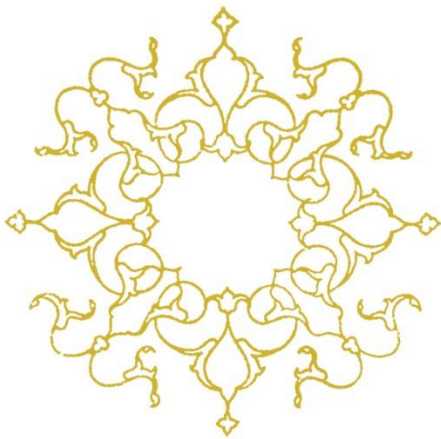


بهارها ادب

(ادبیات و علوم انسانی سابق) - دانشگاه فردوسی مشهد - مجله علمی - پژوهشی
سال پنجاه و نهم - شماره سوم - بهار ۱۴۰۳

شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰-۳۰۶۰ : شاپای الکترونیکی: ۲۵۲۳-۲۷۸۳



- بازنمایی سویه‌های تئوری صدق ابن طباطبا، در دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی؛ با تکیه بر کتاب "عیار الشعر"
- عبدالله حسینی

- مرزبان بن رستم: شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ (نگاهی به نقد و نظرهای پیرامون نویسنده مرزبان‌نامه)
- یاقوب فولادی، محمد بارانی
مریم خلیلی جهانتیغ

- مفهوم قیامت و قائم در اندیشه اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان قائمیات
- ریم فطوم، منصور پیرانی

- معرفی و بررسی خوابنامه‌ای کهن به نام المعترف فی علم التعبير
- سعیده دهقان نیری، سلمان ساکت، عبدالله رادمرد

- نشانه‌المصدورهای منشور فارسی؛ زیرگونه‌ای در منشآت
- علی اکبر احمدی دارانی، اکرم هراتیان

- گذار از واژه‌نامه‌نگاری به فرهنگ‌نویسی گویشی؛ مطالعه موردی واژگان‌شناسی نام‌واژه‌های انواع نژ و گوسفند در گویش‌های لامردی و بختیاری
- داوود پورمظفری

سال پنجاه و هفتم - شماره سوم - پاییز ۱۴۰۳

۲۲۶

- عبدالله حسینی
- بازنمایی سویه‌های تئوری صدق ابن طباطبا، در دو بافتار
معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی؛ با تکیه بر کتاب "عیار الشعیر"
-
- مرزبان بن رستم: شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ (نگاهی به نقد و
نظرهای پیرامون نویسنده مرزبان‌نامه)
- یاقوب فولادی، محمد بارانی،
مریم خلیلی جهانتیغ
-
- مفهوم قیامت و قائم در اندیشه اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان
قائمیات
- ریم فطوم، منصور پیرانی
-
- معرفی و بررسی خوابنامه‌ای کهن به نام المعبر فی علم التعبير
- سعیده دهقان نیری، سلمان ساکت
عبدالله رادمرد
-
- نقشه‌المصدورهای منشور فارسی؛ زیرگونه‌ای در منشآت
- علی‌اکبر احمدی دارانی، اکرم هراتیان
-
- گذار از واژه‌نامه‌نگاری به فرهنگ‌نویسی گویشی؛ مطالعه موردی
واژگان‌شناسی نام‌واژه‌های انواع بُز و گوسفند در گویش‌های
لامردی و بختیاری
- داوود پورمظفری



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول:

دکتر عبدالله رادمرد (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

سرمدیر:

دکتر محمود فتوحی رودمعهجی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر محمدجعفر یاحقی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

دکتر تقی پورنامداریان (استاد زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی تهران، ایران.)

دکتر علی اشرف صادقی (استاد زبانشناسی، دانشگاه تهران، ایران)

دکتر سید مهدی زرقانی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

دکتر سعید بزرگ بیگدلی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ایران.)

دکتر مهدخت پورخالقی چترودی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

دکتر محمد تقوی (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

دکتر حبیب‌الله عباسی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، ایران.)

دکتر ابوالقاسم قوام (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

دکتر علیرضا نیکویی (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، ایران.)

دکتر هاشم صادقی محسن‌آباد (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

دکتر شیمیا لوراهیمی (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.)

دکتر علی گزول یوز (استاد، دانشگاه استانبول، ترکیه.)

دکتر دنیلا مینیگینی (استاد، دانشگاه ونیز، ایتالیا.)

دکتر کالوس والینگ پدرس (دانشیار مطالعات ایرانی دانشگاه کپنهاگ، دانمارک.)

بر اساس آئین‌نامه کمیسیون نشریات وزارت علوم تحقیقات و فناوری از سال ۱۳۹۸، کلیه نشریات دارای درجه «علمی-پژوهشی» به نشریه «علمی» تغییر نام یافتند.

کارشناس مجله: مریم خوش بیان

دستیار سردبیر: دکتر هاشم صادقی محسن‌آباد

ویراستار انگلیسی: دکتر عبدالله نوروزی

ویراستار فارسی: دکتر جواد میزبان

حروفنگاری و صفحه‌آرایی: محمد کریمی طریقه

طراح جلد: فرید یاحقی

نشانی: مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، کدپستی: ۹۱۷۷۹۴۸۸۸۳

دورنگار: ۰۵۱-۳۸۷۹۶۸۲۶

تلفن: ۰۵۱-۳۸۸۰۶۷۲۷

نشانی پست الکترونیک: jl@um.ac.ir

نشانی سامانه الکترونیک: <http://jls.um.ac.ir>

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۰۲/۴۷۸۲ مورخ ۱۳۷۰/۷/۱۳ اداره
کلی مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.

شماره سوم - سال پنجاه و هفتم

شماره مسلسل ۲۲۶ - پاییز ۱۴۰۳

(تاریخ انتشار این شماره: پاییز ۱۴۰۳)

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می شود:

- پایگاه استادی علوم جهان اسلام (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- پایگاه بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)

راهنمای شرایط مجله

برای پذیرش و چاپ مقاله

- ۱- مقاله به ترتیب شامل چکیده (۵ تا ۸ سطر، بر اساس معیارهای صحیح چکیده‌نویسی)، کلیدواژه‌ها (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه (سؤال تحقیق، فرضیه‌ها، اهداف)، بحث و بررسی و نتیجه‌گیری باشد. مجله از پذیرش مقاله‌های بلند (بیش از ۷۰۰۰ کلمه) معذور است.
- ۲- مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، نام مؤسسه متبوع، نشانی، تلفن و دورنگار) در صفحه جداگانه بیاید.
- ۳- مقاله‌های ارسالی تنها به صورت تایپ‌شده با قلم لوتوس ۱۳ در برنامه word مطابق با معیارهای مندرج در این راهنما و منحصرأ از طریق صفحه خانگی (وبگاه) پذیرفته می‌شود.
- ۴- ارسال چکیده انگلیسی (۵ تا ۸ سطر) در صفحه‌های جداگانه، شامل عنوان مقاله، نام نویسنده/ نویسندگان و مؤسسه/ مؤسسات متبوع الزامی است.
- ۵- منابع مورد استفاده در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی، مطابق با شیوه‌نامه ارجاع دهی APA (نسخه هفتم) آورده شود. ضروری است که ارجاعات درون متن مقاله نیز بر اساس همین شیوه‌نامه باشد. در مورد منابع غیر فارسی نیز، همانند منابع فارسی عمل شود.
- ۶- نقل قول‌های مستقیم بیش از ۵ سطر به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم سانتی متر) از دو طرف درج شود.
- ۷- معادل لاتین کلمات در پایین صفحه بیاید و توضیحات جانبی به یادداشت‌های پایان مقاله منتقل شود.
- ۸- مجله فقط مقاله‌هایی را می‌پذیرد که در زمینه زبان و ادبیات فارسی و حاصل پژوهش نویسنده باشد.
- ۹- مقاله باید بر اساس شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی نوشته شود. در صورت لزوم، مجله در ویراستاری زبانی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- ۱۰- نویسندگان محترم باید مقاله‌های خود را از طریق سامانه مجله جستارهای ادبی به نشانی ذیل ارسال کنند:
[Http://jls.um.ac.ir](http://jls.um.ac.ir)
- ۱۱- تمام اطلاعات مربوط به مقاله، پس از دریافت، از طریق صفحه خانگی (وبگاه) به اطلاع نویسندگان محترم خواهد رسید.

فهرست کتاب‌ها و مقالات

۱-۲۴	عبدالله حسینی	بازنمایی سویه‌های تئوری صدق ابن طباطبا، در دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی؛ با تکیه بر کتاب "عیار الشعر"
۲۵-۴۷	یعقوب فولادی، محمد بارانی، مریم خلیلی جهانتیغ	مرزبان بن رستم: شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ (نگاهی به نقد و نظرهای پیرامون نویسنده مرزبان‌نامه)
۴۹-۷۶	ریم فطوم منصور پیرانی	مفهوم قیامت و قائم در اندیشه اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان قائمات
۷۷-۱۰۰	سعیده دهقان نیری سلمان ساکت، عبدالله رادمرد	معرفی و بررسی خواننامه‌ای کهن به نام المعترف فی علم التعبير
۱۰۱-۱۳۱	علی‌اکبر احمدی دارانی اکرم هراتیان	نقشه‌المصدورهای منثور فارسی؛ زیرگونه‌ای در منشآت
۱۳۳-۱۶۴	داوود پورمظفری	گذار از واژه‌نامه‌نگاری به فرهنگ‌نویسی گویشی؛ مطالعه موردی واژگان‌شناسی نام‌واژه‌های انواع بُز و گوسفند در گویش‌های لامردی و بختیاری

فهرست مبسوط مقالات

بازنمایی سویه‌های تئوری صدق ابن طباطبا، در دو بافتار معرفت‌شناسی و ... / عبدالله حسینی ۱

۱..... Abstract

۲..... Extended abstract

۵..... چکیده

۶..... ۱. مقدمه

۷..... ۱-۱. پرسش‌های پژوهش

۷..... ۲-۱. پیشینه پژوهش

۸..... ۲. مبانی نظری

۹..... ۱-۲. تئوری مطابقت

۱۰..... ۲-۲. تئوری انسجام‌گرایی

۱۰..... ۲-۳. تئوری عمل‌گرایی

۱۰..... ۲-۴. تئوری نسبی‌گرایی

۱۱..... ۳- روش پژوهش

۱۱..... ۴- یافته‌های تحقیق

۱۱..... ۴-۱. سویه‌های تئوری صدق ابن طباطبا

۱۷..... ۵- بحث و بررسی

۲۱..... ۶- نتیجه‌گیری

۲۳..... کتابنامه

مرزبان بن رستم: شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ (نگاهی به ...) / یعقوب فولادی و ... ۲۵

۲۵..... Abstract

۲۶..... Extended Abstract

۲۹	چکیده
۳۰	۱- سخن آغازین
۳۱	۱-۱- پیشینه پژوهش
۳۲	۲- آل باوند
۳۵	۳- بحث و بررسی
۳۵	۳-۱- مرزبان‌نامه نوشته مرزبان بن رستم
۳۶	۳-۲- مرزبان‌نامه نوشته مرزبان بن رستم؛ ولی به نام مرزبان بن شروین
۳۷	۳-۳- مرزبان‌نامه نوشته مرزبان بن شروین
۳۷	۳-۴- مرزبان شخصیتی بر ساخته
۳۸	۳-۵- نقد و نظر ما
۴۰	۳-۶- مرزبان‌نامه و زبان طبری
۴۲	سخن فرجامین
۴۴	یادداشتها
۴۶	کتابنامه

۴۹..... مفهوم قیامت و قائم در اندیشه‌ی اسماعیلیه و ... / ریم فطوم و ...

۴۹	Abstract
۵۰	Extended Abstract
۵۳	چکیده
۵۴	۱. مقدمه
۵۶	۲. بیان مسأله
۵۷	۳. پیشینه پژوهش
۵۹	۴. بحث اصلی
۵۹	۴.۱. مفهوم قیامت در اندیشه اسماعیلیه
۶۲	۴.۲. مشروعیت قیامت از منظر اسماعیلیان «ظهور حسن دوم»
۶۵	۴.۳. ابطال و اکمال شریعت
۶۹	۴.۴. بُعد کلامی قیامت
۷۱	۵. مفاهیم مرتبط با قیامت (قائم و امام)
۷۳	نتیجه
۷۵	کتابنامه

۷۷..... معرفی و بررسی خوابنامه‌ای کهن به نام المعترف فی علم التعبير / سعیده دهقان نیری و ...

۷۷ Abstract
۷۸ Extended Abstract
۸۱ چکیده
۸۲ ۱. مقدمه
۸۳ ۲. خوابگزاری در فرهنگ اسلامی
۸۴ ۳. المعتبر فی علم التعبير
۸۵ ۴. نام کتاب
۸۵ ۵. نام و نسب مؤلف و دیگر آثار او
۸۶ ۶. زمان تألیف متن
۸۶ ۷. مهدی' الیه و مکان تألیف متن
۸۷ ۸. ساختار متن
۸۸ ۹. منابع مؤلف
۸۸ ۹ - ۱. التعبير فی الرؤیا أو القادری فی التعبير
۸۹ ۹ - ۲. تعبیر الرؤیا از ابن قتیبه
۹۰ ۹ - ۳. تعبیر الرؤیا ترجمه حنین بن اسحاق
۹۱ ۹ - ۴. البدر المنیر فی علم التعبير
۹۲ ۹ - ۵. التخبیر فی علم التعبير
۹۲ ۱۰. وجوه اهمیت متن
۹۲ ۱۰ - ۱. به اعتبار زبان و واژه‌ها
۹۳ ۱۰ - ۲. به اعتبار جنبه‌های اجتماعی و مردم‌شناسانه
۹۵ ۱۱. نسخه‌شناسی
۹۷ نتیجه‌گیری
۹۹ کتابنامه

نفتة المصدورهای منشور فارسی؛ زیرگونه‌ای در منشآت / علی‌اکبر احمدی دارانی و ۱۰۱

۱۰۱ Abstract
۱۰۲ Extended Abstract
۱۰۵ چکیده
۱۰۶ ۱. مقدمه
۱۰۷ ۲. پیشینه پژوهش
۱۰۷ ۳. بحث و بررسی

۱۰۸	۱.۳ صاحبان نفثة المصدورها
۱۱۱	۲.۳ قالب و نام
۱۱۲	۳.۳ موضوع / غرض
۱۱۴	۴.۳ مخاطب
۱۱۴	۵.۳ محتوا
۱۱۵	۶.۳ ساختار
۱۱۶	۷.۳ وجه بلاغی
۱۱۹	۸.۳ مناسبات
۱۲۰	نتیجه گیری
۱۲۲	یادداشت ها
۱۲۷	کتابنامه

گذار از واژه نامه نگاری به فرهنگ نویسی گویشی؛ مطالعه موردی: ... / داوود پورمظفری. ۱۳۳

۱۳۳	Abstract
۱۳۴	Extended Abstract
۱۳۷	چکیده
۱۳۸	۱. مقدمه
۱۳۹	۲. مبانی نظری
۱۴۰	۲.۱. حوزه واژگانی
۱۴۲	۲.۲. مؤلفه های معنایی
۱۴۲	۳. نام واژه های گویشی و تعاریف ساختارگرایانه آن ها
۱۴۲	۳.۱. نام واژه های انواع بز و گوسفند
۱۴۹	۳.۲. نشان های افزوده
۱۵۲	۴. نقد پژوهش های موجود
۱۵۲	۴.۱. واژه نامه ها
۱۵۶	۴.۲. داده های گویشی
۱۶۰	نتیجه گیری
۱۶۱	سپاس گذاری
۱۶۲	کتابنامه



Online ISSN:
2783-252X



Print ISSN:
3060-8171

The Representation of Different Aspects of Ibn Tabataba's Theory of Truth in Epistemological and Aesthetic Contexts in the Book *Ayar al-She'r*

Received: May 7, 2024 ∴ Revised: August 8, 2024

Accepted: December 2, 2024 ∴ Published Online: February 22, 2025

Abdullah Hosseiny¹

How to cite this article:

Hosseiny, A. (2024). The representation of different aspects of Ibn Tabataba's theory of truth in epistemological and aesthetic contexts in the book *Ayar al-She'r*. *New Literary Studies*, 57(3), 1-24. <https://doi.org/10.22067/jls.2024.87968.1584>

Abstract

This study aimed to represent and analyze the aspects of the theory of truth in Ibn Tabataba's most important work, namely *Ayar al-She'r*, in two epistemological and aesthetic contexts, relying on the descriptive-analytical method. In so doing, it presents a comprehensive perspective on the system of Ibn Tabataba's philosophical and literary thought. Therefore, first, in order to clarify the geography of the subject, it reconsidered the theoretical foundations of epistemology as well as theories and approaches to truth. Then, the artistic, ethical, historical, and visual aspects of truth in Ibn Tabataba's epistemological system were analyzed and explored, with attention to the distinction between the epistemology and aesthetics. The results indicated that, from an epistemological point of view, Ibn Tabataba's theory of knowledge is in alignment and convergence with the classical theory of epistemology; namely, the correspondence theory of truth. Therefore, it is justified, informative, and objective, and has the authority to judge propositions. A work of art is not only measured by the scales of epistemological truth and falsity, but also it can be judged by aesthetic

1. Assistant Professor in Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran.

E-mail: dr.hosseiny@cfu.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0009-0437-963X>

criteria. Ibn Tabataba's theory of knowledge from an aesthetic point of view cannot be informative, realistic, or objective. Consequently, it also lacks the authority to judge literary propositions, which are inherently defamiliarized and logically hard to grasp.

Keywords: Ibn Tabataba, *Ayar al-She'r*, Correspondence of Truth, Epistemology, Aesthetics

Extended abstract

1. Introduction

Mohammad Ahmad Ibn Tabataba Al-Alawi is one of the scholars of the second Abbasid period in the field of epistemology and literary criticism. At the beginning of the introduction of philosophy into Muslim culture, despite Aristotle's belief, he considered that the art of poetry is part of the logic, along with other Muslim philosophers. For this reason, the nature and essence of poetry and the epistemological understanding of its propositions were among his concerns and preoccupations. Ibn Tabataba was born in Isfahan, lived there, and died in 322 AH. He authored various books in the field of literary studies. His most important and groundbreaking work is *Ayar al-She'r*. As the name of the book suggests, it is one of the most important sources of epistemology of literary propositions and rational and logical criteria for judging those propositions. For this reason, he has been the focus of attention of renowned scholars such as Abu Hilal Askari, Marzbani, and Amadi. On the other hand, Ibn Tabataba is a pioneer of critics who systematically addressed the issue of truth and falsity of propositions. Therefore, understanding the history of the word "truth" and its semantic transformation over time, which is considered the main axis of his work, requires a careful and precise examination of Ibn Tabataba's perspective. Accordingly, this study aims to distinguish different aspects of truth by referring to the book *Ayar al-She'r* and collecting his scattered opinions in the field of literary epistemology. Since the justification and interpretation of the views of literary criticism is not possible except by thinking about the philosophical foundations in question, we first review a summary of the theoretical foundations of epistemology in order to clarify the geography of the subject. Then, we formulate the artistic, ethical, historical, and visual aspects of truth in Ibn Tabataba's epistemological system, and then we analyze and criticize them in the two contexts of epistemology and aesthetics.

2. Method

The present article aims to introduce and analyze different aspects of Ibn Tabataba's theory of truth in two dimensions: epistemological and aesthetic aspects. Using a descriptive-analytical method, this study tried to present a comprehensive research on Ibn Tabataba's philosophical and literary thought.

3. Results

All aspects of truth in Ibn Tabataba's epistemological system are aligned and convergent with the classical theory of epistemology, namely the correspondence theory of truth. Therefore, in an epistemological context, he should undoubtedly be considered a realist critic who believes in the objectivity and, consequently, the knowability of literary propositions that are based on the originality of the knowability of the real world. Therefore, from an epistemological point of view, all aspects of Ibn Tabataba's truth are justified, informative, and objective. As a result, they have an epistemological identity, are subject to scientific methodology, and have the authority to judge literary propositions.

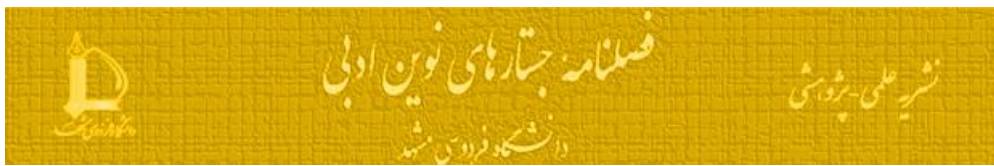
The opposite of the reality and knowability of literary propositions is the unreality and unknowability of the language of poetry and literary statements. Since, from an aesthetic perspective, the main function of poetry is not to express reality, but rather to convey the artist's emotion and feeling to humans, Ibn Tabataba's aspects of truth in an aesthetic context cannot be very informative, realistic, and objective. Therefore, they do not have the authority to judge the truth or falsity of literary propositions, because escaping logic and defamiliarization is one of the main characteristics of literary propositions. This is also because it does not rely on any other judgment except in terms of rhetoric, eloquence, and imagination.

4. Discussion and Conclusion

Although Ibn Tabataba did not systematically dedicate an independent chapter in his book *Ayar al-She'r* to the epistemology of literary propositions and the nature of truth, he was not unaware of them, and most of his encounters with literary propositions were in the context of the truth concept. Therefore, from the different sections of his book, various aspects of truth can be extracted as follows: Artistic truth, truth in human experience, moral truth, historical truth, and visual truth. There is no doubt that Ibn Tabataba's attitude towards the truth and falsity of literary propositions was influenced by the philosophical-theological doctrine prevalent in the fourth century AH. A doctrine that not only recognizes poetry as a valid document and a comprehensive mirror for representing its social, political, natural,

and cultural environment, relying on the principle “Poetry Is the Diwan of Arabs”, but also considers intellect as the only valid and authoritative means of judging literary propositions. Accordingly, it makes no difference between poetry and prose except in meter. Hence, Ibn Tabataba's view of literary propositions following the logicians is epistemological, not aesthetic. Therefore, it is not surprising that, as a logician or one who was influenced by logicians, he considered poetry as one of the sources of acquiring knowledge.

If we want to make a fair and scholarly judgment of Ibn Tabataba's theory of knowledge in evaluating poetry, it is appropriate and necessary to look at it from both epistemological and aesthetic viewpoints. In traditional understanding of epistemology, science is deemed as justified true belief. Therefore, since Ibn Tabataba considers poetry as a valid document for representing the social, political, natural and cultural environment, all aspects of his theory of truth in system of knowledge have epistemological structures and contexts that are also aligned with the correspondence theory of truth. From an aesthetic point of view, the main function of poetry, which has an inherently aesthetic structure, is not to express reality but to convey the artist's emotions and feelings to the audience in a way that arouses their emotions. Therefore, the language in literature is not the language of reason and thought, but an indication of human feelings and emotions. For this reason, literature is not expected to express rational truths. Literature has no connection or relationship with reality; Truth and falsity in its propositions are meaningless. According to what was indicated, literary propositions in an aesthetic context, as they are defamiliarized and logically hard to grasp, cannot be as justified, informative, and truthful as logical ones. As a result, they have no epistemological entity and cannot be studied in using the methodology of science. Therefore, Ibn Tabatabah's aspects of truth cannot judge literary propositions. It is for this reason that some contemporary Arab critics, without distinguishing between epistemology and aesthetics, consider Ibn Tabataba's approach and his adherence to truth, especially when it comes to comparing and contrasting pieces of poetry, as a great injustice to literary criticism



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2024.87968.1584>



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

بازنمایی سویه‌های تئوری صدق ابن طباطبا، در دو بافتار معرفت‌شناسی و

زیبایی‌شناسی؛ با تکیه بر کتاب "عیار الشعر"

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸ :: بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۱۸ :: پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲ :: انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

عبدالله حسینی^۱

ارجاع به این مقاله:

حسینی، ع. (۱۴۰۳). بازنمایی سویه‌های تئوری صدق ابن طباطبا، در دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی؛ با تکیه بر کتاب "عیار الشعر"، جستارهای نوین ادبی، (۳)۵۷، ۱-۲۴.

<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87968.1584>

چکیده

مقاله حاضر بر آن است تا با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی و به منظور ارائه نوشتاری جامع در منظومه اندیشه فلسفی و ادبی ابن طباطبا، سویه‌های تئوری صدق را در مهم‌ترین اثر دوران‌ساز او، یعنی کتاب "عیار الشعر"، در دو بافتار معرفت‌شناختی و زیبایی‌شناختی، بازنمایی و تحلیل کند؛ بنابراین، ابتدا به جهت روشن شدن جغرافیای موضوع، مبانی نظری معرفت‌شناسی، تئوری‌ها و رویکردهای صدق را بازنمایی می‌کند؛ سپس سویه‌های هنری، اخلاقی، تاریخی و تصویری صدق را در منظومه معرفتی ابن طباطبا، با عنایت به تفکیک دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی مورد تحلیل و واکاوی قرار می‌دهد. رهاورد پایانی این جستار بیانگر این است که از نظرگاه معرفت‌شناختی؛ نظریه شناخت ابن طباطبا، با نظریه کلاسیک حوزه معرفت‌شناسی؛ یعنی تئوری مطابقت صدق همسویی و همگرایی دارد؛ از این رو، موجه، معرفت‌بخش و واقع‌نما است و صلاحیت داوری گزاره‌ها را نیز دارا است؛ اما از آنجایی که اثر هنری فراتر از آن است که تنها در ترازوی سنجش صدق و کذب‌پذیر معرفت‌شناختی

۱. استادیار گروه آموزش زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

بگنجد؛ بلکه سنجۀ زیبایی‌شناختی نیز باید آن را محک زند؛ نظریه شناخت ابن طباطبا از نظرگاه زیبایی‌شناختی نمی‌تولند چندان معرفت‌بخش، واقع‌نما و دارای عینیت باشد؛ در نتیجه صلاحیت داوری گزاره‌های ادبی را که ذاتاً منطق‌گریز و آشنازدا است، نیز ندارد.

کلیدواژه‌ها: ابن طباطبا، عیار الشعر، مطابقت صدق، معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی.

۱. مقدمه

محمد احمد ابن طباطبا العلوی، یکی از دانشمندان دوره دوم عباسی در حوزه معرفت‌شناسی و نقد ادبی است که در سرآغاز ورود فلسفه به فرهنگ مسلمانان، علی‌رغم باور ارسطو، فن شعر را همگام با دیگر فیلسوفان مسلمان، جزو قلمرو منطق قلمداد می‌کرده است؛ به همین سبب، چیستی و چگونگی شعر و معرفت‌بخشی گزاره‌های آن، از جمله دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های او به‌شمار می‌آمده است. ابن طباطبا در اصفهان پا به جهان نهاد، در همان‌جا زندگی کرد و در سال ۳۲۲ (هجری قمری) درگذشت. او کتاب‌های گوناگونی را در حوزه پژوهش‌های ادبی نوشته است؛ اما مهم‌ترین اثر دوران‌ساز او، کتاب "عیارالشعر" است که همان‌گونه که اسم آن گویا است یکی از مهم‌ترین منابع معرفت‌شناسی گزاره‌های ادبی و سنجه‌ای عقلی و منطقی جهت داوری آن گزاره‌ها به‌شمار می‌آید؛ به همین سبب، موردتوجه صاحب‌نظران سرشناسی همچون، ابو هلال عسکری، مرزبانی و آمدی بوده است؛ از دیگر سو، "ابن طباطبا، طلیعه‌دار و پیشگام ناقدانی است که به‌صورت نظام‌مند، به مقوله صدق و کذب گزاره‌ها پرداخته است" (الصمیلی، ۱۴۰۹، ص. ۱۲؛ عباس، ۱۴۰۴، ص. ۳۴). از این رو، لازمه شناخت تاریخ واژه صدق و دگرگونی معنایی آن در گذر تاریخ که محور اصلی نوآوری او قلمداد می‌گردد، بررسی موشکافانه و دقیق دیدگاه ابن طباطبا را به‌عنوان پیشگام این مبحث می‌طلبد؛ بدین منظور، در این مقاله بر آنیم تا با مراجعه به کتاب عیار الشعر و جمع‌آوری آرای پراکنده او در حوزه معرفت‌شناسی ادبی، سویه‌های مختلف صدق را از یکدیگر بازشناسیم و از آنجایی که توجیه و تفسیر دیدگاه‌های نقد ادبی جز با اندیشه در مبانی فلسفی موردنظر ممکن نمی‌گردد، ابتدا جهت روشن شدن جغرافیای موضوع، خلاصه مبانی نظری معرفت‌شناسی را مرور می‌کنیم؛ در ادامه، سویه‌های هنری، اخلاقی، تاریخی و تصویری صدق در منظومه معرفتی ابن طباطبا را صورت‌بندی می‌کنیم و در نهایت، به نقد و تحلیل آن‌ها در دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی می‌پردازیم.

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

این جستار در صدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

- ۱- گونه‌های تئوری صدق ابن طباطبا، تا چه اندازه با تئوری مطابقت صدق همسویی دارد؟
- ۲- با توجه به نقش نظام اندیشگی هر دوره، تئوری صدق ابن طباطبا را باید چگونه و با کدام مبانی نظری تحلیل کرد؟
- ۳- رویکرد شناخت ابن طباطبا، چه پیامدهایی در دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی به همراه دارد؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

تاکنون درباره ابن طباطبا و اندیشه‌های او، مباحث نیکو و رهگشایی در فضای اندیشگی نوشته شده است که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

- حجت رسولی و افسانه رضایی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان: "[صدق تشبیه با ذکر ادات تشبیه از دیدگاه ابن طباطبا](#)"، با هدف تبیین و تحلیل دیدگاه ابن طباطبا در نقد تشبیه بر اساس کتاب عیار الشعر، به این نتیجه رسیدند که تأکید ابن طباطبا به ذکر ادات تشبیه، به دلیل دعوت شاعران به نوآوری در تشبیه، نزدیک شدن اغراق و غلو به حقیقت و مبالغه در تشبیه بوده است.

- مهدی ممتحن و مهدی رضا کمالی بانیانی، (۱۳۹۲)، در مقاله "[تطبیق دیدگاه‌های ابن طباطبا با آرای منتقدان دیگر](#)"، از تأثیرپذیری ناقدان دوره‌های بعد، از آرای نقدی ابن طباطبا سخن گفته‌اند و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که رویکرد نقدی ابن طباطبا نسبت به نقدهای کلاسیک و رایج آن زمان، نوعی جهش در بعضی از موارد به حساب می‌آید؛ از این رو، واکاوی و تحلیل دیدگاه ابن طباطبا و مقایسه آن با دیگر دوره‌های ادب عرب (دوره جاهلیت عرب، دوره اموی، دوره عباسی اول و ...) می‌تواند دریچه‌ای نو درباره نقد و راهکارهای آن در ادب عرب، به روی مخاطبان بگشاید.

- احسان عباس، (۱۴۰۴)، در کتاب تاریخ‌ساز خود "[تاریخ النقد الأدبی عند العرب](#)"، سویه‌های تئوری صدق در منظومه ادبی ابن طباطبا را بدون در نظر گرفتن بافتار معرفت‌شناختی شعر و نظام اندیشگی حاکم بر آن دوره و تنها با تکیه بر بافتار زیبایی‌شناختی کاویده است؛ از این رو، در نهایت با چشم‌اندازی زیبایی‌شناختی به این نتیجه رسیده است که رویکرد ابن طباطبا و پابندی او به حقیقت به‌ویژه هنگامی که در مقام تطبیق و مقایسه پاره‌ای از مثال‌های شعری برمی‌آید، ستم بزرگی بر نقد ادبی می‌باشد.

- محمد بن زاوی، (۲۰۱۱)، در مقاله‌ای با عنوان: "[الاتجاه التعليمی فی نقد ابن طباطبا من خلال کتابه عیار الشعر](#)";

طایل منور کساب الشرفات، (۲۰۱۰)، در مقاله: ["المفاهيم النقدية عند ابن طباطبا"](#)؛ نبیل أحمد عبد العزيز رفاعی، (۲۰۰۹)، در مقاله: ["قضية الصدق والكذب عند ابن طباطبا"](#) و تدمانه حنان، (۲۰۱۹)، در مقاله‌ای با عنوان "القضايا النقدية في كتاب عيار الشعر لابن طباطبا العلوي"، به صورت توصیفی به ابن طباطبا و دیدگاه‌های نقدی او، از جمله مفهوم صدق و کذب پرداخته‌اند.

وجه مشترک تمامی موارد یاد شده، رویکرد توصیفی و گزارشی بودن آن‌ها است؛ بدین صورت که ابتدا دیدگاه زیبایی‌شناختی و نقدی ابن طباطبا به‌ویژه سویه‌های تئوری صدق او در کتاب عیار الشعر را برمی‌شمرند؛ سپس به وجه تمایز این دیدگاه با دیدگاه‌های ناقدان پیشین می‌پردازند؛ اما آنچه که این مقاله را از دیگر مقاله‌های یاد شده متمایز می‌سازد، علاوه بر رویکرد توصیفی گزارشی، رویکرد تحلیلی آن در نقد سویه‌های تئوری صدق در منظومه شناخت ابن طباطبا در هر دو بافتار معرفت‌شناختی و زیبایی‌شناختی است که تاکنون انجام نگرفته است؛ چراکه اولین گام برای بحث از واقع‌نمایی یا غیر واقع‌نمایی هر اثر هنری در گرو تفکیک دو بافتار یاد شده است که گاه به‌گونه‌ای التقاطی حتی تاریخ‌پژوهان برجسته نقد ادبی نیز در داوری خود به آن پایبند نبوده‌اند.

۲. مبانی نظری

توجیه‌پذیری گزاره‌های معرفتی، بخش بنیادین فلسفه علم است که دانش معرفت‌شناسی به آن می‌پردازد. این پرسش که آیا معرفت حاصل‌شدنی است یا نه و در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا می‌توان آن را به دیگری انتقال داد و پرسش‌هایی از این دست، مربوط به حوزه معرفت‌شناسی می‌باشد؛ از این رو، معرفت‌شناسی "شاخه‌ای از فلسفه است که ماهیت، حدود، ابزار منابع و معیار معرفت را بررسی می‌کند و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد" (هاملین، ۱۳۷۴، ص. ۱). موضوع معرفت‌شناسی معرفت است. روش آن عبارت است از روش عقلی و هدف آن، ارائه راهکارهای نیل به معرفت است. در برداشت سنتی و افلاطون نیز از معرفت، "آن را باور صادق موجه تعریف کرده‌اند" (Campbell, 1883, p. 8 Chisholm, 1989, p. 209). بعضی آن را کوششی در یافتن شیوه‌های بهتر در اکتساب باورها و نقادی باورهای پیشین دانسته‌اند (Morton: 1997, p. 2). گروهی دیگر، معرفت‌شناسی را بررسی معرفت و توجیه باور معرفتی کرده‌اند (Dancy: 1985, p. 1)؛ یعنی وقتی A می‌داند که P، که سه شرط را دارا باشد:

-P، مطابق با واقع و صادق باشد؛ یعنی وقتی حسن می‌داند که حسین بیمار است که واقعاً حسین بیمار باشد.

-A، باور و عقیده داشته باشد که P؛ یعنی اگر فی الواقع حسین بیمار باشد، ولی حسن به آن عقیده نداشته باشد، آیا می‌شود

گفت حسن می‌داند که حسین بیمار است؟

- عقیده به P موجه باشد؛ عقیده وقتی موجه است که شخص بتواند بگوید که من با چه استدلالی به این عقیده رسیده‌ام؛

پس علم، عقیده صادق موجه است (ملکیان، ۱۳۸۰، ص. ۵).

در برداشت سنتی از معرفت‌شناسی که به تعریف (تحلیل) سه‌جزئی معرفت نیز معروف است، شرایط سه‌گانه یاد شده برای دستیابی به معرفت لازم است؛ یعنی نخست، باورپذیر باشد؛ از این رو، فهم عرفی، ادعای باور به یک گزاره و باور نداشتن آن را متناقض می‌داند. دوم اینکه، مطابق با واقع؛ یعنی صادق باشد. سوم، موجه و مدلل (= دارای دلیل) باشد؛ از این رو، اگر گزاره‌ای یکی از مؤلفه‌های یاد شده را دارا نباشد، آن گزاره کاذب است؛ به همین دلیل، معرفت‌شناسان همواره بر این تلاش بوده‌اند تا نخست، با برهان و دلیل، معیار و ملاک صدق گزاره‌ها را که یکی از مؤلفه‌ها و شرط‌های معرفت است مشخص کنند، آنگاه واقع‌نمایی و غیرواقع‌نمایی آن را موجه و قانونمند سازند.

به‌طورکلی، مهم‌ترین تئوری‌های صدق که از آغاز زندگی فلسفه موردتوجه فیلسوفان و اهل منطق بوده است،

عبارتند از:

۲-۱. تئوری مطابقت

این نظریه، از کهن‌ترین و معروف‌ترین دیدگاه‌ها دربارهٔ چیستی و تعریف صدق است (شمس، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۳) و به‌جهت اینکه واقعیت‌های عینی جهان خارج را ملاک صدق می‌داند و به فهم عرفی نیز نزدیک‌تر است، تقریباً مورد اتفاق بیشتر معرفت‌شناسان قرار گرفته است؛ از این رو، معمولاً نسبت به تئوری‌های جایگزین، نه‌تنها در میان فیلسوفان اسلامی و معاصر غرب مانند، برتراند راسل و ویتگنشتاین؛ بلکه در میان فیلسوفان یونان باستان نیز از اقبال و شانس بیشتری برخوردار بوده است. "تئوری مطابقت، متضمن آن است که یک باور در صورتی صادق است که با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشد" (Audi, 2003, p. 246; Steup, 1998, p. 5)؛ از همین روی، ساده‌ترین صورت‌بندی آن این‌گونه خواهد بود: "گزاره P صادق است، اگر و تنها گزاره P مطابق با واقعیت باشد" (شمس، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۴)؛ یعنی آن گزاره، مدلولی در جهان پیرامون دارد و بی‌نسبت با عالم واقع نیست؛ به همین دلیل، این تئوری دارای سه پیش‌فرض است: نخست اینکه، باور داشته باشیم واقعیتی مستقل از ذهن بشر وجود دارد؛ دوم اینکه، ذهن انسان توانایی کشف این واقعیت را دارد و سوم اینکه، متعلق آن گزاره است و زبان انسان توانایی حکایت‌گری از آن را دارد.

۲-۲. تئوری انسجام‌گرایی

نظریه انسجام، به معنای آن است که واقع‌داری یک گزاره، چیزی جز انسجام و هماهنگی آن با مجموعه گزاره‌هایی به‌سامان نیست (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۰)؛ بنابراین، صورت‌بندی آن چنین است: گزاره P گزاره‌ای صادق است، اگر و تنها اگر، گزاره P در انسجام با دیگر گزاره‌ها، مجموعه‌ای به‌سامان (سیستم) مانند S باشد (شمس، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۱). همان‌گونه که پدیداست، انسجام‌گرایان صدق را در مطابقت و همگونی گزاره با واقع خارجی نمی‌دانند؛ بلکه آن را به سازواری با کل بافت تعریف می‌کنند؛ از این‌رو، گزاره‌ای را صادق تلقی می‌کنند که با شبکه باورهای انسان هماهنگ باشد؛ در مقابل، گزاره‌ای را کاذب می‌پندارند که با شبکه باورهای انسان ناهماهنگ باشد؛ "مثلاً دو گزاره "فرناز ریاضی‌دان است" و "فرناز ریاضی‌دان نیست" به‌هیچ‌روی با هم سازگاری ندارند؛ زیرا در تناقض آشکار با یکدیگرند" (همان، ص. ۱۱۳).

۲-۳. تئوری عمل‌گرایی

این تئوری که در سال‌های پایانی قرن نوزدهم و سال‌های آغازین قرن بیستم از طرف سه عمل‌گرای مشهور آمریکایی؛ یعنی چارلز پیرس، ویلیام جیمز و جان دیویی ارائه شده، بر این باور است که یک قضیه یا گزاره در صورتی صادق است که کارکرد عملی و مفید داشته باشد و اگر قضیه‌ای کارکرد عملی نداشته باشد و ما توانیم آن را تأیید و اثبات کنیم، در این صورت کاذب است؛ به عبارت دیگر، "مراد از صدق، یعنی توفیق عملی" (اسکفلر، ۱۳۹۷، ص. ۱۴۰)؛ بنابراین، صورت‌بندی آن چنین است: گزاره P وقتی صادق است که نتیجه عملی داشته باشد. بدیهی است که مطابق با آموزه‌های این نظریه، صدق نیز به مفهومی معرفتی مانند انسجام یا توجیه فروکاسته می‌شود؛ به همین جهت، صدق عبارت است از "نوعی مقبولیت عقلانی ایدئال، نوعی انسجام ایدئال باورهای ما با یکدیگر و با تجربه‌های ما آن‌گونه که این تجربه‌ها در نظام باور ما بازتابی می‌شوند؛ و نه مطابقت با حالتی از امور که مستقل از ذهن است" (Putnam, 1981, p. 49-50).

۲-۴. تئوری نسبی‌گرایی

این تئوری، شناخت درونی و ذهنی را مقدم بر تجربه حسی و عینی می‌داند و حقیقت را نه امری عینی و بیرونی، بلکه ذهنی، درونی و وابسته به ذهن تلقی می‌کند، "صورت و ساخت نظریه‌ها همانا فرا افکنده ذهن بر هیولای بی‌شکل داده‌های حسی است" (باربور، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۱)؛ از این‌رو، از حقیقت‌های نسبی و متغیر سخن می‌گوید و نه از حقیقت مطلق و ثابت؛ همچنین معیار صدق را نه در عینیت برون ذهنی، بلکه در مبانی و اصول فلسفی، ارزش‌ها و

معرفت‌های پیشین می‌داند؛ بنابراین، هر معرفت در جایگاه خود برای صاحب آن معرفت، صادق و حق می‌باشد؛ زیرا حقیقت نه برآمده از سازگاری ذهن با عین، بلکه زائیده فعل و انفعالات و کنش متقابل ذهن و واقعیات خارج است؛ به همین جهت، رویکرد نسبی‌گرایی، معرفت را به‌عنوان واقعیت مستقل انکار می‌کند و واقعیت مطلق را ساخته بشر می‌داند.

۳- روش پژوهش

مقاله حاضر بر آن است تا با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی و به‌منظور ارائه نوشتاری جامع در منظومه اندیشه فلسفی و ادبی ابن طباطبا، سویه‌های تئوری صدق را در مهم‌ترین اثر دوران‌ساز او؛ یعنی کتاب "عیار الشعر"، در دو بافتار معرفت‌شناختی و زیبایی‌شناختی، بازنمایی و تحلیل کند

۴- یافته‌های تحقیق

۱-۴. سویه‌های تئوری صدق ابن طباطبا

ابن طباطبا هر چند در باره معرفت‌شناسی گزاره‌های ادبی و چپستی صدق، فصل مستقلی را به‌صورت نظام‌مند در کتاب "عیار الشعر" نگاشته است، اما از آن غافل نبوده و بیشتر رویارویی او با گزاره‌های ادبی، در حال و هوای مفهوم صدق بوده است؛ از این رو، می‌توان از لابه‌لای بخش‌های پراکنده در این کتاب، سویه‌های آن را این‌گونه صورت‌بندی کرد: "صدق هنری، صدق در تجربه انسانی، صدق اخلاقی، صدق تاریخی و صدق تصویری" (رفاعی، ۲۰۰۹، ص. ۱۶۵؛ عباس، ۱۴۰۴، صص. ۱۴۲-۱۴۴).

۱-۴.۱. صدق هنری

سویه هنری صدق که در حوزه نقد ادبی، به صدق فنی و صدق اخلاص نیز معروف است؛ در سیستم معرفتی ابن طباطبا از آن به تعبیر از "ذات نفس" یاد می‌شود؛ یعنی گزاره‌هایی که ناظر به احساس، عاطفه و هیجان درونی انسان است. او بعد از اینکه تطابق و تناسب معنایی شعر با حال‌ها و مقام‌هایی مانند مدح، هجو، مرثیه و ... را بیان می‌کند و رعایت آن را یکی از علت‌های نیکویی شعر و قبول فهم آن می‌پندارد، می‌گوید: اگر شعر با این حال‌ها مطابقت داشته باشد جایگاه آن نزد شنونده دو چندان می‌شود مخصوصاً اگر با صداقت در آشکار کردن معانی نهفته در درون، تصریح ناگفته‌ها و اعتراف به حقیقت همه آن‌ها که دل‌ها را مجذوب خود می‌کند، پشتیبانی شود" (ابن طباطبا، ۱۴۲۶، ص. ۲۲). به‌طورکلی، علم به احساس، عاطفه و هیجان، پاره‌ای از علم حضوری (شهودی) که یکی از منابع کسب

معرفت است، می‌باشد. "معرفت بلاواسطه ما به حقایق را علم شهودی می‌نامند و حقایقی که به این طریق معلوم است حقایق بدیهی نام دارد" (راسل، ۱۳۶۷، ص. ۱۳۹). در فلسفه اسلامی نیز، "علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده منکشف می‌گردد؛ مثلاً، ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان آگاه هستیم؛ مانند هنگامی که دچار ترس می‌شویم، یا زمانی که نسبت به کسی یا چیزی علاقه و محبت پیدا می‌کنیم؛ در تمامی این موارد، علم ما از نوع علم حضوری است و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی فرد واقع نمی‌شود، بلکه شخص از راه مفاهیم ذهنی از وجود چیزی مطلع می‌شود؛ مثل آگاهی ما از اشیای خارجی و ویژگی‌های آن‌ها که با وساطت مفاهیم و صورت‌های ذهنی حاصل می‌شود؛ در این موارد، علم ما علم حصولی است" (مصباح، ۱۳۷۰، ص. ۱۷۱). دانشمندان علم منطقی نیز از دیرباز، وجدانیات را که یکی از دستاوردهای تجربه‌درونی است، در زمره معرفت دانسته و نه تنها آن را از بدیهیات شمرده‌اند، بلکه آن را بالاترین مرتبه ادراک قلمداد کرده‌اند. "فرق بین ادراک شهودی و دیگر انواع ادراک را می‌توان با فرق بین مفهوم گرسنگی با حقیقت وجدانی آن قیاس کرد. مفهومی که ما از گرسنگی داریم حالتی است که هنگام نیاز بدن به غذا برای انسان حاصل می‌شود؛ ولی اگر انسان چنین حالتی را در خود احساس نکرده و تنها توصیفی از آن را شنیده باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند حقیقت گرسنگی را درک کند" (بنی‌جمالی و احدی، ۱۳۶۳، ص. ۵۴). از تأملات اندیشه‌ورزانه دکارت نیز، چنین برداشت می‌شود که او علم حضوری را مبنای تمامی معرفت می‌داند، "هم اکنون چشم‌هایم را می‌بندم، گوش‌هایم را از شنیدن باز می‌دارم و تمام حواسم را متوقف می‌کنم، حتی هرگونه صورت اشیای مادی را از فکر می‌زدایم و بدین ترتیب درحالی که تنها با خود سخن می‌گویم و به تأمل در طبیعت خویش می‌پردازم، من چیزی هستم که می‌اندیشد" (دکارت، ۱۳۸۵، ص. ۵۰). مطابق با آنچه آمد، تجربه‌های درونی، حداقل در مقام ثبوت واقع‌نما و صادق است؛ اما در منظومه شناخت ابن طباطبا، گزاره‌های ناظر به احساس، عاطفه و هیجان، نه تنها در مقام ثبوت باید در مقام اثبات نیز، واقع‌نما (صادق) و با تئوری مطابقت همخوانی داشته باشد؛ در غیر این صورت، آن گزاره، کاذب و غیر واقع‌نما است؛ هم به این اعتبار است که بنابراین رویکرد، اشعار زن‌گرایانه امروالقیس و خمربه‌های ابونواس، هر چند که اخلاق اجتماعی آن‌را نپسندد؛ اما از دیدگاه ادبی، صادق و نمایانگر است و بر عکس، اشعار زهدگرایانه شاعری که به بدکاری و ناپاکی مشهور است، هر چند که اخلاق اجتماعی از آن رضایت داشته باشد؛ اما صادق و نمایانگر نیست.

۴-۱-۲. صدق در تجربه انسانی

صداقت در تجربه‌مندی گستره انسانی، به گونه‌ای که روح انسان‌ها با آن همدم و همخوی باشد و از صداقتی که در بیان آن صورت می‌گیرد، احساس خوشنودی کند، یکی از گونه‌های صدق در سیستم شناخت ابن طباطبا است. "شعر باید آنچه را که در جان‌ها و عقل‌ها ریشه دارد، به تصویر کشد... یا اینکه حکمتی را که نفس انسان با آن همدم و همخوی است، در آن گنجانده شود و از صداقتی که در آن بیان می‌شود احساس خوشنودی کند" (ابن طباطبا، ۱۴۲۶، ص. ۱۲۵). ابن طباطبا، تنها به بیان فضایل اخلاقی بسنده نکرده، بلکه به نگرش‌های اخلاقی هم توجه داشته است. او در همین راستا، حدیثی از پیامبر اسلام -ص- نیز نقل می‌کند که می‌فرماید: "آنچه از دل برآید، بر دل می‌نشیند و آنچه از زبان برآید از گوش فراتر نمی‌رود" (همان، ص. ۲۱)؛ شکی نیست که چنین حالتی به وجود نمی‌آید مگر اینکه گوینده در سخن خود صادق باشد؛ از این رو، این سویه صدق در سیستم معرفتی ابن طباطبا، حداقل دارای سه پیش‌فرض است:

- گزاره ادبی بیانگر گزاره اخلاقی و فضیلت‌های انسانی است.

- خود گوینده به آن گزاره اخلاقی باور دارد.

- مخاطب با آن، همدمی و همخویی دارد.

به‌طورکلی، مسئله اخلاق در هنر، از جمله در شعر به‌عنوان هنر کلامی، همواره مورد توجه ادیبان، فیلسوفان و صاحب‌نظران حوزه‌های اخلاق، ادب و هنر، نه تنها پس از ظهور اسلام با پیروی از قرآن، سنت و سیره بزرگان دین، بلکه پیش از اسلام نیز همواره بخشی از ادبیات تعلیمی ادیبان و شاعران جاهلی بوده است. "اخلاق‌گرایان تندرو با رویکرد اخلاق‌گرایانه هنر، وظیفه هنر را خدمت به اخلاق می‌دانند و هرگونه اثر هنری خارج از هنجارهای اخلاقی را نادرست می‌انگارند و تا آنجا که هنر در خدمت اخلاقیات باشد و آن را ارتقا بخشد قابل قبول و در غیر این صورت، نامطلوب می‌دانند. دیدگاه مقابل این نگرش، هنرگرایی تندرو با رویکرد اصالت زیبایی‌شناسی است؛ این دیدگاه، از هرگونه اثر هنری، تنها انتظار هنری بودن را دارد و نه چیز دیگر و انتظارش از اخلاق و جامعه نیز این است که در خدمت هنر باشند. دیدگاه سوم، که میانه‌روتر به نظر می‌رسد و به دیدگاه آمیخته معروف است، بر آن است که ارزش‌های زیبایی‌شناختی و اخلاقی نقش‌های متمایز برای ایفا کردن دارند؛ اما هیچ‌کدام از آن‌ها مستقل از دیگری عمل نمی‌کند و از این رو، بر تعامل میان اخلاق و هنر تأکید می‌ورزد" (راکعی، ۱۳۹۳، ص. ۷). به نظر می‌رسد دیدگاه ابن طباطبا گرایش بیشتری با برداشت سوم داشته باشد؛ زیرا او ضمن برشمردن آرمان‌های اخلاقی نزد اعراب، شاعران

معاصر خود را به الگوبرداری از شاعران قدیم عرب در به تصویر کشیدن این آرمان‌ها فرامی‌خواند (ابن طباطبایا، ۱۴۲۶، صص. ۱۹ و ۱۸). از دیگر سو، یکی از مباحث بنیادین در فلسفه اخلاق این است که آیا ارزش‌های اخلاقی، واقع‌گرا و عینی هستند یا اینکه غیر واقع‌گرا و ذهنی‌اند؛ به بیان دیگر، آیا گزاره‌های اخلاقی از نوع جمله‌های اخباری هستند و مابه‌ازای خارجی دارند یا اینکه انشایی‌اند و تابع خواسته‌ها و ارزش‌های انسان هستند. واقع‌گرایان معتقدند که گزاره‌های اخلاقی، صدق و کذب‌بردار و معرفت‌بخش هستند؛ درحالی‌که غیر واقع‌گرایان، گزاره‌های اخلاقی را صدق و کذب‌بردار نمی‌دانند. شکی نیست که "واقع‌گرایی اخلاقی دو پیش‌فرض را مسلّم می‌گیرد: اول اینکه، خاصه‌های اخلاقی، به صورت عینی و خارج از دسترس کنشگر اخلاقی وجود دارند؛ دوم آنکه، بعضی از آن‌ها واقعاً صادق‌اند؛ به عبارتی، صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی را می‌توان به نحوی، مستقل از کنشگر اخلاقی به دست آورد" (مک‌کورد، ۱۳۸۱، ص. ۶۰). بنابر آنچه آمد، گزاره‌های اخلاقی در سیستم معرفتی ابن طباطبایا، هم باید واقع‌نما و دارای عینیت باشند و هم باید همسو با تئوری مطابقت باشند؛ چراکه به میان کشیدن پای صدق در این راستا، به‌خودی‌خود هم دربردارنده معنادار بودن این دسته از گزاره‌ها و هم واقع‌نما بودن آن‌ها است.

۳-۱-۴. صدق اخلاقی

سویه اخلاقی صدق بنابر برداشت ابن طباطبایا، دربردارنده این است که شاعر در نقل و تصویر صفت‌های اخلاقی، صادق و واقع‌گرا باشد؛ به عبارت دیگر، شاعر بی‌سبب و بی‌اساس مطلبی را به کسی نسبت ندهد؛ به‌عنوان مثال، کریم را به بخل و شجاع را به ترس وصف نکند. اگر ممدوح شجاع باشد و شاعر جرأت او را به شیر تشبیه کند، سخن دروغی نگفته است؛ اما اگر ممدوح بزدل باشد و شاعر او را شیر شجاع بنامد، سخن دروغی گفته است که در نظام معرفتی ابن طباطبایا توجیه‌پذیر و پذیرفتنی نیست. هم بر این اعتبار است که او از یک‌سو، اشعار شاعران جاهلیت و صدر اسلام را صادق و واقع‌نما می‌داند؛ زیرا "آنان اشعار خود را همواره در موضوع‌هایی مانند مدح، هجو، فخر، وصف، تشویق و تحذیر، با تکیه بر صدق بنا می‌نهادند، مگر آن‌که بنابر اقتضای شعرمانند اغراق در وصف و یا افراط در تشبیه، احتمال کذب در آن‌ها وجود داشته باشد (ابن طباطبایا، ۱۴۲۶، ص. ۱۵) و از سوی دیگر، شاعران زمان خود را به دلیل اینکه در نقل و تصویر صفت‌های اخلاقی صادق نبودند، متهم به کذب می‌کند، "شاعران زمان ما تنها به خاطر اشعار خوش‌آهنگ و خوش‌طبعی که معانی تازه‌ای در خود حمل می‌کند و با الفاظ بلیغ و رسا، جمله‌های کمیاب و قشنگی دارد و گفتار نیک و زیبایی را بیان می‌کند، مورد تحسین قرار می‌گیرند؛ جز اینکه مدح، هجا و دیگر فنونی که به کار می‌گیرند، خالی از حقیقت است" (همان، ص. ۱۵)؛ از این‌رو، این سویه صدق نیز در

نظام معرفتی ابن طباطبا، با تئوری مطابقت همسویی دارد. از این رهگذر می‌توان چنین نتیجه گرفت که "ابن طباطبا شیفته اشعار اعراب پیشین بوده است ...؛ زیرا نه تنها شعرشان را نمونه برجسته فنی؛ بلکه نمونه عالی اخلاقی نیز به شمار می‌آورد" (عباس، ۱۴۰۴، ص. ۱۴۴).

۴-۱-۴. صدق تاریخی

سویه تاریخی صدق در نظام معرفتی ابن طباطبا معطوف به این است که شاعر اگر در پی آوردن حکایت یا ماجرای باشد، باید آن را چنان که واقع شده است، حکایت کند، ولی می‌تواند به شرط ضرورت، مطلبی را بکاهد یا بیفزاید، به گونه‌ای که تغییر چندانی در آن پدید نیاید. "اگر شاعر به جهت اضطرار حکایتی را در شعر بگنجاند، به گونه‌ای باید به نیکی مدیریت کند که سخنش روان و معنا یکنواخت گردد؛ همچنین باید شعر خود را در وزنی بسراید که با افزودن و کاستن بتواند آن حکایت را در خود هضم کند؛ به گونه‌ای که ناموزون نگردد و نه تنها بخشی که افزوده شده ناهماهنگ نباشد که در راستای متن باشد و به زیبایی و نیکویی آن نیز بیفزاید" (ابن طباطبا، ۱۴۲۶، صص. ۴۷ و ۴۸). به‌طور کلی، یکی از کلیدی‌ترین مباحث فلسفه نقدی تاریخ، کلیدواژه عینیت است؛ "منظور از عینیت در فلسفه تاریخ این است که آراء، داورهای و گزاره‌های ما باید مبتنی بر موضوع مورد بررسی شکل بگیرد و صدق و کذب آن‌ها مستقل از افکار و احساسات افراد باشد" (استفورد، ۱۳۸۴، ص. ۹۳). مراد از استقلال از افکار و احساسات نیز، "استقلال در وجود است که از آن به استقلال منطقی و متافیزیکی تعبیر می‌شود" (Fumerton, 2002, p. 4). در اینکه واقعیت تاریخی، مستقل از ذهن مورخ است یا نه؛ ذکر سه رهیافت کلی ضروری می‌نماید:

الف) بازساخت‌گرایی (ابژکتیویسم)، به معرفت‌آینه‌ای نیز معروف است؛ این رهیافت، ذهن فاعل شناسا را آینه‌ای منفعل تلقی می‌کند که متعلق شناسایی در آن انعکاس می‌یابد و تجربه حسی و عینی را مقدم بر شناخت درونی و ذهنی می‌داند؛ بنابراین، "شناختی که موافق نظام هستی باشد، درخور صفت حقیقی است و معرفتی که از واقعیت به دور باشد، شناخت سقیم یا دور از حقیقت است" (آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۸۸، ص. ۴۳). تاریخ نیز در این رویکرد، چیزی جز کشف گذشته و بازسازی دوباره آن نیست و اگر مورخ صادقانه و با جدیت به تحقیق بپردازد، می‌تواند گذشته را آنچنان که بوده کشف کند و در صورت وجود شواهد و مدارک کافی، یکبار و برای همیشه تاریخ آن پدیده را بنویسد.

ب) واساخت‌گرایی (سوبژکتیویسم)، به معرفت‌عینکی نیز معروف است. شناخت درونی و ذهنی را مقدم بر تجربه حسی و عینی می‌داند و حقیقت را نه امری عینی و بیرونی؛ بلکه ذهنی، درونی و وابسته به ذهن تلقی می‌کند؛ بر این اساس، "صورت و ساخت نظریه‌ها همانا فراافکننده ذهن بر هیولای بی‌شکل داده‌های حسی است" (باربور، ۱۳۷۹، ص.

(۲۰۱)؛ از این رو، این رهیافت، روایت تاریخی را بیش از اینکه ناظر به واقعیتی بیرون از ذهن بدانند، آن را محصول نیروی خیال‌پردازی مؤرخ می‌داند.

ج) برساخت‌گرایی؛ این رهیافت، با ردّ واساخت‌گرایی عینکی و بازساخت‌گرایی آینه‌ای، معرفت را محصول تعامل و همکنشی ذهن (سوژه) و عین (ابژه) می‌داند؛ زیرا "در پژوهش علمی، هم ذهن عالم و هم عین معلوم دخیل است" (همان، ص. ۲۱۹)؛ به همین جهت، تاریخ در این رهیافت نه مثل رهیافت اول مساوی با گذشته است و نه مثل رهیافت دوم، گذشته را به‌طورکلی دسترس‌ناپذیر تلقی می‌کند؛ بلکه مؤرخ را در برزخ عینیت خردگرایی جزم‌اندیش و ذهنیت نسبی‌گرایی شگاک قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد دیدگاه ابن طباطبا، با برداشت نخست؛ یعنی عینیت‌گرایان که رویکردی جز کشف واقعیت گذشته را ندارند، قرابت و همدلی دارد؛ از این رو، با تئوری مطابقت صدق همسو است؛ هم از این جهت است که از شاعران معاصر خود می‌خواهد تا با پیروی از شاعران قدیم عرب در به تصویر کشیدن محیط زندگی خویش، شعرشان را به عنصر صدق آراسته کنند (ابن طباطبا، ۱۴۲۶، ص. ۱۹).

۴-۱-۵. صدق تصویری

گونه تصویری صدق که در سیستم معرفتی ابن طباطبا از آن به صدق تشبیه یاد می‌شود، ناظر به این است که شاعر، در تشبیه و توصیف محیط زندگی خویش همان‌گونه که راه و رسم شاعران قدیم عرب بوده صادق باشد، به‌گونه‌ای که مشبه و مشبه‌به را به یکدیگر نزدیک کند و اگر تشبیه معکوس شود نیز، چیزی از آن کاسته نشود. هم به این اعتبار است که ابن طباطبا شاعر جاهلی را در به تصویر کشاندن صادقانه زندگی اجتماعی زمان خود، مصداق بارزی از این سویه صدق می‌داند. "اوصاف، تشبیه‌ها و حکمت‌هایی که شاعران عرب در اشعارشان گنجانده‌اند، چیزهایی هستند که دانش‌شان به آن‌ها احاطه داشته و با چشم خویش درک کرده‌اند... در نتیجه، تشبیه آن‌ها چیزی جز بیان صادقانه آنچه را که با چشم و احساس خود درک کرده، از اخلاق پسندیده و ناپسند گرفته تا خشنودی و غضب، شادی و غم و... نبوده است" (همان، صص. ۱۶ و ۱۷)؛ به همین جهت، از شاعران عصر خود می‌خواهد تا با پیروی از سنت شاعران قدیم عرب، در به تصویر کشاندن صادقانه و واقع‌بینانه زندگی و محیط اطراف خود گام بردارند (همان، ص. ۱۹). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این گونه صدق نیز، در سیستم معرفتی ابن طباطبا، همسویی تامّ با تئوری مطابقت دارد. در تحلیل اینکه چرا ابن طباطبا، صنعت تشبیه را به‌عنوان یکی از گونه‌های مهم و بنیادین صدق یاد می‌کند، می‌توان آن را به دو علت ارجاع داد:

الف) پیروی از شاعران قدیم عرب در تشبیه؛ به‌همین دلیل، ابن طباطبا شاعران زمان خود را تشویق می‌کند که در به تصویر کشاندن صادقانه زندگی اجتماعی، راه و رسم شاعران جاهلی را بدون اغراق در پیش گیرند؛ هم‌اکنون جهت است که می‌توان او را ناقدی کلاسیک و گذشته‌گرا پنداشت که اوج نوآوری را در سروده‌های گذشته می‌بیند؛ زیرا "نگاه کلاسیسم، پیوسته به گذشته است، چه موقعی که نظریه‌پردازی می‌کند و چه موقعی که اثری را خلق می‌کند" (سکرتان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶)؛ از این رو، "به نظر کلاسیک‌ها چون پیشینیان توانسته‌اند زیباترین و مناسب‌ترین جلوه‌های طبیعت را انتخاب و در آثارشان پیدا کنند، پس بهتر است که نویسندگان، دنیای جاودانه‌ای را که در آثار پیشینیان است جستجو کرده و آن را مقتدای خود قرار دهند" (سیدحسینی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۰).

