزوده می‌گردد و با افزایش هیأت‌های جدید

→ ییدبها النائر «قرص التقسیم و مثله» نقطاً ضوئیه متضامة علی شاشة جهاز الاستقبال (المراجع، صفحه ۶۲۷).

۱. اكسدة: المزج بالاكسيجين (المراجع، صفحه ۲۴۲).

۲. تلفنة: المكالمة من بعد بالجهاز الناقل للصوت (المراجع، صفحه ۶۲۷).

رفته رفته از اصل خود دورتر خواهند افتاد. و چون این‌گونه کلمات در اثر مرور زمان و کثرت استعمال دستخوش تغییرات زیاد گردند و زبانی هم که مصدر اخذ و اقتباس بوده وضع خود را نسبت به زبان اقتباس‌کننده از دست بدهد، در این صورت تشخیص اصول کلمات و روشن ساختن پیوند آنها مشکلتر خواهد شد. به همین جهت است که در حال حاضر تشخیص افعال و مشتقاتی که در این عصر از زبانهای خارجی وارد می‌شود چون هنوز بازار آن زبانها گرم و باب دادوستد گشاده و اصول آنها شایع و رایج است آسان است، ولی ریشه‌های فارسی بسیاری از مشتقات عربی را که غالباً بیش از هزار سال از زمان تعریب آنها گذشته و در طی قرنهای مختلف به چندین گونه تحول یافته‌اند به آسانی نمی‌توان یافت، به خصوص وقتی که بی‌دقتی و بی‌مبالائی یا سهو و اشتباه لغت‌نویسان نیز با آن همراه گردد. و برای اینکه از این گونه بی‌دقتیها یا سهو و اشتباه‌ها نیز نمونه‌ای در دست باشد، به ذکر مثالی می‌پردازیم:

میزاب کلمه‌ای است فارسی که اصل معنای آن ناودان است، و چنانکه در برخی فرهنگهای فارسی آمده^۱ به معنی آبریز و آب‌گذر و آب‌راه نیز به کار رفته است. این کلمه از دو قسمت میز (= بول) و آب ترکیب یافته و وجه تسمیه ناودان به این نام از راه تشبیه واضح است. این کلمه از قدیم در عربی هم راه یافته و معرّب شده،^۲ و در آن زبان به چندین شکل دیگر هم درآمده، یکی همین «میزاب»^۳ و دیگری «مثراب» به همزه^۴ و سوم به صورت «مرزاب» به تقدیم راه بی نقطه بر زاء نقطه‌دار و دیگر به شکل مزراب به تقدیم زاء نقطه‌دار بر راه بی نقطه.^۵ هر چند در برخی از کتب لغت عربی به اصل فارسی آن تصریح شده ولی در برخی دیگر و بخصوص در مؤلفات جدیدتر از ذکر آن اصل غفلت شده

۱. فرهنگ نفیس (فرنود سار) کلمه میزاب.

۲. رجوع کنید به المعرب للجوالیقی و الالفاظ الفارسیة المعربة.

۳. رجوع کنید به قاموس و لسان ذیل ماده وزب.

۴. رجوع کنید به قاموس و لسان ذیل ماده ازب، و المعرب ص ۲۶.

۵. رجوع کنید به فرهنگهای عربی ذیل ماده زرب و رزب.

و مانند یک کلمه عربی ذکر گردیده، و این سهو در بعضی فرهنگهای فارسی نیز دیده می‌شود، و حتی در کتاب «نصاب‌الصبيان» هم میزاب همانند یک کلمه عربی به ناودان تعریف شده^۱، و شاید علت آن باشد که در عربی برای ناودان کلمه دیگری جز میزاب یا تحریف‌های دیگر آن استعمال نشده؛ و هر چند در لغت به «مُثَب» معنی شده^۲، ولی آن کلمه هرگز جای این را نگرفته و بدین جهت کلمه‌ای که در زبان عربی مقابل کلمه «ناودان» قرار می‌گرفته همان «میزاب» بوده است. از این کلمه در هیأت‌های مختلف آن افعالی هم در همین معنی مشتق شده: از «میزاب» و «زب» به معنی روان شدن آب یا هر چیز دیگر^۳، از مِثْزَاب به همزه «ازب» آن هم به معنی روان شدن آب^۴ و از مِزْزَاب «زرب» به معنی آبگذر و «زرب» از باب سمع یعنی روان شد آب^۵، ولی هیچ‌یک از ارباب لغت عرب به این اشتقاق توجه ننموده‌اند و حتی بعضی از آنها که تشابه و وحدتی بین این ماده و کلمه میزاب یا تحریف‌های آن یافته‌اند احتمال عکس آن را داده‌اند، یعنی اینکه آن کلمات از این اصول اشتقاق یافته باشند، ولی چون معرب بودن آن کلمات هم معروف بوده احتمال تعریب آنها را هم یادآوری نموده‌اند.

یکی دیگر از اموری که لازم است در زمینه این گونه تحقیقات لغوی مورد توجه قرار گیرد اینست که چون غالب نویسندگان لغت‌نامه‌های عربی و یا محققان اینگونه کتب نسبت به زبان فارسی و اصول آن ناآشنا بوده‌اند از اینجهت آراء و نظریاتی که درباره لغات معرب از فارسی اظهار داشته یا می‌دارند غالباً خالی از سهو و خطا نیست، و از این‌رو لازم است که در پذیرفتن هر نظری هر چند آن نظر از مرد عالم و معروفی باشد شتاب ننمود و در هر حال از تحقیق و

۱. میزاب ناودان و ندی نم شجر درخت چون ملتجا پناه و ملک شه سریر تخت (آغاز قطعه ۲۹)

۲. المیزاب المثَب فارسی معرب (لسان).

۳. ووزب الشی یزب و زوباً اذا سال. الجواهری.

۴. ازب الماء از باب ضرب یعنی روان شد آب، شرح قاموس، ذیل ماده ازب و ازب الماء جری.

۵. شرح قاموس ذیل ماده زرب، و فی اللسان للزرب مسبل الماء (لسان العرب).

تبع باز نیستاد. برای نمونه این قبیل اشتباهات یکی دو مورد از تعلیقات آقای احمد شاکر به کتاب «المعرب» جوالیقی که به تحقیق و تصحیح و تعلیقات وی به صورتی شایسته و پسندیده به چاپ رسیده است اشاره می‌کنیم. آقای احمد شاکر یکی از فضیلائی معروف و چنانکه از حواشی و تعلیقات وی بر این کتاب برمی‌آید مردی وارد و در لغت عربی اهل علم و اطلاع و بصیرت است، ولی با وجود این در تعلیقات وی لغزشهایی دیده می‌شود که بیشتر ناشی از ناآشنایی وی به زبان فارسی و تا حدی هم نتیجه عدم توجه به مطالبی است که در بالا ذکر کردیم. مثلاً کلمه «نافه» در فارسی معروف است. این کلمه از ناف گرفته شده که چنانکه در لغت‌نامه‌ها آمده سوراخ وسط شکم باشد و وسط و میان هر چیز را گویند، مانند ناف زمین و ناف خاک و مانند آن، و نافه کیسه‌ای مشکین است به اندازه تخم مرغی که در زیر پوست شکم آهوی (نر) ختا قرار دارد و در آن مشک وجود دارد. این کلمه در پهلوی نافک (Nāfak) و در لهجه‌های دیگر فارسی با تغییر مختصری به همین معنی استعمال شده، و حتی در ارمنی هم (Napak) به معنی کیسه مشک است. استعمال این کلمه چه در معنای حقیقی و چه در استعاره و کنایه که مطلق بوی خوش باشد، یا به قول صاحب برهان قاطع «کنایه از موی خوشبوی باشد که زلف و کاکل معشوق است» در ادبیات و بخصوص در شعر فارسی بسیار است:

بسی نافه مشک و دیبای نغز کز ایشان فروده شود هوش و مغز

«نظامی»

این کلمه از زبان فارسی به عربی هم راه یافته و در آن زبان به صورت نافجه درآمده و در تعریف آن نوشته‌اند نافجه ظرف مشک و معرب نافه است (قاموس) و در «الالفاظ الفارسیة المعربة» آمده: آن پوششی است که مشک در آن جمع شود، معرب نافه است. به تقدیر آف^۱ یعنی ناف آهوی مشک، زیرا که

۱. این مطلب از برهان قاطع گرفته شده که در آن چنین آمده: «نافه آف به معنی نافه آهوی مشک است، چه آف به معنی آهوی مشک باشد».

مشک در پیرامون ناف این حیوان جمع شود. در عربی این کلمه بیشتر به گونه جمع و به صورت «نوافج المسک» استعمال شده. چون اصل آن در فارسی معروف بوده، لغت‌نویسان عربی غالباً به فارسی بودن آن اشاره کرده‌اند، مانند جوالیقی در المعرب (ص ۳۴) و ابن‌منظور در لسان‌العرب، و همچنین در قاموس و معیار نیز اصل فارسی آن نافه ذکر گردیده و در بسیاری از کتابهای لغت عربی گفته آنان تکرار شده. تا اینجا مطلب سرراست است، ولی از آنجا که کلمه نافجه و نوافج در لغتنامه‌های عربی ذیل ماده نفج ذکر شده و برای نفج هم در این لغت‌نامه‌ها چندین معنی ذکر شده که معروفترین و شاید اصل همه آنها برخاستن و جهیدن و برانگیختن باشد، آقای احمد شاکر مصحح کتاب المعرب در حاشیه آن کتاب و در ذیل کلمه «نافجة المسک» که جوالیقی نوشته، نافجه کلمه اعجمی و معرب است، پس از نقل سخنانی که از لغت‌نامه‌های عربی درباره اصل فارسی آن نقل کرده، گوید: همه اینها دعوی‌هایی است بی‌دلیل، زیرا ماده (ن ف ج) عربی است که اصل آن برخاستن است و در معانی بسیار به کار رفته که همه به این اصل باز می‌گردند و «نافجه» هم از این امر مستثنی نیست.

نمونه دیگر: کلمه دیبا در فارسی معروف است، چنان‌که در برهان آمده «قماشى باشد از حریر الوان». تاریخ استعمال آن در فارسی قدیم زیاد روشن نیست و در پهلوی به صورت دپاک (Dēpāk) است. این کلمه از فارسی به عربی رفته و به صورت دیباج درآمده.^۱ دیباج عبارت بوده از پارچه‌های نفیس ابریشمی که پرنقش و نگار بوده‌اند.

و لاثباب من الدیباج تلبسها می‌الجباد و ما فی النفس من دب و به مناسبت نقش و نگار آن در عربی از آن ماده الدبج گرفته شده که به معنی نقش و نگار است.^۲ و از همین ماده کلمات بسیاری مشتق شده که در همه آنها

۱. المعرب، صفحه ۱۴۰.

۲. المعرب، ص ۱۴۳ (الدبج: نقش مأخوذ من الدیباج).

این معنی نقش و نگار ملحوظ است، مانند «دبج المطر الارض دبجاً» یعنی باران زمین را پر نقش و نگار کرد، و کنایه از رویدن گل و گیاه است. یا «طیلسان مدبج» یعنی جبه‌ای که اطراف آنرا به دیبا آراسته باشند. و شاید مقدمه کتابها را هم از آن جهت دیباچه گفته‌اند و در عربی هم دیباچه شده که معمولاً آغاز کتاب را با عباراتی رنگین و پرصنعت و در واقع پر نقش و نگار زینت می‌داده‌اند. در هر حال در این‌که دیباچه عربی از دیبای فارسی گرفته شده شکی نیست و در کتب لغت عرب و مؤلفات مربوط به معربات هم به آن اشاره شده، ولی با وجود این باز آقای احمد شاکر محقق کتاب المعرب در تعلیقات خود بر این کلمه پس از نقل اقوال لغت‌نویسان گوید «بعد از همه این‌ها من ترجیح می‌دهم که این ماده اصلش عربی باشد نه معرب»^۱ و مسلم است که این گونه خطاهای فاحش از آنجا برای این محقق فاضل پیدا شده که هم بیش از آنچه باید، بر اشتقاق کلمه اعتماد کرده تا حدی که هر ماده‌ای را که از آن فعل یا مشتقات دیگر مشتق شده عربی پنداشته، و هم این‌که نسبت به زبان فارسی و طرز ساختمان این زبان بیگانه بوده است، و گرنه کلماتی که در بالا ذکر شد از کلماتی نیستند که تشخیص تعریب آنها از فارسی دشوار باشد.

به مناسبت ذکر اشتباهانی که به سبب ناآشنا بودن علمای لغت عربی با زبان فارسی برای ایشان پیش می‌آید ذکر یک مطلب دیگر در پایان این یادداشت‌ها لازم به نظر می‌رسد و آن این‌که این اشتباهات تنها منحصر به ارباب لغت و با کتابهای لغت نیست بلکه حتی در تصحیح متون ادبی و تاریخی عربی نیز گاهی از اینگونه سهوها دیده می‌شود که در خور شأن محققانی که به تصحیح آنها پرداخته‌اند نمی‌باشد. مثلاً کسانی که با کتابهای عربی سروکار دارند می‌دانند که کتاب التاج فی اخلاق الملوک منسوب به جاحظ را مرحوم احمد زکی پاشا یکی از محققان مصری در چندین سال قبل با تحقیقی شایسته و خیلی دقیق به صورتی عالمانه و خوب و دلپذیر تصحیح و چاپ نمود. از مشاهده تعلیقات و تحقیقات

وی بر این کتاب به خوبی میزان سعه معلومات و دقت و کنجکاوی و علاقه وی به بحث و تحقیق مطالب به خوبی دیده می‌شود، ولی در آنچه مربوط به تفسیر یا تحقیق بعضی کلمات فارسی مستعمل در این کتاب می‌گردد، سطح تحقیقات مؤلف فرو می‌افتد و خواه‌ناخواه اشتباهاتی در آن راه می‌یابد.

مثلاً در صفحه ۷۷ همین کتاب برخی کلمات فارسی الاصل مانند اساوره (جمع سوار)، و دبیربد، و موبدان موبد ذکر شده است. محقق کتاب در ذیل همین صفحه در توضیح کلمه دبیربد عبارتی را از مسعودی نقل می‌کند و در تفسیر همان عبارت دچار اشتباهاتی چند می‌شود. مسعودی دبیربد را «حافظ الکتاب» معنی کرده. عبارت مسعودی صحیح است چون در عربی کلمه (بد) را غالباً رئیس یا رأس یا حافظ که همان معنی رئیس را می‌دهد معنی کرده‌اند. کتاب هم جمع کاتب است یعنی دبیر؛ بنابراین مسعودی دبیربد را رئیس دبیران معنی کرده و این درست است. ولی محقق کتاب التاج این عبارت را حافظ الکتاب بکسر کاف خوانده و دبیربد را حافظ کتاب معنی کرده. مقصود از کتاب را هم کتاب دینی زردشتی پنداشته؛ بنابراین دبیربد به معنی حافظ کتاب اوستا می‌شود، و چون این محقق در فرهنگهای فارسی معنایی که متناسب با گفته مسعودی باشد نیافته، در عبارت کتاب التاج تصحیحی را پیشنهاد می‌کند که دست کمی از تفسیر وی از عبارت مسعودی ندارد. وی نظر می‌دهد که شاید صحیح این کلمه دبیربد باشد، یعنی مرکب از دبیر فارسی به معنی کاتب و بد عربی به معنی دست؛ بنابراین معنی آن در عربی کاتب‌الید می‌شود، یعنی نویسنده دست یا نویسنده با دست.

از این قبیل اشتباهات در این زمینه‌ها کم و بیش در این کتاب دیده می‌شود که چنان‌که گفتیم، نه در سطح تحقیقات دیگر مؤلف در این کتاب است و نه در خور شأن علمی وی.^۱

۱. برای اطلاع بیشتر درباره این اشتباهات رجوع کنید به مقاله نگارنده به عنوان «کتاب التاج و علاقه بکتاب تاجنامه در شماره اول مجله الدراسات الادبیه، ص ۵۹ به بعد، استدراکات و تعلیقات.

غرض از آنچه ذکر شد بیان این مطلب است که جویندگان لغت و کسانی که بخواهند در صدد تحقیق دربارهٔ معربات از فارسی و جمع و تدوین آنها برآیند باید گذشته از آمادگی علمی و ممارست کافی در این زمینه از دشواریهای این کار و لغزشگاههایی که در این راه وجود دارد که نه تنها جویندگان تازه کار بلکه مردان آزموده و ارباب علم و اطلاع را هم بدام خود کشیده، به خوبی آگاه باشند و این را بدانند که هر چه در کتب لغت در این باره یافتند بی تحقیق و پی جویی کامل آنرا حجت نشمرند. البته منظور این نیست که هر کس به خود حق دهد که در گفتهٔ بزرگان ادب و لغت به دیدهٔ شک و ریب بنگرد. روی سخن در این جا با کسانی است که با سرمایهٔ کافی و با داشتن خصائلی که برای این گونه تحقیقات ضروری است، همچون دقت نظر و حسن تشخیص و ممارست لازم و صبر و شکیبایی به تحقیق و تتبع می پردازند. این دسته از ارباب علم و تحقیق هستند که نه تنها حق دارند بلکه وظیفه دارند که در نوشته ها و گفته های علما و محققان چه علمای گذشته و چه محققان حاضر با نظری نکته بین نگاه کنند و آنها را به محک نقد آشنا سازند و با ترازوی خرد و دانش خود بسنجند و سهو و اشتباهاتی که در آنها هست باز یابند؛ و این را بدانند که نه تنها باب علم در این زمینه ها هیچوقت مسدود نیست، بلکه در حال حاضر در اثر پیشرفت رشته های مختلف علوم باب علم بازتر از هر وقت است، و وسایلی که برای تحقیقات در اختیار علما و محققان است قابل مقایسه با گذشته نیست، و اگر محققان جوان ادبیات فارسی بتوانند آن روح دانش دوستی و همت و اخلاصی هم که در بزرگان علم و ادب گذشته بود با وسایل علمی عصر حاضر نوام کنند، زبان و فرهنگ فارسی چهرهٔ روشن تری خواهد یافت.

به مناسبت تشکیل کنگره ایران‌شناسان در تهران
به منظور پی‌ریزی طرحی جامع برای تدوین تاریخ ایران

از منابع تحقیق درباره ادبیات ساسانی

با آن‌که در تاریخ ایران از دوره ساسانی بیش از دوره‌های دیگر قبل از اسلام اطلاعات تاریخی در دست هست، ولی با وجود این از آثار فرهنگی و علمی و ادبی آن دوره نه چیز قابل‌ی که شایسته چنان دوره‌ای باشد به ما رسیده و نه اطلاعات صحیحی درباره خصوصیات ادبی و علمی آن دوره - خارج از حدود کلیات - در دست پژوهندگان است. این بی‌خبری را معمولاً به این علت می‌دانند که در حمله اعراب آثار فرهنگی و علمی ایران از میان رفت، و در این مورد غالباً به روایاتی که درباره نابود ساختن کتابخانه‌های ایران و مصر وارد شده اشاره می‌نمایند. این علت البته آسانترین علتی است که می‌توان برای این امر ذکر کرد ولی مسلماً صحیح‌ترین یا لااقل تنها علت نیست، چون هر قدر دامنه تحقیق در منابع فرهنگی اسلام و ادبیات زبان عربی توسعه می‌یابد بیشتر معلوم می‌شود که حوادث قرن اول اسلام، هر چند اثر بسیار نامساعدی بر آثار فرهنگی و ادبی ایران داشته و قسمتی از آن آثار هم به سبب جنگها و آشفته‌گیهای ناشی از آن از میان رفته، ولی موجب نابودی همه آثار فرهنگی ایران به آن اندازه که باعث چنین بی‌خبری باشد نگردیده، زیرا قسمت زیادی از آن آثار و مؤلفات پس از آن حوادث هم در خاندانها و برخی مراکز علمی و مذهبی ایران باقی ماند

و نادو سه قرن دیگر هم کم و بیش در دسترس اهل علم و ادب و مورد استفاده آنان بود، و بسیاری از آن آثار و مؤلفات در قرنهای نخستین اسلامی به زبان عربی هم ترجمه شد و در فرهنگ اسلامی راه یافت، و همان آثار علمی و فرهنگی ایران بود که یکی از عوامل تحول سریع و عظیم فرهنگی عربی و اسلامی در دوره خلافت عباسی گردید. بنابراین مطلبی که در این مورد نزدیکتر به حقیقت می‌نماید این است که با ظهور و انتشار اسلام قسمت عمده آثار فکری و فرهنگی ایران تحول یافت، یعنی از صورت ایرانی و زردشتی به زئی عربی و اسلامی درآمد و به سبب همین تحول چهره اصلی آن آثار دگرگون شد، و برای کسانی که انتظار داشتند آثار ایرانی را در همان زئی ایرانی و ساسانی آن بیابند ناشناخته ماند و در حکم معدوم درآمد و یکی از علل عمده بی‌خبری یا کم‌خبری ما هم از آثار ادبی آن دوره همین امر است.

این را می‌دانیم که در نیمه اول قرن دوم اسلامی هنگامی که خلافت اسلامی در عهد عباسیان در عراق یعنی مرکز دولت ساسانی مستقر گردید از نو در این منطقه فرهنگ و تمدنی بوجود آمد که هر چند در ظاهر به صورت عربی و اسلامی جلوه نمود، ولی اهل نظر و تحقیق آن را از بسیاری جهات - چه از نظر علمی و هنری و چه از نظر اداری و تشکیلات - دنباله همان تمدن و فرهنگی می‌دانند که قبلاً در این منطقه حکمفرما بوده، یعنی تمدن و فرهنگ ساسانی. و این نشان می‌دهد که آن فرهنگ و تمدن همچنان در این منطقه پایدار و سرزنده باقی مانده بود تا پس از گذشتن دوران آشفتگی و رسیدن دوران آرامش و استقرار دوباره رسالت تاریخی خود را - ولی این بار به شکل دیگری - از سر گیرد.

و این را هم می‌دانیم که در این دوره از تاریخ خلافت عباسی که در تاریخ ادبیات عرب به عصر نقل و ترجمه معروف شده در بین دانشمندانی که کار آنها ترجمه کتاب از زبانهای دیگر به زبان عربی بود کسانی که به ترجمه کتابهای پهلوی به زبان عربی اشتغال داشتند کم نبودند، و اگر به فهرستی که ابن‌الدیم از

این اشخاص داده مراجعه کنیم و نام مترجمان دیگری را هم که از منابع دیگر بدست می‌آید بر آن بیفزائیم صورتی از مترجمان پهلوی در دست خواهیم داشت که در حدود سی نام را شامل خواهد بود که بعضی از آنها را می‌توان مترجمان حرفه‌ای نامید، یعنی کسانی که شغل شاغلشان ترجمه بوده و کتابهای متعددی از این زبان به عربی ترجمه کرده‌اند. و اگر نام تمام کتابها و رساله‌هایی که در هر رشته از رشته‌های علمی و ادبی از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده و نامی یا خبری از آنها به ما رسیده در یک جا جمع کنیم شاید شمارة آنها از صد کتاب و رساله متجاوز باشد و این تنها شمارة کتابها یا مترجمانی هستند که از آنها اثر یا خبری به ما رسیده، وگرنه بوده‌اند مترجمان یا کتابهای دیگری که هیچ‌گونه اثر و خبری از آنها در دست نیست، چنانکه مثلاً یاقوت در شرح حال محمد بن خلف بن مرزبان می‌نویسد که او یکی از مترجمان کتابهای فارسی به عربی بوده و بیش از پنجاه ترجمه داشته، در صورتی که از تمام این پنجاه ترجمه جز نام یک کتاب را بیشتر نمی‌دانیم، آن هم اگر حدس بروکلن (ج ۲، ص ۱۰۴ ترجمه عربی) درباره این که تاریخ اسکندر را همین محمد بن خلف بن مرزبان از فارسی به عربی ترجمه کرده است صحیح باشد. کتابهایی هم که از پهلوی به عربی ترجمه شده تا آنجا که از نام آنها پیدا است انحصار به یک یا دو فن نداشته، بلکه شامل بیشتر علوم و فنی بوده که در آن عصر رواج داشته از طب و منطق و گیاه‌شناسی و هیأت و نجوم و خواص البلدان گرفته تا تاریخ و داستان و قصه و ادبیات اخلاقی و رسائل ادبی و آیین‌های مختلف.^۱

از این مقدمه می‌خواهیم به این نتیجه برسیم که هرگاه پژوهش‌کنندگان تاریخ دوره ساسانی برای تحقیق درباره ادبیات این دوره منابع تحقیق خود را به همان آثار محدود و محدودی که به زبان پهلوی از آن دوره یا از دوره‌های

۱. برای تفصیل این مختصر مراجعه شود به مقاله نگارنده با عنوان «المترجمون و النقلة عن الفارسية الى العربية في القرون الاسلامية الاولى» در همین مجله، سال هفتم، شماره ۳ و ۴، ص ۱۹۳ - ۲۴۳.

نزدیک به آن در دست است منحصر کنند، و از یکی از منابع مهم تحقیق در این زمینه یعنی ادبیات عربی عصر عباسی که قسمتی از آن تحول یافته همان ادبیات دوره ساسانی است غفلت ورزند هرگز توفیق نخواهند یافت که چهره واقعی ادبیات دوره ساسانی را چنانکه باید ترسیم کنند، و آن را چنانکه بوده بشناسند و بشناسانند، زیرا بدون تردید یکی از مهمترین منابع برای جست‌وجو و تحقیق در ادبیات دوره ساسانی همین ادبیات عربی دوره عباسی است که از خلال آن نه تنها می‌توان تا حدی به کیفیت و انواع و رشته‌های مختلف ادبیات دوره ساسانی آشنا گردید، بلکه همچنین می‌توان با دقت و موشکافی بیشتر و با صرف وقت و شکیبایی آثار ارزنده‌ای از ادبیات آن دوره را هم لااقل در ترجمه عربی آنها بدست آورد. ادبیات عصر اول عباسی نه تنها از نظر تحقیق در فرهنگ ایران، بلکه از نظر تحقیق در تحول فرهنگ عربی نیز اهمیت فراوان دارد، زیرا به همان‌گونه که پژوهندگان فرهنگ ایرانی ناچارند برای دست یافتن به قسمتی از آثار ادبی و فرهنگی دوره ساسانی از خلال همین ادبیات و آثار فرهنگی عربی عصر عباسی راهی به آن دوران باز کنند، محققان زبان و ادبیات عربی هم برای درک صحیح تحولات ادبی این زبان در عصر عباسی ناچارند که قسمتی از علل و عوامل آن تحولات را در ادبیات دوره ساسانی و فرهنگ و تمدن ایران جست‌وجو کنند.

البته این را هم باید در نظر داشت که این گونه تحقیقات گذشته از دقت زیاد و صبر و حوصله فراوان احتیاج به ممارست ممتد در فرهنگ و ادبیات و تاریخ هر دو زبان دارد و به همین جهت لازم است که این موضوع در چهارچوب تحقیقات مشترک عربی و فارسی و ادبیات تطبیقی این دو زبان قرار گیرد. البته این امر بر دشواری کار می‌افزاید ولی در هر حال ضرورت دارد، چون در چنین مسأله‌ای که به ادبیات و تاریخ هر دو زبان پیوسته است باید با احتیاط کامل قدم برداشت و همواره مراقب بود تا تحت تأثیر آرا و عقاید کسانی که این مسأله را تنها از یک سوی آن دیده و نظری ابراز داشته‌اند فرار نگرفت، و از

تحقیق و پژوهش، حتی در کوچک‌ترین مسایل باز نایستاد، زیرا کمترین غفلت در بحث و تحقیق حتی نسبت به مسایل کوچک ممکن است که پژوهنده را از جاده صواب منحرف سازد و به نتایجی خلاف آنچه در واقع بوده است برساند. در اینجا منظور ما از ذکر این مطالب یکی جلب نظر ارباب مطالعه و تحقیق است به این موضوعی که تصور می‌رود تاکنون چنانکه در خور اهمیت آن بوده مورد توجه قرار نگرفته است، و دیگر ذکر بعضی از اموری است که شاید اطلاع از آنها برای محققان جوان از آنجا که ممکن است پرتوی بر راه بحث و تحقیقتشان بیفکند سودمند باشد و ما در این جا اجمالاً بدانها اشاره می‌کنیم.

یکی اینکه تحولی که از اوایل دوره عباسی در زبان و ادبیات عربی بوجود آمد و باعث پیدایش فنون تازه و گسترش بی‌مانند آن شد نتیجه تحول طبیعی و داخلی زبان عربی نبود، چون تا اواخر دوره اموی و قبل از اینکه آثار خارجی به این زبان راه یابد نمونه‌ای از این فنون بدان صورت که در عصر عباسی خودنمایی کرد در آن دیده نمی‌شد. همه آنها که درباره ادبیات عصر عباسی و تحول آن تحقیق نموده‌اند چه محققان عرب و چه غیر عرب در این امر همدامنان هستند که این تحول نتیجه برخورد زبان عربی با آثار علمی و ادبی ملت‌های دیگر بوده، و وقتی هم سخن از ملت‌های دیگر به میان می‌آید معمولاً از ایرانیان و یونانیان و هندیان نام می‌برند.

این مطلب صحیح است که مجموعه فرهنگ عربی و اسلامی در دوره‌های مختلف آن و در رشته‌های مختلف علمی و ادبی و فلسفی از هر سه فرهنگ ایران و یونان و هند نه تنها بهره‌وایی برده بلکه زبان عربی به تدریج قسمت عمده‌ای از آنها را دربر گرفته است، ولی این را باید در نظر داشت که تأثیر هر یک از این فرهنگ‌ها در زمینه خاصی از فرهنگ عربی بیشتر نمودار است و همه از این لحاظ یکسان نیستند؛ مثلاً وقتی صحبت از ادبیات زبان عربی و تحول آن در عصر اول عباسی است، این مطلب را نباید فراموش کنیم که در این دوره از

میان همه عوامل غیرعربی، آثار فرهنگی و ادبی ایران مهمترین عاملی بوده که در ادبیات عرب اثر نافذ و مستقیم داشته است. آثار یونان در هیچ عصری به محیط ادبیات عرب به آن صورت که در آن تحولی ایجاد کند کشیده نشد، و از آثار ادبی معروف منسوب به هند هم در این عصر اول فقط آنهایی به عربی ترجمه شد که مدتها قبل در دوره ساسانیان به زبان پهلوی ترجمه گردیده و با فرهنگ ایرانی آمیخته شده و در ایران تحول یافته بودند، و آنها هم از زبان پهلوی به عربی ترجمه شدند نه از زبان هندی. بنابر این تنها عامل مهم خارجی که در دوره اول عصر عباسی و از اواخر دوره اموی در تحول ادبیات عربی مؤثر افتاد آثار ادبی دوره ساسانی بود. و نخستین دریچه‌ای هم که بر روی ادبیات عربی از یک فرهنگ غیرعربی گشوده شد به وسیله زبان پهلوی بود. و گذشته از ادبیات حتی برخی از علوم هم که بعدها با ترجمه آثار یونانی و هندی تکمیل شد و توسعه یافت، مانند طب و منطق و نجوم و هندسه، نخست از زبان پهلوی به عربی ترجمه گردید. و آنچه این اثر را ریشه دارتر و نافذتر می ساخت این بود که این خود ایرانیان بودند که زبان عربی را به عنوان زبان علم و ادب برگزیده بودند، هم آثار گذشته خود را به این زبان درآوردند و هم آن را در این دوره وسیله بیان افکار و اندیشه‌های خود قرار دادند.

دیگر اینکه تحول و پیشرفت زبان و ادبیات عرب در محیطی صورت گرفت که چنان که بعضی از نویسندگان شتاب زده تصور کرده اند یک محیط عربی خالص نبوده، بلکه محیطی بوده است متشکل از عناصر مختلف که دو عنصر اصلی آن را اعراب و ایرانیان تشکیل می داده اند، و همین دو عنصر بوده اند که بیش از همه زندگی فکری و سیاسی و اجتماعی آن عصر را تحت تأثیر قرار داده اند. تحول ادبی و فرهنگی زبان عربی از هنگامی شروع شد که مرکز خلافت به سرزمین عراق یعنی مرکز دولت ساسانی منتقل شده بود. بغداد که در زمان منصور وسعت یافت و پایتخت دولت عباسی گردید در دوره ساسانیان هم بی نام و آوازه نبود. ابن محل با همین نام یکی از تفرجگاه‌های حومه نيسفون پایتخت

دولت ساسانی بود و برخی از پادشاهان و بزرگان آن دولت هم در آنجا کاخها و باغهای زیبا داشتند. این محل را با پایتخت دولت ساسانی در آنروز تقریباً همان فاصله و نسبت بود که امروز شهرستان کرج با تهران پایتخت کنونی ایران دارد.

بغداد را در دوره ساسانیان این خصوصیت هم بود که هر ساله در فصلی معین یک بازار بزرگ تجارنی به مدت یک ماه در آنجا تشکیل می شد و از بسیاری از شهرهای دور و نزدیک شاهنشاهی ایران بازرگانان با کاروانهای بزرگ و پر از کالا برای دادوستد به آنجا روی می آوردند. این بازار را در تاریخ آن روزگار صیت و شهرتی به سزا بود و تا اواخر قرن اول اسلامی هم گاهگاه نشانی از آن در تواریخ اسلامی دیده می شود.^۱ بنابراین بغداد از قدیم یکی از مراکز اجتماعات و آداب و رسوم و فرهنگ ایرانی بود و وقتی که در زمان عباسیان مرکز خلافت اسلامی گردید نه تنها این خاصیت خود را از دست نداد بلکه به همانگونه که مصالح ساختمانی قصور آن از کاخهای شاهی تیسفون تأمین می گردید قسمت عمده ای از جمعیت این شهر را هم ساکنان قدیم تیسفون تشکیل می دادند که برای کار و شغل یا استفاده از مزایای این مرکز جدید که در همسایگی شهری که رو به ویرانی می رفت قدم می افراشت به آنجا منتقل می شدند، و در بین آنها باید صنعتگران و پیشه‌وران و هنرمندان را هم که در زندگی عمومی مردم اثری عظیم داشتند به حساب آورد، و طبیعی است که این مردم آداب و رسوم و زبان و سنتهای دیرین خود را هم با خود به محل جدید منتقل می ساختند. در چنین محیط و در تحت حمایت وزرای ایرانی و نویسندگان و مؤلفان و مترجمانی که غالباً یا ایرانی و یا تربیت شده دست آنان بودند ادبیات جدید زبان عربی - که در واقع ترکیبی بود از ادب و فرهنگ هر دو ملت - تکوین یافت.

دیگر اینکه زبان عربی همان خاصیتی را که در هضم و تحلیل کلمات

۱. برای تفصیل بیشتر در این موضوع رجوع شود به «دلیل خارطة بغداد قدیماً و حدیثاً» تألیف الدكتور مصطفی جواد و الدكتور احمد سرسنة، بغداد ۱۹۵۸ (فصل اول و دوم).

خارجی دارد یعنی اینکه آن کلمات را به طوری تغییر شکل می‌دهد و به ریخت و قالب زبان عربی درمی‌آورد که تشخیص اصل آنها نه تنها برای خواننده عادی، بلکه حتی برای علمای لغت و منحصصان امر هم دشوار است، در مضم و تحلیل آثار ادبی و فرهنگی خارجی نیز که به این زبان درآمده همان خاصیت را داشته است. زیرا بیشتر آثار خارجی به خصوص در زمینه ادب و هنر که به زبان عربی ترجمه و در مؤلفات عربی گنجانده شده‌اند به صورتی عرضه گشته‌اند که هم چون یک اثر اصیل عربی جلوه می‌کنند و بدون تحقیق و پژوهش و پی‌جویی‌های مفصل تاریخی اصول یا سرمشق خارجی آنها را نمی‌توان تشخیص داد. این وضع چنانکه گفتیم بیشتر در ادبیات و فنون وابسته به آن روی داده است، زیرا در رشته‌های علمی و علوم عقلی هم چون طب و فلسفه و نجوم و غیره چون از قدیم آنها را در عربی علوم غریبه و دخیله خوانده‌اند در همین نام تصریح به اصول خارجی آنها هست، ولی در ادبیات و فنی که مستقیماً با زبان عربی سروکار داشته و معمولاً عربی‌الاصل شمرده می‌شوند و در خود آن فنون هم اشارات کمی بر اصول خارجی آنها می‌توان یافت تشخیص آن اصول کاری پس دشوار و دقیق است.

با آنچه گذشت شاید این امر تا اندازه‌ای روشن شده باشد که یکی از مقدمات ضروری کار برای پژوهندگانی که بخواهند از خلال ادبیات عربی دوره عباسی راهی به ادبیات ساسانی باز کنند این است که از سرگذشت ادبیات ساسانی و مراحل که پس از اسلام گذرانده است آگاه باشند. مقصود در اینجا مراحل است که آثار ادبی ساسانی پس از ترجمه از پهلوی به زبان عربی تا هنگامی که در ادبیات عربی تحلیل رفته و به صورت عربی خالص نمودار شده پیموده است، زیرا این امر کمک بسیاری در روشن کردن راه تحقیق و در تخفیف مشکلات آن خواهد نمود.

البته نمی‌توان این مراحل را با قید زمان و مکان و با تفصیل جزئیات مشخص و معرفی نمود، ولی می‌توان با پژوهش و پی‌جویی در آثار ادبی عصر

عباسی و سنجش و مقایسه آن با ادبیات عربی قبل از این دوره و اطلاعات عمومی که از ادبیات و فرهنگ ایران در آن دوره و قبل از آن دوره داریم به طور کلی چند مرحله را در مسیر ادبیات ساسانی در خلال ادبیات عربی تشخیص داد و برای هر مرحله دلائل و اماراتی یافت که شاید اشاره به آنها در اینجا بی فایده نباشد.

نخستین مرحله‌ای که قسمتی از آثار ادبی ساسانی در دوره اسلامی طی نمود این بود که به صورت مؤلفات مستقلی به عربی ترجمه و به همان صورت یعنی به صورت کتب و مؤلفات مستقل عرضه گردید. این ترجمه‌ها تا چند قرن بعد هم همچنان به صورت مستقل در زبان عربی وجود داشته و مورد استفاده دبیران و نویسندگان عربی زبان بوده‌اند. از این ترجمه‌ها آثار بسیار کمی به همان صورت اصلی یعنی به صورت کتاب مستقل تا امروز باقی مانده که از آن جمله باید کتاب کلبه و دمنه و کتاب الآداب الکبیر و کتاب الادب الصغیر را که هر سه به وسیله ابن مقفع به عربی ترجمه شده است نام برد.

برخی از این کتابها پس از ترجمه به عربی یا در حین ترجمه به وسیله یک یا چند تن از مترجمان یا مؤلفان به صورت تهذیب یا تلخیص یا اقتباس مورد تصرف قرار گرفتند و بدین ترتیب در اصول اصلی آنها تغییری روی داد و در نتیجه نسخه‌های متعددی از آنها بوجود آمد که با هم اختلاف‌هایی هم داشتند. نمونه بارز این دسته، کتاب خدای‌نامه یعنی تاریخ بزرگ ایران در دوره ساسانی است که مأخذ اصلی یا اصل کتاب شاهنامه فردوسی است. از این کتاب که ترجمه عربی آن به نامهایی از قبیل «سیرالملوک» یا «سیر ملوک القرس» و مانند اینها نامیده شده تا زمان حمزه اصفهانی در قرن چهارم هجری هفت نسخه مختلف به همین نام سیر الملوک وجود داشته که در تألیف کتاب «سنی ملوک الارض و الانبیاء» مورد استفاده وی قرار گرفته است.

ظاهراً این گونه تصرف در ترجمه به صورت تهذیب و تلخیص یا اقتباس بیشتر در کتابهای مفصل صورت گرفته که ترجمه همه آنها با تمام تفصیل آن

مورد علاقه همه مترجمان نبوده و شاید «آیین‌نامه بزرگ» هم که مسعودی از آن یاد کرده و گفته است که در هزاران برگ است و نسخه کامل آن را جز در نزد موبدان نمی‌توان یافت همین سرنوشت را داشته است. از این گونه ترجمه‌ها که نماینده مرحله دیگری از تحولات آثار ایرانی پس از ترجمه به عربی است نمونه‌های کاملی در دست نداریم، زیرا با تألیف تاریخهای عربی مستقل مطالب این ترجمه‌ها هم در آنها گنجانده شده و اصل آنها به صورت اصلی از میان رفته است.

برخی دیگر از این ترجمه‌ها بعدها به وسیله مؤلفان اسلامی در کتابهایی گنجانده شد که علاوه بر آن ترجمه‌ها شامل آثار دیگری هم از همان نوع می‌بود که از منابع ایرانی یا غیر ایرانی گرفته شده بود. در برخی از این مؤلفات که بیشتر به صورت مجموعه‌هایی از آثار مختلف بود هنوز آثار ترجمه شده فارسی به طور مستقل باقی است و در آثار عربی حل نشده. بهترین نمونه‌ای که از این مرحله تا امروز باقی مانده و در دست است کتاب «ادب العرب و الفرس» ابن مسکویه است که مجموعه‌ای است از ادب و اخلاق و براساس کتاب «جاودان خرد» یکی از کتابهای اخلاقی دوره ساسانی تنظیم یافته، و در آن، هم این رساله و هم ترجمه‌های دیگری از آثار اخلاقی و اندرزنامه‌های ساسانی به طور جداگانه در جنب آثار ادبی و اخلاقی عربی و اسلامی قرار گرفته‌اند، و به همین جهت این تألیف ابن مسکویه را گاهی به همان نام نخستین دفتر آن «جاودان خرد» خوانده‌اند که اخیراً آنرا در عربی به «الحکمة الخالدة» ترجمه و چاپ کرده‌اند^۱ و گاهی نیز به تناسب مطالب آن به نام «ادب العرب و الفرس» خوانده شده است. گاهی مطالبی که از این نوع آثار ایرانی گرفته شده به صورتی با مطالب مشابه عربی آمیخته شده که تشخیص آنها از یکدیگر میسر نیست، هر چند به ایرانی بودن قسمتی از آن تصریح شده است، نمونه‌ای که از این مرحله می‌توان ذکر کرد فصلی است که در کتاب «العقد الفريد» تألیف ابن عبدربه دیده می‌شود

۱. الحکمة الخالدة به تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ قاهره.

که تحت عنوان «سخنان حکمت آمیز اکثم بن صیفی و بزرجمهر» سخنان بسیاری از این دو شخص که یکی عربی و دیگری ایرانی است نقل شده^۱، ولی بدون اینکه سخنان هریک از دیگری مشخص شده باشد.

مرحله دیگری که در تحول آثار ایرانی و عربی دیده می شود این است که گاهی مؤلف عربی کتابی از کتب ایرانی را با افزودن مطالبی عربی و اسلامی از نوع مطالب اصل کتاب موضوع تألیف جداگانه ای قرار می دهد، و بی آنکه به اصل ایرانی آن اشاره نماید آن را به صورت یک تألیف اصیل عربی عرضه می دارد که جز با تحقیق و پژوهش نمی توان به اصل آن راه یافت. شاید بهترین نمونه ای که از این مرحله می توان معرفی نمود و در دست است کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» منسوب به جاحظ باشد که اصل آن چنانکه در جای خود تحقیق شده^۲ ترجمه یکی از تاجنامه های ساسانی است که مطالب آن درباره آیین مجلس پادشاهان و شامل نمونه ها و مثالهایی از شاهان ساسانی بوده و مؤلف عربی با تصرف در آن و افزودن مثالهایی از خلفای اسلامی آن را به صورت یک تألیف عربی درآورده است. و از همین قبیل است کاری که نخستین مؤلفان تواریخ عربی و اسلامی با ترجمه کتابهای تاریخی و داستانهای ایرانی کرده اند، زیرا آنها هم همان ترجمه ها با مطالب آنها را بدون ذکر مأخذ در صدر تواریخ خود در ذکر حوادث قبل از اسلام قرار داده و سپس روی داده های دوران اسلامی و ایام خلفا را بر آن افزوده اند و بدین ترتیب آن ترجمه ها خود به خود ضمیمه یک تألیف عربی شده اند.

در مرحله دیگر آثار منتخب و برگزیده از کتابهای فارسی با آثار برگزیده عربی در ضمن مؤلفات ادبی و اخلاقی عربی، که در قرنهای سوم و چهارم طبق مفهوم ادب در آن دوران «هو الاخذ من کل شیء بطرف» بیشتر کتابهای گلچینی

۱. المقد الفرید، ج ۱، ص ۳۳۱.

۲. رجوع شود به کتاب نویسنده این مقال «کتاب التاج و الایمن»، ص ۲۰۹ - ۲۲۸، بیروت، ۱۹۴۴، منشورات قسم اللغة الفارسیة و آدابها فی الجامعة اللبنانية.

و التفاطی بودند، در هم آمیخته و یک نوع هماهنگی و انسجامی بین آنها حاصل گردیده است. و از آنجا که در این گونه کتابها بیشتر نظر بر اصل مطالب ادبی و اخلاقی است نه گوینده یا نویسنده آنها، بدین جهت غالباً ذکرِی از مآخذ آن مطالب نیست مگر بعضی از مؤلفان که تا حدی به ذکر مآخذ خود مقید بوده‌اند که شاید بتوان ابن قتیبه را در مواردی از کتاب عیون الاخبار و ابوالحسن بن ابی ذر عامری نیشابوری را در کتاب «السعادة و الاسعاد» از این دسته دانست.

پس از این مرحله آثار ایرانی در مؤلفات عربی اسلامی به صورتی درمی آیند که نه تنها اسمی از مآخذ ایرانی آنها نیست، بلکه تمام اشارات و نشانه‌هایی هم که ممکن بوده اصل آنها را نشان دهند به هیأتی تغییر یافته‌اند که جز به عربی و اسلامی بودن آنها دلیل نتوانند بود. در اینگونه موارد فقط بر حسب تصادف یا با پژوهش زیاد ممکن است به اصل بعضی از آنها راه یافت. نمونه‌ای که برای این مرحله می‌توان ذکر کرد مطلبی است که در کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» و کتاب «محاسن الملوک» نقل شده است. در کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» که گفتیم یکی از کتب اسلامی است که براساس یکی از تاجنامه‌های ساسانی تألیف شده مطلبی است درباره آیین به داوری نشستن پادشاهان ایران که بدون شک از مآخذ اصلی آن در آن منعکس شده است. خلاصه آن مطلب این است که پادشاهان ایران را رسم بر این بود که در روزی که به داوری می‌نشستند و مردم برای دادخواهی حاضر می‌شدند نخست جست‌وجو می‌کردند که آیا کسی از دست خود شاه شکایتی دارد یا خیر و اگر چنین کسی می‌بود پیش از آنکه شاه به داوری بنشیند آن شخص را می‌خواستند و شاه با او مانند دو طرف دعوی در نزد موبدان موبد و ایران دبیرد و هیربدان هیربد می‌نشستند تا آنها به آن شکایت رسیدگی و بین آن دو داوری کنند، و پس از فیصله این امر شاه به دعاوی مردم رسیدگی می‌کرد. ولی همین مطلب در کتاب محاسن الملوک که چند قرن پس از کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» تألیف شده به صورتی تصرف و نقل گردیده که کوچکترین نشانه‌ای از

آثار ایرانی در آن نیست و یک مطلب اسلامی صرف جلوه می‌کند. در کتاب محاسن الملوک هیچ اسمی از آیین پادشاهان ایران نیست و این مطلب را به عنوان رسم ملوک پیشین ذکر کرده و در آن موبدان موبد و ایران دبیرید و هیربدان هیربد که در روایت «التاج» ذکر شده به کلمه «قاضی» مبدل گردیده و بدین ترتیب به صورت یک اثر اسلامی تمام عیار درآمده است.^۱

نظیر همین مطلب حکایتی است که در نصیحة الملوک غزالی و عقدالعلی و تاریخ ابن عساکر نقل شده است. غزالی در نصیحة الملوک حکایتی از انوشروان و طرز داوری او بین دو نفر فروشنده و خریدار زمینی که در آنجا گنجی پیدا شده بود نقل کرده است. در کتاب عقدالعلی نیز به همان مضمون نقل شده ولی در کتاب تاریخ ابن عساکر که خیلی پس از نصیحة الملوک غزالی تألیف شده نام انوشروان به ذی‌القرنین تبدیل شده و محل وقوع حکایت هم «بعض المدائن» ذکر گردیده است. و نظایر این امر در کتبی که معمولاً در حکایات و نوادر و قصص و مواعظ اخلاقی تألیف شده و اسامی پادشاهان یا حکمای ایرانی که به مناسبتی از آنها حکایات یا سخنان حکمت‌آمیز نقل شده به «بعض الملوک» یا «بعض الحكماء» یعنی یکی از پادشاهان یا یکی از حکما تبدیل گردیده فراوان است، و شاید یکی از علل عمده این امر هم این است که غالب مؤلفان چنین کتابهایی به اصل مطالب و حکایات بیشتر از مأخذ و اصل آنها اهمیت می‌داده‌اند.

بدین ترتیب بود که آثار ادبی ایران پس از ترجمه به عربی رفته رفته رنگ و روی اصلی خود را از دست داد و با آثار عربی درهم آمیخت و به مرور زمان شکل عربی و اسلامی به خود گرفت و به تدریج به خورد زبان و ادبیات عربی رفت و در آن حل گردید و جز مقداری خیلی کم اثری از اصل آنها باقی نماند. مراحلی که ذکر شد البته به ترتیب زمانی نیست و ضرورتی هم ندارد که حتماً آنها را از این لحاظ در طول هم قرار دهیم. آنچه ذکر شد نمونه‌هایی است

۱. صفحه ۱۶۱ و ۱۶۲ التاج و ص ۳۹ - ۴۰ محاسن الملوک.

از تغییرات و تحولاتی که آثار ادبی دوره ساسانی پس از ترجمه به عربی تا وقتی که به خورد ادبیات عربی رفته به خود دیده و به هیچ وجه محدود به زمان یا مکان معینی نیست، و شاید با تحقیق بیشتر بتوان در هر دوره‌ای نظایر متعددی از آنچه ذکر شد بدست آورد، چنان که در عصر حاضر هم با وجود آنکه عصر چاپ انتشار کتب و مطبوعات است و معمولاً در چنین عصری انتظار نمی‌رود که آثار علمی و ادبی قدیم یا جدید دستخوش تغییر یا تصرفات بیجا شود باز هم نظایر آنرا می‌بینیم که شاید بی‌مناسبت نباشد برای تکمیل نمونه‌هایی که آوردیم یک نمونه هم از این عصر حاضر ذکر کنیم.

داستانی را که چند سال پیش به کوشش آقای دکتر صفا استاد دانشمند دانشگاه تهران به نام «داراب‌نامه» چاپ و منتشر گردید همه کم و بیش می‌شناسیم. این داستان هر چند از روی نسخه‌ای چاپ شده که پرداخته دست داستان‌گزاری است که در قرن هشتم و نهم هجری می‌زیسته، ولی اصلی قدیمتر از این تاریخ دارد، و در هر حال مبتنی بر روایات کهن ایرانی است. این داستان یک تحریر عربی هم دارد که مفصلتر از اصل فارسی است و در چهار جلد به نام «قصه فیروز شاه» چاپ شده، و از آنجا که برداشت مطالب و داستان کتاب درباره سرگذشت و شرح جنگها و کشورستانی‌های فیروز شاه پسر داراب شاه است همچنان که آقای دکتر صفا هم اظهار نظر کرده‌اند نامی که در تحریر عربی بدان خوانده شده شایسته‌تر از نام فارسی آن یعنی «داراب‌نامه» است، به هر حال در تحریر عربی آثار کهنگی قصه بیشتر از تحریر فارسی آن نمودار است، حتی سرآغاز قصه که از یکی از داستانهای خیلی کهن ایرانی مایه گرفته و در تحریر فارسی این کتاب موجود نیست در تحریر عربی آن همچنان وجود دارد.

در اینکه این قصه از زبان فارسی به زبان عربی درآمده هیچ شکی نیست، ولی در چه زمان و به چه صورت، احتیاج به تحقیق دارد. و در این هم که این تحریر عربی از نسخه‌ای قدیمتر از این نسخه موجود فارسی گرفته شده شاید تردیدی نباشد. تحریر عربی این قصه هم مانند فارسی آن، ولی خیلی زودتر از آن

به چاپ رسیده و چندین مرتبه هم به چاپ رسیده است. هر چند در نسخه‌هایی که تاریخ چاپ دارند این تاریخ به کمتر از نیم قرن می‌رسد ولی بدون شک نخستین چاپ آن خیلی قدیم‌تر از این تاریخ است، زیرا قصه فیروزشاه از قصه‌هایی است که در بین طبقه عامه عرب بسیار شایع و مطلوب و مانند قصه‌های رستم‌نامه و حسین کرد و امیرارسلان در زبان فارسی است که پیوسته از طرف ناشران و کتابفروشان با چاپهای بازاری و ارزان و غالباً بدون ذکر تاریخ منتشر می‌شوند، و معمولاً اینگونه کتابها که طالبان زیادی در طبقه عامه داشته‌اند از خیلی قدیم به زیور طبع آراسته می‌شده‌اند. من خود در بیروت از مردانی که عمر آنها نزدیک به هفتاد می‌رسد شنیدم که در دوران کودکی آنها کتاب قصه فیروز شاه از کتابهای خیلی رایج و از قصه‌های معروف بوده است.

غرض از ذکر این مطالب درباره این قصه بیان این نکته است که همین کتاب عربی «قصه فیروز شاه» در چند سال پیش به وسیله سه تن از نویسندگان مصری مورد تصرف قرار گرفته و با خلاصه کردن قصه و حذف بسیاری از مطالب آن با همین نام و به صورت یک داستان نوپرداخته‌ای عرضه شده و در دو جلد کوچک به چاپ رسیده، بی آن که کمترین اشاره‌ای به سابقه وجودی این داستان شده باشد. از این جمله تصرفات ناپسندی که در آن شده حذف و تبدیل نام کشورهاست بدین صورت که مثلاً به جای ایران شهر سفید و به جای مصر شهر سبز گذارده و آثار قدمت آن را کور کرده و رنگ ایرانی آن را زدوده‌اند. و در پشت جلد کتاب نیز فیروزشاه به صورت عربی با کلاه خود و عقاب و جبه‌ای بر تن و خنجر بی‌کمر در واحه‌ای از واحات عربستان تصویر شده و عنوان کتاب نیز چنین آمده است: «فیروز شاه نوشته حسن جوهر - محمد احمد براق - امین احمد عطار. از انتشارات دارالمعارف مصر، سال ۱۹۵۸ ه. که از آن جز این فهمیده نمی‌شود که این کتاب داستانی است نو که به وسیله این سه نفر نویسنده معاصر پرداخته شده و نخستین بار در سال ۱۹۵۸ به چاپ رسیده است.

این هم نمونه‌ای بود از طرز رفتار برخی از نویسندگان بی‌امانت و بی‌پروا با

آثار کهن در دورانی که هم چاپ وجود دارد و هم این که آن آثار کهن به چاپ رسیده و منتشر شده‌اند و از این جا می‌توان سنجید که در دورانی که صنعت چاپ ناشناخته بوده و نسخه کتابها از معدودی تجاوز نمی‌کرده و شماره کسانی هم که از وجود آنها اطلاع داشته‌اند به واسطه تغییر خط و زبان بسیار محدود بوده سرنوشت آن دسته از آثار علمی و ادبی دوره ساسانی که به دست مؤلفانی از نوع مؤلفان قصه فیروز شاه می‌افتاده چه بوده و به چه صورت در می‌آمده‌اند. و به این جهت است که در تاریخ علوم و فرهنگ عربی و اسلامی باید قدر آن عده از مؤلفان با دقت و با امانت و اهل علم و تقوی را که مراجع مطالبی را که نقل کرده‌اند با دقت ذکر نموده و آثار قدیم را به خود نسبت نداده‌اند بسیار دانست، زیرا امروز از برکت وجود همین علما است که ما نمونه‌هایی از آثار ادبی عصر ساسانی را می‌توانیم به دست آوریم و در پرتو آنها تحقیقات خود را در این زمینه توسعه دهیم.

از آنچه ذکر شد شاید این مطلب به خوبی روشن شده باشد که برای تحقیق درباره آثار ادبی دوره ساسانی و دست یافتن به بعضی از بقایای آن از خلال ادبیات عربی ما نباید حتماً به دنبال روایات نقلی برویم، و اگر در کتاب یا رساله یا فنی از فنون تصریحی بر اصل آن نیافتیم رشته تحقیق را از دست بنهیم. چه بسا با مطالعه دقیق در بعضی از مؤلفات و مآخذ قدیم عربی به دلایل و اماراتی دست یابیم که ما را در تحقیق به راه‌های روشن‌تری راهنمایی کنند. اگر محققانی همچون نلدکه و بارون روزن و دانشمندان دیگری که درباره کتاب خداینامه تحقیقات گرانبهایی کرده و این اثر ساسانی را شناسانده‌اند، مثلاً در تاریخ طبری به دنبال چنین نقل یا تصریحی می‌گشتند هرگز نمی‌توانستند روایات آن کتاب را در قسمت اول تاریخ طبری یعنی قسمت قبل از اسلام آن باز یابند و آن همه اطلاعات سودمند درباره آن کتاب گم شده به دست آورند. خوشبختانه در این راه که ما گام برمی‌داریم روشهای عالمانه‌ای به وسیله عده‌ای از این‌گونه محققان با بصیرت پی‌ریزی شده که از آنها می‌توان در رشته‌های ناشناخته دیگری نیز به

خوبی بهره‌مند شد، و شکی نیست که آشنا شدن با سیر ادبیات ساسانی در ادبیات عربی که اجمالاً بدان اشاره رفت پرتوی بر راههای تحقیق در این زمینه خواهد افکند که با راهنمایی آن می‌توان به نتایج بسیار نیکی رسید.

ناکنون سخن ما به طور کلی درباره ادبیات عربی عصر عباسی و اهمیت آن از لحاظ تحقیق درباره آثار ادبی دوره ساسانی بود، اکنون برای توضیح بیشتر باید این مطلب را هم اضافه کنیم که در مجموعه ادبیات و فرهنگ عصر عباسی همه اقسام و همه دوره‌های آن از این نظر یکسان نیستند، بلکه بعضی قسمتهای آن اهمیت بیشتر و بعضی اهمیت کمتری دارند و به این جهت ضرورت دارد که این مسأله نیز در نظر باشد تا بتوان موارد صحیح تحقیق و راههایی را که بهتر به مقصود می‌رسانند مشخص ساخت. مثلاً همان‌طور که در سیر ادبیات ساسانی در ادبیات عرب دیدیم که هر قدر زمان جلوتر آمده و از دوران ترجمه دورتر شده به تدریج آثار ایرانی آنها کمرنگ‌تر و شکل عربی در آنها نمایان‌تر شده، و به همین جهت هر قدر منابع ادبی قدیم‌تر و به دوران ترجمه نزدیک‌تر باشند برای کار ما مهم‌تر و با ارزش‌ترند، به همین گونه هم بعضی رشته‌های ادبی و بعضی از مظاهر فرهنگ و تمدن عصر عباسی نیز برای این کار ما اهمیت بیشتری دارند و شاید بهتر باشد که این موضوع را هم با ذکر چند مثال روشن‌تر سازیم.

در ادبیات عصر عباسی گاهی به رشته‌هایی برمی‌خوریم که در ادبیات قدیم عرب به هیچ وجه سابقه نداشته و برای نخستین بار در ادبیات این زبان جلوه می‌کند. تحقیق در این رشته‌ها و به خصوص اگر به نخستین اثری که در عربی بوجود آمده دست یابیم غالباً ما را به ادبیات پهلوی و دوره ساسانی می‌کشاند. روشی که اینوسترانزف خاورشناس دانشمند روسی در کتاب خود «نفوذ ایران در ادبیات اسلامی» در تحقیق درباره کتاب «المحاسن» منسوب به عمر بن فرخان از منجمان و مترجمان قرن دوم هجری به کار برده و کوشیده است که رابطه این کتاب را که به نظر وی سرآغاز یک سلسله کتب اخلاقی عربی به نامهای «المحاسن و الاضداد» یا «المحاسین و المساوی» و مانند اینها گردیده با کتابهایی

که در همین زمینه در ادبیات پهلوی وجود داشته و به نام «شایست نشایست» معروف شد روشن سازد ممکن است در رشته‌های نوظهور دیگری در ادبیات این عصر نیز بی‌آنکه جانب حزم و احتیاط رها شود آزمایش گردد.

از همین قبیل است تحقیق و پژوهش درباره شرح حال و آثار کسانی که در ادبیات عربی این دوره به عنوان پیشرو یک فن یا بوجود آورنده مکاتبی جدید شناخته شده‌اند. زیرا بسیار احتمال می‌رود که آن فن یا مکاتبی که در زبان عربی تازه و نوظهور جلوه می‌کند در ادبیات دوره ساسانی سابقه داشته و از آن دوره به زبان عربی راه یافته باشد، و در این صورت بعید نیست که از تحقیق در شرح حال و پژوهش آثار ایشان راههای تازه‌ای برای تحقیق در زمینه‌های جدیدی از ادبیات دوره ساسانی به روی پژوهنده گشوده شود. شاید بهترین مثالی که برای این مطلب بتوان ذکر کرد عبدالحمید بن یحیی دیر و نویسنده معروف اواخر عصر اموی است. عبدالحمید در تاریخ ادبیات عربی به عنوان مخترع فن نویسندگی و به وجود آورنده نثر فنی در زبان عربی شناخته شده. هنر نویسندگی بدانگونه که در دیوان رسائل معمول بود تا آن زمان در زبان عربی سابقه نداشت، و کار استادانه عبدالحمید، هم در نظر معاصران و هم در نظر متأخران تازه و نوظهور می‌نمود، تا جایی که گفتند «بدأت الكتابة بعبد الحمید» یعنی نویسندگی با عبدالحمید آغاز شد، و این گفته در عربی حکم مثل سائر را پیدا کرد. ولی همین هنر که در زبان عربی تازه می‌نمود در زبان پهلوی و ادبیات دوره ساسانی نه تنها با سابقه بود بلکه شیوع و رواج کامل داشت. و هیچ شک نیست که عبدالحمید همانطور که ابوهلال عسکری گفته است از رسائل فارسی (پهلوی) سرمشق گرفته و آنچه در زبان عربی بوجود آورده از لحاظ هنر و شیوه نگارش نمودار آثاری است که از دوره ساسانی در دست داشته و شاید بسیاری از آنها را هم خود وی به عربی ترجمه کرده باشد. و با این ترتیب مسلم است که هر قدر تحقیقات ما درباره عبدالحمید و هنر وی بیشتر رود و مطالعات تطبیقی درباره آثار بازمانده وی گسترش یابد و معلومات ما درباره نثر فنی عربی و تحولات آن بیشتر گردد از

خلال آن به معلومات گرانبهاتری درباره فن نویسندگی در دوره ساسانی و آیین بلاغت و سخن‌پردازی آن عهد و به نمونه‌های ذی‌قیمتی از ترجمه‌های رسائل و نامه‌های ادبی آن عصر دست خواهیم یافت.

تحقیق در برخی مؤسسات با سازمانهایی هم که برای نخستین بار در دوره اول عصر عباسی بوجود آمده و قبل از آن در عالم عرب سابقه نداشته نیز ممکن است در این زمین، یعنی پی‌جویی آثار فرهنگی دوره ساسانی نتایج ارزنده‌ای داشته باشد، مانند اهمیتی که مثلاً تحقیق درباره نخستین بیمارستانی که در زمان هارون الرشید در بغداد تأسیس گردید برای کسب اطلاعات دقیقتر و وسیعتری درباره مدرسه و بیمارستان جندی‌شاپور در دوره ساسانیان دارد. البته این مثال زیاد با مسأله ادبیات که موضوع ما است ارتباط ندارد ولی با موضوع کلی علوم و فرهنگ دوره ساسانی کمال ارتباط را دارد. چنانکه می‌دانیم نخستین بیمارستانی که در اسلام برای درمان بیماران تأسیس گردید همین بیمارستانی بود که در زمان هارون الرشید در بغداد تأسیس شد. این بیمارستان به وسیله یکی از پزشکان بیمارستان جندی‌شاپور و به تقلید از همان بیمارستان تأسیس یافت. روش کار هم در آنجا همان بود که در بیمارستان جندی‌شاپور بود. آموزشگاه و بیمارستان جندی‌شاپور که محققى همچون سارتن در کتاب نفیس خود به نام "مقدمه تاریخ علم" آنرا به نام دانشگاه می‌خواند، هم در دوره ساسانی و هم پس از آن دوران تا قرن سوم و چهارم هجری همچنان مرکز پزشکی و علوم وابسته به آن در ایران و اسلام بود و جندی‌شاپوریان تا چند قرن همچنان سیطره علمی خود را در عالم اسلام حفظ کردند. نخستین کتابهای طبّی که به زبان عربی برگردانده شد به وسیله همین جندی‌شاپوریان بود و مهمترین کتابهایی که چه در طب و چه در داروسازی قرن‌ها مرجع اطباء اسلام بود به وسیله همانها تألیف شده بود. بنابراین شکی نیست که تحقیق درباره نخستین مؤسسات پزشکی اسلامی و نخستین کتابهایی که در این رشته به زبان عربی ترجمه یا تألیف گردیده و همچنین شرح حال و آثار نخستین پزشکانی که در اسلام و دولت خلفا به این کار پرداختند

کمک بسیار گرانبهائی در روشن‌شدن تاریخ علمی آن مؤسسه طبّی ساسانی خواهد نمود. و از راه مطالعه در مؤسسات مشابه اسلامی می‌توان بسیاری از نقاطی را که در تاریخ آن مدرسه و بیمارستان هنوز تاریک و مبهم است واضح و آشکار ساخت؛ چنانکه استاد کربستن‌سن در تحقیق سازمان اداری دولت ساسانی از اطلاعاتی که مورخان اسلامی درباره سازمان اداری و دیوانی دستگاه خلافت عباسی که اساس آن نمونه و تقلیدی از همان تشکیلات دولت ساسانی بوده ذکر کرده‌اند استفاده نموده و از این راه به نتایج بسیار ارزنده و عالمانه‌ای رسیده است.

اگر بیمارستان رشید با ادبیات رابطه مستقیم ندارد ولی مؤسسه‌ای که فرزند وی مأمون در همین بغداد به نام بیت‌الحکمة یا خزانة الحکمة تأسیس کرد و نخستین مؤسسه‌ای از این نوع در اسلام بود با موضوع ما یعنی ادبیات رابطه بسیار نزدیکی دارد. بیت‌الحکمة که کانون فعالیت نقل و ترجمه آثار خارجی به زبان عربی بود یکی از مراکز تجمع علما و فضیلاي ایرانی به شمار می‌رفت. متصدیان امور آن غالباً از ایرانیان و چند نفر از آنها و از آن جمله سلم یا سالم رئیس این مؤسسه (الفهرست، ص ۱۲۰) از مترجمان به نام زبان پهلوی بودند. و قسمتی از آثار علمی و ادبی ایرانی در همین خزانة الحکمة نگاهداری می‌شده و در همانجا هم به وسیله فضیلاي ایرانی به عربی ترجمه شده است.

اینها نمونه‌هایی است از این قبیل مؤسسات نوظهور عصر عباسی که هر قدر دامنه اطلاعات ما درباره آنها و متصدیان امور و نوع کارهایی که در آنها می‌شده است گسترش یابد نه تنها از تحقیقات خود درباره ادب و فرهنگ دوره ساسانی به نتایج بهتری خواهیم رسید، بلکه از فعالیتهای فکری و علمی دانشمندان ایرانی در این دوره تحول که خود موضوع جالب و شایسته تحقیق است نیز اطلاعات گرانبهائی به دست خواهیم آورد.

پیش از ختم این مقال شاید مناسب باشد که به موضوع دیگری هم که توجه به آن از لحاظ تحقیق در ادبیات و به خصوص زبان دوره ساسانی لازم به

نظر می‌رسد اشاره‌ای بشود، و آن موضوع کلمات فارسی است که از قدیم و به خصوص در دوره‌های نخستین اسلامی به زبان عربی راه یافته و به تدریج جزء آن زبان شده است. کلمات خارجی در زبان عربی که به عنوان معرب خوانده می‌شوند پیوسته مورد توجه علمای متقدم و متأخر بوده و در این موضوع تألیفات سودمندی هم به وجود آمده، و درباره معربات از فارسی هم کم و بیش تحقیقات ارزنده‌ای به وسیله چند تن از محققان شده است. ولی در این زمینه هنوز کار ناکرده بسیار است، و باید گفت که هنوز این مسأله از نظر اهمیت و فایده‌ای که برای تحقیق در زبان دوره ساسانی و تحولات لغوی آن دارد تاکنون چنانکه باید و شاید مورد توجه و استفاده قرار نگرفته، در صورتی که جست‌وجوی این‌گونه کلمات در زبان عربی و تحقیق لغوی و تاریخی درباره آنها برای علمای لغت که به تحقیق درباره زبان دوره ساسانی علاقه‌مندند کمال اهمیت را دارد و بدون شک به آنها در این راه کمکهای شایان خواهد نمود. زیرا از خلال همین پژوهش‌ها گذشته از این که می‌توان درباره تحول تاریخی بسیاری از کلمات فارسی و مفاهیم آنها معلومات ذی‌قیمتی به دست آورد می‌توان بر قسمتی از کلمات فارسی فراموش شده نیز دست یافت که خود برای زبان فارسی غنیمتی گرانبها است.

در اینجا لازم است به دو مطلب مهم که توجه به آنها در این زمینه ضرورت دارد توجه شود:

مطلب اول اینکه کلمات فارسی در زبان عربی خیلی بیش از آن است که معمولاً در کتابهایی که برای تعریف معربات تألیف شده ذکر گردیده و یا در لغت‌نامه‌ها به اصل فارسی آنها تصریح شده است، زیرا بسیاری از کلمات فارسی در اثر دگرگونیهای فراوانی که در زبان عربی در آنها راه یافته به اندازه‌ای از حیث لفظ و معنی از اصل فارسی خود دور افتاده و هیأت عربی به خود گرفته‌اند که اصل بعضی از آنها برگردآورندگان لغات عربی هم مجهول مانده و غالباً آنها را از اصل عربی پنداشته‌اند و بدین جهت بسیارند کلمات فارسی که در زبان عربی به

کار رفته و نه در کتب معربات و نه در لغتنامه‌های عربی ذکرى از آنها نیست. از این یادآوری می‌خواهیم این نتیجه را بگیریم که جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی نباید تنها به کلماتی که در مآخذ عربی یا غیرعربی به اصل فارسی آنها تصریح شده منحصر گردد، بلکه باید دامنه تحقیق در این زمینه خیلی وسیعتر از این باشد و باید این را در نظر داشت که معربات فارسی که از نظر ارباب لغت دورمانده یا برای آنها ناشناخته مانده‌اند فراوان است و در این مورد هم باب علم و تحقیق مسدود نیست.

مطلب دیگر اینکه کلمات فارسی در زبان عربی از لحاظ تاریخی و از نظر موضوع مورد بحث ما به چند دسته تقسیم می‌شوند؛ یک دسته کلماتی هستند که در دوره‌های قبل از اسلام در زبان عربی راه یافته‌اند که نمونه آنها را در اشعار بعضی از شعرای عصر جاهلیت عربی و همچنین در قرآن مجید می‌یابیم، دسته دیگر کلماتی هستند که در قرنهای نخستین اسلامی از زبان فارسی گرفته شده‌اند که شماره آنها بسیار و غالب کلماتی که در مآخذ قدیم عربی به کار رفته از این دسته‌اند. دسته دیگر کلماتی هستند که در قرنهای متأخر اسلامی با اثر مجاورت و یارفت و آمد و یا به وسیله زبان ترکی در قلمرو عربی خلافت عثمانی وارد شده و بیشتر در زبانهای محلی این مناطق رواج یافته‌اند. البته جست‌وجو و تحقیق درباره همه این کلمات که خود مستلزم کار و کوشش فراوان است برای زبان فارسی نتایج بسیار ارزنده‌ای خواهد داشت. ولی آنچه از نظر تحقیق در ادبیات دوره ساسانی که مورد گفت‌وگوی ما در این مقال است اهمیت خاص دارد کلمات دسته اول و دوم هستند، یعنی کلماتی که در دوره‌های قبل از اسلام و در قرنهای نخستین اسلامی وارد این زبان شده‌اند. چون این کلمات یا از زبان دوره ساسانی است و یا از زبان نزدیک به همان عصر که فرق زیادی با زبان آن دوره نداشته و در هر حال نموداری از زبان همان دوره است.

اینها مطالبی بود که فهرست‌وار برای معرفی یکی از منابع تحقیق در ادبیات دوره ساسانی ذکر شد و شاید احتیاج به یادآوری نباشد که برای تحقیق در

ادب و فرهنگ ایران در دوره‌های مختلف تاریخی منابع خارجی بسیاری باید مورد بحث و تحقیق قرار گیرد، زیرا فرهنگ ایران در هیچ‌یک از دوره‌های تاریخی خود در داخله مرزهای ایران محصور نمانده و همواره فلمرو تأثیر آن وسیعتر از مرزهای جغرافیایی و ملی آن بوده، و از این رو است که یکی از مطالب مهم در پژوهش تاریخی فرهنگ ایران تحقیق درباره آثار آن در زبانهای غیر از زبان فارسی و در سرزمینهای خارج از مرز و بوم ایران زمین است.

بیروت، دانشگاه لبنان

چند مورد که در زبان عربی کلمه فارسی و در زبان فارسی کلمه عربی به کار می‌رود

تأثیر زبانها در یکدیگر امری طبیعی و عادی است. هیچ زبانی نیست که از زبان دیگری کلمات یا تعابیری را به عاریت نگرفته باشد و به نوبه خود کلمات یا تعابیری را به همان زبان یا به زبان دیگر نداده باشد. و چنانکه برخی از صاحب نظران گفته‌اند زبان خالص نیز مانند نژاد خالص وهم و گمانی بیش نیست و وجود خارجی ندارد. بین دو زبان فارسی و عربی نیز از دیرباز چنین وضعی حکمفرما بوده است. این دو زبان از خیلی قدیم، چه پیش از اسلام و چه پس از آن با هم رابطه نزدیک داشته‌اند و در طی این مدت دراز هریک از آنها آنچه را که برای پیشرفت و تکمیل خود شایسته یا لازم می‌دیده‌بی‌پروا از دیگری گرفته و از این راه نقص خود را جبران کرده است. کلمات عربی که هم اکنون در زبان فارسی به کار می‌رود بی‌شمار و کلمات فارسی هم که در زبان عربی راه یافته بسیار است. با این فرق که کلمات عربی در زبان فارسی به خوبی شناخته می‌شوند، چون در این زبان اصل آنها همچنان محفوظ مانده و تغییر زیادی در آنها حاصل نشده است، ولی همه کلمات فارسی در زبان عربی شناخته نیستند. چون این زبان بیشتر آنها را به صورتی درآورده که تشخیص آنها دشوار است، و به همین جهت در لغتنامه‌های عربی و کتابهای دیگری که برای شرح کلمات بیگانه در زبان عربی تألیف شده به ریشه فارسی بسیاری از این کلمات اشاره نشده و آنها را از اصل عربی دانسته‌اند. این امر را علتها است که شاید در فرصت دیگری در

همین مجله مورد گفت‌وگو قرار گیرد.

یکی از خصوصاتی که در روابط بین فارسی و عربی دیده می‌شود و شاید در بین هیچ دو زبان دیگری نظیر نداشته باشد این است که گاهی برای بیان یک معنی در زبان عربی کلمه فارسی و در زبان فارسی کلمه عربی به کار می‌رود و این امری است شگفت و از نظر تحقیق درباره روابط تاریخی این دو زبان بسیار قابل توجه می‌باشد.

در این مقال از چند نمونه از اینگونه کلمات سخن رفته و تا آنجا که وقت و فرصت اجازه می‌داده و دسترس به کتاب و مآخذ لغوی بوده درباره تحولات تاریخی هریک نیز شرح مختصری افزوده شده است، شاید برای کسانی که در پی معرفت این گونه مسایل هستند سودمند افتد.

بخشیش، بخشش = انعام

در زبان عربی پول اندکی را که معمولاً به مزدوران کوچک علاوه بر مزد آنها، یا به مردم تهیدست و بی چیز یا به پیشخدمت کافه و رستوران و مهمانخانه می‌دهند، یعنی همان چیزی را که در فارسی انعام می‌گویند بخشیش یا بخشش می‌خوانند. بخشش در فارسی اسم مصدر بخشیدن است که به معنی دادن چیزی است به کسی بلاعوض و بی آنکه در مقابل کاری باشد، اعم از این که آن چیز کم یا زیاد یا مقام شخص بخشنده بالاتر یا پایین‌تر از گیرنده باشد، ولی در معنی عربی آن چنانکه گفتیم فرق مختصری با این معنی فارسی پیدا شده است، زیرا این کلمه در این زبان در مطلق معنی بخشیدن به کار نمی‌رود و تنها استعمال آن در این معنی است که ذکر کردیم. بخشش در زبان عربی مانند همه یا بیشتر کلماتی که از زبانهای دیگر در آن وارد شده هیأت فارسی خود را از دست داده است. با آن مانند یک ماده عربی رفتار کرده‌اند. از آن فعل **بَخَشَّ** بر وزن **فَعَّلَ** به معنی انعام دادن ساخته و آنرا بر وزن **فَعَالِل** (بخاشیش) جمع بسته‌اند.

ورود این کلمه به زبان عربی ظاهراً خیلی قدیم نیست و شاید در دوره

ترکان عثمانی از راه زبان ترکی در عربی راه یافته باشد. این کلمه در لغتنامه‌های قدیم عربی دیده نمی‌شود. در «المنجد» که لغتنامه‌ای جدید است آمده که «بخشش، عربی آن رایش و حلوان است». ولی این دو کلمه عربی فعلاً در این معنی مستعمل نیستند. حلوان بیشتر در جایی به کار می‌رود که در فارسی «شیرینی» می‌گویند نه انعام. شاید هم بخشش از قدیم در عربی راه یافته باشد، ولی چون جزء کلمات فصیح و کتابی در نیامده بوده در لغتنامه‌ها ذکر نشده است. در زبان فارسی، چنان که گفتیم برای این معنی کلمه عربی انعام را به کار می‌برند. این کلمه که فارسی‌زبانان معمولاً آنرا انعام به فتح همزه می‌خوانند اصل آن در عربی انعام به کسر همزه و مصدر باب افعال است که در دو معنی به کار می‌رود، یکی به معنی بخشیدن و نعمت دادن، و دیگری به معنی آن چیزی که مورد بخشش قرار می‌گیرد، و در استعمال فارسی آن در این مورد این معنی دوم قصد شده است نه معنی مصدری آن.

خُرُضَوَات، خُرْده = خَرَّازِی، خَرَزَة

به جای آنچه که در فارسی امروز اجناس خَرَّازِی گفته می‌شود، در زبان عربی کلمه خُرُضَوَات استعمال می‌شود. خُرُضَوَات همان کلمه خُرْده فارسی است که دال آن به ضاد تبدیل شده و به صورت خُرَضَوَات جمع بسته شده است. دال و ضاد چون در تلفظ عربی نزدیک به یکدیگرند از این جهت در کلماتی که از اصل عربی نیستند زیاد به یکدیگر تبدیل می‌شوند. کلمه خُرْده از دیرباز در زبان عربی داخل شده و به صورتهای گوناگون در آمده و در معانی مختلف بکار رفته است؛ یکی خُورده از فعل خوردن که در عربی به صورت خَرْدَق در آمده و به معنی نوعی شوربا، یا چنان که نوشته‌اند «اشکنه» است.^۱ مؤلف شرح قاموس اصل این کلمه را خَرْدِیق نوشته و از گفته ابن اثیر در نهایی آورده است که «این کلمه فارسی معرّب است و اصل آن خوردیگ است» بنابراین کلمه خَرْدِیق از دو جزء

۱. «الخَرْدَقُ : المرقة، معرب» - قاموس : «خَرْدَقُ : شوربا معرب از خوردیگ» - منتهی الارب.

مرکب است، یکی «خور» از فعل خوردن و دیگری «دیگ» که معروف و عربی آن «قدر» است، یعنی خوراک دیگی، که ظاهراً اشکنه به این نام خوانده می‌شده، و باز در شرح قاموس از گفتهٔ فزّاء این شعر در همین معنی نقل شده است:

قالت سلیمی اشتر لنا دقیقا و اشتر شحیماً تتخذ خردیقا^۱

و باز در همین کتاب از گفتهٔ صاحب مذهب این طور نقل شده:

«خردیق و خوردیگ پیه گرم معرب آن، و مراد اشکنه است، و معنی آن خوراک از دیگست، یعنی آنچه خورده می‌شود از دیگ؛ معربست»^۲.

دیگر از موارد استعمال آن در عربی در همان معنی خُرْدَه است که پاره‌های کوچک و ریز از هر چیز باشد. در این معنی هم خُرْدَه به دو صورت آمده، یکی به صورت «خُرْدُق» که هاء آخر آن به قاف تبدیل شده و به معنی گلوله‌های کوچک سربی و ساچمه‌های شکاری است.^۳ در لغت‌نامه‌های عربی که متعرض آن شده‌اند به عربی نبودن این کلمه تصریح شده، ولی به اصل آن که همان کلمهٔ خُرْدَه فارسی است توجه نداشته‌اند^۴؛ و دیگر به صورت «خُرْدَه» است که همان صورت فارسی آن می‌باشد. در این شکل کلمهٔ خُرْدَه در عربی به چند معنی استعمال شده، یکی در معنایی که معمولاً در فارسی برای بیان آن «قراضه» و «مستعمل» به کار می‌برند. برای تجدید مورد استعمال آن در این معنی این عبارات از یک مأخذ عربی نقل می‌شود: «وصلت الباخرة و علیها ۵۵۲۷ طناً من البضائع من اسمنت و جلود تنجید و کیمایات و حدید خُرْدَه و حلقات من النحاس الخُرْدَه»^۵؛ دیگر معنایی است که در آغاز بدان اشاره کردیم، یعنی همان معنایی که در فارسی برای آن کلمهٔ خَرّازی را به کار می‌برند. در این معنی به چندین صورت استعمال شده، مثل خُرْضَوَات و خُرْدَه و خُرْدَجی که مرکب از

۱. یعنی سلیمی گفت که برای ما آرد و دنیه بخر تا از آن اشکنه درست کنیم.

