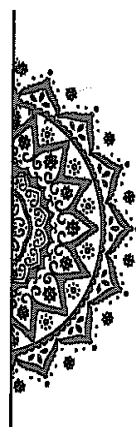


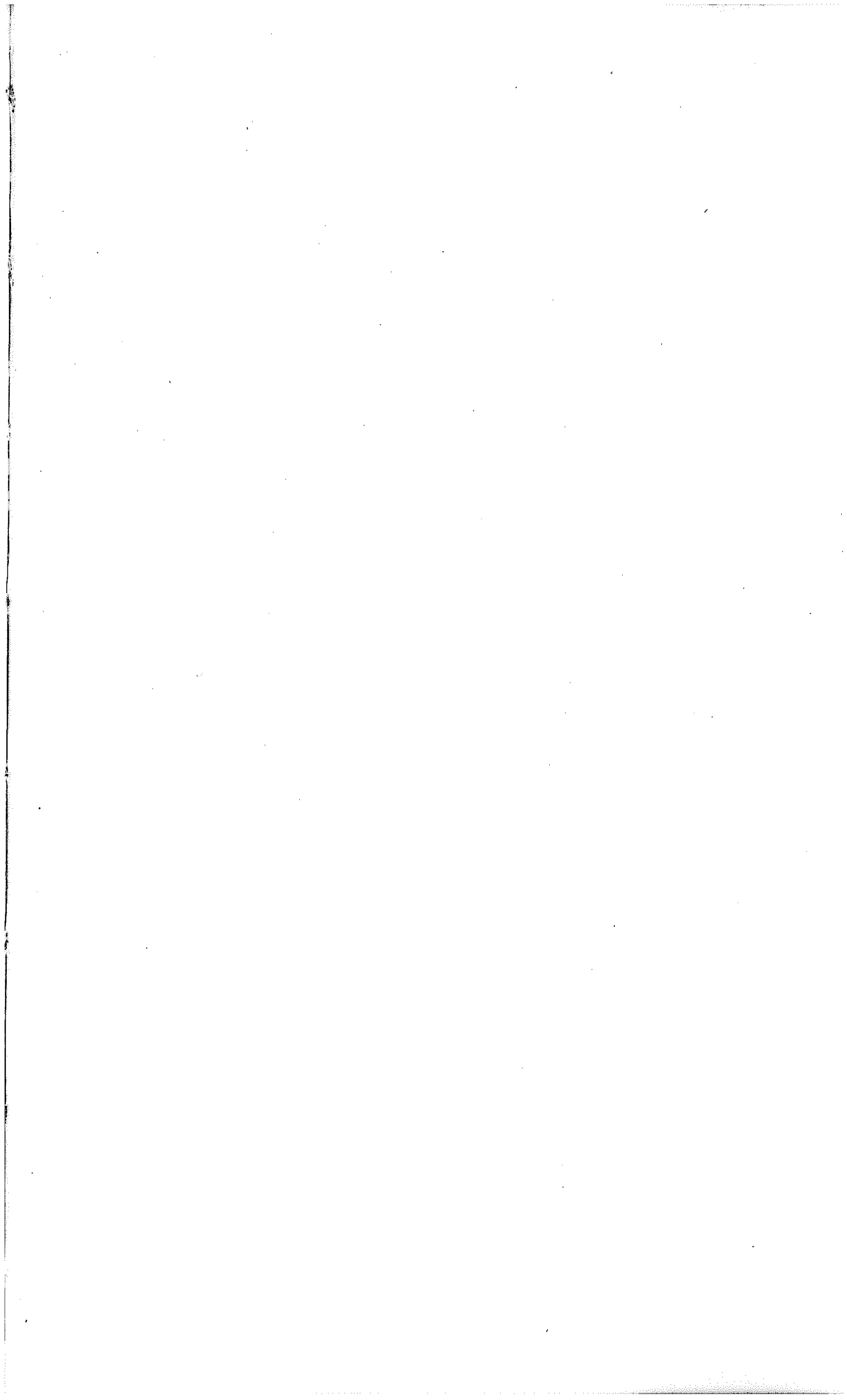
تذکرہ
محققان

جلد پانزدہم



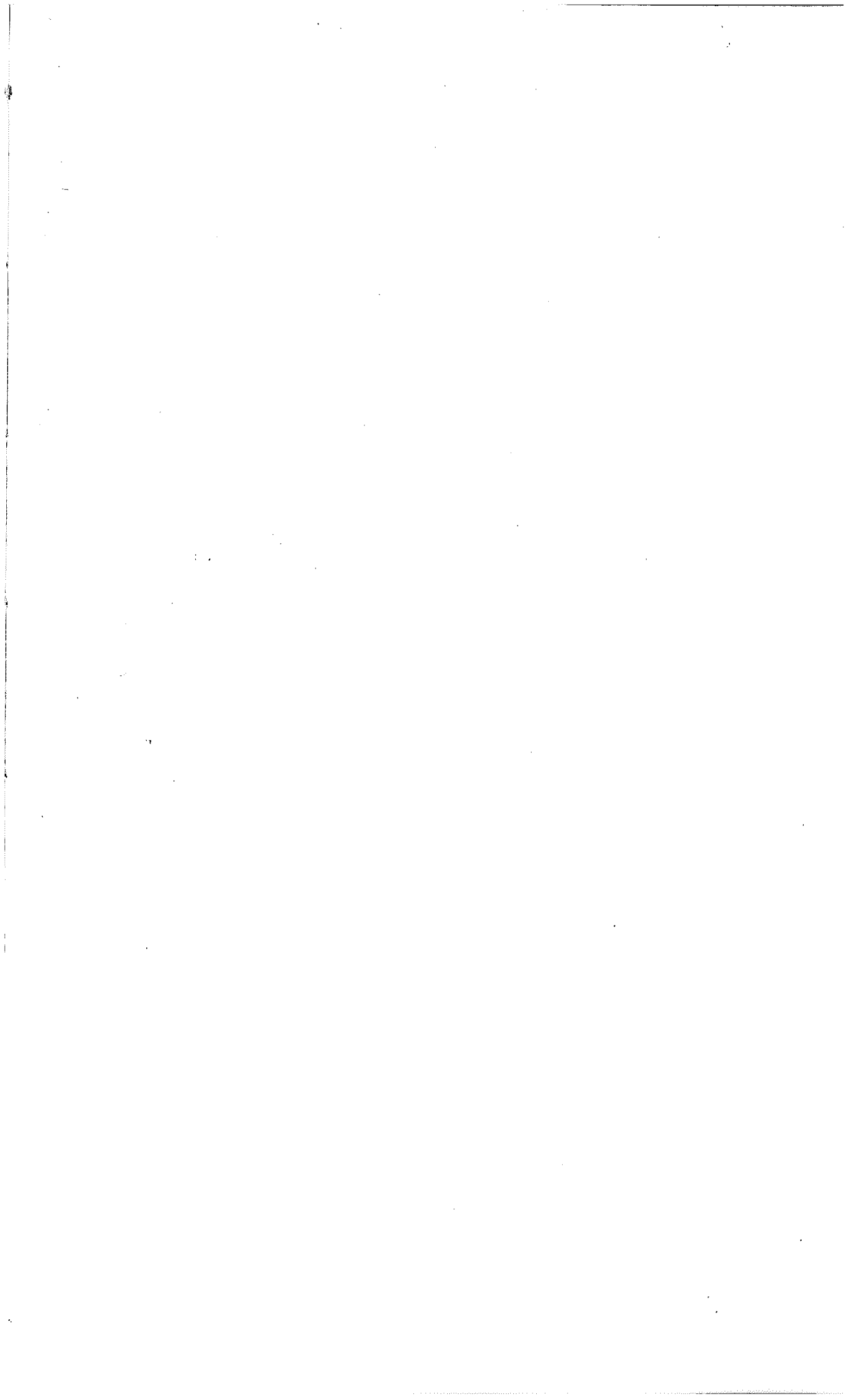
صلى الله عليه وسلم





تاریخ جامع ایران

جلد نهم



تاریخ جامع ایران

زیر نظر

کازم موسوی بجنوردی

سرپرستار

صادق سجادی



شماره ۱۳۹۳

تاریخ جامع ایران / زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ سرویراستاران دوره باستان:
حسن رضایی باغبیدی، محمود جعفری دهقی؛ دوره اسلامی: صادق سجادی.
تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)،
۱۳۹۳.

ج: مصور؛ جدول، نمودار.

* کتابنامه

* فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ISBN 978-600-6326-49-8

* ص.ع. به انگلیسی:

The Comprehensive History of Iran

۱. ایران — تاریخ. الف. موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۲۱-ب. رضایی باغبیدی،

حسن، ۱۳۴۵-ج. جعفری دهقی، محمود، ۱۳۲۹-د. سجادی، صادق، ۱۳۳۳

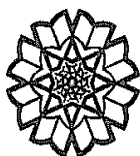
—

۹۵۵

DSR ۱۰۹

۳۵۵۵۴۵۱

کتابخانه ملی ایران



مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی
(مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)

نام کتاب: تاریخ جامع ایران، ج ۱۵

ناشر: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۹۳

حروف نگاران: زهرا اسادات حسینی، سهیلا خطیبی، مهناز مصطفی

صفحه آرا: زهره رمضان پور

طراح گرافیک و ناظر چاپ: علیرضا احمدی

چاپ: شادرننگ، صحافی: معین، لیتوگرافی: تراب زاده

شمارگان: ۱،۰۰۰ نسخه

شابک (دوره): ۸-۳۶-۶۳۲۶-۶۰۰-۹۷۸

شابک (ج ۱۵): ۸-۴۹-۶۳۲۶-۶۰۰-۹۷۸

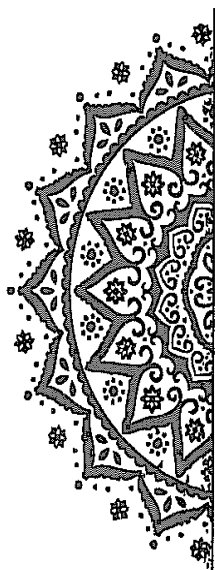
همه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی است

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، صندوق پستی: ۱۹۵۷۵/۱۹۷ تلفن: ۲۲۲۹۷۶۲۶ شماره: ۲۲۲۹۷۶۶۳

پست الکترونیک: centre@cgie.org.ir HYPERLINK "mailto:Centre@cgie.org.ir"

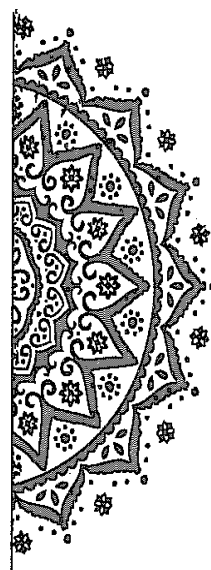
www.cgie.org.ir

جلد پانزدهم



تاریخ علوم و ادبیات

(۳)

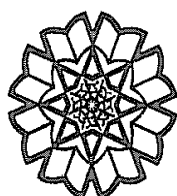


زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

سر ویراستار

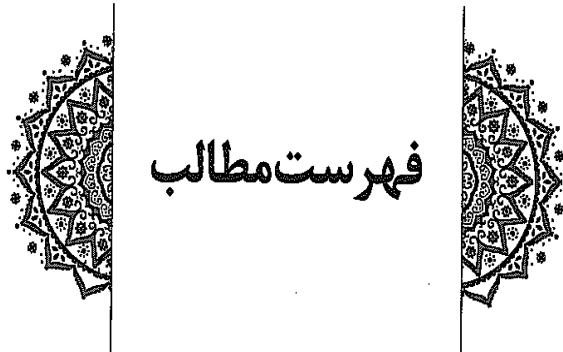
صادق سجادی





نویسندگان جلد ۱۵

امیدسالار، محمود
خالقی مطلق، جلال
دادبه، اصغر
رضایی باغبیدی، حسن
صادقی، علی اشرف
میرانصاری، علی



فهرست مطالب

● نگاهی به تاریخ زبان فارسی

۵	متون
۵	۱. کلمات و جملات پراکنده در آثار عربی
۶	۲. اشعار و قطعات منسوب به قدیم‌ترین شاعران فارسی‌گوی در متون کهن عربی و فارسی
۷	۳. متون فارسی یهودی به خط عبری
۸	۴. آثار فارسی دری به خط سریانی
۹	۵. آثار فارسی دری به خط مانوی
۱۰	۶. شواهد موجود در متون پازند
۱۰	۷. صدها اثر ارزشمند در زمینه‌های مختلف ادبی، تاریخی، دینی، علمی و
۱۱	ویژگی‌های زبان‌شناختی
۱۳	واژگان

● نظام آوایی و دستوری زبان فارسی

۲۹	نظام آوایی
۳۱	نظام دستوری

● سیر بلاغت و دانش‌های بلاغی در ایران

۴۴	علوم بلاغی
۴۵	سیر علوم بلاغی
۴۶	بخش اول - به زبان عربی
۴۸	۱. مکتب پویا
۵۰	۲. مکتب ایستا
۵۳	بخش دوم - به زبان فارسی
۵۴	۱. آثار غیرموجود

۵۵	۲. آثار موجود
۵۵	الف - دوره اول (عصر متقدمان)
۵۷	ب - دوره دوم
۵۷	نخست - در زبان عربی
۵۸	دوم - در زبان فارسی
۶۰	ج - دوره سوم
۶۰	۱. بلاغت در عثمانی و هند
۶۳	۲. بلاغت در ایران
۶۳	طرح کهن یا طرح پیشین
۶۴	طرح نو
۶۵	د - دوره چهارم
۶۵	۱. شیوه بدیعی
۶۵	۲. شیوه بیانی
۶۶	آثار سنت‌گرایانه
۶۷	آثار نوگرایانه

● تاریخ دستور زبان فارسی

۸۱	۱. دیدگاه کهن (= تجویزی)
۸۲	۲. دیدگاه نو (= توصیفی)
۸۲	نام‌گذاری دستور
۸۲	آغاز دستورنگاری فارسی
۸۳	۱. طرح غیرمستقل یا طرح ضمنی
۸۳	الف - دستور دبیری
۸۴	ب - المعجم فی معاییر اشعارالعجم
۸۴	ج - فرهنگ‌های لغت
۸۵	۲. طرح مستقل
۸۶	الف - معرفی آثار عربی
۸۶	ب - معرفی آثار فارسی
۸۶	۱. در حوزه عثمانی
۸۷	۲. در حوزه هند و چین
۸۸	۳. در ایران

● مقدمه بر تاریخ ادبی ایران

● تاریخ ادبی ایران از آغاز اسلام تا ظهور غزنویان

۱۲۹	نهضت شعوبیه و ترجمه
۱۳۱	الف - زبان‌ها و خط‌های رایج در ایران در نخستین سده اسلامی
۱۳۳	ب - پارتیگ، پارسیگ، دریگ، دری، پارسی، پارسی دری، فارسی، فهلوی
۱۳۶	ج - ارتقای زبان دری به زبان نوشتار

۱۳۹	د - پارسی دری
۱۴۱	ه - نخستین آثار دری
۱۴۱	نشر
۱۴۴	شعر
۱۶۰	و - گستره جغرافیایی زبان و ادب فارسی در سه سده نخستین اسلامی
۱۷۳	● دنباله تاریخ ادبی ایران عصر اسلامی تا ظهور غزنویان
	● ادبیات ایران در عهد غزنویان
۱۹۳	مقدمه
۲۰۴	شعر و شعرای بزرگ دربار غزنه
۲۱۴	نشر
	● ادبیات حماسی ایران در عهد غزنویان
۲۴۷	مقدمات تاریخی
۲۵۲	غزنویان و تداوم فرهنگ ایران در دوران ایشان
۲۶۷	منابع حماسی پیش از شاهنامه
۲۷۸	شاهنامه قبل از فردوسی
۲۷۹	شاهنامه ابوعلی بلخی
۲۸۲	شاهنامه ابوالمؤید بلخی
۲۹۴	ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی
۳۰۰	شاهنامه ابومنصوری
۳۱۲	شاهنامه فردوسی و غررالسیر ثعالبی
۳۱۹	شاهنامه ابومنصوری در منابع قریبالعهد به فردوسی
۳۲۹	شاهنامه ابومنصوری به گزارش فردوسی
۳۳۳	خصوصیات شاهنامه ابومنصوری
۳۴۱	خصوصیات ادبی شاهنامه ابومنصوری
۳۴۴	زندگانی و خصوصیات فردوسی
۳۴۹	فردوسی از زبان خودش
۳۵۵	می خوارگی
۳۵۸	مذهب فردوسی
۳۵۹	ابیات مشکوک
۳۶۱	ابیات اسلامی
۳۶۳	ابیات مذهبی
۳۶۸	محمود و فردوسی
۳۸۴	هویت فرهنگی غزنویان
۳۹۳	چگونگی نظم شاهنامه
۴۰۸	سخن‌سرایی فردوسی
۴۲۴	تسلسل روایات شاهنامه

۴۳۵	وحدت ادبی داستان‌های شاهنامه
۴۳۷	الگوی زندگینامهٔ پهلوانی
۴۶۲	داستان رستم و اکوان دیو
۴۷۰	شاهنامه و هویت ملی ایران

● ادبیات ایران در عصر سلجوقیان

۵۰۱	کلیات
۵۱۵	۱. زبان قدرت: عروج فارسی از حاشیه به متن
۵۲۷	۲. نثر فرهنگ
۵۵۰	۳. فرهنگ نثر
۵۸۰	۴. ادبیات مکتوب عوامانه
۵۹۴	سبک نثر داستان‌های عوامانه
۶۰۵	فواید ادبی، تاریخی و اجتماعی
۶۱۸	شعر

● ادبیات ایران در دورهٔ خوارزمشاهیان

۶۵۸	۱. کثرت خاندان‌های حکومتی
۶۵۹	۲. راه یافتن ادب فارسی از دربار به سطح جامعه و به میان مردم
۶۵۹	۳. گسترش نفوذ سیاسی خاندان‌های حکومتگر
۶۵۹	۴. گسترش علوم و تألیف آثار علمی و فکری
۶۶۰	شعر
۶۶۲	مدیحه‌سرایی
۶۶۲	هجو و هزل
۶۶۳	حماسه‌سرایی
۶۶۴	محور زبانی
۶۶۴	محور ادبی
۶۶۵	محور فکری
۶۷۰	نثر
۶۷۱	گونهٔ اول (نثر مرسل)
۶۷۳	گونهٔ دوم (نثر مرسل - مصنوع)
۶۷۶	گونهٔ سوم (نثر مصنوع)
۶۷۷	۱. گرایش به زبان و ادب عربی
۶۷۹	۲. حضور پرتعداد آرایه‌های ادبی

● ادبیات ایران از مغول تا صفویه

۶۹۶	نظم
۶۹۸	نثر
۷۰۸	الف - ادبیات منشور
۷۱۸	ب - ادبیات منظوم

۷۱۹	دربار تیموریان
۷۱۹	گسترش طبقاتی شاعران
۷۲۰	آمیختگی شعر و هنر
۷۲۱	افزونی شمار مخاطبان شعر
۷۲۱	انجمن‌های ادبی
۷۲۲	ویژگی‌های شعر دوره تیموری
۷۳۰	تغییر در رویکرد به مضامین شعر
۷۳۲	گسترش فن معما در شعر
۷۳۳	کثرت استفاده از غزل
۷۴۱	● نمایه

نگاهی به تاریخ زبان فارسی

حسن رضایی باغبیدی

فارسی دری دنباله فارسی میانه زردشتی، و آن نیز دنباله گونه‌ای از فارسی باستان است. این زبان به شاخه زبان‌های ایرانی جنوب غربی تعلق دارد و در طول حدود پانزده قرن زبان اصلی محاوره در سرزمین‌های ایرانی و زبان ادبیاتی غنی در پهنه‌ای بسیار گسترده بوده است. تاریخ زبان فارسی در ارتباط مستقیم با مهاجرت‌ها، تشکیل و فروپاشی حکومت‌ها و انتقال قدرت از سویی به سوی دیگر بوده است.

ابن‌الندیم به نقل از ابن‌مقفع زبان‌های رایج در ایران را در اواخر دوره ساسانی پنج زبان شمرده است: فهلوی، دری، فارسی، خوزی و سریانی. به گفته وی، فهلوی زبان فهله (ماد قدیم یا جبال اسلامی، شامل: آذربایجان، اصفهان، نهاوند و همدان)؛ دری زبان «دربار» و پایتخت (مداین/ تیسفون)؛ فارسی زبان فارس و زبان موبدان؛ خوزی زبان خوزستان؛ و سریانی زبان سواد (دشت عراق) بوده است. او همچنین زبان بلخ را در خراسان بهترین گونه دری شمرده است.^۱ از میان زبان‌هایی که ابن‌الندیم نام برده است، دو زبان خوزی و سریانی از خانواده زبان‌های ایرانی نیستند. خوزی به احتمال زیاد

بازمانده زبان ایلامیان غیرآریایی بوده است، که درباره خویشاوندی آن با زبان‌های دیگر تردیدهایی وجود دارد؛ اما چهار دوره تحول آنرا می‌شناسیم که عبارت بودند از: ایلامی باستان، ایلامی میانه، ایلامی نو و ایلامی هخامنشی. سریانی نیز زبانی شناخته شده از خانواده زبان‌های سامی و گونه‌ای از آرامی است. بی‌تردید منظور ابن‌الدیم از فهلوی، زبان پارتی بوده است، زیرا چنان که می‌دانیم فهلوی / پهلوی در اصل به معنای «منسوب به پهلو (= پارت)» است که از دوره هخامنشی به بعد از استان‌های شمال شرقی شاهنشاهی ایران بود و در کتیبه‌های هخامنشی پرتوه^۲ نامیده شده است. در دوره ساسانی زبان رایج در این استان را پهلویگ^۳ (= پهلوانیگ^۴ در متون مانوی^۵) می‌نامیدند. از سوی دیگر، در دوره ساسانی زبان رسمی شاهنشاهی ساسانی پارسیگ^۶ نامیده می‌شد^۷، زیرا خاستگاه و مرکز آن استان پارس بود. از این رو، منظور ابن‌الدیم از پارسی همین زبان بود، که زبان اداری، ادبی و رسمی شاهنشاهی ساسانی و زبان متون دینی زردشتیان به شمار می‌رفت. بدین ترتیب، دری را باید صورت تحول یافته پارسیگ (فارسی میانه) و زبان محاوره رایج در پایتخت ساسانی و، به احتمال زیاد، زبان ارتباطی مشترک در سراسر شاهنشاهی ساسانی دانست^۸. پیدایی زبان دری احتمالاً در سده پنجم میلادی و در نتیجه انتقال فارسی میانه گفتاری به نواحی شرقی شاهنشاهی ساسانی و آمیختگی آن با زبان‌های چون پارتی بوده است^۹.

پس از فتح اسلامی، عده‌ای از مسلمانان عربی‌زبان به شهرهای مختلف ایران، همچون دینور، زنجان، قم، کاشان، نهاوند و حتی بخش‌هایی از خراسان، از جمله نیشابور، مهاجرت کردند^{۱۰}. زبان عربی به تدریج زبان علم و ادب شد و ایرانیان در نگارش متون عربی و ترجمه آثار خارجی به این زبان نقش بسزایی ایفا کردند. در اواسط قرن اول، در زمان حجاج بن یوسف، در غرب ایران دفتر و دیوان از فارسی به عربی برگردانده شد^{۱۱}. در خراسان نیز اندکی پس از سال ۱۲۴ق اسحاق ابن طلیق کاتب دفتر و دیوان را از فارسی به عربی گردانید^{۱۲}. از سوی دیگر، موبدان زردشتی در فارس و نواحی مجاور آن هنوز فارسی میانه را در آثار دینی خویش به کار می‌بردند. مانویان آسیای مرکزی نیز همچون گذشته برخی از متون دینی خویش را به زبان‌های ایرانی میانه پارتی، سغدی، فارسی میانه و حتی بلخی تألیف می‌کردند. با وجود این، زبان دری در مناطق شرقی ایران

گسترشی بیش از پیش یافت و به ماوراءالنهر و افغانستان امروزی رسید و به تدریج دیگر زبان‌های ایرانی (نظیر بلخی، خوارزمی و سغدی) را گرفت.

ناگفته پیداست که فارسی دری یگانه زبان ایرانی نو نبود که جایگزین زبان‌های ایرانی میانه گردید. زبان‌ها و گویش‌های ایرانی دیگری نیز در جای جای ایران زمین رواج یافته بود که اصطلاحاً «زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو» نامیده می‌شوند. جغرافی دانان و مورخان مسلمان، مانند اصطخری در *المسالك والممالك*، مقدسی در *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، یاقوت در *معجم البلدان* و حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* نام و گاه نمونه‌هایی از واژه‌ها یا جمله‌های این زبان‌ها و گویش‌ها را نقل کرده‌اند.^{۱۳} برخی از این زبان‌ها و گویش‌ها عبارت بودند از: آذری، ارانی، استرآبادی، بلوچی، دیلمی، رازی، سمرقندی، طبری، غوری، کردی، گیلی، مروی، نیشابوری و هروی.

چنان که گفته شد در دوره ساسانی پس از سده ۵م زبان دری در عرض زبان فارسی میانه رایج بود. اما از آنجا که این زبان زبان گفتار بود، اثر مکتوبی از آن بر جای نمانده است و حتی نام آن در متون به جا مانده فارسی میانه دیده نمی‌شود. با وجود این، در کتاب‌های دوره اسلامی نمونه‌هایی از زبان دری دوره ساسانی ثبت شده است، که کهن‌ترین آنها کلماتی منسوب به بهرام پنجم (بهرام گور) است.^{۱۴} زبان دری در آثار نویسندگان مسلمان «پارسی» (یا «فارسی»، در عربی: «الفارسیه»)، «دری» (در عربی: «الدریه») و «پارسی دری» (یا «فارسی دری»، در عربی: «الفارسیه الدریه») نامیده شده است.^{۱۵} گاه عبارت «پارسی و دری» نیز به کار رفته است^{۱۶}، که نشان می‌دهد «پارسی» و «دری» دست‌کم برای عده‌ای دو گونه متفاوت بوده‌اند. البته باید توجه داشت که «دری» همواره مترادف «پارسی» نیست. «پارسی» نامی عمومی برای همه زبان‌های ایرانی و در واقع به معنی «ایرانی» است. از این رو، «دری» همیشه «پارسی» است، اما «پارسی» الزاماً «دری» نیست.^{۱۷}

ادبیات فارسی دری نخست در مشرق ظهور کرد و تا حدود پایان قرن ۴ ق قلمرو گسترش آن محدود به خراسان و ماوراءالنهر بود. تنها شواهد مربوط به شاعران دوره‌های طاهری و صفاری فهرست نام برخی از آنهاست که عوفی در *لباب الالباب*، و تذکره‌نویسان پس از وی، به خصوص آذر بیگدلی در *آتشکده آذر*، آورده‌اند.^{۱۸} برخی از این قدیم‌ترین

شاعران فارسی گوی عبارت بودند از: ابوالهیثم گرگانی، ابوسلیک گرگانی، ابوشکور بلخی، حنظله بادغیسی، دقیقی، شهید بلخی، فرالاوی، فیروز مشرقی، محمد بن وصیف، محمود وراق، مسعودی مروزی و میسری. غالباً حنظله بادغیسی، از ناحیه هرات، را نخستین شاعر فارسی گوی عهد طاهری می دانند، اما به روایتی دیگر، یعقوب لیث، مؤسس سلسله صفاری، نخستین کسی بود که شعرا را به سرودن شعر فارسی تشویق کرد، و محمد بن وصیف سگزی نخستین کسی بود که «شعر فارسی گفت»^{۱۹}. در هر صورت، بی تردید باید دولت سامانی را، که مرکز آن بخارا بود، مقتدرترین دولت پشتیبان زبان و ادب فارسی به شمار آورد. از جمله خدمات سامانیان به زبان و ادب فارسی تشویق دانشمندان ایرانی به ترجمه کتاب های عربی بود که بهترین نمونه های آنرا می توان ترجمه تاریخ طبری (معروف به تاریخ بلعمی) و ترجمه تفسیر طبری دانست که هر دو به فرمان منصور بن نوح فراهم آمد.

در دوره های سامانی و غزنوی با ظهور بزرگانی چون رودکی، شهید بلخی، دقیقی، فردوسی، کسایی، منوچهری، فرخی، عنصری و ناصر خسرو ادب فارسی به اوج شکوفایی رسید، اما قلمرو این شکوفایی، همچون گذشته، تنها نواحی شرقی ایران بود. کاربرد فارسی دری در دوران غزنوی و سپس سلجوقی به تدریج گسترش یافت، تا بدانجا که در دوره وزارت فضل بن احمد اسفراینی، وزیر سلطان محمود غزنوی (وزارت: ۳۸۸-۳۹۸ق)، و ابونصر منصور بن محمد کندری، وزیر طغرل و البارسلان سلجوقی (وزارت: ۴۴۸-۴۵۶ق)، فارسی دری زبان دیوان ها و دفترهای دولتی و مکاتبات رسمی بود^{۲۰}. در عهد خوارزمشاهیان نیز دیوان رسایل غالباً به فارسی بود^{۲۱}. در پی کشورگشایی های غزنویان و سلجوقیان زبان فارسی در دیگر مناطق، به خصوص در شبه قاره هند و نیز در مناطق غربی ایران رواج یافت. نمونه فارسی متداول در غرب ایران و آسیای صغیر را می توان در آثار فارسی کمال الدین ابوالفضل حبیش بن ابراهیم تفلیسی (همچون: بیان الصناعات، تقویم الادویه، کامل التعبير و کفایة الطب) یافت که در قرن ۶ق در آسیای صغیر و به ویژه در قونیه می زیست^{۲۲}. گسترش و اهمیت زبان فارسی در اواخر قرن ۶ق تا بدانجا بود که تأثیرهای آنرا حتی در زبان های رایج در پیرامون اقیانوس هند نیز می توان یافت. مثلاً در وقف نامه ای به زبان دیوهی^{۲۳}، از زبان های جزایر مالدیو، بر روی

لوحه‌ای مسین از سال ۱۱۸۶م/۵۸۲ق، که موضوعش بنای مسجدی در جزیره گامو^{۲۴} است، واژه فارسی «پیامبر» به صورت petāmbār آمده است.^{۲۵}

متون

کسی به درستی نمی‌داند که نگارش فارسی در دری از چه زمانی آغاز شد. به احتمال زیاد از آغاز ورود اسلام به ایران برخی از ایرانیان مسلمان شده برای نگارش فارسی دری از خط عربی استفاده می‌کردند. با وجود این، کهن‌ترین دست‌نوشته فارسی به خط عربی کتاب *الابنية عن حقائق الادوية* اثر ابومنصور موفق هروی به خط اسدی طوسی است که تاریخ کتابت آن سال ۴۴۷ق است. اما مدت‌ها پیش از کاربرد گسترده خط عربی در نگارش فارسی دری، اقلیت‌های دینی ایرانی (یهودیان، مسیحیان و مانویان) بدین منظور از خط دینی خود (به ترتیب: عبری، سریانی و مانوی) استفاده می‌کردند. تاریخ تألیف برخی از آثار فارسی دری به خطوط غیرعربی بسیار پیش از زمان کتابت کهن‌ترین نسخه موجود *الابنية* است. به عبارت دیگر، کهن‌ترین آثار مکتوب فارسی دری به خطوطی غیر از عربی به نگارش درآمده‌اند. آثار به جا مانده فارسی دری را تا پیش از حمله مغول می‌توان به انواع زیر تقسیم کرد:

۱. کلمات و جملات پراکنده در آثار عربی

برخی از این کلمات و جملات منسوب به پادشاهان ساسانی (بهرام گور، یزدگرد دوم، خسرو انوشیروان، خسرو پرویز، یزدگرد سوم)، سپاهیان و درباریان ایران عصر ساسانی، پیامبر اسلام (ص)، سلمان فارسی و دیگر ایرانیان قرون نخستین هجری است.^{۲۶} مثلاً به روایت جاحظ چون بهرام گور را خواب فرا می‌گرفت، قصه‌گویان خود را چنین می‌گفت: خرم خشباد^{۲۷} /x^warm x^waš bād/ «خواب خوش باد». مؤلف *نهاية الارب في آداب الفرس* و *العرب در بخش مربوط به فرمانروایی باذان*، از اینای فارس در یمن و معاصر خسرو پرویز، کتیبه سنگ‌مزاری را نقل کرده است که می‌توان آنرا چنین خواند: /ēn gōr i Maysara/ «این گور میسره است که بسیار گناه می‌کرد و بی‌توشه درگذشت»^{۲۸}. نیز به روایت قلقشندی روزی پیامبر (ص) سلمان فارسی را گفت:

درسته و سادته^{۲۹} (= درستیه و شاده) /durustih u šādih/ «درستی و شادی». همچنین، ابوہلال حسن بن عبداللہ عسکری، اہل عسکر مکرّم خوزستان و متخصص زبان و ادبیات عربی در قرن ۴ق، در *التلخیص فی معرفۃ اسماءالاشیاء* ضمن شرح بعضی اسم‌های عربی معادل فارسی آنها را نیز ذکر کرده است کہ برخی از آنها گونه فارسی خوزستانی را می‌نمایند.^{۳۰} برخی از شعرای عرب نیز، بہ خصوص ابونواس، واژه‌های فارسی را در اشعار خود بہ کار برده‌اند.^{۳۱} مثلاً در شعری از ابونواس واژه کرزمان «آسمان برین» بہ کار رفته است.^{۳۲} (قس: فارسی میانه garōdmān، اوستایی garō dēmāna «بہشت»).

از زاهدان، صوفیان و عارفان قدیم ایرانی کہ در قرون نخست ہجری در شہرہای مختلف ایران می‌زیستند، بہ خصوص از ابو عبداللہ حبیب بن عیسی فارسی معروف بہ حبیب عجمی و بایزید بسطامی، عبارت‌ها و جملہ‌هایی بہ فارسی در خلال کتاب‌های عربی برجای مانده است.^{۳۳} در میان عرفای قرن ۳ق خراسان، ابو عبداللہ محمد بن حسن ترمذی در آثار خویش بیش از دیگران از واژه‌ها و عبارت‌های فارسی استفادہ کرده است.^{۳۴} بہ علاوہ، در دیگر متون عربی نیز گاہ کلمات فارسی یافت می‌شود. مثلاً فقیہ حنفی، نجم‌الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی (وفات: ۵۳۷ق)، در *طلبة الطلبة* در ضمن شرح الفاظ کتاب‌های فقهی حنفی گاہ معادل فارسی برخی از کلمات عربی را ذکر کرده است.^{۳۵}

۲. اشعار و قطعات منسوب بہ قدیمترین شاعران فارسی‌گوی در متون کهن

عربی و فارسی

برخی از این اشعار بہ پیش از اسلام باز می‌گردد. برای نمونہ ابن خرداذبہ قطعہ کوتاہ زیر را بہ بہرام گور نسبت داده است.^{۳۶}

مَنَم شِیرِ شَلَنبَہ^{۳۷} و مَنَم بَبِرِ تَلَہ^{۳۸}

ہمو قطعہ سہ مصراعی زیر را کہ وزن ہجایی دارد بہ باربد، موسیقی‌دان زمان خسرو پرویز، نسبت داده است.^{۳۹}

قیصر ماہ ماند و خاقان خرشید^{۴۰} ان من خدای ابر ندکا مغاران^{۴۱} کخاھذ^{۴۲} ماہ بوشد
کخاھذ خرشید^{۴۳}.

شاید بتوان کهن‌ترین شعر دری دورہ اسلامی را «سرود اہل بخارا» دانست کہ مربوط

به زمان فتح بخارا به دست سعید بن عثمان (۵۶ ق) و ماجرای عشق او به خاتون بخارا است. بیتی از این سرود را ابوجعفر محمد بن حبیب بغدادی چنین نقل کرده است:^{۴۴}

گُورِ خمیرِ آمَدِ خاتونِ دروغِ گنده^{۴۵}

قطعه جالبی را نیز طبری نقل کرده است که پس از شکست اسد بن عبدالله قسری از خاقان ترک در سال ۱۰۸ ق و ورودش به بلخ در سال ۱۱۹ ق مردم بلخ برایش سروده بودند و کودکان بلخ در کوچه‌ها می‌خواندند.^{۴۶}

از خُتْلانِ آمَدیه بَرُو^{۴۷} تباه آمَدیه آبار^{۴۸} باز آمَدیه خُشک نزار آمَدیه^{۴۹}

قطعات کوتاه منسوب به یزید بن مفرغ حمیری (نیمه دوم قرن ۱ ق)^{۵۰}، ابوالینبغی عباس بن طرخان (قرن ۲ و اوایل قرن ۳ ق)^{۵۱} و ابوحفص حکیم بن احوص سغدی^{۵۲} نیز از نمونه‌های بسیار جالب شعر کهن فارسی به شمار می‌روند.^{۵۳}

۳. متون فارسی یهودی به خط عبری

باید توجه داشت که منظور از فارسی یهودی گونه خاصی از فارسی نیست که به طور قانونمند متمایز از فارسی دری باشد. در واقع بیشتر ویژگی‌های زبانی فارسی یهودی ویژگی‌های گویشی هستند و گونه‌های محلی فارسی را می‌نمایانند. به عبارت دیگر، فارسی یهودی به آن دسته از گونه‌های محلی فارسی دری اطلاق می‌شود که جوامع یهودی ایران به کار می‌بردند و به خط عبری به نگارش در می‌آوردند. برخی از کهن‌ترین دست‌نوشته‌های فارسی یهودی عبارت‌اند از: ۱. قطعه‌ای از یک نامه خصوصی از تاجری یهودی از نیمه دوم قرن ۲ ق این قطعه را، که ۳۸ سطر دارد و اکنون در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود، سر اورل اشتاین^{۵۴} در ویرانه‌های شهر دندان اوئیلیق^{۵۵} در آسیای مرکزی در شمال شرقی واحه ختن یافت. این نامه لهجه شمال شرقی را می‌نمایند.^{۵۶} موضوع نامه خرید و فروش گوسفند و احتمالاً پارچه و برده است.^{۵۷} ۲. کتیبه‌ای بسیار کوتاه که چهار بار بر روی لوحه‌ای مسین تکرار شده است. این لوحه، که در واقع نوعی وقف‌نامه است، در کویلون^{۵۸} در جنوب هند یافت شده است و به قرن ۳ ق تعلق دارد. نوشته‌های روی این لوحه امضای شاهدان به سه زبان و خط است: فارسی یهودی، فارسی میانه و عربی. نوشته فارسی یهودی را باید چنین خواند: همگون من... پدیش

گوهوم «همین گونه من... (نیز) بدان گواهم». متن اصلی این لوحه به زبان تامیلی است و به قطعه زمینی اشاره می‌کند که فردی مسیحی به نام سبر - ایشوع^{۵۹} به کلیسای ایرانی مالابار^{۶۰} اهدا کرده است^{۶۱}. ۳. سندی حقوقی در یک صفحه از سال ۱۹۵۱/م ۳۴۰ ق^{۶۲}. ۴. مناظره‌ای در ۱۰ برگ (۲۰ صفحه) در موزه بریتانیا که فقط به دلیل چند نقل قول از صحیفه یوشع به غلط «تفسیر یوشع» خوانده شده است. این مناظره احتمالاً در سده ۴ ق یا حتی پیش از آن^{۶۳} در خوزستان^{۶۴} نوشته شده است^{۶۵}. ۵. چند نامه منتشر نشده یک یا دو صفحه‌ای از سده‌های ۴ یا ۵ ق^{۶۶}. ۶. سندی محضری به لهجه فارسی خوزستان^{۶۷} که در سال ۱۱۴۱ ق/۱۰۲۰ م در اهواز نوشته شده است و در کتابخانه بادلیان^{۶۸} نگهداری می‌شود^{۶۹}. ۷. ترجمه‌ها و تفسیرهای کتاب مقدس که به احتمال زیاد برای فهم بهتر متن عبری به منظور کمک در به حافظه سپردن آن فراهم آورده بودند. برخی از مهمترین این تفاسیر عبارت‌اند از: الف - دو تفسیر از صحیفه دانیال در دو و چهار صفحه از سده ۵ ق^{۷۰}. ب - تفسیر صحیفه حزقیال که در کتابخانه سلطنتی سن پترزبورگ نگهداری می‌شود و احتمالاً در سده ۵ ق در فارس یا خوزستان نوشته شده است^{۷۱}. این تفسیر بسیار مفصل است و دو بخش دارد، به دو دستخط: بخش اول به گویش شمال شرقی و بخش دوم به گویش جنوب غربی. مثلاً واژه «یا» و ماده ماضی فعل «کردن» در بخش‌های اول و دوم به ترتیب به صورت‌های یا و یو، و کرد و کیرد آمده است. به علاوه، حرف اضافه او به معنی «به» فقط در بخش دوم به کار رفته است^{۷۲}. ج - نسخه بسیار ارزشمندی از اسفار خمسه تورات از قرن ۵ یا ۶ ق که در کتابخانه واتیکان نگهداری می‌شود^{۷۳}. د - دو صفحه از تفسیر صحیفه ارمیاء از اوایل سده ۶ ق^{۷۴}. ه - قطعات بسیاری که در قاهره یافت شده است، و هنوز منتشر نشده‌اند. مجموعه قاهره شامل متون متنوعی چون دستور زبان و واژه‌نامه، متون فقهی، نامه‌ها و اسناد حقوقی، طب و جادو، اشعار، ترجمه‌ها و تفاسیر کتاب مقدس می‌شود^{۷۵}. یکی از این متون تفسیر کتاب پیدایش است^{۷۶}.

۴. آثار فارسی دری به خط سریانی

کهن‌ترین ترجمه فارسی بخشی از کتاب مقدس در واقع قطعه‌ای بازمانده از ترجمه

دوزبانۀ سریانی - فارسی زبور د/وود به خط سریانی است که احتمالاً به سده ۴ق تعلق دارد. این دست‌نوشته در ویرانۀ صومعه‌ای نستوری در بولاییق^{۷۷} در نزدیکی تورفان در ترکستان چین یافت شده است. خط این دست‌نوشته گونه‌ی سغدی خط سریانی سطرنجیلی (استرانجلو^{۷۸}) است.^{۷۹} خط سریانی همچنین در قطعه‌ای سریانی - فارسی مربوط به داروشناسی که در تویوق^{۸۰} یافت شده به کار رفته است.^{۸۱} به علاوه، گاه در ادبیات نستوری برای روشن کردن معانی واژه‌ها و قطعات دشوار متن کتاب مقدس از واژه‌های فارسی به خط سریانی در حاشیۀ متن استفاده شده است. در سه تفسیر سریانی متعلق به سده‌های ۲ تا ۴ق در حواشی بخش‌های مربوط به کتاب پیدایش تا آغاز کتاب خروج، ۲۵ واژه فارسی وجود دارد که همگی ویژگی‌های گونه‌ی جنوب غربی را می‌نمایانند، مثلاً: bardyūn، فارسی میانه wardyūn «گردونه»؛ sārār، فارسی میانه مانوی sārār، اما فارسی میانه زردشتی sālār «سالار»^{۸۲}. همچنین چند سطر شعر فارسی به خط سریانی در دست‌نوشته‌ای سریانی که در رم نگهداری می‌شود یافت شده است.^{۸۳} زبان این اشعار نیز احتمالاً گونه‌ی جنوب غربی است، مانند: kirdum/ kirdam «کردم»، ist(a)vār، «استوار»^{۸۴}.

۵. آثار فارسی دری به خط مانوی

متونی که در نیمۀ نخست سده ۴ق به زبان فارسی دری به قلم ایرانیان مانوی مذهب در تورفان به خط مانوی به نگارش درآمده‌اند عبارت‌اند از: ۱. دو قطعه منظوم از یک دست‌نوشته که در آکادمی برلین نگهداری می‌شود. این دو قطعه شامل ۲۷ بیت ناقص در بحر رمل مسدس از تحریر فارسی منظومۀ معروف بلوهر و بودیسف^{۸۵} است. احتمالاً این منظومه را نخستین‌بار شاعری مسلمان، در سمرقند یا بخارا، به خط عربی سروده است.^{۸۶} شاید شاعر این منظومه رودکی بوده باشد، زیرا دو منظومۀ دیگر او (کلیله و دمنه و سندبادنامه) نیز در همین بحر سروده شده است.^{۸۷} ۲. بخشی از یک قصیدۀ فارسی در مجموعۀ بزرگ دست‌نوشته‌های مانوی آکادمی برلین^{۸۸}. ۳. متنی آموزشی - اندرزی^{۸۹}. ۴. اعتراف‌نامه‌ای مانوی^{۹۰}. ۵. چند قطعه منتشر نشده شامل قطعه‌ای درباره‌ی گاه‌شماری که چند نام منطقه البروج را به دست می‌دهد و قطعه‌ای در چهار صفحه از

کتابی درباره عقاید دینی که چند واژه عربی دارد^{۹۱}. قطعه دوم متأسفانه در جنگ جهانی دوم از میان رفت^{۹۲}. ذکر این نکته لازم است که در برخی از متون متأخر مانوی به زبان فارسی میانه گاه آمیختگی‌هایی با فارسی دری دیده می‌شود، مثلاً کاربرد جای به جای gyāg و کاربرد ساخت معلوم به جای ساخت ارگتیو^{۹۳} در برخی از جملات ماضی متعدی^{۹۴}.

۶. شواهد موجود در متون پازند^{۹۵}

چنان که پیشتر گفته شد، متون پازند شدیداً تحت تأثیر گونه‌های لهجه‌های فارسی دری بوده است. در این متون علاوه بر واژه‌های فارسی، گاه حتی واژه‌های دخیل عربی نیز (مانند: flan «فلان»)^{۹۶} دیده می‌شود^{۹۷}.

۷. صدها اثر ارزشمند در زمینه‌های مختلف ادبی، تاریخی، دینی، علمی و

فلسفی به خط برگرفته از عربی

این آثار را می‌توان به دو دسته کلی منظوم و منثور تقسیم کرد. ذکر نام همه شاعران فارسی‌گوی و آثار منظوم و منثور فارسی دری تا اوایل قرن ۷ ق در اینجا مقدور نیست؛ از این رو، تنها به ذکر نام برخی از مهم‌ترین شاعران و آثار منظوم و منثور این دوره بسنده می‌کنیم. برخی از بزرگ‌ترین شاعران و منظومه‌پردازان این دوره به ترتیب الفبایی عبارت بودند از: ابوالفرج رونی، اسدی طوسی، امیر معزی، انوری، جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی، خاقانی شروانی، رودکی سمرقندی، سنایی غزنوی، سوزنی سمرقندی، سید حسن غزنوی، عسجدی، عطار نیشابوری، عنصری، عیوقی، فخرالدین اسعد گرگانی، فرخی سیستانی، فردوسی، قطران تبریزی، کسایی مروزی، کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، مسعود سعد سلمان، منجیک ترمذی، منوچهری دامغانی، ناصر خسرو قبادیانی، نظامی گنجوی و یوسف عروسی. از آثار مهم منظوم و منثور این دوره نیز می‌توان به این آثار مهم اشاره کرد: آثار علوی، آداب‌الحرب والشجاعة، الابنية عن حقائق الادوية، ابومسلم‌نامه، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، اسکندرنامه، ام‌الکتاب، انس الطائبین، بحرالفوائد، بیان‌الادیان، تاریخ بخارا، تاریخ برامکه، تاریخ بیهق،

تاریخ بیهقی، تاریخ جهانگشا، تاریخ سیستان، تاریخ طبرستان، تذکرة الاولیاء، ترجمان البلاغه، ترجمه اساس التأویل، ترجمه المدخل الی علم احکام النجوم، ترجمه النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی، ترجمه تاریخ طبری (معروف به تاریخ بلعمی)، ترجمه تفسیر طبری، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه های گوناگون قرآن (مانند: ترجمه آهنگینی از آیه ۶۱ سوره یونس تا آیه ۲۵ سوره ابراهیم، ترجمه قرآن شنقشی، ترجمه قرآن موزه پارس، قرآن مقدس)، تفاسیر گوناگون قرآن (مانند تاج التراجم فی تفسیر القرآن للعاجم، تفسیر اسفرائینی، تفسیر طاهری، تفسیر زاهدی، تفسیر سورآبادی، تفسیر قرآن پاک، تفسیر قرآن کمبریج، تفسیر قرآن عظیم، تفسیر نسفی، تفسیری بر عشری از قرآن مجید، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن معروف به تفسیر ابوالفتح رازی، التفهیم لوائل صناعة التنجیم، التوسل الی الترسل، جامع الحکمتین، جوامع الحکایات و لوامع الروایات، چهار مقاله، حدائق السحر فی دقائق الشعر، حدود العالم من المشرق الی المغرب، خوابگزاری، خوان الاخوان، داراب نامه، دانشنامه علایی، ذخیره خوارزمشاهی، راحة الصدور و آیه السرور، رساله نبض یا رگ شناسی، روضة العقول، روضة المنجمین، زاد المسافرین، زبدة الحقائق، زین الاخبار، سفرنامه ناصر خسرو، سمک عیار، سندبادنامه، سیاست نامه، سیرت رسول الله، شرح التعرف لمذهب التصوف، شرح شهاب الاخبار، شمارنامه، طبقات الصوفیه، فارس نامه، فردوس المرشديه، فيه ما فيه، قابوس نامه، قصص الانبیاء، کشف المحجوب سجستانی، کشف المحجوب هجویری، کلیله و دمنه، کیمیای سعادت، کیهان شناخت، گشایش و رهایش، مجمل التواریخ والقصص، مرزبان نامه، معارف بهاء ولد، المعجم فی معاییر اشعار العجم، معرفة الاسطرلاب، مقامات حمیدی، مقامات ژنده پیل (احمد جام)، مقدمه شاهنامه ابومنصوری، مقدمه الادب، مناجات خواجه عبدالله انصاری، نزهت نامه علایی، نفثة المصدور، نورالعلوم، نورالعیون، نوروزنامه، وجه دین، هدایة المتعلمین فی الطب، یواقیت العلوم و دراری النجوم و صدها اثر ارزشمند دیگر در زمینه های مختلف^{۹۸}.

ویژگی های زبان شناختی^{۹۹}

نکته بسیار مهم در تاریخ زبان فارسی پیش از حمله مغول این است که در این دوره

هرگز گونه‌ای که بتوان آنرا فارسی دری معیار نامید در هیچ زمان و مکانی وجود نداشته است. به عبارت دیگر، آثار این دوره به لهجه‌های محلی فارسی به نگارش درآمده‌اند و از لحاظ آوایی، و گاه حتی دستوری و واژگانی، با یکدیگر تفاوت‌هایی آشکار دارند.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که فارسی دری در سده‌های نخستین هجری دست کم دو گونه اصلی داشت: گونه شمال شرقی، در خراسان، افغانستان و ماوراءالنهر، در شهرهایی چون بخارا، بلخ، سرخس، سمرقند، طوس، قاین، مرو و هرات، که اساس زبان ادبی قرار گرفت و بقایای زبان‌هایی چون پارتی و سغدی را می‌توان در آن مشاهده کرد^{۱۰۰}؛ و گونه جنوبی، که بسیار محافظه‌کار و نزدیک به فارسی میانه بود. نمونه‌های گونه جنوبی را می‌توان در ترجمه قرآن قدس، در متون فارسی یهودی و حتی در متون پازند یافت. مثلاً: قرآن قدس وستام، فارسی یهودی wst'm؛ فارسی میانه abestām «اعتماد»؛ قرآن قدس دوارست - ، فارسی یهودی dw'r-، فارسی میانه dwār-/dwārist «دویدن»؛ قرآن قدس همیمال، فارسی یهودی hmym'l، فارسی میانه hamēmāl «رقیب»^{۱۰۱}. همچنین در سه تفسیر سریانی، که پیشتر معرفی شد. همه ۲۵ واژه فارسی که در حواشی بخش‌های مربوط به کتاب پیدایش تا آغاز کتاب خروج آمده‌اند ویژگی‌های گونه جنوب غربی را می‌نمایانند. مثلاً: bardyūn، فارسی میانه Wardyūn «گردونه»؛ sārār، فارسی میانه مانوی Sārār، اما فارسی میانه زردشتی sālār «سالار»^{۱۰۲}. زبان اشعار فارسی موجود به خط سریانی نیز احتمالاً گونه جنوب غرب است، مانند: kirdum/ Kirdam «کردم»، ist(a)vār «استوار»^{۱۰۳}.

از سوی دیگر، زبان مادری برخی از فارسی‌نویسانی که در مرکز و غرب ایران می‌زیستند، گویشی غیر از فارسی دری بود. به همین علت در آثار فارسی آنان برخی از ویژگی‌های آوایی و حتی برخی از واژه‌های آن گویش‌ها را می‌توان یافت. مثلاً در کتاب‌هایی چون بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (هر دو از حدود نیمه قرن ۶ق) و ترجمه‌ای از قرآن که در سال ۵۵۶ق در ری صورت گرفته است، آثاری از گویش رازی، از گویش‌های مرکزی ایران، دیده می‌شود، مانند: حفظ w- آغازی فارسی میانه و تبدیل نکردن آن به b- (مثلاً: ورده «برده») و استفاده از حرف اضافه و پیشوند فعلی «ها» به جای «فرا» (مانند: «ها

گرفتن»). شواهد نشان می‌دهد که این متون نیز در حوزه رواج گویش‌های مرکزی نوشته شده‌اند: ۱. ترجمه فارسی المدخل الی علم احکام النجوم از قرن ۵ یا ۶ق؛ ۲. ام‌الکتاب، از آثار فرقه اسماعیلیه و احتمالاً از قرن ۶ق؛ ۳. شرح شهاب‌الاخبار احتمالاً از قرن ۵ یا ۶ق؛ ۴. ترجمه النهایة فی مجردالفرقه و الفتاوی از قرن ۶ یا ۷ق^{۱۰۴}.

واژگان

چنان‌که پیشتر گفته شد، شکل‌گیری فارسی دری در نتیجه انتقال فارسی میانه گفتاری به نواحی شرقی شاهنشاهی ساسانی و آمیختگی آن با زبان پارتی بود. برخی از واژه‌های دخیل پارتی در فارسی دری عبارت‌اند از: آژنگ، اژدها، انباغ، انجام، انجمن، اوژدن، پژمان، پنج، پور، پهلوان، پیغام، چهره، خدیو، رنج، زخم، زر، ژاله، ژرف، ساویدن، شهر، فرجام، فرزانه، فرشته، مرغ، مزده، ویژه، هراس و غیره^{۱۰۵}. لازم به ذکر است که شماری از این واژه‌های دخیل در متون فارسی میانه نیز به کار رفته‌اند، مانند: انجام، انجمن، پنج، چهره، زر، شهر و فرزانه^{۱۰۶}.

سغدی، از زبان‌های ایرانی میانه شرقی، دیگر زبان ایرانی است که تأثیرهای واژگانی آنرا می‌توان در متون فارسی دری، به خصوص در متونی که در سمرقند یا بخارا تألیف شده‌اند، مشاهده کرد، همچون: (آ) ریغ «کینه، نفرت»، آغاز، آغل، آوز «آبگیر، برکه»، الفغدن «اندوختن»، بادغر «بادگیر»، پالان، پالیز، پالیک «کفش چرمی»، پتفوز «گرداگرد دهان و منقار»، پساک «تاج گل»، پلندین «چهارچوب در»، تبوک «دف، دایره»، ترت و مرت «پراکنده، درهم و برهم»، چغز «وزغ، قورباغه»، راغ «دشت، مرغزار»، زاغ «بچه»، زغار «رطوبت»، زندباف «آوازخوان»، زوف «دهان»، زیور، ستیغ، غوک، فام «رنگ»، فدرنگ «چوبی که گازران بر جامه زنند»، فش «یال»، فغ «بت»، فغان، فغفور «بغپور، پسر خدا»، لوغیدن «دوشیدن»، مل، ملخ، نال «نی»، یافه، یاوه «گم، سرگردان»، شاید حتی پوشاک، خوراک، فژاک «پلشت»، فغاک «ابله، حرام‌زاده» مغاک و غیره^{۱۰۷}.

گسترش تدریجی فارسی دری و کاربرد گسترده آن در دربار امیران ترک‌زبان غزنوی و سلجوقی راه را برای ورود برخی از واژه‌های ترکی به فارسی دری هموار کرد، مانند: آلتون‌تاش «سنگ زرین»، اقچه «سکه زر»، آلاق «پیک»، سوباشی

«سپهسالار»، قراچور «شمشیر»، یتاق «نگهبانی»، تمغا «مهر» (از اصل مغولی)، اتاق، قاطر، قشنگ (هر سه از اصل سغدی)^{۱۰۸}. به علاوه، چند واژه دخیل هندی نیز در آثار این دوره یافت می‌شود، مانند: ساگ / ساج، شاره «عمامه هندی» و سوس «خوک دریایی، گرازماهی»^{۱۰۹}. چند واژه سریانی و یونانی هم مستقیماً یا از طریق زبان عربی به فارسی دری راه یافته است، مانند طیطان «گندنای صحرایی»، فاشرا «نوعی گیاه»، هلفیفا «نوعی کاسنی» (هر سه از اصل سریانی)، ابلیس، اثیر، ارغنون، اسطرلاب، اسطقس، اسطوره، افیون، اکسیر، الماس، برج، فانوس، فلسفه و کلید (از اصل یونانی)^{۱۱۰}.

گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی سبب شد که شمار واژه‌های دخیل عربی در فارسی دری به تدریج افزایش یابد. به گونه‌ای که نسبت واژه‌های دخیل عربی در فارسی که در سده ۴ق از ۲۵ تا ۳۰ درصد بود، در سده ۶ق به حدود ۵۰ درصد رسید^{۱۱۱}. البته باید توجه داشت که این نسبت به سبک نیز بستگی دارد، مثلاً واژه‌های دخیل عربی در شعر حماسی اندک، اما در شعر غنایی بسیار است، چراکه شعر غنایی فارسی بر اساس الگوی عربی پدید آمده است. واژه‌های عربی در ابتدا اصطلاحات دینی بودند، مانند: الله، خمس، زکات و قبله، اما به تدریج واژه‌ها و ترکیب‌های معمولی نیز به فارسی دری وارد شدند، مانند: بحر، سلطنت، ظلم، عمل، لاجرم، لایزال و متساوی‌الاضلاع. همچنین، برخی از واژه‌های دخیل فارسی در عربی به صورت معرب به فارسی بازگشتند، مانند: بهمن‌جه «بهمنگان»، دهقان «دهگان»، جاه «گاه»، جوهر «گوهر»^{۱۱۲}.

عده‌ای بر این باورند که فارسی دری در قرن ۴ق قدرت قبول و بیان مفاهیم و معانی دشوار علمی را نداشت^{۱۱۳}، اما نگاهی گذرا به اصطلاحات تخصصی به کار رفته در آثار بزرگانی چون ابن‌سینا، بیرونی و ناصر خسرو بی‌پایگی این مطلب را به اثبات می‌رساند. شیوه‌های واژه‌گزینی و واژه‌سازی برای اصطلاحات تخصصی، به خصوص در زمینه‌های پزشکی، ستاره‌شناسی و فلسفه، در آثار منشور قرن‌های ۴ و ۵ق ادامه شیوه‌های واژه‌گزینی در متون فارسی میانه است. این شیوه‌ها عبارت‌اند از: ۱. ترجمه قرضی، مانند: ایستاده به خود (قائم بالذات)، بسیار پهلو (کثیرالاضلاع)، جان سخن گویا (نفس ناطقه)؛ ۲. استفاده از واژه‌های روزمره و متداول در مفهومی علمی، مانند: تهی (صفر)، بخشیدن (تقسیم)، زدن (ضرب)؛ ۳. ترکیب‌سازی، مانند: هر آینه هستی (واجب الوجود)،

چهارسو (مربع)، سپس طبیعت (مابعدالطبیعه)؛ ۴. وندافزایی یا اشتقاق، مانند: اویسی (هویت)، بی‌هشانه (هذیان)، باشاننده (مکون). بدین ترتیب، تصور این که همهٔ این اصطلاحات زائیدهٔ ذهن خلاق بزرگانی چون ابن‌سینا بوده است^{۱۱۴}، نیز مردود است. چه، پیشینهٔ بسیاری از اصطلاحات تخصصی به کار رفته در متون قرن‌های ۴ و ۵ق را در آثار فارسی میانه می‌توان یافت، مانند: بهانه، فارسی میانه wihānag «علت» (در فلسفه)، ترازو، فارسی میانه tarāzūg «میزان» (از برج‌های نجومی)، نشاید بودن، فارسی میانه nē šāyēd būdan «ممتنع‌الوجود»، زور آهنجیدن، قس: فارسی میانه zōr ī āhanjāg «قوت جاذبه»، چندی، فارسی میانه čandīh «کمیت»^{۱۱۵}.

هنوز بسیارند واژه‌های کهنی که در متون فارسی به کار رفته‌اند، اما در هیچ‌یک از فرهنگ‌های فارسی ضبط نشده‌اند، یا اگر ضبط شده‌اند همهٔ معانی آنها ذکر نشده است.^{۱۱۶}

پی‌نوشت

۱. ص ۲۴-۲۵

Lazard, ibid, 68

۹. بیشتر دانشمندان واژه دری را مشتق از در و به معنای «درباری» می‌دانند، اما این احتمال نیز داده شده است که شاید دری منسوب به «دره» باشد و منظور از آن زبانی بوده که منشأ آن دره رود جیحون در اطراف بدخشان بوده است، نک: Afnan, 63, 134

2. Parθava

3. Pahlawīg

4. Pahlawānīg

5. Boyce, 40

6. Pārsīg

۷. مثلاً در: *متنهای پهلوی*، ۳۱

10. Lazard, «The Rise ...», 601

۱۱. بلاذری، ۳۶۸/۲

۱۲. جهشیاری، ۴۷

۱۳. نک: خانلری، ۲۸۲/۱-۲۹۱

۱۴. نک: صادقی، همان، ۴۱

۱۵. درباره اشارات به دری در منابع عربی، نک:

Afnan, 13-29

درباره اشارات به دری در منابع فارسی نک:

Afnan, 31-71

نیز نک: صادقی، همان، ۴۸-۵۳

۱۶. مثلاً در: *ترجمه تفسیر طبری*، ۵/۱

17. See: Afnan, 134

۱۸. درباره خلاصه این فهرست‌ها نک: هدایت، ۱۳۰/۱ به بعد

۱۹. *تاریخ سیستان*، ۲۰۹-۲۱۰

۲۰. نک: برای مثال: *دولتشاه سمرقندی*، ۲۹-۳۰

۲۱. بهار، ۱۶۹/۱-۱۷۰

۲۲. نک: افشار، «بیان‌الصناعات»، ۴۴۶-۴۵۷، «اندرز فواید ...