ب) ابن طباطبا ذکر ادات تشبیه را یکی از معیارهای صدق تشبیه قلمداد می‌کند. به باور او، "اگر شاعر در تشبیه خود از اداتی مانند "کذا و کأن" بهره گیرد، تشبیه او بر صدق دلالت می‌کند و در صورتی که از افعالی مانند "تراه، تخاله یا یکاد" استفاده کند، تشبیه او به صدق نزدیک است" (ابن طباطبا، ۱۴۲۶، ص. ۲۷)؛ امری که خلاف دیدگاه جمهور بلاغت‌شناسان عرب می‌باشد؛ زیرا آنان نه تنها دلیلی بر ذکر ادات نمی‌بینند، بلکه حذف آن را یکی از معیارهای بلاغت کلام نیز تلقی می‌کنند؛ شاید بتوان خروج او از این قاعده را این‌گونه تحلیل کرد که ابن طباطبا با تکیه بر اصل: "الشعر دیوان العرب"، باور دارد که شعر باید آینه تمام‌نمای اجتماع باشد و زندگی اجتماعی را صادقانه به تصویر کشد و از آنجایی که حذف ادات تشبیه، سبب یکی شدن مشبه و مشبه‌به می‌شود و به تبع، زمینه به‌کارگیری صنایع اغراق، غلو و مبالغه را که مؤثرترین و کارآمدترین عامل در به تصویر کشاندن غیرواقع‌بینانه زندگی اجتماعی است، فراهم می‌آورد، حذف ادات تشبیه را موجه ندانسته و بدین دلیل، ذکر آن را ترجیح داده است. از این جهت است که "بین معیار پیروی از سنت شاعران قدیم عرب و ذکر ادات تشبیه ارتباطی عمیق برقرار می‌شود که بیان‌کننده آن است که هدف ابن طباطبا در تأکید به ذکر ادات تشبیه به دلیل دعوت وی، به نوآوری در تشبیه است، تا مخاطب از طریق ادات تشبیه، از معنای تشبیه آگاهی یابد" (رسولی و رضایی، ۱۳۹۶، ص. ۶۸).

۵- بحث و بررسی

پس از صورت‌بندی سویه‌های مختلف صدق در منظومه شناخت ابن طباطبا؛ در سطور پیش رو می‌کوشم درباره عینیت، میزان موجه بودن و معرفت‌بخشی و به‌طورکلی، روایی و ناروایی نظریه ادبی او در دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی به داوری نشینم.

شکی نیست که نگرش ابن طباطبا نسبت به صدق و کذب گزاره‌های ادبی، متأثر از فرهنگ فلسفی - کلامی رایج در قرن چهارم هجری بوده است؛ فرهنگی که نه تنها با تکیه بر اصل: "الشعر دیوان العرب"، شعر را سندی معتبر و

آینه‌ای تمام‌نما برای بازنمایی محیط اجتماعی، سیاسی، طبیعی و فرهنگی خود می‌شناسد؛ بلکه عقل را نیز به‌عنوان تنها ابزار داورى درباره‌ی گزاره‌های ادبی، معتبر و حجیت‌بخش می‌داند؛ به‌همین جهت، هیچ تفاوتی بین شعر و نثر جز در وزن قائل نمی‌شود. "اگر شاعر مضمونی لطیف و منشور از سخنی، خطبه و یا رساله‌ای را بیابد و آن را به شعر در آورد، سبب زیباتر شدن و روشن‌تر شدن آن می‌شود" (ابن طباطبا، ۱۴۲۶، ص. ۸۱). در ادامه می‌گوید: "شعر، نوشته‌هایی به نظم کشیده شده و نوشته‌ها شعر است" (همان، ص. ۸۱). تعبیری روشن‌تر از این بر فقدان ارزش زیبایی‌شناختی شعر نزد ابن طباطبا را نمی‌توان سراغ گرفت؛ چراکه اگر چنین بپنداریم که شعر صرفاً بازتاب زندگی و عکسبرداری از آن است، ارزش هنری و زیبایی‌شناختی چندانی را نیز نمی‌توان برای آن در نظر گرفت. "البته چنین دریافتی از ناقدی شاعر، مایه‌ی شگفتی است، به‌همین جهت به‌صورت حقیقی نتوانسته ابیاتی از امرؤالقیس را دریابد" (عدنان، ۱۳۷۶، ص. ۳۸). از این‌رو، دیدگاه ابن طباطبا به تبعیت از منطق‌دانان نسبت به گزاره‌های ادبی، نه زیبایی‌شناختی که معرفت‌شناختی است. "صدق در شعر مفهومی است برگرفته از قلمرو اندیشه و سیطره داده شده بر فضای شعر و اگر کسانی مانند ابن طباطبا که متأثر از اندیشه کلامی هستند به آن توسل جویند، جای هیچ شگفتی نیست" (عباس، ۱۴۰۴، ص. ۲۰). پس جای هیچ شگفتی نیست اگر او به‌عنوان یک منطق‌دان یا متأثر از منطق‌دانان، شعر را یکی از منابع کسب معرفت بداند؛ هم به‌همین جهت است که اگر بخواهیم داورى منصفانه و عالمانه‌ای نسبت به تئوری شناخت ابن طباطبا در ارزیابی شعر داشته باشیم، شایسته و بایسته است که از هر دو پنجره معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی به آن بنگریم، در غیر این صورت به دام مغالطه‌ی زمان‌پریشی گرفتار خواهیم آمد. "چنانچه رخداد یا اندیشه‌ای از بستر زمانی و یا مکانی خود منفک شده و در بستر دیگری تصویر یا تفسیر گردد زمان‌پریشی روی داده است" (گل‌پرور روزبهانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۵)؛ چراکه دو وسیله برای ادراک وجود دارد: "یکی عقل برای متفکران و دیگری پندار برای هنرمندان و هنگامی که ناقدی بر اساس عقل درباره شعر داورى می‌کند، بی‌تردید درباره‌ی یکی از ابزارهای معرفت، خارج از حوزه‌ی آن قضاوت کرده است. ناقد اگر در پی دریافت شعر است، نباید منطق عقلانی خویش را بر شعر تحمیل کند و شعر را بر اساس چنین منطقی مورد داورى قرار دهد، بلکه شایسته است که او نیز حدس را ابزار خود قرار دهد تا آنچه را که شاعر دیده است ببیند" (عدنان، ۱۳۷۶، صص. ۱۵۰ و ۱۴۹). از دیگر سو، نظریه‌پردازان ادبی نیز از دیرباز تاکنون از چشم‌اندازها و زوایای متفاوت و گاه متعارضی به شعر و ماهیت واقع‌نمایی یا ناواقع‌نمایی آن می‌نگریسته‌اند. اگر پیشینیان به تبعیت از افلاطون و ارسطو، شعر را با رویکردی معرفت‌شناختی، تقلید از طبیعت می‌پنداشتند، نظریه‌پردازان پسین به‌ویژه پس از ظهور و بروز مدرنیسم و

پست مدرنیسم که گرانیگاه و قوام‌بخش نظریه‌هایی چون صورت‌گرایی، ساختارگرایی، هرمنوتیک و ساختارشنکی محسوب می‌شود، بر خلاف نظریه‌های کلاسیک، با رویکردی زیبایی‌شناسانه، وظیفه انتقال پیام و معنی را از شعر می‌زدایند و به مسیر دیگری؛ یعنی منطقی‌زدایی از شعر می‌روند. در واقع گذر از معرفت به زیبایی "گذاری بود از معنی و محتوا به زبان و صورت و عبور از کلاسیسم به رمانتیسم" (پورنامداریان، به نقل از حسینی مؤخر، ۱۳۸۲، ص. ۷۶). با توجه به این چشم‌انداز، دیدگاه ابن طباطبا در باب صدق و کذب گزاره‌های ادبی را هم به جهت پرهیز از درافتادن در دام مغالطه زمان‌پرسی و هم به دلیل دآوری منصفانه و عالمانه باید در دو بافتار تحلیل کرد:

- بافتار معرفت‌شناختی؛ همان‌گونه که پیشتر هم آمد، در معرفت‌شناسی و در برداشت سنتی؛ علم، باور صادق موجه است؛

از این رو، تمامی سوره‌های تئوری صدق در منظومه شناخت ابن طباطبا، از آنجایی که او شعر را سندی معتبر برای بازنمایی محیط اجتماعی، سیاسی، طبیعی و فرهنگی قلمداد می‌کند، دارای ساختار و بافتاری معرفت‌شناختی است که با تئوری مطابقت صدق نیز همسویی و همگرایی دارد؛ البته نباید فراموش کرد که در اینکه ادبیات بیان حال جامعه است، نیز خالی از خطا و ابهام نیست؛ "زیرا اگر مقصود این است که ادبیات در هر دوره وضع موجود جامعه‌ای را عیناً منعکس می‌کند، خطاست و اگر منظور این است که ادبیات بعضی از جنبه‌های واقعیت اجتماعی را ترسیم می‌کند، پیش‌یافتاده و مبتذل و مبهم است و حتی مبهم‌تر است اگر بگوییم ادبیات زندگی را منعکس و بیان می‌کند. نویسنده به ناچار تجربه و استنباط کلی خود را از زندگی بیان می‌کند" (ولک و وارن، ۱۳۷۳، ص. ۱۰۰)؛ اما در رابطه با صدق هنری که از آن به علم حضوری یاد می‌شود، صدق و کذب و خطاپذیری و خطاناپذیری و شک هیچ‌کدام در آن راه ندارد؛ زیرا در علم حضوری نه خبری از صورت ذهنی است و نه خبری از مطابقت یا عدم آن و اصالتاً صدق و کذب در جایی مصداق پیدا می‌کند که میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی واسطه‌ای در کار باشد که فرآیند شناخت به وسیله آن تحقق یابد؛ اما در جایی که میان ذهن و عین واسطه‌ای وجود نداشته باشد، بلکه واقعیت درک شونده نزد درک کننده حاضر باشد، صدق و کذب بی‌معنا و غیرممکن خواهد شد و به همین دلیل، قابل فرض هم نیست. "علم حضوری یعنی علمی که معلوم آن با واقعیت خارجی خود، نه به صورت و عکس پیش عالم حاضر است، بلکه عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را درمی‌یابد. بدیهی است چیزی که غیر ما و خارج از ما است عین ما و داخل ماهیت ما نخواهد بود. ناچار واقعیت هر چیز عین وجود ما و یا از مراتب ملحقات وجود ما باید باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص. ۶۰). از این رو، از نظرگاه معرفت‌شناختی، تمامی گزاره‌های ادبی در سیستم معرفتی ابن طباطبا، موجه، معرفت‌بخش و واقع‌نما هستند؛ در نتیجه هویتی معرفتی دارند، در روش‌شناسی علوم قابل بررسی‌اند و سوره‌های صدق او نیز حجیت‌بخش و صلاحیت دآوری گزاره‌ها را دارند.

- بافتار زیبایی‌شناختی؛ از نظر زیبایی‌شناسی، وظیفه اصلی شعر که ذاتاً ساختاری زیبایی‌شناختی دارد، نه بیان واقعیت که

انتقال عواطف و احساسات هنرمند به مخاطب است؛ به گونه‌ای که سبب برانگیخته شدن احساسات مخاطب شود. کار ادبی، بیان تجربه‌ای احساسی در قالبی الهام‌بخش است" (قطب، ۱۴۲۴، ص. ۱۱)؛ از این رو، زبان ادبیات، نه زبان خرد و تفکر که نمایشگاه حس و عاطفه انسانی است؛ به همین جهت، "از ادبیات انتظار بیان حقایق خشک عقلی نمی‌رود؛ هم از این رو است که ادبیات ربط و نسبتی با واقعیات ندارد و صدق و کذب در گزاره‌های آن بی‌معنا است" (ضیف، ۱۹۷۲، ص. ۱۲)؛ اما از آنجایی که در تاریخ اندیشه مسلمانان، پیشگامان مبحث صدق و کذب، فیلسوفان و متکلمان بوده‌اند، همواره این مبحث بافتاری منطقی و معرفت‌شناختی داشته است؛ هم به همین اعتبار، گزاره‌های ادبی که گریز از منطق علمی شاخصه اصلی آن می‌باشد، نزد آنان یا به دست فراموشی سپرده شده یا هم آن را دارای ساختاری منطقی و معرفتی پنداشته‌اند. این در حالی است که "در جملات غیرادبی در زبان معیار، به سبب دسترسی آسان به معانی خودکار و قراردادی واژگان، سنجش صدق و کذب به سهولت امکان‌پذیر است، ولی صدق و کذب گزاره‌های ادبی که ماهیت وجودی آن‌ها گریز از هنجارهای طبیعی و خودکار زبان است، به آسانی قابل سنجش نیست" (شفیق، ۱۳۹۳، ص. ۹۶)؛ زیرا کار اصلی هنر ایجاد تغییر شکل در واقعیت است، عادت‌ها را دگرگون می‌کند و آشناها را بیگانه می‌سازد. "آشنایی‌زدایی که یکی از ابزارهای گریز از منطق زبان است، شامل شگردها و فونمی است که با هنجارها و عادت‌های زبانی مخالفت می‌کند؛ کار هنر و ادبیات نابودی جنبه خودکار ادراک و ناآشنا کردن مفاهیم آشنا است" (علوی مقدم، ۱۳۷۷، ص. ۱۰۸)؛ هم به این اعتبار است که مطابقت و سازگاری لفظی کلام بر مدلول خود در مورد شعر پذیرفتنی نیست؛ زیرا شعر برخوردار از چنین مطابقتی نیست و این به آن علت است که عناصری که برای شاعر بر اثر تجربه درونی حاصل شده، چنان با یکدیگر ترکیب می‌شوند که ساختار تازه‌ای را ایجاد می‌کنند؛ در نتیجه، مدلول شعر را در پس پرده‌های بیشتر و عمیق‌تری فرومی‌برد، حالات مطلقاً مادی و فیزیکی آن را کم‌رنگ یا بی‌رنگ می‌کند و رمز و راز آن نه به وسیله منطق و فرمول ریاضی که به وسیله احساس، تأثیر و تأثر کشف می‌شود؛ به همین جهت، نباید و نمی‌توان برای آن مدلولی کاملاً منطبق با جهان خارج سراغ گرفت.

فیلسوفان مسلمان نیز، هر چند در ابتدای پژوهش‌های منطقی - فلسفی خود، بخش پایانی منطق را به شعر اختصاص می‌دادند و با توجه به اینکه فن شعر هم از اجزای منطق است، اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل بودند؛ "لیکن با ظهور منطق دوبخشی اشارات و تغییر تبویب این علم، صناعات خمس به نحو خلاصه برگزار گردید و به پیروی از آن، فن شعر نیز به حاشیه رانده شد؛ از آن پس، جای بررسی منطقی - فلسفی شعر در میان کتاب‌های فیلسوفان همواره خالی ماند" (بازرگانی، ۱۳۹۵، ص. ۲)؛ هم از این جهت است که هنگامی که کتاب فن شعر ارسطو نزد مسلمانان ترجمه شد و به‌رغم باور او، شعر جزئی از منطق به شمار آمد، این نظریه در صدق رواج چندانی نیافت و دیری نپایید

که دانشمندان مسلمان با تغییر رویکرد، بر این باور شدند که هر چه شعر بتواند در کذب قوی‌تر باشد و از واقع دوری گزیند، لذت آن نیز بیشتر خواهد شد (طوسی، ۱۳۷۵، ص. ۱). بنابر آنچه آمد، گزاره‌های ادبی در بافتار زیبایی‌شناختی، از آنجایی که منطوق‌گریز و آشنازدا است، نمی‌تواند، بسان گزاره‌های منطقی، چندان موجه، معرفت‌بخش و واقع‌نما باشند؛ در نتیجه هویتی معرفتی ندارند و در روش‌شناسی علوم هم قابل بررسی نیستند؛ از این رو، سویه‌های صدق ابن طباطبا نیز صلاحیت داوری گزاره‌های ادبی را ندارند. هم به همین اعتبار است که برخی از ناقدان معاصر عرب، بدون تفکیک دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی، رویکرد ابن طباطبا و پابندی او را به حقیقت به‌ویژه هنگامی که در مقام تطبیق و مقایسهٔ پاره‌ای شواهد شعری برمی‌آید ستم بزرگی بر نقد ادبی قلمداد می‌کنند (عباس، ۱۴۰۴، ص. ۱۴۵).

به‌طورکلی، آنچه از سویه‌های صدق ابن طباطبا استنباط می‌شود، او از نظر وجودشناختی، مطلق‌گرا است؛ یعنی باور به یک واقعیت اجتماعی عینی، مادی و کشف‌شدنی دارد. از منظر معرفت‌شناختی، عینیت‌گرا است؛ یعنی ذهن انسان را آینه‌ای منفعل و خنثی تلقی می‌کند که موضوع مورد مطالعه بدون هرگونه دخل و تصرفی در آن انعکاس می‌یابد؛ به همین دلیل، به‌عنوان یک منتقد، حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های ادبی را مسلم گرفته است. از نظرگاه روش‌شناختی، استقرامحور و علت‌کاو است؛ از این رو، ارزش متون ادبی را به میزان ربط و نسبت آن به مفهوم صدق تقلیل می‌دهد و بدیهی است که نقد ادبی چنین سیستمی نیز غالباً سویه معرفت‌شناختی داشته باشد و سخن جز در باب صدق، کذب و ملاک و معیار آن دو نراند.

۶- نتیجه‌گیری

در این جستار، گونه‌های صدق در نظام معرفتی ابن طباطبا، هم به جهت پرهیز از درافتادن در مغالطه زمان‌پریشی و هم به دلیل داوری منصفانه و عالمانه، با عنایت به تفکیک دو بافتار معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی، مورد تحلیل و نقد قرار گرفت و به نتایج زیر دست‌یافت:

۱- نگرش ابن طباطبا در باب صدق و کذب گزاره‌های ادبی، متأثر از فرهنگ فلسفی کلامی رایج در قرن چهارم هجری بوده است؛ فرهنگی که نه تنها با تکیه بر اصل: "الشعر دیوان العرب"، شعر را سند معتبری برای بازنمایی محیط اجتماعی، سیاسی، طبیعی و فرهنگی می‌شناسد؛ بلکه عقل را نیز به‌عنوان تنها ابزار داوری گزاره‌های شعر، صاحب صلاحیت و حجیت‌بخش می‌داند؛ از این رو، از این نظام اندیشگی و مبانی نظری آن نمی‌توان انتظار داشت در داوری خود، سنجهٔ زیبایی‌شناختی اثر هنری را نیز مورد نظر قرار دهد.

۲- تمامی سویه‌های صدق در نظام معرفتی ابن طباطبا، با تئوری کلاسیک حوزه معرفت‌شناسی؛ یعنی تئوری مطابقت صدق همسویی و همگرایی دارد؛ بنابراین، در بافتار معرفت‌شناختی، بدون تردید باید او را ناقدی واقع‌گرا تلقی کرد که به عینیت و به تبع آن، معرفت‌پذیر بودن گزاره‌های ادبی که بر مبنای اصالت معرفت‌پذیری عالم واقع قوام یافته است، باور دارد؛ از این رو، از نظرگاه معرفت‌شناختی، تمامی سویه‌های صدق ابن طباطبا، موجه، معرفت‌بخش و واقع‌نما هستند؛ در نتیجه، هویتی معرفتی دارند، در روش‌شناسی علوم قابل بررسی‌اند و صلاحیت داوری گزاره‌های ادبی را نیز دارند.

۳- صورت مقابل واقع‌گرایی و معرفت‌بخشی گزاره‌های ادبی؛ واقع‌ناگرایی و ناشناختاری بودن زبان شعر و گزاره‌های ادبی است. از آنجایی که از نظر زیبایی‌شناسی وظیفه اصلی شعر، نه بیان واقعیت، بلکه انتقال عاطفه و احساس هنرمند به انسان است، سویه‌های صدق ابن طباطبا در بافتار زیبایی‌شناختی نمی‌تواند چندان معرفت‌بخش، واقع‌نما و دارای عینیت باشد؛ از این رو، صلاحیت داوری در باب صدق و کذب گزاره‌های ادبی را نیز ندارد؛ چراکه گریز از منطق و آشنادایی یکی از شاخصه‌های اصلی گزاره‌های ادبی می‌باشد؛ هم از این جهت است که جز از حیث بلاغت و فصاحت و بر مبنای تخیل، به قضاوت و داوری دیگری نمی‌نشیند.

۴- به‌طورکلی، ابن طباطبا، از نظر وجودشناختی، مطلق‌گراست؛ یعنی باور به یک واقعیت اجتماعی عینی، مادی و کشف شدنی دارد. از منظر معرفت‌شناختی، عینیت‌گراست؛ یعنی ذهن انسان را آینه‌ای منفعل و خنثی تلقی می‌کند که موضوع مورد مطالعه بدون هرگونه دخل و تصرفی در آن انعکاس می‌یابد. از نظرگاه روش‌شناختی، استقراء‌محور و علت‌کاو است؛ از این رو، ارزش متون ادبی را به میزان ربط و نسبت آن به مفهوم صدق تقلیل می‌دهد و بدیهی است که نقد ادبی چنین سیستمی نیز غالباً سویه معرفت‌شناختی داشته باشد و سخنی جز در باب صدق، کذب و ملاک و معیار آن دو نراند؛ از این رو، شایسته است به هنگام داوری درباره ابن طباطبا و نگرش نقدی او، مبانی یاد شده را که در واقع هنجار و نظام اندیشگی آن روزگار بوده است مورد توجه قرار داد.

کتابنامه

- ابن طباطبا، م. ا. (۱۴۲۶/۲۰۰۵). عیار الشعر. شرح و تحقیق عباس عبدالساتر. دارالکتب العلمیه.
- استنفورد، م. (۱۳۸۴). درآمدی بر تاریخ پژوهی. ترجمه مسعود صادقی. انتشارات سمت و دانشگاه امام صادق (ع).
- اسکفلر، ا. (۱۳۹۷). چهار پراگماتیست. ترجمه محسن حکیمی. مرکز.
- آگ‌برن، ن. ک. (۱۳۸۸). زمینه جامعه‌شناسی. اقتباس ا. ح. آریان‌پور. گستره.
- باربور، ا. (۱۳۷۹). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. مرکز نشر دانشگاهی.
- بازرگانی، ا. (۱۳۹۵). چیستی و چگونگی شعر از نگره‌فراابی با تأکید بر دورساله شعری وی: مقاله فی قوانین صناعة الشعراء و کتاب الشعر. نشریه کیمیای هنر، ۵(۲۰)، ۷۵-۸۷.
- بنی‌جمالی، ش.، و احدی، ح. (۱۳۶۳). علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید. انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- حسینی مؤخر، س. م. (۱۳۸۲). ماهیت شعر از دیدگاه منتقدان ادبی اروپا (از افلاطون تا دریدا). فصلنامه پژوهش‌های ادبی، ۱(۲)، ۹۱-۷۳.
- حسین‌زاده، م. (۱۳۸۲). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. موسسه امام خمینی.
- دکارت، ر. (۱۳۸۵). گفتار در روش راه بردن عقل. محمدعلی فروغی. مهر آمون.
- راسل، ب. (۱۳۶۷). مسائل فلسفه. ترجمه منوچهر بزرگمهر. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- راکعی، ف. (۱۳۹۳). اخلاق در شعر. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ۹(۳)، ۱-۱۱.
- رسولی، ح.، و رضایی، ا. (۱۳۹۶). صدق تشبیه با ذکر ادات تشبیه از دیدگاه ابن طباطبا. فصلنامه لسان مبین، ۲۸، ۶۱-۸۱.
- رفاعی، ن. ا. ع. (۲۰۰۹). قضیه الصدق و الکذب عند ابن طباطبا. المجلة العلمية لكلية الآداب بسوهاج، ۳۰، ۱۶۱-۲۰۴.
- سکرتان، د. (۱۳۸۰). کلاسیسیسم. ترجمه حسن افشار. مرکز.
- سید حسینی، ر. (۱۳۸۷). مکتب‌های ادبی. ج ۱. زمانه.
- شفق، ا. (۱۳۹۳). سنجش صدق و کذب در گزاره‌های ادبی. پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، ۳(۱)، ۸۷-۱۰۲.
- <https://doi.org/10.22059/jlcr.2014.52689>
- شمس، م. (۱۳۸۷). آشنایی با معرفت‌شناسی. طرح نو.
- الصمیلی، ح. م. (۱۴۰۹). مفهوم الصدق فی النقد العربی القديم. جامعة ام القرى.
- ضیف، ش. (۱۹۷۲). البحث الأدبی. طبیعت، مناهجه، أصوله، مصادره. دارالمعارف.
- طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش سید هادی خسروشاهی. بوستان کتاب.

- طوسی، ن. م. (۱۳۷۵). اساس الإقتباس. تعلیق سید عبدالله انوار. مرکز عباس، ا. (۱۴۰۴). تاریخ النقد الأدبی عند العرب. دارالثقافة.
- عدنان، س. (۱۳۷۶). گرایش‌های فلسفی در نقد ادبی. ترجمه نصرالله امانی. انتشارات دانشگاه شهید چمران اهواز.
- علوی مقدم، م. (۱۳۷۷). نظریه‌های نقد ادبی معاصر. سمت.
- قطب، س. (۱۴۲۴). النقد الأدبی أصوله و مناهجه. دار الشروق.
- گل‌پرور روربھانی، م. (۱۳۹۵). زمان‌پریشی در تدوین تاریخ فلسفه. نشریه فلسفه، ۱۴(۲)، ۱۰۳-۱۲۲.
- <https://doi.org/10.22059/jop.2017.62960>
- مصباح، م. ت. (۱۳۷۰). آموزش فلسفه. سازمان تبلیغات اسلامی.
- مک‌کورد، ج. س. (۱۳۸۱). تنوع و کثرت واقع‌گرایی‌های اخلاقی. ترجمه سید اکبر حسینی. مجله معرفت، ۱۱(۱۰)، ۷۰-۵.
- ملکیان، م. (۱۳۸۰). درسگفتار معرفت‌شناسی (شناخت‌شناسی).
- ولک، ر.، و وارن، آ. (۱۳۷۳). نظریه ادبیات. ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر. اندیشه‌های عصر نو.
- هاملین، د. (۱۳۷۴). تاریخ معرفت‌شناسی. ترجمه شاپور اعتماد. پژوهشگاه علوم انسانی.
- Audi, R. (2003). *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge* (2nd ed.). Routledge.
- Campbell, L. (1883). *The Theaetetus of Plato with a revised text and English notes*. Clarendon.
- Chisholm, R. M. (1989). *Theory of knowledge* (3rd ed.). Prentice Hall.
- Dancy, J. (1985). *An introduction to contemporary epistemology*. Blackwell.
- Fumerton, R. (2002). *Realism and the correspondence theory of truth*. Rowman & Littlefield.
- Morton, A. (1997). *A guide through the theory of knowledge* (2nd ed.). Blackwell.
- Putnam, H. (1981). *Reason, truth, and history*. Cambridge University Press.
- Steup, M. (1998). *An introduction to contemporary epistemology*. Pearson.



Online ISSN:
2783-252X



Print ISSN:
3060-8171

Marzban ibn Rostam; A Fictional or Historical Character? (A View at the Criticism and Opinions on the Author of *Marzbannameh*)

Received: January 4, 2024 ∴ Revised: November 13, 2024
Accepted: December 28, 2024 ∴ Published Online: February 22, 2025

Yaghoub Fouladi¹
Mohammad Barani², Maryam Khalili Jahantigh³

How to cite this article:

Fouladi, Y., Barani, M., & Khalili Jahantigh, M. (2024). Marzban ibn Rostam; A fictional or historical character? (A view at the criticism and opinions on the author of *Marzbannameh*). *New Literary Studies*, 57(3), 25-47.

<https://doi.org/10.22067/jls.2024.86220.1538>

Abstract

Marzbannameh is one of the important works of elegant prose written by Espahbad Marzban ibn Rostam ibn Sharvin, one of the rulers of Bavand clan, in the late 4th century of Hijri. This is because in *Qabousnameh* and the *History of Tabaristan*, Marzban ibn Rostam ibn Sharvin is said to be the author of *Marzbannameh*; However, in the *Marzbannameh* written by Varavini, it is written by Marzban ibn Sharvin, and on the other hand, the genealogy of the Bavand family and the status of Marzban ibn Rostam/Sharvin are not clear in the histories and records. There is a long debate among researchers about the author of *Marzbannameh*. A group believes that Marzban ibn Rostam is the author of the book, and another group considers

1. Ph.D. in Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchistan, Zahedan, Iran.
(Corresponding author)

E-mail: fouladi_yaghoub@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0004-1963-9282>

2. Retired Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchistan, Zahedan, Iran

E-mail: barani@lihu.usb.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0000-0635-0296>

3. Retired Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchistan, Zahedan, Iran

E-mail: shahnameh1390@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6030-7205>

Marzban ibn Sharvin as its author. Some even think that the author and translator of *Marzbannameh* is fake. Apart from these, there are also different views about the first language of the work, that it, whether it was Tabari or Dari Persian. Examining various viewpoints and discussing this matter, this study showed that probably Marzban ibn Rostam ibn Sharvin wrote this book in Tabari language two hundred years before Marzban (the son of Sharvin, the fifth ruler of the Kawusians of the Bavand family), translated it into simple Dari Persian, and two hundred years later, it was written by Sa'ad al-Din varavini in Dari Farsi.

Keywords: *Marzbannameh*, Ale Bavand, Mazarban ibn Rostam, Marzban ibn Sharvin

Extended Abstract

1. Introduction

The original *Marzbannameh* is not now available. The two versions of this book are in Dari Persian and in poetic prose; one in 598 AH by Mohammad ibn Qazi Malataivi titled *Rawzat al-Oqoul* and the other one between 607 and 622 AH titled *Marzbannameh* by Sa'd al-Din Varavini. The oldest work that has mentioned *Marzbannameh* and its author is *Qabousnameh*, written in 475 AH. Another ancient text that has mentioned this book and its author is *Tarikhe Tabarestan* (The history of Tabarestan) written in 613 by Baha al-Din Mohammad ibn Hassan ibn Esfandiari. The author mentions him when talking about the rulers of Tabarestan. Both authors believed that the author of *Marzbannameh* is Marzban ibn Rostam ibn Sharvin; though Varavini as a translator of *Marzbannameh*, states about the author of this work “*Marzbannameh* is attributed to the producer of the book of Marzban ibn Sharvin”.

From this perspective and historicist criticism, there are some ambiguities and debates among researchers regarding the lineage of the author, the Kawusian lineage of Bavand dynasty, and the year of compiling *Marzbannameh*. Such uncertainties are about the authenticity of attributing this book to Marzban, whether Marzban is the son of Rostam or Sharvin, whether this Sharvin is Sharvin I or Sharvin II, and the reason why there is a great interval between the composition of the work and its translation (200 years) and the time of Varavini's statement (400 years). It is posed that whether Marzban wrote his book in Tabari language, and whether Mohammad ibn Qazi Malataivi and Sa'd al-Din Varavini knew Tabari language and translated this

work into Persian. These uncertainties and tentative answers and explanations have resulted in different views among researchers and scholars.

Since *Marzbannameh* is one of the main authentic texts of Persian language and Iranian culture, and as one of the sources of Persian Language and Literature in the Iranian universities, it is a must to do such aresearch to clarify the identity of the author of this book. Accordingly, this study at the first stage deals with Bavand family, and then respectively address the criticisms and opinions on the posed issues, and finally present the opinions of the writers of this paper.

2. Method

This study at first focused on the criticisms and debates on the author of *Marzbannameh*. It then took a historical criticism to examine the lineage of the author. To this purpose, documents and library resources were used.

3. Results

Amongst the main debates on *Marzbannaneh* are the identity of its author, the compilation of the first version and its language. Onsor al-Ma'ali Keykawus in *Qabousnameh* and Ibn Esfandiar in *The History of Tabarestan* attributed this book to Marzban ibn Rostam ibn Sharvin, but Sa'd al-Din Varavini in his commentary on the *Marzbannameh* states that Marzban ibn Sharvin wrote this work in Tabari language four hundred years before him. Three points are significant in Varavini's introduction: the author, the time, and the language of thie work. All the issues, besides lack of sufficient information in the histories and tazkires related to *Marzbannameh* and its author lead to presenting various opinions from different perspectives. It is noteworthy that we cannot ignore Varavini's ideas, deciding wether he was mistaken or a claim consciously, or say that Onnsor al-Ma'ali and Ibn Esfandiar have misrepresented the lineage of Marzban. Apperantly around 200 AH, a Tabarestan prince of Kiyusian family of Bavand dynasty, called Marzban bin Sharvin bin Sohrab wrote a book in Tabari language. This book cosists of several stories of the culture of Iran that are on the politics and governing metods, narrated in the way of *Kelileh and Demneh*. Another member of this family (i.e., Marzban bin Rostam bin Sharvin) rendered it 200 years later (c. 400 AH) into simple Dari Persian (including Tabari verses and phrases). The same work was changed into a poetic prose several times: a) 200 years after Marzban bin Rostam while composing books in poetic prose; b) in the late 6th century by Mohammad bin Qazi Malataivi; c) in the early 7th century by Sa'd al-Din Varavini, who considred the simple style of the original book not appropriate. Both authors imitated the writing style of

Nasrallah Munshi in translating and correcting *Kelileh and Demneh*. The reason is that Marzban ibn Rostam, while translating *Marzbannameh* from Tabari language into simple Dari Persian, states that the author (Marzban ibn Sharvin) wrote *Marzbannameh* in Tabari language. Later, Varavini producing his edition of this work states that “*Marzbannameh* is attributed to the author of the book of Marzban ibn Sharvin”. Adding two hundred years between himself and Marzban ibn Rostam to the the two hundred years between Marzban ibn Rostam and Marzban ibn Sharvin, he states that he disclosed “this precious purchase that was unknown for four hundred years”. As Marzban ibn Rostam had used Tabari poems and stories in producing his Dari Persian translation of Marzban ibn Sharvin’s *Marzbannameh*, Varavini, while writing his own *Marzbannameh* produced by Marzban ibn Rostam says: "He produced it in the language of Tabarestan and ancient Persian."

4. Discussion and Conclusion

Marzban ibn Sharvin ibn Sohrab compiled a book in Tabari language around 200 AH. Two hundred years later, Marzban ibn Rostam ibn Sharvin translated this book (including Tabari verses and phrases) into simple Dari Persian. Within the book, he states this book belongs to Marzban ibn Sharvin, and later, Varavini mentioned this in his edited version of *Marzbannameh*, adding the 200 years between himself and Marzban ibn Rostam, saying “four hundred and some years” (i.e., from Marzban ibn Sharvin ibn Sohrab living in early 3rd century AH to his own era; early 3th century AH).



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

مرزبان بن رستم: شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ (نگاهی

به نقد و نظرهای پیرامون نویسنده مرزبان‌نامه)

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴؛ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۳؛ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸؛ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

یعقوب فولادی^۱

محمد بارانی^۲، مریم خلیلی جهانتیغ^۳

ارجاع به این مقاله:

فولادی، ی.، و بارانی، م.، و خلیلی جهانتیغ، م. (۱۴۰۳). مرزبان بن رستم: شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ (نگاهی به نقد و نظرهای پیرامون نویسنده مرزبان‌نامه). جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۳)، ۲۵-۴۷.

<https://doi.org/10.22067/jls.2024.86220.1538>

چکیده

مرزبان‌نامه از جمله آثار مهم نثر مصنوع است که اسپهبد مرزبان بن رستم بن شروین از فرمانروایان آل باوند در اواخر قرن چهارم هجری آن را نوشته است. به این دلیل که در قابوس‌نامه و تاریخ طبرستان مرزبان بن رستم بن شروین نویسنده مرزبان‌نامه معرفی شده؛ ولی در مرزبان‌نامه تحریر وراوینی نویسنده آن مرزبان بن شروین آمده است و از طرف دیگر نسب‌نامه آل باوند و احوال مرزبان بن رستم / شروین در تاریخ‌ها و تذکره‌ها به‌روشنی نیامده است؛ در بین پژوهشگران بحث درازدانی در خصوص نویسنده مرزبان‌نامه وجود دارد. گروهی بر این باورند که مرزبان بن رستم نویسنده کتاب است و گروهی دیگر مرزبان بن شروین را نویسنده آن می‌دانند. حتی برخی نویسنده و مترجم مرزبان‌نامه را

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران (نویسنده مسئول)

E-mail: fouladi_yaghoub@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0004-1963-9282>

۲. دانشیار بازنشسته گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

E-mail: barani@lihu.usb.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0000-0635-0296>

۳. استاد بازنشسته گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

E-mail: shahnameh1390@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6030-7205>

برساخته و جعلی دانسته‌اند. فارغ از اینها، دیدگاه‌های متفاوتی نیز در مورد زبان نخستین اثر مبنی بر اینکه طبری یا فارسی دری بوده است، می‌بینیم. پژوهش حاضر پس از بررسی دیدگاه‌های گوناگون و بحث در این مورد، نشان می‌دهد احتمالاً مرزبان بن رستم بن شروین این کتاب را که دویست سال پیش از او مرزبان پسر شروین بن سهراب (پنجمین فرمانروای کیوسیان آل باوند) به زبان طبری نوشته بوده، به فارسی دری ساده برگردانده و دویست سال پس از وی سعدالدین وراوینی آن را به فارسی دری مصنوعی تحریر کرده است.

کلیدواژه‌ها: مرزبان‌نامه، آل باوند، مرزبان بن رستم، مرزبان بن شروین.

۱- سخن‌آغازین

مرزبان‌نامه هم از نظر صورت و هم محتوا از شاهکارهای ادب پارسی و یکی از جواهرات گران‌بهای تاج ادبیات پارسی است؛ بلکه می‌توان گفت این کتاب و کلیدوودمنه دو گوهر هستند که همراه با هم بر تاج کلام پارسی قرار دارند (بهار، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۹). مرزبان‌نامه مشتمل بر حکایات، تمثیلات و افسانه‌های حکمت‌آمیز است که به شیوه کلیدوودمنه از زبان انسان و وحوش و طیور و دیو و پری فراهم آمده است. این کتاب از آثار ارزشمند ادبیات پارسی است که در قرن چهارم به قلم اسپهبد مرزبان بن رستم بن شروین نگارش یافت و در نیمه اول قرن هفتم، میان سال‌های ۶۲۲ - ۶۱۷، سعدالدین وراوینی آن را به زبان پارسی دری و به نثر فنی برگرداند (صفا، ۱۳۶۹، ج ۲، صص. ۱۰۰۸ - ۱۰۰۵؛ بهار، ۱۳۷۳، ج ۳، صص ۲۰ - ۱۴). مرزبان‌نامه علاوه بر اینکه از نمونه‌های موقی است که ارزش ادبی بالا و قابل توجهی در ادب فارسی دارد؛ دارای محتوایی ارجمند و داستان‌هایی با رسالت‌های والا نیز هست. مرزبان با آشنایی بر فرهنگ، داستان‌ها و اساطیر ایرانی از آن‌ها به‌طور هنرمندانه در مضمون‌سازی، شخصیت‌پردازی و نمادسازی سود جسته و با پرداختن به آن‌ها برای حُسن تأثیر کلام خود بهره برده است. با یک نگاه کلی بر متن این اثر متوجه خواهیم شد که ژرف‌ساخت بسیاری از داستان‌های آن و درون‌مایه این کتاب از جهان‌بینی ایران باستان خصوصاً فرهنگ مزدیسنا سرچشمه گرفته است.^۱

اصلی مرزبان‌نامه در دست نیست و آنچه امروز از این کتاب داریم دو تهذیب / تحریر آن به فارسی دری است که هر دو به نثر مصنوعی هستند؛ یکی در ۵۹۸ هجری توسط محمدبن غازی مَلَطَبُوی به نام روضه‌العقول و دیگری بین سال‌های ۶۲۲ - ۶۰۷ به نام مرزبان‌نامه به قلم سعدالدین وراوینی. قدیمی‌ترین متن و سندی که از مرزبان‌نامه و نویسنده آن سخن گفته است، قابوس‌نامه می‌باشد که در ۴۷۵ هجری تألیف شده است. عنصرالمعالی کیکاووس بن

اسکندر در دیباچه قابوس نامه خطاب به پسرش گیلانشاه می‌گوید: «که ترا ای پسر تخمه‌ای بزرگ و شریف است وز هر دو طرف کریم‌الطریفینی و پیوسته ملوک جهانی؛ جدت ملک شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر بود که نبره آغش و هادان^۲ بود و آغش و هادان ملک گیلان بود پروزگار کیخسرو، و ابوالمؤید بلخی ذکر او در شاهنامه آورده و ملک گیلان از ایشان بجدان تو یادگار بماند و جدّه تو، مادرم، دختر ملک‌زاده المرزبان بن رستم بن شروین بود که مصنف مرزبان‌نامه است سیزدهم پدرش قابوس بن قباد بود، برادر ملک انوشروان عادل» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۵، ص. ۵).

از متون کهن و معتبر دیگری که از این کتاب و نویسنده‌اش نام برده، تاریخ طبرستان نوشته بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار تألیف ۶۱۳ است که در بخش حکمای طبرستان می‌گوید: «و اصفهبد مرزبان بن رستم بن شروین پریم که کتاب مرزبان‌نامه از زبان وحوش و طیور و انس و جن و شیاطین فراهم آورده است» (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۷).

علاوه بر عنصرالمعالی و ابن اسفندیار، سعدالدین وراوینی در مورد مرزبان این چنین می‌گوید: «این کتاب مرزبان‌نامه منسوبست بواضع کتاب مرزبان بن شروین و شروین از فرزندزادگان کیوس بود برادر ملک عادل انوشروان بر ملک طبرستان پادشاه بود.» (مرزبان بن رستم، ۱۳۸۹، ص. ۳۹). از اشارات عنصرالمعالی کیکاووس در قابوس‌نامه و گفته ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان متوجه می‌شویم که مرزبان‌نامه در آن روزگار در نقاط مختلف معروف بوده است.

از این دیدگاه و از لحاظ نقد تاریخ‌گرایی ابهام و پیچیدگی در نسب مؤلف و سلسله کیوسیان آل باوند و همچنین سال تألیف مرزبان‌نامه، بحث و نظرهای گوناگونی را در بین پژوهشگران به وجود آورده است. مبنی بر اینکه صحت این کتاب به مرزبان درست است یا خیر؟ مرزبان پسر رستم است یا شروین؟ این شروین، شروین اول است یا دوم؟ و چرا زمان بین تألیف اثر با ترجمه آن (۲۰۰ سال) با گفته وراوینی (۴۰۰ سال) اینقدر اختلاف دارد؟ آیا مرزبان کتابش را به زبان طبری نوشته بوده است؟ و اینکه محمدبن غازی ملطیوی و سعدالدین وراوینی زبان طبری می‌دانسته‌اند و کتاب را به فارسی ترجمه کرده‌اند؟ همین پیچیدگی‌ها و پاسخ به این پرسش‌ها، چندین دیدگاه متفاوت را در بین پژوهشگران و صاحب‌نظران به وجود آورده است. در زیر نخست نگاهی به خاندان آل باوند می‌افکنیم و سپس به‌طور جداگانه به این نقد و نظرها می‌پردازیم و پس از آن نظر خود را نیز بیان خواهیم کرد.

۱-۱- پیشینه پژوهش

درباره مرزبان‌نامه تاکنون آثار پرمایه‌ای منتشر شده است که هر یک به فراخور موضوع و دامنه پژوهش، گرهی از برخی فروبستگی‌ها و ابهامات این متن گشوده‌اند. در رابطه با تألیف این اثر و مؤلف آن نیز تاکنون چهار پژوهش مستقل و

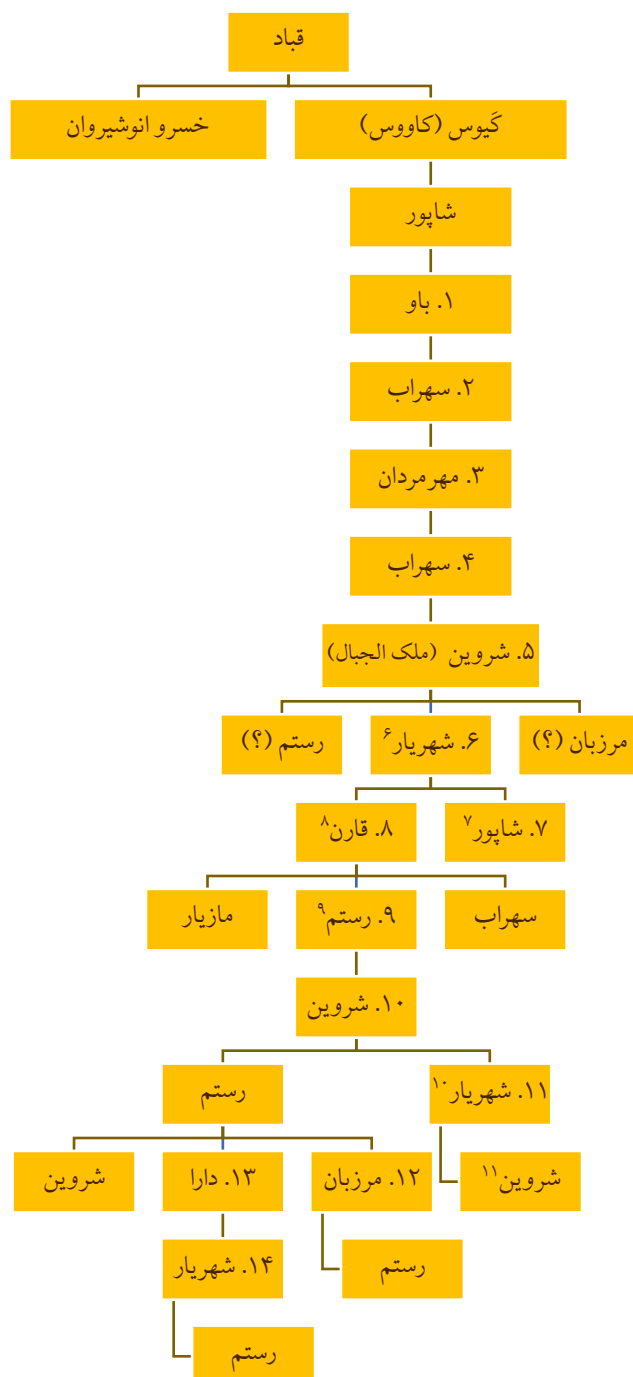
چند نقد و نظر کوتاه صورت گرفته است که هر یک از دیدگاه خاصی به آن پرداخته‌اند. به این دلیل که در ادامه مقاله پژوهش‌های مربوط به این مبحث را نقد و بررسی خواهیم کرد، در اینجا فقط به ذکر آنها بسنده می‌کنیم: علاوه بر ادیبان و پژوهشگرانی چون شارل شفر، هرمان اته، علامه دهخدا، علامه قزوینی، سعید نفیسی، ادوارد برون، ذبیح‌الله صفا، خلیل خطیب رهبر، یان ریپکا و مادلونگ که به‌طور مختصر به این مورد اشاره کرده‌اند؛ از نخستین کسانی که به شناخت نویسنده مرزبان‌نامه توجه نشان داده‌اند و به‌طور علمی به آن پرداخته‌اند جلیل نظری در «اصل مرزبان‌نامه و مؤلف آن» (۱۳۷۹) است. پس از آن غلامرضا افراسیابی نظر خود را در مقاله «نکته‌هایی تازه پیرامون تألیف، ترجمه و تحریر روضه‌العقول محمد غازی ملطیوی و مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی» (۱۳۸۲) بیان کرده‌اند. از پژوهش‌های مفصل و نو در این زمینه «چند نکته درباره مرزبان‌نامه: مصنف و زبان اصلی آن» (۱۳۹۰) نوشته فتح‌الله مجتبی است که پس از آن در مقدمه کتاب مرزبان‌نامه بزرگ (روضه‌العقول) (۱۳۹۳) و مدخل «مرزبان‌نامه» در جلد پنجم دانشنامه زبان و ادب فارسی (۱۳۹۶) نیز ارائه شد. از آثار متأخری که در آن به این مسئله پرداخته شده است پژوهش «جستاری در شناخت مؤلف راستین مرزبان‌نامه تبری» (۱۳۹۹) از محمدعلی نوری خوش‌رودباری و سمانه جعفری است. وجه تمایز این پژوهش با آثار معرفی شده در این است که: به‌طور اجمالی تمام پژوهش‌ها و نقدهای پیشین را بررسی و پس از آن نظر خود را در مورد نویسنده، زمان تألیف و زبان آن بیان کرده‌ایم.

۲- آل باوند

در باب خاستگاه و تبار خاندان باوند که سلسله‌ای محلی بود و در کوه‌های شروین از کوهستان‌های شرقی طبرستان کسب قدرت کرد در روایت بازمانده ابهام بسیار است. شاید آنها به تقلید یا رقابت با آل بویه نسب خود را به کیوس (کاووس برادر خسرو انوشروان) می‌رسانند؛ خویشان را پشخوارگرشاه و ملک‌الجبال هم می‌خواندند و عنوان اسپهبد را نیز بر نام خود می‌افزودند. هر چند فرمانروایان این خاندان بعدها برای حفظ قدرت موروث خویش ناچار به قبول آیین خلفا و اظهار اطاعت نسبت به آنها شدند، تختگاه آنها در کوهستان طبرستان تا مدت‌ها بعد همچنان کانون تشعشع روح ایرانی باقی ماند. از دوران خلافت مأمون هم، در عین آنکه سالانه مبلغی به‌عنوان مال صلح به عرب‌ها می‌دادند، آیین پدران خود را حفظ کردند. با آنکه شورش مازیار در طبرستان ادامه حکومت آنها را یک چند قطع کرد، در مدت قیام علویان قدرت آنها باقی بود و تا روی کار آمدن آل زیار نیز در همان تیره قدیم ادامه داشت (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۲ و ابن اسفندیار، ۱۳۸۹: قسم اول، قسم دوم ص ۱۹ به بعد). اینکه نظامی

عروضی سمرقندی در چهار مقاله از زبان فردوسی باوندیان را وارث پادشاهان قدیم ایران می‌خواند؛^۳ حتی اگر نقل روایت او محل تردید هم باشد، حیثیت و اعتبار خاص این خاندان را در عهد تألیف آن کتاب (۵۵۰ هـ) نشان می‌دهد. به‌طور مختصر در مورد این سلسله می‌توان گفت آل باوند یا باوندیان سلسله‌ای از امرای محلی مازندران بودند که سه‌شاخه از آنها به نام‌های «کیوسیه»، «اسپهبدیه» و «کین‌خوازیه»، تقریباً به‌طور متوالی و روی هم‌رفته نزدیک به هفتصدسال، یعنی حدود ۴۵ ه.ق تا ۷۵۰ ه.ق، در طبرستان فرمانروایی کرده‌اند. هر سه شاخه این سلسله منسوب بوده‌اند به باو پسر شاپور اسپهبد طبرستان که نسب خود را به کاووس / کیوس (که نام کیوسیه / کیوسیان نیز منسوب بدوست) برادر خسرو انوشیروان پسر قباد ساسانی می‌رسانید: «چون قباد به شاهنشاهی نشست ترکان به خراسان و اطراف طبرستان تاختن‌ها آوردند، قباد با موبدان مشورت کرد، بعد از استخاره و تدبیر رأی زدند که شهنشاه مهتر پسر خویش کیوس نام را آنجا باید فرستاد چه طالع او موافق طالع آن ولایت است» (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹: قسم اول، ص. ۴۱). کاووس ظاهراً گرایش مزدکی داشته و به همین دلیل به جانشینی قباد انتخاب نمی‌شود (ر.ک: کریستن‌سن، ۱۳۸۲، ص. ۶-۲۵۵)؛ اما پس از مرگ قباد لشکر برآراست و از طبرستان برخاست به مداین شد و با برادر مصاف داد، نوشروان او را بگرفت و محبوس فرمود، بعد روزی چند پیش او فرستاد که به بارگاه آید و توبه کند و اقرار آورد به گناه تا موبدان بشنوند و فرمایم که بند بردارند و ولایت به تو سپارند، کیوس گفت کشتن از این مذلت و اعتراف به گناه اولیتر دانم، هم در آن شب او را بفرمود کشت... و شاپور را که پسر او بود به مداین بازداشت تا در عهد هرمز فرمان یافت، پسری به نام «باو» داشت که خدمت خسرو پرویز کرد و با او به روم رفت و باز به جنگ بهرام چوبینه اثرها نمود و در اصطخر، آذربایجان، عراق و طبرستان نایب خسرو بود. شیرویه او را به اصطخر تبعید کرد؛ در روزگار آرمیدخت سپهسالاری لشکر را نپذیرفت و در آتشکده به عبادت مشغول شد تا در عهد یزدگرد سوم، بعد از آنکه یک چند به جنگ و زدو خورد با مخالفان و دشمنان شاهنشاه پرداخت، عزلت و انزوا گزیده به خدمت آتشکده‌ای در طبرستان اشتغال جست. مقارن هجوم عرب، در آن سرزمین از جانب مردم طبرستان به پادشاهی انتخاب شد (سال ۴۵ ه.ق)؛ پانزده سال پادشاه بود تا به دست غاصبی به نام ولّاش که مدعی حکومت بود، به قتل رسید (ر.ک: ابن اسفندیار، ۱۳۸۹، قسم اول، صص. ۱۵۳-۱۵۰، قسم دوم، صص ۲۰-۱۹ و مرعشی، ۱۳۴۵، صص ۹۳-۸۹).

شاخه «کیوسیان» از آل باوند در واقع اخلاف مستقیم باو بودند که از ۴۵ تا حدود ۳۹۰ ق / ۶۶۵-۱۰۰۰ م. در فریم / پریم فرمان رانند. تاریخ طبرستان مفصل از باوندیان و اوضاع و احوال آنها گفته است که طبق آن می‌توان نسب‌نامه تقریبی امیران و امیرزادگان اسپهبدان ملک‌الجبّال را این‌گونه نشان داد (کسانی که به فرمانروایی آل باوند

رسیده‌اند، شماره‌گذاری شده‌اند):^۵

در رابطه با این نسب‌نامه همان‌طور که پیشتر گفتیم، تقریبی است؛ چون ابن اسفندیار به‌طور مشخص آنها را پشت سر همدیگر و به‌صورت شجره‌نامه‌ای بیان نکرده است؛ بلکه در شرح تاریخ و حوادث طبرستان و خاندان‌های آن، به ترتیب امیران و امیرزادگان خاندان کیوسیان را که طبق روایت ابن اسفندیار کنار هم بگذاریم، به چنین نسب‌نامه‌ای دست می‌یابیم.^{۱۲} در قسم دوم کتاب که بخشی الحاقی است، از روی مطالب قسم اول ملوک باوند معرفی شده است که البته احتمال این هم دارد که در بیان انساب و نام‌ها اشتباه هم کرده باشد. نکته دیگر اینکه ابن اسفندیار فقط امیران آل باوند را معرفی کرده و از امیرزادگان چندان ذکری به میان نیاورده است.

۳- بحث و بررسی

همان‌گونه که پیشتر آمد یکی از پرمناقشه‌ترین مباحث پیرامون مرزبان‌نامه مسئله نویسنده و تاریخ تألیف آن است که آرای مختلفی پیرامون آن بیان شده است. در ادامه به‌طور جداگانه به این نظرها می‌پردازیم و سپس نظر خود را ارائه می‌دهیم.

۳-۱- مرزبان‌نامه نوشته مرزبان بن رستم

نخست بار شفر در مورد نویسنده مرزبان‌نامه سخن گفته که او را مرزبان بن رستم بن سرخاب بن قارن دانسته؛ ولی علامه قزوینی آن را صحیح نمی‌داند و مرزبان بن رستم بن شهریار بن شروین را احتمال داده است (قزوینی، ۱۳۶۳، صص. ج-ه). البته قزوینی بعد به این مسئله آگاهی می‌یابد و در جایی دیگر می‌گوید شهریار و رستم هر دو پسر شروین هستند و بنابراین مؤلف مرزبان‌نامه مرزبان بن رستم بن شروین می‌باشد (ر.ک: محمد روشن، پیشگفتار مرزبان‌نامه، صص. بیست‌وسه). نخستین کسانی که در مورد مرزبان‌نامه صحبت کرده‌اند و مرزبان بن رستم بن شروین را نویسنده آن گفته‌اند؛ اته (۲۵۳۶، صص. ۲۲۸)، برون (۱۳۳۵، ج ۱، صص. ۶۹۳) و قزوینی می‌باشند که پس از آنها نفیسی (۱۳۶۳، صص. ۱۴۰)، صفا (۱۳۶۹، ج ۲، صص. ۱۰۰۳)، دهخدا (۱۳۷۳: ذیل «مرزبان» صص ۱-۱۸۲۴۰)، مصاحب (۱۳۸۱، ج ۱، صص. ۱۹۸)، مادلونگ (برزرگ، ۱۳۸۰، صص. ۲۵۲)، ریپکا (۱۳۸۱، صص. ۳۳۷) و خطیب رهبر (۱۳۸۹، صص. الف) نیز همین نظر را دارند. پیرو همین مورد جلیل نظری سعی در اثبات این امر دارد و نظر عنصرالمعالی و ابن اسفندیار را در رابطه با تألیف مرزبان‌نامه به دست مرزبان بن رستم بن شروین تأیید می‌کند و با بحث در تبار آل باوند و نشان دادن نسب‌نامه آنها می‌گوید «بعید به نظر می‌رسد که مؤلف قابوسنامه با آن همه ذکاوت و تیزبینی، در باب نسب پدر بزرگ خویش با آن قرب عهد، دچار اشتباه شده و یک واسطه را آن هم از

واسطه‌های نزدیک، حذف و یا فراموش کرده باشد) (نظری، ۱۳۷۹، صص. ۸-۱۷۷). این گروه بر این عقیده‌اند که در تحریر و راویینی «مرزبان بن شروین» به جای نسبت به پدر، نسبت به جد داده است و اینها دو نفر مستقل نیستند؛ بلکه یک نفر هستند و باید بنا بر سخن عنصرالمعالی کیکاووس و محمد بن اسفندیار «مرزبان بن رستم بن شروین» بگیریم. در مورد فاصله زمانی تألیف مرزبان‌نامه تا تحریر و راویینی که وی چهارصد سال گفته است؛ قزوینی آن را مشکوک می‌داند و می‌گوید گویا صحیح از صواب نیست؛ صفا نیز آن را ادعای و راویینی دانسته و آن را رد کرده است (صفا، ۱۳۶۹، ج ۲، ص. ۱۰۰۴)؛ زیرا فاصله بین اصل تألیف (اواخر قرن چهارم) و ترجمه و راویینی (۶۲۲-۶۰۷)؛ دو‌ست سال و اند خواهد بود، نه چهارصد و اند سال (ر.ک: قزوینی؛ ۱۳۶۳، ص. ز).

۳-۲- مرزبان‌نامه نوشته مرزبان بن رستم؛ ولی به نام مرزبان بن شروین

فتح‌الله مجتبابی این نظر را دارد که کتاب مرزبان‌نامه در اصل تألیف مرزبان بن رستم از ملوک آل باوند است؛ ولی مؤلفان دو تهذیب یا ترجمه مرزبان‌نامه (ملطیوی و وراویینی)، مؤلف اصل کتاب را به درستی نمی‌شناخته‌اند (مجتبابی، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۷). وی از روی نسبی که در ترجمه و راویینی آمده است: «این کتاب مرزبان‌نامه منسوبست بواضع کتاب مرزبان بن شروین و شروین از فرزندزادگان کیوس بود برادر ملک عادل انوشروان بر ملک طبرستان پادشاه بود» (مرزبان بن رستم، ۱۳۸۹، ص. ۳۹)؛ بر این باور است که «مرزبان بن رستم» و «مرزبان بن شروین» دو نفر مجزا هستند و چنین برداشتی در مورد نسب او دارد: «مرزبان بن رستم در باب اول کتاب، مقدمه خود را به نوعی خاص طرح ریخته و مرزبان‌نامه اصلی را ساخته ملک‌زاده‌ای هم‌نام خود، مرزبان بن شروین دانسته است که آن را برای ارشاد و راهنمایی برادر بزرگ خود، شهریار بن شروین که بعد از پدر به شاهی نشسته بود و به خواست و فرمان او تصنیف نموده است» (مجتبابی، ۱۳۹۳، ص. ۲۴). سپس از چهارصد سال زمانی که و راویینی فاصله بین خلق مرزبان‌نامه تا زمان خودش، ذکر کرده است: «و این خریده عذرا را که بعد از چهارصد و اند سال که از پس پرده حُمول افتاده بود و دُبُول بی‌نامی در او اثر فاحش کرده و بایام دولت خداوند، خواجه جهان از سر جوان می‌گردد» (مرزبان بن رستم، ۱۳۸۹، ص. ۹۱)؛ نتیجه می‌گیرد که از زمان مرزبان بن شروین تا مرزبان بن رستم دو‌ست سال و از زمان مرزبان بن رستم تا سعدالدین و راویینی نیز دو‌ست سال که روی هم می‌شود چهارصد سال (ر.ک: مجتبابی، ۱۳۹۳، صص. ۲۱-۲۵ و مجتبابی، ۱۳۹۰، صص ۱۸۷-۱۷۷). مجتبابی در جایی دیگر پس از طرح این نظر، می‌گوید: سعدالدین گویی به هیچ‌روی مرزبان بن رستم را نمی‌شناخته است که تألیف مرزبان‌نامه را به مرزبان بن شروین نسبت می‌دهد و شاید می‌خواسته است که با افزودن بر تاریخ کتابی که تلخیص و تهذیب کرده است، آن را مهم‌تر و معتبرتر جلوه دهد،

و یا شاید در نسخه‌ای که به دست او رسیده نام مصتّف به روشنی و به طور کامل ثبت نشده بوده است؛ چنانکه ظاهراً نسخه‌ای که در دست محمّد بن غازی بوده نیز نام مصتّف را نداشته است (مجتبایی، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۸۱۷). از مجموع سخنان و آرای مجتبایی چنین برمی‌آید که مصتّف اصلی مرزبان‌نامه، مرزبان بن رستم است، که خود مردی ادیب و علم‌دوست بوده و مجموعه‌ای از داستان‌های ایرانی را از منابع مختلفی گرد آورده و آنها را به زبان فارسی دری و بی‌تکلف سده چهارم (و شاید با درج اشعار و امثال طبری) پرداخته و تألیف خود را به یکی از ملکزادگان طبری‌زبان خاندان باوندی که همنام خود او بوده، نسبت داده و برای آنکه اعتبار قدمت و اصالت به کار خود بخشیده باشد، آن را ترجمه تصنیف آن ملک‌زاده شمرده است (ر.ک: مجتبایی، ۱۳۹۳، ص ۲۶ و مجتبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵).

۳-۳- مرزبان‌نامه نوشته مرزبان بن شروین

محمدعلی نوری خوش‌رودباری و سمانه جعفری نیز به دنبال مؤلف راستین مرزبان‌نامه بر این باورند که شروین بن سهراب، پنجمین فرمانروای کیوسیان (فرمانروایی ۲۰۰-۱۵۸ ه.ق)، پسری به نام مرزبان داشته و این مرزبان بن شروین باید مؤلف مرزبان‌نامه باشد نه مرزبان بن رستم. آنها استدلال‌های خود را اینگونه پیش برده‌اند: ۱- محمّد بن غازی مَلَطِیوی که در روضه‌العقول گفته مؤلف مرزبان‌نامه از اعقاب قابوس وشمگیر است؛ نمی‌تواند درست باشد، چون این مرزبان بن شروین زمان زیادی با قابوس وشمگیر فاصله دارد و حتی مرزبان بن رستم بن شروین هم دایی‌زاده قابوس می‌شود. ۲- طبق متن مرزبان‌نامه در بیان اسباب کتاب، مرزبان داعیه سلطنت نداشت؛ ولی سکه‌های به دست آمده از روزگار مرزبان بن رستم بن شروین نشانگر آن است که وی پادشاهی کرده است. ۳- بنا به گفته وراوینی که مرزبان‌نامه چهارصد و اند سال گمنام بوده است؛ پس باید وراوینی آن را حدوداً در سال ۸۰۰ ه.ق تحریر کرده باشد که این طور نیست. ۴- از سوی وراوینی نویسنده کتاب را مرزبان بن شروین معرفی کرده است. حاصل سخن نویسندگان مذکور این است که مؤلف مرزبان‌نامه مرزبان پسر شروین پنجمین فرمانروای آل باوند است که به فرمانروایی نیز رسیده است و ۴۰۰ سال هم با سعدالدین وراوینی فاصله دارد (نوری خوش‌رودباری و جعفری، ۱۳۹۹، صص ۲۰۰-۱۹۹).