۲. نگاه کنید به کتاب ترجمة اللغة مسمی به شرح قاموس، ذیل کلمهٔ خردق.

۳. «خُرْدُق»: Menu plomb, chevrotine، الفرائد الدریة.

۴. «الخُرْدُق»: قطع کرویة صغيرة من الرصاص، و الکلمة من الدخیل - المنجد.

۵. روزنامهٔ «الحیة»، چاپ بیروت، تاریخ ۶ ژوئن ۱۹۵۹.

«خُرْزده» و «چی» به معنی خرده فروش و خُرّازی فروش است و جمع آنرا به صورت خُرْدَجِبَة استعمال کرده اند.

اما کلمه خُرّازی که در فارسی برای بیان همین معنی بکار می رود از کلمه خُرْزَه عربی گرفته شده. خُرْزَه چنانکه گفته اند گوهر یا مهره ای است که پکانه می شود و به ریسمان می کشند.^۱ در همین معنی در عربی «خُرزات الملک» استعمال کرده اند، و آن بدانگونه که در لغتنامه ها نوشته اند عبارت از گوهرها یا مهره هایی بوده است که پادشاهان به عده سالهای پادشاهی خود بر تاج خویش می نشانده اند، و هر گوهر نشانه یک سال بوده. و در همین معنی بیتی هم از لبید شاعر معروف عرب در وصف یکی از امیران عرب (الحرث بن ابی شمر) بدین مضمون نقل شده است:

رَحَى خُرَزَاتِ الْمُلْكِ عَشْرِينَ حَجَّةً و عَشْرِينَ حَتَّى فَاذٍ وَالشَّيْبِ شَامِلٍ
و باز به همین معنی خُرْز الظَّهَر استعمال کرده اند که به معنی مهره پشت است.

از این ماده «خُرْز» بضم خاء هم استعمال شده ولی به معنی دیگر و آن جمع خُرْزَه است که در عربی به معنی درز موزه و مشک آمده، و خُرّاز هم در عربی در همین معنی استعمال شده و به معنی کسی است که موزه و کفش و مشک و چیزهای چرمی می دوزد؛ و «مِخْرَزَه هم که به معنی سوزن درفش است از همین ماده خُرْز است.^۲

در لغتنامه های فارسی خُرْز را به معنی اسباب خرده فروشی از مهره و آینه و شانه، و فروشنده آنرا خُرْزِی یعنی خرده فروش نوشته اند^۳، و ظاهراً همین کلمه خُرْزِی است که کم کم تغییر شکل داده و به فارسی به صورت خُرّازی درآمده است. لغت فارسی خُرْز «مُورِش» است که آن را چنین تعریف کرده اند: «مُورِش

۱. نگاه کنید به قاموس: «الخُرْزَةُ: محرّكة، الجواهر و ما يُنظَّم، و نبات من التخیل منظوم من اعلاه الى اسفله حباً مدوّراً ... و خُرزات الملک جواهر تاجه؛ کان الملک اذا ملک عامّاً زیدت فی

تاجه خُرْزَة لِتُعَلَّم سنو ملکه». ۲. نگاه کنید به منتهی الارب.

۳. نگاه کنید به برهان فاطم، برهان جامع، آندراج و همچنین VULLERS.

چو شورش مهره‌های کوچک که زنان به رشته کشیده به پا و دست و گردن بندند و عرب خَرَز گوید^۱، ولی این کلمه در فارسی امروز مستعمل نیست.

دستور = قانون اساسی

دستوری، دستوریّه = مشروطه

از اوایل قرن حاضر نام نوعی حکومت از غرب به شرق راه یافت که سابقاً در این منطقه شناخته نبود، و آن حکومتی است که در آن قدرت نامحدود فرمانروایان باید در چهارچوب قوانینی که از طرف نمایندگان مردم وضع می‌شود محدود گردد و دولت زائیده اراده مردم و رأی مجلس نمایندگان باشد. مجموعه قسوانسبنی را که اساس و پایه چنین حکومتی است در غرب Constitution، و حکومتی را که براساس و به موجب چنین قوانینی بوجود آمده باشد Gouv. constitutionnel خوانده‌اند. در زبانهای فارسی و عربی هم برای بیان این مفهوم تازه ناچار تعابیر تازه‌ای استعمال کردند. در زبان عربی برای بیان آن یک کلمه فارسی که از قدیم در این زبان راه یافته و مانوس شده بود بکار بردند و آن کلمه «دستور» است. دستور در این زبان هم برای مجموع قوانینی که پایه و اساس چنین حکومتی است استعمال می‌شود مثل «الدستور اللبنانی» یا «الدستور الایرانی» و هم برای حکومتی که از آن ناشی می‌شود مانند «الحکومة الدستوریة».

این کلمه که در زبان عربی به ضم دال (دُستور) هم می‌خوانند در زبان فارسی در معانی مختلف بکار رفته، و از آن جمله است «وزیر و منشی، رخصت و اجازت، صاحب دست و مسند، و آنکه در تمشیت مهمات به او اعتماد کنند، وفا به عهد و وعده، چوب گنده و درازی که به عرض بر بالای کشتی اندازند و میزان کشتی را بدان نگاه دارند، چوبی که در پس دراندازند تا در گشوده نگردد،

۱. برهان جامع، فرهنگ تازی به پارسی، فروزانفر.

طرز و روش و قاعده و قانون، پیشوای امتان زردشت همچو هیربد و مؤبد که دانشمند و خادم بزرگ آتشکده است»^۱.

دستور در پهلوی (فارسی میانه) به صورت dastwar و dastvar و dastevar و به معنی قاضی و حکم به کار رفته، و چنانکه کریستن سن نوشته دَستَور یا دَستَور ظاهرأ در دوره ساسانیان بر موبدی اطلاق می شده است که بیشتر در امور دینی و قضایی مطالعه می کرده و هرگاه در این گونه امور اشکالی روی می داده است به او مراجعه می کرده اند.^۲

این کلمه چنانکه گفتیم از خیلی پیش از فارسی به زبان عربی راه یافته و در این زبان شناخته شده، و نه تنها خود این کلمه بلکه جزء اول آن نیز که «دست» باشد از قدیم در زبان عربی وارد شده و به معانی مختلف بکار رفته است. دست در عربی معرب از دو کلمه مختلف فارسی است که در عربی در اثر تغییر هر دو به یک صورت درآمده، یکی کلمه «دَست» فارسی است (باشین) که به معنی صحرا است و در عربی شین آن به سین بی نقطه تبدیل شده و دست گردیده، و دیگر کلمه «دست» فارسی است که معانی مختلف دارد و معنی مشهور آن همین اندام معروف است که در عربی آنرا «ید» خوانند. دست فارسی غیر از همین معنی مشهور آن معانی دیگری هم دارد که آنها هم کم و بیش معروفند؛ از آنجمله: «فتح و فیروزی، صدر و مسند ملوک و سلاطین و اکابر، قدرت و توانائی، یک چیز تمام مانند یک دست رخت و یک دست سلاح و یک دست خانه، قاعده و قانون و طرز و روش، نوبت و مرتبه مانند (یک دست شطرنج بازی کرد) یا (یک دست نرد باخت)، و همچنین به معنی دستور یعنی وزیر هم آمده است»^۳. و اما در عربی غیر از آنچه تعریف شده دشت و به معنی صحرا است، دَست - یعنی همین که از دَست فارسی گرفته شده - در چندین معنی از همانها که در فارسی

۱. از برهان قاطع.

۲. نقل از حاشیه برهان قاطع، تحقیق م. معین، ذیل کلمه دستور.

۳. از برهان قاطع.

برشمردیم بکار رفته، یکی به معنی مسند ملوک و اکابر است که به همین معنی در فارسی کلمه دستگاه از آن گرفته شده و از خیلی قدیم در عربی استعمال شده است. در اشعار مهیار دیلمی می‌خوانیم:

و لا خلا دَشْتُک من مرکب غایش و من راج و من هائب^۱

و همچنین:

و هالةُ البدر دَسْتُ انت راکبه و تارة هو غاب الضیفم الاشب^۲

در این دو بیت کلمه دست به معنی دستگاه و مسند فرمانروائی استعمال شده است.

در صبح‌الاعشی آمده که در دولت فاطمی در سرزمین مصر دبیر دیوان رسائل را «کاتب الدست» می‌نامیدند.^۳ از معانی دیگری که در عربی دست در آن استعمال شده همان معنی کُرت و نوبت و مرتبه است که در لغتنامه‌های فارسی برای آن نوشته‌اند و استعمال آن در زبان فارسی شایع است. در عربی در هنگام بازی گویند: «الدَّسْتُ لِي» یعنی این دست را من برده‌ام، یا «الدست علی» یعنی این دست را من باختم. و همچنین دست از اصطلاحات بازی مخصوصی است که در عربی آنرا «بُرْجیس» می‌خوانند و از اصطلاحات دیگر این بازی «بَنج» - معرَب پنج - و «شَکَه» و «بازَه» است. دیگر از معانی که در عربی در آن بکار رفته همان معنایی است که در فارسی از معنای دسته در عباراتی مانند دسته گل، دسته کاغذ و امثال آن فهمیده می‌شود یا به معنی مجموعه کامل که معادل کلمه Set در انگلیسی است، مثل یک دست لباس و مانند آن، به این معنی در عربی در عباراتی مانند «دسته کتب»، «دسته دفاتر»^۴ بکار می‌رود، و همچنین در اصطلاح بازرگانی به

۱. دیوان مهیار، ج ۱، ص ۱۲۷، چاپ دارالکتب.

۲. دیوان مهیار، ج ۱، ص ۱۳۱، چاپ دارالکتب.

۳. صبح‌الاعشی، ج ۱، ص ۱۰۳.

۴. در نقل این معنی در المنجد مسامحه‌ای رویداده: عبارت المنجد چنین است: «الدست: الحيلة و الخديعة، صدر البيت، المجلس، الوسادة، الورق، اللباس»، و از آن چنین فهمیده

معنی grosse که در ایران قُرَاسه می خوانند، و در مصر به جای کلمه Douzaine که در فارسی دوجین می گویند دسته استعمال می کنند. در المنجد در ضمن معانی دست، نیرنگ و فریب هم شمرده شده است. شاید اینهم یکی از معانی مجازی این کلمه باشد، مانند آنچه که در فارسی از کلمه «تُرْدستی» فهمیده می شود. دیگرهای بزرگ دسته دار را هم در عربی «دست» می گویند، و گمان می رود که این کلمه از همان «دسته دار» فارسی گرفته شده است.

و اما دستور، این کلمه هم از دیرباز در زبان عربی وارد شده، و چون جزء اصطلاحات دیوانی هم بوده از این جهت می توان گفت که حداقل در همان قرن اول اسلامی در عربی راه یافته است. خوارزمی آنرا یکی از دفاتر دیوان نوشته و گوید: «الدستور نسخة الجماعة المنقولة من السوادة»^۱ ولی دستور در عربی در این معنی محصور نمانده و در معنیهای دیگر هم بکار رفته است. در قاموس درباره معانی آن گوید: «دستور کتابی است که در آن مایحتاج چیزها نوشته شده باشد، و نسخة جامع کل حساب که نسخه های دیگر از آن بردارند، و آنکه در تمشیت امور بر او اعتماد کنند، معرب دستور بفتح است و جمع آن دساتیر بر وزن مصابیح است»^۲. در معانی این کلمه به تدریج با پیشرفت زمان تغییراتی روی داده است. در لغتنامه المنجد معانی کنونی آن چنین آمده است: «دستور قاعده ایست که به مقتضای آن رفتار شود، اجازه، وزیر بنا بر تشبیه آن به قاعده، دفتری که در آن قوانین و نظامنامه های کشور جمع می شود، یا نام سپاهیان و ماهیان آنان در آن درج می گردد»^۳ و از همین جا است که این کلمه در عربی برای بیان مفهوم

می شود که دست به معنی کاغذ و لباس است، در صورتیکه دست به معنی مجموعه است و ذکر ورق یا لباس برای مثال است. ظاهراً این مسامحه در نقل این معنی از لغتنامه های دیگر در المنجد روی داده. در قاموس چنین است: «الدست: الدست، و من الثياب و الورق» و این صحیح است، یعنی دست من الثياب و دست من الورق.

۱. مفاتیح العلوم، ص ۵۸.

۲. این ترجمه از شرح قاموس فارسی معروف به «ترجمة اللغة» نقل گردید.

۳. نگاه کنید به «المنجد»، ذیل کلمه دستور.

Constitution و Code انتخاب شده است.^۱

و اما در فارسی برای بیان این مفهوم از کلمات عربی استفاده شده. برای قانونی که پایه و اساس چنین حکومتی است اسم قانون اساسی، و برای خود حکومت اسم مشروطه را انتخاب کرده‌اند. هر چند قانون از ریشه عربی نیست ولی مانند بسیاری از اینگونه کلمات در این زبان اصل خود را از دست داده و به صورت عربی درآمده است، زبان فارسی هم آنرا از این زبان و به هیأت و صورت عربی گرفته است. اساس هم که از ریشه و هیأت عربی و به معنی پایه و بُنیان است. کلمه مشروطه چنانکه از ظاهر آن پیدا است اسم مفعول از شرط عربی است. در همان هنگامی هم که برای نخستین بار این کلمه در اوائل همین قرن در جنبش مشروطه‌خواهی ایران در این معنی بکار رفت از آن جز همین اشتقاق فهمیده نمی‌شد، یعنی آنرا مشتق از شرط عربی می‌دانستند که در اصطلاحات فقهی و حقوقی معروفست و معنی لغوی آن عبارت است از لازم کردن چیزی بر خود یا دیگران، و ملتزم شدن آن در ضمن عقد و پیمانی، یا تعلیق کردن چیزی به چیز دیگر، یا مطلق عهد و پیمان؛ و بر طبق این معنی حکومت مشروطه را آنچنان حکومتی می‌دانستند که در آن اداره امور بر طبق شرط و پیمان یعنی قوانینی که قدرت فرمانروایان را مشروط می‌سازد جریان یابد، ولی بعضی را عقیده بر این است که کلمه مشروطه هر چند اسم مفعول عربی از شرط است ولی این شرط آن کلمه عربی‌الاصل که قبلاً ذکر کردیم نیست، بلکه معرب کلمه اروپائی Chart یا Charter است که به معنی عهد و میثاق است، و چون نخستین سندی که برای محدود ساختن قدرت پادشاهی از طرف نمایندگان مردم نوشته شد در غرب به این نام معروف و مشهور شده، از این جهت این کلمه که در تلفظ و املا نزدیک به کلمه شرط عربی بوده به این صورت درآمده و در ایران هم در مورد مشابه بکار رفته و معروف گردیده است. در هر حال اصل کلمه شرط هر چه بوده زبان فارسی آن را از عربی و با هیأت عربی آن گرفته است. این نکته را

۱. نگاه کنید به لغتنامه عربی - فرانسه «الفراند الدریة».

هم باید در پایان افزود که کلمه مشروطه به این معنی که در فارسی معروف است در زبان عربی مستعمل نیست.

روزنامه = تقویم

دفتر یا کتابی که برای شناختن تاریخ و تعیین ساعات روز و شب و ماه و سال و اوقات طلوع و غروب خورشید و گردش ماه و سال و احکام مربوط به این امور تدوین می شود در عربی به نام فارسی «روزنامه» می خوانند. این کلمه هم که از دو جزء، یکی «روز» در مقابل شب، و دیگر «نامه» به معنی کتاب ترکیب شده است، از زمان بسیار قدیم در عربی راه یافته لیکن در معنی دیگری غیر از آنچه امروز دارد بکار می رفته است.

روزنامه از اصطلاحات دیوانی فارسی بوده که مانند بسیاری از اصطلاحات فارسی در قرنهای اول اسلامی از راه دیوانهای دولت ساسانی که پس از آن دولت هم همچنان ادامه یافت در زبان عربی وارد گردیده است. خوارزمی در کتاب مفاتیح العلوم در جایی که نام و نوع دفترها را که در دیوان مورد عمل بوده ذکر کرده است^۱ این کلمه را هم که به نام الروزنامج نوشته آورده و گوید که آن دفتری است که در آن تمام کارهای روزانه را اعم از استخراج و نفقه و جز اینها ثبت می کرده اند^۲ و ظاهراً این کلمه در همین معنی یا معنی نزدیک به آن در همه دوره های اسلامی در دیوانها بکار می رفته. در تاریخ قم به صورت «روزنامجه» درآمده، ولی در معنی آن تغییری روی نداده، یعنی دفتری است از دفترهای دیوان خراج.^۳ روزنامجه غیر از دیوان خراج در دیوانهای دیگر و همچنین در غیر دیوان هم برای دفتر یادداشت و ثبت وقایع بکار می رفته. در الجماهر از قول

۱. «فی اسماء الذکور و الدقاتر و الاعمال».

۲. «الروزنامج تفسیره کتاب الیوم، لانه یکتب فیه ما یجری کل یوم من استخراج لو نفقه او غیر ذلک» - مفاتیح العلوم، ص ۵۲.

۳. «و یجب فیه من الکسور الی ما یرفع به کاتب الروزنامجات الی الدیوان من مال الاستخراج و یدفع به البراءة الی المؤدین له» - تاریخ قم، ص ۱۵.

ناخدای کشتی از روزنامه‌ی سخن رفته و در بیتیمه‌ی الدهر شعبانی از روزنامه‌ی صاحب بن عباد که معلوم می‌شود دفتر یادداشت روزانه او و کتابی برگزیده و شامل مطالب مختلف ادبی و علمی هم بوده سخن به میان آمده، و همچنین یاقوت حموی هم در معجم‌الادباء شرحی از کتاب «الروزنامه» اسماعیل بن عباد آورده است.^۱ و از همین جا است که کم‌کم این کلمه در عربی به جای Calendrier که شامل تاریخ و یادداشت روزانه است بکار رفته، و امروز در این زبان از این کلمه جز این معنی فهمیده نمی‌شود.

و اما در فارسی برای چنین کتاب و دفتری کلمه عربی تقویم بکار می‌رود، و گویا در هیچ زمانی هم روزنامه در فارسی برای این معنی بکار نرفته است. تقویم را چنان که در لغت‌نامه‌های فارسی معنی کرده‌اند، «به اصطلاح اهل تنجیم راست کردن احوال سال از روی زیج است و آن شمسی بود و قمری».^۲ ولی باید دانست که تقویم اصطلاح نجومی عربی است و در کتب متقدمین عرب بسیار به کار رفته است، ولی در حال حاضر مستعمل نیست و چنانکه گفتیم برای آن کلمه «روزنامه» استعمال می‌شود، یعنی همان کلمه‌ای که در زبان فارسی کنونی به جای Journal در زبان فرانسه و «جریده» در زبان عربی انتخاب شده است.

شرشف، چادر شب = ملافه، ملحفه

پوششی را که برای جلوگیری از چرکین شدن رخت‌خواب بر روی دوشک و لحاف کشند در عربی در زبان گفت‌وگو شرف خوانند. این کلمه اصلاً فارسی و تحریف‌شده «چادر شب» است که در طی مسافرتی که از ایران از راه ترکیه به کشورهای عربی کرده است نخست در زبان ترکی به صورت چارشف و سپس در عربی به شکل شرف درآمده است.^۳

۱. «الجمهر»: ص ۲۶۰؛ بیتیمه الدهر، چاپ دمشق: ج ۲، ص ۱۰ - ۱۱؛ معجم‌الادباء، چاپ مارگولیرت: ج ۵، ص ۴۲۰ - نقل از حاشیه برهان قاطع.

۲. لغت‌نامه آنندراج.

۳. برای معانی مختلف آن نگاه کنید به لغت‌نامه:

چادرشب از دو جزء مرکب است، یکی «چادر» که به معنی پوشش است، و دیگری «شب» که معروف است در مقابل روز که به عربی «لیل» گویند. گذشته از کلمه مرکب چادرشب جزء اول آن یعنی «چادر» نیز به تنهایی از قدیم در عربی راه یافته و در بعضی از معانی فارسی آن استعمال شده است.

چادر که در لهجه‌های مختلف فارسی به صورتهای گوناگون درآمده و در بعضی لهجه‌ها با تبدیل «چ» به «ش» گفته می‌شود در اصل به فتح دال (چادر) یا کسر آن (چادر) بوده ولی در لهجه تهران و بعضی از شهرستانها آن را به ضم دال چادر می‌خوانند. این کلمه در فارسی در چندین معنی استعمال شده، از آن جمله خیمه، سایبان، بالا پوش زنان، ردا و مانند اینها است و ظاهراً با کلمه چتر که آنهم نوعی سایبان است بستگی دارد.

این کلمه فارسی به دو گونه در زبان عربی دیده می‌شود که هریک برای یک معنی به کار رفته است، یکی به گونه شَوذَر بر وزن جَعْفَر و دیگری بر وزن شادر که جمع آن شواذر است، ظاهراً کلمه نخستین یعنی شوذر از دیرباز و شاید از همان قرنهای اول اسلام یا پیش از آن مستقیماً از زبان فارسی به زبان عربی راه یافته، ولی کلمه دوم - شادر - گویا از راه زبان ترکی در دوره عثمانی وارد زبان عربی شده است. شَوذَر در زبان عربی دو معنی دارد، یکی همین چادرشب و دیگری پیراهن آستین کوتاه. در قاموس در تعریف آن چنین آمده: «شَوذَر بر وزن جوهر به معنی ملحفه است که چادرشب باشد و معربست و به معنی پیراهن به غیر آستین است که زن‌ها می‌پوشند»^۱.

و اما شادر که ظاهراً از راه زبان ترکی در زبان محاوره عربی راه یافته و هنوز در عداد الفاظ فصیح و قاموسی درنیامده، ولی در زبان عادی بسیار مستعمل و رایج است به معنی خیمه و سایبان استعمال می‌شود که در زبان فارسی

→

I. A. VULIERS, *Lexicon persicolatium etymologicum*, Bonnæ ad Rhenum, 1855- 1860.

۱ - این ترجمه از شرح فارسی قاموس نقل شده.

هم در این معنی زیاد بکار می‌رود. کلمه مرکب شرف هم چنانکه گفتیم از راه زبان ترکی در عربی راه یافته^۱ و از این جهت در زبان عامیانه عربی بسیار رایج است، ولی در آن دسته از لغت‌نامه‌های عربی که معمولاً فقط کلماتی را که در زبان فصیح از قدیم پذیرفته شده است می‌نویسند دیده نمی‌شود. چادرشب در فارسی در معانی مختلف که همه آنها نوعی از پوششند استعمال شده، و از جمله معنی‌هایی که برای آن در لغت‌نامه‌ها نوشته‌اند همان چیزی است که امروز در فارسی ملافه خوانده می‌شود، و ظاهراً به همین معنی هم به صورت چارشف به زبان ترکی رفته^۲ و از آن زبان به صورت شرف به عربی درآمده و در زبان محاوره عربی فقط در همین معنی استعمال گردیده است.^۳

گفتیم که در زبان فارسی آنچه را که در عربی شرف می‌خوانند «ملافه» می‌گویند. ملافه شکل فارسی شده کلمه «مَلْحَفَه» عربی است، و مَلْحَفَه و مَلْحَف در عربی به معنی مطلق چادر و روپوش است که بر بالای پوششهای دیگر بر سر کشند و جمع آن مَلَاحِف بر وزن مَفَاعِل استعمال شده و در عربی فصیح نیز گاهی در همین معنی استعمال می‌شود که از کلمه «ملافه» فهمیده می‌شود. ولی ظاهراً کلمه ملافه را در فارسی از مَلْحَفَه به فتح میم گرفته‌اند که اسم مکان و به معنی جای لحاف باشد، هر چند مَلْحَفَه به فتح میم در عربی نیامده است.

کنار = حاشیه

به جای آنچه که در فارسی حاشیه می‌خوانند - مانند حاشیه پارچه و مانند آن - در زبان محاوره عربی غالباً لفظ کنار را (به فتح کاف) به کار می‌برند. این کلمه همان «کنار» فارسی است که امروز معمولاً به کسر کاف می‌خوانند، ولی ظاهراً در اصل فارسی هم به فتح کاف و به معنی طرف و کناره هر چیز است. این

۱. کتاب تفسیر الالفاظ الدخيلة فی اللغة العربیة، للقس طویبا العنسی ط ۲، مصر ۱۹۳۲، ص ۴۰.

۲. VÜLLERS ذیل کلمه چادر.

۳. به لغتنامه عربی - فرانسه (الفرائد الدریة) ذیل کلمه شرف نگاه کنید.

کلمه به دو صورت و در دو معنی مختلف در فارسی استعمال شده: یکی کُنار به ضم کاف که چنانکه نوشته‌اند، «میوه‌ای باشد سرخ رنگ شبیه به عناب، لیکن از عناب بزرگتر است، و در هندوستان بسیار می‌باشد و شیرین و نازک می‌شود، و به عربی آن را سِدر می‌گویند و به هندی بیر می‌خوانند»^۱، و در گیاه‌شناسی درخت آن به نام *Ziziphus Spina Christi* معروف است؛ و آن «درختی است از تیره عنابها که برگهای آن را به نام سِدر به جای صابون بکار می‌برند»^۲؛ و دیگر کُنار به فتح کاف که معنی آن گذشت، و معروف است. این کلمه به هر دو صورت از زبان فارسی در عربی راه یافته: کُنار (به ضم کاف) در عربی در همان معنی فارسی آن یعنی درخت سِدر یا میوه درخت سِدر به کار رفته^۳، و در فارسی کنونی به جای آن کلمه عربی سِدر معروفتر است.

و اما کُنار (به فتح کاف) که از ریشه اوستایی *Karana* و پهلوی *Kanár* می‌باشد ظاهراً از خیلی قدیم در قرنهای اول اسلام که کتب پهلوی به زبان عربی ترجمه شده، شاید نخست ضمن اصطلاحات نجومی ایرانی در زبان عربی وارد شده است. خوارزمی در کتاب مفاتیح‌العلوم دو ستاره را به نامهای «الکُنار روزی» و «الکُنار شبی» یاد کرده، و گوید هر دو فارسی هستند. بنا به تعریف او کُنار روزی نام ستاره‌ای است که در سرشب، و کُنار شبی نام ستاره‌ای است که در بامداد دیده می‌شود.^۴ در این دو عبارت لفظ کُنار درست به معنی کرانه استعمال شده؛ یعنی ستاره‌ای که در کرانه روز (سرشب) یا آنکه در کرانه شب (دم صبح) ظاهر گردد. ولی در عصر حاضر این کلمه در زبان محاوره عربی به معنی حد و

۱. برهان قاطع.

۲. ذیل همین کلمه در حاشیه برهان قاطع، به نقل از گل گلاب، ص ۲۳۰.

۳. «الکُنار: النبق، و الکلمة من الدخيل» - المنجد؛ «کُنار کُفراب به ضم اول باء درخت سدره، فارسی است» - منتهی‌الارب؛ «کُنار: فارسی ... و هو النبق ای حمل شجر السدر» - طویبا المنبسی؛ «کُنار: Fruit de lotus» - الفرائد الدریة.

۴. «الکُنار روزی الذي يرى بالمشاء، و الکُنار شبی الذي يرى صباحاً، و الکلمتان فارسيتان» -

مفاتیح‌العلوم: ص ۱۳۳.

متهاالیه هر چیز، و به معنی قاب عکس،^۱ و همچنین در معنایی بکار می‌رود که در زبان فارسی برای آن کلمه حاشیه^۲ را استعمال می‌کنند.

اما «حاشیه» که در زبان فارسی برای بیان این معنی بکار می‌رود کلمه‌ای است عربی. این کلمه در عربی از دو ماده آمده، یکی از ماده «حشو» (ناقص و اوی) که آنرا در این ماده دسته‌ای از کودکان یا گله‌ای از بچه‌شتران معنی کرده‌اند، و دیگری از ماده «حشی» (ناقص بایی) که از این ماده معنی آن در عربی فصیح همان است که در فارسی استعمال می‌شود، یعنی کناره یا رچه یا کتاب و مانند آن؛ ولی چنانکه گفتیم این کلمه در زبان محاوره مستعمل نیست، و به جای آن کنار می‌گویند.

کهربا = یوق

برای نیروی الکتریسته در زبان عربی کلمه کهربا را برگزیده‌اند. کهربا نیز کلمه‌ای است فارسی مرکب از دو جزء: «کاه» که معروف است و در عربی آنرا «یثن» خوانند و «رُبا» اسم فاعل از فعل ربودن. بنابراین معنی لغوی آن رُبا بنده کاه است. این کلمه که در پهلوی به صورت Kahrupāt یا Kahrupat آمده نام جسمی است زرد رنگ که بیشتر از آن نسبیح یا گردن‌بند و دست‌بند زنانه می‌سازند و معروف است. در انگلیسی آن را amber و در فرانسه ambre jaune می‌خوانند، و در برهان در تعریف آن چنین آمده: «صمغ درختی است خاص که همچو کبریت سوزد و آنرا سید الکباریت خوانند و کاه را به جانب خود کشد، و بعضی گویند سنگی است زرد همچنانکه شبه سنگی است سیاه». از این کلمه ترکیبات دیگری هم در زبان فارسی بکار رفته مانند «کهربارنگ» و «کهربا خاصیت» و جز اینها.

کهربا به همین معنی ولی با فتح راء به زبان عربی هم راه یافته و در آن زبان گاهی هم به صورت کَهَرْمَان درآمده است، و آن را در لغتنامه‌های عربی

۱. قاموس العوام، حلیم دموس، ۱۹۲۳. ۲. Lelière, Brodure - الفراند الدریه.

چنین تعریف کرده‌اند: «صمغ درختی است که چون آن را مالش دهند کاه و مانند آن را به خود کشد»^۱ و به سبب همین خاصیت مغناطیسی که در آن دیده‌اند نیروی الکتریسته را هم در این زبان به همین نام خوانده‌اند و آن را در این معنی تازه چنین تعریف کرده‌اند: «کهربا نیرویی است که در اثر مالش یا گرما یا تأثیرات شیمیایی در برخی از اجسام ایجاد می‌شود و از خواص آن کشش و ایجاد نور و تحریک اعصاب جانوران و تجزیه آب و املاح و جز اینها است»^۱. در این معنی جدید، کهربا از دگرگونی‌هایی که معمولاً کلمات بیگانه در زبان عربی بدان دچار می‌شوند درامان نماند، زیرا ماده کَهْرَب چون یک ریشه اشتقاق عربی گرفته شد و کلمات بسیاری، برای بیان تمام معانی مختلف علمی از آن جدا ساختند؛ از این قبیل است فعل «کَهْرَب» بر وزن فَعَّلَ برای electrify, electrize و «تَکَهْرَب» بر وزن تفعّل برای electrification، و کهرَبی یا «کهریبه» و همچنین «کهربائی» یا «کهربائیة» برای صفت؛ «کَهْرَطِیس» (از دو کلمه کهربا و مغناطیس ترکیب و تراشیده شده) به جای کهربا مغناطیسیه electro - magnet و «کَهْرَطِیسِی» در صفت آن به جای electro - magnetic و «امواج کهرطیسیه» به جای electro waves - magnetic و «الکَهْرَطِیسِیة» به جای electro - magnetism؛ و از همین گونه است اشتقاق «کَهْرَفِیس» (که از دو کلمه کهربا و مقیاس ترکیب و تراشیده شده) به جای electrometer و اشتقاق «کَهْرِب» (مصغر کهربا) برای electron و «کَهْرَبِی» برای electronic و دیگر اشتقاقات.

ولی در زبان فارسی برای الکتریسته کلمه عربی برق را بکار برده‌اند. برق در عربی به معنی آن چیزی است که در فارسی آن را دَرَخَش می‌گویند و از ابر برمی‌جهد و گاهی نیز تبدیل به صاعقه می‌گردد، و به همین معنی هم در زبان فارسی بسیار استعمال شده و می‌شود؛ از خواجه شیراز است:

۱. الکهرباء و الکهرباء صمغ شجرة اذا حُكَّ صار يحذب النین نحوه (والکلمة من الدخیل). و الکهرباء ایضاً قوة تتولد فی بعض الاجسام بواسطة الحکّ او الحرارة او الانفجالات الکیمیاء، و من مفاهیلها الجذب و یبعث النور و هز اعصاب الحیوان و تحلیل الماء و الاملاح و غیر ذلک؛ - المنجد.

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دل‌انکار چه کرد
و به معنی مطلق درخشیدن نیز آمده است و در این معانی با عربی یکسان
است. ولی معنی تازه آن در زبان عربی ناشناخته است، زیرا همانطور که در ایران
الکتریسینه از نظر خاصیت روشنائی آن و شباهتی که با درخش ابر دارد کلمه برق
را انتخاب کرده‌اند، در زبان عربی هم چنانکه گفتیم از نظر خاصیت مغناطیسی
آن کلمه کهر یا را برگزیده‌اند نه برق را.

برق در عصر حاضر معنی دیگری هم در عربی به خود گرفته که در آن
معروف و در کتابت مستعمل است، و آن معنی تلگراف است. وزارة البرق
والبريد یعنی وزارت پست و تلگراف. در زبان عامه بیروت در معنی سومی نیز
استعمال می‌شود و آن اسب‌دوانی است.

نارجيله، ارگيله، شیشه = غلیان

کلمه نارجيله که معمولاً در عربی با «ج» نوشته می‌شود ولی آن را در همه
جا نارجيله و گاهی هم ارگيله می‌خوانند^۱، در عربی اسم افزاری است که با آن
تنباکو می‌کشند و از چهار قسمت تشکیل می‌شود: کوزه، تنه یا میانه، نی، سره.
این افزار را در حال حاضر در ایران غلیان و در هندوستان حقه می‌نامند.

این کلمه از نارگیل فارسی گرفته شده. نارگیل در فارسی اسم میوه درختی
است معروف که نام دیگر آن گوز هندوک بوده و در عربی به صورت الجوز
الهندي درآمده است. درخت آن «از نوع نخله‌ها (palmiers) است که گلهای نر و
ماده آن بر روی یک درخت است و میوه درخت آن پوشیده از قسمتی سخت و
چوبی است»^۲ و به لاتینی آن را *nux magna indica*^۳ خوانند.

استعمال این کلمه در زبان فارسی خیلی قدیم است. در نامه‌های پهلوی
انارگیل یاد شده، بیشتر لغت‌نویسان آنرا فارسی دانسته‌اند، ولی از اصل

۱ - این توضیح باید افزوده شود که در کشور مصر حرف «ج» همیشه «گ» تلفظ می‌شود.

۲. گل گلاب، نقل از حاشیه برهان قاطع. ۳. لغتنامه فارسی - لاتینی VULLERS.

سانسکریت است. در یک فقره از نامه پهلوی «خسرو کوتان و ریشک» آمده^۱: «انارگیل که اپاک شکر خوردند به هندوک انارگیل خوانند و پارسیک گوز هندوک خوانند» (به نقل از کتاب هرمزدنامه، ص ۲۰۸). در سانسکریت این کلمه به صورت Narikera و Narikela^۲ آمده و ظاهراً نارگیل تلفظ فارسی آن است. در هر حال اصل آن هر چه باشد این کلمه از قدیم در همین معنی از زبان فارسی به زبان عربی راه یافته و در لغتنامه‌های عربی همه جا آن را به همان معنی فارسی آن الجوز الهندی = گوز هندوک معنی کرده‌اند و به همین جهت غالب لغت‌نویسانی هم که متعرض اصل آن شده به فارسی بودن آن تصریح یا اشاره کرده‌اند^۳ و باید یادآوری شود که نارگیل به این معنی هر چند از قدیم در زبان عربی وارد شده و در لغتنامه‌های عربی ضبط گردیده ولی در حال حاضر معروف نیست و به آن «جوز هند» می‌گویند. معنی مشهور آن در عربی همان است که در آغاز این مقال گفته شد، یعنی غلیان.

و اما علت شهرت این اقرار به نارگیل آن است که در آغاز شیوع تنباکو در ایران از پوست میان‌نهی دانه‌های بزرگ این میوه به جای ظرف آب آن استفاده می‌کرده‌اند و ازین رو کم‌کم این اقرار در ایران به نام نارگیل معروف گردید و از ایران به جاهای دیگر رفت و در همه جا به عنوان «غلیان ایرانی» معروف شد.^۴ تنباکو برای نخستین بار در سده شانزدهم مسیحی به ایران رسید.^۵ یکی از

1 . The Pahlavi (King Kusrav and his boy) by J.M. UNVALA, Paris P.25.

۲ . ذیل برهان.

3 . (Narghilei : Co mot est proprement d'origine persane, signifie noix de Coco) - LAMMENCE, Les mots francais dérivés de l'arabe, P. 179.

«نارجیل : فی الفارسیة «نارگیل»، و هو الجوز الهندی و منه النارجيلة لتدخين التنبک الفارسی» - طویبا العنسی، ص ۷۲ : «و فی الاستدراک للزیدی: النارجیل جوز الهند اعجمی علی غیر ابنة العرب و احبه من کلمتین» - المزهرة للسبوطی: ج ۱، ص ۲۷۸، ط ۳.

۴ . «pipe à la persane» - الفرالد الدریة.

VULLERS و JHONSON - "the persian pipe for smoking through water".

۵ . درباره تاریخچه تنباکو - نرتون نگاه کنید به هرمزدنامه نگارش آقای پورداد،

نویسندگان اروپایی به نام آدام اَلاریوس (Adam Olearius) که جزء هیأتی از سوی فردریک دوک Herzog - Dug کشورهای آلمانی هل اِشتاین Holstein به دربار شاه صفی (۱۰۳۸ - ۱۰۵۲ ه. ق) جانشین شاه عباس بزرگ فرستاده شد، سفرنامه‌ای دربارهٔ سفر این هیأت به روسیه و ایران نوشت که در سال ۱۶۵۶ انتشار یافت. در این سفرنامه از آن‌جمله دربارهٔ استعمال توتون و تنباکو در ایران می‌نویسد: «چندین گونه ظرف قلیان در ایران می‌سازند، شیشه‌ای، کوزه‌ای، از جوز هندی (نارگیله) و از کدو، و آن پوست سخت یک گونه کدو است. در این ظرف تا نیمه آب ریزند و گاهی آن را با عطری درآمیخته خوشبو سازند. در آن آب یک نی جای دهند (چوب)، میانهٔ قلیان به تاجی (سر قلیان) آراسته است که در آن تنباکو ریزند و به روی آن ذغال افروخته (اخگر) گذارند و چوبی (نی قلیان) بر بلندی یک یا دو ارش به آن پیوندند. از این لوله هوا به سوی بالا گراید و مادهٔ چرب و میاه خود را در آب فرو گذارد»^۱.

چنان‌که گفتیم این افزار دودکشی را که در ایران به نام نارگیله خوانده می‌شده در هندوستان حقه می‌گفته و می‌گویند. نارگیله ظاهراً به وسیلهٔ ترکان عثمانی و از راه زبان ترکی در این معنی به زبان عربی راه یافته است. امروز در عربی این افزار را دو اسم فارسی است، در بعضی کشورها مانند سوریه و لبنان آنرا نارجیله و در بعضی دیگر چون مصر آنرا «شیشه» می‌خوانند. گویا در آغاز، آن را که کوزهٔ آن از نارگیل بوده نارجیله و آنرا که شیشه‌ای بوده «شیشه» خوانده‌اند، ولی رفته رفته آن خصوصیت را از دست داده و هریک از این دو کلمه در منطقه‌ای به معنی مطلق غلیان به کار رفته است.

ولی در زبان فارسی در حال حاضر این افزار را اسمی عربی است. کلمهٔ غَلِیان که امروز در ایران برای آن بکار می‌رود هر چند غالباً به قاف نوشته می‌شود و آنرا معمولاً قَلِیان یا قِلِیان به سکون لام می‌خوانند، ولی در اصل غَلِیان مصدر فعل عربی غَلَى یَغْلَى به معنی جوشش است. دربارهٔ این کلمه در آنندراج

چنین آمده است^۱: «غَلِیان: بالفتح و حرف سوم یای تحتانی، عربی به معنی جوشیدن و جوش. و نیز غلیان به معنی حقه^۲ مستعمل، چرا که آب حقه به سبب کشیدن به جوش می آید؛ و بعضی غین را به قاف بدل کرده و قلیان به کسر قاف خوانند. و بعضی گویند غَلِیان به فتحات لفظ عربی است به معنی جوش، در این صورت به فتح اول باید و فارسیان به جهت تخفیف لام را ساکن کنند». آقای پورداود در این باره می نویسد: «این کلمه چه با قاف و چه با غین عربی و به معنی جوشش است ناگزیر به مناسبت جنبش و جوشش آب است در هنگام کشیدن»^۳: و باز در حاشیه همان صفحه می نویسد: «از برای یافتن وجه اشتقاق دیگری قلیان که نام یکی از آبادیهای شهرستان سنندج بوده و فرهنگستان ایران آن را به گلخیز تبدیل داده دشواری آسان نمی شود، اما ذکر آن بی فایده نیست. نگاه کنید به واژه های نو فرهنگستان ایران، ص ۸۳».

غَلِیان که یک بار در فارسی به غَلِیان یا قلیان تفسیر یافته بود، بار دیگر در زبان محاوره و مخصوصاً در زبان گفت و گوی تهران که در آن غالب الف ها، در مثل تهران، نان، دانه، خانه و مانند این ها به وار تبدیل می شود به غَلِیون تفسیر شکل داد^۴ و به همین شکل دوباره راه دبار اصلی خود را در پیش گرفت و باز در زبان عربی به صورت کلمه تازه ای به کار رفت، ولی نه برای غلیان که در عربی نارجبله می خوانند بلکه برای هزار دیگری از همین نوع که در فارسی به نام چبق معروف است *pipe de terre, galion*^۵. غلیون در عربی بر وزن غلایین و غلاوین جمع بسته شده است.

نظیر این کلمه، کلمه دیگری است که هم اکنون در زبان عامیانه لبنان بکار

۱. از لغتنامه آندراج نقل می شود.

۲. گفتیم که قلیان را در هند حقه می گویند و چون این لغتنامه در هند نوشته شده به لغت معروف آنجا معنی شده است.

۳. هرمزدنامه، ص ۲۹۸؛ و همچنین برای تحقیق در معنی و اصل این کلمه نگاه کنید به JHONSON و VULLERS.

۴. هرمزدنامه، ص ۲۱۱.

۵. الفرائد الدریة.

می‌رود، چنانکه می‌دانیم پَتَونَد «آنه» در فارسی در چندین معنی آمده که یکی از آنها برای نسبت است، و در مثل، صبحانه و عصرانه برای غذایی است که در صبح یا عصر خورده می‌شود، و به جای ناشنایی «و چاشت» به کار می‌رود، عصرانه را در تهران عصرونه می‌خوانند، و همین کلمه است که امروز در بیروت به صورت «عصرونیة» و برای همین معنی استعمال می‌شود و در آن بین حرف نسبت عربی و فارسی جمع شده است.^۱

بیروت، تیرماه ۱۳۳۹

تموز ۱۹۶۰

۱. «عصرونیة: goûter, repas entre le dîner et le souper - الفرائد الدریة؛ «عصرونیة: تلمج، تعلف، التلمق عند المصر، التمسیر، قاموس المواح.

سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان ابوریحان و پس از او

غرض از انتخاب این عنوان برای موضوع سخنرانی در این مجلس^۱ این است که هم دربارهٔ فراز و نشیب‌هایی که علم و اندیشه در فرهنگ اسلامی پیموده و تصور می‌رود توجه بدان خالی از فایده نباشد اندکی گفت‌وگو شود و هم جای واقعی ابوریحان در این فراز و نشیب‌ها معلوم گردد و شخصیت علمی و فکری او بهتر شناخته شود. زیرا ابوریحان در دورانی از تاریخ می‌زیسته که عصر شکوفایی علم و اندیشه در جهان اسلام شناخته شده و وی یکی از چهره‌های برجسته و نامدار آن دوران است.

این توضیح شاید لازم باشد که مراد از فرهنگ اسلامی در این جا تنها آن دسته از معارف اسلامی که مستقیماً از اسلام سرچشمه گرفته‌اند و معمولاً به نام علوم شرعی خوانده می‌شوند نیست، بلکه مراد تمام آثاری است که در هر رشته از رشته‌های دانش بشری به وسیلهٔ علمایی از هر قوم و نژاد در جامعهٔ اسلامی به وجود آمده و یا ترجمه و تفسیر شده و به زبان مشترک علمی مسلمانان یعنی زبان عربی تدوین شده و امروز جزء موارث مشترک همهٔ مسلمانان است.

۱. این سخنرانی در کنگرهٔ جهانی ابوریحان بیرونی که در سال ۱۳۵۲ زیر نظر دبیرخانهٔ شورای عالی فرهنگ و هنر در تهران تشکیل گردید ایراد شده و در کتاب «پادنامهٔ بیرونی» که مجموعهٔ سخنرانی‌های فارسی است که در آن کنگره ایراد شده و به وسیلهٔ شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی به شمارهٔ ۲۱ چاپ و منتشر شده از صفحه ۱ تا ۲۵ به چاپ رسیده است.

برای این‌که بررسی چنین موضوعی مهم و تاریخی براساسی ثابت و مطمئن استوار باشد بهترین راه مراجعه به آثار مکتوبی است که از علما و اندیشمندان گذشته اسلامی به صورت کتاب یا رساله در مجموعه فرهنگ اسلامی برجای مانده است، ولی این را هم باید در نظر داشت که برای بررسی کلی این موضوع مراجعه به تمام این آثار ضرورت ندارد، زیرا چنین امری نه میسر است و نه مفید؛ میسر نیست از آن رو که آثار مکتوب در رشته‌های مختلف علوم و معارف اسلامی به اندازه‌ای است که حتی فهرست کردن کامل همه آنها هم عمری می‌خواهد، و مفید نیست زیرا همه این آثار از لحاظ اشتمال بر مطالب ناگفته و یا نمودن راه‌های نارفته یا غنی ساختن فرهنگ جهانی دارای ارزش مساوی نیستند. در مجموعه فرهنگ اسلامی چه بسیارند کتابها و رساله‌هایی که یا رونویسی از نوشته دیگران و یا جمع و تلفیق آرای گذشتگان و یا تقلیدی ناقص و نارسا از آثار ایشان است، و به همین جهت دانشمندانی که در هر عصر و زمان به دانش و بینش معروف گردیده و آثارشان به صحت و اصالت شناخته شده محدود بوده‌اند، و مجموعه همین آثار است که به عنوان کتب مهم و اساسی معارف اسلامی شناخته شده، و برای درک سیر اندیشه و علم در جهان اسلام هم کافی است همین کتب مهم و اساسی مورد مراجعه قرار گیرند.

البته میزان اهمیت و اعتبار یک کتاب و همچنین تعداد کتبی که می‌توان آنها را با این عنوان معرفی کرد بسته به کیفیت ضوابط و معیارهایی است که برای تشخیص این امر در دست باشد؛ اگر ضوابط و معیارها سخت و دشوار باشند عده کمتری از کتب را می‌توان مشمول این عنوان ساخت، و اگر قدری مسامحه و آسان‌گیری در کار باشد عده بیشتری را. خود من وقتی بر حسب ضرورتی در صدد برآدمم فهرستی از این نوع کتب در همه رشته‌های علوم و معارف متداول بین مسلمانان تهیه کنم، ضوابطی که در دست داشتم بیش از یکصد و پنجاه کتاب را شامل نگردید، ولی در این بررسی فعلی ملاک عمل نه آن فهرست بلکه فهرست دیگری است که آن را یکی از هم‌کاران سابق با ضوابطی ساده‌تر

تهیه نموده و شامل سی صد کتاب است. انتخاب این فهرست یکی بدین جهت است که چنین بررسی اگر براساس عدد بیشتری از کتب صورت گیرد به دقت و صحت نزدیکتر خواهد بود و دیگر بدان جهت که این فهرست چاپ شده (کتاب العید، دانشگاه امریکایی بیروت، ۱۹۶۷، مقاله دکتر کمال الیازجی) و در دسترس است، ولی فهرست نخست هنوز به چاپ نرسیده است. و آنچه از این فهرست مورد استفاده ما خواهد بود آمارها و اطلاعاتی است درباره نوع و کیفیت و موضوع و زمان تألیف این کتب که در قسمت اول این مقال ذکر خواهد شد، و قسمت دوم آن اختصاص به بررسی های دیگری دارد درباره مسایلی که گمان می رود توجه به آنها برای تحقیق در علل و عوامل ترقی و انحطاط علم و اندیشه در جهان اسلام مفید باشد.

- ۱ -

اگر این فهرست را براساس کمی یعنی تعداد کتب تقسیم بر دوره های مختلفی که در آنها تألیف شده اند و بدون در نظر گرفتن رشته های مختلف علوم بسنجیم چنین آماری در دست خواهیم داشت:

۳	تعداد کتاب	سده اول هجری
۱۵	تعداد کتاب	سده دوم
۳۷	تعداد کتاب	سده سوم
۵۱	تعداد کتاب	سده چهارم
۴۹	تعداد کتاب	سده پنجم
۴۰	تعداد کتاب	سده ششم
۴۴	تعداد کتاب	سده هفتم
۲۲	تعداد کتاب	سده هشتم
۱۷	تعداد کتاب	سده نهم

۶	تعداد کتاب	سده دهم
۱۳	تعداد کتاب	سده یازدهم
۳	تعداد کتاب	سده دوازدهم

جمع ۳۰۰ کتاب

علت این که در این فهرست این یکی دو قرن اخیر به حساب نیامده آن است که از اوایل قرن سیزدهم هجری به بعد دوره برخورد فرهنگ اسلامی با فرهنگ و تمدن جدید است که خود دوره‌ای است جداگانه و داستانی جداگانه دارد.

چنان که از این آمار برمی آید، در طی این ۱۲ قرن بزرگترین رقم را از لحاظ عدد قرنهای چهارم و پنجم هجری دارا هستند که در اولی ۵۱ و در دومی ۴۹ کتاب از این سی صد کتاب تألیف شده و کمترین رقم را قرنهای اول و دوازدهم داشته‌اند که هر کدام دارای ۳ کتاب از این رقم هستند، با توجه به این توضیح که سه کتابی که تألیف آنها به قرن اول اسلامی نسبت داده شده در واقع مواد اصلی و مطالب آنها مربوط به این قرن است ولی جمع آوری و تألیف آنها به صورت کتاب در قرنهای بعد صورت گرفته است.

و اگر این فهرست را باز هم از لحاظ کمی، ولی بر حسب موضوعهای مختلف علوم و بدون در نظر گرفتن دوره‌های تاریخی بسنجیم چنین نسبتی در دست خواهیم داشت:

۳۳ درصد	ادبیات، اعم از شعر و نثر و لغت و غیره
۱۱ درصد	علوم شرعی و دینی
۱۱ درصد	رجال و شرح احوال و تراجم
۱۰ درصد	تاریخ
۷ درصد	فلسفه

۷ درصد	ریاضیات و علوم عقلی
۷ درصد	پزشکی و علوم وابسته
۶ درصد	جغرافیا
۸ درصد	متفرقه

جمع ۱۰۰ درصد

از این نسبت‌ها چنین نتیجه می‌شود که مهم‌ترین موضوع‌هایی که مورد توجه و عنایت علمای اسلامی بوده در درجه اول ادبیات و زبان عربی و علوم شرعی و تاریخ و سرگذشت بوده که مجموعاً ۶۵ درصد از مؤلفات اسلامی را به خود اختصاص داده، و پس از آن علوم فلسفی و عقلی و طبیعی قرار گرفته که جمعاً ۲۱ درصد را شامل است و کمترین رقم مربوط به جغرافیا است که فقط ۶ درصد از این مجموع را دارا است.

و اگر این فهرست را از لحاظ موضوع و زمان با هم بسنجیم به این نتیجه می‌رسیم که شروع تألیف در رشته‌هایی از معارف که در بین اعراب زمینه محلی یا لغوی داشته خیلی زودتر از رشته‌هایی شروع شده که چنین زمینه‌ای نداشته و جزء علوم دخیله به شمار می‌رفته‌اند. مثلاً زمینه تألیف کتابهایی در شعر و خطابه که در بین اعراب سابقه داشته از اواخر قرن اول شروع می‌شود، ولی تألیف کتابهایی مستقل در فلسفه و ریاضیات و علوم طبیعی و جغرافیا و نظایر اینها که چنین سابقه‌ای نداشته‌اند به قرن سوم هجری برمی‌گردد. همین اختلافی که در آغاز شروع تألیف هست در ادامه و استمرار آن نیز به چشم می‌خورد، بدین معنی که علوم دسته اول دوران ترقی آنها طولانی‌تر و ادامه آنها بیشتر و دوران انحطاط آنها کندتر بوده ولی علوم دسته دوم یعنی آنها که زمینه محلی یا لغوی نداشته‌اند غالباً دوران شکوفایی آنها کوتاه‌تر و ادامه آنها کمتر و سیر نزولی آنها سریع‌تر بوده است.

و اگر این فهرست را از لحاظ مؤلفین و اصل و تبار آنها بسنجیم به این نتیجه می‌رسیم که در رشته‌های علوم ادبی و لغت و علوم شرعی، هم دانشمندان غیر عرب زیاد هستند و هم علما و دانشمندانی که از اصل عربی بوده‌اند و از میان همین گروه اخیر هم مؤلفین و علمای بزرگ برخاسته‌اند، ولی در رشته‌های علوم فلسفی و عقلی و طبیعی و مانند اینها وضع بدین منوال نیست زیرا بیشتر علما و دانشمندان معروف در این علوم از غیر اعراب و بیشتر ایرانیان و یاکسانی هستند که با نمدن و فرهنگهای دیگر بیشتر سروکار داشته‌اند، چنان‌که در فلسفه تنها فیلسوف بزرگ و معروف عربی الکندی است و بقیه فلاسفه بزرگ غالباً ایرانی بوده‌اند و در ریاضیات هم بزرگان این علم از قرن سوم تا هفتم کسانی مانند: خوارزمی و بتانی و بیرونی و خیام و خواجه نصیرالدین طوسی و شیرازی و غیاث‌الدین کاشانی و کسانی از این قبیل هستند که هیچ‌کدام از اعراب نیستند. علوم پزشکی و متعلقات آن نیز کم و بیش همین حال را داشته‌اند.

و اگر این فهرست را از لحاظ کیفی، یعنی از لحاظ احتمال بر فکر و اندیشه مستقل و مطالب تازه و ناگفته بسنجیم به این نتیجه می‌رسیم که از قرن دوم به بعد که کار تألیف و تدوین کتاب در فرهنگ اسلامی آغاز شد، چون چنین کاری در زبان عربی بی سابقه بود، غالب آنچه نوشته می‌شد یا ترجمه می‌گردید در این زبان تازه و بدیع می‌نمود، و این سیر صعودی تا قرنهای چهارم و پنجم هجری که غالب معارف متداول بین مسلمانان در شکل نهایی خود تثبیت شد همچنان ادامه یافت، ولی از قرن ششم به بعد به تدریج جنبه ابداع و ابتکار در مؤلفات اسلامی ضعیف گردید و جنبه تقلید از گذشتگان و جمع و تلفیق نوشته‌های ایشان و شرح و تفسیر بارز و تأیید عقاید آنها در این مؤلفات قوت گرفت و موضوع‌هایی که اندیشه اندیشمندان را به خود مشغول می‌داشت محدودتر و ناچیزتر شد تا جایی که رفته رفته علم و اندیشه در جهان اسلام دچار رکود و انحطاطی عام و شامل گردید و سپس سیر نزولی آن شروع شد و همچنان ادامه یافت تا آغاز عصر جدید که چنان‌که گفتیم خود داستانی جداگانه دارد. البته این استنتاج از قبیل

حکم بر اعم و اغلب است و در هر دوره‌ای خالی از موارد استثنایی نبوده، ولی مواردی که در سیر کلی علم و اندیشه و فراز و نشیب آن اثری چندان نداشته‌اند. و اگر با توجه به آنچه از بررسی کمی و کیفی این آثار نتیجه می‌شود برای سیر علم و اندیشه در فرهنگ اسلامی یک منحنی رسم کنیم که این فراز و نشیب را، هم از جنبه کمی و هم از جنبه کیفی آن در قرنهای مختلف اسلامی نشان دهد، این منحنی از اواخر قرن اول با سیر صعودی ولی ملایم شروع می‌شود و در قرنهای دوم و سوم همچنان ادامه می‌یابد و در قرنهای چهارم و پنجم با فرازی تندتر به اوج خود می‌رسد و از آن به بعد به تدریج حرکت صعودی آن کند می‌شود و پس از مدت زمانی سیر نزولی آن شروع می‌گردد با این تفات که این سیر نزولی از لحاظ کیفی سریعتر و از لحاظ کمی کندتر است و تا آغاز عصر جدید همچنان ادامه می‌یابد. در این جا هم باز توجه به این امر لازم است که این استنتاج هم مانند همه موارد مشابه براساس حکم بر اعم و اغلب است و می‌توان بعضی از رشته‌های معارف اسلامی را که سیر صعودی و نزولی آنها از لحاظ زمان با مکان کمی جلوتر یا عقب‌تر از این تاریخها قرار می‌گیرد مستثنی ساخت، ولی این امر هم در سیر کلی علم و اندیشه در جهان اسلام اثری قابل ملاحظه نداشته است.

حال اگر بخواهیم جای واقعی ابوریحان را در این سیر فکری نشان دهیم باید او را در اوج ارتفاع این منحنی جست‌وجو کنیم. ابوریحان اندیشمندی است که پیشرفت‌های فکری چند قرن گذشته در وجود او خلاصه شده و او را به حق می‌توان نماینده اندیشه علمی جهان اسلام در اوج ترفی آن دانست، زیرا پس از او هم هر چند علمای نامداری در عالم اسلام به وجود آمدند ولی در این زمینه نه تنها کسی از ابوریحان پیشی نگرفت و در بعضی رشته‌ها به پای او نرسید بلکه ابوریحان از لحاظ روش علمی و برد و برش اندیشه در تمام دوره‌های فرهنگ اسلامی کم‌نظیر ماند.

- ۲ -

پس از این بررسی و نتایجی که از آن به دست آمد بلافاصله این سؤال در خاطر می‌گذرد که آیا علت یا علل این فرازونشیبی که در تاریخ علم و اندیشه اسلامی روی داده چه بوده است؟ چه عواملی در قرنهای نخست باعث پیشرفت علم و باروری اندیشه گردیده و چه عواملی در قرنهای بعد انحطاط تدریجی و مستمر علم و اندیشه را در جهان اسلام حتی برخلاف اصل تکامل و ناموس خلقت باعث گردیده است؟ البته بحث و بررسی صحیح و منطقی در این موضوع یکی از کارهای بسیار مهم و اساسی است که باید در تاریخ اسلام صورت گیرد، زیرا نتیجه چنین بررسی نه تنها به روشن ساختن بسیاری از گوشه‌های ناشناخته این تاریخ بلکه به شناخت ریشه‌های تاریخی بسیاری از معایل روز عالم اسلامی و مهم‌ترین مسأله آن که عقب‌ماندگی مادی و معنوی آن است کمک فراوان می‌کند. امروز دیگر در این امر تردیدی نیست که پیشرفت یا عقب‌ماندگی ملتها نتیجه مستقیم پیشرفت یا عقب‌ماندگی فکری آنها است، و مظاهر گوناگون پیشرفت و ترقی انسان که آن را به انواع مختلف فرهنگی و اقتصادی و صنعتی علمی و مانند اینها تقسیم کرده‌اند همه جلوه‌های مختلف از یک چیز یعنی اندیشه انسان است و هر آنچه هم ساخته و پرداخته دست آدمی است آن هم جلوه‌ای از اندیشه او است، بنابراین بررسی در سیر اندیشه یک جامعه و فراز و نشیبهای آن یعنی بررسی در سیر ترقی و انحطاط آن جامعه در همه زمینه‌های مادی و معنوی.

ولی این جا نه جای چنین بحث و بررسی است و نه امکان آن هست. این چیزی است که باید محققان و صاحب‌نظران در هر رشته با کمال صبر و شکیبایی به بحث و تحقیق و کشف علل و عوامل شناخته و ناشناخته آن بپردازند. در اینجا فقط به چند مطلب کلی که در این زمینه قابل بحث و تأمل است اشاره می‌شود، شاید برای کسانی که بخواهند در این زمینه به جست‌وجو و پژوهش بپردازند

راهنمایی مفید باشد.

یکی از آن مطالب این است که از نظر جغرافیایی نهضت علمی اسلام نه در حجاز مرکز اصلی این دین، و نه در سوریه که آنجا را از مراکز مهم فرهنگ روم و یونان شمرده‌اند شروع شد، بلکه در عراق یعنی سرزمینی که تا کمی قبل از این تاریخ مرکز دولت ایران و یکی از کانونهای مهم فرهنگ و تمدن ایرانی بود و تا این تاریخ هم هنوز از لحاظ علمی و فرهنگی بیشتر خصوصیات خود را حفظ کرده بود آغاز گردید. و از نظر سیاسی و اجتماعی هم این نهضت نه با رهبری سازمان نیافته نخستین خلفا و نه با حکومت عربی امویان بلکه با خلافت اسلامی عباسیان مقارن بود. منظور از قید اسلامی در خلافت عباسیان بیان خصوصیت این خلافت است که برخلاف دوره امویان که مسلمانان غیرعرب در حکم ملل مغلوب به شمار می‌رفتند و اثری در پیشرفت جامعه اسلامی نداشتند، در این دوره مسلمانان غیرعرب و به خصوص ایرانیان نیز حقی و اثری در حکومت و مسیر جامعه اسلامی داشتند، اثری که در بعضی از رشته‌ها و از آن جمله در علم و ادب اگر بیشتر از خلافت نبود کمتر از آن هم نبود، به همین جهت خلافت عباسیان به هدفهای اسلام نزدیک‌تر بود و بیشتر از خلافت عربی امویان جنبه اسلامی داشت.

سوالی که در بررسی علل و عوامل این نهضت در این مورد به ذهن می‌گذرد این است که آیا تقارن این نهضت با این دو رویداد بزرگ تاریخی، یعنی انتقال جغرافیایی مرکز خلافت و تحول عمیق و درونی خود خلافت که نتیجه آن شرکت همه‌جانبه و مؤثر ایرانیان در اداره امور آن گردید، صرفاً بک تصادف تاریخی و زمانی بوده یا این که واقعاً اینها خود از علل و عوامل این نهضت بوده‌اند؟ ظاهراً در شق دوم یعنی این که این دو رویداد از علل و عوامل این نهضت بوده‌اند هیچگونه شک و تردیدی برای محققان وجود ندارد و این گفته جورج سارتن که: «تمدن اسلامی نتیجه پیوند جوانه نیرومند عرب بر روی پایه برومند تمدن ایرانی بوده و راز نیرومندی عجیب و تحول ملکات و فضائل

آن در همین مطلب نهفته است، به طور کلی مورد اتفاق اهل نظر و همه کسانی است که با دقت و درایت به تحقیق در تاریخ علوم در اسلام پرداخته‌اند. این امر مورد قبول است و همچنین مورد قبول است که اعراب نخستین بار در ایران علم و فرهنگی را که در خارج از جزیره العرب وجود داشت شناختند و حتی با علومی هم که معمولاً آنها را یونانی‌الاصل می‌دانند در ایران آشنا شدند، لیکن در جزئیات و تفصیل این امر هنوز برای بعضی از محققان برخی نکات مبهم و نامعلوم وجود دارد که خود دلیلی است بر این که هنوز در این زمینه موضوعهای بسیاری هست که احتیاج به پژوهش و بررسی دارد.

مثلاً دانشمند خاورشناس روسی کراچکوفسکی (krachkovski) که درباره آغاز پیدایش جغرافیای ریاضی در نزد اعراب تحقیقی عالمانه کرده است در توضیح این عقیده خود که جغرافیای علمی در زبان عربی به علم هیأت یونانی برمی‌گردد به چند سؤال برمی‌خورد که برای آنها جوابی نمی‌یابد. یکی این که چرا تأثیر یونانی در جغرافیای عربی خیلی دیرتر از تأثیر ایرانی و هندی صورت گرفته، بدین معنی که روشهای یونانی از نیمه‌های قرن سوم هجری به تدریج در عالم اسلام و آثار عربی رواج یافته در صورتی که روش ایرانی و هندی متجاوز از یک قرن قبل از این تاریخ در تمام قلمرو اسلام حتی در دورترین نقاط آن مثل اندلس دارای شهرت و اعتبار بوده و بعضی از نظریات علمی ایرانی و هندی در این زمینه تا مدتها پس از این تاریخ هم همچنان جزء علم جغرافیای عربی باقی ماند؟ یا این که چرا جغرافیای علمی عربی و اسلامی که بر هیأت و نجوم یونانی استوار است در دوره امویان که مرکز خلافت آنها در شام بوده و به مرکز قدیم تمدن هلنیستی در انطاکیه و اسکندریه که غالباً در آنجاها سربانیها نقش واسطه در نقل علوم یونانی را داشته‌اند نزدیکتر بوده‌اند شناخته نشد، بلکه این علم در دوره عباسی و آن هم در بغداد مرکز تمدن ایرانی شناخته شد؟ و چرا در آغاز کار نقل و ترجمه در این علم در ابتدا بیشتر از آثار ایرانی صورت گرفته است نه مستقیماً از آثار یونانی؟ و چرا در عصر اموی هیچ نامی از منجمی برده نشده و

حتی کلمه منجم هم تا قبل از سال ۱۳۲ هجری ناشناخته است، با این که دربار ایران در دوره ساسانیان شامل طبقه منجمان هم بوده است؟

همین ابهامی که برای این محقق در این رشته وجود دارد در نوشته‌های برخی از محققان دیگر در رشته‌های دیگر به صورتهای دیگری منعکس شده است. ماکس میرهوف محقق آلمانی در بحثی تحقیقی و کم‌نظیر برای انتقال علم طب یونانی به مسلمانان دو راه فرض کرده است: یکی راه مستقیم از غرب به شرق که عبارت از انتقال از مدارس یونانی مآب اسکندریه و انطاکیه و سوریه است به عراق، و دیگر راه غیرمستقیم یعنی از شرق به غرب است که عبارت از راه ایران یا به تعبیر دقیق‌تر راه جنوب ایران و خوزستان باشد. و با این که طبق این نظر راه اصلی انتقال طب یونانی می‌بایستی همان راه مستقیم یعنی مدارس یونانی مآب آسیای صغیر و اسکندریه باشد، معذک در قرنهای نخستین اسلامی اثر قابل ذکری از این راه در تاریخ طب عربی و اسلامی مشاهده نمی‌شود و آنچه آثار اصلی و اساسی است چه از نظر تعلیم طب و چه از نظر تربیت اطباء و معلمین و چه از لحاظ تألیف و ترجمه کتب و چه از لحاظ درمان بیمارستانی همه از طریق ایران یا به تعبیر دقیق‌تر از جندی‌شاپور به بغداد و عالم اسلام راه یافته است. نظیر همین ابهام که این دو دانشمند در زمینه تحقیقات خود با آن روبرو شده‌اند، اولیری محقق دیگری که درباره انتقال علوم یونانی تحقیقی جامع و شامل نموده و آن را به صورت کتابی پرمایه و مفید منتشر ساخته است به صورت دیگری با آن روبه‌رو است. این محقق پس از دریافت این مسأله که نخستین دانشمندان اسلامی در رشته‌هایی از علوم مانند ریاضی و طب چیزهایی می‌دانستند که یونانیان قدیم از آن آگاه نبودند و ربط این دو بدون یک واسطه نامعقول است، به این نتیجه رسیده که «در رشته انتقال علوم یونانی به اعراب حلقه‌هایی مفقود است که پر کردن جای خالی آنها دشوار است».

شکی نیست که علت وجود چنین مجهولاتی در تاریخ انتقال علوم یونانی به اعراب و مسلمانان که گاهی به صورت پرسش‌هایی بدون پاسخ و گاهی به

صورت فرضیه‌ای ناروشن و گاهی با فرض حلقه‌های مفقود در آرای محققان منعکس می‌شود. نقص اطلاعات و نارسایی تحقیقات در این زمینه است. به نظر می‌رسد که این نقص و نارسایی هم بیشتر ناشی از آن است که دربارهٔ مراکز علمی که در اواخر عصر ساسانی و قرنهای نخستین اسلامی در ایران وجود داشته تاکنون تحقیق کافی نشده و نظریه‌های محققان غالباً مبتنی بر همان اصل کلی است که منشأ علوم را یونان شمرده‌اند، بدون توجه به تحولاتی که همین علوم در مراکز دیگری به جز یونان یافته‌اند. مثلاً وقتی در تاریخ علوم سخن از مراکز علمی یونانی در همین دوره‌های نزدیک به اسلام می‌رود مدرسه و بیمارستان جندی‌شاپور هم در ردیف مدارس مانند اسکندریه و انطاکیه و نصیبین و حران ذکر می‌شود و به یکی دو فرق اصلی و اساسی که بین مدرسهٔ جندی‌شاپور و سایر مدارس هم‌ردیف وجود داشته و همانها هم باعث تفاوت سطح علمی آنها بوده توجه کافی نشده است. یکی از آن فرقها این است که مدرسهٔ جندی‌شاپور مانند سایر مدارس آسیای صغیر یا مصر صرفاً یکی از مراکز علوم یونانی نبوده بلکه مرکزی بوده است که در آنجا علوم یونانی هم در ردیف علوم غیر یونانی مانند ایرانی و هندی تدریس می‌شده، و دیگر این که مدارس آسیای صغیر و اسکندریه در دوران اسلامی و مدتها قبل از آن جنبهٔ علمی خالص خود را از دست داده و تبدیل به مراکز دینی مسیحی شده بودند و تعلیمات در آنها زیر نظر علمای لاهوت مسیحی قرار داشت، ولی مدرسهٔ جندی‌شاپور با آنکه در قلمرو مذهب زردشتی و تحت ادارهٔ دولت ساسانی بود و با آنکه مسیحیان سریانی و احتمالاً علمایی از سایر مذاهب هم در آنجا به کار طبابت و تدریس اشتغال داشتند ولی آثار منسوب بدانجا نشان نمی‌دهد که تعلیمات آنجا تحت تأثیر هیچ یک از مذاهب قرار داشته، بلکه برعکس نشان می‌دهد که آنجا فقط یک مرکز علمی و درمانی بوده، و بدیهی است که در چنین مرکزی که در آن زمینه برای آمیزش فکری و علمی دانشمندانی از فرهنگهای مختلف به آزادی فراهم بوده و دانشمندان در آنجا مقید به پیروی از نظر خاصی نبوده‌اند پیشرفت علم و دانش

بهرتر و سریعتر از مراکزی انجام می‌گرفته که ضمیمه دیرها و کلیساها بوده و مقید به پیروی از تعلیمات راهبان بوده‌اند، و به همین علت هم بوده که وقتی نخستین خلفای عباسی به طبیعی حاذق نیازمند شدند و به دنبال بهترین طبیب از بهترین مرکز طبی عصر خود می‌گشتند به جندی‌شاپور روی آوردند، و هنگامی که خواستند بیمارستانی در بغداد پایتخت نو بنیاد خود برپا دارند باز هم به پزشکان جندی‌شاپور متوسل شدند، و نخستین بیمارستانی هم که در عالم اسلام تأسیس شد به تقلید از روی نمونه مدرسه جندی‌شاپور بود. و معنی این واقعیات و این‌که بیش از دو قرن مدرسه جندی‌شاپور بر طب اسلامی سیطره داشت این است که لااقل در این دوران هیچ‌یک از مدارسی که نام آنها برده شد در طب علمی و درمانی به پای مدرسه جندی‌شاپور نمی‌رسیده‌اند، زیرا همین خلفا به آسانی به سایر مراکزی هم که ذکر شد دسترسی داشتند و اگر آنها هم در همین ردیف یا نزدیک به آن بودند می‌بایستی در همین دوره‌های نخستین از آنها هم در طب اسلامی اثری بدانگونه که از جندی‌شاپور دیده می‌شود منعکس می‌گردید.

در زمان مأمون خلیفه عباسی، بغداد مرکزی برای ترجمه آثار خارجی و به خصوص ایرانی و یونانی به زبان عربی گردید. از میان عوامل مؤثری که زمینه را برای چنین جنبشی آماده کرده بودند دو عامل را مهمتر از همه شناخته‌اند: یکی مدرسه جندی‌شاپور در جنوب ایران، و دیگری دانشمندان مرو و خراسان که در این دوره با مأمون یا بعد از او به بغداد آمده بودند. درباره مراکز علمی مرو و خراسان که در همین قرنهای نخستین مرجع اهل علم بوده‌اند اطلاعات ما زیاد نیست، فقط می‌دانیم که در این قرن‌ها علما و دانشمندانی در عالم اسلام شهرت یافته‌اند که دانش و بینش خود را از همین مراکز کسب کرده بوده‌اند. فضل بن سهل وزیر مأمون و یکی از منجمان نامی زمان او اهل سرخس بود و علم نجوم را در همان خراسان در دورانی آموخته بود که هنوز این علم در نزد اعراب مسلمان تازه شناخته شده بود و هنوز رونقی نداشت. عمر بن فرخان هم که یکی از مهندسان و منجمان معروف زمان خود به شمار می‌رفت اهل طبرستان در شمال

ایران بود. به روایتی بحیی برمکی وزیر هارون و به روایتی همین فضل بن سهل وزیر مأمون او را از طبرستان به بغداد خواسته و به کار ترجمه و تألیف در علم نجوم گماشته بودند. قبل از اینها هم منجمان بزرگی که در مرکز خلافت بودند مانند نویخت منجم بزرگ خاندان نوبختی و ماشاءالله یکی دیگر از منجمان همین عصر که در هنگام بنای بغداد مورد مشورت منصور خلیفه عباسی قرار گرفته بودند و ابوسهل پسر نوبخت که او نیز از منجمان معروف عصر منصور بوده، و رسالات او در علم نجوم نخستین نوشته‌های این علم در زبان عربی و غالباً ترجمه از فارسی بوده‌اند و بسیاری افراد دیگری که نام بعضی از آنها در تواریخ برده شده همه در دورانی از علمای هیأت و نجوم و شاید هم هندسه به شمار می‌رفتند که در اسلام هنوز آشنایی به این علوم بسیار اندک بود، و همین‌ها بودند که پایه‌گذاران این علوم در اسلام به شمار رفته‌اند و اینها در هیچ‌یک از مدارس یونانی یا یونانی‌مآب آسیای صغیر هم تحصیل نکرده بودند، بلکه منبع علم و اطلاع آنها همین مراکز ایرانی در مرو و خراسان و طبرستان و جندی‌شاپور و نيسفون و سایر مراکزی بوده که شاید هنوز نام بعضی آنها را هم نمی‌دانیم. بنابراین اگر به قول بعضی محققان «نخستین ریاضی‌دانان اسلامی همچون خوارزمی چیزهایی می‌دانستند که یونانیان قدیم از آن آگاه نبودند»، آیا به این علت نبوده که نخستین دانشمندان اسلامی در علوم یونانی وارث بلافصل یونان نبودند، بلکه وارث مراکز علمی ایران بودند که در آنجاها بعضی از علوم یونانی هم مانند علوم ایرانی و هندی در دست دانشمندان ایرانی و غیرایرانی و در نتیجه آمیزش با دانش و بینش ایشان مراحل از تکامل را پیموده بود؟ بنابراین دور از حقیقت نخواهد بود اگر بگوییم که جواب سؤال‌های بی‌جواب‌مانده برخی از محققان و همچنین حلقه‌های مفقوده بعضی دیگر را می‌توان با تحصیل اطلاعات بیشتری درباره مراکز علمی ایران - و از روی آثار آنها در فرهنگ اسلامی - به دست آورد.

مطلب دیگری که در موضوع سیر اندیشه و علم در جهان اسلام درخور

نامل است این است که هر چند نهضت علمی و ادبی اسلام در بغداد مرکز خلافت عباسی شروع شده ولی دورهٔ نضج و کمال و گسترش و شکوفایی آن مقارن بوده با دوره‌هایی که خلافت بغداد رو به ضعف و سستی نهاده و عامل مؤثر در ادارهٔ سرزمینهای شرقی خلافت که مرکز این نهضت بوده حکومتهای محلی ایرانی بوده‌اند، و علاوه بر بغداد که خود در این دوره‌ها نیز عملاً تابع یکی از این حکومتها بوده، مراکز علمی دیگری هم در مناطقی از ایران مانند فارس و ری و طوس و نیشابور و خراسان و جاهای دیگر به وجود آمده بود که در اشاعهٔ علم و ادب اثر بسیار داشتند. در این جا هم این سؤال مطرح می‌شود که آیا این تقارن زمانی صرفاً یک تصادف و اتفاق بوده، یا این که واقعاً این ضعف خلافت مرکزی و به وجود آمدن قدرتهای دیگری در ایران خود از عوامل این گسترش و شکفتگی علم و ادب بوده است.

مینورسکی این ضعف خلافت و تعدد مراکز قدرت را در داخلهٔ ایران نه تنها یکی از عوامل، بلکه مهم‌ترین عامل این شکفتگی علمی می‌داند. به نظر وی مدت زمانی را که از یک طرف ضعف و سستی خلافت مرکزی بغداد آن را از لحاظ سیاسی و اداری تا سرحد انحلال کشانده بود و از طرف دیگر هنوز قبایل ترک هم از مرزهای شرقی به داخلهٔ ایران راه نیافته بودند، یعنی در فاصلهٔ ۱۵۰ سال یا بیشتر که قدرت سیاسی و اداری و تا حدی هم علمی در دست دولتهای کوچک محلی بوده زمینه برای پیشرفت علم و دانش از هر زمان دیگر در تاریخ اسلام آماده‌تر بوده است. به عقیدهٔ این محقق خصوصیات این دوره از نظر فکری و روحی، یکی تعدد مراکز علمی و دیگری آزادی عقل بود در اعمال حقوق خود خارج از بویغ مذهب. مینورسکی این دوره را دورهٔ نهضت ایرانی می‌خواند و نمایندهٔ این دوره را در بهترین صفات و مزایایش دو شخصیت عظیم و هم‌روزگار یعنی بیرونی و ابن سینا می‌داند که هر چند از لحاظ صفات و طرز فکر با هم تفاوت داشتند ولی در داشتن روح علمی که آنها را به بحث و تحقین و احترام به تمدنهای گذشته و امی داشت قرین بودند.

با این ترتیب موضوعی که در نظر بعضی از نویسندگان اسلامی غیرطبیعی و تا حدی شگفت‌انگیز جلوه می‌کند، یعنی این که در دورانی که قدرت مرکزی خلافت رو به ضعف و سستی نهاده و تا حدی تجزیه شده است پیشرفت علمی و فکری عالم اسلام با گامهای بلندتری ادامه یافته است، در نظر این محقق و بسیاری از محققان دیگر نه تنها شگفت‌انگیز نیست بلکه تا حدی نتیجه طبیعی چنین وضعی بوده است. به نظر این دسته از محققان وجود مراکز متعدد علمی مستقل که نتیجه آن آزادی نسبی اندیشمندان در اظهار آرای خود باشد برای پیشرفت علم و اندیشه مناسب‌تر از یک مرکز واحد و بی‌رقیب است که نوعی خاص از فکر و اندیشه را تقویت یا تحمیل نماید.

چیزی که در گفته مینورسکی احتیاج به توضیح دارد این مطلب است که وی دوره شکوفایی علم و اندیشه در جهان اسلام را چنان که دیدیم دوره نهضت ایرانی خوانده است. این نامگذاری بدان جهت است که در همین دوره بود که اندیشه استقلال در خراسان مایه گرفت و به تدریج در همه ایران گسترش یافت و تا آذربایجان و بین‌النهرین هم پیش آمد و در اثر آن در این مناطق دولتهای محلی ایرانی زیاد شدند و یکی از نتایج آن رستاخیز زبان فارسی و به وجود آمدن حماسه بزرگ ملی ایران یعنی شاهنامه به دست فردوسی بود. و اما آنچه احتیاج به توضیح دارد این است که این نهضت ایرانی را که نتیجه زنده شدن روح ملیت در ایران بوده است با ضوابط و معیارهایی که امروز برای ملیت یا «ناسیونالیسم» تصور می‌رود نمی‌توان و نباید توجیه و تفسیر نمود، زیرا ملیت ایرانی خاصه در این دوران خود ضوابط و معیارهایی مخصوص به خود دارد که باید بدان توجه شود. در ناسیونالیسم عصر حاضر لااقل به آن صورت که در بعضی مناطق و در بعضی از ملتها جلوه گر شده و نتایجی که از آن در همین قرن مشاهده شده و می‌شود جنبه انسانی و هم‌بستگی اجتماعی آن تحت‌الشعاع جنبه‌های افراطی نژادپرستی و ستیزه‌جویی با ملتها و فرهنگهای دیگر شده، و ما اگر بخواهیم زنده شدن روح ملی را در ایران با این دید بسنجیم باید چنین فرض

کنیم که چون استقلال ایران با حمله اعراب و انتشار اسلام نابود شده بود و زبان فارسی هم به سبب غلبه زبان عربی در طی دو سه قرن از میدان علم و ادب به کنار رفته بود پس احیاء ملیت ایرانی و زبان فارسی می‌بایستی با دشمنی با اسلام و مبارزه با زبان عربی آغاز شده باشد، در صورتی که وقایع تاریخی درست عکس این را نشان می‌دهند بدین معنی که نهضت ایرانی در تمام دوره‌های تاریخی خود، هم نگهبان و پرچمدار اسلام بوده و هم حافظ و حامی زبان عربی. این مطلب قابل تأمل است که آخرین خلیفه بغداد که نامی از او در قصائد شعرای عرب به عنوان ممدوح برده شده خلیفه الراضی بالله است که در سال ۳۲۲ هجری به خلافت نشست. یعنی از این پس دیگر درباره خلافت بغداد مرکز مؤثری برای زبان و فرهنگ عربی و حمایت از علما و شعرای عرب نبوده و این دولتهای محلی ایران و کارگزاران آنها با به عبارت دیگر همین نهضت ایرانی بود که از یک طرف باعث رستاخیز زبان فارسی گردید و از طرف دیگر زبان و فرهنگ عربی را هم به عنوان زبان و فرهنگ دینی خود لااقل در شرق عالم اسلامی در کنف حمایت خود گرفت و آن را رونق بخشید و بر سرمایه علمی و ادبی آن بسی افزود. و این برحسب تصادف و اتفاق نبوده است که بزرگترین نماینده رستاخیز زبان فارسی یعنی فردوسی در همان دوره و در همان منطقه به ظهور می‌رسد که بزرگترین اندیشمندان عالم اسلام امثال ابن‌سینا و بیرونی شاهکارهای فکری خود را به زبان عربی تدوین می‌کنند.