«، ۱-۹؛ صادقی، *مسائل تاریخی* ...، ۱۹۹-۲۱۵؛

محقق، «واژه‌های فارسی ...»، ۸-۲۸

23. Divehi

8. see: Lazard, *La formation*, 49-79, 141-148

لازم به ذکر است که از سده ۳ق به بعد، اصطلاح

پارسی یا فارسی تنها به فارسی دری اطلاق

می‌شد، و اصطلاح پهلوی را برای زبان به کار رفته

در متن‌های زردشتی، که در واقع بازمانده زبان

رایج در روزگار ساسانیان (= پارسیگ) بود، به کار

می‌بردند. به عبارت دیگر، واژه پهلویگ که در

روزگار ساسانیان تنها به زبان پارتی اطلاق

می‌شد، در دوره اسلامی به صورت پهلوی (یا

فهلوی) به نامی برای زبان ساسانیان، که خودشان

آنها پارسیگ می‌نامیدند، بدل شد. از این رو، اکنون

برای رفع ابهام، زبانی را که خاستگاهش استان

پارت بوده پارتی یا پهلوانی یا پهلوی اشکانی، و

زبان رسمی شاهنشاهی ساسانی را فارسی میانه یا

پهلوی ساسانی یا فقط پهلوی می‌نامند (نیز نک:

آموزگار، ۱۳-۱۴). اصطلاح پهلوی، و به خصوص

صورت معرب آن فهلوی (جمع: فهلویات)، بعدها

به گویش‌های محلی غرب ایران نیز اطلاق شده

است، نک: صادقی، *تکوین زبان فارسی*، ۱۱؛

۵۳. برای دستیابی به کهن‌ترین نمونه‌های شعر فارسی نک: اشعار پراکنده ... ، سراسر اثر
54. Sir Aurel Stein
55. Dandān Ōilīq
56. Lazard, *La formation*, 36
57. See: Lazard, *ibid*, 157-161; Utas, 123, 136
58. Quilon
59. Sabr-Išō'
60. Malabar
61. See: Asmussen, «Judæo-Persica ... », 50; Lazard, *La Langue ...*, 31
62. See: Shaked, «Te'uda ... »
63. MacKenzie, «An Early ... », 253
64. Lazard, *La Formation*, 43
65. See: Asmussen, «Judæo-Persica», 59-60
66. Paul, 178
67. Lazard, *ibid*, 36, 671-675
68. Bodleian Library
69. See: Asmussen, *ibid*, 49-60; Shaked, «Judæo-Persian», 178-182
- پیش از این سه کتیبه کوتاه فارسی یهودی را که در کنار یکدیگر بر صخره‌ای در تنگ ازائو (Tang-i Azao)، در کوه‌های غرب افغانستان، کنده شده قدیم‌ترین متون فارسی یهودی و متعلق به سال ۷۵۲ تا ۷۵۳ م می‌دانستند
- (Rapp.52) Henning, 338; Gnoli, 3-4، اما رپ (Rapp.52) نشان داد که آنها به سال ۱۳۰۰ م تعلق دارند. برای اطلاعات بیشتر درباره ادبیات فارسی یهودی در دوره‌های بعد نک: Asmussen, *studies in ...*
70. See: Shaked, «Fragments of », 304-322
71. See: Asmussen, «Judæo-Persica», 50; Salemann, 269-276; Lazard, *ibid*, 39, 43
72. Gindin, 16-17, 20-21
۷۳. نک: ملیکیان، سراسر اثر
- Asmussen, «A Select List ... », 93-102; Paper, «The Vaitican ... Genesis», 263-340, «The
24. Gamu
25. Gippert, 31, 33-35
۲۶. نک: صادقی، *تکوین زبان فارسی*، ۵۴-۱۱۷
۲۷. جاحظ، ۱۱۹
۲۸. نک: رضایی باغبیدی، «رمزگشایی کتیبه فارسی ...»، ۵۴-۵۱
۲۹. قلقشندی، ۱۶۶/۱
۳۰. نک: صادقی، *مسائل تاریخی*، ۱۶۵-۱۹۸
۳۱. نک: محقق، «تأثیر زبان ...»، ۳۸-۵۶
۳۲. نک: مینوی، ۷۳
۳۳. نک: پورجوادی، «فارسی‌گویی (۱)»، ۴-۱۴، ۹۹، «فارسی‌گویی (۲)»، ۸-۱۶، ۱۰۴
۳۴. نک: پورجوادی، همان، ۱۳-۱۶
۳۵. نک: رواقی، «درباره واژه‌های ...»، ۷۹-۹۴؛ محقق، «کلمات فارسی»، ۷۳-۷۸
۳۶. ابن خردادبه، *المسالك والممالک*، ۱۱۸
۳۷. مصحف شنبله، نام قدیم شهر دماوند
۳۸. مصحف یله
۳۹. ابن خردادبه، *مختار من کتاب ...*، ۱۸
۴۰. خورشید
۴۱. مصحف ابر مانند کامغاران (= کامگاران)، ابر در متن بدون نقطه است
۴۲. چو خواهد
۴۳. نیز نک: شفیعی کدکنی، ۱۸-۲۸، ۴۴
۴۴. بغدادی، ۱۶۷
۴۵. به‌جای: گو و خمیر آمد، خاتون دروغ گنده. یعنی: بگو خمیر و آمد، خاتون دروغ بد است. و آمدن خمیر کنایه از میل به همخوابگی زن است. نک: صادقی، *تکوین زبان فارسی*، ۶۶
۴۶. طبری، ۱۶۰۲/۳-۱۶۰۳
۴۷. مصحف تر و، تر مجازاً به معنی شرمنده است
۴۸. آواره
۴۹. نیز نک: صادقی، همان، ۷۰-۷۳
۵۰. نک: همان، ۶۸
۵۱. نک: همان، ۹۲-۹۳
۵۲. نک: همان، ۱۰۱-۱۰۲

تاریخ جامع ایران

بسیاری از موارد مشهود است. حتی برخی از واژه‌های عربی صورتی شبیه به واژه‌های فارسی میانه به خود گرفته‌اند. در پاره‌ای از موارد تأثیر خط سغدی را نیز می‌توان باز یافت، نک:

Henning 1962, 89-91

۹۵. منظور از پازند برگردان متون پهلوی به خط اوستایی است. از آنجا که فارسی میانه به تدریج به فراموشی سپرده می‌شد و قرائت خط پهلوی دشواری‌های بسیار داشت، موبدان زردشتی بر آن شدند که متون فارسی میانه را به خط اوستایی، که به آسانی خوانده می‌شد، بازنویسی کنند. این بازنویسی را پازند می‌نامند. پازند نویسان با تلفظ دقیق بسیاری از واژه‌های فارسی میانه آشنا نبودند و به همین علت گاه در برگردان واژه‌ها به خط اوستایی گویش محلی خویش را نمایانده‌اند نیز نک: تفضلی، ۱۱۵-۱۲۰

96. de Jong, 72

۹۷. به علاوه، در دوره‌های متأخرتر از خطوط اوستایی و پهلوی نیز به ندرت برای نگارش فارسی دری استفاده شده است. خط اوستایی در رسم‌های بهدینان و پازند روایت به کار رفته است. در این متون حرف 𐬀 پهلوی به خط اوستایی اضافه شده و حرف \bar{a} همواره برای نمایاندن «عین» به کار رفته است، مانند: $\bar{b}āt$ «بعد» و $\bar{t}āβīt$ «تعویذ» De Jong, 72

دو متن نیز به خط پهلوی و به فارسی دری وجود دارد که عبارت‌اند از: روایت پهلوی و قطعه‌ای منظوم

Lazard, Du Peglevi, 101

۹۸. دربارهٔ این متون و غیره نک: خانلری، ۱۴۲-۴۰؛

Afnan, 73-96; Lazard, *La langue ...*, 36-127

۹۹. دربارهٔ ویژگی‌های زبان‌شناختی متون این دوره نیز نک: صادقی، تکوین زبان فارسی، ۱۳۲-۱۳۸؛

Afnan, 97-132

۱۰۰. لغت فرس اسدی طوسی از اواسط قرن ۵ق در واقع شرح و توضیح واژه‌های دخیل شرقی، از نواحی خراسان و ماوراءالنهر، در فارسی دری است. این واژه‌نامه در اصل برای فارسی‌زبانان نواحی غربی فراهم آمده بود

101. Lazard, «Du pehlevi», 100

Viatican ... Exodus», 75-181; «The Vatican ... Numbers», 253-310; «The Vatican ... Deuteronomy», 55-113

74. Paul, 178

75. Shaked, «Early Judaeo ... », 199

76. Shaked, *ibid*, 202-217

رسم‌الخط متون فارسی یهودی نیز از ارزش والایی برخوردار است. در این متون قواعدی خاص برای کاربرد حروف عبری در نمایاندن آواهای فارسی وجود دارد، نک:

Lazard, *La formation*, 31-33

77. Bulayīq

78. Estrangelo

79. See: Benveniste, 458-462; Müller, 215-224; Sundermann, «Einige Bemerkungen», 441-452

80. Toyoq

81. Henning, «Mitteliranisch», 79; Sundermann, *ibid*, 450-451

82. Maggi, 112, 126, 136-137

83. Orsatti, 152-153

84. Orsatti, 147, 155

85. *Bilauhar u Bōdīsaf* (Barlaam and Josaphat)

۸۶. هنینگ، ۸-۹

87. See: Henning, «Persian Peotical», 91-98

88. See: Henning, *ibid*, 98-104

89. Sundermann, «Ein mainchäischer Lehrtext», 243-274

90. Sundermann, «Ein mainchäischer Bekenntnistext», 355-365

91. See: Minorsky, 182

۹۲. هنینگ، ۳

93. Ergative

94. Durkin-Meisterernst, 3-4

رسم‌الخط متونی که به خط مانوی به نگارش درآمده‌اند بسیار تحت تأثیر رسم‌الخط فارسی میانه است؛ به عبارت دیگر، کهنه‌گرایی و املائی تاریخی در

۱۱۰. نک: ابوالقاسمی، همان، ۴۳، تاریخ زبان فارسی، ۲۹۵؛
حسن دوست، «درباره چند لغت یونانی (۱)»، ۸۳-۱۰،
«درباره چند لغت یونانی (۲)»، ۱۱۲-۱۰۰
111. Lazard, *La Formation*, 171
۱۱۲. درباره واژه‌های دخیل فارسی در عربی نک: برای
نمونه ابوالقاسمی، *واژگان زبان*، ۴۴-۴۵؛
Mohaghegh, 1-9
۱۱۳. مثلاً خطیبی، ۲۱۷
۱۱۴. مثلاً معین، ۳۵۳
۱۱۵. نیز نک: رضایی باغبیدی، «واژه‌گزینی در عصر ساسانی»،
۱۴۵-۱۸۵
۱۱۶. برای فهرستی از برخی از این واژه‌های نک: رواقی، *ذیل*
فرهنگ‌های فارسی، جاهای مختلف
102. Mahhi, 112, 126, 136-137
103. Orsatti, 147, 155
۱۰۴. نک: صادقی، «گویش‌شناسی»، ۸-۲
۱۰۵. نک: رضایی باغبیدی، *دستور زبان پارسی*، ۲۶-۲۷؛
صادقی، *تکوین زبان فارسی*، ۳۹؛
Lentz, 251-316
۱۰۶. رضایی باغبیدی، همان، ۲۷
۱۰۷. رضایی باغبیدی، «چهار واژه ...»، ۶۱-۶۴؛ صادقی،
«مصدر و اسم مصدر»، ۷۷۵، *تکوین زبان فارسی*، ۴۰؛
Hening, «Sogdica», 1-67
۱۰۸. نیز نک: ابوالقاسمی، *واژگان زبان ...*، ۱، ۴۴؛ راعی،
۱۸۲-۱۹۸. راعی (ص ۱۸۷-۱۸۸) چند واژه به کار رفته
در تاریخ بیهقی را به غلط چینی دانسته است
۱۰۹. نک: رضایی باغبیدی، «بررسی چند واژه ...»، ۱۰۳-۱۱۶

کتابشناسی:

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، احمد، *زبان پهلوی: ادبیات و دستور آن*، تهران، ۱۳۷۵ش.
- ابن خردادبه، محمد، *المسالک و الممالک*، بغداد، بی تا.
- همو، *مختار من کتاب اللّٰهو و الملاهی*، به کوشش اغناطیوس عبده، بیروت، ۱۹۶۹م.
- ابن الندیم، محمد، *الفهرست*، به کوشش شیخ ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م.
- ابوالقاسمی، محسن، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، ۱۳۸۱ش.
- همو، *دستور تاریخی زبان فارسی*، تهران، ۱۳۸۱ش.
- همو، *واژگان زبان فارسی*، تهران، ۱۳۷۸ش.
- اشعار پراکنده قدیمی ترین شعرای فارسی زبان*، به کوشش ژیلبر لازار، تهران، ۱۳۴۱ش.
- افشار، ایرج، «بیان الصناعات»، *فرهنگ ایران زمین*، ۱۳۳۶ش، ج ۵.
- همو، «اندر فوائد لغوی کامل التعبير»، *مجموعه مقالات تحقیقی خاورشناسی اهداء به آقای پرفسور هانری ماسه*، تهران، ۱۳۴۲ش.
- بغدادی، محمد، *اسماء المغتالین من الاشراف فی الجاهلیة و الاسلام*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۴م/۱۳۷۴ق.
- بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح الدین المنجد، قاهره، ۱۹۵۷م.
- بهار، محمدتقی، *سبک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی*، تهران، ۱۳۵۵ش.
- پورجوادی، نصرالله، «فارسی گوئی عارفان نخستین: فصلی از تاریخ زبان فارسی (۱)»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۸۰ش، س ۱۸، شم ۴.
- همو، «فارسی گوئی عارفان نخستین: فصلی از تاریخ زبان فارسی (۲)»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۸۲ش، س ۲۰، شم ۱.
- ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش.

- ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۳۹ش.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۷ش.
- جاحظ، عمرو، التاج فی اخلاق الملوک، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م.
- جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتاب، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- حسن دوست، محمد، «درباره چند لغت یونانی دخیل در زبان فارسی (۱)»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۵ش، س ۲، شم ۴.
- همو، «درباره چند لغت یونانی دخیل در زبان فارسی (۲)»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۳، شم ۱.
- خانلری، پرویز، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۶۹ش.
- خطیبی، حسین، «نثر فارسی در نیمه دوم قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم و سبک نثر فارسی ابن سینا»، جشن نامه ابن سینا، تهران، ۱۳۳۴ش.
- دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م.
- راعی، قیام‌الدین، «لغات ترکی، مغولی و چینی در تاریخ بیهقی»، یادنامه ابوالفضل بیهقی، مشهد، ۱۳۵۰ش.
- رضائی باغبیدی، حسن، «بررسی چند واژه دخیل هندی در شعر فارسی»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۵ش، س ۲، شم ۴.
- همو، «چهار واژه دخیل سغدی در هدایة المتعلمین فی الطب»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۵ش، س ۲، شم ۳.
- همو، دستور زبان پارسی (پهلوی اشکانی)، تهران، ۱۳۸۱ش.
- همو، «رمزگشایی کتیبه فارسی مذکور در نه‌ایة الارب»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۳، شم ۱.
- همو، «واژه‌گزینی در عصر ساسانی و تأثیر آن در فارسی دری»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۴، شم ۳.
- رواقی، علی، «درباره واژه‌های فارسی طلبه الطلبة»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۴ش، س ۱، شم ۱.
- همو، ذیل فرهنگهای فارسی، تهران، ۱۳۸۱ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، «کهنه‌ترین نمونه شعر فارسی، یکی از خسروانیهای باربد»، آرش، تهران،

۱۳۴۲ش، ش ۶.

صادقی، علی اشرف، *تکوین زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۷ش.همو، «گوشش شناسی ایران بر اساس متون فارسی: گویشهای مرکزی»، *مجله زبان شناسی*، ش ۳۳،همو، *مسائل تاریخی زبان فارسی*، تهران، ۱۳۸۰ش.همو، «مصدر و اسم مصدر در فارسی معاصر ۲»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۱۴، ش ۹-۱۲.طبری، محمد، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴م.قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی فی صناعه الانشاء*، به کوشش محمد عبدالرسول ابراهیم، قاهره،

۱۹۶۳م/۱۳۸۳ق.

متنهای پهلوی، به کوشش جاماسپ جی منوچهرجی جاماسپ اسانا، تهران، بی تا.

محقق، مهدی، «تأثیر زبان فارسی در زبان عربی»، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، تهران،

۱۳۳۹ش، س ۷، ش ۳.

محقق، مهدی، «کلمات فارسی در یک متن فقهی عربی»، *نامه فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۴ش، س ۱،

ش ۱.

همو، «واژه‌های فارسی در کتاب *تقویم الادویه*»، *نامه فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۴، ش ۳.معین، محمد، «لغات فارسی ابن سینا و تأثیر آن در ادبیات»، *جشن نامه ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۴ش.ملیکیان، گورگین، *نامه آفرینش*، قدیمیترین ترجمه فارسی به خط عبری، ایروان، ۲۰۰۱م.مینوی، مجتبی، «یکی از فارسیات ابونواس»، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۳۳ش،

س ۱، ش ۳.

هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحاح*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.هنینگ، و. ب.، «قدیمیترین نسخه شعر فارسی»، ترجمه احسان یارشاطر، *مجله دانشکده ادبیات**دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۳۷ش، س ۵، ش ۴.Afnan, S. M. *Concerning Darī Persian*, Istanbul, 1973.

Asmussen, J. P., «Judæo-Persica II: The Jewish-Persian Law Report from Ahwāz, A. D.

1020», *Acta Orientalia XXIX*, 1965.

- id, «A Select List of Words from the Vatican Judaeo-Persian Pentateuch (Genesis)», *K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*, Bombay, 1969.
- id, *Studies in Jewish-Persian Literature*, Leiden, 1973.
- Benveniste, E., «Sur un fragment d'un psautier syro-persan», *Journal Asiatique*, 1938, vol. CCXXX.
- Boyce, M., «A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian», *Acta Iranica* Téhéran, 1975, vol. IX.
- De Jong, A., «Pāzand and «Retranscribed» Pahlavi: On the Philology and History of Late Zoroastrian Literature», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, 2003.
- Durkin-Meisterernst, D., «Late Features in Middle Persian Texts from Turfan», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.
- Gindin, Th. E., «The Tafṣīr of Ezekiel: Four Copyists or Four Authors?», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.
- Gippert, J., «Early New Persian as a Medium of Spreading Islam», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.
- Gnoli, Gh., *Le iscrizioni giudeo-persiane del Ġūr (Afghanistan)*, Roma, 1964.
- Henning, W. B., «The Inscriptions of Tang-i Azao», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1957, vol. XX.
- id, «Mitteliranisch», *Handbuch der Orientalistik*, erste Abteilung, Leiden, 1958, vol. IV(1).
- id, «Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī», *A Locust's Leg, Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, London, 1962.
- id, «Sogdica», *Acta Iranica*, Téhéran, 1977, vol. XV.
- Jeremiás, É. M., «Some Grammatical Problems of Early New Persian Syntax: Pronominal Clitics in Persian», *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, ed. B.

G. Fragner et al, Rome, 1995.

Lazard, G., *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963.

id, «The Rise of the New Persian Language», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV.

id, *La Formation de la langue persane*, Paris, 1995.

id, «Du pehlevi au persan: diachronie ou diatopie?», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.

Lentz, W., «Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi», *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 1926, vol. IV.

Mackenzie, D. N., «Ad Judaeo-Persica II Hafniensia», *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, vol 98, 1966, vol. XCVIII.

id, «An Early Jewish Persian Argument», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1968, vol. XXXI.

id, «The Missing Link», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.

Maggi, M., «New Persian Glosses in East Syriac Texts of the Eighth to Tenth Centuries», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.

Margoliouth, D. S., «A Jewish-Persian Law Report», *Jewish Quarterly Review*, 1899, vol. XI.

Minorsky, V., «Some Early Documents in Persian (I)», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, vol. III.

Mohaghegh, M., *The Problem of Persian Elements in Classical Arabic*, Tehran, 1971.

Müller, F. W. K., «Ein syrisch-neupersisches Psalmenstück aus Chinesisch-Turkistan», *Festschrift Eduard Sachau*, Berlin, 1915.

Orsatti, P., «Syro-Persian Formulas in Poetic Form in Baptism Liturgy», *Persian Origins-*

Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.

Paper, H. H., «The Vatican Judeo-Persian Pentateuch: Genesis», *Acta Orientalia*, 1965, vol. XXVIII, no. 3-4.

id, «The Vatican Judeo-Persian Pentateuch: Exodus and Leviticus», *Acta Orientalia*, 1965, vol. XXIX, no. 1-2.

id, «The Vatican Judeo-Persian Pentateuch: Numbers», *Acta Orientalia*, 1966, vol. XXIX, no. 3-4.

id, «The Vatican Judeo-Persian Pentateuch: Deuteronomy», *Acta Orientalia*, 1968, vol. XXXI.

Paul, L., «Early Judaeo-Persian in a Historical Perspective: The Case of the Prepositions *be*, *u*, *pa(d)*, and the Suffix *rā*», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.

Rapp, E. L., «The Date of the Judaeo-Persian Inscriptions of Tang-i Azao in Central Afghanistan», *East and West*, 1967, no. 17.

Salemann, C., «Zum mittelpersischen Passiv», *Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk*, 1900, no. 13/3.

Shaked, Sh., «Judaeo-Persian Notes», *Israel Oriental Studies*, 1971, vol. I.

id, «Te'uda qara'it qeduma be-parsit yehudit [An Early Karaite Document in Judaeo-Persian]», *Tarbiz*, 1972, no. 41.

id, «Fragments of Two Karaite Commentaries on Daniel in Judaeo-Persian», *Irano-Judaica*, 1982.

id, «Early Judaeo-Persian Texts, with Notes on a Commentary to Genesis», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.

Sundermann, W., «Einige Bemerkungen zum syrisch-neupersischen Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan», *Mémorial Jean de Menasce*, ed. Ph. Gignoux and A. Tafazzoli,

Louvain, 1974.

id, «Ein manichäischer Bekenntnistext in neupersischer Sprache», *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 1989.

id, «Ein manichäischer Lehrtext in neupersischer Sprache», *Persian Origins-Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, 2003.

Utas, B., «The Jewish-Persian Fragment from Dandān-Uiliq», *Orientalia Suecana*, 1968-1969, vol. XVII.

نظام آوایی و دستوری زبان فارسی

علی‌اشرف صادقی

زبانی که شعرای قرن‌های ۳ و ۴ و ۵ق اشعار خود را به آن سروده‌اند و نویسندگان همین قرون متون منشور خود را به آن نوشته‌اند، در نوشته‌های آنان فارسی دری نامیده شده است. به نوشته ابن مقفع دری منسوب به «در» بر معنی تختگاه و پایتخت است. به گفته او دری زبان شهرهای مداین و ساکنان تختگاه شاه است و از میان زبان‌های خراسان و مشرق. زبان اهل بلخ بر آن غلبه دارد.^۱

عین همین مطلب را خوارزمی و حمزه اصفهانی نیز بدون اشاره به نام ابن مقفع آورده‌اند.^۲ از این مطلب که دری زبان شهرهای مداین است نباید تصور شود که این زبان زبان بومی این منطقه بوده است. زبان فارسی دری دنباله زبان فارسی ساسانی است که از زمان به سلطنت رسیدن ساسانیان زبان رسمی حکومت آنان شده است. منشأ این زبان منطقه فارس است و تقریباً دنباله مستقیم فارسی باستان یا بهتر بگوییم یکی از گویش‌های موازی با فارسی باستان است. به نوشته مسعودی^۳ پادشاهان ساسانی تا هرمز پسر نرسی (۳۰۲ یا ۳۰۳ تا ۳۰۹ یا ۳۱۰م) در جندی‌شاپور ساکن بودند، اما به

نوشته حمزه اصفهانی^۴ شاهپور ذوالاکتاف (حکومت: ۳۱۰-۳۷۹) تا سی سال در جندی شاپور ساکن بود و بقیه عمر را در مداین به سر برد.

تیسفون و دیگر شهرهای مداین جزء استان آسورستان دولت ساسانی و زبان آنجا سریانی بوده است، اما با انتخاب این محل به پایتختی زبان فارسی ساسانی یا فارسی میانه نیز همراه دربار به آنجا راه یافت. با این همه محتمل است که قبل از این تاریخ نیز فارسی میانه در آنجا کم و بیش رواج داشته است.^۵

زبان فارسی میانه در قرن ۳م ظاهراً دو گونه داشته است. گونه‌ای از آنکه در نوشته‌های مانوی و به خصوص در کتاب شاپورگان مانوی دیده می‌شود و گونه‌ای در کتیبه‌های و سفال‌ها و پاپیروس‌ها به خط کتیبه‌ای به کار رفته است. زبان کتیبه‌ها با گونه فارسی میانه مانوی دارای تفاوت‌هایی است. اما در کنار این دو گونه گونه کتاب‌های زردشتی است که با هر دو گونه فوق تفاوت‌های بیشتری دارد. این تفاوت بیشتر مربوط به آمیختگی آن با زبان پارسی و احتمالاً سایر زبان‌های ایرانی است. نسخه‌ای از زبور پهلوی نیز در دست است که به گونه خاصی از خط پهلوی نوشته شده است، و ویژگی‌های دستوری و واژگانی آن نیز با کتاب‌های پهلوی متفاوت است. ترجمه زبور مربوط به مسیحیان دوره ساسانی است. تفاوت‌های میان فارسی میانه زردشتی و فارسی میانه مانوی مربوط به عناصر قرصی از زبان پارسی در فارسی میانه زردشتی است. تدسکو^۶ چند مثال زیر را برای این تفاوت‌ها به دست داده است:

فارسی میانه مانوی: دی - diy (بن مضارع فعل دادن) جایید jāyēd هنام تس tis

پهلوی: ده dih جاوید هنام چشم čiš

پارسی: ده ده جاوید هنام چشم

وی یادآوری می‌کند که در مواردی که پهلوی با فارسی میانه مانوی اختلاف دارد، فارسی دری دنباله پهلوی است. چهار مثال بالا در فارسی به صورت زیر تلفظ می‌شود:

ده ده جاوید اندام چیز^۷

البته می‌بینیم که مثال‌های فارسی لااقل در مورد اندام و چیز عین پهلوی نیست.

حقیقت این است که فارسی دری صورت تحول یافته پهلوی است که در خراسان مجدداً عناصری از زبان پارسی و سایر زبان‌ها و گویش‌های ایرانی به قرض گرفته و تحت تأثیر آنها واقع شده است. ما در زیر بیشتر در این باره توضیح خواهیم داد.

قدیم‌ترین نمونه‌های زبان فارسی دری به شکل جملات منفرد در کتاب‌های عربی دیده می‌شود. این جملات و عبارات بیشتر مربوط به قرن ۶م به بعد است. ویژگی‌های زبانی این جملات با ویژگی‌های زبانی متون قرن‌های ۴ و ۵م تفاوت چشمگیری ندارد. تنها در یک نامه ناقص که در داندان اویلیق چین پیدا شده بعضی خصوصیات کهن که در متون قرن ۴م به بعد دیده نمی‌شود حفظ شده است (نک: سطور بعد). در متون قرن ۴م به بعد ما شاهد وجود مقدار معتناهی عناصر عربی در فارسی هستیم. بررسی این عناصر نشان می‌دهد که فارسی در این قرن تا حدی هم از نظر آوایی تحت تأثیر عربی قرار گرفته است و هم از نظر صرفی. با ورود عناصر عربی به فارسی رفته رفته واژه‌های قدیمی فارسی متروک شد، به طوری که فهم زبان سه قرن اول از قرن ۴م به بعد برای فارسی‌زبانان دشوار گردید. ایرانیان زبان سه قرن اول را زبان پهلوی می‌نامیدند.^۸ بعضی از متون ادبی ایرانی مانند ویس و رامین و سندبادنامه قبل از اینکه به شکلی که امروز ما آنها را در دست داریم درآید به فارسی قرون اولیه، یعنی همان پهلوی، در آمده بوده است.^۹

تحول فارسی بعد از قرن‌های ۴ و ۵م چندان چشمگیر نبوده است. تغییراتی که در آن پیش آمده است هم در نظام آوایی است، هم در دستور و هم در واژگان. ما در زیر جداگانه از این سه قسمت بحث خواهیم کرد.

نظام آوایی

بخشی از اطلاعاتی که ما از نظام آوایی زبان در قرن‌های اولیه داریم مربوط به توصیف‌هایی است که دانشمندان این دوره از تلفظ زبان فارسی به دست داده‌اند و بخشی دیگر از نوشته‌ها و متون فارسی به دست می‌آید. آنچه از مجموع این اطلاعات به دست می‌آید این است که زبان فارسی در این دوره (تا قرن ۵م) دارای واج‌ها (صامت‌ها و مصوت‌های) زیر بوده است:

صامت‌ها

p			t			č		k		
پ			ت			چ		ک		
b			d(δ)			ǰ		g		
ب			د (δ)			ج		گ		
	f				s		š	x	xw	h
	ف				س		ش	خ	خو	ه
	v				z		ž	ɣ (?)		
	و				ز		ژ	غ (?)		
m			n							
م			ن							
w		r		l		y				
و		ر		ل		ی				

مصوت‌ها

کسره i

ضمه u

ای ā

او ā

ā

فتحه a

ای (مجهول) ē

او (مجهول) ō

توضیحات آنچه با حرف «ف» = B نشان داده شده تنها در بعضی از کلمات مانند قام = وام، فزونی = فزونی، افکندن و غیره دیده می‌شود. این صامت در اصل شکل سالیسی ب b انسدادی بوده که ظاهراً در موارد معدودی در جایگاه بعد از مصوت ظاهر می‌شده ولی بعدها به صورت «و» لب و دندانی، دقیقاً مانند تلفظ «و» در فارسی کنونی در آمده بوده است. بنابراین اگر در دوره‌های مقدم فارسی و حتی در فارسی میانه «ف» واجگونه ب b در جایگاه بعد از مصوت بوده، بعدها با افتادن مصوت قبل از آن این تلفظ، یعنی «ف»، استقلال پیدا کرده و به واج مستقلی بدل شده که توزیع بسیار محدودی داشته است. «ذ» δ شکل سالیسی «د» d در جایگاه بعد از مصوت بوده است. ظهور «ذ» بعد از مصوت‌ها عمومیت داشته است، مانند مادر، پدر، بید و بد. تلفظ «ذ» فارسی با «ذ» عربی اندکی تفاوت داشته است. بنا به نوشته ابوحاتم ایرانیان در قرن‌های اول ذال‌های عربی

را به دال بدل می کرده‌اند، مانند دلیل به جای ذلیل. «غ» در فارسی تنها در بعضی از کلمات آن هم در جایگاه بعد از مصوت وجود داشته است، مانند، باغ، کلاغ، بغ و میغ. البته در بعضی از کلماتی که از زبان‌های شرقی ایرانی وارد فارسی شده است، در جایگاه آغازی هم دیده می‌شود، مانند غوک، غُژم، غلتیدن و غریو؛ اما «غ» آغازی غیر از خراسان و ماوراءالنهر در سایر مناطق ایران قابل تلفظ نبوده است. ابوحاتم رازی^{۱۰} می‌گوید ایرانی‌ها «غ» ندارند و به همین جهت کلمه غلام را «والام» تلفظ می‌کنند. از این اشاره یک نتیجه مهم دیگر نیز گرفته می‌شده که «و» با «غ» اشتراک واجگاه (مخرج) داشته است. تأیید این استنتاج اینکه ابن‌سینا و دیگران نیز که از تلفظ «حروف» فارسی بحث کرده‌اند اشاره‌ای به تفاوت تلفظ «و» فارسی و عربی نکرده‌اند.

به نظر نمی‌رسد که دو واج همزه و ق q در این دوره وارد نظام واجی زبان فارسی شده باشد. ابوحاتم^{۱۱} می‌گوید ایرانی‌ها قادر به تلفظ «ق» نیستند و «قمر» را کمر تلفظ می‌کنند. آثار تبدیل «ق» به «ک» هنوز در بسیاری از کلمات عربی‌الاصل، مانند لک‌لک (از لقلق)، دکل (از دقل)، تریاک (از تریاق) باقی است.^{۱۲}

درباره همزه، ابن‌درید^{۱۳} می‌گوید در زبان عجم همزه فقط در آغاز کلمات — منظور قبل از مصوت آغازی است — ظاهر می‌شود. آثار حذف همزه‌های میانی و پایانی در تعدادی از کلمات قرظی عربی در متون فارسی تا قرن ۵م دیده می‌شود. مثلاً کلمه مسئله در اکثر متون این دوره به صورت مسله نوشته شده است، یا در کلمه لولو (از لؤلؤ) همزه حذف و موجب کشش مصوت قبل از خود شده است.^{۱۴}

نظام مصوت‌های فارسی در این دوره کاملاً مانند نظام فارسی میانه است. کسره و ضمه به صورت I و m کوتاه تلفظ می‌شده‌اند و به نظر نمی‌رسد که تلفظ‌های e و o، آنچنان که در بعضی از تلفظ‌های فارسی میانه، یعنی تلفظ معرف متون مانوی، دیده می‌شود، وجود داشته است.

نظام دستوری

اسم‌ها در این دوره با « - ها» و « - ان» (با گونه « - گان») جمع بسته می‌شده‌اند و حتی تعدادی از جمع‌های مکسر عربی نیز دو مرتبه با این دو نشانه جمع بسته شده‌اند،

مانند منازلها و ملوکان و مجاریها.

علامت اضافه که معمولاً کسره = i است گاهی در بعضی از متون به شکل «ی» نوشته شده که معرف تلفظ \bar{I} است که تلفظ اصلی این نشانه در فارسی میانه است: زفانی یونانی = زبان یونانی^{۱۵}. این علامت به ندرت به جای «که» موصول یا «-ئی که» نیز به کار رفته است.

در بعضی موارد صفت قبل از موصوف قرار گرفته است، به ویژه وقتی که موصوف با «ی» نکره همراه باشد: روی زبان^{۱۶}، گران شهوت^{۱۷}، محمود خون: و آن خونی که از دخن گاورس خزونه محمود خونی باشد^{۱۸}.

همچنین، به ویژه در متونی که در مرکز و غرب ایران نوشته شده‌اند، مضاف‌الیه گاهی قبل از مضاف قرار گرفته است: زنبورآشیان^{۱۹}، گاوروغن^{۲۰}.

مضارع ساده افعال بدون «همی» و «می» به کار می‌رود: هر چه کنید به فرمان او کنید^{۲۱}. تنها وقتی گوینده قصد بیان استمرار فعل را داشته باشد این دو جزء را به آن می‌افزاید. جای همی و می نیز ثابت نیست، اما اساساً بی یا با فاصله قبل از فعل است: نمی‌هلند تا کار زار کنیم^{۲۲}. اجزایی که بین همی و می و فعل فاصله می‌اندازند عبارت‌اند از نه، ب، پیشوندهای فعلی، یعنی قیدها و اجزاء مختلف جمله: همی نتواند^{۲۳}، همی بشود^{۲۴}، می‌بنگروم^{۲۵}؛ همی برافتد^{۲۶}، می‌بیرون آید^{۲۷}، همی دشوار گوارد^{۲۸}، سگ شکاری همی به بوی مرغ زنده را بیابد^{۲۹}. گاهی نیز همی و می بعد از فعل قرار می‌گیرند: ببرند همی^{۳۰}، بستانند همی^{۳۱}. همی با فعل امر نیز به کار رفته است: آنجا همی باش^{۳۲}، یک یک را گردن همی‌زنید و اندر آن چاه همی افکنید^{۳۳}.

فعل آینده با «ب» ساخته می‌شود: این فرزند تو بزرگ خواهد شد و پدر او بیاید و هر دو تن اینجا خانه‌ای بنا کنند^{۳۴}، مکافات آن خود بیابند^{۳۵}. با مشتقات خواستن نیز ساخته می‌شود، مانند «خواهد شد» در مثال اول و مثال زیر: اندر آخرالزمان این پیغامبر می‌پدید خواهد آمد^{۳۶}.

ماضی ساده با «ب» و بدون آن به کار می‌رود. با «ب»: نماز بکردند و پیغامبر ... سلاح اندر پوشید^{۳۷}، پیغامبر لختی دیگر برفت و بیستاد^{۳۸}، حجره‌ای از بهر مریم بپرداخت ... و او را توریت بیاموخت^{۳۹}، اسماعیل وی را یاری می‌داد تا بدانجا برسید^{۴۰}.

بدون «ب»: پس او را به زکریا سپردند^{۴۱}، چون عیسی از مادر در وجود آمد و به سخن آمد خلق برو فتنه گشت^{۴۲}.

یکی از ویژگی‌های فعل در این دوره همراه آمدن «ی» = ē با آن در چند نقش است. «ی» هم با افعال ماضی می‌آید و هم با مضارع.

۱. با ماضی. الف - برای نشان دادن عمل غیرمحتمل و غیرواقعی و فرضی: اگر ادی بر حق بودی او را این پیش نیامدی^{۴۳}، اگر این زن را بودی شایستی^{۴۴}.

ب - بعد از افعالی مانند گذاشتن، طاقت داشتن، رها کردن و غیره (همیشه به صورت منفی) که امروز فعل التزامی به کار می‌رود، استعمال می‌شود و نامحتمل بودن وقوع عمل فعل را می‌رساند: نگذاشت که مر او را بکشتی^{۴۵}. بیش از این طاقت نداشت که دریافتی^{۴۶}، رها نکرد که ایشان به شهر اندر آمدندی^{۴۷}.

پ - عادت و عمل مکرر را نشان می‌دهد: و اندر آن دریا ماهی بوده است که آنرا زاهده خواندندی و روز شنبه از هر جایی از دریاها ماهیان به زیارت وی آمدندی، چنان که روی آب از ماهی پوشیده گشتی^{۴۸}، به روزگار دراز میان اوس و خزرج حربها بودی^{۴۹}.

۲. با مضارع. الف - برای نشان دادن عملی فرضی و غیرواقعی یا غیرمحتمل: اگر شما مومنیدی این چنین نکنیدی^{۵۰}، اگر تو پیغامبر بودی راستی سخون‌های تو در دل ما جای گیری^{۵۱}.

ب - بعد از افعالی مانند خواستن، گذاشتن، آرزو بردن و غیره که در زمان امروز فعل به صورت التزامی می‌آید برای نشان دادن محلی که در آینده اتفاق خواهد افتاد و در نتیجه احتمال واقع نشدن آن نیز هست: خواهی که خدای تعالی مرا فرمان دهدی تا ... نماز کنی^{۵۲}، آرزو برد هر یک از ایشان که بزیدی هزار سال^{۵۳}.

صورت دیگری از فعل که عمل غیرمحتمل و فرضی را نشان می‌دهد، صیغه‌های دوم شخص مفرد ماضی مختوم به «- مانی» و «- تانی» است، مانند: اگر حجت نبودی تو را نبایستی که بر من از این گناهها برشمردت^{۵۴}، و سدیگر بیست هزار مرد به زندان اندر بازداشتی و بخواستی کشتن به بهانه آنکه از در روم باز گشتند ایشان و به ذی‌قار توقف نکردند ... اگر خدای تعالی تو را نصرت نداد ایشان را چه گناه بود، و اندر سیاست ملک آن واجب بودی که ایشان را بنواختی و همه را درم و سلاح دادتی تا

برفتندی و جنگ کردند^{۵۵}، اگر تو را چنین کتابی است ما به تو بگروید مانی^{۵۶}. اگر ما دزد بودمانی آن درم‌ها که اندر جوال ما بودی باز نیاوردمانی^{۵۷}، پس شاه گفت شما یک کار نیک نکردید، بایستی که چون شما را ناپارسایی او معلوم شد غوغا نکردتانی^{۵۸}.

در این دوره بعضی حروف اضافه به کار می‌رفته که بعداً متروک شده است، مانند زی = به سوی؛ باوباز = به سوی؛ فرا و فراز = به طرف جلو، به؛ چند = به اندازه، که تلفظ آن بعدها به «چند» بدل شده است^{۵۹}؛ حرف اضافهٔ مقدم و مؤخر یا پیرا اضافه نیز متداول بوده است، مانند به ... اندر:

به تاریکی اندر یکی کوه دید سراسر شده چاه از او ناپدید^{۶۰}
به ... اندرون، به ... بر:

به پیش اندرون شهرها مادران به هر گوشه‌ای بر سپاهی گران^{۶۱}
با ... در = به سوی به:

همی کرد با خیمه‌ها در نگاه به تیره شب اندر همی کرد راه^{۶۲}

همچنین بعضی حروف ربط وجود داشته که در دوره‌های بعد متروک شده‌اند، مانند بیک bēk = ولیکن و که = وقتی که، چون اگر، که با کاربرد آن در زبان پهلوی یکی است ولکن الله نیز کن من یشاء... بیک خدای پاک دارد آنرا که خواهد^{۶۳}، جواب گوییم: معناه لکن من یشاء ان یتخذ الی ربه سبیلا فانا ادله، بیک کسی که خواهد به خدای خویش راهی من او را پدید کنم و بر راه دلالت کنم^{۶۴}، که (= ادا) ماه‌های حرام بگذرد می‌کشید از آنگاه فامشرکان را هر جا که یادید^{۶۵}، که به حذف همزه خوانی مَرَجُونَ آنرا دو وجه است^{۶۶}. با املای «کی» (= ادا) در ایشان خوانند، یعنی مشرکان قریش، پیغام‌ها، روشن پیدا، ناگوار فید گان به روز رستاخیز گفتند ...^{۶۷}.

همچنین گاهی مانند زبان پهلوی «- ی» = -ī به جای که موصول یا «ئی که» به کار رفته است: فرموده بود رسول خویش را که از ایشانی زکوة بستانی ایشان را دعا کن^{۶۸}، اول آبی از او بگیری، چونش بپزی بر نفرس نهی سود کند^{۶۹}. در نامه‌ای به خط عبری که در دندان او یلیق پیدا شده نیز این -ī دیده می‌شود^{۷۰}. اگر نیز فراوان به معنی «یا» به کار می‌رود.

قیده‌های ایدون و همیدون نیز خاص این دوره است.

مفعول: مستقیم (بی‌واسطه) در بسیاری از موارد با «مر» همراه است: مر ابراهیم را گفت^{۷۱}، خواهی که خدای تعالی مرا فرمان دهدی ...^{۷۲} . گاهی نیز «مر» بدون «را» به کار رفته است: مر ایشان ملامت کردند^{۷۳}، کیست که ناخواهانی کند مر دین ابراهیم^{۷۴}. مفعول معرفه، چه ضمیر و چه اسم، در بسیاری از موارد بدون «را» می‌آید: «این پیشتر یاد کرد و آنرا پستر^{۷۵}، نخواستند که آن بخرند»^{۷۶} «را» برای نشان دادن مفعول با واسطه نیز به کار می‌رود: او را گفتم.

اکنون این نظام واجی ویژگی‌های دستوری را با فارسی معاصر مقایسه می‌کنیم.
نظام فارسی واجی فارسی معاصر چنین است:

صامت‌ها

p f t s č š k x q h

b v d z j ž g

m n

r l y

مصوت‌ها

i u e o o w a â

با مقایسه این دو نظام مشخص می‌شود که در بخش صامت‌ها ف v از بین رفته و صامت w به v بدل شده است. واجگونه ذ δ حذف شده است. غ γ نیز ظاهراً از بین رفته و q به جای آنرا گرفته است. صامت xw نیز ساده و به x بدل شده است. پیدایش همزه و ق تحت تأثیر زبان عربی بوده است. صامت ق در حقیقت ترکیبی از ق و غ عربی است که با غ فارسی هم ادغام شده است.

نظام مصوت‌ها تغییر اساسی کرده است. نخست آنکه تقابل میان مصوت‌های کوتاه و بلند از بین رفته و مصوت‌های کوتاه و بلند به یک نظام واحد تبدیل شده است، اما مصوت‌های بلند قدیم از نظر آواشناختی کشش خود را، دست کم در زبان نوشتار و معیار، حفظ کرده‌اند. باین‌همه این کشش در شعر عروضی معاصر خاصیت تقابلی خود را نگهداشته است و مصوت‌های â، i و u که صورت تبدیل یافته مصوت‌های â، i و u خود را نگهداشته است و مصوت‌های â، i و u که صورت تبدیل یافته مصوت‌های â، i و u

قدیم‌اند کماکان به عنوان مصوت‌های بلند در تقابل با مصوت‌های a, e و o به عنوان مصوت‌های کوتاه قرار دارند. مصوت‌های مجهول قدیم به i و u بدل شده‌اند، اما مصوت \bar{o} گاهی نیز به ow تبدیل شده است. \bar{e} نیز در پاره‌ای از موارد به ey که باید آنرا دو واج تلقی کرد تحول یافته است. مصوت‌های مجهول قدیم به i و u قدیم نیز به e و o تغییر یافته‌اند.

در قسمت دستور نیز تغییراتی پیدا شده است. در مبحث اسم به نشانه‌های جمع فارسی‌الاصل چند نشانه جدید که از عربی گرفته شده یا تحت تأثیر نشانه‌های جمع عربی به وجود آمده اضافه شده است. این نشانه‌ها عبارت‌اند از «-ون»، «-ین»، «-ات»، «-جات» و آلات. مثال‌ها: روحانیون، معلمین، انتخابات، باغات، گمرکات، روزنامه‌جات، ترشیجات، مرباجات، آهن‌آلات. تعداد جمع‌های مکسر عربی زیاد شده‌اند و دیگر با نشانه‌های جمع فارسی جمع بسته نمی‌شوند.

در فعل تحول بیشتر صورت گرفته است. همی به می ساده شده و کاملاً با فعل جوش خورده و به نشانه مضارع اخباری و ماضی استمراری بدل شده است: می‌روم، می‌رفتم. صیغه‌های ساخته شده با «ی» نشان دهنده استمرار و تکرار از بین رفته‌اند. ماضی‌هایی که «ب» در آغاز آنها به کار می‌رفت متروک شده‌اند.

زمان آینده منحصرأ با صیغه‌های فعل «خواستن» ساخته می‌شود که اساساً در نوشتار به کار می‌رود، اما استعمال آن به گفتار نیز راه یافته است.

وجه التزامی به عنوان یک وجه کاملاً تثبیت شده با نشانه «ب» در مضارع برای بیان وقایع یا عمل‌هایی که در مورد وقوع آنها تردید وجود دارد یا مربوط به زمان آینده است به وجود آمده است. همه اشکال وجه شرطی غیرواقعی حذف شده‌اند و وظیفه بیان شرط به وجه التزامی واگذار شده است: اگر بروی، اگر رفته باشد.

حروف اضافه و ربطی که در بالا به آنها اشاره کردیم همه متروک شده‌اند، و به جای آنها حروف اضافه و مرکب که بعضی از آنها با عناصر عربی ساخته شده‌اند به وجود آمده‌اند: به جانب، (به) طرف، به قصد، از طرف، در باب و درباره. «را» دیگر برای نشان دادن مفعول با واسطه به کار نمی‌رود، اما علاوه بر نشان دادن مفعول بی‌واسطه نقش‌های جدیدی پیدا کرده است.

در قسمت واژگان تغییرات چشمگیر ایجاد شده است. بر تعداد عناصر عربی به مقدار زیادی افزوده شده است. قیدهایی که با تنوین ساخته می‌شوند، مانند حتماً، اتفاقاً به فراوانی وارد زبان شده‌اند. ترکیبات عربی، مانند حتی‌المقدور، ماشاءالله، لوازم‌التحریر، و غیره به ویژه در زبان نوشتار راه پیدا کرده‌اند. از قرن ۵ و ۶م به بعد واژه‌های ترکی و از قرن ۷م مقداری لغت مغولی وارد واژگان شده‌اند. در دو قرن اخیر نیز واژه‌های زیادی از زبان‌های اروپایی، به ویژه از روسی و فرانسه و انگلیسی، قرض گرفته شده‌اند.

پی‌نوشت

۱. نک: ابن‌الندیم، ۱۵
۲. خوارزمی، ۱۱۷؛ حمزة اصفهانی، ۶۷-۶۸
۳. مروج الذهب، ۱۷۵/۲
۴. ص ۳۶
۵. صادقی، تکوین ...، ص ۲۳
6. P. 239
۷. صادقی، تکوین، ۲۴-۲۵، ۲۹-۳۰
۸. صادقی، «یک معنی ناشناخته ...»، ۲-۳۲
۹. همانجا
۱۰. الزینة ...، ۶۵
۱۱. همانجا
۱۲. در این باره، نک: صادقی، «تحول صامت ...»، ۳-۳۲
۱۳. جمهرة اللغة، ۴/۱
۱۴. درباره همزه در دوره مورد بحث، نک: صادقی، «ویژگیهای ...»، «چهل و نه - پنجاه و یک»
۱۵. اخوینی، ۴۲
۱۶. ابومنصور موفق هروی، گ ۱۷ رو
۱۷. همو، گ ۱۷۵ رو
۱۸. همو، گ ۶۰ پشت
۱۹. همو، گ ۲۱ پشت؛ صادقی، «ویژگیهای»، «شصت و دو»
۲۰. ابومنصور موفق هروی، برگ ۲۷ رو، ۶۰ رو؛ نیز نک: طوسی، ص ۲۲۷
۲۱. بلعمی، ۲۷
۲۲. جمله‌ای از قرن اول هجری، نک: صادقی، تکوین، ص ۶۹
۲۳. اخوینی، ۵۲۹
۲۴. نک: ابومنصور موفق هروی، جاهای مختلف
۲۵. اخوینی، ۵۰۹
۲۶. نک: ابومنصور موفق هروی، جاهای مختلف
۲۷. اخوینی، ۵۰۱
۲۸. نک: ابومنصور موفق هروی، جاهای مختلف
۲۹. ناصر خسرو، ۱۸
۳۰. نک: ترجمه تفسیر طبری، جاهای مختلف
۳۱. نک: ترجمه تفسیر طبری، جاهای مختلف
۳۲. نیشابوری، جاهای مختلف
۳۳. بلعمی، ص ۳۱۶؛ نک: Lazard, 282-283
۳۴. تفسیر قرآن پاک، گ ۷۴؛ نیز: صادقی، مسائل تاریخی ...، ۲۶۹
۳۵. تفسیر قرآن پاک، گ ۷۸
۳۶. همان، ص ۱۲
۳۷. ترجمه تفسیر طبری، ۲۷۲/۱
۳۸. همان، ۲۷۳/۱
۳۹. همان، ۲۰۶/۱
۴۰. تفسیر قرآن پاک، گ ۷۳
۴۱. ترجمه تفسیر طبری، ۲۰۶/۱
۴۲. همان، ۲۰۸/۱
۴۳. تفسیر قرآن پاک، گ ۵۳
۴۴. همان، گ ۴۳
۴۵. همان، گ ۳۱
۴۶. همان، گ ۶۲
۴۷. بلعمی، نسخه بهار، گ ۲۰۶؛ نک: Lazard, 332-333

۴۸. تفسیر قرآن پاک، گ ۱
 ۴۹. همان، گ ۱۸
 ۵۰. همان، گ ۲۹
 ۵۱. همان، گ ۲۴
 ۵۲. همان، گ ۸۴
 ۵۳. همان، گ ۳۰
 ۵۴. بلعمی، ۱۱۶۸
 ۵۵. همو، ۱۱۶۱
 ۵۶. همو، ۷۰۳
 ۵۷. همو، ۳۱۰
 ۵۸. اسکندرنامه، ۲۳۴
 ۵۹. قس: همچند در الابنیه، نک: ابومنصور موفق هروی، گ ۴۷ پشت؛ نیز نک: صادقی، مسائل تاریخی، ۱۵۳-۱۶۴
 ۶۰. فردوسی، ۴۲/۲
 ۶۱. همو، ۷۰/۲
 ۶۲. همو، ۴۴/۲
 ۶۳. سوراآبادی، ۲۸
 ۶۴. همو، ۷۱
 ۶۵. بخشی از تفسیری کهن به پارسی، ۴۶
 ۶۶. همان، ۹۰
 ۶۷. همان، ۱۱۱
 ۶۸. همان، ۸۶
 ۶۹. ابومنصور موفق هروی، گ ۷۳ رو
 ۷۰. نک: صادقی، تکوین، ۷۸
 ۷۱. تفسیر قرآن پاک، گ ۶۸
 ۷۲. همان، گ ۸۴
 ۷۳. همان، گ ۱۲
 ۷۴. همان، گ ۷۶
 ۷۵. همان، گ ۹
 ۷۶. همان، گ ۹

کتابشناسی:

- ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۷م.
- ابن الندیم، محمد، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ابوحاتم رازی، احمد، *الزینة فی الکلمات الاسلامیة*، به کوشش حسین فضل الله همدانی، قاهره، ۱۹۷۵م.
- ابومنصور موفق هروی، *الابنية عن حقایق الادویة*، چ تصویری نسخه کتابخانه ملی اتریش، به کوشش ایرج افشار و علی اشرف صادقی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش.
- اسکندرنامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش.
- خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م.
- بخشی از تفسیری کهن به پارسی، به کوشش مرتضی آیه الله زاده شیرازی، تهران، ۱۳۷۵ش.
- بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۴۱ش.
- ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۳۹ش.
- تفسیر قرآن پاک، چ تصویری، نسخه دانشگاه لاهور، تهران، ۱۳۴۴ش.
- حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک ارض والانبیاء*، برلین، ۱۳۴۲ق.
- سورآبادی، عتیق، *تفسیر قرآن کریم*، چ تصویری، نسخه مکتوب به سال ۵۲۳ق، تهران، ۱۳۴۵ش.
- صادقی، علی اشرف، *تکوین زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۷ش.
- همو، *مسائل تاریخی زبان فارسی*، تهران، ۱۳۸۰ش.
- همو، «تحول صامت» ق «عربی در زبان فارسی»، *مجله زبانشناسی*، تهران، ۱۳۸۵ش، س ۱۲، شم ۱-۲.
- همو، «ویژگیهای زبانی الابنیه»، مقدمه بر *الابنية* (نک: هم، ابومنصور موفق هروی).
- همو، «یک معنی ناشناخته کلمه پهلوی در زبان فارسی»، *فرهنگ نویسی*، تهران، ۱۳۸۹ش، شم ۳.

طوسی، محمد، *النهاية*، با ترجمه فارسی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲ش.

عیوقی، ورقه و گلشاه، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۴۳ش.

فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶ش.

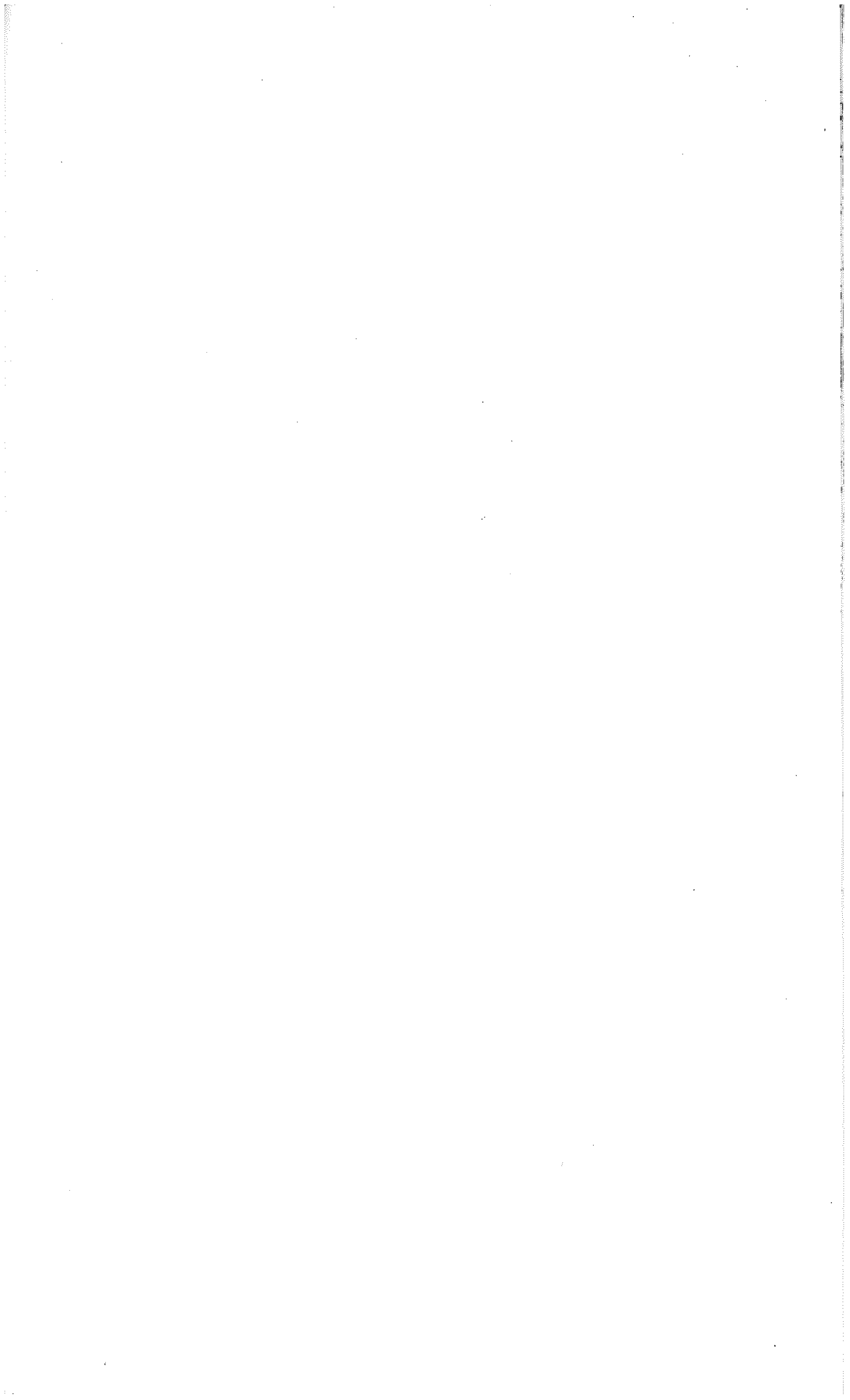
مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دو مینار و پوه دوکورتی، پاریس، ۱۸۶۱-۱۸۷۷م.

ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، به کوشش محمد بذل الرحمان، برلین، ۱۳۴۱ق/۱۳۰۳ش.

نیشابوری، احمد، *قصص الانبیاء*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۰ش.

Lazard, G., *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963.

Tedesco, p., «Dialektologie der westiranischen Turfantexte», *Le Monde Oriental*, 1921, vol.



سیر بلاغت و دانش‌های بلاغی در ایران

اصغر دادبه

بلاغت در لغت به معنی چیره‌زبانی^۱، زبان‌آوری، رسایی و شیوایی^۲ است. همایی همچنین سخن‌دانی و سخن‌شناسی را معادل بلاغت قرار داده است^۳ دانشمندان علوم بلاغی، بلاغت را در اصطلاح، مطابقت کلام فصیح با مقتضای حال و مقام، یا مطابقت با مقتضای حال مخاطب تعریف کرده‌اند. این تعریف را نویسندگان کتاب‌های بلاغی به زبان عربی^۴ به دست داده‌اند. همچنین مؤلفان متأخر کتب بلاغی در زبان فارسی، که آثار آنان براساس کتاب‌های عربی، به‌ویژه آثار تفتازانی، یعنی *المطول* و *شرح‌المختصر* سامان یافته است^۵، براین تعریف تأکید ورزیده‌اند و تصریح کرده‌اند که مراد از حال یا مقام، حالت و موقعیتی است که اقتضا می‌کند تا کلام به‌گونه‌ای خاص، فی‌المثل مؤکد یا غیرمؤکد، مفصل یا موجز بیان شود^۶ و گوینده و نویسنده فصیحی که به مقتضای حال و مقام سخن بگوید یا بنویسد بلیغ به شمار می‌آید. چنین است که بلاغت نه تنها صفت واژه یا کلمه، که صفت سخن و سخن‌گو یعنی صفت کلام و متکلم نیز هست^۷.

علوم بلاغی

به گواهی کتاب‌های بلاغی نوشته شده به زبان عربی، علوم بلاغی به دو دانش معانی و بیان محدود می‌شود و دانش بدیع ذیل این دو دانش به‌شمار می‌آید.^۸ کتب بلاغی تألیف شده به زبان فارسی، گویای این حقیقت است که غیر از سه دانش معانی و بیان و بدیع، عروض و قافیه نیز در شمار علوم بلاغی است، چنان‌که، فی‌المثل، حدیقه‌های حدائق‌البلاغه، تألیف فقیر دهلوی^۹ مشتمل بر بیان و بدیع و عروض و قافیه نیز هست. سکاکی هم تصریح می‌کند که علوم بلاغی به سه دانش؛ منطق، عروض و قافیه نیاز دارند.^{۱۰} بر این بنیاد می‌توان بلاغت را این‌گونه تعریف کرد: گفتن یا نوشتن کلام فصیح است به مقتضای حال و مقام؛ سخنی خوش‌آهنگ و آراسته که معنای واحد را به طرق مختلف بیان می‌کند و اگر سخن منظوم باشد با توجه به مضمون و محتوای آن، وزن عروضی و قافیۀ مناسب برای آن انتخاب می‌گردد. چنین سخنی مؤثر می‌افتد و بر خواننده و شنونده اثر می‌گذارد و بدین‌سان بلاغت تحقق می‌یابد. بخش نخست تعریف، یعنی مطابقت کلام فصیح با مقتضای حال و مقام، مسأله‌ای است که در علم معانی از آن بحث می‌شود. بخش دوم و سوم تعریف، یعنی خوش‌آهنگی و آراستگی و ادای معنا و مقصود واحد به طرق مختلف، مسأله‌ای است که در دانش بدیع و دانش بیان مطرح می‌گردد و به گفته رادویانی در کتاب ترجمان‌البلاغه^{۱۱} صنایع بدیعی و بیانی «اجناس بلاغت» محسوب می‌شوند، و به تعبیر صاحب حدائق‌السحر^{۱۲} «اسالیب بلاغت» به‌شمار می‌آیند و در پرتو به‌کارگیری آنها بلاغت به بار می‌آید و سخن، بلیغ و مؤثر می‌شود. صاحب مفتاح‌العلوم نیز بلاغت را حاصل به‌کارگیری شیوه‌های طرح شده در دانش معانی و بیان می‌داند^{۱۳} و بلاغت‌افزایی و فصاحت را معلول به‌کارگیری آرایه‌های لفظی و معنوی یعنی صنایع بدیعی می‌شمارد^{۱۴}. بخش چهارم تعریف، یعنی انتخاب قافیه و وزن مناسب برای سخن بلیغ منظوم هم مسأله‌ای است که در پرتو ممارست در دانش قافیه و عروض به بار می‌آید که اولاً، گونه‌ای وزن عروضی در شعر عروضی، ذاتی شعر و به اصطلاح جزو ماهیت شعر است^{۱۵}، یعنی وزن همزاد شعر محسوب می‌شود و نه فقط اشعار فارسی و عربی، که به گزارش ارسطو در فن شعر^{۱۶} و ابن‌سینا در «فن‌الشعر»^{۱۷} و نیز به تصریح فارابی در «رسالة فی قوانین صناعة‌الشعر»^{۱۸} اشعار یونانی هم دارای اوزان گوناگون بوده

و هر وزن نامی ویژه داشته است. قافیه نیز با نقش‌های ویژه خود به «تثبیت اثر نفسانی وزن» کمک می‌کند^{۱۹} و در نتیجه کلام را رسا و مؤثر می‌سازد؛ ثانیاً، شعر عروضی با توجه به محتوا و موضوع آن باید دارای وزن عروضی مناسب و متناسب با موضوع و محتوا باشد تا بلاغت یابد، چنان که فی‌المثل شعر حماسی وزنی متناسب با حماسه، شعر غنایی وزنی متناسب با غنا و به همین سان هر شعر وزنی متناسب با موضوع و محتوای خود می‌طلبد تا بلیغ و مؤثر گردد.^{۲۰}

سیر علوم بلاغی

دو سده نخستین اسلامی، یعنی سده‌های ۱ و ۲ ق که در تاریخ ایران به «دو قرن سکوت»^{۲۱} نیز تعبیر شده است، دوران انتقال فرهنگ ایران به عالم اسلام به شمار می‌آید^{۲۲} در طول این دو سده ایران حکومت ملی مستقل نداشت و زبان فارسی دری، که البته از جمله زبان‌های ایرانی بود، به عنوان زبان ملی انتخاب و تثبیت نشده بود و ایران بخشی مهم از امپراتوری بزرگ اسلامی محسوب می‌شد. زبان رسمی این امپراتوری عربی بود؛ زبانی خوش طالع و نیک‌بخت که پشتوانه‌ای الهی چون قرآن کریم داشت. هرچند زبان فارسی، سرانجام به عنوان زبان دوم در عالم اسلام^{۲۳} و در برخی از سرزمین‌های اسلامی مانند شبه‌قاره هند به عنوان زبان اول اسلام، نقش‌آفرین گردید، اما بدان سبب که عربی زبان قرآن کریم است و از این جهت گونه‌ای تقدس دارد؛ و نیز بدان سبب که علوم زبانی (مثل صرف و نحو) و علوم بلاغی (مثل معانی و بیان و ...) در خدمت فهم قرآن کریم بوده است، نخست نگارش علوم مختلف به زبان عربی صورت گرفت و ایرانیان مسلمان شده به خدمت زبان قرآن کمر بستند و آثار علمی خود از جمله آثار بلاغی خود را نخست به زبان عربی نوشتند. تألیف علوم، از جمله علوم بلاغی به زبان فارسی از سده ۳ ق پس از تحقق استقلال ایران^{۲۴} و انتخاب زبان فارسی به عنوان زبان ملی صورت گرفت. پس از استقلال ایران و به‌کارگیری زبان فارسی در سرودن و نوشتن، نگارش به زبان عربی از سوی ایرانیان فرهیخته استمرار یافت و آثار بلاغی ارزشمندی نیز در سده‌های بعد، به‌ویژه تا سده ۸ ق، به زبان عربی، در کنار آثار تألیف شده به زبان فارسی پدید آمد، از آن‌رو که زبان عربی در نگاه ایرانیان اولاً، زبان دین

بود؛ ثانیاً، مخاطبانی داشت که شمار آنان بسی بیشتر از شمار مخاطبان آثاری بود که در آن روزگاران به زبان فارسی پدید می‌آمد؛ ثالثاً، این پندار بی‌بنیاد به عربی‌نویسی مدد می‌رساند که زبان علم، زبان عربی است. بر این اساس مقاله را با توجه به زبانی که آثار بلاغی بدان نوشته شده است به دو بخش تقسیم می‌کنیم:

بخش اول - به زبان عربی

با انتقال فرهنگ ایران به عالم اسلام، فرهنگ اسلامی ایران آرام آرام شکل می‌گرفت و زبان عربی نیز با تلاش‌های ایرانیان مسلمان شده و خدمات آنان به این زبان پیوسته و شکوفاتر می‌شد و زمینه برای ظهور و گسترش و کمال علوم زبانی مشتمل بر صرف و نحو و علوم بلاغی یعنی معانی و بیان و بدیع فراهم می‌آمد. علوم بلاغی همانند علوم زبانی و دیگر علوم اسلامی از اواخر سده ۲ و اوایل سده ۳ ق از شهرهایی سربرآوردند که از مرکز ایران ساسانی یعنی از تیسفون زاده شده بودند: نخست از دو شهر بصره و کوفه که غالب ساکنان آن ایرانی بودند؛ احامره یا بنی‌الاحمر و آساوره یعنی اسواران^{۲۵}؛ و سپس از بغداد که حتی نام آن (بغ = خدا + داد ← خداداد) نیز فارسی است^{۲۶}. از جمله ویژگی‌هایی که حتی عرب‌گرایان برای مردم ایران ذکر کرده‌اند، بلاغت است. جاحظ معتزلی بصری (وفات: ۲۵۵ ق/ ۸۶۹ م) عرب‌گرا، که در فضای فرهنگی ایران در بصره نشو و نما کرده بود و با انگیزه اثبات اصالت زبان و بیان عربی در برابر زبان و بیان فارسی به نگارش کتاب *البیان و التبیین* پرداخت^{۲۷} به‌رغم عرب‌گرایی‌اش باور داشت و اعلام کرد که از ویژگی‌های ایرانیان تبحر در بلاغت است و ایرانیان عصر ساسانی در بلاغت کارآزموده بوده‌اند^{۲۸} و آثاری بلاغی چون *عش‌البلاغه* یا *عین‌البلاغه*^{۲۹} و نیز کتاب *کاروند* - که جاحظ جویندگان علوم بلاغی را به خواندن و آموختن آن توصیه می‌کند^{۳۰} - نمونه‌هایی از آثار آنان در زمینه بلاغت به‌شمار می‌آمده است. گرچه این آثار مانند بسیاری آثار دیگر از میان رفته است و ایرانیان در دوران اسلامی ایران، ناگزیر بلاغت خود را با واسطه از آثار پدیدآمده در زبان عربی سامان داده‌اند، اما با توجه به سخن جاحظ و سخنانی دیگر از این دست نمی‌توان از تأثیر بلاغت ایرانی در شکل‌گیری بلاغت اسلامی غافل ماند، به‌ویژه که بلاغت‌نگاران به زبان عربی یا ایرانی بوده‌اند، یا چونان

جاحظ در فضای فرهنگ ایرانی تعلیم دیده‌اند و پرورش یافته‌اند. نخستین اثر بلاغی مجاز القرآن است تألیف ابوعبیده معمر بن مثنی (۱۱۴-۲۱۰ق/۷۳۲-۸۲۵م)، شاگرد خلیل بن احمد فراهیدی ایرانی، که در فارس زاده شد و در بصره زیست و درگذشت. دیگر آثار بلاغی به زبان عربی عبارتند از: کتاب الفصاحة شامل معانی و بیان و بدیع، تألیف سهل بن محمد بن عثمان بن یزید جُشمی سیستانی (وفات: ۲۵۵ق/۸۶۹م) اهل بصره؛ کتاب الشعر والشعرا که در آن از مباحث بلاغی سخن در میان آمده تألیف ابن قتیبه دینوری (وفات: ۲۷۶ق/۸۸۹م)؛ البیان والتبیین، که در آن به تحلیل بلاغی شواهد و امثله و نمونه‌ها پرداخته شده تألیف ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (وفات: ۲۵۵ق/۸۶۹م) که پیشتر در باب وی سخن گفتیم. جاحظ در این کتاب به دانش بدیع، که مراد وی از آن تصویرگری‌ها و محسنات لفظی و معنوی است، توجه کرده و به سبب عرب‌گرایی‌اش و به‌رغم اظهار نظرش مبنی بر این که مردم ایران اهل بلاغت‌اند، تصریح می‌کند که بدیع، ویژه عرب است و به همین سبب زبان عربی برتر و استوارتر از هر زبان است: «والبديع مقصورٌ على العربِ و من أجله فاقت لغتهم كل لغته و أدبت على كل لسانٍ ...»^{۳۱}. دیگر، کتاب البدیع، تألیف خلیفه عباسی، ابن معتر (۲۴۷-۲۹۶ق) به سال ۲۷۴ق که تنها یک روز خلافت کرد و کشته شد. ابن معتر را می‌توان واضع علم بدیع و استقلال‌بخش این دانش نسبت به دانش معانی و دانش بیان در زبان و ادب عربی به شمار آورد. او خود بدین معنا تصریح کرده است^{۳۲}: نقد الشعر، تألیف قدامة بن جعفر (وفات: ۳۳۷ق/۹۴۸م) که در آن از چهارده صنعت بدیعی سخن رفته است. نقد الشعر ادامه و استمرار کوشش ابن معتر در کتاب البدیع است؛ کتاب الصناعتین: الکتابه و الشعر، تألیف ابوهلال عسکری دانشمند سده ۴ق (وفات: حدود ۴۰۰ق/۱۰۱۰م) منسوب به شهر عسکر مکرّم از توابع اهواز. الصناعتین مشتمل است بر ده باب و پنجاه و سه فصل که باب نهم آن یعنی «فی شرح البدیع ...» دارای سی و پنج فصل است. پیش از ابوهلال بیست و هفت صنعت بدیعی از سوی ابن معتر و قدامة نام‌گذاری شده بود. ابوهلال هشت صنعت بدان افزود و در سی و پنج فصل از باب نهم سی و پنج صنعت بدیعی را مورد بحث قرار داد. وی بدیع را در معنای عام به کار می‌برد؛ معنایی که صنایع بیانی را نیز در برمی‌گیرد، چنان که فصل اول از باب نهم به استعاره و مجاز و فصل دوازدهم به کنایه

و تعریض اختصاص یافته است^{۳۳}؛ کتاب *دلایل الاعجاز* و کتاب *اسرار البلاغه*، تألیف عبدالقاهر جرجانی (وفات: ۴۷۱ق/۱۰۷۸م)، جرجانی در گرگان زاده شد، همانجا زندگی کرد و درگذشت. وی نظر خود را در باب علم معانی در *دلایل الاعجاز* و دیدگاه خود را در باب علم بیان در *اسرار البلاغه* بیان کرده است. او از بنیان گذاران بلاغت در زبان و ادب عربی است و به تعبیر دقیق تر بلاغت را، که عناصر آن به تدریج پدید آمده بود، سامان داد و به مرحله نهایی رساند. پس از جرجانی، بلاغت چهره‌ای دیگر یافت و هدفی دیگر را دنبال کرد که در جای خود ارجمند است. سکاکی (وفات: ۶۲۶ق/۱۲۲۹م) با تألیف *مفتاح العلوم* به طبقه‌بندی علوم اسلامی پرداخت و علوم بلاغی را به معانی و بیان و بدیع تقسیم کرد^{۳۴}. وی در این کتاب، در کنار طرح دیدگاه‌هایی که با جرجانی به کمال رسیده بود، دیدگاه‌هایی تازه نیز عرضه کرد. خطیب قزوینی (وفات: ۷۳۹ق/۱۳۳۸م) با تألیف *التلخیص* به تلخیص دیدگاه‌های بلاغی با تأکید بر آراء جرجانی پرداخت. *التلخیص* مبنای تألیف آثار بلاغی بعدی قرار گرفت. خطیب، خود در *الایضاح* به شرح و توضیح *التلخیص* پرداخت و تفتازانی (وفات: ۷۹۱ق/۱۳۸۹م) بر آن دو شرح نوشت: یکی شرح مفصل موسوم به *المطول*؛ دوم، شرحی مختصر موسوم به شرح *المختصر*. پس از این هر اثر بلاغی که تألیف شد به گونه مستقیم تحت تأثیر شرح *المختصر* و *المطول* تفتازانی بود و به گونه غیرمستقیم تحت تأثیر *التلخیص* خطیب قزوینی قرار داشت. پیش از آنکه خطیب به تلخیص آراء جرجانی و سکاکی بپردازد، امام فخر رازی (وفات: ۶۰۶ق/۱۲۱۰م) در اثری موسوم به *نهاية الايجاز في دراية الاعجاز* بدین مهم پرداخت، اما با همه ارجمندی، حاصل کارش چونان تلاش خطیب مورد توجه قرار نگرفت.