۳-۴- مرزبان شخصیتی برساخته

بر خلاف آرای بالا، گروهی دیگر انتساب مرزبان‌نامه به مرزبان بن رستم/ شروین را رد می‌کنند و نسب او را ساختگی می‌دانند. محمّد روشن در پیشگفتارش بر مرزبان‌نامه پس از بحث در مورد سلسله‌نسب مرزبان و سال تألیف و ترجمه

آن می‌گوید: ناگزیر باید پذیرفت که انتسابِ مرزبان به این سلسله نسب بازساخته است؛ از آن بازساخته‌ها که در تاریخ و ادب ایران همانند‌های آن اندک نیست (ر.ک: روشن، ۱۳۷۶، صص. بیست‌ودو- بیست‌وچهار). غلامرضا افراسیابی نیز در پژوهشی در خصوص ترجمه و تحریرِ روضه‌العقول و مرزبان‌نامه بر این باور است که محمدبن غازی مصتفای روضه‌العقول (تحریری دیگر از مرزبان‌نامه)، مردی مجهول‌الهویت است و سعدالدین وراوینی نیز نویسنده و شاعری ناآشنا می‌باشد و سلسله نسبِ مرزبان بن رستم بن شروین نیز برساخته است. از این گذشته شخصیت این شاهزاده جای تأمل دارد. افراسیابی حتی وجود کتابی به نام مرزبان‌نامه به زبان طبری و پارسی قدیم باستان را منتفی می‌داند و می‌گوید اگر اصلی در کار بود، بایستی در کتابخانه دوهزارنسخه‌ای تبریز و حضور ده نسخه‌نویس هنرمند زین خط، نشانی از این کتاب به جای می‌ماند. وی چنین نظری دارد که مرزبان‌نامه و روضه‌العقول همان فاکه‌الخلفاء و مفاکه‌الظرفاء شهاب‌الدین احمد بن عربشاه متوفی ۸۵۴ ه.ق است که هر دو تن از روی آن بیاض کرده‌اند و مسائل پیرامون زمان، وضع و تألیف کتاب، عامل و باعث آن را تغییر داده‌اند (ر.ک: افراسیابی، ۱۳۸۲، صص. ۲۲-۵).^{۱۳}

۳-۵- نقد و نظر ما

در مورد مرزبان‌نامه، کیستی و هویت مرزبان بن رستم بن شروین باید گفت وقتی به پدران مرزبان بر اساس تاریخ طبرستان و از همه مهم‌تر آثار الباقیه بیرونی که در صحت نسب شمس‌المعالی قابوس (عمه‌زاده مرزبان) می‌گوید: «دایی او (شمس‌المعالی) اسپهبد رستم ابن شروین بن رستم بن قارن بن شهریار بن شروین بن سُرخاب بن مهرورمزد بن سُرخاب بن باوین بن شاپور بن کیوس بن قباد پدر انوشیروان است» (بیرونی، ۱۳۹۸، صص ۵۱-۵۰)، بنگریم؛ به درستی گفته عنصرالمعالی کیکاووس مصتفای قابوس‌نامه که نوه دختری مرزبان است، پی می‌بریم. عنصرالمعالی در بیان اصل و نسب خود به فرزندش گیلانشاه می‌گوید مادرش دختر مرزبان بن رستم بن شروین است که سیزدهم پدرش (پدر مادرش) کاووس بن قباد است که بر اساس این نسب‌نامه و نسب‌نامه‌ای که بر طبق تاریخ طبرستان به دست آوردیم، کاووس پدر سیزدهم مادر عنصرالمعالی کیکاووس می‌باشد. دیگر اینکه درست است که به‌طور دقیق مشخص نیست اسپهبد مرزبان بن رستم بن شروین در چه سال‌هایی می‌زیسته و چه سالی فوت کرده است؛ ولی می‌دانیم مرزبان از ملوک آل باوند در اواخر قرن چهارم هجری بوده و از ملوک معروف آن حدود به شمار می‌رفته است که ابوریحان بیرونی مدتی در طبرستان نزد او به سر برده و کتاب مقالید علم الهیئه را در ۳۸۸ هجری به وی تقدیم کرده است (صفا، ۱۳۶۹، ج ۱، ص. ۳۳۸؛ سپستان، ۱۳۹۸، صص. ۵-۶۶۴) و سکه‌های به دست آمده از زمان او از فرمانروایی وی در ۳۷۴-۳۷۱ ه.ق حکایت می‌کند (مادلونگ به نقل از رازپوش، ۱۳۷۵، ج دوم، ص.

۱۲۴). همچنین در رابطه با تنازع و اختلاف بین مرزبان و برادرانش که سبب تألیف مرزبان‌نامه است؛ در تاریخ آل باوند همین مورد را می‌توان پیگیر شد. زرین‌کوب می‌گوید: «بعد از وفات رستم (حدود ۳۶۹ هـ) پسرش دارا بر وفق روایات محلی هشت سالی بیش حکومت نکرد و پس از او نوبت امارت به شهریار بن دارا رسید. مع‌هذا فرمانروایی خود دارا ظاهراً با تنازع برادرانش مرزبان بن رستم و شروین بن رستم مواجه شد (مخصوصاً بین سال‌های ۶-۳۷۱ هـ.ق) که سکه‌های آنها باقی است» (ر.ک: مرزبان‌نامه، صص ۴۰-۳۹ و زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۸۰).

بنابراین محمد بن غازی که در روضه‌العقول مؤلف مرزبان‌نامه را از اعقاب قابوس بن وشمگیر دانسته (ملطیوی، ۱۳۹۳، ص ۳۹) و در کتاب دیگرش، بریده‌السعاده، مرزبان‌نامه را از تصانیف بعضی ملوک مازندران گفته است؛ با توجه به اینکه مرزبان بن رستم بن شروین پسر دایی شمس‌المعالی قابوس و پدر بزرگ مادری عنصرالمعالی کیکاووس می‌باشد؛ غازی بی‌راه هم نگفته است؛ زیرا اینها خود نشانه‌ای است بر تألیف این کتاب به دست یکی از ملوک مازندران/ آل باوند که با آل زیار نسبت دارد؛ اما چون غازی مؤلف کتاب را به درستی نمی‌شناخته در اشاراتش ابهاماتی به وجود آمده است. دیگر اینکه از بین رفتن و در دست نبودن اصل کتابی دلیل بر وجود نداشتن آن کتاب نیست که افراسیابی این نظر را در مورد مرزبان‌نامه دارد؛ زیرا بسیاری از کتاب‌ها هستند که از بین رفته‌اند و فقط ما نامی از آنها شنیده و دیده‌ایم و یا ترجمه و تحریری دیگر از آنها در دست است. همچنین با توجه به اقدم‌نسخ مرزبان‌نامه که مورخ ۶۹۸ هجری می‌باشد (ر.ک پورعظیمی و منصور، ۱۴۰۲، صص ۲۵-۵۸)؛ چگونه ممکن است کتابی در سال ۸۵۴ هـ.ق نوشته شود (فاکحه‌الخلفاء و مفاکحه‌الظرفاء) و ترجمه آن بیش از یک قرن قبل از آن صورت گرفته باشد؟! بر پایه آنچه گفته شد اسپهبد مرزبان بن رستم بن شروین دوازدهمین فرمانروای کیوسیان ملوک آل باوند است که در اواخر قرن چهارم در طبرستان فرمانروا بوده و مدتی با برادرش دارا بر سر قدرت تنازع داشته است. مرزبان بن رستم از یک طرف دایی‌زاده قابوس و از طرف دیگر پدر بزرگ مادری کیکاووس زیاری است و همو نویسنده کتاب مرزبان‌نامه است که در تهذیب و تحریر ملطیوی اعقاب قابوس دانسته شده و وراوینی نسب به جد او داده و مرزبان بن شروین معرفی شده است و فاصله ۲۰۰ ساله از تألیف مرزبان بن رستم تا تحریر خودش را ۴۰۰ سال گفته است. اگر با وسواس بیشتر به این مسئله بنگریم، شاید بتوان نظر مجتبیایی را نیز در خصوص سخنان وراوینی در نظر گرفت که مرزبان بن رستم بن شروین کتاب خودش را که به زبان فارسی دری ساده بوده به یکی از ملکزادگان طبری‌زبان باوندی که همنام خود او بوده (مرزبان بن شروین بن سهراب حدود ۲۰۰ هـ.ق) و ۲۰۰ سال پیشتر می‌زیسته، نسبت داده است (ر.ک: مجتبیایی، ۱۳۹۳، صص ۲۱-۲۶ و مجتبیایی، ۱۳۹۰، صص ۱۸۵-۱۸۲). شاید هم این نسبت

دادن‌ها که مجتبابی می‌گوید «مرزبان بن رستم برای آنکه اعتبار قدمت و اصالت به کار خود بخشد، آن را ترجمه آن ملکزاده شمرده است» (۱۳۹۰، ص. ۱۸۵)؛ ساخته مرزبان بن رستم نباشد؛ بلکه واقعیت داشته باشد و مرزبان بن شروین بن سهراب حدود ۲۰۰ ه. ق کتابی به زبان طبری گردآوری می‌کند و مرزبان بن رستم بن شروین حدود ۲۰۰ سال پس از وی آن کتاب را به فارسی دری ساده (به همراه بیت‌ها و عبارات‌های طبری) بر می‌گرداند و در آن ذکر می‌کند که این کتاب از مرزبان بن شروین است و... که بعد وراوینی آن را در تهنذیب و تحریر مرزبان‌نامه بیان کرده است؛ ولی فاصله ۲۰۰ سال بین خود و مرزبان بن رستم را هم اضافه کرده و نوشته «چهار صد و اند سال»؛ یعنی از زمان مرزبان بن شروین بن سهراب (اوایل سده سوم هجری) تا زمان خودش (اوایل سده هفتم هجری).

۳-۶- مرزبان‌نامه و زبان طبری

بنا به قول سعدالدین وراوینی به نظر می‌رسد که مرزبان‌نامه اصلی به زبان طبری بوده است. وی در مقدمه‌الکتاب در معرفی مرزبان‌نامه می‌گوید: «آنک کتاب مرزبان‌نامه که از زبان حیوانات عجم وضع کرده‌اند... مشتمل بر چندین داستان بزبان طبرستان و پارسی قدیم باستان ادا کرده‌اند» (مرزبان بن رستم، ۱۳۸۹، ص. ۲۰). گفته ابن اسفندیار نیز که مرزبان بن رستم بن شروین را صاحب دیوان شعری به زبان طبری می‌داند: «و به نظم طبری او را دیوانی ست که نیکی نامه می‌گویند دستور نظم طبرستان ست» (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۷)؛ باعث قوت این نظر می‌شود که مرزبان‌نامه اصلی به زبان طبری باشد.

در این رابطه باید گفت در طبرستان آن زمان جریان ادبیات طبری جریانی قوی بوده است که به غیر از مرزبان بن رستم چهره‌های دیگری مانند دیوارهوز معروف به مسته‌مرد را می‌بینیم که وی در دربار عضدالدوله اقامت داشته و آنجا شعر طبری می‌سروده است (پیشین، صص. ۱۳۹-۱۳۸). به نظر می‌رسد فرامتن تاریخی، جغرافیایی و سیاسی- فرهنگی مدار شمالی آن دوران باعث حضور پررنگ این ویژگی در کانون ادبی شمال است؛ زیرا کانون ادبی شمال نقطه برخورد سه جریان ادبی بود: از یک طرف با کانون فرهنگی- ادبی خراسان و ماوراءالنهر ارتباط داشتند؛ از سوی دیگر فضای عمومی این کانون با نظام فرهنگی ایران کهن پیوند استواری داشت و درعین حال زبان قوم طبری بود؛ از جانب سوم با قسمت‌های مرکزی ایران و بغداد که عربی‌گرا بود، رابطه داشت. به همین دلیل در کنار شاخه‌های ادبی دیگر (ادبیات تلفیقی، ادبیات دری و ادبیات عربی)، در اطراف و اکناف این خطه چهره‌هایی ظهور کردند که زمینه غالب یا دست کم یکی از زمینه‌های اصلی کارشان آفرینش آثاری به زبان طبری بود که در زمره شاخه ادبیات طبری قرار دارند (ر.ک: زرقانی، ۱۳۹۰، صص. ۴۷۱ و ۴۷۳). از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز شاخه ادبیات طبری جنبش‌های

فرهنگی- ادبی ایرانی‌گرایی است که در خراسان و طبرستان آن زمان پررنگ‌تر بود و در مدار شمالی بر جریان ادبی این شاخه تأثیر مستقیم داشت که ویژگی بارز آن، فرهنگ ایران کهن و زبان طبری است.

سوالی که در اینجا در مورد زبان مرزبان‌نامه پیش می‌آید، این است که آیا محمدبنِ غازی مَلَطَبِی و سعدالدین وراوینی زبان طبری می‌دانسته‌اند و کتاب را به فارسی ترجمه کرده‌اند؟ این مورد نیز مبحثی است که بین پژوهشگران مطرح است. هِرمان اِته (۲۵۳۶، ص. ۳۲)، ادوارد بَرُون (۱۳۳۵، ج ۱، ص. ۶۹۳)، علامه قزوینی (۱۳۶۳، ص. ج، ز)، سعید نفیسی (۱۳۶۳، ص. ۱۴۰)، ذبیح‌الله صفا (۱۳۶۹، ج ۲، صص. ۱۰۰۳ و ۱۰۰۵)، علامه دهخدا (۱۳۷۳: ذیل «مرزبان» صص ۱-۱۸۲۴۰)، یان ریپکا (۱۳۸۱، ص. ۳۳۷) و خلیل خطیب‌رهبر (۱۳۸۹، ص. الف) مبنی بر سخن وراوینی به طبری بودن مرزبان‌نامه‌ای که او تحریر/ ترجمه کرده است، فائلند؛ ولی پژوهشگران دیگری موافق با این نظر و سخن وراوینی نیستند. محمد روشن با توجه به سبندادنامه و بختیارنامه چنین نظری دارد که این تلقی (به زبان / گویش دیگری بودن متن اولیه) در میان ادیبان و منشیان آن دوره بی‌سابقه نیست. همچنین در پیشگفتار مرزبان‌نامه می‌گوید: نثر ساده روان بی‌پیرایه روزگار گذشته در چشم این ادیبان بی‌اعتبار می‌آمده و آن را عاری از حلیت عبارت می‌دانسته‌اند. از این روی، آنها متن‌ها را به زیور الفاظ و مواعظ می‌آراسته‌اند. برای من بسیار دشوار است به این پندار گردن نهم که متنی به گویش طبری در دست بوده است و آنچنان اشتهار یافته بوده است که دو ادیب ایرانی دور از یکدیگر، یکی در ملطیه روم- آسیای صغیر- و آن دیگری در اران آذربایجان، به آن گویش چندان آشنایی داشته‌اند، که هر یک بی‌آگاهی آن دیگری دست به ترجمه آن برند و آن متن اصلی چنان متروک مانده باشد که از آن پس کس خبری از نام و نشان آن ندهد (روشن، ۱۳۷۶، صص. نوزده، بیست و یک و بیست و دو و ۵۶۵). جلیل نظری نیز هم عقیده با روشن است و می‌گوید ظاهراً هیچ‌گونه سند تاریخی جز نوشته وراوینی بر طبری بودن اصل کتاب موجود نیست و منابع قدیمی نیز بدین موضوع اشاره نکرده‌اند. وی پس از آوردن سخنان روشن می‌افزاید: «پس حدس معقول نزدیک به یقین آن است که اصل مرزبان‌نامه به زبان فارسی بوده منتها ممکن است ابیاتی به لهجه طبری هم در آن متن مستعمل بوده باشد. کما اینکه در قابوسنامه هم بیت طبری دیده می‌شود» (نظری، ۱۳۷۹، ص. ۱۷۸). فتح‌الله مجتبابی نیز چنین نظری دارد که اظهارات وراوینی درباره چگونگی صورت اصلی مرزبان‌نامه حکایت از سادگی و بی‌پیرایگی سبک و سیاق نگارش آن دارد که اصل به فارسی ساده و بی‌تکلف سده‌های چهارم و پنجم هجری بوده و با ذوق و سلیقه ادیبان و کتابخوانان سده‌های هفتم و هشتم سازگاری نداشته است (مجتبابی، ۱۳۹۰، صص. ۴-۱۸۳ و مجتبابی، ۱۳۹۳، صص. ۶-۲۵).

همان‌گونه که پیشتر آمد وجود نیکی‌نامه به زبان طبری در کنار سخن‌رواینی باعث می‌شود که در نگاه نخست به طبری بودن مرزبان‌نامه قائل شویم؛ اما با توجه به اینکه در قابوس‌نامه، روضه‌العقول و خصوصاً تاریخ طبرستان به این مورد اشاره‌ای نشده است^{۱۴} و دیگر اینکه مَلَطِیوی و رواینی که هر دو ادیب غیر طبرستانی و اهل سرزمین‌های غربی ایران هستند، طبری‌دان نبوده‌اند که متن کتاب را از زبان طبری به فارسی برگردانند. طبق نظری که بالاتر مطرح کردیم، به نظر می‌رسد، مرزبان بن شروین در سده دوم این کتاب را به زبان طبری نوشته بوده و مرزبان بن رستم دو‌یست سال بعد آن را به زبان فارسی دری ساده برگردانده است (شاید هم به همراه اشعار و عباراتی طبری)؛ سپس مَلَطِیوی و رواینی در سده هفتم آن را به نثر مصنوع تحریر کرده باشند.

سخن فرجامین

بر بنیاد آنچه گذشت یکی از درازدامن‌ترین مباحث‌ها پیرامون مرزبان‌نامه مسئله نویسنده آن، تدوین نخستین اثر و زبان آن است. هر چند عنصرالمعالی کیکاووس در قابوس‌نامه و ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان این کتاب را از مرزبان بن رستم بن شروین گفته‌اند؛ ولی سعدالدین رواینی در تحریری که از مرزبان‌نامه دارد، آن را نوشته مرزبان بن شروین معرفی کرده که چهارصدسال پیش از او و به زبان طبری بوده است. در معرفی رواینی سه مورد است بسیار قابل تأمل می‌باشد: نویسنده کتاب، زمان و زبان آن که همین‌ها در کنار نبودن اطلاعات کافی در تاریخ‌ها و تذکره‌ها از مرزبان‌نامه و نویسنده‌اش، راه نقد و نظرهای گوناگون را از دیدگاه‌های مختلف باز کرده است. باید گفت نمی‌توان به همین سادگی از سخنان رواینی گذشت و گفت اشتباه کرده یا آگاهانه دست به چنین ادعایی زده است و یا اینکه عنصرالمعالی و ابن اسفندیار نسب مرزبان را اشتباه گفته‌اند. چیزی که به نظر می‌رسد این است که در حدود سال ۲۰۰ ه. ق. شاهزاده‌ای طبرستانی از خاندان کیوسیان آل باوند به نام مرزبان بن شروین بن سهراب کتابی به زبان طبری مشتمل بر داستان‌ها و فرهنگ ایران در راستای سیاست و کشورداری به سبک کلیله‌و‌دمنه گردآوری می‌کند که ۲۰۰ سال پس از آن (حدود سال ۴۰۰ ه. ق.) شخص دیگری از همین خاندان، یعنی مرزبان بن رستم بن شروین، این کتاب را به فارسی دری ساده (به همراه بیت‌ها و عبارات‌های طبری)، برمی‌گرداند و ۲۰۰ سال پس از مرزبان بن رستم در جریان تصنیف، تدوین و تحریر متون به نثر فنی و مصنوع این کتاب یک بار در اواخر سده ششم به قلم محمد بن غازی مَلَطِیوی و بار دیگر در اوایل سده هفتم به خامه سعدالدین رواینی که سبک ساده و بی‌پیرایه اصل تألیف را زشت و نکوهیده می‌دیدند، با تزئین و تجمل به نثر مصنوع درآمد. در این کار نیز هر دو دبیر به روش نگارش نصرالله منشی در ترجمه و تحریر

کلیده و دمنه اقتدا نموده اند. به این دلیل که مرزبان بن رستم در تحریر و ترجمه مرزبان نامه از زبان طبری به فارسی دری ساده از نویسنده آن یعنی مرزبان بن شروین نام برده که او مرزبان نامه را به زبان طبری نوشته است؛ بعداً وراوینی نیز در تحریر و تهذیب خودش از کتاب می گوید: «مرزبان نامه منسوبست به واضع کتاب مرزبان بن شروین»؛ همچنین دو یست سال فاصله بین خود و مرزبان بن رستم را به دو یست سال فاصله بین مرزبان بن رستم و مرزبان بن شروین اضافه می کند و می گوید: «این خریدۀ عنذرا را که پس از چهارصد و اند سال از پس پرده خمول افتاده بود... بیرون آورد» و چون مرزبان بن رستم در برگرداندن فارسی دری مرزبان نامه طبری به قلم مرزبان بن شروین، شعر و حکایت و تمثیل های طبری به کار برده بود؛ وراوینی در تحریر خود از مرزبان نامه ای که از زیر دست مرزبان بن رستم درآمده است، می گوید: «بزبان طبرستان و پارسی قدیم باستان ادا کرده».

یادداشت‌ها

۱. در این رابطه محمّد معین بسیاری از منظومه‌های ایران پس از اسلام و کتاب‌های نثر از جمله مرزبان‌نامه را با روایات و افسانه‌های پیش از اسلام در پیوند می‌داند و بر این باور است که ریشه بسیاری از مطالب مرزبان‌نامه را می‌توان در فرهنگ و ادبیات پیش از اسلام پیدا کرد (معین؛ ۱۳۲۴، صص. ۶ و ۷)؛ همچنین برخی آن را یادگاری از ایران عهد ساسانی می‌دانند (ریپکا، ۱۳۸۱، ص. ۳۳۷ و رضایی، ۱۳۸۹، صص. ۶۸-۴۷). در خصوص پشتوانه فکری و زیرساخت داستان‌های مرزبان‌نامه در ارتباط با فرهنگ ایران باستان رک: یعقوب فولادی و دیگران، «مقایسه ساختار مرزبان‌نامه و کلیله و دمنه (با تکیه بر نمود اندیشه هند و ایران باستان)»، مطالعات شبه قاره، شماره ۳۸، صص ۱۹۴-۱۷۷؛ یعقوب فولادی و دیگران، «مسئله دیو گاوپای و دانای دینی مرزبان‌نامه»، جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۰۹، صص ۸۴-۶۹ و یعقوب فولادی تنگستانی، «یکی نامه بود از گه باستان (بررسی روایت‌های ملی مرزبان‌نامه)»، پاژ، شماره ۴۶، صص ۲۴-۸.
۲. برخی نسخه‌ها «ارغش فرهادوند» هستند.
۳. «[فردوسی] شاهنامه برگرفت و بطبرستان شد بنزدیک سپهبد شهریار، که از آل باوند در طبرستان پادشاه او بود، و آن خاندانی است بزرگ، نسبت ایشان بیزدگرد شهریار پیوندد.» (نظامی سمرقندی، ۱۳۳۱، صص. ۷۹-۷۸).
۴. شاید چنانکه مارکوارت گفته، شخصی که توفانس او را پسر قباد و موسوم به پدشخوارشاه می‌داند، همین کیوس یا کاووس باشد (کریستن سن، ۱۳۸۲، ص. ۳۷۷).
۵. در مورد نسب‌نامه و تاریخ سیاسی کیوسیان آل باوند رک: محمدبن اسفندیار، تاریخ طبرستان، قسم اول کتاب و قسم دوم، صص ۲۱-۱۹ و ص. ۲۵؛ شهناز رازپوش، دانشنامه جهان اسلام، ج دوم، ذیل «باوندیان» صص. ۵-۱۲۰؛ صادق سجادی، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج اول، ذیل «آل باوند»؛ غلامحسین مصاحب، دایره‌المعارف فارسی، جلد اول، ذیل «آل باوند»، ص. ۱۹۸.
۶. در بعضی مآخذ نام شهریار، رستم بن شروین ذکر شده و گفته شده است او نخستین کسی بود که عنوان ملک الجبال برگزید. غلامحسین مصاحب، دایره‌المعارف فارسی، جلد اول، ذیل «آل باوند»، ص. ۱۹۸.
۷. نام شاپور بن شهریار نیز در برخی مآخذ جعفر آمده است. ابن اسفندیار با اینکه در صص. ۲۰۷ و ۲۰۸ از قسم اول شاپور گفته؛ ولی در ص ۲۰ از قسم دوم که بخشی الحاقی است، جعفر آورده است.
۸. اسپهبد قارن، هشتمین فرمانروای آل باوند، نخستین کسی بود که از این سلسله اسلام اختیار کرد و ابوالملوک نام یافت.
۹. برخی رستم بن قارن را نواده قارن و پسر سهراب دانسته‌اند (مرعشی، ۱۳۴۵، ص. ۹۴)؛ اما مورخان متقدم مانند بیرونی (ص ۴۶) و ابن اسفندیار، رستم را پسر قارن گفته‌اند. ابن اسفندیار با اینکه در صص ۲۴۷ و ۲۴۸ در قسم اول رستم

- بن قارن بن شهریار گفته؛ ولی در ص ۲۰ از قسم دوم که بخشی الحاقی است، رستم بن سرخاب آمده است.
۱۰. این شهریار بن شروین همان است که به گفته نظامی عروضی سمرقندی، فردوسی به دربار او رفت و خواست که شاهنامه را به نامش کند.
۱۱. شروین پیش از پدرش شهریار از دنیا رفت و به فرمانروایی نرسید؛ در مورد فرمانروایی عمویش رستم نیز پژوهشگران قطع به یقین نمی‌دانند: تاریخ طبرستان، قسم دوم، ص. ۲۵. در پیرو حکایتی از نظامی عروضی سمرقندی در مورد رفتن فردوسی به طبرستان به نزد اسپهبد شهریار و هجو محمود غزنوی، از «شروین» نامی نمی‌برد و می‌گوید «رستم هم پسر شهریار بود.» ما با توجه به گفته عنصرالمعالی و ابن اسفندیار در جای دیگر کتاب، متوجه می‌شویم که رستم پسر شروین است (قابوس‌نامه، ص. ۵؛ تاریخ طبرستان، قسم اول، ص. ۱۳۷) و شهریاری که نظامی می‌گوید، برادر اوست.
۱۲. مؤلفان دانشنامه جهان اسلام، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و دایرةالمعارف فارسی نیز بر اساس سخنان ابن اسفندیار و دیگر تاریخ‌ها، همین نسب‌نامه را دست داده‌اند. ر.ک: شهناز رازپوش، دانشنامه جهان اسلام، ج دوم، ذیل «باوندیان»، ص. ۱۳۰؛ صادق سجادی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج اول، ذیل «آل باوند»؛ غلامحسین مصاحب، دایرةالمعارف فارسی، جلد اول، ذیل «آل باوند»، ص. ۱۹۸.
۱۳. دقیقاً نظر افراسیابی برعکس نظر علامه قزوینی است که می‌گویند فاکه‌الخلفاء و مفاکه‌الظرفاء ترجمه عربی مرزبان‌نامه است. برای نقد سخنان افراسیابی ر.ک: حسین شیخ، «نقدی بر سه نوشته درباره مرزبان‌نامه»، آینه پژوهش: صص ۹-۲۵۸.
۱۴. اگر مرزبان‌نامه نیز مانند نیکی‌نامه به زبان طبری بود، ابن اسفندیار حتماً اشاره می‌کرد.

کتابنامه

- ابن اسفندیار، ب. (۱۳۸۹). تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال آشتیانی. اساطیر. اته، ه. (۲۵۳۶). تاریخ ادبیات فارسی. ترجمه صادق رضازاده شفق. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افراسیابی، غ. (۱۳۸۲). نکته‌هایی تازه پیرامون تألیف، ترجمه و تحریر روضه‌العقول محمد غازی مَلطیوی و مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی. آینه میراث، ۲۱(۱)، ۳۱-۵.
- برزگر، ا. (۱۳۸۰). تاریخ تبرستان (جلد سوم: دانشوران تپوری). تصحیح و پژوهش محمد شگری فومنی. رسانش.
- برون، ا. (۱۳۳۵). تاریخ ادبی ایران. ج. ۱. ترجمه و تحشیه و تعلیق از علی پاشا صالح. ابن سینا.
- بهار، م. (۱۳۷۳). سبک‌شناسی (تاریخ تطور نثر فارسی). ج. ۳. امیرکبیر.
- بیرونی، ا. (۱۳۹۸). آثارالباقیه: از مردمان گذشته. ترجمه و تعلیق پرویز سپیتمان (ادکایی). علمی.
- پورعظیمی، س.، و منصور، م. (۱۴۰۲). گزارش کهن‌ترین دستنویس مرزبان‌نامه. جستارهای نوین ادبی، ۳(۳)، ۲۵-۵۸. <http://doi.org/10.22067/jls.2023.83896.1483>
- خطیب رهبر، خ. (۱۳۸۹). پیشگفتار مرزبان‌نامه. صفی‌علیشاه.
- دهخدا، ع. (۱۳۷۳). لغتنامه. ج. ۱۲. انتشارات دانشگاه تهران.
- رازپوش، ش. (۱۳۷۵). باوندیان. در دانشنامه جهان اسلام (زیر نظر محمداکظم موسوی بجنوردی، ج. ۲، صص. ۱۲۰-۱۳۲). مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- رضایی، م. (۱۳۸۹). مرزبان‌نامه یادگاری از ایران ساسانی. پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوه‌ر گویا)، ۴(۱)، ۴۷-۶۸.
- روشن، م. (۱۳۷۶). مقدمه مرزبان‌نامه. اساطیر.
- ریپکا، ی.، و دیگران. (۱۳۸۱). تاریخ ادبیات ایران (از دوران باستان تا قاجاریه). ترجمه عیسی شهابی. علمی و فرهنگی.
- زرقانی، م. (۱۳۹۰). تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی: تطور و دگردیسی ژانرها تا میانه سده پنجم. سخن.
- زرتین کوب، ع. (۱۳۸۴). تاریخ مردم ایران. ج. ۲: از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه. امیرکبیر.
- سپیتمان (ادکایی)، پ. (۱۳۹۸). تعلیقات آثارالباقیه: از مردمان گذشته. ترجمه و تعلیق پرویز سپیتمان (ادکایی). علمی.
- سجادی، ص. (۱۳۷۶). آل باوند. در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی (زیر نظر محمداکظم موسوی بجنوردی، ج. ۱). مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- صفا، ذ. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران، ج. ۱. فردوس.
- صفا، ذ. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران، ج. ۲. فردوس.
- عنصرالمعالی، ک. (۱۳۸۵). قابوس‌نامه. به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی. علمی و فرهنگی.

- فولادی، ی.، بارانی، م.، و خلیلی جهانتیغ، م. (۱۳۹۹، الف). مسئله دیو گاوپای و دانای دینی مرزبان‌نامه. جستارهای نوین ادبی، ۵۳(۲)، ۶۹-۸۴. <http://doi.org/10.22067/jls.v53i3.87343>
- فولادی، ی.، بارانی، م.، و خلیلی جهانتیغ، م. (۱۳۹۹، ب). مقایسه ساختار مرزبان‌نامه و کلیله و دمنه (با تکیه بر نمود اندیشه هند و ایران باستان). مطالعات شبه قاره، ۱۲(۳۸)، ۱۷۷-۱۹۴. <http://doi.org/10.22111/jsr.2020.5243>
- فولادی، ی. (۱۴۰۱). یکی‌نامه بود از گه باستان (بررسی روایت‌های ملی مرزبان‌نامه). پاژ، ۲۲(۴۶)، ۸-۲۴.
- قزوینی، م. (۱۳۶۳). مقدمه مرزبان‌نامه. اصلاح و ترجمه سعدالدین وراوینی، به تصحیح و تحشیه محمدبن عبدالوهاب قزوینی. کتابفروشی فروغی.
- کریستن‌سن، آ. (۱۳۸۲). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه غلامرضا رشید یاسمی. ساحل.
- مجتبایی، ف. (۱۳۹۰). چند نکته درباره مرزبان‌نامه: مصنف و زبان اصلی آن. نامه پژوهشی ادبیات و عرفان، ۱۱(۳۳)، ۱۷۷-۱۸۸.
- مجتبایی، ف. (۱۳۹۳). مقدمه مرزبان‌نامه بزرگ (روضه‌الغقول). خوارزمی.
- مجتبایی، ف. (۱۳۹۶). مرزبان‌نامه. در دانشنامه زبان و ادب فارسی (به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج. ۵، صص. ۸۱۵-۸۱۸). فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مرزبان بن رستم بن شروین. (۱۳۸۹). مرزبان‌نامه. اصلاح و تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش خلیل خطیب رهبر. صفی‌علیشاه.
- مرعی، ظ. (۱۳۴۵). تاریخ طبرستان و رویان و مازندران. مقدمه محمدجواد مشکور، به کوشش محمدحسین تسبیحی. مؤسسه مطبوعاتی شرق.
- مصاحب، غ. (۱۳۸۱). دایره‌المعارف فارسی. ج. ۱. امیرکبیر.
- معین، م. (۱۳۲۴). یوشت فریان و مرزبان‌نامه. مجلس.
- ملطوبی، م. (۱۳۹۳). مرزبان‌نامه بزرگ (روضه‌الغقول). به تصحیح فتح‌الله مجتبایی و غلامعلی آریا. خوارزمی.
- نظامی عروضی سمرقندی، ا. (۱۳۳۱). چهار مقاله. به تصحیح و اهتمام محمد قزوینی و به کوشش محمد معین. ارمغان.
- نظری، ج. (۱۳۷۹). اصل مرزبان‌نامه و مؤلف آن. مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۶(۱۱)، ۱۷۳-۱۸۲.
- نقیسی، س. (۱۳۶۳). تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، ج. ۱. فروغی.
- نوری خوش‌رودباری، م.، و جعفری، س. (۱۳۹۹). جستاری در شناخت مؤلف راستین مرزبان‌نامه تبری. تاریخ ادبیات، ۱۱(۱)، ۲۰۱-۱۸۹. <http://doi.org/10.48308/hlit.2020.98955>



Online ISSN:
2783-252X



Print ISSN:
3060-8171

The Concept of Qiyamat (Resurrection) and Qa'im (Raiser) in Ismaili Teaching and Its Manifestations in *Qa'imiyat Divan*

Received: May 26, 2024 ∴ Revised: December 27, 2024

Accepted: December 28, 2024 ∴ Published Online: February 22, 2025

Rim Fattoum¹, Mansour Pirani²

How to cite this article:

Fattoum, R., & Pirani, M. (2024). The concept of Qiyamat (resurrection) and Qa'im (raiser) in Ismaili teaching and its manifestations in *Qa'imiyat Divan*. *New Literary Studies*, 57(3), 49-76. <https://doi.org/10.22067/jls.2024.88240.1591>

Abstract

The resurrection and the Qa'im are concepts that are used in different sects of religions, but each sect has a specific definition and interpretation of these concepts in accordance with its own principles. *The Qa'imiyat Divan* is one of the few remaining works of the Ismailis of the Alamut period (483-654 AH), which has been kept hidden and inaccessible until now for such reasons as religious prejudices. In this Divan, such topics and concepts as interpretation, monotheism, vision, comparison, appearance, interior, and resurrection are discussed. These concepts generally focus on the main axis of the Divan, namely "Qa'im" and "Qiyamat". The resurrection was raised with the support of Ismaili theologians in the sixth century (the Alamut period), and Hassan Mahmoud the writer also reflects it in his *Qa'imiyat Divan*. Introducing this newly discovered work and recognizing other aspects and dimensions of this intellectual movement is one of the goals and importance of this

1. Ph.D. Candidate in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

E-mail: r_fattoum@sbu.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0008-6062-5500>

2. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding author)

E-mail: m_pirani@sbu.ac.ir

<https://orcid.org/000-0002-0146-2907>

research. In this article, while presenting the concept of Qiyamat and Qa'im in Ismaili thought, the specific meanings and concepts related to the term during the period of Alamut and after it are discussed. Looking at the poems of Hassan Mahmoud Kateb in *Qa'imiyat Divan*, the study comes to the conclusion that the Ismaili view of qiyamat is different from the interpretation of this concept in other Islamic sects. The term qiyamat in Ismaili teachings of the Alamut period actually indicates the entry of the Ismailids into a new historical period.

Keywords: Qa'imiyat, Ismailism, Kateb, Qiyamat, Qa'im, Imam

Extended Abstract

1. Introduction

This study explored the concepts of Qiyamat (Resurrection) and the Qa'im (the who rises) in Ismaili sect, and their manifestation in the *Divan* of Hasan Mahmoud Kateb. These terms are common and have different functions and meanings in various Islamic sects. Each sect has its own interpretations of the concepts according to their teachings and beliefs. *Qa'imiyat Divan* is among the few survived works from the Ismailis who lived in the Alamut era (483-654 AH). The work has been held inaccessible from then because of religious prejudices. The efforts of Seyyed Jalal Hosseini Badakhshani led to the disclosure of this work in the village of Yahn (near Birjand, Iran) in 1343 AH. It was then corrected and published by the Miras Maktoub Publication in 1390 AH. The main themes of this work are such concepts as ta'wil (interpretation), towhid (unity), ro'yat (vision) analogy (qiyas), hedayat (guidance), zaher (appearance), baten (the inner part), and ma'ad (afterlife). All of the concepts revolve around the main concepts of the *Divan*; that is, Qa'im and Qiyamat. Resurrection was brought about by an Ismaili scholar of kalam in the 6th century AH (Alamut era) and were echoed by Hasan Mahmoud Kateb in his *Qa'imiyat Divan*. The significance and aim of this study were to introduce the discovered book and to explore some aspects of the related intellectual tradition. This study endeavored to see what meanings the concepts Qa'im and Qiyamat have in Ismaili teachings, how they differ from such concepts in other sects of Islam, and what their foundations are. This study at the first stage focused on the concepts of Qa'im and Qiyamat in Ismaili thought, and then explored their particular meanings during the Alamut era and beyond. A glance at the poems of Hasan Mahmoud Kateb in his *Qa'imiyat Divan* showed that Ismaili perspectives about the two concepts differ significantly from the

interpretations of other Islamic sects. Qiyamat or resurrection in Ismaili teachings of Alamut era means the Ismaili entry into a new historical period. This interpretation was fabricated in the Alamut period and was later reflected in other Ismaili works. This concept found a unique interpretation and significance in Ismaili teachings. So related to the concept of Qiyamat, the concept Qa'im was used to mean the Imam who is responsible for guiding others. In addition to introducing the undiscovered work about Ismaili thought, a significant finding of this study was that *Qa'imiyat Divan*, as the only surviving source from the Alamut era, is a great treasure to know more about this intellectual movement. This work consists of such concepts as Qiyamat in Ismaili teachings through symbolic language.

2. Method

This study applied an analytical-descriptive approach to explore the concepts pertaining to Qiyamat in Ismaili teachings, through comparing it in Ismaili beliefs and those of other sects, and finally to see how these concepts are reflected in the *Qa'imiyat Divan*. Content analysis was employed to collect the required data. At the first stage, the principles and preliminary studies were done and notes were taken. The concepts of Qa'im and Qiyamat in Ismaili thought were scrutinized. Then, the theoretical issues on Ismaili beliefs were collected through the main books of Ismaili sect, including Sajestani's *Kashf al-Mahjoub*, Abu Ishaq's *Haft Bab*, Naser Khosraw's works, *Kalam Pir*, Baba Seyedna's *Haftan Bab*, and *The Isma'ilis: Their History and Doctrine*. Then, using this framework, the evidence from the verses of Hasan Mahmoud Kateb's *Divan* was extracted and presented as illustrative examples. The evidence showed that Hasan Mahmoud Kateb, the owner of *Qa'imiyat Divan* holds the same beliefs and viewpoints as the Ismailis. He presented these beliefs in a specific way in his *Divan*.

3. Results

The results of this study can be summarized into the following issues:

- Although the concept of Qiyamat has a common origin in various sects of Islam, it is interpreted differently in each sect, and these diverse interpretations distinguish them from one another;
- The concept of qiyamat in Ismaili teachings is not merely a warning or deterring concept, but it holds a worldly meaning and function'
- The concept of qiyamat in *Qa'imiyat Divan* is not only an issue related to the afterlife, but a completely worldly issue;

- The concept of qiyamat in Ismaili teachings means a specific period as well, referring to a specific period of Kalam history of Ismailids. In this period, Qa'im holds a new interpretation of religion.

4. Discussion and Conclusion

The word "Qiyamat" in Ismaili teachings shows the Ismailis entry into a new historical era and indicates the difference of the perspectives of scholars in this sect with the concepts of qa'im and qiyamat in other sects. Considering the issue and in addition to exploring the concept of qiyamat in Ismaili texts, this study provided evidence from the *Qa'imiyat Divan* and came to the following conclusions:

- The qiyamat era is not an arbitrary concept that Ismailids introduced at a specific historical period, but it is a theological concept that has its roots in the history, beliefs, and doctrine of this sect;

- The Ismaili understanding of "qiyamat" differs drastically from that of other sects of Islam. In Ismaili teachings, this concept signifies the beginning of a new period in the divine guidance;

- In the Ismaili teachings there is the concept of abrogation (nasikh and ibtal) of some issues of religion; that is, abrogation means the complete annulment of the external aspects of religion, which results in the perfection of the religion;

- In Ismaili teachings, "qiyamat" is declared by a descendant of the true and authentic Imam, and then, followers act upon. The qa'im of the qiyamat introduces himself as a reformer of humanity, awakening those who are in spiritual dream;

- In Ismaili teachings, Imam plays such a crucial role in the creation and order of the world so that not a single atom in the heavens or on earth remains in place without the Imam's command. The one who does not pledge allegiance to this Imam is not not a follower of the Qa'im.



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

مفهوم قیامت و قائم در اندیشه اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان قائمیات

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶. بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۷. پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸. انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

ریم فطوم^۱، منصور پیرانی^۲

ارجاع به این مقاله:

فطوم، ر. و پیرانی، م. (۱۴۰۳). مفهوم قیامت و قائم در اندیشه اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان قائمیات، جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۳)، ۴۹-۷۶.

<https://doi.org/10.22067/jls.2024.88240.1591>

چکیده

قیامت و قائم از مفاهیم اصطلاحی هستند که در قاموس فرّق مختلف کاربرد دارند؛ اما هر فرقه‌ای، متناسب با اصول اعتقادی و فضای فکری خویش تعریف و تفسیری از این مفاهیم دارد. دیوان قائمیات از معدود آثار باقیمانده از اسماعیلیان دوران الموت (۴۸۳-۶۵۴ هـ.ق) است که تاکنون به دلایلی از جمله تعصبات مذهبی، پنهان و دور از دسترس نگه داشته شده بود. در این دیوان موضوعات و مفاهیمی مانند: تأویل، توحید، رؤیت، قیاس، ظاهر، باطن، معاد و... مطرح است، این مفاهیم عموماً بر محور اصلی دیوان یعنی قائم و قیامت متمرکز است. قیامتی که با پشتوانه متکلمین اسماعیلی در سده ششم (دوره الموت) مطرح شد و حسن محمود کاتب هم در دیوان قائمیات خود آن را بازتاب می‌دهد. معرفی این اثر نویافته و شناخت جنبه‌ها و ابعاد دیگری از این جریان فکری از اهداف و اهمیت این پژوهش است. پرسش اصلی مقاله این است: قیامت و قائم در اندیشه اسماعیلیه چه مفهومی دارد؟ و تفاوت و تمایز آن با دیگر فرّق کلامی چیست؟ و چه مبنایی دارد؟ در این مقاله ضمن طرح مفهوم قیامت و قائم

۱. دانشجوی دوره دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران.

ایران

E-mail: r_fattoum@sbu.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0008-6062-5500>

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: m_pirani@sbu.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-0146-2907>

در اندیشه اسماعیلیه، معانی خاص و مفاهیم مرتبط با اصطلاح قیامت در بازه زمانی الموت و پس از آن مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. با نگاه به اشعار حسن محمود کاتب در دیوان قائمیات معلوم می‌شود نگاه اسماعیلیه به قیامت و قائم (امام) با قرأت دیگر فرق اسلامی از این مفهوم، تفاوت دارد. واژه قیامت در ادبیات اسماعیلی دوره الموت در واقع نشان از ورود اسماعیلیان به یک دوره جدید تاریخی دارد.

کلیدواژه‌ها: دیوان قائمیات، اسماعیلیه، حسن محمود کاتب، قیامت، قائم.

۱. مقدمه

قیامت و قائم از مفاهیم اصطلاحی هستند که در قلمرو اندیشه فرق مختلف کاربرد دارند؛ اما هر نحله و فرقه‌ای متناسب با فضای فکری خویش تعریف و تفسیر (برداشتی) از این مفاهیم دارند. از آنجاکه این مقاله در ارتباط با اندیشه‌های اسماعیلی است؛ سعی ما بر آن است که از منظر تفکرات اسماعیلیه این مفاهیم را تعریف کرده، نمودهای آن را در دیوان قائمیات حسن^۱ محمود کاتب ارائه دهیم. در اندیشه اسماعیلیه دوره‌های خاصی با عنوان معین و هدفمند وجود دارد. برای فهم و دریافت مفهوم قیامت دانستن دست‌کم نام این دوره‌ها الزامی است؛ از این رو ما به معرفی کوتاه دوره‌های رایج در اندیشه آنها بسنده می‌کنیم. ضمن اینکه مفهوم قائم و قیامت با طبقه‌بندی تاریخی در مذهب اسماعیلی، رابطه تنگاتنگی دارد و درک آن مستلزم آگاهی نسب این دوره‌ها است. تاریخ اسماعیلیه به‌عنوان یک طریقه در اسلام، از منظر خودشان به چند بخش تقسیم می‌شود:

۱. دوره تنزیل: دوره‌ای که وحی از طریق حضرت جبرئیل بر قلب حضرت رسول (ع) نازل شد.

۲. دوره ظاهر و باطن: از زمان حضرت علی (ع) تا امامت امام جعفر صادق (ع)

۳. دوره تأویل: از زمان اسماعیل بن جعفر الصادق (ع) تا امامت مستنصر بالله اول

۴. دوره تعلیم: از زمان امامت نزار هم‌زمان با دعوت جدید حسن صباح در الموت تا امامت قاهر

۵. دوره قیامت: از زمان امامت حسن دوم تا حال حاضر (Hosseini Badakhchani, 1989, PP: 6-17)

۱. اسم حسن در این مقاله اشاره به سه شخصیت تاریخی دارد که هرکدام از آنها با ترکیب خاصی آمده و مراد شخصیت خاصی است:

اول. حسن دوم: پیشوای اسماعیلیان که قیامت را در الموت اعلام کرد.

دوم. حسن محمود کاتب: سراینده دیوان قائمیات که این مقاله بر اساس آن تدوین شده است.

سوم. حسن صباح یا حسن اول: داعی اسماعیلی و خداوند الموت که پیش از دوره قیامت می‌زیسته است.

برای بررسی این مفاهیم در تاریخ کلامی اسماعیلیان می‌توانیم از دوره‌های تنزیل و ظاهر و باطن که عموماً تکیه بر قرآن و سنت بوده است عبور کنیم. در واقع تفاوت اندیشگی میان اسماعیلیان و سایر نحل در اسلام از دوره تأویل آغاز شده است. همان‌طور که اشاره شد اسماعیلیان از دوره امامت اسماعیل به بعد تکیه بیشتری بر باطن‌گرایی داشته‌اند و در ادامه به‌عنوان اهل قائل به تأویل شناخته شده‌اند. شواهد تاریخی نیز بر این امر صحه می‌گذارند: باتوجه‌به حضور اسماعیلیان در مناطق غربی جهان اسلام (قلمرو فاطمیان در مغرب و مصر و به‌طور مشخص صقلیه (اندلس قدیم) بود) و نزدیکی آنها به مناطقی که تحت نفوذ یونانیان و تأثیر آثار فلسفی آنان بوده، باعث شد که آنان مجبور شوند تبیینی فلسفی از دین خود ارائه دهند. در نتیجه این گروه در تاریخ با نام اهل تأویل معرفی شده‌اند. اسماعیلیه با استناد به برخی آیات قرآنی^۱؛ تأویل را تنها حق امام‌زمان حاضر می‌دانستند؛ چنان‌که قاضی نعمان (۲۸۳-۳۶۳ هـ ق) در کتاب اساس التأویل از این حق امام به‌صراحت سخن می‌گوید. (قاضی نعمان، اساس التأویل، تحقیق و تقدیم بی‌تا، ص. ۷)^۲ همچنین ناصر خسرو در مورد این که چه کسی حق تأویل دارد می‌گوید: «منزلت رسول الله - علیه‌السلام تألیف کتاب و شریعت است بی تأویل، و اما منزلت وصی رسول - علیه‌السلام - تأویل کتاب و شریعت است بی تنزیل» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، جامع الحکمتین، ص. ۲۹۱). تأویل در اندیشه اسماعیلیه بیشتر در مفهومی نزدیک به تعبیر فلسفی آن منظور است چنان‌که ناصر خسرو در کتاب جامع الحکمتین در باب اندر وحدت خداوند می‌نویسد: «عالم حسی متصور است، و نظم عالم بر ترتیب حسابست و ابتداء عالم از یکی است، و آن یکی صانع عالم است که عالم متکثر از یکی او پدید آمده است» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، جامع الحکمتین، ص. ۱۴۵). در این بیان ناصر خسرو با مفهومی که بعدها به اصطلاح فلسفی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» معروف شد به تبیین وحدت خداوند می‌پردازد؛ بنابراین خردورزی فلسفی دینی یا کلام، بخشی از اندیشه اسماعیلیه از ابتدا تا کنون بوده است. خردورزی‌ای که در نهایت منجر به تبیین کاملاً متفاوتی از اسلام شد. این خردورزی در تاریخ به کلام اسماعیلی شناخته می‌شود. در این خردورزی، اسماعیلیه بین معانی ظاهری و باطنی لفظ قیامت و قائم ارتباطی قائل نیستند؛ یعنی به برداشت معادی و رستاخیزی واژه قیامت که در معنای قاموسی ثبت شده است توجه ندارند و اصل را

۱. (سوره آل عمران، آیه: ۷)

۲. «التأویل من العلوم التي خص بها الاسماعيليون انتمهم و سموا لأجله بالباطنية فقد جعلوا محمداً هو صاحب التنزيل للقرآن كما قلنا، و جعلوا علياً صاحب التأویل أي أن القرآن أنزل على محمد بلفظه و معناه الظاهر للناس، اما أسراره التأويلية الباطنية فقط خص بها علياً و الأئمة من بعده و قد أخذ الاسماعيليون بعض آيات القرآن الكريم دليلاً على القول في وجوب التأویل» (قاضی نعمان، اساس التأویل، تحقیق و تقدیم، بی‌تا، ص. ۷).

در اراده معنی از لفظ، معنی حقیقی نمی‌دانند در صورتی که دیگران بر این باورند که: «اصل در اراده معنی از لفظ، معنی حقیقی آن است مگر آن که قرینه‌ای بر خلاف آن یافت شود. اینجاست که ناصر خسرو و باطنیان از عامه متکلمان اسلامی جدا می‌شوند؛ چراکه از نظر آنان ظواهر الفاظ حجیت ندارد و باید تأویل شود» (تقری بهیانی، ۱۳۹۱، ص. ۲۹۸).

همچنین این طبقه‌بندی خود ریشه در نگاه کلامی اسماعیلیان به تاریخ دارد. آنها در تاریخ کلامی خود، هدایت را امری متعلق به همه ادوار تاریخی معرفی کرده‌اند که در هر دور یک ناطق (پیامبر) و یک اساس (امام دور اول) مسئولیت هدایت را در قالب تنزیل و تشریح بر عهده دارند. پس از آن هفت امام هستند که مسئولیت تأویل تنزیل را بر عهده دارند و در هفتمین امام، دوری به نام قیامت شکل می‌گیرد که امام دور هفتم مسئول تغییر شریعت می‌شود.^۱ این امام به اصطلاح قائم نامیده می‌شود؛ بنابراین برداشتن شریعت توسط حسن دوم به معنای امری خودخواسته نیست، بلکه یک وظیفه الهی است که به صورت یک سنت در تاریخ کلامی اسماعیلی جاری بوده است.

پیمبران که به کار شرایع آمده‌اند به نص و امر امامان به هر زمان و مکان

(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۳۲۵)

بنابراین وقتی از مفهوم قیامت و قائم در دیوان قائمیات سخن می‌گوییم دیگر نه جهان به پایان می‌رسد و نه قرار است که به حساب اعمال کسی رسیدگی شود؛ بلکه اتفاق دیگری در شرف وقوع است که موضوع بحث دیوان قائمیات است؛ با توجه به این مقدمه در این پژوهش ضمن شناخت ابعاد مفهوم قیامت و قائم از منظر اسماعیلیه، بازتاب آن در دیوان قائمیات را مورد کاوش قرار دادیم.

۲. بیان مسأله

موضوع این مقاله بررسی مفهوم قیامت و قائم در اندیشه اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان قائمیات اثر حسن محمود کاتب است؛ اما برای روشن شدن مطلب، ابتدا مفهوم اصطلاحی قیامت را از منظر مکاتب دیگر مانند کلام، فلسفه،

۱. «وكان النطقاء أعلامهم درجة وهم: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، و سابعهم قائم الزمان، ثم يليهم في الفضل الامس الذين اقامهم من اقامهم منهم في حياته لتأديه الباطن، و الاساس يقوم بعد الناطق و يخلفه من بعده فيكون اماماً، و يأتي بعده ناطق آخر بشريعه اخرى، و يجرى كذلك كما جرى اولاً لأنه لا تخلو الارض من قائم لله بحجته طرفه عين/ و سمى الامام ناطقاً لأنه ينطق بما كان الرسول الناطق ينطق به بدوره من ظاهر الشريعه التي بعث بها، و سمى اماماً لهم لاقتدائهم به؛ و لأنه يتقدمهم، فهو امامهم اي بين ايديهم، و هم خلفه متبعين له» (قاضى نعمان، اساس التأويل، تحقيق و تقديم، بی تا، ص. ۵۱).

عرفان، تعریف و سپس به تفاوت آن در اندیشه اسماعیلیه و سرانجام بازتاب آن در دیوان قائمیات پرداخته است. در مفهوم قیامت و قائم دو موضوع محوری در دیوان قائمیات است که با نگاهی متفاوت از آنچه ما در جهان اسلام با آن آشنایی داریم، مطرح شده است. در فرقه اسماعیلیه هم مطرح است، اما در مقایسه با فرق دیگر تفاوت دارد و تفاوت آن هم این است که اسماعیلیان در دوره‌های مختلف، مفهوم قیامت را به تعبیر مختلف تأویل کرده‌اند. بر خلاف فرقه‌هایی مانند شیعه اثنی عشری و تسنن، فرقه اسماعیلیه معتقد است قیامت، نه بعد از رستاخیز و در آخرت بلکه در همین دنیا به وقوع می‌پیوندد. ضمن اینکه قیامت از منظر اسماعیلیان به همراه خود حامل یک مجموعه مفاهیمی است که با درک دقیق‌تر آنها می‌توان فهم درست و روشن‌تری از آن به دست داد. این پژوهش می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- مفهوم قیامت و قائم، در اندیشه اسماعیلیه چیست؟ و بازتاب آن در دیوان قائمیات چگونه است؟
- چه زمینه‌های دینی، فلسفی و اعتقادی بر قرانت مفهوم اندیشه قیامت از نگاه اسماعیلیان وجود داشته است؟

۳. پیشینه پژوهش

مفهوم قیامت و قائم که از اندیشه‌های اساسی فرقه اسماعیلیه است و در دیوان محمود حسن کاتب بازتاب گسترده‌ای دارد تا کنون مورد پژوهش قرار نگرفته است. همچنین تا زمان نگارش این مقاله، تحقیق مجزا و مستقلی درباره شناخت قیامت و قائم با این نگاه انجام نشده است. در بررسی‌ها و جستجوها، تنها منابع محدودی به شناخت قیامت پرداخته‌اند. از این میان درمی‌یابیم که قیامت در غالب پژوهش‌ها حاوی معانی مختلفی است. در باب معنی قیامت از نگاه اسماعیلیان پژوهش‌های محدودی انجام شده است که در ادامه به برخی از شاخص‌ترین این آثار می‌پردازیم.

- مقاله «دور قیامت در نظر اسماعیلیان نزاری» نوشته علیرضا روحی میرآبادی که در سال ۱۳۸۱ به چاپ رسیده است؛ به‌طور مفصل به دور قیامت در مذهب اسماعیلیه نزاری می‌پردازد وی تمرکز خود را بر جایگاه امام قرارداده و می‌نویسد: «جایگاه و اهمیت امام در بین نزاریان و همچنین باطنی‌گرا بودن آنها در پذیرش این اعتقاد تأثیر بسزایی داشت. با اعلام قیامت، نزاریان وارد دور جدید تاریخ خود شدند که تا سال ۶۰۷ قمری ادامه داشت. در این سال جلال‌الدین حسن نومسلمان قیامت را باطل اعلام کرد و نزاریان را به پیروی از شریعت فراخواند، اما این اعتقاد هم دیری نپایید که با به قدرت رسیدن فرزندش علاء‌الدین محمد سوم بار دیگر رویکرد محدودی به عقیده قیامت به وجود آمد و عقیده ستر بین آنها نضح گرفت».

- مقاله «تأویل از دیدگاه حسن محمود کاتب با استناد به دیوان قائمیات»، که توسط رضا حسینی نوشته و در سال ۱۳۹۹

- منتشر شده است. این مقاله ضمن بررسی وضعیت حسن محمود کاتب و شعرای هم‌عصر او، اجماًلاً به بررسی دیدگاه حسن محمود کاتب در مورد تأویل می‌پردازد و از دیوان قائمیت به‌عنوان منبعی برای استخراج این دیدگاه استفاده می‌کند. مقاله حسنی می‌تواند ما را با ابعاد دیگری از باورهای اسماعیلیان در آن روزگار در باب موضوع تأویل آشنا کند.
- «قیامت‌گرایی در آیین اسماعیلیه نزاری با تأکید بر عصر حسن دوم (نورالدین محمد)» عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد نوشته فاطمه طالب‌زاده که در بهمن ۱۳۹۱ دفاع شده است به بحث قیامت‌گرایی می‌پردازد. این تحقیق با مرور تاریخی موضوع قیامت حسن دوم به برخی از مباحث فلسفی و کلامی دوره قیامت پرداخته است. مقاله حاضر به‌طور خاص به دو مفهوم قیامت و قائم در دیوان قائمیت پرداخته است؛ در حالی که در پایان‌نامه مذکور صرفاً مفاهیم آن دوره با توجه به منابعی که عمدتاً غیر اسماعیلی هستند مورد مطالعه قرار گرفته است. ضمن اینکه دیوان قائمیت که محور پژوهش فعلی است؛ در زمان انتشار پایان‌نامه در اختیار مؤلف قرار نداشته و اخیراً کشف شده است.
- مقاله «نظریه امامت در اسماعیلیه» نوشته مهدی فرمانیان و ریحانه هاشمی (شهیدی) در سال ۱۳۹۲ چاپ شده است. این مقاله به بررسی تطور نظریه امامت در اسماعیلیه و تأثیرات آن با تأکید بر تأویلات باطنی و تأثیر عدد هفت در ساختار فکری این مکتب بر تاریخ‌نگاری اسماعیلیان می‌پردازد.
- محمدجعفر یاحقی در نوشته‌ای کوتاه با عنوان «غنیمتی بازیافته از ادبیات اسماعیلی خراسان» (۱۳۹۱: صص. ۲۰۳-۲۰۶) ضمن معرفی دیوان قائمیت و شاعر آن، درباره مضامین و محتوای این دیوان بحث می‌کند.
- مقاله «بررسی و تحلیل حضور بینامتنی اشعار سنایی در دیوان قائمیت براساس نظریه بینامتنیت ژرار ژنت» توسط موسی قلبی‌زاده، زهرا اختیاری و سمیرا بامشکی در سال ۱۴۰۱ چاپ شده است. این مقاله در بررسی ارتباط بین سنایی و قائمیت نشان می‌دهد که سنایی یکی از منابع مهم الهام‌بخش قائمیت بوده است. قائمیت با استفاده از مضامین و تعبیر اشعار سنایی، به ترویج اندیشه‌های عرفانی و فلسفی او در بین اسماعیلیان نزاری الموت پرداخته است.
- بررسی این آثار نشان می‌دهد اگرچه مطالعات صورت گرفته بر روی دیوان قائمیت کاملاً میدان پژوهش در این عرصه را خالی نگذاشته‌اند، اما پژوهشی که با تمرکز بر قائم و قیامت به دیوان قائمیت از منظر زبان و ادبیات فارسی نگاه کرده باشد تا درک عمیق‌تری از این مفاهیم به دست دهد، تا کنون صورت نگرفته است.
- در ادامه ابتدا توضیح مختصری در تبیین مفهوم قیامت و مفاهیم مرتبط با آن از جمله قائم (امام) می‌آوریم و سپس بازتاب این مفاهیم اصطلاحی را در دیوان محمود حسن کاتب بررسی می‌کنیم.

۴. بحث اصلی

۱.۴. مفهوم قیامت در اندیشه اسماعیلیه

قیامت یکی از مفاهیم دینی است که در اسلام به‌عنوان یک روز (برای حشر و نشور و محاسبات اعمال) معرفی شده است. در این روز که زمان آن را فقط خدا می‌داند، نوع بشر به خواست خداوند متعال از گور برمی‌خیزد (رستخیز) و در درگاه الهی پاسخگوی اعمال خود خواهد بود. پیش‌ازاین روز نیز که به «اشراط الساعه» (نشانه‌های قیامت) شناخته می‌شود، زمین تحولات عجیبی را شاهد خواهد بود.^۱ برای فهم و دریافت درست مفهوم قیامت در اندیشه اسماعیلیه و مخصوصاً بازتاب آن در دیوان قائمیات، لازم است هم معنا و مفهوم لغوی (قاموسی) و هم مفهوم اصطلاحی آن را بدانیم. دهخدا با توجه به تعاریف فقهی و اصطلاحی رایج آن در سنن اسلامی، ذیل واژه قیامت، آن را به معنی «برانگیخته‌شدن پس از مرگ می‌داند» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۱ ذیل مدخل قیامت: ۱۵۷۱۷)؛ اما قیامت در مفهوم اصطلاحی به‌عنوان حقیقتی که بحث و نظر درباره آن میان مذاهب و فرق مختلف طولانی است این بحث در نگاه عرفا، فلاسفه، و کلامیون مطرح و با اختلاف نظر مواجه است. برای روشن‌شدن مطلب به‌اختصار نظر این سه گروه را می‌آوریم تا مفهوم قیامت نزد اسماعیلیه آشکارتر گردد:

مفهوم قیامت از منظر فلسفی با مفهوم کلامی و متشرعانه آن چندان تفاوتی ندارد. درباره مفهوم فلسفی قیامت نوشته‌اند که: «مراد از قیامت روزی است که بندگان خدا بعد از مرگ در آن روز به پا خواسته و به کیفر و پاداش اعمال خود برسند در مسئله چگونگی قیامت و حشر عقاید و انظار مختلف هم از نظر متکلمان و متشرعان و هم از نظر فلاسفه اظهار شده که در محل خود (حشر) بیان می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۹ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص. ۴۰۵). در کتاب مفاتیح المعرفه هم آمده «زمانی که به جنبه فلسفی و تأویلی مفهوم بعث و قیامت نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که نفس انسانی قبل از اینکه علم و دانش را کسب کند، به‌صورت بالقوه قائم است، اما نتوانسته است کسی را بیابد که به‌طور بالفعل او را از طریق عبادت عملی و علمی هدایت و آموزش دهد تا از حالت قیام بالقوه به قیام بالفعل برسد؛ بنابراین، اگر این نفس قبل از کسب علم و آموزش از بدن جدا شود، عذاب خواهد دید و عذاب و خسارت آن به‌اندازه اعمالش در دنیای فناء و فساد خواهد بود؛ اما اگر از خواب غفلت بیدار شود و معلم مفیدی برای کسب علم و دانش پیدا کند، هنگامی که از بدن جدا شود، به خانه عقل‌های قائم بالفعل خواهد رفت و پاداش و خسارت او به‌اندازه

۱. سوره الزلزله / سوره واقعه

میزان علم و دانش کسب کرده‌اش خواهد بود.^۱

غزالی هم که صاحب آثار ارزشمند در حوزه شریعت، فلسفه و از صاحب‌نظران متشخص است در کتاب کیمیای سعادت درباره قیامت می‌نویسد: «خداوند جهان را از دو جنس اجسام و ارواح آفریده و انسان‌ها در عالم اجسام برای آخرت خود تلاش می‌کنند و پس از مرگ در قیامت با کالبدی دوباره برانگیخته شده و به حساب اعمالشان می‌رسند».^۲ تعبیر غزالی در اصل برگرفته از تعابیر قرآنی و سنت حضرت رسول (ص) است.