نه تنها در این دوران نهضت ایرانی بلکه از مدتها قبل از این تاریخ نیز اثر بعضی از خلفای بغداد در تشویق و حمایت از شعرا و نویسندگان عرب بیشتر از وزرا و کارگزاران ایرانی خلافت نبوده است، چنان‌که مثلاً در دیوان بهحتری و ابن‌رومی دو تن از بزرگان شعر عربی در عصر عباسی قصائدی که در مدح بزرگان ایرانی دیده می‌شود از مدائحی که درباره خلیفه یا امرای دیگر در آنها هست به مراتب بیشتر است و این بدان معنی است که حمایت و تشویقی که از ایشان می‌دیده‌اند بیش از آن بوده که از دیگران می‌دیده‌اند.

این توضیح برای بیان این نکته است که کسانی که بخواهند دربارهٔ رویدادهای ایران در قرنهای نخستین اسلامی داوری کنند باید آنرا با معیارهای تاریخی و فرهنگی همان دوران که مسلماً غیر از معیارهایی است که امروز شناخته می‌شود بسنجند، وگرنه به نتایجی خلاف واقع می‌رسند، و این معیارها را هم باید از فرهنگ ایران و تاریخ تحولات تاریخی آن به دست آورند. در فرهنگ ایران نه تنها در این دوره بلکه در دوره‌های دیگر هم این گونه تعصبات که هدف آن از میان بردن فرهنگها و ملیتهای دیگر باشد به ندرت دیده می‌شود و شاید هم دیده نشود، و با استناد به این امر می‌توان گفت که جنبهٔ انسانی و جهان‌بینی از قدیم جزء خصوصیات فرهنگ ایران بوده، و این همان خصوصیتی است که قبل از اسلام در مدرسهٔ جندی‌شاپور تجلی می‌کند و بعد از اسلام هم در بغداد و سایر مراکز علمی ایران.

سومین مطلبی که در این زمینه قابل مطالعه و تأمل است تقارن دوران وقفه در پیشرفت علم و اندیشه و سپس انحطاط آن با چند رویداد تاریخی است. از نظر سیاسی این دوران مقارن است با پیشرفت دولت سلجوقی و تشکیل یک دولت واحد متمرکز که نتیجهٔ آن از میان رفتن حکومتهای محلی ایرانی بود. و از نظر دینی مقارن است با تقویت یک مذهب خاص رسمی و حمایت بی‌دریغ از آن به وسیلهٔ خواجه نظام‌الملک وزیر مقتدر این دولت که نتیجهٔ آن شدت وحدت مجادلات مذهبی و اشتغال بی‌اندازهٔ افکار به این موضوع بود. و از نظر فکری مقارن بود با مبارزهٔ بسیار شدید امام محمد غزالی با فلسفه و تشکیک او در قدرت عقل و اندیشه در یافتن راه صواب.

این که تشکیل حکومت مقتدر و متمرکز سلجوقی و از میان رفتن استقلال مراکز علمی و فکری ایران و گزیدن یک مذهب رسمی و تقویت بی‌دریغ از آن که نتیجهٔ آن خواه ناخواه تحمیل یک روش فکری خاص بوده است اثر نامساعد و بازدارنده‌ای بر سیر اندیشه داشته - همچنان که بسیاری از محققان گفته‌اند - مطلبی است پذیرفتنی، ولی دربارهٔ این که مبارزهٔ امام محمد غزالی در این امر تا

چه حد موثر بوده است باید تأمل و تحقیق بیشتری شود. میرهوف بدون تردید معتقد است که انحطاط فلسفه در بغداد از قرن پنجم به بعد نتیجه مبارزه غزالی با فلسفه و فلاسفه بود. مینورسکی هم در این باره نظری مشابه میرهوف دارد. وی نظر خود را بدین عبارت بیان می‌کند: «چیزی از درگذشت ابن‌سینا و بیرونی نگذشته بود که حمله جدیدی شروع شد و موجب گردید که دوباره در این منطقه وحدت حکومت ضمن یک نظام عام شامل به ضمیمه مذهب رسمی سنی باز گردد. هیچ‌کس صفات برجسته نظام الملک را در اداره مملکت و نیروی اندیشه غزالی را منکر نمی‌تواند شد، لیکن آنچه در این مورد مهم است آن فرق فاحشی است که بین نوع تفکر علمی و دلیرانه ابن‌سینا و بیرونی از یک طرف و بین نظریه تقلیدی و سنت‌گرایی غزالی وجود دارد. فراموش نکنیم که چگونه کار غزالی به رد آرای فلاسفه و تسلیم به روش آرامی‌بخش و وارستگی صوفیانه کشید.» این دو‌گونگی در طرز فکر به نظر مینورسکی نماینده دو عصر مختلف بود؛ عصر قدرت‌نمایی فکر و اندیشه که با ابن‌سینا و بیرونی می‌رفت که پایان یابد و عصر سنت‌گرایی که با غزالی آغاز می‌شد.

اشاره به آرای میرهوف و مینورسکی نه به منظور تأیید یا رد آنها، بلکه بدین منظور است که معلوم شود چرا برای بیان علت یا علل سیر نزولی اندیشه در جهان اسلام پای امام محمد غزالی هم به میان کشیده شده است. امام محمد غزالی بدون شک یکی از اندیشمندان بزرگ عالم اسلامی است. برداشت فکری او در آغاز سیر و سلوک معنویش بسیار نیرومند و قوی است و این که سیر اندیشه او با همان قدرت که شروع شده ادامه و خاتمه نمی‌یابد، مطلبی است بسیار قابل تأمل که شاید بتوان ریشه‌های آن را در مجادلات مذهبی این دوره که به تدریج همه زمینه‌های فکری را تحت الشعاع قرار داده بود و هم‌چنین در عوامل دیگری که در این دوران بر عالم اسلامی حکمفرما بود جست‌وجو کرد و در هر حال اهمیت این موضوع به اندازه‌ای است که باید از جهات مختلف مورد بحث و بررسی دقیق قرار گیرد بی‌آنکه سخت‌گیریهای متعصبانه محمود غزنوی و اثر

نامساعد آن بر دوره‌های بعد نیز نادیده گرفته شود. و این بحثی است که نمی‌توان در چنین فرصت کوتاهی به آن پرداخت.

اینها رؤوس مطالبی بود که در این مختصر اشاره اجمالی بدانها میسر گردید، بدین امید که شاید برای کسانی که علاقه‌ای به تحقیق در این موضوع دارند مفید باشد.

چون در این مقاله از برخی محققان و آرای ایشان مطالبی نقل شده، لذا در این جا فهرستی از مقالات یا کتابهایی از ایشان که در این زمینه مورد مراجعه بوده ذکر می‌شود.

جورج سارتن: آنچه از وی در این جا نقل شده از کتابی است که اصل آن با این عنوان است J. Sarton, The life of Science و آقای احمد بیرشک آن را به فارسی برگردانده و با عنوان «سرگذشت علم» در سال ۱۳۳۳ در تهران به چاپ رسانیده‌اند. اولیری: کتاب وی به این عنوان است:

De Lacy O'leary, How Greek Science Passed to the Arabs

این کتاب در سال ۱۹۴۸ میلادی در انگلستان در مؤسسه

Routledge & Kegan Paul, Ltd.

Broadway House, 68 - 74 Carter Lane, London, E. C. 4

به چاپ رسیده و آقای احمد آرام آن را از روی همین چاپ به فارسی برگردانده‌اند و در سال ۱۳۴۱ به نام «انتقال علوم یونانی به عالم اسلام» جزء انتشارات دانشگاه تهران به شماره ۸۶۰ و از محل هدیه دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه به شماره ۱۵ چاپ و منتشر گردیده.

کراچکوفسکی: اصل این کتاب که درباره «ادبیات جغرافیایی عربی» است به این

Ignati Iulianovich Krachkovski,

عنوان است:

Istoria Arabskoi Geograficheskoi Literatury.

Moskova - Leningrad, 1957.

این کتاب به عربی هم ترجمه شده و در سال ۱۹۶۳ میلادی در قاهره به چاپ رسیده. مترجم آن آقای صلاح‌الدین عثمان هاشم و عنوان کتاب در عربی «تاریخ الادب الجغرافی العری» و ناشر آن «لجنة التألیف و الترجمة و النشر» است.

ماکس میرهوف: این بحث نخست در سپتامبر ۱۹۳۰ در ضمن صورت جلسات

فرهنگستان علوم پروس، «بخش پژوهشهای تاریخی فلسفی» در جلد ۲۳ با این عنوان انتشار یافت:

M. Meyerhof, von Alexandrien Baghdad, in Sitzungsberichte d. Preuss
AK.d. Wissenseh., Phil - hist, Klasse, 1930 XXXIII, P.P. 387 - 129.

و آقای دکتر عبدالرحمن بدوی آن را از آلمانی با این عنوان به عربی ترجمه کرده «من الاسكندرية الى بغداد، بحث فی تاریخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب، للدكتور ماكس مايرهوف» و در کتاب «الثراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة» چاپ و منتشر ساخته است، (رجوع شود به چاپ دوم این کتاب، قاهره، ۱۹۴۶ از صفحه ۳۷ به بعد).
مینورسکی: آنچه از وی در این جا نقل شده از بحث عالمانه‌ای است که وی برای دایرةالمعارف عربی که در بیروت زیر نظر آقای فؤاد افرام البستانی رئیس دانشگاه لبنان منتشر می‌گردد درباره زندگی ابن سینا نوشته بود. این بحث به عربی ترجمه گردید و در آن دایرةالمعارف ذیل کلمة ابن سینا به چاپ رسید؛ ج ۳، ص ۲۱۸، بیروت، ۱۹۶۰ م. و به زبان فارسی هم ترجمه شد و در مجله «الدراسات الادبیة» نشریه کرسی فارسی دانشگاه لبنان با عنوان «ابن سینا: چند نکته درباره زندگی و اصل و تبار او» منتشر گردید. سال دوم، شماره سوم، بیروت. پائیز ۱۳۳۹ ه. ش. / ۱۹۶۰ میلادی.

گفت‌وگو دربارهٔ زبان و ادبیات فارسی

در تلویزیون لبنان

تاکنون هر وقت سخن از روابط فارسی و عربی به میان می‌آمد آنچه در وهلهٔ اول به ذهن می‌رسید موضوع وجود کلمات عربی در زبان فارسی و لزوم آموختن عربی برای درک صحیح زبان و ادبیات فارسی بود و کمتر به این نکته توجه می‌شد که مسألهٔ روابط ادبی و لغوی بین دو زبان فارسی و عربی یک‌جانبه نبوده بلکه دو جنبه داشته است، و تا وقتی که این موضوع از هر دو طرف آن مورد مطالعه و توجه قرار نگیرد نه حق مطلب در این زمینه به خوبی ادا شده و نه نتیجه‌ای که معمولاً از وجود روابط فرهنگی بین دو زبان انتظار می‌رود به دست خواهد آمد. از هنگامی که در کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان چه در این مجله و چه در انتشارات دیگر آن موضوع روابط ادبی و فرهنگی این دو زبان از هر دو طرف آن مورد توجه و تحقیق قرار گرفت، و به خصوص راجع به تأثیر ادب و فرهنگ ایران در ادبیات و زبان عربی، تحقیقات نازده‌تری انتشار یافت، این مسأله از طرف دیگر آن هم یعنی لزوم آموختن زبان و ادب فارسی برای درک بهتر زبان و ادبیات عربی مطرح گردید؛ و چون ما همان‌طور که در آغاز هفتمین سال این مجله نوشتیم معتقدیم که در مسایل اساسی علمی آنچه دارای اهمیت و اعتبار است اقناع اهل فکر و رای و معتقد شدن صاحب‌نظران به آن مسایل است، به این جهت از طرح این مسأله در محافل علمی و بین استادان و دانشمندان استقبال کردیم، و کوشیدیم تا علل طرح این مسأله و دلایلی که توجه

به آن را از نظر علمی و ادبی ضروری می‌سازد شرح دهیم، و خوشوقتیم که این کار به نتیجه‌های نیکی هم رسید. از جمله اقداماتی که در این زمینه صورت گرفت یکی هم تشکیل دو جلسه مصاحبه تلویزیونی به وسیله چند تن از استادان و ادبای معروف بود که از مدیر این مجله هم برای شرکت در آن دعوت شد تا در آن جلسات فعالیت‌های علمی این کرسی و روابط ادبی و فرهنگی دو زبان فارسی و عربی و هم چنین نظریه ضرورت تعلیم زبان و ادب فارسی در رشته‌های ادبی دانشگاه‌های عربی مورد گفت‌وگو قرار گیرد. این دو مصاحبه یکی در تاریخ ۲۸ - ۱۲ - ۶۴ م. و دیگری در تاریخ ۲۳ - ۳ - ۶۶ م. در برنامه مخصوص تلویزیون لبنان به عنوان «با متفکران» که به وسیله چند تن از استادان و اهل ادب اداره می‌شود تشکیل گردید، و چون متضمن مطالبی اساسی درباره مسایل مورد گفت‌وگو و همچنین اصولی است که در زمینه روابط ادبی دو زبان باید مورد توجه قرار گیرد، خلاصه هر دو مصاحبه را در این جا درج می‌نمایم.

مقدمه استاد فؤاد البوبو دانشیار دانشگاه لبنان و مدیر برنامه:

خانم‌ها و آقایان! ادبیات عربی و هر ادبیات دیگری در واقع آمیخته‌ای است از آداب مختلفی که همه در یک قالب ریخته شده و آن قالب زبانی است که وسیله تعبیر و بیان آن قرار می‌گیرد. آشنایی با سرچشمه‌ها و همچنین عوامل خارجی که در ادبیات یک زبان تأثیر کرده برای کسانی که بخواهند در آن ادبیات تحقیق کنند و متون آن را بفهمند و اندیشه‌ها و نمونه‌هایی را که در آن وارد شده به خوبی دریابند کمال ضرورت را دارد. این مطلب در کتابهایی هم که از ادبای قدیم به جای مانده مانند کتاب ابن‌الدیم یا کتاب الحیوان جاحظ و دیگران نیز ذکر گردیده است. جاحظ در کتاب الحیوان گوید: «کتابهای هند به عربی ترجمه شد و حکمت یونان نیز به این زبان نقل گردید و ادبیات ایرانیان نیز به آن برگردانده شد». در این جا اجازه می‌خواهم که قدری در این عبارت اخیر

جاحظ دقت بیشتری کنم. جاحظ درباره ادبیات ایران نه کلمه ترجمه را بکار می‌برد و نه کلمه نقل را، بلکه در این مورد کلمه تحول یعنی برگرداندن را استعمال کرده، و این بدان جهت است که خواسته با این عبارت اثر بسیار نافذ و قاطعی را که ادبیات فارسی در زبان عربی به جای گذاشته نشان دهد؛ و ما می‌دانیم که بسیاری از کتب علمی عربی را نویسندگان و دانشمندان ایرانی‌الاصل تألیف کرده‌اند، و در این مورد کافی است که کتاب سیبویه را که نخستین کتاب علمی در دستور زبان عربی است ذکر کنیم.

زبان عربی و تمدن عربی از هر لحاظ تحت تأثیر ادبیات و تمدن ایران قرار گرفته، همچنان که زبان عربی هم به نوبه خود در زبان و ادبیات ایران اثر گذاشته، یعنی این که این تأثیر یک عمل متقابل و دادوستد دو جانبه بوده است. امشب آقای دکتر محمدی استاد ادبیات عرب در دانشگاه تهران که اکنون هم استاد و رئیس کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان می‌باشند قبول زحمت فرموده و دعوت ما را اجابت نموده‌اند که درباره این تأثیر متقابل برای ما بیاناتی ایراد نمایند.

یکی از فعالیتهای کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان مجله «الدراسات الادبية» است که به وسیله این کرسی انتشار می‌یابد. این مجله بیشتر به مطالعات و تحقیقات علمی و ادبی وزین می‌پردازد، و به همین جهت از آغاز انتشارش چه در لبنان و چه در خارج و چه در محافل خاورشناسان دارای موقعیت ممتاز و جالب توجهی است، و فعلاً برای این که وقت بیشتری از شما نگیرم و به اصل مطلب پردازیم سؤالات خود را شروع می‌کنیم:

س - آیا ممکن است درباره مرکز زبان و تحقیقات فارسی دانشگاه لبنان اطلاعاتی در اختیار ما بگذارید؟

ج - کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان نزدیک هشت سال است که تأسیس شده، و تأسیس آن جزئی از برنامه همکاری علمی بین دانشگاه تهران و این دانشگاه است. در دانشگاه لبنان درس زبان و ادبیات فارسی برای

دانشجویان رشته‌های ادبیات عرب و تاریخ عربی و اسلامی تدریس می‌شود، و این بدین منظور است که آنان در موضوعاتی که قصد تخصص دارند معلومات بیشتری کسب کنند، یا به عبارت بهتر معلومات خود را در این کرسی تکمیل کنند. این که می‌گویم تکمیل کنند برای این است که دو ادبیات فارسی و عربی به واسطه پیوند استوار و تأثیر متقابلی که در گذشته بین آنها وجود داشته و به خصوص در عصر عباسی که این پیوند به حد آمیزش رسیده هریک از آن دو در سطح علمی و تحقیقاتی مکمل یکدیگر شده‌اند، و به همین جهت محققان و دانشمندان هر دو زبان را عقیده بر آن است که آموختن هریک از آن دو برای کسانی که بخواهند در ادبیات زبان دیگر تحقیق و مطالعه کنند ضروری است.

س - کرسی زبان و ادبیات فارسی مجله‌ای به نام «الدراسات الادبية» منتشر می‌کند، آیا ممکن است اطلاعاتی هم درباره این مجله در اختیار ما بگذارید که چگونه تأسیس شده و چه موضوعاتی بیشتر در آن مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد؟

ج - فعالیت‌های علمی این کرسی تنها منحصر به جنبه آموزشی آن نیست، بلکه در زمینه تحقیقات و مطالعات علمی نیز فعالیت‌هایی دارد. مسایلی که مورد توجه این کرسی است بیشتر در زمینه‌های سنجش ادبی است، یعنی بحث و تحقیق درباره موضوعات مشترک بین ادبیات فارسی و عربی و حدود همکاری آن دو در دوره‌های قدیم و آثاری که از این همکاری در هریک از آن دو به ظهور رسیده است. و چون این گونه تحقیقات در ادبیات هر دو زبان تازه است، ما از همان روز اول که به این کار دست زدیم دریافتیم که به یک نشریه علمی و دانشگاهی احتیاج داریم، تا از یک طرف نتیجه مطالعات و تحقیقات این کرسی را در این زمینه‌ها در اختیار استادان و محققان در سایر دانشگاهها بگذارد، و از طرف دیگر وسیله ارتباط و آشنایی و واسطه تبادل معلومات بین علمای هر دو زبان باشد، و به همین جهت است که این مجله به دو زبان منتشر می‌شود، بدین ترتیب که تحقیقات مربوط به زبان و ادبیات و تاریخ و فرهنگ ایران برای اطلاع

علما و دانشمندان عربی زبان غالباً به زبان عربی و آنچه مربوط به ادبیات و فرهنگ عربی باشد برای اطلاعات فارسی زبانان به زبان فارسی منتشر می‌گردد، تا هر دو دسته از علمای هر دو زبان از گنجینه‌های ادبی و فرهنگی زبان دیگر مطلع گردند. این مجله اکنون ششمین سال انتشار خود را طی می‌کند.^۱

س - چنان‌که اطلاع داریم شما تاکنون کتابهای متعددی در همین زمینه‌ها تألیف کرده‌اید که قسمتی از آنها به زبان فارسی و بیشتر به زبان عربی است؛ از جمله آنها که شخصاً دیده‌ام یک کتاب به فارسی درباره تأثیر فرهنگ ایران در تمدن اسلام و عرب است، و دیگر کتابی به عربی درباره تاریخ ادبیات قدیم عرب، و دو جلد دیگر هم باز به عربی درباره نثر و شعر معاصر عربی است، که همه جزء انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسیده و از کتابهای درسی آن دانشگاه است. ولی در این جا می‌خواهیم درباره کتاب دیگری غیر از آنچه ذکر شد از شما اطلاعاتی کسب کنیم، و آن کتابی است که در موضوع «ترجمه و نقل از زبان فارسی به عربی در قرنهای نخستین اسلامی» تألیف کرده‌اید و اخیراً جزء انتشارات کرسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان به چاپ رسیده و منتشر شده است. این کتاب چنان‌که از عنوان آن پیدا است جلد اول از سلسله‌ای است که به نام «سرچشمه‌های ایرانی ادبیات عرب» خوانده می‌شود. آیا ممکن است درباره این سرچشمه‌ها و جویبارهای فرهنگی ایران که در ادبیات عربی جریان یافته نیز اطلاعاتی به ما بدهید؟ البته زبان عربی هم در زبان و ادبیات فارسی تأثیر داشته، چنان‌که اثر آن در خط و روشهای ادبی فارسی ظاهر است، ولی موضوع امروز ما این است که درباره ترجمه و نقل از زبان فارسی به عربی گفت‌وگو کنیم.

ج - این کتاب نیز یک حلقه از سلسله تحقیقاتی است که در این کرسی بدان می‌پردازیم، و همانطور که بیان نمودید موضوع آن ترجمه و نقل از فارسی در قرنهای نخستین اسلامی است. شما به خوبی اطلاع دارید که تحول و پیشرفتی که در دوره عباسی در ادبیات عربی حاصل گردید، همچنان‌که همه محققان

معتقد هستند نتیجه برخورد زبان عربی با فرهنگ ملتهای دیگری بود که در ادبیات و هنر سابقه طولانی داشتند، و یک چنین تحول و پیشرفتی برای هر زبانی که از حدود جغرافیایی و ملی خود تجاوز کند و بخواهد میراث فرهنگی و مدنی انسانی را دربرگیرد امری طبیعی است، و به همین جهت برای درک ادبیات عرب در این دوره ضرورت دارد که عناصر خارجی هم که در آن اثر گذارده و از عوامل تحول و پیشرفت آن بوده‌اند نیز شناخته شوند، و از آنجا که مهم‌ترین عناصر خارجی با به عبارت بهتر بزرگترین سرچشمه‌های ادبیات عرب در این دوره سرچشمه‌های ایرانی بوده، از این جهت بحث و تحقیق در سرچشمه‌ها هم جزئی از تحقیقات درباره ادبیات دوره عباسی است؛ و شکی نیست که نخستین گامی که در زمینه این‌گونه تحقیقات باید برداشته شود این است که راه‌های اصلی و مستقیمی که این دو ادبیات را در گذشته به هم می‌پیوسته روشن شود، و این راه اساسی و مستقیم همان راه ترجمه و نقل مستقیم است، و به همین جهت ما به این موضوع پرداختیم تا معلوم شود که در چه رشته‌هایی از رشته‌های ادبی کتابهایی از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده، آن کتابها از چه دسته‌ای، و نوع مطالب آنها چگونه بوده، و چه نوع کتابها یا آثار در عربی تحت تأثیر آنها بوجود آمده، و امثال اینگونه مسایل که البته احتیاج به پی‌جویی و پژوهش دارد. لیکن در این جلد اول دامنه بحث ما از دو دسته از این کتابهای ترجمه شده تجاوز نکرده، و آنها یکی دسته کتابهایی است که درباره پادشاهان و امور مملکت‌داری و اداره دولت و امثال اینها تألیف می‌گردیده و معمولاً به نام «تاجنامه» خوانده می‌شده، و دسته دیگر کتابهایی است که درباره قواعد و رسوم و آداب و بعضی موضوعهای علمی یا فنی یا هنری تألیف می‌شود و به نام «آیین‌نامه» خوانده می‌شده‌اند.

غیر از آنچه ذکر شد موضوعهای دامنه‌دارتر دیگری هم در این زمینه برای بحث و تحقیق هست، مانند رشته رسائل ادبی و عهدنامه‌ها و رشته تاریخ و قصه و داستان و ادبیات اخلاقی و بسیاری موضوعات دیگر که همه احتیاج به

تحقیق و پژوهش دارند.

س - شما چه در سخنرانیها و چه در نوشته‌های خود پیوسته بر این نکته تکیه می‌نمایید که آموختن زبان و ادبیات فارسی برای درک بهتر زبان و ادبیات عرب لازم و برای تحقیق در فرهنگ و ادب این زبان ضروری است و به همین جهت هم در دانشگاه لبنان زبان و ادبیات فارسی در رشته ادبیات عرب جزء دروس اساسی و اجباری شده است. چون این مطلبی است تازه و احتیاج به توضیح بیشتری دارد ممکن است بفرمائید که شما برای تأیید این نظر خود چه دلایلی دارید؟

ج - این مطلب صحیح است که من در نوشته‌ها و گفته‌های خود بر این مطلب تکیه می‌کنم، ولی این نظریه‌ای نیست که من آن را به وجود آورده باشم، بلکه مطلبی است که تحقیقات و پژوهشهای لغوی و تاریخی و ادبی آن را بر ما تحمیل می‌کند و من یقین دارم که هر قدر دامنه تحقیقات تاریخی و علمی در این دو زبان و به خصوص در زبان عربی گسترش یابد و پیوستگی تاریخی آن با زبان و ادب فارسی آشکارتر گردد این مطلب مسلم‌تر خواهد گردید. دلایلی که ما را به لزوم تحصیل فارسی برای دانشجویان رشته ادبیات عرب در دانشگاه‌های عربی وادار می‌کند همان دلایلی است که برای لزوم تحصیل عربی برای دانشجویان رشته ادبیات فارسی در دانشگاه‌های ایران و سایر کشورهای فارسی‌زبان می‌توان اقامه کرد، و آن هم پیوستگی فرهنگی و تاریخی و آمیزش لغوی این دو زبان و آثار بسیاری است که از هریک در دیگری وجود دارد؛ زیرا چنان‌که گفتیم این دو زبان از لحاظ فرهنگ و ادب به اندازه‌ای به هم پیوسته‌اند که تفکیک آنها در زمینه تحقیقاتی مشکل به نظر می‌رسد و در همه مؤسسات علمی و خاورشناسی هم فارسی و عربی تقریباً یک زمینه تحقیقاتی را تشکیل می‌دهند. مثلاً از نظر لغوی کسی که بخواهد در رشته زبان و ادبیات عربی تخصص حاصل نماید و اصول کلمات و تحولات آنها را تشخیص دهد همان احتیاج را به دانستن زبان فارسی دارد که داوطلب تخصص در زبان و ادبیات فارسی به آموختن زبان عربی

دارد. صحیح است که اثر زبان عربی در فارسی هم نمایان‌تر و هم بیشتر است، ولی این امر در اصل موضوع تغییری نمی‌دهد، زیرا این ضرورتی را که ما برای آموختن زبان فارسی جهت دانشجویان عربی زبان معتقدیم همانطور که ذکر کردیم در حد تخصص است نه در سطح عادی. درباره لزوم تعلیم زبان عربی هم برای فارسی‌زبانان نیز همین عقیده را داریم، چون بک نویسنده یا خواننده عادی با کسی که در رشته‌های علمی و فنی کار می‌کند و کارش مطالعات لغوی و ادبی نیست همین قدر که معنی مصطلح کلمه‌ای را به خوبی فهمید برای او کافی است، دیگر ضرورتی ندارد که اصل و یشه و کیفیت اشتقاق و تحولات تاریخی آن را هم بداند، البته اگر این را هم دانست این فضیلتی است ولی ضرورت نیست، ولی برای دانشجوی رشته ادبیات، یعنی کسی که چه در دوره تحصیل و چه پس از آن سروکارش با زبان و ادبیات و تحقیق و مطالعه در این رشته است، مسأله صورت دیگری به خود می‌گیرد. در آنجا ضرورت دارد که هم دانشجوی عربی زبان مهم‌ترین زبانی را که در عربی، هم از لحاظ لغت و هم از لحاظ ادب تأثیر گذاشته، یعنی زبان فارسی را که از آن صدها و هزارها کلمات شناخته و ناشناخته در عربی راه یافته خوب بشناسد، و هم بر دانشجوی ادبیات فارسی فرض است که زبان و ادبیات عربی را تا آن اندازه که آنها را بر درک صحیح زبان و ادبیات فارسی و تحولات آن یاری کند بیاموزد.

دیگر از مواردی که آشنایی با زبان و ادبیات فارسی برای محققان عرب ضرورت می‌یابد در موضوع تاریخ و به خصوص تاریخ فرهنگ و تمدن این منطقه عربی و اسلامی است. در این جا تکرار این نکته البته ضرورتی ندارد که دوره عباسیان تمدن و فرهنگ عربی و اسلامی به طوری با تمدن و فرهنگ ایرانی آمیخته شد که تفکیک آنها غیرممکن است، و در دوران اسلامی هم پیوسته فرهنگ ایران یکی از منابع فیاض فرهنگ و تمدن عربی به شمار می‌رفته است. بنابراین طبیعی است که هرگاه محقق و مورخ عربی بخواهد درباره تاریخ و تاریخ فرهنگ عربی تحقیق کند، اگر از تاریخ و فرهنگ ایران در بهترین مظاهر

آن که زبان و ادبیات فارسی باشد بی اطلاع بماند یکی از منابع اصلی و اساسی کار خود را از دست داده است. دربارهٔ تاریخ عمومی عرب و تحقیق در آن که در هر حال از تاریخ اسلام جدا نیست این مطلب را هم باید یادآور بود که گذشته از دوران پیش از مغول که در زبان فارسی هم مؤلفات تاریخی چندی به وجود آمده، از بعد از مغول تواریخ قسمت بزرگی از عالم اسلامی به زبان فارسی تألیف شده که در آن زمینه‌ها در زبان عربی مؤلفاتی به آن اهمیت وجود ندارد، و هرگونه تحقیق تاریخی در آن دوره‌ها بدون مراجعه به آن مصادر تاریخی ناقص و نارسا خواهد بود. به این دلایل و دلایل دیگری که در این جا جای تفصیل آنها نیست به نظر ما در سطح علمی و تحقیقاتی زبان و ادبیات فارسی و عربی هریک مکمل یکدیگرند و هر دو به یک اندازه به یکدیگر احتیاج دارند و هیچ یک از دیگری بی نیاز نخواهد بود.

س - گذشته از زمینهٔ تاریخی و تحقیق در ادبیات کلاسیک عربی آیا به نظر شما آموختن زبان و ادبیات فارسی در حال حاضر چه نفعی برای دانشجویان عرب خواهد داشت؟

ج - برای این که از گفته‌های سابق این نتیجه گرفته نشود که زبان فارسی تنها به درد محققانی خواهد خورد که بخواهند در لغت یا فرهنگ و تاریخ گذشته عرب تحقیق نمایند و زبانی نیست که در عصر حاضر هم رسالتی داشته باشد تا بتواند خواننده‌ای را راضی و خرسند سازد، شاید طرح این مطلب ضرورت داشته باشد. در این مورد لازم می‌دانم به این مطلب به طور اجمال اشاره کنم که چون ادبیات زبان فارسی و به خصوص ادبیات منظوم آن بیشتر جنبهٔ انسانی و جهانی دارد تا جنبهٔ محلی، از این جهت همیشه برای خوانندگان غیر ایرانی هم همان فوائد روحی و معنوی را دربردارد که برای خوانندهٔ ایرانی. از این جا است که زبانهای کمی را می‌توان نشان داد که آثار ادبی و فکری آنها به این کثرت و به این کیفیت که آثار فارسی را بوده است به زبانهای دیگر ترجمه شده باشد، و این بدان جهت است که ادبیات منظوم زبان فارسی و به خصوص

آنها که از عرفان ایرانی هم مایه‌ای گرفته باشند بازگوی افکار و اندیشه‌ها و آرزوهای درونی و روح زیاده‌طلب و سرکوفته انسان در همه وقت و در همه جا است، و اختصاص به زمان و مکان معینی ندارد و به هر زبان که ترجمه شود اهل آن زبان در خلال سطور آن تعبیری از مکنونات درونی خویش را خواهد یافت و به همین جهت دانشجویان عربی زبان هم از تحصیل این ادبیات فوائد و منافع بی‌شمار خواهند برد که شاید مهم‌تر از همه سعه افق دید آنها در جهت انسانی و جهانی است، و شاید بتوان گفت که در دنیای کنونی که خواه ناخواه باید در جهت وحدت انسانی و جهانی سیر کند ادبیاتی که چون ادبیات فارسی انباشته از زبده افکار و تجارب دانایان و حکیمان و اهل نظر و اندیشه باشد رسالتی بس ارجمند خواهد داشت، و آن گسترش روح انسان دوستی و جهان بینی و شکستن حلقه‌های تنگی است که بشر را در حال حاضر هم مانند دوره‌های تاریک گذشته در بند خود نگه داشته است، که اگر با همین نظر و به همین قصد مورد مطالعه قرار گیرد شاید پاسخ بسیاری از مشکلات روحی عصر حاضر را بتوان در آن یافت.

درباره شیوه رسم الخط فارسی

دوستی فاضل و ارجمند نسخه‌ای از دفترچه شیوه رسم الخط فارسی را که به تصویب شورای عالی فرهنگ رسیده و به وسیله اداره کل مطالعات و برنامه‌های وزارت فرهنگ به چاپ رسیده و بنا شده که در همه کتابهای درسی به کار رود و شیوه عمومی خط فارسی باشد به ما ارزانی داشته و خواسته‌اند نظر خود را درباره آن بنویسیم.

آقای مصطفی مقربی هدیه کننده و نویسنده دانشمند این دفترچه درباره تاریخچه آن نوشته‌اند: «آنچه را در این جزوه ملاحظه می‌فرمایید نخست در سال ۱۳۳۹ در مجله سخن پیشنهاد کردم، سپس در جلسه‌ای که در اردیبهشت سال ۴۲ برای بحث درباره تدریس فارسی در مدارس تشکیل شد همین پیشنهادها در کمیسیون رسم الخط آن مورد بحث قرار گرفت و عیناً تصویب شد، بعداً مجله آموزش و پرورش آنها را برای اطلاع و انتقاد ارباب نظر چاپ کرد و کمی بعد آنها را شورای عالی فرهنگ از تصویب گذرانید.» و درباره اصل شیوه نیز این توضیحات را اضافه کرده‌اند: «البته من از خود چیزی نیاورده‌ام، فقط به دلایل منطقی و دستوری و تعلیمی از میان آنچه در این هزار و سی صد سال معمول بوده یکی را برگزیده‌ام تا کار این همه کسانی که در این روزگار باید با سواد شوند آسانتر گردد و کلمه واحد در همه جای کشور به صورت واحد نوشته شود و تولید تشبث و هرج و مرج نکند، زیرا هیچ زبانی حتی زبان عربی که

با ما در شکل خط اشتراک دارد نیست که در آن یک کلمه واحد به صورت مختلف نوشته شود، و مثلاً خانه‌ای را بعضی خانه‌یی و گروهی دیگر خانه بنویسند. البته سه بدعت - اگر بتوان آنها را بدعت خواند - در آن هست، یکی این که کرسی «ی» را برای همزه آخر کلمه برگزیدم، و یکی دو نکته دیگر در باب همزه مانند مسئول به جای مسؤول و فرائث به جای فراءت. دوم افزودن الف «ا» در حال الف مقصور «ی» در کلمات عربی مستعمل در فارسی، تا شکل مکتوب حکایت از صورت ملفوظ کند، مانند مبتلا، تقوا، فتوا، فوا، اعلا. سوم مسئله تنوین است که پیشنهاد کرده‌ام در کلمات عربی مستعمل در فارسی پس از آخرین کلمه (این حرف آخر هر چه باشد) روی الف گذاشته شود، مثلاً کاملاً، جزئاً، حقیقتاً، و از این جهت از تنوین در «ة» زائد به صورت حقیقة عدول کرده‌ام که شکل «ت» برای فارسی زبان همه جا تلفظ «ت» را القا کند، و دیگر فارسی زبان (خاصه گروه بی‌شماری که پس از سال ششم ابتدایی یا حداکثر سال نهم ترک تحصیل می‌کنند و به دنبال تأمین معاش می‌روند) توجه به اصل عربی این «ت» که زائد است یا اصلی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد ننماید...».

این خلاصه‌ای بود از آن قسمت از مطالب این دفترچه که به گفته آقای مقربی ممکن است بدعتی در شیوه خط شمرده شود، و در این جزوه با ذکر موارد جزئی و مثال‌هایی روشن شده است.

در این که خط فارسی هم باید شیوه واحدی داشته باشد که هر کس بتواند هر قدر هم اهل علم و سواد باشد از آن تخطی کند کوچکترین تردیدی نیست، زیرا این از ضروریات هر زبان است که راه و رسم آن روشن باشد؛ و در این که آقای مقربی هم با سرمایه علمی و معارست ممتد و حسن تشخیص خود برای اظهار نظر در این امر از هر لحاظ شایستگی دارند و در این دفترچه هم کوشیده‌اند تا جایی که مقدور بوده و از حد حرف و عادت خارج نباشد از دلایل منطقی و دستوری و تعلیمی پیروی کنند نیز تردیدی نداریم، ولی در این که این شیوه با همه مقدمات منطقی آن و با این که به تصویب شورای عالی فرهنگ هم رسیده -

گرچه این گونه کارها در شأن فرهنگستان است - شیوه واحدی گردد که همه فارسی نویسان و اهل رای و نظر خود را به پیروی از آن ملزم دانند و دست از اعمال ذوق و سلیقه شخصی خود بردارند شک و تردید بسیار هست.

این شک و تردید نه در صحت این روش و نه به علت آن چیزهایی است که آقای مقربی آنها را بدعت خوانده اند، بلکه به این علت است که بیشتر اختلاف سلیقه های موجود درباره زبان فارسی که خط و شیوه خط هم جزئی از آن می باشد ناشی از آن است که هنوز درباره یک مسأله اساسی که منشأ بسیاری از مسایل و مشکلات خط و زبان فارسی است یعنی مسأله طرز معامله و رفتار با کلمات عربی که در زبان فارسی وارد شده اند یک اصل کلی و اساسی که باید پایه احکام و قواعد خط یا دستور زبان باشد مورد اتفاق اهل نظر و ارباب رای قرار نگرفته و تا وقتی هم که این مسأله حل نشود حل مسایل دیگر این زبان اگر چه ناشی از امور دیگر هم باشد امکان پذیر نیست؛ و علت این هم که هیچ یک از تلاشهایی که در گذشته برای حل مشکلات این زبان شده به نتیجه نرسیده همین امر است، زیرا هنوز تکلیف فارسی نویسان درباره این کلمات روشن نیست. آیا این گونه کلمات هم مانند هر کلمه خارجی که در زبانی دیگر وارد می شود و جزء آن می گردد همیشه و در همه جا - چه در نوشتن و چه در اجرای قواعد دستوری بر آنان - باید تابع دستور زبان فارسی و تلفظ فارسی زبانان باشند بدانگونه که مثلاً کلمات فارسی که در زبان عربی وارد شده اند از هر لحاظ تابع آن زبان شده و جزئی از آن گردیده اند، یا این که به تقلید نویسندگان بعضی از دوره های گذشته که هنوز هم برخی از فضلاء عصر کم و بیش به شیوه آنان گرایشی دارند این کلمات را باید از این قاعده کلی خارج ساخت و آنها را چه در اشتقاق و تصریف و چه در امور دیگر همچنان تابع قواعد زبان عربی دانست؟ در این مسأله اساسی و اصولی هنوز وحدت نظری وجود ندارد، زیرا گروهی این، گروهی آن پسندند، مثلاً بعضی مایلند کلمات عربی را در فارسی به قاعده فارسی جمع ببندند و معلمان و محصلین و مانند اینها را معلمان و محصلان بنویسند. برخی دیگر

خوش دارند که حتی کلمات فارسی را هم در لباس جمع عربی ببینند و اسنادان و دهقانان را هم اسانید و دهاقین بگویند. بعضی از فضلا اصرار دارند که صفت و موصوف عربی در زبان فارسی هم همچنان در تذکیر و تانیث مطابقت کنند، و گروه دیگری نه تنها چنین کاری را لازم نمی‌دانند بلکه اصولاً تحمیل کردن چنین مبحثی را بر دستور زبان فارسی که جایی در آن برای تذکیر و تانیث نیست یک نوع تعدی بر نوامیس زبان می‌شمارند. در همین شیوه خط، گروهی مثلاً رعایت همه قواعد تنوین را که یکی از مختصات زبان عربی است به همان‌گونه که در کتابهای مفصل عربی شرح داده شده در کلمات عربی فارسی شده هم ضروری می‌دانند و در دستور زبان فارسی باب مفصلی برای آن بوجود آورده‌اند و گروه دیگری این باب را هم در دستور زبان فارسی زائد می‌شمرند، و می‌خواهند که لطفاً و حقیقه‌اً را هم همانطور که تلفظ می‌کنند لطفن و حقیقتن بنویسند، یا درباره الف‌هایی که در عربی به مقتضای طرز تلفظ و مخرج صوتی آنها به الف مفصوره و ممدوده یعنی الف کوتاه و بلند تقسیم شده و برای تشخیص نوع تلفظ آنها اولی را با "ی" و دومی را با "ا" می‌نویسند، عده‌ای مایلند که این دو الف در تمام کلماتی که از عربی گرفته شده در فارسی هم همان صورت عربی خود را حفظ کنند؛ و با این حساب نوشتن "شورا" و "اعلا" و "فتوا" را غلط می‌دانند. و عده‌ای دیگر به دلیل این که در تلفظ فارسی جز یک گونه مخرج الف وجود ندارد که آن هم شبیه هیچ یک از الف‌های کوتاه و بلند عربی نیست و هیچ گونه فرقی بین تلفظ الف شیدا و صحرا و موسی نمی‌یابند دلیلی نمی‌بینند که این الف را به دو یا سه گونه بنویسند و برخی دیگر مانند مؤلف فاضل همین دفترچه، در این گونه مسایل حد وسطی (لابد برای جمع بین طرفین) قائل شده‌اند. از این گونه مثال‌ها که با خط و زبان سروکار دارد بسیار است که ذکر آنها موجب ندارد، مشکل در این است که چون در این باب یک اصل کلی و اساسی که هم مطابق با اصول زبان فارسی باشد و هم موافق با طبع و سلیقه فضلا، وجود ندارد، یا مورد اتفاق نیست که بتوان آن را معیاری قرار داد تا محک صحیح و ناصحیح باشد از

این رو هیچ دسته یا فردی را نمی‌توان به طور صریح و قاطع درست‌گوی و درست‌نویس خواند یا خطاکار و غلط‌نویس شمرد، زیرا هر دسته‌ای برای خود سنجه و معیاری خاص دارد. عده‌ای به لغت‌نامه‌ها و کتابهای صرف و نحو عربی متوسل می‌شوند، و عده‌ای به دستور طبیعی زبان فارسی (نه دستور مدون) و استعمال و تلفظ اهل زبان که خود مصدر و منبع هر قاعده دستوری است، استناد می‌جویند، و چون زبان فارسی در وضع فعلی هیچ‌یک از این دو طریقه را به طور کامل و جامع روی بر نمی‌تابد ناچار دامنه ذوق و سلیقه شخصی خیلی بیش از حد متعارف و مجاز در آن گسترش یافته و بسیاری از اموری که در هیچ زبان معتبری، ذوق و سلیقه شخصی در آن دخالت ندارد، مانند همین شیوة نوشتن یا اعمال قواعد دستوری در زبان فارسی غالباً تابع میل و ذوق نویسنده شده است. از این جا است که مرز لغوی و دستوری زبان فارسی درهم شکسته و حد فاصل میان صحیح و ناصحیح و خودی و بیگانه از میان رفته و این خود بر بی‌باکی نویسندگان و کسانی که به هر عنوان قلمی به دست می‌گیرند افزوده است که یکی از مظاهر بسیار زبان‌بخش آن همین بی‌پروایی است که از بسیاری از نویسندگان ناآزموده این عصر در استعمال کلمات و تعبیرات بیگانه دیده می‌شود، که اگر همچنان با نظر اهمال به آن بنگرند بیم آن می‌رود که زبان فارسی هنوز از ورطه‌ای خلاص نشده دچار ورطه دیگری گردد. در این حال بدبختی است که مهم‌ترین و ضروری‌ترین گامی که می‌توان برای اصلاح وضع زبان و حل مسایل آن برداشت این است که نخست اصول اساسی که باید منشأ استخراج احکام و قواعد باشد و همه امور مربوط به زبان را شامل گردد مورد توافقی اهل علم و بصیرت قرار گیرد، و برای این کار ضرورت دارد که همه مسایل مربوط به زبان فارسی با کمال صراحت و بدون این که سعی شود مشکلات را نادیده بگیرند بین علمای فارسی‌نویس فارسی‌شناس و همه کسانی که در نتیجه علم و تجربه در این مسأله صاحب نظرند مورد بحث و گفت‌وگو قرار گیرد، ولی بحث و گفت‌وگویی که از علمای لغت و دستور شایسته است نه آنچه به کار سرگرمی خوانندگان

بعضی انتشارات تفریحی بخورد، و در هریک از این گونه مسایل و مشکلات زبان - چه کوچک و چه بزرگ - قواعدی صریح و قاطع مبتنی بر اصولی مسلم به وجود آید که عدول از آن برای هیچ‌کس جایز نباشد، تا بدین ترتیب نخست مرزهای زبان و حدود تأثیر قواعد آن مشخص گردد و آنگاه با استناد به آن اصول مورد اتفاق به استخراج احکام جزئی پردازند.

بنابر آنچه گذشت به نظر ما مهم‌ترین قسمت این دفترچه، پیش‌گفتار آن است که در آن چند اصل به عنوان مبانی روش واحد در شیوه خط فارسی ذکر شده و این اصول هر چند قاطع و صریح نیست و برای رعایت عرف و عادت به فیودی همچون «تا حد ممکن» و «هر جا که می‌توان» و مانند اینها مقید شده‌اند که معمولاً در قواعد زبان جایی برای چنین فیودی نیست، ولی باز قدمی است که در این راه برداشته شده است. منطبق بودن شیوه خط با قواعد و موازین دستور فارسی و آسان بودن قرائت و تعلیم و تعلم، و کلیت و شمول قاعده، و یکسان بودن مکتوب با ملفوظ، که ضمن این مبانی شمرده شده، همه صحیح است، هر چند اعمال همه آنها برای رعایت عرف در همین دفترچه هم تا حدی به مسامحه گذشته است. و آنچه هم در ضمن همین مبانی آمده که «کلمات عربی مستعمل در فارسی عموماً تابع قواعد و مختصات زبان فارسی و استعمال فارسی‌زبانان است و هر جا که می‌توان کار نوشتن این کلمات را بر عامه فارسی‌زبانان آسانتر و صورت مکتوب کلمه‌ای را با تلفظ آن سازگارتر و نزدیکتر ساخت عدول از سنت رسم الخط عربی را گناه نابخشودنی نباید شمرد» نیز هر چند ظاهراً فقط ناظر به شیوه خط است، ولی می‌توان آن را مبدأ و اساسی قرار داد که نه تنها مسایل مربوط به خط بلکه به طور کلی همه مسایلی را که از آمیخته شدن کلمات عربی با زبان فارسی ناشی شده براساس آن به بحث و مطالعه گذاشت و با تدبیر و دوراندیشی رویه‌ای اتخاذ نمود که به تدریج و به تریبی که با تحول طبیعی زبان هماهنگ باشد میدان عمل قواعد زبان فارسی در همه اجزای کلام - چه آنها که از ریشه و اصل فارسی هستند با آنها که از زبانهای دیگر در آن پذیرفته شده‌اند -

گسترش یابد، تا رفته رفته ذوق و سلیقه نویسندگان هم در چهارچوب قواعد محدود گردد و در زبان فارسی هم - چه در خط و چه در امور دیگر آن - قواعدی صریح و قاطع و خلل ناپذیر بوجود آید، و برای حصول این مقصود ضرورت دارد که از علم و تجربه مردان فاضلی که همچون آقای مقربی با عشق و دلسوزی به مطالعاتی برای آسان تر کردن تعلیم فارسی می پردازند و در این زمینه از صاحب نظران به شمار می آیند استفاده کامل شود، تا این تلاشهای صادقانه به هدر نرود و از مجموع این مطالعات سودمند نتیجه مطلوب به دست آید.

زردشت و اصول دین زردشتی

غرض^۱ از گفت‌وگوی امروز ما بحث و تحقیق دربارهٔ مذهب زردشت نیست. این کار فرصتی بیش از این و مناسبی غیر از این مناسبت لازم دارد، بلکه مقصود بیان کلیاتی است دربارهٔ بعضی از اصول و مبادی این مذهب و فلسفهٔ عملی و تاریخی آن. از آن جهت که این دین نمودار یک جنبش فکری بزرگ بوده که از خاورزمین سرچشمه گرفته و در بخش دیگری از جهان در طبع مدتی بس دراز حکم‌فرمایی کرده و اثر بسیار زیادی از خود در تاریخ فکری و روحی تمام این منطقه برجای گذاشته، و هم بدین جهت است که شناختن آن برای دانشجویان فلسفه و تاریخ این دانشگاه دارای اهمیت مخصوص می‌باشد، تا بدین وسیله بر طرز افکار و اندیشه‌هایی که در محیطی غیر از محیط خودشان، و در میان مردمی بوجود آمده که از لحاظ راه و رسم زندگی و اندیشه و آیین و ستهای خود با ایشان فرق بسیار داشته و در عصری می‌زیسته‌اند که نزدیک به سه هزار سال با عصر ما فاصلهٔ زمانی دارد نیز آشنا شوند.

دین زردشتی منسوب به زرتشت، یا چنان‌که در اوستا وارد شده زراتشتر Zarathushtra است. زردشت پیغمبری ایرانی بوده که چندین قرن پیش از مسیح به جهان آمده و آیینی آورده است که بیش از هزار سال کیش مردم ایران و

۱. متن عربی این خطابه در همین شماره (الدراسات الادبیة) از ص ۱۱۷ تا ۱۳۸ چاپ شده است.

بعضی از سرزمینهای پیوسته به آن بوده است. پیروان کیش زردشتی در زبان عربی و در قرآن مجید به نام مجوس خوانده شده‌اند. مجوس شکل عربی شده کلمه‌ای است که در زبان پهلوی مگوسیا (Magocia) و در پارسی باستان مگوش (Magush) و در زبان اوستایی مگاو (Magav) خوانده می‌شده و در فارسی کنونی مغ گفته می‌شود. مغ نامی بوده است که روحانیان دین باستانی ایران را پیش از زردشت به آن نام می‌خوانده‌اند و از آن دین عقاید بسیاری به دین زردشتی راه یافته که از آن جمله مقدس شمردن عناصر چهارگانه آتش و خاک و آب و باد بوده. مغان از قدیم به سحر و جادو شهرت داشته‌اند و همین شهرت سبب شده که در زبان یونانی کلمه مغ با سحر و شعبده مترادف گردیده و در زبانهای زنده اروپایی هم از همان ریشه کلمه Magic و Magicien که به معنی جادو و جادوگر است اشتقاق یافته است.

زردشت پوروشنوب سپینمان در آذربایجان که یکی از استان‌های شمال غربی ایران است در شهری نزدیک به شهر ارومیه یا در همان شهر ارومیه به دنیا آمده. ارومیه شهری است که بر کناره دریاچه‌ای به همین نام بنا شده و امروز هر دو، هم شهر و هم دریاچه، به نام رضائیه خوانده می‌شوند. بعضی نوشته‌اند که وی در ری دیده بر جهان گشوده، و بنا به گفته شهرستانی پدرش از آذربایجان و مادرش از ری بوده، ولی در هر حال کیش زردشتی نخستین بار در سرزمینهای خاوری ایران در حدود بلخ گسترش یافته، نه در آذربایجان و سرزمینهای باختری ایران که زادگاه زردشت بوده، زیرا زردشت از همان آغاز کار از زادگاه خود به بلخ هجرت کرده و در آنجا گشتاسب شاه، که در نوشته‌های یونانی او را «هستاسپ» نامیده‌اند، مقدم او را گرامی شمرده و کیش او را گردن نهاده و به انتشار آن همت گماشته و با پشتیبانی او این کیش نو نیرو گرفته و به زودی در سرتاسر ایران توسعه یافته است. زردشت در یکی از حمله‌هایی که زردپوستان آسبای میانه بر مرزهای خاوری ایران بردند کشته شد. نوشته‌اند که ترکی از تورانیان او را در آتشکده‌ای به قتل رسانید.

تاریخ ولادت زردشت درست روشن نیست. این امر ناشی از ابهامی است که شخصیت گشتاسب را که پشتیبان دین و هواخواه او بوده است دربرگرفته است. آیا این همان گشتاسب است که پدر داریوش بزرگ بوده یا پادشاه دیگری بوده که خیلی پیش از وی می‌زیسته؟ طبق روایات مختلف تاریخ زندگی زردشت بین قرن ششم و یازدهم پیش از میلاد مسیح قرار می‌گیرد، لیکن بعضی محققان را عقیده بر آنست که تاریخ ولادت زردشت از قرن هفتم پیش از میلاد قدیم‌تر نیست. زردشتیان هند که «پارسی» خوانده می‌شوند، عید تولد زردشت را در نهم خرداد - موافق با ۳۰ ایار (مه فرنگی) - می‌گیرند و معتقدند که ولادت او در سال ۵۸۹ پیش از مسیح بوده است.^۱

کتاب دینی زردشت را اوستا (AVESTA) می‌خوانند. اوستا مجموعه‌ای است مرکب از پنج بخش مستقل یا پنج کتاب که در زمانهای مختلف تدوین شده و قدیمترین بخش آن به زمان خود زردشت می‌رسد. این بخش مشتمل بر گفته‌ها و دستورهای آن پیغمبر است که پس از وی نخستین شاگردان و پیروانش گرد آورده‌اند، و سپس احکام و سنتهایی هم که فقهای پیشین زردشتی وضع کرده‌اند به تدریج بر آن افزوده شده و بدین ترتیب بخشهای پنج‌گانه آن تکمیل گردیده و به صورت یک کتاب دینی واحد درآمده و مرجع پیروان این کیش و مآخذ احکام و عبادت آنان شده است.

درست معلوم نیست که اوستا در چه تاریخ به صورت کتاب واحدی درآمده، لیکن معلوم است که در دوره هخامنشی که شاهنشاهی آنان به دست کورش بزرگ در سده ششم پیش از میلاد بنیادگذاری شد و تا میانه‌های سده چهارم پیش از میلاد ادامه یافت به صورت نوشته موجود بوده. در آن تاریخ از کتاب اوستا دو نسخه بزرگ وجود داشته، یکی در گنجینه پادشاهی در استخر پایتخت هخامنشیان که اکنون ویرانه‌های آن در جنوب ایران موجود است. و

۱. به نقل استاد علی اصغر حکمت در کتاب «نه گفتار در تاریخ ادیان»، ج ۱، ص ۴۳، شیراز ۱۳۳۹ ه. ش.

دیگر در آتشکده بزرگ در شهر شیر در سرزمین آذربایجان زادگاه زردشت. از روایت‌های زردشتی چنین برمی آید که کتاب اوستا در آن دوره مشتمل بر هزار فصل بوده که به بیست و یک نسک تقسیم می‌شده، و در دوره ساسانی هم که بار دیگر به گردآوری اوراق پراکنده این کتاب که پس از حمله اسکندر متفرق شده بود پرداختند و به بیش از سی صد و چهل و هشت فصل دست نیافتند همان را نیز بیست و یک نسک تقسیم کردند. بنابراین روایت اوستای دوره ساسانی نزدیک به یک سوم اوستای قدیم بوده. وست خاورشناس معروف که بررسی‌هایی درباره کتاب اوستا کرده معتقد است که اوستای ساسانی مشتمل بر سی صد و چهل و پنج و هزار و هفتصد کلمه بوده ولی آنچه از این کتاب تا دوره ما رسیده و اینک وجود دارد نزدیک به یک چهارم کتابی است که در دوره ساسانیان وجود داشته و دارای ۸۳ هزار کلمه است.

و اما روش انشایی اوستا - اگر آن بخش آن را که در ذکر احکام و مناسک دینی است جدا کنیم - روش شاعرانه و دل آویزی است، به خصوص در کتاب یشت‌ها که پر از تخیلات عالی شاعرانه است. برخی از محققان را عقیده بر آن است که بخش‌هایی از کتاب اوستا و به خصوص آن بخش که معروف به گات‌ها است در اصل منظوم بوده است. «گات» در زبان اوستایی به معنی سرود است، و ظاهراً این سرودها به صدای بلند شبیه به آواز خوانده می‌شده و علت آنکه در حال حاضر وزن شعری آن محسوس نیست یکی آنست که شعر در ایران پیش از اسلام هجایی بوده نه عروضی، چنان‌که در فارسی کنونی است، و دیگر آنکه شرح و تفسیرهایی که در دوره‌های بعد برای بعضی از قطعات اوستا نوشته شده و معمولاً آنها را در وسط کلمات یا زیر آنها می‌نوشته‌اند کم‌کم وارد متن شده و آنرا از وزن شعری خارج کرده، ولی با وجود این باز برای محققان و کسانی که در فهم سخن اوستا ورزیده هستند دشوار نیست که قطعه‌های شعری آن را با همان سنجۀ شعر هجایی تشخیص دهند.

دو کتاب دیگر هست که معمولاً نام آنها با اوستا ذکر می‌شود و آن دو

یکی زند (Zand) و دیگری پازند (Pazand) است. کلمه زند به معنی تفسیر یا گزارش است، و مراد در این جا کتابی است که در شرح و تفسیر کتاب اوستا نوشته شده است. کتابی که اکنون به این نام وجود دارد به دوره ساسانیان باز می‌گردد و از این کتاب در حال حاضر مقداری که نزدیک به ۱۴۱۰۰۰ کلمه است باقی مانده، لیکن خود زردشتیان معتقدند که کتاب زند هم مانند اوستا کتاب آسمانی است و بر زردشت نازل شده و به این جهت آنها را معمولاً با هم ذکر می‌کنند و زند اوستا می‌گویند. کتاب پازند تفسیر کتاب زند به زبان فارسی یا به عبارت دیگر به لهجه‌ای بین زبان پهلوی و فارسی و نمودار یک مرحله از مراحل تحول این زبان است.

دین زردشتی از آغاز پیدایش تا ظهور اسلام در ایران، یعنی در تمام دورانی که دین رسمی و ملی ایران بود مراحل مختلفی پیموده و نشیب و فرازها به خود دیده است. مهم‌ترین دوره‌ها و وضع کلی این دین در هر دوره، از این قرار است:

دوره نخستین آن، یعنی عصر پادشاهان هخامنشی که چنان‌که گذشت از قرن ششم پیش از میلاد آغاز می‌شود و به حمله اسکندر پایان می‌پذیرد، دوران برومندی و بنیاد یافتن و گسترش آن است.

زیرا در این دوره اوستا برای نخستین بار جمع‌آوری شد و به صورت کتابی بدون درآمد و کیش زردشتی نیز رفته رفته نیرومند شد و گسترش یافت تا این‌که سرانجام تمام سرزمین ایران را فراگرفت.

دوره دوم که عصر اسکندر و جانشینان اوست و نزدیک به یک قرن از تاریخ ایران را شامل می‌شود، دوره زبونی و ناتوانی و بی‌رونی این کیش است. اسکندر و جانشینانش که می‌خواستند ایران را به زیر فرمان داشته باشند ناچار می‌بایستی مشخصات قومی و فرهنگ ایرانیان را نابود و حس ملی آنان را ضعیف سازند، و چون دین زردشتی یکی از بزرگترین مشخصات ملی و اساس فرهنگ ایرانیان بوده طبیعی است که برای نابود ساختن تمام مظاهر و شعائر آن و

ویران ساختن آتشکده‌ها و از میان بردن موبدان و هیربدان از هیچ کوششی دریغ نمی‌داشته‌اند، و چنان‌که گذشت اسکندر نسخه‌ی مکتوب اوستا را هم که در گنجینه‌ی استخر بود به آتش کشید. بدین ترتیب دین زردشتی پایگاه رسمی خود را از دست داد، ولی ظاهراً تأثیر و نفوذ این دین در میان عامه‌ی مردم به کلی هم از میان نرفت، به دلیل آنکه در دوره‌ی پادشاهان اشکانی دوباره آثار این دین ظاهر گردید و برخی از پادشاهان این سلسله در صدد جمع و تدوین اوستا برآمدند و این نشان می‌دهد که این کیش با تمام فشارهایی که در طی صد سال با بیشتر بر آن وارد شده بود هنوز در میان مردم پایگاهی داشته و هنوز کتاب و احکام آن مورد عمل بوده است.

و اما دوره‌ی سوم یعنی دوره‌ی پادشاهان پارتی و اشکانی که تقریباً پنج قرن طول کشید و آن را دوره‌ی تحول یا به عبارت دیگر دوره‌ی استحاله‌ی عناصر یونانی در فرهنگ و تمدن ایرانی خوانده‌اند، برای دین زردشتی هم دوره‌ی تحول و انتقال بود، یعنی انتقال از یک دوره‌ی ضعف و ناتوانی به دوران قدرت و توانایی در این دوره هر چند یکی از پادشاهان به پشتیبانی این دین برخاسته و فرمان داد که پاره‌های پراکنده‌ی اوستا را از نو جمع و تدوین کنند ولی هنوز تا دوره‌ی تجدید حیات کامل و قدرت و توسعه‌ی آن وقت بیشتر و محیط مساعدتری لازم بود که در دوره‌ی ساسانی به دست آمد. نوشته‌اند که این پادشاه اشکانی ولخش (۵۱ تا ۷۸ م.) معاصر نرون امپراتور معروف و ستمکار روم بوده، بنابراین جمع و تدوین دوباره‌ی اوستا هم‌زمان یا نزدیک به زمان جمع و تدوین انجیل‌های چهارگانه‌ی دیانت مسیح می‌شود.

با آغاز دوره‌ی ساسانی که از نیمه‌ی اول قرن سوم مسیحی شروع گردید دوره‌ی تازه‌ای در تاریخ کیش زردشتی آغاز می‌شود که آن را دوران تجدید حیات و پیشرفت و عصر طلایی این دین باید شمرد. زیرا اردشیر بنیادگذار این دولت کیش زردشتی را آیین رسمی دولت خود ساخت و عنایت و اهتمام بسیاری به امر این دین نمود، و موبد بزرگ عصر خود «تسره» را به جمع‌آوری اوستا و تنظیم امور

این دین واداشت و آن را تنها دین رسمی کشور خود نمود و پایه سیاست و تدبیر مملکت را بر این اصل قرار داد، و این سخن وی که اساس سیاست او را نشان می‌دهد در عربی هم حکم مثل سائر را یافته که گفت: دین و پادشاهی دو همزادند که هیچ‌یک بی دیگری پایدار تواند بود. دین پایه شاهی و شاهی نگهبان دین است؛ آنچه را که پایه نباشد ویران و آنچه بی نگهبان باشد تباه است. و فردوسی نیز این معنی را چنین به نظم آورده:

چنان دین و شاهی به یکدیگرند نوگویی که فرزندی بک مادرند
نه بی تخت شاهی بود دین به پای نه بی دین بود شهریاری به جای
در تمام دوران ساسانی که بیش از چهار قرن طول کشید پیوسته کیش زردشتی با گسترش بی‌مانندی که در این دوره یافته بود رکن اصلی و ستون شاهنشاهی ایران بود، و هم در این دوره بود که از هر لحاظ به اوج قدرت و انتشار رسید.

با ظهور دیانت اسلامی و انتشار آن در ایران به تدریج کیش زردشتی از ایران برافتاد، و هنوز قرن اول اسلامی به پایان نرسیده بود که دین رسمی سابق مبدل به دین اقلیت کوچکی گردید که اثر زیادی در زندگی اجتماعی و روحی ایرانیان نداشت، و از همان قرن اول اسلامی دسته‌هایی از زردشتیان که کیش خود را از دست نداده بودند نخست به سرزمینهای شرقی ایران و سپس به خارج از ایران هجرت کردند؛ گروهی به چین و گروه دیگری به هندوستان. و هم اکنون بازماندگان دسته اخیر که در هندوستان به "پارسی" معروف شده‌اند جمعیتی را تشکیل می‌دهند که عده آنها نزدیک به ۱۸۰،۰۰۰ نفر است و در وضع اقتصادی آن کشور اثر بسیاری دارند. در خود ایران هم زردشتیان یکی از اقلیتهای مذهبی رسمی هستند که در کرمان و تهران و بعضی از شهرهای دیگر پراکنده‌اند و مانند سایر ایرانیان از همه حقوق ملی و اجتماعی برخوردارند.

این فشرده‌ای بود از تاریخ کیش زردشتی در مدتی نزدیک به سی قرن که به عنوان تمهید مقدمه در چند سطر خلاصه شد.

حال بینیم که اصول عقائد زردشتی و فلسفه این دین و نظر آن نسبت به آفریدگار و جهان آفرینش و زندگی چیست، و چه تحولی در زندگی روحی و اجتماعی مردمی که در میان آنها بوجود آمد پدید آورده و اهمیت آن از لحاظ تاریخ فکری و روحی شوق تا چه اندازه است؟ هرگاه مسیر عقاید دینی را در ایران پیش از زردشت دنبال کنیم، و سپس آنرا با تعلیمات روحی و اجتماعی زردشت بسنجیم، و نتایجی را که از آن تعلیمات در جامعه ایرانی پدیدار گشته در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که ظهور دین زردشت آخرین مرحله از یک تحول پیوسته و تدریجی بوده که طی قرن‌ها هم در عقاید روحی و دینی ایرانیان و هم در زندگی اجتماعی و اقتصادی آنان حاصل شده بود و ظهور این دین نتیجه و جوابگوی طبیعی احتیاجات جامعه‌ای بوده است که بدین ترتیب تحول یافته بود. و اگر بخواهیم این معنی را در چند کلمه خلاصه کنیم باید بگوییم که دین زردشتی در زندگی معنوی و روحی ایران نمودار انتقال از دوره اعتقاد به چندخدایی (Polytheism) به دوره توحید و از لحاظ زندگی مادی و اجتماعی نماینده انتقال از دوره گله‌داری و صحرانشینی به دوره کشاورزی پیشرفته و زندگی تکامل یافته شهرنشینی و تمدن است. و برای توضیح این مطلب ناچار باید کمی به عقب برگردیم و نظری به عقاید آریایی‌ها پیش از زردشت بیفکنیم.

مردم آریایی‌نژاد که از چند هزار سال پیش از یک طرف به جزیره‌های هندوستان و از طرفی به پشته ایران کوچ کرده‌اند پیش از این مهاجرت در سرزمین‌هایی می‌زیسته‌اند که میان شمال ماوراءالنهر و شرق دریای مازندران قرار داشته و همانجایی است که آنرا "ایران بالا" خوانده‌اند. امروز هرگاه در معتقدات دینی این دو گروه دقت کنیم در آن عقاید ابتدایی و ساده مشترکی می‌بایم که نشان می‌دهد که این عقاید از زمانهای بسیار قدیم در آنها برجای مانده و مربوط به دوره‌ای است که هنوز این دو گروه از یکدیگر جدا نشده بوده‌اند. تنها اثری که از آن زمانها باقی مانده و نشانه‌هایی از آن دوره‌ها می‌توان در آن یافت کتاب

دینی هندی به نام ریگ ودا (Reg Veda) است که عبارت از مجموعه‌ای از سرودهای دینی و نشان‌دهنده دوره‌ای است که مردم آریایی نژاد در حال تحول از زندگی بدوی و بیابان‌گردی به زندگی کشاورزی و آبادانی زمین بوده‌اند.

در این دوره و شاید هم در دوره‌های بعد از آن عقاید آریایی مبتنی بر تقدیس عناصر طبیعی سودمند بوده که آنها را به جای خدایان می‌پرستیده‌اند. آسمان صاف، نور درخشان، آتش فروزان و گرمابخش، آفتاب تابناک، و زمین که مردم را همچون مادری مهربان دربرگرفته، و آب که مایه زندگی هر جاننداری است، بادهای و رعدا که زمین را با باران ابرها سرسبز و خرم می‌دارند، همه اینها از وجودهای پاک و مقدس شمرده می‌شده‌اند، و در برابر آنها عناصر دیگر یا پدیده‌های طبیعی دیگری را که زیانمند و ویران‌کن شناخته شده‌اند مانند تاریکی و خشک‌سالی و سرما و بیماری و مانند اینها از موجودات اهریمنی و ملعون می‌شمرده‌اند. بنابراین نیروهای کارگر در این جهان به عقیده آنان دو دسته بوده‌اند، یکی خدایان نیکی و آبادیخواه و دیگر خدایان بدی و ویرانکار. لیکن هر قدر زمان پیشتر آمده خدایان نیکی بزرگی و قدرت بیشتری کسب کرده و پایگاه آنها بالاتر از خدایان شر و تباهی قرار گرفته است. با ظهور دین مهرپرستی که پیش از زردشت نه تنها در سرتاسر ایران بلکه حتی تا سرزمین روم نیز گسترش یافته بود در عقاید دینی آریایی‌ها تحول دیگری به سوی یگانه‌پرستی حاصل شد. هر چند هنوز به یگانه‌پرستی مطلق نرسیده بود، زیرا ایزدمهر در میان سایر خدایان مقام والا تر و بلندتری را احراز کرده و بزرگترین خدایان شده بود، ولی نه خدای یگانه.

این تحول بزرگ با ظهور دین زردشت حاصل گردید. زیرا اهورامزدا خدای زردشت بزرگترین و نیرومندترین خدایان نیست، بلکه خدای یگانه توانا و کامل می‌باشد. زردشت مردم را به خدایان متعدد نخواند بلکه برای از میان بردن عقیده چند "خدایی برپاخاست". وی خدایان سابق را که آریاییان می‌پرستیدند از پایگاه خدایی به زیر آورد و آنها را گمراه و گمراه‌کننده خواند و پیروان آنها را

هم دیوپرست نامید و به همین جهت است که کلمه دیو که عنوان خدایان قدیم بود و هنوز هم در زبان هندی همین معنی را می‌دهد و کلمه Dieu فرانسوی نیز از آن مشتق شده در زبان فارسی به معنی شیطان و وجود اهریمنی شده است، زیرا همین خدایان در کیش زردشتی جایگزین شیطان شدند، زردشتیان خود را مژدیسنان یعنی پرستندگان اهورامزدا می‌خواندند و پیروان خدایان قدیم را که به کیش زردشتی گردن نهاده و در گمراهی باقی مانده بودند دیویشان یعنی پرستندگان دیو لقب دادند. بنابراین اهورامزدا در کیش زردشتی همان مقام را دارد که یهود در دین یهود.

ولی با وجود این، کیش زردشتی به دو گانه‌پرستی معروف شده، و در مآخذ اسلامی نیز داشتن عقیده به دو خدا، یکی خدای نیکی و پاکی «اهورامزدا» و دیگری خدای بدی و پلیدی «اهرمز»، به زردشتیان نسبت داده شده است. در صورتی که زردشتیان خود را یگانه‌پرست می‌دانند و به آن معنی که در کتب اسلامی به آنها نسبت داده شده خود را دوخدایی نمی‌شمردند، هر چند در کیش زردشتی مواردی هست که اگر حکم به ظاهر شود شاید چنین عقیده‌ای را نشان دهد، و چون در هر حال عقیده به دو نیروی خیر و شر از ارکان آیین زردشتی و از جمله چیزهایی است که از دیانت‌های سابق آریایی در این دین راه یافته و به صورت مخصوصی تکامل یافته، و اثر مهمی در تاریخ گفت‌وگوهای مذهبی و کلامی در تمام ادیان و از آنجمله در اسلام و به خصوص به دست مانویها باقی گذاشته است بنابراین شاید مفید باشد که در این جا چند کلمه‌ای هم درباره این عقیده در کیش زردشتی و پیش از آن گفت‌وگو شود.

انسان از نخستین روزی که در امر جهان آفرینش و هستی به اندیشه پرداخت با مشکلی روبرو شد که پیوسته بزرگترین مشکل فکری او بوده است. او خود را در جهانی دید آمیخته از نیکیها و بدیها. در این جهان چیزهایی دید که برای انسان نیک‌بختی و خوشی و شادی می‌آورد، و در مقابل چیزهایی را هم دید که جز رنج و درد و بدبختی نمی‌زاید. دید که ناموس تضاد از نیرومندترین و

آشکارترین ناموسهای جهان آفرینش است. تاریکی در برابر روشنایی، بیماری در برابر سلامت، و رنج و درد در برابر لذت، و خوشی و فراوانی و نعمت در برابر فحطی و گرسنگی، و مرگ در برابر زندگی است. و به همین ترتیب هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان را ضدی است، و گذشته از عالم ماده، این تضاد حتی در عالم معنی و مجردات هم هست. مشکلی که انسان با آن برخورد کرد این بود که آیا کسی که تمام این چیزهای خوب و سودبخش و فضیلت و نیکی را آفریده همان کسی است که بدیها و پلیدیها و شر و فساد را هم آفریده، و اگر چنین است برای چه مقصود؟ این مشکل پیچیده که بر سر راه تمام جنبشهای فکری و فلسفه‌های معروف همچون علامت استفهامی بزرگ خودنمایی می‌کند همه دینانتهای معروف را واداشته که هریک به روش مخصوص خود به آن پاسخ گویند و این مشکل را بگشایند، آریایان قدیم این مشکل را از طریق اعتقاد به دو مبدأ حل می‌کردند، یکی مبدأ خیر و دیگری مبدأ شر. در این عقیده دوگانه‌پرستی واضح و روشن است. و این یک عقیده طبیعی و ابتدایی است که کم و بیش و به صورتهای مختلف در معتقدات ملتهای دیگر هم می‌توان یافت. لیکن در این مورد فرق بزرگی بین دوگانه‌پرستی ایرانیان قدیم و مردم دیگر وجود دارد، و این فرق در این مطلب خلاصه می‌شود که عقیده ایرانیان قدیم به دو مبدأ خیر و شر، معنی آن این نیست که مبدأ شر یاخدایان بدی و پلیدی را هم پرستش می‌کرده‌اند، و بدان صورت که در ملتهای دیگر بوده برای دفع شر و فرونشاندن خشم آنها در مقابلشان به عجز و نیاز می‌پرداخته‌اند، تا با پرستش و قربانی و نماز و ادعیه نظر لطف آنها را به خود جلب نمایند. بلکه ایشان برعکس معتقد بودند که باید با خدایان شر جنگید تا بر آنها پیروز شد، و یکی از وظایف ایزدان یعنی خدایان نیکی که آنها هم به نوبه خود با اهریمنان یعنی خدایان شر و فساد در جنگ دایم هستند این است که انسان را در این کشمکش یاری کنند. این جنگ و ستیز بین نیکی و بدی پایه و اساس معتقدات ساده و ابتدایی آنان را تشکیل می‌داد.

هنگامی که زردشت به دعوت برخاست و مردم را به پرستش خدای یگانه «اهورا مزدا» آفریننده زمین و آسمان خواند، این اندیشه دوگانگی را که در نفوس و اذهان جایگزین بود به کلی از میان نبرد، بلکه آنرا در چهارچوبه یگانه پرستی پایه فلسفه و دستورهای خود قرار داد؛ چه در زمینه حل مشکلات فکری و کلامی، یا در استوار ساختن پایه‌های تعلیمات اخلاقی و اجتماعی و فلسفه عملی زندگی.

گفتیم که این عقیده یعنی عقیده به وجود دو نیروی مختلف در جهان هستی البته به صورتی که منافاتی با توحید ندارد در دیگر دینهای هم که بر پایه یگانه پرستی استوار است نیز متها به عنوان ملائکه و شیطان موجود است. ولی علت این که کیش زردشتی به این امر معروف شده و رنگ دوگانه پرستی به خود گرفته، یکی این است که این عقیده در دین زردشتی بسیار توسعه یافته، و تمام شئون روحی و اخلاقی و اجتماعی آن را دربرگرفته، و بزرگترین پایه تعلیمات و دستورهای اجتماعی و اخلاقی و حل معضلات کلامی این دین شده، و دیگر این که در بعضی از فرقه‌های مذهبی که از دیانت زردشتی در قرنهای بعد جدا گردیده، در اعتقاد به دوگانگی بسیار مبالغه شده، به طوری که به صورت دوگانه پرستی مطلق و دوخدایی درآمده است. و چون این عقیده از قدیم از بزرگترین مظاهر مذاهب ایرانی پیش از زردشت هم بوده از این جهت این امر بر بیشتر مؤلفین دوره‌های بعد مشتبه شده و هر چه را از عقاید ایرانی قدیم و جدید روایت می‌شده به دین زردشتی یا مجوسی نسبت داده‌اند، زیرا این دین بیش از سایر مذاهب ایرانی معروف بوده و شهرت داشته است. نکته قابل ملاحظه این که درباره معتقدات زردشتی، هر چه از لحاظ تاریخی به عصر زردشت نزدیکتر می‌شویم این عقیده کم‌رنگتر می‌شود، به طوری که در قدیمترین بخش کتاب اوستا که مشتمل بر تعالیم خود زردشت است، آن را به آن صورت مبالغه آمیز که در دوره اخیر ساسانی دیده می‌شود نمی‌بینیم، بلکه به عکس در آنجا سخنانی می‌شنویم که یگانه پرستی به خوبی از آن هویدا می‌شود.

زردشت در یکی از سرودها خطاب به اهورامزدا چنین می‌سراید: «از تو می‌پرسم ای اهورا مزدا، کیست پدر راستی؟ کیست نخستین کسی که راه سیر خورشید و ستاره بنمود؟ از کیست که ماه گهی تهی است و گهی پر؟ کیست نگهدار زمین و سپهر در بالا؟ کیست آفریننده آب و گیاه؟ کیست که به باد و ابر تندروی آموخت، کیست آفریننده روشنایی سودبخش و تاریکی؟ کیست که خواب و بیداری آورد؟ کیست که بامداد و نیمروز و شب قرار داد و دینداران را به ادای فریضه گماشت؟ کیست آفریننده فرشته مهر و محبت آرمنی؟ کیست که از روی دانش و خرد احترام پدر در دل پسر نهاد؟ ای مزدا من می‌گویم تو را که آفریدگار کلی به توسط خرد مقدس، به درستی بشناسم.» (از گاتها، ص ۷۱)

همین معنی را دکتر هوگ Dr. Haug از دانشمندان اوستاشناس و سانسکریت‌دان چنین می‌نویسد: «زرتشت پیغمبر پس از اثبات آفریننده یگانه غیر قابل تجزیه این مسأله بزرگ را که از زمان قدیم تاکنون دقت جمعی از علما را به خود جلب نموده که این همه نقایص و بدی و زشتی که در جهان دیده می‌شود چگونه مناسب با عدالت خداوند و شایسته خلقت او است، این سر غامض را با فلسفه ضدین حل نمود. این دو قوه که از آغاز آفرینش وجود دارند، اگرچه مخالف یکدیگرند ولی هم در دنیای مادی و هم در عالم معنوی با یکدیگر توأم می‌باشند، و به همین جهت است که آنها را دو گوهر همزاد می‌نامند. این دو قوه متضاد سبب اصلی جنبش و تغییرات در سراسر کائنات است و در همه جا حاضر می‌باشد. این دو قوه در اوستا سپته مینو یعنی قوه نیک و انگره مینو یعنی قوه بدی نامیده شده است، و غالباً انگره مینو با اهریمن در معنی یکسان آمده و سپته مینو را به اهورا مزدا نسبت داده‌اند.» (مزدیسنا، ص ۱۶۹، به نقل از کتاب فلسفه ایران باستان، ص ۳۷، به نقل از ساموئل لنگ).

و یکی از دلایل این که این عقیده به دوگونگی قوا در اصل عقیده به وحدت خالق در دین زردشتی تأثیری نداشته و این دین را از گروه دینهای توحید خارج نمی‌سازد این است که مجوس در قرآن جزء مشرکین به حساب نیامده‌اند

و در آیه ۱۷ از سوره حج درباره آنها چنین آمده است: «کسانیکه ايمان آوردند و کسانیکه يهودی شدند و صابيان و نرسيان و مجوس و کسانیکه شرک ورزیدند، خداوند در روز رستاخیز بين آنان حکم خواهد کرد و خداوند بر همه چیز گواه است.» و در فتوح البلدان بلاذری نیز از گفته پیغمبر اسلام روایت شده که با آنها (یعنی با مجوس) همچون اهل کتاب رفتار کنید.

در دین زردشتی خدایانی که در آفرینش و ابداع با «اهورامزدا» شریک باشند وجود ندارد، بلکه در این دین فرشتگانی هستند به درجات و پایگاه‌های مختلف که از طرف اهورا مزدا نگهداری و حمایت قسمتی از آفریدگان به گروهی از آنها واگذار شده. ممکن است که این عقیده به فرشتگان نگهدارنده از بازمانده دوران اعتقاد به چندخدایی و تحولی از آن عقیده در دوره توحید باشد، حتی فرشته مهر که گفتیم در نزد ایرانیان قدیم بزرگ خدایان بوده و پرستش وی چندین قرن در بخش بزرگی از جهان آنروز رواج داشته در دین زردشتی آن مقام را نداد. بلکه در این دین وی یکی از بزرگترین فرشتگان آفریده اهورامزدا و فرشته عهد و پیمان است. و در اوستا سرود مخصوصی در ستایش مهر هست که در آن می‌خوانیم: «مهر را ستایش می‌کنیم که پهنه زمین تجلی‌گاه او است. اهورا مزدا گفت من چون مهر را آفریدم آنرا مانند خود در خور ستایش و نیایش آفریدم.»

و اما دستگاه علوی آفرینش در دین زردشتی بدین ترتیب است که نخستین گروه از آفریدگان اهورامزدا فرشتگان مقرب هستند که آنها را امشاسپندان نامند. این فرشتگان دارای دو سر هستند، یکی سرشت آسمانی مجرد و دیگری سرشت زمینی مادی، یا چنان‌که اصطلاح کرده‌اند سرشت لاهوتی و سرشت ناسوتی. هریک از این فرشتگان از جنبه لاهوتی نماینده یک صفت از صفات ثبوتی خداوند و در عالم ماده نگهدارنده قسمتی از آفریدگان اهورا مزدا می‌باشند. هنوز نام این فرشتگان هفتگانه در نام ماههای ایرانی دیده می‌شود. فرشته اول به نام فره ورتی نیروی آسمانی است که آنرا اهورا مزدا برای استوار

ساختن جهان نیکی آفریده و مظهر تکامل رحمت الهی است، و نخستین ماه ایرانی به اسم این فرشته نامیده شده که در فارسی کنونی فروردین خوانده می‌شود. فرشته دوم به نام اردیبهشت است که نام دومین ماه ایرانی نیز هست، این فرشته در عالم لاهوت مظهر راستی و پاکی و تقدس الهی و در عالم زمینی نگهبان آتش است.