تأمل در سیر آثار بلاغی به زبان عربی روشن می‌سازد که دو دیدگاه و در نتیجه دو مکتب در حوزه بلاغت پیش روی ماست: مکتب پویا، و مکتب ایستا.

۱. مکتب پویا

مکتبی است که بر طبق آن، نه بر جنبه نظری که عبارت است از تعریف و آوردن شاهد مثال، بلکه بر جنبه عملی یعنی بر جنبه کاربردی نیز تأکید می‌شود. بدین معنا

که به‌جای ذکر تعریف و آوردن شاهد مثال نمونه‌ها، اعم از آیات قرآنی و نظم و نثر نقادی می‌شود و مورد تجزیه و تحلیل بلاغی قرار می‌گیرد تا ارزش زیبایی‌شناختی آنها نموده آید^{۳۵} و روشن گردد که چه گفته‌اند (= بحث معنا) و به‌ویژه آنکه چگونه گفته‌اند (= بحث لفظ). در مکتب پویا عملاً به پرسش‌هایی پاسخ داده می‌شد که در روزگار ما مورد توجه ادب‌پژوهان و بلاغت‌شناسان است؛ پرسش‌هایی از این دست که اصل، لفظ است یا معنا، و یا هر دو، یعنی همان پرسش و همان بحث که امروز تحت عنوان «چگونه گفتن» و «چه گفتن» مطرح می‌شود. جاحظ و همفکران او بر عنصر لفظ یا بر اصل چگونه گفتن تأکید می‌کردند، دیدگاهی که در عصر جدید، از آن شکل‌گرایی یا فرم‌گرایی برآمد. در برابر این دیدگاه عبدالقاهر جرجانی و یاران او بر عنصر معنا یا بر اصل چه گفتن تأکید می‌ورزیدند و بر آن بودند که فصاحت لفظ هم در نهایت معلول معناست، زیرا لفظ آنگاه اهمیت می‌یابد و نقش خود را ایفا می‌کند که وارد جمله شود و جزء یک ساخت قرار گیرد. از این دیدگاه به «نظریه نظم» تعبیر می‌شود؛ نظریه‌ای که صورت تکامل یافته و امروزی آن ساختارگرایی است. سرانجام نظریه «تساوی لفظ و معنا» پدیدار شد و ابن‌قتیبه دینوری بر نظریه تساوی پای فشرده و بهترین شعر را شعری دانست که هم لفظ آن زیباست، هم معنای آن مطلوب است^{۳۶}. و چنین بود که پیروان مکتب پویا می‌کوشیدند تا نشان دهند که یک شعر و به‌طور کلی یک اثر ادبی تا چه مایه ارزش هنری و زیبایی‌شناختی دارد و بدین‌سان بلاغت، حال و هوای نقد ادبی و سبک‌شناسی می‌یابد^{۳۷} و به صفت پویا موصوف می‌شود. فی‌المثل وقتی جرجانی از تشبیه و تمثیل سخن می‌گوید، آن دو را با هم می‌سنجد و به ارزش زیبایی‌شناسانه این دو صنعت توجه می‌کند، و ضمن تبیین چیستی تمثیل، آنرا با تشبیه می‌سنجد^{۳۸} و از جمع بین تشبیه و تمثیل سخن به میان می‌آورد، از کاربردهای هنری تمثیل و از تأثیر تمثیل در روح و جان شنونده و از رمز و راز تأثیر این هنر سخن می‌گوید^{۳۹} و در تمام مباحث به طرح و تحلیل شواهد گوناگون می‌پردازد و بدین‌سان به بلاغت جنبه کاربردی و وجهه سبک‌شناختی و نقد ادبی می‌بخشد. نقادی‌های عالمانه ابوهلال عسکری از نظم و نثر در کتاب *الصناعتین* نیز نمونه‌های ارجمندی است که از مکتب بلاغت پویا به یادگار مانده است^{۴۰}. از نشانه‌های پویایی «چون و چرا» کردن است و لازمه چون و چرا کردن،

نقد و تحلیل و توجیه است. مجازالقرآن، که نخستین یا دست کم در شمار نخستین آثار بلاغی در عالم اسلام به شمار می آید از یک چون و چرا زاده شد؛ چون و چرایی که ابو عبیده را به تألیف مجازالقرآن برانگیخت. ماجرا چنان است که در یک مجلس شخصی که از بزرگان حکومت بوده است از ابو عبیده معمر بن مثنی می پرسد: خدای تعالی در قرآن کریم می فرماید «طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤْسُ الشَّيَاطِينِ»^{۴۱}: میوه آن [= میوه درخت زقرم] تو گویی سرهای شیاطین است»، در حالی که در وعد و ایعاد، تشبیه به چیزی می توان کرد که مشبه به معروف و شناخته باشد و رؤس شیاطین را کسی ندیده است! ابو عبیده ضمن استشهاد به بیتی از امرؤالقیس که در آن نیزه تیز کبود رنگ به دندان غول تشبیه شده:

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُصَاجِعِي / وَ مَسْنُونَهُ رِزْقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالٍ یعنی: چگونه مرا می کشد حال آنکه شمشیر مشرفی [= شمشیر ساخت قریه مشارف الشام] و نیزه تیز همواره با من همخوابه است؛ نیزه تیز شده کبود رنگی که به دندان غول می ماند^{۴۲}. پاسخ می دهد: غول را هم کسی ندیده، اما مردم روزگار شاعر بدان باور داشته اند. خداوند هم با عرب به زبان آنان و با توجه به باورهایشان سخن گفته است. پرسنده مجاب می شود و ابو عبیده در آن لحظه تصمیم می گیرد تا برای امثال این گونه معانی در قرآن کتابی بنویسد^{۴۳}. مجازالقرآن معلول این پرسش و پاسخ است.

۲. مکتب ایستا

مکتبی است که براساس آن، بلاغت به جنبه های نظری محدود می شود. بدین ترتیب که از هر صنعت بیانی یا بدیعی و به طور کلی از هر مسأله بلاغی، نخست تعریفی به دست داده می شود و سپس شاهد یا شواهدی از نظم و نثر، و اغلب از نظم ذکر می گردد تا خواننده تجلی صنعت یا مسأله بلاغی تعریف شده را در شواهد بنگرد. فی المثل آن همه بحث و تجزیه و تحلیل که در اسرارالبلاغه در باب تمثیل صورت گرفته است، در آثار پدید آمده در این مکتب به دو صنعت تشبیه تمثیل و استعاره تمثیلیه به صورت تعریف و ذکر شاهد، محدود می شود^{۴۴}. تعریفها و شواهد، در آثار پدید آمده در این مکتب، غالباً تکراری است و خواننده، کمتر به نمونه یا نمونه های تازه برمی خورد، چنان که

فی‌المثل شاهد مثالی را که سکاکی برای استعاره مکنیه در *مفتاح‌العلوم*^{۴۵} آورده و خطیب قزوینی آنرا در *تلخیص‌المفتاح والایضاح*^{۴۶} تکرار کرده است، به وضوح در آثار بلاغی تفتازانی^{۴۷} و آثاری که براساس آثار خطیب و تفتازانی تألیف شده^{۴۸} تکرار شده است. از آنجا که پویایی و ایستایی از اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی به بار می‌آید، بلاغت پویا و ایستا یا پویایی و ایستایی در بلاغت نیز از این قاعده مستثنا نیست و تابع اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی است. گرچه سده ۴ق را عصر زرین فرهنگ اسلامی^{۴۹} به‌طور عام و عصر زرین فرهنگ اسلامی ایران^{۵۰} به‌طور خاص خوانده‌اند، اما بی‌گمان فرهنگ ایران که با آیین اسلام در آمیخته به تأیید اسلام رسیده بود، نخست در شهرهای برآمده از تیسفون یعنی بصره و کوفه و سپس بغداد که در دل ایرانشهر^{۵۱} واقع بود شکوفا شد و سپس در پی استقلال ایران در ماوراءالنهر و خراسان بزرگ به مرکزیت بخارا، که قبة‌الاسلام نیز خوانده می‌شد، به شکوفایی رسید. جلوه‌های این شکوفایی را از اواخر سده ۲ق و در سراسر سده ۳ق، خاصه در بصره و کوفه و بغداد، می‌توان مشاهده کرد. سده ۵ق، با آنکه به جهات مختلف فرهنگی و اجتماعی نسبت به سده ۴ق آغاز دوران افول محسوب می‌شود، اما به‌ر حال ادامه همان سده بود و به لحاظ علمی عصر تکمیل دانش‌های به بار آمده در آن سده به‌شمار می‌آمد؛ ویژگی‌ای که در سده ۶ق نیز به نوعی و تاحدی استمرار یافت^{۵۲}. بلاغت پویا حاصل دوران شکوفایی فرهنگ ایرانی و اسلامی است. *مجازالقرآن ابو عبیده معمر بن مثنی*، آثار بلاغی ابن‌قتیبه دینوری و *جاحظ معتزلی*، که به مکتب بلاغت پویا تعلق دارند، در سده ۲ق و به ویژه در سده ۳ق پدید آمد، و *نقد‌الشعر قدامة بن جعفر*، *الصناعتین ابو هلال عسکری* با دو اثر سترگ جرجانی در بلاغت یعنی *اسرارالبلاغة و دلایل‌الاعجاز*، که اوج بلاغت پویا به‌شمار می‌آیند، در سده ۴ و ۵ق تألیف شد و مکتب بلاغت پویا در این سده، که عصر فرهنگ ایران اسلامی است، به کمال رسید. در دوران پویایی و در عصر زرین حاکمیت از آن خرد آزاد فلسفی بود. به همین سبب چون و چرا و به تبع آن نقد و تحلیل معنا داشت. با دور شدن از سده ۴ق، به تدریج وضع دگرگون می‌شد، کلام (= ایدئولوژی) بر فلسفه چیره می‌گشت و خرد آزاد جای خود را به خرد در بند می‌داد؛ خردی که در بند ایدئولوژی و در خدمت تبیین ایدئولوژی است^{۵۳}. با حاکمیت این خرد، آرام آرام باب چون و چرا

مسدود می‌شد و جای خود را به پذیرش بی‌چون و چرا می‌داد. از اواخر سدهٔ ۵ق، به ویژه با تلاش‌های غزالی (وفات: ۵۰۵ق/۱۱۲م) و ستیز او با فلسفه و خرد آزاد، حاکمیت خرد در بند تثبیت می‌شد. از نتایج حاکمیت این خرد در حوزهٔ بلاغت تبدیل پویایی آن به ایستایی است که همانا تلخیص و طبقه‌بندی آراء پیشروان بلاغت پویاست و پدید آوردن آثاری که اگر از نقد و تحلیل تهی است، مسائل و مباحث در آنها منظم و طبقه‌بندی شده گزارش گردیده است. جلوه‌گاه پایان بلاغت پویا و آغاز بلاغت ایستا، در معنایی که بیان شد، *مفتاح‌العلوم* ابویعقوب یوسف بن ابی‌بکر سکاکی است که اواخر قرن ۶ق و اوایل سدهٔ ۷ق پدید آمد. سکاکی *مفتاح‌العلوم* را به سه بخش اصلی صرف، نحو، و معانی و بیان تقسیم کرد و علم بدیع را تابع معانی و بیان قرارداد. وی از آثار بلاغی پویا، به ویژه آثار جرجانی و سپس از کتاب *نهاية الايجاز* فخر رازی که با هدف تلخیص و تنظیم مسائل بلاغی تألیف شده است، بهره برد و آن‌گونه به تنظیم و طبقه‌بندی مسائل بلاغی پرداخت که پس از او تا روزگار حاضر مورد استفادهٔ محققان دانش بلاغت قرار دارد. هرچند به نظر محققان، سکاکی آخرین پژوهندهٔ مبتکر دانش‌های بلاغی است و پژوهش‌های بلاغی با این دانشمند پایان می‌گیرد و تلاش‌های بعدی، مثل تلاش خطیب قزوینی به تلخیص و شرح محدود می‌شود، اما در واقع طرز نگاه به بلاغت، که نتیجهٔ آن تغییر و تبدیل بلاغت از پویایی به ایستایی است، نیز با سکاکی دگرگون می‌شود و تلاش‌های این دانشمند متوجه تقسیم و طبقه‌بندی مسائل بلاغی و تنظیم درسی و مدرسی این مباحث است و از نگاهی زیبایی‌شناختی، که در بلاغت پویا حاکمیت داشت، خبری نیست. شوقی ضیف به درستی دریافته است که سکاکی برخلاف دانشمندان پیشین، یعنی دانشمندان حوزهٔ بلاغت پویا که از منطری زیبایی‌شناسانه به مسائل بلاغی می‌نگریستند، با نگاهی به مسائل بلاغی می‌نگرد که به مسائل صرف و نحو و منطق توجه می‌کند^{۵۴} این‌گونه نگرش و این طرز نگاه، نگرشی است که آثار بلاغی پس از سکاکی را پدید می‌آورد. در فاصلهٔ فعالیت جرجانی، که با وی مکتب پویا به کمال می‌رسد، و سکاکی، که بنیان‌گذار مکتب درسی و مدرسی ایستاست، آثاری پدید آمد که زمینه‌ساز دیدگاه سکاکی و پیروان اوست. از آن جمله است *نهاية الايجاز* فخر رازی و *المثل السائر* فی ادب‌الکاتب و *الشاعر* تألیف ابن‌اثیر (۵۴۴-۶۰۶ق/۱۱۴۹-۱۲۰۹م) که در اثر نخست

تلخیص و طبقه‌بندی مسائل بلاغی با نگرشی انتقادی مورد توجه قرار گرفته و در اثر دوم به طرح مسائلی نظری پرداخته شده است. ابن‌اثیر در مقدمه کتاب ضمن تأکید بر اهمیت علم بیان، جایگاه این دانش را در آفرینش آثار منظوم و منثور چونان جایگاه اصول فقه در صدور احکام فقهی معرفی می‌کند بدین معنا که اعلام می‌کند دانش بیان، منطق ادبیات (= نظم و نثر) است. همچنین ابن‌اثیر طی دو مقاله که با مقدمه مربوط به آن مجموعه *المثل السائر* را تشکیل می‌دهد از صنایع لفظی و معنوی سخن می‌کند. وی موضوع علم بیان را که همانا صناعت تألیف کلام منظوم یا منثور است، فصاحت و بلاغت می‌داند و تصریح می‌کند این دانش برخلاف دانش نحو و لغت از ذوق و عقل و نه از راه استقرار و تقلید به بار می‌آید^{۵۵} و بدین ترتیب از یکسو پیوند اثر خود را با بلاغت پویا و از سوی دیگر با بلاغت ایستا که هدف آن تنظیم نظری مباحث بلاغی است آشکار می‌سازد.

بخش دوم - به زبان فارسی

پس از شکست ایران از اعراب در دو سده نخستین اسلامی ایران به لحاظ سیاسی و اداری نیز بخشی از خلافت اسلامی بود^{۵۶}. در این دو قرن فرهنگ ایران به عالم اسلام انتقال یافت^{۵۷}. از سال ۲۰۵ یا ۲۰۶ ق با افتادن نام خلیفه از خطبه به وسیله طاهر ذوالیمینین استقلال سیاسی و اداری ایران اعلام شد و سلسله طاهریان تأسیس گشت^{۵۸}. ایران دارای حکومت ملی شد. از آنجا که هر حکومت ملی دارای زبان ملی نیز هست زبان فارسی دری، که زبان بخشی مهم از مردم ایران بود به عنوان زبان ملی انتخاب شد. ظاهراً رسمیت یافتن این انتخاب سخن تاریخی یا شعار تاریخی یعقوب لیث، بنیان‌گذار سلسله صفاریان (۲۵۴-۲۹۰ ق/۸۶۸-۹۰۳ م) است که خطاب به شاعری که او را به زبان عربی می‌ستود گفته بود: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت»^{۵۹}. این سخن یا این شعار، آرمان یک ملت بود که از زبان یعقوب لیث بیان می‌شد. از این زمان عملاً زبان فارسی که همانا زبان ملی مردم ایران است رسمیت یافت و سرودن و گفتن و نوشتن به زبان ملی رونق گرفت و ثبت و ضبط شد. در دورانی که از آن به دو قرن سکوت تعبیر شده است، بی‌گمان مردم از گفتن و سرودن لب فرو بسته بودند و غم‌ها

و شادی‌های خود را می‌سرودند و باز می‌گفتند، اما بدان سبب که حکومت ملی تشکیل نشده و زبان ملی انتخاب نگردیده بود، سروده‌ها و گفته‌ها ثبت و ضبط نمی‌شد و بدان می‌مانست که مردم لب از گفتن فرو بسته بودند. باری به گواهی آثار بازمانده ثبت و ضبط سروده‌ها و گفته‌ها از سده ۴ق آغاز شد. از سده ۴ق تنها ابیاتی پراکنده از شاعران باقی است.^{۶۰} کهن‌ترین اثر منثور بازمانده از آثار منثور به زبان فارسی هم مقدمه شاهنامه ابومنصوری و ترجمه تفسیر طبری است که هر دو مربوط به نیمه‌های سده ۴ق است؛ اولی در سال ۳۴۶ق و دومی در سال ۳۵۲ق پدید آمد.^{۶۱} تألیف آثار بلاغی به زبان فارسی نیز از سده ۴ق یعنی تقریباً بیش از یک قرن پس از تألیف نخستین اثر بلاغی از ابو عبیده معمر بن مثنی به زبان عربی آغاز شد^{۶۲}، اما نخستین اثر بلاغی به زبان فارسی که از حوادث مصون مانده و به روزگار ما رسیده یعنی ترجمان‌البلاغه تألیف محمد بن عمر رادویانی (وفات: ۴۷۵ق/۱۰۸۲م) در نیمه دوم سده ۵ق پدید آمد. بنابراین آثار بلاغی در زبان فارسی را نخست می‌توان به دو گروه غیرموجود و موجود تقسیم کرد:

۱. آثار غیرموجود

آثاری است که از سده ۴ق تا نیمه دوم سده ۵ق در عصر سامانیان و دوران غزنویان پیش از تألیف ترجمان‌البلاغه پدید آمده و جز نام از آنها باقی نمانده است. نویسندگان این آثار عبارتند از:

ابوالحسن سرخسی بهرامی، در چهار مقاله پنج اثر بلاغی به وی منسوب شده است: *غایة العروضیین*، *کنز القافیه*، *نقد معانی*، *نقد الفاظ*، *سراقات* و *تراجم* همچنین صاحب چهارمقاله سرخسی را با عنوان استاد می‌ستاید و شاعران را به خواندن تصانیف او فرا می‌خواند^{۶۳} عناوین کتاب‌های سرخسی، به ویژه کتاب *نقد معانی* و *نقد الفاظ* حکایت از آن دارد که وی به مسائل بلاغی توجهی خاص داشته است، زیرا معنا به تعبیر امروز *مسأله* «چه گفتن» است و لفظ، *مسأله* «چگونه گفتن»؛ و پرداختن بدین معانی، در آن روزگار در زبان فارسی دارای اهمیتی خاص است.^{۶۴} صاحب *المعجم* نیز سرخسی را از قدمای مؤلفان عجم در عروض می‌داند و از کتاب *غایة العروضیین* وی یاد می‌کند^{۶۵}؛

بزرجمهر قسیم، معاصر سلطان محمود غزنوی (۳۸۹-۴۲۱ق/۹۹۹-۱۰۳۰م) در شمار عروضیان قدیم^{۶۶}؛

ابوسعید احمد بن محمد منشوری سمرقندی، دانشمند سده ۵ق، معاصر سلطان محمود (۴۲۱ق/۱۰۳۰م) و سلطان مسعود غزنوی (۴۳۲ق/۱۰۴۱م). وی نویسنده کتابی است به نام *کنز/الغرائب*، حاوی اشعار متلون (= ذوب‌حزین). این کتاب را مؤلفی به نام خورشیدی شرح کرده است.^{۶۷}

ابویوسف و ابوالعلا شوشتری، مؤلفان کتاب عروض به زبان فارسی^{۶۸}. گرچه هیچ یک از این آثار در دسترس ما قرار ندارد اما از عناوین آنها و براساس کتاب‌های کهن بازمانده در زمینه بلاغت و نقد الشعر، مثل *ترجمان البلاغه*، *حدایق السحر و المعجم* می‌توان به اهمیت آثار غیرموجود پی برد. همچنین با وجود آثاری از دست رفته چون *نقد معانی و نقد الفاظ* می‌توان از حضور دیدگاهی منتقدانه در میان بلاغ‌نگاران به زبان فارسی در سده ۴ق یعنی در عصر زرین فرهنگ اسلامی ایران آگاهی یافت و از مکتبی پویا در بلاغت فارسی خبر داد؛ مکتبی که بنیاد و سرچشمه‌های آنرا، آن سان که *جاحظ*^{۶۹} تصریح کرده است نخست در عصر ساسانی و در آثاری چون *کاروند* باید باز جست و سپس در پژوهش‌های بلاغی ایرانیان در عصر اسلامی، که پیشتر از آن سخن گفتیم، سراغ کرد.

۲. آثار موجود

آثار بلاغی موجود، آثاری است که از عصر رادویانی یعنی سده ۵ق با تألیف *ترجمان البلاغه* آغاز شد و تا روزگار حاضر ادامه یافت. بنابراین می‌توان آثار بلاغی موجود در زبان فارسی را از عصر رادویانی تا روزگار حاضر طی سه بخش و زیر سه عنوان کلی گزارش کرد: عصر متقدمان؛ عصر متأخران؛ عصر معاصران.

الف - دوره اول (عصر متقدمان)

این عصر از سده ۵ق آغاز می‌شود و تا سده ۷ق ادامه می‌یابد. در این عصر سه اثر برجسته و اصلی در بلاغت فارسی پدید آمد: *ترجمان البلاغه* تألیف محمد بن عمر رادویانی در سده ۵ق؛ *حدایق السحر* تألیف رشید وطواط در سده ۶ق، و *المعجم فی*

معايير اشعار العجم تألیف شمس‌الدین محمد بن قیس رازی در سده ۷ق؛ رادویانی به گفته خودش بدان سبب به تألیف ترجمان‌البلاغه اقدام می‌کند که آثار بلاغی همه به تازی است و اغلب فارسی‌زبانان نمی‌توانند از آن بهره‌مند شوند^{۷۰} از این رو بر آن می‌شود تا «اجناس بلاغت را از تازی به پارسی» آرد. رادویانی چنان که خود تصریح می‌کند در «تنظیم ترجمان‌البلاغه ترتیب فصول کتاب محاسن‌الکلام، تألیف خواجه امام نصر بن الحسن را سرمشق خود قرار می‌دهد»^{۷۱}. ترجمان‌البلاغه، در واقع اساس و سرمشق آثار بسیاری است که در دوره‌های بعد در بلاغت فارسی پدید می‌آید. سبب این امر آن است که به‌رغم نظر برخی از محققان که حدایق‌السحر را دارای اهمیتی خاص می‌دانند و آثاری را که پس از آن تألیف شده است تقلیدی از این کتاب می‌شمارند^{۷۲} باید گفت نقادی‌های رشید و طواط با تعبیراتی چون «ابیات شواهد آن کتاب [= ترجمان‌البلاغه] بس ناخوش» است و «از انواع زل و اصناف خلل خالی»^{۷۳} نیست، هم به راستی عیب‌جویی است و نقد منصفانه محسوب نمی‌شود، زیرا حدایق‌السحر در اصل و اساس همان ترجمان‌البلاغه است که مؤلف مقداری شواهد تازه بدان افزوده است^{۷۴}. ترجمان‌البلاغه و حدایق‌السحر مجموعه‌ای از صنایع بدیعی است با دو صنعت بیانی تشبیه و استعاره، اما المعجم علاوه بر بررسی این صنایع به طرح دو دانش بلاغی دیگر یعنی عروض و قافیه نیز پرداخته و به ویژه به «معنی شعر و قافیت و حد و حقیقت آن»^{۷۵} هم توجه کرده و در خاتمه کتاب از مسأله مهم «شعر و شاعری»^{۷۶} سخن گفته است؛ مسائل و مباحثی که لازمه بلاغت پویاست و بر اهمیت و ارزش کتاب می‌افزاید. رادویانی، رشید و طواط و شمس‌قیس رازی در جهت تبیین و استقلال بلاغت در زبان و ادب فارسی به‌طور عام، و تبیین و استقلال صنایع بیانی و بدیعی به‌طور خاص کوشیده‌اند. آنان گرچه از واژه بدیع در نام‌گذاری آثار خود بهره ننگرفته‌اند اما محتوای آثار آنها که نخست مشتمل است بر صنایع لفظی و معنوی و سپس دو صنعت (= تشبیه و استعاره) بیانی، که در طبقه‌بندی‌های سنجیده‌تر و پیش‌رفته‌تر بعدی جزو صنایع بدیع معنوی^{۷۷} محسوب می‌شود، نشان می‌دهد که پدیدآورندگان این آثار از یک‌سو تحت تأثیر پردازندگان کتب بدیع در زبان و ادب عربی بوده‌اند، مثل البدیع ابن‌معتز؛ نقد‌الشعر قدامة بن جعفر، و الصناعین ابو‌هلال عسکری؛ و از سوی دیگر می‌کوشیده‌اند تا آثاری مستقل در خور زبان

و ادب فارسی پدید آورند.^{۷۸}

در سدهٔ ۸ق، در عصر متقدمان غیر از آثار سه‌گانه‌ای که از آنها سخن رفت، اثر ارجمند نظامی عروضی سمرقندی (حدود ۵۵۰ق/۱۱۵۵م) موسوم به *چهارمقاله* نیز از منظر بلاغت پویا درخور توجه است. دومین مقاله^{۷۹} از چهار مقالهٔ این کتاب «در ماهیت علم شعر و صلاحیت شاعر» است و در آن نویسنده ضمن طرح حکایاتی در معرفی شاعرانی که پیش از او و تاروزگار او زیسته‌اند، از منظری فلسفی که لازمهٔ نقد و تحلیل و لاجرم لازمهٔ شیوهٔ متداول در بلاغت پویاست، از شعر و شاعری سخن گفته و از این منظر به تعریف پرداخته و از هدف شعر و تأثیری که بر جای می‌نهد سخن در میان آورده است.^{۸۰} همچنین «در چگونگی شاعر و شعر او»^{۸۱} به طرح مباحثی پرداخته است که جای آن غالباً در کتب بلاغی خالی است. نیز در شرح احوال شاعران و ذکر نمونهٔ آثار آنان منتقدانه اظهارنظرهایی عالمانه کرده است که در نوع خود کم‌نظیر است.^{۸۲}

ب - دورهٔ دوم

این دوره، که می‌توان آنرا عصر شارحان و حاشیه‌نویسان خواند، از سدهٔ ۸ق آغاز می‌شود و تا سدهٔ ۱۰ق ادامه می‌یابد. در این دوره ابتکار و نوآوری دیده نمی‌شود، زیرا عصر بحران است؛ بحرانی که زمینه‌های آن از سدهٔ ۵ق فراهم آمد و حملهٔ مغولان به ایران آنرا به اوج خود رساند. آنچه در این دوره صورت می‌گیرد شرح و تلخیص و تحشیهٔ آثار بلاغی است که از سده‌های ۲ تا ۵ق به زبان عربی و از سده‌های ۵ تا ۷ق به زبان فارسی پدید آمده است.

نخست - در زبان عربی

تلخیص المفتاح خطیب قزوینی و شرح مفصل و مختصر آن از سوی تفتازانی موسوم به *المطول* و شرح *المختصر*، همچنین حواشی مختلفی که از سوی برخی از دانشمندان دانش‌های بلاغی بر *المطول* نوشته شده از جملهٔ این آثار است، مثل حواشی میرسید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ق/۱۳۳۹-۱۴۱۳م)، حسن بن محمد شاه‌فناری (وفات:

۸۸۶ق/۱۴۸۱م) محمد بن فرامرز مشهور به ملا خسرو (وفات: ۸۸۵ق/۱۴۸۰م)، ابوالقاسم بن ابوبکر لیثی سمرقندی (سده ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م)، و حاشیه شیخ علاءالدین علی بن محمد شاهرودی بسطامی مشهور به مصنفک (وفات: ۸۷۱ق/۱۴۶۷م) و شمس‌الدین محمد بسطامی (وفات: ۸۴۲ق/۱۴۳۸م) و نظام‌الدین عثمان خطایی (وفات: ۹۰۱ق/۱۴۹۶م) از جمله این حواشی است.^{۸۳}

دوم - در زبان فارسی

در این دوره دو حرکت علمی صورت گرفت که می‌توان آنها را به صفت عام و خاص موصوف ساخت: حرکت عام، همانا تألیف آثاری بلاغی است، که به تقلید از *حدایق‌السحر* و *المعجم* نوشته شده است. اهم این آثار عبارت است از: *حقایق‌الحدایق*، تألیف شرف‌الدین رامی تبریزی (وفات: احتمالاً ۷۹۵ق/۱۳۹۳م) به نام شاه اویس ایلکانی در شرح *حدایق‌السحر* و تبدیل شواهد *حدایق‌السحر* به اشعار فارسی، منضم به ذکر اصطلاحات متأخران؛ *دقایق‌الشعر*، تألیف علی بن محمد مشهور به تاج الحلاوی (وفات: سده ۸ق/۱۴م) که به مقابله رشید و طواط رفته و تمام شواهد مورد استشهاد خود را به فارسی آورده است؛ *معیار جمالی* و *مفتاح ابواسحاق*، از شمس‌الدین فخری اصفهانی که در سال ۷۴۴ و ۷۴۵ق به نام شاه شیخ ابواسحاق اینجو، ممدوح حافظ، تألیف شده و مشتمل بر عروض و قافیه و صنایع و فرهنگی از لغات فارسی است؛ *صنایع‌الشعر* از سلمان ساوجی (وفات: ۷۷۸ق/۱۳۷۶م)؛ *بدایع‌الصنایع*، از امیر برهان‌الدین عطاءالله محمود حسینی؛ *بدایع‌الافکار فی صنایع‌الاشعار*، تألیف ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری (وفات: ۹۰۶ یا ۹۱۰ق/۱۵۰۰-۱۵۰۴م) که در اواخر سده ۹ق به نام سلطان حسین بایقرا تألیف شده است.^{۸۴} کتاب شامل صنایع شعری و عیوب نظم و بر روی هم به نوعی نقد شعر و نیز بحث در باب قافیه و ردیف است. کاشفی *بدایع‌الافکار* را تحت تأثیر *المعجم* نوشته و در واقع تجدید تألیفی از موضوعات *المعجم*، به جز علم عروض است *بدایع‌الافکار* به اندازه *المعجم* ارزشمند نیست، اما ساده و روشن نوشته شده.^{۸۵} در این دوره رساله‌هایی در عروض و قافیه نیز تألیف شده است که از جمله آنهاست: عروض سیفی، تألیف مولانا سیفی بخاری (وفات: حدود ۹۰۹ق/۱۵۰۳م)؛ رساله قافیه و رساله

عروض، تألیف مولانا عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ق/۱۴۱۴-۱۴۹۳م). رساله‌های بی‌نام و نشان دیگری در علم عروض و قافیه و صنایع شعری از این دوره در دست است که از نهضت فارسی‌نویسی در زمینه فنون ادبی خبر می‌دهد؛^{۸۶} حرکت خاص، همانا توجه و تمرکز بر موضوعی خاص از موضوعات بدیعی است و آن لغز و معماست که در نگاه بلاغت‌نگاران و بدیع‌نویسان سنتی، صنعت ادبی به‌شمار می‌آید.^{۸۷} در این دوره شاهد نهضتی خاص از سوی ادبا و شعرای پارسی‌گوی در سرودن لغز و معما و کوشش برای توضیح و حل مشکلات اشعاری هستیم که با به‌کارگیری این صنعت یا این دو صنعت تألیف شده است از جمله این آثار است: *الاحیاء فی حل المعما*، تألیف منوچهر تاجر ملقب به بدیع تبریزی، شاگرد کمال خجندی (وفات: ۸۰۳ق/۱۴۰۱م) که برای نخستین بار به تصنیف چنین اثری پرداخت. منوچهر تاجر این اثر را در سفرهای خود تألیف کرد و آنرا در شهر یزد به پایان رساند. وی تصریح می‌کند که «این تألیف اختراع خاص فقیر است»^{۸۸}؛ *حلی مطرز در فن معما و لغز*، تألیف شرف‌الدین علی یزدی (وفات: ۸۵۸ق/۱۴۵۴م) که تحت تأثیر *الاحیاء منوچهر تاجر* تألیف شد. وی از کتاب خود نیز خلاصه‌ای ترتیب داد به نام *منتخب حلی مطرز*. دیگر کتاب *حلیة الحلی*، تألیف نورالدین عبدالرحمان جامی (وفات: ۸۹۸ق/۱۴۹۳م) است که تحت تأثیر *حلی مطرز* نوشته شده است؛ *دستور معما*، تألیف میرحسین معمایی به سال ۹۰۴ق است.^{۸۹} وی از بزرگان این فن به‌شمار می‌آید.^{۹۰} بر این کتاب شروح متعددی به فارسی و ترکی نوشته‌اند؛^{۹۱} *رساله افکار الشریف*، تألیف سید شریف معمایی متخلص به شریفی، در بیان قواعد معما و حل آن؛ *ضابطه حل معما*، تألیف مولانا کمال‌الدین محمد بدخشی (سده ۱۰ق/۱۶م) از سرآمدان شاعران سمرقند در زمان میرزا الغبیک^{۹۲}. گذشته از این آثار، آثار دیگری نیز در این دوره در باب معما و حل آن پدید آمد که از جمله آنها رساله مولانا یوسف بدیعی (وفات: ۸۹۷ق/۱۴۹۲م) و رساله مولانا سیفی بخاری (وفات: ۹۰۹ق/۱۵۰۳م) را می‌توان نام برد.

در این دوره، در سده ۸ق شمس‌الدین آملی در کتاب *نفیس‌الفنون* به گزارش پنج دانش بلاغی یعنی معانی و بیان و بدیع و عروض و قافیه به زبان فارسی پرداخت و برای نخستین بار براساس طرح و طبقه‌بندی سکاکی در *مفتاح‌العلوم* سه دانش معانی و بیان

و بدیع را در گزارش خود به زبان فارسی از یکدیگر جدا ساخت و به شواهدی از شعر فارسی در کنار اشعار عربی در بخش بدیع و عروض و قافیه نیز استشهاد کرد^{۹۳} و چنان که خواهیم دید زمینه را برای طرح علوم بلاغی به زبان فارسی بر طبق طبقه‌بندی سکاکی فراهم آورد.

ج - دوره سوم

این دوره از سده ۱۰ ق/۱۶ م و در پی استقرار سلسله صفوی (۹۰۷-۱۱۳۵ یا ۱۱۴۸ ق/ ۱۵۰۲-۱۷۲۲ یا ۱۷۳۶ م) آغاز می‌شود و تا روزگار معاصر ادامه می‌یابد. از آنجا که دوره سوم، دوره شکوه زبان و ادب فارسی در قلمرو اصلی عثمانی و هند است، دو سرزمینی که بی‌گمان در شمار دو حوزه مهم ایران فرهنگی است، در این دوره بایسته است تا از بلاغت نه فقط در ایران که در این سرزمین‌ها نیز سخن بگوییم.

۱. بلاغت در عثمانی و هند

تاریخ رواج و گسترش زبان و ادب فارسی در سرزمین‌های هند و عثمانی به سده ۵ ق باز می‌گردد^{۹۴}. در دوران صفوی در قلمرو دولت‌های عثمانی و گورکانیان زبان و ادب فارسی شکوهی دیگر داشت و رواج این زبان و ادب در این دو حوزه به اوج خود رسیده بود. اگر اینجا، در دربار صفوی به ترکی سخن می‌گفتند آنجا، در دربار عثمانی و دربارهای موجود در شبه‌قاره فارسی‌گویی و فارسی‌سرایی افتخاری بزرگ به‌شمار می‌آمد^{۹۵}. در عثمانی تلاشی چشمگیر برای تدوین بلاغت فارسی صورت نمی‌گیرد، اما برخی از ایرانیان ساکن آن دیار، درست به شیوه بلاغت‌نگاران درون ایران پس از سکاکی یعنی از سده ۷ ق به بعد، در جهت شرح و توضیح *المفتاح*، یا نوشتن حاشیه بر *المطول* و شرح *المختصر تفتازانی* کوشش‌هایی در فاصله سده‌های ۱۰ تا ۱۲ ق به عمل آوردند^{۹۶}. در هند خدماتی چشمگیر و کم مانند از سوی ادیبان آن دیار نسبت به بلاغت فارسی صورت گرفت و مکتبی در بلاغت پویا، درست به شیوه مکتب بلاغت پویا که ادیبان ایران زمین در فاصله سده‌های ۳ تا ۵ ق در حوزه ادبیات عرب پدید آورده بودند، در هند شکل گرفت. پیشرو این نهضت خان آرزو (۱۱۰۱-۱۱۶۹ ق/ ۱۶۹۰-۱۷۵۶ م) بود. وی به

تألیف نخستین اثر به نام عطیة کبری و موهبت عظمی در زمینه بلاغت فارسی اقدام کرد. در نخستین بخش این اثر دانش بیان و در دومین بخش آن، دانش معانی براساس تلخیص المفتاح خطیب قزوینی و با توجه به سخن پارسی تألیف شده و نویسنده تصریح کرده است:

«هرگاه نظر بر کتب قدیمه و جدیده می‌افتاد، کتابی در علم بیان که یک جزو فصاحت [و بلاغت] است در فارسی به نظر نمی‌آمد ... پس این رساله اولین کتابی است که از آسمان فکر بلند بر زمین شعر فارسی نازل شده؛ کتابی قلیل‌الفاظ و کثیر المعنی [که] ارباب بصائر را انموذج سخن فهمی و دستاویز معنی‌رسی [است] ... و چون در شعرای حال رعایت صنایع بدیعی کماهی حقها نمانده؛ بلکه مصروف آنند که تشبیه و استعاره تازه دست دهد، پس در این موسم طالب را باید که در این علم تأمل نماید تا آشنای معنی تشبیه و وجه تشبیه و ارکان گردد و از حسن و قبح آن واقف شود»^{۹۷}.

سخن خان آرزو و اشعار بازمانده از روزگار وی نشان‌دهنده این حقیقت است که شعر پارسی در سرزمین هند پایگاهی بس بلند داشته و شاعران آن دیار به استعاره توجهی خاص داشته‌اند و به تصویرسازی در شعر اهمیتی ویژه می‌داده‌اند و نه فقط همانند طالب آملی (وفات: ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م) بر آن بوده‌اند که: «نمک ندارد شعری که استعاره ندارد»^{۹۸}؛ بلکه چونان ابن‌خلدون استعاره را بنیاد شعر می‌شمرده‌اند و از شعر به سخن بلیغ مبتنی بر استعاره^{۹۹} تعبیر می‌کرده‌اند. در کار خان آرزو سه ویژگی دیده می‌شود: نخست، جستجوی شواهد فارسی، که اساساً هدف آرزو تنظیم و تألیف مسائل بلاغی بر بنیاد زبان و ادب پارسی بوده است و نخستین گام‌ها را در یافتن شواهدی از شعر پارسی در حوزه صنایع بیانی و مسائل دانش معانی برداشته و شواهدی از متون ادب پارسی در زمینه بلاغت بازجسته است؛ تلاشی که از سوی دیگر شاعران و ادیبان هند پس از وی، از جمله از سوی فقیر دهلوی (سده ۱۲ق) شاعر و بلاغی و نویسنده حدایق البلاغه^{۱۰۰} دنبال شد و شواهدی به دست آمد که همچنان، در بسیاری از موارد، مورد استفاده و استشهاد محققان حوزه دانش‌های بلاغی است؛ دوم، طبقه‌بندی، که هر چند آرزو در دانش معانی از طبقه‌بندی‌های خطیب قزوینی در الايضاح و التلخیص

پیروی کرده^{۱۰۱} اما در دانش بیان مبتکرانه دست به طبقه‌بندی ویژه‌ای زده است. بدین ترتیب که محاکمات را، که بنیاد آن بر تخیل است، اساس شعر به شمار آورده و آنرا به دو شیوه تقسیم کرده؛ دو شیوه که تمام صنایع بیانی را در بر می‌گیرد: شیوه تشبیه، و شیوه تبدیل، شامل مجاز مرسل، کنایه و استعاره^{۱۰۲}؛ سوم، نقد و تحلیل، که اساس بلاغت پویاست و آرزو از همان آغاز بحث تشبیه، پس از تعریف این صنعت و اشاره به تفاوت آن با استعاره تصریحیه یا تحقیقیه و کنایه، بیتی بحث‌انگیز را شاهد می‌آورد تا به ذکر نکته‌ای مهم در بحث تشبیه و استعاره و تفاوت این دو صنعت پردازد:

موج دریای سخا سلسله دست من است گوهر بحر کرم آبله دست من است
و پیش از ذکر بیت و پس از اشاره به تفاوت تشبیه و استعاره می‌گوید: «پس داخل است در این معنی» و پس از ذکر بیت می‌نویسد: «چه حمل موج بر سلسله، تشبیه بلیغ است، نه استعاره که ادعای اتحاد دارد»^{۱۰۳}. آرزو در سخن کوتاه خود، در کنار تشبیه بلیغ اضافی (مثل لب لعل، یا لعل لب) به گونه‌ای دیگر از تشبیه بلیغ توجه می‌کند که می‌توان از آن به «تشبیه بلیغ گزاره‌ای» تعبیر کرد: «موج، سلسله است» و «گوهر، آبله است»، مثل «لب، لعل است» در مصراع حافظ «لعل سیرآب به خون تشنه، لب یار من است»^{۱۰۴}؛ ثانیاً، از میان دو نظریه در باب استعاره مصرحه که بر طبق یکی از آن دو، اتحاد یا این همانی مشبه و مشبه‌به در پدید آمدن استعاره کافی است و در نتیجه تشبیه بلیغ گزاره‌ای، استعاره به شمار می‌آید، و بر طبق دیدگاهی دیگر، از اتحاد یا این همانی مشبه و مشبه‌به آنگاه استعاره به بار می‌آورد که یکی از دو طرف تشبیه و در استعاره مصرحه، مشبه‌به حذف شود. آرزو از نظریه دوم دفاع می‌کند^{۱۰۵} و این شیوه منتقدانه در آثار آرزو و نیز دیگر آثاری که در عصر او و پس از روزگار او در حوزه ادب پارسی هند، به‌ویژه در پی حضور شیخ محمدعلی حزین لاهیجی اصفهانی (۱۱۰۳-۱۱۸۰ق/ ۱۶۹۲-۱۷۶۶م) و انتقادهای تند او از هندیان پارسی‌گوی و آثار آنان پدید آمد مشهود است و آثاری چون *تنبيه الغافلین* تألیف خان آرزو در نقد شعر حزین، نیز قول فیصل تألیف صهبایی در نقد شعر حزین نمونه‌هایی است ارجمند که جلوه‌گاه بلاغت پویا در زبان و ادب پارسی به‌شمار می‌آید^{۱۰۶}. آثاری که در هند، در حوزه بلاغت پویا پدید آمد،

در پدید آمدن آثار بلاغی که بعدها براساس *المطول* و *شرح المختصر* (مثل *در الادب*) در ایران تألیف شد مؤثر افتاد.

۲. بلاغت در ایران

کوشش‌های دانشمندان دانش‌های بلاغی، در عصر صفوی، در درون حوزه ایران جغرافیایی با دو طرح دنبال می‌شود: طرح کهن یا طرح پیشین، و طرح نو.

طرح کهن یا طرح پیشین

ادامه و استمرار تلاش‌هایی است که پیش از عصر صفوی و از سده ۷ ق آغاز شده و تا عصر تیموری و تا دوران پیش از ظهور صفویان استمرار یافته بود این طرح مشتمل بر دو جریان است:

۱. جریان معماگویی و حل معما، که در دوره دوم و در سده ۹ ق آغاز شده بود در عصر صفوی و تا اواخر سده ۱۰ ق و حتی پس از آن نیز ادامه یافت، و نصرآبادی در تذکره خود، که در اواخر عصر صفوی تألیف شده است^{۱۰۷}. بحثی بالنسبه مفصل به معماگویان اختصاص داده و به معرفی آنان پرداخته است^{۱۰۸}.

۲. جریان بلاغت‌نگاری عمومی، با تأکید بر عروض و قافیه و بدیع در معنای عام آن که صنایع بیانی را هم در برمی‌گیرد. حاصل این جریان چند کتاب است در عروض و قافیه که به گفته صفا «که هیچ‌گونه تازگی در آنها دیده نمی‌شود»^{۱۰۹} و مؤلفان آنها به تلخیص مطالب اقدام کرده‌اند و گزارش‌هایی بالنسبه ساده از این دو دانش به دست داده‌اند. از آن جمله است: *رساله‌ای در قافیه*، تألیف امیر برهان‌الدین عطاءالله حسینی نیشابوری (وفات: ۹۲۹ ق/ ۱۵۲۳ م) که منتخبی است از اثر دیگرش *موسوم به تکمیل الصناعة*^{۱۱۰}؛ *عروض و قافیة وحیدی تبریزی* (وفات: ۹۴۲ ق/ ۱۵۳۵ م)، *موسوم به جمع مختصر یا مختصر وحیدی*^{۱۱۱}؛ *رساله در عروض تألیف میر محمد مؤمن حسینی* استرآبادی (۹۳۰-۹۸۴ ق/ ۱۵۲۴-۱۵۷۶ م) مشتمل بر یک مقدمه، دو فصل (یک فصل بحث در اوزان مطبوع، و فصل دیگر بحث در اوزان نامطبوع)، و یک خاتمه^{۱۱۲}. نصیرای همدانی، از منشیان و شاعران دربار قطب‌شاهیان گلکنده دکن کتابی در شرح این رساله موسوم به *لعل قطبی* نوشته است^{۱۱۳}؛ *دستورالشعرا*، در عروض و قافیه و بدیع و سرقات

شعری، تألیف محمد مازندرانی (وفات: ۱۰۶۱ق) متخلص به امانی^{۱۱۴}؛ رساله مطلع، تألیف رضی الدین محمد بن محمد شفیع، از مستوفیان خاصه دوران شاه عباس دوم، در عروض و قافیه، صنایع شعری که در سال ۱۰۶۳ق تألیف شده است^{۱۱۵}.

طرح نو

گزارش علوم بلاغی یعنی معانی و بیان و بدیع، براساس طبقه‌بندی سکاکی و سپس طرح و تلخیص خطیب قزوینی و شرح مفصل و مختصر تفتازانی است. این گزارش، چنان که گفتیم، نخست، در سده ۸ق از سوی شمس الدین آملی، در *نفایس الفنون* صورت گرفت، اما آملی تنها می‌خواست تا علوم بلاغی (معانی و بیان و بدیع و قافیه و عروض) را به فارسی گزارش کند تا فارسی‌زبانان نیز بتوانند از محتوای کتب عربی بلاغی آگاه شوند. به همین سبب در گزارش او در علم معانی و بیان شاهی از شعر فارسی دیده نمی‌شود و اگر در صنایع بدیعی به ابیات فارسی استشهد می‌کند شیوه‌ای است رایج. از استشهد به ابیات فارسی فی‌المثل در بحور پارسیان هم‌گزیری نیست، اما گزارش خان آرزو در *عطیه کبری و موهبت عظمی*، کاملاً متفاوت است. آرزو با شواهد عربی کاری ندارد و هدف او فراهم آوردن معانی و بیان به زبان فارسی است تا به شاعران مدد رساند. در دوره صفوی، در درون ایران نیز این طرح یعنی گزارش علوم بلاغی براساس طبقه‌بندی سکاکی، که از آن به طرح نو تعبیر شد، نیز به‌کندی آغاز می‌شود. اما این طرح نو، اگر به ایستایی گزارش آملی نیست به پویایی عملکرد خان آرزو نیز مانده نمی‌تواند بود. در دوره صفوی به عللی که در جای خود از آن سخن خواهیم گفت^{۱۱۶} به فارسی‌نویسی توجه شد و آثاری هم در حوزه‌های مختلف علمی به زبان فارسی پدید آمد، اما دریغ که هیچ‌گاه به پویایی حرکتی که در هند صورت گرفت، نبود گزارشی که ابوطالب موسوی فندرسکی فرزند میرفندرسکی حکیم (سده ۱۲ق) معاصر شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵ق/۱۶۶۷-۱۶۹۴م)، براساس طبقه‌بندی سکاکی و با توجه به آثار خطیب قزوینی و تفتازانی از دو دانش بیان و بدیع، و نه از دانش معانی، تحت عنوان *بیان بدیع*، به دست می‌دهد، مثبت مدعای ماست. شواهد رساله *بیان بدیع* آمیزه‌ای از عربی و فارسی است^{۱۱۷}.

د - دوره چهارم

دوران پس از صفویه تا روزگار حاضر را دربرمی‌گیرد. در پی افکندن طرح نو در گزارش علوم بلاغی، چه به صورت ایستا یا نیمه‌پویا در درون ایران و چه به صورت پویا، آن‌سان که در هند اتفاق افتاد، در بلاغت فارسی شیوه‌ای به شیوه پیشین افزود و دو شیوه در گزارش مسائل بلاغی پدید آمد که می‌توان برای سهولت کار از آن دو به «شیوه بدیعی» و «شیوه بیانی» تعبیر کرد.

۱. شیوه بدیعی

شیوه‌ای است که در آن صنایعی بدیعی و بیانی به هم آمیخته است و بدان سبب که صنایع به لفظی و معنوی تقسیم می‌شود چهار صنعت بیانی یعنی تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه هم صنایع معنوی به شمار می‌آید و تحت عنوان صنایع معنوی، به همراه صنایع معنوی بدیع مورد بحث قرار می‌گیرد مثل ترجمان‌البلاغه و حقایق‌السحر تا صناعات ادبی همایی^{۱۱۸} در آثاری که براساس این شیوه تألیف شده است از دانش معانی خبری نیست، اما گاه از عروض و قافیه سخن در میان می‌آید. در طول دوران صفوی و پس از آن، تا روزگار حاضر «شیوه بدیعی» از سوی برخی از بلاغت‌نگاران مورد استفاده بوده است. می‌توان از چند اثر، به عنوان نمونه‌هایی از آثار پدید آمده «به شیوه بدیعی» یاد کرد: مدارج‌البلاغه، تألیف رضاقلی خان هدایت (۱۲۱۵-۱۲۸۸ق/۱۸۰۰-۱۸۷۱م)؛ بدع‌البدایع، از محمدحسین قریب گرگانی، شمس‌العلماء (۱۲۲۲-۱۳۰۵ش) مفصل‌ترین و آخرین تألیف معتبر فارسی در فن بدیع^{۱۱۹} و قطوف‌الرابع فی صنوف‌البدیع، از همین مؤلف، درهٔ نجفی، تألیف نجفقلی میرزا آقاسردار (سده ۱۳ق)؛ زیب سخن یا علم بدیع پارسی، تألیف محمود نشاط؛ فنون بلاغت و صناعات ادبی، تألیف جلال‌الدین همایی که در عین سادگی دارای تازگی‌هایی نیز هست.

۲. شیوه بیانی

شیوه‌ای است که خاستگاه آن طبقه‌بندی سکاکی از علوم بلاغی در مفتاح‌العلوم است. وی علوم بلاغی را به معانی و بیان تقسیم کرد و بدیع را پیوسته به بیان دانست و در

واقع، عملاً بدیع را سومین دانش بلاغی به شمار آورد. این طبقه‌بندی پس از سکاکی در زبان عربی مورد توجه قرار گرفت. در زبان فارسی ظاهراً نخست بار در گزارشی که شمس‌الدین املی از علوم بلاغی در *نفایس‌الفتون*^{۱۲۰} به دست داد مورد توجه واقع شد. استفاده از آن در شبه‌قاره هند، نخست از سوی خان آرزو، چنان که گفته آمد، مبتکرانه و در جریان سامان دادن به نظامی پویا در بلاغت موجب شد تا بلاغت در زبان و ادب پارسی دگرگون گردد و منظری تازه بیابد. برخی از بلاغت‌نگاران عصر صفوی، از جمله ابوطالب موسوی فندرسکی در کتاب *بیان بدیع* نیز به آن توجه کردند و آثار بلاغی خود را به گونه‌ای دیگر تألیف نمودند و چنین بود که شیوه‌ای دیگر، که از آن «به شیوه بیانی» تعبیر شد در بلاغت فارسی نیز پدید آمد. آثار بازمانده بلاغی از سده‌های اخیر نشان می‌دهد که تأثیر شیوه بیانی یا روش سکاکی در تألیف دانش‌های بلاغی، به‌ویژه در یکصد سال اخیر، در درون ایران، نتایج مطلوب به بار آورد و دو گونه یا دو دسته آثار بلاغی با پیروی از این شیوه تألیف شد: آثار سنت‌گرایانه و آثار نوگرایانه.

آثار سنت‌گرایانه

آثاری است مشتمل بر سه دانش معانی و بیان و بدیع که به پیروی از طبقه‌بندی سکاکی و با استفاده از *تلخیص‌المفتاح* خطیب قزوینی یا شروح معروف آن یعنی *المطول* و *شرح‌المختصر*، به زبان فارسی تألیف شده و در کنار شواهد منظوم و منثور و غالباً منظوم، که همان شواهد مذکور در *تلخیص‌المفتاح* و *المطول* و *شرح‌المختصر* است، شواهدی از شعر فارسی نیز ذکر شده است. این آثار، به احتمال بسیار زیاد متأثر از آثار پدید آمده در هند نیز هست و از ویژگی‌های آنها رعایت اختصار در گزارش مسائل بلاغی است. استفاده مؤلفان این آثار از *المطول* و *شرح‌المختصر* تا به آنجاست که می‌توان گفت غالب عبارات فارسی مندرج در آنها ترجمه و تلخیص عبارات تفتازانی است، باین‌همه حاصل کار تازگی دارد و افزودن شواهد فارسی بر شواهد عربی ارزش کار را دوچندان کرده است. از جمله نمونه‌های برجسته این‌گونه آثار عبارتند از: *دُرر‌الادب*، تألیف عبدالحسین حسام‌العلما آق‌اولی (وفات: ۱۳۲۳ش/۱۹۴۴م) تألیف در سال ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م؛ *هنجار‌گفتار*، تألیف نصرالله تقوی؛ *معانی و بیان*، تألیف

غلامحسین آهنی.