آملی در کتاب «اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت» قیامت را به بازگشت جهان و تمام موجودات آن به مبدأ و سرچشمه‌شان ذکر کرده است: «رجوع عالم و آنچه در اوست، به سوی آنچه از او صادر شده است» (آملی، ۱۳۷۷، اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت، ص. ۱۲۴).

مفهوم قیامت در حوزه عرفان با آنچه در فلسفه و کلام مطرح است متفاوت است. در متون عرفانی، قیامت در مفهوم سیر تکاملی انسان (تکامل روحی و معنوی) تعبیر شده است به تعبیر دیگر «اتصال هر فرعی را به اصل خود و انتهای هر ناقصی را به حقیقت کامل حشر نامیده‌اند. رجوع هر فرعی بأصل خود، همان استکمال ناقص به کامل است» (آشتیانی، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکمه، ص. ۸۳۳). این بدین معناست که در عالم عرفان، قیامت جایست که انسان از وضعیت فعلی و نقص خود در اندیشه خارج شده و به کمال برسد؛ بنابراین قیامت از منظر عرفا زمانی اتفاق می‌افتد که حقیقت ناقص هر فرد به حقیقت کامل خود برسد و اتصال حاصل شود.^۳

پیش‌تر اشاره شد که تعبیر و تعریف اسماعیلیان از مفهوم قیامت با تعبیر و تعریف عرفانی، فلسفی و کلامی از آن

۱. «وإذا ما تطلعتنا إلى الناحية الفلسفية التأويلية لمفهوم البعث والقيامة وجدنا بأن النفس الانسانية تكون قبل اكتسابها العلوم والمعارف قائمة بالقوه، لم يتسن لها من يكون قائم بالفعل لتكتسب منه العبادة العملية والعلمية بالأفاده والتعليم، لتترقى من حد القيام بالقوة إلى حد القيام بالفعل، فإذا فارقت هذه النفس الجسد قبل الاكتساب والتعليم تكون معذبة ويكون عذابها وخسرانها بقدر أعمالها في عالم الكون والفساد. أما إذا انتبهت من نوم غفلتها وتيسر لها المعلم المفيد الذي يكسبها العلوم والمعارف، فإنها عندما تفارق الجسد تصير إلى دار العقول القائمة بالفعل، فيكون ثوابها وخسرانها بقدر اكتسابها ومداه» (غالب، ۱۹۸۲، مفاتيح المعرفة، صص. ۱۰۴-۱۰۵).

۲. «و عالم که آفرید از دو جنس آفرید: عالم اجسام و عالم ارواح؛ و عالم اجسام منزلگاه ارواح آدمیان ساخت تا زاد آخرت از این عالم برگیرند؛ و هر کسی را مدتی تقدیر کرد که در این عالم بباشد؛ و آخر آن مدت اجل وی باشد، که زیادت و نقصان را به وی را نبود. چون اجل در آید، جان از تن جدا گردد؛ و در قیامت که روز حساب و مکافات است، جان را به کالبد دهد و همه را برانگیزد و هر کسی کردارهای خویش ببندد در نامه ای بنوشته که هرچه کرده باشد همه را با یاد وی دهد و مقدار معصیت و طاعت وی را معلوم گردانند به ترازویی که شایسته آن کار باشد» (غزالی، ۱۳۸۰، کیمیای سعادت، صص. ۲۸ و ۱۲۹).

۳. «بدانکه انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد، و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی بعبارتی دیگر بگویم. بدانکه انسان کامل آن است که او را چهار چیز بکمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف» (نسفی، ۱۴۰۱، الانسان الكامل، صص. ۱۰).

متفاوت است. اسماعیلیان در دوره‌های مختلف، مفهوم قیامت را به تعابیر مختلف تأویل کرده‌اند. تکیه ما در این مقاله بر تعابیر این مفهوم در قرن هفتم است؛ اما برای روشن‌تر شدن موضوع گریزی بر مفهوم قیامت در اشعار متون اسماعیلی در قرون ماقبل و مابعد قرن هفتم داشته‌ایم. این مرور بدون توجه به نظم تاریخی نگاشته شده‌اند. مظاهر مصفا، مصحح دیوان نزاری قهستانی - شاعر اسماعیلی مذهب - در مقدمه دیوان نزاری این تعبیر را از تأمل در دیوان نزاری و سیر و غور در اندیشه او استنباط کرده، می‌نویسد «قیامت به مفهوم امری اخروی نیست؛ بلکه اینان تعبیری تأویلی از قیامت ارائه می‌دهند چنان‌که می‌دانیم در بنیاد اعتقاد اسماعیلیان بهشت و دوزخ جسمانی محلی ندارد. بهشت را باطن و نفس انسان کامل و دوزخ را نفس انسان جاهل می‌دانند. از گفتار نزاری این نحو اعتقاد آورده شد» (نزاری قهستانی، ۱۳۷۱، مقدمه دیوان، صص. ۶۴-۶۵). بر اساس ابیات یکی از غزل‌های نزاری، وی دوعالم را (در مفهوم استعاری) محفل بزمی برای نوشیدن شراب می‌داند و مراد وی این است که انسان می‌بایست از مواهب و نعمات الهی در این دنیا به نحو مطلوب بهره‌مند شود. نزاری قهستانی این نقد را به آن نسیه آن دنیایی نمی‌دهد و لذا اگر تعبیر وی از بهشت و دوزخ این دنیاست می‌توان چنین استنباط کرد که او نیز به قیامتی در این دنیا باور دارد. ابیات او نیز این جمله را تأیید می‌کند:

مراد هر دوعالم گر بدانی	حضور دوستان و جام باده ست
وگر نه هر چه بیرون زین دو قسم است	به نزدیک خرد فی الجمله بادست
چو موعد زان جهان حور و شراب است	مرا این هر دو این جا دست داده‌ست
نخواهم انتظار نسیه بردن	بهشت نقد بر ما در گشاده‌ست

(نزار قهستانی، ۱۳۷۱، صص. ۸۵۰-۸۵۱)

همچنین در کتاب هفت باب ابواسحاق بهشت و دوزخ با درک نزاری قهستانی از آن نزدیک است. در این کتاب بهشت شخصی است که مردم را به خدا دعوت می‌کند و خود نیز بر صراط مستقیم است، و دوزخ شخصی است که مردم را از خدا دور می‌کند و خود و دیگران را به عذاب می‌کشاند: «بهشت شخصی مردی که خلق را با خدای خواند و همو شخص صواب باشد، و پیغمبر می‌فرماید که سلمان^۱ جان بهشت است، و دوزخ شخص مردی که خلق را از خدا و خدائی دورکند و همچون شخص (سبب) عذاب خود و همه دوزخیان باشد» (ابواسحاق، ۱۹۳۵، هفت باب، صص. ۴۸).

۱. مراد سلمان فارسی، صحابه ایرانی حضرت رسول اکرم (ص) است.

ناصر خسرو در کتاب وجه دین در باب قیامت آورده است: «و گوئیم هر چه هست اندر عالم بدو قسم است یا باطن هر آنچه ظاهر است پیداست که یافته شود بچشم و گوش و دست و جز آن که آنرا حواس خوانند، و آنچه که مرو را بحواس یابند محسوسات گویند [و هر آنچه] باطن است پنهانست و مردم او را بحس نتوانند یافتن بلکه خداوندان حکمت مر آن را بعقل و بعلم یابند و مر آن را معقولات گویند، پس گوئیم که هر چه آشکار است بذات خویش آشکار است نه بدانروی که مردم آنرا بحواس یابند بلکه اگر مردم او را یابند یا نیابند او خود آشکار است چون این جهان و آنچه اندرین است» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸، وجه دین، صص. ۶۲ و ۶۳). با این تعبیر، می توان گفت که در قیامت، امام به عنوان امری آشکار در برابر دیدگان قرار گرفت.

حسن محمود کاتب نیز به دو مقوله علم و جهل و نقش و تأثیر آنها در سعادت و شقاوت انسان بر اساس اندیشه های اسماعیلی می پردازد علم و دانایی را کلید ورود به بهشت و سعادت انسان و جهل و نادانی را، عاملی برای ورود انسان به دوزخ و عذاب می داند. عموم صاحب نظران اسماعیلی معتقدند که این بهشت و دوزخ، در همین دنیا وجود دارند و اتفاق می افتد و آن را نتیجه دانایی و جهل بشر هستند:

چون قیامت گشت ظاهر بایدت بشناختن هم بهشت و دوزخ آنجا ز روی اعتبار
علم دانایی بهشت و جهل نادانی سقر شد بهشت هشت و دوزخ هفت باشد در شمار
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمات، ص. ۲۱۹)

در این ابیات مراد حسن محمود کاتب از بهشت و دوزخ، ظهور حسن دوم و آن هم تعبیری از قیامت در اندیشه اسماعیلیه است که در مطالب پیشین مقاله به تفصیل بیان شد.

۲.۴. مشروعیت قیامت از منظر اسماعیلیان «ظهور حسن دوم»

اگرچه در بحث قیامت، امام اسماعیلیان حسن دوم که تا پیش از آن که امامت خود را آشکار کند، از چشم عموم و عوام مستور و مخفی بوده و اینک با توجه به شرایط ظهور کرده - و اعلام قیامت کرده است، اما با روحیه عقلگرایی اسماعیلیان دوره الموت که در آثار ناصر خسرو هم بازتاب دارد، پذیرش این مسأله محل بحث است. اینکه چطور شد که اسماعیلیان عقل گرا، چنین تعبیری از قیامت را از امام خود پذیرفتند؟ در چند موضوع ریشه دارد.

اول اینکه ابواسحاق در کتاب هفت باب ضمن ذکر اسامی ائمه اسماعیلی، شجره پیوسته امامت اسماعیلی را از حضرت علی^(ع) تا زمان امام حسن دوم برمی شمارد.^۱ این همان اعتقادی است که اسماعیلیان در طول تاریخ نسبت به

۱. ر. ک صفحات: ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ از کتاب هفت باب ابواسحاق

حضرت علی^(ع) داشته‌اند:

دارای دین علی زمان آن که از ازل دایم زبان به نصرت او ذوالفقار داد

(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۱۱۸)

و آن صفت اول و آخر است که امام‌زمان در نظر دارند؛ بنابراین نخستین دلیل می‌تواند این باشد که حسن دوم از نسل حضرت علی^(ع) و بی‌بی فاطمه زهرا^(س) است.

دوم اینکه او واجد صفاتی است که جایگاهی والا به وی می‌بخشد. صفاتی که در قرآن شریف^۱ برای خداوند آمده است، اما اسماعیلیان از آنجاکه خدا را والاتر از صفات می‌دانند آن را به امام‌زمان خود نسبت داده‌اند.^۲

همو اول، همو آخر، که بسی او اول و آخر نماند کیل و جزو هر دو عالم یک نفس بر جا

(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۴۸)

چو شخص و عین صفات خدا تویی چه شود گرت صفت به رحیمی کنند و رحمانی

(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۳۸۹)

سوم اینکه باید توجه داشت که قیامت اسماعیلی بعد از یک دوره ستر اتفاق افتاده است. بدین معنا که امام برای مدتی در حالت اختفا به سر می‌برده و بعد از اعلان قیامت، امامت خود را علنی ساخته است؛ و با اعلان قیامت حکم الهی توسط قائم اجرا می‌شود و تابعین باید مطیع فرمان امام باشند و فعالانه در آن شرکت ورزند:

دوش چو صبح از میان کار برآمد نور که پنهان بد آشکار برآمد

(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۱۵۰)

هان ظهور دور کشف است ای رفیقان آشکار حمله آرید اندر این میدان دین عیاروار

(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۲۱۸)

این اطاعت و تابعیت مستلزم حضور است و حضور عیاروار اسماعیلی در دوره‌ای اتفاق می‌افتد که در منظومه اندیشه کلامی اسماعیلی به‌عنوان دور هفتم شناخته شده است. دوره‌ای که در تلقی اسماعیلیه با حضور و حیات امام هفتم

۱. سوره حدید، آیه: ۳

۲. خدای را به صفات زمانه وصف مکن که هر سه وصف زمانه است هست و باشد و بود

یکی است با صفت و بی‌صفت نگوئیم نچیز و چیز مگویش، که مان چنین فرمود

(ناصر خسرو، ۱۳۶۳، صص ۳۳-۳۴)

برجسته شده است: (و چنانک بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است که نام‌های ایشان گفتیم^۱)، بر آسمان دین نیز هفت نورست مشهور از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد علیهم‌السلام و خداوند قیامت» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، جامع‌الحکمتین، ص. ۱۱۱-۱۱۲). انبیا از ابتدا چنین بیان کرده‌اند که در هر دوره و زمانی، امام راستینی برای مردم خواهد بود. امامی که اینک در دور قیامت حسن دوم است:

چنان تقریر دادند انبیا ز اول که فرمانده به هر دوری و هر عهدی امام راستین باشد
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۱۴۵)

بنابراین، اسماعیلیان توانستند با تعبیراتی منطقی موضوع علنی نشدن امام در دوره‌های پیشین را آزمونی الهی، مطرح^۲ و قیامت را در این دوره به‌عنوان ظهور امام و اقتضای دور هفتم برای قائمیان یا تابعان و پیروان امام قائم تبیین کنند^۳ در نتیجه دوری بودن دلیل دیگری بر مشروعیت قیامت است که این نشان می‌دهد موضوع قیامت اسماعیلیان یک بدعت تاریخی نیست، بلکه فلسفه مربوط به ازمنه دور است که اینک زمان آن فرارسیده و حسن دوم اسماعیلیان را به مطابعت فراخوانده است.

در دیوان قائمیات حسن محمود کاتب هم با وجود تعاریف و تعبیر متفاوت از قیامت، در نهایت به یک معنی و منظور واحد درمی‌آید و آن ظهور امام یا خروج امام از پرده ستر است. ستری که گویا برای جن و انس و ملائکه تا آن لحظه وجود داشته است. خداوند به جن و انس و فرشتگان ندا می‌دهد که قیامت فرارسیده و قائم در این زمان ظهور کرده است؛ چنان که در دیوانش به تصریح می‌گوید:

قیامت آمد و ظاهر شد اهل عالم را لحظه ز انس و جن و ملائک قیام مولا
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۶۲)

۱. و نجوم هفتگانه از شمس و قمر و زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد- اندر عالم جسمی آثار اند از آن لطایف و اصول که میدعات اند؛ و اندر عالم صغیر که مردمست، آثار آن هفت جوهر ابداعی نیز هفتست: یکی حیات، و دیگر علم، و سه دیگر قدرت، و چهارم ادراک، و پنجم فعل و ششم ارادت، و هفتم بقا (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، صص. ۱۰۹-۱۱۰).

۲. «گاه باشد که دور ستر و تقیه از برای گناه کردن بندگان مؤمن باشد که مولانا بنظر قهر بدیشان نگاه کند، و دور کشف از جهت مرحمت باشد که در بندگان مؤمن بنظر لطف می‌کند، و دور ظهور و کشف مثل روز است و محق آفتاب و دور ستر شب و حجت ماه و داعیان ستارگان، و در شب که آفتاب مستور باشد روشنایی از ماه و ستارگان باشد» (ابوسحاق، ۱۹۳۵، هفت باب ابوسحاق، ص. ۴۳).

۳. «وصی در هر زمانی برهفت شخص دایرست تا منتهی شود بدور اخیر و زمان قیامت در آید و تکالیف مرتفع شود و شرایع و سنن مضمحل شود» (شهرستانی، ۱۳۵۰، الملل و النحل، ص. ۱۵۴).

به جن و انس ملایک چنین ندا فرمود قیامت آمد و قائم در این زمان برخاست
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیت، ص. ۱۰۶)

به این معنی که امام تا آن روز به دلایلی در پرده ستر و در غیاب بوده است اینک از پرده ستر بیرون آمده تا رسالت یا مأموریت و فرامین و دستورات الهی را به انجام برساند. به بیان دیگر در باور اسماعیلیه، به محض خروج امام (قائم) از پرده ستر، قیامت (ظهور)، آغاز می‌شود. در بیتی حسن محمود کاتب درباره خداوند زمان یعنی حسن دوم که هم آغازکننده است و هم پایان‌دهنده، می‌نویسد:

آنجا که خدا هست در اخلاق و زوامر آغاز جهان هست که پایان حسن آمد
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیت، ص. ۱۵۳)

با این تعبیر قیامت اسماعیلیه آغازی جدید برای زندگی پیروان است که دیگر آنقدر آگاه شده‌اند که بواطن شریعت را به شکل واقعی و تأویل شده درک می‌کنند. با ذکر این مطلب می‌توانیم موضوع دیگری در ارتباط با بحث قیامت در اندیشه اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان قائمیت را ارائه دهیم.

۳.۴. ابطال و اکمال شریعت

از نظر اسماعیلیان، ابطال شریعت به معنای حذف و نسخ کامل احکام ظاهری شریعت است که منتج به اکمال شریعت می‌شود. در اکمال شریعت، کشف معانی و مفاهیم باطنی احکام دینی و تطبیق احکام دینی با شرایط و مقتضیات زمان صورت می‌گیرد. در واقع حذف شریعت پیشین در اندیشه اسماعیلی به معنای از بین رفتن شریعت نیست و این موضوع، محور بحث ابطال و اکمال شریعت است. چراکه حسن دوم قرار نیست همه چیز را بدون جایگزین حذف نماید؛ بلکه او تبیین جدیدی از دین در قالب شریعتی برای جهان امروز ارائه می‌دهد:

چون بگذرد زمان شریعت از آن قبل گردد مشابهاً بدل با مباینات
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیت، ص. ۱۱۳)

ضمن اینکه باید دانست دستور به برداشتن شرع با توجه بنا به اقتضانات زمان و یا شرایط داده است و جماعتی که تحت فرمان حسن دوم قرار دارند باید که فرمانبردار شریعت جدید باشند و کیمیای دین حق، همین فرمانبرداری جماعت است:

جماعت را برد فرمان به جانی هرچه راغب‌تر که فرمان جماعت دین حق را کیمیا باشد

خرد بخشها، گنه پوشا تو آن غفار وهابی که بر عاصی و فرمان بر تو را دست سخا باشد
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۱۴۱)

در نتیجه برداشته شدن شریعت ما شاهد تغییر یا به تعبیر اسماعیلیان ابطال و اکمال در عمل اسماعیلیان به دین هستیم در اینجاست که قیامت جایگزین شریعت می شود و این امر منشا عقلانی و استدلالی دارد چنان که خواجه نصیر^۱ استدلال می کند: «حال اکمال و ابطال شرایع همچنین تصور باید کرد که اگر حکم پیمبر اول بر حال خود بماند و حکم پیمبر دیگر پس از آن نیاید و در نهایت آن قائم قیامت تصور نکند، محکومان آن حکم هرگز از راه به مقصد و از اسم به معنی و از مشابهت به مباینت و از اضافه به حقیقت و از شریعت به قیامت نتواند رسید» (خواجه نصیر، ۱۳۹۳، روضه تسلیم، صص. ۱۱۹-۱۲۰). او استدلال می کند که اگر شریعت پیامبر پیشین توسط پیامبر بعدی نقض نشود، نمی توان وارد مرحله بعدی شود در نتیجه قیامتی اتفاق نمی افتد و اگر قیامت وقوع نیابد، حقیقت علنی نمی شود و انسان ها از مشابهت به مباین نخواهند رسید و اسم معنا نخواهد یافت. می دانیم اسماعیلیان به اهل تأویل مشهور هستند شریعت که بخشی از تنزیل است تأویل به معنای «استخراج معنی باطنی از کلام نوشتاری ظاهر در هر متن و یا آیین مذهبی. اصطلاحی تخصصی در بین شیعیان، به ویژه اسماعیلیان است که به شیوه استخراج باطن از ظاهر دلالت کند. اسماعیلیان بدین گونه آن را برای تعبیر نمادین یا مستور قرآن و شریعت، در تمایز با تفسیر بکار می برند» (دفتری، ۱۴۰۳، ص. ۲۸۶). در دیوان قائمیات به اقتضای زمان حسن دوم تأویل می شود تأویلی که همچون نگین انگشتی است وقتی که خاتم آن قیامت باشد:

۱. در باب اسماعیلی بودن خواجه نصیر دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول که صحیح تر به نظر می رسد این است که خواجه شیعه دوازده امامی بوده است. برخی از آثار وی نیز این موضوع را تایید می کند؛ اما برخی نیز معتقدند خواجه بعد از خروج از الموت تقیه کرده است، و در کتاب روضه التسلیم اشاره شده که حسن محمود کاتب با وی ارتباط داشته و هر دو هم دوره بوده اند. اگرچه نمی توان این نظر را به راحتی پذیرفت، به دلیل قرابت مفاهیم مطرح شده در دیوان قائمیات و کتاب سیر و سلوک خواجه نصیر که به نظر می رسد به صورت دقیق مفاهیم منظوم دیوان قائمیات را به صورت منثور نگاشته است، برای درک بهتر معانی آن را ذکر کرده ایم. این جملات توسط خواجه نصیر در کتاب روضه التسلیم نگاشته شده است: «این کلمات در آخر کتاب روضه تسلیم به خط شریف سلطان الدعات فی الآفاق و خواجه کائنات نصیر الدوله والدین، اختیار مولی العالمین اعلاء مولانا ثبت است که روز سه شنبه منتصف شوال سنه اربعین و ستمه در خدمت مخدوم اعظم سید الدعات صلاح الدوله والدین، منشی جهان مبدع النظم و النشر، حسن محمود دام معالیه که جامع این نکات دعوت و کلمات بسیار فایده و غرر و درر بی نظیر است اتفاق مطالعه تمامی این کتاب افتاد و از فواید آن به قدر استطاعت استفادت کرده آمد و از مولانا تعالی او را و دیگر بندگان دعوت هادیه را توفیق خیرات و حسنات خواسته شد. اللَّهُمَّ أَنْفَعْنَا بِمَا عَلَّمْتَنَا وَعَلَّمْنَا بِمَا يَنْفَعُنَا فِي حَقِّ هَمَّانَ بِه اجابت مقرون باد بحق المصطفى من عباده. هذا الخط [کذا] احوج خلق الله إليه محمد الطوسی. تمت الكتاب کذا] ۹۶۸ فی تاریخ ۱۲ شهر ربیع الثانی» (خواجه نصیر، ۱۳۹۳، روضه تسلیم، ص. ۱۴۶).

شریعت چون یکی مادت که تنزیلش بود صورت قیامت چون یکی خاتم که تأویلش نگین باشد
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۱۴۴)

پیشوای اسماعیلیان وقتی به اجتهاد خود، اکمال یا ابطال را در مواضعی از شریعت لازم بدانند دست به تغییر یا رسم شرایع می‌زند. این امر از دیدگاه اسماعیلیه در واقع اعلان قیامت است^۱ و این که امامی بتواند به رسم و وضع شریعت دست بزند نیازمند مشروعیتی بر مبنای آموزه اصیل و موثق است تا بتواند برای پیروان و تابعان قابل اتکا باشد و حجیت کافی را برای اعلان در میان مسلمانان داشته باشد. امام قائم به دلیل قرارگرفتن در دور هفتم نیز به دلیل اصالت وی که از نظر نسب به حضرت علی^(ع) و حضرت فاطمه زهرا^(س) می‌رسد، مرجعیت زنده یا امام‌زمان و خلیفه خدا بودن حی و حاضر در میان اسماعیلیان، این مرجعیت را دارد؛ این مرجع از اقتدار کافی برای ایجاد تغییرات بر اساس مقتضیات زمان برای اسماعیلیان برخوردار بوده است.

امام حاضر و موجود کاناوع خلایق را به او خواند کتاب الله بشارت داد پیغمبر
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۲۳۴)

برداشت از قیامت اعظم به حکم خویش هر برده‌ای که مانده بد از باب ممکنات
(همان، ص. ۷۹)

وقتی مدار شریعت در زمان امام حسن دوم به پایان می‌رسد (ابطال)، امام قائم ظهور می‌کند و قیامتی نور را آغاز می‌کند (اکمال)، در نتیجه دین الهی هم بعد از آن به حکم آن به اکمال می‌رسد:

گفتند چون مدار شرایع رسد به سر قائم به حکم مرتبه اکمال آن کند
(همان، ص. ۱۸۲)

و این شیوه اکمال و ابطال شریعت بر اساس اندیشه اسماعیلیه همچنان بر مدار خود دایر و برقرار است.

شب دراز شرایع به آخر آمد و گشت به نور روز قیامت کمال آن پیدا
(همان، ص. ۳۱)

حضرت محمد^(ص) به عنوان آخرین پیامبر، رسالت خود را به امام به عنوان قائم قیامت پیوند می‌زند و می‌گوید که امام قائم منادی عدالت و رستاخیز در روز قیامت خواهد بود و رسالت انبیای الهی با ظهور ایشان به سرانجام خواهد رسید.

۱. منظور از قیامت «ظهور امام» است.

«و خلاق عالم را به قائم قیامت بیم کرد و بشارت داد؛ و او چون آخرین منادی و مبشر قیامت بود. می گوید: بعثت أنا و الساعه کهاتین و اشار بسبابتیه یعنی من و قائم هر دو به هم می آمدیم چون بعد از او شریعتی دیگر نخواست بود و دعوت همه پیامبران و شرایع ایشان به دعوت او در قیامت خواست بست، پس خاتم جمله پیامبران و شرایع ایشان او بود» (خواججه نصیر، ۱۳۹۳، روضه تسلیم، ص. ۱۱۳).

از آنکه وعده چنین است انبیای گزین به این مبشر و منذر بلند از اول کار

(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمات، ص. ۲۰۷)

آن وعده‌ها که داد علی ذکره السلام در بدو حکم دور قیامت به اعتبار

(همان، ص. ۲۰۴)

در ادامه حدیث پیامبر (ص)، می بینیم که امام اسماعیلیان به عنوان بشیر و نذیر مردم را از شریعت به قیامت فرامی خواند. این نور حسن دوم است که بر نور شروع آن شش اختر تابناک نبوت مقیم می شود و در قیامتش آن شروع را به پایان می رساند که شاید خود آن نیز مقدمه شریعتی کامل شده با نام قیامت است:

چو هفت بار شود نو قیامت شش شرع مقیم آن همه از بعد هفت بار تویی

(همان، ص. ۴۱۳)

وظیفه امام در این زمان فقط اکمال و ابطال شریعت اسلام نیست، بلکه پنج شریعت دیگر را نیز به منتها می رساند. منظور حسن محمود کاتب از تعبیر «شود نو» و «نوسازی شرع» در بیت مذکور هم همین اکمال و ابطال شریعت است و این ابطال و اکمال همان قیامت در اندیشه اسماعیلیه است. قیامتی که امام پس از یک دوره ستر می آید؛ چنان که در هفت باب ابواسحاق هم آمده است: «آمدیم به بیان دور ستر و کشف، در زمان هر پیغمبری که شریعت نهاده، امام بذات مقدس ظهور فرمودی و اشارات آن نبی به سوی او بودی، و بعد از آن، دور ستر شدی، و ستر از برای امتحان بندگان مؤمن باشد که اگر بنده صاحب یقین نباشد دلش از جای برود و سراسیمه شود، و اگر صاحب یقین باشد داند که مولانا قائم القیامه همیشه هست و بود و خواهد بود» (ابواسحاق، ۱۹۳۵، ص. ۴۲)؛ بنابراین عمل به قیامت مستلزم صاحب یقین بودن مرید است و اگر یقین نباشد، پای مرید خواهد لغزید و عمل به قیامت تعطیل می شود.

رشیدالدین فضل الله همدانی هم در کتاب جامع التواریخ تبیین جدیدی از قیامت به دست می دهد به این معنی که بر مفهوم قیامت معانی دیگری عارض شده، در آن اعمال ظاهری و تقیه جایگاه خود را از دست داده است. دیگر به عنوان یک تکلیف واجب در نظر گرفته نشده و اعمال ظاهری مانند نمازهای پنج‌گانه و همچنین عبادت خدا در

معنای ظاهری در قالب عقاید دینی آن برداشته شده است، این تبیین به نظر می‌رسد قوی‌ترین تبیین در معرفی قیامت در عمل باشد. وی می‌گوید: «آن قیامت که در همه ملل و مذاهب موعود و منتظرست این بود که حسن دوم اظهار کرد، بنابراین قاعده تکالیف شرعی از مردم برخاسته است، چه همه را در این روز قیامت من کل الوجوه روی با خدا باید داشتن، و ترک رسوم شرایع و عادات و عبادات موقت گرفتن. در شریعت فرموده بودند که در شبانروزی پنج نوبت عبادت خدای عزوجل باید کردن و خدای را «بنده» بودن، آن تکلیف ظاهر بود، در قیامت به دل دایما خدای را بودن، و روی نفس خود پیوسته متوجه حضرت الهی داشتن که نماز حقیقی این است و هم برین قیاس همه ارکان شریعت و رسوم اسلام را تأویل کردند» (همدانی، ۱۳۸۷، جامع التواریخ، صص. ۱۶۵-۱۶۴). در پژوهش انجام شده ملاحظه شد که در مورد شریعت جدید حسن دوم در دیوان قائمیات شواهد کمتری مشاهده شد.

۴.۴. بُعد کلامی قیامت

همچنان که پیش‌تر گفتیم قیامت در نظر اسماعیلیه در اصل یعنی «ظهور امام»؛ در نتیجه وقتی امام ظهور می‌کند طبیعتاً فرامین و دستوراتی هم با خود می‌آورد و عمل به آن فرامین محاسباتی در پی دارد. در اینجا منظور ما از توصیفات قیامت، اعمال و فرامینی است که امام انجام داده و یا دستور به انجام آن داده است؛ به تعبیری می‌توان گفت که همین دستورات جایگزین شریعت شده‌اند. در عین حال از آنجاکه فرامین در بستر زمان متغیر هستند نمی‌توان مشخص کرد که چه دستوری جایگزین چه شریعتی شده است. حیات فکری قیامت به معنای اعتقاداتی است که در دوره قیامت مطرح بود. این اعتقادات مبنای عمل بر مبنای قیامت یا فرامین امام هستند در معرفی امام دور قیامت هم گفته‌اند که: «در راستای تعالیم قدیم اسماعیلی امامی که دور قیامت را آغاز می‌نهاد قائم القیامه محسوب می‌شود، و این مرتبه‌ای بود که در سلسله مراتب دینی دعوت اسماعیلی همیشه بالاتر از مرتبه امام معمولی بود، همچنان که رسالت او دعوت اسماعیلی خوانده می‌شود» (دفتری، ۱۳۷۸، صص. ۱۹۱) در واقع مریدان را متقاعد به پیروی می‌کنند. برای نمونه:

۱. قیامت باید توسط شخصی از اصل و نسب امام حقیقی و واقعی انجام شود، و فرامین و دستورات امام زمان است که توسط مریدان انجام می‌شود. این دستورات است که روح مریدان را شاد می‌کند:

آیید تا حقایق دین راه عیان کنیم جان را به نور دعوت حق شادمان کنیم
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، صص. ۳۱۱)

۲. قائم قیامت وظیفه خود را اصلاح خلق معرفی کرده است که ندایش انسان‌هایی را که خواب هستند بیدار می‌کند؛ بنابراین

همه انسان‌ها وظیفه دارند که به دعوت حق لبیک گفته، جان‌نثاری کنند:

«رایات سر دعوت قائم» چو شد عیان لیبیک حق زنیم و همه جان فشان کنیم
(همان، ص. ۳۱۱)

۳. نقش امام در آفرینش و نظم جهان به اندازه‌ای است که یک‌ذره در آسمان و زمین بدون امر امام در جایش استوار نمی‌ماند:

خدای دانه که یک‌ذره آسمان و زمین به جا نماند و بی امرت ای امام زمان
(همان، ص. ۳۲۱)

۴. کسی که در عهد و بیعت امام نباشد انسان نیست: اسماعیلیان در دوره الموت تعریف دیگری از انسان داشتند. از نظر آنان هرکسی که صورت انسانی دارد لزوماً انسان نیست. در نتیجه این اعتقاد حسن محمود کاتب می‌گوید هرکسی که در عهد و بیعت امام نباشد انسان نیست:

پس هرآن‌کو ناید اندر عهد مولانا بدان کو حقیقت نیست مردم گرچه مردم پیکر است
(همان، ص. ۹۳)

یکایک زیر فرمانش معین گشت از قوت به کام دل به فعل آمد زهی الا زهی نعما
(همان، ص. ۴۹)

۵. رحمت امام است که انسان را از آتش و آب حفظ می‌کند. این عمل نیز به‌نوعی یادآور همان قیامت قرآنی است؛ اما با این تفاوت که صوراسرافیل را قائم قیامت می‌نوازد و به‌جای مردگان، انسان‌هایی که در خوابند را بیدار می‌کند. در امتداد آنچه اشاره شد، قائم قیامت که صاحب‌زمان است رحم‌کننده به حال انسانی است که در میان آب و آتش است:

یا قائم القیامت و یا صاحب‌الزمان ارحم به فیض خویش که در آب و آذر
(همان، ص. ۲۹۶)

به گوش لاجرم اندر زمان نمی‌شنوند ز نفخ صور قیامت ندای مولانا
(همان، ص. ۶۵)

محوریت قائم قیامت در دیوان قائمیات این‌گونه خود را نشان می‌دهد که سراینده از امام می‌خواهد که به فضل خویش او را از امتحان مبری دارد:

یا قائم القیامت از آنجا که فضل توست هرگز مکن به عدل مرا امتحان گهر
(همان، ص. ۲۴۶)

همچنین حسن محمود کاتب به قیامت سوگند یاد می‌کند که به دست امام‌زمان آشکار شده است و می‌گوید که اینک هر چیزی که در پس پرده غیب ازل پنهان بود، به فرمان او آشکار شده است:

به حق آنکه به امر تو آشکارا شد هر آنچه بود پس پرده ازل مستور
(همان، ص. ۲۴۲)

۵. مفاهیم مرتبط با قیامت (قائم و امام)

از دیدگاه اسماعیلیه قائم صفت امام است. به تعبیر دیگر امام همان قائم و قائم همان امام است. نه به این خاطر که آنها خدا را قبول ندارند، بلکه خداوند از منظر اسماعیلیان خارج از حوزه شناخت است و آنها شناخت خود را تنها از طریق امام به دست می‌آورند.

هر دل که با رضای امام آشنا شود بی هیچ شک نشانه امر خدا شود
(همان، ص. ۱۸۶)

مفهوم قائم در دوره الموت یک مفهوم تاریخی عقلانی است که در تاریخ کلامی اسماعیلیان مطرح شده است. حسن دوم به‌عنوان قائم قیامت ظهور کرده بود. شفیق نزار ویرانی در معرفی قائم می‌نویسد: «قائم: امامی که صاحب دور هفتم خواهد بود. او قیامت را بر پا و معنی روحانی یا باطنی شریعت را آشکار می‌کند» (ویرانی، ۱۳۹۹، ص. ۲۷۳). این قائم دور هفتم بود که باید تغییراتی ویژه به وجود می‌آورد و قیامتی این چنین در آن رقم می‌خورد. یکی از دلایل مهم اهمیت این رویداد جهان اسلام، تبیین رادیکال از آیات قرآن است و اینکه در این برهه از تاریخ اسماعیلیان که بخشی از جهان اسلام شیعی به شمار می‌روند قرائت جدیدی از دین ارائه کردند:

برداشت ضبط کل جهان را به فرخی تیغ جهان ستان علی ذکره السلام
(همان، ص. ۲۸۰)

خواجه نصیر در معرفی قائم و ویژگی اول و آخر بودن او می‌نویسد: «او او را، نه در اول بدایتی و نه در وسط تغیر و استحالتی و نه در آخر نهایتی، و اگرچه او جوهر قائم و باقی است [و] سبب [و] علت همه موجودات و خداوند وجود بخش همه آفرینش اوست و به حقیقت الحقایق از نوع و شخص منزه، امت حکم اضافه به این عالم جسمانی که او را شخص و نوعی نماید، شخص او نوع اوست و نوع او شخص اوست و شخص او به نوع باقی است ابد الابدین» (خواجه نصیر، ۱۳۹۳، روضه تسلیم، ص. ۱۰۳). آن رستاخیزی که وعده آن داده شده بود از نگاه اسماعیلیان، نه پایان زندگی بلکه تغیر حد مؤمن به حدی فراتر است: «قیامت: روز رستاخیز؛ آخرین دور از هفت دور که قائم آن را برپا می‌کند. صعود معنوی مؤمنان از یک حد به حد دیگر در حدود دین نیز به‌عنوان قیامه اشاره می‌شود. اسماعیلیان نزاری، امام تجلی اراده خدا و مظهر کلمه است» (ویرانی، ۱۳۹۹، ص. ۲۷۳).

قصاید دیوان قائمیات از نظر محتوا و مضمون غالباً بر مدار دعوت قائم القیامه می‌چرخد. این همان دعوتی است که پیش‌تر بدان اشارت رفت و آن را به‌عنوان دعوت هادیه یا دعوت جدید در مقابل دعوت قدیمه قرار داده‌اند. این قصاید به امام وقت که امام دور قائم بوده، سروده شده‌اند.

خنک جان جوانمردی که او در دعوت قائم به نور شوق فطرت بر سر رای رزین باشد
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۱۴۳)

حسن محمود کاتب در هفت باب می‌گوید: «خداوند تقدس اسمائه، می‌فرماید: آخر سیدنا دعوت به‌سوی که کرده‌است. [نه به‌سوی علی‌ذکره‌السلام است] و من به نص ظاهر و به نص حقیقی او، قائم‌مقام اویم و قاضی دین اویم» (کاتب، ۲۰۱۷، ص. ۲۷)؛ بنابراین حسن محمود کاتب امام را هدف دعوت نمی‌داند؛ بلکه از قول امام می‌گوید که شما افراد را به سمت حسن دوم دعوت نمی‌کنید؛ بلکه او را به‌سوی الله دعوت می‌کنید و آن الله است که نص ظاهر و نص حقیقی را بر قائم و قاضی خود حسن دوم نهاده است.

امام وقت که بر موجب ارادت او محیط را حرکات است و نقطه را سکنا

(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۷۵)

بدانکه واحد و پاینده و محیط به کل امام وقت و خداوند عصر مولانا است

(همان، ص. ۹۷)

در ادامه آیات حسن محمود کاتب می‌توانیم نظر خواجه‌نصیرالدین در روضه تسلیم را بخوانیم که وی اعلام می‌دارد که اسماعیلیان چون به خداوند دسترسی ندارند، خدا را به مرد خدا می‌شناسند و امام همان مظهر عقل اول و معلول اول می‌باشد؛ اما در زمان حسن دوم این امر علنی می‌شود: «... مقام دیگر آن است که خدا را به مرد خدا شناسند و این مرتبه و درجه ابواب و حجج اعظم را تواند بود که ایشان مظهر عقل اول و معلول اول باشند و نیز قابل اول باشند تا آنچه از مرد اول قبول کنند به باقی خلق رسانند، چه میان خدا و ایشان یک واسطه بیش نبود. پس ایشان خدا را به آن واسطه شناسند و چون در معلول اول کثرت به قوت است عدد این طبقه و مرتبه زیادت از یکی تواند بود، در هر روزگاری؛ اما در وقت ظهور امام وقت، این جماع پوشیده باشند چنان که در وقت طلوع آفتاب کواکب پوشیده شوند و در روزگار ستر ظاهر شوند» (خواجه‌نصیر، ۱۳۹۳، روضه تسلیم، ص. ۱۵۲) این گفته دقیقاً منطبق بر سروده کاتب است که می‌گوید از امام است که نور قیامت مشخص می‌شود:

آیا به منزلت قائمی خداوندی که از تو نور قیامت همی شعاع برد
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۱۳۳)

خواججه‌نصیر به صورت کاملاً شفاف در باب منزلت امام و قائم اظهار نظر می‌کند و امام و قائم را هم‌پایه می‌داند با این تفاوت که قائم جایگاه تصرف زیاد در شریعت دارد: «و معنی امام و قائم هر دو یکی است، امام مردم آن امام را قائم خوانند که در شریعت تصرف زیادت کند، و چون قائم ظهور شکلی کند؛ یعنی دعوت فعلی کند، نه قولی، او را مالک الرقاب خوانند و چون ظهور معنوی کند؛ یعنی هم دعوت قولی کند هم فعلی، او را مالک القلوب و الرقاب خوانند» (خواججه‌نصیر، ۱۳۹۳، روضه تسلیم، ص. ۱۰۸)؛ بنابراین چون این امام هم دعوت فعلی و هم دعوت قولی انجام می‌دهد وی را به مالک الرقاب و مالک القلوب نام دهند که این قائم قرار است اضطراب جهان را تسکینی باشد:

آیا به منزلت قائم خداوندی که اضطراب جهان را تو می‌دهی تسکین
(کاتب، ۱۳۹۵، دیوان قائمیات، ص. ۳۵۲)

نتیجه

اندیشه‌های کلامی از منظر دینی در جهان اسلام در قیاس با نگاه اسماعیلیان به مفهوم قیامت و قائم تفاوت‌هایی دارد. طرح معانی خاص این مفهوم در بازه زمانی دولت الموت و پس از آن را می‌توان در دیوان قائمیات ملاحظه کرد. واژه قیامت در ادبیات اسماعیلی دوره الموت در واقع به ورود اسماعیلیان به یک دوره جدید تاریخی اشاره دارد. مفهوم قیامت و قائم در اندیشه اسماعیلیه با تعریف فرق دیگر متفاوت است. مقاله حاضر با این دیدگاه در متون اسماعیلیه با بررسی شاهد و نمونه‌های آن بر مبنای دیدگاه اسماعیلیه به طور ویژه در دیوان حسن محمود کاتب به نتایجی دست یافت که حاصل این بررسی را می‌توان به اختصار این‌گونه خلاصه کرد:

- دوره قیامت، یکی از ادوار تاریخ کلامی اسماعیلیان به شمار می‌رود که در این دوره، امام قائم تعبیری جدید از شریعت ارائه داده است.
- دوره قیامت یک موضوع خودخواسته نیست که در یک مقطع تاریخی توسط امام اسماعیلیان مطرح شده باشد، بلکه یک موضوع کلامی است که ریشه در تاریخ، اعتقادات و کلام این مذهب دارد.
- مفهوم قیامت از منظر فلسفی با مفهوم کلامی و متشرعانه آن چندان تفاوتی ندارد و در هر دو مورد به معنای عمومی رستخیز تعبیر شده است که با معنای مورد نظر اسماعیلیان که به مفهوم آغاز دور جدید در هدایت الهی است متفاوت است.

- در باب بهشت و دوزخ که در قیامت تعریف شده است نیز میان ایده اسماعیلیان و غیر اسماعیلیان قرابتی وجود ندارد. حسن محمود کاتب به دو مقوله علم و جهل و جایگاه آنها در سعادت و شقاوت انسان بر اساس اندیشه‌های اسماعیلی می‌پردازد علم و دانایی را کلید ورود به بهشت و سعادت انسان و جهل و نادانی راه عاملی برای ورود انسان به دوزخ و عذاب می‌داند.

- از نظر اسماعیلیان، ابطال شریعت به معنای حذف و نسخ کامل احکام ظاهری شریعت است که منتج به اکمال شریعت می‌شود.

- قیامت باید توسط شخصی از اصل و نسب امام حقیقی و واقعی انجام شود، و فرامین و دستورات امام‌زمان است که توسط مریدان انجام می‌شود. قائم قیامت وظیفه خود را اصلاح خلق معرفی کرده‌است که ندایش انسان‌هایی را که خواب هستند بیدار می‌کند. نقش امام در آفرینش و نظم جهان به اندازه‌ای است که یک ذره در آسمان و زمین بدون امر امام در جایش استوار نمی‌ماند. کسی که در عهد و بیعت امام نباشد انسان نیست.

امام و قائم از منظر اسماعیلیان یکی نیستند. امام و قائم در دوره قیامت همپایه هم می‌شوند؛ چراکه تعبیری به نام امام قائم در میان اسماعیلیان رشد می‌کند. تنها تفاوت میان امام و قائم در این است که قائم جایگاه تصرف زیاد در شریعت دارد. در این اندیشه امام قائم، برپاکننده قیامت و ناطق عصر جدید است. او که اگر چه تنزیل جدیدی برای پیروان خود نمی‌آورد؛ اما آنان که در مسیر اعتقادات خود مسیرشان را به درستی طی کرده‌اند در دسته رستگاران قرار می‌دهد. در رستاخیز اسماعیلیان دین پوسته می‌اندازد و ابعاد جدیدی از آن‌رو می‌نماید و امام در این مسیر پیروان خود را به پیش می‌برد. در این رهگذر نگاه به مسئله امامت گاهی جایگزین توحید می‌شود؛ یعنی به نظر می‌رسد که خداوند و امام در جایگاه واحدی قرار دارند؛ اما سایر قراین تاریخی این را رد می‌کند و به احتمال زیاد این باید تعبیر خاصی از موضوع امامت و توحید در میان اسماعیلیان باشد. در پایان به نظر می‌رسد که قیامت در اندیشه اسماعیلیه یک رنسانس دینی بوده و به جهت توسعه عقلانی پیروان و در مسیر تأویل به ارشاد دم‌به‌دم امام‌زمان رخ داده است که اینک حضور او از غیبت خارج شده و می‌تواند پیروان را در هر لحظه با ارشادات خود هدایت کند.

کتابنامه

- ابواسحاق. (۱۹۳۵). هفت باب ابواسحاق. به تصحیح ولادیمیر آلکسی یوی ایوانف. مطبع حیدری بمبئی.
- آشتیانی، س. ج. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکمه. امیرکبیر.
- آملی، س. ح. (۱۳۷۷). اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت. ترجمه و تعلیق سید جواد هاشمی علیا. قادر.
- تقوی بهبهانی، س. ن. (۱۳۹۱). ناصر خسرو و کلام اسلامی. دستور.
- خواجه نصیرالدین طوسی، م. (۱۳۹۳). روضه تسلیم (تصورات). تصحیح و پیشگفتار از سید جلال حسینی بدخشانی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب: مؤسسه مطالعات اسماعیلی.
- دفتری، ف. (۱۳۷۸). مختصری در تاریخ اسماعیلیه (سنه ای یک جماعت مسلمان). ترجمه فریدون بدره‌ای. فرزانه روز.
- دفتری، ف. (۱۳۸۸). مختصری در تاریخ اسماعیلیه (سنه ای یک جماعت مسلمان). ترجمه فریدون بدره‌ای. فرزانه روز.
- دفتری، ف. (۱۴۰۳). امامان اسماعیلی، شرح حال تاریخی. ترجمه خشایار بهاری. فرزانه روز.
- دهخدا، ع. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. ج. ۱۱. انتشارات دانشگاه تهران.
- سجادی، س. ج. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شهرستانی، ا. م. (۱۳۵۰). الملل و النحل. ترجمه افضل‌الدین محمدبن حبیب‌الله ترکه اصفهانی و تصحیح و ترجمه و تحشیه سید محمدرضا جلالی نائینی. اقبال.
- غالب، م. (۱۹۸۲). مفاتیح المعرفه. مؤسسه عز‌الدین.
- غزالی، ا. ح. م. (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. به‌کوشش حسین خدیو جم. علمی و فرهنگی.
- قاضی النعمان، ن. (بی‌تا). اساس التأویل. تحقیق و تقدیم از عارف تامر. دارالثقافه
- کاتب، ح. م. (۱۳۹۵). دیوان قائمیات. تصحیح و مقدمه انگلیسی سید جلال حسینی بدخشانی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- کاتب، ح. م. (۲۰۱۷). هفت باب. تصحیح و ترجمه سید جلال حسینی بدخشانی. بی‌نا.
- ناصرخسرو قبادیانی. (۱۳۴۸). وجه دین. کتابخانه طهوری.
- ناصرخسرو قبادیانی. (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. تصحیح محمد معین و هانری کربن. اساطیر.
- ناصرخسرو قبادیانی. (۱۳۷۳). دیوان اشعار. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. انتشارات دانشگاه تهران.
- نزاری قهستانی، س. (۱۳۷۱). دیوان حکیم نزاری قهستانی. جمع و تدوین و مقابله و تصحیح و تحشیه و تعلیق و دیباچه از مظاهر مصفا. علمی.
- نسفی، ع. (۱۴۰۱). الانسان الکامل. ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری. طهوری.
- ویرانی، ش. (۱۳۹۹). در جستجوی رستگاری. ترجمه زینب فرخی و سوفیا فرخی. امیرکبیر.

همدانی، ر. (۱۳۸۷). جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان). تصحیح محمد روشن. میراث مکتوب با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلیه.

یاحقی، م. ج. (۱۳۹۱). غنیمتی باز یافته از ادبیات اسماعیلی خراسان، مجله پاژ، ۹(۱)، ۲۰۳-۲۰۶.

Hosseini Badakhchani, S. J. (1989). *The paradise of submission; A critical edition and study of Rawzeh-i Taslim, Commonly known as Tasawwurat by Khaleh Nasir Al-Din-i Tusi (1201-1275 AH)* (Unpublished doctoral dissertation). Oxford University Press.



Online ISSN:
2783-252X



Print ISSN:
3060-8171

Introducing and Exploring an Ancient Dream Book Titled *Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir*

Received: June 6, 2024 ∴ Revised: December 5, 2024
Accepted: December 28, 2024 ∴ Published Online: February 22, 2025

Saeede Dehqan Niri¹
Salman Saket², Abdollah Radmard³

How to cite this article:

Dehqan Niri, S., Saket, S., & Radmard, A. (2024). Introducing and exploring an ancient dream book titled *Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir*. *New Literary Studies*, 57(3), 77-100.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.88395.1596>

Abstract

This study introduced an ancient book called *Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir*, written in Persian and probably in the West of Iran. Ibrahim bin Ismail bin Ibrahim Bakri Zanjani Shirazi (died at 683 AH in Shiraz), the Shafe'i Muhaddith (scholar of hadiths of Shafe'i sect), wrote this dream book in 666 AH and dedicated it to Khajeh Shams al-Din Mohammad Joveini, a renowned Ilkhanate minister. So far, only one copy of this work is known, which, according to the textual evidence, is probably the author's copy produced in 666 AH. This unique copy is kept in Amcazade Hüseyin Pasha Library in Turkey, the microfilm of which is preserved in the Central Library of Tehran University. In addition to introducing the manuscript of the work, this study

1. Ph.D. Candidate in Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: dehqanniri.sa@mail.um.ac.ir <https://orcid.org/0009-0002-2539-8177>
2. Associate Professor in Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding author)
E-mail: saket@um.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-6585-7230>
3. Associate Professor in Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: radmard@um.ac.ir <https://orcid.org/0000-0002-2698-1527>

focused the author and his religion, his sources for writing this book, the structure of the book, and its significance. Some of the author's sources used for compiling this work are *Al-Ghaderi fi al-Ta'bir*, *Al-Tahbir fi Ilm al-Ta'bir*, *Ta'bir al-Ro'ya* by ibn Qutayba, *Ta'bir al-Ro'ya* by Artemidorus Ephesius (translated by Hunayn ibn Ishaq).

Keywords: Ibrahim bin Ismail Bakri Zanjani Shirazi, Dream Interpretation, *Al-Ghaderi fi al-Ta'bir*, *Al-Tahbir fi Ilm al-Ta'bir*, *Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir*

Extended Abstract

1. Introduction

Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir is a forgotten Persian dream interpretation book, written in the 7th century AH. It has also been known under the names “Al-Monir fi Ilm al-Ta'bir” and “Al-Kashf al-Monir fi Ilm al-Ta'bir”, but considering that the name “Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir” appears in many pages of the manuscript, other names are not valid. It seems that Abu Ishaq Ibrahim ibn Ismail ibn Ibrahim Bakri Zanjani Shirazi (known as Sharaf al-Din Shafe'i) wrote this book in 666 AH.

This work is categorized into two main sections. The first section, organized similar to most Arabic and Persian dream books, elaborates in detail in 17 chapters on the principles of interpretation of dreams. The second section is divided into an introduction and seven essays. This section begins with describing the images seen in dreams and their interpretations. The author then supports, supplements, and clarifies these images and interpretations with relevant anecdotes. The seven essays of the second section, respectively, are about the following issues: Essay 1: On seeing the truth and what belongs to it; Essay 2: On seeing things that are inclined towards the incentives; Essay 3: On seeing a human in states of life and death; Essay 4: On seeing other animals; Essay 5: On seeing the sea and what belongs to them; Essay 6: On seeing the land, what has been built on it and related matters; and Essay 7: On seeing the uncreated and related matters.

2. Method

This study relied on library resources. The only so far well-known version of the studied text is no. 273, belonging to Amcazade Hüseyin Pasha Pasha collection in the Suleymaniye Library of Istanbul. Moreover, a copy of the version (no. 497-F) is kept in the Central Library of Tehran University.

3. Results

Although the word “مؤلفه” has been added next to “البكري” in the remaining final page of this manuscript, the name of the author is not explicitly mentioned anywhere else in the work. Moreover, there is no reference to *Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir* in his other works. Only in some lists of manuscripts, the name is mentioned. Accordingly, one possible guess is that Ibrahim ibn Ismail Bakri just have been responsible for scribing this book, though the possibility is very weak because of the references of this work to Shafe'i ideas and its abundance with the numerous anecdotes about Imam Shafe'i. As it is well-known that Bakri was a Shafe'i, it is less likely that he is only a scribe. Consequently, unless authentic evidence is at hand, the role of Bakri as the author or the scribe of *Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir* is uncertain.

There is no explicit statement in the introductory or concluding parts of the manuscript about the place of composition. It is only possible to guess the place of composition or scribing this work based on textual clues. In the page 2r, the author/scribe dedicates this work to “the great superior and respected man, the most prominent and knowledgeable polar, the master of the centuries, the establisher of security and safety foundations, the creator of the pillars of religion and faith, the giver of the desires of favor and benevolence... the sun of the world, truth, and religion, the helper of Islam and the guard of Muslims”. He also calls the man “a grace for Khorasan and Iraq”. Considering the titles, we come the conclusion that he is one of the rulers of that era.

Considering the mentioned titles about the ruler, the composition of this work in 666 AH, and since the author of *The History of Islam and the Biographies of Famous People* points out Shams al-Din Joveini and his sons under the name of Bakri Zanjani Shirazi, one can conclude that this famous minister is Shams al-Din Mohammad Joveini, who during the reign of Abagha Khan Ilkhani (663-680 AH) was governing in Tabriz, and his son, Khajeh Baha al-Din Mohammad governing in Isfahan and a large part of Persian Iraq. It is worth mentioning that although this page is new, considering the author's completing expressions for the ruler, that is, “May God strengthen his supporters and double his power and authority throughout the ages”, one can easily conclude that this page was added when Khajeh Shams al-Din Joveini was governing.

Moreover, since al-Zahabi in *The History of Islam and the Biographies of Famous People* mentions Bakri's teaching and discussions in Maragheh and Tabriz, focusing on Taj al-Din al-Sawawi' *Al-Anwar al-Lom'a fi al-Jam' Bayan al-Sihah al-*

Sab'a, and since he mentions the presence of the ruler in Tabriz, one can conclude that though the place of composition or copying this manuscript has not been clearly mentioned, it may have been produced in Tabriz or its vicinity.

4. Discussion and Conclusion

This research introduced an ancient dream book titled *Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir*. It seems that Abu Ishaq Ibrahim ibn Ismail ibn Ibrahim Bakri Zanjani Shirazi (known as Sharaf al-Din Shafe'i) wrote it in 666 AH. This book consists of two main sections. The first section that is structured similar to the common structure of Arabic and Persian dream books entails 17 chapters on the principles of interpreting various dreams. The second section is divided into an introduction and seven essays. The author describes the dreamed images and their interpretations. Then, he adds the interpretations with some anecdotes, supporting, supplementing, and explaining the images and their interpretations. For writing this book, Bakri Zanjani Shirazi used several sources such as *Al-Ghaderi fi al-Ta'bir*, Ibn Qutaybah's *Ta'bir al-Ro'ya*, *Ta'bir al-Ro'ya* by Artemidorus Ephesius, and *Al-Tahbir fi Ilm al-Ta'bir*. From among these sources, he used *Al-Ghaderi fi al-Ta'bir* and *Al-Tahbir fi Ilm al-Ta'bir* more than other Arabic and Persian dream books. This book is of great significance in terms of its subject, its linguistic and lexical characteristics, its social and anthropological issues, and the anecdotes and poems within this book. Therefore, introducing and publishing this book play a significant role towards a better understanding of Persian dream books and their relationship with Arabic dream books.



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

معرفی و بررسی خوابنامه‌ای کهن به نام المعترف فی علم التعبير

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۷ :: بازننگری: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ :: پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ :: انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

سعیده دهقان نیری^۱، سلمان ساکت^۲، عبدالله رادمرد^۳

ارجاع به این مقاله:

دهقان نیری، س.، ساکت، س.، و رادمرد، ع. (۱۴۰۳). معرفتی و بررسی خوابنامه‌ای کهن به نام المعترف فی علم التعبير، جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۳)، ۷۷-۱۰۰.

<https://doi.org/10.22067/jls.2024.88395.1596>

چکیده

در این مقاله اثری کهن به نام المعترف فی علم التعبير معرفتی می‌شود که به زبان فارسی و احتمالاً در ناحیه غرب ایران نوشته شده است. ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بکری زنجانی شیرازی (د: ۶۸۳ ق. در شیراز)، محدث شافعی مذهب این خوابنامه را در سال ۶۶۶ ق. تألیف و به خواجه شمس‌الدین محمد جوینی، وزیر خوش‌نام ایلخانان اهدا کرده است. تا کنون از این اثر تنها یک نسخه شناخته شده که با توجه به قرائن متنی احتمالاً همان نسخه مؤلف است که در سال ۶۶۶ ق. به رشته تحریر درآمده است. این نسخه منحصر به فرد در مجموعه عموجه حسین پاشا در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می‌شود و میکروفیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است. در این مقاله، علاوه بر معرفی دست‌نویس اثر، مؤلف و مذهب او، منابعش در تألیف این کتاب، ساختار متن و وجوه اهمیت آن بررسی

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
E-mail: dehqanniri.sa@mail.um.ac.ir <https://orcid.org/0009-0002-2539-8177>

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).
E-mail: saket@um.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-6585-7230>

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
E-mail: radmard@um.ac.ir <https://orcid.org/0000-0002-2698-1527>

شده است. برخی از منابع مؤلف در تألیف این اثر عبارت است از: القادری فی التعبير، التعبير فی علم التعبير، تعبیر الرؤیا ابن قتیبه، تعبیر الرؤیا ارطامیدورس افسسی ترجمه حنین بن اسحاق. کلیدواژه‌ها: ابراهیم بن اسماعیل بکری زنجانی شیرازی، تعبیر خواب، التعبير فی علم التعبير، القادری فی التعبير، المعتبر فی علم التعبير.

۱. مقدمه

خواب و تعبیر خواب از دیرباز به‌عنوان یکی از کهن‌ترین گونه‌های فال از دوره باستان در میان اقوام گوناگون رواج داشته است (صادقی، ۱۳۹۶، ج ۲۳، ص ۳). واژه تعبیر از ماده «عبر» به معنای گذشتن است، بدین صورت که خواب‌گزار در هنگام تعبیر خواب اغلب از ظاهر نمادها و تصاویر خواب عبور کرده و اسرار نهانی آن را بازگو می‌کند. در تعبیر خواب به سه گونه مختلف رؤیا اشاره شده که عبارت است از: رؤیای صادقه، رؤیای تعبیردار و اضغاث احلام. رؤیای صادقه خوابی است روشن، با زبانی صریح و غیرنمادین که به‌صورت مستقیم منجر به پیش‌آگاهی از آینده می‌شود. مختار کمیلی در پژوهش خود با عنوان «رؤیا و تعبیر آن در متون عرفانی و تفسیری تا اواخر قرن ششم هجری» از این فرآیند با نام «پیشگویی و غیبگویی» یاد کرده است (کمیلی، ۱۳۸۲، ص ۸۸) که با ذات زندگی بشر مخالف است، زیرا انسان نمی‌تواند به آینده احاطه داشته باشد و از آن خبر دهد، تنها در موارد اندکی از طرق مختلف از جمله خواب ممکن است به‌نوعی پیش‌آگاهی از آینده برسد که موارد آن نسبت به مجموع خواب‌های دیده‌شده بسیار اندک است.

گونه پیچیده‌تر خواب‌های بشر شامل رؤیاهایی است که در آن قوه متخیله و یا ضعف نفس سبب محاکات روح از عوالم غیر مادی به‌صورت نمادین و با زبانی غیرصریح می‌شود، در این‌گونه موارد معبر با بررسی تصاویر و نمادهای خواب و گاه با مدد الهام الهی و فراست به بیان چگونگی وقوع خواب در عالم ماده می‌پردازد. بیشترین خواب‌های بشر از نوع اضغاث احلام است که تعبیر روشنی ندارد و گاه در منابع به شکل «اضغاث و احلام» دیده می‌شود (تفلیسی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴)، این تعبیر در قرآن دو بار به کار رفته است. معنای لغوی اضغاث «درزه‌های گیاه» است که «از هر نوعی گیاه اندریشان بود از تر و خشک و سبز و زرد و سرخ و آنچه بدین ماند» (همانجا).

۲. خوابگزاری در فرهنگ اسلامی

شمار آثاری که در کتاب‌شناسی خوابگزاری نوشته محمدعلی صالحی مرزيجرانی ثبت شده به ۴۶۳ اثر می‌رسد (حافظیان بابلی، ۱۳۸۴، ج ۳، صص. ۲۰۷-۲۷۴) که هرچند ناقص است اما نشانگر تعدد این متون است. این کتاب‌شناسی دربرگیرنده خوابنامه‌هایی به زبان‌های اردو، ترکی، ترکی شرقی، عربی، فارسی و ... است.

در میان آثار عربی موجود در فرهنگ اسلامی، هرچند اقوال منسوب به امام صادق (ع) در کتاب‌هایی با نام التقسیم فی تعبیر الحُلُم و تفسیر الأحلام المسمی بتقسیم الرؤیا للامام الصادق به چاپ رسیده اما بر اساس شواهد و مستندات، منابع این دو کتاب عمدتاً کتاب‌های الإشارات فی علم العبارات ابن شاهین و القادری فی التعبير ابوسعد دینوری و تعطیر الأنام نابلسی و پاره‌ای از منابع شیعی است.

همچنین کتاب‌ها و نسخه‌های خطی فراوانی در خوابگزاری به نام ابن سیرین وجود دارد اما بر خلاف تصوّر عمومی، اسناد و مدارک نشان‌دهنده آن است که وی هیچ نوشته‌ای در این زمینه نداشته است اما ابن ندیم (د: ۳۸۵ ق.) اثری به نام تعبیر الرؤیا به او نسبت داده است. افزون بر او، ابونعیم (د: ۴۳۰ ق.) نخستین کسی است که روایاتی از خوابگزاری‌های ابن سیرین آورده که نشانه‌ای از آنها در هیچ‌یک از آثار پیش از او دیده نمی‌شود (رک: گذشته، ۱۳۶۹، ج ۳، ص. ۷۳۵). از سوی دیگر از مقایسه آنچه تحت عنوان منتخب الکلام فی تفسیر الأحلام به نام وی به صورت مستقل یا در حاشیه تعطیر الأنام نابلسی چاپ شده، با نسخه البشارة و النذارة آشکار می‌شود که این کتاب در واقع نسخه‌ای دیگر از البشارة و النذارة اثر خرگوشی است (رک: باغستانی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص. ۲۲۴).

در تمدن اسلامی نخستین کوشش جدی برای تدوین کتابی در زمینه تعبیر خواب با ترجمه کتاب تعبیر الرؤیا اثر ارطامیدورس افسسی توسط حنین بن اسحاق (د: ۲۶۰ ق.) آغاز شده که تأثیر فراوانی در خوابنامه‌های عربی پس از خود داشته است. یکی از فرضیه‌های پژوهشگران درباره شخصیت ابن سیرین این است که اگرچه وی به عنوان محدث و فقیه تابعی بصری شهرت داشته اما ظهورش در خوابگزاری اسلامی گویی نتیجه کوشش مسلمانان برای جعل شخصیتی برساخته در مقابل ارطامیدورس - مؤلف اصلی تعبیر الرؤیا ترجمه حنین بن اسحاق - بوده است (رک: همانجا؛ لوری، ۲۰۰۷، ص. ۱۲۳).