دو تا از این فرشتگان در روایات زردشتی غالباً با هم ذکر می‌شوند. این دو فرشته در زبان اوستایی هروانات و امرتات نامیده می‌شوند. و در قرآن نیز نام آنها به صورت هاروت و ماروت با هم ذکر شده و به جادوگری معرفی شده‌اند و آن در آیه‌ای است که چنین ترجمه شده: «و آنچه در بابل بر دو فرشته هاروت و ماروت نازل گردید، و آنها به هیچ کس چیزی نمی‌آموزند مگر این که به او می‌گویند ما فریفته شده‌ایم تو کافر مشو، و مردم از آنها چیزها آموزند که به وسیله آن بین مرد و زنش جدایی افکنند و آنها به هیچ کس جز به اذن خداوند زبان نرسانند.» (آیه ۱۰۲، سوره بقره). این دو کلمه در فارسی کنونی به صورت خرداد و مرداد درآمده است. نخستین آنها در دین زردشتی از جنبه لاهوتی مظهر کمال خداوندی است و از جنبه ناسوتی نگهبان آب است، و نام ماه سوم از ماههای ایرانی است. دومی از جنبه لاهوتی رمز جاودانی خداوندی و از جنبه ناسوتی نگهبان گیاهان و رستنیها است و نام ماه پنجم از ماههای ایرانی است.

از جمله این فرشتگان یکی به نام شهریور است که نام او بر ماه ششم سال گذاشته شده است. این فرشته در عالم لاهوت مظهر ملک و قدرت الهی و در عالم ناسوت نگهبان معادن زمین است. و دیگر از جمله این فرشتگان بهمن است که در زبان اوستایی «وَهومنَه» خوانده می‌شود. وی در عالم لاهوت مظهر منش نیک و در عالم مادی نگهبان چهارپایان و نام ماه یازدهم سال است. فرشته هفتم به نام سپندارمذ است که در فارسی کنونی اسفند خوانده می‌شود و نام آخرین ماه فارسی است. این فرشته در عالم لاهوت مظهر رحمت و شکیبایی و در عالم ناسوت نگهبان خاک است.

پس از این فرشتگان مقرب که چنان‌که گفتیم به نام امشاسپندان خوانده می‌شوند، فرشتگانی قرار دارند که پایگاه آنها از امشاسپندان پایین‌تر و شماره آنان از ایشان بیشتر است. این فرشتگان که به نام ایزدان خوانده می‌شوند فراوان و بیرون از شمار و نگهبان مخلوقات خداوند می‌باشند. نه تنها عناصر مادی بلکه هریک از مفاهیم معنوی و فضائل اخلاقی مانند پیروزی و راستی و درستی و وفاداری و آشتی و نیرو و غیره نیز دارای فرشتگانی هستند. و همچنان‌که ایزدان فراوانند دیوان نیز فراوانند، و آنها ویژه آفتها و پلیدیها مانند مرگ و بدبختی و تاریکی و خیانت و غدر هستند. در کتابهای فلسفی اسلامی و خصوصاً فلسفه اشراقی آرا و اصطلاحات بسیاری می‌یابیم که از اصطلاحات فلسفی زردشتی در آنها راه یافته و برخی از آنها پایه بعضی از مبادی فلسفی دانشمندانی همچون شهاب‌الدین سهروردی گردیده است.

یکی از شعائر دین زردشتی که نمی‌توان آنرا در این جا ناگفته گذارد، ستایش و نیایش آنان نسبت به آتش و مقدس شمردن آن است، به طوری که آتش یکی از ارکان اصلی پرستشگاههای زردشتی گردیده و به همین سبب آنها را به نام آتشکده می‌خوانند، و زردشتیان را نیز آتش‌پرست دانسته‌اند، چنان‌که ابونواس در شعری که ترجمه آن چنین است گفته:

نه مجوسان که آتش خدای آنها است و نه بهود و نه آنکس که صلیب می‌پرست
در حقیقت نظر تقدیس و احترامی که زردشتیان نسبت به آتش دارند نه از این جهت است که آنرا خدا یا معبود خویش می‌شمردند، بلکه از آن جهت است که اخگر فروزان را مظهر نور مینوی و شعله آن را رمز پاکی و رفعت الهی می‌دانند. بنابراین آتش در نزد زردشتیان مانند سایر وسائل و شعائری است که در همه ادیان توحید هم دیده می‌شود و به عنوان وسیله‌ای برای توجه به مبدأ مورد استفاده قرار می‌گیرند، وگرنه اگر به ظاهرشان حمل شود به هیچوجه با اساس توحیدی و تجریدی آن ادیان نیز سازگار نیست.

در این جا باید این نکته را هم گفت که مقدس شمردن آتش از ابداعات

زردشت نیست، این امر در تاریخ ملتهای آریایی بسیار قدیم است، لیکن زردشت آنرا در دین خود پذیرفته و مقدس شمرده و واسطه پرستش خداوند قرار داده است.

تاریخ به مانعی گوید که مقدس شمردن آتش به وسیله آریاییها از چه زمان سرچشمه می‌گیرد. شکی نیست که آن زمان خیلی قدیم و شاید هزاران سال قدیمتر از خود تاریخ باشد. لیکن شاید بتوان از روی عوائد عامه و شعائر و احکام آن با شهر خیال به آن زمان رسید.

در روایات زردشتی چنین آمده که آتش موهبتی آسمانی و شعله آن رمز نور جاودانی خداوند است. فرشته آتش هم در اوستا پسر اهورا مزدا خوانده شده است. حال اگر در اندیشه خود به آن دوره‌های بسیار دور که در تاریکیهای زمان فرو رفته برگردیم و در خیال خود آن مردم ساده دلی را که در مناطقی سرماخیز می‌زیسته‌اند تصور کنیم که در شبی از شبهای تاریک در معرض توفان و بادهای سرد و سخت قرار گرفته و در چنگال این دو نیروی اهریمنی یعنی تاریکی و سرما زبون و بیچاره شده‌اند، ناگاه درختی از آسمان به زمین رسد و درختی را به آتش کشد، و در پرتو این موجود حرارت‌بخش روشنایی ده که بدینسان به انسان رخ نموده^۱ بر آن دو دشمن هراس‌انگیز فائق آیند. در این صورت می‌توانیم به راز این عقیده که آتش موهبتی آسمانی و از جهان مینوی است پی ببریم و بدانیم که چگونه این موجود آسمانی شایسته تقدیس و نیایش شده است.

و از آنجا که - به عقیده همان مردم - اهریمن سرما و تاریکی در برابر این سلاح آسمانی که برای نبرد با او در اختیار انسان قرار گرفته دست بسته نمی‌ماند و او هم نا آنجا که بتواند می‌کوشد تا این شعله مینوی را خاموش کند و از نو انسان را در دریای تاریکی و سرما غرقه سازد، پس این از تکالیف حتمی انسان است که

۱. در شاهنامه برای کشف آتش افسانه دیگری ذکر شده رجوع شود. (شاهنامه بروخیم، ج ۱، ص ۱۸ - ۱۹).

او هم تا آنجا که می‌تواند در حفظ و حراست آن بکوشد. و در این جا است که وظیفه روحانی انسان در نگاهبانی از این عنصر جدید و حفظ آن از کید اهریمن آشکار می‌شود. و مواظبت و پرستاری و جلوگیری از خاموشی آن از مهم‌ترین وظایف فرد و خانواده و قبیله می‌گردد، و خدمت آتش آیین و سستی استوار می‌شود، و هنگامی که این سنت به رنگ دین درآید یکی از عبادتهای برگزیده به شمار می‌رود.

گفتیم که دین زردشتی بسیاری از آداب و سنتهایی را که در ذهن مردم ریشه دوانیده بود همچنان در خود نگه داشت. در اوستا مطالبی می‌یابیم که انعکاس از همان عقائدی است که در آن دوران بسیار قدیم، درباره این شعله آسمانی و کوشش اهرمن برای نابودی آن داشته‌اند، و از آن جمله این عبارات را نقل می‌کنیم:

«چون بهری از شب سپری گردد، آذر اهورا مزدا، از خانخدا در خواست کند: ای خانخدا از برای باری من برخیز، جامه بر تن کن، دست و روی خود بشوی، هیزم برگیر و به سوی من آر، چنان ساز که دیگر باره زبانه کشم، آن هیزمی که تو با دستهای شسته و از روی آیین فراهم ساختی، به این می‌ماند که آذر دیو آفریده آهنگ (تباه کردن) زندگی من کرده و خواسته باشد مرا خاموش کند. و چون دو بهر از شب بگذرد، آذر اهورا مزدا از کشاورز گله‌پرور درخواست کند: ای کشاورز گله‌پرور، از برای باری من برخیز، جامه بر تن کن، دست و روی خود بشوی، هیزم برگیر و به سوی من آر، چنان ساز که دیگر باره زبانه کشم. آن هیزمی که تو با دستهای شسته و از روی آیین فراهم ساختی، به این می‌ماند که آذر دیو آفریده آهنگ جان من کرده و خواسته باشد مرا خاموش کند. چون سه بهر از شب سرآید، آذر اهورا مزدا از سروش پاک درخواست کند از برای باری من ای سروش پاک زیبابالا، یکی از مردمان جهان خاکی را برانگیز که با دستهای شسته هیزمی که از روی آیین فراهم شده پیش آورد، به این می‌ماند که آذر دیو آفریده آهنگ زندگی من کرده و خواسته باشد مرا خاموش کند. آنگاه سروش

پاک مرغی را که پرورش نام دارد - ای سپیتمان زرتشت، و مردمان بدگفتار آنرا کهرکنت نامند - بیدار کند، و این مرغ در سپیده دم توانا آواز برآورد [و گوید]: برخیزید ای مردمان، نماز بهترین راستی بگزارید و به دیوها نفرین فرستید، [اگر نه] پوشیامن آن دیو دراز دست به شما چیر شود و دیگر باره سراسر گیتی را که در سپیده دم بیدار گشته به خواب فرو برد ... آنگاه دوستی به دوست دیگر که به بستر آرمیده است گوید: برخیز او (خروس) به من فرمان دهد. از این دو تن (دوست) کسی که نخست برخیزد، بهشت بدو ارزانی گردد. از این دو تن کسی که نخست از برای آذر اهورامزدا، با دست شسته هیزی که از روی آیین فراهم شده، پیش آورد او را [ایزد] آذر نیازرده، خشنود گشایش دهد و کامروا سازد. [وندیداد، فرگرد (= فصل) هجدهم، به نقل استاد پوردارد در «فرهنگ ایران باستان»، ص ۳۱۸ - ۳۱۹] و بدین سبب است که خروس در دین زردشتی گرامی و ارجمند است.

اما عقاید زردشتیان درباره دنیا و آخرت و روان و پاداش و کبفر و مانند اینها بدینگونه خلاصه می شود:

زرتشت معتقد است که زندگی انسان آمیخته‌ای است از دو عنصر، یکی عنصر خاکی یا زمینی که آنرا قالب می خوانند و این همان عنصری است که پس از مرگ در همین جهان خاکی باقی می ماند، و دیگری روان است که نابود نمی شود و پس از مرگ صاحبش در جهان جاودانی به سر می برد. آدمی پاداش یا کبفر اعمالی را که در این جهان از وی سرزده در آن جهان خواهد دید. اعمال وی در جهان مبنوی ثبت می شود، و روز واپسین حساب آنها را از او خواهند کشید. فرشته «گوشوروان» [اوستایی Geuch - urvan] که فرشته دادگری و رحمت است با دقت بسیار نامه اعمال او را خواهد نوشت، و نیکی و بدیهای او را با هم خواهد سنجید، اگر نیکیهایش بر بدیها بچربد رستگار خواهد شد، و گرنه به کبفر کارهای زشت خود خواهد رسید. روان آدمی پس از مرگ باید که از پلی بگذرد و به مینو شتابد. این پل را «چینوت» می نامند و وصف آن شبیه به همان

اوصافی است که در اسلام دربارهٔ «صراط» ذکر کرده‌اند. آدمی حساب اعمال خود را در آنجا پس می‌دهد، اگر نیکوکار باشد، از پل به آسانی می‌گذرد و به بهشت می‌رود و در آنجا در جوار پروردگار «اهورا مزدا» جاودان می‌ماند، و اگر گناهکار باشد در دوزخ می‌افتد و در آنجا با دیوان به عذاب جاودانه گرفتار می‌شود. و هرگاه نیکبها با بدبها برابر بود او را به عالم برزخ که زردشتیان «هستگان» می‌نامند خواهند برد، و در آنجا تا روز حساب که به اعمال او در محکمهٔ عدل الهی «اکا» رسیدگی کنند خواهد ماند.

اینک که کلیاتی از دین زردشتی را از جهات مختلف آن، و همچنین شمه‌ای از معتقدات زردشتی را دربارهٔ دو جهان خاکی و مینوی، مورد گفت‌وگو قرار دادیم، شایسته است که نگاهی کلی نیز بر فلسفهٔ این دین از نظر زندگی مادی دنیوی بیفکنیم، و هدفهای اساسی آنرا از ماوراء شعائر و مناسک و سته‌ها که غالباً حقیقت را می‌پوشانند به دست آوریم.

گفتیم که دین زردشتی، همچنان‌که نمایندهٔ یک تحول اساسی در عقیدهٔ دینی و زندگی روحی ایران است، همچنان نشان‌دهندهٔ یک تحول اقتصادی و اجتماعی جامعهٔ ایرانی نیز می‌باشد. جامعه‌ای که از مرحله‌ای در زندگی اقتصادی و اجتماعی خود به مرحلهٔ دیگری قدم گذاشته و تحول یافته بود.

این دین در جامعه‌ای بوجود آمد که از لحاظ اقتصادی براساس کشاورزی استوار بود، و از لحاظ اجتماعی و سیاسی نیز به آن پایه از پیشرفت که لازمهٔ تأسیس دولتی بزرگ و نیرومند است رسیده بود. در جامعه‌های کشاورزی افراد بیش از قبایل چادرنشین سیار با زمین بستگی پیدا می‌کنند، زیرا آنها ناچارند در یک محل به طور دایم اقامت کنند و روزی خود را با تحمل هر سختی و مشقت هم که شده از آن به دست آورند، بدین جهت برای آنها زمین و تمام عوامل و عناصری که برای کشاورزی مفید و موجب آبادانی زمین می‌گردد مورد ستایش و احترام است و آنها را آفریدهٔ یزدان می‌شناسند، چنان‌که عناصر زیانکار را ملعون و دیو آفریده می‌خوانند. و در هر حال معیار خوبی و بدی چه

از نظر مادی و چه از لحاظ اخلاقی و اجتماعی بر محور احتیاجات چنین زندگی می‌چرخد، و خواه ناخواه رنگی هم از عقاید دینی به خود می‌گیرد.

آنچه در دین زردشت در این زمینه قابل ملاحظه می‌باشد این است که در این دین بین جنبه روحی یا «متافیزیکی» و جنبه مادی زندگی به آنگونه که متناسب با جامعه‌ای تحول یافته باشد تعادل مناسبی بوجود آمده و هریک مکمل یکدیگر شده، یا به عبارت دیگر جنبه روحی آن در خدمت زندگی قرار گرفته است. گذشته از جزئیات و تفصیل احکام آنچه از مجموع یا به اصطلاح از روح تعالیم این دین برمی‌آید این است که هدف آن راهنمایی و تقویت یک جامعه متشکل کشاورزی و آبادی‌خواه است، و در این زمینه از آن عقیده‌ای که از قدیم در ذهن مردم جابگیر بوده یعنی عقیده به دوگانگی نیروی آفرینش، به طرز مؤثری استفاده شده، چون هر فساد و تباهی که موجب زیان و ویرانی است کار شیطان است. پس کوشش در محو آنها و اقدام به هر کار خوب که موجب اصلاح و آبادانی گردد عمل خدایی و مستوجب پاداش نیک در هر دو جهان است. و بدین ترتیب این عقیده در راه تشویق و تحریک جنبشهای اصلاحی نفسانی و عمرانی کشاورزی بکار رفته است. چون دو نیروی نیک و بد پیوسته در ستیزند، وظیفه انسان است که در این نبرد تا سر حد امکان در پشتیبانی از نیروهای نیک کوشا و پایدار، و با نیروهای اهریمنی در همه جا و در همه میدانها در جنگ و ستیز باشد، و نخستین میدان مبارزه او درون خودش و در پندار گفتار و کردار خود او است. شعار معروف زردشتی «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک» از اینجا سرچشمه می‌گیرد. در میدان زندگی نیز کار به همین منوال است، هرگونه کار و کوششی که فایده‌ای فردی یا اجتماعی داشته باشد علاوه بر فایده مادی آن موجب خشنودی خداوند و ثواب اخروی نیز می‌باشد، و بر همین اساس است که پرورش حیوانات اهلی و مواظبت کردن از آنها، و همچنین آباد کردن زمین و کشت و زرع آن گذشته از جنبه مادی آن دارای یک جنبه روحانی نیز هست و در بعضی موارد نیز رنگ عبادت به خود می‌گیرد.

همچنان‌که از میان بردن عوامل فساد و تباهی و کشتن حشرات و حیوانات زیانکار نیز یک نوع عبادت به شمار می‌رود، و زندگی بی‌بند و بار و بطالت که موجب ناداری و ناتوانی است از گناهانی شمرده می‌شود که در دین ناستوده و موجب کیفر است.

در «صدرِ بُندهش» یکی از کتابهای دینی زردشتی در این زمینه چنین آمده: «گوسفندان و دیگر جانداران را باید از سرما و گرما و دیگر آسیبها نگاهداری کرد و آنها را سیر داشت، چه اندر دین گوید که هنگام نماز شام سروش «صدرِ بُندهش» پاک به سرکشی همه چارپایان و جانداران و مرغان آید تا بنگرد که سیرند یا نه، اگر سیر باشند به آن کدخدا و کدبانو آفرین خواند، و اگر گرسنه باشند نفرین کند. هیچ کرفه (= ثواب) بزرگتر از آن نیست که چارپایان و مرغان را که در خانه باشند سیر نگهدارند، به ویژه گوسفندان جوان ماده را نشاید کشتن، مگر این که سترون باشند و شیر ندهند. آری از کشتن چارپایان باید پرهیختن، به ویژه بره و بزغاله و اسب و گاو و رزائو و خروس، کشتن هریک از اینها گناه باشد. مرغ که در خانه دارند باید به وقت آب و دانه دهند، و دیگر این که باید جانوران خانگی و مرغان را پاک نگاهدارند، همواره بشویند و پلیدی از آنها بزدایند. جانداران را نیکو نگاهداشتن مایه خشنودی گوشوروان، امشاسپند پرستار آنها است. و بد نگاهداشتن آنها مایه ناخشنودی و آزرده‌گی او است.» [فرهنگ ایران باستان، ص ۳۲۲ - ۳۲۳، به نقل از «صدر نثر» و «صدر بندهش»، چاپ بمبئی، سال ۱۹۰۹، ص ۲۵، ۲۶ و ۱۵۲]

و همچنین در وندیداد آمده: «ای زرنشت سپینمان، کسی که در روی این زمین با بازوی چپ و راست و با بازوی راست و چپ کشت و ورز کند، زمین بدو چنین گوید: تو ای کسی که در روی من کار کردی، هماره من در آینده بارور خواهم بود، همیشه بهره‌بخش خواهم ماند، از من خرمن برگیر و روزی خود بردار. اگر کسی در روی زمین کشت و ورز نکند، این زمین بدو گوید: تو ای کسی که در روی من کشت و کار نکردی، تو باید در آینده پشت در دیگران بپا

ایستی و روزی خود را از آنان گدایی کنی، آری خورش پسمانده و ریزه‌هایی که از دهان دیگران افتاده بهره‌ تو خواهد شد، و از خوان کسانی که به فراوانی و آسایش و خوشی ندارند چنین چیزی به تو خواهد رسید. (همان کتاب، ص ۹۲، به نقل از فقرات ۲۶ - ۲۹ فرگرد سوم و ندیداده و باز در فرگرد چهارم و ندیداد در فقره ۴۷ گوید: «به درستی به تو گویم، ای سپنمان زرتشت، من (اهورا مزدا) برتری دهم مرد زن برگزیده را به آن کسی که زن نگرفته، برتری دهم کسی را که فرزند دارد به آن کسی که بی‌فرزند است، برتری دهم توانگر را به بینوا.» (همان کتاب، ص ۹۲).

و مانند این دستورها در کتابهای دینی زردشتی فراوان و هدف آن هم آشکار است و آن نکوهیدن زندگی با بی‌بندوباری و گریز از مسئولیت و همچنین بطلان است که بینوایی و ناتوانی نتیجه آنست.

مطلب دیگری که در این زمینه درخور ذکر می‌باشد این است که در دین زردشتی گاهی کفاره گناهان به وسیله کارها یا چیزهایی که برای مردم سودمند است داده می‌شود، و از جمله چیزهایی که در کفاره گناهان و رستگاری روانها یاد شده اینهاست: به پیشوایان دین باید چیزهایی بخشید که در هنگام ستایش در پرستشگاه بکار آید. به کشاورزان باید ابزارهایی داد که از برای برزیگران بکار آید، به رزمیان یا سپاهیان باید ساز و ابزار جنگ بخشید. از اینها گذشته در اوستا از برای جبران گناه این دهش‌ها و کارهای نیک یاد شده است: زمین آلوده را از لاشه و مردار پاک کردن، و از برای کشت و ورز آماده ساختن، به سر زمین خشک آب رسانیدن، و جوی کنندن، و زمین گود و مفاک را هموار کردن، و آب گندیده را از سر زمین آبگیر خشک کردن، پل ساختن و درخت نشاندن. (از همان کتاب، ص ۹۳) و در این باره دستورها و آیینهایی دارند که ذکر آنها در اینجا موجب طول کلام است.

این بود کلیاتی درباره زردشت و اصول دین او که در گذشته و پیش از ظهور دین اسلام در این منطقه حکمفرما بوده و از خود اثر گذاشته، و امید است

که این مختصر چنان‌که در نظر بوده اطلاعات عمومی و لازم را دربارهٔ این دین در اختیار شما گذاشته باشد.^۱

بیروت، دانشگاه لبنان

۱. سعی شد متن فارسی این خطابه یا متن عربی آن از هر لحاظ یکسان و درست ترجمهٔ آن باشد، ولی در بعضی عبارات آن خواه ناخواه تصرفاتی مختصر صورت گرفت که بعضی از قسمتهای آن را از صورت ترجمه خارج کرد. نوشته یا گفتهٔ خود را از زبانی به زبان دیگر برگرداندن و از تصرف در آن عبارات خودداری کردن کاری دشوار است، به خصوص که ضرورتی هم آن را ایجاب نکند. م.م.

یزیدی‌ها و کیش و آیین آن‌ها

در جهان پهناور غیر از ادیان بزرگ و معروف، دین و آیین‌های بی‌شماری وجود دارد که پیروان هر یک از آن‌ها برای خود راه و رسم خاصی دارند. از این دین‌ها، آن‌ها که از آن مردمی دانا و با فرهنگ بوده دارای مفاهیمی نسبتاً روشن، و تعالیمی پیشرفته و اخلاقی گردیده، و آن‌ها که در مردمی ساده و کم‌فرهنگ محصور مانده به انواع خرافات و عقاید عامیانه و ابتدایی و نارس آمیخته شده است. سرزمین آسیا و به خصوص این بخش از آن که از روزگار باستان محل ظهور تمدن‌های مختلف هم‌چون کلد و آشور و بابل و ایران و دیگر ملت‌های سامی یا آریایی نژاد و جلوه‌گاه دین‌های بزرگ و معروف جهان بوده است از دیرباز برای اختلاط و آمیزش افکار و عقاید و اساطیر و افسانه‌ها زمینه مساعدی داشته، و به همین جهت از همان دوره‌های باستانی در این منطقه از ترکیب و امتزاج آن عقاید و افکار یا افسانه‌ها و اساطیر کیش‌ها و آیین‌های مختلف و رنگارنگی به وجود آمده، و با گذشت زمان صورتهای عجیب و ناشناخته‌ای به خود گرفته است. استاد مرحوم کریستن سن این جنبه از خصوصیات روحی و نژادی شرق را بدین‌گونه وصف کرده است:

«اختلاط مردم و نژادهای آسیا برای آمیزش تمدن‌ها و کیش‌های مختلف یک زمینه مساعدی بود. در این منطقه در اثر امتزاج فلسفه یونان با روح مذهبی شرقی طرق مختلف و متراکمی به وجود آمد. افکار ایرانی و سامی از خیلی قدیم در محیط «آرامیان» بین‌النهرین با هم آمیخته بودند. عبارتهای اسرارآمیز مردم

آسیای کوچک یک عنصر جدیدی به آن افزود و افکار فلسفی یونان نیز در این معجون که نظر کیمیاگران و افسونگران هم به آن ضمیمه شده بود نفوذ نمود، معنویات و نیروهای طبیعت که مورد پرستش این مردم بودند با نامهای یونانی خوانده شدند، اساطیر یونانی و بابلی و ایرانی درهم آمیخت، و پهلوانان خرافی شرقی در لباس خدایان یونانی مصور گشتند. جدایی کامل بین یک جهان نیکی و جهان بدی یا عالم نور و ظلمت، وظیفه مخصوصی که در این میان باید آدمی انجام دهد، بهشت و جهنم، روز حساب و تجدید جهان، و اعتقاد به پیوند شخصی و عمومی و ارتباط با قوای ملکوتی، تمام این عقاید که از خصایص دین مزدایی ایران بود در مجموعه عقاید مشترک وارد گردید^۱.

وقتی به آنچه گذشت عقاید مذهبی یهود و نصاری و اسلام و اساطیر بنی اسرائیل و عرب را هم که بعدها با همین عقاید رنگارنگ آمیخته و مزوج گردید و از عقاید خیلی ساده و ابتدایی عامیانه هم مایه گرفت اضافه کنیم بهتر می توان به خصوصیات بعضی از معتقدات مذهبی که در گوشه و کنار این منطقه وسیع و پر از میراث تاریخی یافت می شود و از آن جمله به کیش بزیدی ها پی برد.

کیش و آیین گروهی که در دوره ما به نام بزیدی خوانده می شوند و آن ها را شیطان پرست هم می خوانند یکی از کیشهایی است که از زمان خیلی قدیم سرچشمه می گیرد، و آمیخته از آداب و رسوم اقوام مختلفی است که به ترتیب تاریخی در آن اثر گذاشته اند و به دین جهت در آن از بسیاری از دینها و افسانه های کهن، و هم چنین از معتقدات عامیانه دوره های مختلف نشانه هایی یافت می شود. در این جا قصد ما تحقیق در اصل و منشأ و سرچشمه یا سرچشمه های عقاید این گروه نیست، بلکه مقصود معرفی اجمالی آن ها و وصف آداب و رسوم و عقایدی است که بدان پای بندند، آن هم با استناد به آنچه یکی از بزرگان همین فرقه در این زمینه نوشته و با توجه به نوشته ای که از شیوخ آن ها

1. Christensen, L'Iran Sous Les Sassanides p. 35 - 36.

درباره معتقداتشان در دست است.

یزیدی‌ها گروهی از کردها هستند که در قسمتی از کردستان که اکنون در کشور عراق واقع است در بخشهای کوهستانی سنجار نزدیک به مرز ترکیه ساکن می‌باشند، و شماره آن‌ها را بین ۲۷ تا ۳۰ هزار تن نوشته‌اند. هر چند این گروه چنان‌که گفتیم به نام یزیدی خوانده می‌شوند، و به گمان خود آن‌ها نیز این یزید همان یزید بن معاویه معروف است که وی را موجودی ملکوتی می‌شمارند، ولی محققان را عقیده بر آن است که ریشه اصلی کیش و آیین این طایفه خیلی قدیم‌تر از اسلام و یزید است، و کلمه یزید تحریفی است از نامی قدیم‌تر که اصل آن بر ایشان کاملاً روشن نیست. حدس می‌زنند که این نام در اصل ایزد یا یزدان بوده که در دوره اسلامی و در هنگامی که این گروه در بین اعراب و سرزمین‌های اسلامی محصور مانده و کم و بیش تحت تأثیر زبان و عقاید عربی و اسلامی قرار گرفته‌اند، همچنان‌که نام فرشتگان و خدایان و شعائر مذهبی آنان به عربی تبدیل شده، کلمه یزدانی یا ایزدی هم که در عربی ناماتوس بوده کم‌کم به صورت یزید درآمده و با یزید بن معاویه آن‌هم با خلط مفاهیم تاریخی تطبیق شده و همان عقایدی که در باره یزدان یا ایزدان داشته‌اند به طور ناقص با اسم جدید منطبق گردیده است. در کتابی که گفتیم یکی از بزرگان یزیدی‌ها درباره تاریخ و عقاید و آداب و رسوم آن‌ها نوشته راجع به اصل و تبار یزیدی‌ها چنین آمده است: «ملت یزیدی به زمان خشابارشا و اردشیر پادشاهان ایران می‌رسند، و هنوز هم در ایران شهری است به نام ازد یا ازدوکان^۱ و عقاید آن‌ها در آن دوره راجع به ملک شمس‌الدین و ملک فخرالدین یعنی آفتاب و ماه و هم‌چنین در تناسخ ارواح و غالب عقایدشان مانند مصریان قدیم بوده و فرشته باد و فرشته باران و فرشته آتش را نیایش می‌کرده‌اند، و ملت یزیدی را به نام ملت یزدان (ازدان) می‌نامیده‌اند، و به نام یزدان پاک نورانی آفریننده شب و روز و آفریننده خورشید و ماه سوگند

۱. لابد منظور شهر یزد است که برخی از محققان نیز نام یزیدی را از نام همین شهر مشتق

A. V. Jackson, *Persia, Past and present*, p. 11

می‌دانند. نگاه کنید به:

یاد می‌کرده‌اند».

البته در عصر حاضر عقاید و رسوم و آداب این مردم را نمی‌توان به دین و آیین مخصوص و شناخته‌شده‌ای پیوست، چون به اندازه‌ای از عناصر و عقاید مختلف و متضاد ترکیب شده که با هیچ یک قرابت و تشابهی ندارد، ولی در این‌که اصل دین آن‌ها چه بوده از روی بسیاری از عقاید و آداب آن‌ها حدس می‌زنند که کیش آن‌ها یکی از کیشهای ایرانی قدیم بوده که پیروان آن یا پیش از اسلام و یا در همان هنگام فتوحات اسلامی در همین محل می‌زیسته یا به آنجا پناه برده‌اند، و به سبب سرزمین کوهستانی و دور از دسترس خود توانسته‌اند بسیاری از عقاید و راه و رسم قدیم خود را هر چند به صورتی تحریف شده باشد حفظ کنند. ولی چون در اثر محصور ماندن بین مسلمانان و اعراب کم‌کم ریشه‌هایی که آن‌ها را به دین مشخصی می‌پیوسته از هم گسیخته و سرچشمه عقاید اصلی آن‌ها خشک شده، و از طرفی هم از منابع اصلی معارف عصر که معارف اسلامی بوده دور و برکنار مانده‌اند، کم‌کم معتقدات آن‌ها به صورت مجموعه‌ای از عقاید و رسوم مختلف ناسازگار درآمده که از هر دین و آیینی نشانه و آثار مبهم و نامعلومی در آن باقی مانده و چه بسا که از این لحاظ جامع متناقضات شده است.

برای مطالعه در معتقدات واقعی یزیدی‌ها منابع کافی در دسترس نیست، و علت آن‌هم این است که خود آن‌ها هم در این زمینه کتاب و نوشته‌های مدونی ندارند و همه عقاید و سنن آن‌ها مانند همه معارف و سنن عامیانه زبانی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده، و به همین جهت پیوسته زمینه برای ورود عناصر خارجی و هم‌چنین بروز اختلاف در آن آماده بوده است. یزیدی‌ها دو کتاب اساسی دارند، یکی به نام «جلوه» و دیگری به نام «رش». ولی از این دو کتاب هم که غالباً شامل مطالبی افسانه‌مانند است چیزی راجع به اصول عقاید و اصل و منشأ معتقدات آن‌ها دستگیر نمی‌شود. بعضی از محققان نصی آن دو را یافته و منتشر ساخته و حتی به بعضی از زبانهای زنده نیز ترجمه کرده و تعلیقات تاریخی

و لغوی هم بر آنها نوشته‌اند.^۱ نصوصی هم که از این دو کتاب منتشر شده با یک‌دیگر مختلف و ترکیب عبارات هم در همه آنها غالباً آشفته است، به طوری که استخراج معنی مقصود بسا دشوار می‌گردد. اختلافی هم که در ترجمه‌های این کتابها دیده می‌شود نیز ناشی از همین است.

از جمله اسنادی که در باره معتقدات دینی این جماعت مورد توجه و قابل اعتماد شناخته شده، یکی عریضه‌ای است که در سال ۱۲۱۱ هجری قمری شیوخ و بزرگان این طایفه به دولت عثمانی نوشته و در آنجا با شرح معتقدات خود و این‌که آن معتقدات با خدمت سربازی ناسازگار است تقاضای معافیت از آن خدمت را نموده‌اند، و دیگر همین کتابی است که قسمتی از مطالب آن که مربوط به کیش و آیین و آداب و رسوم این فرقه است در این مقال خلاصه می‌شود.

این کتاب را یکی از امرای یزیدی‌ها در سنجار که مقر امارات آنها است نوشته و آن در سه بخش است و شامل اطلاعاتی مفید درباره معتقدات مذهبی و آیین و رسوم اجتماعی و بعضی وقایع تاریخی مربوط به آنها و سرگذشت یکی از امرای معاصر آنها است. کتاب به عربی نوشته شده و هر چند خالی از ضعف

۱. در این مورد مراجعه شود به نوشته Isya Joseph با عنوان *Yezidi Texts* در مجله امریکایی زبانها و ادبیات سامی «A. J. S. L.»، مجلد ۲۵، ص ۱۱۸ - ۱۳۳ «نص عربی و ترجمه انگلیسی». و همچنین به ملحقات Browne به کتاب آقای Parry به نام *Six Months in a Syrian Monastery*، ص ۳۷۴ - ۳۸۰ «ترجمه انگلیسی». و به مقاله Nau در مجله شرق مسیحی «R, Q, C.»، مجلد ۲۰، ص ۱۵۶ - ۱۶۲ «ترجمه فرانسوی». متن کردی این کتاب را با ترجمه فرانسوی آن مرحوم انستانس الکرملی در مجله *Antropos*، مجلد ۶، ص ۱ - ۳۹ و هر دو متن کردی و عربی آن را آقای Bittner در یادداشت‌های آکادمی علوم وین در *J.K.A.W.N.* مجلد ۵۵، جزء ۴، ص ۱۲ - به بعد، ج ۵، ۱۹۱۳، و همچنین قطمانی از متن عربی کتاب جلوه را آقای عبدالرزاق الحسینی در کتابی به نام «عبد الشیطان» «شیطان پرستان» چاپ صیدا، ۱۳۵۰ هجری، ص ۴۶ - ۴۹ منتشر ساخته‌اند. و آقای فورلانی Furlani نیز هر دو کتاب را به زبان ایتالیایی ترجمه کرده و در کتابی به نام *Testi Religiosidei Yezidi*، ص ۷۱ - ۹۱ درج نموده و ترجمه خود را هم با تعلیقات و شرحهای مهمی همراه ساخته است. قطمانی از کتاب رش نیز به وسیله نویسنده کرد دکتر بدرخان به فراتسه ترجمه و با تعلیقاتی در مجله «هاواره» چاپ دمشق، ۱۹۳۲ - ۱۹۳۳، شماره ۱۴ - ۱۶ منتشر شده است.

ترکیب و انشا هم نیست ولی به همان صورت و بدون تصرف در عبارات در سال ۱۹۳۴ میلادی با تعلیقات آقای دکتر قسطنطین زریق یکی از استادان تاریخ شرق در دانشگاه امریکایی بیروت در سلسله انتشارات علوم شرقی همان دانشگاه در بیروت به نام «الیزیدیه قدیماً و حدیثاً» به چاپ رسیده و مطالب زیر خلاصه‌ای از آن است:

«یزیدیان به هفت فرشته یا آفریدگار معتقدند که یکی از آن‌ها یعنی بزرگترین آن‌ها دیگران را هر یک در یک روز هفته از نور خود آفریده، همچنان‌که شمعی را از شمع دیگر برافروزند. نام این هفت فرشته در نزد آن‌ها به این‌گونه است: ۱ - عزرا بیل، ۲ - دردا بیل، ۳ - میخائیل، ۴ - اسرافیل، ۵ - زرزا بیل، ۶ - شهخائیل، ۷ - نورائیل. این فرشتگان هر کدام نام دیگری هم دارند که به ترتیب عبارتند از ۱ - شمس‌الدین یا «آفتاب»، ۲ - فخرالدین یا «ماه»، ۳ - امادین، ۴ - طاووس، ۵ - سجادین، ۶ - نصرالدین، ۷ - یزیده.

افسانه آفرینش در عقیده آن‌ها بدین صورت خلاصه می‌شود:

«خدای بزرگ برای خود کشتی ساخته بود که با آن در همه دریاها گردش می‌کرد، و او از ذات خود مرواریدی آفرید و چهل هزار سال بر او فرمان راند و سپس بر او خشمناک شد و او را بینداخت، و شگفتا که از خشمش کوه‌ها و از دود آن آسمانها آفریده شدند، پس از این بر فراز آسمانها شد و آن‌ها را ثابت و سخت نمود و بی‌ستون به پا داشت و به زمین آمد و قلمی به دست گرفت و شروع به نوشتن همه آفریدگان کرد. پس از آن به خدای دوم گفت من آسمان را آفریدم و همین مرا بس، تو هم به آسمان برو و چیزی بیافرین؛ او نیز به بالا رفت و آفتاب را بیافرید. به سومی نیز گفت تو هم برو و چیزی بیافرین؛ او هم بر فراز آسمانها شد و ماه را بیافرید، و به همین ترتیب چهارمی فلک را، و پنجمی برج یعنی ستاره صبح را، و ششمی میوه‌ها و گیاهان زمین را بیافریدند، و هفتمی هم قلم به دست گرفت و تمام آفریدگان زمین و دریا را از مرده و زنده بنوشت. معتقدند که در هر ده هزار سال یکی از این فرشتگان یا خدایان بر جهان آفرینش

فرمانروایی می‌کند و نشانه‌ها آشکار می‌سازد و برای امت یزیدی و دیگر مردمان شریعتی می‌نهد و پس از گذشتن مدتش به جای خود در بیت المقدس صعود می‌کند، و اکنون دور فرشته طاووس است.

طاووس را در کیش این فرقه مقامی خاص و والا است، و آنچه در عمل مورد پرستش آنهاست هم او است. او را واسطه آفریدگار در آفرینش جهان می‌دانند، و به همین جهت پیکره او را که گویند از در بهشت ساخته شده، می‌پرستند. کارهایی که به این فرشته نسبت می‌دهند و جای او در دستگاه آفرینش بدین گونه است: «فرشته طاووس از سوی خدای بزرگ فرمان یافته است که همیشه در باغ بهشت بماند و گوش به دستورهای فرمانهایی بدارد که از جانب خداوند چه در امور روحی یا مادی یا فلکی صادر می‌شود. گویند خداوند همه چیز را به او تسلیم کرده و او را در وسط بهشت در جایی که آن را چشمه فلک می‌خوانند و در داخل آن قدرت الهی قرار دارد جای داده است. و در هر صبح وظیفه او این است که از آن لوح محفوظ دستور بگیرد. طاووس در یک روز یک‌شنبه لوح محفوظ را باز کرد دید که خداوند به او فرمان داده است که با مرگان خودش آب تمام دریاها را پیمانه کند. گفت خدایا من چگونه توانم آب همه این دریاها را پیمانه کنم؟ خداوند پاسخ داد که به فرمان من برو که هر هزار سال به فرمان من یک دقیقه خواهد شد؛ فرشته طاووس خوشحال شد و رفت و آب دریاها را پیمانه کرد و برگشت؛ و گفت خدایا کشور کشور تو است و تو توانا و سخت‌گیری و بزرگی تو را حدی نیست. روز دوم برای او در لوح محفوظ کشف شد که با وجب زمین را پیماید. فرشته طاووس فرمان برد و رفت و زمین را پیمود و برگشت و در برابر بزرگی آفریدگار و توانایی او نیایش کرد، و گفت خدایا جهان جهان تو است و تو - و تنها تو - آفریدگاری و بزرگی و توانایی تو را سزااست. روز سه‌شنبه فرشته طاووس فرمان یافت که به گنجینه ارواح که مجاور زمین و بهشت است برود. خداوند به او فرمود می‌خواهم که شگفتی‌های انسان را بیافرینم و به تو اجازه دادم که بروی و همه ارواح را آواز دهی. او هم رفت و

همه ارواح را به شکل تپه‌ها و توده‌های انبوهی یافت و هر روحی به اندازه یک کنجد یا تخم نوت بود، و چون آن‌ها را آواز داد ارواح تمام یزیدی‌هایی که در این جهان به صورت انسان درخواهند آمد به او روی آوردند و ارواح دیگر نیز به او متوسل شدند و از او پرسیدند پس سرنوشت ما چه خواهد شد؟ گفت من به فرمان خدای بزرگ برای هر قبیله‌ای از شما پیغمبری یا راهنما و فرستاده‌ای یا بتی خواهم فرستاد و باید که از آن‌ها اطاعت و فرمانبرداری کنید. از تمام آن ارواح هیچ یک دیگری را نمی‌دید و هر یک گمان می‌برد که تنهاست و هر کدام به تنهایی فرشته طاووس را می‌دیدند. طاووس به آن‌ها گفت که هر کس آن پیغمبر را فرمان برد خداوند بزرگ از او خشنود خواهد شد و هرگزندی را از او دور خواهد کرد و او را برکت خواهد داد. روز چهارشنبه لوح محفوظ را گشود دید که خداوند به او فرمان داده است که صورت آدم را از آتش و باد و خاک و آب بسازد. او نیز چنین کرد، و روز پنجشنبه فرمان یافت که با سرنا سه بار در گوش آدم بدمد و چون چنین کرد آدم به پا خاست. و روز جمعه فرمان یافت که آدم را در باغ بهشت برد. آدم چهل سال در باغ بهشت ماند و در این مدت طاووس به فرمان خداوند پیر و مرشد و راهنمای او بود، پس از آن حواریان زیر بغل چپ آدم آفرید و او هم با آدم در بهشت می‌بود تا آن گاه که فرشته طاووس از خداوند دستور یافت که آن‌ها را از بهشت بیرون کند، زیرا که وعده آدم سر آمده بود و لازم بود که از نسل او بشر به وجود آید. در این وقت از درخت گندم به او خورانید و شکمش آماس کرد و او را از بهشت بیرون برد و بر روی زمین افکند، و مدتی دراز آدم همچنان بر روی زمین در صحرا افتاده بود. روز شنبه طاووس در لوح محفوظ دید که خداوند به او فرمان داده که برود و آدم را بیدار کند تا برخیزد و به کارهای دنیایی بپردازد و همه کارهای دنیایی را هم به او بیاموزد، و هم چنین حواریان را. و چون آدم از خواب بیدار شد و طاووس را در برابر خود دید، گفت تو کیستی که این نیکی را در حق ما کردی تا از تو سپاسگزاری کنیم؟ گفت اسم من پیر راهنما است.

یزیدی‌ها به عقیده خود حتی در اصل آفرینش هم خود را از دیگران جدا می‌دانند. آن‌ها خود را تنها از نسل آدم می‌دانند و دیگر مردمان را از نسل آدم و حوّا و داستان خلقت خود را این‌طور نقل می‌کنند: پس از مدت زمانی چون آدم و حوّا دیدند که تناسل بشر به شرکت نر و ماده صورت می‌گیرد. آدم می‌گفت که نسل از من است و حوّا هم می‌گفت که نسل از من است و به دین ترتیب بین آن‌ها گفت‌وگو در گرفت، سرانجام بدین‌گونه همداستان شدند که هر یک از آن‌ها نطفه خود را به تنهایی در کوزه‌ای بریزد و به درختی بیاویزد تا نتیجه معلوم گردد، و همین کار را کردند و پس از نه ماه چون آدم کوزه خود را گشود دو بچه پسر و دختری که شیب و حوریه باشند در آن دید و ملت یزیدی از این دو به وجود آمدند، و چون حوّا کوزه خود را گشود در آن کرمی پلید و متعفن و حشرات دیگری یافت، و خداوند برای آدم دو پستان به وجود آورد تا آن دو کودک خود را مدت دو سال شیر داد، و از این‌جا است که مردان هم دارای پستان شده‌اند. و پس از آن آدم با زوجه خود حوّا در آمیخت و دو طفل پسر و دختری به نام قاین و قلیومه از آن‌ها به وجود آمد که سایر ملتها مانند یهود و نصارا و اسماعیلیان (مقصود مسلمانان است) از این دو تن به وجود آمدند.

یکی از شعایر دینی مهم و بلکه مهمترین آن‌ها در عقیده یزیدی‌ها زیارات پیکره طاووس است. این پیکره را با تجلیل و احترام فراوان در زیارتگاه بزرگ خود که به نام «مقام شیخ عادی» معروف است قرار داده‌اند و هر ساله چندین بار به زیارت آن می‌روند، و در بعضی جشن‌ها و اعیاد مهم نیز پیکره را از آنجا خارج کرده و با تشریفات خاصی در دهات اطراف می‌گردانند و آن را زیارت و سجده می‌کنند، زیرا چنان‌که گفتیم معتقدند که هر یک از خدایان هفتگانه آن‌ها ده هزار سال بر جهان حکمفرمایی می‌کند و اکنون دور طاووس است که از شش هزار سال پیش شروع شده. در جشن‌های بزرگ که بیشتر برای زیارت همین پیکره تشکیل می‌شود پس از آن که آن را در محل مرتفع و مجللی گذاردند، خادم و متولی مقام او از زبان او چنین می‌گوید: من رئیس فرشتگانم. این پیکره

خود را از در بهشت برای ملت یزیدی ساخته‌ام که آن را سجده کنند. کسی که این پیکره را زیارت کند مرا زیارت کرده، و من همه گناهان او را می‌بخشم و نماز و روزه و خیرات او را قبول می‌کنم. و پس از این گفته همه حاضران در برابر او به سجده می‌افتند و سپس به دعا برمی‌خیزند و با دف و دایره به مدیحه‌سرایی و ستایش می‌پردازند، و باید همه حاضران در سرور و شادی شرکت کنند تا عباداتشان قبول شود.

طواف دادن مجسمه طاووس در دهات یزیدی‌نشین همیشه با علم و پرچم همراه است. گویند که هر یک از فرشتگان هفتگانه علمی داشته که نزد سلیمان حکیم بوده و پس از او به دست امرای یزیدی سپرده شده، و در زمان یزید بن معاویه، وی برای هر یک از این علمها ادعیه و اوراد مخصوصی وضع کرده که با زبان کردی قدیم و با دف و دایره می‌خوانند و هلهله می‌کشند. این علمها هفت عددند و گویند که همه در نزد امیر شیخان است، و هم‌چنین گویند که در طی مدت چهار هزار سال که بر امت یزیدی گذشته غالباً در تحت فشار ایرانیان و مغولها و ترکها قرار داشته‌اند و به دین جهت بسیاری از آثار و گنجینه‌های آنها نابود شده و آخرین ستمی که بر آنها رفته در زمان عمر پاشا والی عثمانی بوده که وی همه علمها را از آنها گرفته است، ولی بعداً در زمان سلیمان نظیف پاشا این والی دستور داده که علمها را به آنها برگردانند. و نیز گویند که در حال حاضر این علمها و پیکره فوج ابراهیم و چندین پیکره مار که این‌ها هم نزد یزیدی‌ها مورد تجلیل و ستایش هستند نزد امیر شیخان است. رسم بر این است که در جشن‌ها و موسم زیارات با عبادات این علمها را حرکت دهند. محل این علمها در مقام شیخ عادی در جایی است که آن را طاووس‌خاتون می‌گویند، نزدیک جای دیگری که خزینه‌الرحمن می‌خوانند. نخست آنها را در مقام شیخ عادی با آبی که مقدس می‌پندارند تعمید می‌دهند، آنگاه آنها را برای زیارت مردم به دهات اطراف می‌برند. قوال‌ها که چنان‌که خواهیم دید دسته‌ای از این مردم هستند که کار آنها حرکت دادن علمها و پیکره طاووس و گردش آن در

دهات و دف و دایره زدن در هنگام جشن‌ها و زیارات است، هر کدام مقداری از خاک مقبره شیخ عادی برمی‌دارند و آن را گل می‌کنند و از آن گلوله‌های کوچکی به قدر گردو یا فندق می‌سازند و آن‌ها را با علمها به دهات اطراف می‌برند و به عنوان تبرک به مردم می‌دهند که برای وقت حاجت نگه دارند. رسم است که چون به قصد ده یا قصبه‌ای حرکت کنند نیم ساعت پیش از آن که به آنجا برسند جارچی روانه کنند که سه بار در آن ده جار بزند که "ایها الناس اکنون صورت فرشتگان بر شما وارد می‌شوند، برای پذیرایی آن‌ها آماده شوید". آنگاه همه مردم با لباسهای پاک با سرور و شادی و بخور و عطر و با تسبیح و تهلیل از ده خارج می‌شوند و زنها هم هلهله‌کنان همگی به استقبال علمها و صورنها می‌روند و آن‌ها را با تجلیل فراوان به ده وارد می‌کنند. شرف و اقبال در این ده نصیب کسی می‌شود که علمها و صورنها به خانه او وارد شوند و او هم کسی است که پیش از دیگران به قوال که متولی آن علمها و صورنها است پول بدهد.

آنگاه مجسمه طاووس را در جای بلندی می‌گذارند و قوالها در دو طرف آن و پهلوی آن‌ها شیخ وزیر و روبروی مجسمه پیرها و مشایخ و بقیه جماعت و اهل آن ده می‌نشینند و سپس قوالها شروع به دف زدن می‌کنند و پس از اتمام این تشریفات همگی برمی‌خیزند و با کمال خضوع در حالی که دستها را به سینه گذارده‌اند هفت بار به دور طاووس طواف می‌دهند. آنگاه در محضر آن مجسمه سفره‌ای رنگین می‌چینند و پس از خوردن غذا یک یک برمی‌خیزند و طاووس را می‌بوسند و هدیه‌ای را که در قلب خود نیت کرده‌اند می‌دهند و پس از مردها زنها طاووس و علم را می‌بوسند و هدایای خود را تقدیم می‌کنند. این هدایا گاهی فرش یا چیز دیگری است. در عیدها و جشن‌های بزرگ هم به همین طور طاووس را با علم در دهات نزدیک می‌گردانند و در آنجاها هم پس از این که به اندازه معین دف و دایره زدند مردم آن را طواف می‌کنند و این تشریفات قریب یک ساعت طول می‌کشد و پس از آن دعا می‌خوانند و مردم هدایایی که

باید بدهند می دهند، کسی که برای زیارت طاووس پیش می رود، چنان که گفتیم باید با کمال فروتنی با دستهای بسته و با زانو پیش برود و طاووس را زیارت و هدایای خود را تقدیم کند، در این هنگام قوال بر بالای سر او می ایستد و در حدود چهل کلمه دعا می خواند و نام همه فرشتگان را بر زبان می راند. و پس از انجام تشریفات طاووس را با آب سماق ترش می شویند و آن را با روغن زیتون چرب می کنند و آن آب را در مشربه مخصوص فلزی می ریزند و بر حاضران می گردانند و هر یک کمی از آن را برای تبرک می خورد و چیزی به عنوان هدیه می دهد. هر مجسمه طاووس باید یک علم و یک مشربه مخصوص داشته باشد که آن را از آب پر می کنند و به مردم می دهند و هر کس هم که از آن آب می خورد چیزی به عنوان هدیه می پردازد.

گفتیم که یزیدیان را شیطان پرست هم می خوانند و این بدان جهت است که صفاتی که برای ملک طاووس ذکر می کنند و کارهایی که بدو نسبت می دهند با آنچه در روایات اسلامی و مسیحی و یهودی درباره شیطان ذکر شده تقریباً یکسان است. در آن روایات هم شیطان قبل از عصیان فرشته ای مقرب بوده و سپس به سبب نافرمانی او در مسئله آدم و فریب و اخراج او از بهشت مغضوب و رانده شده، ولی در نزد این فرقه، او یا به اصطلاح خودشان ملک طاووس همه این کارها را هم به فرمان خداوند کرده، بنابراین نه رانده شده و نه مغضوب و به این جهت لعن بر شیطان را هم جایز نمی دانند. در روایات اسلامی در داستان ابوالبشر پای طاووس هم در میان است. طاووس باعث شد که شیطان به بهشت راه یابد و آدم را فریب دهد و خروج آدم را از بهشت به او نسبت می دهند. هم بر طبق این روایات هنگامی که شیطان از بهشت رانده شد طاووس هم به همراه او رانده گردید، و به همین جهت است که طاووس را نامیمون و بدشگون می شمارند. و به عقیده بعضی از محققان^۱ این نظریه درباره طاووس اصلاً از روایات زردشتی سرچشمه گرفته، زیرا در آن دین هم طاووس از پرندگان ناپاک

۱ . Thisdall. The Sources of The Quran, p. 245.

است و گویند که او را اهریمن آفریده است. در همه روایات اسلامی و مسیحی و یهودی نیز شیطان به صورت مار در آمد و نخست حوّا و سپس آدم را بفریفت، و چنان که دیدیم در نزد یهودی‌ها مجسمه مار هم مقدس و مورد تجلیل و ستایش است. زیرا به عقیده آن‌ها هم ملک طاووس هر وقت می‌خواسته از بهشت بیرون رود به صورت مار در می‌آمده است.

پس از طاووس در درجه بعد یزید قرار می‌گیرد. درباره یزید و سمت و عنوان او چنان که گفتیم معتقدات ایشان آشفته و ناستوار است، زیرا از یک طرف اساس معتقدات آن‌ها به خیلی پیش از اسلام و یزید برمی‌گردد و از طرف دیگر سعی شده که این اسم تحریف شده با یزید بن معاویه تطبیق گردد. در این مورد داستانی دارند که گرچه خیلی عامیانه و ناپخته و با تاریخ هم ناسازگار است ولی چون منظور معرفی این فرقه و عقاید آن‌ها است شاید ذکر خلاصه آن بی‌مورد نباشد. گویند:

«پیش از یزید بن معاویه ما را پادشاهی بود به نام یزید الجعفی که بین حدود ایران و کردستان می‌زیسته و بیشتر کردهای یزیدی از نسل او و بقیه از نسل آشوری هستند. مدتها پس از او خداوند یزید را فرستاد. در آن روزگار دو قبیله وجود داشت، یکی بنی‌امیه و دیگری بنی‌هاشم. بنی‌امیه توانا تر از بنی‌هاشم بودند، ولی با قیام محمد (ص) پیغمبر اسماعیلی‌ها (مسلمانان) قبیله بنی‌هاشم بر بنی‌امیه نیرو گرفت و به دین جهت معاویه پدر یزید برای مصلحت روزگار به عنوان خزانه‌دار در نزد محمد (ص) باقی ماند. روزی معاویه مشغول تراشیدن سر پیغمبر شد و چون موضعی از آن را برید و خون از آن جاری شد از ترس این که خون بر زمین بریزد آن را با زبان خود پاک کرد، محمد متوجه شد و به او فرمود کار بدی کردی، زیرا از نسل تو پس از این کار کسی به وجود خواهد آمد که مردمی را به دنبال خود کشد و آن‌ها با استمن به جنگ برخیزند و بر آن‌ها پیروز شوند. معاویه گفت اگر چنین است من هرگز زن نخواهم خواست. پس از مدتی خداوند عقربی را بر او مسلط گردانید که او را گزید، خویشانش جمع شدند

و پزشکان را برای درمان او آوردند پزشکان گفتند اگر زن نگیرد هلاک خواهد شد، پس دختر پیری به سن هشتاد سال که اسمش مهوسه و خواهر عمر خطاب بود برای او بیاوردند و معاویه با او درآمیخت. روز بعد آن پیر زال به صورت دختری بیست و پنج ساله درآمد و آبستن شد و ملک یزید را به دنیا آورد. و این بدان علت بود که خداوند به فرشته طاووس وعده کرده بود که ملک یزید را بفرستد و این واسطه را سبب گردانید که وی از نور خدا که به نام یزید خوانده می‌شود آفریده شود.»

* * *

پس از یزید کسی که در سلسله پیشوایان دینی و در عبادات یزیدی‌ها شأن و مقامی دارد و قبر او بزرگترین زیارتگاه و مکان مقدس و محل حج آن‌ها به شمار می‌رود شیخ عادی است. هر چند شیخ عادی شخصی تاریخی بوده که در قرن ششم هجری از حدود شام و فلسطین به این منطقه رفته و این گروه را مرید و پیرو خویش کرده، ولی مطالبی که درباره او ذکر می‌کنند و کرامات و معجزاتی که به او نسبت می‌دهند او را به یک شخص پنداری و افسانه‌ای تبدیل ساخته، نه یک موجود تاریخی. آنچه درباره او می‌گویند از این قرار است: شیخ عادی در نزدیکی دریای مرده در فلسطین می‌زیسته. گویند او در کوه هکار به ظهور کرد، اصلش از اطراف حلب و بعلبک بوده، پس از مهاجرت به این منطقه در کوه لالش که نزدیکی‌های موصل است مقیم شد، و بعضی گفته‌اند او از اهل حران بوده و نسبش به مروان حکم می‌رسد. سلسله نسب او را این‌گونه ذکر می‌کنند: شرف الدین ابوالفضایل عادی بن مسافر بن اسماعیل بن موسی بن مروان بن الحسن بن مروان. وفاتش را در سال ۵۵۸ هجری نوشته‌اند و قبر او که به نام مقام شیخ عادی معروف است در همین منطقه یزیدی‌ها بزرگترین مقام مقدس آن‌ها است.^۱ چنان‌که گفتیم درباره شیخ عادی و کرامات و معجزات او عقاید

۱. ابن خلکان درباره او گوید: «شهرتش در آفاق پیچید و مردم بسیاری پیروی او کردند و حسن

افسانه‌مانندی دارند. مثلاً معتقدند که شیخ عادی باد را به زیر فرمان داشته و هر وقت فرمان می‌داده باد از جریان باز می‌ایستاده، و هم‌چنین گویند که وقتی او در کوه لالی بود وعظ شیخ عبدالقادر گیلانی را در بغداد می‌شنید، و روی زمین با چوب دایره‌ای رسم می‌کرد و هر کس در آن دایره قدم می‌گذاشت او هم وعظ شیخ عبدالقادر را می‌شنید. و از این‌جا این سنت در یزیدیان راسخ گشته که هرگاه در مراعات یا امور دیگر امری بر آن‌ها مشتبه شود و لازم آید که کسی سوگند یاد کند، شیخ آن‌ها دایره‌ای بر روی زمین می‌کشد و شخصی را که باید سوگند بخورد وارد آن می‌کند، و در میان این دایره به دشواری ممکن است یک یزیدی به دروغ سوگند یاد کند. معتقدند که شیخ عادی وزیر بزرگ خدا است و همه امور با فرمان و تدبیر او در آسمان و زمین اجرا می‌شود. در کتاب جلوه که از آن اجمالاً سخن گفتیم حکایت ذیل درباره شیخ عادی آمده است: یک بار خدای بزرگ شیخ عادی و مریدانش را به آسمان دعوت کرد، در آنجا برای اسبهای این مهمانان گاه پاهت نشد. شیخ عادی بعضی از مریدانش را به زمین فرستاد که بروند و از خرمنهای او گاه برای اسبها بیاورند و آن‌ها هم رفتند و از خرمن گندم او گاه آوردند و مقداری از گاه‌ها در بین راه ریخت و اثر آن‌هم در آسمان باقی ماند و این همان خط کهکشان است که شبها در آسمان پیدا است. این‌گونه عقاید در تجلیل از شیخ عادی رفته رفته بالا گرفته به طوری که جماعتی از آن‌ها معتقدند که حکم آسمان در دست خدا و حکم زمین در دست شیخ عادی است. از این قبیل عقاید شرک آمیز در باره شیخ عادی در بین آن‌ها کم نیست.

→ اعتقاد ایشان در باره او از اندازه گذشت، به طوری که او را قبله نماز و ذخیره آخرت و شفیع خویش قرار دادند. با جماعت بسیاری از مشایخ و صلحای معروف مصاحب بود، به کوه هکاریه در موصل رفت و در آنجا صومعه‌ای برای او ساختند و مردم آن نواحی چنان بدو گرویدند که به هیچ صومعه نشینی چنان اقبال مهور نبود. زادگاه وی در دهی از بعلبک به نام "بیت فار" بود و آن خانه تاکنون محل زیارت مردم است و در سال ۵۵۵ و بعضی گویند ۵۵۷ وفات یافت و در همان صومعه مدفون گردید و قبر او از مشاهد و مزارات است... (ابن خلکان، ذیل کلمه: عدی بن مسافر)

غیر از شیخ عادی به منصور حلاج و شیخ عبدالقادر گیلانی و حسن بصری نیز اعتقاد دارند و گویند که یزیدی‌های کنونی بیشتر از نسل شاگردان و پیروان شیخ عادی و بعضی از آن‌ها نیز منسوب به یزید و بعضی دیگر هم منسوب به حسن بصری هستند. و اکنون خادم مقام شیخ عادی، شیخ بزرگ آن‌ها است که همه شیوخ در همه کارها رأی و مشورت او را می‌خواهند و بسیار محترم و مورد تجلیل است.

پیشوایان و متصدیان امور دینی یزیدی‌ها بر چند طبقه هستند که طبقات آن‌ها تقریباً محفوظ است و افراد هیچ طبقه‌ای به طبقه دیگر منتقل نمی‌شوند؛ اول طبقه امیر شیخان است که معتقدند که از نسل یزید بن معاویه و منسوب به بنی‌امیه پیش از اسلام می‌باشند. امیر شیخان را که امیر همه یزیدی‌ها است به نام خلیفه عصر و زمان می‌خوانند و در جشن‌ها و اعیاد بزرگ که علم طاووس را برمی‌افرازند، این امیر را چنین دعا می‌کنند: «دولت خلیفه عصر زمان دایم بی، مذهبی و ان قایم بی». امیر در همه امور یزیدی‌ها چه امور دینی و چه دنیوی دارای قدرت مطلق می‌باشد. دیگر طبقه فقیران است. فقیر در نزد یزیدی‌ها مانند راهب است در نزد مسیحیان. این‌ها همیشه در خدمت شیخ عادی و به او منسوب هستند و تنها کار آن‌ها این است که پیوسته به امور دین پردازند و در امور دنیوی دخالتی ندارند، شغل آن‌ها دعا و نماز است و بچه‌ها را هم باید درس دین بیاموزند و هم چنین اطفال مردم بی‌چیز را رقص و دف‌زنی یاد بدهند. گویند شیخ عادی پیش از رحلتش به آن‌ها وصیت کرده که همیشه مطیع نماینده‌اش یعنی امیر شیخان باشند، و اگر فقیری مخالف فرایض دینی رفتار کند و یا بر خلاف امر امیر شیخان کاری انجام دهد خرقه او را می‌کنند و ریشش را می‌تراشند و از میان خود می‌رانند. سوم قوالان هستند که کار آن‌ها خواندن مدیحه و ادعیه و دف زدن در برابر مجسمه طاووس و علمها است. این دسته هم همیشه در نزدیکی مقام شیخ عادی سکونت دارند و الان (مقصود زمان تألیف کتاب است) مقر آن‌ها در دو ده بعشیفه و باحزانی است. بر هر قوال بزرگ فرض است که

نوخاسته‌های این طبقه را جمع کند و به آن‌ها علم غیب به طور حفظی بیاموزد و همه امور دینی را که بر عهده آن‌ها خواهد بود یادشان بدهد، تا وقتی که بزرگ شدند پس از امتحان به آن‌ها حق داده شود که طاووس و علمها را طبق تشریفاتی که ذکر شد در همه دهات یزیدی‌نشین بگردانند. چهارم کوچک‌ها هستند. کوچک‌ها همه در خدمت شیخ بزرگ (باباشیخ) می‌باشند. کسی که به مقام کوچکی منصوب می‌شود باید شیخ بزرگ او را قبل امتحان کند و با او شروط و پیمانی نهد و اگر او را مناسب یافت زناری به او می‌دهد با دو قطعه فلز زردرنگ، و این علامت این است که او به این مقام منصوب شده است. وظیفه کوچک‌ها بیشتر اقامه نماز و دعا برای دفع بلیات و مراسم تکفین و تدفین و تلقین اموات و تعبیر خواب و مکاشفات است. وقتی که فحطی یا بلیه‌ای با امراض همه‌گیری نازل شود شیخ بزرگ به همه کوچک‌ها پیغام می‌دهد که برای رفع بلاها به دعا و نماز پردازند. مراسم دعای دسته‌جمعی آن‌ها چنین است که همه در یک جا جمع می‌شوند یا در محل شیخ عادی و یا در خانه شیخ بزرگ و به اندازه سه ساعت یا بیشتر و حتی گاهی تمام شب سرهایشان را بر زمین می‌گذارند و دعا می‌خوانند و این کار ادامه دارد تا وقتی که بر یک یا چند نفر از آن‌ها مکاشفه شود و به شیخ خبر دهند. و هم‌چنین وقتی یکی از همین دسته کوچک‌ها بمیرد باید بقیه آن‌ها در حال مکاشفه روند تا معلوم دارند که او پس از مرگ به کجا رفته و به چه شکل درآمده و آیا روح او در قالب حیوانی رفته و یا در تن انسانی. رسم است که در هر سال شیخ بزرگ ده بار همه کوچک‌ها را جمع کند و به محل شیخ عادی روند و آن را پاک و آب و جارو کنند و این در جشن‌ها و اعیاد بزرگ است که باید کوچک‌ها قبل از جماعت مردم برای این کار به آن محل بروند.

یزیدی‌ها قایل به تناسخ ارواح هستند و معتقدند کسی که می‌میرد روح او در قالب دیگری دوباره به این جهان برمی‌گردد و زندگی از سر می‌گیرد. حلول روح یک شخص در تن موجودی دیگر اعم از حیوان یا انسان به نسبت خوبی و

بدی آن شخص و پاکی یا ناپاکی روح او است. برای این عقیده خود و این که مثلا روح چگونه شخصی در جسم چه موجودی حلول می‌کند شرح و تفصیلی دارند، مثلا اگر مرده امیر یا والی یا شاهی بوده که با عدالت و راستی فرمان می‌راند پس از مرگ روح او به مقام بالاتری می‌رود، اگر فقیر هم بوده ولی سلوک نیک داشته باز هم به مقام بالاتر می‌رود، ولی اگر در زندگی رفتاری ناپسند داشته و شخصی ناپاک و بدخواه و فاسق و یا آدم کش و دزد و راهزن باشد پس از مرگ روحش در تن جانوری پست مانند مگ یا خوک و مانند این‌ها وارد می‌شود، و پیش از آن که دوباره به شکل انسان درآید باید هفت بار از حیوانی به حیوانی دیگر منتقل شود تا سرانجام به تن انسانی حلول کند، آن هم انسانی پست و بی‌مقدار که به قوت روزانه خود محتاج باشد و کسی هم به او صدقه‌ای ندهد. و اگر زن یا مردی میانه‌حال باشد و نیکی و بدی آن‌ها یکسان باشد، روحشان به بدن حیواناتی بی‌آزار و سودمند هم چون گوسفند یا بز یا غزال حلول می‌کند و پس از یک بار دوباره به صورت انسان درمی‌آید، و اگر بچه‌ای بمیرد که هنوز خوب و بد را تشخیص نداده چهل روز در بهشت شداد بن عاد می‌ماند و پس از آن دوباره روحش به تن انسان برمی‌گردد، اگر پسر باشد به تن پسر و اگر دختر باشد به تن دختر. کسانی که روحشان به تن حیوانات پست می‌رود و چنان که گفتیم باید هفت بار روحشان از حیوانی به حیوانی دیگر بادرجه بالاتری منتقل شود، در آخرین بار در مرحله حیوانی روحشان به تن اسبی اصیل از آن شاه یا امیری حلول می‌کند. هر گناه یا رفتار ناپسندی نیز به یک نوع از حیوانات بستگی دارد، مثلا این گناهکاران روحشان به تن این حیوانات می‌رود: زناکار به تن خوک، دروغگو به تن گاو، و خیانتکار به تن روباه. یکی از وظایف طبقه کوچک‌ها چنان که گفتیم انجام مراسم تکفین و تدفین مردگان و مکاشفه حال آن‌ها پس از مرگ است. رسم چنین است که در هنگام مرگ حتما یکی از اصناف متصدیان امور مذهبی، یعنی کوچک یا شیخ یا فقیری بالای سر آن‌ها باشد، و پیش از دفن کمی از خاک مزار شیخ عادی در کف دست و

صورت مرده بمالند و پس از دفن نیز برای این‌که قبر او از دستبرد حیوانات و درندگان مصون باشد آن را با پشگل گوسفند بپوشانند. درست کردن قبر و خواندن نماز و دیگر کارها با کوچک‌ها است. و علاوه بر این آن‌ها پولی هم از صاحبان مرده می‌گیرند که شب را بالای سر میت بخوابند و درباره او مکاشفه کنند، یعنی این‌که در عالم کشف و شهود از سرنوشت مرده پس از مرگ آگاه شوند و معلوم کنند که آیا روحش به چه قالبی حلول کرده و بر سر او چه آمده است و معمولاً صبح روز بعد هر خبری را که از این راه کسب کرده‌اند به بازماندگان مرده می‌دهند.

عقیده به تناسخ در میان این جماعت سخت ریشه‌دار و راسخ است، به طوری که حتی بعضی از ساده‌لوحان ذخیره و پس انداز خود رانهانی در زمین یا جایی پنهان می‌کنند تا در دوره دیگری که به این دنیا برمی‌گردند از آن استفاده کنند. بدون شک یکی از عللی که این عقیده را این اندازه در ذهن این مردم راسخ کرده این است که متصدیان امور دینی آن‌ها از این راه، هم منافع مادی و هم سلطه خود را بر این جماعت حفظ می‌کنند؛ شیخ یا ملایی که باید شب بر بالای سر مرده‌ای شب‌زنده‌داری کند و به مکاشفه پردازد و فردا صبح به بازماندگان آن میت سرنوشت او را خبر دهد که آیا روحش دوباره به چه صورت به این جهان بازگشته لابد باید، هم از میت و بازماندگان او خوشنود و راضی باشد و هم از جنبه مادی نظر او به خوبی تأمین شده باشد تا روح میت را در قالب سنگ و خوک نکند و موجب سرافکنندگی بازماندگان و قوم و قبیله او نشود.

متصدیان امور دینی آن‌ها برای این‌که این عقیده در ذهن آن مردم هر چه استوارتر گردد به وسایل و فریبکاری‌های عجیبی دست می‌زنند، چنان‌که وقتی یکی از "کوچک‌ها" یعنی از همان کسانی که متصدی امور اموات و مکاشفه می‌باشند در خانه شخصی به مهمانی دعوت شده بود، و میزبان به پاس احترام او غذاهای گوناگونی تهیه دیده و برای او سفره رنگینی گسترده بود، هنگامی که غذا را حاضر کردند سنگ رنجور و ناتوانی هم سرش را به درون اتاق کرد، آن شیخ

چون او را دید از جا برخاست و آن غذاها را در برابر سگ چید و همه را به او خورانید، صاحب‌خانه و حاضران از این کار بسیار دلخور و خشمناک شدند ولی به پامس احترام او چیزی نگفتند. خود شیخ پس از این که غذاها را به سگ داد به صاحب‌خانه گفت می‌بینم که از این کار من دلنگ شده‌ای، صاحب‌خانه گفت شاید غذاهای ما درخور شما نبوده. شیخ گفت برعکس غذاها بسیار خوب و مطبوع بود و منم از این مهمانی شما خیلی ممنون هستم، ولی من وقتی این سگ را دیدم نتوانستم پیش از سیر کردن او چیزی بخورم. این سگ فلان شخص است که همه می‌شناسید و در فلان روز در فلان مهمانی، فلان شیخ بر او خشم گرفت و او را محروم کرد. این شخص پس از مرگ در اثر ناخشنودی شیخ از او در تن این سگ ناتوان و رنجور درآمد و امروز چون مرا در این جا دید آمد و از من درخواست گذشت و اغماض کرد و تقاضا داشت که او را به همان محلی که بود برگردانم، و چون گرسنه بود من هم دلم به حال او سوخت و این غذاها را به او دادم. حاضران که این را شنیدند همگی خوشحال شدند و از این کرامت شیخ به خود بالیدند و دوباره برای او سفره رنگین تری چیدند. و به همین علتها است که یزیدیان سالیانه مبالغ زیادی از عایدات خود را به شیوخ و کوچک‌ها و قوالها می‌دهند و اگر پولی هم نداشته باشند باید از اموال خود بفروشند و با قرض کنند و مال الله را بدهند تا آن‌ها نزد خداوند شفاعتشان کنند و به بهشتشان ببرند، و این کار هم برای آن‌ها دشوار نیست زیرا چنان که معتقدند در روز قیامت شیخ عادی همه امت یزیدی را که در دنیا به همه تکالیف خود عمل کرده‌اند، در طبقی می‌گذارد و بر سر می‌نهد و بی هیچ حساب و کتابی به بهشت می‌برد.

این اشخاص علاوه بر دعوی علم غیب و قوه مکاشفه دعاوی عجیب و غریب دیگری هم می‌کنند و تا آنجا که ساده‌لوحی و خوش‌باوری مریدان اجازه دهد برای خود کرامات و معجزاتی می‌شمرند و غالباً اقوالی ضد و نقیض یک‌دیگر می‌گویند. وقتی یکی از آن‌ها می‌گفت که او در کشتی یونان (نوح) پیغمبر بوده و چهل روز با او در روی آب گردش می‌کرده، دیگری می‌گفت که

من در حضور خداوند بودم از من پرسید آیا وقت آن شده است که مسیح را به دنیا بفرستم؟ پاسخ دادم بلی وقت آن شده؛ آنگاه خداوند او را به زمین فرستاد. برای یزیدی‌ها جبل دروز^۱ مکان مقدسی است و آن را بر مکه ترجیح می‌دهند و زیارت آنجا برای آن‌ها از حج و قدس ثوابش بیشتر است. با درزیها عقاید مشترک چندی دارند، از آن جمله است همین عقیده به تناسخ که جزء اصول مذهب درزی‌ها به شمار می‌رود، و عقیده دیگری که نزد درزی‌ها با ابهام و پیچیدگی خاصی همراه می‌باشد این است که شخصی از ایران ظهور کند و آیینی نو بیاورد، یزیدیان این شخص را به نام جعفر می‌خوانند^۲. هر مرد یا زن

۱. جبل دروز ناحیه‌ای است کوهستانی در جنوب سوریه که در بخش خاوری دشت حوران واقع شده و به این جهت جبل حوران هم خوانده می‌شود. در سابق این ناحیه استانی از سوریه بود که به نام استان جبل دروز نامیده می‌شد ولی اکنون به نام استان سویدا خوانده می‌شود. جبل دروز نام خود را از مردمی گرفته که در سده هفدهم و نوزدهم میلادی از لبنان به این منطقه مهاجرت کرده و مسکن گزیده‌اند، و اکنون شماره آن‌ها در سوریه نزدیک هشتاد هزار تن می‌باشد. فرقه دروز یا دروزی‌ها از سده دوازدهم میلادی در لبنان به وجود آمد و در بعضی از بخشهای این سرزمین مانند وادی التیم، الغرب، المتن، الشوف پراکنده شدند و چنان‌که گفتیم عده‌ای از آن‌ها هم بعدها به سوریه مهاجرت کردند. و اکنون عده آن‌ها در لبنان طبق سرشماری ۱۹۵۶: ۸۸۱۰۰ نفر می‌باشد (برای اطلاعات بیشتر در باره این طایفه نگاه کنید به گفتار «لبنان و مردم آن در گذشته و حال» در همین مجله، شماره یکم، سال پنجم، ص ۴۱ - ۶۳). درزی‌ها این شهرت را از رییس و مؤسس مذهب خود حمزة بن علی بن احمد گرفته‌اند که به درزی مشهور بوده است. درزی اصلاً ایرانی و از مردم زوزن خراسان و از داعیان مذهب اسماعیلی باطنی و همراهی حاکم به امرالله خلیفه فاطمی مصر بوده که در اوایل سده یازدهم مسیحی برای تبلیغ این مذهب به طریقه خود به لبنان و سوریه آمده و جمعی را به طریقه خویش درآورده و در سال ۱۰۱۹ میلادی درگذشته است، درزیان در اصل فرقه‌ای از اسماعیلیان بوده‌اند، ولی اکنون بین معتقدات ایشان با فرقه معروف اسماعیلیان تفاوت و اختلاف بسیار هست.

۲. این عقیده چندین موضوع تاریخی و دور از هم را به خاطر می‌آورد و گویی که همانها است که با خلط مفاهیم و اسامی تاریخی به این صورت درآمد. در این مورد مراجعه شود به آنچه ابن خلکان درباره یزیدی‌ها و رییسشان یزیدبن اتیه ذکر کرده و هم چنین مراجعه شود به شهرستانی «الملل والنحل» و مختصر کتاب «الفرق بین الفرق» بغدادی. مسأله برگشت

یزیدی باید یک شیخ یا پیر به عنوان مربی داشته باشد، و همواره باید دو امیر داشته باشند، یکی برای اداره امور دنیوی و دیگری برای کارهای دینی و روحانی که او را «امیر حاج مقدس» می‌نامند. امیر باید پرهیزگار و خوش‌برخورد و باانصاف و دادگر باشد و یتیمان و بیوه‌زنان را مراعات کند، و اگر برخلاف این باشد بر جماعت یزیدی فرض است که او را طرد کنند و دیگری را بر جایش بنشانند. و معتقدند که نماز امری است قلبی و پنهانی و به این جهت فواید و احکامی برای نماز ندارند.

در مقدمه این مقال از نامه‌ای سخن رفت که شیوخ و بزرگان یزیدی درباره عقاید و آداب و رسوم خود به دربار خلیفه عثمانی نوشته بوده‌اند، چون این نامه متضمن بسیاری از معتقدات آن‌ها است مطالب آن در این جا با ذکر توضیحاتی خلاصه می‌شود. این نامه چنان‌که گفتیم در سال ۱۲۱۱ هجری قمری نوشته شده، در هنگامی که از طرف دولت عثمانی، طاهر بیگ امیرآلای مأمور

* دولت به ایرانیان موضوعی بوده که در همان قرنهای نخستین اسلامی پس از سقوط دولت ساسانی مطرح بوده و منجمان زردشتی یا استاد به بعضی نشانه‌های فلکی در انتظار آن بوده‌اند و پس از ظهور دولت دلمیان و تصرف بغداد به دست آن‌ها همان را دولت موعود شمرند، و ابوریحان بیرونی هم آن را با دولت عباسیان تطبیق کرده و گوید «من نمی‌دانم چگونه منجمان زردشتی دولت دلمیان را همان دولت موعود دانستند در صورتی که دلایل ایشان بر دولت بنی‌عباس راست تر می‌آید و دولت بنی‌عباس هم دولتی خواسانی و شرفی است» (الآثار الباقیه، ص ۲۱۳) و نامیدن این شخص به نام جعفر نیز موضوع تاریخی مهم دیگری را به یاد می‌آورد و آن مسأله اختلافات بزرگی است که پس از رحلت امام ابو محمد حسن بن علی عسگری بر سر جانشین آن حضرت بین شیعه ظاهر شد. اجمال آن موضوع این است که پس از رحلت امام یازدهم نخست اختلافی بین مادر امام، «حدیث» و جعفر برادر آن حضرت پیدا شد و آن بر سر تقسیم میراث بود، این اختلاف کم‌کم منجر به مخالفت جعفر با شیعه امامیه در باب وجود امام دوازدهم گردید. او منکر وجود فرزندی از امام یازدهم شد و خود دعوی جانشینی و امامت کرد، و در نتیجه این اختلافات فتنه بزرگی بین شیعه امامیه برخاست و این جماعت به چهارده فرقه متقسم گردیدند و از جمله کسانی که منکر فرزند داشتن امام یازدهم بودند دسته‌ای معتقد به ختم امامت شدند و دسته‌های دیگری نیز به اختلاف، به امامت همین جعفر معتقد شدند و این جعفر هم نزد شیعه امامیه به جعفر کذاب معروف شد (در باره این اختلافات نگاه کنید، خاندان نوبختی، ص ۱۰۸ - ۱۰۹)

سربازگیری از حدود موصل و منطقه یزیدی‌ها شده بود، و چون به سربازی رفتن با معتقدات یزیدی‌ها ناسازگار بوده، چنان‌که گفتیم شیوخ و بزرگان آن‌ها بالاجماع عریضه‌ای به والی عثمانی نوشته و با شرح عقاید خود و ناسازگاری آن با این کار تقاضا کرده‌اند که آن‌ها را از این خدمت معاف دارند^۱ و با پرداختن مبالغی به اهل دیوان سرانجام طاهر بیگ امیرآلای را راضی کردند که از یزیدیان به جای سرباز پول بگیرند، و این رویه پیوسته درباره آن‌ها مورد عمل بوده است.

خلاصه مطالب این عریضه درباره معتقدات آن‌ها از این قرار است:
اول: بر هر یک از یزیدی‌ها از بزرگ و کوچک و زن و مرد واجب است که هر سال سه بار ملک طاووس را زیارت کند و اگر نکند کافر می‌شود.
دوم: بر هر فردی از آن‌ها فرض است که در هر سال یک بار به زیارت قبر شیخ عادی برود و مدت این زیارت از ۱۲ اپلول تا ۲۰ آن ماه (دهه سوم شهریور) است و تخلف از این عمل موجب کفر است.