آثار نوگرایانه

آثاری است که پدیدآورندگان آنها به شیوه سنت‌گرایان در طرح دانش‌های بلاغی از طبقه‌بندی سکاکی و از گزارش‌های خطیب قزوینی در *تلخیص‌المفتاح* و شرح‌هایی که تفتازانی بر آن نوشته است، بهره می‌گیرند، اما این نکته بسیار مهم را پیش چشم دارند که بلاغت هر زبان باید از آن زبان و از ادب برآمده از آن زبان به بار آید و با ملایمات آن زبان سازگار باشد و بلاغت فارسی نیز از این قاعده مستثنا نمی‌تواند بود. بنیاد و ریشه درخت بلاغت دانش معانی است و دیگر دانش‌های بلاغی، به ویژه دانش بیان و بدیع تنه این درخت و شاخه‌های آن به شمار می‌آیند. تأمل در دانش معانی نشان می‌دهد که گزارش‌های پدید آمده از دانش معانی بر بنیاد کتب عربی با ملایمات و با ویژگی‌های زبان و ادب فارسی سازگار نیست و در بسیاری از موارد با قواعد حاکم بر زبان و ادب فارسی تطبیق نمی‌کند. در پیش گرفتن این شیوه در تألیف دانش معانی موجب شده است تا اصول و قواعد بلاغی ویژه زبان و ادب فارسی کشف و تنظیم نشود و نظام بلاغی این زبان شکل نگیرد حتی موجب شده است تا برخی از فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین اشعار فارسی، فصیح و بلیغ به شمار نیاید^{۱۲۱} فی‌المثل بدان سبب که تتابع اضافات در زبان و ادب عربی، مخل فصاحت و بلاغت است تطبیق «قاعده تتابع اضافات، مخل فصاحت و بلاغت» بر زبان فارسی به صدور حکمی حیرت‌انگیز منجر گردیده است که بیت فصیح و بلیغ «خواب نوشین بامداد رحیل / باز دارد پیاده را ز سبیل»^{۱۲۲} فصیح و بلیغ نیست، یا در زبان و ادب فارسی «مجهول بلاغی» با مجهول دستوری، برخلاف زبان عربی متفاوت است. یکی از شیوه‌های بلاغت‌افزا مجهول ساختن فعل و در واقع به گونه‌ای نهان داشتن فاعل است. در زبان عربی فعل را مجهول می‌کنند تا فاعل نهان گردد و نایب فاعل به جای آن نشیند مثل «کَتَبَ ← کُتِبَ»، اما در زبان فارسی با مجهول ساختن فعل به شیوه دستوری نه تنها بلاغت به بار نمی‌آید که بلاغت از دست می‌رود. از منظر بلاغت فارسی اگر فاعل نام یا ضمیر گسسته باشد فعل معلوم است و اگر چنین نباشد، حتی اگر فاعل ضمیر پیوسته باشد، فعل مجهول

خواهد بود. بدین ترتیب غالباً مجهول بلاغی در زبان و ادب فارسی در ساخت سوم شخص جمع جلوه گر می شود: آورده اند؛ گفته اند و مثل «نزنند» در بیت:^{۱۲۳}

تا دم از شام سر زلف تو هر جا نزنند

با صبا گفت و شنیدم سحری نیست که نیست

یا «بگشایند» در بیت:

به صفای دل رندانِ صبحی زدگان بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند^{۱۲۴}

که «نزنند» به جای «زده نشود» و «بگشایند» به جای «گشوده شود» به کار رفته و بلاغت آفرین شده است.^{۱۲۵} توجه بدین معنا که بلاغت فارسی با بلاغت عربی فرق دارد، کهن است، اما تلاش برای تدوین اصول و قواعد بلاغی متناسب با زبان و ادب فارسی تا زگی دارد. قرن‌ها پیش صاحب *قابوس‌نامه* که سخنانش حاکی از توجه بدین امر مهم است، آنجا که به فرزند خود شیوه نوشتن می آموزد، توصیه‌هایی می کند که می توان آنها را در دو قاعده سلبی و دو قاعده ایجابی گنجاند. دو قاعده سلبی عبارت است از: پرهیز کردن از سرهنویسی، و اجتناب کردن از کاربرد سجع (بیش از اندازه) در سخن پارسی که برخلاف عربی، کاربرد سجع در زبان پارسی اگر از اندازه‌ای در گذرد خوشایند نیست. *گلستان سعدی* جلوه گاه اعتدال در کاربرد سجع در زبان فارسی و *مقامات حمیدی* نمونه کاربرد نامناسب سجع در این زبان است. دو قاعده ایجابی عبارت است از: کاربرد زبان هنری یعنی استفاده از استعاره در سخن، و رعایت ایجاز^{۱۲۶}. قاعده اخیر یعنی ایجاز گویی را بسیاری از دانشمندان بلاغت نه فقط اساس بلاغت که عین بلاغت به شمار آورده اند^{۱۲۷} و از اینجاست که حافظ، نماد بلاغت در زبان فارسی، در سخن خود، با بیان حال اهل درد «به لفظ اندک و معنی بسیار»^{۱۲۸} بر ایجاز به عنوان بنیاد بلاغت مهر تأیید می زند که شواهد بلاغت، مانند «به دشت آهوی ناگرفته مبخش»^{۱۲۹} «هرچه زود برآید، دیر نیاید»^{۱۳۰} در اوج ایجازند و عین بلاغت. همایی در جنب اصول چهارگانه، از اصلی دیگر تحت عنوان «احاطه و تشخیص» سخن می گوید؛ احاطه به لغات و اصطلاحات و کنایات و امثال یک زبان و توانایی تشخیص موارد به کارگیری آنها، به عنوان شرط اساسی به دست آوردن مقام بلاغت، و تصریح می کند که بزرگان ادب پارسی دارای این احاطه و این توانایی در تشخیص بوده اند^{۱۳۱} و از علوم بلاغی برای هرچه مؤثرتر ساختن

سخنشان سود جسته‌اند و شیوه‌ها و شگردهایی خاص، ویژه خود، برگزیده‌اند، چنان که نظامی از صور خیال، ابزار تأثیر می‌سازد^{۱۳۲} سعدی، در گلستان از طرب‌انگیزی^{۱۳۳} و در غزل‌ها از صراحت و سادگی یعنی از استواری لفظ و روانی معنا^{۱۳۴} و حافظ از ایهام و طنز^{۱۳۵}. نظامی عروضی^{۱۳۶} در چهارمقاله قصیده کوتاه «بوی جوی مولیان ...» سروده رودکی (وفات: ۳۲۹ق/۹۴۱م) را نقل می‌کند و از تأثیر شگفتی‌انگیز این قصیده که برآمده از بلاغت آن است، سخن می‌گوید؛ بلاغتی که معلول روانی و استواری (سلاست و جزالت) و عدم تکلف در لفظ و معنا و در یک کلام حاصل خصیصه‌ای است که از آن به «سهل ممتنع» تعبیر می‌شود و به همین سبب به گفته وی «هنوز این قصیده را کس جواب نگفته است»^{۱۳۷}. بدین ترتیب می‌توان «روانی و استواری و عدم تکلف در لفظ و معنا» را نیز از جمله ویژگی‌های بلاغت‌آفرین در زبان فارسی به شمار آورد و چنین است که ویژگی‌های «تیغ بلاغت» سعدی^{۱۳۸} و «لطف سخن» حافظ^{۱۳۹} تنها از طریق تأمل در آثار آنان شناخته می‌شود و صرف ترجمه اصول بلاغت از عربی مشکل‌گشا نیست در تعریفی که مازندرانی، نویسنده *انوارالبلاغه* (= گزارش فارسی بلاغت عربی با شواهد عربی) از دانش معانی به دست می‌دهد و آنرا تتبع در اصول و قواعدی می‌داند که موجب ظهور احوالات لفظ یعنی احوالات زبان عربی می‌شود^{۱۴۰} قید «لفظ عربی» نیز مؤید این حقیقت است که اصول بلاغت در زبان عربی با اصول بلاغت در زبان فارسی متفاوت است. به گفته فروزانفر در زبان فارسی قواعدی هست که تابع قوانین عربی نیست و استخراج و تدوین اصول بلاغت در زبان فارسی جز با تتبع بسیار و اطلاع عمیق بر چگونگی استعمالات قدما امکان‌پذیر نخواهد بود^{۱۴۱}. جلال‌الدین همایی نیز ضمن تأکید بر این معنا از ضرورت تدوین اصول بلاغت در زبان و ادب فارسی براساس تتبع در آثار بزرگان ادب، به‌ویژه جستجو در آثار فردوسی و سعدی، که برترین درجه بلاغت و گویی اعجاز در بلاغت است، سخن می‌گوید و با طرح شواهدی از بزرگان ادب در امر تدوین اصول و قواعد بلاغت، متناسب و سازگار با زبان و ادب فارسی به جد می‌کوشد^{۱۴۲}. بدین نکته بسیار مهم باید توجه کرد که به گواهی تاریخ ادب فارسی، نظریه‌پردازان بلاغی در حوزه این زبان و ادب، تلاش و خلاقیت و تشخیصی درخور و متناسب با تلاش و تشخیص و خلاقیت شاعران و نویسندگان بزرگ در این زبان نداشته‌اند

و به همین سبب نتوانسته‌اند چنان که باید اصول و قواعد ادبی و بلاغی را باز یابند و باز شناسند و آیین بلاغت، متناسب با زبان و ادب پارسی تدوین کنند.^{۱۴۳} مقایسه فی المثل مدارج البلاغه، تألیف رضاقلی خان هدایت (وفات: ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م) با ترجمان البلاغه تألیف محمد بن عمر رادویانی (سده ۵ق/۱۱م) و با حدایق السحر تألیف رشید وطواط (سده ۶ق/۱۲م) که حاصل آن عدم تحول و تکامل بلاغت طی ۸ سده خواهد بود، مثبت مدعی ماست. شکل‌گیری مکتب بلاغت پویا در زبان و ادب فارسی، در شبه‌قاره هند هم که پیشتر از آن سخن گفتیم بی‌گمان گامی مهم بود که برداشته شد اما بدان سبب که رویدادهای بعدی به زیان زبان و ادب پارسی در آن دیار بود، آن نوگرایی و آن رویداد مهم و خجسته متوقف شد. در پی روی دادن انقلاب مشروطه در ایران و تحولاتی که در پی آن پدید آمد مثل تأسیس دانشگاه، ارتباط با غرب و به‌کارگیری روش‌های جدید تحقیق، نگاه نو به مسائل مختلف و نوگرایی در زمینه‌های گوناگون، از جمله در علوم بلاغی پدید آمد و محققان با نگاهی نو و به‌کارگیری شیوه‌های متفاوت با شیوه‌های گذشته به طرح و بررسی مسائل و مباحث بلاغی پرداختند و در ۴ دانش بلاغی یعنی بیان، بدیع، عروض و قافیه تحولاتی چشمگیر پدید آوردند و زمینه‌هایی برای تحول و دگرگون‌سازی پنجمین دانش بلاغی یعنی دانش معانی فراهم ساختند:

۱. در زمینه عروض و قافیه و در مسأله وزن شعر، که بخش عمده موسیقی شعر از آن به بار می‌آید و بر بلاغت می‌افزاید، معاصران تلاش‌هایی چشمگیر کرده‌اند. وزن شعر، اثر پرویز خانلری، عروض حمیدی، تألیف مهدی حمیدی، بخش‌هایی از کتاب موسیقی شعر، تألیف محمدرضا شفیعی کدکنی، و آشنایی با عروض و قافیه نوشته سیروس شمیسا از جمله آثاری است که مؤلفان آنها در بحث از مسائل عروضی و همچنین در چگونگی آموزش عروض، طرح‌هایی تازه به دست داده‌اند.

۲. در زمینه بدیع، کتاب فنون بلاغت و صناعات ادبی تألیف جلال‌الدین همایی، گامی است نخست و برزخی میان نگاه سنتی و نگاه نو به فن بدیع. بخش‌هایی از کتاب موسیقی شعر، تألیف شفیعی کدکنی^{۱۴۴} نگاه تازه‌ای است به بدیع به عنوان دانش ایجاد‌کننده موسیقی شعر؛ و سرانجام کتاب نگاهی تازه به بدیع، نوشته سیروس شمیسا کتابی است که می‌توان در آن به طبقه‌بندی‌ها و گزارش‌های تازه‌ای از صنایع بدیعی دست یافت.^{۱۴۵}

۳. در دانش بیان، نیز تحول چشمگیر پدید آمد. آغاز این تحول را در آثار ارجمندی باید بازجست که با تألیف عطیه کبری از سوی خان آرزو در هند آغاز شد و آثار ارجمندی دیگری در پی داشت که از جمله آنها حدایق/البلاغه فقیر دهلوی است.^{۱۴۶} در روزگار معاصر، غیر از آثاری که پیشتر تحت عنوان «آثار سنت‌گرایانه» از آنها یاد کردیم، نخستین جلوه‌گاه نوآوری، کتاب صورخیال در شعر فارسی تألیف شفیع کدکنی است که از نام آن گرفته تا عناوین فصول و بخش‌ها و مباحث مختلف آن، تازگی دارد و از نگاهی دیگر به مسائل بیانی خبر می‌دهد^{۱۴۷} و سپس کتاب بیان و بخش بیان از کتاب بیان و معانی تألیف سیروس شمیسا است که هم از بابت نگاه تازه به مسائل بیانی، هم از بابت بحث‌های تازه نظری، و هم از بابت طرح صنایع تازه‌ای که جای آنها در کتب بیان سنتی خالی است، مثل مبحث استعاره‌گونه‌ها یعنی بحث از سمبل، تمثیل، اسطوره و کهن‌الگو یا آرکی تایپ^{۱۴۸} تازگی درخور توجه دارد و حائز اهمیت است.

۴. در دانش معانی، آن‌سان که پیشتر، در آغاز این بخش، متذکر شدیم کار، دشوارتر و راه، ناهموارتر است.^{۱۴۹} همایی در یادداشت‌های خود که با نام معانی و بیان جمع و تدوین شده است بیش از محققان دیگر، به‌ویژه محققان در حوزه بلاغت سنتی، از منظری عالمانه و نوگرایانه به مسائل مربوط به دانش معانی نگریسته و در باب برخی مسائل بلاغی شواهد بسیار، با جستجو در متون ادب فراهم آورده است که برای محققانی که در دانش معانی تحقیق می‌کنند بسیار سودمند و مشکل‌گشاست.^{۱۵۰}

کتاب اصول علم بلاغت در زبان فارسی، تألیف غلامحسین رضائزاد (نوشین) از جهت طرح پاره‌ای مسائل نظری و یافتن شواهد شعری درخور توجه است.^{۱۵۱} سرانجام طرح و طبقه‌بندی تازه از مسائل دانش معانی همراه با مباحث نظری ویژه، با نگاهی نو را می‌توان در کتاب معانی تألیف سیروس شمیسا ملاحظه کرد. فصل اول این کتاب حاوی نکات تازه‌ای است.^{۱۵۲} طبقه‌بندی جمله‌ها براساس خصلت زبان فارسی به خبری، پرسشی، امری، و عاطفی^{۱۵۳} که با مباحث نظری تازه همراه است، گویای نگاهی نو و تلاشی دیگر در طرح مسائل بلاغی، در حوزه دانش معانی، به زبان فارسی است و می‌توان گفت تنها کتابی است که در آن دانش معانی، به صورت مستقل و با طرح نو و نگاه تازه، طرح شده است. فشارکی^{۱۵۴} نیز کوشیده است تا ضمن نقد عملکرد بلاغت‌نگاران

در زبان فارسی، طرحی نو بر بنیاد دو اصل «عدم ناسازی و ناهنجاری لفظی و معنوی» و «تخییل» در افکند^{۱۵۵} تا معانی و بیان در زبان فارسی با روشی جدید فراهم آید. در جنب این تلاش‌ها کوشش‌های برخی از محققان زبان‌شناس، که نگاهی به میراث بلاغت ملی دارند و نگاهی گسترده‌تر به بلاغت در آثار فرنگیان، و به مسائل بلاغی از منظر دانش زبان‌شناسی می‌نگرند، نیز از جمله تلاش‌هایی است که با هدف دست یافتن به دانش بلاغت در خور زبان و ادب فارسی و متناسب با آن، در روزگار ما در جریان است^{۱۵۶}.

پی نوشت

۱. صفی پوری، ۱۰۲
۲. همایی، معانی و بیان، ۸۳
۳. همانجا
۴. برای نمونه، نک: خطیب قزوینی، ۷۹/۱-۸۰؛ تفتازانی، المطول، ۲۵؛ شرح المختصر، ۲۷
۵. برای نمونه، نک: آرزو، ۱۰۲؛ مازندرانی، ۴۲؛ گرگانی، ۶؛ تقوی، ۸
۶. جرجانی، علی، ۴۶؛ همایی، همان، ۳۹؛ تقوی، همانجا
۷. جرجانی، علی، همانجا
۸. نک: خطیب قزوینی، همانجا؛ تفتازانی، المطول، ۱۳؛ شرح المختصر، ۲۷-۲۹
۹. ص ۵
۱۰. ص ۱۷۵-۱۷۹
۱۱. ص ۲-۳
۱۲. رشید و طواط، ۱
۱۳. سکاکی، ۱۷۵-۱۷۶
۱۴. همو، ۱۷۹
۱۵. زرین کوب، شعر بی دروغ، ۱۰۶
۱۶. ص ۹۲، ۹۴، ۱۳۵-۱۴۰، جاهای مختلف
۱۷. ص ۱۶۵-۱۶۶
۱۸. ص ۱۵۲-۱۵۳
۱۹. رضائزاد، «پنجاه و دو»
۲۰. شمیسا، بیان ...، ۱۱۱-۱۱۲
۲۱. زرین کوب، همان، ۱۰۸ به بعد
۲۲. نک: محمدی، ۴۵/۲-۴۶
۲۳. نک: مطهری، ۱۱۱/۱-۱۲۰
۲۴. صادقیان، ۱۱۵-۱۲۵؛ اقبال آشتیانی، مقدمه بر ...، «نط»، «نط»
۲۵. ابن منظور، ذیل «سور»
۲۶. دادبه، «ایران، کلام و فرق»، ۶۱۲
۲۷. طبانه، ۶۳
۲۸. جاحظ، چ محمدهارون، ۱۳/۳؛ ابن الندیم، ۳۷۷-۳۷۸
۲۹. همو، ۳۷۸
۳۰. همانجا؛ تفضلی، ۳۱۴
۳۱. جاحظ، چ سندولی، ۲۵۴/۳
۳۲. ص ۵۸
۳۳. ابوهلال عسکری، ۲۹۵-۳۰۰، ۴۰۷-۴۱۰
۳۴. نک: سراسر اثر
۳۵. جرجانی، عبدالقاهر، جاهای مختلف
۳۶. برای نمونه، نک: همو، ۱۵، ۱۰۳، ۱۳۵
۳۷. شمیسا، پیشگفتار ...، ۱۱
۳۸. نک: جرجانی، عبدالقاهر، ۱۲۷-۱۳۱
۳۹. همو، ۹۲-۱۰۶
۴۰. نک: همو، ۱۳۹-۱۴۰
۴۱. الصافات/۳۷، ۶۵
۴۲. امرؤ القیس، ۳۳
۴۳. مجاز القرآن، سراسر اثر؛ ابن خلکان، ۲۳۶/۵
۴۴. برای نمونه نک: خطیب قزوینی، الايضاح، ۲۳۴-۲۳۵؛ تفتازانی، شرح المختصر، چ اسماعیلیان، ۳۸۲-۳۸۳
۴۵. ص ۱۵۹-۱۶۵
۴۶. ص ۲۹۱
۴۷. شرح المختصر، ۳۷۲، المطول، ۶۰۶-۶۰۷

۴۸. برای نمونه، نک: مازندرانی، ۲۸۰؛ فقیر دهلوی، ۴۴؛ آق‌اوی، ۱۶۴-۱۶۵؛ تقوی، ۱۹۴
۴۹. متز، ۷-۱۱
۵۰. فرای، ۱۶۶ به بعد
۵۱. همانجاها
۵۲. دادبه، مقاله «ایران، کلام و فرق»
۵۳. نک: دادبه، «حکایت غرب‌شناسی»، ۴۵-۵۱
۵۴. ص ۲۸۷ به بعد
۵۵. ابن‌اثیر، ۱-۳۵/۴۰
۵۶. زرین کوب، دو قرن سکوت، ۲۰-۲۱؛ ۱۲۰-۱۲۱
۵۷. محمدی، همانجا
۵۸. اقبال آشتیانی، تاریخ ...، ۱۰۲
۵۹. تاریخ سیستان، ۲۰۹
۶۰. اشعار پراکنده ...، ۵-۶
۶۱. همانجا؛ صفا، ۱۳۱/۱-۱۳۵/۱؛ ۶۱۹-۶۲۰
۶۲. نک: سزگین، ۱۶-۲۶
۶۳. نظامی عروضی، ۴۸
۶۴. نک: دادبه، «پاسخ ...»، ۳۵-۳۷
۶۵. شمس قیس رازی، ۱۸۱، ۱۸۹
۶۶. همو، ۱۸۱
۶۷. رشید و طواط، ۵۵
۶۸. رادویانی، ۲
۶۹. البیان، ۱۳/۳
۷۰. ترجمان‌البلاغه، ۲
۷۱. همو، ۳-۴
۷۲. اقبال آشتیانی، مقدمه بر، «سو - سط»
۷۳. ص ۱
۷۴. رادویانی، سراسر اثر
۷۵. نک: شمس قیس رازی، ۲۲۱ به بعد
۷۶. همو، ۴۴۳ به بعد
۷۷. گرکانی، ۱۲۷ به بعد؛ همایی، فنون ...، ۲۲۵/۲-۲۵۶
۷۸. اقبال آشتیانی، همان، «نط - نی»
۷۹. نک: ص ۲۶ به بعد
۸۰. همانجا
۸۱. ص ۲۹ به بعد
۸۲. برای نمونه نک: ۳۲-۳۳، ۳۴-۳۵، ۳۶، ۴۶
۸۳. حاجی خلیفه، ۴۷۳-۴۷۹؛ نیز نک: صفا، ۱۱۷/۴
۸۴. نک: مسلمانیان قبادیانی، ۳ به بعد
۸۵. صفا، ۱۲۱/۴
۸۶. همو، ۱۲۲/۴
۸۷. شمس قیس رازی، ۴۲۶ به بعد؛ همایی، فنون، ۳۳۵/۲ به بعد؛ ۳۴۲ به بعد
۸۸. نک: صفا، ۱۱۹/۴
۸۹. حاجی خلیفه، ۱۷۴۲-۱۷۴۳
۹۰. نک: نصرآبادی، ۲/۷۲۰
۹۱. صفا، همانجا
۹۲. خواندمیر، ۳۸/۴؛ صفا، ۱۲۰/۴
۹۳. آملی، ۷۶/۱
۹۴. ریاحی، ۴-۷؛ نک: صفا، ۴۲۱/۵
۹۵. ریاحی، ۱۷۰
۹۶. حاجی خلیفه، ۴۷۹؛ صفا، ۴۱۵/۵-۴۱۶
۹۷. آرزو، ۵۰-۵۱
۹۸. غزل ۵۷۲ بیت ۱۴
۹۹. ص ۴۷۵
۱۰۰. سراسر اثر
۱۰۱. نک: فهرست مطالب
۱۰۲. آرزو، ۵۲
۱۰۳. همو، ۵۳
۱۰۴. حافظ، غزل ۵۱، بیت ۱
۱۰۵. نک: دادبه، «خدمات ادیبان ...»، ۳۱-۳۲؛ نیز نک: آرزو، ۵۳، ۵۴، ۶۸، جاهای مختلف
۱۰۶. نک: دادبه، همان، ۱۷-۴۴
۱۰۷. نصرآبادی، ۵/۱
۱۰۸. همانجا؛ صفا، ۳۹۸/۸-۴۰۱
۱۰۹. صفا، ۴۰۱/۸
۱۱۰. خواندمیر، ۳۵۳/۴؛ نیز نک: مسلمانیان قبادیانی، ۵۱
۱۱۱. سام میرزا صفوی، ۱۲۶
۱۱۲. ابن‌یوسف شیرازی، ۴۴۲/۲-۴۴۳
۱۱۳. صفا، ۴۰۳/۵
۱۱۴. فهرست کتب کتابخانه مبارکه آستان قدس، ۱۷۲/۳؛ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۳۸۷/۲
۱۱۵. ابن‌یوسف شیرازی، ۴۵۰/۲-۴۵۱

۱۱۶. نک: بخش ادبیات عصر صفوی
 ۱۱۷. فندرسکی، ۲۵ به بعد
 ۱۱۸. نشاط، ۳۰۷/۱، گرکانی، ۳۰۸؛ همایی، معانی و بیان، ۲۱
 ۱۱۹. اخوان ثالث، ۱۵۷
 ۱۲۰. ۱۶۷-۷۶/۱
 ۱۲۱. نک: فشارکی، ۲۴۸
 ۱۲۲. سعدی، چ هرمس، ۷
 ۱۲۳. حافظ، غزل ۷۳، بیت ۵، ص ۵۱
 ۱۲۴. همو، غزل ۲۰۲، بیت ۳، ص ۱۳۷
 ۱۲۵. دادبه، «دمی با حافظ برتر»، ۱۲۸-۱۳۰
 ۱۲۶. عنصرالمعالی کیکاووس، ۲۰۸
 ۱۲۷. به عنوان نمونه، نک: جاحظ، ۱۱۵/۱-۱۱۶؛ ابن خلکان، ۲۸۹/۲؛ همایی، معانی و بیان، ۲۸
 ۱۲۸. حافظ، غزل ۲۴۵، ص ۱۶۵
 ۱۲۹. فردوسی، ۲۵۳/۴
 ۱۳۰. سعدی، چ هرمس، ۲۸۰؛ نیز نک: همایی، معانی و بیان، ۸۰-۶۵
 ۱۳۱. معانی و بیان، ۴۰-۴۱
 ۱۳۲. شمیسا، بیان، ۱۱۶
 ۱۳۳. سعدی، چ فروغی، ۳۳-۳۴
 ۱۳۴. زرین کوب، حدیث خوش ...، ۹۳
 ۱۳۵. دادبه، «شرحی بر حافظ ...»، ۳۱۰-۳۱۲
 ۱۳۶. ص ۵۲-۵۳
 ۱۳۷. همو، ۵۴
 ۱۳۸. چ هرمس، ۹۴۸
 ۱۳۹. غزل ۳۷
 ۱۴۰. ص ۴۵
 ۱۴۱. ص ۴-۵
 ۱۴۲. ص ۲۱
 ۱۴۳. دادبه، «ساعتی ...»، ۱۰
 ۱۴۴. ص ۲۹۳-۳۱۳
 ۱۴۵. نگاهی تازه به بدیع، ص ۳۳، ۳۹-۶۹-۷۵، ۷۷، ۷۸
 ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۲۵
 ۱۴۶. فقیر دهلوی، ۵-۵۴
 ۱۴۷. نک: ص ۷۰۱ به بعد
 ۱۴۸. شمیسا، بیان، ۷۵-۸۹
 ۱۴۹. فروزانفر، ۴-۵
 ۱۵۰. برای نمونه نک: ص ۶۵-۷۸
 ۱۵۱. نک: رضائزاد، سراسر کتاب
 ۱۵۲. نک: شمیسا، معانی، ۱۳-۶۴
 ۱۵۳. نک: ص ۲۵-۲۷
 ۱۵۴. فشارکی، ۲۴۳
 ۱۵۵. همو، ۲۴۶ به بعد
 ۱۵۶. برای نمونه نک: حق شناس، ۱۰۳-۱۱۳؛ صفوی، ۱۱۱-۱۴۱

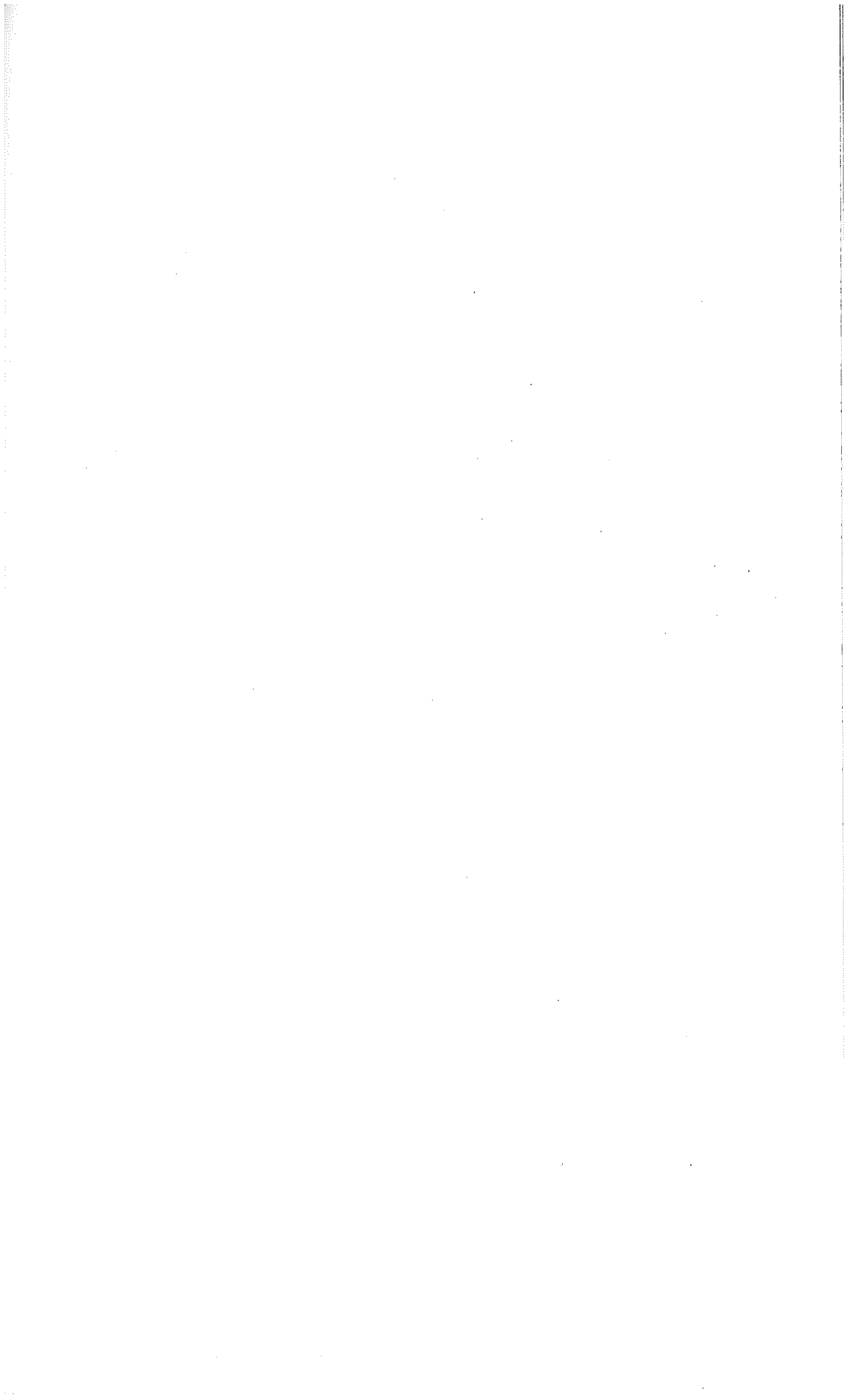
کتابشناسی:

- آرزو، علی، عطیه کبری و موهبت عظمی، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۸۱ش.
- آق‌اولی، عبدالحسین، دررالادب، شیراز، ۱۳۴۰ش.
- آملی، شمس‌الدین، نفایس‌الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ق.
- ابن اثیر، علی، المثل‌السائر، به کوشش احمد خوبی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، به کوشش عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۴-۱۳۸۸ق، نیز چاپ بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- ابن خلکان، وفيات‌الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافه.
- ابن سینا، «فن‌الشعر»، همراه فن‌الشعر (نک: هم ارسطو).
- ابن معنز، عبدالله، البدیع، به کوشش کرچکوفسکی، لندن، ۱۹۳۵م.
- ابن منظور، محمد، لسان‌العرب، بیروت، ۱۹۵۵م/۱۳۷۴ق.
- ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مشکل القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م.
- ابن‌الندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ابن‌یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، تهران، ۱۵.
- ابوهلال عسگری، الصناعتین، به کوشش مفید قمیحه، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.
- اخوان ثالث، مهدی، «آیات موزون افتاده قرآن کریم»، یادنامه علامه امینی، به کوشش جعفر شهیدی و محمدرضا حکیمی، تهران، ۱۳۵۲ش.
- ارسطو، فن‌الشعر، ترجمه و شرح عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالثقافه.
- اشعار پراکنده قدیمی‌ترین شعرای فارسی زبان، به کوشش ژیلبر لازار، تهران، ۱۳۴۱ش.
- اقبال آشتیانی، عباس، مقدمه بر حدایق‌السحر (نک: هم، رشید وطواط).
- همو، تاریخ ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش.

- امرؤالقیس، دیوان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۸م.
- تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش.
- تفتازانی، مسعود، شرح المختصر، به کوشش عبدالمستعان ضعیدی، قم، کتابفروشی کتبی نجفی.
- همو، همان، به کوشش اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۳ش/۱۴۲۵ق.
- همو، المطول، قم، مکتبه الدواری.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش.
- تقوی، نصرالله، هنجار گفتار، تهران، ۱۳۱۷ش.
- جاحظ، عمرو، البیان و التبیین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م.
- جرجانی، عبدالقاهر، اسرارالبلاغه، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۵۴م.
- جرجانی، علی، التعریفات، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- حاجی خلیفه، کشف‌الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، به کوشش محمد شرف‌الدین یالتکیا و رفعت بیلگه، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.
- حافظ، محمد، دیوان، به کوشش قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- حق‌شناس، علی محمد، «نظم، نثر و شعر سه‌گونه ادب»، مجموعه مقالات دومین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی، به کوشش علی میرعمادی، تهران، ۱۳۷۳ش.
- خطیب قزوینی، محمد، الايضاح، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- خواندمیر، محمد، تاریخ حبیب‌السیر، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۳۳ش.
- دادبه، اصغر، «ایران، کلام و فرق»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۰ش، ج ۱۰.
- همو، «پاسخ استادان»، نامه فرهنگ، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۱۰، شم ۳۸.
- همو، «حکایت غرب‌شناسی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، تهران، ۱۳۷۴ش، شم ۹۹ و ۱۰۰.
- همو، «خدمات ادیبان هند به بلاغت فارسی»، جستارهای ادبی، تهران، ۱۳۸۷ش، س ۱، شم ۱.
- همو، «دمی با حافظ برتر»، فصلنامه اشراق، تهران، ۱۳۸۶ش، شم ۴ و ۵.
- همو، «ساعتی در سایه آفتاب»، کتاب ماه (ادبیات و فلسفه)، تهران، ۱۳۸۱ش، شم ۵۶ و ۵۷.
- همو، «شرحی بر حافظ پیراسته از لطافتها»، نشر دانش، تهران، ۱۳۶۵ش، س ۶، شم ۵.
- رامی تبریزی، حقایق الحدائق، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش.

- رادویانی، محمد، ترجمان البلاغه، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹.
- رشید وطواط، حدایق السحر فی دقائق الشعر، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۴۱ ش.
- رضانژاد (نوشین)، غلامحسین، اصول علم بلاغت در زبان فارسی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ریاحی، محمدمین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، حدیث خوش سعدی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- همو، دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۳۶ ش.
- همو، شعر بی دروغ، شعر بی نقاب، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- سام میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش حسن وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۴ ش.
- سزگین، فؤاد، مقدمه بر مجاز القرآن، ابو عبیده، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م.
- سعدی، مصلح، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، ۱۳۵۶ ش.
- همو، همان، چ هرمس، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، به کوشش نعیم زرزور، قاهره، ۱۳۱۹ ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- همو، موسیقی شعر، تهران، ۱۳۶۸ ش.
- شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- شمیسا، سیروس، بیان و معانی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- همو، معانی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- همو، مقدمه بر عطیه کبری، (نک: هم، آرزو).
- همو، نگاهی تازه به بدیع، تهران، ۱۳۶۸ ش.
- صادقیان، محمدعلی، «سهم ایرانیان در تدوین و تکمیل علوم بلاغی»، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی در زمینه ادب و فرهنگ ایران، ج ۱، به کوشش محمدعلی صادقان، دانشگاه شیراز.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- صفوی، کوروش، از زیانشناسی به ادبیات، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- صفی پوری، عبدالکریم، منتهی الارب، تهران، ۱۲۹۷ ق.
- طالب آملی، دیوان، به کوشش طاهری شهاب، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- طبانه، بدوی، علم البیان، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م.

- عنصرالمعالی کیکاووس، قابوس‌نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۶ش.
- فارابی، «رساله فی قوانین صناعة الشعراء»، همراه فن الشعر (نک: هم، ارسطو).
- فرای، ریچارد نلسون، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۸ش.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش علی‌اف و دیگران، مسکو، ۱۹۶۵م.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، «معانی و بیان»، نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۶ش، ضمیمه شم ۳.
- فشارکی، محمد، «معانی بیان فارسی با روش جدید»، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی در زمینه ادب و فرهنگ ایران، ج ۲، به کوشش محمدحسین اسکندری، دانشگاه شیراز.
- فقیر دهلوی، میر شمس‌الدین، حدایق البلاغت، لکهنو، ۱۸۷۲م.
- فندرسکی، ابوطالب، رساله بیان بدیع، به کوشش مریم روضاتیان، اصفهان، ۱۳۸۱ش.
- فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ش.
- فهرست کتب کتابخانه مبارکه استان قدس رضوی، به کوشش اوکتایی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ش.
- گرگانی، محمدحسین، ابداع البدایع، به کوشش حسین جعفری، تبریز، ۱۳۲۸ق.
- مازندرانی، محمدهادی، انوارالبلاغه، به کوشش محمدعلی غلامی‌نژاد، تهران، ۱۳۷۵ش.
- متر، آدام، تاریخ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه محمدحسین استخر، تهران، ۱۳۴۳ش.
- محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوره انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ش، مرکزی، خطی.
- مسلمانیان قبادیانی، رحیم، مقدمه بر بدایع‌الصنایع، برهان‌الدین محمود حسینی، تهران، ۱۳۸۴ش.
- مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، ۱۳۶۲ش.
- نشاط، محمود، زیب سخن یا علم بدیع فارسی، تهران، ۱۳۴۲ش.
- نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به کوشش محسن ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش.
- همایی، جلال‌الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۶۱ش.
- همو، معانی و بیان، به کوشش ماهدخت‌بانو همایی، تهران، ۱۳۷۰ش.



تاریخ دستور زبان فارسی

اصغر دادبه

دستور زبان، توصیف ویژگی‌ها و قوانین حاکم بر یک زبان، یا قوانین درست نوشتن و درست سخن گفتن است. از دو دیدگاه به دستور زبان نگریسته‌اند؛ دیدگاه کهن یا تجویزی و دیدگاه نو یا توصیفی.

۱. دیدگاه کهن (= تجویزی)

دیدگاهی است که بر طبق آن، دستور زبان به‌طور عام و دستور زبان فارسی به‌طور خاص، مجموعه قواعدی به شمار می‌آید که بدان شیوه درست سخن گفتن و درست نوشتن را آموزش می‌دهند. دستورنویسان پیرو نظریه تجویزی، گرچه در تقسیم و شمار انواع کلمه همداستان نیستند؛ اما در تعریفی که از دستور به دست می‌دهند و هدفی که برای آن تعیین می‌کنند، همداستانند^۱. معین ضمن تأکید بر همین تعریف که براساس هدف علم صورت گرفته است، دستور زبان را یکی از شعب ادبیات می‌خواند و آنرا دانشی می‌داند که از انواع کلمه بحث می‌کند^۲. این دیدگاه را بدان سبب تجویزی خوانده‌اند

که بر طبق آن کاربرد شیوه‌هایی در گفتن و نوشتن تجویز می‌گردد و به کار بستن دستورالعمل‌هایی توصیه می‌شود؛ دستورالعمل‌هایی که حاصل به کارگیری آنها درست گفتن و درست نوشتن خواهد بود.

۲. دیدگاه نو (= توصیفی)

دیدگاهی است که بر طبق آن، هدف دستور زبان تعیین معیارها و قواعد درست نوشتن و درست سخن گفتن نیست، بلکه هدف آن، به عنوان دانشی بنیادی، بازشناسی قواعد حاکم بر ساختمان یک زبان و نمودن کارکرد آواها، واژه‌ها و جمله‌ها در یک زبان و به‌طور خلاصه کوشش برای یافتن و معرفی کردن قواعد حاکم بر یک زبان است چنان‌که هست، بی‌آنکه از درست و نادرست بودن آنها سخن در میان آید و توصیه شود تا آنچه درست انگاشته شده است به کار رود و از آنچه نادرست شمرده شده است پرهیز گردد.^۳ این طرز نگرش، دیدگاه زبان‌شناسان است که به مطالعه توصیفی زبان می‌پردازند و از قواعد حاکم بر زبان چنان‌که هست، و نه چنان‌که باید باشد، سخن می‌گویند.

نام‌گذاری دستور

برگزیدن واژه «دستور» برای نامیدن مجموعه قواعدی که هدف آن تعیین روش‌های درست سخن گفتن و درست نوشتن در زبان فارسی است، نخست بار از سوی میرزا حبیب اصفهانی صورت گرفت و این نام‌گذاری ابتکار اوست.^۴ میرزا حبیب در مقدمه دستور سخن، خود بدین معنا تصریح کرده است.^۵ همایی هم تصریح می‌کند که نه تنها این نام‌گذاری ابتکار میرزا حبیب اصفهانی است که «سنگ بنای طرز قواعد و دستور زبان فارسی به دست مرحوم میرزا حبیب اصفهانی گذارده شد».^۶

آغاز دستورنگاری فارسی

قواعد هر زبان برای اهل آن زبان تازگی ندارد. اهل زبان، زبان را با استفاده از قواعد مدون در یک مجموعه نمی‌آموزند؛ بلکه زبان را از کودکی، نخست، از مادر خود می‌آموزند و سپس در زندگی اجتماعی خود آنرا تکمیل می‌کنند. به همین سبب هرگز به تدوین

قواعد زبان یا دستور زبان خود احساس نیاز نمی‌کنند. وقتی یک زبان در میان ملت‌ها و جوامع دیگر رواج یافت مردمی که در آن جوامع زندگی می‌کنند و به آموختن زبانی که به جامعه آنها وارد شده است احساس نیاز می‌نمایند، دست به تألیف و تدوین قواعد آن زبان می‌زنند تا بدین وسیله زبانی را که زبان مادری آنان نیست، بیاموزند. در چنین حال و هوایی است که گاهی صاحبان زبان هم این نیاز را درمی‌یابند و در تدوین قواعد زبان مادری خود با مردمی که احساس نیاز به تدوین قواعد آن زبان کرده‌اند همکاری می‌کنند و به آنان مدد می‌رسانند. چنان‌که خواهیم دید در پی ورود زبان فارسی به آسیای صغیر و سپس قلمرو عثمانی و هند و رواج این زبان در آن سرزمین‌ها، نیاز به آموختن زبان فارسی به مدد قواعد این زبان احساس گردید و موجب تألیف قواعد صرف و نحو یا دستور زبان فارسی در آن سرزمین‌ها شد. پیش از آنکه نیاز به تدوین دستور زبان فارسی در آن سرزمین‌ها احساس شود پاره‌ای قواعد مربوط به زبان فارسی، که بخشی از دستور این زبان به شمار می‌آید به طور ضمنی و به‌گونه غیرمستقل در برخی از کتاب‌ها، که دارای موضوعی دیگر و هدفی دیگر بود، طرح شده بود. گزارش‌هایی به زبان عربی در زمینه دستور زبان فارسی نیز در دست است. بنابراین می‌توان، در ادامه بحث، موضوع یعنی مباحث مربوط به دستور زبان فارسی را با طرح غیرمستقل (= طرح ضمنی) و طرح مستقل (به عربی و فارسی) دنبال کرد.

۱. طرح غیرمستقل یا طرح ضمنی

مباحث مربوط به قواعد صرف و نحو زبان فارسی. طرح این مباحث در آثاری است که موضوع آنها دستور زبان نیست، بلکه با هدفی دیگر فراهم آمده‌اند، اما به مناسبت و به‌طور ضمنی به طرح مسائلی پرداخته‌اند که در شمار مسائلی است که در دستور زبان فارسی طرح می‌شود و باید که طرح بشود. این آثار تا آنجا که آگاهی داریم چندان متعدد و متنوع نیستند و موضوع آنها غالباً یا بلاغت است یا لغت، مثل:

الف - دستور دبیری

تألیف محمد میهنی از دبیران و منشیان سده ۵ق و احتمالاً اوایل سده ۶ق. موضوع

کتاب انشاء و نویسندگی یا کتابت و ترسل است و قدیمی‌ترین کتاب به زبان فارسی در فن دبیری است که به روزگار ما رسیده است و در آن به طور ضمنی به برخی مباحث مثل صرف و اشتقاق کلمات، که اکنون جزء دستور زبان فارسی محسوب می‌شود، نیز پرداخته است. کتاب شامل یک دیباچه و دو قسم (= بخش) است: قسم اول، در عنوانات است یعنی مراسم و آداب و مقدمات صنعت دبیری؛ و قسم دوم، در نامه‌ها شامل نامه‌های سلطانی و اخوانی و شرایط و آداب نامه‌نگاری. کتاب در سال ۱۹۶۲م در آنکارا، به کوشش عدنان صادق ارزی به چاپ رسیده^۷ و در سال ۱۳۸۹ش با عنوان *آئین دبیری* به کوشش اکبر نحوی در تهران توسط مرکز نشر دانشگاهی چاپ شده است.

ب - المعجم فی معاییر اشعار العجم

تألیف شمس‌الدین محمد بن قیس رازی، مشهور به شمس قیس رازی (نیمه اول سده ۷ق/۱۳م). موضوع این کتاب بلاغت است و در آن از بدیع و عروض و قافیه و نیز نقد الشعر بحث شده است. کهن‌ترین اثر که در آن به طور ضمنی به پاره‌ای مباحث مربوط به صرف و نحو زبان فارسی، یا دستور زبان فارسی پرداخته شده نیز همین اثر است. بدین ترتیب که نویسنده ضمن مباحث فن قافیه، به پاره‌ای مسائل به اصطلاح دستوری می‌پردازد و می‌نویسد: «در این فصل از حروف تهجی بر ترتیب ا، ب، ت، ث هر آنچه در لغت دری مستعمل است برشمارم و زواید مفرد و مرکب آنرا که به اواخر کلمات لاحق گردد و در این لغت به منزلت حروف تصریف و کلمات ادوات باشد بیان کنم و معنی و علت الحاق هر یک به موضع خویش شرح دهم ...»^۸. آنگاه به تفصیل در باب یکایک حروف تهجی بحث می‌کند^۹. همایی تصریح می‌کند که سخنان شمس قیس رازی مؤید این حقیقت است که پیش از او نیز در قواعد زبان فارسی، خاصه در قسمت صرف و اشتقاق بحث و گفتگو بوده و به همین سبب پاره‌ای اصطلاحات مخصوص فارسی میان ادبا رواج داشته است^{۱۰}.

ج - فرهنگ‌های لغت

شامل فرهنگ مؤیدالفضلا، جهانگیری، برهان قاطع و انجمن آرای ناصری.

مؤخره فرهنگ مؤید/فضلا، تألیف مولانا محمد بن شیخ لاد دهلوی، به سال ۹۲۵ق. در این مؤخره، مؤلف زیر عنوان «در بیان قواعد تصرفات فارسی» به مباحث به اصطلاح دستور نیز پرداخته است، مثل: استعمال افعال و مشتقات از افعال، بیان باء زائده، بیان ماضی از مصدر، بیان «ه» که در آخر ماضی آید، بناء مضارع از ماضی، بناء مصادر، بناء اسم فاعل، بیان امر و افعال عامه و متعدی کردن لازم، تعدیه، تصریف فعل از تشبیه و جمع ضمائر، تصرف اسماء، نسبت، تصغیر و مثالی از این دست^{۱۱}.

فرهنگ جهانگیری، تألیف جمال الدین حسین اینجوی شیرازی. تألیف این فرهنگ به فرمان جلال الدین محمد اکبر شاه بابر هند (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۶م) آغاز شد و در زمان پسرش جهانگیر شاه (۱۰۱۴-۱۰۳۷ق/۱۶۰۵-۱۶۲۷م) به پایان رسید و به نام وی فرهنگ جهانگیری نامیده شد. در مقدمه این کتاب مباحثی راجع به صرف و اشتقاق در زبان فارسی آمده است^{۱۲}.

فرهنگ برهان قاطع، تألیف محمد حسین بن خلف تبریزی، متخلص به برهان که در سال ۱۰۶۲ق به نام سلطان عبدالله قطب شاه (۱۰۲۳-۱۰۸۳ق/۱۶۱۴-۱۶۷۳م)^{۱۳} تألیف شده است. مؤلف و در مقدمه این کتاب به مباحثی پرداخته که از جمله آنها مباحث دستوری است^{۱۴}.

فرهنگ انجمن آرای ناصری، تألیف رضاقلی خان هدایت (۱۲۱۵-۱۲۸۸ق) در سال ۱۲۸۶ق. هدایت به شیوه نویسندگان فرهنگ جهانگیری و برهان قاطع، در مقدمه به مباحثی در زمینه قواعد زبان فارسی پرداخته که مفصل تر و جامع تر از مطالبی است که در مقدمه آن دو فرهنگ آمده است^{۱۵}.

۲. طرح مستقل

عبارت است از طرح مباحث و مسائل مربوط به قواعد صرف و نحو زبان فارسی یا مسائل مربوط به دستور زبان فارسی در رساله‌ها و کتاب‌هایی که به همین منظور و با همین هدف تألیف شده است. از آنجا که برخی از این کتاب‌ها به زبان عربی و بیشتر آنها به زبان فارسی است، طرح مستقل به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش معرفی آثار عربی و بخش معرفی آثار فارسی.

الف - معرفی آثار عربی

در میان آثار بازمانده در زمینه شرح و بررسی قواعد زبان فارسی، از دو کتاب به زبان عربی نیز نام می‌برند:

منطق الخرس فی لسان الفرس، تألیف ابو حیان نحوی، محمد بن یوسف غرناطی (۶۵۴-۷۴۵ ق/۱۲۵۶-۱۳۴۴ م) که در قواعد نحو زبان ترکی هم کتابی به نام زهو الملک فی نحو التترک تألیف کرده است.^{۱۶} این کتاب در دسترس نیست.

حلیة الانسان فی حلیة اللسان، تألیف ابن مهناء، در قواعد سه زبان عربی و فارسی و ترکی. این کتاب در عهد مغول تألیف شده و مؤلف چنین اظهار نظر کرده است که در روزگار او آگاهی از هر سه زبان عربی و فارسی و ترکی ضروری است به همین سبب اقدام به تألیف چنین کتابی کرده است.^{۱۷}

ب - معرفی آثار فارسی

از سده ۹ ق یک سلسله آثار در زمینه دستور زبان فارسی، به زبان فارسی، نخست در عثمانی، سپس در هند و سرانجام در ایران تألیف شد. بنابراین در این بخش آثار تألیف شده در زمینه دستور زبان فارسی، به ترتیب تاریخی در سه حوزه یعنی در قلمرو عثمانی، هند و چین، و ایران معرفی می‌شود.

۱. در حوزه عثمانی

نفوذ واقعی فرهنگ ایرانی و زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی از سال ۴۶۳ ق آغاز شد که البارسلان در جنگ ملازگرد قیصر روم شرقی را شکست داد.^{۱۸} از آن پس پیوسته بر رونق زبان و ادب فارسی در آن دیار افزوده شد. ریاحی^{۱۹} به تفصیل از رواج و رونق و شکوه زبان و ادب فارسی تا ضعف آن در آسیای صغیر سخن گفته است. نگارش قواعد زبان فارسی که بعدها از آن به دستور زبان فارسی تعبیر شد^{۲۰}، از سده ۹ ق/۱۵ م در این سرزمین آغاز شد و احمد بن اسحاق قیسری، از مردم قیساریه (قیصریه) روم، به سال ۸۹۸ ق/۱۴۹۳ م نخستین دستور زبان فارسی را به زبان فارسی با نام تاج الرؤوس و غرة النفوس تألیف کرد و خود در مقدمه آن متذکر شد که پیش از او کسی دست به

تألیف قواعد زبان فارسی نرده و او «در اصطلاحات السنه تأمل نمود و قواعدی از آن خوب تر و مضبوط تر که در لسان عرب نهاده‌اند یافت و ... به وسع طاقت در آن فن کلمه‌ای چند از اسماء و افعال و حروف از آنچه به خاطر آمد از زبان فارسی به قلم آورده جریده‌ای موسوم به تاج الرؤوس و غرة النفوس وضع کرد»^{۲۱}. از آن پس آثار بسیاری در زمینه قواعد فارسی یا دستور زبان فارسی، چونان دیگر مسائل ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی نوشته شد. ریاحی در کتاب *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی* فهرستی از کتاب‌های فارسی که در آن سامان تألیف شده و از جمله آنها کتاب‌هایی است که موضوع آنها قواعد فارسی یا دستور زبان فارسی است، به دست داده است.^{۲۲}

۲. در حوزه هند و چین

تألیف قواعد زبان فارسی در شبه‌قاره هند و نیز در چین از سده ۱۱ق/۱۷م آغاز شد. ظاهراً نخستین کتاب در قواعد زبان فارسی در این حوزه که به روزگار ما رسیده کتابی است به نام *منهاج‌الطلب*، به فارسی، نوشته محمد بن الحکیم الزینیمی الشذونی الصینی، به سال ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م (سال کتابت نسخه)، یعنی افزون بر ۳۵۰ سال پیش، در چین تألیف شده است. این کتاب دارای دو قسمت است: قسمت اول، شامل صرف افعال بی‌قاعده، مصدر، فعل ماضی و لواحق آن، و حجد و فعل مستقبل و لواحق آن، و نفی، فعل امر و نهی، اسم فاعل و مفعول و صفات؛ و قسمت دوم، شامل مقدمه و چند باب در اسماء، افعال، حروف و یک خاتمه^{۲۳}. بی‌گمان در چین آثار دیگری نیز در این زمینه پدید آمده که ما از آنها بی‌خبریم. در شبه‌قاره هند هم ظاهراً نخستین کتاب با نام *اصول فارسی*، به زبان فارسی، به وسیله عبدالصمد زنده طاهر مولتانی؛ به سال ۱۱۱۱ق/۱۶۹۹م تألیف شد. از آن پس آثار بسیاری در زمینه دستور زبان فارسی، همانند دیگر موضوعات زبان و ادب فارسی در این سرزمین تألیف گردید. شمار آثاری که در هند به زبان فارسی، در زمینه‌های مختلف ادبیات فارسی، چه از سوی هندیان، چه به وسیله ایرانیانی که به آن دیار مهاجرت کرده بودند، تألیف شد به اندازه‌ای است که با همه تلاش‌هایی که صورت گرفته، هنوز حتی فهرستی جامع از آن آثار در دست نیست. در زمینه دستور زبان فارسی، رساله‌هایی هم تحت عنوان «آمد نامه‌ها» یا «آمدن نامه‌ها» در هند تألیف

شد. سبب این نام‌گذاری آن است که هندیان صرف افعال فارسی را در آموزش‌های خود، از «آمد» یا «آمدن» آغاز می‌کردند و این نام‌گذاری در واقع براساس مجاز جزء و کل صورت گرفته است؛ جزء فعل آمدن است و کل، تمام افعال و سرانجام تمام مباحث دستور زبان فارسی. کهن‌ترین «آمد نامه»ها هم رساله «آمد نامه» بیجاپوری لکهنوی است، که در نیمه اول سده ۱۲ق/۱۸م تألیف شده است؛ زیرا بیجاپوری تا سال ۱۳۷ق در قید حیات بوده است. موضوع دستورنویسی در شبه‌قاره هند و شمار آثاری که در این زمینه تألیف شده، به اندازه‌ای است که موضوع کتابی مستقل با نام دستورنویسی فارسی در شبه‌قاره، تألیف سید حسن صدرالدین حاج سیدجوادی قرار گرفته است.^{۲۴}

۳. در ایران

دستورنویسی در ایران از سده ۱۳ق/۱۹م آغاز شد. تا این زمان، چنان‌که در آغاز مقاله نیز گفتیم، مردم ایران به قواعد زبان مادری خود توجه نداشتند. این بی‌توجهی، شاید ویژه مردم ایران نباشد و بتوان گفت مردم دیگر کشورها هم به قواعد زبان مادری خود بی‌توجهند. این بی‌توجهی، بی‌عنایتی نیست؛ بلکه از احساس بی‌نیازی به بار می‌آید و این بی‌نیازی، خود معلول آموختن زبان مادری از معلمی به نام مادر و سپس از معلمی به نام جامعه خواهد بود. نیاز در این زمینه آنگاه احساس می‌شود که قومی و ملتی بخواهد زبانی جز زبان مادری خود را بیاموزد. به دنبال چنین خواستی است که نیاز به تدوین و تألیف قواعد آن زبان احساس می‌شود. احساس نیاز مردم عثمانی و هند نسبت به آموختن زبان فارسی و در نتیجه تدوین قواعد زبان فارسی از سوی آنان مثبت مدعای ماست. در جریان مجادله میان حزین لاهیجی و ادیبان هند وقتی سراج‌الدین علی خان آرزو خطاب به حزین و در واقع خطاب به مردم فارسی زبان می‌گوید: شما زبان فارسی را از پیرزنان (یعنی از مادران و مادر بزرگ‌ها) آموخته‌اید در حالی که معلمان ما در آموختن زبان و سپس ادب فارسی بزرگانی چون فردوسی و نظامی و مولوی و سعدی و حافظ بوده‌اند، گذشته از مفاخره، بیان این معنا نیز هست که احساس نیاز به آموختن زبان فارسی که زبان مادریمان نبود، ما را به خواندن متون ادب فارسی و تدوین قواعد این زبان رهنمون شد.^{۲۵} به نظر می‌رسد احساس نیاز به آموختن زبان‌های دیگر؛ زبان‌هایی

غیر از زبان فارسی (زبان‌های اروپایی) که از سده ۱۳ق/۱۹م آرام آرام آغاز شده بود فرهیختگان ایران را بدین نتیجه رساند که آموختن زبان‌های دیگر، غیر از زبان مادری، از طریق قواعد صرف و نحو آن زبان‌ها وقتی دست‌کم آسان‌تر دست می‌دهد و میسر می‌گردد که آموزنده، قواعد صرف و نحو زبان مادری خود را بداند. ارتباط مردم ایران از این زمان با مردم برخی از کشورها و آنگاه تأسیس دارالفنون و سپس مدارس جدید دیگر مؤید احساس نیازی است که از آن سخن گفتیم. این احساس نیاز بود که موجب شد برخی از علما برای آموزش فرزندان خود به تنظیم و تألیف قواعد فارسی یا قواعد عربی و فارسی، اقدام کنند. آثار تألیفی در زمینه دستور زبان فارسی در ایران، به ترتیب تاریخ تألیف و با توجه به سرمشق نویسندگان این آثار که همانا کتب قواعد عربی یا کتب گرامر اروپایی است، به دو گروه تقسیم می‌شود:

گروه نخست

کتاب‌هایی که براساس کتب قواعد عربی تألیف شده و در آنها به شیوه صرف و نحو عربی، کلمه به سه قسم اسم و فعل و حرف تقسیم گردیده است:
 قواعد صرف و نحو فارسی، تألیف ملا عبدالکریم بن ابوالقاسم ایروانی (وفات: ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م) که در سال ۱۲۶۲ق/۱۸۴۶م، در زمان محمد شاه قاجار و حکومت بهمن میرزا بر آذربایجان، در تبریز به چاپ رسیده. ملا عبدالکریم این کتاب را برای آموزش فرزند خود نوشته است.

صرف و نحو فارسی، تألیف حاج محمدکریم خان کرمانی (وفات: ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م) به سال ۱۲۷۵ق، یعنی یازده سال پس از تألیف قواعد صرف و نحو ملا عبدالکریم ایروانی و با همان هدف ایروانی یعنی برای آموزش صرف و نحو عربی و فارسی به فرزند خود نوشت. از ابتکارات حاج محمدکریم خان در این کتاب، وضع دو اصطلاح است: یکی، «فاعل فعلی» به جای فاعل فعل معلوم و دیگری «فاعل انفعالی» به جای فاعل فعل مجهول یعنی به جای نایب فاعل.

تنبیه‌الصبيان، تألیف محمدحسین مسعود انصاری، در سال ۱۲۸۲ق.

لسان‌العجم، تألیف میرزا حسن طالقانی در سال ۱۳۰۵ق. این کتاب که در اوایل سده

۱۴ق، در زمان ناصرالدین شاه و در دوره وزارت علوم علیقلی خان مخبرالدوله برای تدریس در دارالفنون، به تقلید از کتب صرف و نحو عربی، فراهم آمد در سال ۱۳۱۶ق به چاپ رسید. *لسان‌العجم* با آنکه پس از دستور سخن تألیف شده است به هیچ روی همسنگ کار میرزا حبیب نیست.^{۲۶}

دستور کاشف، تألیف غلامحسین کاشف، از دستوره‌های مفصل و معروف است که در سده ۱۴ق/۲۰م به تقلید از دستورهایی زبان ترکی تألیف شده است. در این دستور، مؤلف اصطلاحاتی خاص وضع کرده و صیغه‌های ویژه‌ای برای افعال فارسی تدارک کرده است که متکلفانه می‌نماید.^{۲۷}

زبان آموز فارسی، تألیف میرزا علی اکبرخان ناظم‌الاطباء پدر سعید نفیسی. وی در این کتاب کوشیده است تا قواعد فارسی را از عربی جدا سازد و کتاب خود را به دستور زبان فارسی اختصاص دهد. سال تألیف کتاب ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م است.^{۲۸}

گروه دوم

کتاب‌هایی که بر بنیاد کتب گرامر اروپایی، به‌ویژه گرامر فرانسوی فراهم آمده است در این کتاب‌ها کلمه در زبان فارسی به ۱۰ یا ۹ قسم تقسیم شده است:

کتب دستور *میرزا حبیب*: میرزا حبیب اصفهانی (وفات: ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م) دانشمند و ادیب ایرانی که به زبان و ادب پارسی خدمت‌ها کرد، سال‌ها مقیم استانبول بود و در آنجا به تدریس زبان و ادب فارسی اشتغال داشت. میرزا حبیب براساس طرح جدید اروپایی به نگارش قواعد زبان فارسی، به زبان فارسی پرداخت و برای نخستین بار، چنان که پیشتر هم گفته آمد نام «دستور» یعنی «دستور زبان فارسی» را بر مجموعه قواعد صرف و نحو زبان فارسی نهاد؛ نامی که مورد استقبال نویسندگان پس از وی قرار گرفت. میرزا حبیب دو کتاب در دستور زبان فارسی نوشت: یکی، دستور سخن که در سال ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م در استانبول به طبع رسیده است؛ دوم، *دبستان پارسی*، که خلاصه دستور سخن است و آنرا برای نورآموزان و شاگردان مدارس نوشته و در سال ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م در همان شهر چاپ کرده است.^{۲۹} میرزا حبیب سبب تألیف دستور سخن را علاقه ادبا و عرفای قلمرو عثمانی نسبت به زبان فارسی و فقدان مجموعه قواعد مدون

برای آموزش این زبان، که زبانی سخت قدیمی و شیرین است ذکر می‌کند.^{۳۰} وی موضوعات دستور سخن را با این توضیح که «آنچه در ترکیب جمله و کلام دانستن آن ناگزیر است ده است» این گونه برمی‌شمارد: اسماء، صفات، کنایات، افعال، فروع فعل، قیودات، حروف و ادوات، مرکبات، ضوابط تألیف کلام، املا.^{۳۱} میرزا حبیب استقلال بخش دستور زبان فارسی است و پس از وی دستورنگاران تا روزگار حاضر که زبان‌شناسان براساس دیدگاه‌های علمی به طرح تازه‌ای از دستور زبان پرداخته‌اند، جمله تحت تأثیر وی بوده‌اند.

دستور قریب: عبدالعظیم خان قریب گرکانی (وفات: ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م) روش میرزا حبیب اصفهانی را ادامه داد. وی در سال ۱۲۸۸ش دوره دستور زبان فارسی جهت تدریس در مدارس تدوین کرد. این کتاب سال‌ها در مؤسسات آموزشی تدریس شد و مبنای تألیف بسیاری از کتب دستور قرار گرفت. قریب کلمه در زبان فارسی را ۹ گونه دانست: اسم، صفت، کنایه، عدد، فعل، قید، حرف اضافه، حرف ربط، صوت.^{۳۲}

دستور پنج/استاد: در پی تألیف دستور قریب، دستور معروف به پنج استاد، به سبق و سیاق همین دستور با همکاری ملک‌الشعراى بهار، بدیع‌الزمان فروزانفر، جلال‌الدین همایی، غلامرضا رشید یاسمی و خود قریب، در سال ۱۳۲۸ش برای تدریس در مدارس تألیف شد. دستور پنج استاد صورت مفصل‌تری از دستور عبدالعظیم خان قریب است.^{۳۳} دستور خیام‌پور: عبدالرسول خیام‌پور ضمن نقد دستورهایی که تا زمان وی تألیف شده بود، می‌گوید برخی از این دستورها تحت تأثیر صرف و نحو عربی پدید آمده است و برخی دیگر برآمده از دستور زبان‌های اروپایی است.^{۳۴} اما خود نیز از روش دستورنویس آلمانی، آدولونگ پیروی می‌کند و تصریح می‌کند که روش وی همان روش توجه به خود زبان یعنی روش آدولونگ است.^{۳۵}

از کلمه تا کلام یا از کلام تا کلمه شیوه‌هایی است که در نگارش دستور زبان می‌توان از آنها پیروی کرد، زیرا بحث از کلمه، بحثی است در حوزه صرف و بحث از کلام (= جمله) بحثی در زمینه نحو. بدین ترتیب آثاری که در دستور زبان پدید آمده یا ممکن است پدید آید از این بابت نیز به دو گروه تقسیم می‌شود.

از کلمه تا کلام: دو گروه دستور که از آنها سخن رفت، چه آثاری که براساس صرف

و نحو عربی تألیف شده و چه آثاری که با الهام گرفتن از گرامرهای فرنگی پدید آمده، به این گروه وابسته است، زیرا جمله این آثار کار را از کلمه آغاز کرده‌اند، برخی از آنها به کلام رسیده‌اند و برخی اساساً در محدوده کلمه و مسأله صرف مانده‌اند و به نحو نپرداخته‌اند.

از کلام تا کلمه: دستورنگارانی که از منظر زبان‌شناسی به دستور زبان نگریسته‌اند کار را از کلام یعنی از نحو جمله‌ها آغاز می‌کنند و در سیر خود سرانجام، اگر هدفشان تنها بحث‌های نحوی و ساختاری نباشد، به کلمه خواهند رسید. در تاریخ دستورنگاری در زبان فارسی این شیوه با تحقیقات پرویز خانلری آغاز شد و با کوشش‌های زبان‌شناسان ادامه یافت و همچنان ادامه دارد:

دستور خانلری: پرویز خانلری که در دهه از سال ۱۳۳۰ش به نوشتن یک سلسله مقالات در مباحث مختلف زبان‌شناسی اقدام کرد که درآمدی به نگرشی تازه و علمی نسبت به زبان فارسی گردید. کوشش‌های عالمانه او سرانجام به انتشار دستور زبان فارسی در سال ۱۳۴۶ش انجامید که برای تدریس در دبیرستان‌ها تألیف شده بود، اما در مرحله دوم، در سال ۱۳۵۱ش به صورت یک اثر مستقل دستوری انتشار یافت. خانلری در این کتاب، روشی نو به کار برد و راهی تازه در پیش گرفت. بدین ترتیب که برخلاف شیوه گذشتگان، کار را از نحو جمله‌ها یعنی از کلام آغاز کرد و سرانجام به کلمه رسید. در این شیوه کوچک‌ترین واحد گفتار، جمله به‌شمار می‌آید و به دو بخش، نهاد و گزاره تقسیم می‌شود. هر یک از این دو بخش به اجزاء کوچک‌تری تقسیم می‌شود که در مجموع اجزای اصلی و فرعی جمله را تشکیل می‌دهند. در بحث از نهاد و گزاره و اجزاء کوچک‌تر تشکیل‌دهنده آنها ترتیب منطقی مسائل لحاظ می‌شود و آموختن هر نکته، مقدمه آموزش نکته دیگر و مکمل آن محسوب می‌گردد.^{۳۶} در دستور زبان تألیف خانلری و نیز در دستور زبان‌هایی که پس از وی با نگرش زبان‌شناسانه تألیف شد، به جای سخن بزرگان ادب، زبان زنده رایج مورد توجه و بررسی است و شواهد مورد استشهاد نیز از همین زبان استخراج می‌گردد. سبب این امر آن است که دیدگاه زبان‌شناسانه، دیدگاهی توصیفی است و زبان به مثابه یک نمود یا یک پدیده مورد مطالعه علمی قرار می‌گیرد و دستور زبان، علمی است که موضوع آن زبان است و دانشمندی که پدیده زبان را مورد

مطالعه قرار می‌دهد در پی کشف قواعد و قوانین حاکم بر زبان است، نه تعیین درست و نادرست و توصیه به استفاده از آنچه درست محسوب شده و پرهیز کردن از آنچه نادرست به شمار آمده است.