به دنبال ترجمه تعبیر الرؤیا از یونانی به عربی، در قرن سوم و چهارم ق. به قلم حنین بن اسحاق اهمیت خوابگزاری در فرهنگ اسلامی زمینه‌ساز ظهور خوابنامه‌هایی همچون المنامات اثر ابن ابی الدنيا و تعبیر الرؤیا اثر ادیب، محدث و متکلم بزرگ قرن چهارم، ابن قتیبه گردید؛ هرچند المنامات بیشتر به رؤیاها از جنبه پندآموزی و ارتباطشان با مرگ

پرداخته اما تعبیر الرؤیا منبع اصلی خوابنامه‌های پس از خود قرار گرفت و در سال‌های پایانی قرن چهارم ق. ابوسعید نصر بن یعقوب دینوری اثری با نام *التعبیر فی الرؤیا* نوشت که به خلیفه القادر بالله عباسی (حک: ۳۸۱-۴۲۲ ق.) تقدیم کرده و به همین سبب به القادری شهرت یافته است.

در گوشه دیگری از فرهنگ اسلامی و در پی ظهور تعبیر الرؤیاهای گوناگون عربی، فارسی‌زبانان نیز برای رفع این نیاز دیرینه بشر اقدام به ترجمه‌های گوناگونی از این خوابنامه‌ها کردند و به صورت‌های گوناگون از جمله نظم و نثر، مستقل و یا به صورت بخشی از کتاب یا دائرةالمعارف به ترجمه و تألیف کتب تعبیر خواب همت گماشتند. از جمله خوابنامه‌های منشور مستقل فارسی کتاب خوابگزاری از مؤلف یا مترجمی ناشناخته از قرن ششم ق. است. پس از آن *التحیر فی علم التعبیر منسوب به فخر رازی*، کامل‌ترین اثر حُبیش تقلیسی و تعبیر سلطانی از قاضی ابرقوهی از زمره مهم‌ترین خوابنامه‌های شناخته‌شده فارسی تا قرن هشتم ق. به شمار می‌روند (برای آشنایی با دیگر خوابنامه‌های فارسی رک: [باغستانی، ۱۳۹۰](#)، ج ۱۶، ص. ۲۲۷).

۳. المعتبر فی علم التعبیر

المعتبر فی علم التعبیر از خوابنامه‌های فراموش‌شده فارسی در قرن هفتم قمری است که بر اساس اسناد یافته‌شده نخستین بار در الذریعة الی تصانیف الشیعة (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص. ۲۰۷) با ذکر نام مؤلف شافعی مذهب آن، ابراهیم بن اسماعیل بکری به آن اشاره شده است. توفیق فهد نیز در کتابی با عنوان *La divination arabe études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam* آن را به کوتاهی معرفی کرده است (Fahd, 1966, p. 334).

رد پای این نسخه بیشتر در فهرست‌های نسخ خطی ترکیه یافت می‌شود، زیرا تنها نسخه شناخته‌شده این اثر در مجموعه عموجه حسین پاشا در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می‌شود. این فهرست‌ها عبارت است از: [Türkiye yazmaları toplu kataloğu: İstanbul](#) (1987, v 4, p. 7) *معجم المخطوطات الموجودة فی مکتبات استانبول و آناتولی* (قره‌بلوط، ۲۰۰۵، ج ۱، ص. ۵) و *معجم التاريخ التراث الاسلامی فی مکتبات العالم* (قره‌بلوط و قره‌بلوط، ۲۰۰۶، ج ۱، ص. ۱۰).

در پی انتشار نسخه پژوهی در سال ۱۳۸۵ به نسخه المعتبر فی علم التعبیر در ضمن کتاب‌شناسی خوابگزاری این مجموعه (حافظیان بابلی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص. ۲۷۱) اشاره شد، در ادامه در سال‌های ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰ به ترتیب با چاپ

دنا (درایتی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص. ۸۴۰) و فنخا (درایتی، ۱۳۹۰، ج ۳۰، ص. ۳۰۰) همان اطلاعات تکرار شد. همچنین در سال ۱۳۹۴ خانم زینب عیوضی در پایان‌نامه خود با عنوان «نسخه‌شناسی و بررسی الگوی اندیشه‌ای رساله‌های تعبیر خواب؛ از دوره تیموری به عصر صفوی» (عیوضی، ۱۳۹۴، صص. ۲۰-۲۱) و در سال ۱۳۹۸ در مقاله‌ای با همکاری علیرضا ملایی توانی (عیوضی و ملایی توانی، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۶) به معرفی کوتاهی از این نسخه بسنده کرد که نشان می‌دهد اطلاعات موجود از این نسخه در پژوهش‌های فارسی تا سال ۱۳۹۸ همچنان تکرار گفته‌های پیشین بوده و پژوهش مستقلی درباره این اثر صورت نگرفته است.

۴. نام کتاب

از این کتاب با نام‌های «المنیر فی علم التعبير» (درایتی، ۱۳۹۰، ج ۳۰، ص. ۳۰۰؛ درایتی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص. ۸۴۰؛ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص. ۲۰۷) و «الکشف المنیر فی علم التعبير» (حافظیان بابلی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص. ۲۷۱؛ دفتر کتبخانه عموجه حسین پاشا، ۱۳۱۰، ص. ۲۳؛ Fahd, 1966, p. 334) نیز یاد شده است که با توجه به ذکر نام «المعبر فی علم التعبير» در برگ‌های ۳ پ، ۷۲ ر و ۷۲ پ (در ابتدای نسخه، در انتهای فنّ اول و ابتدای فنّ دوم) دیگر اعتباری برای این نام‌ها باقی نمی‌ماند. به نظر می‌رسد علت راه یافتن واژه «المنیر» به جای «المعبر» آخرین برگ باقی‌مانده از این نسخه (بکری، ۶۶۶، گ. ۲۳۲ ر) باشد که در آن به خط متفاوتی از متن، نام کتاب «المنیر فی علم التعبير» ذکر شده است که ظاهراً این اشتباه از آن جهت بوده است که خواننامه‌ای عربی با نام البدر المنیر فی علم التعبير که در باب‌بندی و محتوا شباهت‌هایی به المعبر فی علم التعبير دارد، در همان سال‌ها توسط امام شهاب عابر مقدسی حنبلی (د: ۶۹۷ ق.) نوشته شده و سبب چنین اشتباهی گردیده است.

۵. نام و نسب مؤلف و دیگر آثار او

کتاب المعبر فی علم التعبير توسط ابواسحاق ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بکری زنجانی شیرازی ملقب به شرف‌الدین شافعی (د: ۶۸۳ ق. در شیراز) در سال ۶۶۶ ق. نوشته شده است. از آثار این محدث شافعی مذهب تنها از یک کتاب یاد شده که به شیوه جامع الأصول ابن اثیر تألیف شده است و هیچ نام و نشانی از المعبر فی علم التعبير در تألیفات این فقیه به چشم نمی‌خورد (رک: الذهبی، ۱۴۰۹، ج ۵۱، ص. ۱۴۰؛ کحّاله، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۱۳؛ السلامی، ۱۴۲۰، صص. ۷-۸) و تنها در فهرست‌هایی از نسخ خطی، علاوه بر تخریج الفروع علی الأصول - فی الفقه، به المعبر فی علم التعبير نیز ذیل آثار او اشاره شده است (قره‌بلوط و قره‌بلوط، ۲۰۰۶، ج ۱، ص. ۱۰؛ رک:

قره‌بلوط، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۵).

باید در نظر داشت هرچند در دنا (درایتی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۸۴۰) و فنخا (درایتی، ۱۳۹۰، ج ۳۰، ص ۳۰۰) احتمالاً به پیروی از الذریعة إلى تصانیف الشيعة (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۲۰۷)، معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات إستانبول و أناطولی (قره‌بلوط، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۵) و معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (قره‌بلوط و قره‌بلوط، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۱۰) کاتب این اثر همان مؤلف انگاشته شده اما با توجه به اینکه در برگ پایانی باقی‌مانده از این نسخه، در کنار «البکری» واژه «مؤلفه» در متن افزوده شده و در هیچ بخش دیگری از کتاب نامی از مؤلف به‌صراحت نیامده، این احتمال مطرح می‌شود که ابراهیم بن اسماعیل بکری تنها کتابت این اثر را بر عهده داشته است، از قرائن مؤید این حدس یکی آن است که بکری به تاریخ نهم ذی‌الحجه سال ۶۷۳ ق. در برگ پایانی دستنویس الکشف عن منازل السائرین إلى الله (همدانی، ۶۵۷: گ. ۲۵۵) پ گواهی کرده که نظام‌الدین محمد بن شیخ کامل‌الدین این نسخه را مقابله و تصحیح کرده که این گواهی خود نشانه‌ای از اشتغال او به حرفه کتابت است اما این گمان با توجه به اشاره متن به عقاید مذهب شافعی (بکری، ۶۶۶، گ. ۲۸ ر) و حکایات فراوان موجود در این اثر درباره امام شافعی (رک: همان، گ. ۴۳ پ، ۷۱ ر، ۷۸ پ، ۸۴ ر، ۱۳۸ ر، ۱۹۸ پ) خالی از اشکال نیست، چراکه اعتقاد بکری نیز به مذهب شافعی آشکار است و این گزاره احتمال کاتب بودن بکری را دشوار می‌کند، در نتیجه باید تا پیش از آنکه مستندات دقیق‌تری در این باره به دست بیاید، درباره نقش بکری زنجانی شیرازی به‌عنوان مؤلف یا کاتب در المعبر فی علم التعبير با شک و تردید سخن گفت.

۶. زمان تألیف متن

انجامه نسخه شناخته‌شده از این متن در ۲۱ رمضان ۶۶۶ ق. به خط نسخ کتابت شده که با قلمی و مرکبی متفاوت نوشته شده است، با این‌همه در پایان فنّ اول نیز عبارت «تَمَّ الْفَنُّ الْأَوَّلُ مِنْ كِتَابِ الْمُعْتَبَرِ فِي عِلْمِ التَّعْبِيرِ... يَوْمَ الْأَحَدِ الثَّانِي عَشَرَ سَنَةِ سِتَّةٍ وَ سِتِّينَ وَ سِتْمَائَةَ وَ لِنَشْرِعِ الْأَنْ فِي الْفَنِّ الثَّانِي» (بکری، ۶۶۶، گ. ۷۲ ر) آمده است که تأیید کتابت متن در سال ۶۶۶ ق. است.

۷. مهدی‌الیه و مکان تألیف متن

در خطبه آغازین و انجامه نسخه هیچ تصریحی مبنی بر مکان تألیف متن وجود ندارد و تنها بر اساس قرائن متنی می‌توان حوزه نگارش یا کتابت این اثر را تخمین زد:

در برگ ۲ ر مؤلف / کاتب، این اثر را به «الصاحب المعظم المکرّم و الدستور الأعظم الأعلّم الأفخم صاحب قران الدوران و مؤسس مبانی الأمن و الأمان و مشیّد دعایم الدّین و الإیمان و مفیض رغائب الإنعام و الإحسان ... شمس الدّینا و الحق و الدّین، غیاث الإسلام و مغيث المسلمین ...» اهدا و از او با عنوان «فضلاً عن خراسان و عراق» یاد کرده است که به سبب این لقب و عنوان باید او را از امرای آن عصر در سرزمین‌های یادشده دانست.

با توجه به عبارات یادشده، تألیف این اثر در سال ۶۶۶ ق؛ و اشاره کوتاه مؤلف تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام به نام شمس الدّین جوینی و فرزندانش ذیل نام بکری زنجانی شیرازی (الذهبی، ۱۴۰۹، ج ۵۱، ص. ۱۴۰) می‌توان نتیجه گرفت که این وزیر خوش‌نام، صاحب‌دیوان شمس الدّین محمّد جوینی است که در دوره سلطنت اباق‌خان ایلخانی (حک: ۶۶۳-۶۸۰ ق.)، خود در تبریز و پسرش، خواجه بهاء الدّین محمّد در اصفهان و قسمت عمده عراق عجم به تدبیر کار مملکت مشغول بوده‌اند. خواجه شمس الدّین محمّد صاحب‌دیوان از بزرگ‌ترین وزرا و عمال و کتاب ایرانی است که افزون بر سعدی، تنی چند از علما و شعرای دیگر آن روزگار مانند خواجه نصیر الدّین طوسی، استاد صفی الدّین ارموی، خواجه هماد الدّین تبریزی و بدرالدّین جاجرمی به نام او و دیگر اعضای خاندان جوینی کتاب‌ها و قصاید ساخته و پرداخته‌اند (رک: اقبال، ۱۳۶۵، صص. ۲۰۰-۲۰۱، ۲۳۳). شایان ذکر است هرچند این صفحه نونویس است اما بر اساس عبارات دعایی نویسنده برای مهدی علیه یعنی «أعزّ الله أنصاره و ضاعف مدى الدهور قدرته و إقتداره» (بکری، ۶۶۶، گ. ۲ ر) به آسانی قابل استنباط است که این صفحه در همان روزگار اقتدار خواجه شمس الدّین جوینی نوشته شده است.

از سوی دیگر با توجه به اشاره ذهبی در تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام (۱۴۰۹، ج ۵۱، ص. ۱۴۰) به درس و بحث بکری در مراغه و تبریز حول محور الأنوار اللمعة فی الجمع بین الصحاح السبعة تألیف تاج الدّین السّاوی و همچنین حضور مهدی علیه در تبریز می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به عدم تصریح مکان تألیف یا کتابت متن در این دستنویس، چه بسا این اثر در تبریز یا حوالی آن نوشته شده باشد.

۸. ساختار متن

این کتاب شامل دو بخش کلی فنّ اول و فنّ دوم است، در فنّ اول این اثر - به شیوه اغلب خوابنامه‌های عربی و فارسی - در هفده فصل از طبقات معبران، ماهیت خواب، اصول علم تعبیر، آداب معبر و بیننده خواب به تفصیل سخن رفته است. فنّ دوم به یک مقدمه و هفت مقالت تقسیم شده و مؤلف پس از شرح تصاویر دیده‌شده در خواب به تعبیر آن‌ها پرداخته و در ادامه، حکایاتی در تأیید، تکمیل و توضیح تصاویر و تعبیر هریک از این عناوین آورده است.

فهرست هفت مقاله فنّ دوم بدین شرح است:

«مقاله اول: اندر ذکر رؤیت حق و ما يتعلّق بذلک؛ مقاله دوم: اندر ذکر آن چیزها که به طبع میل علوّ دارند؛ مقاله سوم: اندر ذکر رؤیت انسان فی حالتی حیوّه و موته؛ مقاله چهارم: اندر ذکر دیگر حیوانات؛ مقاله پنجم: اندر ذکر رؤیت بحر و ما يتعلّق بذلک؛ مقاله ششم: اندر ذکر رؤیت زمین، آنچه معمور است از آن و ما يتعلّق بذلک؛ مقاله هفتم: اندر ذکر رؤیت آنچه غیر معمور است از زمین و آنچه بدان تعلّق دارد» (بکری، ۶۶۶، گ. ۷۳ ر).

در نمونه‌های کهن ژانر خوابگزاری، بیشتر خوابنامه‌ها از جمله التحبیر فی علم التعبیر و المعتبیر فی علم التعبیر به شیوه دستگامی و بر اساس موضوع (دیدن حق تعالی، دیدن عرش و کرسی و لوح محفوظ، دیدن انبیا و ...) طبقه‌بندی شده است. در التحبیر فی علم التعبیر، فصل بندی درونی گاه بر اساس حروف تهجی به‌درستی تنظیم شده (رازی، ۱۳۵۴، ص. ۴۸) و گاه بدون ترتیب الفبایی به نگارش درآمده است (همان، صص. ۶۰-۶۱) اما در کامل التعبیر (تفلیسی، ۱۳۹۴، ج ۱، صص. ۷۳-۷۴) و تعبیر سلطانی (ابرقوهی، ۸۳۰، گ. ۱۴ ر)،^۱ باب‌ها و نظم درونی آنها بر اساس حروف الفبای فارسی است. به این نکته باید دقت داشت که در بعضی از نمونه‌ها مانند المعتبیر فی علم التعبیر و خوابگزاری به علت ترجمه اثر یا تقلید از گونه‌های عربی، عناوین مداخل هر باب به عربی ذکر شده و در شرح و تعبیر آن، معادل واژه عربی در فارسی آمده است.

۹. منابع مؤلف

با توجه به فراوانی حکایات و اشعار موجود در این متن ناگفته پیدا است که مؤلف در نگارش این متن از منابع مختلفی بهره برده که به رسم قدما به صراحت از هیچ‌یک نام نبرده است؛ در پی منبع‌یابی حکایات متوجه بهره‌گیری مستقیم یا غیرمستقیم مؤلف از خوابنامه‌های عربی و فارسی شدیم که بیشترین بسامد این استفاده از کتاب القادری فی التعبیر و التحبیر فی علم التعبیر است. در ادامه به تعدادی از منابع مؤلف اشاره می‌شود:

۹-۱. التعبیر فی الرؤیا أو القادری فی التعبیر

هرچند ساختار المعتبیر فی علم التعبیر با القادری فی التعبیر متفاوت است اما تشابه متن تعابیر نمادهای خواب و

۱. در برگ ۱۴ ر نسخه تعبیر سلطانی متعلق به کتابخانه فاتح ترکیه، مؤلف یا کاتب پس از ذکر روش الفبایی برای این اثر، به علت باقی ماندن «طرز کتاب به حال خود» تعبیر رؤیت باری تعالی جلّ جلاله و ملانکه و انبیا علیه السلام و از آن حوا و قابیل و مریم را در ابتدای کتاب آورده و پس از آن، از برگ ۲۱ پ تعابیر «به ترتیب حروف» آمده است.

حکایات تا به حدی است که باید این اثر را ترجمه‌گونه‌ای از القادری فی التعبير دانست، این ترجمه گاه به‌صورت لفظ‌به‌لفظ و گاه به‌صورت کلی و بدون ذکر جزئیات است، در مواردی نیز تفاوت‌های محتوایی در متن وجود دارد که نمونه‌ای از آنها در ادامه این بخش آمده است:

المعتبر فی علم التعبير	القادری فی التعبير
«آورده‌اند که حجّاج یوسف اندر خواب چنان دید که دو تن از حوریان از آسمان فرود آمدند و یکی در حال بازگشت و آن دیگر بیامد و در کنار حجّاج افتاد و حجّاج بدان شاد شد و پنداشت که آن خوابی نیک است، پس این خواب را بر ابن سیرین عرضه کردند، ابن سیرین گفت: آن اندر تأویل دو فتنه است که حجّاج یکی از آن دریابد و آن دیگر را درنیابد؛ و آن همچنان بود» (بکری، ۶۶۶، گ. ۱۲۰ پ).	«رأى الحجاج بن يوسف كأنّ حوريتين من الحور العين نزلتا من السماء، فأخذ الحجاج إحداهما، و صعدت الأخرى إلى السماء؛ فبلغ ذلك ابن سيرين فقال: هما فتنتان يدرك أحدهما و لا يدرك الأخرى؛ فأدرك الحجاج فتنة ابن الأشعث و لم يدرك فتنة يزيد بن المهلب» (الدينوري، ۲۰۰۰، ج ۲، ص. ۵۵۹).

۹-۲. تعبیر الرؤیا از ابن قتیبه

مؤلف المعبر فی علم التعبير در جهت غنای هرچه بیشتر اثر خود علاوه بر منبع اصلی - القادری فی التعبير - از دیگر خوابنامه‌های عربی پیش از خود نیز بهره برده و تعدادی از حکایات مرتبط به ابواب مختلف کتاب را از دیگر آثار از جمله تعبیر الرؤیا اثر ابن قتیبه و تعبیر الرؤیا ترجمه حنین بن اسحاق اخذ کرده است که نمونه‌ای از آنها به شرح زیر است:

المعتبر فی علم التعبير	تعبیر الرؤیا (ابن قتیبه)
«شخصی از انمه اندر خدمت ابوهریره رضی الله عنه حاضر بود و وی این حدیث روایت همی کرد از رسول علیه السلام که: «ضرس الكافر في النار يكون مثل أحد». گفت: مردی آن جایگاه حاضر بود که وی را «ابوعبدالله بن الخیار» گفتندی، اندر خاطر وی بگذشت که این چگونه صورت بندد؟! همانا که این خطایی است	«و كان اللَّيْثُ يَذْكُرُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ «ضَرَسَ الْكَافِرِ مِثْلُ أَحَدٍ». فقال عُبَيْدُ اللَّهِ بنَ عَدِي بنِ الْخِيَارِ فِي نَفْسِهِ: مَا أَرَى النَّاسَ إِلَّا صَدَقُوا، وَكَذَّبَ أَبُو هُرَيْرَةَ [۱۱ ب] عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فَرَأَيْتُ كَأَنَّ قُرَيْحَةَ عَلَى طَرْفِ إِصْبَعِي، فَحَكَكْتُهَا، فَلَمْ تَزَلْ تَعْظُمُ حَتَّى صَارَتْ مِثْلَ أَحَدٍ.

تعبیر الرؤیا (ابن قتیبه)	المعتبر فی علم التعبیر
<p>فَأَسْتَيْقَظْتُ، فَلَمْ أَشْكُ أَنَّ لِمَا وَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ؛ فَأَتَيْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ فَأَخْبَرْتُهُ، وَسَأَلْتُهُ أَنْ يَسْتَغْفِرَ لِي، فَفَعَلَ» (الدينوري، ۲۰۰۱، صص. ۵۴ - ۵۵).</p>	<p>که از ابوهریره افتاده است. گفت: همان شب چو اندر خواب رفتم، چنان دیدم که قرحه‌ای بر انگشت من برآمد و من آن را بخاریدم و آن بزرگ می‌گشت، تا آنگاه مثل احد گشت. گفت: من از ترس آن بیدار گشتم و به خدمت ابوهریره رفتم و توبت کردم و از آن استغفار کردم» (بکری، ۶۶۶، گ. ۷۹ پ).</p>

۹ - ۳. تعبیر الرؤیا ترجمه حنین بن اسحاق

تعبیر الرؤیا (حنین بن اسحاق)	المعتبر فی علم التعبیر
<p>«رجلا يقال له خازن يلاعبه بالشطرنج و ان خازن كان قاهرا لذلك الرجل في اللعب، و انه نزل خازن و هو يطلبه و يروم غلبته، ففرّ و مضى هاربا الى بیمارستان كان يسمى الجمل وعدا فدخل بيتا كان هناك و اغلق ابوابه، و جا شيطان فوقف بين يديه، و رای كانه قد نبت على احدى فخذيه عشب. فكان ما يدل عليه جميع هذه الرؤيا ان البيت الذي كان يسكنه ذلك الرجل وقع عليه و تكسر خشبه، فكسر فخذ الرجل؛ و انما دلت هذه الرؤيا على ذلك، لان ملاعبة خازن الرجل بالشطرنج و ظهوره عليه كانت في دلالتها في مذهب القتل و الموت، الا انه لم يقتله لكن الرجل وقع في امر شديد بسبب رجله التي هرب بها و لان بیمارستان الذي صار اليه كان يسمى جملا، دلّ ذلك على ان فخذ ينكسر، و ذلك ان هذا الحيوان انما يثني رجله اذا نزل في وسط فخذ و بقي له من الارتفاع شي يشبه بالشئ المنحني، كما قال اوميروس في كتاب اونومن؛ و اما الحشيش</p>	<p>«شخصی اندر خواب چنان دید که شطرنج همی بازید و مغلوب گشت و نزدیک شد به شهمات، آنگاه بگریخت و به بیمارستانی رسید که نام وی «جمل» بود، آنگاه دگر باره درختی دید که از پای وی رسته شده بود؛ و عاقبت حال وی چنان شد اندر بیداری که سقف خانه وی شکسته شد و بر پای وی افتاد و پایش شکسته شد و به شرف هلاک رسید اما هلاک نشد و این همه احوال که وی دیده بود بر این یک نکبت دلالت همی کرد؛ و کیفیت دلالت آن احوال بر آن یک نکبت چنان بود که نزدیک شدن وی به شهمات و گریختن از آن جایگاه دلالت همی کرد بر رنجی عظیم که وی اندر آن به صدد هلاک رسد اما نمیرد و رفتن وی به بیمارستان همچنین دلیل مرض بود؛ و اما آنکه نام آن بیمارستان «جمل» بود، آن دلیل آن بود که رنج وی از پای باشد زیرا که جمل چون بیفتد، قادر نباشد بر مشی؛ و همچنین رستن درخت از پای وی دلیل آن بود که پای وی اندر تعدّر</p>

المعبر فی علم التعبیر	تعبیر الرؤیا (حنین بن اسحاق)
حرکت مثل ساق درخت شود در ثبات یا دلیل بود بر القای جبیره بر پای وی و الله اعلم» (بکری، ۶۶۶، گ. ۳۴ پ - ۳۵ ر).	الذی راه نابتا علی فخذہ فذلک دلیل علی ان فخذہ تكون عدیمة الحركة، و ذلک ان الشی الذی ینبت علیہ شی غیر متحرک؛ و اذا کان الانسان فهما علم ان عدد الاشیاء علی ما قلنا» (الأفسسی، ۱۹۶۴، صص. ۲۷-۲۸).

۹-۴. البدر المنیر فی علم التعبیر

البدر المنیر فی علم التعبیر اثر امام شهاب عابر مقدسی حنبلی (د: ۶۹۷ ق.) یکی از خواننامه‌های عربی قرن هفتم ق. است که به علت هم‌زمانی نسبی با المعبر فی علم التعبیر می‌تواند در منبع‌یابی عادات و عقاید یادشده در این متن راهگشا باشد؛ هرچند نمی‌توان البدر المنیر فی علم التعبیر را منبع مستقیم مؤلف دانست اما احتمالاً هر دو خواننامه منابع مشترکی داشته‌اند که به ذکر جنبه‌های اجتماعی و مردم‌شناسانه مشابه در این دو متن انجامیده است:

المعبر فی علم التعبیر	البدر المنیر فی علم التعبیر
«و دوم عادت مختص است به هر طایفه از خلق عالم و عام است اندر هر اقلیمی یا در هر اهل ملّتی که دیگر ملّتها و اقالیم مخالف آن باشند ... مثل عادت صابنه اندر تحریم باقلی» (بکری، ۶۶۶، گ. ۴۵ ر).	«و تعتبر عادات الناس و أديانهم. کمن یری أنه یأکل الباقلاء الأخضر، فإنه عند الصابنة: مال حرام، ونکد، لأنه محرم علیهم» (المقدسی، ۲۰۰۰، ص. ۱۵۴). «الباقلاء الأخضر تحرمة الصابنة لكون من يعظمونه کان یقول: مبدأی من نواره، و قوتی من أخضره، و یابسه مباح لکم» (همان، ص. ۱۵۵).
«و دوم عادت مختص است به هر طایفه از خلق عالم و عام است اندر هر اقلیمی یا در هر اهل ملّتی که دیگر ملّتها و اقالیم مخالف آن باشند مثل ... عادت یهود اندر تحریم گوشت اشتر» (همان، گ. ۴۵ ر).	«و تعتبر عادات الناس و أديانهم ... و اليهود یحرمون لحوم الجزور» (همان، ص. ۱۵۴؛ رک: همان، صص. ۲۷۶، ۳۱۲).
«مثل عادت جماعتی از هند که زنان ایشان تقرب به حق تعالی همی‌کنند به زنا کردن، تعالی الله عمّا یقولون علواً کبیراً» (همان، گ. ۴۵ ر).	«كما أن المرأة إذا رأت أنها تزنی ... فإن كانت بالهند: دل علی أنها تتقرب، و تشتهر بعبادة، وبر، و یكون لها

المعتبر فی علم التعبير	البدر المنیر فی علم التعبير
	ثناء ملیح، لأنهم یتقربون إلى الله تعالى بالزنا» (همان، ص. ۱۵۴).

۹-۵. التحییر فی علم التعبير

التحییر فی علم التعبير از جمله خواننامه‌های کهن فارسی است که اگرچه بر اساس برگهای اندک باقی مانده از تنها دستنویس آن متعلق به قرن هفتم یا هشتم ق. است اما به گواهی مؤلف تعبیر سلطانی و کشف الظنون این اثر ظاهراً یادگاری از امام فخر رازی (د: ۶۰۶ ق.) (رازی، ۱۳۵۴، صص. ۱۱-۱۴) و در نتیجه از روزگاران پیش از تألیف یا کتابت المعتبر فی علم التعبير است. علاوه بر احتمال تقدّم زمانی تألیف التحییر فی علم التعبير، نام و ترتیب و محتوای بسیاری از باب‌های این دو اثر نشانگر شباهت میان التحییر فی علم التعبير و المعتبر فی علم التعبير است که نمونه‌ای از آنها در ادامه آمده است:

المعتبر فی علم التعبير	التحییر فی علم التعبير
«و اگر ببند [که] دندانهای خود را برکنند و به هاون خورد کرد، اندر اهلاک خویشان سعی کند و قطع رحم کند بر وجهی که قابل اصلاح نباشد» (بکری، ۶۶۶، گ. ۱۶۲ پ).	«و اگر ببند که دندانها [ی] خود برکنند و به هاون خرد کرد، اندر اهلاک خویشان خود سعی کند و قطع رحم کند بر وجهی که قابل اصلاح نباشد» (رازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۵۰).

۱۰-۱. وجوه اهمیت متن

این متن از وجوه مختلف از جمله موضوع، ویژگی‌های زبانی، لغوی، اجتماعی و مردم‌شناسانه، حکایات و اشعار اهمیت دارد که در ادامه به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

۱۰-۱. به اعتبار زبان و واژه‌ها

کاربرد واژه‌ها به صورت خاص یکی از دلایل اهمیت این متن است، در ادامه نمونه‌ای از این لغات در برگ‌های مختلف این نسخه به دست داده شده است تا ارزش و اهمیت این متن از رهگذر ویژگی‌های زبانی آن بیشتر مشخص شود:

پنج‌شنبه (۶۶ پ)، پُسرِی (۱۰۹ ر)، پُسرِی (۱۵۱ پ)، دشمنِ (۱۰۲ ر)، دشمنِی (۱۵۳ پ)، دَرَز (۱۲ پ)، چَرا (۳۰ پ)، جُوَانی (۲۰۹ پ)، چَمش (= چشم) (۳۴ پ)، شهریرماه (= شهریورماه) (۶۵ ر)، شَش (۴۹ ر)، شَسُم (۹۸ پ)، نُهَم (۶۳ ر)، دَهَم (۵ ر)، یازدَهَم (۲۴ ر)، دوازدهَم (۱۰۸ پ)، چهاردهَم (۳۶ پ)، پانجدهَم (۴۲ پ)، شانزدهَم (۵۹ ر)، شازدهَم (۴ ر)، شازده (۴۴ ر)، هَفَدَه (۳ پ)، چَراغ (۵۶ پ)، بَراست (= به راست) (۲۰۶ پ)، بَسَر (= به سر) (۲۴ ر)، خِشم (۷۵ پ)، پول (= پل) (۷ ر)، فا (= با) (۴۸ پ)، بان (= بام) (۹۵ پ)، آودانی (= آبادانی) (۱۰۴ ر)، لویش (= لوش) (۱۴۶ ر)، آتابه (۲۲۷ ر).

افزون بر این برخی از واژه‌های کهن و کم‌کاربرد در این متن وجود دارد که عبارتند از:

سُل (= جگر سفید، شش) (۹ ر)، بادآهنگ (= روزنه) (۹ ر)، دودآهنگ (= دودکش) (۹ پ)، شِعنین (= نام حیوان) (۱۲ ر)، شَموش (= رمنده) (۱۲ ر)، شاینده (= شایان) (۱ پ)، میشوم (۴۶ ر)، پشت‌مازه (۱۶۵ ر) راهنمونی کردن (۱۴۸ ر)، خوش‌عیشی (۱۴۴ ر)، تَلَطَخ (= آلوده شدن) (۱۲۲ ر)، نهفتگی (= عَفَّت) (۱۹۸ پ).

۱۰-۲. به اعتبار جنبه‌های اجتماعی و مردم‌شناسانه

۱۰-۲-۱. اعتقادات و عادات

در این نسخه خطی به هنگام سخن از گفته‌های معتبرانی چون ابن سیرین، کرمانی، جاماسب، ارطامیدورس و معتبران دیگر ملل جهان به اعتقادات و عادات آنان به صورت اجمالی اشاره شده که مواردی از آن عبارت است از: اعتقاد اهل یونان و تحریم نکاح جمله اقارب (۴۵ ر)، باور جماعتی از زنان هند و تقرب به حق تعالی از طریق زنا (۴۵ ر)، عادت یهود اندر تحریم گوشت اشتر (۳۹ پ)، عادت بنی اسرائیل اندر پوشاندن سر خود هنگام مصائب (۱۵۸ پ)، عادت یهود به تغییر شیب به سیاهی و عادت مسلمانان به تغییر شیب به حنّا (۱۸۱ پ)، عادت صابئه اندر تحریم باقَلّی (۴۵ ر) و اعتقاد مجوس و قبیح دانستن سخن گفتن اندر حالت طعام خوردن درحالی که اهل ادیان دیگر آن را قبیح ندارند بلکه پیش اهل اسلام آن مستحسن است (۴۵ ر) که به تعدادی از آنها پیشتر در بخش منابع مؤلف اشاره شد.

۱۰-۲-۲. مشاغل

در باب دهم مقالت سوم این اثر، به هنگام شرح تعبیر دیدن اصحاب صنایع در خواب به مشاغل مختلف جامعه آن روزگار اشاره شده که در متون دیگر کمتر از آنها یاد شده است و از این جهت اطلاعات جالبی از طبقه‌بندی مشاغل عامه مردم در آن روزگار به دست می‌دهد، برخی از این مشاغل عبارت است از: پشماگندوز (۲۱۸ پ)،

پشماگندفروش (۲۱۸ پ)، ترفروش (۲۱۸ پ)، خربزه‌فروش (۲۱۸ پ)، ریحان‌فروش (۲۲۱ ر)، رطب‌فروش (۲۲۱ ر)، کاغذکن و کاغذفروش (۲۲۳ پ) و ... (رک: بکری، ۶۶۶، گ. ۲۱۸ ر-۲۲۷ ر).

۱۰-۳. به اعتبار حکایات

این متن کهن اندوخته‌ای گرانبها از حکایات است که به‌واسطه آنها علاوه بر آشنایی با منابع مؤلف می‌توان با گونه‌های متفاوت یک حکایت در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت آشنا شد و از رهگذر آن، اطلاعات شبه‌تاریخی قابل توجهی به دست آورد که البته در هاله‌ای از افسانه و اسطوره نمایان شده است، دو مورد از حکایات کمیاب این اثر چنین است:

۱۰-۳-۱. خواب دیدن رستم پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) را:

«آورده‌اند که رستم زال شبی اندر خواب چنان دید که ماهتابی سخت روشن طلوع کرد، غیر این ماهتاب معهود و آنگاه ستاره‌ای روشن از میان آن ماهتاب بیرون آمد و روی زمین از نور آن ستاره روشن گشت و دید که این ماهتاب معروف منکسف گشت و رستم از آن خایف گشت و مدهوش شد و از هیبت آن خواب بیدار گشت و کاهنان و منجمان را حاضر کرد و این خواب را بر ایشان عرضه کرد و ایشان تعبیر خواب وی ندانستند. آنگاه پادشاه آن روزگار این خواب را تعبیر کرد و گفت: منکسف شدن ماهتاب مشهور این خوف است که در [تو] تأثیر کرده است و طلوع کردن آن ماهتاب جز از این ماهتاب معهود آن است که اندر آخرالزمان مردی پیدا شود و دینی اظهار کند که جمله دینها به دین وی باطل گردد و خلق مطیع وی گردند؛ و اما آن ستاره که از میان وی بیرون آمد، آن مردی باشد از اهل بیت که وی را به منزلت برادر باشد و خلق بعد از موت وی پیروی این شخص کنند و ایشان اندر روی زمین مستولی گردند؛ و معبران گفته‌اند: مراد از این مرد که اظهار دین کرد، مصطفی است علیه‌السلام و مراد از آن شخص که از اهل بیت وی بود، امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه؛ پس بدان که این خواب بر حسب این تعبیر دلالت کند که میان دیدن خواب و میان پیدا شدن اثر آن زمانی معین نیست و اثر آن اگرچه دیر بکشد، ظاهر شود زیرا که از زمان رستم تا به مبعث پیغمبر علیه‌السلام زیاده از دو هزار سال بوده است» (بکری، ۶۶۶، گ. ۱۳۸ پ).

این حکایت تنها در القادری فی التبعیر (الدینوری، ۲۰۰۰، ج ۲، ص. ۱۷) آمده است و هیچ نشانه دیگری از این خواب و حکایت در منابع پیشین وجود ندارد.

۱۰-۳-۲. خواب دیدن بزرگمهر بخت خویش را و حبس و قتل او توسط انوشیروان:

«آورده‌اند که بزرگمهر اندر خواب چنان دید که جوانی خوب‌روی تمام خلقت و جامه‌های زیبا پوشیده و تاجی نیکوی بر سر نهاده و حلیه‌ای زیبا بر خویشتن بیاراسته، به نزدیک وی آمد و تبسم

همی کرد و بزرجمهر را گفت: تو را بشارت باد که من بخت توام و کار تو بالا گرفت؛ و عن قریب نوشروان بزرجمهر را وزارت داد. پس بعد از مدتی چون وقت انقضای دولت بزرجمهر نزدیک رسیده بود، روزی نوشروان خفته بود و سر بر ران بزرجمهر نهاده بود و بزرجمهر نیز همچنان نشسته، اندر خواب رفت. ناگاه پیری را اندر خواب دید، ضعیف، دو تا گشته، اندر خلقتی قبیح و لباس خلق پوشیده و عصایی شکسته اندر دست گرفته و منقبض و غمگین، به نزدیک بزرجمهر آمد و گفت: من بخت توام و کار تو برگشت. بزرجمهر از آن سخن بخندید، چنان‌که نوشروان از خنده وی بیدار گشت و از بزرجمهر پرسید که: از بهر چه خندیدی؟ هیچ عیب بر من دیدی که موجب خنده بود؟ بزرجمهر فروماند و هیچ جواب نتوانست گفت، پس نوشروان برنجید و وی را حبس کرد و بکشت» (بکری، ۶۶۶، گ. ۱۵۴ پ - ۱۵۵ ر).

این حکایت نیز تنها در القادری فی التعبير (الدینوری، ۲۰۰۰، ج ۱، ص. ۱۷۴) با این جزئیات و با این رویکرد نسبت به علت حبس و قتل بزرجمهر توسط انوشیروان نقل شده و در شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۷، صص. ۳۷۴-۳۷۶) و شاهنامه (البنداری، ۱۳۵۰، ج ۲، ص. ۱۵۷) حکایت «خشم گرفتن کسری بر بوزرجمهر» در هنگام خواب انوشیروان به روایت دیگری آمده است و در آن خبری از خواب دیدن بخت توسط بزرجمهر نیست و پرنده‌ای مسبب اولیه خشم کسری از بزرجمهر است (رک: خالقی مطلق، ۱۳۹۱، ص. ۳۴۸).

۱۱. نسخه‌شناسی

تا آنجا که می‌دانیم تنها نسخه شناخته‌شده از این متن به شماره ۲۷۳ در مجموعه عموجه حسین پاشا در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می‌شود، همچنین تصویر این نسخه به شماره ۴۹۷- ف در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است (دانش‌پژوه، ۱۳۴۸، ص. ۱۹۸) که با توجه به توضیحات استاد ایرج افشار در مقدمه این فهرست می‌توان نتیجه گرفت که این نسخه احتمالاً از شمار همان دست‌نویس‌هایی است که به تشخیص، همت و مراقبت علمی استاد مجتبی مینوی عکس‌برداری شده و به کتابخانه دانشگاه تهران منتقل شده است (همان، صص. الف-ب).

همان‌گونه که در بخش‌های پیشین بررسی شد، هرچند انجامه این اثر در ۲۱ رمضان ۶۶۶ ق. به خط متفاوتی از متن کتابت شده اما بر اساس قرائن موجود در برگ ۷۲ ربی‌تردید زمان تألیف آن سال ۶۶۶ ق. است. ترقیمه این نسخه چنین است:

«تمام شد نصف اول از کتاب «المنیر فی علم التعبير» بتوفیق الله عز سلطانه فی الحادی و العشرین من رمضان سنة ست و ستین و ستمائة على یدی أضعف خلق الله و أحوجهم إلی غفرانه إبرهیم بن إسمعیل البکری مؤلفه و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله الطیبین».

باید توجه داشت این نسخه با ترقیمه ساختگی برگ ۲۳۲ ر به پایان نمی‌رسد و در برگ ۲۳۲ پ به خط متفاوتی از متن و انجامه اثر، «حدیث باران نیشان» به پایان متن افزوده شده است.

از این نسخه تنها ۲۳۲ برگ^۱ در اوراقی به اندازه ۲۴/۷ سانتی‌متر در ۳۲/۷ سانتی‌متر و متنی به ابعاد ۱۵/۵ سانتی‌متر در ۲۴ سانتی‌متر با ۲۲ سطر باقی مانده است (حسینی، ۱۳۹۴، ص. ۷۷۴). متأسفانه علی‌رغم قدمت و اعتبار نسخه، افتادگی‌هایی در فنّ دوم این کتاب وجود دارد. همان‌طور که پیشتر ذکر شد، فنّ دوم شامل یک مقدمه و هفت مقاله است که هر مقاله به ابواب و فصول جزئی‌تری تقسیم گشته است؛ مقاله اول شامل ده باب، مقاله دوم شامل پنج باب و مقاله سوم به دو قسم تقسیم شده که قسم اول شامل هجده باب است و از همین مقاله افتادگی نسخه آغاز می‌شود. بدین ترتیب هر چند قسم اول مقاله سوم شامل هجده باب است اما تنها یازده باب از آن موجود است و بخش پایانی باب یازدهم مقاله سوم (از حرف کاف و پس از واژه «کرسی» به بعد) تا باب هجدهم و تمام قسم دوم مقاله سوم و تمام مقاله چهارم تا هفتم نسخه افتاده است. خوشبختانه مؤلف در فهرست ابتدایی کتاب (برگ‌های ۶، ۶ پ و ۷ ر) از تمامی ابواب و فصول این اثر تا پایان مقاله هفتم به تفصیل نام برده است که امکان آشنایی با ساختار کلی کتاب را برای خواننده فراهم می‌کند. افزون بر این افتادگی، در ترتیب برگ‌های این نسخه نیز جابه‌جایی‌ای رخ داده که به نظر می‌رسد سبب اندکی تغییر در متن شده باشد. خلاصه ترتیب درست برگ‌های نسخه در جدول زیر آمده است:

از	تا
۱ ر	۷۰ پ
۷۹ ر	۷۹ پ
۷۱ ر	۷۸ پ
۸۰ ر	۲۳۲ ر

۱. در فهرست نسخ خطی کتابخانه عموجه حسین پاشا تعداد اوراق ظاهراً به اشتباه ۲۷۰ برگ یاد شده است (دفتر کتابخانه عموجه حسین پاشا، ۱۳۱۰، ص. ۲۳).

از نشانه‌های مالکیت این نسخه باید به مهر وقف در برگ‌های ۱، ۸۸، ۱۵۳ و ۲۳۲ ر به شرح: «هذا مما وقفه الوزير حسين پاشا ابن حسن آغا أخ الوزير محمد پاشا المعروف بكوپريلي عفى الله عنهم» و یادداشت تملکی در برگ ۱ ر به شرح: «من كتب العبد المذنب الراجي عفو الله و غفرانه أبي عبدالرحمن عيسى بن إسحق في غرة ذى الحجة سنة ثمان أربعين و سبعمائة» اشاره کرد. افزون بر این موارد، خط ثلث درشت آیات، بسم الله و شنگرف به کار رفته در عناوین، علائم و عبارات عربی از دیگر آرایه‌های این نسخه است.

برخی از ویژگی‌های رسم‌الخطی در برگ‌های این نسخه به شرح زیر است:

۱. گاهی در بالای حرف «سین» سه نقطه گذاشته شده است، مانند: شایسته (= شایسته) (۳۷ پ).
۲. گاهی در زیر حروف، حروف مشابه به صورت کوچک نگاشته شده است، مانند: ۱۰۶ ر.
۳. برخی از کلمات با رسم‌الخط خاص نوشته شده است، مانند: اندوهگن (= اندوهگن) (۳۹ پ)، نان با (= نانبا = نانوا) (۲۲۰ پ)، آتش کده (= آتشکده) (۱۰۹ پ).
۴. گاهی برخی از کلمات به جای الف، با الف مقصوره نوشته شده است، مانند: هوی (= هوا) (۱۲۸ پ)، استوی (= استوا) (۵۸ پ)، استفتی (= استفتا) (۸۸ ر)، افتری (= افترا) (۱۲۴ ر).
۵. در یک مورد کلمه با املائی خاصی آمده است، مانند: نبوات (= نبوت) (۱۸ ر).
۶. کلماتی مانند «طپانچه» (۱۳۳ پ) و «قفص» (۲۳۱ ر) به همین گونه با همین رسم‌الخط آمده است.

نتیجه‌گیری

در این جستار خوابنامه‌ای کهن به نام المعترف فی علم التعبير نوشته ابواسحاق ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بکری زنجانی شیرازی ملقب به شرف‌الدین شافعی معرفی شده که در سال ۶۶۶ ق. به رشته تحریر درآمده است. این اثر شامل دو فن است: فن اول این کتاب - به شیوه اغلب خوابنامه‌های عربی و فارسی - مشتمل بر هفده فصل با محتوای طبقات معبران، ماهیت خواب، اصول علم تعبیر، آداب معبر و بیننده خواب است. فن دوم به دو بخش کلی یک مقدمه و هفت مقاله تقسیم شده و مؤلف به شرح تصاویر دیده‌شده در خواب و تعبیر آن‌ها پرداخته و در ادامه، حکایاتی در تأیید، تکمیل و توضیح تصاویر و تعبیر هر یک از این عناوین آورده است. بکری زنجانی شیرازی در نگارش این اثر از

۱. برای نمونه‌های مشابه، رک: گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم تفسیر شنقشی، ۲۵۳۵، ص. بیست و دو؛ قلانسی نسفی، ۱۳۸۵، ص. هفتاد و هفت؛ محمد بن محمد النصر، ۸۹۰، خشم‌گین (گ. ۳۰ ر)، سبب (گ. ۲۰۱ پ)، کنیزکان (گ. ۱۰۳ پ) و موارد دیگر.

۲. برای نمونه‌های مشابه، رک: همان، زکوة (= زکوة) (گ. ۱۵۷ پ، ۱۹۶ ر، ۲۷۴ ر)، حیوانی (= حیوتی) (گ. ۱۹۵ ر)، محفوظ (= محفوظ) (گ. ۱۷۶ ر).

آثاری چون القادری فی التعبير، تعبیر الرؤیا ابن قتیبہ، تعبیر الرؤیا ارطامیدورس افسسی، التحبیر فی علم التعبير و... بهره گرفته که در میان این آثار، استفاده او از القادری فی التعبير و التحبیر فی علم التعبير بیش از دیگر خوابنامه‌های عربی و فارسی بوده است. تا آنجا که می‌دانیم از این اثر تنها یک نسخه باقی مانده است که در مجموعه عموجه حسین پاشا در کتابخانه سلیمانیه استانبول به شماره ۲۷۳ نگهداری می‌شود و میکروفیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۴۹۷- ف محفوظ است. این اثر از وجوه مختلف از جمله موضوع، ویژگی‌های زبانی، لغوی، اجتماعی و مردم‌شناسانه، حکایات و اشعار اهمیت دارد که بی‌تردید معرفی و انتشار آن نقش مهمی در شناخت بیشتر خوابنامه‌های فارسی و بررسی ارتباط آنها با خوابنامه‌های عربی خواهد داشت.

کتابنامه

- ابرقوهی، ا. (۸۳۰ ق.). تعبیر سلطانی. در کتابخانه فاتح استانبول. شماره نسخه ۳۶۵۲. [نسخه خطی].
- الأفسسی، ا. (۱۹۶۴). تعبیر الرؤیا. نقله من الیونانیة الی العربیة حنین بن اسحاق، قابله بالأصل الیونانی و حَقَّقَه و قدَّم له: توفیق فهد. المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة.
- اقبال، ع. (۱۳۶۵). تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری. امیرکبیر.
- آقا بزرگ تهرانی. (۱۴۰۳ ق.). الذریعة الی تصانیف الشیعة. دارالأضواء.
- باغستانی، ا. (۱۳۹۰). خوابگزاری. دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عادل (ج. ۱۶، صص. ۲۱۷-۲۲۸). بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- بکری، ا. (۶۶۶ ق.). المعبر فی علم التعبير. در مجموعه عموجه حسین پاشا در کتابخانه سلیمانیه. شماره نسخه ۲۷۳. [نسخه خطی].
- تقلیسی، ح. (۱۳۹۴). کامل التعبير. تصحیح مختار کمیلی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- حافظیان بابلی، ا. (۱۳۸۴). نسخه پژوهی. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- حسینی، م. ت. (۱۳۹۴). فهرست نسخه‌های خطی فارسی چهار کتابخانه ترکیه. اوراق عتیق، ۴ (۴)، ۷۵۳-۸۱۳.
- خوابگزاری. (۱۳۴۶). با تصحیح و مقدمه ایرج افشار. بنیاد فرهنگ ایران.
- خالقی مطلق، ج. (۱۳۹۱). یادداشتهای شاهنامه (بخش دوم و سوم). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی).
- دانش پژوه، م. ت. (۱۳۴۸). فهرست میکرو فیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. دانشگاه تهران.
- درایتی، م. (۱۳۸۹). دنا (فهرستواره دستنوشته‌های ایران). کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- درایتی، م. (۱۳۹۰). فنخا (فهرستگان نسخه‌های خطی ایران). سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- دفتر کتبخانه عموجه حسین پاشا. (۱۳۱۰ ق.). در سعادت.
- الدینوری، ن. (۲۰۰۰). التعبير فی الرؤیا أو القادری فی التعبير. دراسة و تحقیق فهمی سعد. عالم الکتب.
- الدینوری، ع. (۲۰۰۱). تعبیر الرؤیا. عُنَى بتحقیقه ابراهیم صالح. دارالبشائر.
- الذهبی، م. (۱۴۰۹ ق.). تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. دارالکتب العربی.
- رازی، م. (۱۳۵۴). التحدیر فی علم التعبير. به اهتمام ایرج افشار. بنیاد فرهنگ ایران.
- السلامی، م. (۱۴۲۰ ق.). تاریخ علماء بغداد المسمی منتخب المختار. صححه و علق حواشیه المحامی عباس العزاوی. الدار العربیة للموسوعات.

صادقی، م. (۱۳۹۶). خوابگزاری. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (ج. ۲۳، صص. ۳-۸). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

عیوضی، ز. (۱۳۹۴). نسخه‌شناسی و بررسی الگوی اندیشه‌های رساله‌های تعبیر خواب؛ از دوره تیموری به عصر صفوی (پایان‌نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد). دانشگاه تهران.

عیوضی، ز. و ملایی توانی، ع. (۱۳۹۸). بررسی تغییرات مذهبی رساله‌های تعبیر خواب از دوره تیموری به عصر صفوی و قاجار. مطالعات تاریخ اسلام، ۱۱(۴۲)، ۱۱۱-۱۲۹.

البنداری، ف. (۱۳۵۰ق.). الشاهنامه. صححها و علق علیها و قدم لها عبدالوهاب عزام. دارالکتب المصرية.

فردوسی، ا. (۱۳۸۶). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق و ابوالفضل خطیبی. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

قره‌بلوط، ع. (۲۰۰۵). معجم المخطوطات الموجودة فی مکتبات استانبول و آناتولی. دارالعقبة.

قره‌بلوط، ع. و قره‌بلوط، ا. ط. (۲۰۰۶). معجم التاريخ التراث الاسلامی فی مکتبات العالم (المخطوطات و المطبوعات). دارالعقبة.

قلانسی نسفی، م. (۱۳۸۵). ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق. تصحیح عارف نوشاهی. میراث مکتوب.

کحّاله، ع. ر. (۱۳۷۶ق.). معجم المؤلفین. المكتبة العربية.

کمیلی، م. (۱۳۸۲). رؤیا و تعبیر آن در متون عرفانی و تفسیری تا اواخر قرن ششم هجری (رساله منتشر نشده دکتری). دانشگاه شیراز.

گذشته، ن. (۱۳۶۹). ابن سیرین. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (ج. ۳، صص. ۷۳۴-۷۳۶). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم تفسیر شنقشی. (۲۵۳۵). تصحیح محمدجعفر یاحقی. بنیاد فرهنگ ایران.

لوری، ب. (۲۰۰۷). تعبیر الرؤیا فی الاسلام. ترجمة داليا الطوخی. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

محمّدبن محمد التصّر. (۸۹۰ق.). زاد المقومین. کتابخانه موزه کابل (منتقل شده به آرشیو ملی افغانستان). شماره نسخه ۳۴. [نسخه خطی].

المقدسی، ا. (۲۰۰۰). البدر المنیر فی علم التعبير. ضبط و تحقیق و تعلیق حسین بن محمد جمعة. مؤسسة الریان.

همدانی، ی. (۶۵۷ق.). الكشف عن منازل السائرین إلى الله. مجموعة نافذ پاشا در کتابخانه سلیمانیة. شماره نسخه ۴۳۸. [نسخه خطی].

Fahd, T. (1966). *La divination arabe études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Brill.

Türkiye yazmaları toplu kataloğu: İstanbul. (1987). Kütüphaneler Genel Müdürlüğü.



Persian Prose Nafsat al-Masdours; A Sub-Genre of Monsha'at

Received: June 24, 2024 ∴ Revised: November 8, 2024

Accepted: December 28, 2024 ∴ Published Online: February 22, 2025

Ali Akbar Ahmadi Darani¹, Akram Haratian²

How to cite this article:

Ahmadi Darani A. A., & Haratian, A. (2024). Persian prose Nafsat al-Masdours; A sub-genre of monsha'at. *New Literary Studies*, 57(3), 101-131.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.88649.1602>

Abstract

There are some artistic prose letters in the Persian literature in which their authors have depicted their personal conditions along with the undesirable circumstances of the time. The best-known letters of this type were written by Zaidari Nesavi in the early 7th century AH and called them as *Nafsat al-Masdour*. There are other texts under this title in the Persian prose, but they have not been written by anthologists. Besides, the style of those texts is not elegant, and their contents are different from those of anthological *Nafsat al-Masdour* versions. Considering the stylistic features of Zaidari's *Nafsat al-Masdour*, researchers commonly believe that this text is exclusive in the history of artistic prose. However, with regard to such textual features as form, theme, content, structure, and rhetorical traits, as well as the audience of the text and its similarities to the anonymous letters written before and after Zaidari, the present study seeks to show that this work is not the only one available. Rather, referring to similar letters by anthologists like Anoushiravan Khaled, Nasrollah Munshi, Baha al-Din Mo'ayed Baghdadi, Najm al-Din Abu al-Raja Qomi and Atamalek Joveini, this research makes conviction that such writings

1. Associate Professor in Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran
(Corresponding author)
E-mail: aa.ahmadi@ltr.ui.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-7143-5229>
2. Assistant Professor in Persian Language and Literature, (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Khorasgan, Iran
E-mail: a.haratian@khuisf.ac.ir <https://orcid.org/0000-0002-5324-5429>

spanned from about the mid 6th century to the late 7th century (AH). They are introduced as a special literary genre within the set of prose letters of complaint known as *Nafsat al-Masdour*.

Keywords: Literary Genre, Artistic Prose, Compositions, Letter, Complaint, *Nafsat al-Masdour*, Zaidari Nesavi, Atamalek Joveini, Taslyat al-Ekhwan

Extended Abstract

1. Introduction

Zaidari Nesavi's *Nafsat al-Masdour* is amongst of the most famous artistic proses of the early 7th century AH. This work is widely considered as a unique text. Its numerous stylistic features indicate its distinction from other prose works. We can have different attitudes of the ancient scholars towards the artistic prose texts. Such perspectives have been presented in such works as Sa'ad al-Din Varavini's allude to *Kelileh and Demneh* in the introduction of *Marzbannameh*, *Sandbadnameh*, *Maghamat Hamidi*, *Atabat al-Katabah* (by Montajab al-Din Badi'), Rashid Vatwat's *Monsha'at*, Zarrat al-Sharegh (by Zeyn al-Din ibn Seyedi Zangani), Baha al-Din Baghdadi's *Resalat (Al-Tawassol ila al-Tarassol)*, *The Translation of Tarikh Yamini* (Abu al-Sharaf Naseh ibn Zafar Jorfadaghani), and *Nafsat al-Masdour* by Anousharwan Khaled, which do not have the same subject matter and content, and are placed in Ekhwani and Diwani Monsha'at (i.e., private and royal court letters), educational anecdotes, *Maghamat* and history, shows the view of the ancients towards artistic prose, in that these writings, having more or less the same characteristics, were all classified in artistic prose. Moreover, Bahar sees such monsha'at works as *Atabat al-Katabah* and *Al-Tawassol ila al-Tarassol* as the works that follow Nasrollah Munshi's translation of *Kelileh and Demneh*. While intruding the prose style of *Montajab al-Din Badi'* (the writer of *Atabat al-Katabah*), he made it according to the prose style of Abu al-Ma'ali Qaznavi. This was possible through taking into account the style similarities between these texts and the translation of *Kelileh and Demneh*, creating a specific genre called Monsha'at and Diwani literature (i.e., a literature with specific features of letters of royal courts and private letters). Such works as "Fathnameh", "Shekastnameh", "Ahdnameh", "Sogandnameh" and "Nafsat al-Masdour" can be identified among them. The subject of most papers on *Nafsat al-Masdour* is enumerating stylistic features, searching for a subject in it, analyzing its structure and content, and

comparing its content with some characteristics of Western literary schools, or even introducing this work as a historical and/or literary text.

2. Method

At the first step, the owners of Nafsat al-masdours were introduced chronologically. Then, the main features of these types of writings were depicted and discussed. This was done to show that this Monasha'at, which lasted from the middle of the 6th century to the late 7th century in Persian literature, is a subtype of monsha'at, and all these writers are court secretaries. Their survived works are in artistic prose, and whatever is like this, is not included among Nafsat al-masdours.

3. Results

What is available to the audience as Zaidari Nesavi's *Nafsat al-Masdour* in the form of a book and holds a huge volume of annotations is actually a letter. There exist such similar examples from the 6th century to the late 7th century AH and Zaidari Nesavi is at the end of this movement. Written by famous courtmen, these letters include a description of the misfortunes and complaints about the undesirable times, introduced ironically as the main origins of the misfortunes. These letters/nafsat al-masdours are in artistic prose and full of proverbs and sayings. The writing style, subject matter, and content of Anousharwan Khaled's *Nafsat al-Masdour* (according to the annotation that Abu al-Raja Qomi and Atamalek Joveini's reference to Baha al-Din Baghdadi and Zaidari Nesavi) prove that court secretaries such as Nasrollah Munshi, Baha al-Din Baghdadi, Zaidari Nesavi, and Atamalek Joveini imitated the style of Anousharwan Khaled. Nafsat al-masdours are prose complaints, but since there is not any comprehensive study on the complaints so far, no one can say anything about their relationships. Accordingly, it seems necessary to do a comprehensive and independent research on Bath al-Shakwa and complaints, and a separate entry in encyclopedias be dedicated to more easily compare them.

4. Discussion and Conclusion

Nafsat al-masdours are in the form of letters. Exactly this anonymity and brevity make them remain unknown. These works are usually come within other works or collections of monsha'ats. They have frequently been retitled in later periods. None of the court secretaries who composed these letters named their works as Nafsat al-masdour; not even Zaidari Nesavi. Revealing the motivations of these secretaries in writing nafsat al-masdours will be significant to understand the aim or subject of these letters. What remained from Nasrollah Monshi' Nafsat al-masdour is about a period when he was imprisoned because of the slanders of envious rivals. The main

motivation of Baha al-Din Baghdadi is quite clear. He was imprisoned and wrote this letter in there. However, they cannot be called “habsiyeh” (prison letter), as one of the main features of such works is the description of prison, which is absent in these *Nafsat al-masdours*. Moreover, Zaidari Nesavi’s *Nafsat al-masdour* and the two treatises of Atamalek Joveini were not written in prison, nor are their main subject the description of prisons. They are only accounts and descriptions of the misfortunes that happened to them. Therefore, the main subject and purpose of these secretaries for composing such texts was to bath al-shakwa (express grievances) or shakwa (complain). The main content of *Nafsat al-masdours* are descriptions of the misfortunes that their authors suffered besides complains about their unfortunate circumstances and times. Atamalek Joveini’s state at the end of *Taslyat al-Ekhwan* shows the main aim of these secretaries. He sees the blaming of the heavens for all misfortunes futile. Indirectly he states that his criticisms are directed to the ruler of that time. *Nafsat al-masdours* do not have a clear pre-determined structure, but the secretaries could freely use artistic prose and letters to describe their misfortunes and express their grievances of the world. This freedom for not following a determined structure is evident in comparison of the two *nafsat al-masdours* of Atamalek joveini. In *nafsat al-masdours*, such issues as “wisdom”, “admonition”, and “complaint” come together. Moreover, the high frequency of the use of proverbs and anecdotes in the prose or Persian/Arabic verses enriches *Nafsat al-masdours* and improves their rhetorical aspect.



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2024.88649.1602>



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

نقشه‌المصدورهای منشور فارسی؛ زیرگونه‌ای در منشآت

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴ :: بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۸ :: پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ :: انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵
علی اکبر احمدی دارانی^۱، اکرم هراتیان^۲

ارجاع به این مقاله:

احمدی دارانی، ع.ا.، و هراتیان، ا. (۱۴۰۳). نقشه‌المصدورهای منشور فارسی؛ زیرگونه‌ای در منشآت، جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۳)، ۱۰۱-۱۳۱.

<https://doi.org/10.22067/jls.2024.88649.1602>

چکیده

در تاریخ نثر فنی فارسی منشآت پدید آمده است که در آن برخی دیوانیان شرحی از احوال خویش را همراه با شکایت از روزگار نامساعد در قالب نامه‌ای انشا کرده‌اند که معروف‌ترین آنها به قلم زیدری نسوی در اوایل قرن هفتم هجری است و نام نقشه‌المصدر به خود گرفته است. در نثر فارسی متون دیگری به نام نقشه‌المصدر نامبردار شده‌اند؛ اما نویسندگان این متون از دیوانیان محسوب نمی‌شوند و نوشته آنها نیز به نثر فنی نیست و موضوع مکتوب آنها با آنچه دیوانیان در این مکتوبات در نظر داشته‌اند، متفاوت است و از دایره این نقشه‌المصدورها خارج می‌شوند. در این نوشتار برخلاف پندار رایج محققان که با برشمردن ویژگی‌های سبکی نقشه‌المصدر نسوی، درصددند که آن را انشایی یگانه در تاریخ نثر فنی نشان دهند، با در نظر گرفتن ویژگی‌هایی مشترکی چون قالب، موضوع، مخاطب، محتوا، ساختار، وجه بلاغی و مناسبات آن با منشآت که در قالب نامه‌هایی بی‌نام، پیشتر و پس از روزگار او از دیوانیانی چون انوشروان خالد، نصرالله منشی، بهاء‌الدین محمد بن مؤید بغدادی، نجم‌الدین ابوالرجاء قمی و

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

E-mail: aa.ahmadi@ltr.ui.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-7143-5229>

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اصفهان، خوراسگان، اصفهان، ایران

E-mail: a.haratian@khuisf.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-5324-5429>

عظاملک جوینی وجود دارد، امتداد انشای چنین مکتوباتی را از حدود نیمه قرن ششم تا پایان قرن هفتم نشان داده‌ایم و آنها را به نام نفثة المصدور و در ردیف شکایت‌نامه‌های منشور که به نثر فنی نوشته شده‌اند، به صورت زیرگونه‌ای در منشآت معرفی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: نوع ادبی، نثر فنی، منشآت، نامه، بئ الشکوی، نفثة المصدور، زیدری نسوی، عظاملک جوینی، تسلیة الاخوان.