سوم: بر هر یزیدی فرض است که در هر روز هنگام برخاستن آفتاب رو به مشرق ایستد و آفتاب را نیایش کند و شرط صحت این عمل هم این است که

۱ - این عریضه چون از نظر تحقیق در باره معتقدات مذهبی یزیدیان دارای اهمیت بوده، محققان اروپایی به نشر و تعلیق بر آن اهتمام و توجه نموده‌اند، در این موضوع آقای Lidsbarski مقاله‌ای در مجله انجمن شرقی آلمانی (Z.D.M.G.) به عنوان Ein Expose der jesiden نوشته، متن عربی آن را با ترجمه آلمانی منتشر نمود. نص عربی آن بار دیگر در مقاله Jasy Joseph با عنوان Yezidi Texts در مجله امریکایی لغات و آداب سامی (A.J.S.L.) مجلد ۲۵، ص ۱۵۱ - ۱۵۶ و ترجمه انگلیسی آن در ص ۲۴۲ - ۲۴۷ همین مجله و همچنین در کتاب همین نویسنده به نام "Devil Worship" (شیطان پرستی) چاپ شده. در مجله شرق مسیحی (R.O.C.) مجلد ۲۰، ص ۱۶۸ - ۱۷۱ نیز یکی دیگر از محققان «Nau» ترجمه فرانسوی آن را منتشر نمود. محقق ایتالیایی "Furlani" هم ترجمه ایتالیایی آن را در کتابی به نام Testi religiosi del yezidi منتشر نمود و مقدمه و تعلیقاتی هم بر آن نوشت، نسخه‌ای از این عریضه نیز که آن را Browne به انگلیسی ترجمه کرده در ملحقات کتاب Parry به نام Six months in a Syrian Monastery ص ۲، نقل شده است.

مسلمان یا دیگری او را در آن حال نبیند و اگر غیر از این شود کافر است.
چهارم: بر هر یزیدی فرض است که هر روز دست برادر بزرگتر و دست پدر و مادر خود را ببوسد، عدول از این دستور نیز موجب کفر است.
پنجم: گویند برای یزیدی جایز نیست که نماز مسلمانان و سخنان ناروای آن‌ها را در باره مقدسات خود بشنود، و اگر شنید بر طبق قوانین دین واجب است که یا گوینده را بکشد یا خودش را، وگرنه به جای آن یک هفته روزه بگیرد و یک قربانی در راه ملک طاووس بکشد.

ششم: در هنگام مرگ هر یزیدی باید شیخ و پیر و برادر آخرتش پهلوی او باشند و یکی از آن‌ها این کلمات را سه بار بر او بخواند: "ای بنده ملک طاووس باید که تو بر دین معبود ما که ملک طاووس است بمیری نه بر دین دیگری، و اگر کسی آمد و گفت که بر دین اسلام یا یهود یا دین دیگری غیر از دین ملک طاووس بمیر باور نکن و اگر باور کردی و به آن‌ها گراییدی کافر خواهی بود.

هفتم: یزیدی‌ها نزد خود خاکی دارند که آن را برکات می‌خوانند و آن خاک قبر شیخ عادی است و بر آن‌ها فرض است که از این خاک همیشه در جیب خود داشته باشند و هر صبح مقداری از آن بخورند و اگر عمدا ترک کنند کافر می‌میرند.

هشتم: بر هر یزیدی فرض است که در محل خودش روزه بگیرد نه در محل دیگر، برای این که هر روز باید صبح نزد شیخ یا پیرش برود و از دست او روزه بگیرد و شب هم در وقت افطار از دست او با شراب مقدس روزه بگشاید و اگر از دست یکی از آن‌ها نباشد روزه‌اش قبول نیست.

نهم: وقتی کسی از آن‌ها به سفر رود و یک سال یا بیشتر در غیر محل خودش اقامت کند، پس از بازگشت زنش بر او حرام می‌شود و به جای او هم زنی دیگر به او نمی‌دهند و اگر بدهند کاری بر خلاف دین کرده‌اند.

دهم: هر وقت پیراهن نو بدوزند باید برادر یا خواهر آخرت آن‌ها یقه

پیراهن نو را باز کند، تخلف از این سنت هم موجب کفر است.

یازدهم: بر آن‌ها فرض است که چون لباس نازهای درست کنند نخست آن را با آب زمزم مبارک که در محل شیخ عادی است تعمید دهند و گرنه پوشیدن آن لباس جایز نیست.

دوازدهم: بر آن‌ها حرام است جامه سرمه‌ای پوشیدن، و شانه مسلمان یا یهودی را بر موی خود زدن، و با تیغ سر تراشیدن، و در هنگام ضرورت هم باید اول آن را در آب شیخ عادی بشویند.

سیزدهم: برای آن‌ها جایز نیست به حمام یا بیت الخلا رفتن و یا گوشت حرام میت را خوردن و با زن برادر یا عم یا دایی یا با دو خواهر ازدواج کردن. و اگر از زنی خداوند فرزندی به آن‌ها عطا کرد جایز نمی‌دانند با داشتن او زن دیگری گرفتن، ولی اگر از زنی دارای فرزند نشدند می‌توانند زنی دیگر بگیرند به شرط آن‌که آن زن به سن نازایی نرسیده باشد.

چهاردهم: در باره بسیاری از خوراکی‌ها نیز یزیدی‌ها را با دیگران فرق بسیار است. بعضی از آن‌ها ماهی را حرام می‌شمرند. بعضی‌ها از خوردن کدو و بعضی‌ها از بامیه و بعضی دیگر از لوبیا اجتناب می‌کنند. خوردن کاهو هم بر همه یزیدی‌ها حرام، و زمینی که در آن کاهو کاشته می‌شود تردد آن‌ها ناپاک است.

یزیدی‌ها دارای جشن‌های متعددی هستند که هر یک دارای رسم و آیینی خاص است. بزرگترین جشن آن‌ها عید سال نو یا به اصطلاح خود آن‌ها «سرسالی» است. جشن سر سال آن‌ها نخستین چهارشنبه از ماه نisan است. ماه نisan از دهم فروردین تا دهم اردیبهشت و ظاهراً این عید سرسالی همان عید نوروز است که در نتیجه تبدیل ماه‌های ایرانی به ماه‌های رومی، اول فروردین به اول نisan تبدیل شده، و به همین جهت هم ماه نisan را ماه سرسالی می‌گویند، با این‌که ماه نisan در حساب رومی ماه اول سال نیست. از مراسم این جشن یکی این است که در نخستین چهارشنبه این ماه هر خانواده‌ای باید به تناسب دارایی خود حیوانی برای شادی روح مردگان ذبح کند و گوشت آن را صدقه بدهد، و در

همین روز هم رسم است که کلوچه بپزند و بر سر مزار مردگان بروند و در آنجا غذایی هم طبخ کنند و برای رهگذران در همانجا بگذارند، این هم برای آمرزش روح مردگان است. و هم از رسوم این عید است که زن‌ها بهترین لباس خود را بپوشند و با زیب و زیور خود با مردان و جوانان دسته‌جمعی به رقص پردازند. و باز از جمله رسوم است که "کوچک‌ها" که چنان‌که گذشت دسته‌ای از متصدیان امور مذهبی آن‌ها هستند برای مکاشفه به گورستانها بروند، و هم چنین دسته‌های مردم با تشریفات خاصی و با ساز و دهل شادی‌کنان به مزارهای متعددی که در حدود شیخان نزدیک محل شیخ عادی است بروند و در آنجاها به جشن و شادی پردازند.

در ماه نisan زناشویی و خانه ساختن جایز نیست، و این برای بزرگداشت این ماه است. گویند که پیغمبران در این ماه ازدواج کرده‌اند و به پاس احترام آن‌ها باید دیگران از این کار در این ماه خودداری کنند، بنایی و ساختمان هم در این ماه حرام است، زیرا در این ماه که ماه رویدن گل و گیاه است نباید زمین را برای ساختمان و بنایی کنند و ویران کنند. در این ماه سرسالی که ماه گلها است رسم است که پسران و دختران جوان در دشت و صحرا بگردند و از گلهای رنگارنگ دسته‌ها بچینند و آنها را در آستانه خانه‌های خود بکارند، و به دین سبب در این ماه آستانه هیچ خانه‌ای را بی گل نمی‌توان دید.

یکی دیگر از رسوم این عید این است که در این روز به قوالها و ملاهای خود، هر کس به قدر توانایی مالی خود هدیه یا صدقه‌ای بدهد، زیرا این روز چهارشنبه به عقیده آن‌ها روز نیکوکاری و پرستش فرشتگان است، و گویند که در شب سرسال در نیمه‌شب فرشتگان از آسمان به زمین فرود می‌آیند و این خیرات و صدقات را به حساب می‌گیرند و سجده می‌کنند، و به همین جهت بر همه آن‌ها فرض است که در این لحظه به سجده روند. و نیز گویند که در این لحظه است که خداوند بزرگ فرشته طاووس را فرمان می‌دهد که به زمین فرود آید و قدرت و سلطنت را به دست بگیرد و به اراده او فرمانروایی کند. معتقدند که اگر

صدقاتی که در آن سال به پیشوایان دینی خود باید بدهند کم باشد، مرد سال یعنی فرشته‌ای که موگُل و پاسبان آن سال است آن سال را با تازیانه تادیب که ثمره آن مرگ و میر و درد و رنج است می‌زند و آن سال بر مردم با سختی و غم و اندوه به پایان می‌رسد، ولی اگر به کوچک‌ها و دیگران صدقات بیشتری بدهند آن‌ها با لشکر روحانی خود به جنگ او می‌روند و بلای خشم او را از سر آن‌ها می‌گردانند. به این جهت در این ماه هر جمعه برای فرشته طاووس هدیه‌هایی می‌برند، و ترتیب آن‌هم چنین است که شب جمعه خادم محل بر روی پشت بام مجاور قریه می‌رود و سه مرتبه به صدای بلند جار می‌زند و می‌گوید: «خدا پدر و مادر کسی را بیامرزد که صدای مرا بشنود، فردا نهار ضیافت فلان فرشته است». و همه این دعوت را اجابت می‌کنند، و باید زمین یا سنگی را که در آن لحظه بر آن نشسته یا تکیه زده‌اند بیوسند. فردا صبح هر دسته‌ای غذایی تهیه می‌کنند و به قبه آن فرشته که نام او برده شده می‌روند و در آنجا به عبادت و نماز می‌پردازند و پس از صرف غذا به خانه خود برمی‌گردند. این ضیافت‌ها در قدیم روزهای چهارشنبه^۱ بوده، ولی حالا به خاطر مسلمانان آن را به روزهای جمعه انداخته‌اند.

یکی دیگر از جشن‌های آن‌ها در نخستین روز از کانون اول مطابق دهم آذر ماه می‌باشد. رسم بر این است که سه روز پیش از این تاریخ را روزه بدارند، این عید را «عید پیرنده» می‌نامند و معتقدند که عید تولد بزید است. در این روز هم شادی و باده‌گساری می‌کنند و کلوچه می‌پزند.

۱. اختصاص روز چهارشنبه به جشن و سرور و هم‌چنین بسیاری از آداب و رسوم عید سرسالی این طایفه جشن چهارشنبه‌سوری و بعضی از مراسم عیدنوروز را در بعضی از شهرستانها و روستاهای ایران به خاطر می‌آورد. آقای سعید نفیسی در باره چهارشنبه‌سوری در گفتاری نوشته‌اند: «اشتقاق ترکیب چهارشنبه‌سوری، یعنی چهارشنبه عیش و عشرت، خود می‌رساند که این شب را برای جشن و سرور بنیاد گذاشته‌اند... چهارشنبه نیز در عقاید باستانی ایران جای مخصوصی دارد و آداب خاصی برای آن قایل بوده‌اند.» (مجله مهر، سال اول، شماره ۱۱، ص ۸۴۲).

یکی دیگر از جشن‌های آن‌ها روز دهم کانون اول مصادف با بیستم آذر ماه است، این عید را «عید اموات» می‌نامند. از رسوم مخصوص این عید یکی این است که در هر خانواده‌ای یک کلوچه بزرگ می‌پزند و در آن یک مویز یا چیز دیگری می‌گذارند و آن را به پشت یکی از فرزندان خود می‌بندند و پس از هفت روز مرد بیگانه‌ای باید آن کلوچه را بشکند و به تعداد افراد خانواده تقسیم کند و به هر یک قسمتی بدهد. آن مویز یا چیز دیگری که در وقت پختن در داخل آن گذارده‌اند در قسمت هر یک از افراد آن خانواده درآید آن کس در آن سال موجب سعادت و خوشبختی آن خانواده خواهد بود، و گویند که روزی آن خانواده در آن سال در دست او است. کلوچه دیگری هم با شکم پرآمده به نام مریم عذرا درست می‌کنند و آن را در تاپری آرد یا انبار آذوقه خود نگاه می‌دارند، و معتقدند که این کار موجب برکت خواهد بود.

روز بیستم کانون دوم که مصادف با اول بهمن ماه و یا آخر دی ماه است نیز جشن می‌گیرند و آن را جشن چله زمستان می‌خوانند.^۱ و نخستین پنجشنبه از ماه شباط یعنی نخستین پنجشنبه از دهه سوم بهمن ماه را هم جشن دیگری می‌گیرند به نام عید خضر الیاس. در این عید بعضی‌ها سه روز و بعضی‌ها یک

۱. این جشن با شب چله که اکنون در ایران معمول است یک ماه فاصله دارد، زیرا شب چله در ایران اول دی ماه یا شب اول زمستان است. این جشن بهمنگان یا بهمنجته ایرانی را به یاد می‌آورد که موقع آن دوم بهمن ماه و جشنی بزرگ و معروف بوده و ابوریحان بیرونی درباره آن گوید: «بهمنجته چیست؟ بهمن روز است از بهمن ماه، و بدین روز، بهمن سپید به شیر خالص پاک خورند، و گویند که حفظ فزاید مردم را و فرامشی ببرد، و اما به خراسان مهمانی کنند بر دیگی که اندرو از هر دانه خوردنی کنند، و گوشت هر حیوانی و مرغی که حلالت و آنچه اندر آن وقت بدان بقت یافته شود از تره و نبات.» «الفهیم ص ۲۵۷» و انوردی درباره آن گفته است:

اندر آمد ز در حجرة من صبحدمی	روز بهمنجته یعنی دوم بهمن ماه
و مختاری ازگویندگان سده ششم نیز در باره آن چنین گفته:	
بهمنجته است خبز و می آرای چراغ ری	تا برچنیم گوهر شادی ز گنج می
این یک دو مه سپاه طرب را مدد کنیم	تا بگذرد ز صحرا فرج سپاه دی

روز روزه می‌دارند. و هم‌چنین روز بیستم از ماه تموز که مصادف با آخر تیرماه یا اول مردادماه است جشن چله تابستان می‌گیرند. در جشن‌های چله زمستان و چله تابستان «کوچک‌ها» باید روزه بگیرند، ولی اگر کسی برای آن‌ها غذایی به عنوان هدیه ببرد و بگوید به عشق فلان شیخ یا فلان مزار این غذا را بخور باید روزه خود را بگشاید.

روز دهم حزیران شرقی که مصادف با بیستم خرداد است عید دیگری دارند به نام عید قربان. در این عید باید شیخ بزرگ و چند تن از «کوچک‌ها» به مقام شیخ عادی بروند و در آنجا سه روز روزه بگیرند و پس از برگشت به خانه‌هایشان روزه خود را تا یک چله تکمیل کنند، و دوسه روز پیش از تمام شدن چله دوباره دسته‌جمعی به مقام شیخ عادی بروند و در آنجا چله خود را به انجام رسانند و روزه خود را بگشایند و عید قربان را در مقام شیخ عادی برپا دارند و قربانی کنند؛ گویند که شیخ عادی یک چله در زمستان و یک چله در تابستان روزه می‌داشته. در این عید رسم است چاوشی که یک سبد نان بر سر گرفته از کوه شیخ عادی که آن را کوه عرفات می‌خوانند بالا رود، و در آنجا بر روی سنگ بلندی که در آنجا هست و بلندی آن بیش از قد یک شتر است بایستد و طبق نان را از سر خود فروریزد، از جماعتی که در آنجا هستند آن کس که بتواند زودتر از دیگران تکه نانی به دست آورد و به شتاب خود را به چشمه شیخ عادی که در فاصله‌ای از آنجا قرار گرفته برساند و آن تکه نان را با آب آن چشمه ترکند و بخورد حاجش قبول و مرادش برآورده شده.

یکی دیگر از جشن‌های این گروه که عید عمومی و بزرگ آن‌ها است و همه از اطراف و اکناف از نواحی حلب و سوریه و سایر جاها در آن شرکت می‌کنند و حضور در آن را نزد آن‌ها ثوابی عظیم و برای آن‌ها به منزله حج است، عیدی است که مدت آن دهه سوم شهریور یعنی از روز ۱۲ ايلول تا روز بیستم همان ماه است. در این روزها همه در مقام شیخ عادی حاضر می‌شوند و معتقدند که هر کس آنجا حضور یابد از گناهان پاک می‌شود. در تمام این مدت پختن غذا

جز در آشپزخانه شیخ عادی ممنوع و خوردن غذا هم جز از آنچه آنجا پخته می‌شود حرام است. زیرا هر مزاری در آنجا دارای یک متولی است، و این حق آن‌ها است که در این ایام غذا بدهند و حاضران مکلفند که برای برکت از آن‌ها غذا بگیرند و در عوض پول بپردازند. یکی از رسوم این عید این است که بزرگان یزیدیه نخست تختی که آن را «تخت ملک یزید» می‌خوانند برپا می‌دارند و هر کس هدیه‌ای تقدیم می‌دارد، زدن تخت و تقدیم هدیه عنوان مزایده دارد، هر طایفه‌ای که هدیه او بیشتر باشد حق او است که تخت را بزند، امیر شیخان هم که بزرگ همه یزیدی‌ها است برای احترام طایفه‌ای که برنده شده و تخت را زده عبا یا پارچه دیگری بر روی آن تخت می‌اندازد. وقتی که تخت را زدند قوالها با دف و دایره به دور آن می‌چرخند و «شیخ‌ها» و «کوچک‌ها» نیز تخت را بر دوش خود حمل می‌کنند، و آن را با همین آیین قالب چشمه سفید که نزدیک همان محل است می‌برند و در آن چشمه تمهید می‌دهند و با هلهله و شادی و تیراندازی برمی‌گردانند. از مراسم یکی این است که متولی آشپزخانه مقام شیخ عادی در هنگام نماز شب در این ایام فقط تاج و حله شیخ عادی را که در همان مزار به همین اسم محفوظ است می‌پوشد. گاو بزرگی را می‌کشند و آن را «سماط چهل میر» یعنی «غذای چهل مرد» می‌نامند و تمام گوشت گاو را در دیگی می‌اندازند و آن را بر روی آتش می‌گذارند تا خوب پخته شود و گوشت‌ها از یک‌دیگر جدا گردد، در این موقع مرد‌ها به جلو دیگ می‌آیند و سعی می‌کنند تا از دیگ جوشان با دست خود قطعه‌ای از آن گوشت بیرون بیاورند، و هر کس بتواند پیش از دیگران دست خود را در دیگ جوشان فرو کند و قطعه‌گوشنی هر چند کوچک و به قدر فندقی باشد بیرون بیاورد و بخورد، او به حاجتش رسیده و طاعتش قبول شده است. این عمل البته کار آسانی نیست و غالباً با سوختن دست توام است و سرانجام هم در اثر ازدحام جمعیت دیگ بر زمین واژگون می‌شود و گوشت آن را ناراج می‌کنند. پس از این کار به «آب زمزم» می‌روند و آن چشمه‌ای است که از زیر مغاره‌ای که در همان محل شیخ عادی است خارج

می‌گردد و از آنجا با شتاب و تسبیح‌گویان به کوه مقابل بالا می‌روند و در آنجا تیراندازی می‌کنند و باز به مقام شیخ عادی برمی‌گردند و چاووشی هم در جلو آن‌ها به بازی‌های مختلف می‌پردازد و چون این اعمال که همه جزء اعمال و تشریفات دینی است تمام شد، همه پولهایی را که جمع شده نزد امیر می‌برند و او به هر یک به فراخور حال و مقامش مبلغی می‌دهد و بقیه را برای خود برمی‌دارد. از این گذشته یک اجتماع دیگری هم در «عید حج» دارند و آن این است که همه به کوهی که آن را «کوه عرفات» می‌خوانند بالا می‌روند و کسی که زودتر از همه به مکان معینی از این کوه برسد حج او مقبولتر از دیگری است، و به همین ترتیب یکی پس از دیگری به نسبت توانایی و چابکی خود پس و پیش به آنجا می‌رسند. و هم‌چنین سنت دیگری هم دارند که مخصوص «کوچک‌ها» و «فقرا» و مومنین آن‌ها است و آن به دین ترتیب است که هر یک طنابی به گردن بسته، و به کوه می‌روند و در آنجا هیزم جمع می‌کنند و به پشت خود می‌نهند و به مقام شیخ عادی می‌برند و باز از آنجا آن را با پشت خود به مطبخ امیر می‌رسانند و معتقدند که این کار را ثوابی بزرگ است.

چند نکته درباره دگرگونی‌های کلمات فارسی در زبان عربی

دو زبان فارسی و عربی هر چند از دو خانوادهٔ مختلف و در طرز ساختمان به کلی از هم جدا هستند، ولی از دیرباز با هم پیوستگی‌های بسیار و یک نوع دادوستد لغوی داشته‌اند، که در نتیجهٔ آن بر حجم کلمات و وسعت دامنهٔ تعبيرات و اصطلاحات هر دو افزوده و هر دو از آن بهره‌مند شده‌اند. زبان عربی هنگامی که با دین اسلام از محیط محدود خود خارج گردید و زبان دینی و علمی و اداری مردمی شد که از وسایل زندگی و تمدن عصر برخوردار و دارای علم و فرهنگی متناسب با چنان زندگی بودند، و دولتی نیرومند با سازمان دیوانی شایسته داشتند، برای این که با محیط تازه مطبق شود و پاسخ‌ده همهٔ نیازمندی‌های مادی و معنوی چنین جامعه‌ای گردد، ناچار می‌بایستی اصطلاحات و تعبيرهای جدیدی از زبانهای دیگر به عاریت گیرد و کلمات تازه‌ای برای مفاهیم و ابزارهای تازه در خود بپذیرد، و چنین هم شد. زیرا زبان عربی از آغاز انتشار اسلام نخست به کندی، و سپس در دورهٔ خلافت عباسیان با سرعتی بی‌مانند، دچار تحولی همه‌جانبه گردید، و با نقل و ترجمهٔ آثار علمی و فرهنگی از زبانهای دیگر، و به ویژه از زبان فارسی،^۱ کلمات و اصطلاحات بی‌شماری در

۱. مقصود از زبان فارسی در این جا معنی اعم آن است که شامل همهٔ لهجه‌های ایرانی و از آن جمله پهلوی نیز هست، چنان که در لغت‌نامه‌های عربی نیز به همین معنی است.

آن راه یافت و سبک و اسلوب آن تغییر کرد، به طوری که چهره ادبی آن دگرگون شد و زبان محدود و کم‌مایه سابق به زبانی پرمایه و نیرومند مبدل گردید. در این دوره زبان فارسی که با محیط تازه زبان عربی سابقه‌ای قدیم و آزمایش‌های سودمند داشت کمک فراوان به این زبان کرد، زیرا هم خود اعراب و هم عربی‌نویسان ایرانی نژاد به سبب آشنایی که با این زبان و مردم آن داشتند بیشتر کلمات و اصطلاحات تازه‌ای که بدان نیازمند می‌شدند از زبان فارسی به عاریت می‌گرفتند، و از این راه همه گونه واژه‌ها و اصطلاحات فارسی از کلمات اداری و دیوانی گرفته تا نام و وسایل و ابزار زندگی، مانند ظرف‌ها و دست‌افزارها، اثاث خانه، خوراکی‌ها و پوشاکی‌ها، اصطلاحات و آلات موسیقی، ابزار و اصطلاحات جنگی، نام پرندگان و جانوران، جواهرات و سنگ‌های قیمتی، فلزات و اصطلاحات نجومی و فلکی و چیزهای بسیار دیگری، هر آنچه در زبان عربی وجود نداشت، از زبان فارسی در آن راه یافت، و گذشته از آنچه از این گونه کلمات در زبان فصیح عربی به کار رفت و در نوشته‌های عربی منعکس گردید بسیاری از کلمات و اصطلاحات فارسی هم به وسیله عامه مردم و از زبان زندگی روزانه در عربی داخل گردید که از آن جمله باید اصطلاحات کارگری مربوط به صنعت‌ها و پیشه‌ها، هم‌چون بتایی و نجاری و آهنگری و مانند این‌ها را نام برد، که چون جزء کلام عامه و مردم بی‌سواد بوده، و معمولاً در لغت‌نامه‌ها و نوشته‌های خواص راه نداشته بیشتر آن‌ها از میان رفته و به ما نرسیده است، و فقط خبر آن‌ها را در بعضی مأخذ عربی می‌خوانیم، چنان‌که ابوحاتم در کتاب «لحن العامة» نوشته است: «بدان که هر چیز که در بادیه نبوده به جز کمی از آن‌ها همه واژه بیگانه و معرب است، و از آن جمله است ابزار و وسایل کار بتایان و نجاران و پیشه‌وران (صنعتگران) که نام همه ابزار کارشان فارسی است»^۱.

البته زبان عربی در دوران پیشرفت و تحول خود، و حتی پیش از آن هم،

۱. به نقل شیخ طاهر بن صالح الجزایری از او، در کتاب «التقريب لاصول الترميز»، ص ۶۱.

از زبانهای دیگری لغت به عاریت گرفته بود، به طوری که در آن از زبانهای حبشی و سریانی و عبری گرفته تا یونانی و لاتینی و هندی کلمانی هست، ولی هیچ یک از این زبانها از لحاظ اصطلاحات و کلمات مورد نیاز و همچنین از لحاظ وسعت دامنه و گسترش آن در تمام شؤون زندگی، در کمکت به زبان عربی به پایه زبان فارسی نمی‌رسند، به طوری که بدون هیچ تردید و تأمل می‌توان گفت که مهم‌ترین زبان غیر عربی که بزرگترین اثر را در زبان عربی گذارده، هم از لحاظ لغت و هم از لحاظ فرهنگ، زبان فارسی بوده است.

زبان عربی بدین ترتیب و با کار و کوشش دانشمندان اسلامی - چه عرب و چه غیر عرب - و از آن جمله ایرانیان مسلمان، چنان نیرو گرفت و گسترش یافت که به زودی در جهان علم و ادب و سیاست جای همه زبانهای قدیم این منطقه، و از آن جمله جای زبان فارسی را هم در ایران گرفت و آن را به طور موقت از محیط علم و ادب خارج ساخت، به طوری که در طی چند قرن فارسی فقط زبان گفت‌وگو می‌بود، و به استثنای کتابهایی چند که بعضی از دانشمندان زردشتی به این زبان تألیف کردند در عالم تألیف و نویسندگی راهی نداشت، و به همین جهت هنگامی که پس از دو سه قرن سنی و ناتوانی، زبان فارسی دوباره جانی گرفت و در جهان شعر و ادب راه یافت و به کار نویسندگی و تألیف و ترجمه خورد، بسیاری از اصطلاحات و تعبیرهای قدیم آن یا فراموش شده بود، و یا این که نویسندگان و متادبان برای اظهار فضل بیشتر به استعمال آنها که سخن عوام بود رغبتی نشان ندادند و به جای آنها کلمات عربی به کار بردند، و در نتیجه نیروی تعبیری زبان فارسی به پستی گراییده و ریشه‌های آن ناتوان و غالباً نازا و سترون شده بود. در این حالت نویسندگان، گاهی به حکم ضرورت، برای جبران کمبود کلمات مورد نیاز خود، و بیشتر برای ارضای ذوق شخصی، به زبان عربی روی آوردند، زیرا در این دوره همه کسانی که به فارسی چیز می‌نوشتند یا شعر می‌گفتند کم و بیش زبان عربی را می‌دانستند. و با آن آشنا بودند. این دوره دیگری بود که در دادوستد لغوی بین این دو زبان باز می‌شد،

ولی دوره‌ای بود که زبان عربی که اکنون نیرومندتر و پرمایه‌تر از زبان فارسی شده بود دین خود را به زبان فارسی ادا می‌کرد، و نویسندگان و گویندگان فارسی‌زبان بی‌دریغ از خوان گسترده آن برخوردار می‌شدند، و به دین ترتیب زبان عربی هم مهم‌ترین زبان خارجی گردید که بزرگترین اثر لغوی و فرهنگی را در زبان فارسی گذاشت.

تا این جا طرز رفتار زبان فارسی و عربی با یک‌دیگر یکسان و یک‌نواخت بوده؛ یعنی هریک از این دو زبان هنگامی که زبان دیگر برای تقویت نیروی تعبیری خود نیازمند کمک بوده او را با کلمات و اصطلاحات و تعابیر خود یاری کرده و برای بیان معانی و افکار آماده ساخته است. ولی در نتیجه روشی که هریک از آن‌ها در معامله با کلمانی که از دیگری به عاریت گرفته بود در پیش گرفت بین آن دو از این لحاظ تفاوت فاحش و فرق عظیمی پدید آمد، و این کار در هر دو زبان دو نتیجه مختلف به بار آورد؛ زیرا هر چه زبان عربی در گرفتن کلمات خارجی، و از آن جمله فارسی، احتیاط کار و در هضم کردن و تحلیل بردن و تصرف لفظی و معنوی در آن‌ها سخت‌گیر و بی‌گذشت بوده، زبان فارسی برعکس در پذیرفتن کلمات عربی اندازه‌شناس و در اعمال قواعد دستوری خود بر آن‌ها مسامحه کار و بی‌پروا و برعکس به حفظ اصول و هیأت آن کلمات بیش از حد پای‌بند بوده، و از تصرف کردن در آن‌ها تا حد امکان خودداری کرده است؛ و به این جهت کلمات فارسی که در زبان عربی وارد شده‌اند به کلی پیوند خود را با زبان اصلی گسسته، و از هر جهت، یعنی هم از جهت لفظ و هم از جهت قاعده و دستور، در آن حل شده و به خورد زبان رفته‌اند، و بلکه بسیاری از آن‌ها جزء ریشه‌های اصیل عربی به شمار آمده و مصدر اشتقاق کلمات فراوان گردیده‌اند، به طوری که اصل و تبار آن‌ها به کلی فراموش شده و امروز اثر آن‌ها در این زبان مشهود نیست، و با پژوهش و جست‌وجو باید اصل بسیاری از آن‌ها را بازشناخت، و حتی خیلی از آن‌ها را با زحمت و تحقیق بسیار هم نمی‌توان شناخت.

ولی در نتیجه روشی که در زبان فارسی اتخاذ کرده‌اند عمده کلمات عربی در زبان فارسی نه تنها اصل خود، بلکه حتی هیأت و صیغه اصلی خود را هم چنان حفظ کرده‌اند، و با این که قرن‌ها است که در زبان فارسی وارد شده‌اند هنوز هم پیوند خود را با زبان اصلی نگسسته و در بسیاری از قواعد دستوری تابع زبان اصلی، یعنی زبان عربی هستند نه زبان فارسی؛ و نتیجه همین دو روش مختلف است که کلمات فارسی در عربی با آن که در اصل بسیار زیاد بوده‌اند^۱ خیلی کمتر از آنچه هستند به چشم می‌خورند، ولی اثر زبان عربی در زبان فارسی خیلی بیش از آن اندازه که معمولاً زبانهای مختلف در یکدیگر اثر می‌گذارند نمایان و آشکار است. و باز به همین علت است که تشخیص کلمات عربی در زبان فارسی برای کسانی که اطلاعات عمومی درباره اصول این دو زبان داشته باشند کاری ساده و عادی است، ولی تشخیص کلمات فارسی در زبان عربی حتی برای متخصصان و ارباب لغت هم خالی از اشکال نیست.

بحث در این روش و تحقیق درباره عللی که موجب آن شده، نه تنها از نظر تاریخی، بلکه بیشتر از نظر روشن شدن بسیاری از مسایل مربوط به زبان فارسی سودمند و شاید هم ضروری باشد؛ ولی در این گفتار مقصود نه بحث در آن علنها، بلکه گفت‌وگو درباره دگرگونیها و نوع تغییراتی است که در کلمات فارسی در زبان عربی روی داده، و فهم آن‌ها برای شناختن این کلمات ضروری است.

در این جا شاید ضرورت داشته باشد به دو نکته توجه کنیم، یکی این که مسأله تشخیص کلمات خارجی در یک زبان و به دست آوردن اصل و ریشه آن‌ها مسأله پیچیده‌ای است، و به خصوص در زبان عربی که به سبب همان تغییرات خیلی عمیق و تحولاتی که در طی قرن‌ها در این گونه کلمات حاصل شده پژوهنده را احتیاطی تمام باید تا از لغزش در امان ماند، زیرا این کار گذشته از

۱. در این باره در نوشته فاضلانه "ادی صلیبا ابرهینا انکلدانی" در مجله "المشرق" چاپ بیروت، سال سوم، ص ۷۲۱ با تفصیل بیشتری سخن رفته است.

این‌که نیازمند ملکه‌ای است که در نتیجهٔ ممارست ممتد در نحوهٔ اقتباس کلمات در هریک از این دو زبان حاصل شده باشد، باید از تاریخ تحولات علمی و ادبی و اجتماعی دو ملت، و تاریخ تمدن و علوم و سیر آن‌ها در هر دو زبان نیز، تا حد زیادی کمک گرفت، و به همین جهت است که حتی علمای لغت هم از این لغزش مصون نمانده‌اند؛ گاهی کلماتی و به خصوص آنهایی را که تغییراتشان خیلی زیاد بوده جزء کلمات اصیل عربی شمرده‌اند، و گاهی برعکس کلماتی را از اصل فارسی دانسته و اشتقاقاتی برای برخی از آن‌ها ذکر کرده‌اند که با حقیقت وفق نمی‌دهد. به این جهت ضرورت دارد که با تهیهٔ مقدمات و وسایل کافی در این راه قدم گذاریم، و یکی از مهم‌ترین مقدمات و وسایل این کار همین است که به طور کلی با طرز معاملهٔ زبان عربی با کلمات بیگانه، و به خصوص با نوع تغییراتی که در زبان عربی در کلمات فارسی حاصل شده آشنا شویم، و تا آنجا که ممکن است از تحول تاریخی بعضی از کلمات که هنوز می‌توان به اصول آن‌ها راه یافت، چه در لفظ و چه در معنی آن‌ها مطلع گردیم.

و نکتهٔ دیگر این‌که برای تغییر کلمات فارسی در زبان عربی برخی از لغت‌نویسان گذشته سعی کرده‌اند قواعد یا ضوابطی به دست دهند^۱، البته آنچه در این باره ذکر کرده‌اند بسیار مفید است و کمک بزرگی برای پژوهندگان خواهد بود، ولی این را هم باید در نظر داشت که آن ضوابط را نباید هم‌چون قواعدی ثابت و تغییرناپذیر دانست و گمان برد که در همه موارد تغییرات یکسان و طبق یک قانون کلی صورت گرفته، زیرا طرز استعمال این کلمات در عربی نشان می‌دهد که اعراب کلمات بیگانه را آنطور که تلفظشان آسان‌تر و ریخت و ترکیب کلمه برایشان مأنوس‌تر بوده به کار برده‌اند، و در این امر هم غالباً نه به صیغه و هیأت اصلی کلمه توجهی داشته‌اند، و نه به تطبیق گفتهٔ خود با هیأت اصلی همیشه پای‌بند مانده‌اند.

۱. برای نمونه نگاه کنید به مقدمهٔ معربات رشیدی که در آخر جلد دوم فرهنگ رشیدی چاپ شده.

و اگر بخواهیم در این باره قدری گشاده‌تر سخن گوئیم، باید معربات را از این نظر به دو دسته تقسیم کنیم: یک دسته کلمانی که به وسیلهٔ علما و نویسندگان و مردم باسواد و از راه ترجمه و خط و کتابت وارد زبان عربی شده‌اند، و دستهٔ دیگر آن‌ها که به وسیلهٔ تودهٔ مردم و کسانی که آن‌ها را معمولاً عوام‌الناس می‌خوانده‌اند در این زبان راه یافته، و مربوط به امور عادی زندگی و با ابزار کار پیشه‌وران و مانند این‌ها بوده، و اگر هم در زبان ادبی به کار رفته‌اند آن هم از همان طریق بوده است.

دستهٔ اول که غالباً استعمال‌کنندگان آن‌ها به اصل کلمه آشنا بوده‌اند در نقل آن‌ها معمولاً قواعد یا ضوابطی را که به مقتضای ساختمان زبان عربی وضع شده رعایت کرده‌اند، ولی دستهٔ دوم همیشه چنین رعایتی را نکرده و معمولاً به همان صورتی که کلمه‌ای را شنیده‌اند بکار برده‌اند، هر چند شکسته یا تحریف‌شده یا غلط به گوش آن‌ها خورده باشد. و چون ملاک صحت کلمات هم در زبان عربی سماع از اعراب و نحوهٔ استعمال آن‌ها است، بنابراین همان کلمات هم به همان‌گونه که استعمال شده در لغت پذیرفته شده‌اند.

اینک پردازیم به بیان دگرگونیهای کلمات فارسی در عربی، و شرح مراحل مختلفی که این کلمات در این زبان پیموده‌اند. و برای این که موضوع مبهم نماند، سعی می‌شود تا جایی که متناسب با این گفتار باشد مطالب با ذکر نمونه‌ها و مثالهای متعدد روشن‌تر گردد.

گاهی صورت ظاهر کلمه هیچ تغییری نکرده و در عربی هم به همان صورت فارسی استعمال شده، ولی از آنجا که در زبان عربی هیچ کلمهٔ خارجی هر قدر هم هیأت خود را حفظ کند باز از نوعی تغیر، اگر چه با افزودن (الف و لام) یا تنوین و اعراب یا تغییری در حرکات آن باشد در امان نمی‌ماند، این دسته از کلمات فارسی نیز دچار همین‌گونه تغییرات شده‌اند، مانند کلمهٔ (یک به یک) در این شعر:

و قد افاसी صحبة الخصم المحك تحذی الرومی من یك لیك^۱

و هم‌چنین دو کلمه (زنمرده) و (کشمش) در این دو بیت:

مینث بز نمرده کالعصا الیص و اخبت من کسندش

کأن الثالیل فی وجهها اذا اسفرت بدد الکشمش^۲

ولی در هر حال در جمع و نسبت دستخوش تغییرات بیشتر و از اصل دورتر می‌شوند، مانند «انابیر»^۳ در جمع «انبار» و «هاوین»^۴ در جمع «هاون» و «اواوین» در جمع «ایوان» و «دوآوردی»^۵ در نسبت به «دارابجرده» و «بنداهی» در نسبت به «پنجده»^۶. و ازین قبیل است «دیابوز» در جمع «دوپوده» در این بیت اعشی:

علیه دیابوز نسربل نخته ارندج اسکان بخالط عظما^۷

و این بیت از شاعر دیگر:

کأنها و ابن ایام ثریه من قرّة العین مجتاباً دیابوز

و نواخته در جمع ناخدا^۸.

۱. شعر از رویه بن العجاج التمیمی است که هم امویان و هم عباسیان را ستایش گفته. البستان، ج ۲، ص ۲۷۷۹.

۲. شعر از ابوالمفضل با ابوالفطمش حنفی است، الحماسة، ط الرافعی، ص ۳۹۰. و شرح الحماسة، ط لیبسک، ص ۸۳۳، و جوالیقی المغرب ص ۱۶۹، این کلمه به صورت قشمش هم معرب شده، ن. ک. تکملة اصلاح ما تفلط فیہ العلمة، ص ۴۵. زنمرده برای زنان صفتی نکوهیده بوده و زنان درشت‌استخوان خوی مردوار را چنین می‌خوانده‌اند.

۳. در رسائل جاحظ به صورت انابیر سرجین (ص ۲۶۱) و انابیر سنبل (ص ۲۶۲، ط سندویی) آمده است.

۴. لسان العرب.

۵. لسان العرب.

۶. معجم البلدان، ارشاد الاریب، یاقوت، ج ۷، ص ۲۰.

۷. شعر از اعشی شاعر جاهلی است. دویود اکنون بیشتر در قالی بکار می‌رود و آنها را به دو دسته یک پود و دویود تقسیم می‌کنند، ولی در این شعر مقصود پارچه منحصوسی است که با یک تار و دو پود می‌بافتند و پارچه فاخری به شمار می‌رفته. ابن درید، الجمهرة، ج ۳، ص ۴۹۹. جوالیقی، العرب، ص ۱۳۸.

۸. از مروج الذهب (و اخباری غیر واحد من نواخذة السیرافیین و العمانیین)، ط مصر ۱۹۵۸، ص ۴۰.

این گونه کلمات که هیأت آنها تغییری نکند نسبت کم است، زیرا کلمات فارسی در زبان عربی غالباً با بعضی از حروف و یا هیأت و شکل آنها تغییر یافته است.

در مورد حروف باید این مطلب را در نظر داشت که اهل هر زبان بعضی صداها و مخارج حروف مخصوص به خود دارند که تلفظ آن برای خود آنها طبیعی و عادی و برای اهل زبان دیگر بسیار دشوار و غیرطبیعی است. برحسب معمول کلماتی که دارای چنین صداهایی باشند وقتی به زبان دیگر راه یابند آن صداها خواه ناخواه به صداهای همانند که در آن زبان یافت شود تبدیل می گردند. نظیر این ها در زبان فارسی صداهای «ع» و «ح» و «ص» و «ط» و دیگر صداهای مخصوص عربی است که در فارسی به صداهای «ا» و «ه» و «س» و «ت» تبدیل شده، هر چند به این حروف نوشته نمی شوند. در زبان عربی هم بعضی از حروف فارسی که مخرج آنها در عربی نیست به حروف دیگر تغییر یافته اند، با این تفاوت که در کتابت هم به همان حرف دیگر، یعنی به همان گونه که تلفظ می شوند، نوشته می شوند نه به حرف اصلی. ولی این تغییر همیشه به یک صورت و طبق یک قاعدهٔ صحیحی صورت نگرفته است؛ به دین معنی که به طور قطع نمی توان گفت که همیشه چه حرفی از حروف فارسی به چه حرفی از حروف عربی تبدیل شده، همان طور که مثلاً در فارسی می دانیم که همیشه و در همهٔ موارد مخرج «ع» کلمات عربی به «ا» تغییر می یابد و مخرج «ح» به «ه». زیرا در عربی این امر برحسب موارد مختلف فرق کرده است.

چنان که معروف است در زبان عربی چهار حرف از حروف فارسی یعنی «پ» و «چ» و «ژ» و «گ» وجود ندارد، مقصود از این کلام این است که مخارج این چهار حرف در زبان عرب بادیه که مبنای عربی فصیح است وجود نداشته، و گرنه در زبانهای عربی محلی عصر حاضر همهٔ این مخارج (به استثنای پ)

→ ج ۱، ۱۵۱، این کلمه در عربی به صورت فاخوذه هم بکار رفته، از رحله ابن بطوطه: و منهم الناخوذه ابراهیم له ستة من المراكب مختصة له. طبع دار صادر بیروت، ص ۵۵۲.

وجود دارد، هر چند خود این حروف داخل الفبای عربی نیستند. مثلاً در زبان عربی مصری نه تنها مخرج گاف وجود دارد بلکه در آن زبان همیشه «جیم» هم به صورت «گاف» تلفظ می‌شود، و مثلاً زواج و زوج، گواز و زوگت تلفظ می‌شوند و در عربی محلی عراقی هم غالباً «قاف» صدای «گاف» و «کاف» صدای «ج» می‌دهد، و در لبنان و سوریه «ج» شبیه «ژ» فارسی تلفظ می‌شود. ولی در هر حال کلماتی که از قدیم از فارسی گرفته شده و در آن‌ها یکی از این حروف بوده هریک از آن‌ها به چندین شکل تغییر یافته‌اند، از این قرار:

«ب» گاهی به «ب» تبدیل شده، مانند «پادزهر» و «پازهر» که در عربی «بادزهر» و «بازهر» شده‌اند؛ چنان‌که در این شعر:

كانما الزيتون حول النهر بين رياض زخرفت بالزهر

عقد زمره هوى من نحر او خرز خرطن من بازهر^۱

و گاهی تبدیل به «ف» شده، مانند «پسته» که در عربی به صورت «فستی»^۲ در آمده یا «پیک» که به صورت «فیج»^۳ معرب شده است.

«ج» گاهی به «ص» تبدیل شده مانند «چک» و «چرم» و «چنار» که در عربی «الصک»^۴ و «القصرم»^۵ و «الصنار» شده.^۶ و گاهی به «ش» تغییر یافته، مانند

۱. الاشتقاق و التعریب، ص ۶۵، این کلمه از زبان عربی به زبان فرانسه هم به گونه Bezarad راه یافته. و بعضی اصل فارسی آن را پاک‌زهر دانسته‌اند یعنی پاک‌کننده سم، ولی این اشتباه است و اصل فارسی همان «پازهر» است که ضد سم باشد.

Lammens, Les mots français dérivés de l'Arabe, 51.

۲. لسان العرب. ۳. لسان العرب.

۴. این کلمه که امروز در فارسی «چک» به کسر «ج» خوانده می‌شود و به این هیأت ظاهراً از زبان فرانسه گرفته شده در اصل فارسی و استعمال آن خیلی قدیم است. زیرا از همان قرن اول اسلام آنرا به صورت الصک که معرب آن است می‌یابیم، و احتمال می‌رود که تعریب آن قدیم‌تر از آن زمان هم باشد در حدیث از خرید و فروش صکاک (جمع صک) نهی شده و هم چنین در حدیثی از ابی هریره آمده، «قال لمرؤان احللت بیع الصکاک»، چک به حواله و برات گفته می‌شده و چون عادت بر این جاری بوده که حواله‌ها را پیش از وصول خرید و فروش می‌کرده‌اند از آنجا که «بیع ما لم یقبض» بوده از معامله آن نهی شده (نگاه کنید لسان العرب، ماده «صک» و برهان قاطع ماده «چک».)

«چاکوچ - چکش» و «چاکر» که «شاکوش»^۷ و «شاکری»^۸ شده‌اند، و گاهی هم به «ج» بدل شده، مانند «چهار» و «چنگ» که در عربی به صورت «جهار»^۹ و «جنگ»^{۱۰} درآمده‌اند و در مواردی هم به «اس» تحریف شده، چنان‌که در تعریب «چهار» به «استار» خواهیم دید.

«ژ» این حرف در عربی به «ز» بدل شده و موارد استعمال آن کم است، مانند «ارژن» (نام درختی است معروف) که به «ارزن» معرب شده.
 «گ» گاهی به «ج» تبدیل شده، مانند «گل» که در عربی به صورت «الجل» درآمده و ورود آن به این زبان از قبل از اسلام بوده است. این شعر از اعشی شاعر جاهلی است:

و شاهدنا الجبل والیاسمین والمسمعات بأقصابها^{۱۱}
 و از همین قبیل است «گلاب» و «گلنار» و «گرداب» که به صورتهای «جَلَّاب»^{۱۲}

۵. نگاه کنید لسان العرب و دیگر لغت‌نامه‌های عربی. الصرم به کسر صاد هم که در عربی به معنی موزهٔ پاشنه‌دار است به احتمال نزدیک به یقین از «همین» کلمهٔ «فارسی» گرفته شده است.

۶. در لسان این بیت «یشق دوح الجوز و البصار» از عجاج روایت شده و برای همین مورد به عنوان مثال ذکر گردیده.

۷. این کلمه در حال حاضر به همین هیأت یعنی «شاکوش» در عربی برای همین ابزار معروف به کار می‌رود. برای معنی آن در فارسی و اصول آن در زبانهای قدیم ایران رجوع کنید به برهان قاطع، نصیح دکتر محمد معین. ۸. الاشتقاق و التعریب، ص ۳۶ و ص ۹۱.

۹. در کلمانی هم چون «جهارسو» و «جهارکس» استعمال شده، جاحظ گوید: «و اهل البصرة اذا التقت اربع طرق یسمونها «مریعة» و یسمیها اهل الکوفة «جهارسو» و «الجهار بالفارسیة» (البیان و التبیین ۱ - ۱۸) و «جهارکس» نام یکی از بزرگان دولت صلاح‌الدین بود که در سال ۶۰۸ وفات یافته (اعجام‌الاعلام، ص ۹۵).

۱۰. تفسیر الالفاظ الدخیلة فی اللغة العربیة، ص ۳۲؛ الاشتقاق و التعریب، ص ۳۴ و نیز نگاه کنید به لغت‌نامهٔ «المرجع»، جلد ۱.

۱۱. این شعر در لسان العرب به این صورت نقل شده:

و شاهدنا الجبل والیاسمین والمسمعات بقصابها
 والقصاب جمع قاصب و هو الزامر.

۱۲. لسان، قاموس، در مادهٔ «جلب»؛ صبح الاعشی، ۱ - ۱۵۸.

و «جُلَنار»^۱ و «جَرَداب» در آمده^۲ و هم‌چنین «جربان» در این بیت که جاحظ نقل کرده

و یا جربان سروری و یا جیب حیاتی حُلَّت عن عهدی^۳
معرب «گریبان» است.

و در برخی کلمات به «ک» تبدیل شده، مانند «گنج» که در عربی «الکثر» شده^۴، و گاهی نیز به «ی» بدل شده، مانند «آذریون»^۵ که معرب «آذرگون» است.

غیر از این چهار حرفی که پیشینیان ذکر کرده‌اند حرف پنجمی هم در فارسی هست که مخرج صونی آن با آنچه در عربی هست فرق دارد، و به همین جهت در عربی به حرف دیگری تبدیل شده و آن حرف «و» است. «و» به آن صورت که در فارسی در حال حرکت تلفظ می‌شود، یعنی با اتصال ثنایای زیرین به لب زیرین، شبیه «۷» فرانسه، در عربی نیست. آنچه در عربی است حرفی است که از بین دو لب با انحنا دایره‌ای خارج می‌شود، شبیه (W) در انگلیسی یا (AOU) یا مانند واو ساکن ماقبل مفتوح در فارسی در کلمه «جو»، همردیف و گندم، آن هم در صورتی که ماقبل آن یعنی «ج» با فتحه خوانده شود نه با ضمه، چنان‌که معروف است. در حال حاضر در زبان عربی این واو که ما آنرا واو فارسی می‌خوانیم به شکل «ف» با سه نقطه در بالای آن نموده می‌شود، ولی در قدیم برای آن حرف مخصوصی وجود نداشته و به این جهت کلمات فارسی که

۱. قاموس، الاشتقاق، ص ۳۱؛ و تفسیر الکفاظ الدخيلة، ص ۲۱.

۲. قاموس، لسان، ماده «جرب».

۳. رسائل الجاحظ للسندویی، ص ۲۶۳. تعریب این کلمه نیز قدیم است، در حدیث قوة المزنی آمده: اتیت النبی صلی الله علیه و سلم فادخلت یدی فی جربانه «لسان در ماده جرب».

۴. المعرب جوالیقی، ص ۱۳۳؛ فقه اللغة تعالیمی، ص ۳۱۷؛ شفاء الغلیل، ص ۱۷۰. این کلمه از خبلی پیش از اسلام از زبان فارسی به زبان عربی راه یافته و در قرآن نیز آمده، نگاه کنید:

Foreign Vocabulary of the Qur'an, p 251.

۵. برهان قاطع، ذیل کلمه‌های «آذرگون» و «آذریون»؛ قاموس، دایرة المعارف اسلامی، ذیل کلمه «آذرگون» (کل همیشه‌بهار) و نام عربی آن را حنرة نوشته‌اند، الاشتقاق و التعریب، ص ۲.

دارای چنین حرفی بوده‌اند در تعریب آنرا گاهی تبدیل به «ب» و گاهی تبدیل به «ف» کرده‌اند، مانند کلمه «اوستا» کتاب زردشت که در کتب عربی گاهی به صورت «ابستاق»^۱ و گاهی به صورت «افستا» نوشته شده، و «وستهم» = «ویستهم» که به بسطام تعریب شده است.^۲ ولی در فارسی همان یک حرف «و» برای هر دو صدا، بلکه برای سه صدا به کار رفته که سومی آن صدای «U» است در کلماتی از قبیل «سوی» و «روی» و «موی» و جز اینها.

تا این جا سخن از حروفی بود که مخارج آن‌ها در زبان عربی وجود ندارد، و ناچار به حروف دیگری تبدیل شده، ولی تبدیل حروف کلمات فارسی در زبان عربی تنها منحصر به آن‌ها که مخارج صوتی در این زبان نداشته‌اند نبوده، بلکه غالباً حتی حروفی هم که مخارج آن‌ها در فارسی و عربی مشترک است نیز تغییر یافته‌اند، مثلاً «ه» در آخر کلمه‌های فارسی که عموماً یا به «ج» تبدیل شده، مانند «برنامه، ساده، کُزّه» که در عربی به صورت «البرنامج، الساذج، الکُزج»^۳ درآمده، و یا به «ق» تبدیل شده، مانند (رَمه، باده، بَرّه = بچه گوسفند که

۱. در مروج الذهب مسعودی به صورت (بستا)، ج ۱، ص ۲۲۹، و در التنبیه و الاشراف به صورت (الابستا) آمده و مسعودی گوید و اذا عرب اثبت فيه قاف فتقيل الابستاق، طبع الصاوی، مصر، ۱۹۳۸، ص ۸۰.

۲. این کلمه که نام چند تن از سرداران و پهلوانان قدیم ایران بوده، در فارسی چنان‌که در شاهنامه هم آمده گسته‌م شده، و یستم شکل پهلوی این کلمه است و بسطام هم معرب از همین صورت و تعریب آن هم در عربی قدیم است. المعرب، جوالیقی، ص ۵.

۳. لغت‌نامه‌ها، کُزج معرب کُره فارسی است که به معنی بچه بعضی از حیوانات مانند اسب و خر و شتر و مانند این‌ها باشد. این کلمه در عربی به معنی بازیچه‌ای که از چوب به شکل اسب برای بازی بچه‌ها می‌ساخته‌اند بکار می‌رفته، و گرچه در قاموس همان معنی اول برای آن ذکر شده یعنی کُره اسب، ولی در معنی دوم معروف بوده، در لسان‌العرب و الجهمرة و المعرب جوالیقی نیز به همین بازیچه معنی شده، چنان‌که در این شعر جریر، نیز به همین معنی آمده:

لبست سلاحی و الفرزدق لمبة
و هم چنین در شعر دیگر وی

امسی الرزدق فی جلاجل کُزج
بسم الاخیطل ضرة لجریر

به صورت (الزرق، والباذق، والبرق)^۱ درآمده است. البته درباره بسیاری از کلمات فارسی که به «ها» ختم می‌شوند و این حرف در عربی به «ج» یا «ق» تبدیل شده می‌توان احتمال داد که تعریب از اصل آن‌ها که به جای «ها»، «کاف» یا «گاف» بوده به عمل آمده، ولی در هر حال امثال این گونه کلمات فارسی که در عربی حروف مشترک آن‌ها تغییر یافته فراوان است، و ذکر مثال برای هریک از حروف و صورتهای گوناگونی که بدانها تغییر یافته‌اند خارج از تناسب این گفتار می‌شود، لیکن به عنوان نمونه می‌توان کلماتی مانند تازه، ابریشم، استخر، سرد، بادیه، کفش، تابه، آبریز و توپ را ذکر کرد که به طازج^۲، ابریس، اصطخر، صرد^۳، باطیه، قفش، طایق، ابریق^۴ و طابه^۵ تبدیل شده‌اند.

گاهی در یک کلمه دو حرف یا بیشتر آن تغییر یافته، و از اصل خود یک مرحله دیگر دورتر شده، مانند «رزداق» در تعریب «روستا»^۶ و مانند «رزدق» در این شعر:

→ در لسان فقط معنی دوم برای آن ذکر شده و در معنی آن آمده است: گزج چیزی است که مانند کره اسب سازند و بران بازی کنند.

۱. قاموس و دیگر لغت‌نامه‌ها دیده شوند.

۲. این کلمه در کتب قدیم عربی و در لغت فصیح به همین شکل طازج وارد شده، ولی در حال حاضر در زبان گفت‌وگو «طازه» می‌گویند.

۳. صرد به سرود جمع بسته شده و به معنی سردسیر به کار رفته، همچنان که «گرم» هم که به «جروم» معرب شده به جروم جمع بسته شده و به معنی گرمسیر به کار رفته است: «و بها ای بجرجان» فواکه الصرود و الجروم، اصطخری، ص ۳۱۳.

۴. برای این کلمات رجوع کنید به المعرب جوالیقی.

۵. این کلمه در حال حاضر در زبان گفت‌وگویی عربی به معنی توپ بازی بکار می‌رود و معرب «توپ» است نه «تابه».

۶. در ماده ص ت ق: در لسان‌العرب این اشعار از ابن مباده نقل شده:

تقول خود ذات طرف براق هلا اشتریت حنطة برستاق

سمراء مما درس این محراق

و مپی از این سکیت نقل کرده که رستاق صحیح نیست، و صحیح آن یا رسداق است و با رزداق، و هم چنین در ماده «رمی دق» این مطلب را که در عربی «رستاق» گفته نمی‌شود تکرار کرده، المعرب، ص ۱۵۸ و ۸.

لقد وردوا ورد القطا شفراتها و مروا عليها رزدا بعد رزدق^۱
 که عربی گونهٔ «رسته» فارسی است، نه «روستا»، و در هر دو «س» و «ه»
 به «ز» و «ق» تبدیل شده است.

و از این قبیل است «قزوند»^۲ عربی به معنی سینه‌بند زنان که اصل آن در
 فارسی «بربند» (= بر - بند) بوده، یا «العسکر» که معرب از «لشکر»^۳، و «شمندر»
 که معرب «چغندر» است.^۴

و گاهی گذشته از تغییر حروف تغییرات دیگری هم به سبب حذف یا قلب
 یا افزایش حرفی در کلمه پیدا می‌شود و باعث می‌گردد که باز هم مرحلهٔ دیگری
 از اصل خود دورتر افتد، مانند «جاموس» در تعریب «گاو میش» که در آن گذشته
 از تبدیل «گاف» و «شین» به «جیم» و «سین»، «واو» آن هم حذف و «باء» آن
 به «واو» تبدیل شده است.^۵ و از این قبیل است «صولجان»^۶ معرب «چوگان»، و
 «القمنجر» معرب «کمانگر» در این شعر از راجز:

و قد اقلتنا المطايا الضمّر مثل القسّی حاجها القمنجر^۷

۱. المعرب، ص ۱۵۸، و دیگر لغت‌نامه‌ها.

۲. جوالیقی، اصلاح ما تغلط فيه العامة، ص ۴۷، و برهان قاطع در مادة «بربند».

۳. جوالیقی به نقل از ابن قتیبة و ابن درید، المعرب، ص ۴۳۰.

۴. شمندر چنان‌که در لغت‌نامه‌های عربی آمده در این زبان به معنی شتر نیزها و حیوان چایک
 است، ولی معنی مشهور آن در عربی در حال حاضر همان «چغندر» است که معرب از همین
 کلمهٔ فارسی می‌باشد.

۵. المعرب، اللسان، در لسان جزء دوم این کلمه، یعنی میش، به معنی مختلط آمده، و در
 الاشتقاق و التعریب به معنی «البقرة الکاذبة» معنی شده، و مؤلف آن کلمه را از اصل هندی
 دانسته (ص ۳۷)، ولی هر دو معنی اشتباه است. گاو و میش همین در حیوان معروف هستند
 و معنی ترکیبی آن هم در فارسی روشن، و همان حیوان معروف است که از گاوهای معمولی
 درشت‌تر و شیراتر و همان است که در این شعر «الراجز» قصد شده.

لیث یصدق الاسد الهموسا والافهبین الفیل و الجاموسا

المعرب، ص ۱۰۴.

۶. المعرب، ص ۱۱ و ۲۱۳، و اللسان، و دیگر لغت‌نامه‌ها.

۷. سیوطی، المزهرة، ج ۱، ص ۲۶۶ چاپ سوم؛ و لسان العرب، و المعرب ۲۵۳ و ۳۰۵.

و باز از همین قبیل است کلمات مرکب فارسی که در تعریب آن‌ها یک جزء یا قسمتی از یک جزء آن‌ها حذف شده، مانند «الهزار»^۱ به معنی پرتنه خوش صونی که در فارسی «هزار دستان» خوانده می‌شود و معرب از همین کلمه هم هست. یا «سرادق» معرب «سراپرده»^۲ که جزیی از کلمه دوم آن حذف شده است. و در عربی از این‌گونه اختصارها در مواردی که یک کلمه خارجی بلند و مفصل است فراوان روی می‌دهد، خصوصاً در جمع یا نسبت، مانند «بندهی» در نسبت به «پنجده» و «درآوردی» در نسبت به «دارابجرده»، چنان‌که گذشت. و در غیرفارسی مانند «اباطره» در جمع امپراطور، و «کرادله» در جمع «کاردینال»، و «بطالسة» در جمع «بطلمیوس»، و در خود عربی هم مانند «عبادله» در جمع «عبدالله».

گاهی یک کلمه فارسی در عربی به چند گونه معرب شده، مانند «پرگار» که در عربی به صورتهای «بیکار» و «فرجار» و «برکار» و «فرکار» درآمده. و «آسمانگونی» به صورت «آسمانجون» و «السمنجونی» و «السمنجونه» معرب شده است.^۴ و از این قبیل است «چهار» فارسی که در بعضی موارد به صورت «جهار» یا «جیم» معرب شده، مانند «جهارکس» و «جهارسوه» چنان‌که گذشت و در مواردی هم به صورت «صهاربا» «ص» هم چون در کلمه «صهاربخت» و گاهی هم به صورت «استاره» درآمده، هم چون در این شعر جریر:

۱. قاموس. کلمه «هزار» هم در شعر عربی مانند «بلبل» در شعر فارسی زیاد بکار برده می‌شود:
 كنت طليق الجناح غير مفيد يسا هزاري تختال بين الفصون
 اسرتك الاقفاص كم تنتهند فسى جوارى بحرقه و شجون
 از اشعار ریاض معلوف، شاعر معاصر لبنانی در قطعه‌ای به عنوان (الهزار المشعر) از کتاب الشعر العربی فی المهجو لمحمد عبد الغنی حسن، ص ۲۸۸.

۲. قاموس «سرادق» بر وزن علابط معرب سراپرده است، و آن پرده‌ای است که کشیده می‌شود بالای صحن و فضای میان خانه، و جمع آن سرادقات بزیادت الف و ثاء است. شرح قاموس.

۳. تفسیرالانفاظ الدخیلة فی اللغة العربیة، ص ۹ و «المراجع» ماده «پرکار».

۴. قاموس. المعرب، ص ۸۸؛ الاشتقاق و التعریب، ص ۳۲؛ الفهرست، ص ۴۸۸.

قرن الفرزدق و البعیت و امه و ابو الفرزدق قبّح الاستار^۱
و گاهی عکس این شده، یعنی چند کلمه مختلف فارسی به یک صورت
تعریب شده، و این امر بر ابهام و پیچیدگی و آمیخته شدن معنی‌های مختلف آن
افزوده است. مانند (دائق) که در عربی هم معرب کلمه «دانه» فارسی است، که
به معنی «حب» و حبه و اصل آن در فارسی و پهلوی دانک Danak بوده است، و
هم معرب «دانگ» فارسی که یک ششم از هر چیز است. و به این معنی دوم
عبارت از قطعه پولی معادل یک ششم درهم بوده.^۲ و مانند کلمه «صنج و
سنجه» که در عربی دارای سه معنی مختلف است، زیرا که از سه کلمه مختلف
فارسی تعریب شده؛ یکی از معانی آن «سنگ ترازو» و یا هر چیزی است که با آن
وزن چیز دیگری را بسنجند، در این معنی معرب از «سنجه» یا «سنگ فارسی»^۳
است، که در فارسی به همین معنی «سنگ ترازو» است.^۴ و معنی دیگر آن
گونه‌ای است از آلات طرب به صورت دو صفحه مسین یا برنجین، که آن‌ها را
به یک‌دیگر زنند تا صدایی خوش از آن‌ها برآید، و به همین معنی در این بیت
اعشی آمده:

و النای ترم و بریط ذی بُحَّه^۵ والصنج یبکی شجوه آن بوضعا^۶
و امروز نیز در عربی در همین معنی معروف است. معنی سوم آن باز

۱. «استاره نخست در اصطلاح اهل تفسیر به چهار مفسر معروف «عاصم و حمزه و کسایی و
اهمش» گفته می‌شد و سپس در معنی آن توسعی پدید آمد و برای هر عده چهار تفری
استعمال شده، چنان‌که در این شعر جریر (لسان العرب). بعضی از لغت‌نویسان متأخر عرب
استار را معرب از یونانی دانسته‌اند (تفسیر الالفاظ، المرجع) ولی کسانی از متقدمان که
متعرض اصل آن شده‌اند مانند صاحب لسان العرب آنرا معرب چهار فارسی نوشته‌اند.

۲. قاموس. المغرب، ص ۱۴۵؛ الاشتقاق و التعریب، ص ۳۳.

۳. الجوالیقی، المغرب، ص ۱۱ و ۲۱۵؛ و تکملة اصلاح ما نغلط فیہ العامة، ص ۲۱.

۴. برهان قاطع. در تکملة تاریخ طبری در حوادث سال سیمصد و پنجاه و سه: «و اخذ کل حدید
فی دیار مضر حتی صنجات البقالین و الباعة» (ص ۱۸۷ المطبعة الکاثولیکية) و در نجارب
الاسم «سنجات»، ج، ص ۱۰۳.

۵. جوهری، صحاح، جوالیقی؛ المغرب، ص ۲۱۲.

به معنی یکی از آلات طرب است که دارای سیمها و تارهای می باشد و آنرا با دست نوازند، در این معنی هم معرب «چنگ» فارسی است که از ابزارهای موسیقی اصیل ایران شناخته شده و معروف است^۱ و در این شعر به همین معنی آمده:

قل لستوار اذا ما جئت و ابن غلاثة زاد فی الصنج عبیدالله اوتاراً ثلاثة^۲

و باز نظیر این کلمه لفظ «کور» و «کوره» می باشد، این کلمه در عربی به چند معنی آمده، چون از چند کلمه مختلف فارسی معرب شده؛ نخست به معنی «آتشگاه آهنگری» و امثال آن^۳، که در این معنی معرب از کوره فارسی است. دیگر به معنی «بخشی از ولایت»، یا به معنی «استان»^۴ که در این معنی معرب از «خوره» فارسی است که چنان که نوشته اند نام بخشی از بخشهای پنجگانه ولایت فارس بوده.^۵ و در این معنی از آن در عربی فعل هم مشتق شده، درباره کارهای عمر در ایران نوشته اند: «و هو اول من کور الکور و مسح ارض السواد»^۶. و دیگر از معانی که برای این لفظ و با همین اشتقاق در عربی نوشته اند معنی «کوری» و از دست دادن بینایی است، و این معنی را بعضی از مفسران و ارباب لغت در تفسیر آیه «اذا الشمس کورت» (سورة التکویر، آیه ۱) ذکر کرده اند^۷ و بنابراین رأی این دسته از مفسران این کلمه به این معنی معرب از

۱. لسان، صحاح، المعرب، ص ۲۱۴. ۲. المعرب، ص ۲۱۴.

۳. «کور الحداد الذی فیہ الجمر و توقد فیہ النار و هو مبنی من طین»، لسان، برهان.

۴. معجم البلدان، ج ۱، ص ۳۶، به نقل از حمزة اصفهانی، جوالیقی، للمعرب ۲۸۷، الجمهرة ۲، ص ۴۱۴.

۵. برهان قاطع، کوره و خوره، فارسنامه ابن بلخی، ص ۳۱.

۶. صبح الاغشی، ج ۱، ص ۱۴۳.

۷. در تاج از جوهری از ابن عباس نقل شده که «کورت» بمعنی آفتاب بی نور (کور) شود. جوهری گفته این کلمه از «کور» فارسی گرفته شده (الاشتقاق و التعریب، ص ۲۸ حاشیه ۲). ازهری از سعید بن جبیر روایت کرده که معنی «کورت غورت» (ن.ل. غورت) و این از فارسی «کوربود» است، این روایت را طبری و ابن اثیر و سیوطی و ابوحیان نیز نقل کرده اند (المعرب، ص ۲۸۷) در لسان العرب: «و قيل معنی کورت غورت و هو بالفارسیة «کوریکره» (ظ. کوریکرد). در تفسیر ابوالفتح رازی در تفسیر این آیه آمده: «سعید جبیر گفت لفظ معرب است بمعنی کور بکنند آنرا» (ج ۱۰، ص ۲۳۰، چاپ دوم، تهران).

«کور» فارسی است.

و گاهی کلمات فارسی پس از یک بار «دگرگونی» یک یا چند بار دیگر نیز دچار تغییر یا تحریف شده و از اصل خود دورتر افتاده‌اند. این گونه کلمات را در صورتی می‌توان به اصل فارسیشان دست یافت که صورتهای مختلف آن‌ها از میان نرفته باشد، یا لاقبل بتوان با پژوهش و جست‌وجو برخی از آن‌ها را به دست آورد. البته این دسته از کلمات همه از نظر سادگی یا پیچیدگی یکسان نیستند؛ بعضی دگرگونی آن‌ها کمتر و در نتیجه راه‌یافتن به اصل آن‌ها آسان‌تر، و بعضی دچار تحریفهای بیشتری شده‌اند و پیدا کردن اصل آن‌ها دشوارتر است. اینک به ترتیب چند نمونه از این نوع کلمات را هم ذکر می‌کنیم:

«فینه» نم‌دین قرمز رنگی را که در سوریه و لبنان و مصر مردان بر سر می‌گذارند، و بالای آن به شرابه ابریشمین سیاه رنگی آراسته است، در حال حاضر به نام «طربوش» می‌خوانند. طربوش تغییر یافته کلمه دیگری است که در دوره‌های قدیم‌تر این کلاه را به آن نام می‌خوانده‌اند، و آن «شربوش» است^۱، و شربوش معرب از «سرپوش» فارسی است^۲؛ همچنان‌که کفش راحتی را هم که معمولاً در خانه می‌پوشند «بابوج» می‌خوانند، که آن هم از «پاپوش» فارسی است.^۳ و پوششی را هم که بر پشت اسب می‌انداخته و بیشتر بدن اسب را می‌پوشانیده است «کنبوش» می‌گفته‌اند که آن هم معرب از «ننبوش» فارسی

۱. در عنوان یکی از نامه‌های ابن‌الاثیر، از نویسندگان قرن ششم هجری، چنین آمده «کتاب کتبه الی‌الدیوان العزیز النبوی ببغداد جواباً عن کتاب ورد منه مع رسولین احدهما مشربش (ای بلبس الشربوش) و الآخر معمم و علی‌ایدهما تشریف الخلعة» (رسایل ابن‌الاثیر حررها و حققها انیس المقدسی، بیروت، ۱۹۵۹، ص ۱۷۳).

۲. تفسیر الالفاظ الدخیلة فی العربیة، ص ۴۹. مؤلف کتاب الاشتقاق و التعریب شربوش را معرب سرپوش دانسته (ص ۳۸) ولی اصل آن را طربوش و اطاربوش نوشته و گمان کرده که «طاره» در فارسی به معنی «بالا» است و این اشتباه است. هر دو کلمه دو نوع تعریب از یک کلمه یا به عبارت دیگر تعریب متداخل است.

۳. تفسیر الالفاظ الدخیلة، ص ۶؛ الاشتقاق و التعریب، ص ۳۸.

است.^۱ بنابراین کلمه «طربوش» مستقیماً از «سرپوش» گرفته نشده، بلکه از معرب آن که نخست به صورت «شربوش» بوده تحریف شده، ولی با این حال باز زیاد از اصل خود دور نیفتاده است.

نمونه دیگری، نوعی درخت را در لبنان و سوریه واردن «زنزلخت» می‌خوانند. این درخت همان است که در کتب قدیم به نام «ازدرخت» تعریب شده، و ابن بطار معنی آنرا «شجر حر» نوشته است. اصل فارسی این کلمه «آزاد درخت» است که به گفته صاحب برهان «درختی است که آنرا در گرگان (زهر زمین) و در فارس (درخت طاق) و (طفک) می‌گویند». آزاد درخت نخست در عربی به صورت «ازدرخت» درآمده، و سپس به صورت «زنزلخت» تحریف شده.^۲

این کلمه از عربی به زبان فرانسه هم به صورت Azedarac یا Azadaracht راه یافته است.^۳

«مب» یعنی همین سلاح معروف جنگی را، در عربی «قنبله» می‌خوانند. این کلمه عربی نیست، و در زبانهای دیگر هم به این هیأت اصلی برای آن شناخته‌اند؛ علت این است که در هیأت اصلی آن چند بار تغییر روی داده، و می‌بایستی از راه همان تغییرات و از روی گونه‌های مختلف آن به اصل آن پی برد. این کلمه که در نوشته‌ها و کتابهای امروزی عربی به صورت قنبله نوشته می‌شود در تاریخ جبرتی که تألیف آن در اوایل قرن پیش است به صورت «قنبره» آمده. قنبره هم عربی نیست، بلکه عربی گونه‌ای است از کلمه «خمیره» که در برخی از منابع عربی دیده می‌شود.^۴ و تشخیص اصل کلمه خمیره که از چه زبانی

۱. شرح مجانی الادب، ج ۳، ص ۵۷۲.

۲. الاشتقاق و التعریب، ص ۳۲، «در این کتاب» آزاد درخت شجرالتسبیح معنی شده. تفسیر الالفاظ الدخیله، ص ۲، در برهان قاطع عربی آن «شجر حر» چاپ شده و غلط است باید به «شجر حر» تصحیح شود.

۳. Lammens, Les mots français dérivés de l'Arabe.

۴. احمد رضا، ردالعامی الی الفصیح، بیروت ۱۹۵۲، ص ۳۲۲.

است دشوار نیست، زیرا به آسانی می‌توان تشخیص داد که همان «خمپاره» فارسی است.

پای‌افزاری را که دارای ساقه‌ای بلند و چسبان است و نوعی از آن را در حال حاضر «چکمه» می‌خوانند، در قدیم در فارس «موزه» می‌گفتند، و چون به پا کردن و از پای درآوردن آن دشوار بوده، معمولاً برای ورود در مجالس بزرگان یا جاهای مفروش به جای بیرون آوردن آن کفش راحت‌تر و فراختری بر روی آن می‌پوشیده‌اند، و این چنین کفشی را «سر موزه» می‌خوانده‌اند، و آن بیش از همه جا در ماوراءالنهر معمول و متعارف بوده.^۱ این کلمه از همان قدیم در عربی راه یافته. عربی‌گونه آن نخست به صورت «سر موج» و سپس «سرموق» درآمده، و بار دیگر «سرموق» به صورت «جرموق»^۲ دگرگون شده. در حال حاضر این چنین کفشی را در سوریه و لبنان «سرمایه» و «سرموجه» می‌گویند، و مراد از آن کفشهای بی‌پاشنه راحتی است که در خانه می‌پوشند، و در مصر کفاشی‌های کوچک را «صرمانی» می‌خوانند که آن‌هم از همین کلمه است. «سرمایه» هم عربی نیست؛ این کلمه یکی از صورتهای دگرگون شده همان «سرموج» قدیم است، می‌توان احتمال هم داد که عربی‌گونه کلمه دیگری باشد که هم اکنون نیز در زبان فارسی برای همین‌گونه کفش‌ها به کار می‌رود، و آن کلمه «سرپایی» است. ولی این اصطلاح ظاهراً در فارسی قدیم نیست.

گاهی یک کلمه که در فارسی دارای بیش از یک صورت بوده، هریک از صورتهای آن به گونه‌ای جداگانه تعریف شده، و در عربی معانی آن‌ها به هم آمیخته و گاهی موجب گمراهی لغت‌نویسان گردیده. نمونه آن کلمه «جلاهق» و «جلاه» است که اینک شرح داده می‌شود:

یکی از بازی‌های ورزشی که از ایران به عرب راه یافته تیراندازی با کمانی بوده که با آن به جای تیر، گلوله‌های سربی یا سنگی و یا گلی می‌انداخته‌اند، و

بیشتر برای شکار پرندگان بکار می‌برده‌اند^۱، از نوع همین کمانی که در حال حاضر کودکان برای شکار پرندگان به کار می‌برند، و اکنون آن را «تیر کمان» می‌خوانند. این بازی در زمان عثمان به مدینه راه یافت، و این کمان را «جلاهی» و جمع آن را «جلاهقات» گفتند. تیراندازی با جلاهقات در زمان عثمان به اندازه‌ای در میان مردم شایع شد که موجب ناخشنودی اهل صلاح و تقوی گردید، و در تاریخ آنرا به عنوان نخستین کار زشتی که در مدینه رایج شده ذکر کرده‌اند. ظاهراً در این زمان در مدینه جاهای مخصوصی برای نگاهداری و تربیت کبوترانی که به خصوص برای همین کار نگاهداری می‌کرده‌اند وجود داشته، و در آنجاها کبوتران را پرواز می‌داده و در هوا آن‌ها را با همین جلاهقات هدف قرار می‌داده‌اند، زیرا عثمان در سال هشتم از خلافت خود شخصی را مأمور از میان بردن این بازی کرد، و او هم بال پرندگانی را که به این کار می‌خوردند چید، و جلاهقات را هم شکست.^۲ «جلاهی» معرب «کمان گروهه» یا به عبارت دقیق‌تر معرب جزء دوم آن یعنی «گروهه» است. گروهه که مرادف گلوله است، و شاید هم اصل آن باشد، چنان‌که در لغت آمده «بر وزن و معنی گلوله است مطلقاً خواه گلوله ریسمان و خواه گلوله توپ و تفنگ و گلوله خمیر نان و پنبه و گلوله کمان گروهه و امثال آن باشد.^۳ ولی «جلاهی» در عربی در همه این معانی بکار نرفته و فقط در معنی «کمان گروهه» استعمال شده است، زیرا از راه همین بازی در زبان عربی داخل شده، و از نوع کلمانی است که

۱. تعریف مفصل‌تری از آن در صبح‌الاعشی، ج ۳، ص ۱۳۸ آمده است. در چهار مقاله عروضی چنین آمده: «آفتاب زرد سلطان از سوارده درآمد، کمان گروهه‌ای در دست» چاپ اول، ص ۲۲، و از جمله موارد استعمال کمان گروهه در این شعر خاقانی است از قصیده‌ای که در ستایش رشید الدین و طواط گفته:

کمان گروهه گبران ندارد آن مهره که چار مرغ خلیل اندر آورد ز هوا
و از این شعر معلوم می‌شود که در عهد خاقانی گلوله این کمان گروهه را مهره می‌گفته‌اند و به این سبب به این ابزار «کمان مهره» هم گفته‌اند، چنان‌که در این بیت سعدی:

مرغ دل صاحب‌نظران صید نکردی الا به کمان مهره ابروی خمیده

۲. ابن اثیر، ج ۳، ص ۹۲. ۳. برهان فاطح، گروهه.

به سبب ترکیب یا درازی در تعریب تنها به جزئی از آن یعنی «گروهه» اکتفا شده. و علت این که «جلاهق» در عربی مورد استعمال روشنی ندارد، یعنی گاهی به معنی گلوله‌ای که انداخته می‌شود و گاهی به معنی کمائی که با آن گلوله را می‌اندازند بکار رفته^۱ و در لغت‌نامه‌های عربی هم گاهی آنرا «گلوله» و گاهی «کمان» معنی کرده‌اند^۲، نیز ناشی از همین است که «جلاهق» در لفظ معرب از «گروهه» است که به معنی «گلوله» باشد، ولی در واقع معرب از «کمان گروهه» است که به معنی «کمان» است، و چنان که گفتیم برای اختصار به تعریب جزء دوم آن اکتفا شده است.

جوالیقی اصل فارسی آنرا «جلاهه» نوشته، و صاحب لسان و قاموس «جُله» نوشته‌اند، در صورتی که هیچ‌یک از این دو اصل فارسی آن نیستند؛ خود این‌ها نیز معربند. «جلاهه» گونهٔ دیگری از تعریب همین «گروهه»، و «جُله» هم که به تشدید لام خوانده شده معرب از گونهٔ دیگری از فارسی همین کلمه یعنی «گلوله» است. «جلاهق» و «جُله» از لحاظ معنی هم در عربی با هم فرق دارند، زیرا «جلاهق» همان‌طور که دیدیم به معنی همان ابزار معروف آن بازی مشهور

۱. از جمله مواردی که صریحاً در معنی کمان بکار رفته این شعر است:

كانما الجبل لعری الناطق كمنحدر عن سبئی جلاهق (اقرب الموارد)

۲. نگاه کنید به این درید، الجمهرة (۳ - ۳۰۹، ۳۶۷)، قاموس، لسان العرب، جوالیقی در المعرب در یک جا آنرا «کمان» (ص ۶۹) و در جای دیگر «گلوله» (ص ۹۶) معنی کرده است، در مقدمة الادب زمخشری نیز هم «جلاهق» و هم «قوس الجلاهق» به «کمان گروهه» معنی شده. (چاپ دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۳۰۳) و به دین مناسبت بی‌مورد نیست به چند اشیاء که در این چاپ در این کلمه روی داده نیز اشاره شود: در ص ۴۷ و ۳۰۳ ج ۱ «کمان گروهه» (با کاف عربی دو گروهه) چاپ شده، صحیح کمان گروهه (با گاف فارسی) است. در ص ۴۷، ج ۱ در معنی «بندقه»، «سنگ کمان کله» چاپ شده و این غلط است. صحیح آن باید «سنگ کمان گله» باشد. گله مخفف «گلوله» و «کمان گله» همان «کمان گروهه» است. در ص ۳۰۴، ج ۱، ایضاً در معنی بندقه، «سنگ کمان، گروهه» به صورت دو کلمه جداگانه چاپ شده. در ص ۸۶۳، ج ۳ کمان گروهه به کسر نون و باز هم با کاف چاپ شده، صحیح به سکون نون است. در ص ۸۵۹، ج ۲ «گروهه» دو فهرست حرف «ک» آورده شده، جای آن در فهرست حرف «گ» فارسی است.

است، ولی «جله» در معنی مطلق «گلوله» بکار می‌رود از هر چه باشد. در حال حاضر گلوله‌های کوچکی را که بچه‌ها با آن بازی می‌کنند، و خود بچه‌ها در فارسی آنرا «تيله» می‌خوانند، در عربی «گِله» می‌گویند. این کلمه هم دنباله «جَلَه» و تعریب «گلوله» است، نه «جلاهق». و در نتیجه همین اختلاط کلمات و تعریبات مختلف آن‌ها است که در کتب لغت عربی معانی آن‌ها در هم آمیخته است.