زبان معیار؟ اگر هدف دستور زبان را آن گونه که دستورنویسان سنتی، که طرفدار دیدگاه تجویزی هستند آموزش درست نوشتن و درست سخن گفتن بدانیم ناگزیر به معیاری نیاز داریم تا درست و نادرست را با آن بسنجیم. دستورنویسان سنت‌گرا زبان و سخن بزرگان ادب یعنی سخن فردوسی، نظامی، مولوی، سعدی و حافظ را معیار می‌شمارند و درست و نادرست سخن را با آن می‌سنجند، به همین سبب در تحقیقات خود به شعر این بزرگان استشهاد می‌کنند، به‌ویژه بر سخن سعدی به سبب حاکمیت زبانی این نابغه در همه دوران‌ها تا روزگار حاضر، تأکید می‌ورزند. حقیقت آن است که معیار، سخن نویسندگان فصیح و بلیغ هر دوران برای همان دوران است و اگر بخواهیم در روزگار حاضر معیاری بجوییم بی‌گمان می‌توانیم زبان شیوای شش تن از نویسندگان فصیح و بلیغ معاصر را «زبان معیار» به شمار آوریم و درست و نادرست سخن را با سخنان آنان بسنجیم. این شش تن عبارتند از: محمدعلی فروغی، ملک‌الشعرا بهار (از زمان تألیف سبک‌شناسی)، ذبیح‌الله صفا، پرویز خانلری و غلامحسین یوسفی و محمدعلی اسلامی ندوشن. نثر شیوای این نویسندگان، به‌ویژه نثر فروغی، که شاگرد بزرگ سعدی است، نمونه برجسته زبان زنده رایج فارسی در روزگار حاضر و معیار درست نوشتن و درست سخن گفتن است.

باری شیوه از «کلام تا کلمه» یا از «جمله تا واژه» که خانلری نخست بار در نگارش دستور زبان از آن پیروی کرد، شیوه‌ای است که زبان‌شناسان نیز در مباحث مربوط به دستور زبان از آن پیروی می‌کردند. در میان آثار زبان‌شناسان در زمینه دستور زبان فارسی سه اثر بیشتر مورد توجه است: نخست، توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی، تألیف محمد رضا باطنی، که مبتنی است بر نظریه «مقوله و میزان» زبان‌شناس بریتانیایی م. ا. ک. هالیدی این اثر در سال ۱۳۸۴ ش به چاپ رسیده است؛ دوم، دستور زبان فارسی، نوشته مهدی مشکوة‌الدینی که براساس نظریه «گشتاری زایشی» زبان‌شناس آمریکایی، نوام چامسکی تألیف شده و در سال ۱۳۶۶ ش منتشر شده است؛ سوم، دستور، نوشته

علی‌اشرف صادقی و غلامرضا ارژنگ، که بر مبنای نظریه «نقش‌گرایی»، آندره مارتینه (۱۹۰۸-۱۹۹۹م)، زبان‌شناس فرانسوی فراهم آمده و در سال ۱۳۶۶ش به چاپ رسیده است. این آثار جمله بر نحو زبان فارسی تأکید می‌ورزند یعنی سیر آنان از کلام آغاز می‌شود و به کلمه منتهی می‌گردد، چنان‌که فی‌المثل مشکوة‌الدینی با تأکید بر نگرش به نحو زبان فارسی می‌گوید: چامسکی نخست بار در سال ۱۹۵۷م در کتاب ساخت‌های نحوی که مورد توجه و پیروی ماست نظریه خود را مطرح کرد. بنابراین مباحث دستوری را براساس نظریه چامسکی بدین ترتیب دنبال می‌کنیم:

در بخش اول، شالوده‌های بنیادی نظریه دستور زبان گشتاری.

در بخش دوم، قاعده‌های نحوی زایا و نیز ژرف‌ساخت جمله.

در بخش سوم، رو ساخت جمله و سازه‌های آن در زبان^{۳۷}.

در روزگار حاضر محققان اروپایی نیز از منظر زبان‌شناسی و با هدف آموزش زبان زنده روزمره فارسی به هموطنان خود به تألیف آثاری در زمینه دستور زبان فارسی پرداخته‌اند که از جمله آنهاست: دستور زبان فارسی اثر ال‌ول ساتن^(۱) انگلیسی و دستور زبان فارسی معاصر ژیلبر لازار فرانسوی^(۲).

(1). Elwell-Sutton

(2). Gilbert Lazard

پی نوشت

۱. قریب، دستور زبان فارسی (پنج استاد)، ۱۱؛ خیام پور، ۱۱
۲. معین، مدخل «دستور»
3. Cuddon, 361-362
۴. همایی، ۱۳۰
۵. حبیب اصفهانی، ۲
۶. همایی، ۱۲۹
۷. صفا، گنجینه ... ، ۱۷۵/۲-۱۸۳
۸. شمس قیس رازی، ۲۳۱؛ همایی، ۱۲۶
۹. شمس قیس رازی، ۲۳۱-۲۷۳
۱۰. همایی، ۱۲۷
۱۱. دهلوی، ۲۸۹/۲ به بعد
۱۲. انجوی شیرازی، ۱۳ به بعد
۱۳. برهان قاطع، ۱/ «د - ه»
۱۴. همان، مقدمه
۱۵. هدایت، ۶ به بعد
۱۶. همایی، ۱۲۷
۱۷. همایی، ۱۲۷
۱۸. ریاحی، ۴
۱۹. ریاحی، سراسر کتاب
۲۰. نک: حبیب اصفهانی، ۲
۲۱. صفا، تاریخ ادبیات ... ، ۱۱۶/۴
۲۲. ریاحی، ۲۴۴-۲۴۵
۲۳. شریعت، «دو - پنج»
۲۴. حاج سیدجوادی، سراسر کتاب
۲۵. شمیسا، بخش ششم
۲۶. همایی، ۱۳۱
۲۷. همو، همانجا
۲۸. همانجا
۲۹. همایی، ۱۲۹-۱۳۰
۳۰. حبیب اصفهانی، ۱-۲
۳۱. همو، ۱۳
۳۲. قریب، دستور زبان فارسی، ۱۷، ۵۶، ۶۸، ۸۷، ۹۲، ۱۴۵
۳۳. قریب، دستور زبان فارسی (پنج استاد)، ۳-۶
۳۴. خیام پور، ۲
۳۵. همو، ۳
۳۶. خانلری، ۳-۴
- Yarshater, 673
۳۷. مشکوة الدینی، «سیزده - چهارده»

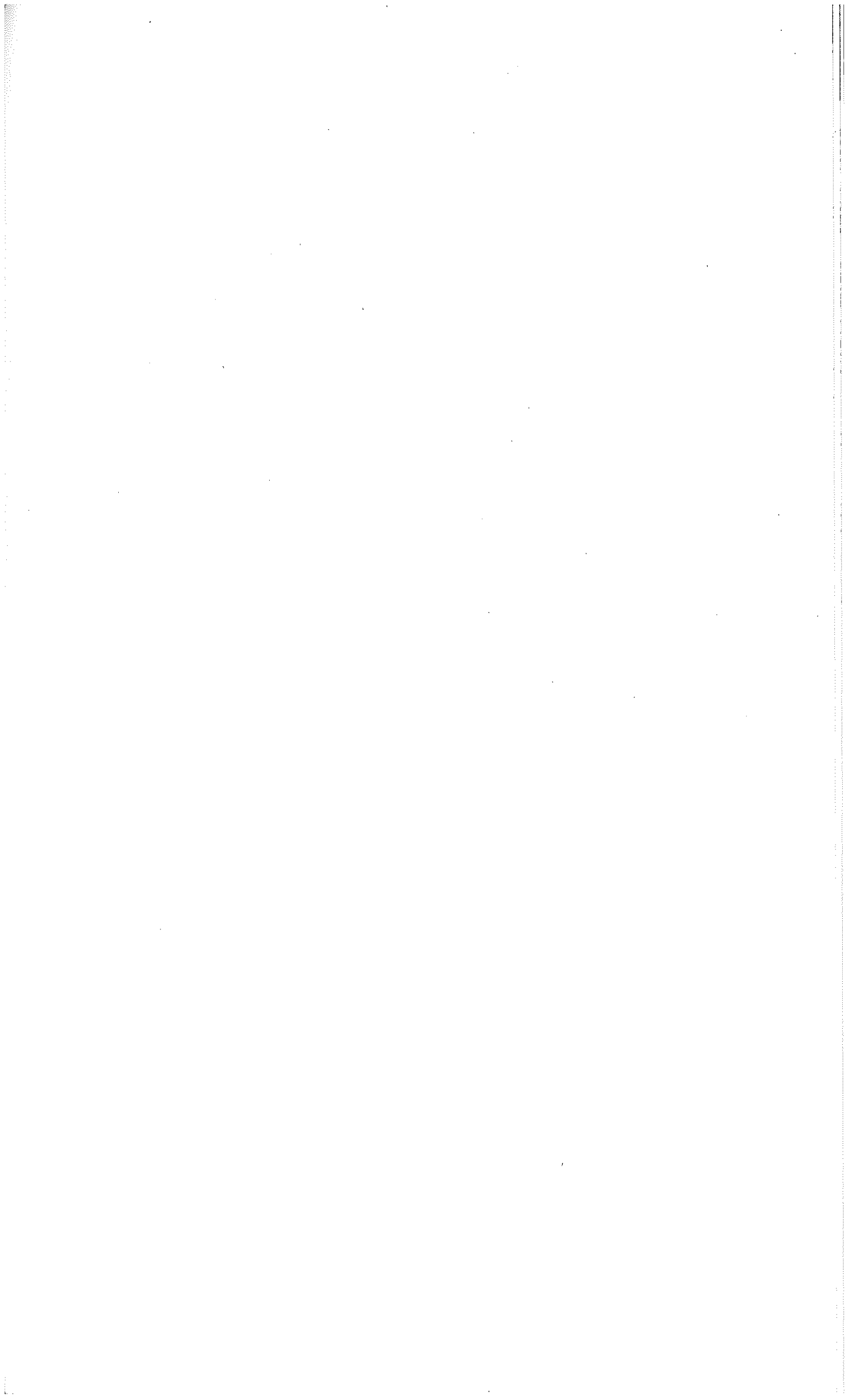
کتابشناسی:

- انجوی شیرازی، میرجمال‌الدین، فرهنگ جهانگیری، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش.
- برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش.
- حاج سید جواد، حسن، دستورنویسی در شبه‌قاره، اسلام‌آباد، ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش.
- حبیب اصفهانی، دستور سخن، استانبول، ۱۳۸۹ق.
- خانلری، پرویز، دستور زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۹ش.
- خیام‌پور، عبدالرسول، دستور زبان فارسی، تبریز، ۱۳۴۱ش.
- دهلوی، محمد بن لاد، مؤیدالفضلاء، کان‌پور، ۱۳۰۲ق/۱۸۹۹م.
- ریاحی، محمدامین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹ش.
- شریعت، محمدجواد، منهاج‌الطب، «کهن‌ترین دستور زبان فارسی» از محمد بن‌الحکیم الیزنیمی، اصفهان، ۱۳۶۰ش.
- شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۸۸ش.
- شمیسا، سیروس، نقد ادبی، تهران، ۱۳۸۳ش.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۸ش.
- همو، گنجینه سخن، تهران، ۱۳۵۳ش.
- قریب، عبدالعظیم، دستور زبان فارسی، تهران، ۱۳۳۴ش.
- همو و دیگران، دستور زبان فارسی (پنج استاد)، به کوشش امیر اشرف‌الکتابی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- مشکوٰۃ‌الدینی، مهدی، دستور زبان فارسی، مشهد، ۱۳۶۶ش.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- هدایت، رضاقلی، فرهنگ انجمن آرای ناصری، به کوشش اسماعیل کتابچی، تهران، ۱۲۸۸ق.
- همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر لغت‌نامه دهخدا، به کوشش علی‌اکبر دهخدا و دیگران، تهران،

۱۳۲۵-۱۳۵۷ش.

Cuddon, j, A., *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, London, 1998.

Yarshater, Ehsan, «Iran and Afghanistan», *Thomas Sebeok, Current Trends in Linguistics*,
1970, vol. VI.



مقدمه بر تاریخ ادبی ایران

محمود امید سالار

مورخ نگهبان خاطرات ملت است. اما خاطره با گذشته فرق می‌کند، زیرا خاطره روایتی از گذشته است که پس از عبور از صافی امیال و عواطف خودآگاه بشر در ذهن باقی می‌ماند. بنابراین خاطره گذشته با خود گذشته لزوماً یکی نیست. مورخ بدین معنی نگهبان خاطره است. نگهبان در انبار زمان ردپای گذشته را می‌جوید و از درهم آمیختن آثار و اسناد، تصویری از گذشته می‌سازد که دلپذیر بودن یا نبودن آن به سلیقه، مهارت و ماهیت مواردی که در دسترس اوست بستگی دارد. کسی که به تألیف در تاریخ ادب فارسی می‌پردازد به کاری خطیر دست می‌یازد که ممکن نیست از عیب و ایرادهای بزرگ و کوچک خالی باشد و نگارنده ادعان دارد که این تاریخچه نیز مشمول همین قاعده است، گرچه عجاله از عرضه آن چاره نیست. یکی از دشواری‌های تألیف چنین تاریخچه‌ای تداوم زبان و ادب فارسی و دیرپایی هزار ساله آن است که بنا به ماهیت آن انتخاب را دشوار می‌کند. محققى که نخواهد خود را مانند اصحاب تذکره منحصرأ به پیروى از تسلسل تاریخی حیات شاعران و نویسندگان محدود کند، انتخاب برای او دشوار

خواهد بود. گذشته از برخی نوابغ، نمی‌تواند به آسانی تصمیم بگیرد که کدام شاعر یا نویسنده را در گزارش خود بیاورد و تا چه حد در بررسی هنر او به تفصیل بپردازد. بنابراین نویسنده تاریخ ادبی ایران مانند مرقع‌سازی است که مجبور است از منابع بسیاری که در دسترس دارد، به سلیقه خود، تکه‌ای از اینجا و قطعه‌ای از آنجا انتخاب کند و آنها را در هم بیامیزد، و مجموعه‌ای فراهم آورد که ممکن است خود آنرا مفید بداند، اما تردیدی نیست که جای ایراد در آن بسیار خواهد بود. پس از یک نظر، چنین محققى جز تمرکز بر چند قله مهم ادب فارسی چاره‌ای ندارد. گسترش فوق‌العاده حیطه ادبیات فارسی، که در زمان ملک‌شاه سلجوقی، با احتساب مملکت غزنویان هند، از سند تا دریای مدیترانه می‌کشید، و تسلط مدام و درازمدت آن در این قلمرو وسیع، تحمیل انسجام را به روایت تاریخ ادبی این دوران بسیار دشوار می‌کند. بنابراین از ایجازهای مخل و بعضی اطناب‌های ممل‌گریزی نیست.

بدیع‌الزمان فروزانفر اهمیت توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی ادبیات را در تقریرات دروس تاریخ ادبیات فارسی میان سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۲۲ش (۱۹۴۱-۱۹۴۳م) چنین توجیه کرده است که «تحلیل و تجزیه ادبیات بدون اطلاع بر مجاری حوادث و اوضاع سیاسی و مذهبی میسر نیست. یعنی ادبیات جلوه‌ایست از جلوه‌های فکر، ولی جهاتی دارد و در هر مملکتی انحطاط ادبیات معلول حوادثی است مناسب با محیط آن یا مقتضیات آن»^۱. چون آنچه که در این بررسی گفته می‌آید جزئی است از مجموعه بزرگ تاریخ جامع ایران، و لزومی به بیان مفصل این زمینه‌های تاریخی - اجتماعی در بررسی حاضر نیست. باین‌همه از ذکر مجمل برخی روابط کلی که تاریخ ادبی را نه تنها در ایران، بلکه در همه جوامع به تاریخ فرهنگی و اجتماعی پیوند می‌دهد - حتی اگر تکرار شود - ناگزیریم.

براساس تحقیقات باستان‌شناسی و تاریخی ظاهراً تمدن بشری اول بار در بین‌النهرین و مصر آغاز شد و از آنجا به بقیه خاورمیانه، سرزمین‌های وابسته به دریای مدیترانه، و بالأخره به دیگر مناطق مغرب زمین گسترش یافت. تمدن‌های بین‌النهرین و مصر باستان دارای سه خصوصیت بودند که شروط لازم و کافی وجود تمدن انسانی محسوب می‌شدند. یعنی دارای ساختار مشخص اجتماعی، نظام مشخص دولتی و روابط مشخص

اقتصادی بودند. از این گذشته، این جوامع اساساً از دو طبقه اجتماعی تشکیل می‌شدند: طبقه حاکم یا خواص و طبقه خدمتگزار، یا عوام. فرمانفرمایان سیاسی، رهبران مذهبی و دیوانسالاران که مجموعاً طبقه حاکم را تشکیل می‌دادند در حدود ۵ درصد جمعیت و طبقه عوام روستایی و کارگران شهرنشین به ترتیب هشتاد درصد و ده یا پانزده درصد نفوس این تمدن‌ها را شامل بودند. طبقه سومی از مردم این تمدن‌ها نیز به کار تجارت اشتغال داشتند که تعداد ایشان را در حدود دو درصد کل جمعیت تخمین زده‌اند. وظیفه اصلی این گروه تجارت بین‌المللی و پشتیبانی از اهداف طبقه حاکم بود. با اینکه طبقه بازرگان نقشی مهم در بقای ساختار اجتماعی سیاسی تمدن‌های باستانی داشت، اما از نظر نفوذ و قدرت سیاسی از برتری خاصی نسبت به طبقات پایین اجتماعی برخوردار نبود و مانند دیگر اقشار جامعه کاملاً تحت فرمان اقلیت حاکم اعمال وظیفه می‌کرد. به عبارت دیگر طبقه حاکم بر قدرت سیاسی، دانش و فرهنگ جامعه مسلط بود و به تعبیر نظریه پردازان چپ‌گرا از برتری طبقاتی خود کاملاً آگاه و نسبت به حفظ آن سخت کوشا بود.

این نظام اجتماعی که دیرپاترین ساختار تمدن بشری است، پس از فتوحات اسکندر از بین‌النهرین و مصر وارد اجتماعات هلنیستی شد و در قرون دوم و یکم پیش از میلاد که رومیان بر تمدن‌های هلنیستی مدیترانه تسلط یافتند، وارد روم شد و از طریق رومیان در میان اقوامی که تحت تأثیر آن تمدن بودند، یعنی در سراسر اروپای غربی اشاعه یافت. شاهد دیرپایی این نظام، همین بس که این نظام تا حدود سال‌های ۱۷۰۰م در اروپا ادامه پیدا کرد. از نظر شهروندان خاورمیانه و اروپای قرون وسطایی، تمرکز قدرت در دست خواص از بدیهیات زندگی بشری محسوب می‌شد و به‌رغم ظهور گاه و بیگاه برخی حرکت‌های مردم‌سالارانه، اکثر بنی‌آدم اختلاف طبقاتی منتج از این تمرکز را امری طبیعی می‌پنداشتند. به قول یکی از متخصصان تاریخ اروپا قرون وسطی، فرمانفرمایی اشراف بر عوام به گونه‌ای سنت طبیعی پذیرفته شده بود، زیرا مردم آن دوران با هیچ ساختار دیگر اجتماعی آشنایی نداشتند و این نظام برای ایشان چنان طبیعی و بدیهی بود که وجود طبقه متوسط برای ابنای قرن ۲۰م طبیعی و بدیهی است.^۲ طبیعتاً چون تمام روابط و اعتقادات اجتماعی بر اساس این نظام شکل یافته بود ادبیات،

هنرهای تجسمی و نظریات سیاسی و حقوقی جامعه در نگهداری این نظام از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کرد. پشتیبانی تئوری‌های مذهبی و سیاسی تمدن‌های باستانی از این نظام خاص، باعث به‌وجود آمدن نظریه‌های گوناگون در تثبیت فرمانفرمایی طبقه حاکم بر دیگر طبقات اجتماعی شده بود که فقط در جزئیات با یکدیگر متفاوت بودند. اندیشه «السلطان ظل الله فی الارض» از دیرباز در ادبیات و فلسفه سیاسی ایران بسیار شایع بوده است، و چنان‌که در بررسی ادب فارسی بعد از اسلام خواهیم دید، برخی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان و مدافعان این اندیشه در فرهنگ سیاسی و ادبیات کلاسیک اسلام از ایرانیان بوده‌اند. البته این ساختار حکومتی منحصر به مشرق زمین یا ایران نبوده، بلکه در غرب هم از قدیم‌الایام نقشی بسیار مهم داشته و با عنوان «فرمانفرمایی الهی» در فلسفه و نظریه‌های سیاسی مغرب زمین مؤثر بوده است.^۳ حتی امروزه هم به‌رغم دعوی‌های غرب در باب جدایی دین و دولت، این نظریه در آنجا به کلی از بین نرفته است. به‌هر حال آنچه که به بحث ما مربوط است این است که محتوای ایدئولوژیک ادب فارسی در دوران مورد نظر ما تحت تأثیر عمیق همان نظام طبقاتی و اجتماعی باستانی بوده است که بدان اشارت رفت. بنابراین نکوهش این شاعر و آن نویسنده به جرم مدیحه‌سرایی یا حمایت از نظام حاکم که در برخی از مطالعات مربوط به تاریخ ادب فارسی دیده می‌شود، راه به جایی نمی‌برد. چه مردم آن دوران نظام دیگری نمی‌شناختند. شرایط زندگی آن دوران به قدری با ناامنی و خطرات گوناگون آمیخته بود که اگر کسی اندک امنیتی ایجاد می‌کرد، مردم خود را رهین منت او می‌دانستند؛ چنان‌که محمد بن محمود بن احمد طوسی، صاحب *عجایب المخلوقات*، در مقدمه کتابی که به سلطان طغرل بن ارسلان بن طغرل، از سلاجقه عراق (حکومت: ۵۵۶-۵۷۳ق)، تقدیم کرده است می‌نویسد:

«... و من اندیشه کردم در کار دنیا. هیچ را قرار نیافتم و هیچ را پایدار نیافتم و نیک‌خواهی سلطان اعظم... طغرل... اعز الله أنصاره و ضاعفت جلاله و اقتداره دیدم. خواست کی آنرا مکافات کنم کی پایدار بود و نان نیکوی او مخلد بود. هیچ نامی و محمدتی پایدارتر از این کتب ندیدم. ... این کتاب را تألیف کردم تا از پس او یادگار بود تا مکافات عدل و احسان او کرده باشم. ... مقصود از این حکایات آنست که من مکافات

نیکی نمی‌کنم. شکر آن می‌کنم کی از ظلم این پادشاه ایمن بودم و ایمنی بالای همه احسان‌ها دیدم... این کتاب را تألیف کردم در مقابلهٔ عدل تا یادگار ماند کی دنیا را قرار نیست و اسباب وی پایدار نیست»^۴.

تحقیق در تاریخ ادبی ایران به صورتی که امروز رایج است برخلاف علوم ادبی معروف مانند عروض و قافیه و نقدالشعر، از علوم جدید است.^۵ تحقیقات سنتی قدیم که به تاریخ ادبا و شعرا مربوط است از ذکر نام و نسب و نمونه‌ای از شعر و نثر قدما که در واقع تذکره نویسی است فراتر نمی‌رود. کتب تذکره معمولاً پس از ذکر نام شاعر و عرضهٔ نمونه‌ای از سخن او، به بیانی مسجع و معین در باب محاسن او بسنده می‌کنند. مثلاً صاحب *لباب‌الالباب* (قرن ۶ق) شهید بلخی (وفات: حدود ۳۲۵ق) را «شاعری شهید سخن شاهد کلام»^۶، رودکی را «از نوادر فلکی... و در زمرة انام از عجایب ایام»^۷ می‌خواند و در باب ابواسحاق ابراهیم بن محمد بخاری جوئیاری، از شعرای آل سامان، می‌نویسد «جوئیاری پیوسته رضاجوی باری بود»^۸. هیچ‌کدام از این مطالب نقد و سنجش دندان‌گیری از شعر شهید، رودکی و جوئیاری به دست نمی‌دهد. بسیاری از تذکره‌های قدیمی دیگر هم مطلبی از همین نوع دارند و به ندرت در آنها چیزی که بتوان آنرا تاریخ و یا تحلیل ادبی خواند یافت می‌شود. نوع دوم تحقیقات سنتی، آن است که در نوشته‌های بدیع‌الزمان فروزانفر و جلال‌الدین همایی و امثال آنان دیده می‌شود. با اینکه دانشمندانی چون فروزانفر و همایی نمودار دوام سنت نقد ادبی سنتی اسلامی - ایرانی به‌شمار می‌روند، از اسلاف خود بسیار فراتر رفته‌اند و قضاوت‌هایشان، خصوصاً آرای فروزانفر در باب آثار قدما، حتی با معیارهای امروزی قابل استناد و استفاده است. به‌رغم برخی انتقادات تند و نامنصفانه که در باب نقد ادبی سنتی بر قلم عده‌ای از متخصصان ایرانی و فرنگی جاری می‌شود، کسی که سخن و سخنوران فروزانفر یا مقدمه‌های همایی را بر متون نظم و نثری که تصحیح فرموده است با دقت خوانده باشد، نمی‌تواند بازتاب مکاتب سنتی نقد ادبی را در آثار این فضلا نادیده بگیرد یا نامربوط انگارد. این نوع نقد ادبی نقدی است کاملاً ایرانی - اسلامی و ملهم از نوع بررسی متون ادبی که از مدرنیته تغذیه نشده و ریشه در نقدالمتن قدیم اسلامی دارد.

قسم دوم تحقیقات در باب تاریخ ادبیات فارسی توسط متخصصانی نوشته شده است

که از آراء و عقاید غربی متأثرند. بعضی از اینان تحت تأثیر مکاتب سیاسی چپ یا چپ‌گرا قرار گرفته‌اند. دسته‌ای از اینان یا در جوانی به احزاب چپ تعلق خاطر داشته‌اند و بعداً به دلایل گوناگون از آن دیدگاه‌ها و عقاید بازگشته‌اند، مانند مینوی و محبوب؛ و یا اگر خود هم مستقیماً در این دسته‌بندی‌ها نبوده‌اند، در دوره تحصیل شاگرد کسانی بوده‌اند که به احزاب و عقاید چپ ولو برای مدتی کوتاه، وابستگی داشته‌اند. طبعاً برخی پیش‌فرض‌های تشکل‌های سیاسی چپ‌گرا بر آنچه که این فضلا نوشته‌اند بی‌تأثیر نبوده است. یکی از مضرترین این پیش‌فرض‌ها تقسیم ادبا و شعرا به «مدیحه‌سرا» یعنی «بد و ضد خلقی» و «مستغنی‌الطبع، یعنی «خوب و خلقی» است که بر قضاوت بیشتر متخصصان ما در باب ادبای قدیم ایران تأثیری بسزا نهاده است؛ و ما سپس‌تر این مطلب را به شرح بیشتر بیان خواهیم کرد. نکته قابل ذکر آنکه بسیاری از علما و مؤلفان اروپایی هم در خدمت شاهان و اشراف بوده‌اند که از نظر ظلم و ستم از شاهان و امرای جهان اسلام چیزی کم نداشته‌اند. مثلاً لئوناردو داوینچی (۱۴۵۲-۱۵۱۹م) به اصرار در خدمت فرزند حرام‌زاده پاپ الکساندر ششم، یعنی چزاره بورجا (۱۴۷۵ یا ۱۴۷۶ تا ۱۵۷۰م) که یکی از سنگدل‌ترین و ستمگرترین اشراف این خاندان بود داخل شد. با این حال هیچ‌یک از علمای غربی که شرح حال داوینچی را نوشته‌اند، حتی کمونیست‌های اروپایی او را به سبب نزدیکی با این دوک ظالم نکوهش نکرده، کل هنر و اندیشه این نابغه عظیم‌الشان اروپایی را به دور نریخته‌اند.^۹ اما بیشتر محققان ایرانی که مثلاً در باب شعر عنصری یا امیر معزی و ادبایی چون ایشان تحقیق کرده‌اند، از نکوهش این شعرا به آن بهانه که در شعرشان مدح فلان امیر و فلان وزیر بسیار است، کوتاهی نکرده‌اند.

و اما دسته دیگری از کسانی که به تحقیق و ادبیات زبان فارسی می‌پرداختند تحت تأثیر بعضی عقاید قوم‌گرایانه قرار دارند. این گروه ادب و فرهنگ فارسی را زاده ذهن و پرورده خلق و خوی نژاد خالص «آریایی» می‌دانند که به‌زعم ایشان بر فرهنگ و ادب سامیان و ترکان برتری دارد. بعضی از اینان با زبان عربی و وام‌واژه‌های آن در زبان فارسی مخالفت می‌ورزند و دنبال بیرون راندن کلمات عربی از زبان فارسی و جایگزینی آن با واژه‌های خودساخته یا مهجور و فراموش شده فارسی‌اند. بسیاری از علمای ادب فارسی متذکر شده‌اند که هرچه از فارسی دوره سامانی دورتر می‌شویم، تعداد لغات

عربی استقراضی در زبان فارسی افزایش می‌یابد. البته این امری بدیهی است که بر اثر تماس مداوم میان فرهنگ ایرانی با فرهنگ اسلامی، لغات و مفاهیم دینی و ادبی نیز بیشتر وارد زبان فارسی شود. این یک قاعده کلی است و فرهنگ‌هایی که در تماس مداوم بوده‌اند الزماً داد و ستدهای فرهنگی هم داشته‌اند و تجلی این داد و ستدها در حیطه زبان و وام واژگان معمولاً چشمگیرتر است و به غنای واژگانی زبان کمکی بسزا می‌کند. بنابراین نمی‌توان دعوی کرد که نثر بلعمری اساساً و عموماً از نثر نصرالله منشی یا سعدی بهتر است. این گونه سخنان بر تجزیه و تحلیل‌های ما از تاریخ ادب ایران تأثیری عمیق نهاده است و آنرا از عرصه تحقیق واقعی دور کرده است و به دنبال آن رواج زبان و فرهنگ قوم غالب در جامعه مغلوب منحصر به ایران یا دیگر ممالک اسلامی در شرق و غرب نبوده است. همان‌طور که عرب بر ایران مسلط شده زبان و آیین خود را وارد جامعه ایرانی کرد. وقتی نورمن‌ها بر انگلستان چیره گشتند (۱۰۶۶م) زبان خود را که فرانسوی قدیم بود، همراه با آداب و رسوم شایع میان خود در جامعه آنگلو ساکسون داخل کردند. نورمن‌ها نه تنها بیشتر اشراف آنگلو ساکسون را کشتند یا برده کردند، بلکه زبان محاوره دربار را هم از زبان آنگلو ساکسون به فرانسوی تغییر دادند البته بریتانیا در آن زمان دو زبان رسمی داشت که یکی آنگلو ساکسون بود و دیگری لاتین. تسلط نورمن‌ها زبان آنگلو ساکسون دیوانی را از میان برد، اما چون زبان لاتین نه تنها در انگلستان بلکه در بقیه اروپا نیز زبان مذهب و مراودات دیوانی بود، از هجوم نورمن‌ها صدمه‌ای ندید و حتی نابودی تدریجی آنگلو ساکسون دیوانی بر نفوذ لاتین در انگلستان افزود. در طی قرون لغات بسیار زیادی از زبان‌های لاتینی و فرانسوی وارد انگلیسی شد. با این حال هیچ انگلیسی‌زبانی وجود این لغات را مایه تأسف نمی‌داند و متخصصان تاریخ ادب انگلیسی غنای واژگانی زبان خود، را که با دخول وام واژه‌های لاتینی و فرانسوی به زبان آنگلو ساکسون، پس از هجوم نورمن‌ها شروع و با ورود لغات عربی، هندی، فارسی، ترکی و غیره به این زبان در قرون بعد ادامه یافت، از محاسن زبان انگلیسی می‌شمارند و بر خلاف ما ایرانیان نه در تله پاک‌سازی اجباری زبان و ادب گیر کرده‌اند و نه اهمیت لاتین و فرانسوی را نفی می‌کنند.

بر خلاف عربی که هیچ‌گاه به زور بر ادب و زبان فارسی تحمیل نشده، تسلط نورمن‌ها

بر آنگلو ساکسون‌ها و سیادت زبان فرانسه در مملکت بریتانیا با خشونت بسیار شدید صورت گرفت. این دگرگونی عمیق اجتماعی و تغییر اساسی مرکز قدرت از اشراف آنگلو ساکسون به نجبای نورمن، در زبان انگلیسی اثری ژرف باقی گذاشته است. زیرا پس از پیروزی نورمن‌ها، کارگران و خدمه از قوم آنگلو ساکسون، و اربابان از نژاد نورمن شدند و همه کار و زحمت برگرده آنگلو ساکسون‌ها افتاد و لذت و بهره‌برداری از زحمت رعایا حق نورمن‌ها شد. بنابراین لغاتی که با کار و زحمت مربوط‌اند، ریشه آنگلو ساکسون و کلماتی که با لذت و راحت سروکار دارند، اصلی فرانسوی دارند.

اما در ایران، پس از استیلای عرب رابطه زبان فارسی و زبان عربی، حتی در دوران بنی‌امیه که عقاید نژادپرستانه عربی داشتند، هیچ‌گاه به رابطه‌ای که پس از پیروزی نورمن‌ها میان زبان‌های آنگلو ساکسون و فرانسوی برقرار شد تنزل نیافت. چون زبان عربی زبان دیانت اسلام بود و چون ایرانیان به تدریج این دیانت را پذیرفتند، زبان عربی را متعلق به خود دانسته در تدوین قواعد آن کوشیدند. چنان‌که از متون فارسی و عربی قرون آغازین ورود اسلام به ایران معلوم است، زبان عربی در ایران دینی و علمی شد ولی عوام ایرانیان احتیاجی به دوزبانه شدن در خود احساس نکردند، بلکه حتی عرب‌هایی که به ایران آمدند هم به فاصله کوتاهی از لحاظ فرهنگی و زبانی ایرانی شدند و مانند دیگر فاتحانی که در طول قرون به کشور ما وارد شدند، در فرهنگ مسلط ایران مستحیل گشتند. با توجه به این حقایق، عربی ستیزی برخی از فضلاء ایرانی در تحلیل‌هایی که از ادبیات فارسی می‌کنند، جز گل‌آلود کردن آب و ایجاد آشفتگی در تاریخ زبان و ادب و فرهنگ فارسی اثری ندارد.

ورود روزافزون لغات عربی در فارسی ادبی و تزاید تدریجی تکلفات و صنایع بدیعی در نظم و نثر فارسی ارتباطی به عربی‌گرایی و فارسی‌ستیزی حکام و دیوانیان نداشته بلکه معلول وجود دو عامل بوده است: عامل اول تکامل منطقی زبان و ادب فارسی در همزیستی مسالمت‌آمیز با زبان و ادب عربی است که دادوستد واژگان و برخی صنایع ادبی را ایجاد می‌کند. عامل دیگر دوام و ماهیت محافظه‌کارانه زبان فارسی است که در قیاس با دیگر زبان‌های هند و اروپایی در هزار ساله اخیر تغییرات بسیار کمی به خود دیده است. نفوذ روزافزون واژه‌های بیگانه (عربی، ترکی، مغولی و غیره) و صنایع

و تکلفات بدیعی در نثر فارسی که در مطالعه سبک نثر فارسی از سامانیان تا انقراض سلجوقیان بدان خواهیم پرداخت و مغلق شدن تدریجی بیان ادبی که از سادگی نثر سامانی دور و به نثر فنی قرن ۷ق به بعد نزدیک می‌شود، منحصر به زبان و ادب فارسی نیست. دیگر زبان‌هایی که دیرپایی و ماندگاری فارسی را داشته‌اند، ولو اینکه زبانی صرفاً دیوانی بوده باشند، همین خصوصیت اجتناب تدریجی از ساده‌نویسی و به کارگرفتن هرچه بیشتر بیان فنی را نشان می‌دهند. کسانی که با تاریخ تکامل ادب عرب آشنایی دارند، می‌دانند که همین تحول در ادبیات عربی نیز دیده می‌شود. از عربی و فارسی گذشته، تاریخ تکامل زبان لاتینی هم نشان می‌دهد این زبان در طول حیات دراز مدت خود، از سادگی بیان و جملات سراسری که در نثر سیسرو دیده می‌شود، به جملات مغلق و آکنده از صنایع ادبی نویسندگان قرون وسطای اروپایی تغییر یافت تا جایی که حتی متخصصانی که می‌توانند نثر کیکرو (در فارسی سیسرو) را به راحتی بخوانند، از خواندن درست و درک صحیح نوشته‌های دون اسکاتوس که دوازده قرن پس از سیسرو، و با سبکی بسیار مغلق‌تر از سبک او کتابت می‌کرد، عاجزند^۱. به‌طور کلی، زبان ادبی فارسی هیچ‌گاه زبان محاوره نبوده است، بلکه در عرض آن زبان در فضای خودش موجود بوده است. بنابراین ورود لغات و تعبیرات و صنایع بدیعی در این زبان، پیرو تغییرات زبان مکالمه روزمره ایرانیان نبوده است بلکه از تغییراتی که در فضای خاص ادبیات خواص رخ می‌داده پیروی می‌کرده است. این معنی در اصطلاح «لفظ قلم» که هنوز به معنی سخن گفتن بسیار تشریفاتی و به کاربردن اصطلاحات و کلماتی که در کتابت معمول‌اند، به کار می‌رود، مستتر است.

هیچ‌یک از تغییراتی که پس از فتح اسلامی ایران در شعر و ادب فارسی رخ داد، معلول اعمال زور و اجبار نبود بلکه تغییراتی بود که به تدریج و تحت تأثیر گرایش‌های فنی مخصوص فرهنگ خواص، ابتدا در زبان کتابت پیدا شد و بعدها برخی جنبه‌های آن از زبان اصحاب دیوان به زبان عوام گسترش یافت. مشابه این تغییرات را در تاریخ زبان انگلیسی هم مشاهده می‌کنیم. مثلاً می‌دانیم که شعر انگلیسی باستان، مانند شعر پیش از اسلام ایران، از اوزان بدیعی پیروی نمی‌کرده بلکه شعری بوده است هجایی که بر اساس تعداد هجاهای تکیه‌دار هم‌صوت بنا شده بوده (بین ۲ تا ۴ هجا در بیت).

به عبارت دیگر هجاهایی که تکیه بر آنها قرار داشته، برای هم صوت بودن، یا باید با حرفی مشابه یا با حرفی مصوت شروع شوند نمونه این شعر در لهجه ساکسون غربی انگلیسی باستان در دست است.^{۱۱} این شعر که قدیم‌ترین نمونه شعر انگلوساکسون است، و تاریخ سراسری آن احتمالاً به نیمه دوم قرن ۷ می‌رسد فاقد وزن و قافیه است. اما حدود ۲۰۰ سال پس از آن، شعر انگلوساکسون به تدریج متغیر شد و به تقلید از شعر نورمن‌ها به شعری عروض مبدل گردید. نحوه بسیار از این نوع شعر عروض انگلوساکسون در دست است.^{۱۲}

این تحول درست یادآور تحولی است که در عصر اسلام در شعر فارسی پدید آمد؛ یعنی اوزان هجایی قدیم خود را فرو نهاد، با حفظ لغات فارسی، قواعد عروض شعر عرب را پذیرفت و حتی آنرا توسعه داد و تکمیل کرد. چنین تغییراتی از بدیهیات داد و ستد فرهنگی است.

نکته دیگری که باید در بررسی تاریخ ادبیات فارسی بدان توجه داشته، این است که این ادبیات بر حسب سلسله‌هایی که در ایران حکومت کرده‌اند قابل طبقه‌بندی نیست. به عبارت دیگر، با اینکه ذکر ادبیات دوران ساسانی با غزنوی و سلجوقی تقسیم نمی‌کند. این تقسیم‌بندی‌ها صرفاً از نظر تحمیل نوعی نظم تاریخی بر مورد مطالعه ضرورت دارد؛ زیرا در غیر این صورت ممکن است بررسی تاریخی این ادبیات دچار هرج و مرج شود. پس این برچسب‌ها فقط از نظر به وجود آوردن نظم و ترتیب ضروری است نه اینکه حقیقت عینی داشته باشد. چنان که گفتیم زبان فارسی که حامل ادبیات و فرهنگ وطن ماست، در طول حیات طولانی خود و در قیاس با دیگر السنه هند و اروپایی بسیار کم تغییر کرده است. هر ایرانی که سواد متوسطی داشته باشد، شعر و نثر زمان فردوسی و سعدی و حافظ را می‌فهمد و از آن لذت می‌برد. در حالی که مثلاً انگلیسی زبان‌ها، یا فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها، برای فهم مطالبی که چند قرن پیش به زبان خودشان نوشته شده، باید زبان‌های آن دوران را فرا گیرند. زبان و ادب فارسی عمیقاً با هویت ملی و فرهنگی ما ایرانیان گره خورده و تأثیری فراگیر دارد. حتی می‌توان ادعا کرد که خاطره قومی در ایران اساساً ادبی است. این مطالب را می‌توان با مثالی روشن کرد.

کسانی که در آمریکا و اروپا مسافرت کرده‌اند، دیده‌اند که در کوچه و خیابان‌ها و

در کنار جاده‌ها و بزرگراه‌ها، تابلوهایی نصب شده است که به خواننده اطلاع می‌دهد که اکنون به نزدیکی موضع فلان جنگ یا محل تولد و یا زندگی یا فوت فلان شخصیت نامدار رسیده است. در خیابان‌های بسیاری از شهرهای آن سامان نیز علائمی گذاشته‌اند، تا نشان دهد که منزل فلان نویسنده، شاعر، یا آهنگ‌ساز معروف در این خیابان است. این تابلوها محل تلاقی تاریخ و خاطره‌اند که در آنها از پیوند تاریخ با خاطره قومی هویت ملی زاده می‌شود.^{۱۳} از نظر ساختار، زمان و مکان در این نشانه‌ها درهم تنیده می‌شوند و دست به دست هم هویت ملی را از طریق یادآوری ارتباط تاریخ با مکان، به کسانی که این تابلوها را می‌خوانند یادآوری می‌کند. مظهر دیگر تجلی هویت فرهنگی و ملی در ممالک غربی مجسمه‌ها و ساختمان‌هایی است که به یادبود فلان حادثه مهم تاریخی بنا کرده‌اند. اما این تابلو و دیگر نشانه‌ها تنها در ذهن کسانی که با تاریخ و فرهنگ آن کشور آشنایند معنی دارد. به عبارت دیگر این نشانه‌ها آن دسته از خاطرات قومی و فرهنگی را که خواننده در ذهن دارد و از راه‌های مختلف از آن اطلاع یافته است. زنده کرده و جلوی چشم او می‌آورد در حالی که همین نشانه‌ها برای کسانی که با تاریخ و فرهنگ آن منطقه آشنا نیستند مفهومی ندارد.

اما در ایران ما که در طول قرون در هر وجب از خاک آن حوادث بزرگ نظامی و فرهنگی و سیاسی رخ داده است، از این نشانه‌ها خبری نیست. ما از محل دقیق تولد یا مرگ هزاران نویسنده، شاعر، مورخ و دانشمندی که در وطنمان زاده شده‌اند بی‌خبریم. حتی به درستی نمی‌دانیم که آیا در مقبره فردوسی و خیام و ابن‌سینا، واقعاً همین نوابغ مدفون‌اند، یا بناهایی به رسم یادبود بر گور اشخاصی گمنام بنا کرده‌ایم و به عادت آنرا خاک آن نوابغ می‌پنداریم. علت این کمیابی نسبتی بناهای یادبود در ایران این است که در فرهنگ ما تجلی هویت ملی و خاطره قومی اساساً ادبی است. در شیراز و تبریز و خراسان تابلویی نمی‌بینیم که به ما بگوید سعدی یا قطران تبریزی یا فردوسی یک چند در اینجا زندگی کرده‌اند محل نبردهای بی‌شماری که در اطراف و اکناف ایران اتفاق افتاده است به درستی مشخص نیست. نمی‌دانیم که دقیقاً در کدام نقطه دشت‌های خراسان یا گرگان و ری نبردهایی که تاریخ ما را آکنده است صورت گرفته است. مقاطع مهم تاریخ و فرهنگی و به تبع آن خاطره و هویت ملی برای ما ایرانیان کتبی است و

در شعر و ادبمان تجلی می‌کند. به عبارت دیگر، در وطن ما خاطره ملی در ساختمان و بنای یادبود مستتر نیست، بلکه در زبان و ادبیات ملی ما جلوه‌گر است. به همین سبب تصنیف «بوی جوی مولیان» که یادآور بخارایی است که صدها سال است از ایران جدا شده، یا قصیده خاقانی در باب ایوان کسری که بیش از ۱۳۰۰ سال است که دیگر جزو ایران نیست، هنوز در دل ما «خاطراتی» را زنده می‌کند که می‌توان آنها را چیزی جز خاطره قومی نامید. هیچ کدام از ما زمانی را که بخارا یا ایوان کسری متعلق به ایران بوده است یه یاد نمی‌آوریم، اما درعین حال بخارا و سمرقندی که قرن‌هاست از سرزمین‌های ما جدا شده‌اند، در ادبیات رودکی و حافظ هنوز با ما هستند و باد جوی مولیان هنوز در بوستان ادب فارسی می‌وزد و یار مهربان را به خاطر ما متبادر می‌کند. زبان شعر رودکی بنای یادبودی است که مانند حماسه فردوسی از باد و بارانش خطری نیست. کدام کشور اروپایی زبان هزار سال پیش خود را حفظ کرده است که بتواند با ادب و مفاهیم ادبی هزار سال پیش خود رابطه‌ی برقرار کند؟ با اینکه ویلیام فاتح، دوک نورماندی، از بلاد فرانسه، انگلستان را فتح کرد و سلسله شاهان نورمن انگلستان را پایه نهاد، ذکر نام انگلستان اشک به چشم هیچ ناسیونالیست فرانسوی نمی‌آورد. اما یاد بخارا و ایوان کسری هنوز ما را متأثر می‌سازد. نشانه‌های خاطره قومی ما و تاریخ ما را جنگ و بمباران نمی‌تواند از بین ببرد زیرا این نشانه‌ها در فضای ادب فارسی که ورای خرابی‌های مادی است محفوظ‌اند. ابیات فردوسی که می‌فرماید^{۱۴}:

بناهای آباد گردد خراب ز باران و از تابش آفتاب

پی افگندم از نظم کاخی بلند که از باد و باران نیابد گزند

ناظر به همین مطلب است. بنابراین، حمله به خشت و سنگ و گل سرزمین ما و کشتار مردمانش که بارها در تاریخ دردناک ایران رخ داده است، تا زمانی که ایرانیان از زبان و ادب خود محافظت کنند، خاطره قومی و هویت ملی ما را در خطر نمی‌اندازد. خطر در یورش به این زبان است که متأسفانه در هرج و مرجی که در زبان روزنامه و مجلات و نشریات کاغذی و اینترنتی می‌بینیم، مدت‌هاست آغاز شده است. این خصوصیت ادب فارسی تحقیق در باب آنرا دشوار کرده است، زیرا ادبیات ما، به سبب اهمیت نمادین و نقشی مهم که در تثبیت هویت ملی ما ایرانیان دارد، جزء لایتجزای

روح و روان ما شده است و اظهار عقیده بی طرفانه در باب آنرا بسیار دشوار گردانیده است. کسانی که به تحقیقات فرنگیان درباره بزرگان و ادب غرب نگاه می کنند و می پرسند چرا ما نمی توانیم به صورتی «علمی» و «بی طرفانه» ادب قدیم خود را نقادی کنیم، از این واقعیت غافلند که ادبیات فارسی برای ما فقط موضوع مورد مطالعه نیست؛ این ادبیات یکی از ابعاد وجودی ماست و به همین سبب ورود و خروج ما از حیطة آن در لایه های ضخیم عواطف و هیجاناتی پیچیده شده است که برخورد بی طرفانه و منصفانه با آنرا تقریباً غیر ممکن می سازد.

بر خلاف بسیاری از فرهنگ های اروپایی که اقسام هنرها را در عرض هم ارجمند می شمارند و هر یک از گونه های مختلف هنری، مانند نقاشی و موسیقی و مجسمه سازی و ادبیات، در فرهنگ ایشان مقامی شامخ دارد، سنگ زیربنای فرهنگ ایران را ادبیات، مخصوصاً ادب منظوم فارسی تشکیل می دهد. به عبارت دیگر وابستگان به فرهنگ فارسی، در هر گوشه ای از دنیا که زندگانی کنند، با شعر فارسی پیوند عمیق عاطفی دارند که در دیگر فرهنگ های امروز هند و اروپایی دیده نمی شود. فقط موسیقی کلاسیک ایرانی، و آن هم به دلیل ارتباط جوهری شعر و موسیقی، در نظر فارسی زبانان ارزشی نزدیک به ادبیات منظوم دارد. شاهنامه، قصاید منوچهری و فرخی، مثنوی های نظامی و مولوی، تغزلات سعدی و حافظ، و دوبیتی های باباطاهر و خیام، فارسی زبانان ایران و افغانستان و تاجیکستان و ازبکستان را عمیقاً با یکدیگر مرتبط می سازد و یک ایران روانی و عاطفی و اثری به وجود می آورد که همه فارسی زبانان اتباع آن به شمار می روند. بنابراین، اگر بگوییم که در عرض ایران جغرافیایی یک ایران عاطفی هم داریم که از شرق به قصیده سرایان خراسان بزرگ و حماسه فردوسی، از غرب به تغزلات سعدی و حافظ و عرفانیات مولوی، از شمال به مثنوی های نظامی گنجوی، و از جنوب به دوبیتی های باباطاهر و رباعیات خیام محدود می شود دعوی چندان گزافی نکرده ایم. با توجه به این نکته، تاریخ ادبیات فارسی را باید در تاریخ شعر فارسی جستجو کرد.

شعر کلاسیک فارسی ساخته و پرداخته داد و ستد فرهنگی میان ایران و اسلام است. این شعر از قواعد عروضی عرب، که تدوین و نظریه پردازی در باب آنها بسیار مدیون تلاش علمای ایران است، تغذیه شده است نه از شعر هجایی هند و اروپایی که

در قیاس با شعر عروضی، بدوی و نسبتاً خام است. البته نباید فراموش کرد که عرب، قبل از اینکه ما ایرانیان قواعد عروض آنها را تدوین کنیم، شعر داشتند و در سرودن قصاید خود به صورتی غریزی و طبیعی از قواعد عروض پیروی می‌کردند، اما از جزئیات عروض علمی بی‌خبر بودند. بدیع‌الزمان فروزانفر این نکته را به روشنی تقریر کرده است: گفتن شعر عروضی مستلزم دانستن عروض یا ادراک اوزان عروض نیست. به شهادت وجدان می‌دانیم عروض از حدود شعر اخذ شده ولی شعر از حدود عروض اقتباس نشده است. اگر ما تداول اوزان عربی و ارتباط کامل بغداد را [در زمان عباسیان] با مراکز ممالک دیگر بسنجیم و سلطهٔ زبان عرب را در ایران بنگریم تصدیق خواهیم کرد که ممکن است این اوزان در نتیجهٔ تداوم، با ذهن جمعی مأنوس شده و شاید به تصرف واداشته باشد [کذا]^{۱۵}. مگر خود عرب قبل از وضع عروض، شعر نداشتند و در آن تصرف نمی‌کردند؟ مگر خلیل [بن احمد فراهیدی] همان تصرفات را مبنای عروض خود قرار نداده است، و بنابراین چه ضرر دارد که بدون کمک کتاب عروض، مردم، شعر گفته و تصرف کرده باشند؛ الا اینکه ما این گونه امور را هم خصوصیات عرب دانسته مردم ایران را محروم شماریم^{۱۶}.

نظر فروزانفر با این واقعیت نیز تأیید می‌شد که دانستن زبان و تکلم به آن وابسته به دانستن دستور زبان و صرف و نحو نیست، زیرا دستور زبان را از روی زبان وضع می‌کنند نه زبان را از روی دستور زبان. به همین قیاس سرودن شعر نیز در گرو پیشرفت یا تکامل علم عروض نیست. برخی از فضلا ایراد گرفته‌اند که مثلاً ابیاتی که به عباس مروزی منتسب است، و ظاهراً در سال ۱۹۳ق سروده شده است، جعلی است. بخشی از استدلال ایشان این است که این ابیات در حدی از رعایت قواعد عروضی است که بعید است ۱۸ سال پس از وفات واضع این علم، یعنی خلیل بن احمد فراهیدی (وفات: ۱۷۵ق)، سروده شده باشد^{۱۷}. با توجه به آنچه که گفتیم، حتی اگر این ابیات جعلی باشد، این استدلال دلیل لازم و کافی بر رد اصالت یا انتساب ابیات به عباس مروزی نمی‌تواند بود. افزون بر آن اگر انتساب این ابیات به عباس مروزی جعلی باشد، بالأخره شعری با آن خصایص سروده شده و قطع نظر از سراینده از لحاظ تاریخ کاربرد قواعد عروض بسیار مهم است.

شعر عروضی فارسی در عهد طاهریان و صفاریان اما بسیار پیش از آن در حال تکامل بود و تکامل این قالب شعری به اقرب احتمال از اوایل عهد عباسی آغاز شده بود. از این گذشته، زبان فارسی ادبی نیز در همین دوران از بطن فارسی محاوره‌ای زاده شده است. چه پیداست که تسخیر ایران به دست عرب، زبان فارسی را از بین نبرد. معلوم است که به صرف فتح مملکتی، اهالی آن مملکت زبان فاتحان را نمی‌پذیرند. حتی در دوران جدید با وجود قدرت سیاسی و فرهنگی کشورهای چو فرانسه و انگلستان، زبان کشورهای شمال آفریقا و هندوستان و افغانستان و بسیاری نقاط دیگر، به فرانسه و انگلیسی تغییر نیافت. واقعیت‌های تاریخی از این ساده‌انگاری‌ها که حتی در میان طبقه تحصیل‌کرده ایران بسیار شایع است، فاصله دارد. به تخمین هنینگ، تقریباً از دوران خسرو پرویز و شاید اندکی پیشتر از آن، در امپراتوری ساسانی زبان فارسی به صورت یک زبان محاوره‌ای در عرض زبان پهلوی، که برای مقاصد دیوانی و مذهبی به کار می‌رفت، موجود بود؛ اما زبان پهلوی زبانی نبود که به آن تکلم شود، یا برای گفت و شنود معمولی در جامعه شاهنشاهی ایران کاربرد داشته باشد. این زبان از طرف دیوانسالاران و موبدانی که با آن کتابت می‌کردند حمایت می‌شد اینک یک مملکت وسیع زبانی رسمی و متفاوت از زبان مکالمه عمومی مردم آن مملکت داشته باشد منحصر به ایران نیست. هنگامی که انگلیسی‌ها وارد هند شدند و کمپانی هند شرقی را در بلاد به وجود آوردند، متوجه شدند که زبان درباری و دیوانی هند فارسی ادبی است که عوام هند با آن آشنایی ندارند اما طبقه حاکم و دیوانسالاران هندی آنرا به کار برند. در عرض این فارسی ادبی، زبان سنسکریت نیز در میان برهمنان هند، که از این زبان برای مقاصد دینی و فرهنگی خود استفاده می‌کردند، موجود بود. به نظر صاحب منصبان انگلیسی کمپانی هند شرقی، سنسکریت زبانی بود مخفی و اسرارآمیز که برهمنان آنرا اختراع کرده بودند تا آرای فلسفی و مذهبی خود را با آن بیان کنند.^{۱۸} به همین قیاس زبان پهلوی نیز در زمان فتح ایران ساسانی توسط عرب از یک جهت زبان رسمی آن امپراتوری محسوب می‌شد نه زبان مکالمه روزمره ایرانیان؛ و از جهت دیگر تحصیل آن منحصر به طبقه دبیران و موبدان بود و عامه ایرانیان اجازه فراگرفتن آنرا نداشتند.^{۱۹} باید توجه داشت که همه امپراتوری‌های بزرگ که اتباع آنها را مردم

مختلف با فرهنگ‌ها، زبان‌ها، و آیین‌های گوناگون تشکیل می‌دهند از نظر کاربرد زبان شرایطی مشابه دارند، زیرا امپراتوری در ذات خودش آن ساختار سیاسی - اجتماعی است که گروه‌های مختلف فرهنگی و قومی را زیر یک پوشش سیاسی - دیوانی واحد قرار دهد. همان‌طور که در امپراتوری اسلامی زبان دیوانی عربی بود، اما اتباع آن امپراتوری در نقاط گوناگون آن به زبان‌های محلی خود تکلم می‌کردند، در امپراتوری ساسانی هم مردم مناطق مختلف این شاهنشاهی وسیع، به زبان‌های محلی خود سخن می‌گفتند، با این تفاوت که چون اکثر شهروندان این امپراتوری از اقوام ایرانی بودند و به یکی از زبان‌های ایرانی تکلم می‌کردند، یک زبان محاوره‌ای شبیه به زبان رسمی (یا دری به کنایه از درباری) هم در بین اینها شایع شده بود که از آن برای مراودات و تماس‌های غیر دیوانی، مانند گفتگوهای تجارتي و امثال ذلک استفاده می‌شد.^{۲۰} این زبان محاوره‌ای همان است که سرانجام به صورت فارسی کلاسیک در آمد. به زعم نگارنده، اینکه فارسی ادبی را فارسی دری نامیده‌اند نه از این بابت بوده است که فارسی زبان مکالمه دربار ساسانی بوده است، بلکه این زبان نوعی زبان همه فهم بوده است که تشابهاتی با زبان اداری و دیوانی دربار نیز داشته است. شکی نیست که عده زیادی از بزرگان و اشرافی که در دربار ساسانی رفت و آمد داشته‌اند، از اهالی مناطق گوناگون آن امپراتوری وسیع بوده‌اند و ناچار برای مکالمه و تبادل نظر با یکدیگر، می‌بایست وسیله‌ای داشته باشند. آن وسیله یا زبان همه فهم، نه زبان دیوانی پهلوی، بلکه چیزی شبیه به زبان فارسی کلاسیک بوده است که البته برخی خصوصیات زبان پهلوی را هم در خود داشته‌است. اینکه ابوریحان بیرونی (وفات: ۴۴۰ق) گزارش می‌دهد که به‌آفرید (وفات: ۱۳۱ق) برای پیروان خود کتابی به زبان فارسی نوشته بوده است.^{۲۱} معلوم می‌کند که کتابت گونه‌ای فارسی ابتدایی در این دوران مرسوم بوده است. باید توجه داشت که لفظ «فارسی» در گزارش بیرونی، هر معنایی که داشته باشد، بر زبان پهلوی دلالت نمی‌کند، زیرا این زبان زبانی نبوده است که عامه مردم با آن آشنا باشند. بنابراین شخصی مانند به‌آفرید که قصدش تبلیغ مذهب نوینی بوده، کتاب خود را به زبانی که برای عامه مردم نامفهوم باشد نمی‌نویسد، بلکه از زبانی استفاده می‌کند که فهمیدن آن برای حداکثر مردمی که از مناطق و قومیت‌های مختلف حیطة تبلیغ او برخاسته‌اند قابل فهم باشد. عباس

اقبال آشتیانی در این باب می‌نویسد:

«[به گفته ابوریحان]: به‌آفرید پیروان خود را... هفت نماز واجب گردانید. نمازی در توحید خدا، نمازی در پیدایش آسمان‌ها و زمین، نمازی در پیدایش حیوانات و غذای آنها، نمازی در مرگ، نمازی در بعثت و حساب، نمازی در اهل جنت و نار...، نمازی در ستایش اهل جنت؛ و از برای این نمازها کتابی قرار داد به زبان فارسی. چون ظهور به‌آفرید قبل از ۱۳۲ [قمری] بوده این کتاب را هم قبل از این تاریخ یا مقارن آن اوقات به زبان فارسی نگاشته است و در صحت این انتصاب بنده نگارنده هیچ نوع تردیدی ندارم زیرا به‌آفرید چون خود را داعی یک آیین یا پیغمبر آن می‌دانسته و مردم خراسان و مشرق ایران را به پیروی از عقاید و آراء خود دعوت می‌کرده و این جماعت، یعنی عامه آن بلاد هم با تمام استیلای نافذ عرب هنوز لهجات مختلفه فارسی و زبان ایرانی خویش را از دست نداده و بدان تکلم می‌کردند، ناچار بوده است فرایض دینی و دستوره‌های مذهبی خود را به فارسی یعنی به لسان قوم خود بنگارد تا عامه مردم آنرا بفهمند»^{۲۲}.

این قضیه را که کتاب به‌آفرید به خط عربی بوده نه به خط پهلوی، اقبال در مقاله دیگری که در سال ۱۳۰۹ ش در مجله شرق که مرحوم ملک‌الشعرا بهار آنرا اداره می‌کرد نیز متذکر شده و کتاب به‌آفرید را «از نوشته‌های فارسی به خط عربی (نه به خط پهلوی)» دانسته، آنرا «اولین کتاب از این قبیل که ذکر آن باقیست» خوانده است.^{۲۳}

محمدی ملایری معتقد بوده است که ابوریحان بیرونی کتاب به‌آفرید را «از فارسی به عربی برگردانده بود»^{۲۴}. اما این قول صحیح نیست، زیرا آنچه که بیرونی از فارسی به عربی ترجمه کرده بوده، اخبار المقنع بوده نه کتاب به‌آفرید.^{۲۵} غلامحسین صدیقی پس از نقل گزارش ابوریحان در باب به‌آفرید نوشته است: «بیرونی تصریح می‌کند که به‌آفرید برای اتباع خود کتابی ساخت به فارسی، ولی عبارت او صریح نیست که این کتاب به خط عربی بوده یا به خط پهلوی»^{۲۶}. با توجه به آنچه که از جامعه ساسانی می‌دانیم، بسیار بعید است که به‌آفرید برای عامه پیروان خود نوشته و شامل نمازها و ادعیه روزانه ایشان بوده، به خط پهلوی بوده باشد، زیرا اگر چنین بود پیروان او قادر به خواندن آن خط نمی‌بودند. لازم به یادآوری است که ایرانیان هیچ‌گاه از به‌کار گرفتن خطوط بیگانه برای نوشتن زبان خود ابایی نداشته‌اند، چنان‌که همه خطوط رسمی در

امپراتوری مختلف ایرانی از خطوط سامی اخذ شده بوده است. مثلاً «هخامنشیان خط آرامی را گرفته و حتی اسنادی را که به لغت فارسی بوده به آن خط می نوشتند. منشأ خط پهلوی و این رسم که الفاظ آرامی را نوشته و معنی فارسی آنها را بر زبان می رانده اند [یعنی هزوارش] از اینجا برخاسته است»^{۲۷}. پس اینکه یک ایرانی مانند به آفرید پس از یک قرن زندگی تحت سلطه عرب، خط عربی را برای بیان نوشته های خود اخذ کرده باشد، نه عجیب است و نه امری خارج از عادت قوم ایرانی.

پس از پیروزی عرب و انهدام دولت ساسانی در ایران، زبان پهلوی حمایت دولت مرکزی و موبدان را از دست داد؛ زیرا نه دولت ساسانی باقی ماند و نه موبدان دیگر قدرت سیاسی و اجتماعی قابل توجهی داشتند که بتوانند به حفظ این زبان در مقام زبان رسمی و دیوانی ایران کمک کنند. بنابراین زبان پهلوی که صرفاً زبانی بود برای کتابت و کسی بدان تکلم نمی کرد، از میان رفت و جای خود را در فضای دیوانی به عربی داد. اما زبان محاوره ایرانیان، یعنی نیای فارسی ادبی و برخی لهجه و زبان های ایرانی دیگر در فضای اجتماعی به حیات خود ادامه داد. شاهد این مدعا اینکه طبری در حوادث سال ۶۶ ق، در باب جنگی که میان سپاه شام و لشکر یزید بن انس، از سرداران مختار بن ابی عبید ثقفی، در گرفته بود می نویسد سردار شامیان برای تهییج سپاه خود به ایشان گفت که طرف مقابل شما بردگان فراری و از اسلام برگشتگان اند که حتی زبانشان هم عربی نیست^{۲۸}. به گزارش ابوحنیفه دینوری (وفات: ۲۸۳ ق) چون عمیر بن حباب و فرات بن سالم به اردوگاه ابراهیم بن اشتر می آیند، عمیر به ابراهیم می گوید که از آنچه موجب اندوهش شده آن است که در اردوگاه ابراهیم هیچ سخن عربی نشنیده است. ابراهیم تصریح کرده است که جنگجویانش همه از فرزندان شهسوار و مرزبانان ایرانی اند^{۲۹}.