۱. مقدمه

نفثة المصدور انشای شهاب‌الدین محمد خرندزی زیدری نسوی^۱ از معروف‌ترین نثرهای فنی در اوایل قرن هفتم (۶۳۲ ق) است. غالباً چنین پنداشته می‌شود که نفثة المصدور متنی یگانه است و برشمردن ویژگی‌های سبکی آن، تمایزش را با دیگر متون منشور، نشان خواهد داد.^۲ اشاره سعدالدین وراوینی، در مقدمه مرزبان‌نامه به کلیله و دمنه، سبدا نامه، مقامات حمیدی، عتبه‌الکتبه (منتجب‌الدین بدیع)، منشآت رشید وطواط، ذرة الشارق (زین‌الدین بن سیدی زنگانی)، رسالات بهاء‌الدین بغدادی / رسالات بهایی (التوسل الی الترسل)، ترجمه تاریخ یمینی (ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی) و نفثة المصدور نوشروان خالد (ر.ک: مرزبان بن رستم، ۱۳۷۶، صص ۴-۷)^۳ که موضوع و محتوای یکسان ندارند و هر کدام در منشآت دیوانی و اخوانی، حکایات تعلیمی، مقامه و تاریخ، قرار می‌گیرند، دیدگاه گذشتگان را نسبت به نثر فنی نشان می‌دهد که این مکتوبات با داشتن مختصات کم‌وبیش یکسان، همه در نثر فنی طبقه‌بندی می‌شده‌اند.

بهار نیز منشآت چون عتبه‌الکتبه و التوسل الی الترسل را پیرو ترجمه کلیله و دمنه نصرالله منشی دانسته است: «این دبیر بزرگ [بهاء‌الدین بغدادی] و رفقا و همگنان او مانند نورالدین محمد نسوی و شاگردان اینان، چون عظاملک همه ریزه‌خوار خوان ابوالمعالی و خوشه‌چین کلیله و دمنه‌اند و در این تقلید نیز تمام نیستند» (بهار، ۱۳۷۰، ص ۲/ص ۳۷۹؛ همچنین ر.ک: خطیبی، ۱۳۸۶، صص ۴۸۱-۴۹۶). بهار در جایی دیگر در معرفی شیوه نثر منتجب‌الدین بدیع، صاحب عتبه‌الکتبه گفته است: «شیوه این مراسلات بر پایه و اساس نثر ابوالمعالی غزنوی است» (بهار، ۱۳۷۰، ص ۲/ص ۳۷۸) و این فقط با در نظر گرفتن اشتراکات سبک نثر این متون با ترجمه کلیله و دمنه است که نوعی از ادبیات، به نام «ادبیات منشآت و دیوانی» پدید آورده است (ر.ک: فتوحی، ۱۳۹۰، صص ۱۰۸-۱۱۰)^۴ و زیرگونه‌هایی چون «فتح‌نامه»، «شکست‌نامه»، «عهدنامه و سوگندنامه» (ر.ک: خطیبی، ۱۳۸۶، صص ۳۷۹-۳۹۳) و «نفثة المصدور» در میان آن قابل شناسایی است.

۲. پیشینه پژوهش

به استناد مقاله «نقد آسیب‌شناسی کارنامه نقشه‌المصدور پژوهی (تا پایان سال ۱۳۹۹ شمسی)» ۱۴۰ مقاله درباره نقشه‌المصدور زیدری نسوی نوشته شده است (ر.ک: ذبیحی و خزانه‌دارلو، ۱۴۰۱، صص ۱۵۱). بیشتر کوشش نویسندگان این مقالات، برشمردن ویژگی‌های سبکی نقشه‌المصدور، جستجوی موضوعی در آن یا تحلیل ساختار و محتوا و گاهی تطبیق محتوایی آن با برخی ویژگی‌های مکتب‌های ادبی غرب بوده است یا آنکه با ارائه نشانه‌هایی آن را متنی تاریخی یا ادبی یا هر دو معرفی نمایند. از آنجاکه این محققان، متن یا متون دیگری همسان نقشه‌المصدور نیافته‌اند تا همه را در یک رده قرار دهند و بتوانند نوع آن را مشخص کنند و از مقاله‌های پیشین نیز آگاهی کسب نکرده‌اند، این تعداد مقاله پرشمار و تکراری پدید آمده است. هرچند در مقاله‌ای دیگر که نویسندگان آن به دنبال بررسی روایی و نقد ژانری نقشه‌المصدور رفته‌اند (ر.ک: غیوری و خزانه‌دارلو، ۱۴۰۱، صص ۱۱۵-۱۴۶)، در شناخت نوع ادبی آن کامیاب نبوده‌اند. حاصل مقاله ایشان، به استناد از منبعی جدید (ر.ک: فقیه ملک‌مرزبان و صابری تبریزی، ۱۳۹۷، صص ۷۶-۴۹)، آن است که نقشه‌المصدور «نامه» است (ر.ک: غیوری و خزانه‌دارلو، ۱۴۰۱، صص ۱۱۷، ۱۴۲) و جزو اخوانیات قرار می‌گیرد (همان، صص ۱۳۷)، درحالی‌که بسیار پیشتر از این، هدایت، بهار و مینوی آن را «نامه» دانسته‌اند (ر.ک: ادامه همین مقاله). درباره «بث الشکوی» نیز دو مقاله منتشر شده است که تمرکز نویسندگان آنها بر متون شعری است (ر.ک: دادبه، ۱۳۸۱، صص ۳۴۲-۳۴۶؛ سزّامی، ۱۳۷۵، صص ۲۴۲-۲۴۵) و بث الشکوی و نقشه‌المصدور را در کنار هم قرار داده‌اند (ر.ک: همان) و از شکایت‌نامه‌های مثنوی که با نقشه‌المصدورها که در یک ردیف قرار می‌گیرد، غفلت کرده‌اند. شمیسا نیز نوشته‌های شکایت‌آمیز را با عنوان «گلایه» آورده است (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۹، صص ۲۴۷).

۳. بحث و بررسی

اینک پس از معرفی صاحبان نقشه‌المصدورها به ترتیب تاریخی، ویژگی‌های اصلی این مکتوبات نقد و تحلیل می‌گردد تا نشان داده شود، نگارش آنها از حدود نیمه‌های قرن ششم تا پایان قرن هفتم در تاریخ ادبیات فارسی امتداد یافته است و زیرگونه‌ای از منشآت محسوب می‌شوند و همه این منشیان از دیوانیان‌اند و انشای باقی مانده از آنان به شیوه نثر فقی است و هرچه به غیر از این باشد، در میان نقشه‌المصدورها قرار نمی‌گیرد؛ از جمله نقشه‌المصدور اول و نقشه‌المصدور دوم، به قلم صابین‌الدین علی تُرکَة اصفهانی (۷۷۰-۸۳۵ ق) از علمای معروف دوره تیموری. وی در رساله اول خطاب به شاهرخ میرزا (حک: ۸۰۷-۸۵۰) در صدد ردّ اتهامی است که صاحب‌غرضان به سبب تألیف کتابی در

روزگار جوانی اش، به او منسوب کرده و او را صوفی دانسته‌اند (ر.ک: ترکة اصفهانی، ۱۳۵۱، صص. ۱۶۹-۱۹۴). او در رساله دوم، خطاب به بایسنقر، امیرزاده تیموری، ارتباط خود را با ماجرای احمد لُر مردود می‌داند و از خود دفاع می‌کند (ر.ک: همان، صص. ۱۹۷-۲۱۷). بهار در شیوه نثر نفثة المصدور اول نوشته است: «بسیار فاضلان و استادانه به شیوه ساده و فنی تحریر کرده است» (بهار، ۱۳۷۰، ۳/ص. ۲۳۰) و در جای دیگر آن را «ساده و روان» (همان، ص. ۲۳۵) دانسته است. وی از دیوانیان نیست و این دو مکتوب به نثر فنی نیز انشا نشده و نویسنده خود، نامی بر آنها ننهاده است و گویا چون نشانه‌هایی از شکوه و شکایت در ضمن آنها بوده است،^۵ به این نام مشهور شده‌اند و چنین است، نامه‌ای کوتاه از جلال‌الدین دوانی، متکلم، حکیم، فقیه و شاعر قرن نهم که در دفاع از خود در مقابل بدگویان نوشته است (ر.ک: عرب‌پور، ۱۳۸۴، صص. ۵۳۶-۵۳۷) که به دلایل پیشگفته جزو نفثة المصدورها به حساب نمی‌آید. متن چهار نمونه دیگر که به نام نفثة المصدور خوانده شده‌اند؛ در دست نیست: اول، نفثة المصدور مسعود بن علی بن احمد الصوابی / الصوّانی^۶ (ر.ک: بیهقی، ۱۳۶۱، ص. ۲۳۴)؛ دوم، نفثة المصدور امام فخر رازی (ر.ک: یاقوت حموی، ۱۹۹۳، ۶/ص. ۲۵۸۹)؛ سوم، نفثة المصدور و تحفة المشکور از صدرالدین محمد بن اسحاق بن محمد القونوی، المتوفی سنة ۶۷۳ (ر.ک: حاجی خلیفه، ۱۰۶۷ق، ۳/ص. ۴۹۲) و چهارم عمادالدین فضلوی لُر که بنابر تاریخ گزیده «رساله‌ای در شکایت اخوان و ذم زمان انشا کرده است بغایت خوب و فصیح» (حمدالله مستوفی، ۱۳۸۱، ص. ۷۴۱). اگر این نفثة المصدورهای اخیر به نثر فنی بوده باشند و نویسندگان آنها از منشیان دیوانی، می‌توان آنها را در ردیف نفثة المصدورهای مورد نظر قرار داد؛ اما از آنجاکه متن آنها در دسترس نیست، سخنی درباره آنها نمی‌توان گفت.^۷

۱.۳. صاحبان نفثة المصدورها

۱.۱.۳. انوشروان خالد

شرف‌الدین ابونصر انوشروان بن خالد کاشانی در ۴۵۹ ق. در ری به دنیا آمد (ر.ک: صفدی، ۱۳۸۱ هـ - ۱۹۶۲ م، ۹/ص. ۴۲۷).^۸ وی از دیوانیان معروف قرن ششم است که از ۵ شعبان ۵۲۱ تا رجب ۵۲۲ (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۶ هـ - ۱۹۹۶ م، ۱۰/ص. ۶۴۲)، وزیر سلطان محمود بن محمد سلجوقی (حک: ۵۱۱ - ۵۲۵ ق) بود و سپس از ۵۲۶ تا ۵۲۸ ق. (ر.ک: همان، ۱۰/ص. ۶۸۲؛ همان، ۱۱/ص. ۱۷)، وزیر المسترشد بالله (حک: ۵۱۲ - ۵۲۹ ق) و از ۵۲۹ - ۵۳۰ ق. وزارت سلطان مسعود بن محمد (۵۲۷ - ۵۴۷ ق) را بر عهده داشته است (همان، ۱۱، صص. ۲۰، ۴۵).^۹ وی در ۵۳۳ ق. درگذشت (ر.ک: صفدی، ۱۳۸۱ هـ - ۱۹۶۲ م، ۹/ص. ۴۲۷)؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶ هـ - ۱۹۹۶

م، ۱۱ / ص. ۷۰^{۱۰} و در نجف مدفون شد (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۶ هـ - ۱۹۹۶ م، ۱۱/ص. ۷۰).

انوشروان خالد [...] کتابی به زبان فارسی داشته به نام نفثة‌المصدور و فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور^{۱۱} که عمادالدین ابوعبدالله محمد بن صفی‌الدین ابوالفرج محمد بن نفیس‌الدین ابوالرجا کاتب اصفهانی معروف به ابن اخی‌العزیز یا عماد کاتب متولد در ۵۱۹ و متوفی در ۵۹۷ آن را به نام نصرة الفطرة و عصرة الفطرة به زبان تازی ترجمه کرده و سپس قوام‌الدین فتح بن علی بن محمد بنداری از ادبای نیمه اول قرن هفتم آن را به نام زبدة النصرة و نخبة العصرة تلخیص کرده است (نفیسی، ۱۳۶۳، ۱/ص. ۱۱۹).

۳. ۱. ۲. ابوالمعالی نصرالله منشی

وی از معروف‌ترین منشیان روزگار سلجوقی است. اجدادش چندین نسل در دستگاه حکومتی و دیوانی غزنویان و سلجوقیان عهده‌دار کارهای دیوانی و حتی وزارت بوده‌اند (ر.ک: نوریان، ۱۳۷۵، صص. ۵-۲۰). آنچه نام او را در تاریخ ادبیات فارسی ماندگار کرده است، ترجمه‌ای است منشیانه از کلیله و دمنه ابن مقفع.^{۱۲}

شعر و نثری که از نصرالله منشی علاوه بر این کتاب [ترجمه کلیله و دمنه] به دست ما رسیده است، چیز کمی است، سه رباعی به فارسی که در لباب‌الالباب بدو نسبت داده شده است و دو بیت از قصیده‌ای به عربی که خود در این کتاب آورده و گوید که از زبان بهرامشاه انشا کرده‌ام و قطعه‌ای به نثر، در شکایت از حادثه‌ای ناگوار که در مجموعه منشآت تحت عنوان "الصاحب الکلیله" آمده است، بدین عبارت: گل مراد در سایه امل چون نام وفا و سایه عنقا معدوم ماند، و گلبن رامش و آسایش از زینت برگ و بار عاطل شد، و زخمه بلبل خوش‌نوا در کام عیش و هوا شکست، و بناء کام بناکام منهدم و لشکر صبر و آرام منهدم گشت.

از هر بنا که ماند ز ایام یادگار
إلا بنای حادثه محکم که یافتست؟

و فلک بیدادگر آنچه بداده بود بازستد و روزگار شوریده در بخشیده رجوع روا داشت.

چنین است آیین این گنده‌پیر
ستاند ز فرزند پستان شیر

(ر.ک: نصرالله منشی، ۱۳۷۱، مقدمه مصحح، ص. ۱۳)

۳. ۱. ۳. بهاء‌الدین محمد بن مؤید بغدادی

منشی دربار علاء‌الدین نگش خوارزمشاه (حک: ۵۸۹-۵۹۶) و صاحب کتاب التوسل إلى التوسل است. (و در وقتی که او را به نیشابور به رسالت فرستادند، به نزدیک اتابک منکلی بیگ و او، وی را حبس و مقید کرد [در ۵۸۲]^{۱۴} در حبس، نامه‌ای نبشته است که آن یک نامه بر هزار دفتر ترجیح دارد و آن نامه مشهور است) (عوفی، ۱۳۶۱، ۱/ص. ۱۰۹).

۱۴۳). بهاء‌الدین بغدادی در این نامه که حسب حالی از اوست، به از دست دادن فرزند و بیماری خود اشاره می‌کند. این «نامه» با عنوان «مکتوب تاریخی» در پایان التوسل إلى الترسل چاپ شده است.^{۱۵}

۳. ۱. ۴. ابوالرجاء قمی

نجم‌الدین ابوالرجاء قمی از مستوفیان و مترسلان قرن ششم است. وی تکمله‌ای بر نفثة‌المصدر در صدور زمان الفتور و فتور زمان المصدر، تألیف شرف‌الدین ابونصر انوشروان خالد نوشته است. این کتاب که نام مشخصی ندارد، یکبار با عنوان تاریخ الوزراء و بار دیگر با عنوان ذیل نفثة‌المصدر به چاپ رسیده است (ر.ک: کتابنامه، ابوالرجاء قمی، ۱۳۸۹). او از آنجاکه انوشروان خالد، نفثة‌المصدر خود را به پایان برده است [= حادثه قوام‌الدین ابوالقاسم]، ذیل نفثة‌المصدر را آغاز کرده است (ر.ک: ابوالرجاء قمی، ۱۳۸۹، ص. ۲۲) و تا روزگار وزارت قوام‌الدین درگزینی (۵۱۸-۵۲۱ ق؛ ۵۲۳-۵۲۷ ق) و سه تن دیگر از وزرا، تا میانه سال ۵۸۴ ق. ادامه داده است (ر.ک: همان، صص. ۳۱۶-۳۴۵).

۳. ۱. ۵. زیدری نسوی

شهاب‌الدین محمدبن احمدبن علی بن محمد المنشی النسوی، حدود هفت‌سال منشی سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه (حک: ۶۱۷-۶۲۸ ق) بوده است. از او کتابی به نام سیرت جلال‌الدین مینکبرنی و مکتوبی که بعدها نام نفثة‌المصدر به خود گرفته، باقی مانده است.

[وی] در حدود سال ۶۳۲ در زمانی که در شهر میافارقین اقامت داشته است، کتاب فارسی نفثة‌المصدر را نوشته و وقایع چندماهه مقارن شکست نهایی و مقتول گشتن سلطان جلال‌الدین را و رنج‌ها و سرگردانی‌های خویشان را و آلام قلبی و لطمات و زجرهایی را که در غربت از دست این و آن چشیده است، به صورت گله و شکایت، به زبانی بسیار شاعرانه و انشایی مصنوع و فنی بیان کرده و، چنانکه معلوم می‌شود نامه مانند به "صدر معظم سعدالدوله و الدین... قدوة صدور الشرق" خطاب کرده و فرستاده است (زیدری نسوی، ۱۳۶۵، مقدمه، ص. ما).

۳. ۱. ۶. عطاملک جوینی

علاء‌الدین ابوالمظفر عطاملک جوینی، دیوانسالار، امیر و مورخ دوره ایلخانی است. وی در ۶۲۳ ق. به دنیا آمد و در ۶۸۱ ق. درگذشت (ر.ک: جوینی، ۱۳۷۵، ترجمه حال مصنف، صص. کآ، نظ). او صاحب کتاب معروف تاریخ جهانگشای است. دو مکتوب (نامه) نیز از او به جا مانده است: یکی، به نام تسلیة الإخوان که آن را در ۶۸۰ ق و دیگر

رساله‌ای بی‌نام که در ۶۸۱ ق، حدود شش ماه پیش از فوت، نوشته است و هردو این مکتوبات، در شرح مصائبی است که به علت بدگویی مجدالملک یزدی در حق خاندان جوینی، در اواخر سلطنت اباقاخان (حک: ۶۶۳-۶۸۰ ق) وارد شده است (ر.ک: همان، ۱۳۷۵، مقدمه مصحح، ۱/صص. عب-عه).^{۱۶}

۳.۲. قالب و نام

قالب نفثة المصدورها، «نامه» است و نامه‌ها، به مانند کتاب‌ها، نامگذاری نمی‌شده‌اند و همین بی‌نامی و حجم کم از علت‌های ناشناخته‌مانند آنهاست که غالباً در ضمن کتاب‌های دیگر یا مجموعه منشآت آمده و در دوره‌های بعد، نام‌های دیگری به خود گرفته‌اند.^{۱۷} برای نمونه، نفثة المصدور بهاء‌الدین بغدادی با عنوان «مکتوب تاریخی»، ضمیمه التوسل إلى التوسل به چاپ رسیده است، در حالی که بنابر گفته عوفی این مکتوب «نامه» است: «در حبس، نامه‌ای نبشته است که آن یک نامه بر هزار دفتر ترجیح دارد» (عوفی، ۱۳۶۱، ۱/صص. ۱۴۳)^{۱۸} و نفیسی با عنوان «رسالة الحبسیه» از آن نام برده است.^{۱۹} یا آنچه با نام تسلیة الإخوان عظام ملک جوینی شناخته شده، جلد چهارم تاریخ جهانگشای جوینی محسوب شده است (رک، جوینی، ۱۳۷۵، مقدمه مصحح، پاورقی، صص. عد-عو) و در متن نیز، به نام آن، تصریح نشده است و گویا از همین جا، این نام را برای آن برگزیده‌اند: «بر سبیل تسلیة خواطر [نسخه بدل: خاطر] عزیزان مشفق و تسکین و اطمینان یاران و برادران و فرزندان و دوستان چون جان و دیده عزیز موافق این حرفها اصدار می‌گرداند» (جوینی، ۱۳۶۱، صص. ۳۱). هرچند جوینی در ضمن رساله دوم خود که آن هم نامه‌ای بدون نام است (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، مقدمه، صص. عد-عو) نوشته است: «و چون در رساله تسلیة الإخوان از احوال تصاریف ملوان شمه‌ای اعلام رفته است» (همو، بی‌تا، گ. ۳). «به ابیاتی که در تسلیة الإخوان ایراد کرده [ای] برزانت و ثبات، خود را در آفاق مشهور کرده [ای]» (همو، گ. ۱۲). در انجامه یکی از نسخه‌های تسلیة الإخوان که هفده سال، پس از درگذشت عظام ملک جوینی (سال ۶۹۸ ق) استنساخ شده، به نام آن (= تسلی الإخوان) تصریح شده است (ر.ک: جوینی، ۱۳۶۱، مقدمه، صص. ۶، ۱۶) و در دوره‌های بعد در تاریخ و صّاف (ر.ک: و صّاف الحضرة، ۱۸۵۳، صص. ۱۰، ۹۹، ۱۰۱) و در روضة الصفا (ر.ک: میرخواند، ۱۳۳۹، ۵/صص. ۳۲۵) از آن با عنوان تسلیة الإخوان نام برده شده است. در این میان فقط کتاب انوشروان خالد به استناد منابعی که بتواتر به نام آن تصریح کرده‌اند، نفثة المصدور خوانده شده است.^{۲۰} وگرنه هیچ‌کدام از این منشیان، انشای خود را نفثة المصدور نامگذاری نکرده‌اند، حتی زیدری نسوی. او در متن دوبار ترکیب «نفثة المصدور» را به کار برده که منظورش معنای مجازی آن بوده است: «از نفثة المصدوری که مهجوری بدان راحتی تواند یافت، چاره نیست» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، صص. ۷). «بیا تا سر نفثة المصدور خویش

بازشویم) (همان، ص ۴۸). علامه قزوینی در این باره نوشته است:

از دو عبارت مذکور اگر چه که صریحاً معلوم نمی‌شود که نفثة‌المصدور اسم علم این کتاب باشد؛ بلکه ظاهر آنست که مقصود، معنی لغوی (مجازی) این کلمه باشد که به معنی شکایت از روزگار و شرح وقایع ناگوارِ وارده بر شخص و باصطلاح "درد دل" است؛ ولی اگر در خیال مؤلف هم این تسمیه نگذشته باشد "نفثة‌المصدور" اسم بسیار مناسبی است، با موضوع این کتاب و کاملاً اسم با مسمی مطابق است (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، مقدمه، ص. شصت و دو).^{۲۱}

بهار نفثة‌المصدور زیدری نسوی را «مراسله‌ای دوستانه» (ر.ک: همو، ۱۳۷۰، ص ۳، ۸) و سپس مینوی آن را «نامه مانند» دانسته است (ر.ک: همان، ۱۳۶۵، ص. ما). پیشتر از این نیز هدایت که نسخه‌ای از آن استتساخ کرده و مقدمه‌ای بر آن نوشته، در دو جا تصریح کرده است که آن «نامه» است (ر.ک: زیدری نسوی، ۱۳۰۸، صص. ۲۳، ۲۴).^{۲۲}

۳.۳. موضوع / غرض

دانستن انگیزه منشیان از انشای نفثة‌المصدورها برای شناخت موضوع / غرض این مکاتیب و منشآت اهمیت بسیار دارد. گویا آن مقدار ناچیز که از نفثة‌المصدور نصرالله منشی باقی مانده، مربوط به روزگاری است که «به سعایت قاصدان و سعی ساعیان» (عوفی، ۱۳۶۱، ص ۱/۹۳)، محبوس شده است. انگیزه اصلی بهاء‌الدین بغدادی نیز کاملاً هویدا است. او گرفتار بند و زندان شده است و این «نامه» را در زندان انشا کرده و همین باعث شده است که مکتوبش، «حبسیه» شمرده شود (ر.ک: ظفری، ۱۳۸۸، ص ۶۷). باید دانست که یکی از ویژگی‌های اصلی حبسیه، توصیف بند و زندان است (ر.ک: همان، صص ۱۴۴-۱۶۵) که در این مکتوب، هیچ نشانی از آن نیست و به صرف اینکه مکتوباتی در زندان و به قلم شخص زندانی نوشته شده باشد، نمی‌توان آن را حبسیه دانست. دیگر آنکه نفثة‌المصدور زیدری نسوی و دو رساله عظاملک جوینی، در حبس، نوشته نشده‌اند و موضوع اصلی آنها، توصیف زندان نیست؛ بلکه صرفاً گزارش و شرح مصائبی است که بر نویسنده وارد شده است. موضوع و غرض اصلی منشی از انشای چنین متنی، «بثُّ الشکوی» / «شکوی» (ر.ک: مؤتمن، بی‌تا، صص. ۸، ۱۸۴) بوده است.

از آنچه وراوینی در مقدمهٔ مرزبان‌نامه دربارهٔ نفثة‌المصدور نوشروان خالد گفته است و آنچه در ذیل آن به قلم

ابوالرجاء قمی آمده است، می‌توان پیوند میان وجه تسمیه، موضوع و محتوای نفثة‌المصدورها را دانست:

و نوعی دیگر چون نفثة‌المصدور ساختهٔ وزیر مرحوم شرف‌الدین نوشروان خالد که ذکر او بدان خلود یافت و الحق از گردش روزگار که با صدور و احرار در عهد سابق و لاحق چه گذرانیده است

و حکایت آن نکایت که از غدر این غاشّ غدّار با ملوک تاج‌بخش و سلاطین گردن‌کش چه رفته، بر سبیل اختیار هیچ باقی نگذاشت و در ایراد آن سخن، ایجازی که از باب اعجازست ظاهر دارد و ذیل همین نقشه‌المصدور که نجم‌الدین ابوالرجاء قمی کرده است و از منقطع عهد ایشان تا اواخر عمر خویش هرچه از تقلّب احوال اهل روزگار و افاضل و امثال و وزرا و امرا و ملوک و صدور، شنیده است و مشاهده کرده، به هریک اشارتی لطف‌آمیز کند و از ردایلی و فضایل ایشان نبذی بازنماید (همان، ۱۳۷۶، صص. ۷-۸).

وراوینی هدف انوشروان خالد از انشای نقشه‌المصدور را «حکایت آن نکایت که از غدر این غاشّ...» و «از تقلّب احوال...» دانسته است و ابوالرجاء قمی نیز کتاب خود را بنا بر اقتراح دوستی «بر منوال نقشه‌المصدور» (ر.ک: همان، ۱۳۸۹، ص. ۲۱) بنیان نهاده و بر همان سبک و سیاق رفته است؛ یعنی آنگاه که خواسته است، درباره‌ی وقایع زندگی شخصی از «افاضل و امثال و وزرا و امرا و ملوک و صدور»، سخن بگوید، فهرستی از امثال و حکم را نقل کرده که مضمون بیشتر آنها، دگرگونی کار و احوال شخص مورد نظر است. بر این قیاس می‌توان حدس زد که انوشروان خالد، برای همین نام کتاب خود را نقشه‌المصدور نهاده تا با به‌کارگیری فراوان امثال و حکم، بر این «نکایت» (=آسیب) گواهی دهد؛ زیرا نقشه‌المصدور: «مجازاً به معنی اظهار شکایت و گلایه‌کردن از امری یا چیزی ناخوشایند [است] تا بدان آلام درونی تخفیف یابد» (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل نقشه‌المصدور). برای نمونه:

چراغ صفی‌الدین با باد آن جماعت پایدار نماند. آب حادثه او از دامن به گریبان رسید. زهاب دهان او که عذب زلال بود، چون آب چشم شور آمد. نکبت او شکستن آبگینه بود، بازنشیاست بستن. در ندامت ریش مالیدن و انگشت شکستن سود ندارد. کار صفی‌الدین پس از استقامت، خلل کلی یافت. چون چراغ بود که آن گاه میرد که خوش خندد. کمال ثابت پیش از آن که صفی‌الدین بر وی شام خوردی بر صفی‌الدین چاشت خورد. ما به پای خویش به دام نمی‌رویم که دام خود در میان پای ماست... (ابوالرجاء قمی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۲).

دانش‌پژوه در معرفی مختصری از رساله‌ای به نام «تاریخ واقعه تبریز یا رساله‌ الواقعه الکبری فی تبریز یا نقشه‌المصدور»، یکی از نام‌های آن را نقشه‌المصدور قید کرده است (ر.ک: دانش‌پژوه، ۱۳۴۶، صص. ۳۶۲-۳۶۳). این رساله که در وقایع حملات توقتمش به تبریز، در سال ۷۸۷ ق. نوشته شده است، نویسنده ناشناس آن در مقدمه، بروشنی دلیل انشا و موضوع تألیف خود را «رساله‌ای مشتمل بر تاریخ» دانسته است:

چون واقعه کبری و مصیبت عظمی قبه‌الإسلام تبریز واقع شد و این قصه پرغصه در جهان شایع گشت هریک از ارباب فضایل که در ابداع غرایب نثر ید بیضای موسوی داشتند و در اختراع بدایع

نظم دم از احیای عیسوی می‌زدند حسب المقدور و المیسور بر سبیل نفثة المصدور کتب و رسائل ساخته و مثنویات و قصاید پرداختند. جمعی از دوستان صادق و مریدان موافق که حسن اعتقادی می‌نمودند و این فقیر حقیر را به تهمت صنعت انشا و تلفیق منسوب می‌گردانیدند، التماس می‌کردند که رساله‌ای مشتمل بر تاریخ این واقعه تألیف رود و آنچه از مصدقه [ظ: مصدوقه] این حال به عین الیقین مشاهده رفته و در خزانه خیال قرار گرفته سمت تحریر یابد (بی‌نا، ۱۳۸۹، ص. ۳۱۵).

عظاملک جوینی در تسلیة الاخوان چندین بار به سال برخی وقایع اشاره کرده است؛^{۲۴} اما هدف او و دیگر منشیان نفثة المصدورها، بیان تاریخ نیست.^{۲۵}

۴.۳. مخاطب

در برخی نفثة المصدورها به مخاطب اشاره شده است: «امام اجلّ اخص، شهاب الدین...» (بهاء الدین بغدادی (۱۳۸۵، ص. ۳۲۴)، «صدر معظّم، سعدالدولة و الدین، اختیار الملوك و السلاطين، ملك أكبر العصر، قدوة صدور الشرق» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ص. ۸)، «باران و برادران و فرزندان و دوستان» (جوینی، ۱۳۶۱، ص. ۳۱). این عناوین و القاب همه به صورت عام هستند و در میان این مخاطبان نام خاص دیده نمی‌شود و با آنکه حدس و گمان‌هایی درباره افراد حقیقی این عناوین و القاب مطرح شده است (ر.ک: زیدری نسوی، ۱۳۷۰، مقدمه، ص. هفتاد و نه)، باز هم مخاطبان این نامه‌ها ناشناخته مانده‌اند.

اگر به رابطه نزدیک صاحبان نفثة المصدورها با پادشاهان و امیران توجه شود که همگان در اثر بی‌عنایتی آنان گرفتار مصائب شده‌اند، مقصود اصلی منشیان از این همه شکایت از روزگار و زمانه، بهتر نمایان می‌شود و مخاطب اصلی این نامه‌ها / نفثة المصدورها شناخته خواهد شد (ر.ک: ادامه همین مقاله).

۵.۳. محتوا

بنابر آنچه پیشتر، از ذیل نفثة المصدور ابوالرجاء قمی، نقل شد می‌توان گفت، محتوای اصلی نفثة المصدورها شرحی از مصائب و گرفتاری‌ها نویسنده است همراه با شکایت از روزگار و زمانه نامساعد که آن را پدید آورده است. اشاره تأمل برانگیز عظاملک جوینی در پایان تسلیة الاخوان، هدف اصلی منشیان از محتوای نفثة المصدورها، بهتر نشان می‌کند:

و از تلویحات و اشارات که رفت، سزد که صاحب فکرت ثاقب‌رای، فایده از مطالعه آن بردارد و الاّ سمری باشد از اسمار و حدیثی از مدروسات اخبار و یقین داند که نقوشی که از عالم غیب بر صفحات وجود پیدا می‌آید، به مجرد محمود رای و کفایت و به مجهود تدبیر عقل و درایت و به

مقصود از بواطن آن ممکن نه، [و ب] معاضدت و موافقت این چرخ سرگردان که او نیز از ما به هزار درجه سرگشته‌تر است،^{۲۶} از خویش و کار غافل نشود و بدو مغرور و سبکسار و [ب] مخالفت و مابینت، یاس و عجز، بر وجود، مستولی و استوار نگرداند (جوینی، ۱۳۶۱، صص. ۱۴۴-۱۴۵).

نکوهش چرخ و زمانه با آنچه بسیار پیشتر از روزگار عظاملک جوینی نقل شده، قابل تطبیق است و هدف از «تلویحات و اشارات» را تبیین می‌کند.

«معاویه احنَفِ قیس را پرسید که یا ابایحیی کَیْفَ الزَّمان، قال الزَّمانُ أَنْتَ؛ إن صَلَحْتَ صَلَحَ الزَّمانُ وَ إن فَسَدْتَ فَسَدَ الزَّمانُ. گفت زمانه تویی، اگر تو بصلاح باشی او بصلاح باشد؛ و اگر تو به فساد مشغول شوی، وی نیز به فساد مشغول شود» (غزالی، ۱۳۵۱، صص. ۱۵۲-۱۵۳).^{۲۷}

گویا حاکم اموی (= زیاد بن ابیه) نیز از این سخن احنَفِ قیس که در جواب پرسش معاویه بیان کرده، بی‌خبر نبوده است:

إذ الزَّمانُ ظَرْفٌ لا یَقْبَلُ مَدْحاً وَ لا ذَمًّا، وَ إِنَّمَا شَکَّوْهُ ذَمُّ أَهْلِهِ [...] فَکَانَ ما هُوَ هِجَاءٌ لَجُمْلَةِ النَّاسِ. وَ رَبِّما أُریدَ بِهِ السُّلْطانُ. وَ قد سَمِعَ زیادٌ رجلاً یَسُبُّ الزَّمانَ فَقالَ: لَوْ کانَ یدری ما الزَّمانُ لأَوْجَعْتُهُ ضَرْباً، إنَّ الزَّمانَ هُوَ السُّلْطانُ (ابن حمدون، ۵، ۱۹۹۶/ص. ۳۰).

[ترجمه:] اما از آنجا که زمان ظرفی است که مدح و ذم را نمی‌پذیرد [نمی‌توان آن را ستود یا نکوهش کرد]؛ بنابراین با هجوِ زمانه، گویی همهٔ مردمان را هجو می‌کند و بسا باشد که مراد از هجوِ زمانه حاکم وقت باشد. زیاد بن ابیه وقتی شنید مردی زمانه را دشنام می‌دهد، گفت: اگر می‌دانست که زمانه کیست و چیست، با نواختن تازیانه به دردش می‌افکندم. زمانه، همان حاکم وقت است.

مدنی نیز به استاد زکریا بن محمد قزوینی در عجایب المخلوقات گفته است از آنجا که اوضاع فلک، حوادث را پدید می‌آورد، از زمان و دهر شکایت کرده‌اند (همو، ۱۳۸۸، ق، ۲/ص. ۳۴۲)؛ اما این پرسش پدید می‌آید که در شرع این اعتقاد و اندیشه نهی شده است؛ زیرا پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فإنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ»، پس چگونه کسی که مشرّع است، زمان را نکوهش می‌کند؟ جواب مدنی آن است که ما زمان را به اعتباری که سبب و ظرفی برای حوادث مکروه است، نکوهش می‌کنیم (ر.ک: همو، ص. ۳۴۳).

۳.۶. ساختار

از آنجا که ساختار منشآت و مکتوبات (سلطانیات و اخوانیات)، با توجه به مخاطب آنها شکل می‌گرفته است (ر.ک: خطیبی، ۱۳۸۶، صص. ۴۰۱-۴۲۸) و مخاطب مستقیم هیچ‌یک از نقشه‌المصدورها پادشاه یا امیران نیستند، به نظر

می‌رسد با توجه به مخاطبانی که با القاب و عناوین به آنها اشاره شده است، باید به دنبال ساختار اخوانیات، در این مکتوبات بود. در ساختار کلی اخوانیات، دعای مکتوب^{۲۸} الیه، سلام و شرح اشتیاق یا آرزوی دیدار، اعلام وصول نامه، ذکر انتظارات، نمایان است (ر.ک: همان، صص. ۳۱۷-۴۲۳)؛ اما چنین ساختاری در محور عمودی نفثه‌المصدورها آنگونه که در اخوانیات است، دیده نمی‌شود. در میان مجموعه منشآت و شیوه‌نامه‌های دبیری، فقط در آیین دبیری (ر.ک: میهنی، ۱۳۸۹، ص. ۵۳) و در همایون‌نامه، شکایت‌نامه‌هایی دیده می‌شود (ر.ک: منشی، ۲۵۳۶، صص. ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴)؛ اما از باید و نبایدهایی که غالباً در این شیوه‌نامه‌ها برای انشای این مکتوبات به کاتبان توصیه می‌شده است، نشانی نیست.^{۲۸}

در متن نفثه‌المصدورها به ساختاری از پیش تعیین شده نمی‌توان رسید؛ بلکه منشی مجال آن را داشته است که در قالب نامه و به شیوه نثر فنی، شرحی از مصائبی را که بدان گرفتار شده و شکایتی از روزگار را انشا کند. این آزادی منشی در رعایت نکردن ساختاری یکسان، در مقایسه دو نفثه‌المصدور عظاملک جوینی با یکدیگر، بهتر نمایان است.

۳.۷. وجه بلاغی

آنچه در کتاب‌های بلاغت، با عنوان «کلام الجامع الموعظة و الحکمة و الشکوی»، برای شعر به کار رفته است، ملاک و میزان مناسبی برای تجزیه و تحلیل وجه بلاغی نفثه‌المصدورهای منثور است: «و یکی از بلاغت آنست که شاعر شعر آراسته گرداند به حکمت و موعظه و شکایت روزگار و آنچه به وی ماند» (رادویانی، ۱۳۶۲، ص. ۱۳۱). نکته مهم در این تعریف آن است که «حکمت»، «موعظه» و «شکوی» در کنار هم نهاده شده‌اند که در سراسر نفثه‌المصدورها به چشم می‌خورد و همین بسامد بالای امثال و حکم و مثل‌واره‌هاست که به صورت عبارت‌های منثور یا در مضمون اشعار عربی و فارسی، نفثه‌المصدورها را اشباع کرده است.

در آیین دبیری در میان چند نکته‌ای که در مبادی صنعت دبیری به آن حاجت است، به ضرورت کاربرد مثل‌های خوش و متداول و حکمت‌های مشهور و استعارت و اشعار تر و آبدار و حکیمانه اشاره شده است (ر.ک: میهنی، ۱۳۸۹، صص. ۲۶، ۲۷). در کتاب‌های دیگر از این دست نیز به کاربرد امثال و حکم در منشآت توصیه شده است: «دانستن اقوال فصحا و شناختن امثال قدما علمی است از علوم عرب هرچه شریفتر و فنی از فنون ادب هرچه لطیفتر و فواید آن در مخاطبات، بسیار و عواید آن در مکاتبات، بی‌شمار» (رشید و طواط، ۱۳۷۶، ص. ۳۹).^{۲۹}

«پیوسته رسم مترسّلان بر آن جمله رفته است که اعناق عرائس منشآت را به یواقیت عقود آیات تنزیل قدیم و لآلی اصداغ کلمات رسول کریم تزیین دهند و نحور ابکار مراسلات را به نقود امثال و حکم و اشعار عرب و عجم موشّح گردانند» (حسام خوبی، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۷).

نصرالله منشی در آغاز ترجمه کلیده‌ودمنه، اصلی‌ترین هدف خود را از ترجمه آن چنین آورده است:

«و این کتاب را پس از ترجمه ابن المقفّع و نظم رودکی ترجمه کرده‌اند و هرکس در میدان بیان و بر اندازه مجال خود قدمی گزارده‌اند؛ لکن می‌نماید که مراد ایشان تقریر سمر و تحریر حکایت بوده است نه تفهیم حکمت و موعظت، چه سخن نیک مبتّر رانده‌اند و بر ایراد قصّه اختصار نموده. و در جمله چون رغبت مردمان از مطالعت کتب تازی قاصر گشته است و آن حکم و مواعظ مهجور مانده بود بل که مدروس شده، بر خاطر گذشت که آن را ترجمه کرده آید و در بسط سخن و کشف اشارات آن اشباعی رود و آن را به آیات و اخبار و ابیات و امثال مؤکد گردانیده شود [...] و هم بر این نمط شرایط سخن‌آرایی در تضمین امثال و تلفیق ابیات و شرح رموز و اشارات تقدیم نموده آمد» (نصرالله منشی، ۱۳۷۱، ص. ۲۵).

نکته‌ای که سعدی در دیباجه گلستان به آن اشاره کرده است، نیز جالب توجه است که ضرورت دانستن و به کاربردن امثال را برای «مترسّلان» تأیید می‌کند و آن همه مثل و حکمت در گلستان را فریاد می‌آورد (ر.ک: همو، ۱۳۹۸، مقدمه، ص. ۳۸). «کتاب گلستانی توانم تصنیف کردن [...] در لباسی که متکلمان را به کار آید و مترسّلان را بلاغت افزاید» (همو، ۱۳۹۸، ص. ۵۴).^{۳۰}

گویا همین کاربرد امثال و سخنان حکمت‌آمیز است که واروینی، کتاب نوشروان خالد را «ایجازی که از باب اعجاز» (مرزبان بن رستم، ۱۳۷۶، ص. ۷) و ذیل نفثة‌المصدور ابوالرجاء قمی آن را «ذیلی به یواقیت نکت و درر امثال مالامال» (همان، ۱۳۸۹، ص. ۸)^{۳۱} توصیف کرده است.

در متن نفثة‌المصدورها نمونه‌های بسیاری از موعظه، حکمت و شکایت را می‌توان یافت:

- نصرالله منشی:

و فلک بیدادگر انج بداده بود بازستد و روزگار شوریده در بخشیده رجوع روا داشت

چنین است آیین این گنده‌پیر ستاند ز فرزند، پستان شیر

(ر.ک: همو، مقدمه مصحح، ص. یب)

- بهاء‌الدین بغدادی:

اگر میسر شود تسلیم لایقتر است و درین حال اگر دست دهد، صبر نیکوتر که در مصائب به صبر تمالک کردن به از آنکه در جزع تهاک نمودن... (همو، ۱۳۸۵، صص. ۳۳۴-۳۳۵).

- ابوالرجاء قمی:

کار عمادالدین زیر و رو شد. چون چرخ سرگردان آمد. آن کس که در عمل شیردل بود در عزل شتردل گردد (همو، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۳).

- زیدری نسوی:

نه هر سنگ که از بدخشان خیزد، گوهر است و نه هر نی که در مصر روید نیشکر (همو، ۱۳۷۰، ص. ۱۵).

- عطاملک جوینی:

کار دنیا فراز و است و شیب و نوازش و نمایش او همه مکر است و فریب همه خار است، بی خرما (همو، ۱۳۶۱، ص. ۳۵).

انکس که از درخت بیدانجیر، انجیر جوید درخور زنجیر باشد، نه لایق پند و تذکیر و انک از کشته حنظل، بطیخ به طعم عسل طمع آرد، جز فرتوتی صاحب خل نباشد، چنانکه از شاخ آبگون، انگوری بنوشد، از غم نایافت پیوسته رنجور باشد... (همو، بی تا، گ. ۲).

در میان منشآت خاقانی، نامه‌ای خطاب به «زین الدین» نامی است که خاقانی با شکایت و بیان اندوه خود از شروان و مردم روزگار، آرزوی دیدار مخاطب را که ساکن گنجه است، ابراز می‌کند (ر.ک: همان، ۱۳۸۴، صص. ۱۹۲-۲۰۰). خاقانی با زبانی فاخر و تأثیرگذار از مردمان شروان شکایت می‌کند. در نگاه اول چنین می‌نماید که این نامه هم در ردیف نفثة المصدورها قرار می‌گیرد؛ اما چون سخنی حکمت‌آمیز یا ذکری از امثال و حکم (موعظه و حکمت) که یکی از ویژگی‌های اصلی منشآت دیوانی و نفثة المصدورهاست در این نامه، به چشم نمی‌خورد، نمی‌توان آن را نفثة المصدور محسوب کرد. شاید به همین سبب است که وراوینی با آن همه تمجید و تکریم که از منشآت خاقانی کرده، آن را «از رسوم دبیران بیرون» دانسته است (ر.ک: همان، ۱۳۷۶، ص. ۸). زیرا خاقانی از دیوانیان نیست و تربیت دیوانی ندارد.^{۳۲}

چنین است نمونه‌ای دیگر که به نظر می‌رسد، باید آن را جزو نفثة المصدورها محسوب کرد. رساله‌ای بی‌نام، از نویسندگانی ناشناس و آمیخته‌ای از نظم و نثر (کتابت سال ۶۹۳) که مصحح (= ایرج افشار) آن را فراق‌نامه خوانده

است (ر.ک: بی‌نا، ۱۳۷۸، صص ۱۹-۴۶) و با آنکه سراسر بیان رنج و اندوه از فراق است؛ اما به تشریفاتی انشا نشده است و نشانی از کاربرد امثال و حکم که یکی از ویژگی‌های اصلی منشآت و مکتوبات است، در آن دیده نمی‌شود. بر این اساس می‌توان حدس زد که نویسنده آن از دیوانیان نبوده است و نمی‌توان آن را در ردیف نفثة المصدورها قرار داد.

۸.۳. مناسبات

ابوالرجاء قمی در انشای نفثة المصدور خود بر منوال نفثة المصدور انوشروان خالد رفته است و از آنجا که اصل کتاب انوشروان خالد در دست نیست، نمی‌توان میزان تطابق این دو متن را با یکدیگر سنجید؛ اما اشاره عظاملک جوینی به بهاء‌الدین بغدادی و زیدری نسوی که هر دو نفثة المصدوری انشا کرده‌اند، آگاهی او را از پیشینیان خویش و امتداد این «زیرگونه» را در تاریخ تشریفاتی نشان می‌دهد:

و چون سرور فضلا [ء] کتاب، بهاء [ء] الدین بغدادی و قاضی نسوی - رحمهما الله تعالی - بوقتی که از گردن کشی لیال در پنجه زمان لابلالی [نسخه: لابلالی] پای مال شد ثراید قصه غصه روزگار نوشید و حکایت شکایت سر و کار خود کوشید جز عجز و جزع نزد دوست و دشمن جز درد دل و تصرع نمودند و در هر دام عزلت و بطالت جز پیرامن جلادت و بطالت نگشتند بهر حشیشی دست زدند و... (جوینی، گ. ۱۲).

در تذکره حمدونیه نیز در بخشی که از «مقدمات الهجا و الذم» سخن به میان آمده است، یکی از فصول سه گانه آن «شکوی الزمان» است (ر.ک: ابن حمدون، ۱۹۹۶: ۵/ص ۳۰). «الفصل الاول: العتاب و الاستزاده؛ الفصل الثاني: التعریض بالذم و الوقوف دون التصريح؛ الفصل الثالث: شکوی الزمان» (همان). در ذیل هر کدام از این فصول، نمونه‌هایی از شعر شاعران عرب گنجانده شده است (ر.ک: همان، صص ۶۷-۸۸). آنچه نیز در «باب ششم» همایون‌نامه با عنوان «در شکایت» آمده است، نظر گذشتگان را در این باره باز می‌نماید. موضوع و محتوای نفثة المصدورها با فصل دوم قابل تطبیق است:

- باب ششم در شکایت و آن مشتمل بر چهار فصل است:

- فصل اول از باب ششم در شکایت از اختلال حال

- فصل دوم: از باب ششم شکایت از احوال روزگار و از اهل آن

- فصل سوم: از باب ششم شکایت از بی‌تفاتی و عدم اهتمام

- فصل چهارم از باب ششم اظهار شکوه که متضمن اعراض و مفارقت باشد (منشی،

صص ۱۶۵-۱۷۶)

در فرآیند غیائی چند فقره نامه با این عنوان‌ها وجود دارد: «الشکوی عن ضعف طالع» (یوسف اهل، فاتح، گ. ۲۳۱)؛ «مشتکیا عن بعض الاعیان و فرقه من الاخوان و الخُلان» (همو، گ. ۳۲۳)؛ «مشتکیاً عن لیام الایام و ایام اللیام»، (همو، گ. ۲۴۷)؛ «مشتکیا عن بعض الموالی» (همو، گ. ۲۸۹)؛ «مشتکیا عن مولانا» (همو، گ. ۴۳۴). این شکایت‌نامه‌ها مخاطب خاص داشته‌اند و بسیار مختصرند و منشی باصراحت از شخص یا اشخاص مورد نظر، شکایت خود را بیان کرده است، هرچند در یک فقره از این نامه‌ها عنوان «مشتکیا عن الادوار» (همو، گ. ۳۲۱) است و مشکلات و مصائب به روزگار منسوب شده است تا مخاطب دل‌آزرده نشود.

کسانی که به «بَتَّ الشَّکوی» و «نفثة المصدور» و معنای مجازی و اصطلاحی آنها پرداخته‌اند، «بَتَّ الشَّکوی» و «شکایت‌نامه»، را نیز در یک مدخل گنجانده‌اند، بی‌آنکه ارتباطی بین آنها بیابند (ر.ک: دادبه، ۱۳۸۱، صص. ۳۴۲-۳۴۶؛ سرامی، ۱۳۷۵، صص ۲۴۲-۲۴۵). باید دانست، بَتَّ الشَّکوی/شکوی، «موضوع»/«غرض» است و آثاری که «وجه غالب»^{۳۳} آنها «شکوی» باشد، شکایت‌نامه محسوب می‌شوند و اگر شاعر یا منشی از نام‌لایمات شکایتی کرده و صرفاً مضمونی در شکوی پرداخته باشد، شعر یا نثرش، شکایت‌نامه نخواهد بود و نفثة الصدورها در ردیف «شکایت‌نامه»^{۳۴}ها زیرگونه‌ای از منشآت به شمار می‌آیند.

نتیجه‌گیری

آنچه با عنوان نفثة المصدور زیدری نسوی با حجمی انبوه از حواشی و تعلیقات به صورت کتاب، در اختیار مخاطبان قرار گرفته، در اصل نامه یا مراسله‌ای است که نمونه‌های همسان آن را از قرن ششم تا اواخر قرن هفتم هجری می‌توان یافت و زیدری نسوی در حدود آخر این جریان تاریخی قرار دارد. این نامه‌ها که به قلم دیوانیان مشهور انشا شده‌اند، شرحی از مصائبی است که آنان را در بر گرفته و شکایتی از زمانه نامساعد است که بکنایه مسبب اصلی آن مصائب معرفی شده است. این نامه‌ها/ نفثة المصدورها بنا بر سبک رایج منشیان به نثر فنی و انباشته از امثال و حکم‌هاست. نشانه‌هایی که از شیوة نگارش و موضوع و محتوای کتاب نفثة المصدور انوشروان خالد به استناد ذیلی که ابوالرجاء قمی بر آن نوشته و اشاره عظاملک جوینی به بهاء‌الدین بغدادی و زیدری نسوی، ثابت می‌کند که دیوانیانی چون نصرالله منشی، بهاء‌الدین بغدادی، زیدری نسوی و عظاملک جوینی، به دنبال شیوة انوشروان خالد رفته‌اند. نفثة الصدورها در ردیف شکایت‌نامه‌های منشور قرار می‌گیرند؛ اما از آنجاکه تاکنون درباره شکایت‌نامه‌ها تحقیق جامعی منتشر نشده است، از مناسبات آنها بیشتر از این سخنی نمی‌توان گفت و ضروری است، پژوهشی جامع و

مستقل دربارهٔ شکوی و شکایت‌نامه‌ها نیز به انجام برسد و هرکدام در دانشنامه‌ها و دایرةالمعارف‌ها در مدخل‌های جداگانه قرار بگیرند و سپس نسبت آنها با یکدیگر نموده شود.

یادداشت‌ها

۱. برای نام و نشان وی (ر.ک: زیدری نسوی، ۱۳۶۵، صص. ۲۸۹-۲۹۳؛ زیدری نسوی، ۱۳۷۰، مقدمه، صص. شصت-شصت و یک؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، «خُرَنَدِز یا جَزَیْدَر»، بخارا، ش ۹۹، ۱۳۹۳، صص. ۲۶-۲۹)؛ در مجمع الفصحاء، ضمن معرفی مختصر، چند شعر به او منسوب شده است (ر.ک: هدایت، ۱۳۸۲، ۳/۱، ص. ۲۲۵۵).
۲. ر.ک: مقاله «نقد آسیب‌شناسی کارنامه نفثة‌المصدر پژوهی (تا پایان سال ۱۳۹۹ شمسی)» (ر.ک: ادامه همین مقاله بخش پیشینه پژوهش).
۳. در مرزبان‌نامه به طریقه خواجه‌فاضل ظهیرالدین کرجی نیز اشاره شده است؛ اما نامی از مکتوبات او در میان نیست (ر.ک: راوندی، ۱۳۸۶، ص. ۵۴؛ باستانی راد، ۱۳۲۴، صص. ۵۵-۵۸).
۴. شفیعی کدکنی این‌گونه نوشته‌ها را «ادب مکاتبات و مراسلات (Correspondence)» نامگذاری کرده است، (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰). برای مختصات تترهای فتی (ر.ک: خطیبی، ۱۳۸۶، صص. ۲۸۳-۳۵۵).
۵. «او هیچ عبادتی پادشاه را بعد از ادای فریضه، فاضل‌تر از سخن شکستگان و درد دل مظلومان شنیدن و داد آن گستریدن، نیست» (ترکة اصفهانی، ۱۳۵۱، ص. ۱۶۹). در نفثة‌المصدر اول هیچ نشانی از نام آن نیست و در آخر آن آمده: «عبارت چندی از آن [سخنان خواجه محمد پارسا] اختصار کرده و رساله را بدان ختم کرد» (همو، ص. ۱۹۳). «و دیگر ملتمس آن است که در وقت فراغ بال و عدم مزاحمت اشغال و در اطراف و جوانب این سخنان تکرار و تأمل شافی فرماید به حکم کلام الملهوفین صدقه...» (همو، ص. ۱۹۳). در نفثة‌المصدر دوم: «هرچند بی ادبی و جسارت در درازنفسی از اندازه گذرانیده؛ ولیکن چون این نوع سخن به عبارت نفثة‌المصدر مؤدی گشته هرآینه از صورت بی ادبی خالی نخواهد بود» (همو، ص. ۲۰۹).
۶. در معجم الادباء به صورت «الصَّوَانِي» ثبت شده است و تاریخ وفات او را چنین آورده است: «مات فی الثالث و العشرین من المحرم سنه اربع و اربعین و خمسمائه» (ر.ک: یاقوت حموی، ۱۹۹۳، ۶/ ص. ۲۶۹۹).
۷. نفثة‌المصدرهای دیگری نیز شناخته شده‌اند که فقط در نام با آنچه در اینجا مورد نظر است، شباهت لفظی دارند؛ از جمله نفثة‌المصدر قطب راوندی که مجموعه‌ای از منظومات اوست (ر.ک: افندی، ۱۴۰۱، ق، ۲/ ص. ۴۲۵)؛ نفثة‌المصدر سیدعلیخان مدنی (ر.ک: مدنی، ع. ۲۰۰۶ م- ۱۴۲۶ هـ، ص. ۷)؛ نفثة‌المصدر فی ردّ الصوفیه، میرزا محمد اخباری (ر.ک: خوانساری، ۱۳۹۰، ق، ۷/ ص. ۱۲۸)؛ نفثة‌المصدر فیما یتجدد به حزن یوم العاشر، شیخ عباس قمی که درباره مناقب الحسین (ع) شجاعت و مدح اصحاب او... است (ر.ک: قمی، ع. ۱۳۷۹-۱۴۲۱، ۵۵۳-۱۴۲۱)؛ نفثة‌المصدر محمد بن عبدالنّبی نیشابوری در ردّ صوفیه (ر.ک: وحید بهیانی، ۱۴۱۳، ق، ص. ۱۰۷)؛ نفثة‌المصدر ابن الخوجه (ر.ک: محفوظ، م. ۱۹۹۴، ۲/ ص. ۲۴۶).

۸. «خالد بن محمد القاشانی» (ابن الطَّقِطَقِي، ۱۴۱۸ هـ - ۱۹۹۷ م، صص ۲۹۴): «اصل او از کاشان» (هندوشاه بن سنجر، ۱۳۵۷، صص ۳۰۱)؛ «ابونصر شرف‌الدین انوشروان ابن خالد فینی کاشانی» (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴، صص ۱۸۳).
۹. با توجه به مستندات تاریخی که در متن مقاله به آن اشاره شد؛ تمام دوره وزارت انوشروان خالد بیش از چهارسال نباید باشد و آنچه در نسائم الاسحار من لطائف الاخبار آمده است که «بر نیکوترین وجهی هفت‌سال مباشرت این شغل نمود» (ر.ک: منشی کرمانی، ۱۳۶۴، صص ۷۷)، یعنی وزارت سلطان مسعود بن محمد، بر نگارندگان این سطور مسلم نیست.
۱۰. برخی منابع تاریخ ۵۳۲ را صحیح دانسته‌اند (ر.ک: ابن الطَّقِطَقِي، ۱۴۱۸ هـ - ۱۹۹۷ م، صص ۲۹۵؛ هندوشاه بن سنجر، ۱۳۵۷، صص ۳۰۲؛ زامباور، ۲۵۳۶، صص ۱۰؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴، صص ۱۸۴).
۱۱. اصل این کتاب در دست نیست و شاید بتوان بخش‌هایی از کتاب نقشه‌المصدور انوشروان خالد را که در متون دیگر نقل شده‌اند، بازایی کرد. برای نمونه آنچه در تاریخ الفی (ر.ک: توی و آصف‌خان قزوینی، ۱۳۸۲، صص ۴/۲۵۲۱) و همان در جامع مفیدی (ر.ک: مستوفی باقی، ۱۳۸۵، صص ۱/۵۴). به نقل از خواجه نظام‌الملک آورده شده است.
۱۲. گویا قصیده‌ای نیز از او باقی است (ر.ک: محمد بن یغمور، ۱۳۹۵، صص ۱۲۱-۱۲۳؛ سروری، امید، ۱۳۹۴، صص ۱۱۵-۱۲۴)؛ و برای رد این انتساب (ر.ک: قربانی، رحمان، ۱۳۹۹، صص ۱۵۰-۱۷۵).
۱۳. منبع استاد مینوی برای نقل این قطعه، نسخه‌ای است مشتمل بر مجموعه‌ای از منشآت ادبی و تاریخی کتابت قرن هفتم یا هشتم، محفوظ در «کتابخانه اونیورسیتیه (استانبول) که عکسی از آن به شماره ف ۵۵۲» در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. گمان نگارندگان آن بود که استاد مینوی بخشی از این انشا را در مقدمه ترجمه کلیله و دمنه نقل کرده است؛ اما بعد از رؤیت تصویر نسخه، معلوم شد که همین چند سطر از این انشا در همین یک نسخه باقی مانده است.
۱۴. برای شرح این واقعه (ر.ک: جوینی، ۱۳۷۵، صص ۲۲-۲۳؛ بغدادی، ۱۳۸۵، صص ۳۲۳ پی‌نوشت).
۱۵. در «جنگ بیاضی مرعی»، مکتوبی هست که دراصل، همین نقشه‌المصدور بهاء‌الدین بغدادی است و افشار به این همانندی اشاره نکرده است (ر.ک: همو، ۱۳۸۹، صص ۲۰۱). با سپاس از محقق ارجمند، بهروز ایمانی که ما را از چاپ این مقاله آگاه کردند و تصویری از آن را در اختیارمان نهادند.
۱۶. از محقق ارجمند، علی صفری آق‌قلعه سپاسگزاریم که تصویری از این نسخه را در اختیارمان نهادند؛ تصحیح این رساله موضوع پایان‌نامه کارشناسی ارشد سرکار خانم معصومه حسینی بوده است که در سال ۱۳۹۱ ش. در دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز از آن دفاع کرده‌اند (از ایشان و از سرکار خانم زهرا طاوسی منفرد سپاسگزاریم که به کمکشان توانستیم نسخه‌ای از این پایان‌نامه را رؤیت کنیم). علامه قزوینی در مقدمه تاریخ جهانگشای جوینی بخش‌هایی از این مکتوب را خلاصه و نقل کرده است (ر.ک: جوینی، ۱۳۷۵، مقدمه مصحح، صص. مح-نج).
۱۷. نویسندگان کتاب‌ها، در مقدمه/دیباچه/خطبه کتاب، بصراحت از نام کتاب و وجه تسمیه آن سخن می‌گفته‌اند. برای نمونه،

در مقدمه شاهنامه ابومنصوری که از نخستین نثرهای فارسی است، چنین آمده است: «و این را نام شاهنامه نهادند تا خداوندان دانش اندرین نگاه کنند و فرهنگ شاهان و مهتران و فرزنانگان و کار و ساز پادشاهی و نهاد و رفتار ایشان و آیین‌های نیکو و داو و داوری و رای و راندن کار و [...] این همه را بزمین نامه بیانند» (ر.ک: قزوینی، ۱۳۸۹، صص. ۱۹۱). نامه‌ها اگر در مجموعه‌ای به دست خود منشی یا دیگران، تدوین می‌شده‌اند، نامی بر آنها می‌نهادند، مانند مجموعه منشآت چون عتبه‌الکعبه از منتجب‌الدین بدیع، التوسل إلى التوسل بهاء‌الدین بغدادی، روضة الکتاب و حديقة الألباب از صدر قونوی و اگر جزو زیرگونه‌های منشآت مشور چون سوگندنامه، فتحنامه و... بوده‌اند، خود به همین نامها خوانده شده‌اند (ر.ک: خطیبی، ۱۳۸۶، صص. ۳۷۹-۳۹۳).

۱۹. عوفی در معرفی بهاء‌الدین بغدادی آورده است که «در حبس، نامه‌ای نبشته است که آن یک نامه بر هزار دفتر ترجیح دارد» (همو، ۱۳۶۱، ۱/ص. ۱۴۳). همین جمله را اوحدی بلیانی به نقل از عوفی نقل کرده؛ اما تحریفی در آن رخ داده است: «و هم محمد عوفی گوید که وقتی او را به رسالت نیشابور فرستادند [...] حبس نامه‌ای نوشته که آن یک نامه بر هزار دفتر ترجیح یافته» (همو، ۲، ۱۳۸۹/ص. ۷۳۳).

۱۹. در انجمنه نسخه‌ای از التوسل إلى التوسل به تاریخ ۶۲۲ ق محفوظ در کتابخانه نورعثمانیه، نیز نام آن «رسالة الحبسية» ثبت شده است (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۴، ص. ۶۱۷).

۲۰. «نفثة المصدور» (ابوالرجاء قمی، ۱۳۸۹، گ. ۲۱؛ مرزبان بن رستم، ۱۳۷۶، ص. ۷). «کتاب نفثة المصدور فی فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور با این نامک کوتاه از مصنفات اوست» (هندوشاه بن سنجر، ۱۳۵۷، ص. ۳۰۱). شاید این نوشته هندوشاه باعث شده است که آن را دو «کتاب» بدانند (ر.ک: نسوی، ۱۳۷۰، مقدمه، صص. شصت و چهار- شصت و پنج). «کتاب نفثة المصدور فی صدور زمان الفتور و فتور زمان الصدور» (منشی کرمانی، ۱۳۶۴، ص. ۷۸).

۲۱. جالب است که هرچه در «شکایت فلک غدار و سپهر مگار» به شعر سروده شده است، «نفثة المصدور» خوانده شده است (ر.ک: عوفی، ۱۳۶۱/ص. ۲۳). «و در زی نفثة المصدور هنگامه‌ای بر ساخت و غرض او از آن حکایت، شرح حال خویش و شکایت او از چرخ پرنکایت بود» (ر.ک: جوینی، بی تا، گ. ۵) و اگر شکایت از دیگران بوده است، «بث شکوی»: «چون بر این معنی واقف شد و بدانست که شمس‌الدین خطبة استیناف وزارت می‌کند، بث شکوی نمود و این دو بیت گفت و به سلطان فرستاد: خصم ز بهر تولیت خویش و عزل من/ بفریفت خلق را به زر و سیم بی کران/ خصم اگر به سیم و زر خویش واثق است/ من بنده واقم به خدای و خدایگان» (ابوالرجاء قمی، ۱۳۸۹، صص. ۲۲۲).