و گاهی یک کلمه فارسی پس از آن‌که در عربی به سبب تعریب تغییر شکل داده، اصل آن هم در فارسی دچار تغییر گردیده، و به این جهت تفاوت دو شکل فارسی و عربی آن خیلی بیشتر شده است. نمونه آن ابزار معروف خیاطی است که امروز در زبان فارسی به نام «انگشتانه» خوانده می‌شود و در عربی آن را «کِشْتَبان» می‌خوانند. کشتبان معرب همین انگشتانه است، ولی نه از هیأت کنونی، بلکه از هیأت قدیم‌تر آن که در فارسی دستخوش تغییر شده است. جزء دوم «انگشتانه» که امروز به صورت «آنه» درآمده، در قدیم به صورت «پان» و سپس «بان» بوده، و این همان پسوندی است که اکنون در کلمات فارسی دیگر هم وجود دارد، هم چون «باغبان» و «شتربان» و «دربان» و مانند اینها، و معنی آن «حافظ» و «نگهبان» و «پناه» است، و «انگشتبان» یعنی «نگهدار» انگشت از آسیب سوزن. این جزء اخیر در این کلمه بعدها در فارسی به «واو» تبدیل شده، و انگشتبان به هیأت «انگشتوان» و «وانگشتوانه» درآمده^۱ و سپس انگشتانه شده، ولی در گونه عربی آن که از همان هیأت قدیمی گرفته شده، پسوند قدیمی آن همچنان محفوظ مانده و تغییر در قسمتهای دیگر آن حاصل گردیده است.

تا این جا سخن از تغییراتی بود که با تبدیل و یا افزایش و کاهش بعضی از حروف در کلمه حاصل می‌گردد، ولی دگرگونیهای کلمات فارسی در عربی به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه بسیاری از این کلمات در این زبان دچار تغییرات دامنه‌دارتر و ژرفتری شده‌اند که از اصل خود بسیار دورتر و بیگانه‌تر شده‌اند، و آن‌ها کلماتی هستند که هم چون یک ریشه عربی مصدر اشتقاق افعال و دیگر

مشتقات آن گردیده و به خورد زبان عربی رفته‌اند. در این گونه کلمات باز تا وقتی می‌توان به اصل فارسی آن‌ها راه یافت که اولاً در اشتقاق زیاد از اصل خود دور نشده باشند، و ثانیاً به اصل آن‌ها هم در کتب لغت اشاره شده باشد، و علاوه بر این‌ها ماده اصلی آن‌ها با یک ماده اصلی عربی آمیخته و مشتبه نشده باشد. و این دسته از کلمات نسبت به کلماتی که اصل آن‌ها به کلی فراموش شده و در لغت‌نامه‌ها جزء ریشه‌های اصلی عربی قلمداد شده‌اند بسیار کم هستند. و ما در این جا چند نمونه از کلماتی را که اصل آن‌ها وجود دارد و یا در بعضی از مصادر عربی به اصل آن‌ها اشاره شده در این جا ذکر می‌کنیم:

«البزره» به معنی «حرفه و عمل بازداری» که عبارت باشد از تربیت بازان شکاری که در قدیم بسیار معمول بوده و از مناصب خاص دربار شاهان به شمار می‌رفته، مشتق از «بازیار» یا «بازدار» است. دو فعل «کهرب» و «تکهرب» و همه مشتقات آن‌ها از کلمه «کهربا» مشتق شده‌اند. «کهربا» در حال حاضر در عربی به معنی برق (الکتریسته) بکار می‌رود، و از آن دهها کلمه اشتقاق یافته.^۱ دو فعل «هَنْدَس» و «هَنْدَر» و بسیاری از مشتقات دیگر آن‌ها و از آن جمله «مهندس» و «مهندز» هر دو از کلمه «اندازه» فارسی مشتق شده؛ و نظیر همین دو فعل است فعل «هَنْدَم» و مشتقات دیگر آن، و از آن جمله «مُهَنْدَم» که همه از «اندام» فارسی اشتقاق یافته‌اند؛ و فعل «أَلْجَم» و چند فعل دیگر از همین ماده که آن‌ها هم همه از کلمه «لجام» مشتق شده و «لجام» خود مررب از «لگام» است؛ و فعل «خَفَن» از مصدر «نخمین» که از کلمه «همانا» یا «گمانا» که برای حدس و گمان گفته می‌شده؛ و فعلهای «اخترش» و «خرش» و «خمش» که از «خراش»؛ یا فعل «تکْدی» و «تکدیه» که از کلمه «گدا»؛ یا فعل «جاش بجیش» که از کلمه «جوش و جوشیدن» گرفته شده‌اند.

گفتیم که تشخیص اصول فارسی این گونه کلمات در صورتی میسر است

۱. برای آگاهی بیشتر از دگرگونیهای این کلمه و معانی و مشتقات آن در زبان عربی نگاه کنید به مقاله نگارنده در شماره دوم، سال دوم، الدراسات الادبیه، ص ۱۲۸-۱۳۰.

که به اصل آن‌ها اشاره شده باشد، یا تغییر کلمه به صورتی نباشد که به کلی از اصل خود دور و بیگانه شده باشد، ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخی از کلمات، هم در اثر تغییرات خود کلمه و هم به سبب تحوّل که در معنای آن پیدا شده، به اندازه‌ای از اصل خود دور افتاده‌اند که حتی با وجود تصریح علمای لغت به اصل فارسی آن‌ها باز هم در نظر اول، بدون تحقیق و تتبع کافی پذیرفتن دخیل بودن آن‌ها آسان نیست. برای نمونه این دسته کلمات می‌توان لفظ «تاریخ» را به عنوان مثال ذکر کرد. و چون راجع به این کلمه و اصل آن سخنان بسیاری گفته شده ناچار باید توضیح بیشتری درباره آن داد، اگر چه این توضیح خارج از سیاق این مقال باشد.^۱

این کلمه به این معنی به طور تحقیق عربی نیست، در زبان عربی قدیم هم وارد نشده و از کلمات نوخاسته اسلامی است، هم پیشینیان و هم فضیّای متأخر این مطلب را که اصل آن از فارسی گرفته شده یاد کرده‌اند. بعضی آنرا به تناسب لفظ آن معرب «تاریک» نوشته‌اند، و در بعضی مآخذ آنرا معرب «ماهروزه» دانسته‌اند، و چون پذیرفتن این اصلها از نظر دوری معنوی یا لفظی هریک از آن‌ها با کلمه «تاریخ دشوار» بنظر رسیده، ناچار بعضی از نویسندگان بدون در نظر گرفتن هیچ تناسبی برای آن که آنرا به یک اصل عربی برگردانند آن را مقلوب «تاخیر» گفته‌اند. و برخی از لغت‌نویسان قدیم نیز آنرا مشتق از «ارخ» گرفته‌اند. «ارخ» در عربی به معنی بچه گاو وحشی است و گفته‌اند چون هر دو در معنی حدوث با هم شرکت دارند از این جهت از کلمه «ارخ» لفظ تاریخ را مشتق کرده‌اند. یکی از نویسندگان متأخر عرب درباره این کلمه چنین نوشته است: «در این که تاریخ عربی نیست و معرب است حرفی نیست، اما این که مقلوب تاخیر باشد این تخیل و پنداری بیش نیست، و این هم که معرب تاریک باشد درست

۱. برای تفصیل بیشتر درباره کلمه تاریخ و تحولات آن و هم چنین مآخذ آنچه در این مقال نوشته شده رجوع کنید به مقاله نگارنده به عنوان «نظرة فی المراجع»، سال پنجم، شماره ۳ و ۴ الدراسات الادبیة، ص ۲۸۵ - ۲۹۵.

نیست. تاریخ در فارسی معنی ظلمت و تیرگی دارد و اگر بعضی‌ها تاریخ را این چنین معنی کرده‌اند این فقط در زبان عربی است، و این سخن هم که تاریخ معرب از ماهروز باشد از قبیل خرافات است.^۱

علت این سرگردانی در پیدا کردن اصل این کلمه دو چیز است. یکی این که کلمه تاریخ در اثر تعریب و اشتقاق از اصل خود خیلی دور افتاده، و دیگر این که اصل کلمه فارسی که در این معنی بکار می‌رفته فراموش شده است و وقتی این دو مطلب با بی‌دقتی و شتابزدگی بعضی از نویسندگان یا جویندگانی که با کمترین شباهتی اصلی برای کلمه‌ای می‌تراشند توأم شود با حدس و پندار ریشه‌های ساختگی تازه‌ای برای آن به وجود می‌آید که خود بیشتر موجب گمراهی می‌گردد. این که «تاریخ» معرب «تاریک» با مقلوب «تاخیر» باشد مبنی براساسی نیست، چون به هیچ وجه تناسبی با معنی آن ندارد و وجهی هم برای آن نمی‌توان یافت، و این که از «ارخ» به معنی بچه گاو وحشی مشتق شده باشد بی‌اساس‌تر از اولی و واضح است که اشتقاقی ساختگی و تحمیل بر لفظ و معنی هر دو است، ولی این سخن که این کلمه معرب «ماهروز» است، چون دربارهٔ آن روایتی وارد شده، و آن روایت را حمزة اصفهانی نقل کرده، و هم او و هم ابوریحان بیرونی و هم خوارزمی بر آن اعتماد کرده‌اند، و این هر سه هم از کسانی هستند که نمی‌توان به آسانی نسبت خط و اشتباه به آن‌ها داد، زیرا گذشته از این که خود ایرانی و آشنا به زبان فارسی و عربی بوده‌اند، در غیر از این مورد هم مطالبی که دربارهٔ تاریخ و فرهنگ قدیم ایران نوشته‌اند همه دلالت بر احاطه و علم و اطلاع کامل آن‌ها در این زمینه می‌کند، پس ناچار باید این روایت را مورد توجه قرار داد و دربارهٔ آن بحث و تحقیق بیشتری نمود.

حمزه این مطلب را در مقدمه تاریخ خود می‌نویسد و دربارهٔ آن روایتی از میمون بن مهران به دین مضمون نقل می‌کند که روزی حواله‌ای به عمر دادند که وقت آن ماه شعبان بود. گفت کدام شعبان، آیا همین ماهی که در آن هستیم یا

شعبان آینده؟ سپس بزرگان اصحاب را جمع کرد و گفت اموالی که بر ما وارد می‌شود فراوان شده و آنچه از آن قسمت کرده‌ایم بدون تعیین وقت است. آیا چگونه می‌توان برای این کار قاعده و نظمی به وجود آورد؟ گفتند ناچار باید این کار را از آیین ایرانیان آموخت، آنگاه هر زمان را حاضر ساختند و از او در این مسأله رای خواستند. او گفت ما حسابی داریم که آنرا «ماهروز» می‌خوانیم و آن حساب ماهها و روزها است، پس همین کلمه را گرفتند و به صورت مورخ درآوردند و مصدر آن را هم تاریخ گفتند و بکار بردند.

وقتی در این موضوع بحث و پی‌جویی خود را دنبال کنیم چند مطلب برای ما روشن می‌شود که برای پی بردن به اصل این کلمه و طریق راه یافتن آن به زبان عربی و دگرگونی آن در این زبان بسیار مفید است.

مطلب نخست این که آنچه را که ما امروز «تاریخ» می‌خوانیم، در ایران پیش از اسلام «ماهروز» می‌خوانده‌اند و این کلمه هم به همین معنی بسیار معروف و مشهور بوده. این معنی را گذشته از این که در لغت‌نامه‌های فارسی هم ذیل معنی «ماهروز» ذکر کرده‌اند از بعضی مآخذ دست اول عربی هم که مطالب آن‌ها مستقیماً از مصادر پهلوی یا ترجمه‌های آن‌ها گرفته شده به خوبی می‌توان فهمید. و از این که در این گونه مآخذ عربی در مواردی که معمولاً تاریخ بعضی از حوادث بزرگ را ذکر می‌کنند کلمه ماه و روز عیناً با همان عبارت فارسی نقل شده بدون این که به کلمه «شهر» و «بوم» ترجمه شود چنین معلوم می‌شود که این اصطلاح به اندازه‌ای معروف بوده که حتی توجهی هم به معنای انفرادی کلمه نداشته‌اند. طبری در بیان تاریخ برخی حوادث مهم دوره ساسانی که از خداینامه یا مآخذ دیگر ساسانی گرفته به طور مکرر این کلمه را به کار برده، من جمله در بیان تاریخ روزیکه سرداران خسرو پرویز که با برانگیختن پسرش شیرویه بر او شوریده بودند، بر او دست یافته و به زندانش افکندند، گوید: «و طلب فاخذ ماه آذر و روز آذر و حبس فی دار المملکة». و هم چنین در بیان تاریخ کشته شدن خسرو پرویز در هنگام پادشاهی پسرش شیرویه گوید: «و کان قتل ماه آذر روز

ماه» و این منحصر به همین دو مورد نیست.^۱

نه تنها در بیان تواریخ دوره ساسانی بلکه در بیان تواریخ دوره های اسلامی ایران نیز گاهی این اصطلاح بکار رفته. حمزه اصفهانی تاریخ بعضی حوادث بزرگ دوران خود را همچنان به همین عبارت «ماه» و «روز» ذکر می کند و این دلالت دارد بر این که این گونه ذکر تاریخ تا این زمان یعنی اواسط قرن چهارم نیز در ایران معمول بوده است.^۲ بیرونی هم این اصطلاح را به فراوانی در بعضی مؤلفات عربی خود بکار برده است.^۳ و علت این هم که اصطلاح ماهروز تا این حد شهرت یافته این است که در گاهشماری ایرانی هر روز از ماه هم مانند هر ماه از سال اسم مخصوصی می داشته و دوازده تا از آن ها با نام دوازده ماه یکسان می بوده، و چون هر روز از ماه را هم در آیین زردشتی احکام و عبادات خاصی بوده، و روزهایی هم که نام روز و ماه با هم یکسان می شده جشن و آیینی خاص داشته اند، از این جهت هم در تاریخ دینی و هم در تاریخ مدنی ذکر ماه و روز مخصوصاً با تکرار این دو کلمه که اشتباهی رخ ندهد ضروری بوده و به این جهت کلمه «ماهروز» شهرت عام یافته و هم چون یک اصطلاح معروف در کتب عربی عیناً بکار رفته و ترجمه نشده است.

مطلب دوم این است که کلمه «ماهروز» ضمن اصطلاحات دیوانی از عربی به فارسی راه یافته است. در روایت میمون بن مهران نیز ذکر این کلمه و ورود آن به زبان عربی با نام هرمان توام است. این هرمان یکی از سرداران معروف ایرانی

۱. نگاه کنید به تاریخ طبری، ج ۱، ص ۵۰۱ در بیان تاریخ ولادت بهرام گور و ج ۱، ص ۶۲۸ در بیان تاریخ کشته شدن اردشیر پسر شیرویه. و ج ۱، ص ۶۲۹ در بیان تاریخ کشته شدن شهرپاز.

۲. نگاه کنید به آنچه حمزه در ذکر حوادث اصفهان در صفحه ۱۴۷ و ۱۴۸ و ۱۴۹ و همچنین در تاریخ و البان خراسان در صفحه ۱۷۴ - ۱۷۶ از کتاب خود تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء ذکر کرده (چاپ بیروت).

۳. نگاه کنید به کتاب او به نام «تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن» به تصحیح و تحقیق دکتر پ. بولجاکوف، انتشارات معهد المخطوطات العربیه، قاهره، ۱۹۶۱، ص ۷۵، ۸۶، ۹۱، ۹۳، ۹۶، ۹۸، ۱۰۳.

است که پس از جنگ‌های بسیاری که با اعراب نمود سرانجام اسیر شد و در مدینه اسلام آورد و در زمان عمر در راهنمایی آن خلیفه به امور اداری و لشگری و تنظیم دیوان مالیات و دیوان سپاه خدمتانی به دستگاه خلافت نمود.^۱ خوارزمی هم این کلمه را در فهرست مصطلحات اداری و دیوانی آورده است. در کتب بیرونی هم این کلمه بیشتر در هیأت و رصد و از این قبیل موارد که معمولاً بر مدار سال شمسی است بکار رفته و با سال یزدگردی ذکر شده. و از این جا معلوم می‌شود که ورود این کلمه در عربی با گاهشماری ایرانی بی‌ارتباط نیست. چون ماه و سال عربی قمری بود، از این جهت در اسلام هم از همان آغاز کار برای دیوان مالیات و تقویم و نجوم و سایر اموری که بر مدار سال شمسی است همچنان گاهشماری ایرانی به کار رفت. باقی‌ماندن نوروز در دولت خلفا و راه یافتن عده بی‌شماری از اصطلاحات دیوانی و اداری فارسی در زبان عربی از همین جا است.

مطلب دیگری که باز در این مورد باید در نظر گرفت این است که کلمه «تاریخ» مستقیماً معرب از «ماه روز» نیست. آنچه در روایت ذکر شده این است که کلمه «ماه‌روز» در عربی به «مورخ» تبدیل شده و بعداً «تاریخ» از این لفظ معرب اشتقاق یافته و مصدر مشتقات دیگر گردیده است. ما درست نمی‌دانیم که این کلمه‌ای که ما امروز «ماه روز» می‌خوانیم در لهجه پهلوی به چه صورت خوانده می‌شده، و آیا هر زمان آنرا چگونه تلفظ کرده که عربی گونه آن «مورخ» شده، ولی این را می‌دانیم که در زبان فارسی «خ» و «ز» زیاد به هم قابل تبدیل هستند؛ بسیارند افعالی هم چون پختن، سوختن، دوختن، ربختن و مانند این‌ها که در اصل مصدری با «خ» و در اصل امری با «ز» خوانده می‌شوند، و آیا این بدان سبب نیست که در دوره‌های قدیم‌تر این دو حرف بیش از این‌ها به هم نزدیک بوده و در لهجه‌های مختلف جای یک‌دیگر را می‌گرفته‌اند؟

۱. برای اطلاع بیشتر درباره این شخص رجوع کنید به کتاب نگارنده به نام «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب»، تهران ۱۳۲۳، ص ۵۹ - ۶۲، چاپ دوم، انتشارات توس، ۱۳۷۵.

به هر حال پس از این بحث و پی‌جویی به این نتیجه می‌رسیم که قول به این‌که تاریخ در اصل از «ماه‌روز» فارسی گرفته شده، نه چنان‌که بعضی گفته‌اند از قبیل خرافات است و نه چنان‌که بعضی دیگر گفته‌اند اشتقاقی است عجیب و غریب. آنچه باعث چنین ابهام و سرگردانی شده همین عدم توجه به سیر تاریخی این کلمه از یک طرف و از طرف دیگر عدم توجه به این امر بوده است که در این کلمه هم اشتقاق هست و هم تعریب و هم تحریف، و اصل آن‌هم در فارسی فراموش گردیده است.

در مثال بالا که ذکر کردیم کلمه «تاریخ» از لحاظ معنی از اصل فارسی آن زیاد دور نشده، بلکه اصل فارسی در نتیجهٔ عدم استعمال فراموش گردیده، ولی گاه هست که یک کلمهٔ فارسی پس از استعمال در عربی به طوری، هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ معنی دستخوش تحول و تغییر می‌شود که هیچ‌گونه پیوند و تناسبی بین آن کلمه و اصلش باقی نمی‌ماند. در این مورد تنها در صورتی می‌توان به اصل آن کلمه راه یافت که هم معنی اصلی و هم مسیر تحولات لفظی و معنوی آن از لحاظ تاریخی و لغوی به دست می‌آید، و این‌هم کار باریک و دشواری است و احتیاج به دقت و احتیاط فراوان دارد. اینک برای نمونه یکی از این‌گونه کلمات:

کلمهٔ «در» یکی از کلماتی است که به گونه‌های مختلف از فارسی به عربی راه یافته، از جمله معنی‌های آن در فارسی یکی همین معنی معروف آن یعنی درِ خانه و سرای و امثال آن است که در عربی «باب» می‌گویند، و دیگری گشادگی میان دو کوه است که آنرا هم شاید به تناسب همین معنی از راه تشبیه «دره» گفته‌اند، و «در بند» هم از همین معنی است.^۱ این کلمه در عربی به صورت «درب» تعریب شده^۲ و در عربی هم در هر دو معنی بکار رفته؛ در معنی اول که درِ خانه

۱. نگاه کنید به برهان قاطع و دیگر فرهنگهای فارسی.

۲. قال فی المصباح: «و لیس اصله عربیا و العرب تستعمله فی معنى الباب، فتقول لباب السكة درب و للمدخل الضيق درب» (المزهر، ج ۱، ذیل ص ۱۲۲). و نگاه کنید الاشتقاق و التعریب، ص ۳۷.

و سرای باشد در این بیت که از سیبویه نقل شده:

مِثْلُ الْكِلَابِ تَهْرُ عَنْهُمْ دِرَابِهَا وَرِمَتْ لَهَا زِمُّهَا مِنْ الْخَزْبِازِ^۱

در معنی دوم هم موارد استعمال بسیار دارد و در همه لغت‌نامه‌های عربی هم ضبط است. غیر از کلمه «در» دو تا از مرکبات آن یعنی «در بند»^۲ و «در بان»^۳ هم در عربی راه یافته که در این جا مورد گفت‌وگوی ما نیست.

در عربی در هر دو معنی «درب» کم و بیش تغییری حاصل گردیده و در نتیجه بین آن‌ها با معانی فارسی این کلمه اختلافی پیدا شده که گاهی کم و گاهی خیلی زیاد است. آن که به معنی «مطلق» در بوده، در عربی به در بزرگ خانه که به کوچه باز می‌شود یا به درهای بزرگ شهر و قلعه اختصاص یافته، یعنی فقط به معنی دروازه به کار رفته^۴، ولی آن که در معنی دوم استعمال شده، هم در لفظ و هم در معنی تحول بیشتری یافته که در این جا شاهد مثال ما هم همان است. گفتیم که یکی از معانی «درب» در عربی هم راه باریک میان دو کوه بوده. این معنی به تدریج گسترش یافته و «درب» به معنی مطلق راه به کار رفته، چنان که در حال حاضر نیز در عربی در همین معنی به کار می‌رود. از این کلمه به این معنی نخستین بار کلمه «مدرّب» اشتقاق یافته. کلمه مدرّب در آغاز فقط در وصف شترانی استعمال می‌شده که آن‌ها را برای راه‌پیمایی و سفر آزموده و کارکشته و به اصطلاح سواری می‌کرده‌اند، و شتری را که به دین ترتیب تربیت می‌کرده‌اند «ناقة مدرّبة» می‌گفته‌اند.^۵ از این جا یک معنی دیگری برای این کلمه پیدا شده که آن معنی کارکشتگی و تجربه‌دیدگی است. و به همین معنی در انسان هم استعمال گردیده و «شیخ مدرّب» به پیرمرد جهان‌دیده و سرد و گرم روزگار چشیده گفته‌اند. و از همین معنی اخیر است که «تدریب» در زبان عربی به معنی تمرین، و

۱. لسان العرب، ماده «درب».

۲. تفسیر الالفاظ الدخیلة، ص ۲۸.

۳. «الدریان، ویکسر، البواب، فارسیه قاموس».

۴. الدرب ... باب السكة الواسع ... و هو ایضاً الباب الاکبر، لسان.

۵. و فی حدیث عمران بن حصین: «کانت ناقة مدرّبة، ای مخرجة مؤدبة قد املت الרכوب و السیر، ای عودت المشی فی الدروب فسارت تألفها و تعرفها و لاتنفر، لسان».

ورزش و تکرار و ممارست یک کار برای ورزیده شدن در آن بکار رفته و به تدریج در معنی عاقل و خردمند و ماهر نیز استعمال شده.^۱ یعنی معانی که بین آن‌ها با معنی اصلی «در» هیچ‌گونه ارتباط و تناسبی نمانده، همچنان‌که لفظ آن هم هیچ‌گونه شباهتی را با اصل کلمه حفظ نکرده است.

حال اگر این مسیر تحول لفظی و معنوی در این کلمه و نظایر آن تعقیب نشود و گاه‌گاه از گفته لغت‌نویسان یا استعمال پیشینیان پرتوی بر آن نیفکند، راه یافتن به اصل فارسی آن‌ها میسر نیست و هر سخنی در این باره بیهوده و خرافی می‌نماید.

آنچه گذشت نمونه‌هایی بود از دگرگونی‌هایی که کلمات فارسی در زبان عربی بدان دچار شده و در نتیجه بازشناختن اصل آن‌ها دشوار گردیده و با این‌که اصل آن‌ها به کلی فراموش شده است، ناشناخته‌ماندن کلمات فارسی و پنهان ماندن اصول آن‌ها را در زبان عربی، به جز آنچه ذکر شد، علت‌های دیگری نیز هست که گفت‌وگو درباره آن‌ها را فرصتی دیگر باید.

۱. به فرهنگهای معاصر عربی نگاه کنید.

نویسندگان اصلاح طلب و داستان خط و زبان عربی

در سال جاری دو کتاب یکی به شکل رساله‌ای کوچک و دیگری به صورت کتابی نسبتاً بزرگ در بیروت منتشر گردید. رساله کوچک شامل طرحی است برای اصلاح خط عربی، و کتاب نسبتاً بزرگ متضمن تحقیقات و مطالعاتی است درباره صرف و نحو این زبان و پیشنهادی برای اصلاح یا به عبارت دیگر تغییر مباحث آن، به طوری که آموختن عربی که اکنون در اثر همین عوامل و عوامل دیگری، هم برای عربی‌زبانان و هم برای دیگران، دشوار و خسته کننده است ساده و آسان گردد.

چون گمان می‌رفت که آشنایی با افکار نویسندگان و فضیای عرب، و اطلاع از نظریاتی که آنان برای اصلاح خط و زبان خود ابراز می‌دارند برای آن دسته از خوانندگان یا نویسندگان فارسی‌زبان هم که به این گونه موضوعات از نظر کلی علاقه‌مندند سودمند باشد، ابتدا در نظر آمد که مطالب اصلی آن دو کتاب در این مجله به فارسی خلاصه شود، ولی چون برای خوانندگانی که از جریان این بحث و جدل که سالیان دراز است در مطبوعات عربی گاه و بیگاه روی می‌دهد سابقه ذهنی ندارند چنین خلاصه‌ای بی‌ثمر می‌نمود؛ از این رو مناسب دانسته شد که ابتدا درباره علل و عواملی که موجب پیدایش این گونه نظریه‌ها در زبان عربی شده و تحولاتی که تاکنون در آن حاصل گردیده، اطلاعات جامعی تا آنجا که در

حاصله این مقال باشد در اختیار خوانندگان علاقه‌مند گذارده شود، آنگاه به موضوع این دو کتاب پردازیم.

عصر جدید در زبان و ادبیات و فرهنگ عربی که نویسندگان عرب آنرا عصر جنبش یا بیداری می‌خوانند از اواسط قرن نوزدهم شروع می‌شود، یعنی از هنگامی که برخورد اعراب با فرهنگ اروپایی رو به توسعه گذاشت، و عامل اصلی این تجدید هم صرفاً دانش و فرهنگ غرب بود که به وسیله زبان و هیأت‌های مذهبی و کتابها و آموزشگاهها و سازمانهای اداری آنها در بعضی کشورهای عربی رخنه کرد و به تدریج گسترش یافت. بنابراین این مطلب را به عنوان یک اصل کلی باید در نظر گرفت که تمام افکار و نظریات تازه‌ای که در این دوره در زبان و ادبیات عرب پیدا شده، و از آن جمله همین نظر اصلاحی درباره خط و زبان عربی، همه از همین منبع سرچشمه گرفته و در تمام مراحل هم که این فکر از آغاز پیدایش تا امروز پیموده تحت تأثیر همین عامل بوده است.

نخستین باری که موضوع ساده کردن و آسان ساختن زبان عربی در این دوره به میان آمد هنگامی بود که برای اولین بار خواستند کتابی را از یکی از زبانهای اروپایی که در درجه اول فرانسه و انگلیسی بوده است به عربی ترجمه کنند، و زبان عربی را از آن محیط تنگ و محدودی که به دست منشیان عبارت‌پرداز و مترسلان فضل‌فروش و گم‌مابه در آن محصور شده بود بیرون کشند، و آنرا برای فهماندن مطالب علمی یا غیر علمی به مردم عادی یا شاگردان مدارس به کار برند. اینرا از این جا می‌دانیم که نخستین ترجمه‌هایی که از زبانهای خارجی در قرن نوزدهم به زبان عربی به عمل آمد از حیث سبک و اسلوب با انشای معمول آن دوره فرقی کلی داشت. زبان عربی در دوره ای که به عصر جدید منتهی می‌شود دارای سبکی پرتکلف و مترسلانه و مست و ناخجی رکبک بود، و قدرت تعبیر خود را که در دوره‌های قدیم داشت از دست داده بود. چنان سبکی فقط برای عبارت‌پردازی و سجع و قافیه‌سازی و ردیف کردن مترادفات و بکاربردن پیرایه‌های لفظی مناسب می‌بود، و برای بیان مضامین

محدودی که صدها بار به طرق گوناگون و با پس و پیش کردن کلمات و پیچ و خم دادن عبارات به وسیله نویسندگان گذشته بیان شده بود بسیار غنی می نمود، ولی برای بیان مطالب نو و مضامین تازه یا برای نقل مطالبی بی سابقه از زبان دیگر با اسلوبی ساده و مستقیم نارسا بود. برای ترجمه مطلبی از زبانی به زبان دیگر به خصوص اگر آن مطلب علمی باشد و از زبانی صریح و روشن ترجمه شود می بایستی واژه های برگزیده درست منطبق بر معنی مقصود و پیوند کلمات صریح و روشن و ساختمان عبارت محکم و استوار باشد، و چنین ترجمه ای با اسلوبی که در آن دوره در زبان عربی رواج داشت سازگار نبود؛ از اینرو مترجمان این دوره که با خارجیانی بودند که زبان عربی آموخته یا اعرابی بودند که با یکی از زبانهای فرانسه و انگلیسی آشنا شده بودند سبکی ساده و بی پیرایه برگزیدند. شاید این سبک تازه به مذاق کسانی که با آن روش پرتکلف خو کرده بودند در آغاز بی مزه و نامطبوع می نمود و آنرا ادیبانه نمی شمردند، ولی ضرورت زندگی مجالی به ذوقهای منحرف نداد و همان سبک ساده به تدریج راه خود را باز کرد و آغاز تحولی در زبان عربی گردید، و طولی نکشید که روزنامه ها و مجلات عربی نیز که بیشتر آنها از مطبوعات خارجی مابه می گرفتند و پیدایش همه آنها زاینده فرهنگ اروپایی بود رو به فزونی نهاد، و با پیدا شدن احزاب و دسته های سیاسی که پیشوایان آنها برای فهماندن مطالب خود به ناچار نطقها و خطابه های خود را با همین شیوه ساده ایراد می کردند گام دیگری در تعمیم این روش برداشته شد، و روش ساختگی قدیم متروک ماند، و سپس در دست نویسندگان توانا و پرمایه ای که بعداً بوجود آمدند، زبان عربی رفته رفته نیروی از دست داده خود را به دست آورد و آب رفته اش به جوی باز آمد.

این نخستین تحولی بود که تحت تأثیر زبان و فرهنگ اروپایی در زبان عربی روی داد؛ ولی در این دوره به مقتضای زمان از حدود سبک انشای و نویسندگی تجاوز نکرد، و درباره دشواری خط یا پیچیدگی قواعد صرف و نحو با مسایل دیگری که بعداً مطرح گردید صحبتی نبود.

همین‌که به تدریج مدارس جدید از روی گرده مدارس اروپا نخست به وسیله خارجی‌ان و سپس به وسیله خود مردم باز شد، و دروس آنها تحت برنامه منظم درآمد، و لازم شد که شاگردان غیر از خواندن و نوشتن مواد دیگری هم از تاریخ و جغرافی و علوم طبیعی و غیره بیاموزند، و به ناچار ساعات تدریس زبان عربی و صرف و نحو آن محدود می‌گردید، این مسئله پیش آمد که اگر بخواهند زبان عربی را به مقتضای برنامه در وقت محدودی درس بدهند شاگردان نخواهند توانست این زبان را با تمام قواعد دستوری آن به خوبی فراگیرند، و اگر بخواهند برای آموختن آن تمام وقت لازم را صرف کنند باید از تدریس مواد دیگر چشم پوشند و این هم خلاف مقصود بود. ناچار به این فکر افتادند که از قواعد صرف و نحو و علوم بلاغت عربی تا آنجا که میسر باشد بکاهند و قواعد لازم را هم هر چه بتوانند ساده‌تر کنند که فهم آن برای نوآموزان آسانتر گردد و وقت کمتری از آنها بگیرد، و به همین جهت به موازات کوششی که برای تغییر سبک نویسندگی و ساده کردن آن به عمل آمد کوشش دیگری هم به وسیله نویسندگان و مؤلفین کتابهای درسی برای ساده کردن قواعد صرف و نحو و علوم بلاغت عربی آغاز شد که هنوز هم ادامه دارد.

این امر تحول دیگری را در زبان عربی باعث گردید که در نتیجه آن صرف و نحو و قواعد بلاغت که خود علوم جدایانه و مستقل شده و پیش از خود زبان مورد توجه و اهتمام قرار گرفته بود به جای اصلی خود برگردد و وسیله‌ای برای آموختن زبان شود نه میدانی برای هنرنمایی و فلسفه‌بافی، البته این کوشش بی‌نتیجه نماند، و دشواری‌های بسیاری را از پیش پای نوآموزان برداشت و به آسان کردن زبان خیلی کمک کرد؛ ولی چون رفته رفته با توسعه مدارس و نفوذ بیشتر زبان و فرهنگ غربی هدفهای بزرگتری برای گروه‌های درس خوانده پیدا شد، کم‌کم این تحولات هم در نظر دسته‌ای از آنان نارضا و ناقص آمد و برای آسان ساختن زبان فصیح و گسترش آن خواهان تحولی ریشه‌دارتر از این شدند، تحولی که اصلاح خط و زبان هر دو را شامل شود.

در این جا شاید توضیح مختصری لازم باشد. زبان عربی فصیح که زبان کتابی یا به اصطلاح لفظ قلم عربی است چون هم از لحاظ اشتقاق و هم از لحاظ اعراب دارای قواعدی در هم رفته و پیچیده می باشد و درست گفتن و نوشتن آن بدون اطلاع کامل بر قواعد و تمرین کافی در بکاربردن آنها میسر نیست از این رو در هیچ یک از کشورهای عربی زبان زبان گفت و گو و محاوره نیست، و گمان نمی رود که با این کیفیت در هیچ دوره ای هم زبان گفت و گو بوده است. زبانی که به طور عادی و معمولی در این کشورها به کار می رود از لهجه های شکسته عربی است که نه اعراب دارد و نه قواعدی به آن طول و تفصیل. از این جهت آموختن زبان عربی فصیح که فقط زبان نوشتن است نه حرف زدن، برای نوآموزان نابدان حد که بتوانند آنرا بی غلط بخوانند و بنویسند نه تنها خیلی بیشتر از آنچه معمولاً برای آموختن زبان مادری صرف وقت می کنند وقت و زحمت لازم دارد، بلکه حتی دشوارتر از آموختن یک زبان خارجی مثل فرانسه یا انگلیسی می باشد، و این چیزی است که مردمان دوراندیش و نویسندگانی را که به این گونه مسائل با نظر بازتر نگاه می کنند نگران ساخته است.

به نظر اینان کوششی که به منظور تسهیل صرف و نحو عربی به عمل آمده برای از بین بردن دشواری های آن کافی نیست، زیرا هر قدر هم آن کوششها صایب و صادق بوده باشد ولی از حدود روش تدریس و اسلوبهای مختلف آن تجاوز نکرده است. دشواری که اکنون در زبان عربی احساس می شود یک امر جوهری است نه عرضی که بتوان آنرا به آسانی از بین برد؛ ولی بیم بسیاری از دوراندیشان و نگرانی که برای آینده این زبان در کشمکش زندگی دارند آنها را وادار کرده که حتی در امور اساسی و جوهری آن، یعنی در اصول قواعد صرف و نحو و بلاغت نیز طالب تحول و دگرگونی شوند تا به آن حدی که زبان عربی را از لحاظ سادگی و روانی و استواری بیان به صورتی درآورند که در میدان نبرد زندگی با زبانهای زنده و فرهنگهای نیرومند آنها تاب مقاومت داشته باشد و لااقل بتواند در خانه خود با آنها برابری کند.

به عبارت واضح‌تر آنچه اینها می‌خواهند و برای زبان عربی ضروری می‌دانند تجدید نظری کامل و شامل، هم نسبت به اصول زبان عربی از صرف و نحو و بلاغت آنست و هم نسبت به خط آن.

شاید در نظر اول چنین تصور شود که اظهار این‌گونه نظرهای تند و افراطی، بلکه برپا کردن این سرو صدا درباره نقص خط و دشواری زبان تنها نتیجه حس نوخواهی بعضی از نویسندگان نوخاسته و نشانه‌ای از سرکشی آنها نسبت به سنتهای دیرین و با واکنش دشواری‌هایی است که برخی از شاگردان سهل‌انگار و بازبگوش گذشته در هنگام تحصیل این زبان با آن دست به گریبان بوده و اکنون که قذی برافراشته و دستی از آستین درآورده‌اند بدینگونه بر آن می‌نازند و آتش دل خود را فرو می‌نشانند. هر چند ممکن، بلکه مرجح است که در میان این دسته نوخواهان کسانی هم یافت شوند که محرک آنها در این بحث یک یا چند علت از آنها که شمرده یا نشمرده‌ایم باشد، ولی بسیارند دانشمندان پخته و نویسندگان آزموده و استادان فرزانه که چنین تحولی را برای زبان عربی ضروری می‌دانند. برای نمونه مطالب زیر از نوشته یکی از این قبیل نویسندگان یعنی آقای دکتر طه حسین عیناً ترجمه می‌شود. دکتر طه حسین در جهان عرب مشهورتر از آنست که معرفی شود. وی در عصر حاضر در زبان و ادبیات عربی و فن نویسندگی و وسعت اطلاع و فراخ‌بینی استاد مسلم و بلامنازع شمرده می‌شود. این نوشته از کتابی است که وی نزدیک به بیست و پنج سال پیش به عنوان «آینده فرهنگ در مصر» تألیف کرده است. در همان کتاب پس از آن که شرح مفصلی درباره لزوم تحول و اصلاح در صرف و نحو و علوم بلاغت عربی نوشته در پایان آن چنین می‌آورد:

«من تنها اصلاح صرف و نحو و علوم بلاغت را کافی نمی‌شمرم، بلکه در زبان عربی اصلاحی ریشه‌دارتر از این را خواهم، اصلاحی که شامل خواندن و نوشتن، یعنی خطی که با آن می‌نویسیم و می‌خوانیم نیز بشود، تا آن که در نتیجه آن بسیاری از دشواری‌هایی که اکنون در خواندن و نوشتن این زبان هست از میان

برود. می‌خواهم که وضع نوشتن و خواندن به صورتی درآید که مردم مطلبی را بخوانند تا آنرا بفهمند، نه این‌که ناچار باشند اول آنرا بفهمند تا بتوانند درست بخوانند. می‌خواهم که غرض از نوشتن روشن ساختن و آشکار کردن اندیشه باشد، نه پوشاندن و کور کردن آن. می‌خواهم خطی داشته باشیم که صورت راست و دقیق سخن باشد، و آن را بدان‌گونه که تلفظ می‌شود نشان دهد، نه این‌که فقط قسمتی از آنرا در خود منعکس سازد، یعنی نیمی از لفظ را بنمایاند و نیم دیگر را نادیده بگیرد. من می‌خواهم که خط عربی، هم تمام حروف و حرکات را به طور کامل و شامل نشان دهد و هم این‌که آسانی و سادگی و سرعت در آموزش آن و صرفه‌جویی در وقت و در مال و در زحمت از هر جهت در آن رعایت شده باشد.

این‌گونه اصلاح اگر انجام پذیرد، بسیار موجب کاهش رنج و تعب می‌گردد، و عامه مردم را از آموختن قواعد صرف و نحو و ائلاف وقت در آن بی‌نیاز می‌سازد. اصلاً اگر زبان طوری نوشته شود که بتوان آنرا درست خواند و از لغزش درامان بود عامه مردم را چه نیازی به نحو است؟ این اصلاح اگر انجام پذیرد - و حتماً باید این‌کار بشود - مانع از آن خواهد شد که ما هم به همان اقدامی که ترک‌ها بدان دست زدند و اکنون بسیاری از مردم طالب آن شده‌اند ناچار شویم، یعنی این‌که یک‌باره همه این دشواری‌ها را کنار بگذاریم و خط عربی را به خط لاتینی تبدیل کنیم.

«در این‌جا لازم می‌دانم این امر را به اطلاع محافظه‌کاران برسانم که من تاکنون با کسانی که خواهان تغییر خط عربی به لاتینی بوده‌اند به سختی مخالفت کرده‌ام و از این پس نیز مخالفت خواهم کرد. این کار غلطی دارد که این‌جا جای ذکر آن نیست؛ ولی این را نباید فراموش کرد که اگر همه ما به اصلاح خط نشتاییم، و این تبلیغات را از ریشه برنبدازیم، و این حجت قوی را از دست طرفداران تغییر خط نگیریم، این مخالفتها هیچ‌گونه اثری نخواهد داشت و کسی با من هم‌آواز نخواهد شد.

گمان می‌کنی اگر گوینده‌ای امروز مصریان را از سوار شدن اتومبیل و راه آهن و ترنهای برفی و کشتیهای بخار منع کند، و آنها را وادار سازد که در خشکی با شتر و اسب و استر و الاغ و در دریا با کشتیهای بادی سفر کنند، آیا آنها در وقتی که می‌بینند دیگران این وسایل راحت و محکم و تندرو را ساخته و به کار می‌برند به حرف آن گوینده گوش خواهند داد؟ یا این‌که از او دوری خواهند کرد تا از گزند وی در امان باشند؟

وضع مردم نسبت به خواندن و نوشتن نیز همین است؛ یا باید این خط و زبان را برای آنها سهل و آسان کرد، یا این‌که خودشان این کار را خواهند کرد و خود را از ما و خط و زبانمان بی‌نیاز خواهند ساخت.

در این جا این سؤال پیش می‌آید که آیا واقعاً چنین خطری برای زبان عربی یا هر زبان دیگری که نتواند خود را با سلاح روز مجهز سازد وجود دارد، یا آن‌که در اظهار این بیم و نگرانی مبالغه شده است؟ ممکن است چنین تصور شود، ولی طرفداران اصلاح این خطر را امری مسلم می‌بینند. این نگرانی ناشی از سرعتی است که در این عصر در پیشرفت دانش و گسترش آن دیده می‌شود. یکی از خصوصیات فرهنگ عصر ما عمومیت و توسعه آنست، به طوری که داشتن سواد مانند آب و نان از ضروریات زندگی انسان شده است. در کاروان شتابزده جهان که همه ملت‌ها خواه ناخواه باید پیش بروند، اگر ملتی نتواند هم‌دوش دیگران گام بردارد به ناچار دیگران وی را خواهند کشید و بار خود را هم بر دوش او خواهند گذاشت. برای گسترش فرهنگ به طوری که پرتو آن هر بیغوله‌ای را روشن کند، نخست باید زبان ملی را نیرومند و آماده ساخت. زبان را وقتی برای انجام چنین وظیفه بزرگی آماده می‌گویند که بتواند دانش و فرهنگ عصر خود را تمام و کمال در خود بگیرد و آتراً به آسانی به دیگران منتقل سازد، و آموختن خود آن هم بیش از آنچه مقتضای این عصر است وقت نوآموزان را نگیرد، وگرنه ناچار در برابر زبانهای ساده‌تر و تواناتر تاب مقاومت نخواهد داشت و رفته رفته جای خود را به آنها خواهد داد؛ و بدین ترتیب نه تنها هستی

خود آن زبان، بلکه هستی ملتی هم که با آن زبان سخن می‌گوید در مخاطره خواهد افتاد. بیم این دسته از نویسندگان و استادان عرب از این جا است که زبان خود را با خط کنونی و قواعد پیچیده و دشوار آن در حال حاضر آماده برای انجام چنین وظیفه خطیری نمی‌بینند.

برای این که از راهها و وسایل نفوذ این خطر نمونه‌ای در دست باشد، این چند سطر را هم از نویسنده دیگری نقل می‌کنیم. این نوشته از آقای احسان عبدالقدوس نویسنده معروف مصری است و تاریخ آن نوامبر سال ۱۹۵۲، یعنی پنج سال و چند ماه پیش از این تاریخ و در حدود بیست سال و کسری پس از نوشته آقای دکتر طه حسین می‌باشد. آقای احسان عبدالقدوس در مجله "روز الیوسف" چاپ قاهره چنین می‌نویسد: «در هفته گذشته خبر نامزدی مونس حسین با دوشیزه لولت (لیلی) علایلی اعلام شد. مونس فرزند بزرگترین رکن نثر عربی دکتر طه حسین، و لیلی هم نوه بزرگترین رکن شعر عربی احمد شوقی است. یعنی این که این زن‌اشویی زبان عربی را از دو سو - هم نثر و هم نظم - در یک خانواده جمع کرده است. حالا ببینیم واقعاً سرنوشت زبان عربی در این خانواده جوان و خوش‌بخت چیست؟ مونس خیلی کم به زبان عربی و غالباً به زبان فرانسه حرف می‌زند و همه کارهای ادبی او هم چه کتابها و چه مقاله‌ها و گفتارهایش به زبان فرانسه است، و آشنایی او با بالزاک و مویاسان و پل سارتر «نویسندگان فرانسه» بیشتر از آشنایی او با نجیب محفوظ و توفیق الحکیم و یوسف الشارونی «نویسندگان عربی» است. لیلی هم زبان عربی را به همان اندازه می‌داند که من زبان ایتالیایی را (یعنی فقط چند کلمه)، و کتابهای عربی را هم به همان اندازه می‌خواند که من کتابهای دکتر عبدالرحمن بدوی را (یعنی هیچ). این حقیقتی است که می‌خواهم آنرا در برابر دیدگان دکتر طه حسین بگذارم، نه برای سرزنش او، بلکه برای این که به آن اعتراف کند. این حقیقتی است که مصداق آن نه تنها مونس و لیلی، بلکه یک نسل کامل از درس خوانده‌های ما هستند، و حتی من دو فرزند خود را هم استثنا نمی‌کنم، چه با وجود آن که من زبان فرانسه را با همان

توجه و اهتمامی به آنها می‌آموزم که زبان عربی را، با وجود این آنها امروز زبان فرانسه را بهتر از عربی می‌خوانند و می‌نویسند. چرا دکتر طه حسین نتوانست زبان عربی را حتی در خانه خودش از گزند مصون دارد؟ و چرا من نمی‌توانم ذوق آموختن عربی را در فرزندانم بیدار کنم و گوششان را با آهنگ ابوالاسود دؤلی آشنا سازم، همچنان که با آهنگ زبان فرانسه آشنا ساختم؟ حیرت و درماندگی در این امر مرا وادار می‌کند که کار آنها را به خدا واگذارم.

چرا؟ برای این که بزرگان زبان و ادبیات عربی و از آن جمله طه حسین نمی‌خواهند که حق تحوّل و تکامل را برای زبان عربی بشناسند، و گوش خود را با صدای پای زمان که در مسیر خود تعالیم و قواعد آنها را خورد می‌کند و پیش می‌رود آشنا سازند، و نمی‌خواهند به این حقیقت اعتراف کنند که زبان عربی در دست آنها سنگین و پیچیده و دشوار شده، و به صورتی درآمد که نسل آزاد کنونی که در فضای آهنگهای فرانسه و انگلیسی سیر می‌کند آنرا مناسب ذوق خود نمی‌یابد. این نسلی که گوشش را آهنگهای «تانگو» و «والس» و «سامبا» پر کرده، دیگر نمی‌تواند آهنگهای «بشارف» و «تقاسیم رصد» را بفهمد. باید کاری کنیم، باید این مجسمه‌های مومی را که بر کرسیهای فرهنگستان تکیه زده‌اند به جنبش درآوریم تا کاری کنند، با زمان و تحولات آن پیش روند، و دستور تازه‌ای ساده و روان برای این زبان وضع کنند، و روشهای جدیدی برای تدریس آن بیابند، و زبان عربی را از این بی‌سامانی نجات دهند.

این است خطری که از آن بیم دارند، خطر این که زبان عربی به سبب نارسایی خط و دشواری قواعد نتواند خواهش‌های نسل‌های آینده را برآورد و از کاروان دانش و فرهنگ جهان عقب بماند، و آنها هم مثل پسر دکتر طه حسین و نوه احمد شوقی و هزاران امثال آنها علم و دانش را در زبانهای بیگانه جست‌وجو کنند و رفته رفته با زبان خود بیگانه شوند، و احساس همین خطر است که دسته‌ای از نویسندگان عرب را که مسایل ملی خود را در چهار چوب مسایل جهانی بررسی می‌کنند واداشته که گاه و بیگاه بگویند و بنویسند که باید

کاری کرد و برای باز کردن این گره راهی جست. ولی چه راهی؟ آیا باید مردم را از آموختن زبان خارجی باز داشت، و آنان را از تحصیل علم جز آنچه در زبان عربی موجود است منع کرد؟ این چیزی است که تاکنون هیچ یک از نویسندگانی که از خصوصیات تمدن عصر حاضر اطلاع دارند آنرا پیشنهاد نکرده اند، چون این کار نه تنها عملی نیست بلکه محال است؛ زیرا همین زبانهای خارجی حامل علم و فرهنگ و تمدن این عصر هستند، و ملتهایی هم که می خواهند عقب ماندگی خود را جبران کنند ناچارند که نخست زنگ جهل خود را از خود بزدایند؛ به این جهت گذشته از قدرتهایی که آن زبانها را تأیید می کنند، خود این ملتها هم با آغوش باز آنها را می پذیرند و در نتیجه همین استقبال پیشرفت آنها در این ملتها به اندازه ای وسیع و تحولاتی که در اثر آن در فکر و روح مردم پیدا می شود به قدری سریع است که تاکنون بی سابقه بوده است. بیست سال پیش افکار و نظریات دکتر طه حسین جزء افکار افراطی و انقلابی شمرده می شد، ولی پس از بیست سال خود او را هم با همان عقاید و افکار سرزنش می کنند که با مقتضیات زمان پیش نرفته است؛ و چون دوراندیشان جلوگیری از پیشرفت زبانهای خارجی و فرهنگ آنها را ممکن نمی دانند و به صلاح خود نمی شمارند، اگر سعی و کوششی می کنند در راه رفع مشکلات زبان خودشان و برای آسان ساختن آن است، تا بتوانند آنها را در مقابل حریفان نیرومند مجهز و توانا سازند، و توسعه و پیشرفت آنها سریعتر نمایند.

از جمله این کوششها همین دو رساله و کتابی است که در این سال منتشر شده و مادر آغاز این مقال به آن اشاره کردیم.

این دو رساله و کتاب با وجود آن که هر دو به یک منظور، یکی برای اصلاح خط و دیگری برای اصلاح قواعد زبان عربی تألیف شده، و از این لحاظ با هم در یک جهت سیر می کنند، ولی از لحاظ روش کار و کیفیت اصلاحی که پیشنهاد می کنند در دو قطب مخالف قرار دارند. هر چه مؤلف رساله کوشیده است که پیشنهادش معتدل و ملایم باشد تا تغییر زیادی در وضع فعلی خط

ندهد و موجب از میان رفتن اصل موضوع نگردد، مؤلف کتاب برعکس تحولاتی عمیق و اصولی در دستور زبان عربی پیشنهاد می‌کند و با طرحی که تهیه کرده قواعد مدوّن صرف و نحو عربی و طرز تنظیم و سازمان آنرا دگرگون می‌سازد، به طوری که می‌توان آنرا یک طرح انقلابی نامید.

رساله شامل نمونه‌ای است از خطی که یکی از ادبای هنرمند لبنان به نام نصری خطار برای زبان عربی ساخته و آنرا «خط یک‌نواخت» نام نهاده است. وی برای این که خط پیشنهادی او از خط کنونی زیاد دور نباشد تنها به اصلاح قسمتی از اشکالاتی که برای خط عربی می‌شمارند اکتفا کرده و برای این که عملی بودن خط پیشنهادی خود و منافع آنرا نشان دهد، تنها به نوشتن مقال و اظهار نظر اکتفا نکرده بلکه برای این خط نو در امریکا حروف مخصوص ریخته و با آن رسالات و اوراقی به چاپ رسانده و حتی ماشین تحریری هم با آن ساخته و از مجموع آنها و چیزهای دیگری که به کار معرفی این خط بیاید نمایشگاهی در دانشگاه امریکایی بیروت ترتیب داده و بدین طریق فکر و نظر خود را تا حدی با عمل توأم کرده است. اشکالی را که آقای خطار با این خط پیشنهادی خود می‌خواهد از میان بردارد همان اشکال فنی و چاپی معروف است که به جای ۳۸ با ۳۰ علامت، چنانکه در مقدمه این رساله نوشته شده برای خط عربی باید ۴۰۰ علامت به کار برند. در این خط حروف به صورتی درست شده که در اول یا وسط و آخر کلمه تغییر نمی‌کند و به جای چهار صد حرف فقط با سی حرف رفع احتیاج می‌شود.

هر چند آقای خطار برای ساختن این خط رنجی به خود هموار ساخته و ذوق و هنری در آن به کار برده و مالی در این راه صرف کرده است، ولی آنان که طالب اصلاح خط عربی و رفع دشواری‌های آن هستند این عمل را تنها یک ترفن هنری در خط کنونی می‌دانند، نه یک اصلاح اساسی. اینان می‌خواهند که خط عربی به صورتی اصلاح شود که یک باره و برای همیشه همه نقایص آن مرتفع گردد و دشواری‌های آن برطرف شود، و به چنین اصلاحات جزئی نمی‌اندیشند.

و اما موضوع کتاب که گفتیم متضمن پیشنهادهایی انقلابی برای اصلاح دستور زبان عربی است عبارت است از مجموعه مباحث و پیشنهادهایی که از طرف نویسندگان آن به عمل آمده تا هم قواعد مفصل صرف و نحو عربی را با حذف عده‌ای از مباحث آن و تعدیل عده دیگر مختصر کند، و هم سازمان و ترتیب کنونی آنرا برهم زند و آنرا بر پایه دستور زبانهای غربی و مخصوصاً گرامر زبان فرانسه استوار سازد. شاید خواننده گمان کند که مولف چنین کتابی یکی از نویسندگان ناآزموده است که بیشتر از اطلاعاتی که درباره زبان عربی و اصول و قواعد آن دارد با زبان فرانسه و دستور آن آشنا است، ولی چنین نیست. آقای یوسف السودا نویسنده این کتاب یکی از مردان آزموده و جافتاده عرب و از گروه نویسندگانی است که به درایت و پختگی موصوف و مدتی نیز وزیر فرهنگ لبنان بوده، و به همین جهت موضوع این کتاب در محافل ادبی شایسته بحث و گفت‌وگو شناخته شده است.

آقای السودا کتاب خود را به نام «الاحرفیة» نامیده، و این اسم را به جای «صرف و نحو» به کار برده. علت این نامگذاری را کمی بعد خواهیم دید. کتاب دارای دو بخش جداگانه و جمعاً ۳۵۸ صفحه است. بخش اول شامل توضیحاتی است درباره قواعد تازه‌ای که نویسنده پیشنهاد می‌کند و دلایلی که برای این کار می‌آورد، و بخش دوم شرح خود قواعد است. مؤلف در مقدمه مفصلی که بر این کتاب نوشته، از آن جمله درباره علت تألیف این کتاب چنین می‌نویسد: «علت تألیف این کتاب خیلی قدیم است. این کار از روزگار تحصیل من سرچشمه می‌گیرد، هنگامی که در آموزشگاه به جز زبان عربی زبانهای دیگری را هم مانند یونانی و لاتینی و فرانسه و انگلیسی می‌آموختیم. در آن هنگام آموختن این زبانها با آن که از ما بیگانه بودند برای ما خیلی آسانتر از عربی یعنی زبان مادری خودمان بود. من و چند تن از دانش‌آموزان تصمیم گرفتیم زبان عربی را خیلی خوب یاد بگیریم، استادان ما نیز تا آنجا که می‌توانستند ما را در این کار تشویق می‌کردند، ولی هر چه بیشتر کوشیدیم بیشتر دریافتیم که تسلط بر این زبان کاری

بس دشوار و بیرون از حدود توانایی و وقت ما است، و دستور این زبان هم به اندازه‌ای پیچیده و نابسامان است که نه تنها کمکی به یاد گرفتن آن نمی‌کند بلکه خود مانع بزرگی در راه آموختن آن است، به طوری که حتی استادان ما هم غالباً در توضیح نظریات بعضی از علمای صرف و نحو اظهار ناتوانی می‌کردند.

از آن هنگام به این فکر افتادم که دستور زبان عرب را به صورتی درآورم که فراگرفتن آن آسان باشد، و برای دانش آموزان زبان مادریشان را دست کم به اندازه زبان بیگانه آسان سازد. به این جهت در اوقات بیکاری به این کار پرداختم و پس از مطالعه و دقت در کتابهای صرف و نحو و لغت عربی آنها را با دستور زبانهای دیگری که به آنها آشنایی داشتم مقابله کردم و در نتیجه این مقابله درهای تازه‌ای به روی من باز شد که گمان کردم از آن درها می‌توان به سر منزل مقصود رسید. و پس از آن که مدتها در زیر و رو کردن این قواعد و ترتیب و تنظیم و آراستین و پیراستن آن رنج فراوان بردم اکنون آن را منتشر می‌سازم.

چنان که گفتیم در این کتاب مؤلف کوشیده است که قواعد صرف و نحو عربی را براساس گرامر زبان فرانسه بگذارد. وی این کار را از اسم کتاب شروع کرده و به جای «صرف و نحو» کلمه «الاحرفیة» را گذاشته است. زیرا به نظر وی به جای آن که در زبان عربی برای دستور زبان برخلاف زبانهای دیگر دو علم جداگانه، یکی به نام «صرف» و دیگری به نام «نحو» وجود داشته باشد، کافی است، بلکه باید همه قواعد ضروری آن در یک علم جمع شود که به منزله گرامر زبان فرانسه باشد. و چون گرامر از «گرامر» یونانی گرفته شده و آن هم به معنی حرف است، از این جهت از همین ماده کلمه «الاحرفیة» را برابر کلمه «گرامر» و به جای صرف و نحو هر دو وضع کرده است.

بیهوده است که در این جا به تحلیل مباحث این کتاب بپردازیم، چون این کار فقط به کار کسانی خواهد آمد که اهل تحقیق در این گونه مسایل فنی باشند و آنها هم به خود کتاب مراجعه خواهند کرد، ولی برای این که نمونه‌ای از طرز کار مؤلف و تطبیق قواعد در دست باشد، در این جافقط به آوردن چند مثال اکتفا می‌کنیم:

۱- در زبان عربی برای فاعل در فعل معلوم و فعل مجهول دو اصطلاح و دو باب جداگانه است، یکی را به نام «فاعل» و دیگری را به نام «نایب فاعل» می خوانند. نویسنده این کتاب چنین تقسیمی را زاید می شمارد؛ به عقیده وی همان طور که در زبان فرانسه و دیگر زبانها قرقی میان فاعل فعل معلوم و مجهول نیست و جز یک اصطلاح یعنی Sujet بیشتر ندارد در زبان عربی نیز باید همچنین باشد. کلمه ای که برای Sujet و به جای فاعل و نایب فاعل پیشنهاد می کند کلمه فعل است.

۲- در زبان عربی پنج گونه مفعول هست که هر کدام احکامی و بایی جداگانه دارند. «حال» را هم بایی جداگانه است و احکام مخصوص به خود دارد. در دستور زبان فرانسه چنین ابوابی نیست، فقط یک قسم از اقسام کلام زیر عنوان Complément ذکر می شود که شامل همه این اقسام شش گانه عربی یعنی پنج مفعول و حال می گردد. به نظر مؤلف هیچ ضرورتی ایجاب نمی کند که در عربی این ابواب را بدین گونه طول و تفصیل دهند و برای هر کدام بایی و احکامی جداگانه بسازند، همچنان که در زبان فرانسه چنین ضرورتی ندیده اند. وی پیشنهاد می کند که همه این شش باب از دستور زبان عربی حذف شود و به جای همه آنها یک باب گذاشته شود به نام «نمیم» که ترجمه کلمه Complément است.

۳- در زبان عربی برای ضمائر و موصولات و اسم اشاره و استفهام ابواب جداگانه و احکامی کم و بیش مفصل هست، مؤلف کتاب معتقد است که باید این چهار باب حذف و مانند زبان فرانسه به یک باب یعنی ضمائر یا pronoms اکتفا شود، و بقیه را مانند همان زبان از اقسام همین ضمائر بشمرند. وی بر طبق تقسیمات ضمیر در زبان فرانسه این ابواب را هم بدین گونه پیشنهاد می کند.
- pronoms personnels - pronoms démonstratifs - pronoms relatifs
- pronoms interrogatifs یعنی ضمائر شخصی، ضمائر اشاره، ضمائر موصول، ضمائر استفهام.

و به همین ترتیب تمام مباحث صرف و نحو عربی را مورد مطالعه قرار

داده و سعی کرده است با تطبیق آنها با مباحث گرامر فرانسه آنها را به گمان خویش یک‌نواخت کند. به موجب اصولی که مؤلف این کتاب پیشنهاد می‌کند، شانزده باب از ابواب صرف و نحو عربی به کلی حذف می‌شود و از آن جمله است باب مبتدا و خبر، اعلال، ادغام، نایب فاعل، مفعولها و حال - به استثنای مفعول به - صفت مشبیه، تحذیر، اغراء، ندبه، ترخیم، استغاثه، و بابهای دیگر نیز بر مبانی تازه‌ای قرا گرفته و تعدیل شده. برای اعراب نیز اصولی دیگر پیشنهاد کرده است.

این بود خلاصه‌ای از تحولانی که در عصر جدید در زبان عربی از نظر سادگی و روانی آن روی داده و اصولی که نظریات اصلاح طلبان بر آن قرار گرفته و تحلیل بعضی از نظریاتی که درباره اصلاح و قواعد زبان عربی از طرف بعضی از استادان و نویسندگان ابراز شده، امید است که برای کسانی که بخواهند در این زمینه اطلاعات اجمالی به دست بیاورند سودمند باشد.

بیروت

یادداشت‌هایی دربارهٔ زبان فارسی از نظر رابطهٔ آن با زبان عربی

علت انتخاب این موضوع برای گفت‌وگوی امروز گذشته از ارتباط نزدیک آن با موضوع این سمینار^۱ این است که این روزها دربارهٔ مسایل ناشی از آمیختگی زبان فارسی با عربی و از آن جمله در مورد درس عربی در مدارس ایران زیاد گفت‌وگو می‌شود و نظرهای گوناگون و متفاوتی ابراز می‌گردد که گاهی فاصلهٔ آنها زیاد است. در این یکی دو روزه که در این جا هستم، دوستانی که در این کنگره شرکت کرده‌اند غالباً در همین زمینه با من صحبت کرده‌اند؛ بعضی درس عربی را لازم و ضروری می‌شمرند و ساعاتی را که در برنامه به این درس اختصاص داده شده کم و ناچیز می‌دانند، و بعضی دیگر آن را درسی زاید و بی‌فایده می‌پندارند و ساعات این درس را جزو اوقات تلف شده به حساب می‌آورند. در میانهٔ این دو نظر مخالف، نظرهای دیگری هم شنیده‌ام که همهٔ شما کم و بیش از آنها اطلاع دارید و نیازی به ذکر آنها نیست.

البته اظهارنظر در هر امری برای هرکسی جایز و مباح است و هیچ‌کس

۱. این مقاله در اصل مطالبی بوده است که چند سال پیش در سمینار ادبیات فارسی که از استادان و دبیران ادبیات فارسی در رضایه تشکیل شده بود ایراد گردیده و چون تاکنون فرصتی برای تنظیم یادداشت‌های آن به دست نیامده بود منتشر نگردید.

نقل از دفتر شماره ۱۹ و ۲۰، سال ۱۳۵۳ ه. ش. «مقالات و بررسی‌ها» نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

نمی‌تواند و نباید دیگری را از این امر باز دارد، بلکه باید همه این نظرها را با صبر و حوصله شنید و به آنها هم اندیشید اگر چه ناصواب جلوه کنند، زیرا این بهترین راه برای فهم یک موضوع از جهات مختلف و آگاهی از مسایلی است که شاید از نظر ما پوشیده مانده باشد؛ ولی اگر کسی بخواهد در امری، نظری صحیح و سنجیده اظهار بدارد و از گزافه‌گویی پرهیزد بر او لازم است که قبلاً درباره آن امر اطلاع کافی به دست آورد و با علم و اطلاع چیزی بگوید یا بنویسد، خاصه اگر آن امر زبان فارسی و مسایل ناشی از ارتباط آن با عربی باشد که دقت و احتیاطی تمام و ممارست و تجربه‌ای فراوان لازم است تا شخص از لغزش در امان ماند و آنچه در این زمینه می‌گوید یا می‌نویسد مشکلی را از میان بردارد نه این که مشکل دیگری بر آنچه هست بیفزاید.

و چون در طی این گفت‌وگوها متوجه شدم که برخی از همکاران جوان که به این مسأله علاقه‌مندند و با شور و شوق فراوان به آن می‌اندیشند، فرصت آن را نداشته‌اند که سوابق این امر را به درستی و بی‌نظری مطالعه کنند و به همین جهت مطالبی که بیان می‌کنند غالباً از میل شخصی و آرزوی درونی ایشان سرچشمه می‌گیرد نه از واقعیات و درک مسایل تاریخی و ادبی، از این رو بهتر دیدم که گفت‌وگوی خود را به بیان اطلاعاتی در این زمینه اعم از سوابق تاریخی یا وضع موجود اختصاص دهم، شاید برای کسانی که واقفاً مایل به مطالعه در این موضوع باشند مفید گردد.

رابطه زبان فارسی و عربی سابقه‌ای بسیار طولانی دارد و مسایل ناشی از این رابطه هم بسیار قدیم است و چون علل و عواملی که در دوره‌های مختلف تاریخی بر این امر حاکم بوده و تحولاتی که از آنها سرچشمه گرفته متعدد و فراوان ولی تا حدی مبهم و پیچیده‌اند، بنابراین اگر کسی بخواهد از این رابطه و مسایل ناشی از آن به درستی آگاه گردد باید نخست این سابقه طولانی و تحولات آن را بشناسد و از علل و عواملی که در گذشته باعث تحولاتی در زبان فارسی شده یا آنچه در روزگار ما تحولاتی را در آن ایجاد می‌کنند به خوبی مطلع

گردد و مسایل به هم پیچیده و دقیق را از هم بازگشاید و هریک را جداگانه بررسی کند، هیچ چیز زیانمندتر از این نیست که در موضوعی بدین دقت با بی‌دقتی رفتار شود.

یکی از مسایلی که معمولاً در محدودهٔ این موضوع کلی یعنی رابطهٔ زبان فارسی و عربی قرار می‌گیرد همانطور که ذکر شد مسألهٔ تدریس زبان عربی در مدارس ایران است. در این‌که آیا تدریس عربی لازم و سودمند است یا نیست و اگر سودمند باشد آیا فایده‌ای که از آن انتظار می‌رود متناسب با وقت و خرجی که صرف آن می‌شود هست یا خیر، خیلی ساده و آسان اظهار نظر می‌شود، آن هم به طور کلی و عمومی، ولی اگر این مسأله را با دقت بررسی کنیم می‌بینیم که زبان عربی در ایران برای هدفهای متعدد و مختلفی تدریس می‌شود که هریک را مقتضیاتی است جداگانه که بر دیگری تطبیق نمی‌کند، و با این ترتیب یک اظهار نظر کلی و عمومی در این مسأله صحیح نیست، بلکه باید هر مورد خاص را به طور مستقل و در محدودهٔ هدفی که برای آن تعیین شده بررسی کرد و سپس دربارهٔ آن اظهار نظر نمود.

زبان عربی در ایران برای یکی از این چهار هدف تدریس می‌شود:

یکی به عنوان زبان دینی و به منظور تخصص در مسایل اسلامی. زبان عربی از آن جهت به این عنوان تدریس می‌شود که نه تنها قرآن کریم به زبان عربی است، بلکه همهٔ اصول مدون و منابع اصلی استنباط احکام شرع و مهم‌ترین منابع و مآخذی که در هریک از رشته‌های علوم اسلامی تألیف و تدوین شده به زبان عربی است، و کسانی که بخواهند در مسایل اسلامی به آن درجه از علم و معرفت برسند که بتوانند برای استنباط احکام به مآخذ اصلی مراجعه کنند ناچار باید این زبان را که کلید اصلی این علوم است بیاموزند، البته با این قید که تحصیل علم و معرفت تا حد قدرت بر استنباط احکام که به اصطلاح قرآن «تفقه در دین» و به اصطلاح متعارف «اجتهاد» خوانده می‌شود واجب کفایی است نه عینی. یعنی این وظیفه را گروه خاصی عهده‌دار می‌گردد و تحصیل مقدمات آن هم که یکی

از آنها زبان عربی است بر این گروه فرض است، و بحث در این که این زبان برای این منظور به چه مقدار و با چه روشی باید تدریس شود صرفاً در محدوده همین هدف و در مرحله تخصصی قرار می‌گیرد نه در سطح تعلیمات عمومی.

هدف دوم از آموختن عربی آشنا شدن با قسمت مهمی از آثار علمی و ادبی و فلسفی ایران و معرفت صحیح به تاریخ و فرهنگ این سرزمین در دوره‌های گذشته است. همه می‌دانیم که پس از انتشار اسلام در ایران زبان عربی در طی چند قرن تنها زبانی بوده که تاریخ و ادب و فرهنگ همه عالم اسلامی و از آن جمله ایران به آن زبان تدوین می‌شده و پس از آن هم تا چندین قرن دیگر و حتی تا این اواخر زبان عربی زبان علمی و فلسفی دانشمندان ایران بوده و بدین علت قسمت اعظم از آثار فکر و قریحه علمای این سرزمین به زبان عربی تألیف شده است. بدین جهت برای شناختن دانشمندان گذشته این سرزمین از خلال آثار خود آنها و برای پژوهش در تاریخ و تاریخ تمدن و فرهنگ ایران در یک دوره طولانی از دوره‌های گذشته آن آموختن زبان عربی تا حد وقوف بر آن منابع لااقل تا وقتی که همه آن منابع با روشی علمی و انتقادی به زبان فارسی درنیامده کمال ضرورت را دارد، و گمان نمی‌کنم در این امر هم تردیدی برای صاحب‌نظران باشد. بنابراین در این جا هم بحث در این که این زبان برای این منظور به چه مقدار و با چه روشی باید تدریس شود باید صرفاً در محدوده همین هدف باشد. البته باید این را هم گفت که آموختن زبان عربی تا این حد و برای این منظور کاری نیست که از همه درس خوانده‌های ایرانی بتوان توقع داشت، این کار هم در زمینه‌های تخصصی قرار می‌گیرد و وظیفه دسته خاصی از ادبا و دانشمندان است که این کار را از روی علاقه برگزینند و با گشاده‌رویی رنج آن را بر خود هموار سازند، بدان حد که بتوانند ثمره کوشش و ریزه کاری‌های اندیشه گذشتگان و هم‌چنین تاریخ و فرهنگ گذشته این سرزمین و مردم آن را در لابلای کتابهای عربی قدیم جست‌وجو کنند و نتیجه تحقیقات و بررسیهای خود را به زبان فارسی روان و قابل فهم در اختیار دیگران بگذارند.

هدف سوم از آموختن زبان عربی که می‌توان انتظار داشت، استفاده از آن به عنوان یک زبان زنده است، مانند سایر زبانهای خارجی از قبیل فرانسه یا انگلیسی یا هر زبانی دیگر. آموختن عربی در این مورد هم مانند دو مورد گذشته که هریک روش و قلمروی خاص داشت از هر جهت تابع اصول و روشی خاص است که امروز در فن آموزش زبانهای خارجی در همه جا کم و بیش مورد استفاده است. و چون یاد گرفتن زبان عربی بدین صورت تنها مطلوب کسانی است که بر حسب وظایفی که بر عهده دارند یا منافعی که از آموختن آن انتظار می‌برند به آموختن این زبان می‌پردازند بنابراین این مورد هم جنبه اختصاصی خواهد داشت و با تعلیمات عمومی ارتباطی ندارد.

و اما هدف چهارم یا به عبارت دیگر چهارمین علتی که برای تدریس عربی در مدارس ایران ذکر می‌شود این است که آموختن این زبان کمکی برای بهتر فهمیدن زبان فارسی و درک کلمات یا عباراتی باشد که از زبان عربی وارد این زبان شده و در زبان ادبی فارسی به کار رفته‌اند. فرقی که بین این مورد و موارد قبلی هست در این است که در این مورد زبان عربی نه به عنوان یک زبان مستقل بلکه به عنوان یک زبان مکمل تدریس می‌شود، و فایده‌ای هم که از آن انتظار می‌رود در زبان فارسی است نه عربی، و به همین جهت هم صاحب نظران در ادبیات فارسی ضرورتی ندیده‌اند که برای حصول این منظور زبان عربی به طور کامل یعنی صرف و نحو و انشای و مکالمه تدریس شود و دانش آموز ایرانی، عربی‌خوان و عربی‌گوی بار بیاید. بلکه آموزش این زبان را تا آن حد ضروری دانسته‌اند که برای فهم کلمات و عبارات عربی که در فارسی به کار رفته لازم است. و علت این که دانش آموزان ایرانی با آن که چندین سال در برنامه رسمی خود عربی می‌خوانند معذک که عربی‌خوان می‌شوند و نه عربی‌گوی همین است که این امر نه مقصود بوده و نه ممکن.

در این جا سؤالی پیش می‌آید که توجه به آن برای روشن شدن موضوع بحث ما مهم است، و آن این است که در همه زبانهای معروف و مهم دنیا کلمات

بسیاری از زبانی به زبان دیگر راه یافته و هر قدر دامنه زبان گسترده‌تر و برخورد آن با زبانهای دیگر بیشتر بوده دادوستد لغوی میان آنها هم گسترده‌تر و بیشتر بوده، ولی با وجود این صاحب‌نظران در آن زبانها ضرورتی ندیده‌اند که زبان یا زبانهای را که کلماتی از آنها به عاریت گرفته‌اند به عنوان مکمل زبان خود بیاموزند و دستور آن زبانها را هم جزء دستور زبان خویش درس بدهند و شاید هم به بیگانه بودن بسیاری از کلمات زبان خود هم توجهی نداشته باشند، با این حال چه گونه است که در زبان فارسی نسبت به زبان عربی چنین نیازی احساس شده و دانستن اصل عربی کلماتی را که ازین زبان وارد فارسی شده لازم شمرده‌اند و برای این منظور درس عربی را هم به کمک درس فارسی گمارده‌اند؟ این سؤالی است به مورد که جواب آن را بالاجمال همه ما کم و بیش می‌دانیم، و آن این است که زبان فارسی نسبت به زبان عربی دارای وضعی خاص است که زبانهای دیگر نسبت به هم و حتی زبان عربی نسبت به فارسی که از آن کلمات بسیاری به عاریت گرفته چنین وضعی را ندارند. و این وضع خاص هم از این جا سرچشمه می‌گیرد که بسیاری از واژه‌ها و ترکیبهای عربی که در فارسی به کار رفته‌اند هر چند تاریخ استعمال آنها در زبان فارسی بسیار قدیم است ولی هنوز، هم در شکل و هیأت و هم در کیفیت اشتقاق و هم در قواعد دستوری، تابع قواعد املا و صرف و نحو عربی هستند نه فارسی، و معلم فارسی نمی‌تواند چنین واژه‌ها و ترکیبها را با ضوابطی که در دستور فارسی در دست دارد معنی یا تفسیر کند، بلکه ناچار است که نه تنها اصل عربی آنها را در نظر بگیرد بلکه برای فهم معنی و چگونگی اشتقاق یا ترکیب آنها به لغتنامه‌ها و کتابهای صرف و نحو عربی مراجعه کند و شاگردان خود را هم کم و بیش برای چنین کاری آماده سازد.

و اما این که چرا در زبان فارسی چنین وضعی نسبت به عربی پیش آمده و در زبان عربی نسبت به فارسی پیش نیامده؟ این موضوعی است که احتیاج به توضیح دارد و برای روشن شدن مطلب بهتر است این موضوع را در محدوده

روابط دو زبان و با سنجش آن دو مورد مطالعه قرار دهیم.

دو زبان فارسی و عربی از روزگار قدیم پیوسته از یکدیگر کلمات و اصطلاحات زیادی به عاریت گرفته‌اند. دادوستد لغوی بین آنها را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد که هر چند مرز بین آن دو را نمی‌توان مشخص ساخت ولی از لحاظ صفت غالب بر هر دوره می‌توان آنها را بدین‌گونه تعریف کرد که؛ دوره اول دوره نفوذ زبان فارسی در عربی است و دوره دوم دوره نفوذ زبان عربی در فارسی.

نفوذ زبان فارسی در عربی از همان آغاز انتشار اسلام در ایران آغاز شد. در آن هنگام زبان عربی که با اسلام از جزیره العرب خارج شده بود در ایران با اشیا و مفاهیمی روبه رو گردید که برای آنها کلمات و اصطلاحاتی نداشت، چون آنها در زندگی صحرائی اعراب قبلاً شناخته نبودند. این اشیا و مفاهیم متعدد و گوناگون بودند و بیشتر رشته‌های زندگی را شامل می‌شدند؛ از اصطلاحات دیوانی و اداری و علمی گرفته تا وسایل زندگی شهری و ابزار و آلات پیشه‌وران و انواع خوراکی‌ها و پوشاک‌ها و گل‌ها و گیاه‌ها و هر آنچه در ایران و با نام‌های فارسی با آنها آشنا شدند. در این دوران زبان فارسی که در این منطقه سابقه‌ای طولانی در همه این امور داشت و از این لحاظ پرمایه‌تر از عربی بود به زبان عربی کمک فراوان کرد، زیرا اعراب آنچه از این کلمات و مفاهیم را نتوانستند به زبان خود ترجمه کنند آنها را عیناً در زبان خود به کار بردند و آنها را معرب خواندند. و با این‌که در زبان عربی از زبان‌های دیگری هم کلمات و مفاهیم بسیاری به عاریت گرفته شده ولی از بین همه آن زبانها هیچ‌کدام از لحاظ کثرت و شمول کلمات معرب به پای زبان فارسی نرسیدند، به طوری که زبان فارسی مهم‌ترین زبانی گردید که بیشترین اثر را در زبان عربی گذاشت تا حدی که در زبان عربی برای بازشناختن این‌گونه کلمات معرب از فارسی رساله‌ها و کتابهای جداگانه‌ای تألیف گردید.^۱

۱. برای اطلاع بیشتر در این موضوع رجوع کنید به دو مقاله از نویسنده این سطور که با این

دوره دوم از وقتی شروع گردید که زبان فارسی پس از دو سه قرن فترت که از دایره علم و ادب و تألیف دور مانده و فقط زبان گفت‌وگو و محاوره شده بود دوباره به جهان علم و کتابت بازگشت، و برخی از شعرا و نویسندگان ایرانی به نظم شعر یا نوشتن کتاب به زبان فارسی پرداختند. در این دوره زبان عربی به سبب قدرت و گسترشی که یافته بود و زبان علم و ادب و دین و سیاست جامعه‌ای بسیار بزرگ شده بود زبانی نیرومند و پرمایه بود، و برعکس آن زبان فارسی در اثر فترت طولانی که از کاروان علم و دانش عصر که همه به زبان عربی بود عقب مانده بود زبانی کم‌مایه و ناتوان شده بود. به این جهت نویسندگان ایرانی که در این عصر عموماً با زبان عربی آشنا بودند برای جبران کمبودهایی که در زبان فارسی می‌یافتند به زبان عربی روی آوردند و آنچه کم داشتند از آن گرفتند. در این دوره زبان عربی بود که به کمک فارسی شتافت و آن را با کلمات و اصطلاحات خود یاری نمود و بدین ترتیب از میان همه زبان‌هایی هم که در طول تاریخ متد زبان فارسی در این زبان اثر گذاشته‌اند زبان عربی مهم‌ترین زبانی گردید که بیشترین و ژرفترین اثر را در این زبان به جای گذاشت.

تا این جا وضع هر دو زبان در این داودستد لغوی طبیعی و عادی بود، یعنی هر دو در هنگام نیاز از کمک و یاری دیگری برخوردار شدند و برای افزایش سرمایه لغوی و قدرت تعبیر خود از این داودستد بهره جستند و کمبود خود را جبران کردند، ولی به سبب روشی که هریک از این دو در معامله با کلمات دیگری در پیش گرفت به تدریج تفاوت‌هایی بین آن دو از این لحاظ پیدا شد که در نتیجه آن برای زبان فارسی مسایلی پیش آمد که برای زبان عربی پیش نیامد. و چون مسایلی که امروز زبان فارسی با آنها درگیر است بیشتر از همین

→ عنوانها در مجله «الدراسات الادبية» نشریه کرسی فارسی دانشگاه لبنان به چاپ رسیده:

۱- «چند نکته درباره دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی»، سال ششم شماره‌های ۱

و ۲، ص ۱-۳۶، بیروت ۱۹۶۲ م. = ۱۳۴۳ ه. خ.

۲- «درباره جست‌وجوی کلمات فارسی در زبان عربی»، سال هشتم شماره‌های ۱ و ۲،

ص ۱-۲۹، بیروت ۱۹۶۶ م. = ۱۳۴۵ ه. خ.

اختلاف روشها سرچشمه می‌گیرد بی‌مناسبت نخواهد بود که در این‌جا که بنا هست به علل و عوامل تاریخی مؤثر در زبان فارسی اشاره شود به اختلاف این دو روش هم با مقایسه و سنجش آن دو توجه کنیم.