عبارت و جمله های کوتاهی که در بطون عربی باقی مانده و به فارسی نقل شده نشان می دهد که زبانی که ایرانیان آن دوران به کار می بردند، پهلوی نبوده بلکه زبانی بوده میان فارسی کلاسیک و فارسی میانه^{۳۰}. باز طبری در ذکر حوادث سال ۱۳۲ ق، یعنی آخرین سال خلافت مروان دوم یا مروان حمار (۱۲۷-۱۳۲ ق/۷۴۴-۷۵۰ م) در بیان فرار از صالح بن علی، یکی از سرداران سفاح می نویسد:

قال علی و اخبرنی اسماعیل بن الحسن عن عامر بن اسماعیل، قال: لقینا مروان ببوصیر و نحن فی جماعه یسیره، فشدوا علینا، فانضوینا إلی نخل و لو یعلموا بقلتنا لأهلکونا، فقلت لمن معی من اصحابی: فإن اصبحنا فرأوا قلتنا و عددنا لم ینج منا احد، و ذکرت قول بکیر بن ماهان: انت و الله تقتل مروان، کانی اسمعک تقول «دهید یا جوانکان [با سه نقطه روی کاف به علامت گاف]». فکسرت جفن سیفی و کسر اصحابی جفون سیوفهم و قلت: «دهید یا جوانکان» فکأنها نار صبت علیهم، فانهزموا.^{۳۱}

در حوادث همین سال، طبری همین عبارت را با اندک تفاوتی به صورت «جوانکان دهید» نقل کرده است.^{۳۲} همین مورخ در حوادث سال ۴۵ اق می گوید:

و حدثنی مَخْد بن یحیی بن حاضر بن المهاجر الباهلی قال: سمعت الفضل بن سلیمان مولی بنی نمیر یخبر عن اخیه و کان قد قُتِلَ له اخ مع محمد. قال کان الخراسانیة اذا نظروا الی ابن خضیر تنادوا: «خضیر آمد، خضیر آمد» و تصعصوا لذلك.^{۳۳}

از این گونه عبارت در متون ادبی، تاریخی، و حدیثی عرب بسیار است و نشان می دهد که زبانی که بعداً به زبان فارسی ادبی تبدیل شد به صورت شفاهی سالیان و شاید قرن ها در ایران موجود بوده است، و چون زبان پهلوی دیوانی از میدان خارج شد، زبان فارسی که سابقاً تنها برای گفتگو و تبادل نظر در فضاهاى غیر رسمی و غیر دیوانی، از قبیل خانواده و کوچه و بازار به کار می رفت، چون رقیب دیگری در ایران نداشت کم کم با اخذ الفبای عربی به زبان کتابت همه ایرانیان تبدیل شد. دوران کتبی شدن زبان فارسی، که شاید از سیادت بنی امیه تا اوایل حکومت طاهریان در ایران به طول انجامیده باشد، دوران تکوین زبان فارسی و تبدیل آن از یک وسیله ارتباط شفاهی به یک زبان رسمی و کتبی است. در این دوران زبان فارسی نشان داد که در کسوت کتبی خود نه تنها قابلیت بیان مطالب دیوانی را دارد، بلکه قادر است که ادبیات هم داشته باشد. بنابراین، وقتی سخن از ادب فارسی در دوران طاهری و صفاری می رود، باید زمینه تاریخی و اجتماعی را در نظر گرفت. اما بنیم شعر فارسی چگونه ظاهر شد.

شعر عروض فارسی چیزی نیست جز زبان فارسی که آنرا در قالب های بحور عروض ریخته باشند. به عبارت دیگر لغات فارسی را چون در قالب بحور عرب بیان کنیم، به شعر عروض فارسی می رسیم. اما به شهادت متون تاریخی و ادبی عربی، کاربرد لغات

فارسی در شعر عرب از دوران جاهلیت آغاز شده بود و داد و ستد فرهنگی میان فارسی و عربی باعث شده بود که پس از بعثت رسول اکرم (ص) و تنزیل قرآن مجید، برخی از وام‌واژه‌های فارسی حتی در کلام‌الله مجید نیز باقی ماند^{۳۴}. بعدها، هم در دوران بنی‌امیه و هم در خلافت بنی‌عباس، شعرای ذولسانین کاربرد لغات فارسی را در قصاید و قطعات عربی گسترش دادند، چنان‌که لغات فارسی در شعر ابونواس که خود از سوی مادر ایرانی بود و بشار بن بُرد که اصل و نسب ایرانی داشت، بسیار دیده می‌شود. ملک‌الشعراء بهار از ابونواس قطعه‌ی زیر را نقل می‌کند که به‌رغم فسادی که به سبب فارسی‌ندانستن نسّاخ و کتّاب عرب در متن آن داخل شده، لغات فارسی در آن بسیار تعبیه شده است^{۳۵}:

ایا عاشق مردان	الاقول لنمکدان
و یانخره سکران (?)	و یا هزون زرینا (?)
و یاسوسن بستان	و یا ابرن صینیا (?) ^{۳۶}
و یا شیرین دندان	و یا کوذر چشمان

ادیبان قدیم عرب به زبان فارسی توجه داشته‌اند، چنان‌که جاحظ (وفات: ۲۵۵ق) می‌نویسد: «و قد یتملّح الأعرابیُّ بأن یدخل فی شعره شیئاً من کلام الفارسیّة»؛ و از قول ابوالعباس محمد بن ذؤیب الافقینی العُمّانی که هارون‌الرشید را مدح گفته است، ابیاتی نقل می‌کند که کلمات و جملات کوتاه فارسی در آنها تعبیه شده است. مثلاً:

لما هوی بین غیاض الأسدِ
وصار فی کفّ الهزبر الوردِ
آلی یدوق الدهر آبِ سردِ

و نیز قطعه‌ای از أسود بن ابی‌کریمه می‌آورد که همه‌ی قوافی آنرا لغات فارسی تشکیل می‌دهد^{۳۷}:

بکرة فی یوم سبتِ	لزم الغرام ثوبی
میل زنکی بمستی	فتمایلت علیهم
أو عقّارا پایخستِ	قد حسا الدادی صرفاً
ویحکم آن خر گفستِ	ثمّ گفتم دور باد
أهل صنعاء بجفتِ	إنّ جلدی دبغته

جالس^{۳۸} اندر مکناد اباعمره بیهشت^{۳۹}

این تفننات شعرای عرب یا ذولسانین آغاز تجربه‌های گوناگون انطباق عروض عرب است بر واژه‌های فارسی یا جادادن لغات فارسی در بحور عرب. طبعاً هرچه این تفننات بیشتر می‌شده، گوش ادبای ذولسانین ایرانی هم به نوع شعر بیشتر عادت می‌کرده است. بنابراین ایجاد شعر عروضی فارسی در اثر این داد و ستدها امری محتوم به نظر می‌آید و ظهور شعرای فارسی سرا در عهد طاهری و صفاری نیز صرفاً تکامل منطقی همین تفنناتی است که در اشعار بشار بن برد و ابونواس و ابوکریمه و امثال آنان دیده می‌شود. اما اگر این شعرا لغات فارسی را گهگاه و از روی تفنن در شعر عروضی تعبیه می‌کردند، شعرای فارسی سرای ادوار بعد تمام واژگان شعر عروض خود را از لغاتی برگزیدند که یا فارسی بود و یا از وام‌واژه‌های عربی در فارسی به‌شمار می‌آمد. پس این تجربه‌های تفننی آغازین را نمی‌توان چیزی جز سنگ زیربنای شعر عروض فارسی دانست. یعنی همان شعری که در عهد طاهری و صفاری به صورتی پخته و سخته ظهور کرد. تقی‌زاده نیز به این نکته توجه داشته و نوشته است: «به‌طور کلی شعرای قدیم پارسی که ابتدا به ترتیب عروضی سخن‌سرایی کرده‌اند، شعر عربی نیز می‌گفته‌اند و شاید ابتدا در زبان عربی شاعر بوده‌اند و بعد به تدریج خواسته‌اند این شیوه جدید را در زبان بومی خود نیز تطبیق و تجربه کنند»^{۴۰}.

چنان‌که قبلاً هم اشاره کردیم، عده‌ای از اساتید، با توجه به انسجام و فصاحت برخی از ابیاتی که به شعرای دوران طاهریان و صفاریان نسبت داده شده است، انتساب آنها را به قرن ۳ق بعید می‌دانند. مثلاً ذبیح‌الله صفا پس از ذکر دو قطعه از اشعار حنظله بادغیسی، از شعرای معاصر آل طاهر می‌نویسد:

از روی قراین مختلف می‌توان به تحقیق گفت که حنظله در نیمه اول قرن ۳ق می‌زیست و اگر چنین باشد زمان شاعری او مقدم بر عهد شعرای دربار یعقوب بن لیث بوده است. اما ابیاتی که به حنظله نسبت داده‌اند در انسجام و فصاحت به درجه‌ای است که آنها را با قیاس با اشعار اواخر قرن ۳ و اوایل قرن ۴ق نمی‌توان از جمله اقدام اشعار فارسی دری شمرد مگر آنکه ابیات منسوب به این شاعر بعد از او بنا بر رسم معهود اصلاح شده باشد.^{۴۱}

محمدجعفر محبوب نیز همین عقیده را بیان کرده و پس از نقل رأی استاد صفا می‌نویسد: «درباره سال وفات و شعر روان و منسجم محمود وراق هر وی نیز همان اعتراض که بر شعر حنظله بادغیسی شده وارد است»^{۴۲}. اما اگر روایتی که از تکامل شعر عروضی فارسی ذکر کردیم قابل قبول باشد، ایرادات این اساتید به نظر نگارنده محل اشکال است. برای درک بهتر مطلب لازم است که خلاصه‌ای از آراء متخصصان در باب تبدیل شعر قدیم ایرانی به شعر عروضی گفته آید.

به‌طور کلی، دو نظریه در باب تحول شعر غیرعروضی به شعر عروضی در ایران موجود است که علی‌اشرف صادقی خلاصه‌ای از آرای طرفداران این دو نظریه را به دست داده است.^{۴۳} نظریه اول که پیروان آن همه از ایرانیان یا ادبای شرقی هستند، این است که شعر عروضی فارسی به تقلید از شعر عربی به وجود آمده و «از اوایل قرن ۳ ق در خراسان و ماوراءالنهر، تقلید شعر عروضی عرب [و] اتخاذ ترتیب و شیوه جدید عروضی در اشعار ایرانی و در آوردن آن شعر هجایی به قالب عروضی»^{۴۴} آغاز شده است. یکی از کهن‌ترین منابعی که در این مورد به تصریح سخن گفته است، داعی اسماعیلی ابوحاتم رازی (وفات: ۳۲۲ ق) است که رأی او را در باب شعر در ایران اول بار علی‌اشرف صادقی نقل کرده و از قول او می‌نویسد:

شعر ایرانیان کلام مسجعی است که با آهنگ و کشیدن کلمات نقص وزن در آنرا جبران می‌کنند... دلیل اینکه ایرانیان شعر نداشته‌اند عدم وجود کلمه برای شعر و شاعری در زبان است. ایرانیان برای این دو مفهوم همان کلمات عربی آنها را به کار می‌برند... آنچه ایرانیان کنونی به نام شعر به وجود آورده‌اند [الذی احدثوه الآن من الشعر بالفارسیة] کلامی است که نه معنی دارد و نه در آن حجتی است و نه نفعی و نه در دیوانی مانند دیوان‌های اشعار عرب ثبت شده است... این اشعار چیزی است تازه و غیر قدیمی؛ شعر عربی را شنیده‌اند و به تکلف آنرا تقلید کرده‌اند.^{۴۵}

با توجه به سال مرگ ابوحاتم، وقتی می‌گوید «ایرانیان کنونی» منظورش ایرانیانی است که زمان تألیف کتاب *الزینة فی الکلمات الاسلامیة* زندگی می‌کرده‌اند، که لابد منظور ایرانیان سنوات آخر قرن ۳ ق و یکی دو دهه آغاز قرن ۴ ق بوده است. اضافه بر این، چون ابوحاتم خودش ایرانی بوده و در ایران فعالیت داشته، زبان فارسی را خوب

می دانسته و نظرش در باب وضعیت شعر فارسی سخن کسی نیست که با زبان فارسی آشنایی نداشته باشد. پس سابقه این نظریه که شعر عروضی فارسی به تقلید از شعر عروضی عربی ساخته شده است به قرون ۳ و ۴ ق می کشد و کشف جدیدی نیست. به گزارش دکتر علی اشرف صادقی، از دیگر علمایی که بر این عقیده‌اند، مرحوم تقی زاده، حافظ محمود خان شیرانی و علامه همایی را می توان ذکر کرد.

نظریه دوم بیشتر در میان محققان غیرایرانی یا ایرانیانی که در غرب پرورش یافته‌اند شایع است. پیروان این نظریه معتقدند که شعر عروضی فارسی به یکباره و براساس تقلید ناگهانی از شعر عروضی عربی پدید نیامده بلکه حاصل نفوذ تدریجی عروض عرب در ادب منظوم فارسی است.^{۴۶} یک نظر بینابین هم موجود است که در آراء عباس اقبال آشتیانی می خورد:

بعد از اسلام موقعی که صاحب طبعان ایرانی خواستند احساسات و افکار خود را به شعر بیان کنند، برای سرمشق، در مقابل جز شعر عروضی عربی چیزی دیگر نداشتند و چون طرز شاعری... قبل از اسلام فراموش شده و در مقابل رواج بازار شعر عروضی عربی، احیای آن امکان نداشت اضطراراً شعر فارسی به تقلید از شعر عربی شروع گردید... تقلید ایرانی‌ها از شعر عربی کورکورانه صورت نگرفته زیرا اوزان و افکاری که با ذوق مردم ایران و روح زبان فارسی موافقت نداشته پذیرفته نشده و به جای آنکه افکاری نو و تازه و اوزان جدید وضع گردیده است... و به واسطه وارد کردن بعضی تغییرات، عروض فارسی را از بسیاری جهات با عروض عربی متفاوت کرده‌اند و [ایرانیان]... به این طریق به اشعار اسلامی خود هم از بسیاری جهات لباس ایرانی و بومی پوشانیده‌اند.^{۴۷}

رای عباس اقبال آشتیانی را آنچه که در باب نحوه اخذ و تقلید یا داد و ستد در میان دو فرهنگ زنده و پویا کشف شده است، تأیید می کند. برای مثال هنگامی که اروپاییان به قاره آمریکا وارد شدند و با فرهنگ‌های بومیان آمریکایی برخورد کردند، داد و ستد فرهنگی میان این اقوام آغاز شد و رواج بر اثر این داد و ستد فرهنگی، بسیاری از قصه‌ها اروپایی وارد فولکور بومیان آمریکایی شد. اما چون فرهنگ بومیان هنوز زنده و پویا بود، اخذ این قصه‌ها یا بن‌مایه‌ها کورکورانه صورت نگرفته، بلکه تحت تأثیر فرهنگ سرخ‌پوستان تغییراتی در خصوصیات این قصه‌های استقراری وارد شد. یکی

از این تغییرات در اعداد سنتی اروپایی صورت گرفت. می‌دانیم که در قصه‌های هند و اروپایی رقم سه اهمیتی خاص دارد چنان‌که اعمال معمولاً سه بار تکرار می‌شوند تا به حاصلی برسند، یا پادشاهان این قصه‌ها سه پسر دارند که طبق سنت پسر کوچک‌تر پهلوان داستان است. اما چون فرهنگ بومیان آمریکایی رقم چهار همان اهمیت سنتی رقم سه را داراست، در قصه‌هایی که سرخ‌پوستان از اروپایی اخذ کرده‌اند، رئیس قبیله (= پادشاه در قصه‌های اروپایی) چهار پسر دارد و اعمال هم چهاربار تکرار می‌شوند تا به نتیجه^{۴۸}. به همین قیاس ایرانیان هم در قرض اوزان عروض از عرب، تغییراتی موافق با فرهنگ و سنن ادبی خودشان و حتی درک خودشان از وزن و ریتم در عروض عرب وارد کرده این عروض را بومی ساختند^{۴۹}.

پی‌نوشت

۱. فروزانفر، *تقریرات...* ۲۹۳
۲. Cantor, 1-4
3. see: Kantorowicz, *The King's...*
۴. طوسی، ۱۶
۵. همایی، ۷۵
۶. عوفی، ۳/۲؛ رودکی، *دیوان*
۷. همو، ۶
۸. همو، ۱۱
9. see: Nuland, 69ff
10. Cantor, *Inventing the Middle Ages*
11. Lerer, 17
12. id, 52-53
۱۳. ماسه، ۳۸
۱۴. فردوسی، ۱۷۳/۴
۱۵. شاید منظور این بوده است که «ایشان را به تصرف در آن واداشته باشد»
۱۶. فروزانفر، *تاریخ ادبیات...* ۷۴
۱۷. فروزانفر، همانجا
18. Cohn, 25; *The British...*, 107ff
۱۹. نک: کریستن‌سن، ۲۹۸
۲۰. چنین زبانی در اصطلاح زبان‌شناسان *vulgate* نامیده می‌شود
۲۱. بیرونی، ۲۵۷
۲۲. اقبال آشتیانی، *مقالات*، ۲۸۴-۲۸۳/۱
۲۳. همان، ۳۳۶/۱
۲۴. محمدی ملایری، ۲۸۴-۲۸۳/۱
۲۵. ... بل وَحْدَ فی التنور و قطع رأسه و أنقد الی المهدی امیرالمومنین و هو یومئذ بحلب و له شیعة بماوراء النهر یدینه مستخفین منتحلین فی الظاهر الاسلام و قد ترجمت اخباره من الفارسیة الی العربیة و هی مستقصاة فی کتابی فی الخبار المبیضة و القرامطة. نگاه کنید: بیرونی، ۲۵۸
۲۶. صدیقی، ۱۵۷
۲۷. کریستن‌سن، ۲۹
۲۸. طبری، ۴۲/۶ «یا اهل الشام انکم انما تقاتلون العبید الابق و قوماً قد ترکوا الاسلام و خرجوا منه لیست لهم تقیة و لا ینطقون بالعربیة». (تأکید از نگارنده است)
۲۹. دینوری، ۳۳۸-۳۳۹
۳۰. برای اینکه وارد مباحث زبان‌شناسی نشویم، عبارتی را که به لهجات فارسی قدیم اسد در حساب نمی‌آوریم، اما حتی آن عبارت نیز برای فارسی زبانان قابل فهم است یعنی اینکه هم به زبان محاوره‌ای است اما با رنگی از لهجه
۳۱. طبری، ۴۴۰/۷-۴۴۱
۳۲. همو، ۴۴۱/۷-۴۴۲
۳۳. همو، ۵۹۴/۷
۳۴. این مطلب بر اهل فنّ اظهر من الشمس است و نیازی به اثبات ندارد و کتابشناسی این قضایا نیز در آثار محققان در دست است. نگاه کنید به آذرنوش، *راههای نفوذ*، صص ۱۲۲ به بعد؛ نیز همو چالش میان فارسی و عربی؛ نک: محمدی ملایری، *تاریخ و فرهنگ ایران* مجلدات ۱، ۴، ۵ و جلد پیوست‌ها

عربی به کنایه از همان اندام به کار می‌رود. این مطلب را برای اطمینان خاطر از استاد مهدوی دامغانی هم پرسیدم و ایشان تأیید کردند

۴۰. تقی‌زاده، ۱۳۷-۱۳۸، حاشیه

۴۱. صفا، تاریخ ادبیات، ۱۸۰/۱

۴۲. محبوب، سبک خراسانی در شعر فارسی، ۵

۴۳. نک: صادقی، ۱۰۳-۱۱۰

۴۴. تقی‌زاده، ۱۳۶

۴۵. صادقی، ۸۸-۸۹

۴۶. صادقی، ۱۰۵ به بعد

۴۷. اقبال آشتیانی، تاریخ مختصر... ۱۱۶-۱۱۷ با حذف برخی مطالب

48. Thompson, 371

۴۹. خواجه نصیر طوسی تلویحاً بدین نکته اشارتی دارد.

نگاه کنید به معیارالشعار، ۱۳-۱۵

۳۵. بهار، ۱۲۴/۱. مرحوم مینوی هم مقاله مفصلی با عنوان «یکی از فارسیات ابونواس» در این باب دارد

۳۶. شاید این گشته «و یا ابراق [= ابرایق] مینا» باشد والله اعلم

۳۷. نک: جاحظ، ۱۴۲/۱-۱۴۴

۳۸. استاد مهدوی دامغانی شفاهاً به نگارنده گفتند که در حاشیه این شعر در نسخه خودشان نوشته‌اند که این کلمه احتمالاً تصحیف «جایش» است و گفتند که چون متن را نزد مرحوم بدیع الزمانی تلمذ فرموده‌اند، ممکن است این تذکر از آن مرحوم باشد که ایشان یادداشت کرده‌اند

۳۹. ابوعمرة در بسیاری از متون ادب عرب به صورت لقبی برای آلت تناسلی مرد استفاده شده است و در این بیت با عبارت «آن کور» در مصرع بعد هم تأیید می‌شود زیرا «یک چشم، کور» هم در اهاجی فارسی و

کتابشناسی:

- آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- همو، چالش میان فارسی و عربی: سده‌های نخستین، تهران، ۱۳۸۵ش.
- اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مختصر ادبیات ایران از قدیمیترین دوره‌های تاریخی تا ظهور غزنویان، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۷۶ش.
- همو، مجموعه مقالات، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- بهار، محمدتقی، بهار و ادب فارسی، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۷۱ش.
- بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- جاحظ، عمرو، البیان و التّبیین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۸۵م.
- تقی‌زاده، حسن، «فردوسی و شاهنامه او»، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۸۶ش، ج ۶.
- دینوری، احمد، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۶ش.
- رودکی، جعفر، دیوان، به کوشش منوچهر دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۴ش.
- صادقی، علی‌اشرف، «نخستین شاعر فارسی سرای و آغاز شعر عروضی فارسی»، معارف، تهران، ۱۳۶۳ش، شم ۲.
- صدیقی، غلامحسین، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران، ۱۳۷۲ش.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۰ش.
- همو، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش.
- طبری، محمد، تاریخ الامم والملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۹ق.
- طوسی، محمد، عجایب المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۸۲ش.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶ش.
- عوفی، محمد، لباب‌الالباب، به کوشش ادوارد براون و محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۶م/۱۳۲۴ق.

فروزانفر، بدیع‌الزمان، *تاریخ ادبیات ایران بعد از اسلام تا پایان تیموریان*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۸۳ش.

همو، *تقریرات*، به کوشش محمد دبیرسیاکی، تهران، ۱۳۸۶ش.

کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۸۰ش.

ماسه، هانری، «ادبیات فارسی»، ترجمه علی اصغر حکمت، *مجموعه مقالات تحقیق خاورشناسی اهداء به آقای پرفسور هانری ماسه*، تهران، ۱۳۴۳ش.

محبوب، محمدجعفر، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، تهران، انتشارات فردوس، جامی.

محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، تهران، ۱۳۷۹-۱۳۸۲ش.

مینوی، مجتبی، «یکی از فارسیات ابونواس»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۳۳ش، س ۱، شم ۳.

نصیرالدین طوسی، محمد، *معیارالشعار و میزان الافکار*، به کوشش محمد فشارکی، تهران، ۱۳۸۹ش.

همایی، جلال‌الدین، *تاریخ ادبیات ایران*، به کوشش ماهدخت‌بانو همایی، تهران، ۱۳۷۵ش.

The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth century, ed. P. Marshal, Cambridge, 1970.

Cantor, N. F., *Inventing the Middle Ages*, New York, 1993.

Cohn, B. S. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, 1996.

Dow, A., «A Dissertation Concerning the Customs, Manners, Language, Religion and Philosophy of the Hindoos», *The History of Hindostan*, London, 1792.

Judt, T., and T. Snyder, *Thinking the Twentieth Century*, New York, 2012.

id, *The Civilization of the Middle Ages*, New York, 1993.

id, *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, New York, 2008.

Kantorowicz, E. H., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.

- Lerer, S., *Inventing English*, New York, 2007.
- Lewis, B., *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years*, New York, 1995.
- Nuland, Sh. B., *Leonardo do Vinci*, New York, 2000.
- Phillips, K., *American Theocracy: The Perils and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, New York, 2006.
- Thompson, S., *The European Tales Among the North American Indians: A Study in the Migration of Folk-Tales*, Colorado, 1919.
- Young, J. E., *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven, 1993.



تاریخ ادبی ایران از آغاز اسلام تا ظهور غزنویان

جلال خالقی مطلق

نهیضت شعوبیه و ترجمه

اصطلاح شعوبیه برگرفته از شعوب و شعوب در اصل در قرآن مجید به معنی «قبایل غیر عرب» به کار رفته است. پس از آنکه در عصر امویان اعراب با استناد به احادیثی همچون «من ابغض العرب ابغضه الله» (هر کسی به عرب دشمنی ورزد، خداوند او را دشمن می‌دارد)، خود را برتر از اقوام دیگر جهان دانستند و مسلمانان غیر عرب را موالی یعنی «بندگان» خواندند. در اواخر عهد اموی و به‌ویژه از آغاز خلافت عباسی، مسلمانان غیر عرب در برابر این خودبرتتری و نژادپرستی عرب، به استناد به آیه ۴۹ سوره حجرات که در آن تقرب به درگاه خداوند را در پارسایی و تقوی می‌داند و نه در تعلقات قومی و قبیله‌ای و نیز با استناد به حدیث «لا فضل لعربی علی عجمی الا بالتقوی» (هیچ عربی را برتری بر غیر عربی نیست، مگر به پارسایی)، از خود واکنشی نشان دادند که به نهیضت به نام شعوبیه شهرت یافت. پیروان این نهیضت تنها از ایرانیان نبودند، بلکه کسانی نیز از میان اقوام ترک، سوری، قبطی و نبطی به شعوبی شهرت داشتند، ولی همان‌گونه که

در زبان عربی لفظ عجم (به معنی «نافصیح») در آغاز عموماً شامل همه اقوام غیر عرب می‌گشت و سپس به‌زودی خاصه شامل ایرانیان شد^۱، شعوبیه نیز از آنجایی که پیروان آنها و به‌ویژه مترجمان و مؤلفان و شاعران آنها بیشتر از میان ایرانیان و ایرانی‌تباران بوده، کم‌وبیش یک نهضت ایرانی به شمار می‌رفت. علت واکنش بیشتر از سوی ایرانیان در مقایسه با اقوام دیگر در برابر خود برتری عرب از اینجا بود که چون ایرانیان خود تا صد و اندی سال پیش از آن، یعنی تا آخر عهد ساسانی، از اعراب هم‌ردیف ترکان در شمار بندگان نام می‌بردند^۲ و سپس نیز دستگاه دیوانی خلافت عباسی به دست آنها می‌گشت، طبعاً اطلاق موالی بر آنها گران‌تر می‌آید تا بر اقوام غیر عرب دیگر.

به‌ویژه در زمان نفوذ دو خاندان ایرانی برمکی و نوبختی در دستگاه خلافت عباسی، گروهی از ایرانیان و از جمله اعضای این خاندان‌ها آثاری را از زبان‌های پهلویگ و پارسیگ به عربی ترجمه کردند که بسیاری از رشته‌های دانش آن روزگار را فرا می‌گرفت، چه آثاری که به نوبه خود ترجمه از سنسکریت، یونانی، لاتین و سریانی بودند (مثلاً در رشته‌های پزشکی، داروشناسی، فلسفه، منطق و برخی داستان‌ها) و چه آثاری که بیشتر اصل ایرانی داشتند (به‌ویژه در رشته‌های ادب، قانون مالیات، دامپزشکی، سواری و پرورش، قصه، الفیه و باه، بازی‌های گوناگون و نیز برخی تألیفات دینی، به‌ویژه درباره مانویت)^۳. برخی از این ترجمه‌ها، همچون *کلیله و دمنه*، *جاویدان خرد*، *کاروند*، *عهد اردشیر و الدرّة الیتیمه*^۴ در ادب نمونه بلاغت گشتند^۵ و از میان مترجمان این آثار مقام عبدالله بن مقفع که نام ایرانی او روزبه داذویه بود (مقتول: ۱۴۲ق) در ادب عرب تا بدانجا رسید که نام او را در رأس ده تن از بلیغ‌ترین عربی‌نویسان می‌آوردند^۶. برشمردن عنوان همه ترجمه و تألیف‌های ایرانی به عربی از چارچوب این جستار بیرون است. تنها ابن‌الندیم در بسیاری از صفحات کتاب خود بیش از ۲۰ تن از این مترجمان و عنوان ترجمه‌های آنها را برشمرده است^۷. چند تن از مشهورترین این مترجمان و مؤلفان عبارتند از: عبدالله بن مقفع، ابو عبیده معمر بن مثنی (سده ۲ق)، هیثم بن عدی (سده ۲ق)، یونس بن حبیب (وفات: ۱۸۵ق)، سهل بن هارون دشت میشانی (سده ۲ق)، علان شعوبی (سده ۲ق)، ابان بن عبدالحمید لاحقی رقاشی (سده ۲ق) محمد بن اللیث (سده ۲ق) و ابو عثمان سعید بن حمید بختگان (وفات: ۲۴۰ق).

بی‌تردید از صدها کتاب مفقودالاثَر که در *الفهرست* تنها از عنوان آنها نام رفته است، تعدادی دارای اصل ایرانی هستند ولی به سبب آنکه از مترجم یا مؤلف آنها نشانی نیامده است و عنوان عربی کتاب نیز راهبر به جایی نیست، نمی‌توان به هویت اصلی آنها پی برد.

ترجمه‌های پهلویگ و پارسیگ به عربی در سده‌های ۲ و ۳ق، به نوبه خود مأخذ تألیف بسیاری در رشته‌های گوناگون علوم و فنون و تاریخ و ادب و آداب و رسوم و غیره به زبان عربی گردید. همچنین ترجمه آن آثار به عربی در تألیفات برخی از ادبای عرب تأثیر نهاد و اخبار تاریخ و فرهنگ ایران کهن موضوع اشعار برخی از سرایندگان عرب، به ویژه شاعران ایرانی تبار و شعوبی شد، همچون: اسماعیل ابن یسار نسایی (وفات: ۱۰۱ق)، بشار بن برد بصری که اصل او از تُخارستان بود (وفات: ۱۶۸ق)، ابونواس اهوازی (وفات: ۱۹۸ق)، ابوالعَتهیه (وفات: ۲۱۳ق)، عبدالسلام بن رغبان (وفات: ۲۳۶ق)، اسحاق بن حسان خدیمی سغدی (سده ۲ق)، ابراهیم بن مهشاد اصفهانی (سده ۳ق) و چند تن دیگر.

سده ۲ و ۳ق را از نگاه کثرت ترجمه از زبان‌های ایرانی به عربی می‌توان عصر ترجمه و درعین حال اوج نهضت شعوبیه دانست که سپس در سده‌های ۴ و ۵ق در چارچوب زبان فارسی ادامه یافت، ولی پس از آن نیز در هر یک از زبان‌های عربی و فارسی می‌توان تا چند سده ردهایی از این نهضت نژادی - فرهنگی - ادبی یافت.^۱

الف - زبان‌ها و خط‌های رایج در ایران در نخستین سده اسلامی

در سده نخستین هجری چند زبان نوشتاری و گفتاری (و نیز گویش‌های فراوانی) در ایران رواج داشته است. مهم‌ترین این زبان‌ها عبارتند از: آذری^۱ در آذربایجان، آسی در قفقاز، ارانی در اران در قفقاز (امروزه جمهوری آذربایجان که زبان آن ترکی آذری است)، بلوچی در شمال ایران (امروزه در بلوچستان ایران و پاکستان)، پهلویگ، پهلویگ مانوی و پارسیگ یا پارسی میانه (در میان مانویان و زردشتیان)، خوارزمی در خوارزم (خیوه)، در خوزستان دری یا پارسی (فارسی) و کم‌وبیش در سراسر ایران، دیلمی در دیلم (در شمال ایران)، رازی در ری، سغدی در سغد در آسیای میانه که مرکز آن

سمرقند بود، سکایی، دارای دو شاخه یکی ختنی در ختن (در کاشغر) و دیگر تخاری در تخارستان (در ترکستان چین)، طبری در طبرستان (مازندران)، کردی در غرب ایران، گیلی یا گیلکی در گیلان و غیره. بر این زبان‌های ایرانی باید زبان عربی را نیز افزود که پایین‌تر ذکر آن خواهد آمد.

از میان زبان‌های نامبرده، پهلویگ (زبان ایرانی میانه در شمال غربی ایران و زبان رسمی دولت اشکانی)، پهلویگ مانوی و پارسی میانه (زبان ایرانی میانه در جنوب غربی ایران و زبان رسمی ساسانی) تنها زبان کتابت بودند. زبان‌های بلخی، دری، خوارزمی، رازی، سمایی، سغدی و طبری زبان کتابت نیز بودند. زبان بلخی را غالباً به خط یونانی، زبان سکایی را به خط برهمایی (برگرفته از خط هندی)، زبان سغدی را به خطی دارای اصل آرامی، زبان خوارزمی را نخست به خط کهن خوارزمی (برگرفته از خط آرامی) و سپس به خط عربی، زبان رازی و زبان طبری را به خط عربی و زبان دری را به خط‌های مانوی (برگرفته از خط سطرنجیلی سریانی)، سریانی، پارسیگ (دارای اصل آرامی)، عبری و عربی می‌نوشتند.

کهن‌ترین نمونه‌های زبان خوارزمی که بر روی سکه، سنگ و ظروفی از سده‌های ۱ تا ۳ق به دست آمده است به خط کهن خوارزمی است، ولی نمونه‌های پس از آن، قدیمی‌ترین آنها از ابوریحان بیرونی است^{۱۰}، به خط عربی است. ضمناً بیرونی از هر زبانی که نقل کرده، آنرا به خط عربی نوشته است، از جمله از زبان سغدی^{۱۱}. به زبان رازی شمس قیس رازی چند بیتی را از شاعری به نام بندار رازی (وفات: ۴۰۰ق) آورده است^{۱۲}. زبان طبری دارای ادبیاتی نسبتاً وسیع بود. قدیمی‌ترین نمونه آنکه خبری از آن داریم، کتاب *مرزبان‌نامه* از اسپهبد مرزبان بن رستم بن شروین از شاهان آل باوند در طبرستان و تاریخ تألیف آن پایان‌های سده ۴ق بود. این کتاب از دست رفته است و تنها دو ترجمه فارسی از آن به نثر مصنوع در دست است^{۱۳}. ابن اسفندیار به اسپهبد مرزبان دیوان شعری نیز به زبان طبری با عنوان *نیکی‌نامه* نسبت داده است^{۱۴}. و نیز از دو شاعر طبری به نام‌های علی پیروزی و دیواره‌وز ملقب به *مسته‌مری* که در دربار عضدالدوله دیلمی (۳۳۸-۳۷۲ق) می‌زیستند نام برده است^{۱۵}. درباره زبان خوارزمی ابن مقفع می‌نویسد: «و اما الخوزیة فیها کان یتکلم الملوک و الاشراف فی الخلوۃ و مواضع اللعب واللذۃ و مع الحاشیة»^{۱۶}

(و اما خوزی زبانی بود که شاهان و نژادگان در شبستان و هنگام خوشی و کام با نزدیکان خود بدان سخن می گفتند). به گمان نگارنده، این نگارش ابن مقفع و نیز این اشاره ابوالحسن کنانی که «زبان دیوان خوزی است»^{۱۷} و اشاره فخرالدین گرگانی به روسپی بودن زنان خوزی^{۱۸}، همه محتمل می کنند که زبان خوزی ادبیات عشقی - جنسی داشته که به دست ما نرسیده است. یعنی آن خوزی که به گفته ابن مقفع شاهان و نژادگان در شبستان و هنگام خوشی به آن سخن می گفتند، در واقع خواندن آثار عشقی و الفیه بدین زبان بود. درباره زبان دری، پایین تر در بخش های دیگر این جستار به تفصیل سخن خواهیم گفت. زبان عربی در ایران، یکی زبان گفتار و نوشتار عاملان و سرداران عرب و خدم و حشم آنها بود که از سوی خلیفه به برخی از نقاط ایران فرستاده می شدند. دیگر زبان گفتار و نوشتار برخی قبایل و طوایف عرب بود که به برخی از نقاط سرزمین های فتح شده از جمله به ایران کوچ می کردند. دیگر زبان مراسلات سلسله های ایرانی با دستگاه خلافت بغداد بود که از طاهریان تا سلجوقیان ادامه داشت. دیگر زبان علم و ادب گروهی از ایرانیان بود که به ویژه در سده های ۲ تا ۴ق آثار خود را به عربی می نوشتند و یا بدین زبان ترجمه می کردند و به عربی شعر نیز می سرودند.

در پایان این بخش بدین نکته نیز اشاره می شود که در ایران هر یک از گروه های مذهبی زبان و خط ویژه خود را داشتند. مانویان آثار خود را به پهلویگ، پارسیگ، سغدی، بلخی، دری و غالباً به خط ویژه خود، زردشتیان آثار خود را به پارسیگ و خط که دارای اصل آرامی بود و گاه به خط عربی و تفسیر اوستا (زند و پازند) را به خط اوستایی (دین دبیره) می نوشتند. یهودیان به دری به خط عبری و مسلمانان به دری و غالباً به خط عربی می نوشتند. در میان تألیف پارسیگ آثاری نیز به پهلویگ وجود داشت و یا اصل آنها بدین زبان بود، همچنین یادگار زریران و درخت آسوریگ^{۱۹}.

ب - پارتیگ، پارسیگ، دریگ، دری، پارسی، پارسی دری، فارسی، فهلوی

پارتیگ که امروزه پارتی گفته می شود، در اصل از پرتو (parthava) برآمده است و پرتو نام سرزمین شمال شرقی ایران بود که در سنگ نبشته های هخامنشی از آن نام رفته است.^{۲۰} اصل اشکانیان یا پارت ها از همین سرزمین و از تیره پرنه، یکی از تیره های

دهه (dahae) های ساکن دشت‌های شمال هیرکانیه (گرگان) بود. از این تیره دو برادر به نام‌های اسک (ارشک) و تیرداد برخاستند و شاهنشاهی پارت یا اشکانی را بنیان نهادند که نزدیک پانصد سال (۲۴۷ق م- ۲۲۶م) بر ایران فرمانروایی داشتند. ولی زبانی که پارتیگ نامیده می‌شود، دیگر ارتباطی با زبان مادری پارت‌ها که یک زبان ایرانی شرقی بود ندارد، بلکه پارت‌ها آن زبان مادری خود را از دست دادند و زبان محلی شمال غربی را پذیرفتند و از زبان مادری آنها تنها واژه‌هایی چند در زبان جدید باقی ماند.^{۲۱} این زبان جدید به گفته ابن مقفع^{۲۲} و به گفته زردشت آذرخوردی معروف به ابوجعفر محمد متوکلی^{۲۳} و به گفته خوارزمی^{۲۴} فهلوی بود، منسوب به فهله، یعنی زبان شهرهای اصفهان، ری همدان، ماه نهاوند و آذربایجان. اصطلاح فهلوی در اینجا معرب فهلوی و پهلوی ریخت متأخر پهلویگ است. اگرچه، همان‌گونه که اشاره شد از نوشته‌های پهلویگ چیز زیادی در دست نیست، ولی این زبان در زمان خود دارای چنان اهمیتی بود که یکی از سه زبان سنگ نبشته‌های شاهان نخستین ساسانی گردید (دو زبان دیگر پارسیگ و یونانی است) و ادبیات نوشتاری و گفتاری آن نیز شهرت داشت.^{۲۵} و اما در دوره اسلامی فهلوی و پهلوی تنها به زبان رسمی اشکانیان گفته نشده است، بلکه نیز به اشعار محلی و نیز عموماً و به تسامح به نوشته‌های پارسیگ یا فارسی میانه. گذشته از این در شاهنامه پهلوی به معانی «پهلوانی، شهری، پارتی، ایرانی، زبان ایران پیش از اسلام عموماً» نیز به کار رفته است.^{۲۶}

و اما پارسیگ یا فارسی میانه در جنوب غربی ایران و زبان نوشتاری و رسمی دولت ساسانی بود.^{۲۷} که به نوبه خود دنباله غیرمستقیم پارسی باستانی است. ولی در اینجا نیز این اصطلاح تنها برای فارسی میانه به کار نرفته است. بلکه در تألیفات تاریخ و جغرافیا به زبان عربی، اصطلاح فارسی (معرب پارسی و پارسی لفظ متأخرتر پارسیگ) گاه برابر مطلق «ایرانی» یا «عجمی» به کار رفته و آنرا به زبانی اطلاق کرده‌اند که کم‌وبیش در سراسر ایران زبان گفتار بود، یعنی برابر همان زبان دری.^{۲۸}

و اما دری (درگ) به گفته ابن مقفع منسوب به در، یعنی «درگاه» و زبان شهرهای مداین بود.^{۲۹} زبان دریگ و زبان پارسیگ دو گونه گفتار (دریگ) و نوشتاری (پارسیگ) از یک زبان واحد بودند. شاید بتوان تفاوت آنها را تا حدی با تفاوت میان فارسی کتابی

— ادبی و فارسی گفتاری — عامیانه امروز سنجید. ولی زبان دریگ در عهد ساسانی یکسره زبان گفتار نبود، بلکه ادبیاتی نیز داشت که پایین تر بدان اشاره خواهد شد. این زبان در طول بیش از ۴۰۰ سال پادشاهی ساسانیان (۲۲۶-۶۵۱م) در سراسر ایران به عنوان زبان گفتار و زبان ارتباط میان تیره‌های ایرانی از باختر تا اقصی نقاط خاور ایران آن روز رایج شد و در هر منطقه‌ای شماری از واژگان محلی آنجا و به‌ویژه واژگان پهلویگ و پارسیگ در آن راه یافت.^{۳۰} در پیشرفت زبان دریگ به خاور ایران البته خویشاوندی نزدیک آن با زبان‌های پهلویگ و پارسیگ که به ترتیب و جمعاً نهصد سال زبان رسمی و دیوانی اشکانیان و ساسانیان بودند و همچنین پیشرفت سریع مانویت تا آسیای مرکزی بسیار مؤثر و زمینه‌ساز بود. در مقابل، این نظر که علت رواج دریگ را در خاور ایران گریختن یزدگرد سوم با سپاه و درباریان و کارداران خود به خاور ایران می‌داند^{۳۱}، به گمان نگارنده نمی‌تواند علت اصلی گسترش جغرافیایی زبان دریگ در سراسر ایران باشد. برای چنین گسترشی نیاز به قدرت سیاسی و دیرپایی چون فرمانروایی چهارصد و اندی ساله ساسانیان و زمینه آماده پیشین آن بود که بدان اشاره شد، درحالی که یزدگرد سوم در خاور ایران تنها برای مدت کوتاهی بیشتر پناهنده بود تا فرمانروا.

و اما پارسی و فارسی هر چند از نظر ریخت متاخرتر پارسیگ‌اند، از نگاه هویت زبانی در واقع دنباله همان زبان دریگ‌اند که در عهد اسلامی نخست آنرا دری، پارسی دری، پارسی و سپس فارسی نامیدند. ما پایین تر به علت این تغییرات اشاره خواهیم کرد.

و اما فهلوی از نظر لغوی ریخت متاخر فهلوی و منظور از آن در اصل اشعار محلی و هجایی شهرهای ایران مرکزی و شمال غربی (پهله/فهله) است که سپس به همه اشعار محلی و هجایی ایران گفته شده است. چنان که پایین تر خواهد آمد این اصطلاح را در ادب فارسی به گونه فهلوی نیز به کار برده‌اند.

از آنچه رفت روشن می‌گردد که در متون عربی و فارسی و پژوهش‌های نوین اصطلاحات پارتی، پهلوی، پارسی، دری، فارسی و فهلوی سخت درهم ریخته‌اند، چنان که هیچ‌یک از این اصطلاحات دارای معنی یگانه و ثابتی نیستند، بلکه غالباً کاربرد آنها نیاز به توضیح داد. از این رو پیشنهاد کرده‌اند که به جای پارتی و فهلوی به ترتیب پهلویگ و

پارسیگ به کار رود^{۳۲}. ما در این جستار از این پیشنهاد پیروی کرده‌ایم. همچنین اصطلاح پارتیک را برای زبان مادری اشکانیان در دورهٔ زبان‌های ایرانی کهن در خاور ایران به کار بردیم و نیز برای دری در عهد ساسانی اصطلاح دریگ را به کار برده‌ایم، یعنی در این جستار هر جا این اصطلاحات با پسوند گ آمده‌اند، مربوط به عهد پیش از اسلام و تعاریف ذکر شده‌اند، ولی برای عهد اسلامی اصطلاحات دری، پارسی دری، پارسی، فارسی و فهلوی را به کار برده‌ایم با تعاریف ویژهٔ خود که شرح آن آمد و خواهد آمد.

ج - ارتقاء زبان دری به زبان نوشتار

در آغاز تاریخ اسلامی ایران مهم‌ترین زبان نوشتار ایرانی همچنین زبان رسمی ساسانیان، یعنی پارسیگ بود. ولی به‌زودی در برابر آن رقیب نیرومندی چون زبان عربی ظاهر گشت که با پیشرفتی روزافزون جای پارسیگ و دیگر زبان‌های نوشتار ایرانی را می‌گرفت. پیشرفت سریع زبان عربی در ایران چند علت داشت. نخست اینکه با گرویدن ایرانیان به دین اسلام، از یک سو نوشتن به زبان‌های پارسیگ و پهلویگ کم‌وبیش محدود به زردشتیان و مانویان می‌شد، و از سوی دیگر زبان عربی در مقام زبان کلام‌الله مجید در میان مسلمانان غیر عرب رواج می‌گرفت. دوم اینکه زبان عربی زبان رسمی دستگاه خلافت بغداد و در ارتباط با آن دستگاه، زبان اداری و دیوانی والیان و حکام عربی و ایرانی بود. سوم اینکه، پس از ترجمه آثار بسیاری، در همهٔ رشته‌های دانش و ادب آن روزگار از زبان‌های یونانی، لاتین، سریانی، سنسکریت و به‌ویژه از پارسیگ و پهلویگ به عربی، این زبان مهم‌ترین آبخور اهل علم و ادب شده بود و از این رو شمار دانشمندان و ادبای ایرانی که آثار خود را به زبان عربی تألیف می‌کردند تا سدهٔ ۴ق رو به افزونی داشت. اینکه در مقدمهٔ برخی تألیفات فارسی سبب تألیف کتاب به فارسی را عدم آشنایی اهل سواد با زبان عربی نوشته‌اند، از جمله در: ترجمهٔ تفسیر طبری^{۳۳}، دانشنامهٔ میسری^{۳۴}، سوادالاعظم^{۳۵}، قراضهٔ طبیعیات^{۳۶}، دانشنامهٔ علایی^{۳۷}، نزهت‌نامهٔ علایی^{۳۸}، روضة‌المنجمین^{۳۹}، ترجمهٔ تقویم‌الصحه^{۴۰}، ترجمان‌البلاغه^{۴۱}، ذخیرهٔ خوارزمشاهی^{۴۲}، مجمل‌التواریخ^{۴۳}، تاریخ بخارا^{۴۴}، کللیه و دمنه^{۴۵}، ترجمهٔ اشارات و تنبیهات^{۴۶}، تجارب‌الأمم^{۴۷}، و چند اثر دیگر، این نظریات شامل سده‌های ۲ و ۳ق که حتی برخی از

شاعران ایرانی به زبان عربی شعر می‌سرودن نمی‌شود، بلکه مربوط به نیمه دوم سده ۴ق به بعد است که چنان که پایین‌تر یاد خواهد شد، خود محققاً نتیجه ارتقاء کامل زبان دری از نیمه دوم سده ۳ق به پایه زبان کتابت و در نتیجه عقب راندن زبان عربی از این مقام بود. در تأیید این نظریه، توجه شود که از میان آثار نامبرده در بالا آنهایی که اصل عربی دارند، همچنین تفسیر طبری، سوادالاعظم و تاریخ بخارا تألیف ایرانیانی بودند که در سده ۳ و اوایل سده ۴ق می‌زیستند. از نیمه‌های سده چهارم هجری است که در ایران تألیف فارسی کم‌کم جای عربی را می‌گیرد و از این زمان دیگر همه اهل سواد در تألیف به زبان عربی و یا درک دقیق چنین تألیفاتی چیرگی نداشتند. چنان که باز برای مثال در تاریخ بیهقی می‌خوانیم که در زمان غزنویان نامه‌های خلیفه را پس از آنکه در حضور رسول خلیفه به عربی می‌خواندند، سپس ترجمه فارسی آنرا نیز قرائت می‌کردند تا همه حضار — که بی‌تردید همه بی‌سواد نبودند — آنرا دریابند^{۴۸} و یا نامه‌هایی که میان امرای ایرانی مبادله می‌شد بیشتر به زبان فارسی بود^{۴۹} که البته در این مورد پیش از آن نیز نباید جز این بوده باشد.

درست در اوج گسترش و شکوفایی زبان عربی در ایران، واقعه‌ای رخ داد که مانند آن در تاریخ هر کشوری شاید در هر هزاره‌ای یکبار روی دهد: در سال ۲۵۳ق امیری رویگرزاده هنگامی که شاعران او را به عربی ستایش می‌کردند — و این خود بهترین گواه نفوذ زبان عربی در ایران در آن روزگار است — به دبیر خود محمد بن وصیف گفت: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟»^{۵۰} چنان که خواهد آمد، پیش از این تاریخ نیز نه تنها زبان دری را به خط‌های پارسیگ، مانوی، عبری و عربی نوشته بودند، بلکه حتی بدین زبان شعر عروضی نیز سروده شده بود. ولی باز روزی را که این جمله بر زبان یعقوب لیث گذشت باید روز تولد واقعی زبان دری در مقام زبان نوشتار دانست، چرا که از این زمان در ایران شاعری به زبان دری رسمیت دولتی یافت و به زبان عربی از رسمیت افتاد.

اگرچه اقدام یعقوب تا آن زمان بزرگ‌ترین گام در راه ارتقاء زبان دری بود، ولی هنوز تا پیروزی نهایی آن صد و پنجاه سالی باقی بود. چون این اقدام در میان خود ایرانیان نیز مخالفانی داشت، از آن جمله مؤلفان و دانشمندان مشهوری چون ابوحاتم رازی،

ابوالحسن عامری، ابومنصور ثعالبی، ابوریحان بیرونی و زمخشری و یا وزیران و دبیران بانفوذی چو صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵ق)، احمد بن حسن میمندی (وفات: ۴۲۴ق) و ابونصر عتبی (وفات: ۴۲۷ یا ۴۳۱ق)^{۵۱}. حتی پادشاهان آل بویه دلبستگی چندانی به زبان دری نداشتند و دستگاه آنان بیشتر محل فعالیت فضلا و شعرای عرب یا عربی‌نویس بود، همچون ابواسحاق هلال صابی (۳۱۳-۳۸۴ق)، متنبی (۳۰۳-۳۵۴ق) که شاعری ضدشعوبی بود و یا صاحب بن عباد. باین‌همه، در مجموع قدرت حامیان زبان دری چربید. پس از یعقوب، به‌ویژه سه عامل در پیروزی نهایی زبان دری در مقام زبان نوشتار بسیار مؤثر افتاد. یکی رویکرد امرای سامانی به زبان دری عموماً، دوم ترجمه تفسیر طبری (احتمالاً به تقلید از کار ابومنصور عبدالرزاق بانی شاهنامه منشور) در زمان منصور بن نوح سامانی (۳۵۰-۳۶۵ق) که در مقدمه آن آمده است: «پس [منصور] علمای ماوراءالنهر را گرد کرد و این از ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب [اصل تفسیر طبری به عربی] را به زبان پارسی گردانیم؟ گفتند: روا باشد خواندن و نبستن تفسیر قرآن به پارسی مر آن کس را که او تازی نداند»^{۵۲}. شاید ترجمه و تفسیر قرآن پیش از آن تاریخ نیز انجام گرفته بود و ما برای یک مورد آن خبری داریم که پایین‌تر بدان اشاره خواهد شد. ولی اهمیت این کار در زمان منصور بن نوح در این است که شکستن «تابوی» ترجمه قرآن این بار به فرمان بزرگ‌ترین مقام کشور رسمیت یافت و در واقع، در این اقدام گرفتن فتوی از علمای ماوراءالنهر، برای رسمیت و عزت زبان دری از خود ترجمه مهم‌تر بود^{۵۳}. عامل مؤثر سوم سرایش شاهنامه توسط فردوسی (۳۲۹-۴۱۶ق) بود که موجودیت زبان دری را در مقام زبان نوشتار در بالاترین درجه اهمیت ملی - ادبی برای همیشه تثبیت کرد.

اهمیت ارتقاء زبان دری به زبان نوشتار تنها محدود به اهمیت ادبی آن نبود که بعداً به‌ویژه در زمینه شعر و عرفان و حماسه مقامی جهانی کسب کرد، بلکه تثبیت زبان دری عملاً سبب تثبیت ملیت ایرانی و حتی گامی فراتر از آن گردید. چون زبان عربی همراه با گسترش اسلام به شمال و غرب آفریقا، با عربی کردن زبان مردم آن نواحی رسماً قومیت و ملیت آنها را نیز عربی کرد. ولی در پیشرفت خود به سوی شرق به علت مقاومت زبان دری، دیگر زبان عربی جزء لاینفک دیانت اسلام نبود. تردیدی نیست که با شکست

زبان دری در برابر عربی، نه تنها ملیت ایرانی از دست رفته بود، بلکه به احتمال بسیار هیچ یک از زبان‌های دیگر ایرانی و غیر ایرانی کشورهای مسلمان آسیا نیز جان به‌در نمی‌بردند و زبان و ملیت آنها نیز مانند دیگر کشورهای مسلمان شمال و غرب آفریقا عربی می‌گشت. بدین ترتیب، درست در زمانی که ایران وحدت سیاسی و ارضی خود را از دست داده و مانند بقچهٔ چهل تکه‌ای از فرمانروایی ریز و درشت وصله شده بود، با آنکه یاد آن میهن مشترک و باستانی ایران هیچ‌گاه فراموش نشد، ولی در واقع این زبان فارسی بود که برای چندین سده میهن سخنوران و همهٔ مردمان ایران گشت، تا عهد صفویه که ایران دوباره وحدت سیاسی و ارضی خود را، اگر نه به گسترش باستانی آن، ولی فراتر از مرزهای ایران کنونی باز یافت.

د - پارسی دری

پیش از این گفته شد که پارسی ریخت متأخر پارسیگ است و پارسیگ زبان رسمی کتابت در زمان ساسانیان بود. ولی از سوی دیگر، زبان نوشتار و گفتار ایران اسلامی را نه تنها دری، بلکه پارسی و پارسی دری و سپس تر فارسی نیز می‌گویند. آیا این بدین معنی است که زبانی که در ایران عهد اسلامی زبان کتابت شد، نه تنها زبان دری، بلکه در کنار آن صورت تحول یافته و ساده‌تر شدهٔ پارسیگ نیز با تغییر خط آن به عربی همچنان زبان نوشتار باقی ماند و پارسی نامیده می‌شد و سپس این زبان با زبان گفتاری دری درهم آمیخت و پارسی دری نام گرفت؟ با آنکه تأثیر متقابل پارسیگ و دریگ در یکدیگر اجتناب‌ناپذیر بود و نیز عدم دقت در به کار بردن اصطلاحات پهلوی، فهلوی، پارسی، فارسی و دری چنان که اشاره شد یک عارضهٔ کهن است، ولی نگارنده دربارهٔ چگونگی پیدایش اصطلاح پارسی دری نظر دیگری دارد: اصطلاح پارسیگ که در طول چهارصد و اندی سال مهم‌ترین زبان نوشتار موبدان و دبیران و دستگاه دیوانی و اداری ساسانی بود، در اواخر این دوره به شیوهٔ اطلاق جزء به کل و اسم خاص به اسم عام، عملاً معنی «نوشتن، کتابت، زبان نوشتار» نیز یافته بود، یعنی لفظ پارسیگ در عین حال زبان کتابت را به ذهن متبادر می‌کرد (برای مقایسه، برای اعراب لفظ شعر عملاً مترادف «شعر عروضی» بود)^{۵۴}. از این رو هنگامی که زبان گفتاری دری را با خط عربی رسماً برای

زبان نوشتار برگزیدند، اصطلاح پارسی را در جلوی آن افزودند و پارسی دری گفتند، یعنی «نوشتن به دری، زبان نوشتار دری». ولی این اصطلاح همیشه بدین صورت و بدین معنی نماند، بلکه به زودی تغییراتی نیز به خود گرفت. از جمله اینکه در برخی نوشته‌ها لفظ دری در اصطلاح پارسی دری به معنی «فصیح» و صفت پارسی شد، چنان که مطرزی می‌نویسد: «الفارسیة الدریة الفصیحة»^{۵۵}. همچنین به زودی به قصد اختیار به یکی از دو اصطلاح پارسی و دری، بدون آنکه تفاوتی میان آنها نهند بسنده کردند. برای مثال، حکیم میسری در مقدمهٔ *دانشنامه* تألیف سال ۱۳۷۰ ق دو اصطلاح پارسی و دری را برابر گرفته و در کنار یکدیگر به کار برده است. او در این باره که زبان کتابش عربی باشد یا فارسی می‌گوید:

چو بر پیوستنش بر، دل نهادم	فراوان رای‌ها بر دل گشادم...
بگویم تازی، ارنه، پارسی نغز	ز هر در من بگویم مایه و مغز
و پس گفتم زمین ماست ایران	که بیش از مردمانش پارسی‌دان
و گر تازی کنم، نیکو نباشد	که هر کس را از او نیرو نباشد
دری گویمش تا هر کس بداند	و هر کس بر زبانش بر، براند ^{۵۶}

شاعر در این ابیات میان پارسی و دری تفاوتی ننهاده است (ضمناً در بیت سوم به رواج پارسی / دری در سراسر ایران نیز اشاره شده است). و یا جوینی می‌نویسد: «...مکاتبات و مراسلات به لغت تازی سایر و صادر بود، تا بدین ایام مملکت سامانیان و دیلمیان و صفاریان که به تدریج پارسی نوشتن گرفتند و بر درگاه ملوک بازار زبان دری نفاق^{۵۷} یافت و مناشیر و عهود و رسالت بدین عبارت روان گشت»^{۵۸}. از سوی دیگر، در نزد برخی نویسندگان، هر یک از این دو اصطلاح معنی جداگانه‌ای نیز پیدا کرد. برای مثال، عنصرالمعالی می‌نویسد: «و اگر نامه پارسی بود پارسی مطلق منبیس که ناخوش بود، خاصه پارسی دری که نه معروف بود، آن خود نباید نبشت به هیچ حال که خود ناگفته بهتر از گفته بود»^{۵۹}. در اینجا عنصرالمعالی پارسی مطلق را به معنی «پارسی سره» به کار برده و پارسی دری را به معنی «پارسی سره با واژه‌های مهجور (شاید واژه‌های پارسیگ)». همین معنی اخیر را شهردان بن ابی‌الخیر رازی از اصطلاح «دری ویژه مطلق» اراده کرده است: «و از همه طرفه‌تر آن است که چون کتابی به پارسی کنند، گویند از

بهر آن بدین عبارت نهادیم تا آن کس که تازی ندارد بی بهره نماند. پس سخن‌هایی همی گویند دری ویژه مطلق که از تازی دشوارتر است و اگر به سخن‌های متداول گویند دانستن آن آسان‌تر بود^{۶۰}. همچنین کاتبان دوره‌های متأخرتر به گمان اینکه پارسی و دری دو زبان متفاوت‌اند، گاه واو عطفی به میان پارسی دری افزوده‌اند، یک مثال آن نمونه‌ای بود که پیش از این از ترجمه تفسیر طبری نقل کردیم^{۶۱}. این کتاب البته به یک زبان واحد ترجمه شده است و نه به دو زبان، ولی مترجم پس از آنکه نخست پارسی دری نوشته، سپس چهار بار به اختصار تنها پارسی به کار برده است که نشان می‌دهد که او میان «پارسی دری» و «دری» فرقی ننهاده است، ولی چنان که اشاره شد، برخی کاتبان واو عطفی به میان «پارسی دری» افزوده و از آن دو زبان ساخته‌اند. مثال دیگر از شاهنامه فردوسی است درباره کلیله و دمنه ابوالفضل بلعمی:

بفرمود تا پارسی دری بگفتند و کوتاه شد داوری^{۶۲}

ولی در اینجا نیز باز برخی کاتبان حرف عطفی به میان «پارسی دری» افزوده‌اند، یعنی پارسی و دری را به نادرستی دو زبان انگاشته‌اند و یا شاید هم از یک اصطلاح واحد دو لفظ مترادف ساخته‌اند. به هر روی، به نظر نگارنده پارسی دری در آغاز یعنی «زبان نوشتاری دری» که سپس به اختصار گاه آنرا پارسی و گاه دری می‌گفتند، ولی از سده ۵ق به بعد برخی از نویسندگان و کاتبان به غلط آنها را دو زبان یا گویش جداگانه گمان برده‌اند^{۶۳}.

ه - نخستین آثار دری

در این بخش می‌پردازیم به آثار نظم و نثر دری تا پایان سده ۳ق با اشاره‌ای کوتاه به پیشینه آن در عهد ساسانی، اعم از وجود یا مفقود و به هر خطی که نوشته باشند.

نثر

۱. مهم‌ترین نمونه‌های گفتاری منثور در عهد ساسانیان را باید افسانه‌ها دانست که به عربی سمر و امروزه قصه می‌نامیم. از آنجایی که این افسانه‌ها به زبان گفتار بود، طبعاً به زبان دریگ بود و نه پارسیگ. این افسانه‌ها را باید در عهد ساسانیان به خط پارسیگ

گردآوری کرده بوده باشد که بعداً برخی از آنها به عربی ترجمه شده بود. ابن‌الندیم در مقاله هشتم کتاب *الفهرست* از برخی از این آثار چون *هزار افسانه*، *هزارستان*، *روزبه یتیم*، *مشکدانه و شاه زنان*^{۶۴} و چندتایی نام برده است^{۶۵}. ابن‌الندیم این آثار را «سمر» و «خرافه» نامیده است و آنها را از کتاب‌های «سیر و اسمار صحیحه» همچون رستم و اسفندیار جدا می‌کند.

۲. از ادبیات دریگ زمان ساسانیان چیزی در دست نیست. در عوض در برخی تألیفات عربی و فارسی شماری واژه‌ها و عبارات و جملات و مثل‌ها و کلمات قصار از آن زبان نقل شده است که غالباً به اشخاص تاریخی همچون یزدگرد اول، بهرام گور، انوشروان، خسرو پرویز، یزدگرد سوم، پیامبر اسلام (ص)، سلمان فارسی و بزرگان دیگر و یا عموماً به مردم ایران نسبت داده شده‌اند. از آنجایی که این سخنان از زبان گفتار برگرفته شده‌اند، قاعدتاً باید از زبان دریگ و دری باشند و نه پارسیگ و در حقیقت ویژگی‌های لغوی و دستوری این مواد نیز این نظر را تأیید می‌کند. نقل همهٔ این مواد در اینجا از چارچوب این جستار بیرون است^{۶۶}. تنها برای مثال پنج نمونه از آنها را در اینجا می‌آوریم: به گزارش طبری هنگامی که یزدگرد سوم نام لباس فرستادگان سعد وقاص را پرسید و به او گفتند: «بُرد» (نام پارچهٔ کتان به عربی)، آنرا به فال بد گرفت و گفت: «برد جهان»^{۶۷}. و یا به گزارش دینوری هنگامی که اعراب از دجله می‌گذشتند، ایرانیان فریاد می‌زدند: «دیوان آمدند، دیوان آمدند»^{۶۸}. طبری در شرح رویدادهای سال ۱۳۲ق می‌نویسد که هنگامی که سردار خراسانی عامر بن اسماعیل حارثی در تعقیب مروان آخرین خلیفهٔ اموی به او رسید، به سپاه خود گفت: «دهید^{۶۹} یا جوانگان»^{۷۰} و هم طبری در شرح رویدادهای همان سال از ابونصر مالک بن هیشم نقل می‌کند که گفت: «یا اهل خراسان مردمان خائنه بیابان هستید و برخیزید»^{۷۱}. مؤلف *تاریخ سیستان* سه نمونه از سخنان عمرولیث را آورده است، از جمله: «پی اندر شکم بنجشگ نباشد، اندر شکم گاو گرد آید»^{۷۲}. این عبارت و جملاتی که نقل شد همه به زبان دریگ و دری‌اند و نه به پارسیگ.