۲۲. در متون نثر، گاهی شکایتی از روزگار ناموافق به نثر فنی وجود دارد؛ اما از آنجا که نامه‌ای مستقل نیستند، نمی‌توان آنها را نفثة المصدوری مستقل محسوب کرد. برای نمونه: در ابتدای ترجمه کلیله و دمنه، باب برزویه طیب (ر.ک: نصرالله منشی، ۱۳۷۱، صص. ۵۵-۵۶)؛ تاریخ جهانگشای جوینی (ر.ک: جوینی، ۱۳۷۵، ۱/صص. ۳-۵)؛ العراضة فی الحکایة

السلجوقية (ر.ک: حسینی یزدی، ۱۳۸۸، صص. ۴-۸)؛ حدائق السیر (ر.ک: نظام‌الدین یحیی بن صاعد بن احمد، ۱۳۹۴، ص. ۸)؛ آتشکده آذر (ر.ک: آذر بیگدلی، ۱۳۹۸، صص. ۴۵۵-۴۵۸).

۲۳. این رساله بی‌نام به‌صورت تاریخ واقعه تبریز نیز منتشر شده است. در ابتدا دانش‌پژوه آن را تاریخ واقعه تبریز یا رساله الواقعة الكبرى فی تبریز یا نقشه‌المصدور تبریز منتشر کرد. جعفر سلطان‌القرائی ذیل روضات الجنات دوباره آن را به چاپ رساند. ایرج افشار آن را در ذیل تاریخ گزیده به نقل از منبع پیشین نقل کرد و سپس سیدسعید میرمحمد صادق آن را در میراث بهارستان با عنوان «تاریخ نهب تبریز» به چاپ رساند (ر.ک: بی‌نا، ۱۳۸۹) و همو سپس به‌صورت کتابی مستقل آن را مجدداً منتشر کرد (ر.ک: بی‌نا، ۱۴۰۱).

۲۴. اشاره به واقعه بغداد و رسیدن پادشاهی به اباقاخان به تاریخ ۶۵۷ (ر.ک: جوینی، ۱۳۶۱، صص. ۶۰-۶۱)؛ ربیع الأول ۶۸۰ که به شرف مثول رسیده است (ر.ک: همان، ص. ۸۲)؛ در دو جایی دیگر ۶۸۰ (ر.ک: همان، صص. ۸۶، ۱۳۶) و سال ۶۶۹ (ر.ک: همان، ص. ۱۰۱) یا از چهارشنبه بیستم ذوالحجه ۶۸۰ وقتی که از عقبه اسداباد گذشته است (ر.ک: همان، گ. ۲۸).

۲۵. علامه قزوینی برای جدا دانستن کتاب انوشروان خالد و زیدری نسوی نوشته است که «آن در تاریخ سلجوقیه بوده است و این در تاریخ خوارزمیه» (نسوی، ۱۳۷۰، مقدمه قزوینی، صص. شصت و شش). به نظر می‌رسد، وی لفظ «تاریخ» را نه به معنای موضوع این دو مکتوب، بلکه به معنای «دوره» یا «دوره تاریخی» به کار برده است و در رد اینکه رساله دوم جوینی نیز تاریخ و ادامه تاریخ جهانگشای باشد (ر.ک: جوینی، ۱۳۷۵، ۱/ مقدمه مصحح، پاورقی، صص. عد-عه). اقبال آشتیانی نیز آن را متنی تاریخی دانسته است: «در تاریخ سلاجقه از اواسط عهد نظام‌الملک تا عهد مسعود بن محمد بن ملکشاه کتابی شامل یادداشتهای زندگانی خود در ایامی که غالباً دستگاه سلاجقه داخل دیوان بوده نوشته است به نام نقشه‌المصدور فی فتور الزمان الصدور و صدور زمان الفتور که از سرمشق‌های خوب انشاء فارسی به شمار می‌رفته لیکن بدبختانه اصل آن که مشحون به اشعار شعرای بزرگ قدیم فارسی بوده در دست نیست» (همو، ۱۳۸۴، صص. ۱۸۴-۱۸۵) که بخش دوم سخن او که آن را از «سرمشق‌های خوب انشاء» به شمار آورده، درست‌تر می‌نماید؛ زیرا در چنین مکتوباتی هدف بیان تاریخ نیست. صفا نیز آن را «از امهات کتب تاریخ و ادب فارسی» (ر.ک: همو، ۱۳۶۹، ۲/۳، ص. ۱۱۸۱) شمرده است.

۲۶. یادآور رباعی منسوب به ختیم است: «نیکی و بدی که در نهاد بشر است/ شادی و غمی که در قضا و قدر است/ با چرخ مکن حواله کاندرره عشق/ چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است» (ختیم، ۱۳۷۹، ص. ۷۷).

۲۷. این سخن به صورت‌های دیگر نیز نقل شده است: (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، صص. ۳۰۱، ۳۹۷-۳۹۸). «و قیل: زمانکم سلطانکم، فإذا صلح سلطانکم صلح زمانکم» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ هـ- ۱۹۹۹ م، ۱/ ص. ۲۰۶)؛ «و

- گفته‌اند: «زمان شما سلطان شماس است اگر سلطان نیکو باشد زمان نیکو باشد» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۶، ص. ۴۲).
۲۸. «و چون ابتدا به ثنا کرد، مثلاً به شکایت نشود و چون به شکایت کرد به ثنا انتقال نکند و اگر جایی حاجت افتد هر دو اسلوب گفتن بر میانه رود و نه در ثنا و نه در شکایت غلو نکند تا سخن ناهموار نشود» (میهنی، ۱۳۸۹، ص. ۲۶).
۲۹. سابقه این کاربرد را باید در روزگار پیش از دوره اسلامی نیز جستجو کرد. «اسناد رسمی نامه‌های خصوصی همیشه می‌بایست به صورت مصنوع و سبک مقرر تحریر گردد. در این نامه‌ها نقل قول بزرگان و نصایح اخلاقی و پندهای دینی و اشعار و معنیات، لطیفه و امثال آن وارد می‌شد و مجموعه بسیار ظریفی تشکیل می‌داد» (کریستن سن، ۱۳۶۷، ص. ۱۵۳).
۳۰. برای دیدن نمونه‌هایی از اشعار گلستان در تراسلاتی که در زمان حیات سعدی انشا شده‌اند (ر.ک: سعدی، ۱۳۹۸، توضیحات، صص. ۲۵۵-۲۵۶؛ قزوینی، ۱۳۸۸، صص. ۱۰۴-۱۰۵؛ مینوی، ۱۳۵۱، صص. ۳۳۸-۳۴۱؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۵۸، صص. ۴، ۹۷، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۹۳، ۲۴۴، ۲۶۳، ۲۷۵)؛ همچنین در روزگاری بعد از وفات سعدی (ر.ک: شمس منشی، ۱۳۹۵، صص. ۳، ۱۱۵).
۳۱. همین امر سبب شده است که نفقه‌المصدور زیدری نسوی با حجم کم خود، یکی از منابع نقل امثال و حکم دهخدا باشد. نویسندگان مقاله «دو ویژگی برجسته تاریخ الوزراء ابوالرجاء قمی»، به نکته‌ای بدرستی اشاره کرده‌اند که یکی از ویژگی‌های سبکی این کتاب، کاربرد امثال و حکم است (ر.ک: بیگزاده، خلیل و سهیل یاری گلدره، ۱۳۹۴، صص. ۳۹-۵۴)؛ اما به ارتباط آن با نام و موضوع کتاب پرداخته‌اند. آنها یکی دیگر از ویژگی سبکی این کتاب را بسامد بالای نام حیوانات در متن دانسته‌اند، در حالی که علت آن را باید در کاربرد فراوان نام حیوانات در امثال دانست، نه در تعمد نویسنده در کاربرد نام حیوانات.
۳۲. تعداد فراوانی از منشآت فارسی و عربی خاقانی باقی است و از طرف خلیفه عباسی نیز به وی پیشنهاد شده است، دبیری او را بپذیرد؛ اما او جایگاه خود را برتر از دبیران شمرده (ر.ک: خاقانی، ۱۳۷۳، ص. ۸۸۶) و شعار خود را صدق و آیین دبیران رازرق دانسته است (ر.ک: همان، ص. ۸۴۸).
33. Dominant aspect
۳۴. ترکیب «شکایت‌نامه» یا نامه‌ای که حاوی شکایت باشد از قرن پنجم در متون ادب فارسی به کار رفته است: «و به ارسلان‌خان بشکایت نامه [دیگر نسخه‌ها: شکایت‌نامه] نبشت (بیهقی، ۱۳۷۴، ص. ۶۹۴)؛ «نامه نبشتمند به ابوبکر صدیق به شکایت از صنع خالد» (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۴/ ص. ۲۳۶۵). همانطور که پیشتر نیز گفته شد در میان مجموعه منشآت و شیوه‌نامه‌های دبیری چون آیین دبیری (ر.ک: میهنی، ۱۳۸۹، ص. ۵۳) و در همایون‌نامه (ر.ک: منشی، ۲۵۳۶، صص. ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴)؛ شکایت‌نامه‌هایی دیده می‌شود.

کتابنامه

- آذر بیگدلی، ل. (۱۳۹۸). آتشکده آذر. تصحیح میرهاشم محدث. امیرکبیر.
- ابن اثیر. (۱۳۸۶هـ./۱۹۹۶). الکامل فی التاریخ. دارصادر و داربیروت.
- ابن حمدون، م. (۱۹۹۶). تذکره الحمدونیه. به تحقیق احسان عباس و بکر عباس. دارصادر.
- ابن الطقطقی. (۱۴۱۸هـ./۱۹۹۷م.). الفخری فی الآداب السلطانیة و دول الاسلامیه. به تحقیق عبدالقادر محمد مایو. دارالقلم العربی.
- ابن الکر بلائی، ح. (۱۳۴۴). روضات الجنان و جنات الجنان. تصحیح جعفر سلطان القرانی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابوالرجاء قمی، ن. (۱۳۶۳). تاریخ الوزراء. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابوالرجاء قمی، ن. (۱۳۸۹). ذیل نفثة‌المصدور. رونویس حسین مدرّسی طباطبایی. کتابخانه موزه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- افشار، ا. (۱۳۸۹). نگاهی به جنگ بیاضی مرعشی. در سفینه و بیاض و جنگ (صص. ۱۹۹-۲۴۴). سخن.
- افندی، ع. (۱۴۰۱ق). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. به اهتمام محمود مرعشی و احمد الحسینی. الخیام.
- اقبال آشتیانی، ع. (۱۳۸۴). وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکاء. انتشارات دانشگاه تهران.
- اوحدی بلیانی، ت. (۱۳۸۹). عرفات العاشقین و عرصات العارفين. تصحیح ذبیح‌الله صاحب‌کاری و آمنه فخر احمد. میراث مکتوب و کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- باستانی راد، ح. (۱۳۲۴). حبسیه مجیر بیلقانی. یادگار، ۲(۶)، ۵۵-۵۸.
- بهاء‌الدین بغدادی. (۱۳۸۵). التوسل الی الترسل. تصحیح و تحشیه احمد بهمنیار. اساطیر.
- بهار، م. ت. (۱۳۷۰). سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی. امیرکبیر.
- بیگزاده، خ.، و یاری گلدره، س. (۱۳۹۴). دو ویژگی برجسته تاریخ الوزراء ابوالرجاء قمی. فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی و نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۱(۸)، ۳۹-۵۴.
- بی‌نا. (۱۳۷۸). المختارات من الرسائل. به کوشش غلامرضا طاهر و ایرج افشار. بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- بی‌نا. (۱۳۸۹). تاریخ نهب تبریز. تحقیق و تصحیح سیدسعید میرمحمد صادق. میراث بهارستان، ۳، ۳۰۹-۳۴۸.
- بی‌نا. (۱۴۰۱). تاریخ نهب تبریز. تحقیق و تصحیح سیدسعید میرمحمد صادق. سنگلج.
- بیهقی، ا. (۱۳۷۴). تاریخ بیهقی. تصحیح علی‌اکبر قیاض. علم.
- بیهقی، ع. (۱۳۶۱). تاریخ بیهق. تصحیح احمد بهمنیار و مقدمه محمد بن عبدالوهاب قزوینی. فروغی.

- توی، ا. و آصف‌خان قزوینی. (۱۳۸۲). تاریخ الفی. به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. علمی و فرهنگی.
- ترکه اصفهانی. (۱۳۵۱). چهارده رساله فارسی. به تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی و سیدابراهیم دیباجی. چاپخانه فردوسی.
- جوینی، ع. (۱۳۶۱). تسلیة الإخوان. به تصحیح و تحشیه عباس ماهیار. گروه انتشاراتی آباد.
- جوینی، ع. (۱۳۷۵). تاریخ جهانگشای. به تصحیح علامه محمد قزوینی. دنیای کتاب.
- جوینی، ع. (۶۸۱ق) [رساله بی‌نام]، پاریس: کتابخانه ملی. شماره نسخه 41b - 206, ff. 1b - 41b. [نسخه خطی]. تألیف ۶۸۱، بدون تاریخ کتابت.
- حاجی خلیفه. (۱۰۶۷ق.). کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون. دارالکتب العلمیه.
- حسام خوبی، ح. (۱۳۷۹). مجموعه آثار حسام‌الدین خوبی. تصحیح و تحقیق صغری عباس‌زاده. میراث مکتوب.
- حسینی، م. (۱۳۹۱). تحقیق و تعلیق بر رساله‌ای از عطاملک جوینی. (پایان‌نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد). دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- حسینی، م. ت. (۱۳۹۴). فهرست دستنویس‌های فارسی کتابخانه نورعثمانیه - استانبول. بنیاد فرهنگی شکوهی.
- حسینی یزدی، م. (۱۳۸۸). العراضة فی الحکایة السلجوقیة. به کوشش مریم میرشمسی. بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- حمدالله مستوفی، ح. (۱۳۸۱). تاریخ گزیده. به اهتمام عبدالحسین نوایی. امیرکبیر.
- حمدالله مستوفی، ح. (۱۳۹۶). ذیل تاریخ گزیده. به کوشش ایرج افشار. بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار با همکاری سخن.
- خاقانی، ب. (۱۳۷۳). دیوان. به کوشش ضیاء‌الدین سجادی. زوار.
- خاقانی، ب. (۱۳۸۴). منشآت. تصحیح و تحشیه محمد روشن. انتشارات دانشگاه تهران.
- خطیبی، ح. (۱۳۸۶). فنّ نثر در ادب پارسی. زوار.
- خوانساری، م. ب. (۱۳۹۰ق.). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. مکتب اسماعیلیان.
- خیام، ع. (۱۳۷۹). رباعیات خیام. تصحیح و تحشیه محمدعلی فروغی و قاسم غنی، به اهتمام عبدالکریم جربزه‌دار. اساطیر.
- دادبه، ا. (۱۳۸۱). بَثّ الشَّکْوَى. در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. (ج. ۱۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، صص. ۳۴۶-۳۴۲). مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دانش پژوه، م. ت. (۱۳۴۶). تاریخ واقعه تبریز یا رساله الواقعة الكبرى فی تبریز یا نفثة المصدور تبریز. نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۱۹(۸۳)، ۳۶۲-۳۶۳.
- دهخدا، ع. ا. (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا. انتشارات دانشگاه تهران.
- ذبیحی، س. و خزانه‌دارلو، م. (۱۴۰۱). نقد آسیب‌شناسی کارنامه نفثة المصدور پژوهی (تا پایان سال ۱۳۹۹ شمسی). پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ۲۲(۱۰)، ۱۴۹-۱۸۳. <https://doi.org/10.30465/crtls.2023.39964.2513>

- رادویانی، م. (۱۳۶۲). ترجمان البلاغه. به تصحیح و اهتمام احمد آتش. اساطیر.
- راغب اصفهانی، ح. (۱۴۲۰/۱۹۹۹). محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلاغ. به تحقیق عمر الطباع. شركة دارالأرقم بن أبی الأرقم.
- راغب اصفهانی، ح. (۱۳۹۶). نوادر. ترجمه و تألیف محمدصالح بن محمدباقر قزوینی. به اهتمام احمد مجاهد. انتشارات دانشگاه تهران.
- راوندی، م. (۱۳۸۶). راحة الصدور و آية السرور. به سعی و تصحیح محمد اقبال. اساطیر.
- رشیدالدین فضل‌الله. (۱۳۵۸). سوانح الأفكار. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد.
- رشید و طواط، م. (۱۳۷۶). لطایف الامثال. به تصحیح حبیبه دانش‌آموز. اهل قلم و میراث مکتوب.
- زامباور. (۲۵۳۶). نسب‌نامه خلفا و شهریاران و سیر تاریخی حوادث اسلام. ترجمه محمدجواد مشکور. کتابفروشی خیام.
- زیدری نسوی. (۱۳۰۸). نفثة المصدور با مقدمه به قلم رضاقلی خان هدایت. شرکت سهامی طبع کتاب.
- زیدری نسوی. (۱۳۶۵). سیرت جلال‌الدین مینکبری. به تصحیح مجتبی مینوی. علمی و فرهنگی.
- زیدری نسوی. (۱۳۷۰). نفثة المصدور. تصحیح و تحقیق امیرحسن یزدگردی. ویراستار.
- سرامی، ق. (۱۳۷۵). بئُ الشکوی. در دانشنامه جهان اسلام. (زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، ج. ۲، صص. ۲۴۲-۲۴۵).
- بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- سروری، ا. (۱۳۹۴). قصیده‌ای از ابوالمعالی نصرالله منشی. ادب فارسی. (۲)، ۱۱۵-۱۲۴.
- <https://doi.org/10.22059/jpl.2015.54172>
- سعدی، م. (۱۳۹۸). گلستان. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. خوارزمی.
- سورآبادی، ع. (۱۳۸۰). تفسیر سورآبادی. به تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی. فرهنگ نشر نو.
- شفیعی کدکنی، م. ر. (۱۳۹۰). مکاتبات خواجه نصیر طوسی و صدرالدین قونوی. گزارش میراث، (۴۵)، ۱۰-۱۲.
- شفیعی کدکنی، م. ر. (۱۳۹۳). خُرَنلِز یا جَزیدِر. بخارا، ۹۹، ۲۶-۲۹.
- شمس منشی، م. (۱۳۹۵). دستورالکاتب فی تعیین المراتب. تصحیح و تحقیق علی‌اکبر احمدی دارانی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- شمیسا، س. (۱۳۸۹). انواع ادبی. میترا.
- صدر قونوی، ا. (۱۳۴۹). روضة الکتاب و حدیقة الالباب. به تصحیح و تحشیه میر ودود سیدیونسی. مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- صفا، ذ. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران. فردوس.

- صفدی، ص. (۱۳۸۱ هـ. - ۱۹۶۲). کتاب الوافی بالوفیات. به تصحیح هلموت ریتر. دارالنشر.
- ظفری، و. (۱۳۸۸). حبسیه سرایی در ادب فارسی. امیرکبیر.
- عرب‌پور، ا. (۱۳۸۴). نامه جلال‌الدین دوانی در دفاع از خود. در برگ بی‌برگی [یادنامه استاد رضا مایل]. (به کوشش نجیب مایل هروی، صص. ۵۳۵-۵۳۷). طرح نو.
- عوفی، م. (۱۳۶۱). لباب الالباب. به تصحیح ادوارد براون. کتابفروشی فخر رازی.
- غزالی، م. (۱۳۵۱). نصیحة الملوك. به تصحیح جلال همایی. انجمن آثار ملی.
- غیوری، م.، و خزانه‌دارلو، م. ع. (۱۴۰۱). بررسی روایی و نقد ژانری نقتة المصنوع. نقد و نظریه ادبی، ۷(۲)، ۱۱۵-۱۴۶.
- فتوحی، م. (۱۳۹۰). سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها. سخن.
- فقیه‌ملک‌مرزبان، ن.، و صابری تبریزی، ز. (۱۳۹۷). شیوه‌های اقناع خواننده در نقتة المصنوع. پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، ۵۰، ۴۹-۷۶.
- قربانی، ر. (۱۳۹۹). سندی نویافته برای شناسایی سراینده قصیده ام‌الکواعب. شعر پژوهی، ۱۲(۱)، ۱۵۰-۱۷۵.
- <https://doi.org/10.22099/jba.2019.29869.3055>
- قزوینی، م. (۱۳۸۹). مقدمه قدیم شاهنامه. در هزاره فردوسی (زیر نظر و اشراف مهدی محقق، صص. ۱۷۷-۲۰۲). مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.
- قزوینی، م. (۱۳۸۸). یادداشتهای قزوینی. به کوشش ایرج افشار. انتشارات دانشگاه تهران.
- قمی، ع. (۱۳۷۹-۱۴۲۱ ق.). نفس المهموم فی مصیبه سیدنا الحسین المظلوم و یلیه نقتة المصنوع فیما یتجدد به حزن العاشور. دارالمکتبة الحیدریه.
- کریستن‌سن، آ. (۱۳۶۷). ایران در زمان ساسانیان ترجمه رشید یاسمی. امیرکبیر.
- محفوظ، م. (۱۹۹۴). تراجم المؤلفین التونسیین. دارالغرب الاسلامی.
- محمد بن یغمور. (۱۳۹۵). سفینه ترمذ. به کوشش امید سروری. دکتر محمود افشار و سخن.
- مدنی، ع. (۲۰۰۶/۱۴۲۶ ق.). رحلة ابن معصوم مدنی او سلوة الغریب و اسوة الأریب. تحقیق شاکر هادی شکر. الدار العربیة الموسوعات.
- مدنی، ع. (۱۳۸۸/۱۹۶۸ ق.). انوار الربیع فی انواع البدیع. به تحقیق شاکر هادی شکر. مطبعة النعمان.
- مرزبان بن رستم. (۱۳۷۶). مرزبان‌نامه. تحریر سعدالدین وراوینی، تصحیح و تحشیه محمد روشن. اساطیر.
- مستوفی بافقی، م. (۱۳۸۵). جامع مفیدی. به کوشش ایرج افشار. اساطیر.
- منشی، م. (۲۵۳۶). همایون‌نامه. به اهتمام رکن‌الدین همایون‌نفرخ. چاپخانه خرمی.

- منشی کرمانی، ن. (۱۳۶۴). نسانم الأسحر من لطائم الأخبار. به تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی «محدث». اطلاعات مؤتمن، ز. (بی تا). شعر و ادب فارسی. چاپخانه تابش.
- میرخواند، م. (۱۳۳۹). تاریخ روضه الصفا. کتابفروشی مرکزی و پیروز.
- مینوی، م. (۱۳۵۱). نقد حال. خوارزمی.
- میهنی، م. (۱۳۸۹). آیین دبیری. تصحیح و توضیح اکبر نحوی. مرکز نشر دانشگاهی.
- نصرالله منشی. (۱۳۷۱). ترجمه کلیله و دمنه. به اهتمام مجتبی مینوی طهرانی. امیرکبیر.
- نصیرالدین طوسی. (۱۳۷۳). اخلاق ناصری. ه تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. خوارزمی.
- نظام‌الدین یحیی بن صاعد بن احمد. (۱۳۹۴). حدائق السیر. زیر نظر محمد پارسانسب. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- نفیسی، س. (۱۳۶۳). تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری. کتابفروشی فروغی.
- نوریان، م. (۱۳۷۵). از شیراز تا بخارا و غزنین. مجله زبان و ادبیات فارسی، ۴(۱۲)، ۵-۲۰.
- وحید بهبهانی، آ. م. ج. (۱۴۱۳ ق.). فضایح الصوفیه به ضمیمه تنبیه الغافلین و ایقاز الراقدین. انصاریان.
- وصاف الحضرة، ع. (۱۸۵۳). تاریخ وصاف. به اهتمام محمد مهدی اصفهانی. بمبئی. [چاپ افست رشديه. کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جعفری تبریز. آبانماه ۱۳۳۸].
- هدایت، ر. (۱۳۸۲). مجمع الفصحا. به کوشش مظاهر مصفا. امیرکبیر.
- هندوشاه بن سنجر. (۱۳۵۷). تجارب السلف. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال. کتابخانه طهوری.
- یاقوت حموی. (۱۹۹۳). معجم الادباء. تحقیق احسان عباس. دارالغرب الاسلامی.
- یوسف اهل. (ف ۷۸۴ ق؟). فرائد غیائی. استانبول: کتابخانه فاتح، شماره نسخه ۴۰۱۲. [نسخه خطی]. تألیف ۸۳۱ ق، کتابت ۸۷۷ ق.



From Lexicon Creating to Dialect Lexicography; A Case Study of the Lexicon of the Names of Capra and Sheep in Lamerdi and Bakhtiari Dialects

Received: May 4, 2024 ∴ Revised: December 26, 2024

Accepted: December 29, 2024 ∴ Published Online: February 22, 2025

Davood Poormozaffari¹

How to cite this article:

Poormozaffari, D. (2024). from lexicon creating to dialect lexicography; a case study of the lexicon of the names of capra and sheep in Lamerdi and Bakhtiari dialects. *New Literary Studies*, 57(3), 133-164. <https://doi.org/10.22067/jls.2024.87907.1581>

Abstract

Dialect researchers' use of the capabilities of structural semantics and the principles of lexicography elevates their studies in the field of dialect lexicon to the level of lexicography. Discussing the capacity of approaches of lexical fields and semantic components in obtaining logical definitions in dialect dictionaries, the present study investigated the semantic relations among a set of nouns of capras and sheep in several Persian dialects. These sets themselves consist of several other subsets that can be distinguished, classified, and defined based on the semantic components of breed, gender, age, fertility, childbirth, hair color, ear shape, and several other components. The author's experience in listing the names of capras in the Lamerdi dialect (a local dialect in the south of Fars province, Iran) and studying some important and supplementary information from Bakhtiari dialect and several other dialects, as well as reviewing of dialect lexicons and dialectological data, indicated that dialect researchers should not only use interview-based action of producing vocabulary. They should elevate their studies to the level of lexicography. At this

1. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
E-mail: dpoomozaffari@scu.ac.ir <https://orcid.org/0009-0002-3827-750X>

level, they are required to use the capacity of structural semantics to provide a complete list of the material words of the dialects in order to compile a more complete and accurate list of dialect words to be recorded in macrostructure of dialect dictionary, and in its microstructure they should be able to write logical definitions. Regardless of the complimentary linguistic researches, linguists' field study always have the major defects of missing a significant number of names for domestic animals (e.g., capra and sheep) and incomplete or ambiguous definitions of the listed names.

Keywords: Dialect Study, Dialect Lexicography, Lamerdi Dialect, Bakhtiari Dialect, Capra Names, Sheep Names

Extended Abstract

1. Introduction

Wherever the lives and livelihoods of the inhabitants of a region depend on plants, animals, or other natural phenomena, a wealth of words and systematic linguistic classifications arise for those plants, animals, or natural phenomena in the language of its speakers. Since the time the Iranians succeeded in domesticating livestock and utilized every part of their existence for food, clothing, the construction of various tools, etc., capras and sheep have had a significant presence in the art, culture, and rituals of Iranian tribes. In the languages and dialects of the warm and dry regions of the Iranian plateau, where livestock farming has primarily focused on capra rearing, and in areas where sheep farming has been important due to different climatic conditions, there exist specific and noteworthy lexical fields and systematic classifications that should be scientifically described and recorded in dialect dictionaries before they are completely forgotten. This article aims to demonstrate, firstly, what semantic system of hyponyms related to copra and sheep in Persian dialects exist; and secondly, to show how these lexemes can be accurately collected and defined appropriately for inclusion in dialect dictionaries.

2. Method

For this research, two dialects of the Persian language, Lamerdi and Bakhtiari, which belong to the same linguistic group, have been selected. Data related to the Lamerdi dialect was collected through interviews with local shepherds and the personal knowledge of the researcher (as a native speaker). To collect and define the nouns related to capras and sheep among the Bakhtiari people, reliance was on written

sources, and in some cases, conversations were made with speakers of the dialect. Among the vast array of lexemes related to domestic animals, a set of nouns and adjectives pertaining to different types of capras and sheep was initially selected, followed by another set of names related to dairy products, animal diseases, herding, and shepherding, which were set aside. After narrowing down the data based on their shared characteristics to the vocabulary related to capras and sheep, the semantic components of breed, age, gender, fertility, childbirth, hair color, and ear shape were carefully identified using component analysis in structuralist lexical semantics, and the semantic system of the names of various capras and sheep in the selected dialects was elucidated. Finally, the data obtained from the component analysis was utilized to provide logical definitions and to be included in dialect dictionaries.

3. Results

Data analysis shows that in the Lamardi dialect, naming various types of capras involves components such as age, gender, fertility, fertility, and hair color. The most generative method for naming local capras combines two components: color words (hair color) and ear words (shape, condition, and size of the ears). The identification of 32 compound words formed by the combination of these two semantic components highlights its significant generativity. In addition to names based on the physical characteristics and anatomy of capras and sheep in Persian dialects, another method for naming these animals has been used, which I call “added signs”. “Branding on the face” and “cutting the ear” are the most prominent methods for inscribing human-added signs on the bodies of these animals. The latter method has been particularly common among Bakhtiari herders who have engaged in raising sheep herds. The most important achievement of this research is the identification of the semantic systems for naming different types of capras and sheep in some Persian dialects and defining them based on the semantic components of those names.

4. Discussion and Conclusion

The results indicate that a significant part of the one hundred and fifty-year tradition of dialectology in Iran, which has primarily focused on lexicon (a book containing an alphabetical arrangement of the words in a dialect), needs to be updated using contemporary lexicographic principles and elevated to the level of lexicography. A review of the dialectal data collected by researchers regarding the vocabulary related to capras and sheep in various regions of Iran reveals that most of these studies have failed to explain the existing semantic systems of naming domesticated animals, because they have not used the potential of structuralist lexical semantics. Consequently, these studies suffer from two major shortcomings: either they have

not been able to provide a complete list of names for different types of livestock, or they have not offered suitable logical definitions for inclusion in dialect dictionaries. To address these deficiencies, it is essential to incorporate structuralist semantic theories alongside field studies and interviews with livestock farmers to resolve both existing shortcomings. With the increasing decline of traditional animal husbandry and the expansion of industrial and commercial livestock farming, the terminology related to different types of livestock and their associated semantic systems will be completely forgotten. Therefore, one of the author's suggestions in the field of dialect studies is to transform the existing "dialect lexicons" into "dialect dictionaries", which can be achieved in a short time through the application of structuralist semantics and lexicographic principles. In pursuing such a goal, even merely focusing on the conceptual domains of the material vocabulary of dialects would be a practical and beneficial step towards better and more efficient documentation of dialectal vocabulary.

.



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2024.87907.1581>



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۶، پائیز ۱۴۰۳، صص ۱۳۳-۱۶۴
مقاله پژوهشی

گذار از واژه‌نامه‌نگاری به فرهنگ‌نویسی گویشی؛ مطالعه موردی واژگان‌شناسی

نام‌واژه‌های انواع بز و گوسفند در گویش‌های لامردی و بختیاری

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵ :: بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶ :: پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹ :: انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵
داوود پورمظفری^۱

ارجاع به این مقاله:

پورمظفری، د. (۱۴۰۳). گذار از واژه‌نامه‌نگاری به فرهنگ‌نویسی گویشی؛ مطالعه موردی واژگان‌شناسی نام‌واژه‌های انواع بز و گوسفند در گویش‌های لامردی و بختیاری، جستارهای نوین ادبی، (۳)۵۷، ۱۳۳-۱۶۴.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87907.1581>

چکیده

بهره‌گیری گویش‌پژوهان از قابلیت‌های معنی‌شناسی ساختارگرا و اصول فرهنگ‌نویسی مطالعات موجود در حوزه واژگان‌شناسی گویشی را به سطح فرهنگ‌نویسی ارتقا می‌دهد. در این پژوهش برای نشان دادن ظرفیت رویکردهای حوزه‌های واژگانی و مؤلفه‌های معنایی در به‌دست‌دادن تعاریف جنس و فصلی در فرهنگ‌های گویشی، روابط مفهومی در میان مجموعه‌ای از نام‌واژه‌های انواع بز و گوسفند در چند گویش فارسی مطالعه شده است. خود این مجموعه‌ها از چندین زیرمجموعه دیگر تشکیل می‌شوند که بر پایه مؤلفه‌های معنایی نژاد، جنسیت، سن، باروری، زایمان، رنگ مو، شکل و حالت گوش و چند مؤلفه دیگر قابل تمایز، صورت‌بندی و تعریف هستند. تجربه نگارنده در استخراج نام‌واژه‌های انواع بز در گویش لامردی (رایج در جنوب استان فارس) و مطالعه برخی اطلاعات مهم و تکمیلی از گویش بختیاری و چند گویش دیگر، همچنین بررسی واژه‌نامه‌های گویشی و داده‌های گویش‌شناسی نشان می‌دهد گویش‌پژوهان باید از واژگان‌شناسی مبتنی بر مصاحبه صرف با گویش‌وران

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

گذر نموده و مطالعات خود را به سطح فرهنگ‌نویسی ارتقا دهند. در این سطح، آنان باید دست کم برای استخراج فهرست کاملی از واژگان مادی گویش‌ها از ظرفیت معنی‌شناسی ساختارگرا بهره ببرند تا برای تدوین کلان‌ساختار فرهنگ گویشی فهرست کامل‌تر و دقیق‌تری از واژگان گویشی را برای ثبت در جایگاه سرمدخل‌های فرهنگ تدوین کنند و در خردساختار آن نیز قادر به ارائه تعریف‌های جنس و فصلی گردند. بدون توجه به پژوهش‌های تکمیلی زبان‌شناختی، تحقیقات میدانی گویش‌شناسان همواره دو نقص عمده خواهد داشت: یکی، فوت شدن تعداد قابل توجهی از نام‌واژه‌های دام‌های اهلی (در اینجا بز و گوسفند) و دیگری، تعاریف ناقص یا مبهم از نام‌واژه‌های استخراج‌شده.

کلیدواژه‌ها: گویش پژوهی، فرهنگ‌نویسی گویشی، گویش لامردی، نام‌واژه‌های بز، نام‌واژه‌های گوسفند.

۱. مقدمه

در هر جایی که آبریان، درختان یا چارپایانی وجود داشته باشد که قوت غالب و معاش مردم آن ناحیه شدیداً بدان وابسته باشد، در زبان یا گویش آن‌ها رده‌بندی‌های نظام‌مند و نام‌های قاعده‌مند برای آن درختان، چارپایان و آبریان می‌توان سراغ گرفت. همواره تمام یا بخشی از معیشت و قوت ساکنان حاشیه دریای خزر، خلیج فارس و دریای عمان به آبریان وابسته بوده است. آن‌ها در گذر زمان به شناخت دقیقی از انواع آبریان دست یافته و آن‌ها را بر اساس مشخصه‌هایی چون رنگ گوشت، اندازه، شکل ظاهری، فلس، رنگ پوست و جز آن طبقه‌بندی کرده‌اند. در برخی از نواحی ایران که زندگی مبتنی بر باغداری بوده، انواع مختلفی از مرکبات، میوه‌ها و مغزجات (گردو، پسته و مانند آن) به عمل می‌آمده و زبان‌ها و گویش‌های آن نواحی در این زمینه از واژگان متنوع‌تری برخوردار بوده‌اند. در مناطق دیگری نیز دامداری پیشه اصلی مردم بوده و معیشت مردم از همین راه تأمین می‌شده است.

از زمانی که ایرانیان موفق به اهلی کردن دام‌ها شده و از جزء جزء وجود آن‌ها برای تغذیه، ساخت انواع ابزارها، پوشاک و جز آن بهره گرفته بودند، بز و گوسفند در هنر، آیین‌ها و فرهنگ اقوام ایرانی حضوری چشمگیر داشته است. فراوانی نقش مایه‌های جانوری به‌ویژه بز کوهی و قوچ در هنر صخره‌ای ایران نمود برجسته این حضور قلمداد می‌شود. همچنین، پیدایش منظومه‌های مناظره‌ای و مفاخره‌ای درخت آسوری به زبان پارتی و دو روایت باقی مانده از منظومه

۱. وفور نگاره‌های حیوانی به‌ویژه بزکوهی و قوچ در سنگ‌نگاره‌ها، دست‌بافته‌ها، خالکوبی‌ها، سنگ قبرها، مجسمه‌ها، ابزارها و ظروف در مناطق مختلف ایران و نقش معنایی آن موضوع پژوهش‌های متعددی قرار گرفته است. برای نمونه ر.ک.: [افضل طوسی، ۱۳۹۱؛ رهیده و عقیقی حاتمی‌پور، ۱۳۹۳؛ معروفی اقدم و دیگران، ۱۳۹۹؛ نجفی، ۱۳۹۹؛ حسین‌آبادی و صفورا، ۱۳۹۹؛ صادقی و دیگران، ۱۴۰۲.](#)

فارسی می‌ش و رز - که یک طرف مناظره حیواناتی چون بز و میش هستند و به فواید و خواص خود در برابر نخل و رزبن فخر می‌فروشند - بازتاب اهمیت آن در ادبیات است.^۱ در زبان‌ها و گویش‌های رایج نواحی گرم و خشک فلات ایران که دامداری بیشتر به پرورش بز اختصاص داشته و در مناطقی که به دلیل وضعیت اقلیمی متفاوت‌تر گوسفندداری مورد توجه بوده است، حوزه‌های واژگانی مشخص و قاعده‌مندی‌های قابل‌اعتنایی وجود دارد که باید آن‌ها را به شیوه‌ای علمی توصیف و در فرهنگ‌های گویشی ضبط کرد.

نوشته حاضر درصدد است تا نشان دهد که اولاً واژه‌های زیرشمول بز و گوسفند در گویش‌های فارسی از چه نظام معنایی برخوردار هستند؛ ثانیاً، چگونه می‌توان آن‌ها را به‌دقت احصا نموده و تعریفی مناسب از آن‌ها برای درج در فرهنگ‌های گویشی به دست داد. به این منظور، نگارنده ابتدا با استفاده از معنی‌شناسی ساختارگرا^۲ بر استخراج نام‌واژه‌های انواع بز و گوسفند؛ یعنی اسم یا صفتی که برای نامیدن یکی از اعضای مجموعه‌ای از بزها یا گوسفندان به کار می‌رود؛ در دو گویش لامردی (در جنوب استان فارس) و بختیاری تمرکز نموده و قاعده‌مندی‌های آن را نشان داده است. آنگاه با مروری بر داده‌های گویشی گردآوری‌شده در زمینه واژگان مربوط به دام و دامداری کاستی‌های روش‌شناختی آن‌ها را آشکار و سرانجام ضرورت گذار از واژه‌نامه‌نویسی^۳ به فرهنگ‌نویسی^۴ گویشی را گوشزد می‌نماید.

۲. مبانی نظری

رویکردهای عمده در معنی‌شناسی ساختارگرا نسبتی با تعریف‌نگاری در سنت فرهنگ‌نویسی دارد. فرهنگ‌نویسان پیش از طرح رویکردهای معنی‌شناسی ساختارگرا همواره از شیوه‌هایی برای تعریف واژه‌ها استفاده می‌کرده‌اند که ما

۱. در این باره ر.ک.: آسموسن (1973)؛ معتمدی (۱۳۹۰) و قیصری (۲۵۳۵).

3. structural semantics

۳. واژه‌نامه (lexicon) گونه‌ای از آثار مرجع است که در آن کلمات یک زبان، گونه زبانی، گوینده یا متن فهرست و توضیح داده می‌شوند، چه به‌صورت ترتیب الفبایی و چه به‌صورت موضوعی. در زبان انگلیسی، این اصطلاح با فرهنگ عمومی مرتبط نیست، بلکه به آثار تخصصی‌تر با گرایش‌های کلاسیک، ادبی یا فنی ارتباط دارد. در دوره رنسانس، واژه‌نامه یکی از چندین عنوان رقیب برای فرهنگ‌های تخصصی (اغلب چندزبانه) بود (Hartmann and James, 2002, p. 86).

۴. در این پژوهش مقصود از فرهنگ گویشی (dialect dictionary) گونه‌ای از آثار مرجع است که واژگان یک یا چند گویش از یک زبان معین را با استفاده از پیکره (corpus) بر پایه اصول فرهنگ‌نویسی و بر اساس کلان‌ساختار (macro structure) و خردساختاری (micro structure) مدون ارائه می‌دهد.

از نیمه قرن بیستم صورت سامان‌یافته‌تر آن‌ها را در زیر عنوان حوزه واژگانی^۱، مؤلفه‌های معنایی^۲ و روابط معنایی^۳ می‌شناسیم.^۴ به همین دلیل است که گفته‌اند میان واژگان‌شناسی^۵ و معنی‌شناسی واژگانی^۶ پیوند خواهرخواندگی برقرار است (گیرتز، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۹). فرهنگ‌نویسی گویشی نیز همچون سایر شاخه‌های فرهنگ‌نویسی می‌تواند از همه رویکردهای معنی‌شناسی ساختارگرا در جای خود استفاده کند. در این جا پس از توضیح اصطلاح حوزه واژگانی بر رویکرد مؤلفه‌های معنایی و نقش آن در نگارش تعریف‌های منطقی تأکید و از بحث پیرامون روابط معنایی – که سنخیتی با موضوع این مقال ندارد – چشم‌پوشی می‌شود.

۱.۲. حوزه واژگانی

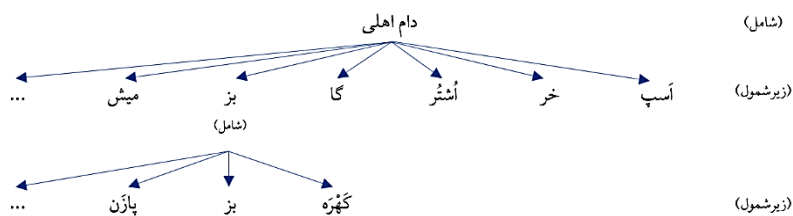
واژگانی عبارت است از «مجموعه‌ای از اقلام واژگانی که معانی آن‌ها به یکدیگر وابسته است و در کنار یکدیگر ساخت مفهومی^۷ دامنه مشخصی از واقعیت‌های جهان خارج را تشکیل می‌دهند» (گیرتز، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۱). عبارت «ساخت مفهومی» در این تعریف نیاز به توضیح بیشتری دارد. در رویکرد ساختارگرایی سوسوری غایت این بود که ماده (صوت و مصداق) از مطالعه زبان کنار گذاشته شود (صفوی، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۲)؛ به این معنی که زبان‌شناسی بدون ارجاع به مصادیق مادی به مطالعه زبان بپردازد؛ اما باید توجه داشت که «همه چهارچوب‌های ساختارگرایی در زمینه معنی‌شناسی واژگانی نتوانستند در حوزه ساختارگرایی باقی بمانند و تمایزی میان سطح زبانی و سطح دایرةالمعارفی و کاربردشناختی برقرار سازند» (گیرتز، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۲). ایجاد این تمایز «غایت ساختارگرایی بود که دستیابی بدان با ناکامی مواجه شد» (همان، ص. ۲۱۲) زیرا «تمایز میان توصیف معنی در سطح دانش زبانی و دانش دایرةالمعارفی آن‌گونه که مد نظر ساختارگرایان بوده است، قطعی و مشخص نیست» (همان، ص. ۲۱۱)؛ بنابراین با قدری عدول از برخی اصول ساختارگرایی باید به مصداق‌های موجود یک واژه در جهان و دانش دایرةالمعارفی توجه نمود (همان، ص. ۲۰۸).

در بحث از حوزه‌های واژگانی همواره با مقوله‌ها یا مجموعه‌هایی سروکار داریم که بر حسب وجوه افتراقشان شکل

1. lexical field
2. semantic components
3. semantic relations
4. به‌عنوان نمونه، گیرتز مدعی است که وجود سنت واژه‌نگاری رایج در بخش تعریف‌نویسی فرهنگ‌های لغت به روشی تحلیلی، یکی از زمینه‌های مؤثر در پیدایش تحلیل‌های مؤلفه‌ای در معنی‌شناسی بوده است (۱۳۹۳، ص. ۱۷۷).
5. lexicography
6. lexical semantics
7. conceptual structure

می‌گیرند. درست در همان زمان که وجوه افتراق «مجموعه» را پدید می‌آورد، وجوه اشتراک ما را به یک «نمونه» می‌رساند (صفوی، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۹). حوزه واژگانی «دام اهلی» مجموعه‌ای است از واژه‌هایی که اعضای آن در نظر غالب فارسی‌زبانان بر اساس وجوه افتراق مشتمل است بر اسب، الاغ، شتر، گاو، گاو میش، بز و گوسفند. در این حوزه واژگانی، «مفهوم» دام اهلی «شامل»^۱ و هرکدام از «مصادق‌های» آن «زیرشمول»^۲ هستند. هر یک از این واژه‌های زیرشمول نیز برحسب «نوع» (سن، جنسیت، رنگ و ...) مصادق‌های دیگری دارند که باز میان آن‌ها رابطه شمول و زیرشمول برقرار می‌شود (نمودار شماره ۱). در این پژوهش بز و گوسفند به‌عنوان واژه‌های شامل در نظر گرفته شده و انواع آن‌ها در گویش‌های فارسی به‌عنوان واژه‌های زیرشمول شناسایی و تعریف شده است.

نمودار شماره (۱): حوزه واژگانی دام اهلی در گویش لایردی



در سنت گردآوری داده‌های گویشی در ایران رویه‌ای وجود دارد که در اینجا اشاره بدان ضرورت دارد. چنان‌که در داده‌های گویشی گردآوری‌شده برای گویش‌های فارسی به‌خوبی دیده می‌شود «حوزه‌های معنایی از طریق واحدهای مشترک در چند حوزه، به یکدیگر ارتباط می‌یابند و این تداعی‌ها تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد» (صفوی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۹). به‌طور مثال، گویش‌پژوهان در کنار گردآوری نام انواع دام از راه دنبال کردن تداعی‌های صوری و معنایی به فرآورده‌های لبنی، انواع پشم و ابزارهای پشم‌چینی، گونه‌های مختلف چوپانی، انواع سگ گله^۳، بیماری‌های دام و غیره نیز می‌پردازند. در پژوهش حاضر آگاهانه از این شیوه پرهیز و دامنه کار به نام‌واژه‌های انواع بز و گوسفند در دو گویش معین محدود شده است.

1. superordinate

2. hyponym

۳. درباره نام‌های مختلف برای چوپانان و سگ گله در الموت قزوین ر.ک.: عسگری، ۱۳۸۴، صص. ۷۸-۸۱؛ برای انواع همین نام‌ها در میان کوچ‌نشینان بختیاری ر.ک.: کریمی، ۱۳۵۲، ص. ۵۲؛ نیز دیگر، ۱۳۶۹، صص. ۵۸، ۶۰ و ۸۷. همچنین برای تنوع واژگان مربوط به انواع گله و چوپان در مناطق دیگر ایران ر.ک.: فرهادی، ۱۳۷۹؛ ملک‌زاده، ۱۳۸۰، ص. ۲۲۲.

۲.۲. مؤلفه‌های معنایی

تحلیل مؤلفه‌ها یا نشان‌های معنایی دومین رویکرد عمده ساختارگرایانه است که به بررسی روابط درونی واژه‌های یک حوزه واژگانی می‌پردازد. «تحلیل مؤلفه‌ای^۱ نتیجه منطقی باور به نظریه حوزه واژگانی است و بر اساس آن معلوم می‌کند که هر واحد بر حسب چه مختصه یا مختصاتی در تقابل با سایر واحدهای یک حوزه قرار می‌گیرد» (گیرتر، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۲). در این رویکرد «فرض بر این است که مفهوم واژه‌ها از واحدهای معنایی کوچک‌تری به نام مؤلفه معنایی تشکیل شده است» (گندمکار، ۱۳۹۹، ص. ۳۲۶). همین فرض «به‌طور عمده از آنچه سوسور تحت عنوان ارزش مطرح می‌سازد، نشئت گرفته است» (پالمر، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۴) و بر این اساس تمایز واژگان یک حوزه از حوزه‌های دیگر و واژه‌های هم‌حوزه اهمیت می‌یابد. تعریف واژه بر پایه مؤلفه‌های معنایی رهیافتی مبتنی بر تجزیه‌مداری است که در سنت فرهنگ‌نویسی بسیار دیرپاست. این رهیافت برای تعریف تحلیلی یا جنس‌وفصلی^۲ واژه‌هایی که مصداق عینی دارند و کاربران یک زبان یا گویش قادرند میان مصداق‌های آن‌ها تمایزهایی ایجاد کنند و هر یک از آن‌ها را جداگانه نام‌گذاری کنند، بسیار کارآمد است زیرا تنها «مؤلفه‌هایی مورد مطالعه معنایی قرار می‌گیرند که به تقابل واژه‌ها مربوط شوند» (همان، ص. ۸۰).

۳. نام‌واژه‌های گویشی و تعاریف ساختارگرایانه آن‌ها

به‌منظور استخراج کامل و تعریف دقیق همه نام‌واژه‌های متعلق به حوزه واژگانی «بز» در گویش لامردی، داده‌های میدانی گردآوری شده از مصاحبه با دامداران محلی و اطلاعات شخصی گویش‌پژوه (به‌عنوان گویش‌ور بومی) بر اساس مؤلفه‌های معنایی نژاد، سن، جنسیت، باروری، زایمان، رنگ مو و شکل گوش دسته‌بندی شده است. برای جمع‌آوری و تعریف نام‌واژه‌های دیگری متعلق به حوزه واژگانی بز و گوسفند در میان بختیاری‌ها تکیه بر منابع مکتوب بوده و در پاره‌ای از موارد با گویشوران گفتگو شده است.

۱.۳. نام‌واژه‌های انواع بز و گوسفند

پیش از هرگونه بحث درباره انواع نام‌واژه‌های بز در گویش لامردی^۳ لازم است گفته شود که در این گویش «بز» هم

1. componential analysis

۲. تعریف تحلیلی analytical definition یا تعریف منطقی logical definition «نوعی تعریف [است] که بر اساس آن معنای یک واژه یا عبارت با ذکر طبقه کلی آن (جنس) و حداقل یک ویژگی ممیز (فصل) ارائه می‌شود» (قطره، ۱۳۹۶).

۳. گویش لامردی در بخش وسیعی از شهرستان‌های لامرد و مهر در جنوب استان فارس رواج دارد. لامردی در شمار گروه گویش‌های جنوب غربی و از خانواده گویش‌های لری قلمداد می‌شود.

نوعی از دام اهلی را نام‌گذاری می‌نماید و هم گونه ماده آن را نام‌دهی می‌کند. به همین دلیل باید آن را «شمول معنایی هم‌نام» نامید؛ زیرا مطابق آنچه در نمودار شماره (۱) ترسیم شده این واژه «در سلسله‌مراتب شمول معنایی هم جایگاه واژه شامل را اشغال کرده و هم جایگاه یکی از واژه‌های زیرشمول را به خود اختصاص داده است» (صفوی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۱).

یکی از مؤلفه‌های معنایی که تعدادی از نام‌واژه‌های انواع بز را در گویش لامردی از هم متمایز می‌سازد، نژاد است. بر این اساس پنج نوع «بربری»، «پاکستانی»^۱، «ترکی»، «دورگ» و «محلّی» قابل شناسایی است. از منظری شناختی، دامداران لامردی گونه محلّی را - که بزی است دارای موی بلند، شاخ‌های خنجرری یا مارپیچ، گوش‌هایی که بلندی آن از ۲ تا ۲۰ سانتی‌متر تنوع دارد و غالباً دوقلوزا نیست - معیاری برای توصیف سایر نژادها قرار می‌دهند. بز ترکی تنها نژادی است که فقط در مؤلفه معنایی «شکل شاخ» با نژاد محلّی تفاوت و در سایر مؤلفه‌ها با آن اشتراک معنایی دارد؛ با این حال مبنای شناختی دامداران و گویشوران لامردی مشخصه‌های معنایی گونه «محلّی» است^۲. به همین دلیل در جدول شماره (۱) مؤلفه‌های قد و وزن آن با عدد 0 رمزگذاری شده تا حالت خنثی را نشان بدهد. بز «دورگ» که مولود آمیزش نژاد پاکستانی و محلّی است، از حیث قد بلندتر و از جهت وزن سنگین‌تر از بز محلّی است. این تمایز با نشانه + مشخص شده و بز پاکستانی که از حیث قد و وزن متمایزترین نژاد محسوب می‌شود با ++ نشانه‌گذاری شده است. به همین نحو، بز بربری که جثه‌ای کوچک‌تر از بز محلّی دارد، در مؤلفه‌های قد و وزن با نشانه - از سایر نژادها متمایز شده است. با در نظر داشتن جدول شماره (۱) دو نمونه از تعاریف جنس و فصلی ارائه شده که بر پایه تحلیلی ساختارگرایانه به دست آمده است.

۱. بعضی از دامداران آن را «اسرائیلی» نیز می‌نامند.

۲. مؤلفه شاخ در تعریف بز برجسته است به همین دلیل بز بی‌شاخ کاملاً نشاندار است و در گویش‌ها حتماً نام‌واژه‌ای برای آن یافت می‌شود؛ مثلاً در لامردی آن را «گل» و در دوانی «هَل» می‌نامند.

جدول شماره (۱)

مؤلفه‌های معنایی						
زایایی	شکل شاخ	اندازه گوش	مو	وزن	قد	
دوقلوزا	خنجری، مارپیچ	۳۰ سانتی‌متر	کوتاه کوتاه	++	++	پاکستانی /pā. kes. sâ.ni/
دوقلوزا	خنجری، مارپیچ	متنوع	موی کوتاه	+	+	دورگ /do.rag/
تک‌قلوزا	خنجری، مارپیچ	متنوع	موی بلند	0	0	محلی /ma.hal.li/
تک‌قلوزا	صاف و کشیده	متنوع	موی بلند	0	0	ترکی /tor.ki/
دوقلوزا	خنجری، مارپیچ	کوتاه، متوسط	موی کوتاه	-	-	بربری /bar.ba.ri/

- دورگ do.rag (صفت) (بز) مولود آمیزش بز نر پاکستانی و ماده محلی که از حیث قد بلندتر و از جهت وزن سنگین‌تر از گونه محلی است، موی کوتاه دارد و غالباً دوقلوزاست.
- بربری bar.ba.ri (صفت) (بز) نژادی است که از حیث قد کوتاه‌تر و از جهت وزن سبک‌تر از گونه محلی است، موی کوتاه دارد، گوش بزرگ ندارد و غالباً دوقلوزاست.

دسته‌ای دیگر از نام‌واژه‌های انواع بز در گویش لامردی بر پایه تجزیه آن‌ها به مؤلفه‌های معنایی «جنسیت»، «سن»، «باروری» و «زایمان» قابل تعریف هستند. از میان دوازده واژه‌ای که در جدول شماره (۲) نشان داده شده، فقط دو مورد نخست از نظر جنسیت بی‌نشان^۱ است؛ زیرا /ka:ra/ هم به بزغاله نر و هم به بزغاله ماده اطلاق می‌شود؛ «دوجنسه» یا /na.nar.na.mâ.ða/ نیز رفتارهای ویژه یکی از جنسیت‌های نر یا ماده را به‌طور کامل بروز نمی‌دهد. به‌گفته یکی از دامداران محلی چنین بزنی همانند نوع ماده ادرار خود را دفع می‌کند؛ اما در فصل جفت‌گیری تمایل به بروز رفتارهای بز نر دارد. هنگامی که نام‌واژه‌ای به جنسیت نشاندار نباشد، قطعاً به دو مؤلفه باروری و زایمان نیز نشاندار نخواهد بود. شش نام‌واژه اختصاص یافته به انواع بز نر بر مبنای جنسیت به مؤلفه معنایی «زایمان» نشاندار نیست؛ به عبارت دیگر مؤلفه زایمان برای بز نر «حشو» محسوب می‌شود و در تعریف واژه بدن پرداخته نمی‌شود. غیر از هشت نام‌واژه مذکور، بقیه موارد به مؤلفه‌های جنسیت، باروری و زایمان نشاندار هستند؛ اما هنوز نمی‌توان آن‌ها را از همدیگر و سایر واژه‌های هم‌حوزه متمایز نمود.

جدول شماره (۲)

مؤلفه‌های معنایی				نام‌واژه‌های انواع	
جنسیت	سن	باروری	زایمان		
- جنسیت	+ سن	- باروری	- زایمان		نَمَرَنَه مَادَه /na.nar.na.mâ.ðə/
- جنسیت	+ سن	- باروری	- زایمان		کَهَرَه /ka:.ra/
+ مذکر	+ سن	- باروری	- زایمان		کَهَرَه چَکَل /ka:ra.čə.kal/
+ مذکر	+ سن	+ باروری	- زایمان		چَکَل /čə.kal/
+ مذکر	+ سن	+ باروری	- زایمان		جَنگ /jong/
+ مذکر	+ سن	+ باروری	- زایمان		جَنگ پازَن /jong.pâ.ðan/
+ مذکر	+ سن	+ باروری	- زایمان		پازَن /pâ.ðan/
+ مذکر	+ سن	+ باروری	- زایمان		اِپازَن کَهَرَه /ke:.ra/
- مذکر	+ سن	+ باروری	- زایمان		گِیسه /gi.sa/
- مذکر	+ سن	- باروری	- زایمان		کَهَرَه گِیسه /ka:.ra.gi.sa/
- مذکر	+ سن	+ باروری	+ زایمان	بِز /boð/	
- مذکر	+ سن	- باروری	- زایمان	کِیبر /ke.ser/	

اطلاعات میدانی گردآوری شده از گویش لامردی نشان می‌دهد که در تعریف همه انواع بز در جدول شماره (۲) مؤلفه سن نقش دارد اما درج آن به شکلی که در ستون رنگی آن جدول آمده به تعریف‌نگار فرهنگ گویشی کمکی نمی‌کند. در چنین وضعی به تحلیل مؤلفه‌ای دیگری نیاز است تا بتوان به اطلاعات کامل‌تری دست یافت. برای نیل به این مقصود در جدول شماره (۳) مؤلفه سن با مقاطع زمانی مؤثری که دامداران آن‌ها را در نام‌گذاری انواع بز مورد توجه قرار می‌دهند، جابه‌جا شده است تا بتوان هسته معنایی نام‌واژه‌ها را به طرز روشن‌تر آشکار نمود. در واقع، در این جدول - برخلاف جدول‌های شماره (۱) و (۲) که تعریف یک نام‌واژه از راه «تجزیه» آن به مؤلفه‌های معنایی اش حاصل می‌شد - نام‌واژه‌ها از راه «ترکیب» مؤلفه‌هایی معنایی شناخته و تعریف می‌شوند.

جدول شماره (۳)

[+نوزاد]	[+شش‌ماهه]	[+یک‌ساله]	[+دو‌ساله]	[+سه‌ساله]
-	-	جنگ	پازَن	اِپازَن کَهَرَه
کَهَرَه	کَهَرَه چَکَل	-	-	-
کَهَرَه	کَهَرَه گِیسه	کِیبر	کِیبر	کِیبر
-	-	گِیسه	-	-
-	-	بِز	بِز	بِز

دسته‌ای از نام‌واژه‌های بز که بر پایه مؤلفه سن پدید آمده‌اند، نمایانگر نوعی «حد وسط» هستند؛ مثلاً بز نری که در مراحل رشد در حد وسط شش‌ماهگی تا یک‌سالگی قرار دارد «چَکَل» خوانده می‌شود و آن‌که در حد وسط یک‌سالگی

کامل و دوسالگی کامل قرار دارد «جنگ‌پازن» هم نامیده می‌شود. با توجه بازه‌های زمانی حد وسط، انواع بز نر پس از این که قابلیت باروری پیدا می‌کنند بر حسب سن‌شان به ترتیب «چکل»، «جنگ»، «جنگ‌پازن»، «پازن» و «پازن کهره» (به معنی پازن پیر) نامیده می‌شوند.

چنان‌که در جدول شماره (۳) به خوبی نمایان می‌شود که واژه‌های «بز» و «کسر» به انواعی اطلاق می‌شود که حتماً به سن باروری (یک‌سالگی) رسیده باشند. وجه اشتراک این دو در جنسیت و سن است و وجه تمایز آن‌ها در این است که بز قابلیت باروری و زایمان را دارد اما کسر نازاست. در این مورد، میان بز یک‌ساله و بیشتر نیز تفاوتی وجود ندارد. «گیسه» که در یک‌سالگی به بلوغ می‌رسد و قابلیت باروری می‌یابد، یا می‌زاید که دقیقاً پس از نخستین زایمان «بز» نامیده می‌شود؛ یا اصلاً قدرت باروری ندارد که «کسر» خوانده می‌شود. البته از حیث نوع دستوری این نکته شایان ذکر است که «کسر» به عنوان صفت برای بز به کار می‌رود. بر پایه این تحلیل‌های مؤلفه‌ای، تعاریف جنس و فصلی مناسبی به دست می‌آید که در زیر چند نمونه از آن ارائه می‌شود:

• کهره چکل ka:ra.č.a.kal (اسم) بز نر شش ماهه نابالغ.

• گیشه gi.sa (اسم) بز ماده یک‌ساله و تازه‌بالغ که هنوز نزنایده است.

تعداد قابل توجهی از واژگان متعلق به نام‌های انواع بز و گوسفند بر پایه توجه به دو مؤلفه گوش و رنگ مو یا پشم به وجود آمده است. علت این که به شکل گسترده‌ای دو مؤلفه مزبور در نام‌گذاری بز و گوسفند استفاده شده، «ثبات» آن‌هاست. اندازه گوش بز و گوسفند و رنگ‌بندی مو و پشم‌شان از زمان تولد تا پیری و کلان‌سالی هیچ‌گونه تغییری نمی‌کند؛ مثلاً موی سیاه بز بر اثر افزایش سن سفید نمی‌شود و شکل و اندازه گوش‌هایش از زمان تولد تا پایان سن رشد ثابت می‌ماند. بر پایه آنچه در متون جانورشناسی قرن هفتم آمده است، گذشتگان به این موضوع کاملاً آگاه بوده‌اند هر چند ممکن است در تشخیص دلیل آن بر صواب نبوده باشند: «آنک موی مردم بعد از سیاهی سپید گردد، آن است که غذای‌های مختلف خورند؛ و حیوانات را غذا جنسی معدود است و ترکیب پست است بدین جهت موی ایشان سپید نشود». (مراغی، ۱۳۸۸، ص. ۴۹).^۱

۱. بر اساس گزارش دمیری، جانورشناس مصری قرن هشتم، گذشتگان اسب را تغییر رنگ می‌داده‌اند. «اگر خواهند که اسب اشهب را سیاه کنند، پوست گردکان تازه با مورد و براده آهن بجوشانند، بعد از آن که اسب را پاک شسته باشند، بمالند و یک شبانروز گذارند، سیاه شود. سیاهی او تا شش ماه باقی ماند» (۱۳۹۵، ص. ۲۸۲). همو در شیوه دیگری را نیز برای تغییر رنگ موی اسب شرح می‌دهد که موی تازه (ادامه پاورقی در صفحه بعد ←)

تعدادی از واژه‌های متعلق به حوزه واژگانی بز در گویش لامردی بر حسب شکل یا حالت گوش و اندازه آن تعریف می‌شود. شکل و حالت گوش انواع بز بسته به این‌که «صاف و کشیده»، «پهن و افتاده»، «بندانگشتی» یا «لوله‌ای شکل و خمیده» باشد، همچنین با توجه به اندازه‌های تقریبی متفاوتی که در جدول شماره (۴) نشان داده شده، به تعریف چهار واژه «بَلّ»، «رَش»، «گَجّ» و «مَرّ» کمک می‌کند. در این پژوهش به قیاس «رنگ‌واژه» - که در ادامه به تفصیل بدان پرداخته خواهد شد - برای سهولت اشاره به حوزه واژگان گوش بز و گوسفند لفظ «گوش‌واژه» وضع شده است.