نخستین اختلافی که بین این دو روش به چشم می‌خورد در املای کلمات است. در زبان عربی کلماتی که از زبانهای دیگر و از آن جمله از زبان فارسی گرفته شده اگر دارای حروفی بوده‌اند که صدا یا مخارج آن حروف در زبان عربی وجود نداشته، یا اگر هم وجود داشته اعراب آنها را با صدایی دیگر که بیشتر منطبق با طبیعت زبانشان بوده تلفظ می‌کرده‌اند در نوشتن هم آن حروف را به همان حروفی که مخارج آن را داشته‌اند و به آن تلفظ کرده‌اند تبدیل نموده‌اند، و بدین ترتیب در گفتن و نوشتن کلمه‌ها هیچ‌گونه اختلافی پدید نیامده و به همان‌گونه که کلمه‌ای را تلفظ کرده‌اند نوشته‌اند، مثلاً وقتی «چرم» را از فارسی گرفته‌اند و چون صدای «چ» را نداشته‌اند آن را در گفتن به «ص» تبدیل کرده و «صرم» گفته‌اند. در نوشتن هم «صرم» نوشته‌اند، نه آن که «چرم» بنویسند و «صرم» بخوانند. ولی در زبان فارسی با آن که بعضی از مخارج حروف عربی مانند «ع» و «ح» و «ص» و «ض» و بقیه حروفی که در دستورهای زبان ذکر کرده‌اند وجود ندارد، و در گفتار هم این حروف به حروف دیگری که صدای آنها در زبان فارسی هست تبدیل می‌شوند یعنی «ع» به «ا» و «ح» به «ه» و «ص» به «س» و «ض» به «ز» و سایر حروف هم به حروف نزدیک به آنها، معذک در نوشتن این کلمات آنها را با همان حروف عربی که تلفظ نمی‌کرده‌اند نوشته‌اند نه با حروفی که تلفظ می‌کرده‌اند. و نتیجه این دو روش این شده که کلمات فارسی هیچ‌گونه اشکالی در املای عربی به وجود نیاورند، زیرا اعراب همه را با تلفظ خودشان خوانده و نوشته‌اند، ولی کلمات عربی برای املاء فارسی دشواری‌هایی ایجاد کردند و باعث شدند که در خط فارسی برای یک صدا چند علامت به وجود آید و تشخیص این که آن صدا را با کدام یک از آن علامتها باید نوشت بستگی به حفظ و ممارست فراوان و درک معنی صحیح کلمات دارد، و این کار نه تنها

برای نوآموزان فارسی، بلکه غالباً برای آنها که خط و سواد هم آموخته‌اند تولید زحمت می‌کند. و این که امروز غالباً گله داریم از این که فلان دیپلمه ادبی یا احیاناً فلان لیسانسیه ادبیات فلان کلمه را غلط نوشته ناشی از همین امر است.

اختلاف دیگر در رابطه این کلمات مهمان با دستور زبان میزبان است. در زبان عربی وقتی یک کلمه خارجی اعم از فارسی یا غیرفارسی به کار می‌رود علاوه بر این که حروف آن به شرحی که دیدیم منطبق با لهجه عربی می‌شود شکل و هیأت آن هم تغییر می‌کند تا حدی که در قالب یکی از اوزان عربی جای گیرد و به صورت یک کلمه عربی درآید، و به همین جهت پیوند آن با زبان اصلی به کلی بریده می‌شود و در این زبان تولدی دیگر می‌یابد. و این فراموشی اصل و تبار تا حدی است که اگر در موردی شکل و هیأت آن کلمه مورد تردید قرار گیرد معیار درستی یا نادرستی آن شکل یا هیأت تطبیق آن با یکی از وزنهای عربی و یا استعمال اعراب است، و به هیچ وجه این امر مطرح نیست که آیا شکل و هیأت این کلمه در زبان اصلی چه بوده تا آن را معیار قرار دهند، گویی که چنان اصلی هرگز وجود نداشته است.

ولی نویسندگان فارسی‌زبان، خاصه آن‌ها که به وسواس عبارت‌پردازی دچار شده‌اند با کلمات عربی که به کار برده‌اند چنین رفتاری را روا نداشته‌اند؛ بلکه غالباً هم شکل و هیأت آنها را در کتابت حفظ کرده‌اند و هم پیوند آنها را با زبان اصلی هم‌چنان استوار داشته‌اند، و غالب آنها را در همه احوال یعنی چه از لحاظ معنی و تحولات آن و چه از لحاظ اشتقاق و تصریف هم‌چنان تابع قواعد زبان عربی و دور از دسترس دستور زبان فارسی نگاه داشته‌اند. و نتیجه این دو روش این شده که در زبان عربی قواعد صرف و نحو آن در برابر کلمات فارسی هم‌چنان محکم و استوار مانده و کلمات خارجی اعم از فارسی و غیرفارسی کوچکترین رخنه‌ای در آن ایجاد نکرده‌اند، و از این راه مشکلی یا مسأله‌ای در آن زبان به وجود نیاورده‌اند، ولی بسیاری از کلمات و ترکیبات عربی در فارسی قواعد و معیارهای زبان را رعایت نکرده و حتی در بسیاری موارد مرز زبان

فارسی را درهم ریخته و آن را ناتوان کرده‌اند. و بسیاری از مسایل کنونی زبان فارسی هم ناشی از همین ناتوانی است.

یکی دیگر از موارد اختلاف این دو روش تعداد این کلمات و کیفیت استعمال آنها است. در زبان عربی استعمال کلمات خارجی و از آن جمله کلمات فارسی منحصر به موارد ضرورت و نیاز و در جاهایی بوده که برای مفهومی کلمه‌ای عربی نیافته‌اند و اگر گاهی می‌بینیم که برای بیان مفهومی که معادلی عربی دارد کلمه‌ای معرب به کار برده‌اند غالباً بدان علت است که مقصود بیان نوعی خاص از آن مفهوم بوده که کلمه عربی آن را درست نمی‌رسانده، و در هر حال این کار بر طبق ضوابطی طبیعی صورت گرفته و حد مشخصی داشته و ذوق و سلیقه فردی یا تفنن را در آن راهی نبوده، و به همین جهت است که این کلمات هیچ مزاحمتی برای کلمات اصیل عربی ایجاد نکرده و زبانی به ریشه‌های آن نرسانده‌اند. ولی در زبان فارسی در برخی از دوره‌ها نویسندگان برای استعمال کلمات و ترکیبات عربی حد و مرز نشناخته‌اند، و اگر در دوره‌های اول نویسندگان در این امر به رسم و آیینی پای‌بند بوده‌اند در دوره‌های بعد برخی از نویسندگان چنان آن رسم و آیین را نادیده گرفته و بی‌پروایی نشان داده‌اند که گویی خود حاکم بر رسم و آیین زبان بوده‌اند، و بدین ترتیب در کنار عده معدودی از کلمات عربی که به حکم ضرورت و برای رفع نیازمندی‌های لغوی از راه صحیح و طبیعی وارد زبان فارسی شده و موجب افزایش سرمایه لغوی و قدرت تعبیر آن گردیده عده بی‌شماری از کلمات نامأنوس و ترکیبات نامأنوس‌تر نیز نه به علت احتیاج و از راه طبیعی بلکه به علت تفنن نویسنده و یا تکلف در زبان ادبی گنجانده شده، تا جایی که کلمات دخیل عربی در نثر ادبی بعضی از دوره‌ها بیشتر از کلمات اصیل فارسی گردیده و بعضی از منشیان در این باره به حدی افراط کرده‌اند که با قدری مسامحه می‌توان گفت که در نوشته‌های ایشان فقط روابط و پیوندها فارسی باقی مانده‌اند. این آزادی عمل در اقتباس کلمات و ترکیبهای عربی که نخست به وسیله نویسندگانی بی‌اعتنا به دستور زبان فارسی

آغاز گردید به تدریج گسترش یافت تا جایی که یکی از ویژگیهای زبان فارسی گردید و این امر گذشته از این که فراگیری زبان ادبی فارسی را بسیار دشوار نمود خود یکی از موانع بزرگ در راه پیشرفت و گسترش آن نیز شد.

برای توضیح این مطلب اخیر باید به این امر توجه داشت که هیچ زبانی حتی زبانهای علمی و نیرومند امروز هم از اول جامع و نیرومند نبوده‌اند، بلکه به تدریج و در اثر کوشش نویسندگان و دانشمندان آن زبانها بوده که با دقت و باریک‌اندیشی خاص خود برای بیان اندیشه‌های نو کلماتی مناسب از همان زبانها برگزیده و یا در محدوده خواص طبیعی آنها کلمات تازه‌ای وضع کرده‌اند و بدین ترتیب بر حجم لغات و اصطلاحات آنها افزوده و آنها را نیرو بخشیده‌اند. پیدا کردن کلمات مناسب برای اندیشه‌ها و مفاهیم نو کار آسانی نیست، این کار مطالعه فراوان و آشنایی صحیح با ریزه کاری‌ها و ویژگیهای زبان دارد که بی‌رنج و زحمت مبسر نمی‌گردد. حال اگر نویسنده‌ای آزاد باشد که هر وقت به کلمه‌ای نیاز داشت به جای زحمت و رنج در زبان خود آن را به آسانی از هر زبانی که خواست بگیرد و به کار بندد گذشته از این که کلمات و اصطلاحات تازه‌ای در زبان به وجود نخواهد آمد چه بسا که کلمات موجود هم کم کم از دایره استعمال خارج شوند و جای خود را به کلمات بیگانه دهند و بدینسان قدرت تولید زبان به تدریج کاهش یابد.

نتیجه این دو روش مختلف که در دو زبان عربی و فارسی نسبت به کلمات اقتباس شده از دیگری پیروی گردید آن شد که کلمات فارسی به آسانی به خورد زبان عربی رفتند و گذشته از این که هیچ‌گونه اثر نامساعدی بر این زبان و قواعد آن نگذاشتند عده‌ای از آنها نیز مصدر اشتقاق کلمات جدیدی گردیدند، و از آنجا که اصل فارسی آنها هم در نتیجه تغییرهای زیاد غالباً پنهان مانده و با فراموش شده بود بیشتر آنها به عنوان ماده‌های اصیل عربی شناخته شدند و باعث گسترش بیشتر دایره زبان و افزایش بیشتر ثروت لغوی و سرمایه‌های معنوی آن گردیدند، و به همین جهت است که کلمات فارسی در زبان عربی خیلی کمتر از

آنچه در واقع بوده و هست به چشم می‌خورد، و تشخیص بیشتر این کلمات هم بدون مطالعه و تحقیق لغوی میسر نیست. ولی کلمات عربی در زبان ادبی فارسی به همان علی که ذکر شد به خورد زبان فارسی رفتند و بسیاری از کلمات و ترکیبهای عربی با آن که قرن‌ها از استعمال آنها در زبان فارسی می‌گذرد همچنان عربی باقی ماندند و در نتیجه آن زبان ادبی فارسی مجموعه‌ای گردید مرکب از دو دسته لغات و ترکیبات که هر دسته تابع قواعد و قوانین خاص خود بودند؛ دسته‌ای در قلمرو دستور زبان فارسی قرار داشتند و دسته دیگر در حریم قواعد صرف و نحو عربی؛ برای درک مدانی یک دسته می‌بایستی به فرهنگهای فارسی مراجعه نمود و برای فهم عده دیگر به لغتنامه‌های عربی. و به همین جهت است که کلمات عربی در زبان فارسی خیلی بیشتر از آنچه در واقع می‌بایستی باشد به چشم می‌خورد و تشخیص آنها هم در این زبان برای کسانی که مختصر آشنایی با این دو زبان داشته باشند خیلی آسان و ساده است.

ولی با همه این احوال این را نباید از نظر دور داشت که در همین زبان ادبی فارسی که از لحاظ لغوی در مقایسه با معیارهای زبان‌شناسی خالی از مشکلات نیست، از لحاظ ادبی خاصه در رشته‌هایی از ادب قدیم زبانی غنی و پرمایه است، زیرا در همین زبان در طی چندین قرن مجموعه‌ای از نظم و نثر به وجود آمده که علاوه بر این که متضمن نمونه‌های عالی از فکر و قریحه و ذوق بزرگان علم و ادب ایران است بعضی از آنها در ردیف شاهکارهای مهم فرهنگ جهانی قرار می‌گیرند. و به خصوص در آنچه مربوط به جنبه‌های انسانی آن می‌شود بدون تردید می‌توان گفت این رشته از ادبیات ایران در مجموعه ادبیات جهانی یکی از غنی‌ترین آنها است. و برای درک صحیح و فهم این مجموعه است که صاحب نظران در ادب و فرهنگ ایران علاوه بر معرفت کامل به زبان فارسی، آشنایی با زبان عربی و لااقل آشنایی با آن مقدار از قواعد صرف و نحو عربی را هم که برای وقوف به ریزه کاری‌های لغوی و بیانی این آثار مفید است لازم و برای کسانی که بخواهند در ادبیات ایران تخصص یابند امری ضروری تشخیص

داده‌اند و به همین علت است که در تحصیلات دبیرستانی رشته‌های ادبی و هم‌چنین در دانشکده‌های ادبیات به درس قواعد عربی توجه و اهتمام خاص می‌شود.

در این جا چون صحبت از ادب قدیم و آمیختگی آن با زبان عربی و لزوم تحصیل این زبان برای درک بهتر آن ادب شد لازم است این توضیح هم اضافه شود که همه آنچه را ما ادبیات قدیم ایران می‌خوانیم از این لحاظ یکسان نیستند، و در همه آنها این نیاز به دانستن عربی احساس نمی‌شود. نویسندگانی که در آغاز امر پس از اسلام به نوشتن آثاری به زبان فارسی پرداختند، مانند نویسندگان دوره‌های بعد چندان بی‌پروا نبودند، و در استعمال کلمات عربی حد اعتدال و ضرورت را رعایت می‌کردند، و حرمت قواعد فارسی را نگه می‌داشتند، و به ندرت ترکیبهای عربی که خارج از دستور زبان بود به کار می‌بردند، و بدین شیوه آثار بسیاری در زبان فارسی به شعر و به نثر به وجود آمده که شاهنامه فردوسی را در سر لوحه آثار منظوم این سبک شمرده‌اند و تاریخ بیهقی را هم می‌توان از بهترین نمونه‌های نثری آن دوران شمرد، و نظایر آنها که خود مجموعه گرانمایی را در ادبیات فارسی تشکیل می‌دهند کم نیستند.

تا این جا آنچه گفتیم مربوط به تعلیم عربی در سطح تخصصی بود، چه تخصص در علوم شرعی، یا در شاخه عربی فرهنگ ایران، یا در ادبیات قدیم فارسی. و اما درباره آموزش عربی برای زبان فارسی نه در حد تخصص ادبی، بلکه در حد فراگیری آن در حد تعلیمات عمومی یا برای مقاصد دیگر، این خود دامنه‌ای جداگانه دارد که بحث در آن فرصتی دیگر می‌خواهد.

گفت‌وگویی با همکاران ارجمند و دانشجویان عزیز

مجموعه «مقالات و بررسیها» که اکنون نخستین دفتر آن انتشار می‌یابد نشریه گروه پژوهشی دانشکده الهیات و معارف اسلامی و شامل مقالات و بررسی‌هایی است که به وسیله هیأت علمی این دانشکده و سایر دانشمندان، در زمینه تحقیقات اسلامی و فلسفی و ادبی و هر آنچه با دروس و برنامه‌های این دانشکده ارتباطی دارد، نوشته می‌شود. و نظر این است که این نشریه، هم معرف قسمتی از فعالیتهای علمی و آموزشی این دانشکده باشد، و هم واسطه‌ای باشد تا نتیجه مطالعات استادان و صاحب‌نظران را در زمینه تحقیقات اسلامی در دسترس همه کسانی که به این گونه مباحث علاقه‌مندند، چه در داخل و چه در خارج کشور قرار دهد. و امید است که در آینده با پیشرفت مستمر خود نموداری از پیشرفتهای علمی و آموزشی این دانشکده گردد.

در دوران تحول که نیازمندی‌های مادی و معنوی جامعه به سرعت تغییر می‌یابد بر مؤسسات علمی و تربیتی هم فرض است که پیوسته در هدفهای خود تجدیدنظر نمایند، و آن را با میزان نیازمندی‌های جدید اجتماع بسنجند، و به تناسب آن در برنامه‌ها و روش کار خود تحولی که گاه ممکن است بسیار عمیق و اساسی باشد بوجود آورند. دانشکده الهیات نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست، و شاید این مؤسسه که از یک طرف با روشهای علمی و دانشگاهی و از طرف دیگر با ستهای دینی و اجتماعی سروکار دارد نیاز بیشتری به چنین تجدیدنظری داشته باشد.

آنچه تاکنون در اجرای اصول انقلاب آموزشی در این دانشکده انجام یافته همه بدین منظور بوده که آن را برای تحولی هم‌آهنگ با تحولات اجتماعی و فرهنگی ایران آماده سازد، و اکنون که همه ما این آمادگی را احساس می‌کنیم، ضرورت دارد که در آغاز مرحله جدید هدف یا هدفهای این دانشکده را از نو بررسی نماییم تا معلوم شود که این دانشکده در اجتماع کنونی با آینده ایران چه وظایفی بر عهده خواهد داشت و برای انجام آن‌ها چه راهی باید در پیش گیرد.

در سی و شش سال پیش که این دانشکده به نام دانشکده علوم معقول و منقول با دانشگاه تهران به وجود آمد هدف از تأسیس آنرا در آیین‌گشایش آن چنین بیان داشتند که: «علوم قدیمه را که در نتیجه عدم اهتمام رو به زوال و مستی می‌رفت از زوال و اندراس حفظ کند و کسانی در این دانشکده تربیت شوند که هم حافظ مواریث گذشته باشند و هم سعی کنند با عصر جدید همگام و هم‌عنان گردند». آنچه را در آن روزگار به نام «علوم قدیمه» یا «معقول و منقول» خوانده‌اند و امروز به نام «معارف اسلامی» خوانده می‌شود بدان جهت از مواریث گذشته این سرزمین شمرده‌اند که علاوه بر فرهنگ غنی اسلامی، مشتمل بر زبده آثار تمدن و فرهنگ ایران و جلوه‌گاهی از ثمره خرد و اندیشه مردم این مرز و بوم نیز هست. زیرا بیش از هزار و سی صد سال است که فرهنگ ایران با فرهنگ اسلامی آمیخته است و در طی این مدت طولانی گذشته از زبان فارسی که رنگ اسلامی به خود گرفته دانشمندان ایرانی بیشتر آثار ارزنده فکر و قریحه خود را به زبان عربی و در قالب معارف اسلامی پرداخته‌اند تا حدی که امروز قسمت اعظم ذخایر علمی و فلسفی زبان عربی را همان آثار تشکیل می‌دهند.

از اصل سیزدهم منشور انقلاب آموزشی هم که مقرر می‌دارد: «دانشگاه مهم‌ترین کانون پرورش علم و فرهنگ ملت است و در کشور ما که خود دارای یکی از غنی‌ترین تمدنهای جهانی است باید نقش اساسی را در حفظ مواریث ملی ایفا کند». چنین برمی‌آید که امروز نیز با همه توجهی که به حق به علوم و تکنولوژی عصر حاضر می‌شود، و شاید همین توجه نیز یکی از عوامل اصلی

انقلاب آموزشی باشد، به حفظ موارث ملی نیز اهتمام کامل هست تا حدی که آنرا یکی از وظایف اصلی دانشگاه به شمار آورده‌اند.

مواریث ملی که در این اصل بدان اشاره شده بدون شک ناظر به همهٔ مظاهر فکر ایرانی و همهٔ تجلیات آن است، اعم از این که در زبان فارسی باشد یا عربی، و در سرزمین ایران به وجود آمده باشد یا خارج از آن، و اگر گمان بریم که موارث فرهنگی و ملی ایران تنها منحصر است به آنچه در زبان فارسی یا زبانهای قدیم ایران تدوین شده یا در محدودهٔ جغرافیایی این کشور به وجود آمده است حق تاریخ فکر و ادب ایران را به درستی ادا نکرده‌ایم و به دست خود فصل‌های درخشانی از تاریخ خود را از آن زدوده‌ایم. زیرا فرهنگ ایران همیشه در مرزهای جغرافیایی ایران و در دایرهٔ زبان اصلی خود محدود نمانده است، بلکه در دوره‌های مختلف به مقتضای هر عصر و زمان در خارج از مرزهای ایران و در قالب زبانهای دیگر نیز جلوه‌های بدیع و جالبی داشته است که جالب‌تر و بدیع‌تر از همه جلوهٔ آن در زبان عربی و در پهنهٔ جهان گستردهٔ اسلام است. و اگر بنا باشد که دانشگاه همچنان که منشور انقلاب آموزشی مقرر داشته در حفظ موارث ملی در تمام مظاهر آن نقش اساسی ایفا کند از آنجا که قسمت اعظم این موارث با معارف اسلامی عربی آمیخته، بلکه این معارف خود بخش مهمی از آنرا تشکیل می‌دهد و فهم صحیح و درک ارزش آن جز در زمینهٔ مطالعات اسلامی و از خلال مآخذ عربی میسر نیست ناچار این قسمت از آن در دایرهٔ وظایف و هدفهای دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی قرار می‌گیرد. و این وظیفه‌ای است سنگین و خطیر که برای انجام آن در سطح پیشرفته‌های علمی و تحقیقی عصر حاضر باید بیش از پیش مجهز بود.

به نظر ما به جای بحث در این که آیا دانشکدهٔ الهیات در حال حاضر تا چه حد برای ادای چنین رسالتی مجهز به وسایل لازم هست یا نیست بهتر است به این مسأله توجه شود که آیا ايمان و علاقهٔ ما به حفظ آنچه در قلمرو وظایف این دانشکده قرار می‌گیرد تا چه پایه است؟

ما نمی‌دانیم کسانی که مسایل را از دید دیگری می‌نگرند و از هر طرف با مسایل پیچیده‌ی حال و آینده درگیرند نسبت به موارث گذشته و حفظ آن چگونه می‌اندیشند؛ و صرف مال و وقت را در این راه چگونه می‌بیشند، آیا آن را لازم یا مفید می‌دانند، یا زاید و بیهود می‌شمرند؛ ولی ما معتقدیم برای ملتی که خود را به حق از بنیان‌گذاران فرهنگ اسلامی می‌داند شایسته نیست که از این فرهنگ و تحولات تاریخی آن بی‌اطلاع ماند و بیشتر دانشمندان گذشته خود را که در ایجاد و گسترش این فرهنگ سهمی به سزا داشته‌اند نشناسند. و در عصری که حتی در سرزمینهای بیگانه هم برای بحث و تحقیق در آثار همان دانشمندان گذشته مراکز علمی مجهزی به وجود آمده در سرزمین اصلی آن دانشمندان برای این منظور مراکزی مجهزتر وجود نداشته باشد.

به نظر ما این یک فریضه ملی است که برای درک گذشته علمی و فرهنگی خود در تجلیات گوناگون آن و مایلی درخور همان گذشته علمی خود فراهم سازیم و دانشمندان و بزرگان این سرزمین را در هر جا و در هر لباس که بوده و به هر زبان که سخن گفته یا نوشته‌اند به درستی بشناسیم، با توجه به این که شناختن علما و اندیشمندان به آن نیست که تنها نامی از آنها بدانیم یا شرح زندگی مادی آنها را که همه در آن شریکند بخوانیم، بلکه به آن است که از خصوصیات علمی و محصول فکر و قریحه آنان مطلع شویم و شخصیت معنوی آنها را از خلال آثار خود آنها به دست آوریم.

در این جا چند مطلب است که به جا خواهد بود با کمال دقت به آنها توجه کنیم: یکی آن که موارث ملی آن نیست که در لابه لای کتابهای کهن و در زاویه‌های فراموش شده کتابخانه‌ها دور از فهم و خارج از دسترس قرار گرفته باشد. موارث ملی باید جزیی از شخصیت افراد و خود عاملی برای تکوین سجایای ملی باشد. و این اصلی است که در منشور انقلاب آموزشی هم به آن توجه خاص شده، زیرا در همین منشور مقرر شده است که: «هدف نهایی آموزشی کشور پرورش افرادی است که غیر از تخصص در علوم و فنون مختلف

دارای شخصیت و سجایای مطلوب و بهره‌مند از مظاهر فرهنگ ملی باشند.» و ما معتقدیم که موارث ملی ایران در همه تجلیات آن بهترین نمودار سعی و کوشش مردم این سرزمین در خدمت به علم و تمدن جهان است، و معرفت بدانها موجب سرفرازی و امید نسلهای کنونی و آینده ایران خواهد بود. سرفرازی بدین سبب که در گذشته در پیشبرد فرهنگ بشری سهمی داشته‌اند و امید از آن رو که در آینده نیز اگر مانند همان گذشتگان دانش‌دوست با همت و واقع‌بینی به کار و کوشش پردازند در آنها این پایه و مایه هست که در جمع ملتهای با علم و فرهنگ جهان جای شایسته‌ای برای خود باز کنند.

و دیگر آن که نباید گمان بریم که موارث گذشته چیزی است بیرون از نیازمندی‌های زندگی، و حافظان این موارث همچون عتیقه‌فروشان کالایی را عرضه می‌دارند که به گذشته‌های خیلی دور تعلق داشته و در زندگی حال یا آینده ایران جایی برای آن نیست. موارث اسلامی ایران یعنی تمام آن مبانی فکری و روحی که قرن‌ها برای فرهنگ و تمدن ایرانی بنیانی استوار بوده و امروز نیز از پایه‌های اصلی فرهنگ ملی ما است، و علاوه بر آن در عصر حاضر از مهم‌ترین عوامل تفاهم بین ملتهای مختلف اسلامی به شمار می‌رود. این حقیقتی است که باید به آن واقف بود که شناخت ملتها و درک خصوصیات روحی و اخلاقی آنها جز از طریق شناخت فرهنگ و ادب آنها میسر نیست، و هر چند تاکنون به اهمیت فرهنگ مشترک اسلامی در زمینه روابط با کشورهای اسلامی چنان که باید توجه نشده و این عامل مؤثر چنانکه شایسته است مورد استفاده قرار نگرفته است ولی این امر به هیچ وجه از اهمیت موضوع نمی‌کاهد.

وضعیتی که در عصر حاضر در روابط بین ملتها به وجود آمده با گذشته اختلاف بسیار دارد. وسایل امروز ملت‌های دورافتاده و بیگانه را هم به هم نزدیک و با هم آشنا ساخته، چه رسد به ملت‌هایی که روابط ایشان ریشه‌هایی روحی و معنوی و سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. و اگر به این پیوندهای فرهنگی روابط اقتصادی و سیاسی را هم که پیوسته رو به فزونی است بیفزاییم، به این

نتیجه می‌رسیم که شناخت صحیح ملت‌های اسلامی براساس فرهنگ مشترک و خصلت‌های ویژه آنها و همچنین آشنایی با سرزمین‌های مختلف اسلامی با همه خصوصیات آنها یکی از اموری است که باید به آن توجه خاص شود. مسامحه‌ای که در گذشته در این مورد شده باعث گردیده که امروز اطلاعات ما درباره بسیاری از این ملت‌ها و سرزمین‌های آنها نارسا باشد و از لحاظ افراد عالم و بصیر در زمینه‌های مورد احتیاج در مضائقه باشیم، ولی هیچ علتی وجود ندارد که در آینده نیز هم‌چنان در این کار مسامحه روا داریم یا از آن غفلت ورزیم. و این نیز در دایره وظایف کسانی قرار می‌گیرد که با علوم و معارف اسلامی سروکار دارند تا همانطور که با پاسداری از فرهنگ گذشته این سرزمین رابطی بین دوره کنونی و یک دوره مهم از تاریخ ایران هستند ایجاد و حفظ روابط علمی و ادبی با سایر ملت‌های اسلامی را هم براساس شناخت مبتنی بر مطالعه و تحقیق بر عهده گیرند، و در هر زمینه و هر رشته مربوط به کشورها و ملل اسلامی افرادی مطلع و متخصصانی در سطح احتیاجات علمی و اجتماعی کشور باشند.

مطلب دیگر که شاید یادآوری آن نیز بی‌مورد نباشد این است که حفظ میراث گذشته و سروکار داشتن با مظاهر فرهنگ ملی بدین معنی نیست که ما فقط در خود فرو رویم و به اندوخته‌های گذشته خود قانع باشیم بدون این‌که درخور این عصر چیزی بر آن بیفزاییم. یکی از آفت‌های بزرگ برای مؤسسات علمی نظیر این دانشکده که بیشتر با گذشته سروکار دارد این است که از جهان پیرامون خود و دگرگونی‌های آن برکنار ماند و از پیشرفت زمان غافل شود. جهان امروز با دنیای گذشته فرقه‌های اساسی و مهمی دارد که مهم‌تر از همه سرعت پیشرفت و گسترش بی‌مانند علم و صنعت است. این پیشرفت سریع در همه رشته‌های معارف بشری و از آن جمله در همه رشته‌های علوم انسانی و فلسفی اثری عمیق گذاشته و همه را از دایره‌های تنگ سابق بیرون کشیده و در سطح جهانی مطرح ساخته است. دیگر هیچ فرد دانش‌طلب یا مؤسسه علمی که بخواهد همگام با تحولات جهانی پیش برود قادر نیست که به تنهایی و در انزوا به کار

خود ادامه دهد. عصر حاضر عصر همکاری‌های علمی و فکری است و آنچه هر روز از مظاهر پیشرفت علم و صنعت می‌بینیم همه ثمره همین همکاری‌ها است. همگامی با زمان ایجاب می‌کند که پژوهنده هر رشته‌ای پیوسته با کار دانشمندان و محققان دیگری که در هر گوشه دنیا در همان رشته یا رشته‌های وابسته بحث و بررسی می‌کنند از راه نشریه‌های علمی آشنایی کامل داشته باشد و از پیشرفت عمومی فرهنگ بشری هم بی‌خبر نماند. حصار فکری و عقلی که در چند قرن اخیر بر این مرز و بوم کشیده شده بود و عارف و عامی هر دو را یکسان از پیشرفتهایی که در نقاط دیگر جهان نصیب عقل حقیقت‌جوی انسان گردیده بی‌خبر گذاشته بود یک عارضه زیان‌بخش بود که نه در فرهنگ اصیل ایران پایه‌ای داشته و نه با تعالیم اسلامی سازگار بوده است. فرهنگ ایران در تمام دوره‌هایی که از آفت‌های خارجی برکنار بوده چه پیش از اسلام و چه پس از آن - همیشه دری به سوی جهان باز داشته و یکی از مشخصات چشم‌گیر آن همین جهان‌بینی آن است. و پیشرفت علمی جهان اسلام نیز در دورانی به اوج خود رسید که حس احترام به تمدنهای گذشته و اقتباس از علوم و فرهنگ ملت‌های دیگر در بین علمای اسلام رسوخ کامل داشت. و آنان بودند که فرهنگ اسلامی را با ترجمه آثار علمی و فلسفی و ادبی ملت‌های دیگر مانند ایران و یونان و هند غنی و ثروتمند ساختند. ما نیز در چنان دورانی زندگی می‌کنیم، دورانی که باید خود را با علم و دانش عصر مجهز سازیم و با حفظ فرهنگ و سجایای ملی خود به کاروان علم و تمدن عصر حاضر پیوندیم.

در چنین عصری دانشکده الهیات باید سعی کند که در زمینه اختصاصی خود نه تنها پیوسته در سطح مؤسسات علمی و تحقیقی عصر حاضر باشد بلکه در بعضی رشته‌ها که این سرزمین زادگاه و محل نشو و نماي آنها بوده چنانکه از آن انتظار می‌رود مرکز و مرجع علمای عصر حاضر گردد و به صورتی تحول یابد که شایسته سابقه درخشان ایران در فرهنگ و معارف اسلامی است. اگر این دانشکده برای انجام چنین وظیفه‌ای بدانسان که درخور پیشرفتهای علمی عصر

حاضر است آماده و مجهز گردد و این کار را به سامان رساند می‌توان گفت که رسالت ملی و اسلامی خویش را ادا نموده است.

تهران، فروردین ۱۳۴۹

سرگذشت هرمزان

و شرح نخستین آشنایی اعراب مسلمان با نظام دیوانی ایران^۱

در باره نظام دیوانی ایران و آیین کشورداری ایرانیان، و اثری که در دولت‌های مجاور با دولتهای دیگری که جانشین دولتهای ایرانی بوده‌اند داشته، هر چند تا کنون تحقیقات سودمندی شده و اطلاعات ما در این باره نسبت به گذشته خیلی بیشتر شده ولی در این زمینه و به خصوص در باره کیفیت و عوامل نفوذ این آیین در دولتهای دیگر هنوز مطالب ناشناخته فراوان و کارناکرده بسیار است.

در این گفتار سخن از شخصی است که باید او را از نخستین پیشگامان فرهنگ ایران در عرب و یکی از عوامل مؤثر در آشنایی اعراب مسلمان با آیین کشورداری و نظام دیوانی ایران شمرد، و او هرمزان سردار معروف دوران اخیر ساسانی و از رجال معروف عصر اول اسلامی است، که هم در تاریخ ایران در دوران آشفتگی و اضطراب آن، و هم در تاریخ عرب و اسلام در دوران شکوفایی و تکوین دولت آن، نام و اثری بزرگ داشته، ولی مثل افراد بی‌شمار دیگری که می‌بایستی بهتر و بیشتر شناخته شوند گمنام و ناشناخته مانده است.

۱. نقل از دفتر شماره ۹-۱۲، سال ۱۳۵۱، "مقالات و بررسیها"، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

در چندین سال پیش که دربارهٔ تأثیر تشکیلات اداری دولت ساسانی در تشکیلات اداری دولت خلفا بحث و جست‌وجویی می‌کردم در ضمن همان بحث و جست‌وجوها بانام این شخص و اهمیتی که شناختن او برای درک بهتر تاریخ ایران در اواخر عصر ساسانی و تاریخ اسلام در نخستین دورهٔ آن دارد نیز آشنا شدم، و برای معرفی او و آثار و اعمالش و هم‌چنین برای متوجه ساختن محققان جوان به بحث و تحقیق دربارهٔ او چند صفحه از آن بحث را اختصاص به او دادم.^۱ ولی ظاهراً همان‌طور که آن نوشته نخستین بحث مستقل دربارهٔ این شخص بوده آخرین بحث دربارهٔ او نیز بوده است، زیرا به یاد ندارم که در طی این مدت نسبتاً دراز دربارهٔ او تحقیق تازه‌ای صورت گرفته باشد. و از آنجاکه در تاریخ ایران و اسلام حق این شخص چنانکه باید ادا نشده و با همهٔ سرگذشت‌های متنوع و گوناگون او که هر یک درخور بحث و مطالعه است هنوز برای مردم سرزمین خودش هم مجهول مانده از این رو بهتر دیدم کنفرانسی را که از من دربارهٔ «آیین کشورداری ایران و اثر آن در اسلام و دولت خلفا» خواسته شده با استفاده از یادداشت‌های دیگری که پس از نوشتهٔ سابق فراهم آمده است به شرح حال و آثار همین هرمان که در نخستین دوران تکوین دولت اسلامی عامل اصلی و اساسی آشنایی اعراب با روش کشورداری و سازمان اداری ایران بوده اختصاص دهم.

هرمان که در مآخذ عربی و فارسی به همین نام و گاهی با تحریف به صورت فیروزان و در بعضی مآخذ غربی به نام هرمیزدان Hormizdán^۲ آمده به یکی از هفت خاندان ممتاز دورهٔ ساسانی می‌رسد.^۳ از هفت خاندان ممتاز آن زمان شش خاندان آنها بدین قرار بوده‌اند:

۱ - خاندان ساسانی

۱. نک، فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب، چاپ تهران، ۱۳۲۳، ص ۵۹-۶۲.

2. Ghristensen, l'Iran sous les Sassanides, P. 100

۳. كان الهرمزان احد البیوتات السبعة من اهل فارس و كانت امته مهرجاقذق و كورالاهواز، فهؤلاء بیوتات دون سایر اهل فارس (طبری، ج ۳ ص ۱۷۱ چاپ مصر).

۲ - خاندان قارن پهلوی

۳ - خاندان سورن پهلوی

۴ - خاندان اسپهبد پهلوی

۵ - خاندان اسپندیاد^۱

۶ - خاندان مهران

و اما خاندان هفتم را که مشخص نیست کریستن سن بر طبق یک مأخذ رومی احتمال می‌دهد که به نام زیگ یا زیخ خوانده می‌شده است.^۲

هرمزان در دوره ساسانی فرمانروایی خوزستان را داشته و این مقام در خاندان وی موروثی بوده است. بلعمی او را با لقب «ملک اهواز» می‌خواند^۳، و اصطخری او را از جمله «ملوک فارس» می‌شمرد^۴ و بنا به روایت طبری نیز در وقتی که او را در مسجد مدینه به عمر معرفی کردند او را با عنوان «ملک الاهواز» خواندند^۵. منطقه فرمانروایی هرمزان شامل استان اهواز و استان دیگری که در مأخذ عربی به نام مهرجانقدق خوانده می‌شود^۶ بوده است. مهرجانقدق نام

۱. این نام در فارسی به شکل اسفندیار معروف است. تغییر اسفندیاد به اسفندیار ظاهراً نتیجه غلط خوانی بوده است.

2. Christensen. Iran sous les Sassanides p 99.

۳. «ملک اهواز هرمزان بود... و اکاسره ایشان را دستوری داده بودند که تاج بر سر نهادی، و در عجم هفت ملک بودند که به دستور ملک تاج داشتند، زیرا که به نسبت با ملک راست بودند، و تاج ایشان کوچک‌تر از تاج ملک بوده» ترجمه تاریخ طبری، به تصحیح دکتر جواد مشکور، ص ۳۰۸. ۴. مسالک الممالک، ص ۱۴۰.

۵. طبری، ج ۵ ص ۲۵۵۸.

۶. مهرجان قدق معرب است و فارسی آن به قرینه همین لفظ باید مهرگان‌کده باشد. محل دیگری در فارس به نام مهرجاناواذ (مهرجان‌آباد) وجود داشته که آن هم معرب مهرگان‌آباد است. مهرجان (مهرگان) نام دهی هم بوده است در اسفراین. (بلدان الخلافة الشرقية، ص ۳۱۹) و به قول یاقوت قباد پسر خسرو انوشیروان آنجا را به سبب خرمی و خوش آب‌وهوایی بدین نام خوانند. ده دیگری هم که در ری بوده و به نام «مهرقان» خوانده شده و ابو عمرو المهرقانی الرازی از محدثان معروف منسوب بدانجا است، نیز دارای همین نام، و مهرقان گونه دیگری از تعریب مهرگان است.

منطقه‌ای بوده که در شمال خوزستان امروزی و جنوب شاه‌راهی که از حلوان به همدان می‌رفته قرار داشته است.

یاقوت گوید که مهرجانقدق منطقه‌ای نیکو و پهناور و دارای شهرها و دیه‌های متعدد است و نزدیک به صیمره از نواحی جبال واقع شده؛ و به گفته همو گاهی این منطقه را تنها به نام «مهرجان» هم می‌خوانده‌اند.^۱

و اما اهواز که در تاریخ به نامهای دیگری هم مانند «هرمز شهر» و «هرمز دادشاپور» و «هرمز اردشیر» خوانده شده است منطقه وسیعی را در بر می‌گرفته که تمام سرزمینهای واقع بین بصره و استان کنونی پارس را شامل می‌شده و مهم‌ترین شهر آن «بازار اهواز» بوده که اعراب آن را به نام «سوق الاهواز» می‌خوانده‌اند. و از شهرهای آنجا رام هرمز، و ابذج، و عسکر مکرم، و تستر (شوشتر)، و جندی‌شاپور، و سوس (شوش)، و سرق (سره)، و نهر تیری و مناظر را ذکر کرده‌اند. و به گفته بلعمی اهواز در دوران پیش از اسلام دارای هفتاد شهر بوده که همه آنها را هرمزان در تصرف داشته^۲. خراج اهواز در زمان خلفای مایون در هم ولی در زمان ساسانیان پنجاه میلیون درهم بوده^۳ و از این مبلغ اهمیت و بزرگی و آبادانی آنجا در آن زمان‌ها به خوبی معلوم می‌شود. منطقه فرمانروایی هرمزان یعنی دو استان خوزستان و مهرجانقدق از مهم‌ترین مناطق تمام قلمرو دولت ساسانی بود، و در دوران اسلامی هم این اهمیت را هم‌چنان حفظ کرد، زیرا این منطقه از یک طرف با استان فارس سرزمین اصلی و زادگاه ساسانیان و از طرف دیگر با سرزمین عراق مرکز حکومت و قلب شاهنشاهی ایران، که آن را دل ایران شهر می‌خوانده‌اند، هم‌مرز

۱. نک: یاقوت ذیل همین کلمه. در هنگامی که هرمزان را به مدینه نزد عمر بردند عمر به مغیره بن شعبه که کمی فارسی می‌دانست گفت از او بپرس تو اهل کدام سرزمینی؟ مغیره به او گفت: «از کدام ارضیه؟ هرمزان گفت، مهرجانی». طبری، ج ۵، ص ۲۵۶.

۲. «ملک اهواز هرمزان بود. مردی بود بزرگ زاده، و ملک اهواز به اهل و بیت ایشان در بوده بود. اهواز هفتاد شهر است، همه آنها به تصرف هرمزان بوده بلعمی ترجمه تاریخ طبری، ص ۳۰۸.

۳. یاقوت، معجم البلدان، ذیل کلمه اهواز.

بود، و علاوه بر این مزیت سیاسی و نظامی، از لحاظ اقتصادی نیز منطقه‌ای آباد و پر خیر و برکت بود. و طبیعی است که فرمانروایی چنین منطقه‌ای برای دولتهایی که مانند دولت ساسانی مرکز آنها در سرزمین عراق بوده چه اندازه اهمیت داشته است. و به همین جهت است که هرمزان را در دوران ساسانی شأن و شوکتی فراوان بوده و چنانکه گفتیم یکی از فرمان‌روایانی بوده که به لقب "شاه" خوانده می‌شده و اجازه داشته است که تاج بر سر نهد.^۱

هرمزان با خاندان ساسانی نیز خویشاوندی داشت، زیرا خواهر او زن خسرو پرویز و مادر شیرویه پسر خسرو پرویز بود که بر او قیام کرد و به نام قباد بر جای او نشست.^۲

هرمزان یکی از سردارانی بود که برای شرکت در جنگ قادسیه از طرف یزدگرد پادشاه ساسانی احضار شده بود. در سپاهی که به فرماندهی رستم فرخزاد برای جنگ با اعراب گسیل شد میمنه سپاه به هرمزان و میسره آن به مهران پسر بهرام رازی و ساقه سپاه به پیروزان، سه تن از بزرگترین فرماندهان ایران سپرده شده بود.^۳

۱. بلعمی، ترجمه تاریخ طبری، ص ۳۰۸. ۲. الاخبار الطوال، ص ۱۲۹.

۳. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۲۴۹، نام فرماندهی که مقدمه سپاه در این جنگ به او سپرده شده بود در طبری جالینوس ذکر شده. در تاریخ بلعمی (ترجمه طبری) در سه جا از سرداری به نام جالینوس نام برده شده؛ یکی در داستان زندانی شدن خسرو پرویز در دوران شیرویه که گوید: «سرهنگی بر وی موکل بود نام او جالینوس (در طبری جیلنوس، ج ۲، ۱۰۴۷ و ۱۰۴۸ مردی مردانه و بزرگ و با قدر بود (ص ۲۴۴). و دیگر در واقعه جنگ ایرانیان و اعراب در «کسکر» که جایی بوده است بسیار آبادان در سرزمین سواد و خسرو پرویز روستاهای آن را به پسر خاله خود به نام «نرسی» به انقطاع داده بود. و نوشته است که چون نرسی برای جنگ با مثنی بن حارثه سردار عرب از رستم کمک خواست «رستم مردی را بیرون کرد نامش جالینوس با بیست هزار مرد و سوی نرسی فرستاد» (ص ۲۸۷)، جالینوس در این جنگ شکست یافت و نزد رستم آمد و چون خبر به توران دخت که در این هنگام پادشاه ایران بود رسید بهمن جادو را نزد رستم فرستاد که فرماندهی آن جنگ را بدو دهد و او نیز چنین کرد و در این سفر جالینوس نیز با بهمن جادو بود. ترجمه طبری، بلعمی، ۲۸۷ - ۲۸۸. دینوری در شرح این

چون جنگ قادسیه که در غرب قرات و در حاشیه صحرا اتفاق افتاد به کشته شدن رستم و شکست سپاه ایران انجامید هرمان بار دیگر با سپاه ایران در جنگ جلولا که به فرماندهی خرزاد^۱ برادر رستم در شرق دجله روی داد با مهاجمان عرب دست و پنجه نرم کرد^۲ و پس از جنگ جلولا ظاهراً هنگامی که یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی به قم و کاشان عقب نشینی کرده بوده، هرمان با اجازه او برای دفاع از سرزمین خوزستان و مهرجاننقدق به مفر فرمانروایی خود بازگشته است.^۳

در این هنگام اعراب تا میشان و دشت میشان که دو منطقه است در جنوب شرقی سرزمین سواد و جنوب غربی خوزستان پیش آمده بودند. هرمان پس از بازگشت به خوزستان از دو منطقه «منادر» و «نهرتیری» که در قسمتهای غربی خوزستان قرار دارد بنای تعرض به اعراب را در میشان و دشت میشان گذاشت.

جنگ تیری و منادر: جنگ های این منطقه از نظر اعراب در قلمرو اختیارات امیر بصره، شهری که تازه در مجاورت بندر ایرانی اُبُلّه پا می گرفت،

→ جنگها از سرداری نام می برد به نام جیلوس (الاخبار الطوال، ص ۱۲۸). بدون شک این نام که به علت شباهت نزدیک به صورت «جالینوس» درآمده صورت عربی از یک نام فارسی است که در اثر نمریب و تحریف اصل آن به خوبی شناخته نیست و باید جست وجو شود.

۱. فتوح البلدان، به تصحیح دکتر صلاح الدین المنجد، ص ۳۲۴.

۲. فتوح البلدان، به تصحیح دکتر صلاح الدین المنجد، ص ۴۶۸.

۳. دینوری در شرح حوادث این ایام گوید که چون ایرانیان شکست یافتند و یزدجرد به قم و کاشان گریخت و بزرگان خاندان خود و اشراف آنها با او بودند یکی از افراد خاندان او به نام هرمان که دایی شبرویه پسر خسرو پرویز بود به او گفت که اعراب به ناحیه اموازگرد آمده اند و کسی هم در برابر آنها نیست، و یزدگرد او را به آن ناحیه فرستاد. الاخبار الطوال، ص ۱۲۹. دینوری پس از ذکر این مطلب به شرح واقعه جنگ هرمان و اعراب در شوشتر که آخرین جنگ وی بود پرداخته و از جنگهای دیگری که قبل از جنگ شوشتر بین آنها روی داده ذکر نمی کند. شاید این بدان جهت بوده که جنگ شوشتر سخت ترین و طولانی ترین و آخرین جنگی بوده که بین آنها اتفاق افتاده و هرمان در آن اسیر شده و دینوری که برای رعایت اختصار فقط به ذکر حوادث مهم اکتفا می کرده از ذکر جنگهای دیگر که در اهمیت به پای جنگ شوشتر نمی رسیده اند خودداری نموده است.

قرار داشت. در این زمان امیر بصره، عتبه بن غزوآن و فرمانده کل مهاجمان عرب در عراق، سعد بن ابی وقاص بود. عتبه بن غزوآن برای جنگ با هرمزان از سعد کمک خواست^۱ و او دو نفر از سرداران خود نعیم بن مقرن و نعیم بن مسعود را به کمک او فرستاد، و به آنها دستور داد که در قسمت بالای میشان و دشت میشان در قسمتی که بین این دو ناحیه و نهر تیری قرار دارد فرود آیند. و عتبه بن غزوآن هم سلمی بن القین و حرمله بن مریطه دو تن از مهاجران را با گروهی بفرستاد^۲ که آنها هم در قسمت پایین میشان و دشت میشان در محلی که بین این دو ناحیه و «مناذر» واقع است مستقر شوند. و چون پیش از این تاریخ طوایفی از قبیله بنی وایل به خوزستان راه یافته و در پیرامون اهواز مسکن گزیده بودند، و به گفته بلعمی: «ایشان را با هرمزان عداوتی بود از بهر زمین ها و دبه ها»^۳ مهاجمان در نهانی آنها را هم با خود همدست ساختند و چنین بنا نهادند که در هنگامی که آنها با سپاهیان هرمزان در جنگ می شوند دو نفر از سران این قبیله یکی غالب وایلی و دیگر کلب بن وایل یکی در مناذر و دیگری در نهر تیری بر هرمزان بشورند و آن دو منطقه را تصرف کنند. در این هنگام هرمزان در محلی بین نهر تیری و دلت لشگر زده بود، مهاجمان از دو سو به او حمله کردند و در همان موقع غالب و کلب نیز چنانکه قرار گذاشته بودند به جنگ پرداختند و بر دو منطقه نهر تیری و مناذر دست یافتند، و چون این خبر به هرمزان و لشکریان او رسید و دانستند که از جانب آنها نیز غافل گیر شده اند صلاح در مقاومت ندیدند و به سوی شهر «سوق، الاهواز» عقب نشستند. در این جنگ بسیاری از سپاهیان هرمزان کشته شدند و دو منطقه تیری و مناذر نیز به تصرف اعراب در آمد. هرمزان از جبری که بر روی کارون زده شده بود گذشت و اعراب او را تا

۱. بنا به گفته بلعمی عتبه از عمر کمک خواست و او به سعد نامه کرد. (ص ۳۰۸).

۲. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۵۳۴. این خبر در تاریخ بلعمی ص ۳۰۸، چنین است: «سعد از کوفه نعیم را با پنج هزار مرد بفرستاد و عتبه از سپاه بصره سلمان بن العنین و حرمله بن مرطله را بفرستاد» نام این دو تن در تاریخ بلعمی دچار تحریف شده است.

۳. بلعمی، ترجمه تاریخ طبری، ص ۳۰۹.

کناره‌های کارون دنبال کردند و در آنجا خیمه زدند.

هرمزان چون وضع را بدین منوال دید درخواست صلح کرد. اعراب به عتبه نامه نوشتند و هرمزان خود نیز به او نامه نوشت. عتبه این درخواست را پذیرفت بدین شرط که نهر تیری و مناذر و آنچه از سرزمینهای سوق الاهواز که تا آن تاریخ به تصرف اعراب درآمده بود از آن اعراب باشد و بقیه سرزمینهای خوزستان و مهرجانقدق در دست هرمزان باقی بماند، و بدین ترتیب صلحی بین آنها واقع شد. و نهر تیری و مناذر هم که بدین گونه فتح شده بود به غالب و کلب و ابلی داده شد.

جنگ اهواز: چندی بدین منوال گذشت تا وقتی که بین غالب و کلب از یک طرف و هرمزان از طرف دیگر بر سر حدود زمینهایی که به آنها تعلق می‌گرفت اختلافی حاصل شد و برای حل این اختلاف سلمی و حرمله دو تن از سرداران عرب که با هرمزان جنگیده بودند مأمور رسیدگی شدند. و چون این دو تن حق را به غالب و کلب دادند، هرمزان که این را جانبداری از مخالفان و تجاوزی به حق خویش می‌شمرد داوری آنها را نپذیرفت و در اثر آن ذمه خود را از انجام آنچه که بر طبق قرارداد صلح به عهده گرفته بود نیز بری دانست و دوباره به جمع سپاه پرداخت و این بار از کردستان نیز سپاهی به یاری او رسید. سلمی و حرمله و غالب و کلب این کار را به عنوان نقض عهد به عتبه بن غزوان والی بصره گزارش کردند و او این خبر را به عمر نوشت و عمر دستور جنگ داد و یکی از صحابه را به نام حرقوص بن زهیرالسعدی به کمک اعراب فرستاد و فرماندهی سپاه و امارت سرزمینهایی را هم که در آن جنگ فتح می‌شد به او داد و بدین ترتیب همه به جنگ هرمزان شتافتند. این جنگ بر جسر سوق الاهواز اتفاق افتاد و هرمزان در این جنگ نیز شکست یافت و به رام هرمز رفت و در اثر همین شکست سوق الاهواز هم که مرکز اصلی خوزستان و مقر فرمانروایی هرمزان بود تا حدود شوشتر به دست حرقوص افتاد. اعراب بر این نواحی هم جزیه نهادند و نامه فتح و خمس غنایم بسیاری را که به جنگ آنها افتاده بود به

همراه نمایندگانی برای عمر فرستادند.^۱

چون هرمزان از «سوق الاهواز» به رام هرمز عقب نشست حرقوص، جزء بن معاویه را به فرمان عمر به دنبال او فرستاد.^۲ هرمزان هم با جنگ و گریز تا ده «شفر» عقب نشست و در آنجا پیشروی جزء را متوقف ساخت. جزء از آنجا به دورق^۳ که مرکز ناحیه سرق و خالی از جنگ جویان بود رفت و آنجا را بدون جنگ تصرف کرد و خبر آن را به عمر نوشت.

در رام هرمز نیز هرمزان در برابر اعراب که اکنون بر بخش مهمی از خوزستان دست یافته بودند در خود یارای مقاومت ندید ناچار با حرقوص و جزء از در آشتی درآمد. آنها شرح حال را به عمر نوشتند و عمر موافقت نمود که آن چه تا آن زمان به دست اعراب افتاده از آن آنان باشد و آن چه در دست هرمزان باقی مانده که در این تاریخ عبارت بود از رام هرمز و شوشتر و شوش و جندی شاپور و بنیان و مهرجان قدق همچنان در دست هرمزان بماند.^۴

جنگ رام هرمز: ولی این آشتی هم پایدار نماند و طولی نکشید که مهاجمان عرب دوباره به رام هرمز حمله کردند و دوباره جنگ و ستیز آغاز شد. طبری واقعه جنگ رام هرمز را چنین شرح می دهد که یزدگرد پس از شکست در عراق و رفتن به مرو^۵ از آنجا شروع به نوشتن نامه برای مردم ایران و تشویق

۱. اسود بن سریع یکی از شعرای عرب در این باره شعری گفته که پنج بیت آن در طبری ذکر شده (ج ۵، ص ۲۵۴۲ - ۲۵۴۱). در طبری همچنین از گفته حرقوص درباره این واقعه سه بیت نقل شده است (ص ۲۵۴۲).

۲. عمر در دستوری که به حرقوص داده بود گفته بود که اگر سوق الاهواز را گشودند حرقوص، جزء بن معاویه را به دنبال هرمزان بفرستد و مقصد او فتح «سوق» باشد.

۳. ظاهراً دورق معرب دو راه و سرق هم معرب همراه باشد.

۴. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۵۳۴ به بعد.

۵. مرو ظاهراً اشتباه است، چنانکه در الاخبار الطوال دیدیم یزدگرد در این تاریخ در حدود قم و کاشان بوده و از همانجا هم بوده که او برای حفظ سرزمینهایی که هنوز به تصرف اعراب در نیامده بود و همچنین برای بازپس گرفتن سرزمینهای از دست رفته کوشش می نمود و مردم را به پایداری می خواند.

آنان به پایداری در برابر اعراب و سرزنش آنها از ضعف و سستی که در برابر مهاجمان نشان داده‌اند نمود. او بدین وسیله سعی می‌کرد که از اطراف برای هرمان کمک بفرستد و برای پایداری بیشتر به او نیرو دهد، و ظاهراً کوششهای یزدگرد بی‌ثمر هم نبوده، زیرا از این پس غیر از سپاهیان خود هرمان، از فارس و سایر مناطق غربی ایران هم جنگ‌جویانی به کمک هرمان می‌آمدند. این اخبار به حرقوص بن زهیر رسید و او و دو سردار دیگر عرب سلمی و حرمله واقعه را به عمر نوشتند. عمر به سعد بن ابی وقاص نوشت که نعمان بن مقرن را با سپاهی به اهواز و سوید بن مقرن و چند نفر دیگر را هم به رام‌هرمز بفرستد تا در باره کار هرمان تحقیق کنند. و به ابوموسی هم که پس از مرگ عتبۀ بن غزوآن امیر بصره شده بود^۱ نوشت که او هم سهل بن عدی را با سپاهی به اهواز بفرستد. نعمان بن مقرن با مردم کوفه به سوی خوزستان حرکت کرد. وی سرزمین سواد را از وسط پیمود و در مقابل میشان از دجله گذشت و از آنجا به سوی اهواز شتافت و پس از گذشتن از نهر تیری و مناذر به سوق الاهواز رفت، آن‌گاه حرقوص و سلمی و حرمله را در سوق الاهواز به جا گذاشت و خود برای جنگ هرمان به رام‌هرمز روی آورد.

چون هرمان از آمدن نعمان آگاه شد در جنگ با او پیش‌دستی کرد به این امید که راه پیشروی را بر او ببندد. هرمان این بار به یاری مردم فارس که به کمک او آمده بودند و نخستین امداد آنها هم به شوشتر رسیده بود دلگرم بود. نعمان و هرمان در محلی به نام اربک با هم برخورد کردند و جنگ سختی بین آنها درگرفت. هرمان باز هم تاب مقاومت نیاورد و ناچار رام‌هرمز را هم ترک گفت و به شوشتر رفت. نعمان رام‌هرمز را گشود و از آنجا به ایدج رفت. در ایدج فرمانروای آنجا به نام تیرویه آشتی خواست و او پذیرفت و از آنجا به رام‌هرمز برگشت و در آنجا خیمه زد.

۱. عتبۀ بن غزوآن سه سال و نیم پس از آن‌که از سعد بن ابی وقاص در مداین جدا شد بدرود زندگی گفت (طبری، ج ۵، ص ۲۵۵).

جنگ شوشتر: گفتیم در هنگامی که عمر به ابوموسی عامل بصره برای کمک به فتح رام هرمز نامه کرد، به او نوشت که سهل بن عدی را با سپاهی به این کار فرستد. ابوموسی نیز چنین کرد و سهل نیز با سپاهیان بصره عازم جنگ شد. سهل در راه خود به سوق الاهواز رسیده بود که خبر شکست هرمزان و عقب نشینی او را به شوشتر شنید و از همانجا عازم شوشتر شد. در این هنگام نعمان بن مقرن هم که در رام هرمز خیمه زده بود آهنگ شوشتر کرد و سلمی و حرمله و حرقوص و جزء، سرداران دیگر عرب هم که در شهرهای خوزستان بودند همه به شوشتر روی آوردند. در شوشتر هرمزان که از مردم فارس و جبال و اهواز کمکهای تازه‌ای یافته بود لشکری آراسته و خندقها کنده و در انتظار مهاجمان نشسته بود. اعراب که این بار هرمزان را سخت نیرومند و مستعد جنگ دیدند واقعه رابه عمر نوشتند و باز از او کمک خواستند، عمر به ابوموسی امیر بصره نوشت که خود شخصاً به کمک آنها شتابد، و بدین ترتیب لشکر واحدی از ابواب جمعی‌های بصره و کوفه تشکیل گردید که فرماندهی سپاهیان کوفه را نعمان بن مقرن و فرماندهی سپاهیان بصره را ابوموسی برعهده داشتند و فرمانده کل آنها ابوسیره بود.^۱ اعراب بدین ترتیب به سمت شوشتر حرکت کردند و در آنجا به حمله و تعرض پرداختند.

جنگ شوشتر مهم‌ترین و طولانی‌ترین و خونین‌ترین جنگی بود که بین هرمزان و اعراب روی داد و آخرین جنگی بود که سرنوشت هرمزان و سرزمین خوزستان و مهرجانقدق در آن تعیین گردید. این جنگ بیش از شش ماه طول کشید هرمزان هشتاد بار به مهاجمان عرب که از هر سو شوشتر را در میان گرفته بودند حمله برد و در این حمله‌ها گاهی پیروز می‌شد و گاهی شکست می‌یافت.^۲ سرانجام چون هرمزان از کشتن و کوفتن خود برای پراکندن اعراب و شکست آنها نتیجه‌ای ندید و خود را در برابر آنها ناتوان یافت به داخله شهر پناه برد و به

۱. تفصیل این جنگ و فتح بقیه خوزستان را در طبری، ج ۵، از صفحه ۲۵۵۱ به بعد ببیند.

۲. طبری، ج ۵، ص ۲۵۵۴.

حصار نشست. گشودن حصار شوشتر که در کناره کارون قرار داشت برای مهاجمان کاری بسیار دشوار بود، ولی سرانجام به راهنمایی مردی از همان شهر که به امید کمک و غنیمت فریفته شده بود^۱ راهی نهانی به درون شهر یافتند و شبانه به داخل شهر ریختند و به قتل و کشتار پرداختند. جنگی سخت و سهمگین در داخله شهر بین مهاجمان و مدافعان در گرفت. نوشته‌اند که جنگ به اندازه‌ای سخت و بی‌رحمانه بود که ایرانیان زنان و فرزندان خود را از بیم آن که مبادا به دست مهاجمان گرفتار آیند به دست خود می‌کشتند و در کارون می‌افکندند^۲. از اعراب و سرداران آنها نیز بسیاری در این جنگ کشته شدند و از آن جمله مجزاة بن ثور و براهمن مالک دو تن از سرداران نامی آنها را هرمزان به دست خود به قتل رسانید. چون کار در داخل شهر بر هرمزان و جنگ جویان مدافع تنگ شد به داخل دژ پناه بردند. هرمزان زنهار خواست ولی ابوموسی حکم آن را به نظر خلیفه واگذشت^۳. بدین ترتیب هرمزان تسلیم و اسیر شد و ابوموسی دستور داد تمام مردمی را که در دژ بودند و اسیر شده بودند گردن زدند. بلاذری شماره آنها را نهصد تن نوشته است^۴. پس از فتح شوشتر، ابوسبره خود در تعقیب فراریان و فتح سایر شهرهای خوزستان شد و هرمزان را هم با گروهی که انس بن مالک و احنف بن قیس هم در آن گروه بودند به مدینه فرستاد^۵.

۱. به گفته بلاذری یکی از مردم این شهر بدین شرط راه نفوذ به داخله شهر را به اعراب نشان داد که به او آسیبی نرسانند و از غنایم آن جنگ نیز برای او و پسرش مانند سایر مسلمانان سهمی مقرر دارند (فتوح البلدان، ص ۴۶۸). ۲. فتوح البلدان، ص ۴۶۸.

۳. این گفته بلاذری است، ولی به گفته مورخان دیگر هرمزان برای تسلیم خود شرط کرد که امر او را به نظر خود خلیفه واگذارند. ۴. فتوح البلدان، ص ۴۶۸.

۵. ابراهیم بن علی بن محمد معروف به «المذابی» از رجال قرن دوم و اوایل قرن سوم که از موالی شمس بن عبدمناف «ظاهراً ایرانی» بوده و کتب متعددی در تاریخ و فتوح تألیف کرده، کتابی هم درباره جنگهای خوزستان داشته که به نام «کتاب خبر البصرة و فتوحها» خوانده شده و از آن رو که فتح خوزستان جزء اعمال بصره به شمار می‌رفته در این کتاب مطالبی هم درباره اخبار خوزستان وجود داشته، از این قرار: دشت مبشان، ولایت مغیره بن شعبه، ولایت

تا این جا هرمزان در تاریخ ایران با چهره سرداری دلیر و سرفراز و آشتی ناپذیر جلوه می‌کند که در دفاع از خود و قلمرو فرمانروایی خود از هیچ کوششی فروگذار نکرده و در برابر حوادث ایام و ناکامیهای آن به آسانی نومید نشده و تا آخرین حد امکان از پای ننشسته است. ولی از این پس مرحله دیگری در زندگی او شروع می‌شود که با دنیای گذشته او فرقی بسیار دارد. و اینک ما او را در چهره دیگرش می‌بینیم.

هرمزان در مدینه: روزی که هرمزان را وارد مدینه می‌کردند اعراب برای این که نتیجه جنگ‌های خود را در ایران هر چه بیشتر جلوه دهند و شکوه و جلال هرمزان را که اکنون به اسارت گرفته‌اند به عمر و مردم مدینه بنمایانند. لباس رسمی او را بر او پوشانیدند، قبایی از دیبای زربفت و تاج مرصع به جواهر که آن را «آذین» می‌گفتند با تمام نشانه‌ها و زیورهایی که معمولاً از زر و گوهر بر خود می‌آراستند، و بدین گونه او را نخست به خانه عمر بردند و چون عمر را در خانه نیافتند او را به مسجد بردند. این روز برای مردم مدینه که شاید نخستین بار بود که چشمشان به چنان لباسهای پر زرق و برق می‌افتاد روزی بود که تا مدت‌ها خاطره آن در اذهانشان باقی ماند و «تاج هرمزان» به عنوان رمز بزرگی و ثروت ضرب المثل گردید.^۱ هنگامی که عمر هرمزان را در آن هیأت دید سخت در

→ ابوموسی، خبر اهواز، خبر منذر، خبر نهر تیری، خبر شوش، خبر دشتوا، خبر قلعه، خبر هرمزان، خبر ضبة بن محض، خبر جندیشاپور، خبر مه‌باج قویة العبدی، خبر سرق، خبر رام‌هرمز، خبر البستان. الفهرست، ۱۰۳.

۱. ضابطی بن الحارث یکی از شعرای عرب در زمان عثمان در شعری از «تاج‌الهرمزان» نام برده است. نوشته‌اند که پسران جرول این نهشل یکی از قبایل عرب سگی را که او خواسته بود به او بخشیده بودند ولی بعداً گروهی از آن قبیله سوار شدند و آمدند و سگ را از ضابطی پس گرفتند و با خود بردند. نام این سگ قرحان بود و ضابطی شعری در هجو آنان گفت و از آن جمله این بیت بود:

رددت اخاهم فاستمروا کائما حسباهم بتاج الهمرمزان امیر
«من برادر آنها را (مقصود سگ است)» به آنها پس دادم و آنها برگشتند گویی که امیری تاج

شگفت شد و گفت پناه می‌برم به خدا از آتش دوزخ؛ و چون او را به عنوان شاه اهواز معرفی کردند و خواستند که با او سخن گوید گفت تا وقتی که این لباس و زر و زیور بر او است با او سخن نگویم و آنگاه آن لباسها را از تن او درآوردند و پیراهن ساده‌ای از کرباس بر او پوشاندند.

هرمزان در مدینه امان یافت و سپس به اسلام گروید^۱ و تا زمان مرگ در

→ هرمزان را به آنها بخشیده است. و چون در این اشعار تعریفی به مادر و خود آن مردان شده بود آنها به عثمان شکایت بردند و عثمان هم او را تنبیه کرد ضابطی سپس در صدد قتل عثمان برآمد و چون این قصد او آشکار شد عثمان دستور داد او را به زندان افکندند و در زندان ماند تا مرد. عمیر بن ضابطی که در روز قتل عثمان شکمش را لگدمال کرد پسر همین ضابطی بود که در زندان عثمان مرده بود. انساب الاشراف، بلاذری چاپ Jerusalem ۱۹۳۶، ج ۵، ص ۸۵.

۱. در باره کیفیت امان یافتن هرمزان و نجات او از کشته شدن و اسلام او روایات مختلفی آمده است که بدین نحو خلاصه می‌شود: روزی که هرمزان را در مسجد نزد عمر آوردند و عمر از او دلیل پیمان شکنی او را پرسید، پیش از آنکه زیبا که مترجم فارسی بود حاضر شود مغیره بن شعبه که در عراق کمی فارسی یاد گرفته بود ترجمه حرفهای آن دو را عهده‌دار شد. وقتی که مغیره گفته عمر را برای او ترجمه کرده که سخن بگویی، هرمزان پرسیده است: سخن مردگان گویم یا سخن زندگان؟ و ظاهراً مقصود او این بوده که آیا همچون مردی که محکوم به مرگ است سخن گویم یا همچون کسی که زنده خواهد ماند. و در ترجمه این عبارت عمر این مقصود را فهمیده و گفته است، سخن زندگان. و آنگاه هرمزان گفته «اول سخن آن گویم که تو مرا ایمن کردی و نتوانی کشتن. عمر گفت چرا؟ گفت زیرا که مرا گفتی سخن زندگان بگویی و مرا زنده کردی! عمر گفت معاذ الله این خیر نیست، معنی آن نخواستیم که سخن چنان گوی که زندگان گویند نه آنکه ترا زنده دارم و نکشم؟ این روایتی است که در تاریخ طبری (ج ۵، ص ۲۵۶۰) و بلمسی ص ۳۱۶ آمده است. طبری اضافه می‌کند که پس از این حادثه عمر به مغیره گفت من تو را در این زبان (مقصود زبان فارسی است) حاذق نیافتم. هیچ‌یک از شما را ندیدم که این زبان را خوب حرف بزند و به دقایق آن وارد باشد. گرد نگردد زیرا اعراب کم دارد (۲۵۶۰). و همچنین در روایتی نقل شده است که هرمزان در حضور عمر اظهار نشنگی کرد، عمر آب خواست و چون آب برای او آوردند بیم زده می‌نمود و از آشامیدن آن خودداری می‌کرد. چون عمر علت را جویا شد گفت می‌ترسم تا من به آشامیدن مشغول هستم مرا بکشند. عمر به او گفت تا وقتی آب را نیاشامیده‌ای به تو آسیبی نخواهد رسید. پس هرمزان آب را به زمین ریخت و گفت بنابراین من در امان هستم و عمر خواست نپذیرد. ولی بعضی از

جامعه نو بنیاد اسلامی نیز قدر و منزلتی داشت، و عمر برای او هم مانند گروهی از مسلمانان که در جهاد شرکت کرده بودند از غنایم حاصله وظیفه‌ای مقرر داشت.^۱

→ صحابه که آنجا بودند او را به مفهوم گفته‌اش متوجه ساختند. و باز نقل شده که عمر این را از او نپذیرفت و گفت تنها راه نجات از کشته شدن اسلام آوردن است و هرمان هم در همان مجلس مسلمان شد. بلاذری از گفته انس بن مالک که هرمان را به مدینه آورده بود در این زمینه روایتی بدین سان نقل کرده که من در محاصره شوشتر حاضر بودم و من هرمان را به نزد عمر آوردم، زیرا ابوموسی مرا برای این کار برگزیده بود. چون به نزد عمر رسیدیم عمر به او گفت سخن بگویی هرمان گفت آبا سخن زندگان گویم یا سخن مردگان، عمر گفت سخن بگو و تو را باکی نیست هرمان گفت ما ایرانیان و شما اعراب تا وقتی که کار به دست خودمان بود ما بر شما چیره بودیم و اکنون که خدا با شما است ما در برابر شما ناب نیاوریم. عمر گفت ای انس رای تو درباره او چیست؟ گفتم من در پشت سر خود خرم و شکوه فراوان و دشمنی سرسخت دیدم. اگر تو او را بکشی مردم از زندگی نومید خواهند شد و بر سرسختی و پایداری آنها خواهد افزود و اگر او را زنده بگذاری آن مردم به زنده ماندن خود امیدوار خواهند شد و از سرسختی آنها خواهد کاست. عمر گفت من چگونه کشته‌شده‌ی بوادین مالک و مجزئه بن ثور را زنده بگذارم؟ گفتم به کشتنش راه نداری چون تو او را امان دادی... پس هرمان را آزاد کرد و او اسلام آورده فتح البلدان، ص ۴۶۹.

در باره آزادی و مسلمان شدن هرمان روایت دیگری در تاریخ قم آمده که با دلیل دیگری تأیید می‌شود، در تاریخ قم پس از ذکر جنگ ابوموسی با هرمان و فرستادن او هرمان را نزد عمر و آب خواستن هرمان و زمین ریختن آن گوید: «پس کار هر عمر دشوار شد و قصد هرمان برو مشکل گشت. پس هرمان را حبس کرد به امید آن که اسلام آورد و در حبس بود تا بعد از مدتی بر دست عباس بن المطلب مسلمان شد و عمر از برای او در غنیمت حصه‌ای معین کرد، و در مدینه مقیم بود تا آنگاه که عبدالله بن عمر او را بکشت بعد از آن که ابولؤلؤ غلام هرمان شکم عمر را بدرید؛ (تاریخ قم، ص ۳۰۳) و اما دلیلی که این روایت را درباره مسلمان شدن هرمان تأیید می‌کند روایتی است که در الاخبار الطوال دینوری نقل شده در حوادث جنگ صفین. در آن روایت چنین آمده که عبيدالله بن عمر بن الخطاب روزی از علی بن ابی طالب برای ملاقات اجازه خواست و چون اجازه یافت بر او وارد شد. علی به او گفت: آبا تو که هرمان را به غیر حق کشتی با این که او بر دست عموی من عباس اسلام آورده بود و بدرت نیز برای او دو هزار درهم وظیفه معین کرده بود با این حال انتظار داری که از من در امان مانی؟ او عبيدالله در جواب گفت: «سپاس خدای را که تو را در وضعی قرار داده که از من خون هرمان را می‌خواهی و من خون امیرالمؤمنین عثمان را» الاخبار الطوال، چاپ قاهره، ۱۹۶۰، ص ۱۶۹. ۱. فتح البلدان، ۴۶۹.

و بنا به گفته اصطخری او را با خاندان علی از راه زناشویی خویشاوندی برقرار شد.^۱ هرمان پیوسته در مواردی که عمر و مسلمانان برای تنظیم امور دولت نخواستند خود دچار سرگردانی می‌شدند آنها را راهنمایی می‌نمود. و بیش از هر چیز علم و اطلاع او درباره اداره امور و آیین کشورداری مورد استفاده مسلمانان قرار می‌گرفت.

تأسیس نخستین دیوان در اسلام به راهنمایی هرمان

نخستین دیوانی که برای ثبت و ضبط اموال و تنظیم امور مالی مسلمانان به وجود آمد که بعدها به نامه‌های دیوان بیت المال و دیوان خراج نامگذاری شد و توسعه یافت در زمان عمر و به وسیله همین هرمان تأسیس یافت. و نخستین دفتر ثبت و ضبط مجاهدان و سپاهیان هم که به دیوان جند یا سپاه معروف شد باز در همین زمان و به وسیله هرمان پایه‌گذاری شد. و بنا به روایاتی نخستین باری هم که اعراب مسلمان به این مسأله توجه نمودند که باید برای ثبت و ضبط وقایع و اسناد، تاریخ ثابت و پایداری داشته باشند که سال و ماه بر آنها مشتبّه نشود باز در همین زمان عمر بود، و برای این کار راه و روشی انتخاب گردید که هرمان از آیین ایرانیان برای آنها بیان نمود.

ابن طقطقی در گفتار جامع و سودمندی تأسیس نخستین دیوان را در اسلام چنین شرح می‌دهد:

«در صدر اول مسلمانان همان سپاهیان بودند و جنگ ایشان هم برای دین بود نه برای دنیا. در میان آنان نیز پیوسته کسانی یافت می‌شدند که بخشی از مال خود را در راه خیر بذل می‌کردند. و در مقابل یاری اسلام و پیغمبر خود هیچ‌گونه پاداشی جز از جانب خداوند چشم نمی‌داشتند. نه پیغمبر و نه ابوبکر هیچ‌کدام برای آنها وظیفه‌ای مقرر نکرده بودند، لیکن چون به جهاد می‌رفتند و مالی به غنیمت می‌آوردند هر یک بهره‌ای را که دین برای او معین کرده بود

دریافت می‌کردند، و چون از اطراف هم مالی به مدینه می‌رسید آن را در مسجد می‌آوردند و پیغمبر آن را به هر طور رأیش بر آن قرار می‌گرفت میان آنها تقسیم می‌کرد.^۱ در تمام مدت خلافت ابوبکر هم بدین منوال می‌گذشت ولی چون سال پانزدهم^۲ هجری رسید، عمر که در این هنگام بر مسند خلافت نشسته بود مشاهده کرد که کشورها یکی پس از دیگری به دست مجاهدان گشوده می‌شوند و گنجینه‌های ایران به تصرف درآمده و بار بار زر و سیم و جواهر گرانبها و لباسهای فاخر به مدینه وارد می‌گردد، پس چنین اندیشید که بر مسلمانان گشایشی دهد و تمام آن اموال را میان آنها تقسیم کند، ولی نمی‌دانست این کار را چه گونه صورت دهد، و همه آن اموال را چه گونه تحت ضبط آورد. در این هنگام یکی از مرزبانان ایران که در مدینه بود چون عمر را در کار خود سرگردان یافت به وی گفت پادشاهان ایران را چیزی است که آن را دیوان می‌نامند و تمام جمع و خرج مملکت ایشان در آن ضبط است و هیچ چیز از آن خارج نیست، و هر کس

۱. نمونه تقسیم غنائم را قبل از تأسیس دفتر و دیوان می‌توان از این خبر که طبری آن را روایت نموده دریافت. طبری به اسناد خود از راشد بن سعد روایت کرده که روزی برای عمر مالی رسیده بود و او شروع کرد به تقسیم کردن آن بین مردم. مردم دور او جمع شده و ازدحام کرده بودند. سعد بن ابی وقاص برای این که خود را به نزد عمر رساند مردم را با فشار و زور به کنار می‌زد و عمر چون چنان دید با درّه (تازیانه) بر سر او زدن گرفت و گفت تو به صورتی جلو آمدی که گویی هبشی از فرمانروایی خداوند در دل نداری و من خواستم به تو بفهمانم که از تو هم هبشی در دل فرمانروای خداوندی نیست. طبری، ج ۵، ص ۲۷۵۴.

۲. در تاریخ تأسیس دیوان و کیفیت آن بین آنچه در مآخذ تاریخی وارد شده اختلافی هست. در طبری تأسیس دیوان در سال ۱۵ ذکر شده (ج ۵، ص ۲۴۱۲) و جای دیگر خبر تأسیس دیوان را از ولید بن هشام بن مغیره ذکر می‌کند که به عمر خبر داده که او در شام پادشاهان آنجا را دیده که دیوان داشته‌اند و از او خواسته که برای آنها نیز دیوانی ایجاد کند و عمر به گفته او کار کرده است (طبری، ج ۵، ص ۲۷۵۰). ولی از نام «دیوان» که فارسی است معلوم می‌شود که این رسم از ایران گرفته شده نه از روم. او صافی که این طقطقی درباره دولت اسلام ذکر می‌کند از این که گنجینه‌های پادشاهان ایران به تصرف درآمده و بار بار زر و سیم و جواهر گرانبها و لباسهای فاخر به مدینه وارد می‌گردد، چنین بر می‌آید که باید این واقعه پس از سال پانزدهم هجری روی داده باشد، زیرا تا این سال هنوز فتح مداین و تصرف گنجینه‌های پادشاهان ایران تمام نشده بود.

از دولت وظیفه و مقرری دارد نامش در آن ثبت است، و هیچ‌گونه خللی بر آن راه نمی‌یابد. پس عمر متوجه این امر شد و شرح آن را پرسید، مرزبان چگونگی آن را شرح داد و همین‌که عمر آن را نیک دریافت به تأسیس دیوان پرداخت و برای مسلمانان هر یک نوعی وظیفه مقرر داشت^۱.

از بعضی منابع تاریخی دیگر اطلاعات دیگری در تفصیل جزئیات آنچه ابن طقطقی ذکر کرده به دست می‌آید. در کتاب نه‌ایة‌الارب این موضوع با تفصیل بیشتری به این صورت آمده است: «در زمان خلافت عمر، ابوهریره پولی با خود از بحرین آورده بود. عمر از او پرسید چه قدر آورده‌ای؟ ابوهریره گفت پانصد هزار درهم، عمر که از این رقم در شگفت شده بود گفت آبامی فهمی چه می‌گویی؟ ابوهریره گفت آری پنج بار صد هزار تا، و پس از سخنهای دیگری که بین آنها رد و بدل شد عمر به منبر برآمد و گفت: ایها الناس مال بسیاری برای ما رسیده اگر می‌خواهید آن را با پیمان بین شما تقسیم کنم و اگر می‌خواهید با شماره. مردی از آن میان برخاست و گفت ای امیرمؤمنان من ایرانیان را دیده‌ام که برای این کار دیوانی دارند، تو هم برای ما دیوانی بنیاد بگذار^۲.

از روایت دیگری در همین کتاب و از گفته صولی در ادب‌الکتاب چنین برمی‌آید که این مرد که در روایت نه‌ایة‌الارب و ابن طقطقی، عمر را به تأسیس دیوان راهنمایی کرده است همین هرمزان بوده که در مدینه اقامت داشته است^۳.

از روایت صولی چنین برمی‌آید که هرمزان در تأسیس دیوان سپاه هم علاوه بر دیوان بیت‌المال اثر داشته و خلیفه را در این مورد نیز راهنمایی می‌کرده، و شاید هم این هر دو در آغاز یک دیوان بوده‌اند. صولی روایت می‌کند که وقتی عمر خواست لشکری به جایی بفرستد، هرمزان نزد وی بود و به

۱. تاریخ الدول الاسلامیة لابن طباطبایا المعروف به ابن الطقطقی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰، ص ۸۳. وابع به کیفیت تعیین وظیفه و مقرری و مقدار آن رجوع شود به طبری ج ۵، ص ۲۲۱۱ به بعد.

۲. نه‌ایة‌الارب، ج ۸، ص ۱۹۷ (چاپ دارالکتب).

۳. ادب‌الکتاب، ص ۱۹۰. این روایت را قلفشندی هم در «صبح‌الاعشی» از قول ابوخلال العسکری در «الاولیل»، والماوردی در «الاحکام السلطانیة» نقل کرده است (ج ۱۳، ص ۱۰۶).

او گفت از این گروه سپاهیان که به هر یک مالی پرداخت شده اگر یکی در بین راه جای تهی کند و بگریزد از کجا دانسته خواهد شد، پس بهتر آن است که برای این کار دیوانی تأسیس شود که نام همه در آن ضبط گردد. عمر از او شرح دیوان را پرسید و وی آن را برای او شرح داد. روایات دیگری نیز در این زمینه کم و بیش شبیه آنچه ذکر شد وارد شده که هر چند در بعضی جزئیات و تفصیل با هم اختلاف دارند، لیکن از همه آنها دو امر محقق می‌گردد: یکی این که نخستین دیوان اسلامی در زمان عمر بنیاد گذارده شد و دیگر آن که این کار در نتیجه راهنمایی هرمزان و به روش ایرانیان صورت گرفت.^۱

وضع تاریخ: و اما درباره وضع تاریخ در اسلام ابوریحان بیرونی روایتی از میمون بن مهران نقل می‌کند که خلاصه آن چنین است: در زمان عمر وقتی حواله‌ای به او دادند که تاریخ پرداخت آن ماه شعبان بود، عمر پرسید کدام شعبان، آیا همین ماهی که در آن هستیم یا شعبانی که خواهد آمد؟ آنگاه یاران پیغمبر را گرد آورد و از آنها درباره این موضوع که موجب سرگردانی می‌گردید رأی خواست، و آنها گفتند باید راه و چاره را از آیین ایرانیان آموخت. و سپس هرمزان را خواستند و از او در این باره سؤال کردند، او گفت که ما را حسابی است که به آن «ماه‌روزه» گوئیم. پس آن را به صورت «مورخ» معرب ساختند و مصدر آن را هم «تاریخ» گفتند.^۲

آنچه از مجموع این روایات درباره تأسیس دیوان و وضع تاریخ برمی‌آید بدون این که جزئیات و تفصیل آنها مورد استناد قرار گیرد این است که هرمزان پس از آن که به دیانت اسلام گروید و در مدینه ساکن گردید در تنظیم

۱. درباره تأسیس دیوان در اسلام و اثر ایران در آن رجوع شود به کتاب «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب» ص ۵۷ به بعد.