۳. چند قطعهٔ بزرگ به نثر که تاریخ کتابت آنها از سه سدهٔ نخستین هجری است، یکی بخشی از نامه‌ای است در ۳۸ سطر که بازرگانی یهودی به زبان دری و به خط عبری

نوشته است. این نامه را سر اورل اشتاین^{۷۳} در ویرانه‌های دندان اویلیق^{۷۴} در شمال شرقی ختن در ترکستان یافت و اکنون در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود. موضوع نامه تجارت گوسفند و شاید پارچه و برده است و تاریخ آنرا نیمه دوم سده ۲ق تعیین کرده‌اند.^{۷۵} دیگر وقف‌نامه‌ای است کوتاه و بر برگی مسین که در کویلون^{۷۶} در جنوب هند کشف شده است و متعلق است به سده ۳ق. متن اصلی آن درباره یک قطعه زمین به زبان تامیلی است که آنرا به سه زبان و خط دری - عبری، پارسیگ و عربی گواهی کرده‌اند.^{۷۷}

۴. از سده نخستین اسلامی بی‌تردید آثار منشور بیشتر و مهم‌تری وجود داشته که از دست رفته‌اند. برای مثال، در *تاریخ بخارا* در شرح یکی از نبردهای قتیبه بن مسلم در بخارا به سال ۹۴ق آمده است: «مردمان بخارا در نماز قرآن به پارسی خواندندی و عربی نتوانستندی آموختن»^{۷۸}. روشن است که در این تاریخ، یعنی ۶۲ سال پس از سقوط ساسانیان عامه مردم هنوز زبان عربی را حتی تا خواندن یک نماز نیز نیاموخته بودند و ناچار برخی متون دینی را می‌بایست برای آنها به زبان دری شفاهاً و کتباً ترجمه می‌کردند. گزارش دیگر از ابوریحان بیرونی است درباره خروج بهاوند بن ماه فروردین (مقتول: ۱۳۰ق) از روستای خواف نیشابور که به گفته بیرونی کتابی به «فارسی» در تبلیغ دین خود نوشته بود.^{۷۹} گزارش دیگر باز از بیرونی است درباره کتابی از مؤلفی ناشناس که موضوع آن سرگذشت هاشم بن حکیم معروف به مفتح (خودکشی در ۱۶۹ق) بود. بیرونی این کتاب را از «فارسی به عربی» ترجمه کرده بود.^{۸۰} تألیف این کتاب می‌بایست در اواخر سده ۲ یا اوایل سده ۳ق انجام گرفته بوده باشد.^{۸۱} اینکه منظور بیرونی از «فارسی» زبان پارسیگ است یا دری دقیقاً روشن نیست. شاید کتاب نخستین که به آفرید برای پیروان خود که بیرونی آنها را «مجوس» می‌نامد نوشته بود، به زبان پارسیگ بود و کتاب دوم که بیرونی آنرا به عربی ترجمه کرده بود به پارسی دری. در پایان سده ۳ یا آغاز سده ۴ق آزادسرو که در دستگاه احمد بن سهل (وفات: ۳۰۷ق) در مرو می‌زیست، کتابی در اخبار رستم و خاندان او تألیف یا ترجمه کرده بود که مؤلفان *شاهنامه* منشور (تألیف ۳۴۶ق) داستان «رستم و شغاد» (و شاید داستان‌های دیگری از ماجراهای رستم) را از آن کتاب برگرفته بودند که از آنجا به *شاهنامه* فردوسی وارد شده است.^{۸۲} همچنین مأخذ منظومه‌های *فرامرزنانه* و *شبرنگ* همان کتاب آزادسرو بود.^{۸۳}

بی‌تردید شمار این گونه آثار منشور دری که در سه سده نخستین اسلامی و به‌ویژه در سده ۳ق تألیف یا ترجمه شده بودند، بیش از اینها بود، ولی همه از دست رفته‌اند و ما حتی گزارشی هم درباره آنها — جز آنچه نام رفت — نداریم. برای مثال، نمی‌توان تصور کرد که مراسلات میان امرای طاهری و صفاری و سامانی و دیگر بزرگان و سرداران خراسان در این زمان همه به زبان عربی انجام گرفته بوده باشد.^{۸۴}

شعر

۱. پیش از اسلام در ایران شعر از ساز و آواز جدا نبود و این سه، روی هم هنر خنیاگری را تشکیل می‌دادند. یعنی سراینده درعین حال نوازنده و خواننده نیز بود. همچنین سواد حتماً لازمه شاعری نبود و به‌ویژه گوسان‌ها، یعنی خنیاگران دوره گرد، غالباً از سواد بی‌بهره بودند. با آنکه شعر و به‌ویژه اشعار بزمی و رزمی و مدحی و عشقی (و کمتر دینی و تعلیمی و اخلاقی) که بیشتر برای به آواز خواندن سروده می‌شدند و می‌بایست برای شنوندگان آسان‌یاب باشند تا لذت‌بخش طبعاً به زبان گفتار بود، ولی با این حال باید گفت که اشعار آن دوره، مثلاً اشعار خنیاگر مشهوری چون باربد که ساختن پنجاه (یا هفتاد و پنج یا صد) نغمه و داستان را به او نسبت می‌دادند^{۸۵} گردآوری نشده بوده باشند، همچنان که قصه‌ها و برخی دیگر از گونه‌های ادبیات شفاهی را نیز به کتابت در آورده بودند. حمزه اصفهانی به وجود منظومه‌های مدون روایی^{۸۶} (تاریخ، حماسی، عشقی) و ابوهلال عسکری به فراوانی شعر در عهد ساسانی^{۸۷} اشاره کرده‌اند. همچنین مسعودی می‌نویسد که مردم ایران درباره زرنورد اصفهان اشعار بسیار دارند،^{۸۸} ولی او چیزی از زمان سرایش آن اشعار یاد نکرده است. متأسفانه اصل آن منظومه‌ها و اشعار دیگر جز نمونه‌هایی بسیار اندک بقیه از دست رفته‌اند، شاید یکی هم بدین سبب که در دوره اسلامی اعراب و بسیاری از ایرانیان آن گونه اشعار را که به وزن عروضی نبودند، تنها سخن مسجع و آهنگین و موزون و چیزی آمیخته از شعر می‌دانستند و نه شعر واقعی که به گمان آنها تنها شعر عروضی بود.^{۸۹}

آنچه از اشعار پیش از اسلام در دست است، یکی منظومه درخت آسوریگ است که اصل پهلویگ دارد.^{۹۰} برخی از بخش‌های یادگار زریران که آن نیز به یک اصل پهلویگ

بر می‌گردد.^{۹۱} دیگر سه قطعه کوتاه اخلاقی، یکی قطعه کوتاه مدحی، یک قطعه کوتاه وصفی و چند بیت پراکنده در کتاب‌های عربی و فارسی. جز دو اثر نخستین که زبان آنها در اصل پهلویگ و صورت کنونی آنها پهلویگ - پارسیگ است، زبان بقیه این شعر دریگ است.

از میان قطعات اخلاقی، یک قطعه دوازده بیتی هست که چنین آغاز می‌گردد:

دارم اندرزی از داناگان
از گفته پیشینیگان^{۹۲}

در این قطعه مانند بیشتر اشعار هجایی مقفی، قافیه تکرار می‌گردد. مثلاً قافیه گیهان شش بار تکرار شده است. همچنین ایطاء جلی و شایگان نیز در آن دیده می‌شود، مانند قافیه ساختن داناگان، پیشینیگان، مردمان، گیتیان با یکدیگر، روی هم‌رفته از سیزده قافیه تنها پنج مورد آن درست است: داناگان، گیهان، خان و مان، سامان و آسان. نمونه‌هایی که از اشعار هجایی پیش از اسلام در دست است، یا اصلاً قافیه ندارند و یا با قافیه در شعر فارسی ارتباطی ندارد. این صورت یک هجایی در بیشتر اشعاری که از آن زمان مانده است «آن» است.

از میان بیت‌های پراکنده که در بالا به آن اشاره شد، یکی نیز بیتی است منسوب به بهرام گور که با تفاوت‌هایی در کتاب‌های عربی و فارسی آمده است و برخی تذکره‌نویسان آنرا نخستین شعر فارسی دانسته‌اند. کهن‌ترین اثر موجود که این بیت در آن آمده است کتاب *المسالک و الممالک* تألیف ابن خردادبه است که این بیت را چنین آورده است: «منم آن شیر شلنبه و منم ببر تله»^{۹۳} که در واقع فقط یا مصرع است (و تله نیز گویا گشته یله است). ولی ثعالبی که این بیت را از ابن خردادبه نقل کرده است، آنرا چنین نوشته است:

منم آن شیر شله، منم آن ببر یله منم آن بهرام گور، منم آن بوجبله^{۹۴}

ثعالبی در همانجا و باز به نقل از ابن خردادبه و با ذکر نام روایان او دو قطعه شعر به عربی به بهرام گور نسبت داده است. همچنین مسعودی اشعار فراوان و نیکویی به عربی و فارسی به بهرام گور نسبت داده و همان دو قطعه شعر عربی را از او نقل کرده است.^{۹۵} به گمان نگارنده، به دلیل اینکه آن بیت فارسی منسوب به بهرام گور که ثعالبی از ابن خردادبه نقل کرده است، چنان که دیدیم با صورت آن در *المسالک و الممالک* متفاوت

است، و به دلیل اینکه ثعالبی و مسعودی از ابن خردادبه ابیاتی به عربی نیز نقل کرده‌اند که در *المسالک و الممالک* او نیست و اشعار عربی و فارسی دیگر نیز به بهرام گور نسبت داده‌اند که در *المسالک و الممالک* سخنی از آن نیست، و نیز اینکه هم مسعودی و هم ثعالبی در تألیفات خود به کرات نام ابن خردادبه را آورده و از او مطالبی نقل کرده‌اند، پس باید مأخذ آنها در نقل آن بیت منسوب به بهرام گور، کتاب دیگری از ابن خردادبه غیر از *المسالک و الممالک* او باشد. به سخن دیگر، در یکی از تألیفات مفقود ابن خردادبه (م احتمالاً در نگارش اصلی و کامل کتاب *اللهو و الملاهی* او) اشعاری به دریگ و عربی به بهرام گور نسبت داده‌اند و برخلاف نظر بهار^{۹۶}، نمی‌توان به آسانی منکر انتساب اشعاری به دریگ و حتی به عربی به بهرام گور شد. البته این گونه اشعار از دخل و تصرف و دست کاری‌ها و گشتگی‌های بعدی کمتر مصون می‌مانند. به هر روی، این بیت منسوب به بهرام گور را باید فعلاً کهن‌ترین نمونه شعر دریگ ساسانی گرفت.

از نمونه‌های دیگر شعر دریگ که در دست است یک قطعه مدحی سه مصراعی است که ابن خردادبه به باربد نسبت داده است و ما در بالا بدان اشاره کردیم:

خاقان ماه ماند و قیصر خرشید،

آن من خدای ابر ماند کامگران،

کخاهد ماه پوشد، کخاهد خرشید^{۹۷}

یعنی: خاقان به ماه ماند و قیصر به خورشید، ولی خداوندگار من ابری است کامگار،

که چون خواهد ماه را پوشاند و چو خواهد خورشید را.

دیگر یک قطعه سه مصراعی در توصیف نرگس است:

نرگس از مُرد دسته،

مروارید پدو رسته،

زرش در میان بسته^{۹۸}.

یعنی: نرگس دسته‌ای زمرد است که مروارید از او روئیده و در میان آن زر بسته‌اند.

قطعه منسوب به باربد می‌تواند بازمانده‌ای از چامه‌ای و یا برگردان ترکیبی‌بندی

باشد که باربد در ستایش پرویز سروده بود. وجود این قطعه نظر ما را که ابن خردادبه

در یکی از تألیفات مفقود خود مقداری از اشعار پیش از اسلام ایران را نقل کرده بود

تأیید می‌کند.^{۹۹} قطعه دیگر نیز احتمالاً بازمانده از یک قطعه بزرگ‌تر در توصیف گل‌هاست که یکی از موضوعات ادبیات ایران کهن بود.^{۱۰۰}

یک قطعه شعر دیگر که به احتمال بسیار اصل آن به عهد ساسانی برمی‌گردد، سرود کرکوی، یعنی سرود آتشکده کرکویه است که مؤلف تاریخ سیستان از کتاب کرشاسپ ابوالمؤید بلخی نویسنده و شاعر نیمه نخستین سده ۴ق نقل کرده است.^{۱۰۱} این شعر هجایی که با مصراع «فرخت بادا روش» آغاز می‌گردد، قطعه‌ای است پنج بیتی و ترجیع‌بندگونه که در چهار بیت نخستین همه مصراع‌ها مقفی هستند و در پایان مصراع‌ها با قافیه دیگر می‌آید. اینکه این قطعه بندهای دیگری هم داشته یا نه، نمی‌توان نظر داد. ایران‌شناس آلمانی رمپیس معتقد است که اصل این قطعه نه پارسیگ، بلکه از آغاز پارسی نوین (پارسی دری) بوده و کوشیده است تا صورت اصلی آنرا بازسازی کند.^{۱۰۲} به گمان نگارنده اصل این قطعه نیز به زبان دریگ عهد ساسانی بوده که از دستبرد مصون نمانده است.

۲. از اشعار عهد ساسانی نمونه‌هایی نیز در ترجمه فارسی آنها به شعر و به نثر به ما رسیده است. تنها در شاهنامه دست‌کم شش قطعه است که اصل آنها در پارسیگ یا دریگ به شعر بوده است:

یکی سرود توصیف مازندران که بر بطن‌نوازی دوره گرد برای کیکاووس می‌خواند و با مصراع «که مازندران شهر ما یاد باد» آغاز می‌گردد.^{۱۰۳} دوم قطعه شورانگیزی که دارا پس از دومین شکست خود از اسکندر برای بزرگان ایران ایراد می‌کند.^{۱۰۴} سوم چامه‌ای که دختر برزین دهقان در ستایش بهرام گور می‌خواند.^{۱۰۵} چهارم و پنجم دو چامه‌ای که آرزو دختر چنگ‌زن ماهیار دهقان در ستایش پدر خود و بهرام گور می‌خواند و هر بار در پایان چامه‌ها نام خود را نیز می‌آورد.^{۱۰۶} ششم مویه باربد بر خسرو پرویز.^{۱۰۷}

نخستین در اثبات اینکه فردوسی مضمون این قطعات را از خود نساخته است، توجه می‌دهد به قطعه‌ای در شاهنامه که با مصراع «که ایران چو باغی‌ست خرم بهار» آغاز می‌گردد.^{۱۰۸} این قطعه در نگاه نخستین بر هر کس چنین می‌نماید که مضمون آن ساخته خود فردوسی باشد، ولی آمدن آن در تألیف دینوری، طبری، ثعالبی و در کتاب نه‌ایة‌الأرب ثابت می‌کند که مضمون این قطعه نه تنها در مأخذ فردوسی، یعنی در شاهنامه منشور

بوده، بلکه در دست‌نویس‌های *خدای‌نامه* نیز آمده بود^{۱۰۹}. همچنین مضمون قطعهٔ سرود توصیف مازندران نیز در *غرر‌السیر* (منتها در توصیف یمن) آمده است^{۱۱۰}. که باز نشان می‌دهد که مضمون این قطعه نیز در مأخذ مشترک فردوسی و ثعالبی، یعنی در *شاهنامه* منشور آمده بود. مهم‌تر از همه قطعهٔ دوم، یعنی نطق دارا در برابر ایرانیان است در یک نگاه نخستین و بر خلاف پنج نمونهٔ دیگر مضمون آن به شعر نمی‌ماند و اشاره‌ای نیز به شعر بودن اصل آن نیست. ولی مضمون این قطعه، حتی مفصل‌تر از آنچه در *شاهنامه* آمده است، در *نهایة‌الأرب* نیز هست^{۱۱۱} و در آنجا توضیح داده شده است که سخنان دارا در اصل به پارسی مسجع بود و از این‌رو ترجمهٔ عربی آن نیز به سجع آورده شد. در *نهایة‌الأرب* پس از نطق دارا، وزیر او نیز سخنانی به سجع با عبارت «یا آل ایرانشهر» و پس از نطق دارا، وزیر او نیز سخنانی به سجع با عبارت «یا بنی الاحرار» بیان می‌کنند. جای تردید نیست که اصل این سخنان به شعر هجایی پارسیگ یا دریگ بوده و از این‌رو ابن‌مقفع آنرا به نثر مسجع عربی ترجمه کرده بود و مؤلف *نهایة‌الأرب* از آن نقل کرده است.

بیرون از *شاهنامه* نیز چند قطعه به شعر و نثر هست که اصل آنها نیز در پیش از اسلام به شعر بوده باشد:

یکی سرودی تمثیلی با مضمونی گزنده در ویس و رامین است که از زبان گوسانی نقل شده است^{۱۱۲} که احتمالاً اصل آن با واسطهٔ پارسیگ یا دریگ به پهلویگ برمی‌گشت. دیگر دو قطعهٔ اندرزی در کتاب *تحفة‌الملوک*، یکی با مطلع «سکندر همی گشت گرد جهان» در شش بیت، و دیگری با مطلع «تو از کار کیخسرو اندازه گیر» در نه بیت^{۱۱۳}. کتاب نامبرده اثری است در اندرز و آمیخته به نثر و نظم که در سده‌های ۷ یا ۸ق تألیف شده است و برخی از بیت‌های آن برگرفته از اشعار ابوشکور بلخی (م احتمالاً از *آفرین‌نامه* او، سرودهٔ ۳۳۶ق) است. اما دو قطعهٔ نامبرده چه از نظر مضمون و چه به قرینهٔ مقفی بود همهٔ مصراع‌های آن و تکرار قافیه در آنها باید دارای اصل پارسیگ یا دریگ باشند، و گرنه در سده‌های ۷ و ۸ق هیچ مؤلفی چنین بیت‌های سستی را در کتاب خود نمی‌پذیرفت.

دیگر قطعه‌ای است آهنگین در *نوروزنامه* منسوب به خیام، به گزارش مؤلف

کتاب، در نوروز نخست موبد موبدان با یک جام زرین پر می و یک دسته خوید سبز و انگشتری و ... نزد پادشاه می آمد و او را ستایش و نیایش می کرد. پس از این گزارش، سپاس آفرین موبد موبدان نقل شده است: «شها به جشن فروردین، به ماه فروردین آزادی کن بر یزدان (یعنی: سپاس آفریدگار را به جای آور) و دین کیان سروش آورد تو را دانایی و بینایی به کاردانی، و دیرزیو، با خوی هژیر، و شادباش بر تخت زرین و انوشه خور به جام جمشید، و رسم نیاگان در همت بلند و نیکوکاری و ورزش داد و راستی نگاهدار، سرت سبز باد و جوانی چون خوید، اسبت کامگار و پیروز، و تیغت روشن و کاری به دشمن، و بازت گیرا و خجسته به شکار، و کارت چون تیر، و هم کشوری بگير نو، بر تخت با درم و دینار، پیشت هنری و دانا گرامی و درم خوار، و سرایت آباد و زندگانی بسیار»^{۱۱۴}. چه محتوای این قطعه و چه لفظ آهنگین آن به فارسی تقریباً سره^{۱۱۵} نشان می دهند که اصل این قطعه نیز یک شعر هجایی یا قطعه‌ای مسجع یا آهنگین به دریگ بوده است که هنگام نوروزی در پیشگاه پادشاه خوانده می شد، چنان که در کتاب *التاج* منسوب به جاحظ نیز آمده است که در نوروز شاعران پادشاه را ستایش می کردند^{۱۱۶}. خاورشناس آلمانی رمپیس کوشیده است که این قطعه را به زبان پارسیگ بازسازی کند^{۱۱۷}. ولی به گمان نگارنده، اصل این گونه اشعار به زبان دریگ بودند و نه به پارسیگ.

دیگر قطعه‌ای است که در تفسیری از قرآن مجید آمده است که عنوان بخشی از تفسیر کهن به آن داده‌اند. موضوع این قطعه نیز همان موضوع قطعه پیشین و با همان ویژگی است، ولی کوتاه‌تر: «هزار سال بزی و هزار سال نوروزی بخور او مهرگان، تا ناژ سبز و زاغ سیاه و فلک اندر گشتن و شب به بیرون شدن و روز اندرز آمدن، تنت درست باد و دلت شاد باد»^{۱۱۸}. همچنین این جمله در *مجملة التواریخ* که به گفته مؤلف آن در زمان همان چهارآزاد بر سکه‌ها می نوشتند: «بخور بانوی جهان، هزار سال نوروز و مهرگان»^{۱۱۹}، محتملاً نمونه کوتاه شده دیگری از همان تهنیت نوروزی است. اینکه به گزارش مؤلف تفسیر نامبرده، مفسرانی چون کلبی و مقاتل تحیت مغان را که در بالا آمده مثالی بر حریمی مغان بر جهان می آوردند، دلیلی بر شهرت این قطعه و دیگر مراسم نوروزی دربار ساسانی در میان اعراب و یا در ترجمه‌های کهن متون عهد ساسانی

به عربی است.

۳. فردوسی از سه داستان باربد با عنوان‌های دادآفرید، پیکارگرد و سبز^{۱۲۰}، و ثعالبی از سه سرود او با عنوان‌های یزدان‌آفرید، پرتوفرخار و سبز اندر سبز^{۱۲۱} نام برده‌اند، ولی چیزی از خود اشعار نقل نکرده‌اند. ابن خردادبه پنجاه نوا و نظامی صد داستان به باربد نسبت داده‌اند، ولی از اشعار او جز سه مصراعی که ابن خردادبه نقل کرده و ما پیش از این گزارش کردیم چیزی به دست نداده‌اند. تنها نظامی عنوان سی تای آنها را ذکر کرده است^{۱۲۲}. در خسرو و شیرین باربد با بربط و نکیسا با چنگ هر یک چهار قطعه غنایی می‌خوانند^{۱۲۳}. اینکه نظامی مضمون این هشت قطعه را از مأخذی کهن گرفته ساخته خود اوست. ولی عنوان برخی از داستان‌های باربد در شاهنامه و غررالسیر و خسرو و شیرین ساخته فردوسی و ثعالبی و نظامی نسبت و این عنوان‌ها^{۱۲۴} جای تردید نمی‌گذارند که قطعاتی از باربد وجود داشت که اصل اشعار از دست رفته‌اند. آنچه در همه این مثال‌ها و آنچه پس از این خواهد آمد قابل توجه است، این است که همان‌گونه که در آغاز این بخش اشاره شد، سراینده و خواننده و نوازنده یک تن واحد و ساز او بربط (عود، رود) یا تنبور یا چنگ (همه از سازهای زهی) بود. در شعر فارسی دوره اسلامی نیز ما هنوز وابستگی این سه هنر را به یکدیگر در شاعرانی چون ابوحفص سغدی، رودکی، ابوالحسن لوکری (سده ۴ق)، منجیک ترمذی (سده ۴ق) و فرخی سیستانی (وفات: ۴۲۹ق) که به نواختن بربط یا چنگ شهری داشتند می‌بینیم. نکته دیگری که از روایت فردوسی و ثعالبی درباره باربد و سرگس بر می‌آید این است که گوسان‌های دوره گرد که از هنر بیشتری برخوردار بودند به مجالس اشراف و یا به دربار پادشاه راه می‌یافتند.

۴. در کتاب‌های عربی و فارسی نمونه‌هایی از اشعار دری سه سده نخستین هجری نقل کرده‌اند. یکی از آنها بیتی است از یکی از تصنیف‌هایی که مردم بخارا در زمان فتح بخارا در سال ۵۶ق به دست سعید بن عثمان و شایعه رابطه او با خاتون بخارا در هجای خاتون می‌خواندند:

خاتون دروغ گنده^{۱۲۵}

گور ور خمیر آمد

یعنی: بگو خمیر ور آمده (یعنی: مستم و جفتجوی)، ای خاتون دروغ بد است^{۱۲۶}.

دیگر یک هجو هشت هجایی است از شاعری به نام یزید بن مفرغ در زمان یزید بن معاویه (۶۰-۶۴ق) که داستان آنرا کسانی چون ابن قتیبه، جاحظ، طبری، ابوالفرج اصفهانی، عبدالقادر بغدادی و مؤلف تاریخ سیستان نقل کرده‌اند و نوشته‌اند که چون یزید بن مفرغ از اهل یمن حاکم سیستان عباد بن زیاد را هجا گفت، عباد او را به نزد برادر خود عبیدالله حاکم بصره فرستاد در آنجا به شاعر نبید شیرینی که در آن گیاهی اسهال آور آمیخته بودند خوراندند و او را با سگ و گربه و خوک در کوچه‌های بصره گرداندند و شاعر درحالی که به شکم‌روش افتاده بود و کودکان دری‌زبان بصره به دنبال او می‌دویدند و می‌پرسیدند «این چیست»، در پاسخ آنها و در توصیف حال خود و وضع مادر بزرگ ابن زیاد چنین می‌خواند:

آبست و نبید است
عصارات زبیب است

سُمِّهِ رُوسِپی است^{۱۲۷}

نمونه دیگر تصنیف مردم خراسان است از سال ۱۰۸ق که اسد بن عبدالله قسری پس از شکست از خاقان ترک، گریزان از ختلان به بلخ آمد و مردم در هجای او سرودند: از ختلان آمدیه، تر و تباه آمدیه، آبار... آمدیه، خشک و نزار آمدیه^{۱۲۸} یعنی: از اختلان آمده است، شرمنده و آشفته (یا: خیس و نابسامان) آمده است، آواره آمده است، خشکیده و دردمند آمده است^{۱۲۹}.

از آنجایی که این سه نمونه را غالباً جزو نخستین اشعار به زبان دری نام می‌برند، ممکن است کسی گمان برد که اینها نمونه‌هایی از دنباله اشعار هجایی عهد ساسانی‌اند، درحالی که اینها نمونه‌هایی از تصنیف‌های عامیانه و یا شعر کوچه‌اند که هرچند برای پژوهش زبان دری و ادبیات عامیانه و تاریخ اجتماعی ایران در آغاز اسلامی دارای اهمیت‌اند، ولی برای پژوهش اشعار هجایی هنری دریگ و دری چیزی به دست نمی‌دهند. ۵. از سده‌های نخستین هجری نمونه‌های زیادی از شعر هجایی هنری که دنباله اشعار دریگ عهد ساسانی باشند در دست نیست. یکی از کهن‌ترین نمونه‌های موجود قطعه‌ای است دینی - ملی با عنوان «آمدن شاه بهرام ورجاوند» که چنین آغاز می‌گردد: «که بواد پیکی آید از هندوگان» (کی بود که پیکی رسد از هندوستان)^{۱۳۰}. این قطعه هجایی دارای ۲۷ مصراع است که از آن ۲۵ مصراع مقفی‌اند، ولی برخی از قوافی تکرار

می‌گردند (ایطاء جلی و شایگان). این قطعه به زبان و خط پارسیگ است با نفوذی اندک از زبان دری، این حقیقت و اینکه این قطعه در شمار متون پیشگویی است و نیز در سخن شاعری تأثیری از زبان عربی نیست، همه اشاره بر این دارند که زمان سرایش آن از سده ۲ق فروتر نیست.

کهن‌ترین نمونه موجود شعر هجایی به زبان دری، دو بیت شش هجایی است از شاعری به نام ابوالینبغی عباس بن طرخان (وفات: پیش از ۲۳۲ق) در سوگ سمرقند که ابن‌خردادبه آنرا نقل کرده است:

سـمـرـقـنـد گـنـدـمـنـد
بـذینت کی افگـنـد؟
از شـاش نـه بـهـی؟!
هـمـیـشـه بـه، خـهـی!^{۱۳۱}

یعنی: ای سمرقند ویران، چه کسی تو را بدین روز انداخت؟ نه این است که از چاچ بهتری؟! پس همیشه بهتر باش، آفرین!

ابن‌قتیبه (وفات: ۲۷۶ق) به نقل از علی بن هشام می‌نویسد که در شهر مرو مردی بود که داستان‌های غم‌انگیز نقل می‌کرد و سپس تنبوری کوچک از آستین در می‌آورد و چنین می‌خواند: «ابا این تیمار باید اندکی شادی»^{۱۳۲}. اینکه این جمله مصراعی از یک شعر هجایی بوده و یا سخنی منثور که آن مرد به آواز می‌خوانده روشن نیست. در عین‌الخبار واژه‌های اعراب‌گذاری شده‌اند. از جمله تیمار به زیر چهارم و شادی به زیر سوم‌اند. اگر این اعراب‌گذاری اصلی باشد، می‌توان این جمله را دو پاره هفت هجایی گرفت و در این صورت محتملاً بیتی بوده که خنیاگران پس از قطعه‌ای حزن‌آور، قطعه‌ای طرب‌انگیز را با آن آغاز می‌کردند. پس داستان‌های غم‌انگیزی نیز که آن مرد مروی می‌خوانده شاید منظوم و در شمار سرودهای مغانی بود.

یک نمونه دیگر این بیت هجایی است که شمس قیس رازی از ابوحفص سفدی (۳۰۰ق) نقل کرده است:

آهوی کوهی در دشت چونه دودا
یار ندازد، بی یار چگونه رودا^{۱۳۳}
در دست‌نویس‌های المعجم و منابع دیگر، آغاز مصراع دوم را به گونه «چو ندارد یار» و «او ندارد یار» نیز ثبت کرده‌اند گویا کوششی است برای عروضی ساختن وزن آن، شمس قیس به نقل از ابونصر فارابی به ابوحفص ساختن سازی به نام شهرود را نیز نسبت داده

است. از این رو محتمل است که ابوحفص نیز یکی از ادامه‌دهندگان هنر خنیاگری قدیم بود و این گونه اشعار هجایی را (از خود یا از پیشینیان) به آواز می‌خواند و با ساز همراهی می‌کرد. شاید این بیت نیز بازمانده از قطعه‌ای بلندتر و یا برگردان ترکیب‌بندی بوده باشد که در عشق و هجران می‌خواندند، و در پایان هر بند این بیت را تکرار می‌کردند.

این چند نمونه اندکی نشان می‌دهند که سنت شعر هجایی عهد ساسانی در دوره اسلامی یک شبه جای خود را به شعر عروضی نداده بود و یا تنها در اشعار محلی و فلهویات ادامه نیافته بود، بلکه هر دو وزن هجایی و عروضی یکی دو سده در کنار هم رواج داشتند و حتی برخی شاعران به هر دو وزن شعر می‌سرودند. برای مثال، در یکی از دست‌نویس‌های لغت فرس (نسخه نخجوانی) به ابوطاهر خسروانی (وفات: ۳۴۲ق) که از او نزدیک صد بیتی به وزن عروضی باقی مانده است، دو بیت هجایی بی‌قافیه نیز نسبت داده‌اند:

شاهم بر گاه بر آرید گاهش بر تخت زرین
تختش در بزم بر آرید بزم اندر نو کرد شاه^{۱۳۴}

بی‌هیچ تردیدی شاعر این قطعه را که دو بیت از آن باقی مانده است برای آواز و ساز ساخته بود. این مثال نشان می‌دهد که در سده‌های نخستین هجری حتی شاعران عروضی سرا از این گونه اشعار هجایی که می‌توان امروزه آنها را تصنیف نامید می‌ساختند که از دست رفته‌اند، مگر آنهایی که وزن با وزن عروضی مطابقت می‌کرده است و در نتیجه تذکره‌ها و گردکنندگان دیوان شاعران قدیم آنها را اشعار عروضی گرفته‌اند. برای مثال، این دو بیت ضرب‌دار (باریتم) از رودکی به بحر متقارب مقبوض اثلثم (فعول فعلن، فعول فعلن):

گل بهاری، بت تتری نبیذ داری، چرا نیاری
نبیذ روشن، چو ابر بهمن به نزد گلشن، چرا نیاری^{۱۳۵}

باید بازمانده از قطعه‌ای باشد مسجع که فقط ردیف داشته و به گمان نگارنده شاعر آنرا برای آواز ساخته بود، یعنی از نوع غزل‌های ملحون یا قول است. همچنین علت به کار بردن برخی بحرهای نامطبوع را باید یکی نیز در آن دانست که شعر را برای آواز سروده

بودند و وزنی که به آواز خوانده می‌شود، ممکن است گاه در قرائت مطبوع نباشد. برای مثال، توجه شود به این بیت از رودکی که بازمانده از یک غزل ملحون یا قول یا یک تصنیف است:

ای بیل خوش آوا، آوا ده ای ساقی آن قدح با ما ده^{۱۳۶}

و با یک غزل ملمع از شهید بلخی که بیت پایانی آن چنین است:

و گر بدانستمی که دل بشود نکردمی بر ره بلا گذار^{۱۳۷}

دو زبانی بودن این غزل شش بیتی که به ترتیب یک بیت آن عربی و یک بیت آن فارسی است، نیز محتمل می‌کند که بیشتر تنوع در آواز در نظر بوده است. مثال دیگر غزل مثلث حافظ به زبان فارسی، عربی و گویش شیرازی و به وزن دوبیتی با مطلع: «سَبَت سَلَمی بَصَدغیها فؤادی». مثال دیگر غزلی است از عبید زاکانی با مطلع «افتاده بازم در سر هوایی» به بحر متقارب مثنیّ اثلّم (فعلن فعولن، فعلن فعولن) و سه غزل به همین وزن از حافظ با مطلع: «گر تیغ بارد در کوی آن ماه» و «عیشم مدامست از لعل دلخواه» و «چندان که گفتم غم با طبیبان» و مثال‌های دیگر در دیوان شاعران دیگر، از جمله در دیوان شمس. این گونه اشعار اگرچه همه به وزن عروضی‌اند، ولی شاعر آنها را برای آواز ساخته است و محتمل است که شاعر هنگام سرودن آنها با خود زمزمه می‌کرده است و از این رو در آنها وزن عروضی با ضرب و ریتم همخوان است. حاصل سخن اینکه، نه تنها سنت شعر هجایی پیش از اینکه منسوخ گردد، یکی دو سده‌ای در کنار شعر عروضی ادامه داشت، بلکه پس از آن نیز سنت خنیاگری ردی در شعر عروضی بر جای نهاده است.

یک مثال دیگر اشعار هجایی ردی در دوره اسلامی، ترجمه آهنگین دو جزو از قرآن مجید است. این ترجمه دارای ۱۶۹۹۴ مصرع میان ۹ تا ۱۲ هجاست و در آنها قافیه به‌ندرت به کار رفته است. تاریخ این ترجمه معلوم نیست، ولی نباید از سده ۵ ق فروتر باشد^{۱۳۸}.

۶. شعر هجایی یکی دو سده‌ای در کنار شعر عروضی بر پای بود تا کم‌کم چراغ آن در محفل ادب رسمی خاموش گردید، ولی در ادبیات غیررسمی آنرا فهلوی یا فهلویات می‌نامند. اصطلاح فهلوی ریخت متأخر پهلوی است (مانند فارسی که ریخت متأخر

پارسی است)^{۱۳۹} و منظور از آن در اصل اشعار محلی مردم شمال و شمال غربی ایران بود و سپس به همه اشعار محلی ایران اطلاق شد. این اصطلاح به ریخت کهن تر آن، یعنی پهلوی نیز آمده است، برای مثال در این بیت فردوسی:

نگه کن سحرگاه تا بشنوی
و یا در این بیت حافظ:
ز بلبل سخن گفتن پهلوی^{۱۴۰}

می خواند دوش درس مقاومات معنوی
اصطلاح پهلوی در این ابیات برابر همان فهلوی است و در آنها آواز بلبل را به زبان پهلوی / فهلویات به کار رفته است:

لحن اورامن و بیت پهلوی
زخمه رود و سماع خسروی^{۱۴۱}

پیش از اسلام اشعار به زبان پهلویگ را پهلویگ / پهلوانیگ و اشعار به زبان دریگ (و گاه پارسیگ) را خسرویگ / خسروانیگ می گفتند که در دوره اسلامی این اصطلاحات نخست به ترتیب پهلوی / فهلوی و خسروانی شدند، ولی سپس فهلوی اصطلاحی عمومی برای همه اشعار محلی گردید. درباره اورامن نظریاتی ابراز شده است، ولی ماهیت آن دقیقاً شناخته نیست^{۱۴۲}. به گمان نگارنده از میان ریخت های گوناگون نام باربد از همه کهن تر و محتمل تر صورت پهلبد است که نه نام، بلکه در واقع لقب اوست، به معنی «استاد پهلویگ خوان».

از نمونه ها و اخباری اندک که از اشعار فهلوی در دوره اسلامی در دست است چنین برمی آید که به فهلوی تنها ترانه و دوبیتی نمی سرودند، بلکه به آن منظومه های رزمی و بزمی نیز سروده می شد^{۱۴۳} (یعنی فهلویات و خسروانیات نخست نه اشعار محلی یا عامیانه، بلکه به معنی واقعی دنباله سنت شاعری روزگار اشکانیان و ساسانیان بودند)، ولی در این اشعار قالب دوبیتی شهرت بیشتری داشت. این دوبیتی ها گاه برابر بحر هزج مسدس محذوف (مفاعیلن مفاعیلن فعولن) و گاه برابر بحر مُشاکل محذوف (مفاعلاتن مفاعیلن فعولن) در آمده اند. شمس قیس هرجا که یکی از این دوبیتی های فهلوی تماماً با بحر نخستین برابر شده، آنرا «خوش ترین اوزان فهلویان فهلویات» دانسته، ولی هرگاه مصرعی برابر بحر نخستین و مصراعی برابر بحر دوم گشته، به غلط گمان کرده است که شاعر دو بحر را درهم آمیخته است^{۱۴۴}، در حالی که این اشعار اصلاً به وزن هجایی اند و

برابری کامل آنها با یکی از این دو بحر و یا با هر بحر دیگر اتفاقی است. علت سهو شمس قیس از اینجاست که او مانند اعراب و برخی ایرانیان^{۱۴۵} شعر هجایی را اصلاً شعر نمی دانستند و در واقع اصلاً چنین وزنی را نمی شناخت، چنان که دربارهٔ باربد نوشته است: «باربد جهرمی^{۱۴۶} که استاد بربطی بود بناء لحن و آغانی خویش در مجلس خسرو پرویز که آنرا خسروانی خوانند، با آنکه سربه سر مدح و آفرین خسرو است، بر نثر نهاده است و هیچ از کلام منظوم در آن به کار نداشته»^{۱۴۷}. همچنان که مؤلف تاریخ سیستان نیز می نویسد: «و اولین شعر پارسی اندر عجم او [محمد وصیف] گفت و پیش از او کسی نگفته بود که تا پارسیان بودند سخن پیش ایشان به رود باز گفتندی بر طریق خسروانی»^{۱۴۸}.

۷. در منابع عربی و فارسی به چند تن دیگر که در سده های ۲ و ۳ ق می زیستند نسبت شاعری داده اند، ولی شعری از آنها نقل نکرده اند. مؤلف *مجملة التواریخ*^{۱۴۹} از ابوالحسن مدائنی (۱۳۵-۲۲۵ق) مورخ و ادیب مشهور نقل کرده است که ابومسلم مروزی اصفهانی الاصل (مقتول: ۱۳۷ق) «به تازی و پارسی» شعر می سرود. دیگر طبری در شرح رویدادهای سال ۲۳۵ق نوشته است که گروهی از پیروان مراغه اشعاری به فارسی از شاعری به نام ابن بعیث برای او خوانده بودند^{۱۵۰}. همچنین یاقوت حموی از اشعار فارسی ابوالاشعث قمی یاد می کند^{۱۵۱} که باید در ثلث نخستین سده ۳ ق زیسته بوده باشد. اگر چه از اشعار این سراینندگان چیزی نقل نکرده اند، ولی محتملاً باید اشعار آنها به وزن عروضی بوده باشند، چون همان گونه که یاد شد مؤلفان عرب و عربی نویس و برخی ایرانیان اشعار هجایی را شعر نمی دانستند. اگر نقل قول مؤلف *مجملة التواریخ* از مدائنی درست باشد، به دلیل اعتبار مدائنی می توان گفت که به احتمال بسیار از آغاز سده ۲ ق سرودن شعر عروضی به زبان دری رسم شده بود. ولی مهم تر ذکر این نکته است که به گزارش طبری و یاقوت در نیمه نخستین سده ۳ ق در قم و مراغه نیز زبان دری رایج و به آن شعر می سرودند.

۸. نخستین شاعرانی که شعر دری به وزن عروضی سروده اند و ما نه تنها نام آنها، بلکه نمونه هایی از شعرشان را نیز می شناسیم، بلکه از سده ۳ ق هستند. قدیم ترین این شاعران حنظله بادغیسی (از بادغیس در هرات) است که در زمان طاهریان (۲۰۵-۲۵۹ق)

می‌زیست. به گزارش نظامی عروضی، امیر طاهری به نام احمد بن عبدالله خجستانی (از خجستان از اعمال بادغیس هرات) که در سال ۲۶۲ق به قتل رسید، دیوان حنظله را دیده بود^{۱۵۲}. از این رو ۲۱۹ یا ۲۲۰ق که برخی از تذکره‌نویسان سال درگذشت حنظله دانسته‌اند باید تقریباً درست باشد^{۱۵۳}. از اشعار حنظله تا کنون ۵ بیت به دست آمده است^{۱۵۴}. پس از حنظله باید از محمود وراق هروی معاصر محمد ابن طاهری (۲۴۸-۲۵۹ق) نام برد. از دیوان این شاعر تنها ۲ بیت بر جای مانده است^{۱۵۵}.

از شاعران عهد صفاری پنج شاعر را می‌شناسیم که به وزن عروضی شعر سروده‌اند. نخستین محمد بن وصیف سگزی که دبیر یعقوب لیث نیز بود. در تاریخ سیستان جمعاً ۳۳ بیت از او در دو قصیده و دو قطعه آمده است^{۱۵۶} که موضوع آنها مدح یعقوب و شرح برخی رویدادهای روزگار اوست. دیگر بسام کرد است که مؤلف تاریخ سیستان ۵ بیت از او در مدح یعقوب نقل کرده است^{۱۵۷}. دیگر محمد بن مخلد سگزی است که از او ۳ بیت در مدح یعقوب در دست است^{۱۵۸}. دو شاعر دیگر، ابوسلیک گرگانی و فیروز مشرقی (وفات: ۲۸۳ق) هستند که هر دو معاصر عمرو لیث (۲۶۵-۲۸۷ق) بودند و از هر یک به ترتیب ۱۱ و ۹ بیت بر جای مانده است^{۱۵۹}.

اگر در نظر بگیریم که سال درگذشت رودکی سمرقندی ۳۲۹ق است و او در پیری درگذشته بود، پس کم‌وبیش نیمی از زمان شاعری او به ثلث آخر سده ۳ق می‌افتد. این نظر درباره برخی از شاعران همزمان رودکی نیز درست است، همچون: مسعودی مروزی، ابوالحسن شهید بلخی، ابوعبدالله محمد بن موسی فرالاوی، مرادی، ابوطیب محمد بن حاتم مصعبی، ابوطاهر خسروانی و چند تن دیگر.

از اشعار عروضی دری که باید از این دوره دانست، نیز دو قطعه به خط مانوی است که متأسفانه کمتر بیتی از آنها تندرست مانده است. یکی از این دو قطعه ۳۳ بیت از منظومه بلوهر و بود/سف است به بحر رمل برای نمونه دو بیت سالم‌تر آنرا می‌آوریم:

از کنی چونین که گفתי مر مرا جای گیرد خود سخن دلت‌اند [را]

بیخ و ریشه دانش اندر دل به کار پس بروید نزد و شاخ و [برگ و بار]

دیگر ۳۴ مصراع از این قصیده به بحر مضارع است در شکوه از روزگار و سرانجام

آدمی. به نظر والتر هنینگ این اشعار از روزگار رودکی و از نیمه نخستین سده ۱۰م/

۲۸۷-۳۳۹ق است. هنینگ همچنین حدس می‌زند که مثنوی به بحر رمل از خود رودکی و نخست به خط عربی نوشته شده بوده باشد.^{۱۶۰}

از شرحی که رفت می‌توان نتیجه گرفت که با وجود مواد اندکی که از ادب دری سده ۳ق در دست است، این سده در واقع یکی از سده‌های پر بار شعر دری عموماً و اشعار عروضی به‌ویژه بود، ولی متأسفانه تنها نام چند تنی از آن شاعران و ابیات اندکی از اشعار آنها تصادفاً به دست ما رسیده است. بدین ترتیب و چنان که از قراین دیگری که ما در بخش پیشین بدان اشاره کردیم برمی‌آید، ایرانیان از آغاز سده ۲ق، یعنی حدود هفتاد سال پس از زوال دولت ساسانی با وزن عروضی آشنا بودند و آنرا به کار می‌بردند.

۹. با این همه، برای شاعران ایرانی گذر از وزن هجایی^{۱۶۱} به وزن عروضی چندان آسان نبود. البته برخی اشعار هجایی به برخی بحرهای عروضی نزدیک بود. از آن جمله نزدیکی وزن برخی دوبیتی‌های فهلویات به وزن هَزَج و مُشاکل و رمل که حتی گاه با آنها مطابقت کامل داشتند و ما قبلاً درباره آن سخن گفتیم. دیگر بحر متقارب مَثْمَن مخذوف که برای منظومه‌های رزمی و اخلاقی و افسانه‌ای (مانند وزن شاهنامه و بوستان و کلیله و دمنه) به کار رفته است. برخی این بحر را ایرانی و یا تکامل طبیعی اشعار هجایی کهن می‌دانند^{۱۶۲}. ولی نولدکه این بحر را نیز برگرفته از عروض عرب گمان می‌برد، هر چند در شعر قدیم عرب منظومه وجود نداشت. به عقیده نولدکه آن شاعر ایرانی که نخستین بار این بحر مناسب را برای اشعار رزمی برگزیده بود سزاوار ستایش است^{۱۶۳}. ولی بحر رباعی را با وجود برخی تردیدها^{۱۶۴} باید ساخته خود ایرانیان دانست. رباعی از یک سو با داشتن ۲۴ وجه اختیارات شاعری و از سوی دیگر مناسب بودن قالب آن برای پذیرفتن هر موضوع کهن و نو، بی‌تردید شاهکاری در میان اوزان عروضی و قالب‌های شعری است^{۱۶۵}. در مقابل، برخی بحرهای دیگر مانند طویل و بسیط که در شعر عرب فراوان به کار رفته است، در شعر فارسی آهنگ گوش‌نوازی ندارند و گویا به کار هم نرفته‌اند.

بزرگ‌ترین دشواری شاعران ایرانی در گزینش وزن عروضی این بود که در شعر عرب جز در محل قافیه تنها هجاهای بلند و کوتاه به کار می‌رود، در حالی که زبان فارسی هجاهای دراز (مانند: دشت، داشت) بسیار دارد که گاه می‌بایست پس از هجای بلند

یک یا دو صامت را برابر این هجای کوتاه می گرفتند و یا آنها را در تقطیع می انداختند و یا هجای دراز می بایست برای شعر به هجای بلند تبدیل می شد (مانند: بود به بُد، ماه به مه و غیره) و یا برخی مصوت‌های ساکن، برخی صامت‌های ساده مشدد تبدیل به ساده می گشتند (مانند: طمّع به طمع، جمشید به جمشید، حدّ به حد غیره) و یا چند واژه در هم ادغام می شدند (مانند: و اگر به ور، هر زمان به هزمان، از آن سوتر به زاستر و غیره) و یا تغییراتی در دستور زبان انجام می گرفت (مثلاً تقدم یک یا دو صفت بر موصوف: درفش ازدهافش رستمی به رستمی ازدهافش درفش) و دیگر و دیگر.

رفع همهٔ این دشواری‌ها بی شک یک شبه انجام نگرفت، بلکه ما از آغاز شعر عروضی دری تا پایان سبک خراسانی، در وزن شعر به مسامحاتی ریز و درشت برمی خوریم. البته می توان برخی از این تسامحات را به گردن کاتبان انداخت، ولی عکس آن، یعنی اینکه در دوره‌های بعدی کاتبان برخی از آن تسامحات اصلاح کرده‌اند بیشتر رخ داده است. ۱۰. چنان که پیش از این دیدیم، اشعار هجایی به زبان‌های مانوی، پهلویگ، پارسیگ، دریگ و دری گاه بی قافیه و گاه دارای قافیه بودند و یا فقط ردیف داشتند. در برخی اشعار مقفّی قافیه حتی در همهٔ مصراع‌ها به کار رفته است (برای مثال در قطعات: آمدن شاه بهرام ورجاوند، سرود کرکری و دو قطعه‌ای که در تحفة الملوک آمده است) که البته قافیه بر حسب قواعد علم قافیه اغلب غلط یا مکرر است. این کار رفت قافیه در همهٔ مصراع‌ها هنگامی قرائت یا شنیدن شعر چندان گوش‌نواز نیست و برای به آواز خواندن مناسب‌تر است. ولی در شعر دری عروضی نیز به ردی از این شیوه برمی خوریم. برای مثال در غزلی پنج بیتی از رودکی با مطلع «بیار آن می که پنداری روان یا قوت نابستی»^{۱۶۶} هر ده مصراع هم قافیه‌اند. همچنین در قصیدهٔ معروف رودکی با مطلع «مرا بسود و فرو ریخت هرچه دندان بود»^{۱۶۷} در مصراع‌های فرد هفت بار ردیف تکرار شده که در دو تای آنها قافیه نیز رعایت شده است.

در شعر سدهٔ ۴ق عیوب قافیه نیز دیده می شود، ولی از شعر سدهٔ ۳ق به علت قلت بیت‌های باقی مانده از آن عصر، مثال چندانی نداریم، مگر تنها یک نمونه از ایطاء جلی در بیتی از ابوسلیگ گرکانی که در آن نیکوتر با مشفق‌تر قافیه شده و شمس

قیس بر آن ایراد گرفته است^{۱۶۸}.

۱۱. از آنجا که از اشعار زمان طاهریان و صفاریان جز ابیاتی اندک برجای نیست، درباره صنایع لفظی، قالب‌های شعری و موضوعات اشعار آن عصر نیز نمی‌توان چیز زیادی گفت، جز همین اندازه که ما در این اندک مایه که در دست است بیشتر با قالب قصیده، قطعه و مثنوی و موضوعات مدح، اندرز، عشق، توصیف زیبایی دلدار، شرح برخی رویدادهای تاریخی و داستان (ادبیات بازمانده از بلوهر و بود/سف) سروکار داریم. یک نکته محسوس در زبان عربی اشعار این دوره و به‌ویژه از عصر صفاری استفاده بسیار الفاظ عربی در اشعار، نسبت به اشعار سده ۴ق است که شاید علت آن در چیرگی بیشتر شاعران این دوره بر زبان عربی باشد. چنان که درباره این شاعران آمده است که آنها یعقوب را نخست به عربی مدح می‌کردند.^{۱۶۹} این گزارش را کثرت واژه‌های عربی این شعر تأیید می‌کند.

و - گستره جغرافیایی زبان و ادب فارسی در سه سده نخستین اسلامی

با توجه به زادگاه سخنورانی که در این جستار از آنها نام رفت، نظم و نثر دری در همان سده‌های ۲ و ۳ق در مناطقی چون سغد، سمرقند، بلخ، مرو، هرات، سیستان، گرگان، قم، اصفهان، مراغه، بصره، یعنی کم‌وبیش در سراسر ایران مرزهای ساسانی رواج داشت و این نسبت مگر نفوذ گسترده پیشین زبان دریگ در مقام زبان ارتباط همه اقوام ایرانی در زمان ساسانیان. تنها به علت این گسترش زبان دریگ بود که در دوره اسلامی زبان گفتاری دری توانست در مقام زبان نوشتار در مدتی کوتاه در سراسر ایران رواج یابد.

پی نوشت

۱. مانند بربر در زبان یونانی و تاجیک در ترکی که در اصل به معنی «غیر یونانی» و «غیر ترک» بود، ولی سپس به ویژه به ایرانیان گفته می‌شد
 ۲. فردوسی، ۴۱۸/۸؛
 ۳. دربارۀ برخی از این آثار نک: خالقی مطلق، «از شاهنامه تا خداینامه»، ۵۰-۷۴
 ۴. عنوان این کتاب *الیتیمه فی الرسائل* نیز ثبت شده است و برخی آنرا جزو تألیفات خود ابن مقفع نام برده‌اند، ولی در این صورت نیز نمی‌تواند از ادب زبان مادری مؤلف تأثیر پذیرفته باشد. نیز نک: تقی‌زاده، ۴۹
 ۵. جاحظ، *البیان...*، ۶/۱؛ ابن‌الندیم، ۱۲۶
 ۶. ابن‌الندیم، ۱۲۶
 ۷. ابن‌الندیم، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۷۴، ۳۰۵، نیز نک: خالقی مطلق، همانجا
 8. see: Goldzieher, «Die shu'ūbijja...», 101-146; ممتحن، ۲۵ به بعد
 ۹. منظور یکی از زبان‌های ایرانی نوین است و نه گویش ترکی آذری
 ۱۰. بیرونی، ۴۷-۴۸، ۲۳۵-۲۴۰
 ۱۱. همو، ۴۶-۴۷، ۲۳۴-۲۳۵
 ۱۲. شمس قیس رازی، ۱۴۵
 ۱۳. نک: عنصرالمعالی کیکاووس، ۵؛ ابن‌اسفندیار، ۱۳۷؛ نک: قزوینی، مقدمه بر *مرزبان‌نامه*
 ۱۴. ابن‌اسفندیار، ۱۳۷
 ۱۵. ابن‌اسفندیار، ۱۳۷-۱۳۹
 ۱۶. ابن‌الندیم، ۱۳
 ۱۷. کنانی، ۱۳۷/۱. برای نظریات دیگر دربارهٔ عربی و فارسی نک: خالقی مطلق، «سرگذشت زبان فارسی»، ۲۸۶-۳۸۷
 ۱۸. فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۶۹
 ۱۹. برای مطالب بالا نک:
- Henning, «Mitteliranisch»
- نیز نک: *خانلری، تاریخ زبان فارسی*، ۲۴۲/۱-۳۱۶، ۱۱/۲-۴۶
20. see: Kent, 196
21. see: Henning, «Mitteliranisch», 92-97
۲۲. ابن‌الندیم، ۱۳
 ۲۳. حمزه اصفهانی، *التنبیه...*، ۶۷
 ۲۴. خوارزمی، ۱۱۶-۱۱۷. گزارش خوارزمی و آذرخوره نیز گویا برگرفته از ابن مقفع است
 ۲۵. خالقی مطلق، از «شاهنامه تا خداینامه»، ۴۲-۴۴
 ۲۶. خالقی مطلق، *یادداشت‌های شاهنامه*
 ۲۷. ابن‌الندیم، ۱۳، از گفتهٔ ابن مقفع، «و اما الفارسیة فیتکلم بها الموابدة و العلماء و اشباههم و هی لغة اهل فارس» (و اما فارسی [= پارسی = پارسیگ] زبانی بود که موبدان و دانشمندان و مانند آنان بدان سخن می‌گفتند و آن زبان مردم فارس بود) نک: فردوسی، ۴۸۱/۷، ۳۲۹/۸ پارسی برابر پارسیگ و پهلوی برابر پهلویگ آمده است:
- نهاد به صندوق در حقه‌ای
به حقه ندرن پارسی رقع‌ای

و:

مگر آنکه گفتار او بشنوی

اگر پارسی گوید، ار پهلوی

۲۸. برای برخی از این اقوام نک: خانلری، تاریخ زبان فارسی،

۱۵/۲-۱۸، نیز نک: مسعودی، التنبیه، ۶۸. در این رابطه

توجه شود که اعراب فارسی را برابر عجم و ایران به کار

می بردند، چنان که مؤلف مجمل التواریخ و القصص،

تألیف ۵۲۰ ق می نویسد: «سلمان را فارسی خوانند از

برای آنک عرب همه زمین عجم فارسی گفتندی، و

سلمان را فارسی خواندندی و او از اصفهان بود، و

جماعتی پندارند که او از فارس بوده است»

۲۹. ابن الندیم، ۱۳، از گفته ابن مقفع، «مدن المدائن و بها

کان یتکلم من باب الملك و هی منسوبه الی حاضره

الباب و الغالب علیها من لغة اهل خراسان و المشرق

لغة اهل بلخ». (و اما زبان دری زبان شهرهای مداین

است و در دربار پادشاه بدان سخن می گفتند و دری

پیوسته است به دربار. از زبانهای خراسان و خاور زبان

مردم بلخ به دری نزدیک است)

30. Henning, *ibid*, 92

زبان دری را نه یک زبان جنوب غربی با وامواژه‌های

پهلویگ، بلکه زبان آمیخته‌ای از پارسیگ و

پهلویگ می‌داند

۳۱. خانلری، تاریخ زبان فارسی، ۱۹/۲-۲۰

۳۲. با این پیشنهاد مخالف است

۳۳. ترجمه تفسیر طبری، ۵، «و این کتاب تفسیر بزرگ

است از روایت محمد بن جریر الطبری رحمه الله علیه

ترجمه کرده به زبان پارسی و دری [→ پارسی دری]

راه است، و این کتاب را بیاوردند از بغداد چهل مصنف

بود. این کتاب نبشته به زبان تازی و به استنادهای

دراز بود، و بیاوردند سوی امیر سید مظفر ابوصالح

منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسماعیل

رحمة الله علیهم اجمعین. پس دشخوار آمد بر وی

خواندن این کتاب و عمارت [→ عبارت؟] کردن آن به

زبان تازی و چنان خواست که مر این را ترجمه کند

به زبان پارسی»

۳۴. حکیم میسری، ۸۰-۸۵ (این ابیات پایین‌تر در متن

این جستار نقل شده‌اند)

۳۵. ترجمه السواد الاعظم، ۱۹، «و بفرمود [اسماعیل

سامانی ۲۷۹-۲۹۵ق] تا تصنیف کرد [ابوالقاسم اسحاق

سمرقندی] این کتاب [السواد الاعظم] را به تازگی و به

نزدیک امیر خراسان آورد و عرضه کرد. همه پسندیدند

و گفتند: راه راست سنت و جماعت این است. پس

امیر خراسان [نوح سامانی ۳۶۶-۳۸۷ق] بفرمود که

این کتاب را به پارسی گرانیذ تا چنان که خاص را بود،

عام را نیز بود و منفعت کند»

۳۶. ابن سینا، قراضه طبیعیات، ۳، «و چون اندر مجلس شریف

ادام الله رفعتہ [علاءالدوله کاکویه، درگذشت ۴۳۳ق]

حدیث طبیعیان و کتب ارسطالیس اندر این باب همی

رفت، بفرمود این خادم را تا کتابی کند اندر مسائل

طبیعی بر طریق سؤال و جواب به پارسی تا فایده آن

عام باشد»

۳۷. شهردان بن ابی‌الخیر، نزهت‌نامه علایی، ۲۲، درباره

دانشنامه علایی، از ابن سینا می‌نویسد: «علاءالدوله

کاکویه [خواجه رئیس ابوعلی سینا را گفت: اگر علوم

اوایل به بارت پارسی بودی، من بتوانستم دانستن.

بدین سبب به حکم فرمان دانشنامه علایی بساخت»

۳۸. شهردان بن ابی‌الخیر، نزهت‌نامه علایی، ۸، «... و از

بهر آنچه به تازی بود خواستم نا فایده آن متداول و

منتشر گردد و عام باشد میان خاص و عوام، کتابی

ساختم به پارسی دری»

۳۹. شهردان بن ابی‌الخیر، روضة المنجمین، ۳، «و از بهر

آن به لفظ پارسی کردم، چه اندر این نوع به تازی

بسیار است و منجم را با لغت تازی دانستن بس شغلی

نیست و دانستم که اگر به پارسی نبود، بیشتر مردم

را تمنا افتادی که به پارسی بایستی تا فایده بیشتر

حاصل آمدی»

۴۰. نک: تقویم الصحه ابن بطلان، «بیست و پنج - بیست شش»،

«و اما بعد بر اصحاب هنر و ارباب فضل فضیلت کتاب

تقویم الصحه که ابن بطلان به رسم خدمت دارالخلافه...

به زبان عربیت آورده... و اصحاب عربیت بدین کتاب

مستفید می‌شدند. خواستم که این کتاب را که در وضع

و فواید بی‌نظیر است برای اهل عجم به پارسی نقل کنم

رئیس به زبان پارسی بیان کردند! پس من بیچاره از قضاء حق دوستی و توسل جستن به تحصیل مرادا او، در آن شروع نمودم به قدر وسع طاقت، ایزد تعالی توفیق اتمام دهداد!»

۴۷. تجارب‌الأمم فی اخبار ملوک العرب والعجم (از مترجمی ناشناس در زمان اتابک سعد بن زنگی ۶۹۶-۷۳۳ق)، ابوعلی مسکویه، ۳۴ [کتاب را] نزد این کمینه فرستاد و اشاره فرمود که آنرا بلا زیاده و نقصان به زبان فارسی سازد تا عموم خلایق را از آن حظی حاصل شود. اشاره به نیاز تألیف و ترجمه به زبان فارسی در مقدمه برخی آثار دیگر نیز آمده است نک: بلعمی، ۲/۱، ۸۵۶/۲؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۳۶

۴۸. بیهقی، ۲۸۳، «رسول برخاست و نامه در خریطه دیبای سیاه پیش تخت برد و به دست امیر داد و بازگشت و همانجا که نشانده بودند بنشست. امیر خواجه بونصر را آواز داد، پیش تخت شد و نامه بازستد و باز پس آمد و روی فرا تخت بایستاد و خریطه بگشاد و نامه بخواند. چون به پایان آمد، امیر گفت ترجمه‌اش بخوان تا همگان را مقرر گردد. بخواند به پارسی، چنان که اقرار دارند شنوندگان که کس را این کفایت نیست»، نیز نک: همو، ۵۱، ۵۲، ۳۸۷-۳۸۸

۴۹. بیهقی، ۸۸، درباره نامه‌ای که مسعود به قدرخان شاه ترکستان نوشته بود می‌نویسد: «و استادم دو نسخه کرد این دو نامه را، چنان که او کردی، یکی به تازی سوی خلیفه و یکی به پارسی به قدرخان»

۵۰. تاریخ سیستان، ۲۰۹
۵۱. درباره عقاید برخی از آنها نک: آذرنوش، ۱۵۱-۱۴۷. به نوشته عتبی، ۱۵ پس از آنکه خواجه ابوالقاسم احمد بن حسن میمندی در سال ۴۰۰ق صاحب دیوان رسالت و در سال ۴۰۱ به وزارت رسید، زبان دیوان‌هایی را که پیش از او فضل بن احمد اسفراینی به فارسی تعیین کرده بود، دوباره عربی کرد. شیوه سخن گفتن عتبی درباره اسفراینی و میمندی نشان می‌دهد که او نیز در این کار پیرو میمندی و مخالف اسفراینی بود

۵۲. ترجمه تفسیر طبری، ۵
۵۳. این مقام تا حدودی قابل مقایسه است با ترجمه تورات

تا از آن فایده گیرند و مرا به دعا یاد دارند»

۴۱. رادویانی، ۲-۳، «چنین گوید محمد بن عمر الرادویانی که تصنیف‌ها بسیار دیدم... چون عروض و معرفت القاب و قوافی همه به تازی دیدم و به فایده وی یک گروه مردم را مخصوص دیدم، مگر عروضی که ابویوسف و ابوالعلای شوشتری به پارسی کرده‌اند. و اما اندر دانستن اجناس بلاغت و اقسام صناعت و شناختن سخنان با پیرایه و معانی بلند پایه کتابی ندیدم به پارسی که آزاده را مونس باشد و فرزانه را غمگسار و محدث بود... گفتم که بدان قدر که مرا فراز آید از این علم بدین کتاب جمع کنم و به تصنیف شافی بیاریم و اجناس بلاغت را از تازی به پارسی آرند».