جدول شماره (۴)

اندازه گوش	حالت گوش	شکل گوش		
عرض تقریبی ۴ و طول حدود ۱۰ سانتی‌متر	صاف و کشیده	سیخ	ball / بَلّ	رنگ‌واژه
عرض تقریبی ۵ و طول حدود ۲۰ سانتی‌متر	افتاده	برگ پهن	raš / رَش	
بلندی حدود ۲ سانتی‌متر	-	بندانگشتی	gojj / گَجّ	
به طول تقریبی ۸ سانتی‌متر	خمیده	لوله‌ای شکل	morr / مَرّ	

- ball (صفت) (بز) دارای گوش‌های سیخ با حالتی صاف و کشیده به عرض تقریبی ۴ و طول حدود ۱۰ سانتی‌متر.
- raš (صفت) (بز) دارای گوش‌هایی به شکل برگ پهن با حالتی افتاده به عرض تقریبی ۵ و طول حدود ۲۰ سانتی‌متر.

نام‌واژه‌های بز بر اساس رنگ در گویش لامردی تنوع زیادی دارد. هرگاه رنگ موی بز در سراسر بدنش به صورت یکدست سیاه، سفید، حنایی، بور یا مایل به سبز باشد، به ترتیب «سیا» /si.yâ:/، «سفید» /sa.fið:/، «حنایی» /ha.nâ:y/، «شگر» /še.kar/ و «سوزک» /sow.ðak/ نامیده می‌شود. از ترکیب همین رنگ‌ها هفت رنگ‌واژه دیگر به دست می‌آید که با همدیگر تمایزهای معینی دارند. آن دسته از مؤلفه‌های معنایی که به تعریف رنگ‌واژه‌های ترکیبی کمک می‌کند، در جدول شماره (۵) ارائه شده است. مقصود از «رنگ زمینه» هستی بزرگ‌تری است که نقش مرجع را ایفا می‌کند و «رنگ نما» را درون خود جای می‌دهد. رنگ نما نیز هستی کوچک‌تری است وابسته به رنگ زمینه و از جهت ادراکی در نظرگاه بیننده برجستگی بیشتری دارد.^۱ در اغلب موارد شکل رنگ نما و جایگاه آن بر بدن بز وجه

روییده مخالف رنگ موی پیشین است (همان‌جا). ظاهراً این گونه تغییر رنگ‌ها به علت این‌که رواج زیادی نداشته و در نام‌گذاری‌ها اثرگذار نبوده، نام‌واژه تازه‌ای ایجاد نمی‌کرده است.

۱. درباره دو اصطلاح زمینه (ground) و نما (figure) که از زبان‌شناسی شناختی وام گرفته شده ر.ک.: [اوتز و گرین، ۱۳۹۹](#)، صص.

تمایزدهنده رنگ‌واژه‌های ترکیبی در نظام نام‌گذاری است.

جدول شماره (۵)

ترکیب رنگ	رنگ زمینه	رنگ نما	شکل رنگ نما	جایگاه رنگ نما
سیاه + حنایی/خاکی	سیاه	حنایی/خاکی	خطوط باریک	صورت، گردن، گوش و دست
سیاه/حنایی + سفید	سیاه/حنایی	سفید	خال‌خال	گوش
سیاه + سفید	سیاه	سفید	لکه‌ای	صورت
سیاه + سفید	سیاه	سفید	خط باریک	کمر، شکم
سیاه + سفید/حنایی	سیاه	سفید/حنایی	خال	بالای چشم
سیاه + حنایی	سیاه	حنایی	لکه‌ای	صورت، گوش
سفید + سیاه/حنایی	سفید	سیاه/حنایی	نوار پهن	کمر، شکم

• **خچی** *xač.či* (صفت) (بز) دارای موهای یکدست سیاه در سراسر بدن و خطوط رنگی حنایی و خاکی در صورت، گردن، دم، گوش یا دست.

• **نارک** *nâ.ro(e)k* (صفت) (بز) دارای موهای یکدست سیاه در سراسر بدن و لکه‌های حنایی رنگ در صورت و گوش.

اوج زیبایی نام‌واژه‌های بز در گویش لامردی جایی است که انواع گوش‌واژه و رنگ‌واژه به‌عنوان دو عنصر ثابت با هم ترکیب می‌شوند و واژه‌هایی را پدید می‌آورند که به لحاظ ساخت‌واژی مرکب هستند. در جدول شماره (۶) - که همانند جدول شماره (۳) به‌گونه‌ای طراحی شده تا از راه ترکیب مؤلفه‌های معنایی امکان دست‌یابی به تعریف واژه فراهم گردد - تعداد سی‌و دو نام‌واژه نشان داده شده است.

جدول شماره (۶)

رنگ‌واژه								رنگ
[+پیریس]	[+چال]	[+سیا]	[+سفید]	[+سوزک]	[+شکر]	[+نارک]	[+حنایی]	
بل پیریس	برچال (تبدیل‌آوری)	بل سیا	بل سفید	بل سوزک	بل شکر	بل نارک	بل حنایی	[+بل]
ریش پیریس	ریش چال	ریش سیا	ریش سفید	ریش سوزک	ریش شکر	ریش نارک	ریش حنایی	[+ریش]
گچ پیریس	گچال (تبدیل‌آوری)	گچ سیا	گچ سفید	گچ سوزک	گچ شکر	گچ نارک	گچ حنایی	[+گچ]
مرپیریس	مرچال	مرسیا	مرسفید	مرسوزک	مرشکر	مرنارک	مرحنایی	[+مرا]

• **بل پیریس** *bal.pi.ris* (صفت) (بز) دارای گوش‌های سیخ با حالتی صاف و کشیده به عرض تقریبی ۴ و طول ۱۰ سانتی‌متر و موی سیاه در سراسر بدن و گوش سیاه و سفید خال‌خال.

• **گچ نارک** *goj.nâ.ro(e)k* (صفت) (بز) دارای گوش‌های بندانگشتی به بلندی حدود ۲ سانتی‌متر و موهای یکدست سیاه در سراسر بدن و لکه‌های حنایی رنگ در صورت و گوش.

غیر از نام‌واژه‌های انواع بز که در گویش لامردی شناسایی و تعریف شد، نام‌واژه‌های دیگری برای انواع بز و گوسفند

در سایر گویش‌های فارسی وجود دارد که بسیار قابل‌اعتناست. در گویش دولت‌آباد سبزواری نام‌واژه‌هایی بر اساس ترتیب زمانی افتادن دندان‌های شیری و رویش دندان‌های جدید دام، تعداد زایمان در یک‌سال، میزان شیردهی، زمان تولد^۱، زمان زایمان^۲، نحوه حرکت دام (پیشاهنگی، عقب افتادن از گله)، نحوه رفتار با بره، سردادن ناله با صدای ناخوشایند، فرمان‌بری از چوپان، تهاجمی یا شاخ‌زن بودن تعریف شده است (الهدادی دستجردی و دولت‌آبادی، ۱۳۹۵، صص ۸-۱۱). تعدادی نام‌واژه نیز برای انواع گوسفندان بر اساس شکل و اندازه دهنه در گویش الموت قزوین گزارش شده است (عسگری، ۱۳۸۴، ص ۷۳).

۲.۳. نشان‌های افزوده

علاوه بر مشخصه‌های ظاهری و کالبدی بدن دام که برای نام‌گذاری از آن استفاده می‌شود و نظام معنایی مخصوصی دارد، دامداران از شیوه‌های دیگری برای نشان‌دارکردن دام‌های خود بهره می‌برند. رنگ‌کردن شاخ و پشم، آویختن ریسمان یا زنگوله بر گردن دام یا کوتاه کردن مو و پشم آن با طرحی خاص و جز آن برای نشانه‌گذاری بز و گوسفند رواج داشته که دو دلیل برای آن ذکر شده است: نخست، متمایز کردن دام‌های یک خرده‌مالک از دام‌های دیگران و دیگری، ادای آیین یا سنتی کهن^۳. تا جایی که نگارنده آگاهی دارد این شیوه از نشان‌دارکردن دام‌ها منجر به پیدایش نام‌واژه نشده است زیرا نشان‌های این چینی «بی‌ثبات» هستند و نام‌گذاری بر مبنای نشان‌های باثبات صورت می‌گیرد. در مقابل، دسته‌ای دیگر از نشان‌ها - که در این پژوهش «نشان‌های افزوده» خوانده شده - وجود دارد که به دلیل ثبات‌شان مجموعه‌ای متفاوت از نام‌واژه‌ها را پدید آورده‌اند. «داغ‌کردن صورت» و «شکافتن گوش» برجسته‌ترین شیوه برای حک کردن نشان‌های افزوده انسانی بر بدن دام‌ها هستند.

ژان پی‌یر دیگر^۴، مردم‌شناس فرانسوی، که در حدود پنجاه سال پیش مدت‌ها در میان بختیاری‌ها زیسته بود، طرح‌های گویایی از نشان‌های افزوده دامداران بختیاری بر بدن دام‌ها ترسیم نموده است. بر پایه گزارش او در تصویر

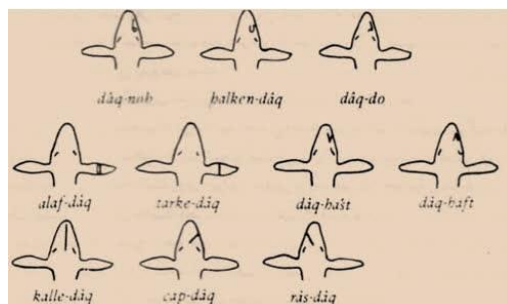
۱. مثلاً در گویش فارسی روستای دولت‌آباد سبزواری «فرزاو» /ferzâv/ نام‌واژه‌ای است برای بزغاله یا بره‌ای که زودتر از زمان معهود به دنیا بیاید (الهدادی دستجردی و دولت‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۰).

۲. در گویش دوانی نیز برای نامیدن دام بر حسب زمان زایمان سه نام‌واژه وجود دارد: «جوروزا» /ju:ru.zâ/ (که در زمان برداشت غله یعنی ۳۰ تا ۵۰ روز بعد از نوروز می‌زاید)، «رطوزا» /re.tav.zâ/ (که در موسم رسیدن رطب می‌زاید) و «چله‌زا» /čel.la.zâ/ (که در میانه زمستان می‌زاید) (سلامی، ۱۳۸۱ ب).

۳. درباره رواج این آیین در دامداری سنتی روستای سَطویه از توابع شاهرود ر.ک.: طباطبایی و طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶۳ و درباره آن در نزد بختیاری‌ها ر.ک.: کریمی، ۱۳۵۲، ص ۵۲.

شماره (۱) داغ‌هایی به شکل اعداد، خطوط صاف و مورّب، اشکال و خطوط تکی و دوتایی بر کناره پوزه، صورت و گوش دام می‌نهادند.^۱

تصویر شماره (۱) به نقل از دیگار، ۱۳۶۹، ص. ۹۴



جستجو در پژوهش‌های منتشرشده نشان می‌دهد، این نظام معنایی و نام‌واژه‌های متعلق به آن چندان مورد توجه گویش‌پژوهان ایرانی قرار نگرفته^۲، لذا پس از تجزیه به مؤلفه‌های معنایی‌شان تعاریف جنس و فصلی از آن‌ها به دست داده می‌شود. از مجموع ده «داغ‌نام»، چهار مورد به شکل عدد است و بقیه به صورت خطوط صاف و منحنی.

۱. البته جایگاه نشان‌های افزوده بر بدن دام‌ها بسته به نوع دام و استفاده‌ای که از آن می‌شده، متفاوت است. روی گوش یا صورت چارپایانی که برای سواری به کار گرفته می‌شدند (اسب، مادیان، قاطر، یابو) داغ نمی‌گذاشتند؛ به جای آن کفل حیوان را علامت‌گذاری می‌کردند تا زیبایی چهره‌اش از بین نرود. نشان حیوانات بارکش مثل خر را بر گردن آن حک می‌کردند اما بز و میش را به دلیل این‌که بدنشان از پشم و مو به صورت انبوه پوشیده می‌شود، بر روی گوش و صورت‌شان علامت‌گذاری می‌کردند که موهای کمتری دارد و زیر پوشش مو و پشم پنهان نمی‌ماند (کریمی، ۱۳۵۲، ص. ۵۲).

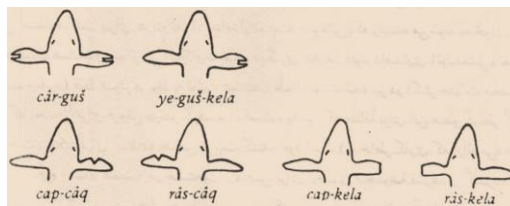
۲. تا جایی که نگارنده جستجو کرده فقط عسکری (۱۳۸۴) گزارشی مختصر از تعدادی نام‌واژه که بر اساس داغ‌گذاری صورت و شکافتن گوش دام‌ها در الموت قزوین رایج بوده ارائه نموده، عامری و طباطبایی (۱۳۹۶) نیز تعداد بیست‌ودو داغ‌نام را در گویش طرود از توابع شاهرود برای نام‌گذاری انواع شتر گردآورده‌اند.

جدول شماره (۷)

نشان‌های افزوده			نوع نشان	شکل نشان	جایگاه نشان بر بدن دام
داغ‌دو	داغ	عدد ۲			
داغ‌هفت	داغ	عدد ۷	صورت، کناره پوزه	صورت، کناره پوزه	
داغ‌هشت	داغ	عدد ۸	صورت، کناره پوزه	صورت، کناره پوزه	
داغ‌نه	داغ	عدد ۹	صورت، کناره پوزه	صورت، کناره پوزه	
خلکین‌داغ	داغ	حلقوی	صورت، کناره پوزه	صورت، کناره پوزه	
الف‌داغ	داغ	دو خط صاف	گوش	گوش	
تَرکه‌داغ	داغ	یک خط صاف	گوش	گوش	
کله‌داغ	داغ	خط صاف	وسط صورت	وسط صورت	
راس‌داغ	داغ	خط موّزب	سمت راست پوزه	سمت راست پوزه	
چپ‌داغ	داغ	خط موّزب	سمت چپ پوزه	سمت چپ پوزه	

- داغ‌دو *dâq.do* (صفت) (بز، گوسفند) که داغی به شکل عدد ۲ بر صورت یا کنار پوزه‌اش نهاده باشند.
- خلکین‌داغ *hal.ken.dâq* (صفت) (بز، گوسفند) که داغی حلقوی‌شکل بر صورت یا کناره پوزه‌اش نهاده باشند.

تصویر شماره (۲) به نقل از دیگران، ۱۳۶۹، ص. ۹۵



نظام معنایی افزوده دیگری که بختیاری‌ها از آن استفاده کرده‌اند و دیگر گزارش واضحی از آن ارائه نموده، بر اثر بریدن یا شکافتن بخشی از گوش دام حاصل می‌آید. بر اساس اطلاعاتی که دیگر مطابق تصویر شماره (۲) به دست داده می‌توان نشان‌های معنایی این دست از نام‌واژه‌ها را نیز به روشنی توصیف کرد (جدول شماره ۸) و در قالب تعریف‌های جنس و فصلی در فرهنگ‌های گویشی گنجانند.

جدول شماره (۸)

نشان‌های افزوده			نوع نشان	شکل نشان	جایگاه نشان بر بدن دام
په‌گوش‌کیلا	شکافتگی	مستطیل شکل			
چارگوش	شکافتگی	مستطیل شکل	هر دو گوش	هر دو گوش	
چپ‌کیلا	برش	-	بخشی از گوش چپ	بخشی از گوش چپ	
راس‌کیلا	برش	-	بخشی از گوش راست	بخشی از گوش راست	
راس‌چاق	شکافتگی	عدد ۷	گوش راست	گوش راست	
چپ‌چاق	شکافتگی	عدد ۷	گوش چپ	گوش چپ	

• به گوش کلا *ye.guš.ke.lâ* (صفت) (بز، گوسفند) که شکافتگی مستطیل شکلی در یکی از گوش‌هایش ایجاد کرده باشند.

• چپ کلا *čap.ke.lâ* (صفت) (بز، گوسفند) که بخشی از گوش چپش را بریده باشند.

از آنجا که داغ‌گذاری بر صورت و شکافتن گوش دام در مناطقی رواج داشته که گله‌های پرشمار پرورش داده می‌شده و دامداران برای بازیابی دام‌های سرقت‌شده یا گمشده خود از آن نظام‌های معنایی و نام‌واژه‌های حاصل از آن سود می‌برده‌اند (دیگار، ۱۳۶۹، ص. ۹۳)، می‌توان حدس زد که داغ‌نام‌های بز و گوسفند محدود به این اشکال و این تعداد نباشد. این حدس از آنجا تقویت می‌شود که از دیرباز در طُردِ شاهرود هر خانواده داغ و نشان مخصوص خود را بر بدن شتران حک می‌کرده است (عامری و طباطبایی، ۱۳۹۶، صص. ۲۳۲-۲۳۳).

۴. نقد پژوهش‌های موجود

برای نشان دادن اهمیت و کارایی مطالعات تکمیلی زبان‌شناختی در حوزه واژگان‌شناسی گویشی، مطالعات موجود در زیر دو عنوان «واژه‌نامه‌ها»ی گویشی و «داده‌های گویشی» از حیث کمیت و کیفیت استخراج واژگان گویشی و تعریف‌نگاری آن بررسی شده است. در ادامه نشان داده خواهد شد که غالب پژوهش‌گران یا واژگان یک حوزه مفهومی را ناقص احصا کرده‌اند یا به دلیل بی‌اعتنایی به تعریف‌های جنس و فصلی تعریفی یکدست و بی‌ابهام از واژگان یک حوزه به دست نداده‌اند. مقصود از واژه‌نامه‌ها آن دسته از پژوهش‌های گویش‌شناسی‌اند که به ضبط واژگان یک گویش خاص اختصاص یافته است. داده‌های گویشی عنوان کلی مقالاتی است که مجله زبان‌ها و گویش‌های ایرانی فرهنگستان زبان و ادب فارسی در زمینه گردآوری یک حوزه واژگانی معین از واژگان یک گویش خاص منتشر می‌کند. در پژوهش حاضر از این عنوان برای اشاره به کلیه مقاله‌هایی از این دست استفاده شده است.

۴.۱. واژه‌نامه‌ها

بر اساس تعاریفی که عبدلی (۱۳۶۳) از برخی نام‌واژه‌های گوسفند به دست داده و نگارنده آن‌ها را در جدول‌های شماره (۹) تا (۱۲) تنظیم نموده، در تالشی فقط گوش‌واژه «کر» برای توصیف گوسفند گوش‌کوتاه رواج دارد و گوش‌واژه دیگری به کار نمی‌رود. این درحالی است که در لری دشت‌روم برای توصیف گوش‌پهن و بلند، گوش‌واژه «دال» وجود دارد و گوش‌کوتاه با تکواژ «کُر» وصف می‌شود. به‌عنوان نمونه، در این گویش «کودال» برای توصیف گوسفندی به کار می‌رود که رنگ پشمش سبز (کُو) و گوش‌هایش پهن و بلند (دال) باشد؛ درحالی که «کُرکُو» وصف گوسفندی است که پشمش سبز و گوشش بسیار کوتاه باشد (کشاورزی و دیگران، ۱۳۹۷، ص. ۹۲)؛ بنابراین

نشانداری معنایی در نظام دوقطبی «کوتاه» در برابر «بلند» در تالشی به گوش «بلند» اختصاص داده شده اما در گویش لری دشت‌روم و بختیاری (کریمی، ۱۳۵۲، ص. ۵۳) به گوش «کوتاه» و «بلند» هر دو داده شده است.

جدول شماره (۱۰)

گوش‌واژه		گوش
[+کِر]	-	
ژن‌کر /ʒan.ker/	ژنگ /ʒan(ɟ)/	[+ژنگ]
ژن‌چم‌کر /ʒan.čam.ker/	ژن‌چم /ʒan.čam/	[+ژن‌چم]
ژن‌چول‌کر /ʒan.čul.ker/	ژن‌چول /ʒan.čul/	[+ژن‌چول]

جدول شماره (۹)

گوش‌واژه		گوش
[+کِر]	-	
بورکر /bur.ker/	بور(ه) /bur(a)/	[+بور(ه)]
بورچم‌کر /bur.čam.ker/	بورچم /bur.čam/	[+بورچم]
بورچول‌کر /bur.čul.ker/	بورچول /bur.čul/	[+بورچول]

جدول شماره (۱۲)

گوش‌واژه		گوش
[+کِر]	-	
سوکِر /sav.ker/	سو /sav/	[+سو]
سوچم‌کر /sav.čam.ker/	سوچم /sav.čam/	[+سوچم]
سوچول‌کر /sav.čul.ker/	سوچول /sav.čul/	[+سوچول]

جدول شماره (۱۱)

گوش‌واژه		گوش
[+کِر]	-	
دیزکر /diz.ker/	دیز(ی) /diz/	[+دیز(ی)]
دیزچم‌کر /diz.čam.ker/	دیزچم /diz.čam/	[+دیزچم]
دیزچول‌کر /diz.čul.ker/	دیزچول /diz.čul/	[+دیزچول]

عبدلی (۱۳۶۳) که بخش قابل توجهی از اعضای مجموعه نام‌واژه‌های ترکیب‌یافته از رنگ‌واژه و گوش‌واژه را به دست داده، دو نام‌واژه «سوکِر» و «دیزچول‌کر» را ضبط نکرده است که به گمان نگارنده باید چنین نام‌واژه‌هایی در تالشی وجود داشته باشد؛ زیرا بر اساس نظام معنایی نمایش‌داده‌شده در جدول‌های بالا قابل پیش‌بینی است. رضایتی کیشه‌خاله و خادمی ارده (۱۳۸۷) که دو دهه بعد از عبدلی نام‌واژه‌های انواع گوسفند را در تالشی گردآورده‌اند، تعداد کمتری از اعضای این مجموعه را برشمرده‌اند. آن‌ها نام‌واژه‌های «بورچول»، «بورچول‌کر» (جدول شماره ۹)؛ «ژن‌چول»، «ژن‌چول‌کر» (جدول شماره ۱۰)؛ «دیزچول»، «دیزچول‌کر» (جدول شماره ۱۱)؛ «سوچول» و «سوچول‌کر» (جدول شماره ۱۲) را ثبت نکرده‌اند. به نظر می‌رسد که این پژوهش‌گران در دست‌یابی به نظام نام‌گذاری گوسفند در تالشی ناکام مانده‌اند.

موضوع دیگری که درباره نام‌واژه‌های انواع گوسفند در تالشی قابل ذکر است، بحث رنگ‌های ترکیبی است که غنای بسیاری نیز دارد. در تالشی از رنگ‌واژه‌های «بور» (مایل به طلایی)، «ژن» (زنگاری، قهوه‌ای روشن)، «دیز» (چندرنگ)، «سو» (سیاه)، «شیری» (سفید روشن) در هنگام ترکیب با تکواژه‌هایی که جایگاه رنگ را نمایان می‌سازد،

واژه‌های مرکب متنوعی پدید می‌آید. «چَم» و «چول» نکواژهایی هستند که موجب زایایی رنگ‌واژه‌های مرکب می‌شوند. «چَم» بیان‌گر جایگاه رنگِ نما در «سر و صورت» گوسفند و «چول» نشان‌دهنده رنگِ نما در «سراسر بدن غیر از سر و صورت» است. این دو نکواژ در تقابل با هم قرار می‌گیرند و تعدادی نام‌واژه بر پایه تقابل آن‌ها پدید می‌آید. نگارنده کوشیده است تا با تجمیع اطلاعاتی که از پژوهش عبدلی (۱۳۶۳) و رضایتی کیشه‌خاله و خادمی ارده (۱۳۸۷) به دست می‌آید^۱ جدول شماره (۱۳) را تنظیم نماید تا بتوان با استفاده از آن به بررسی تعاریف جنس و فصلی آن‌ها پرداخت. گفتنی است در این جدول علامت (؟) نشانه نبود اطلاعات لازم در منابع مورد استفاده نگارنده است و خانه‌های رنگی اطلاعاتی است که بر اساس برداشت نویسنده این سطور از منابع تکمیل شده است.

جدول شماره (۱۳)

ترکیب رنگ	رنگ زمینه	رنگ نما	شکل رنگ نما	جایگاه رنگ نما
بورچم	سفید + طلایی	طلایی	لگه‌ای	سر و صورت
بورچول	سفید + طلایی	طلایی	لگه‌ای	سراسر بدن غیر از سر و صورت
ژند(گ)چم	سفید + قهوه‌ای روشن	قهوه‌ای روشن	لگه‌ای	سر و صورت
ژنچول	سفید + قهوه‌ای روشن	قهوه‌ای روشن	لگه‌ای	سراسر بدن غیر از سر و صورت
دیزچم	چندرنگ	؟	لگه‌ای	سر و صورت
دیزچول	چندرنگ	؟	لگه‌ای	سراسر بدن غیر از سر و صورت
سوچم	سفید + سیاه	سیاه	لگه‌ای	سر و صورت
سوچول	سفید + سیاه	سیاه	لگه‌ای	سراسر بدن غیر از سر و صورت
قشقه‌بور	؟ + سفید و زرد	سفید و زرد	لگه‌ای + خط عمودی	سر و صورت
پرزکونه‌سوه	سیاه + سفید	سیاه	لگه‌ای	قسمت میانی دهنه تا انتهای دم
پرزکونه‌ونش	مایل به بنفش + سفید	مایل به بنفش	لگه‌ای	قسمت میانی دهنه تا انتهای دم
سرماست	سرخ + سفید	سرخ	یکدست	سر و صورت
کوماست	؟ + خنایی و سفید	؟	لگه‌ای	سر و صورت
کرکز	سفید + سیاه	سیاه	خال	سر و صورت

• دیزچول: رنگ و نشان گوسفندی که بخشی از موهای تنش چندرنگی باشد (عبدلی، ۱۳۶۳، ص. ۸۲). [در این تعریف

غیر از پاره‌ای نقابص در تنظیم خردساختار، به دلیل عدم اشاره تعریف‌نویس به جایگاه رنگِ نما تفاوتی با «دیزچم»

ندارد.]

۱. در توصیف جایگاه رنگِ نما به جای «قسمتی از چانه و دور چشم تا شقیقه» - که معمولاً عبدلی برای تعریف «چَم» در مقابل «چول» به کار می‌برد - عبارت «سر و صورت» را به کار برده‌ام زیرا برای نشان دادن تقابل تمایزدهنده جایگاه رنگِ نما گویاتر است. همچنین، در برخی از موارد که هر دو منبع مبهم یا مسکوت بود از روی قیاس اطلاعات لازم به دست آمده است؛ مثلاً «ژنچول» را عبدلی به وضوح تعریف نکرده و رضایتی کیشه‌خاله و خادمی ارده نیز آن را ثبت نکرده‌اند اما بر اساس توصیفی که رضایتی کیشه‌خاله و خادمی ارده از «ژنگ‌چم» داده‌اند، رنگِ زمینه در «ژنچول» معلوم می‌شود.

• **دیزچم‌کر:** «رنگ و نشان گوسفندی که موی چانه تا شقیقه‌اش چندرنگی و بدون نشانه مشخص دیگری باشد» (عبدلی، ۱۳۶۳، ص. ۸۲). [در این تعریف مؤلفه معنایی «کر» (دارای گوش‌های کوتاه) گنجانده نشده است.]

با وجود این‌که پس از گوسفندپروری پرورش بز در میان خانوارهای متوسط بختیاری‌ها جایگاهی برجسته و سابقه‌ای بسیار کهن دارد (کریمی، ۱۳۵۲، ص. ۴۵؛ دیگار، ۱۳۶۹، ص. ۵۱) و نام‌واژه‌های فراوانی برای نامیدن انواع بز در گویش آنان وجود دارد، در واژه‌نامه گویش بختیاری چهارلنگ تا جایی که نویسنده این سطور جستجو کرده فقط پنج نام‌واژه «بُز»، «بِیگ» (بزغاله)، «پازن» (بز نر کوهی)، «تیربُز» (بز ماده جوان)، «تگه» (بز نر مخصوص تخم‌گیری) و «گد» (بز بی‌شاخ) برای انواع بز ثبت شده است (سرلک، ۱۳۸۱). آذرلی (۱۳۸۷) نیز در فرهنگ واژگان گویش‌های ایرانی چهل و چهار نام‌واژه برای انواع گوسفند و چهل نام‌واژه برای معرفی انواع بز در تقریباً سیصد گویش از گویش‌های جغرافیایی مناطق مختلف ایران ثبت کرده؛ این در حالی است که فقط در سه گویش لامردی، بختیاری و تالشی سه برابر آنچه آذرلی ثبت نموده، نام‌واژه برای این دو دام اهلی وجود دارد.

در آنچه زیر عنوان «واژه‌نامه‌های گویشی» منتشر شده غالباً چند نام انگشت‌شمار در حد معادل گویشی «بُز»، «بزغاله»، «بز پیشرو گله» و چند واژه دیگر که بیانگر سن و جنسیت انواع بز باشد، فهرست شده است. ریشه این کاستی را باید در الگوهای تأثیرگذار یا دست‌نامه‌های واژگان‌شناسی گویشی جست. بیشتر واژه‌نامه‌های گویشی با استفاده از الگوی کیا^۱ (۱۳۹۰)، زمردیان (۱۳۷۹) سلامی (۱۳۸۳)^۲ و راهنمای گردآوری گویش‌های ایرانی (فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۴۰۰) تدوین شده است. در این الگوها و دست‌نامه‌ها فهرستی موضوعی از واژگان زبان فارسی معیار امروز انتخاب شده تا گویش‌پژوهان بر اساس آن واژگان گویش‌های ایرانی را استخراج و مدون کنند. از آنجاکه اقتضای زندگی شهرنشینی است در فارسی معیار امروز بیش از چند واژه انگشت‌شمار در حوزه واژگان مربوط به هر یک از دام‌های اهلی نمی‌توان یافت. انتگای گویش‌پژوهان به تدوین واژه‌نامه‌های گویشی بر اساس چنین فهرست‌هایی موجب می‌شود که غنای واژگان گویشی در حوزه‌های معنایی مختلف مغفول بماند و واژه‌های بسیاری از فرهنگ‌های گویشی فوت شود. در معدودی از فرهنگ‌ها یا واژه‌نامه‌های گویشی که نام‌واژه‌های بیشتری گردآورده

۱. به همت شادروان کیا در دوران ریاست بر فرهنگستان زبان ایران و بر اساس شیوه‌نامه‌ای که در سال ۱۳۴۰ برای گردآوری گویش‌ها تدوین کرده بود، مواد گویشی بسیاری فراهم آمد که سرانجام حدود یک دهه پس از درگذشتش به انتشار رسید.

۲. پرسش‌نامه‌ای که سلامی برای این کار تدوین کرد بعداً در راهنمای گردآوری گویش‌ها برای گنجینه گویش‌های ایرانی (۱۴۰۰) نیز گنجانده شد.

شده، به دلیل بهره‌نگرفتن از مطالعات ساختارگرایانه نظام نام‌گذاری به‌طور کامل کشف و ضبط نشده است.

۲.۴. داده‌های گویشی

بی‌توجهی به کشف نظام نام‌گذاری دام‌های اهلی یکی از ضعف‌های برجسته پژوهش‌های موجود است. در میان داده‌هایی که ملکی (۱۳۸۳) درباره نام بزها در گویش کردی کلهری ثبت کرده به‌خوبی امکان ترکیب گوش‌واژه‌ها و رنگ‌واژه‌ها هویدا است^۱ اما تعدادی نام‌واژه ترکیبی که او برشمرده از تعداد انگشتان یک دست تجاوز نمی‌کند و نظام نام‌گذاری خاصی را هویدا نمی‌سازد. عسگری (۱۳۸۴) اطلاعات مختلفی درباره نام انواع بز و گوسفند بر اساس رنگ‌واژه، گوش‌واژه، سن و نشان‌های افزوده در منطقه الموت قزوین می‌دهد؛ اما هیچ نشانی از نام‌واژه‌های ترکیب‌یافته از گوش‌واژه و رنگ‌واژه ارائه نمی‌دهد. اله‌دادی دستجردی و دولت‌آبادی (۱۳۹۵) تنها چند نام معدود از انواع بز را بر اساس رنگ یا شکل گوش معرفی کرده‌اند اما از امکان ترکیب آن‌ها و پیدایش واژگان این حوزه بر اساس ترکیب گوش‌واژه و رنگ‌واژه سخنی نگفته‌اند. در گویش دوانی (سلامی، ۱۳۸۱ الف) رنگ‌واژه‌ای چون «تال» به‌تنهایی برای نامیدن «بز خاکستری» و در جای دیگری (سلامی، ۱۳۸۱ ب) «بز سفید» ثبت شده و از امکان ترکیب آن با گوش‌واژه‌ها نشانی یافت نمی‌شود. بی‌شک در گویش دوانی باید واژه‌های برای نامیدن بز «خاکستری گوش‌پهن» یا «خاکستری ریزگوش» و مانند آن وجود داشته باشد، اما چنین واژه‌هایی در داده‌های سلامی ثبت نشده است.

یکی از احتمالاتی که می‌توان مطرح نمود این است که دامداران مصاحبه‌شونده چنین بزهایی را در گله خود نداشته‌اند، به همین دلیل به صرافت نیفتاده‌اند تا در این باره اطلاعاتی به پژوهش‌گر بدهند. این دقیقاً تجربه‌ای است که نویسنده این سطور با آن مواجه بوده است. کارآمدی تحقیقات معنی‌شناسی ساختارگر در تکمیل مطالعات میدانی درست در چنین زمانی عیان می‌شود. یقیناً اگر تلاش‌های میدانی ارزشمند گویش‌پژوهان با این دست مطالعات همراه می‌شد، واژه‌های بیشتری از یک حوزه واژگانی استخراج و ثبت می‌شد و به کمک آن‌ها نظام‌های معنایی رایج در گویش‌ها نیز آشکار می‌گردید.

موضوع دیگری که در واژگان‌شناسی داده‌های گویشی خودنمایی می‌کند، ضعف در تعریف‌نویسی است. بر اساس تعاریف سلامی (۱۳۸۱ الف، ص. ۱۱۳) از برخی نام‌واژه‌های بز به‌درستی مشخص نمی‌شود که جوور /ja.vur/ در گویش دوانی رنگ‌واژه است یا گوش‌واژه یا بیان‌گر هر دو مؤلفه معنایی:

۱. مثلاً کُوت هَمِس: (بز) دارای گوش‌های کوچک و حلقوی که موی بالای پشتش سیاه و زیر شکمش قهوه‌ای است (ملکی، ۱۳۸۳، ص. ۶۰).

- جَوور: دارای موی حنایی‌رنگ.
- جَوور: بز سیاه دارای گوش‌های حنایی‌رنگ.
- سه‌جَوور: بز سیاه دارای گوش‌های بلند و حنایی‌رنگ.
- بَل جَوور: بز گوش‌پهن که رنگ بدنش سیاه و حنایی باشد.
- کُرُوَز جَوور: بز سیاه با گوش‌های ریز خال‌دار و صورت حنایی‌رنگ.

همچنین بر پایه تعریف‌های او برای برخی دیگر از نام‌واژه‌های بز، این تصور پدید می‌آید که بعضی از واژه‌های بسیط در گویش دوانی هم‌زمان هم رنگ‌واژه‌اند و هم گوش‌واژه. بدین معنی که یک واژه هم بر رنگ و هم بر شکل گوش دلالت دارد؛ مانند «سه» (بز سیاه با گوش‌های بلند و افتاده)، «کُر» (بز سیاه ریزگوش)، «کُرُوَز» (بز سیاه ریزگوش خال‌دار). این تعریف‌ها به سه دلیل نادرست می‌نمایند: یکی این‌که در سایر گویش‌ها نظیر گویش الموت قزوین، تالشی، سَطوَه‌ای، لُری دشت‌روم و برخی گویش‌های دیگر «کُر» /kor/، «کِر» /ket/ یا کوری /ku.ri/ منحصراً گوش‌واژه است و بر رنگ دلالت ندارد. دیگر این‌که وجود نام‌واژه‌های مرکبی چون «کُرشکر»، «کُرناَرک»، «سه‌چال»، «کُرچال»، «کُرُوَزناَرک» و مانند آن در گویش دوانی نشان می‌دهد که در این گویش نیز مانند سایر گویش‌ها نام‌واژه‌های ترکیبی از راه ترکیب گوش‌واژه و رنگ‌واژه پدید می‌آید. سرانجام این‌که دلالت یک دال بر دو مفهوم کاملاً متفاوت که مصداق‌های کاملاً متمایزی نیز در عالم خارج دارد و اثری از دلالت استعاری و بازی نشانه‌ها در آن وجود نداشته باشد، امری است که از حیث نشانه‌شناسی نظری پذیرش آن بسیار دشوار بلکه غیرممکن است.

حاجیانی و جَبّاره (۱۳۹۲) که با گردآوری میدانی داده‌ها تلاش نموده‌اند تا نام‌واژه‌های بز و گوسفند را در گویش کوهمره نودان در استان فارس معرفی نمایند، به دلیل عدم استفاده از معنی‌شناسی ساختارگرا و بی‌دقتی در اصول فرهنگ‌نویسی گاه تعاریفی ناقص و نارسا ثبت کرده‌اند؛ مثلاً آن‌ها نام برخی از گوسفندان را این‌گونه ضبط و تعریف نموده‌اند (همان، ص. ۱۸۹):

- میش بَل اَوَزَه: گوسفندی که گوش‌هایش بلند و باریک است.
- میش رَش اَوَزَه: گوسفندی که گوش‌هایش پهن و بزرگ است و موهای سبزرنگ روی صورتش دارد.
- میش کُر اَوَزَه: گوسفندی که گوش‌هایش کوچک است و صورتش دارای موهای سفیدرنگ است.

این نام‌واژه‌ها ترکیبی از گوش‌واژه و رنگ‌واژه هستند. «بَل»، «رَش» و «کُر» گوش‌واژه‌اند و «اَوَزَه» رنگ‌واژه است، اما

تعاریفی که پژوهش‌گران به دست داده‌اند این مؤلفه‌های معنایی را به‌درستی بیان نمی‌کند. در تعریف «بَلِ أَوْزَه» اصلاً به رنگ‌واژه اشاره‌ای نشده و در تعریف «رَشْ أَوْزَه» و «كِرْ أَوْزَه» یک رنگ‌واژه یعنی «أَوْزَه» با دو طیف رنگ تعریف شده است؛ یک‌بار سبز و بار دیگر سفید. می‌دانیم که نام‌گذاری طیف رنگ‌ها در گویش‌ها و زبان‌های مختلف متفاوت است و رنگ‌واژه‌ای در یک گویش ممکن است معادل چند رنگ‌واژه در گویشی دیگر باشد؛ اما در یک گویش معین و در مورد نام‌واژه‌های گوسفند و بز که تمایز میان آن‌ها خیلی اهمیت دارد احتمالش بسیار کم است. به نظر می‌رسد این تعاریف متفاوت ناشی از آن باشد که پژوهش‌گران دقت کافی در تعریف‌نویسی نداشته‌اند به همین دلیل یا رنگ‌واژه‌ای را در تعریف‌نگاری نادیده گرفته‌اند یا یک رنگ‌واژه را به کمک دو رنگ متفاوت تعریف کرده‌اند. تعریفی که حاجیانی و جَبَّارَه از میسِ «کال» و «کال‌مَلَّه» به دست داده‌اند نیز نارساست زیرا آن‌ها را به‌ترتیب «گوسفندی که پشمش سیاه‌رنگ است» و «گوسفند سیاه‌رنگ» تعریف نموده‌اند (همان، ص. ۱۸۹). در این میان معنای «مَلَّه» که حتماً عامل تمایز این نام‌واژه‌هاست کلاً نادیده گرفته شده است.

رضایی در بحث از گویش لری باوی دچار همین خطاها شده است. او با وجود این‌که «سُر»/SOI/ را بز قهوه‌ای تعریف کرده (۱۳۹۵، ص. ۱۸۹) در تعریف «سِه‌سُر» می‌نویسد: «بز سیاهی که گوش‌های پهن و بلند دارد» و «کُرْسُر» را «بزی که گوش‌های کوتاه دارد» تعریف می‌کند. در اولی رنگ‌واژه را متفاوت بیان می‌کند و در دومی به‌طور کامل رنگ‌واژه را نادیده می‌گیرد (همان، همان‌جا). از این دست خطاها در این مقاله کم نیست.

بر اساس اطلاعات نه‌چندان دقیقی که کشاورزی و دیگران ارائه داده‌اند، در گویش لری دشت‌روم «بَل» بزی است دارای گوش‌های «باریک» یا «باریک و بلند». «کُر» نیز به بزی اطلاق می‌شود که گوش‌های کوتاه داشته باشد (۱۳۹۷، ص. ۸۹)؛ اما وجود نام‌واژه «کُرْبَل» نشان می‌دهد که تعاریف پژوهش‌گران دست‌کم درباره «بَل» و «کُر» دقیق نبوده است چون یک گونه از گوش نمی‌تواند هم باریک و بلند باشد و هم باریک و کوتاه. حتماً باید در نظام گوش‌واژه‌های گویش مورد نظر ابتدا عامل تمایزدهنده گوش‌ها را به‌دقت مشخص کرد و آن‌گاه واژه‌های ترکیبی را تعریف نمود. در مورد مذکور چون نه «بَل» به‌دقت تعریف شده و نه «کُر»، نام‌واژه «کُرْبَل» از نظر معنایی بسیار گنگ است. بر اساس اطلاعاتی نه‌چندان یکدست که رضایی در لری باوی به دست داده (۱۳۹۵، ص. ۱۸۹) معلوم می‌شود که «کُرْبَل» گوش‌واژه‌ای است در حد فاصل دو گوش‌واژه «کُر» و «بَل».

• بَل سِه: بزی که گوش‌های باریک دارد و رنگ موهایش سیاه است.

• بَل سُر: بزی که دارای گوش‌های بلند و باریک است و رنگش همانند رنگ انار سرخ است.

- **کُرچال:** بزى که دارای گوش کوتاه و در پیشانی خود نشانه‌ای سفیدرنگ دارد.
- **کُرى سور:** بزى که گوش هایش کوچک و دور صورتش سرخ‌رنگ است.
- **کُرشکر:** بزى که گويش هایش بسیار کوتاه و دارای موهای بور است.
- **کُربل:** بزى که گوش‌های باریک و کوتاه دارد.

در داده‌های کشاورزی و دیگران (۱۳۹۷) در مورد رنگ‌واژه‌ها نیز دقت کافی وجود ندارد به همین دلیل تعاریف‌شان نارساست. آن‌ها «سیسار» /si.sâr/ را به معنی گوسفندی «که پشم سفید دارد» ثبت کرده و «کُرسیسار» /kor.si.sâr/ را «گوسفندی که گوش هایش کوچک است و صورتش دارای موهای سفیدرنگ است» تعریف نموده‌اند. در این تعریف‌ها جایگاه رنگ نما به خوبی در تعریف گنجانده نشده چون در تعریف «سیسار» اصلاً به جایگاه رنگ اشاره‌ای نشده اما در «کُرسیسار» به جایگاه آن در «صورت» تصریح شده است.

در ثبت داده‌های گویشی مربوط به گویش سیاخ دارنگون فارس نیز چنین نواقصی به چشم می‌آید. جَباره و شعبانی یکی از نام‌واژه‌های بز را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «اوزه /ow.za/? بز سیاخ با گوش سفید که روی صورتش دو خط سفیدرنگ است» (۱۴۰۰، ص. ۱۳۲) اما در تعریف نام‌واژه دیگری که همین رنگ‌واژه در آن به کاررفته مشخصات مزبور به درستی درج نشده است: «بل اوزه /ba.low.za/ بز سیاخ با گوش سفید و پهن» (همان، همان‌جا).

در همه تحقیقاتی که بدان‌ها اشاره شد دو گونه کاستی دیده می‌شود. واژه‌نامه‌های گویشی به دلیل بی‌توجهی به تحقیقات میدانی عموماً در شناسایی واژگان یک حوزه معنایی (در اینجا واژگان مربوط به نام‌گذاری انواع بز و گوسفند) ناکام بوده‌اند. مقالاتی که به تحقیق میدانی توجه نموده و فهرست مفصل‌تری از واژگان یک حوزه مفهومی به دست داده‌اند، به دلیل بی‌اعتنایی به حوزه واژگانی و مؤلفه‌های معنایی یا نتوانسته‌اند فهرست کاملی فراهم نمایند، یا تعاریف جنس و فصلی مناسبی برای ثبت در فرهنگ گویشی ارائه نداده‌اند. در مقالاتی که به گردآوری و تعریف حوزه واژگانی دام و دام‌پروری اختصاص یافته، کاستی واژه‌نامه‌های گویشی تا حدودی جبران شده زیرا محققان کوشیده‌اند بر پایه تحقیقات میدانی و گفتگو با دامداران محلی واژگان بیشتری را شناسایی و فهرست کنند اما در این دسته از پژوهش‌ها نیز کاستی دیگری وجود دارد که جز با اجرای مطالعه ساختارگرایانه واژگان این حوزه بر پایه مؤلفه‌های معنایی تکمیل نمی‌شود.

علاوه بر ثبت واژگان یکی از حوزه‌های واژگانی در حال فراموشی و گردآوری داده‌هایی برای پژوهش‌های فرهنگی و مردم‌شناسی، پژوهش‌هایی از این قبیل که در مقاله حاضر بدان توجه شده ارزش کاربردی نیز دارند. در دامداری

سنتی که پلاک‌گذاری یا نشانه‌گذاری علمی برای شناسایی دام‌های تحت درمان رواج ندارد، دامپزشک ناگزیر است از نام‌واژه‌های گویشی انواع دام آگاهی یابد تا با استفاده از آن‌ها دام‌های معاینه‌شده و تحت مراقبت را بهتر شناسایی کند. به همین دلیل معمولاً به دانشجویان دامپزشکی توصیه می‌کنند که با نام‌واژه‌های گویشی رایج در منطقه فعالیت خود آشنایی یابند تا در هنگام معاینه دام‌ها ارتباط مؤثرتری با دامداران برقرار نمایند (قدردان مشهدی، ۱۴۰۲).

همچنین از واژگان این حوزه و نظام نام‌گذاری می‌توان برای نام‌دهی به پدیده‌های جدید استفاده برد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد حوزه مفهومی بز و گوسفند در گویش‌های فارسی مشتمل است بر مجموعه‌های متنوعی از نام‌واژه که بر پایه مؤلفه‌های معنایی معینی در تمایز با همدیگر قرار می‌گیرند. در مطالعه‌ای روشمند که از پژوهش‌های معنی‌شناسی ساختارگرا در حوزه واژگانی و مؤلفه‌های معنایی در کنار مطالعات میدانی بهره برده باشد، هم می‌توان فهرست کامل‌تر و دقیق‌تری از واژگان یک حوزه مفهومی را استخراج نمود و هم به تعاریف جنس و فصلی یکدست و روشنی برای درج در فرهنگ‌های گویشی دست یافت. دامداران انواع بز و گوسفند را بر اساس نژاد، سن، جنس، باروری، زایمان، شیردهی، رنگ مو و پشم، شکل و اندازه گوش، نحوه رفتار دام و نشان‌های افزوده و برخی مشخصه‌های دیگر و ترکیب بعضی از آن‌ها با همدیگر نام‌گذاری کرده‌اند. کشف نظام‌های معنایی در این نام‌گذاری‌ها یکی از مسئولیت‌های گویش‌پژوهان است که اغلب از آن غفلت کرده‌اند. بررسی تحقیقات گویش‌شناسی موجود در قالب واژه‌نامه‌های گویشی و داده‌های گویشی منتشرشده در زمینه نام‌واژه‌های انواع بز و گوسفند نشان می‌دهد که هم در شناسایی و ضبط واژگان این حوزه مفهومی نقایص فراوانی وجود دارد و هم در ارائه تعارف دقیق و اصولی از واژگان نایکدستی و ابهام‌های زیادی به چشم می‌آید. در واقع، بارزترین ضعف مطالعات حوزه واژگان‌شناسی گویشی بی‌توجهی به قابلیت‌های معنی‌شناسی ساختارگرا و بی‌بهره‌ماندن از اصول فرهنگ‌نویسی است.

گذار از واژه‌نگاری به شیوه سنتی و ارتقای مطالعات گویشی به سطح فرهنگ‌نویسی گویشی بر اساس کلان‌ساختار و خردساختاری معین بهترین راه برای رفع این کمبودهاست. به دلیل زوال روزافزون زبان‌ها و گویش‌ها ارتقای کیفی مطالعات گویش‌شناسی یکی از ضرورت‌های قابل‌اعتناست. یکی از پیشنهاد‌های نگارنده در حوزه مطالعات گویشی، تبدیل «واژه‌نامه‌های گویشی» موجود به «فرهنگ‌های گویشی» است که از راه به‌کارگیری معنی‌شناسی ساختارگرا و اصول فرهنگ‌نویسی در زمان کوتاهی قابل حصول خواهد بود. در اجرای چنین هدفی حتی

صرف توجه به حوزه‌های مفهومی واژگان مادّی گویش‌ها نیز گامی عملی و مفید در جهت ثبت بهتر و کارآمدتر واژگان گویش‌هاست.

سپاس‌گزاری

برای گردآوری نام‌واژه‌های انواع بز در گویش لامردی آقایان حاجی نورایی (۶۶ ساله، بی‌سواد)، محمود سالاری‌نیا (۵۸ ساله، دارای تحصیلات دوم راهنمایی) و علی امینی (۵۳ ساله، دارای تحصیلات نهضتی) که به دامداری اشتغال دارند، صمیمانه مرایاری دادند. دوست عزیزم، جناب دکتر علیرضا نیکویی (استاد دانشگاه گیلان) در تهیه منبعی کارآمد درباره گویش تالشی مرا مدیون لطف خویش ساخت. همکار گرامی، دکتر علیرضا قدردان مشهدی (استاد دانشکده دامپزشکی دانشگاه شهید چمران اهواز) نیز نکاتی را درباره کاربرد نام‌واژه‌های گویشی برای دامپزشکان گوشزد نمود. زبان‌شناسان ارجمند، دکتر زهره‌سادات ناصری، دکتر فاطمه احمدی‌نسب، دکتر یونس عزیزیان (همکارانم در دانشگاه شهید چمران اهواز) و دکتر فریبا قطره (عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا) از سر مهر نسخه اولیه را مطالعه و اصلاحاتی را پیشنهاد نمودند.

کتابنامه

- آذری، غ. (۱۳۸۷). فرهنگ واژگان گویش‌های ایرانی. هزار.
- افضل طوسی، ع. (۱۳۹۱). گلیم حافظ نگاره بز کوهی از دوران باستان. نگره، ۲۱، ۵۴-۶۷.
- الهدادی دستجردی، ز.، دولت‌آبادی، م. (۱۳۹۵). اصطلاحات دامداری در شهرستان سبزوار (روستای دولت‌آباد). فصلنامه ادبیات و زبان‌های محلی ایران زمین، ۲(۶)، ۱-۲۱.
- اوتز، و.، گرین، م. (۱۳۹۹). الفسب زبان‌شناسی شناختی. ج. ۱، ترجمه جهان‌شاه میرزاییگی. آگاه.
- پالمر، ر. ف. (۱۳۸۱). نگاهی تازه به معنی‌شناسی. ترجمه کورش صفوی. کتاب ماد.
- جبار ناصر، ع.، شعبانی، ب. (۱۴۰۰). واژه‌ها و اصطلاحات دامداری در گویش سیاح دارنگون فارس. زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، ۱۳، ۱۲۹-۱۳۹.
- حاجیان، ف.، و جبار، ع. (۱۳۹۲). واژه‌ها و اصطلاحات ویژه دامداری در گویش کوهمره نودان، جروق و سرخی فارس. زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، ۳، ۱۸۳-۲۰۰.
- حسین‌آبادی، ز.، و صفورا، ژ. (۱۳۹۹). بنیان‌های نمادین و اعتقادی در نقوش سنگ‌نگاره‌های دژه‌نگاران سراوان. نشریه هنرهای زیبل‌هنرهای تجسمی، ۲۵(۲)، ۶۵-۷۴.
- دمیری، م. (۱۳۹۵). خواص الخیوان [ترجمه حیات الخیوان]. ترجمه خواجه محمدتقی تبریزی. به تصحیح فاطمه مهری. مرکز نشر دانشگاهی.
- دیگار، ژ. پ. (۱۳۶۹). فنون کوچ‌نشینان بختیاری. ترجمه اصغر کریمی. آستان قدس رضوی.
- راهنمای گردآوری گویش‌های ایرانی. (۱۴۰۰). انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- رضایتی کیشه‌خاله، م.، و خادمی ارده، ا. (۱۳۸۷). فرهنگ موضوعی تالشی به فارسی. انتشارات دانشگاه گیلان.
- رضایی، ی. (۱۳۹۵). واژه‌ها و اصطلاحات مربوط به دام و دامداری در گویش لری باوی. زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، ۶، ۱۸۵-۱۹۶.
- رهیده، م.، و عقیقی حاتمی‌پور، م. (۱۳۹۳). مطالعه مفاهیم نقش مایه بز در نمدهای استان کرمانشاه. گلجام، ۱۰(۲۵)، ۵-۲۸.
- زمرّدیان، ر. (۱۳۷۹). راهنمای گردآوری و توصیف گویش‌ها. انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- سرلک، ر. (۱۳۸۱). واژه‌نامه گویش بختیاری چهارلنگ. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- سلامی، ع. (۱۳۸۱ الف). بررسی واژگان دام‌داری در گویش دوانی. نامه فرهنگستان، ۵(۳)، ۱۱۰-۱۲۱.
- سلامی، ع. (۱۳۸۱ ب). فرهنگ گویش دوانی. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- سلامی، ع. (۱۳۸۳). گنجینه گویش‌شناسی فارس. ج. ۱. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

- صادقی، س.، جوانمردزاده، ا.، رضالو، ر.، و هادیان دهکردی، م. (۱۴۰۲). بررسی ساختار اجرایی و ریخت‌شناسی نقوش حیوانی رنگین‌نگاره‌های استان لرستان (مطالعه موردی: کوه‌دشت و پلدختر). پیکره، ۱۲(۳۱)، ۶۸-۷۸.
- <http://doi.org/10.22055/pyk.2023.42766.1366>
- صفوی، ک. (۱۳۸۷). درآمدی بر معنی‌شناسی. سوره مهر.
- صفوی، ک. (۱۳۹۹). واژه. انتشارات علمی.
- طباطبایی، س. ح.، و طباطبایی، س. ح. (۱۳۹۳). گردآوری و بررسی واژگان و اصطلاحات دامداری در گونه زبانی سَطوه. فرهنگ و ادبیات عامه، ۲(۴)، ۱۵۹-۱۸۲.
- عامری، ج.، و طباطبایی، س. ح. (۱۳۹۶). واژگان و اصطلاحات شترداری در گونه زبانی طُرد. فرهنگ و ادبیات عامه، ۵(۱۶)، ۲۱۷-۲۴۲.
- عبدلی [کلوری]، ع. (۱۳۶۳). فرهنگ تاتی و تالشی. دهخدا.
- عسگری، ن. (۱۳۸۴). شیوه دامداری در منطقه الموت قزوین با تکیه بر دانش بومی. نامه انسان‌شناسی، ۴(۷)، ۶۷-۹۴.
- فهادی، م. (۱۳۷۹). نگاهی به انواع گله و شبان و یاریگری در چرانیدن دام چکنه (خرده‌مالکی) در ایران. تحقیقات جغرافیایی، ۱۵(۳-۴)، ۱۳۵-۱۶۶.
- قدردان مشهدی، ع. [دامپزشک]. (۱۴۰۲). مصاحبه و ارتباطات شخصی.
- قطره، ف. (۱۳۹۶). واژه‌نامه توصیفی فرهنگ‌نویسی. نویسه پاریسی.
- قیصری، ا. (۱۳۵۵/۲۵۳۵). منظومه‌ای به شعر دری نظیر درخت آسوریک. در مجموعه سخنرانی‌های هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی (ج. ۲، صص. ۳۶۲-۳۷۸). به کوشش محمدرسول دریاگشت. انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- کریمی، ا. (۱۳۵۲). دامداری در ایل بختیاری. هنر و مردم، ۱۳(۱۲۹-۱۳۰)، ۴۲-۵۵.
- کشاورزی، س.، صیادکوه، ا.، و باهنر، ش. (۱۳۹۷). گردآوری و بررسی واژگان و اصطلاحات کم‌کاربرد در گویش لری دهستان دشت‌روم. فصلنامه ادبیات و زبان‌های محلی ایران‌زمین، ۸(۳)، ۸۵-۱۰۰.
- کیا، ص. (۱۳۹۰). واژه‌نامه شصت‌وهفت گویش ایرانی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گندمکار، ر. (۱۳۹۹). فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی. علمی.
- گیررتر، د. (۱۳۹۳). نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی. ترجمه کورش صفوی. علمی.
- مراغی، ع. م. (۱۳۸۸). منافع حیوان. تصحیح محمد روشن. بنیاد موقوفات افشار.
- معمدی، م. (۱۳۹۰). قصه میش و رز؛ منظومه‌ای فارسی-یهودی به شیوه درخت آسوریک. نثر پژوهی ادب فارسی، ۳۰(۲۷)، ۳۰۱-۳۱۸.

- معروفی اقدم، ا.، حاجی زاده، ک.، رضالو، ر.، افخمی، و.ب.، طهماسبی، ف. (۱۳۹۹). تحلیلی بر طرح و نقوش و بررسی ریشه‌های تاریخی قوچ‌های سنگی در گورستان‌های دوره اسلامی ایران. نگره، ۱۵(۵۶)، ۱۲۱-۱۳۷.
- <http://doi.org/10.22070/negareh.2020.3126>
- ملک‌زاده، م. ج. (۱۳۸۰). فرهنگ زرقان: واژه‌نامه لهجه فارسی مردم زرقان فارس. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- ملکی، ن. (۱۳۸۳). بررسی واژه‌های دام‌داری در گویش کلهری. گویش‌شناسی، ۱(۳)، ۵۷-۶۳.
- نجفی، ف. (۱۳۹۹). مطالعه تحلیلی و تطبیقی نقوش بز در سنگ‌نگاره‌های منطقه شترسنگ خراسان رضوی با نقوش مشابه در فلات ایران. نگره، ۱۵(۵۶)، ۸۹-۱۰۷. <http://doi.org/10.22070/negareh.2020.3123>

Asmussen, J. P. (1973). *Studies in Judeo-Persian literature*. Brill.

Hartmann R. R. K., & James, G. (2002). *Dictionary of lexicography*. Routledge.

In the Name of God

Table of Contents

The Representation of Different Aspects of Ibn Tabataba's Theory of Truth in Epistemological and Aesthetic Contexts in the Book <i>Ayar al-She'r</i> <i>Abdullah Hosseiny</i>	1-24
Marzban ibn Rostam; A Fictional or Historical Character? (A View at the Criticism and Opinions on the Author of <i>Marzbannameh</i>) <i>Yaghoub Fouladi, Mohammad Barani, Maryam Khalili Jahantigh</i>	25-47
The Concept of Qiyamat (Resurrection) and Qa'im (Raiser) in Ismaili Teaching and Its Manifestations in <i>Qa'imiyat Divan</i> <i>Rim Fattoum, Mansour Pirani</i>	49-76
Introducing and Exploring an Ancient Dream Book Titled <i>Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir</i> <i>Saeede Dehqan Niri, Salman Saket, Abdollah Radmard</i>	77-100
Persian Prose Nafsat al-Masdours; A Sub-Genre of Monsha'at <i>Ali Akbar Ahmadi Darani, Akram Haratian</i>	101-131
From Lexicon Creating to Dialect Lexicography; A Case Study of the Lexicon of the Names of Capra and Sheep in Lamerdi and Bakhtiari Dialects <i>Davood Poormozaffari</i>	133-164



Vol. 57, Issue 3

Fall 2024

License Holder: Ferdowsi University of Mashhad

Managing Director:

Abdollah Radmard

(Associate Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Editor-in-chief:

Mahmood Fotoohi Rudmajani

(Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Editorial Board:

Dr. Mohammad Jafar Yahaghi (Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Taghi Pournamdarian (Professor in Persian Language and Literature, Tehran Humanities Research Institute, Iran)

Dr. Ali Ashraf Sadeghi (Professor in Linguistics, University of Tehran, Iran)

Dr. Seyed Mahdi Zarghani (Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Seed Bozorg Bigdeli (Professor in Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Iran)

Dr. Mahdokht Pourkhaleghi (Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Mohammad Taghavi (Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Habiballah Abbasi (Professor in Persian Language and Literature, Kharazmi University, Iran.)

Dr. Abolghasem Ghavam (Associate Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Alireza Nikouei (Associate Professor in Persian Language and Literature, Guilan University, Iran)

Dr. Hashem Sadeghi Mohsenabad (Associate Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Shima Ebrahimi (Associate Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Ali Güzelyüz (Persian Literature Istanbul University, Turkey)

Dr. Daniela Meneghini (Persian Literature University of Venice, Italy.)

Dr. Claus Valling Pedersen (Associate Professor in Iranian Studies, University of Copenhagen, Denmark)

Assistant Editor: Dr. Hashem Sadeghi Mohsenabad

Executive Coordinator: Maryam Khoshbayan

Proofreading: Dr. Javad Mizban

English Editors: FUM Editing English Center (Dr. Abdullah Nowruzy)

Cover Design: Farid Yahaghi

Typesetting: Mohammad Karimi Torqabeh

Address: Faculty of Letters & Humanities, Ferdowsi University Campus, Azadi Sq., Mashhad, Iran

Post code: 9177948883

Tel: +98 (051) 38806727

E-mail: jil@um.ac.ir

Fax: +98 (051) 38796826

Website: <http://jils.um.ac.ir>

Vol 57, No. 3, Fall 2024

**The Representation of Different Aspects of
Ibn Tabataba's Theory of Truth in
Epistemological and Aesthetic Contexts in
the Book *Ayar al-She'r***

Abdullah Hosseiny

**Marzban ibn Rostam; A Fictional or
Historical Character? (A View at the
Criticism and Opinions on the Author of
Marzbannameh)**

Yaghoub Fouladi,
Mohammad Barani, Maryam
Khalili Jahantigh

**The Concept of Qiyamat (Resurrection) and
Qa'im (Raiser) in Ismaili Teaching and Its
Manifestations in *Qa'imiyat Divan***

Rim Fattoum, Mansour Pirani

**Introducing and Exploring an Ancient
Dream Book Titled *Al-Mo'tabar fi Ilm
al-Ta'bir***

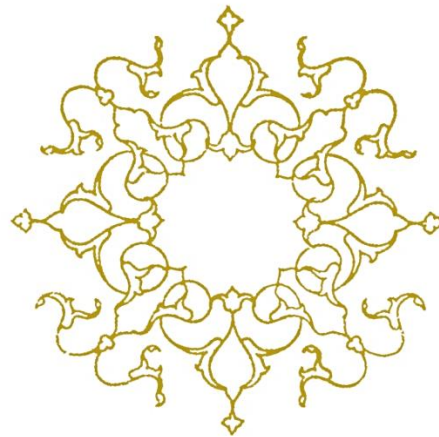
Saeede Dehqan Niri, Salman
Saket, Abdollah Radmard

**Persian Prose Nafsat al-Masdours; A
Sub-Genre of Monsha'at**

Ali Akbar Ahmadi Darani,
Akram Haratian

**From Lexicon Creating to Dialect
Lexicography; A Case Study of the Lexicon
of the Names of Capra and Sheep in
Lamerdi and Bakhtiari Dialects**

Davood Poormozaffari



- **The Representation of Different Aspects of Ibn Tabataba's Theory of Truth in Epistemological and Aesthetic Contexts in the Book *Ayar al-She'r*** Abdullah Hosseiny
- **Marzban ibn Rostam; A Fictional or Historical Character? (A View at the Criticism and Opinions on the Author of Marzbannameh)** Yaghoub Fouladi, Mohammad Barani, Maryam Khalili Jahantigh
- **The Concept of Qiyamat (Resurrection) and Qa'im (Raiser) in Ismaili Teaching and Its Manifestations in *Qa'imiyat Divan*** Rim Fattoum
Mansour Pirani
- **Introducing and Exploring an Ancient Dream Book Titled *Al-Mo'tabar fi Ilm al-Ta'bir*** Saeede Dehqan Niri, Salman Saket,
Abdollah Radmard
- **Persian Prose Nafsat al-Masdours; A Sub-Genre of Monsha'at** Ali Akbar Ahmadi Darani
Akram Haratian
- **From Lexicon Creating to Dialect Lexicography; A Case Study of the Lexicon of the Names of Capra and Sheep in Lamerdi and Bakhtiari Dialects** Davood Poormozaffari