۲. الآثار الباقیه، ص ۲۹ و ۳۰. درباره کلمه تاریخ و تعریب آن رجوع شود به مقاله نگارنده به عنوان «نظرة فی المرجع» در مجله «الدراسات الادبیة»، نشریه دانشگاه لبنان، بیروت، ۱۳۴۲، ج ۵، ص ۲۸۵ - ۲۹۵.

امور مالی و اداری مسلمانان کمک‌هایی بسزا نمود که در آن هنگام برای دولت نوخاسته اسلام ارزش بسیار داشت، و چون هرمرزان از آغاز پیدایش دولت اسلام امور اداره و مال و تشکیلات آن را براساس آیین کشورداری ایرانیان بنیاد گذارد در دوره‌های بعد نیز هر قدر دولت خلفا گسترش می‌یافت و احتیاج به تشکیلات جدید بیشتر می‌شد دامنه اقتباس از آیین کشورداری ایران هم وسیع‌تر می‌گردید تا دوره عباسی که بعضی از ارباب تحقیق، دربار بعضی از خلفای این دودمان را گرده‌ای از دربار دولت ساسانی دانسته‌اند.

هرمزان و قتل عمر: در اواخر ذی‌الحجه سال بیست و سوم یا اوایل محرم سال ۲۴ هجری^۱ عمر به قتل رسید. قاتل او یک نفر ایرانی به نام فیروز بود که اعراب او را به نام ابولؤلؤه^۲ می‌خواندند. ابولؤلؤه بنده مغیره بن شعبه بود^۳. علت کشته شدن عمر را چنین نوشته‌اند که ابولؤلؤه روزی عمر را در بازار دید و از سنگینی خراجی که صاحب او مغیره بن شعبه بر او قرار داده بود شکایت نمود. عمر از او پرسید روزی چه مبلغ بر تو خراج گذاشته؟ گفت روزی دو درهم. عمر پرسید چه کارهایی می‌توانی؟ گفت نجاری و نقاشی و آهنگری. عمر گفت با این صنعتها که می‌دانی روزی دو درهم زیاد نیست. آنگاه از او پرسید شنیده‌ام که گفته‌ای می‌توانی آسیابی بسازی که با باد کار کند؟ گفت آری. گفت برای من آسیابی به همان صورت بساز. ابولؤلؤه گفت اگر سالم ماندم آسیابی برایت بسازم که در شرق و غرب عالم از آن سخن گویند، و عمر را ترک کرد و رفت. عمر به حاضران گفت: این غلام مرا تهدید کرد^۴.

سه روز بعد در یک بامداد که عمر در مسجد برای نماز رفته بود ابولؤلؤه

۱. طبری، ج ۵، ص ۲۷۲۶ و ۲۷۲۵.

۲. با این‌که اعراب کنیه خود را از نام پسر می‌گیرند ولی این کنیه از نام دختر گرفته شده که اعراب او را به نام لؤلؤه می‌خوانده‌اند و شاید اسم او مروارید بوده است.

۳. بنا به نوشته تاریخ قم او غلام هرمرزان بوده است؟ تاریخ قم، ص ۳۰۳.

۴. طبری، ج ۵، ص ۲۷۲۲.

با خنجری دو دشنه که قبضه‌ای در وسط داشت به مسجد رفت و شش ضربه به عمر وارد آورد و یکی دیگر از یاران عمر نیز که پشت سر او ایستاده بود در این حادثه کشته شد.^۱ عمر را به خانه بردند ولی از آن ضربتها نجات نیافت و در اثر آنها پس از ده سال و شش ماه و چهار روز خلافت بدرود زندگی گفت.^۲ و پس از مرگ عمر، عبيدالله فرزند او که گمان می‌برد قتل عمر نتیجه نوطه‌ای بوده که هرمزان در آن دست داشته هرمزان را به قتل رسانید. بلاذری گوید که عبيدالله پسر عمر، هرمزان را به خانه خود دعوت کرد تا اسبش را به او نشان دهد و در بین راه از پشت به او حمله کرد و او را از پای درآورد.^۳

هرمزان در مدینه تا هنگام قتل عمر در چهره مردی جلوه گر است که پس از آشنایی با دین اسلام این راه و رسم جدید را از دل و جان پذیرفته و به خدمت آن کمر بسته و در هر مناسبت از راهنمایی‌های ارزنده برای پیشرفت آن دریغ نداشته، و حتی گاهی در این راهنمایی‌ها تا آنجا پیش رفته که گویی گذشته خود را به کلی فراموش کرده و یکباره از آن گسسته و تولدی دیگر یافته است.^۴ ولی پس از قتل عمر، حوادث به صورتی اتفاقی می‌افتد که گویی هرمزان مسلمان مقیم مدینه همان سردار مدافع و آشتی‌ناپذیری است که با وجود پذیرش آیین جدید و خدمت به آن هنوز جنگها و کشتارهای اعراب و شکست و ناکامیهای خود را فراموش نکرده و از عمر که وی را مسبب اصلی آنها می‌دانسته کینه‌ای در دل

۱. بنا به روایت مسعودی ابولؤلؤ در گوشه‌ای از مسجد در انتظار عمر به زیر عبا خفته بود و چون عمر را عادت بود که سحرگاه که به مسجد می‌آمد خفتگان را برای نماز بیدار می‌ساخت بر سر او هم رفت و او ناگهان برخاست و سه ضربه بر عمر وارد ساخته و دوازده تن دیگر را هم ضربه زد که شش تن آنها هلاک شدند، آنگاه خود را نیز با خنجر خود هلاک کرد، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۲۹.

۲. طبری، ج ۵، ص ۲۷۲۸.

۳. فتوح البلدان، ص ۳۸۰ - ۳۸۱.

۴. بلاذری نوشته است که هفتی عمر بن الخطاب پس از فتح عراق و خوزستان تصمیم به فتح بقیه شهرهای ایران گرفت از هرمزان رأی خواست که آیا از اصفهان آغاز کند یا از آذربایجان و هرمزان بدو گفت که اصفهان سر است و آذربایجان دو بال و چون سر را قطع کنی بالها نیز سقوط کنند (فتوح البلدان، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

داشته که با توطئه قتل وی آن را فرونشانده است. این چیزی است که هر چند در ضمن حوادث این دوران تا آنجا که روایات تاریخی آنها را بازگو می‌کنند هیچ‌گونه دلیلی بر آن نمی‌توان یافت ولی چون عمل عیدالله بن عمر در کشتن هرمزان به تهمت شرکت در قتل پدرش عمر، خواه ناخواه چنین توهمی را به ذهن می‌آورد، ناچار باید درباره آن بحث و بررسی بیشتری شود.

در این که آیا قتل عمر، خلیفه‌ای که با فتوحات خود چنان آوازه‌ای در جهان آن روز افکنده بود، نتیجه یک انتقام شخصی ابولؤلؤ بوده که در اثر مسامحه عمر در رفع ستم از شخص او دچار هیجان شده و به چنین کاری دست زده است؟ و یا این که این عمل واکنشی بوده در مقابل رفتار خشن و نوهین آمیز اعراب نسبت به اسیران ایرانی که ابولؤلؤ نیز یکی از آنها بوده؟، و یا این که همانطور که عیدالله پسر عمر گمان برده این عمل نتیجه توطئه‌ای بزرگ تر بوده که هرمزان هم در آن دست داشته و شاید هم یکی از گردانندگان اصلی آن به شمار می‌رفته است؟ از روایاتی که در دست است نمی‌توان مطلبی را به طور قطع استنباط کرد ولی از مجموع همه آنها چند مطلب استناد می‌شود که می‌توان تا حدی برای روشن شدن موضوع به آنها توجه نمود، به این قرار:

۱ - بدگمانی عیدالله فرزند عمر نسبت به هرمزان ناشی از سخنی بوده که عبدالرحمان پسر ابوبکر فردای روزی که عمر مورد سوء قصد واقع شد برای دوستان خود گفته بود. او حکایت کرده بود که من دو شب پیش به ابولؤلؤ برخوردم. او با هرمزان و جفینه بود و هر سه نفر با هم نجوا می‌کردند، و چون مرا دیدند مضطرب و پراکنده شدند و از آنها خنجر دودشده‌ای که دارای قبضه‌ای در وسط بود به زمین افتاد. و چون این فیه به گوش عیدالله پسر عمر رسید پس از مرگ پدر رفته و هرمزان و جفینه و دختر ابولؤلؤ را کشته است.^۱

۲ - جفینه که در این روایت نامش جزء توطئه کنندگان آمده از مردم حیره و از مسیحیان عبادی بوده است. مسیحیان عراق در جنگهایی که بین ایرانیان و

اعراب مسلمان اتفاق می افتاد از طرفداران ایران بودند و به طرفداری از آنان و حفظ وضع خود با اعراب مسلمان جنگها کرده اند، این جفینه که برادر رضاعی سعد بن ابی وقاص بود مردی باسواد و نویسنده بود. سعید سردار عرب در هنگامی که در عراق بود و حیره را با صلح گشوده بود جفینه را با خود به مدینه آورده بود که به مردم خط و سواد بیاموزد، و بنا به روایت واقفی در این واقعه عبیدالله بن عمر، هم جفینه و هم دو پسر او را کشت^۱.

۳ - ابولؤلؤ که قتل عمر به دست او افتاد افتاد نامش فیروز و از مردم نهاوند بود. بعضی گفته اند که نخست او را رومی ها اسیر گرفته بودند و سپس به اسارت اعراب درآمده بود، به هر حال جزء اسیران ایرانی بود که در مدینه روزگار به بردگی می گذاشت، نوشته اند روزی که اسیران جنگ نهاوند را به مدینه وارد می کردند فیروز که به دیدن آنها رفته بود هر کودکی را که در بین آنها می دید دست به سرش می کشید و گریه می کرد و می گفت عمر جگرم را خورد^۲. بنا به نقل مسعودی عمر هیچ یک از ایرانیان را اجازه ورود به مدینه نمی داد. مغیره بن شعبه به او نوشت: مرا بنده ای است که نقاشی و نجاری و آهنگری می داند و برای مردم مدینه وجود او سودمند است، اگر اجازت دهی او را بفرستم، و عمر اجازه داد و مغیره، ابولؤلؤ را برای این گونه کارها به مدینه فرستاد و روزی دو درهم بر او خراج تعیین کرد...^۳

۴ - بنا به روایتی عبیدالله بن عمر پس از کشتن جفینه و هرمزان و دختر ابولؤلؤ با شمشیری که در دست داشته فریاد می کرده، سوگند به خدا تمام کسانی را که در خون پدرم شریک بوده اند خواهم کشت. این کلام را تعریضی به مهاجران و انصار دانسته اند و شاید به همین جهت سعد با او درآویخته و شمشیر را از کفش بیرون آورده و موی او را کشیده و او را به زمین انداخته و سپس در

۱. به نقل بلاذری در فتوح البلدان، ص ۵۳۸.

۲. دروس فی آداب اللغة العربیة و تاریخها از انتشارات دانشگاه تهران چاپ ۱، ج ۱، ص ۷۰.

۳. مروج الذهب به تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، ج ۲، ص ۳۲۹.

خانه خود محبوس ساخته تا هنگامی که عثمان به خلافت نشسته، او را برای قصاص به عثمان تحویل داده است.^۱

۵ - هیچ یک از مهاجران و انصار و یاران پیغمبر و مسلمانان، عمل عیدالله را در قتل هرمرزان صحه نگذاشته‌اند، و آن را مانند قتل بدون دلیل بک مسلمان محکوم ساخته‌اند. و حتی عثمان که در نجات عیدالله از مرگ تلاش بسیار می‌کرد در جلسه مشاوره‌ای که بلافاصله پس از جلوس بر مسند خلافت برای نظر در امر عیدالله، که هنوز محبوس بود، تشکیل داد، این مطلب را که او با عمل خود خللی در اسلام وارد ساخته پنهان نتوانست کرد، الا این که گفت چون من متولی امر مسلمانان هستم حق قصاص را که مسلمانان برگردن عیدالله دارند به دیه تبدیل می‌کنم و آنگاه دیه او را از مال خود پرداخت و عیدالله را از زندان آزاد ساخت.^۲ و این امر نشان می‌دهد که در نظر معاصران هم لااقل تا آنجا که در تواریخ رسمی منعکس است، عمل عیدالله بی‌دلیل بوده است.

۶ - عیدالله بن عمر هر چند با این اقدام عثمان رسماً از قصاص معاف شد و آزاد گردید ولی در نظر آن دسته از مسلمانان که اجرای احکام اسلامی را برتر از هر ملاحظه‌ای دیگر می‌دانستند، او هم‌چنان محکوم و درگرو خون هرمرزان بود، و در نظر آنان عثمان نیز به سبب سستی در اجرای حکم قصاص مستوجب ملامت می‌بود. نوشته‌اند نخستین بار که عثمان در خلافت خود به منبر رفت و درباره هرمرزان سخن گفت و او را عفو کرد علی بن ابی طالب که جز به اجرای احکام الهی نمی‌اندیشید در آن مجلس خطاب به عثمان با اشاره به عیدالله بن

۱. طبری، ج ۵، ص ۲۷۹۵ و ۲۷۹۶.

۲. مرجع سابق ج ۵، ص ۲۷۹۵ و ۲۷۹۶. و بنا بر آنچه بلاذری در انساب الاشراف نقل کرده عثمان در نخستین روز خلافت به منبر رفت و گفت که تقدیر چنین بوده که عیدالله هرمرزان را به قتل رساند و هرمرزان از مسلمانان بود و وارثی جز مسلمانان ندارد و من که پیشوای شما هستم از او گذشتم، آیا شما هم می‌گذرید گفتند: بلی «در این جا سخنی از پرداختن دیه نیست.

«انساب الاشراف، ص ۲۴ تصحیح و چاپ H.D.F. Goitein, at the university press

Jerusalem, 1936.

عمر گفت: «این فاسق را به خونخواهی هرمان بکش که با کشتن مسلمانی بی‌گناه مرتکب خطایی عظیم شده. و آن گاه به عیدالله روی نمود و گفت: ای فاسق اگر روزی بر تو دست یافتم تو را به خونخواهی هرمان خواهم کشت^۱. و علی بن ابی طالب پیوسته از این که اجرای حکم الهی درباره عیدالله محفل مانده ناخوشنود بود، و حتی در واقعه صفین که عیدالله بن عمر روزی از علی اجازه ملاقات خواست، چون بر او وارد شد، علی گفت: آیا تو که هرمان را بناحق کشته‌ای با آن که او به دست عموی من عباس اسلام آورده بود^۲ و پدر تو نیز از غنایم مسلمانان برای او دو هزار درهم و وظیفه مقرر داشته بود، حالا انتظار داری که از دست من جان سالم به دربری؟ و عیدالله در پاسخ گفت: سپاس خدای را که ما را در وضعی قرار داده که تو خون هرمان را از من می‌خواهی و من خون امیرالمؤمنین عثمان را^۳.

زیاد بن لبید بیاضی یکی از شعرای همین دوره هر وقت عیدالله را می‌دید اشعاری را که در همین باره سروده بود و در آن عیدالله را بر این عملش سرزنش کرده بود بر او می‌خواند. عیدالله از او نزد عثمان شکایت کرد و عثمان او را خواست و از این کار منع نمود، ولی زیاد این بار شعر دیگری خطاب به عثمان گفت و او را از این که حکم خدای را درباره عیدالله اجرا نکرده ملامت نمود و عثمان این بار تحمل نکرد و تنبیه او را تبعید قرار داد^۴.

۷ - هر چند پس از قتل هرمان همه اصحاب پیغمبر و شهود واقعه حتی خلیفه وقت، عمل عیدالله بن عمر را به عنوان قتل بی‌دلیل یک مسلمان محکوم کردند و هیچ‌کس در اسلام و اخلاص هرمان اظهار تردیدی ننمود ولی تنها کسی که از آن جمع با دلیری خاص خود اجرای حکم اسلام را درباره قصاص قاتل او - اگر چه آن قاتل پسر خلیفه باشد - واجب می‌شمرد و پیوسته عثمان را

۱. انساب الاشراف بلاذری، ص ۲۴.

۲. این روایت درباره اسلام هرمان با آن چه در تاریخ قم آمده مطابقت دارد.

۳. الاخبار الطوال، ص ۱۶۹.

۴. این اشعار را در طبری، ج ۵، ص ۷ - ۲۷۹۶ مراجعه نمایید.

در عفو عبیدالله تخطئه می‌کرده، علی بن ابی طالب بوده که حتی در جنگ صفین خود قصد اجرای حکم الهی را داشته است. این امر مسلماً ناشی از حرص علی در اجرای احکام دین و انعطاف ناپذیری او در این زمینه بوده، ولی با توجه به آنچه بلاذری دربارهٔ وصلت هرمزان و خاندان علی ذکر کرده آیامی توان احتمال داد که در این مورد علاوه بر حق عمومی اسلامی حفظ حقوق شرعی کسانی هم که از حمایت این خاندان برخوردار بوده‌اند نیز علت دیگری بر این پافشاری در احقاق حق بوده است؟ به هر حال علت هر چه باشد در این امر تردیدی نیست که هرمزان، همان‌گونه که نخستین عامل آشنایی اعراب مسلمان با نظام دیوانی ایران بوده از نخستین حلقه‌های پیوند روحی و معنوی ایران با خاندان پیغمبر و آل علی و ارادت و اخلاص ایشان به این خاندان نیز به شمار می‌رود.

نمایه نام‌های فارسی

نام منابع خارجی در پانوشت صفحه‌ها آمده است

آز دیو، ۳۲۴	آ
آسیا، ۳۳۱	آبادان، ۴۶
آسیای صغیر، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰	آب زمزم، ۳۶۰
آسیای میانه، ۳۰۸	آب زمزم مبارک، ۴۵۵
آشور، ۳۳۱	آفانورک، ۶۸
آشوری، ۳۲۳	آداب ابن مقفع، ۱۶۶
آفتاب، ۳۳۶	آداب الفرس، ۱۵۲
آگانپاس، ۱۷۶	آدم، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۳
آلاشها، ۱۴۳	آذر اهورا مزدا، ۳۲۴، ۳۲۵
آل بویه، ۹۸، ۱۰۱	آذربایجان، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۶۱، ۲۸۲، ۳۰۸، ۳۱۰
آل علی، ۴۶۰	آذرتاشی آذرنوش، ۱۱۵، ۱۷۹، ۱۸۹، ۱۹۰
آلمانی، ۲۷۷	آرامیان، ۳۳۱
آل مروان، ۱۰۱	آران، ۱۲۲
آندراج، ۲۶۲	آرمنی، ۳۱۹
آبنده، ۳۸، ۱۷۹	آریایی، ۳۲۳
آبنده فرهنگ در مصر، ۴۰۴	آریایان، ۳۱۵، ۳۱۷
آیین الرمی، ۱۶۳	آریایی نژاد، ۳۳۱
آیین جنگ، ۱۶۲	آریایی‌ها، ۳۲۳
آیین کشورداری ایران و اثر آن در اسلام و	آز، ۳۲۴

- دولت خلفا، ۲۳۶
آیین‌نامه، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۶۲، ۲۹۲
آیین‌نامه بزرگ، ۱۳۳، ۲۳۰
- ۱
ایان رقاشی، ۹۴
ابراهیم المنذر، ۷۱
ابراهیم پسر مدبر، ۱۶۵
ابراهیم خلیل‌الله، ۱۰۴
آبله، ۲۸، ۱۴۶، ۲۲۰
این اثیر، ۲۴۷
ابن اسفندیار، ۱۵۹
ابن الطقطقی، ۴۵۰، ۴۵۲
ابن العمید، ۱۰۶
ابن المجاور دمشقی، ۵۲، ۵۵
ابن المدبر، ۱۵۲
ابن النديم، ۲۲۲، ۲۹۰
ابن بلخی، ۱۲۹، ۱۶۹
ابن بيطار، ۳۸۲
ابن جبیر، ۵۵، ۲۰۲
ابن جبیر اندلسی، ۵۵
ابن جعفر الحسینی، ۵۴
ابن حوقل، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۵۶، ۱۱۰
ابن خردادبه، ۴۵، ۵۱، ۶۱، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۸۲
ابن خلکان، ۳۲۴، ۳۴۵
ابن رسته، ۱۰۹، ۱۳۱، ۱۳۲
ابن سینا، ۱۰۳، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۷
ابن طباطبای، ۱۵۵، ۱۶۵
ابن عبدربه، ۲۴۰
- ابن قتیبه دینوری، ۱۳۴، ۱۵۹، ۱۶۲، ۲۳۲
ابن مسکویه، ۱۵۸، ۲۳۰
ابن مقفع، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۸
۱۳۹، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۷۰
۱۷۲، ۱۷۳، ۲۲۹
ابن منظور، ۲۹۶
ابن ندیم، ۷۸، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹
۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴
ابو احمد طاهر، ۹۸
ابو الاسود دؤلی، ۷۴، ۴۰۶
ابو الحسن بن ابی ذرعامری نیشابوری، ۲۳۲
ابو العلاء الممری، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۹
ابو الفرزدق، ۳۷۹
ابو الفاسم، ۲۰۸
ابو ایوب موریانی، ۱۴۸
ابوبکر، ۴۵۰، ۴۵۱
ابو تمام، ۴۳
ابو حاتم، ۳۶۴
ابو حنیفه نعمان بن ثابت، ۹۶
ابو حنیفه دینوری، ۱۶۲
ابو ریحان بیرونی، ۲۶۷، ۲۷۳، ۳۸۹، ۴۵۳
ابوزید احمد بن سهل بلخی، ۵۴، ۵۶
ابوزید انصاری، ۲۸
ابوسیره، ۴۴۵، ۴۴۶
ابوسهل، ۲۸۰
ابوشجاع فنا خسرو، ۱۰۲
ابو عبدالله محمد بن عبدالمنعم بن عبدالنور
حمیری، ۵۳
ابوعبید قاسم بن سلام، ۲۰۲
ابوعبیده، ۴۸، ۹۴، ۲۰۲

ادبیات جغرافیایی عربی، ۲۸۶	ابولؤلؤ، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷
اقدی شیر، ۱۹۸	ابومسلم خراسانی، ۱۰۹، ۱۳۱، ۱۳۲
اویک، ۴۴۲	ابوموسی، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶
اوجان، ۱۰۲	ابونواس، ۳۲۲
اردشیر، ۶۰، ۱۲۶، ۱۲۲، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۰، ۳۱۲، ۳۳۳	ابوهریره، ۴۵۲
اردشیر بابکان، ۴۸، ۱۵۸، ۱۶۳	ابوهلال العسکری، ۴۵۲
اردشیر دوم، ۱۷۶	ابوهلال عسکری، ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۶۳، ۲۳۸
اردیبهشت، ۳۲۱	احسان عباس، ۱۵۳
ارمنستان، ۱۲۲	احسان عبدالقدوس، ۷۳، ۴۰۵
اروپا، ۴۰۰	احساء، ۴۹
اروپایی، ۷۶، ۳۹۸، ۳۹۹	احسن التقاسیم، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۹، ۱۲۲
ارومیه، ۳۰۸	احمد، ۴۲، ۸۵
اروندرو، ۴۸	احمد آرام، ۲۸۶
ازد، ۴۸، ۶۰، ۲۲۳	احمدبن دینار، ۴۴
ازدوکان، ۳۳۳	احمدبن لیثویه، ۴۵
ازهری، ۲۰۸، ۲۰۷	احمدبن یحیی بن جابر، ۱۱۳
اسپندیاذ، ۴۳۷	احمد بهمنیار، ۸۷
اسپهبد، ۱۲۵	احمد بیرشک، ۲۸۶
اسپهبدپهلر، ۴۳۷	احمد رضا، ۲۰۳، ۳۸۲
استخر، ۱۳۵، ۳۰۹، ۳۱۲	احمد زکی پاشا، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۱۷
استخری، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۱۹۴	احمد شاکر، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷
اسحاق بن طلین، ۱۰۹، ۱۳۱	احمد شوقی، ۷۳، ۴۰۵، ۴۰۶
اسرافیل، ۳۳۶	احمد محمد شاکر، ۴۱، ۴۲
اسفند، ۳۲۱	احنف بن قیس، ۴۴۶
اسفندیار، ۴۳۷	اخبار، ۱۶۶
اسکندر، ۲۲۳، ۴۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲	اخبار و سیر، ۱۵۲
اسکندریه، ۵۹، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸	اخلاق الملوک، ۱۳۹
اسلام، ۴۶	ادب العرب و الفرس، ۲۳۰
اسماعیل العارف، ۱۶	ادب الکتاب، ۴۵۲

- اسماعیل بن عباد، ٢٥٦
اسماعیلیان، ٣٣٩
اسماعیلی‌ها (مسلمانان)، ٣٤٣
اشپیگل، ١٩١
اشتوتگارت، ١٨٩
اشکانی، ٣١٢
اشکانیان، ٤٨
اصطخری، ٤٣٧، ٤٥٠
اصطفانوس، ١٣٠
اصفهان، ١٠٩، ١٣١، ١٧٢
اعشى، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٩
اغاني، ١٩٥
افریقا، ٤٦، ٥١، ٥٦، ٥٧
افریقایی، ٥٦، ١٩٩
اقالیم المجمع، ١٢٢
اقیانوس اطلس، ١٩٩
اکا، ٣٢٦
اگوست فیشر، ٧٠
الآنین، ١٣٤
الاحرفیة، ٧٤، ٤٠٩، ٤١٠
الاخبار الطوال، ٢٥٩
الأداب الکبیر، ٢٢٩
الادب الصغیر، ٢٢٩
الاشتقاق والتعریب، ٦٥، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤
الاعیاد والتوازیز، ٩٧
الاعلاق النفسیة، ١٣٢، ١٤٢
الالفاظ الفارسیة المعربة، ١٩٨، ٢١٥
البهلویة، ١٢٣
البیان والتبیین، ١٦٦
التاج فی اخلاق الملوك، ٩٣، ١٣٨، ٢١٧، ٥٥
٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣
التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، ٢٨٧
التنبیه، ١٧٥
التنبیه والاشراف، ١٢٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥
الحرث بن ابی شمر، ٢٢٩
الحکمة الخالدة، ٢٣٠
الحيوان، ٢٩٠
الخراج، ١٨٢
الدراسات الادبیة، ٥، ١١، ١٤، ١٧، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٣، ٣٧، ٩٢، ١٣٨، ١٨٤
٢٠٠، ٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٢
الدستور اللبنانی، ٢٥٠
الذخائر والتحف، ١٣٠، ١٤١
الراضی بالله، ٢٨٣
الرسالة العذراء، ١٦٦
الروضی ذی الحسین، ٩٩
الروزنامجه، ٢٥٦
الروض المعطار فی اخبار الاقطار، ٥٣
الرومی، ٣٧٠
السعادة و الاسعاد فی سیرة الانسانیة، ١٥٤
١٦٣، ٢٣٢
السواد، ٣٨٠
الس هاوزن، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩١
١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥
الشریف الأجل، ٩٩
الشعار السائرة فی التیروز والمهرجان، ٩٧
الطامع بالله، ٩٩، ١٠٢
المقد الفريد، ١٢٧، ٢٣٠
الفرزدق، ٣٧٩
الفرس، ٥٥

- القهرست، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۸۰،
 ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲،
 ۱۹۵، ۲۴۰
 القادری بالله، ۹۸، ۹۹
 الکرنامج، ۱۵۹
 الکندی، ۲۷۲
 المترجمون و النقلة عن الفارسية فی القرون
 الاسلامیة الأولى، ۱۱۷، ۱۸۲
 المترجمون و النقلة عن الفارسية الى العربية،
 ۱۹۰
 المجمع العلمي العراقي، ۷۰
 المجمع العلمي العربي، ۷۰
 المحاسن، ۲۳۷
 المحاسن والاضداد، ۹۳، ۲۳۷
 المعاسین و المساوی، ۲۳۷
 المرجع، ۴۲، ۵۹، ۱۱۷
 المسالك والممالك، ۴۵، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۴،
 ۵۶، ۱۲۴، ۱۴۲
 المستنعب بالله، ۴۵
 المعارف، ۱۵۹
 المعانی، ۴۱
 المعتر بالله، ۴۵
 المغرب، ۴۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷
 المغرب من الکلام الاعجمی، ۱۹۸
 المسالك، ۱۲۴
 المملكة الاسلامیة السعودیة، ۶۹
 المملكة العربیة السعودیة، ۶۹
 المنجد، ۲۴۷، ۲۵۳
 المنقذ من الضلال، ۱۰۴
 الموفق بالله، ۲۵
 المؤید، ۶۵، ۶۶
 النیروز عبر التاریخ و فی الادب العربی، ۹۲
 النیروز والمهرجان، ۹۷
 الرزواء و الکتاب، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۶۳
 الیزیدیة قديماً و حديثاً، ۳۳۶
 لمادین، ۳۳۶
 امالی سید مرتضی، ۲۳
 امام فخر رازی، ۲۰۲
 امام موسی بن جعفر صادق (ع)، ۹۸
 امان، ۴۷، ۲۸
 امثال ایرانیان، ۱۵۲
 امّ جمیل، ۱۳۰
 امرتات، ۳۲۱
 امریکا، ۴۰۸
 امشاپندان، ۳۲۰، ۳۲۲
 اموی، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۳۱، ۱۴۵،
 ۱۶۴، ۲۲۵، ۲۳۸، ۲۷۶
 امویان، ۱۳۱، ۱۴۸، ۲۷۵، ۲۷۶
 امیرارسلان، ۲۳۵
 امیر حاج مقدس، ۳۵۲
 امین احمد عطار، ۲۳۵
 امین سعید، ۶۷
 انبار، ۱۰۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸
 انتشارات سروش، ۱۸۹
 انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ۲۸۶
 انجمن تحقیقات علمی، ۱۶
 اندره‌آس، ۱۹۴
 اندلس، ۲۷۶
 انساب الاشراف، ۱۰۰، ۴۵۹
 انس بن مالک، ۴۴۶

ایزدی، ۲۲۳	انطاکیه، ۵۹، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸
ایزدودور، ۴۸	انگروه مینو، ۳۱۹
اینوسترانزف، ۲۲۷	انگلیس، ۶۷
آیوبی، ۱۵۰	انگلیسی، ۲۲، ۷۴، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۶
	۴۰۹، ۴۱۷
ب	انوشروان (انوشیروان)، ۵۱، ۵۳، ۵۸، ۱۲۷
باب‌الابواب، ۱۴۳	۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۵
باب‌المندب، ۵۳	۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۹، ۲۳۳
بابل، ۲۰۸، ۳۲۱، ۳۳۱	انوشزاد، ۱۶۱
بابلی، ۳۳۲	انیس المقدسی، ۴۴، ۱۶۶
باحزانی، ۳۴۶	ارستا، ۲۱۸، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲
بارون روزن، ۲۳۶	۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴
بازار اموازه، ۲۳۸	اوستایی، ۲۵۹، ۳۲۱
بالزاک، ۷۳، ۴۰۵	اولیری، ۲۷۷، ۲۸۶
بتانی، ۲۷۲	اهره، ۲۰۸
بحتری، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۹، ۶۰، ۱۰۶	اهریمن (اهرمین)، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۴
۲۸۳	۳۲۳
بحر فارس، ۴۶، ۴۷	امواز، ۹۹، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۵
بحرین، ۴۹، ۴۵۲	۴۴۸
بذشخوارگر، ۱۵۹	امورا مزده، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰
براهمین مالک، ۴۴۶	۳۲۲، ۳۲۶، ۳۲۹
برزخ، ۳۲۶	اینالبایی، ۷۳، ۴۰۵
برکات، ۳۵۴	ایذج، ۴۳۸، ۴۴۴
بروکلمن، ۲۲۳	ایران، ۹، ۲۷، ۴۴، ۲۳۵، ۴۳۳
برهان، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۶۰، ۳۸۲	ایران بالا، ۳۱۴
برهان جامع، ۲۴۹، ۲۵۰	ایران شهر، ۱۲۶
برهان فاطع، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۵۹	ایرج افشار، ۳۸، ۴۰
برهانین، ۴۱	ایزد / آذر، ۳۲۵
بزرگ فرمدار، ۱۳۵	ایزدان، ۳۲۲، ۳۳۳
بشارف، ۷۴، ۲۰۶	ایزد مهر، ۳۱۵

بوشیاستا، ۳۲۵	بشیر فارس، ۳۸۹
بویه، ۱۹۵	بصره، ۷۸، ۹۹، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸
بویه‌یان، ۱۷۲	۱۸۲، ۱۸۶، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۴
بهار عجم، ۴۱	۲۴۵
بهاءالدوله، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲	بعثیقه، ۳۴۶
بهرام چوبین، ۱۶۳، ۱۷۷	بعلبک، ۳۴۴
بهرام رازی، ۴۳۹	بغداد، ۴۵، ۷۹، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۲
بهرام گور، ۱۶۰، ۱۶۳	۱۵۰، ۱۶۲، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۲۶، ۲۲۷
بهشت، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۳	۲۳۹، ۲۴۰، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰
بهشت شداد، ۳۴۸	۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۴۵
بهقباد، ۱۴۷، ۱۴۸	بغدادیان، ۴۵
بهمن، ۱۵۸، ۳۲۱	بلاذری، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۷
بهمن اردشیر، ۱۵۸	۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳
بهمن پسر اسفندیار، ۱۵۸	۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲
بهمشیر، ۴۸	۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۳۲۰، ۴۴۶، ۴۵۵
بیت الحکمة، ۲۴۰	۴۶۰
بیت المقدس، ۱۷۲، ۳۳۷	بلاش آباد، ۱۴۱
بیروت، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۹، ۹۲، ۱۸۴، ۱۹۰	بلخ، ۱۲۹، ۲۰۸، ۳۰۸
۲۳۵، ۲۴۳، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۸۷، ۳۳۰	بلعمی، ۱۴۱، ۱۶۱، ۲۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۱
۳۹۷، ۴۱۲	بمبئی، ۳۲۸
بیرونی، ۱۰۳، ۱۴۹، ۲۷۲، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۵	بندر عدن، ۵۸
۳۹۱، ۳۹۲	بَندِ هشن، ۳۲۸
بیتویه، ۱۱۶	بنو نیست، ۱۵
بیضاء، ۷۸	بنو اسرائیل، ۱۶۱، ۳۳۲
بیلقان، ۱۲۲	بنی العباس، ۱۲۲
بینی، ۱۵	بنی امیه، ۱۰۱، ۳۴۳، ۳۴۶
بیمارستان جندی شاپور، ۲۳۹	بنیان، ۴۴۳
بین النهرین، ۲۸۲، ۳۳۱	بنی وابل، ۴۴۱
یهقی، ۱۷۷	بنی هاشم، ۳۴۳
	بوزرجمهر، ۱۵۶، ۱۶۶

- تاجنامه، ۱۶، ۱۳۶، ۱۳۹، ۲۳۲، ۲۹۴
 تاجنامه‌ها و آئین‌نامه‌ها، ۱۳۹
 تاج هرمزان، ۲۴۷
 تاریخ ابن عساکره، ۲۳۳
 تاریخ الادب الجغرافی العربی، ۲۸۶
 تاریخ الدول الاسلامیه، ۱۵۵
 تاریخ المستنصر، ۵۲، ۵۵، ۵۶
 تاریخ بغداد، ۹۶
 تاریخ بلعمی، ۱۸۵
 تاریخ بیهقی، ۲۲۶
 تاریخ جبرتی، ۳۸۲
 تاریخ جده، ۵۳
 تاریخ طبرستان، ۱۵۹
 تاریخ طبری، ۴۵، ۲۳۶، ۳۹۱، ۴۲۸، ۴۳۹
 تاریخ قم، ۲۵۵
 تاریخ مدینه جده، ۵۲، ۵۳
 تاریخ یعقوبی، ۱۵۷
 نامرا، ۱۲۳
 تانگور، ۷۴، ۴۰۶
 تبت، ۴۶
 تجارب‌الاسم، ۱۴۴، ۱۵۸، ۱۶۱
 نجد، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۰
 تخت ملک یزید، ۳۶۰
 تدبیرهای جنگی، ۱۵۲
 تذکره، ۱۷۰
 ترجمه و نقل از زبان فارسی به عربی در
 قرنهای نخستین اسلامی، ۲۹۳
 ترسایان، ۳۲۰
 ترک، ۱۰۳، ۲۸۱
 ترکان، ۴۵، ۱۰۳، ۲۰۶
- پ
 پارنی، ۴۸، ۳۱۲
 پارس، ۱۲۹، ۴۳۸
 پارسی باستان، ۳۰۸
 پاریسک، ۲۶۳
 پاریس، ۲۱
 پاژند، ۳۱۱
 پ. بوالجاکوف، ۳۹۱
 پراگ، ۱۵
 پرودرش، ۳۲۵
 پروکوپوس، ۵۸، ۵۹
 پرویز ناتل خانلری، ۹۱
 پل سارتر، ۴۰۵
 پردارد، ۲۶۵، ۳۲۵، ۳۸۶
 پور سودان، ۵۶
 پوروشنب سپهتمان، ۳۰۸
 پهلوی، ۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۵۳،
 ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۵،
 ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۴۰،
 ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۹۴، ۳۷۹،
 ۳۹۰، ۳۹۲
 پهلویها، ۱۲۴
 پهل، ۱۲۴
 پیر راهنما، ۳۳۸
 پیروزان، ۴۳۹
 پیغمبر، ۴۵۱، ۴۶۰
 پیکره مار، ۳۴۰
- ت
 تاج‌العروس، ۴۰، ۴۳

- ترکمان عثمانی، ۲۶۴
 ترکها، ۳۴۰
 ترکی، ۲۶۴، ۶۷
 ترکیه، ۶۷، ۳۳۳
 نستر (شوشتر)، ۲۳۸
 تقاسیم رصد، ۷۴، ۴۰۶
 تکملة اصلاح ما نخلط فيه العامة، ۲۲، ۲۱۰
 تنسر، ۱۵۹، ۳۱۲
 نورات، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۶
 نوبین الحکیم، ۷۳، ۴۰۵
 توفیق، ۱۶۸، ۱۷۳
 توفیقات، ۱۵۲
 توفیق نویس، ۱۷۲، ۱۷۴
 توفیحا، ۱۶۶
 نهران، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۸۶، ۳۱۳
 نیر ماهی، ۵۰
 نیرویه، ۲۴۴
 نیری، ۴۴۱
 نیسفون، ۱۴۱، ۱۷۶، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۸۰
- ث**
- ثمالی، ۱۵۴، ۱۵۵، ۲۵۶
- ج**
- جاحظ، ۹۳، ۹۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹
 ۱۴۰، ۱۵۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۱۷
 ۲۳۱، ۲۹۰
 جالبینوس، ۴۳۹
 جاودان خرد، ۱۵۸، ۲۳۰
 جایی، ۵۲
- جبال، ۱۲۱، ۱۲۳، ۴۳۸، ۴۴۵
 جبرائیل جیور، ۶۴
 جبل دروز، ۳۵۱
 جده، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۰
 جریر، ۳۷۸
 جزیره سیلان، ۴۸
 جزیره العرب، ۹۵، ۲۷۶، ۴۱۹
 جز، ۴۴۳، ۴۴۵
 جزء بن معاویه، ۴۴۳
 جشنف، ۱۵۹
 جعفر، ۳۵۱
 جفینه، ۴۵۶، ۴۵۷
 جلال حمایی، ۸۷
 جلولا، ۴۴۰
 جلوه، ۳۳۴، ۳۲۵
 جمال عبدالناصر، ۶۹
 جمعیت علمای بزرگ الازهر، ۳۰
 جمهوری عربی سوریه، ۶۹
 جمهوری عربی مصر، ۶۹
 جمهوری متحد عربی، ۶۹
 جناب، ۴۶
 جندی شاپور، ۲۳۹، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰
 ۲۸۴، ۴۳۸، ۴۴۳
 جندی شاپوریان، ۲۳۹
 جنگ نیری، ۴۴۰
 جوالیقی، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۱۹۸، ۲۱۵، ۲۱۶
 ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۵
 جورج سارتن، ۲۷۵
 جوهری، ۳۷۹
 جهیز، ۱۳۵

جـهشباری، ۹۶، ۱۰۹، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۱،
۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۳

حسن بصری، ۷۸، ۹۴، ۳۴۶

حسن پسر حبیب، ۱۷۲

حسن جوهر، ۲۳۵

حسین خدیو جم، ۱۰۵

حسین خراسانی، ۱۸

حسین علی هروی، ۱۱۵

حسین کامل الصیرفی، ۴۲

حسین کرد، ۲۳۵

حضر موت، ۴۷، ۵۱

حلب، ۱۶، ۲۴۴، ۳۵۹

حلبس، ۴۳

حُلوان، ۱۴۳، ۴۳۸

حمزه، ۳۸۹

حمزه اصفهانی، ۲۳، ۹۷، ۱۲۴، ۱۴۹، ۱۷۵،

۲۲۹، ۳۸۹، ۳۹۱

حمص، ۱۶۱

حمیری، ۵۳

حِزّاء، ۳۳۹، ۳۴۳

حوریه، ۳۳۹

حیره، ۱۰۱، ۲۵۶

خ

خارجی، ۱۶۴

خازن، ۱۳۵

خاقان، ۱۶۰

خاندان حبیب، ۱۱۰

خاندان زیبر، ۱۰۱

خاندان صقیه، ۱۱۰

خاندان مرزبان، ۱۱۰

خدای‌نامه، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۵۵، ۲۲۹، ۲۳۶، ۳۹۰

چ

چشمه سفید، ۳۶۰

چشمه شیخ عادی، ۳۵۹

چشمه فلک، ۳۳۷

چلبی موصلی، ۱۹۹

چله تابستان، ۳۵۹

چله زمستان، ۳۵۸، ۳۵۹

چند نکته دربارهٔ دگرگونیهای کلمات فارسی

در زبان عربی، ۲۱۰

چهار مقاله، ۱۷۵

چین، ۴۶، ۵۰، ۵۷، ۳۱۳

چینوت، ۳۲۵

ح

حبشه، ۴۶، ۵۸، ۵۹

حبشی، ۲۶۵

حبشیان، ۵۳، ۵۸

حبشی‌ها، ۵۱، ۵۸

حج، ۳۵۱

حجاج بن یوسف، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۰،

۱۴۸، ۱۸۹، ۱۹۲

حجاز، ۴۹، ۱۴۳، ۲۷۵

حران، ۲۷۸، ۳۴۴

حرفیه، ۷۵

حرقوص، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵

حرقوص بن زهیر السعدی، ۴۴۲، ۴۴۴

حرملة بن مریطه، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۵

خراسان، ۸۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۱،	خیام، ۲۷۲
۲۰۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲	
خراسان خُزّه، ۱۷۰	۵
خراسانیان، ۱۳۱	داراب‌شاه، ۲۳۳
خرزاده، ۴۴۰	داراب‌نامه، ۲۳۴
خزانه، ۱۷۰	دارالعلوم مصر، ۶۵
خزانه‌الحکمه، ۲۴۰	دارالمعارف مصر، ۲۳۵
خزر، ۵۹	داریوش، ۱۷۱
خزرها، ۱۴۳	داریوش بزرگ، ۳۰۹
خزینة الرحمن، ۳۴۰	دانشکده ادبیات رم، ۱۵
خسرو انوشیروان، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۵۶، ۱۵۷،	دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۴۲۷،
۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۶	۴۲۹، ۴۳۳
خسرو پرویز، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۷،	دانشکده علوم معقول و منقول، ۲۲۸
۳۹۰، ۴۳۹	دانشگاه امریکایی بیروت، ۲۶۹، ۳۳۶، ۴۰۸
خسرو گوانان و ریتک، ۲۶۳	دانشگاه تهران، ۸، ۱۸، ۲۹، ۲۳۴، ۲۸۶
خشایارشا، ۲۳۳	۲۲۸، ۲۹۳، ۲۹۹
خطابه‌های تاجگذاری، ۱۵۲، ۱۶۷	دانشگاه دمشق، ۱۶
خطار، ۴۰۸	دانشگاه کسریچ انگلستان، ۱۵
خطبه‌ها، ۱۶۱	دانشگاه گوننبرگ آلمان، ۱۵
خلیج فارس، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۷، ۱۹۹	دانشگاه لبنان، ۸، ۱۴، ۱۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰،
خلیل، ۸۳	۳۷، ۹۲، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۸۴، ۲۴۳، ۲۸۷،
خلیل بن احمد، ۸۳	۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۳۰
خندق شاپور، ۱۴۲	داود چلبی موصلی، ۱۹۹
خواجه نصیرالدین طوسی، ۲۷۲	دایرةالمعارف اسلامی، ۴۱
خواجه نظام‌الملک، ۲۸۴	دایرةالمعارف عربی، ۲۸۷
خوارزمی، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۷۵، ۲۵۳، ۲۵۵،	دبیرید، ۱۳۵
۲۵۹، ۲۷۲، ۲۸۰، ۳۸۹، ۳۹۲	دبیر هشام‌بن عبدالملک، ۱۶۴
خوارزمی، ۱۳۵	دجله، ۲۵، ۱۴۳، ۱۴۷، ۴۴۰، ۴۴۴
خوزستان، ۱۲۹، ۲۷۷، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۰،	دخویه، ۴۰، ۴۱، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷،
۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶	۱۹۰، ۱۹۱

دریند، ۱۲۲	دین مزدایی، ۳۳۲
دریند قفقاز، ۱۲۳	دینوری، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱
در جستوجوی کلمات فارسی در زبان	دین یهود، ۳۱۶
عربی، ۳۸	دیو، ۳۱۶
دردآیل، ۳۳۶	دیوان، ۴۱، ۱۰۰، ۱۰۲، ۳۲۲
درزها، ۳۵۱	دیوان شریف‌رضی، ۱۰۰
دری، ۱۲۲	دیوان مهبیار، ۲۵۲
دریای چین، ۴۹	دیوپرست، ۳۱۶
دریای حجاز، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۷، ۵۹	دیوستان، ۳۱۶
دریای دوم فارس، ۴۶	
دریای سرخ، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۶، ۵۸	ذ
دریای عمان، ۴۶	ذکر المسافات والاقالیم، ۵۴
دریای فارس، ۴۶، ۵۰	ذکری حبیب، ۴۳
دریای فارسی، ۴۹	ذوالریاستین فضل بن سهل، ۱۴۸
دریای مازندران، ۳۱۴	ذهبی، ۱۹۵
دریای محیط، ۲۸	ذی‌القرنین، ۲۳۳
دریای مرد، ۳۴۴	ذی‌المنقبین، ۹۹
دزی، ۴۱، ۱۱۵، ۱۷۹، ۱۹۰	
دشت‌میشان، ۲۲۰، ۲۲۱	ژ
دل‌آویدا، ۱۵	راجز، ۳۷۷
دل ایرانشهر، ۳۳۸	رادبو بیروت، ۱۴
دلت، ۴۴۱	رام‌هرمز، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴
دلیم، ۱۲۲	رایه، ۴۱
دمشق، ۷۰، ۷۱	رأس الجمجمه، ۲۶
دورق، ۲۴۳	ربعه، ۵۶
دهخدا، ۱۸۰	رد‌العالمی الی الفصیح، ۲۰۳
دیبا، ۲۱۶	رسائل، ۱۵۲
دیل، ۲۶	رستم، ۲۴۰
دیلمی، ۱۰۰	رستم فرخزاد، ۴۳۹
دین زردشتی، ۳۰۸	رستم‌نامه، ۲۳۵

۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۲۹	رسم پادشاهان ایران، ۱۶۳
۳۷۵	رشن، ۳۳۴
زردشنی، ۱۰۹، ۱۲۹، ۱۶۵، ۲۱۸، ۲۲۲	رشید، ۲۴۰
۲۷۸، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲	رضائیه، ۳۰۸
۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۱	رضا تجدد، ۱۱۵، ۱۸۱، ۱۸۶
۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۴۲، ۳۶۵	رضا مدنی، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹
۳۹۱	رضی، ۶۱
زردشنیان، ۴۸، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۵	روز الیوسف، ۴۰۵
زردزیل، ۳۳۶	روسی، ۲۷۶
زکی محاسنی، ۴۲	روسیه، ۲۶۴
زام، ۱۷۲	روم، ۴۲، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۱۴۲، ۲۷۵
زام‌دلر، ۱۷۲	۳۱۲، ۳۱۵
زمان سلیمان نظیف پاشا، ۳۴۰	رومر، ۱۵
زنجی‌بن مهران، ۴۵	رومی، ۴۳، ۴۴، ۵۸، ۱۰۸، ۱۷۶، ۳۵۵، ۴۳۷
زند، ۳۱۱	رومیان، ۴۴، ۵۸، ۱۵۶
زنگبار، ۵۶	رومی‌ها، ۴۴، ۵۸، ۴۵۷
زیاد، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۴۵۹	ری، ۱۰۳، ۱۲۴، ۲۸۱، ۳۰۸
زیادین ابیه، ۱۴۵	ریاض معلوف، ۱۶
زیاد بن لبید بیاضی، ۴۵۹	ریسکا، ۱۵
زیخ، ۴۳۷	ریگ وده، ۳۱۵
زیده، ۱۲۹	
زیک، ۴۳۷	ز
	زادان فسیخ، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۴۸
ژ	۱۸۶، ۱۸۹
ژوستی‌نین، ۵۲، ۵۷، ۱۷۶	زمان اوستایی، ۳۰۸
	زبید، ۴۹
ص	زواتشتره، ۳۰۷
سارتن، ۳۳۹	زوتشت، ۳۱۹، ۳۲۵
ساسانی، ۲۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۶	زوتشت سپهتمان، ۳۲۸
۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۳	زودشت، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۴

سرگزشتها، ۱۶۶	۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹
سروش، ۳۲۴، ۳۲۸	۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷
سریانی، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۷۸، ۲۶۵	۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸
سریانها، ۲۷۶	۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵
سعد، ۴۵۷	۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶
سعد بن ابی وقاص، ۱۴۴، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۵۷	۱۸۲، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳
سعد بن ابیاس، ۱۰۹، ۱۳۱	۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰
سعید، ۹۵، ۴۵۷	۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸
سعيد الافغانی، ۱۶	۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۵، ۲۷۸
سعيد بن الماص، ۹۵	۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۹۰، ۳۹۱
سعيد نفیسی، ۲۱۰	۴۲۵، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۵۴
سلجوقی، ۱۰۳، ۲۸۴	ساسانیان، ۱۲۵، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۸۰
سلجوقیان، ۱۰۳	۲۲۶، ۲۳۹، ۲۵۱، ۲۷۷، ۳۱۱، ۴۲۸
سلطان سنجر، ۱۰۴	سالم، ۱۶۴، ۲۲۰
سلم، ۲۴۰	سامب، ۷۴، ۴۰۶
سلمی، ۴۴۲، ۴۴۴	سامرا، ۲۵
سلمی بن الفین، ۴۴۱	ساموئل لنگه، ۳۱۹
سلیمان ابن جامع، ۴۵	سامی، ۳۳۱
سلیمان بن عبدالملک، ۱۴۷، ۱۴۸	سانسکریت، ۲۶۳، ۳۱۹
سلیمان حکیم، ۳۴۰	سهپته مینو، ۳۱۹
شلیمی، ۲۴۸	سپندارمذ، ۳۲۱
سماط چهل میر، ۲۶۰	سپینمان زرنشت، ۳۲۵
سمیریات، ۵۷	ستاره ثریا، ۳۱
سنجار، ۳۳۳، ۳۳۵	سجادی، ۳۳۶
سندج، ۲۶۵	سرخان حکیمت‌آمیز اکشم بن صیفی و
سنی ملوک الارض و الانبیاء، ۲۲، ۲۲۹	بزرجمهر، ۲۳۱
سواد، ۱۰۹، ۱۴۳، ۱۸۲، ۴۴۰، ۴۴۴	سرخس، ۲۷۹
سواد (= عراق)، ۹۶	سرق، ۴۴۳
سواکن، ۵۶	سرق (سره)، ۴۳۸
سودان، ۵۶	سرگذشت علم، ۲۸۶

شاهنامه فردوسی، ۱۲۵، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶،	سورستان، ۱۴۳
۱۶۱، ۱۶۹، ۲۲۹، ۲۸۲، ۴۲۶	سورن بهلو، ۲۳۷
شایست نشایست، ۲۳۸	سورة التکویر، آیه ۱، ۳۸۰
شبه جزیره عربستان، ۴۷، ۴۸	سوریه، ۶۳، ۶۹، ۷۰، ۱۰۸، ۱۶۱، ۲۶۴
شحر، ۵۱	۲۷۵، ۲۷۷، ۳۵۹، ۳۷۲، ۳۸۱، ۳۸۲
شذرات، ۵۷	۳۸۳
شرح قاموس، ۲۴۸	سوس (شوش)، ۴۳۸
شرف‌الدوله، ۹۸، ۹۹	سوق الامواز، ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۵
شرف‌الدین ابوالفضایل عادی بن مسافر بن	سوید، ۱۶۵
اسماعیل بن موسی بن مروان بن الحسن	سوید بن مقرن، ۴۴۴
بن مروان، ۳۴۴	سهل، ۴۴۵
شریف رضی، ۹۸، ۹۹	سهل بن عدی، ۴۴۴، ۴۴۵
شمیبه، ۵۳	سیبویه، ۶۱، ۶۳، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲
شفر، ۴۴۳	۸۳، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۲۹۱، ۳۹۴
شفاء الغلیل، ۴۱	سیدرضی، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۵
شمس‌الدین، ۳۳۶	سیراف، ۴۶، ۵۲، ۵۶
شورای عالی فرهنگ، ۲۹۹، ۳۰۰	سیراف، ۵۳، ۵۶
شوش، ۴۴۳	سیرالملوک، ۲۲۹
شوشتر، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶	سیر ملوک الفرس، ۲۲۹
شهخایل، ۳۳۶	سینان، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۸۶
شهر سبز، ۲۳۵	سیوطی، ۳۷۷
شهرستان، ۳۰۸	
شهرسفيد، ۲۳۵	
شهریور، ۳۳۱	
شیث، ۳۳۹	
شیخان، ۳۵۶	
شیخ طاهر بن صالح الجزایری، ۳۶۴	
شیخ عادی، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶	
۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵	
۳۶۰	
	ش
	شاپور، ۱۴۳، ۱۶۷
	شاپور اول، ۱۶۰
	شاپور ذوالاکتاف، ۱۶۰
	شادفیروز، ۱۴۳
	شادهرمز، ۱۴۳
	شام، ۱۰۸، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۶۴، ۳۴۴
	شاه عباس بزرگ، ۲۶۴

شیخ عبداللطیف، ۳۰

شیخ موسی سبیتی، ۳۰

شیراز، ۷۸

شیرازی، ۲۷۲

شیرویه، ۱۵۷، ۳۹۰، ۴۳۹

شینز، ۳۱۰

شیطان، ۳۱۶، ۳۴۲، ۳۴۳

صنماء، ۴۹

سورۃ الارض، ۲۷، ۵۰، ۵۶، ۱۱۰

صولی، ۹۶، ۱۴۵، ۲۵۲

صیمره، ۲۳۸

ض

ضحاک، ۱۶۴

ص

صایبان، ۳۲۰

صاحب الزمام، ۱۷۲

صاحب الزنج، ۴۵، ۵۷

صاحب العمل، ۱۷۳

صاحب بن عباد، ۱۷۲

صالح، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶

۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۴۷، ۱۴۸

۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶

صالح پر عبدالرحمان، ۱۱۱، ۱۱۲

صالح پر عبدالرحمن سبتانی، ۱۳۷

صبح الاعشی، ۱۵۰، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۵۲

صحرار، ۴۹، ۵۰

صراط، ۳۳۶

صرف، ۴۱۰

صرفین، ۱۴۳

صفاء، ۲۳۴

صفین، ۴۵۹، ۴۶۰

صلاح الدین المنجد، ۱۰۸، ۱۱۴، ۴۴۰

صلاح الدین بستانی، ۶۲

صلاح الدین عثمان هاشم، ۲۸۶

صلاح الدین منجد، ۱۷۹

ط

طالبیان، ۱۰۱

طاووس، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲

۳۴۷

طاووس خاتون، ۳۴۰

طاهر بیگ امیرآلای، ۳۵۲

طبرستان، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۷۹، ۲۸۰

طبری، ۲۵، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۱۰۱، ۱۲۶

۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱

۳۹۰، ۴۲۵، ۴۵۴، ۴۵۶

طوس، ۱۰۳، ۲۸۱

طه حین، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۴۰۲، ۴۰۵

۴۰۶، ۴۰۷

ظ

ظفار، ۵۱

ع

عاصم بن یونس، ۱۰۹، ۱۳۱

عامری نیشابوری، ۱۵۴، ۱۶۳

عباد، ۲۵۶

عبادى، ۲۵۶	عبداللّه، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹
عباس، ۲۵۹	عبداللّه بن عمر، ۲۵۷، ۲۵۹
عباس محمود العقّاد، ۱۰۶	عتبة، ۱۲۶، ۴۴۲
عباسی، ۹، ۲۹، ۲۲، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۰	عتبة بن غزوان، ۱۲۹، ۱۲۶، ۳۴۱، ۳۴۲، ۴۴۴
۱۶۵، ۱۶۹، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۸	عثمان، ۹۵، ۱۲۶، ۳۸۲، ۴۵۸، ۴۵۹
۲۲۹، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۷۶، ۲۷۹	عثمانى، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۲۵۷، ۳۳۵، ۳۴۰
۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۹۲، ۲۹۴، ۴۵۴	۳۵۲، ۳۵۳
عباسيان، ۱۰۱، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳	عثمانيان، ۶۸
۱۶۴، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۷۵، ۲۹۶، ۳۶۳	عدن، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳
عبث الوليد، ۴۳	عَدْبِیّه، ۱۲۳
عبدالاله، ۷۰	عراق، ۵۷، ۵۰، ۹۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۶
عبد الحميد، ۱۳۱، ۱۶۴، ۲۳۸	۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷
عبد الحميد، ۱۳۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۳۸	۱۴۸، ۱۸۲، ۱۹۰، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۷۵
عبد الحميد بن يحيى، ۲۳۸	۲۷۷، ۳۳۳، ۳۳۹، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۵۶
عبدالرحمان، ۱۱۱، ۱۸۶، ۴۵۶	عراق عجم، ۱۴۳
عبدالرحمان سيستانى، ۱۳۰	عراقى، ۲۷۲
عبدالرحمن، ۱۴۸	عرب، ۳۳۲
عبدالرحمن بدوى، ۷۳، ۲۳۰، ۲۸۷، ۴۰۵	عريستان، ۴۹، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۶۹، ۱۴۲
عبدالصمد، ۹۴	عزالدين تنوخى، ۴۲، ۴۳
عبدالقادر گيلانى، ۳۴۵، ۳۴۶	عزراييل، ۳۳۶
عبدالقادر مغربى، ۶۵	عسكر مكرم، ۴۳۸
عبد القدوس الانصارى، ۵۲، ۵۳	عضد الدولة ديلى، ۹۸
عبدالله العلايلى، ۴۲، ۵۹، ۱۱۷	عطاء، ۲۰۲
عبدالله بن عامر، ۱۴۶	عقد الملى، ۲۳۳
عبدالله بن مروان، ۱۶۴	عكبر، ۱۴۲
عبدالله بن يحيى، ۱۴۹	عكرمه، ۲۰۲
عبدالمجيد بدوى، ۱۷	علامه فرزّان، ۱۹۰
عبد الملك بن مروان، ۱۰۸	عَلوى، ۳۲۰
عبرى، ۳۶۵	علويان، ۹۹

عید قربان، ۳۵۹	علی اصغر حکمت، ۳۰۹
عذاب، ۵۳، ۵۶	علی بن ابی طالب (ع)، ۹۶، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۵،
عیسی صدیق، ۷۶	۱۴۶، ۴۵۰، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰
عیون الاخبار، ۱۲۴، ۱۵۹، ۱۶۲، ۲۳۲	علی بن محمد بن ابی سیف، ۱۱۱
	علی بن هارون، ۹۷
غج	عمان، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۶۰
غالب، ۴۴۲	عمر، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵،
غالب وایلی، ۴۴۱	۱۴۶، ۳۸۰، ۳۸۹، ۳۹۲، ۴۴۲، ۴۴۳،
غذای چهل مرد، ۳۶۰	۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲،
غرر السیر، ۱۵۴، ۱۵۶	۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶
غزالی، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۲۳۳	عمر بن عبدالعزیز، ۹۷
غلامحسین صدیقی، ۶۴، ۱۲۳	عمر بن فرخان، ۲۳۷، ۲۷۹
غیاث‌الدین کاشانی، ۲۷۲	عمر پاشا، ۳۴۰
غیاث‌اللغات، ۴۱	عمر خطاب، ۳۴۴
ف	عهد اردشیر، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۵،
	۱۶۶
فارسی، ۷۸، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۳۵،	عهد خسرو انوشیروان به پسرش هرمز، ۱۵۲،
۱۴۳، ۱۴۶، ۲۸۱، ۳۸۰، ۳۸۳، ۴۳۷،	۱۵۶
۴۳۸، ۴۴۴، ۴۴۵	عهد خسرو پرویز به پسرش شبرویه، ۱۵۲،
فارنامه، ۱۲۹، ۱۶۹	۱۵۷
فارسی باستان، ۱۹۴	عهد شاپور به پسرش هرمز، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۳،
فارسی دری، ۱۲۸، ۱۲۹	عهد قباد به پسرش خسرو انوشیروان، ۱۵۲،
فاطمه زهرا(س)، ۱۰۱	۱۵۵، ۱۵۶
فاطمی، ۱۵۰، ۲۵۲	عهدها، ۱۶۶
فتوح البلدان، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۷۹،	عهد، ۱۵۲
۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲،	عیدالنیروز، ۱۰۶
۳۲۰، ۴۴۰، ۴۴۶، ۴۵۷	عید اموات، ۳۵۸
فخرالدین، ۳۳۶	عید پیرنده، ۳۵۷
فوات، ۲۰۶، ۲۴۰	عید حج، ۳۶۱
فرانسوی، ۳۱۶	عید خضر الیاس، ۳۵۸

فرانسه، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۴۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۷	فرزاد اول، ۷۰
فرّاه، ۲۲۸	قادیسه، ۱۲۶، ۱۴۳، ۴۳۹، ۴۴۰
فردوسی، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۹۴، ۲۲۹، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۱۳	قارن پهلر، ۴۳۷
۴۴۶	قاضی القضاة، ۱۳۵
فرزاد، ۱۷۹	قاضی رشید بن الزبیر، ۱۳۰، ۱۴۱
فرشته طاووس، ۳۴۴، ۳۵۷	قاموس، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۵۲، ۲۵۷
فرشته مهر، ۳۲۰	۳۷۲، ۳۷۸، ۳۸۵
فروردین، ۳۲۱	قاهره، ۲۸۶، ۲۸۷، ۴۰۵
فروزانفر، ۲۵۰	قاین، ۳۳۹
فروغی، ۷۵، ۷۶	قباد، ۱۵۵، ۲۳۹
فرهنگ ایران باستان، ۳۲۸	قبطی، ۲۰۱
فرهنگستان، ۳۰۱، ۴۰۶	قدامه بن جعفر، ۱۴۳، ۱۸۲
فرهنگستان ایران، ۲۶۵	قدس، ۳۵۱
فرهنگستان علوم پروس، ۲۸۷	قرآن مجید، ۲۰۱، ۲۴۲، ۳۰۸، ۳۱۹، ۳۲۱
فرهنگستان مصر، ۷۳	قزوبنی، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۶۰
فرهنگنامه پارسی، ۲۱۰	قسطنطین زریق، ۳۳۶
فرّه ورتی، ۳۲۰	قصر عبدویه، ۱۹۵
فضل بن سهل، ۲۷۹، ۲۸۰	فصّه فیروزشاه، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶
فضل پسر عیسی بن ابان، ۹۴	قققاز، ۱۲۲
فلسطین، ۳۴۴	قلم، ۴۶، ۵۳
فلسفه ایران باستان، ۳۱۹	قلقشتدی، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱
فلوگل، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۲	قلقشتدی، صبح الاعشی، ۱۲۷، ۱۵۰
فهرست (= الفهرست)، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۸۱	قلیان، ۲۶۵
فیروزه، ۸۲، ۴۵۴، ۴۵۷	قنیومه، ۳۳۹
فیروزشاه، ۲۳۴، ۲۳۵	قم، ۱۳۲، ۴۴۰
فؤاد افرام البستانی، ۲۸۷	قوام‌الدین، ۱۰۰
فؤاد البویره، ۲۹۰	قوج ابراهیم، ۳۴۰
	قوّه، ۳۱۹

کریستن سن، ۱۷، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۴،

۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۲۰، ۲۵۱،

۳۳۱، ۴۳۷

کسانی، ۷۹، ۸۴

کسری انوشیروان (= انوشیروان)، ۱۵۶

کشتی یونان (نوح)، ۲۵۰

کعبه، ۴۶

کله، ۳۳۱

کلمات فارسیه مستعملة فی عامیة الموصل،

۱۹۹

کلیب، ۴۴۲

کلیب بن وایل، ۴۴۱

کلیله و دمنه، ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۲۹

کمال البازجی، ۲۶۹

کودش بزرگ، ۱۵۸، ۱۷۲، ۳۰۹

کوفه، ۷۹، ۹۶، ۱۰۱، ۱۴۵، ۴۴۴، ۴۴۵

کوه شیخ عادی، ۳۵۹

کوه عرفات، ۳۵۹، ۳۶۱

کوه لالش، ۳۴۴

کوه لالی، ۳۴۵

کوه هکاریه، ۳۴۴

کوینز کالج انگلستان، ۱۵

کهرکانات، ۳۲۵

کیش زردشتی، ۳۰۸

کیمیای سعادت، ۱۰۲، ۱۰۴

ک

گابریل فران، ۴۱

گابریلی، ۱۳۹

گات ها، ۳۱۰

ک

کاردار، ۱۷۴

کاردان، ۱۷۴

کارنامه اردشیر بابکان، ۴۹

کارون، ۴۴۱، ۴۴۶

کاروند، ۱۷۴

کاژ دو فرانس، ۱۵

کاشان، ۴۴۰

کاضمه، ۱۴۲

کتاب، ۷۸

کتاب الآئین، ۱۳۴، ۱۳۸

کتاب التاج، ۱۳۸، ۱۴۰، ۲۱۸

کتاب التاج فی اخلاق الملوک، ۱۳۷

کتاب التاج فی سیره انوشیروان، ۱۳۹

کتاب العید، ۲۶۹

کتاب المسالک و الممالک (= مسالک

الممالک)، ۱۸۲

کتابخانه لیدن، ۱۹۴

کتاب مزدک، ۱۶۶

کراتشودسکی، ۱۳۸

کراچکوفسکی، ۲۷۶، ۲۸۶

کرج، ۲۲۷

کردستان، ۳۳۳، ۳۴۲، ۴۴۲

کردها، ۳۳۳

کردهای یزیدی، ۳۴۳

کردی، ۳۴۰

کرمان، ۳۱۳

کرم خدای، ۴۹

کرنکو، ۴۱

- گاتها، ۳۱۹
گاہ، ۱۳۴
گاہبہ، ۱۳۵
گاہنامہ، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸
گیران، ۱۰۵
گردش پیرامون دریای اربتر، ۴۷، ۵۰
گرگان، ۳۸۲
گزارش مہمانہ فرهنگستان شاهی علوم برلین، ۱۹۲
گشتاسب، ۳۰۹
گشتاسب شاہ، ۳۰۸
گفتار نوشین روان اندر ولیمہ کردن پر خود
ہرمز را، ۱۵۶
گلخیز، ۲۶۵
گناوہ، ۵۷
گوشوروان، ۳۲۵، ۳۲۸
گہید، ۱۳۵
- ل
لاتینی، ۳۶۵، ۴۰۹
لاروی، ۴۶
لبنان، ۱۶، ۲۹، ۳۰، ۶۳، ۶۴، ۷۰، ۲۱۱، ۲۶۴، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۷۲، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۰۸
لبتانی، ۷۴
لبید، ۲۴۹
لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ۲۸۶
لحن العامة، ۳۶۴
لرستان، ۱۲۹
لسان، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۸۵
- لسان العرب، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۲۰۶، ۲۰۹
لصالح، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۸۱
لغات شاہنامہ، ۴۱
لغات و صاف، ۴۱
لغتنامہ دہخدا، ۱۸۷
لولت (لیلی) علایلی، ۷۳، ۲۰۵
لوی، ۱۵
لوی دلاویدا، ۱۵
لوی ماسینیون، ۲۳
لیلی، ۷۳، ۷۴، ۲۰۵
- م
مادارا، ۲۸
مار، ۳۲۳
ماروت، ۳۲۱
مائشاء اللہ، ۲۸۰
ماکس میرہوف، ۲۷۷، ۲۸۶، ۲۸۷
مانویہا، ۳۱۶
ماوراءالنہر، ۳۸۳
ماہ، ۳۳۶
ماہ نہاوند، ۱۲۴
مأمون، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۹۵، ۲۴۰، ۲۷۹، ۲۸۰
متنبی، ۴۳
متوکل، ۱۴۹، ۱۶۵
مشوب، ۵۱
مجنبی مینوی، ۱۳۶، ۱۵۴
مجزاتین ثور، ۳۲۶
مجسمہ طاووس، ۳۲۶
مجلہ آموزش و پرورش، ۲۹۹

- مجله آینه، ۱۹۱
مجله الدراسات الادبیه، ۳۰
مجله سخن، ۲۹۹
مجله گزارشهای ماهیانه فرهنگستان علوم
برلین، ۱۹۱
مجمع فؤاد الاول للغة العربیة، ۷۰
مجلس، ۳۰۸، ۳۱۹
مجلسان، ۳۲۲
مجلسی، ۳۱۸
مخازن الملوك، ۲۳۲
محل شیخ عادی، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۰
محمد احمد براتق، ۲۳۵
محمد بن اسحاق، ۱۱۳
محمد بن خلف بن مرزبان، ۲۲۳
محمد پسر یزاد، ۱۶۵
محمد تقی بهار، ۱۷۶
محمد سعیدی، ۵۸
محمد (ص)، ۳۴۳
محمد علی فروغی، ۷۵
محمد غزالی، ۲۸۴، ۲۸۵
محمد قزوینی، ۱۱۷
محمد محمدی ملایری، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۹۰، ۲۹۱
محمد معین، ۱۱۹، ۱۸۰
محمد یحیی الهاشمی، ۱۶
محمود غزنوی، ۲۸۵
مدائن، ۵۹، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۴۱
مدائنی، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۷۹، ۱۹۳
مدرسه، ۲۳۹
مدنی، ۱۸۵
مدینه، ۶۹، ۳۸۴، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۷
مردانشاه، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۹
مردانشاه بن زادن فرخ، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۸۱، ۱۸۷
مرد سال، ۳۵۷
مرو، ۱۶۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۴۴۳
مروان بن محمد، ۱۴۱، ۱۶۴
مروان حکم، ۳۴۴
مروج الذهب، ۴۶، ۱۵۴، ۱۶۶
مروج، پلا، ۴۹، ۵۰، ۱۶۷
مروک، ۱۶۶
مریم عذرا، ۳۵۸
مزد، ۳۱۹
مزدک، ۱۵۵
مزدیسنان، ۳۱۶
مزون، ۴۹
مسالك المسالك، ۴۶، ۲۵۰
مستقبل الثقافة فی مصر، ۷۲
مسعودی، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۱۸، ۲۳۰، ۲۵۷
مسعودی، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۵۹، ۴۵۵
مسکویه، ۱۵۸، ۱۶۱
مسلم، ۱۳۰
مسلم بن زیاد، ۱۳۰
مسیح، ۴۳، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۲
مسیحی، ۶۴، ۲۷۸، ۳۴۲، ۳۴۳
مسیحیان، ۲۷۸، ۳۴۶، ۳۵۶

مقدسی، ۴۵، ۵۱، ۵۴، ۵۹، ۶۰، ۱۲۲، ۱۲۹	مشتبه، ۱۹۵
مقدسی بشاری، ۱۲۲، ۲۹	مصر، ۱۷، ۴۱، ۴۲، ۵۶، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۹
مقدمه تاریخ صمم، ۲۳۹	۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۱۰۶، ۱۵۰، ۱۶۷
مقریزی، ۱۹۵	۱۷۰، ۲۳۵، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۷۸
مکاتبات، ۱۵۲، ۱۶۶	۳۸۱
مکاتبات و رسائل، ۱۵۸	مصری، ۲۱۷، ۲۳۵، ۳۷۲، ۴۰۵
مکتب فقه حنفی، ۹۶	مصریان، ۳۳۳، ۴۰۴
مکه، ۵۲، ۵۵، ۶۹، ۳۵۱	مصطفی مقرئیس، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵
مگاور، ۳۰۸	مصطلحات وارسته، ۴۱
مگوسیا، ۳۰۸	معاویه، ۹۶، ۱۴۵، ۱۴۶، ۳۴۳، ۳۴۴
مگوش، ۳۰۸	معمده، ۵۷
ملک الملوک، ۱۰۰	معجز احمد، ۴۳
ملک‌اهواز، ۲۳۷	معجم الادباء، ۲۵۶
ملکشاه، ۱۰۴	معجم البلدان، ۴۸، ۵۰، ۱۲۷، ۲۰۷، ۳۷۰
ملک شمس‌الدین، ۳۳۳	۴۳۸
ملک طاووس، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۵۴	مغرب، ۴۱
ملک فخرالدین، ۳۳۳	معلم‌الرائق بالله، ۱۵۳
ملک یزید، ۳۴۴	معیار، ۲۱۶
منافر، ۲۳۸، ۳۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴	معین، ۱۸۴، ۱۸۷
من الاسکندریة الى بغداد، بحث فی تاریخ	معین آیت‌الله‌زاده مازندرانی، ۱۸۰
التعلیم الفلسفی و الطبی عند العرب، ۲۸۷	منغ، ۳۰۸
منصور، ۱۰۱، ۱۴۸، ۲۲۶، ۲۸۰	منان، ۳۰۸
منصور حلاج، ۳۴۶	منوی، ۴۲
منوچهر، ۱۶۱	منزل، ۲۹۷
موبدان موبد، ۱۳۵	مغولها، ۳۴۰
موپاسان، ۷۳، ۴۰۵	مغیره بن شعبه، ۴۵۴، ۴۵۷
موسی بن عمران، ۱۶۱	مفاتیح‌العلوم، ۱۳۵، ۱۷۵، ۲۵۵، ۲۵۹
موسی بن عیسی کسروی، ۹۷	مقالات و بررسها، ۱۸۲، ۱۹۰، ۴۲۷
موصل، ۱۹۹، ۳۴۴، ۳۵۳	مقام شیخ عادی، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۵۹، ۳۶۱
موفق، ۵۷	مقتدره، ۱۴۲

نامه‌های عبدالحمید، ۱۶۶	مولانا جلال‌الدین، ۲۰۱
نامه اردشیر به رعیتش، ۱۶۷	مولتان، ۴۶
نامه بکر، ۱۶۶	مونس، ۷۳، ۷۴، ۴۰۵
نامه قنسر، ۱۳۶، ۱۶۰، ۱۷۵	مونس حسین، ۷۳، ۴۰۵
نبطی، ۴۳	مہذب، ۲۲۸
نجد، ۱۴۳	مهر، ۳۲۰
نجیب محفوظ، ۷۳، ۴۰۵	مهران، ۴۳۷، ۲۳۹
نحو، ۶۱، ۴۱۰	مهرپرستی، ۳۱۵
نرون، ۳۱۲	مهرجان، ۲۳۸
نصاب الصبیان، ۲۱۴	مهرجانشقی، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۳
نصارا، ۳۳۹	۴۲۵
نصاری، ۳۳۲	مهرگان، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱
نصر، ۱۳۱	مهره، ۴۷، ۵۱، ۶۰
نصرالدین، ۳۳۶	مهوسه، ۳۴۴
نصرین سیار، ۱۰۹، ۱۳۱	مہیار دہلمی، ۲۵۲
نصری خطاره، ۴۰۸	میخایل، ۳۳۶
نصیبین، ۲۷۸	م. ی. دخویه (= دخویه)، ۱۸۹
نصیحة الملوک، ۲۳۳	میر هوف، ۲۸۵
نظام‌الملک، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۸۵	میزاب، ۲۱۳
نظامی عروضی، ۱۷۵	میسان، ۱۲۶
نصمان، ۹۶، ۴۴۴	میشان، ۴۲۰، ۴۴۱، ۴۴۲
نعم بن محمود، ۴۴۱	میمون بن مهران، ۴۲، ۳۸۹، ۳۹۱، ۴۵۳
نعم بن مقرن، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۵	مینورسکی، ۱۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۷
نفوذ ایران در ادبیات اسلامی، ۲۳۷	مینوی، ۱۱۵، ۱۷۹، ۱۹۰
نقل دیوان عراق از فارسی به عربی، روایتی درباره آن و توضیحی درباره روایت، ۱۴۸، ۱۸۲	ن
نقیب الأشراف، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱	ناپلئون، ۶۳، ۶۴
نقیب الثقباء، ۹۹	ناصر خسرو، ۵۵
نلدکه، ۲۳۶	نامه‌ها، ۱۶۷
	نامه‌های خسرو پرویز به پسرش شیرویه، ۱۶۷

▲	نویخت، ۲۸۰
هاروت، ۳۲۱	نویختی، ۲۸۰
هارون‌الرشد، ۱۰۱، ۱۳۲، ۲۳۹، ۲۸۰	نوبه، ۴۶
هاشمیه، ۱۰۱	نورابیل، ۳۳۶
هانس ر. رومر، ۱۵	نهاوند، ۴۵۷
هجر، ۴۹	نهابه، ۲۴۷
هخامنشی، ۱۷۱، ۱۷۶، ۳۰۹، ۳۱۱	نهایه‌الارب، ۴۵۲
هخامنشیان، ۳۰۹	نهیج‌البلاغه، ۹۸
هرتسفلد، پایکولی، ۱۳۵	نهر، ۲۴۱
هرقله، ۵۹	نهر تبری، ۴۲۸، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴
هرمز، ۴۶، ۸۲، ۱۵۶	نیشابور، ۱۰۲، ۲۸۱
هرمزاردشیر، ۴۳۸	
هرمزبان، ۱۲۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۳۵	و
۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱	واردن، ۳۸۲
۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰	واسط، ۹۹
۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸	والدی، ۴۵۷
۴۵۹	والس، ۷۴، ۲۰۶
هرمز پسر شاپور اول، ۱۶۰	وایلی، ۴۴۲
هرمزد، ۱۵۶، ۱۵۷	وزیر، ۱۳۵
هرمزدادشاپور، ۴۳۸	وست، ۳۱۰
هرمزد پسر انوشروان، ۱۶۲	وسترگارد، ۱۹۱
هرمزدنامه، ۲۶۳، ۳۸۶	وصاف، ۴۰
هرمز شهر، ۴۳۸	وصایا، ۱۵۲
هرمیزدان، ۴۳۶	ومینها، ۱۶۶
هرواتان، ۳۲۱	ولخش، ۳۱۲
هستگان، ۳۲۶	ولیدبن عقبه، ۹۵
هفتان بخت، ۴۹	وندیداد، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۲۹
هل اشاین، ۲۶۴	وهومته، ۳۲۱
هلندی، ۱۸۹	
هلنستی، ۲۷۶	

یزدگردی، ۳۹۲	همدان، ۱۲۴، ۴۳۸
یزید، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۷	هند، ۴۶، ۵۰، ۵۳، ۵۷، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۹۰
یزید الجعفی، ۲۴۳	۲۳۳
یزیدان، ۳۳۳	هندوستان، ۵۸، ۲۶۴، ۳۱۲، ۳۱۴
یزید بن معاویه، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۶	هندی، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۰، ۳۶۵
یزیدی، ۳۳۲، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۵۲	هندیان، ۱۰۶، ۱۵۶، ۲۲۵
۳۵۲، ۳۵۳	هوتخشه‌بد، ۱۳۵
یزیدیان، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳	هوگ، ۳۱۹
یزیدیه، ۳۶۰	هیت، ۱۴۲
یسزیدی‌ها، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸	میربدان میرید، ۱۵۹
۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۱	میتاسپ، ۳۰۸
۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۰	
یشت، ۳۱۰	ی
یغقوبی، ۱۵۷	یادداشت‌های قزوینی، ۴۲
یمن، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۷	یازید، ۳۴۴
یوسف السواد، ۷۴، ۴۰۹	یاقوت، ۱۲۷، ۱۴۲، ۲۳۸
یوسف الشارونی، ۷۳، ۴۰۵	یاقوت حموی، ۴۸، ۵۰، ۱۲۴، ۲۰۶، ۲۰۷
یوسف بن عمر، ۱۰۹، ۱۳۱	۲۰۸، ۲۲۳، ۲۵۶
یونان، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۹۰، ۳۳۲	یتیمه‌الدهر، ۲۵۶
۴۳۳	یحیی برمکی، ۷۸، ۷۹، ۱۳۱، ۲۸۰
یونانی، ۱۷۶، ۲۰۱، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰	یحیی مهنوی، ۲۸۶
۳۱۲، ۳۳۲، ۳۶۵، ۴۰۹، ۴۱۰	یزدان، ۳۳۳
یونانیان، ۲۲۵، ۲۸۰	یزدان (ازدان)، ۳۳۳
یهود، ۱۷۱، ۱۷۶، ۳۲۲، ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۵۴	یزدانی، ۳۳۳
یهودی، ۳۲۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۵۵	یزدین ابان، ۹۴
	یزدگرد، ۵۳، ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۴