۴۲. جرجانی، ۱، «و این کتاب را ذخیره خوارزمشاهی نام کرد... و به پارسی ساخت تا به برکت دولت او [قطب‌الدین خوارزمشاه] منفعت این کتاب به هر کس رسد و خاص و عام را بهره باشد»

۴۳. مجمل‌التواریخ...، ۸، «هرچه یافتیم جمع آورده شد، و هیچ سخن نگذاشتم، مگر عبارت نقل کردن، و ترتیب بدین‌سان، بعضی از تازی به پارسی ترجمه کردن که عادت نطق وقتست»

۴۴. نرشخی، ۴، «تألیف این کتاب به عربی بود به عبارت بلیغ در شهرور سنه اثنین و ثلاثمانه، و بیشتر مردم به خواندن کتاب عربی رغبت نمایند. دوستان از من درخواست کردند که این کتاب را به فارسی [نسخه بدل: پارسی] ترجمه کن. فقیر در خواست ایشان اجابت کردم و این کتاب را به پارسی ترجمه کردم. در جمادی‌الاول سنه اثنین و عشرین و خمسائه»

۴۵. کلیله و دمنه، «و از جمله، چون رغبت مردم از مطالعت کتب تازی قاصر گشته است، و آن حکم و مواعظ مهجور مانده، بل که مدروس شده، بر خاطر گذاشت که آنرا ترجمه کرده آید... تا این کتاب را که بده چند هزار ساله است احیایی باشد و مردمان از فواید و منافع آن محروم نمانند»

۴۶. ابن‌سینا، ترجمه قدیم الاشارات و التنبيهات، ۱: «هر وقتی از او [دوستی از دوستان] شنودمی که گفتی: ای کاشکی طبیعیات و الهیات و اشارات از سخنان شیخ

۸۰. همو، ۲۱۱
۸۱. صدیقی، ۶۱-۶۳
۸۲. فردوسی، ۴۳۹/۵-۴۶۷؛ خالقی مطلق، «از شاهنامه تا خداینامه»، ۲۲-۲۴
۸۳. نک: خالقی مطلق، همان، ۳۱-۳۲
۸۴. در متون تاریخی، از جمله در تاریخ سیستان (ص ۲۰۴، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸، جاهای مختلف) به چنین مراسلاتی اشاره شده است، ولی اینکه به زبان فارسی بوده یا عربی سخنی نرفته است و یا نگارنده ندیده است
۸۵. ابن خردادبه، *اللیهو و الملاهی*، ۱۸؛ نظامی گنجوی، ۳۳۱، بیت ۲
۸۶. حمزة اصفهانی، *الامثال الصادرة عن بیوت الشعر*. «و اما ایرانیان نوشته‌های پراکنده اخبار و جنگ‌ها و داستان‌های عاشقانه خود را برای پادشاهان خود به نظم کشیدند و در کتاب‌های تدوین کردند و در خزاینی که بیوت‌الحکمه می‌نامیدند گرد کردند. با نابودی پادشاهی آنها بسیاری از آن آثار نیز از دست رفت، ولی آنچه باقی‌مانده از ده هزار برگ افزون است که به خط فارسی [= خط پهلوی] نوشته شده است. اینها اشعاری هستند که همه به یک بحر که نزدیک به بحر رجز است سروده شده‌اند، ولی قافیه ندارند»
۸۷. ابوهلال عسکری، ۲۱۷
۸۸. مسعودی، *التنبیه...*، ۶۴-۶۵
۸۹. نک: ابن خردادبه، *اللیهو و الملاهی*، ۱۷؛ ابوحاتم رازی، ۱۲۲/۱؛ تاریخ سیستان، ۲۱۰؛ عوفی، ۲۱؛ برهان قاطع، ذیل: باربد. نیز نک: تقی‌زاده، ۷۰/۳
90. see: Henning, *A Pahlavi poem*, 349-356
۹۱. برای نظرات گوناگون در این باره نک: یادگار زریران، ۷-۱
۹۲. نک: خانلری، *وزن شعر...*، ۴۴-۵۵؛ تفضلی، ۳۰۸-۳۱۲
۹۳. ابن خردادبه، *المسالک و الممالک*، ۱۱۸. نیز نک: صادقی، *تکوین زبان*، ۵۵-۵۶
۹۴. ثعالبی، ۵۵۶-۵۵۷
۹۵. مسعودی، *مروج...*، ۳۰۳/۱-۳۰۴، *التنبیه*، ۸۸؛ عوفی، ۲۰-۲۱
۹۶. بهار، «شعر قبل از اسلام»، ۸۹-۹۱
- و انجیل به زبان آلمانی
۵۴. یا مثلاً به کار بزدن اسم خاص رخس که نام اسب رستم است برای اسم «اسب» و یا جیحون به معنی «رود» عموماً. شاید مثال‌های بهتری هم یافت شود
۵۵. مَطْرَزی، ۱۷۷
۵۶. حکیم میسری، ۶
۵۷. نفاق یعنی «رواج»
۵۸. جوینی، ۲
۵۹. عنصرالمعالی کیکاووس، ۲۰۸
۶۰. شهردان بن ابی‌الخیر، *روضه‌المنجمین*، ۲
۶۱. نک: همین مقاله؛ نیز: ترجمه تفسیر طبری، ۵
۶۲. فردوسی، ۳۷۲/۷؛ نیز نک: بلعمی، ۲/۱
۶۳. برای برخی نظریات دیگر نک: صادقی، *تکوین زبان...*، ۴۸-۵۴
۶۴. درباره این داستان نک: خالقی مطلق، «فرامرز نامه»، ۲۲۷-۲۳۹
۶۵. ابن‌الندیم، ۳۰۵
۶۶. علی‌اشرف صادقی با کوشش ستایش‌انگیز همه این موارد را گردآوری و به ترتیب تاریخی تنظیم کرده و بسیاری از دشواری‌های آنها را گشوده‌اند. نک: *تکوین زبان*، ۵۴-۱۱۷؛ نیز: بهار، *سبک‌شناسی*، ۲۰-۲۱
۶۷. طبری، ۴۸۹/۳
۶۸. دینوری، ۱۲۶. نیز نک: طبری ۱۴/۴
۶۹. دهید یعنی «بزنید، حمله کنید» و در شاهنامه و دیگر متون حماسی و جز آن فراوان آمده است
۷۰. طبری، ۴۴۱/۷
۷۱. طبری، ۴۵۳/۷
۷۲. تاریخ سیستان، ۲۶۸-۲۶۹
73. Sir Aurel stein
74. Dandān Öiliq
75. see: Henning, «mitteliranisch», 79; صادقی، *تکوین زبان*، ۷۵-۸۱؛ رضایی باغبیدی، ۱۲-۱۳
76. Quilon
۷۷. رضایی باغبیدی، ۱۲-۱۴
۷۸. نرشخی، ۶۷
۷۹. بیرونی، ۲۱۰-۲۱۱

ولی آغاز آنرا، یعنی در آمدن ابلیس به جامه خنیاگران و خواندن سرودی در توصیف زیبایی‌های مازنداران را پسندیده و آنرا به آغاز داستان دوم انتقال داده و در آن *مازندران* را به *یمن* *هاماوران* یا *همیر* باشد تغییر داده است. ثعالبی در ترجمه خود از این گونه خودسری‌ها باز هم کرده است. نک: خالقی مطلق، «از شاهنامه تا خداپنامه»، ۲۰

۱۱۱. *نهاية الأرب في تاريخ الفرس و العرب*، ۱۱۸-۱۱۹

۱۱۲. *فخرالدین اسعد گرگانی*، ۳۰۰

۱۱۳. *تحفة الملوك*، ۱۱۱-۱۱۳

۱۱۴. *نوروزنامه*، ۷۳

۱۱۵. تنها دو واژه اسم و همت عربی‌اند. واژه‌های *درم* و *دینار* به ترتیب دارای اصل یونانی و لاتینی‌اند و پیش از اسلام در زبان‌های ایرانی راه یافته بودند

۱۱۶. *جاحظ، التاج*، ۱۴۸

117. *Rempis, 236-237*

۱۱۸. نک: *بخشی از تفسیری کهن*، ۱۲-۱۳

۱۱۹. *مجملة التواریخ*، ۵۵

۱۲۰. *فردوسی*، ۲۸۴/۸-۲۸۶

۱۲۱. *ثعالبی*، ۶۹۶-۲۸۶

۱۲۲. *نظامی گنجوی*، ۳۳۱-۳۳۵

۱۲۳. *همو*، ۶۱۹-۶۵۳

۱۲۴. از سه عنوان که *فردوسی* به سه عنوان *ثعالبی* و *سی*

عنوان که *نظامی* نام برده‌اند، عنوان «*سبز در سبز*» در هر سه مأخذ تکرار شده است. همچنین عنوان «*دادآفرید*» در *شاهنامه* و «*یزدان‌آفرین*» در *غررالسیر* محتملاً یک عنوان واحدند. بنابراین جمعاً از ۳۳ عنوان نام رفته است

۱۲۵. *بغدادی*، ۱۶۷-۱۶۸؛ *نرشخی*، ۵۶

۱۲۶. نک: *رجایی «بیست و سه - بیست چهار»* نیز نک:

صادقی، *تکوین زبان*، ۶۵-۶۸. پژوهنده تاجیک *دادخدا* *سیم‌الدین* اف این بیت را به گونه دیگری می‌خواند و معنی می‌کند:

کور خمیر آمد *خاتون دروغ کننده*
یعنی: وقتی *امیر کور آمد*، *خاتون* در *معبد خرابه* (شد).

به نقل از: *رضایی باغبیدی* ۱۱

۹۷. *ابن خردادبه، اللهو و الملاهی*، ۱۸

۹۸. *راغب اصفهانی*، ۵۷۴/۴

۹۹. *گزارش مسعودی در مروج الذهب* (۱۲۶/۵-۱۳۲) درباره

گفتگوی میان خلیفه معتمد (۲۵۶-۲۷۹ق) و

ابن خردادبه درباره موسیقی نیز مؤید این است که

ابن خردادبه در یکی از تألیفات مفقود خود، به موضوع

خنیاگری در ایران پرداخته بود. آن کتاب محتملاً

نگارش کامل اللهو و الملاهی بوده، چون *مسعودی* نیز

در این بخش از کتاب خود همین عنوان را به کار برده

است. از این کتاب ابن خردادبه تنها برگزیده‌ای در دست

است و در آن جز یک شعر سه مصرعی از *پهلبد* یا *باربد*

که ما آنرا نقل کردیم، اندکی هم راجع به موسیقی و

سازهای ایرانی گزارش شده است، ولی نگارنده احتمال

می‌دهد که *دست‌نویس اصلی* کتاب درباره *خنیاگری*

در ایران مطالب بیشتری داشته بود. همچنین اشارات

مسعودی در همان بخش کتاب خود درباره *رقص* و

سماع و *بزم* و *ندیمان* و *شراب* و *آشپزی* و *یا آنچه* در

این موضوعات در اثر *مفقود او اخبارالزمان* آمده بود،

نیز محتملاً برگرفته از تألیف آثار ابن خردادبه نک:

ابن‌الندیم، ۱۴۹

۱۰۰. *خالقی مطلق، یادداشت‌های شاهنامه*، بخش سوم، ۲۴۴

۱۰۱. نک: *تاریخ سیستان*، ۳۵-۳۷

102. *Remps, 234;*

درباره این قطعه نیز نک: *بهار*، «*شعر قبل از اسلام*»،

۸۸-۸۹؛ *صادقی*، *تکوین زبان*، ۹۹-۱۰۱

۱۰۳. *فردوسی*، ۲۵/۴-۳۴

۱۰۴. *همو*، ۵۴۴/۵

۱۰۵. *همو*، ۴۸۱/۶

۱۰۶. *همو*، ۴۹۲/۶

۱۰۷. *همو*، ۳۵۵/۷

۱۰۸. *همو*، ۳۴۵/۸

۱۰۹. در این باره نک: *خالقی مطلق*، «*مشکدانه*»، ۵۰۲-۵۰۷

۱۱۰. *ثعالبی*، ۱۵۶-۱۵۷. *ثعالبی* از دو داستان «*جنگ*

مازندران» و «*جنگ هاماوران*» که در مأخذ خود داشته،

تنها داستان دوم را که تاریخی پنداشته و در منابع

تاریخی پیش از او نیز نیامده است کنار گذاشته است،

۱۲۷. طبری، ۳۱۹/۵؛ نیز نک: قزوینی، «قدیمیترین شعر...»، ۳۹-۴۲؛ بهار، «شعر قبل از اسلام»، ۱۰۰-۱۰۱؛ صادقی، تکوین زبان، ۶۸. در این شعر (و اشعار دیگر از چهار سده نخستین اسلامی) واو عطف را باید غالباً مضموم خواند. همچنین در این شعر روسپی محتملاً گشته روسپید و به همان معنی است
۱۲۸. طبری، ۲۴۸/۹-۲۴۹، ۲۵۰، ۳۱۹، این شعر را با اختلاف ثبت کرده است و در تاریخ سیستان، ۹۶، نیز به گونه دیگری آمده است. نک: قزوینی، «قدیمیترین شعر»، ۴۳-۴۵؛ بهار، همان، ۱۰۱-۱۰۲؛ صادقی، تکوین زبان، ۶۹-۷۳
۱۲۹. در مصراع نخستین ختلان را باید به زبر دوم خواند، و گرته آهنگ ندارد. در مصرع دوم ضبطتر و تباه به معنی «خیس و نابسامان» را تا حدی این مصراع شاهنامه (فردوسی، ۲۳۶/۲) تأیید می‌کند: «از تری همه جامه بی‌بر شدی». در مصراع سوم پس از آبار یک واژه کم دارد، و گرته این مصرع نیز بی‌آهنگ است. این واژه را باز پیشنهاد کرده‌اند، ولی شاید بار باشد و آبار بار یعنی «آواره‌وار». تکرار بار سبب شده که یکبار آن از قلم بیفتند
۱۳۰. نک: آمدن شاه بهرام ورجاوند، سراسر اثر
۱۳۱. ابن خردادبه، المسالک والممالک، ۲۶. نک: بهار، همان، ۱۰۵-۱۰۶؛ صادقی، همان، ۹۲-۹۳. در اصل به زینت، افکنند، همی شه، جهی ثبت شده است. در مصراع سوم نه را ته به معنی «تو» پیشنهاد شده، به معنی «تو بهتری». ولی همان گونه که صادقی نوشته است خهی «اسم صوت است و هیچ‌گاه استعمال صفتی نداشته است». صادقی به، خهی! می‌خواند. نگارنده احتمال می‌دهد که اصل این قطعه بیش از این دو بیت بوده باشد
۱۳۲. ابن قتیبه، ۹۰/۴؛ نیز نک: بهار، سبک‌شناسی، ۲۱/۱
۱۳۳. شمس قیس رازی، ۱۷۰-۱۷۱؛ هدایت، ۱۳۱/۱. هدایت قافیۀ دوم این بیت را بودا ثبت کرده است. به ذوق نگارنده اگر قوافی بودا - دودا باشد بهتر است
۱۳۴. به نقل از: بهار، «شعر قبل از اسلام»، ۱۱۴
۱۳۵. شمس قیس رازی، ۱۵۰؛ رودکی، ۵۱۲
۱۳۶. رودکی، ۵۴۸
۱۳۷. اشعار پراکنده...، ۲۳
۱۳۸. نک: همین مقاله، پی‌نوشت شم ۱۲۶
۱۳۹. الفاظ فهلوی و فارسی در عربی معرب، ولی در زبان فارسی مانند مثال‌های فراوان دیگر از تحول پ به ف در خود این زبان پدید آمده‌اند
۱۴۰. فردوسی، ۲۹۲/۵
۱۴۱. شمس قیس رازی، ۱۴۳
۱۴۲. درباره این نظریات نک: ذاکرالْحسینی، ۵۸۵-۵۸۶
۱۴۳. نک: صادقی، «چند فهلوی»، ۴۲-۴۵
۱۴۴. شمس قیس رازی، ۸۰-۸۱. حمزه اصفهانی در الامثال، وزن این اشعار را نزدیک به بحر رجز دانسته، در حالی که بسیاری از فهلویات به بحر هزج یا نزدیک به آن هستند. گویا وزن اشعار کهن کلاً نزدیک‌تر به بحرهای هزج، رجز و رمل، یعنی سه بحر آهسته بودند و گاهی با آنها یکسان در آمدند
۱۴۵. نک: همین مقاله پی‌نوشت‌های شم ۸۹، ۱۴۸
۱۴۶. در بیشتر مآخذ موجود، از جمله در شاهنامه (فردوسی، ۳۵۵/۸) باربد را از مردم جهرم در فارس دانسته‌اند، ولی ابن خردادبه (اللهو والملاهی، ۱۷) او را مروزی نامیده است
۱۴۷. شمس قیس رازی، ۱۷۰
۱۴۸. تاریخ سیستان، ۲۱۰. ولی نصیرالدین طوسی در تعریف خود از سخن موزون به تفاوت میان وزن عروضی و غیر عروضی نزدیک‌تر شده است. او در اساس الأقتباس، ۵۸۶ می‌نویسد: «و کلام موزون به اشتراک اسم بر دو معنی افتد: یکی حقیقی، و آن قولی بود که حروف ملفوظ او را به حسب حرکات و سکنات عددی ایقاعی باشد. و دوم مجازی، و آن هیأتی بود سخن را از جهت تساوی اقوال و به حسب ظاهر شبیه به وزن، چنانک در خسروانی‌های قدیم بوده است». و باز او در معیار الأشعار، ۲۹۴ همین مطلب را به گونه‌ای دیگر تکرار کرده است. «وزن هیأتی است تابع نظام [و] ترتیب حرکات و سکنات و تناسب آن در عدد و مقدار... الا آنکه هیأت‌هایی باشد که تناسب آن تام نباشد و نزدیک به تام، مانند اوزان خسروانی‌ها. خسروانی لحنی باشد از مصنفات باربد مطرب که آن نیز سجع بود، مشتمل بر

- نیز نک: رضایی باغبیدی، ۱۶-۱۸
161. Henning, *APahlavi poem*, 379-356;
 معتقد است که وزن شعر در پهلویگ و پارسیگ نه
 هجایی، بلکه تکه‌ای یا ضربی بود. خانلری، وزن
 شعر، ۴۴-۷۵، آنرا «برکمیت هجاها و تکیه کلمه»
 می‌داند. او نظریات دیگر را نیز نقل کرده است
 ۱۶۲. نک: مار، ۲۱۸-۲۲۷
163. Nōldeke, 94
164. id, 94
۱۶۵. خالقی مطلق، «روزی به ترانه‌ای...»، ۲۵۲-۲۵۸
۱۶۶. رودکی، ۵۱۱
۱۶۷. همو، ۴۹۸
۱۶۸. شمس قیس رازی، ۲۵۵
۱۶۹. تاریخ سیستان، ۲۰۹
- مدح و آفرین خسروپرویز و هیچ کلام منظوم در آن به
 کار نداشته»
۱۴۹. *مجمل‌التواریخ*، ۳۲۷
۱۵۰. طبری، ۱۷۰/۹-۱۷۱
۱۵۱. یاقوت، ۲۴۳۸/۶
۱۵۲. نظامی عروضی، ۳۰
۱۵۳. هدایت، ۶۰۰/۱
۱۵۴. مدبری، ۳؛ *شعار پراکنده*، ۱۲
۱۵۵. مدبری، ۹؛ *شعار پراکنده*، ۱۸
۱۵۶. *تاریخ سیستان*، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۶۰، ۲۵۳، ۲۸۶
۱۵۷. همان، ۲۱۱
۱۵۸. همان، ۲۱۲
۱۵۹. درباره هر هفت شاعر و اشعارشان از جمله نک:
 مدبری، ۳-۱۴؛ *شعار پراکنده*، ۱۲-۲۲
160. Henning, *Persian poetical...*, 559-574;

کتابشناسی:

- آذرنوش، آذرتاش، چالش میان فارسی و عربی، تهران، ۱۳۸۵ش.
- آمدن شاه بهرام ورجاوند، ترجمه بیژن غیبی، بیلفلد، ۲۰۰۳م.
- ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش.
- ابن بطلان، مختار، تقویم الصحه (ترجمه فارسی سده ۶ق)، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ابن خردادبه، عبدالله، اللهو والملاهی، به کوشش اغناطیوس عبده خلیفه، بیروت، ۱۹۶۹م.
- همو، المسالك والممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م.
- ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، به کوشش حسن مشکان طبسی، تهران، ۱۳۶۰ش.
- همو، قراضه طبیعیات، به کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۳۲ش.
- ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.
- ابن الندیم، محمد، الفهرست، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۲م.
- ابوحاتم رازی، احمد، الزنیة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، به کوشش حسین فیض الله همدانی، قاهره، ۱۹۵۷م.
- ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، به کوشش رضا انزایی نژاد و یحیی کلانتری، مشهد، ۱۳۷۳ش.
- ابوهلال عسکری، حسن، فی التفضیل بین بلاغتی العرب و العجم، قسطنطنیه، ۱۳۲۰ق.
- اشعار پراکنده قدیمی ترین شعرای فارسی زبان، به کوشش ژیلبر لازار، تهران، ۱۳۴۱ش.
- بخشی از تفسیر کهن، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۱ش.
- برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش.
- بلعمی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۸۰ش.
- بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۷ش.

- همو، «شعر قبل از اسلام»، بهار و ادب فارسی، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۱ش.
- بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زخائو، لایپزیگ، ۱۹۰۶م.
- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش.
- تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش.
- تحفة الملوک، به کوشش حسن تقی زاده، تهران، ۱۳۱۷ش.
- ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۶ش.
- ترجمه سواد الاعظم، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش.
- تقی زاده، حسن، «شاهنامه و فردوسی»، هزاره فردوسی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- همو، «فردوسی و شاهنامه او»، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۸۶ش، ج ۶.
- ثعالبی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م.
- جاحظ، عمرو، البیان والتبیین، به کوشش محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م.
- همو، التاج فی اخلاق الملوک، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۲۲ق / ۱۹۱۴م.
- جرجانی، اسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۴ش.
- جوینی، علی، عتبه الکتبه، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۹ش.
- حکیم میسری، دانشنامه در علم پزشکی، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۶ش.
- حمزه اصفهانی، الامثال الصادر عن بیوت الشعر، برلین، بی تا.
- همو، التنبيه على حدوث التصحيف، بغداد، ۱۹۶۸م.
- خالقی مطلق، جلال، «از شاهنامه تا خداینامه»، نامه ایران باستان، ۱۳۸۶ش، شم ۱-۲.
- همو، «روزی به ترانه‌ای به چنگ آورمت»، ایرانشناسی، واشنگتن، ۱۹۹۷م، شم ۲.
- همو، «سرگذشت زبان فارسی»، گل رنج‌های کهن، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۷۲ش.
- همو، «فرامرنامه»، ایرانشناسی، واشنگتن، ۲۰۰۳م، شم ۲.
- همو، «مشکدانه»، ایرانشناسی، واشنگتن، ۲۰۰۳م، شم ۲.
- همو و محمود امیدسالار، یادداشت‌های شاهنامه، نیویورک، ۱۳۸۰ش / ۲۰۰۱م، بخش اول، ۱۳۸۹ش /
- ۲۰۰۹م، بخش سوم.

- خانلری، پرویز، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۸ش، ج ۱، ۱۳۵۲ش، ج ۲.
- همو، وزن شعر فارسی، تهران، ۱۳۴۵ش.
- خوارزمی، احمد، مفاتیح العلوم، به کوشش گ. فن فلوتن، لیدن، ۱۹۶۸م.
- دینوری، احمد، اخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م.
- ذاکراالجسینی، محسن، «اورامن»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۴ش، ج ۱.
- رادویانی، محمد، ترجمان البلاغة، به کوشش احمد آتش، استانبول؛ ۱۹۴۹م.
- راغب اصفهانی، حسین، محاضرات الادباء، بیروت، ۱۹۶۱م.
- رجایی، احمدعلی، پلی میان شعر هجایی و عروضی فارسی در قرون اولیه هجری (ترجمه آهنگین از دو جزو قرآن مجید)، تهران، ۱۳۵۳ش.
- رضایی باغبیدی، حسن، «کهن ترین نمونه شعر فارسی»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۸۵ش، شم ۳۰.
- رودکی سمرقندی، جعفر، محیط زیست و احوال و اشعار، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۱ش.
- شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش ادوارد براون و محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹م.
- شهمردان بن ابی الخیر، روضة المنجمین، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- همو، نزهت نامه علایی، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ش.
- صادقی، علی اشرف، تکوین زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۷ش.
- همو، «چند فلهوی»، مجله زبان شناسی، تهران، ۱۳۸۵ش، شم ۱.
- صدیقی، غلامحسین، «بعضی از کهن ترین آثار نثر فارسی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۱۳، شم ۴.
- طبری، محمد، تاریخ الامم والملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۹ق.
- عتبی، محمد، «التاریخ الیمینی»، من الفتح الوهبی مینی، قاهره، ۱۲۸۶ق.
- عنصرالمعالی کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۲ش.
- عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۵ش.
- فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به کوشش ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا، تهران، ۱۳۴۹ش.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶ش.
- قزوینی، محمد، «قدیمیترین شعر فارسی بعد از اسلام»، بیست مقاله، تهران، ۱۳۳۲ش.

- همو، مقدمه بر *مرزبان‌نامه* مرزبان بن رستم، ترجمه سعدالدین و راوینی، لیدن، ۱۹۰۹م.
- کلیله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۶ش.
- کنانی، علی، *تنزیه الشریعة المرفوعة عن اخبار الشنیعة الموضوعة*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف و عبدالله محمد صدیق، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م.
- مار، سو.ن.، «وزن شعری شاهنامه»، *هزاره فردوسی* (مجموعه مقالات سخنرانی‌های کنگره هزاره فردوسی)، تهران، ۱۳۶۲ش.
- مجم‌التواریخ والقصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش.
- مدبری، محمود، *شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان در قرن‌های ۳-۵ هجری قمری*، تهران، ۱۳۶۲ش.
- مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل انصاری، بغداد، ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م.
- همو، *مروج الذهب و معادن الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۶-۱۹۷۴م.
- مطرزی، ناصر، *المغرب فی ترتیب المعرب*، حیدرآباد، ۱۳۲۸ق.
- ممتحن، حسینعلی، *نهضت شعوبیه*، تهران، ۱۳۸۵ش.
- نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر قباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش.
- نصیرالدین طوسی، محمد، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و ع. حیدری، تهران، ۱۳۵۶ش.
- همو، *اساس الاقتباس*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۱ش.
- همو، *معیار الاشعار*، تهران، ۱۳۷۰ش.
- نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، برلین، ۱۹۲۷م.
- نظامی گنجوی، الیاس، *خسرو و شیرین*، به کوشش ل.آ. خه تاقوروف، باکو، ۱۹۶۰م.
- نوروزنامه*، منسوب به عمر خیام، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۷ش.
- نهاية الارب فی تاریخ الفرس والعرب*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۴ش.
- هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحی*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.
- یادگار زیریران*، ترجمه و تدوین بیژن غیبی، بیلفلد، ۱۹۹۹م.
- یاقوت، معجم‌الدباء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م.

Henning, W. B., «Mitteliranisch», *Handbuch der Orientalistik Iranistik Linguistik*, Leiden, 1958, n. 2.

id, «A Pahlavi Poem», *Acta Iranica*, Leiden, 1977, vol. XV.

id, «Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rudaki», *Acta Iranica*, Leiden, 1977, vol. XV.

Kent, R. G. *Old Persian*, New Haven, 1953.

Noldeke, Th., *Das Iranische Nationalepos*, Berlin-Leipzig, 1920.

Remps, Ch., «Die ältesten Dichtungen in Neupersisch», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig/Wiesbaden, 1951, no. 101.

دنباله تاریخ ادبی ایران عصر اسلامی

تا ظهور غزنویان

محمود امیدسالار

پیشتر اشاره شد که شعرای عربی سرای متقدم، لغات فارسی را در شعر خود به کار می بردند. ایرانیان ذولسانین و ادیب که در دواوین طاهریان و بعداً صفاریان به کتابت مشغول بودند از همین جا دریافتند که واژگان فارسی را می توان در محور عرب جای داد. بنابراین، هرگونه سد ذهنی در مقابل این کار درهم شکسته شد و پیشگامان شعر فارسی فقط می بایست قدم بعدی را بردارند، یعنی شعری که اکثر لغاتش عربی و قلیلی از مفرداتش فارسی بود را به شعری که اکثر لغاتش فارسی و قلیلی از آنها عربی باشد تبدیل کنند. یکی از قطعاتی که از شهید بلخی (وفات: ۳۲۵ق) باقی مانده ناظر به همین تفننات است. اما پیش از نقل این قطعه باید علت استشهاد به شعر شهید را، که از شاعران آل سامان به شمار می رود، در فصل مربوط به ادبیات طاهری و صفاری متذکر شوم. علت این است که با اینکه در کتب تاریخ ادبیات شهید بلخی از شعرای عهد سامانی

محسوب می‌شود، اما اگر عمر او را ۸۰ سال قمری (۷۷ سال شمسی) هم فرض کنیم، تاریخ تولد او به سال ۲۴۵ ق می‌افتد که سه سالی پیش از سرکار آمدن یعقوب در محرم ۲۴۸ است. پس لابد تعلیم و تربیت شهید در زمان حکومت این سلسله (۲۴۸-۳۹۳ ق) صورت گرفته بوده و به عبارت دیگر، این شاعر ساخته و پرداخته محیط فرهنگی صفاریان است نه سامانیان. بنابراین به صرف اینکه تاریخ مرگ او را سال ۳۲۵ ق نوشته‌اند نمی‌توان شهید را از شعرای آل سامان به شمار آورد و چنان که قبلاً متذکر شدیم اصولاً تقسیم‌بندی ادوار ادب فارسی براساس دوران حکومت سلسله‌های غیرمنطقی است. به هر حال تفنن شهید بلخی در این قطعه، با اخذ عروض عرب قابل توجه است:

یری محنتی ثم یخفص البصرا	فدته نفسی تره قد سفرا
داند کز وی به من همی چه رسد	دیگر باره ز عشق بی‌خبرا
اما یری و جنتی من عصره	وسایلا کالجمان مبتدار
چو سدّ یا جوج باید دل من	که باشدی غمزگانش را سپرا
فضاع حلمی و خاننی جلدی	و من یطیق القضاء والقدر
و گر بدانستی که دل بشود	نکردمی بر ره بلا گذرا ^۱

با توجه به مقدماتی که پیشتر گفتیم احتمالاً تکوین شعر عروضی فارسی به تدریج اتفاق افتاده است. به عبارت دیگر، نمی‌توان به آسانی پذیرفت که شعر پخته و زیبای دوران طاهری و صفاری، یک‌باره و یا به همت یک شاعر واحد پدید آمده باشد. بنابراین تلاش در تعیین هویت اولین شاعری که به زبان فارسی شعر عروضی ساخته از مقولهٔ اتلاف وقت به نظر می‌آید. به قول فروزانفر:

«ممکن است به واسطهٔ مجاورت یا معاشرت یا غلبهٔ ملت دیگر، حس وزن‌شناسی ملتی تغییر یابد مثل اینکه پس از غلبهٔ عرب این تغییر در میان ما موجود گردید و وزن هجایی به وزن عروضی مبدل شد. ... تغییر وزن بسته به ذوق و قبول یک ملت است و با ذوق شخص مخصوصی بستگی ندارد و او نمی‌تواند مردم را به قبول وزنی مجبور سازد ... بنابراین به زحمت باید قبول کرد که یک شاعر بتواند وزنی که مردم را به آن هیچ سابقه نباشد معمول کند و نیز دشوار می‌نماید که شاعر یا خنیاگری بتواند ابتدا

یک وزن کامل ایجاد کند. بلکه خود او یا دیگران باید آنرا به تدریج به سر حد کمال رسانند. از این تقریر دو نتیجه می‌گیریم: یکی آنکه که یک تن به خصوص را نمی‌توان اولین شاعر شمرد ... دیگر باید تصدیق کرد که کلیه شعرای پارسی‌گوی نخست، از عربی به خوبی اطلاع داشته و شعر عربی می‌گفته‌اند. این فقره گذشته از حدس، به ادله تاریخی هم تأیید می‌شود»^۲.

در زمان طاهریان که خود قومیت ایرانی داشتند، استیلای خلافت عباسی بر بلاد اسلام چنان بود که زبان اداری و درباری همان زبان خلافت یعنی عربی بود و آل طاهر، که از برکشیدگان عباسیان بودند، به‌رغم اینکه در علم و ادب و مخصوصاً در موسیقی دست داشتند، از زبان اداری امپراتوری اسلام، یعنی از عربی پشتیبانی می‌کردند؛ و چون هنوز فارسی رسمیتی نیافته بود، پشتیبان زبان و ادب فارسی نمی‌توانستند بود. جد طاهر، مصعب بن زریق بن ماهان در خدمت سلیمان بن کثیر خزاعی، از داعیان بنی‌عباس، کتابت می‌کرد و مدتی نیز به فرمانداری هرات و پوشنگ منصوب شد. بنابراین سواد و کتابت در خاندان ایشان سابقه داشته است و مانند صفاریان از طبقات بی‌سواد عامه نیامده بودند. پسر مصعب که حسین نام داشت از بزرگان خراسان و مورد لطف خلفای عباسی بود، چنان که وقتی در سال ۱۹۲ق وفات یافت، خلیفه هارون الرشید در تشییع جنازه او حاضر شد. بنابراین بازهم برخلاف آل صفار، طاهریان جزو طبقه حاکم آن دوران محسوب می‌شدند و چون زبان اداری و رسمی و درباری طبقه حاکم عربی بود، ایشان نه تنها از ادب عرب حمایت می‌کردند، بلکه برخی از ایشان از ادبا و بلغای عرب محسوب می‌شدند. در این دوران اکثریت قریب به اتفاق ادبا و دانشمندان جهان اسلام، صرف نظر از هویت قومیشان، آراء و عقاید و هنر خود را در کسوت عربی بیان می‌کردند چنان که شاعران ایرانی همچون بشّار بن بُرد و ابونواس و دیگران به همین زبان شعر می‌سرودند و دانشمندان و فقهای ایرانی هم زبان عربی را به کار می‌بردند. در این مورد طاهریان هم عربی‌مآب بودند.

از شعرای دوران طاهری و صفاری هفت شاعر را می‌شناسیم که متأسفانه تاریخ دقیق حیاتشان معلوم نیست. این شاعران عبارتند از: حنظله بادغیسی (وفات: ۲۱۹ یا ۲۲۰ق)، محمود وراق هروی (وفات: ۲۲۱ق)، محمد بن مخلد سگزی، محمد بن وصیف سگزی و

بسام کرد که همه معاصر با یعقوب لیث بوده‌اند؛ و محمد بن وصیف که به هنگام انقراض صفاریان هم زنده بوده است و دیگر ابوسلیک گرگانی که معاصر با عمرو بن لیث بوده، و فیروز مشرقی (وفات: ۲۸۳ق). نکته‌ای که در باب این شاعران باید به خاطر داشت آن است که اگر فرض کنیم که به قیاس با رودکی و فردوسی همه شاعران عصر صفاریان به سنین پیری رسیده باشند و اگر عمر هر یک را هفتاد سال قمری، یا ۶۷ سال شمسی فرض کنیم، آخرین ایشان، یعنی فیروز مشرقی که تاریخ فوتش را ۲۸۳ق معین کرده‌اند، به تقریب می‌باید در اطراف سنه ۲۱۳ق به دنیا آمده باشد. با این فرض دوران کودکی و نوجوانی او مقارن با فرمانفرمایی عبدالله بن طاهر (حکومت: ۲۱۳-۲۳۰ق) می‌شود. یعنی تعلیم و تربیت فیروز و دورانی که او در آن تحصیل ادبیات کرده در حکومت طاهریان بوده نه در فرمانروایی صفاریان. به عبارت دیگر، به صرف اینکه فیروز مشرقی دوران صفاریان را درک کرده و در آن دوران فعالیت ادبی داشته است نمی‌توان او را از شاعران آل لیث به شمار آورد، زیرا به اقرب احتمال تعلیم و تعلم او در ادب در زمان طاهریان صورت گرفته است. به همین قیاس اگر برای رودکی که پس از عمری دراز در ۳۲۹ق در گذشته است، ۸۰ سال قمری زندگی فرض کنیم، ولادت او تقریباً به سال ۲۴۹ق می‌افتد و دوران دانش‌آموزی او در حکومت صفاریان واقع می‌شود. آیا می‌توان سراینده‌ای را که تمام دوران جوانی و ادب‌آموزی او در محیط اجتماعی عهد صفاریان سپری شده است به صرف اینکه عهد سامانیان را درک و امرای سامانی را مدح گفته، شاعری سامانی به حساب آورد؟ اینها بخشی از معضلات تاریخ ادب قدیم ایران است که در بیشتر مطالعات ادبی به طور شایسته مورد توجه قرار نگرفته‌اند. بنابراین همیشه باید به خاطر داشت که برچسب‌های «صفاری» و «سامانی» و امثال ذلک را تنها برای تحمیل نوعی انضباط بر تاریخ ادبی باید به کار برد و نباید فعالیت‌های ادبی شاعرانی که در دورانی پیش از روی کار آمدن فلان سلسله تعلیم یافته‌اند، به حساب خدمات فرهنگی آن سلسله منظور گردد.

اما از سروده‌های شاعران آل طاهر و صفاری ۵۸ بیت به ما رسیده است که حتی در صحت انتساب آن ابیات نیز تردید هست. بنابراین قضاوت در باب جنبه‌های هنری شعر این شعرا به درستی مقدور نیست. اما در مورد زبان فارسی این سروده‌ها نکته‌ای هست

که چنان که باید به آن توجه نشده است: این شاعران مخصوصاً اگر ابوسلیک گرکانی را هم نه از گرگان، بلکه از گرگانج (جرجانیه) ماوراءالنهر بگیریم^۳، همه از اهالی یا ساکنان شرق ایران‌اند. اما مشرق ایران، که خراسان بزرگ باشد، منطقه‌ای کوچک نبوده است و اگر به نقشه این منطقه نگاهی بیفکنیم می‌بینیم که این شاعران از شهرهایی برخاسته و به بلادی منسوبند که صدها کیلومتر از یکدیگر فاصله دارند. از این گذشته، دو تن از این شاعران، یعنی محمد بن مخلد و محمد بن وصیف از اهالی سیستان و یکی از ایشان، یعنی بسام کرد، از اکراد خراسان بوده‌اند. اما به‌رغم بُعد مسافت و قومیت‌های مختلف، زبان شعر همه آنها زبانی ست که به آن فارسی دری می‌گوییم. علت این امر همان وحدت زبان امپراتوری است که به آن اشارت رفت. البته در زمان این شاعران دیگر شاهنشاهی ساسانی موجود نبود، اما می‌دانیم که فرهنگ آن شاهنشاهی به استثنای جنبه‌های دینی آن، در میان مردم ایران باقی مانده بود و مخصوصاً زبان مردم کوچه و بازار آن امپراتور وسیع، یعنی زبان فارسی دری در عهد آل طاهر و صفاریان بُعد ادبی نیز به دست آورده بود. پس شعر فارسی برخاسته از بلاد مختلف و قومیت‌های گوناگون خود شاهدهی است بر اشاعه زبان فارسی در مقام یک زبان رسمی ادبی در آن عهد؛ زیرا مسلماً لهجه‌ای که مردم سیستان و بلوچستان به آن تکلم می‌کرده‌اند از زبانی که بسام کرد بدان صحبت می‌کرده متفاوت بوده است، چنان که امروز نیز متفاوت است. اما اینکه چرا ادب فارسی در مشرق ایران پا گرفت و از آنجا اشاعه یافت، مطلبی است که در بخش ادبیات ایران در عهد سامانیان مورد بحث قرار خواهد گرفت. آنچه که در دنباله این بخش بدان خواهیم پرداخت شمه‌ای از خصوصیات ادبی شعر این دوره است که چنان که دیدیم مواد مربوط بدان بسیار کمیاب است و ناچار بحث وافی در مورد آن غیر ممکن.

اشعار سه تن از هفت شاعر این دوره که عبارتند از محمد بن وصیف سگزی، بسام کرد خارجی و محمد بن مخلد سگزی فقط در تاریخ سیستان نقل شده و علت نقل آن هم این است که این ابیات حاوی برخی شواهد تاریخی هستند. مثلاً صاحب تاریخ سیستان در ذکر رفتن یعقوب لیث به هرات و فتح آن بلاد (شعبان ۲۵۳) داستان شعر فارسی گفتن محمد بن وصیف سگزی را آورده است:

[پس از اینکه یعقوب هرات را فتح کرد] شعرا او را شعر گفتندی به تازی:

قَدْ أَكْرَمَ اللَّهُ أَهْلَ الْمِصْرِ وَالْبَلَدِ

بِمَلِكِ يَعْقُوبِ ذِي الْأَفْضَالِ وَالْعُدَدِ ...

چون این شعر برخوانند او عالم نبود، درنیافت. محمد بن وصیف حاضر بود و دبیر رسایل او بود و ادب نیکو دانست و بدان روزگار نامهٔ پارسی نبود. پس یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟ محمد وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت و اول شعر پارسی اندر عجم او گفت و پیش از او کسی نگفته بود، که تا پارسیان بودند سخن پیش ایشان برود باز گفتندی، بر طریق خسروانی؛ و چون عجم برکنده شدند و عرب آمدند، شعر میان ایشان به تازی بود و همگان را علم و معرفت شعر تازی بودی. و اندر عجم کسی برنیامد که او را بزرگی آن بود، پیش از یعقوب، که اندر او شعر گفتندی، مگر حمزة بن عبدالله الشاری، و او عالم بود و تازی دانست. شعراء او تازی گفتند، و سپاه او بیشتر هم از عرب بودند و تازیان بودند. چون یعقوب زنبیل و عمار خارجی را بشکست و هری بگرفت و سیستان و کرمان و فارس او را دادند، محمد بن وصیف این شعر بگفت:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام

بنده و چاکر و مولای و سگ‌بند و غلام

ازلی خطی و ر^۴ لوح که ملکی بدهید

بی^۵ ابی یوسف یعقوب بن اللیث همام

به لتام آمد زنبیل و لتی خور [د] بلنک^۶

لتره شد لشکر زنبیل و هبا گشت کنام^۷

لَمَنْ الْمَلِكُ^۸ بخواندی تو امیرا به یقین

با قلیل الفئه^۹ کت داد^{۱۰} و ران لشکر کام

عُمَرِ عَمَّارٍ تُو رَا خَوَاسْتِ وَ زَاوِ گشت بری

تیغ تو کرد میانجی به میان دد و دام^{۱۱}

عمرِ او نزد تو آمد که تو چون نوح بزی

در آکار تن او، سر او بابِ طعام

این شعر دراز است اما اندکی یاد کردیم^{۱۲}.

بیشتر متخصصان، ابیات محمد بن وصیف را سست تشخیص داده‌اند^{۱۳}. البته در سستی شعر او سخنی نیست اما برخی ایراداتی که به او وارد کرده‌اند نیز قابل قبول نیست. مثلاً محمدجعفر محجوب در باب آخرین بیت این قطعه می‌نویسد: «ارتباط منطقی که باید بین دو مصراع برقرار باشد وجود ندارد و شعر سست و غیرمنسجم می‌نماید»^{۱۴}. اما این ایراد وارد نیست، زیرا معنی این بیت متکی به بیت قبل است و به شرط در نظر داشتن این نکته دو مصراع این بیت نیز به هم مربوط‌اند. در آکار و در یا باب طعام، چنان که ملک‌الشعرا بهار نوشته است^{۱۵}. نام دو دروازه از سیزده دروازه ربض زرنج بوده است، و چون عمار در سال ۲۵۱ق در جنگ با سپاه یعقوب کشته شد، سرش را «به شهر آوردند و به در طعام بر باره نهادند و تن او به در آکار نگونسار بیاویختند»^{۱۶}. بنابراین معنی این دو بیت که کاملاً با یکدیگر مرتبط‌اند این است که: «عمر عمار خارجی از او زده شد و خواست که به عمر تو افزوده شود و برای رسیدن به این هدف شمشیر تو را میانجی قرار داد و چون تو بر او چیره شدی و او را در جنگ کشتی، اکنون عمرش نزد تو آمده و دعا می‌کند که چون نوح دراز زندگانی باش، و سرش بر [بارۀ] باب طعام قرار دارد و تنش [نگونسار] از دروازه آکار آویخته است». هفده بیت دیگر از اشعار محمد بن وصیف در تاریخ سیستان نقل شده است که کم‌وبیش به همین کیفیت هستند.

در همین بخش از تاریخ سیستان پنج بیت از اشعار بسام کرد خارجی و سه بیت از سروده‌های محمد بن مخلد سگزی نیز نقل شده است:

بسام کرد از آن خوارج بود که به صلح نزد یعقوب آمده بودند. چون طریق وصیف بدید اندر شعر، شعرها گفتن گرفت و ادیب بود و حدیث عمار اندر شعری یاد کند.

هر که نبود او [ی] ^{۱۷} به دل متهم	بر اثر دعوت تو کرد نعم
عُمَر ز عمار بدان شد بَری	کاوای خلاف آور تا لاجرم
دید بلا بر تن و بر جان خویش	گشت به عالم تن او در الم
مکه حرم کرد عرب را خدای	عهد تو را کرد حرم در عجم
هر که درآمد، همه باقی شدند	باز فناشد که ندید ^{۱۸} این حرم

باز محمد بن مخلد هم سگری بود، مردی فاضل بود و شاعر، نیز پارسی گفتن گرفت و این شعر را بگفت:

جز تو نژاد حوا و آدم نکشت شیر نهادی به دل و بر منشت
معجز پیغمبر مکی تویی به گنش و به منش و به گوشت
فخر کند عمار روزی بزرگ گوید: آنم که یعقوب گشت^{۱۹}

آثار قدمت و برخی ناهمواری‌های وزن در این ابیات پیداست. مثلاً در مصراع آخر، که در ضبط اصلی نسخه تاریخ سیستان به صورت «کوهدانم من» آمده است. اما من از روی مطلب آقای مدبری آنرا به «گوهد آنم» تبدیل کرده‌ام. به اقرب احتمالات صورت صحیح همان گوهد است که ظاهراً لهجه ایست از گوید^{۲۰}. همچنین بهار در زیرنویسی متذکر شده است که کلمه من در این مصراع اصلی نیست، بلکه کسی با مرکب قدیم آنرا به متن افزوده است. به هر حال این کلمه ظاهراً باید حذف شود. اما حتی با حذف کلمه من از این مصراع و تبدیل آن به صورتی که ملک‌الشعرا بهار و مدبری حدس زده‌اند، وزن بیت وقتی درست درمی‌آید که اولاً آنم را به ضم ثانی، یعنی آنم بخوانیم و ثانیاً حرف مصوت هجای دوم کلمه آنم را قدری بکشیم و آنرا به صورت \bar{O} تلفظ کنیم. چنان که از قول ابوحاتم رازی نقل کردیم، ظاهراً شاعران متقدم فارسی‌زبان گاهی اوقات مجبور بوده‌اند برخی هجاها را بکشند تا وزن ابیاتشان ترمیم شود^{۲۱}.

چنان که از ابیاتی که نقل شد نمایان است، محمد بن وصیف، محمد بن مخلد و بسام کرد شاعران ورزیده‌ای به نظر نمی‌آیند. از محمد بن مخلد و بسام کرد غیر از آنچه که آوردیم شعری نمانده است؛ اما از محمد بن وصیف یک قطعه در باب کشته شدن رافع بن هرثمه (شوال ۲۸۳) در تاریخ سیستان نقل شده که متن آن فاسد و برخی حروف بی نقطه است، اما ملک‌الشعرا بهار آنرا در بحر هزج مسدس اُخرب مکفوف (مفعول مفاعیل مفاعیلن) دانسته ولی متأسفانه موفق به حل معضلات متن نشده است^{۲۲}. متن این دو بیت بدین قرار است:

ای دل *** کر *** ن از طبران که *** روزه * مای از صدف مرجان
ورافع اکران که شش خس *** از فعل ابی حفص شه جیشان

چهار بیت دیگر از او در باب اسارت عمرو بن لیث به دست امیر اسماعیل سامانی

(۲۸۷ق) در تاریخ سیستان نقل شده که متن آنها نیز به سبب کم‌نقطگی برخی کلمات قدری پیچیدگی دارد اما کم‌وبیش قابل فهم است. این ابیات را با حفظ رسم الخط چاپ بهار نقل می‌کنیم:

کوشش بنده سبب ار *خسش است	کار قضا بود و تو را عیب نیست
بود و بهود از صفت ایزد است	بنده در مانده بیچاره کیست
اول مخلوق چه باشد ایزد است	کار جهان اول و آخر یکیست
قول خداوند بخوان فاستقم	معتقدی شو و بر آن بر بایست ^{۲۳}

صورت صحیح مصراع اول این قطعه را بهار به صورت «کوشش بنده سبب از بخشش است» دانسته و عبارت بود و بهود در مصراع اول بیت ثانی را نیز به احتمال بود و ببود به معنی «ازلیت و ابدیت» گرفته است. آخرین قطعه منقول از محمد بن وصیف ۹ بیتی است که مضمون آنها افسوس بر کار دنیاست، پس از اینکه طاهر و یعقوب، نوادگان عمرو بن لیث به دست سُبگری اسیر می‌شوند و او آنها را به بغداد می‌فرستد. این واقعه در سال ۲۹۶ق اتفاق افتاده است. اما از گزارش تاریخ سیستان الزاماً نمی‌توان حکم کرد که این قطعه حتماً سروده محمد بن وصیف است. متن تاریخ سیستان^{۲۴} از این قرار است:

«پس خبر [پایان کار طاهر و یعقوب] به سیستان آمد. مردمان همه خاص و عام غمگین گشتند و تأسف خوردند و لیث علی همچنان بسیار بگریست و گفت قضا را چیزی نتوان کرد. ایزد تعالی داند که من اندر این بی‌گناهم. بر من اعتماد نکردند و خویشتن عرضه کردم و نپذیرفتند. پس محمد وصیف سجزی این بیت‌ها یاد کرد»^{۲۴}.
از عبارت «این بیت‌ها یاد کرد» نه می‌توان به ضرس قاطع گفت که این ابیات سروده محمد بن وصیف است و نه می‌توان مطمئن بود که شعر از او نیست؛ زیرا ممکن است که او پس از شنیدن خبر گرفتاری دو امیرزاده و بر منوال همدردی با لیث بن علی این ابیات را به یاد آورده و نقل کرده باشد، نه اینکه سراینده آنها خود او باشد. لازم به یادآوری است که هر جا در تاریخ سیستان از محمد بن وصیف شعری نقل شده عباراتی مانند «محمد بن وصیف این شعر بگفت»^{۲۵} و «محمد بن الوصیف این شعر اندر حدیث او گوید»^{۲۶} و «محمد وصیف ... شعری فرستاد و این بیت‌ها اندر آن شعر است»^{۲۷} پیش

از آن شعر آمده است. پس اینکه ذبیح‌الله صفا با در نظر گرفتن تفاوت بارزی اشعار ابن‌وصیف گفته است «میان آخرین قصیده محمد بن وصیف [که] در دست داریم با نخستین قصیده او از حیث روانی و سهولت الفاظ و انطباق آنها با اوزان منتخب فرق عمده‌ای مشهود می‌باشد»^{۲۸} ممکن است به این علت باشد که قطعه آخری از خود او نیست و به اشتباه به او منسوب شده است. به عبارت دیگر، اگر این ابیات از خود وصیف نباشد و او آنها را به مناسبت به خاطر آورده و یاد کرده باشد، علت تفاوت این قطعه با اشعار دیگر او معلوم می‌شود.

به هر حال شعر هیچ‌کدام از سه شاعر دوره صفاری، که در تاریخ سیستان نقل شده است، چنگی به دل نمی‌زند. چنان که گفتیم علت نقل این ابیات در کتاب هم ظاهراً این است که حاوی برخی فواید تاریخی‌اند و فی‌الواقع غیر از تاریخ سیستان، هیچ منبعی از این سه شاعر بیتی نقل نکرده است و شعر ایشان در هیچ یک از کتب ادبی و حتی قوامیس، به عنوان شاهد صنعتی یا لغتی نیامده است. اگر استشهداد به ابیات شاعران را در کتب ادبی معیار مقبولیت شعر ایشان بگیریم، می‌بینیم که حتی شعرایی که ابیات انگشت‌شماری از شعرشان باقی مانده گهگاه در این کتب ذکر شده‌اند. مثلاً ۵ بیتی که به حنظله بادغیسی منسوب است در چهار مقاله و لباب‌الالباب و مجمع‌الفصحا و در فرهنگ‌های رشیدی و جهانگیری نقل شده است. همچنین ۹ بیت باقی مانده از فیروز مشرقی در هشت منبع ادبی، ۱۱ بیت ابوسلیم گرگانی در هفت منبع، و دو بیت محمود وراق هروی در مجمع‌الفصحا آمده‌اند. در حالی که از سه شاعر سیستان هیچ بیتی در این گونه منابع نقل نشده است. اما در قیاس با ابیات شعرایی که ذکر کردیم، اشعار سه نفری که در تاریخ سیستان یاد شده است، سست است. شاید علت این باشد که اینها شاعر حرفه‌ای نبوده‌اند. یکیشان دبیر بوده، یکی از خوارج و انقلابیون، و تنها یکی از ایشان، یعنی محمد بن مخلد «مردی فاضل بود و شاعر»^{۲۹}. اما با توجه به اینکه یعقوب خودش از راهزنی و باج‌گیری به امارت رسیده بود، می‌توان دانست که درجه توجه او به علم و ادب چقدر بوده است. بنابراین تعجبی ندارد که شاعر مداح او هم در قیاس با شعرای سلاطین ادیب و ادب‌پرور ادوار بعد، شعری ضعیف داشته باشد.

اگر این سه شاعر را کنار بگذاریم و به همین چند بیتی که از سراینندگان دیگر

آل طاهر و صفاریان باقی مانده به دیده انصاف بنگریم، می بینیم که این اشعار از نظر کیفیت چندان از اشعار دوره بعد کم ندارد. بنابراین اگر شعر محمد بن وصیف دلیل ضعف ادب آن دوران است، ابیات ابوسلیک، فیروز مشرقی و محمود وراق هر وی دلیل بر کیفیت خوب شعر آن عهد تواند بود. مثلاً حنظله بادغیسی (وفات: ۲۱۹ یا ۲۲۰ق) می گوید:

یارم سپند اگرچه بر آتش همی فگند

از بهر چشم، تا نرسد مر ورا گزند،

او را سپند و آتش ناید همی به کار

با روی همچو آتش و با خال چون سپند

این شعر، به گفته شفیع کدکنی، «از فرط پختگی و کمال سبب می شود که یا در انتساب آن به حنظله تردید کنیم و یا در روزگار گوینده اش»^{۳۰} نه تنها حنظله، بلکه محمود وراق هر وی (وفات: ۲۲۱ق) نیز شعری بسیار استوار و دلپذیر دارد:

نگارینا به نقدِ جائتِ ندهم گرانی در بها، ارزانتِ ندهم

او را سپند و آتش ناید همی به کار نهم جان از کف و دامانتِ ندهم^{۳۱}

چند بیتی که از شعر فیروز مشرقی (وفات: ۲۸۳ق) باقی مانده نیز بسیار منسجم

و زیباست:

به خط و آن لب و دندانش بنگر که همواره مرا دارند در تاب

یکی همچون پرن بر اوج خورشید یکی چون شایورد از گرد مهتاب^{۳۲}

از این شعرا، برخی مانند بوسلئیک گرگانی در چشم شاعر فحلی چون منوچهری دامغانی در ردیف شعرای بزرگ عرب و عجم محسوب می شده و منوچهری در قصیده‌ای او را همراه ابونواس و امرؤالقیس و رودکی و شهید نام برده است.^{۳۳} لابد شاعری چون منوچهری کسی را که شعرش سست و ناگیرا باشد در ردیف چنین سخن‌سرایانی نخواهد آورد. همین یازده بیتی که از ابوسلئیک باقی مانده سخن‌آوری او را شاهد بس است:

به مژده دل زمن بدزدیدی ای به لب قاضی و به مژگان دزد!

مزد خواهی که دل زمن ببری؟ این شگفتی که دید؟ دزد به مزد!^{۳۴}

به نظر می‌رسد که اشعار سرایندگان دوره صفاری و طاهریان، چنان که تصور می‌شود،

بدوی و سست نیست. اگر ابیاتی را که در فقط در تاریخ سیستان آمده از آن بیرون کنیم و از متخصصان بخواهیم که بدون نظر گرفتن آن ابیات در باب این شعر قضاوت کنند، گمان می‌رود که قضاوت ایشان قدری تعدیل شود. چنان که پیش از این هم اشاره شد، رودکی (وفات: ۳۲۹ق) و شهید بلخی (وفات: ۳۲۵ق) حتماً در دوره سلطه صفاریان زاده و تربیت شده بوده‌اند. بنابراین اگر معیار را تعلیم و تربیت قرار دهیم، شعر آنها را هم باید در ابواب جمعی صفاریان نهاد نه سامانی؛ چنان که فردوسی را نیز باید از شعرای سامانی به حساب آورد نه غزنوی.

باید گفت از دواوین شعرای متقدم خراسان و مشرق، آنچه که به دست ما رسیده است، برای قضاوت در باب جوانب هنری کار این سراینندگان کافی نیست و نمی‌توان به ضرس قاطع سخنی گفت. اما اگر آن محمد بن وصیف و بسام گرد و محمد بن مخلد را کنار بگذاریم و قضاوت را بر آنچه که از ابیات حنظله و محمود وراق و فیروز مشرقی و بوسلیک باقی مانده قرار دهیم، این ابیات از اشعار دوران بعد چیزی کم ندارد.

و اما این مسأله که اولین سراینده شعر فارسی عروضی چه کسی است، مطلبی است که خاطر بسیاری از تذکره‌نویسان و محققان را به خود جلب کرده است.^{۳۵} اما چنان که گفته آمد نظر فروزانفر مقبول است که:

«یک تن به خصوص را نمی‌توان اولین شاعر شمرد. فقط می‌توان گفت مثلاً حنظله نخستین شاعری است که ما از او اطلاع داریم و به همین جهت است که در تعیین اولین شاعر میان تذکره‌نویسان این اختلافات عجیب را می‌بینیم. مثلاً به روایت تاریخ بیهق، محمد بن سعید بیهقی و به نقل تاریخ سیستان، محمد بن وصیف اولین شاعر است و شاید هر دو راست می‌گویند. بدین طریق که در آن شهر اولین شاعر او بوده است.^{۳۶} طبری هم در ذکر وقایع سال ۲۳۵ق به نقل از راوی شناخته‌ای می‌نویسد که «پیران مراغه» اشعار محمد بن بعیث (وفات: ۲۳۵ق) را برایش خوانده بوده‌اند.^{۳۷} این محمد بن بعیث در اوایل قرن ۳ق بر تبریز حکومت داشته اما بر متوکل عباسی (حکومت: ۲۳۲-۲۴۷) می‌شورد و آخر الامر گرفتار می‌گردد به حضرت خلافت فرستاده می‌شود. طبری از قول علی بن الجهم شاعر، که از ندمای متوکل بوده است، نقل می‌کند که چون محمد بن بعیث را بر نطع می‌نشانند تا گردنش را بزنند، سه بیت من باب استغفار

خطاب به متوکل می‌سراید و متوکل چون او را صاحب ادب می‌بیند از گناهِش در می‌گذرد و به خانه‌اش می‌فرستد. در اینجا طبری می‌نویسد «و حدثنی ... انه انشدنی بمراغة جماعة من اشياخها اشعاراً لابن البعیت بالفارسیة و یذکرون ادبه و شجاعته و له اخبار و احادیث». از نصّ طبری معلوم نیست که این قضیه را چه کسی برایش نقل کرده است. قول طبری را ذکر می‌کنم که اشکال معلوم شود:

فذكر عن علی بن الجهم انه قال: أتى المتوکل بمحمد بن البعیت. فامر بضرب عنقه فطرح علی نطع و جاء السیافون فلوحوا له فقال المتوکل و غلظ علیه: ما دعاک یا محمد الی ما صنعت؟ قال الشقوة وانت الحبل الممدود بین الله و بین خلقه و ان لی فیک لظنّین اسبقهما الی قلبی اولاهما بک و هو العفو ثم اندفع بلا فضل فقال

أبی الناس الّا أنّک الیوم قاتلی	إمام الهدی والصفح بالناس أجمل
و هل أنا إلا جبلة من خطیة	و عفوک من نور النبوة یجبیل
فإنک خیر السابقین الی العلی	ولاشک أنّ خیر الفاعلین تفعل

قال علی ثم التفت الی المتوکل فقال ان معه لأدبا وبادرت فقلت بل یفعل امیر المؤمنین خیرهما و یمنّ علیک. فقال ارجع الی منزلک. و حدثنی ... انه انشدنی بالمراغة جماعة من اشياخها اشعاراً لابن البعیت بالفارسیة و یذکرون ادبه و شجاعته و له اخبار و احادیث. با اینکه در متن مشخص نیست که چه کسی به طبری گفته که پیران مراغه برای او اشعار فارسی ابن‌بعیت را نقل کرده‌اند، اما شکی نیست که این راوی هر کس بوده، باید زبان فارسی را می‌دانسته تا نقل آن اشعار برای او فایده‌ای داشته باشد. در این مورد احتمال اینکه منظور از فارسی نوعی لهجه محلی یا زبان «آذری» باشد بعید به نظر می‌آید.^{۳۸} اینکه در سراسر آذربایجان زبانی به نام زبان آذری جاری باشد و مثلاً اهل مراغه یا تبریز و خوی لهجه محلی خودشان را نداشته باشند قدری محل اشکال است. مخصوصاً در قرن ۳ق تعدد لهجه‌ها و زبان‌ها و السنه لابد شایع‌تر بوده است. البته در اینکه نوعی از ادب محلی در عرض ادب فارسی موجود بوده باشد حرفی نیست.^{۳۹} چنان که صاحب تاریخ بیهق می‌نویسد که محمد بن سعید بیهقی اشعاری به زبان «پارسی بیهقی» داشته است و او را «اول کسی که در بیهق شعر پارسی گفت» می‌خواند و می‌نویسد که ابوالقاسم کعبی (وفات: ۳۱۷ق) «در کتاب مفاخر نیشابور و نواحی آن

ذکر او و شعر او یاد کند، و او را شعری است به زبان بیهقی»^{۴۰}. البته در این که محمد بن سعید بیهقی اشعاری به زبان بیهقی یا لهجه سبزواری داشته است حرفی نیست^{۴۱}؛ اما از نحو جمله چنین به نظر می‌رسد که او اول کسی بوده که در بیهق شعر فارسی گفته بوده و همچنین اشعاری به زبان بیهق هم داشته است. در غیر این صورت عبارت «و او را شعری است به زبان بیهقی» قدری نابسامان می‌نماید. مگر اینکه عبارت از افزودگی‌های کاتبان باشد که در این صورت کاتبی که این جمله را افزوده است خواسته به خواننده القاء کند که محمد بن سعید اشعاری به لهجه بیهقی هم داشته است که ابوالقاسم بلخی در کتاب *مفاخر نیشابور* برخی از آن ابیات را آورده بوده است. به هر حال بعید است که دانشی مردی شعر عربی داشته باشد و هم زبان فارسی و هم لهجه محلی بیهق را بداند، اما به عربی و بیهقی شعر بگوید و از سرودن ابیات فارسی اجتناب کند، آن هم در مملکتی که در همان زمان‌ها هم اکراد و هم سیستانی‌هایش شعر فارسی می‌سروده‌اند.

چنان که گفتیم طاهریان به این سبب که جدشان مصعب بن زریق کاتب، سلیمان ابن کثیر خزاعی و مردی بلیغ بود و هم به این سبب که خود از بزرگان طبقه حاکم دوران عباسی به شمار می‌رفتند، زبان رسمی و ادبی و درباریشان عربی بود و خریدار ادب عرب بودند. مثلاً عوف بن محمّل خزاعی (وفات: حدود ۲۲۰ق) از علما و ادبای حران بود که ابتدا طاهر بن حسین او را، به سبب چند بیتی که در مدح او گفته بود، ندیم خود ساخت و بسیار به او علاقه داشت. به رغم اینکه عوف مکرراً از طاهر خواست که به او اجازه دهد تا به دیدار خانواده خود به حران برود، طاهر از فرط وابستگی به او، این اجازه را نمی‌داد. پس از مرگ طاهر هم عبدالله بن طاهر او را نزد خود نگاه داشت و بالأخره وقتی پیر شده بود، او را در کمال بی‌میلی مرخص کرد، اما عوف در میان راه درگذشت و به خانواده‌اش نرسید^{۴۲}. پس از مرگ طاهر، ابوتمام (۱۸۹-۲۳۲ق) از عبدالله بن طاهر به سبب قصیده‌ای که در مدح او گفته بود صله گرفت و بنابر معروف کتاب *الحماسه* خود را نیز در همدان، هنگامی که از دربار عبدالله بن طاهر باز می‌گشت، جمع آورد^{۴۳}. همچنین عبدالله بن طاهر، ابو عبید قاسم ابن سلّام (وفات: ۲۲۳ یا ۲۲۴ق) را، برای اینکه کتاب *غریب الحدیث* را به او تقدیم کرده بود، ماهی ده هزار دینار راتبه

معین کرد^{۴۴}.

به علاوه ابوالعباس ثعلب مؤدب طاهر بن محمد بن عبدالله بن طاهر بوده است^{۴۵} و از همین خبر هم درجه علاقه آل طاهر به ادب عرب پیدا است. نامه‌ها و ابیات و توقیعات طاهریان در متون ادب عرب بسیار ذکر شده است. مرکز حکومت ایشان، یعنی نیشابور هم قبله فضا و ادبایی بود که از اقصی نقاط جهان اسلام روی به درگاه ایشان نهاده بودند. اما علاقه طاهریان به عربی و پشتیبانی آنها از ادب عرب دلیل بر دشمنی ایشان یا زبان و ادب فارسی نیست و داستانی که در باب به آب انداختن وامق و عذرا به دستور ایشان در کتب نقل شده بی‌اساس و نادرست است^{۴۶}.

چون حکومت بر صفاریان قرار گرفت، وضع دیگر شد. آل صفار برخلاف طاهر و احفادش از عیاری و راهزنی به امارت رسیده بودند و در دوران حکومت یعقوب، چنان که از اعتراضش بر شعرایی که او را به عربی مدح کرده بودند پیدا است، ادب عرب در حیطه حکومت ایشان رونقی نداشت. شاید علت اصلی پیشرفت ادب فارسی در عهد صفاریان نیز، نه ارادت ایشان به ادبیات فارسی، بلکه عامی و بی‌سواد بودن پایه‌گذاران این سلسله بوده باشد. در باب ابواسحاق ابراهیم بن ممشاذ اصفهانی، که به خاطر اینکه دبیر خلیفه المتوکل عباسی (۲۳۲-۲۴۷ق) بود به المتوکل معروف است، گفته‌اند که به یعقوب لیث پیوست و از آنجا قصیده فخریه معروف خود را به مطلع:

انا ابن الاکارم من نسل جم و حائز ارث ملوک العجم

به دربار معتمد (۲۵۶-۲۷۹ق) فرستاد. نوشته‌اند که یعقوب این دبیر فاضل و بلیغ را به سعایت درباریان خود که لابد اصلاً از قطاع‌الطریق بوده‌اند بکشت^{۴۷}. در قیاس با طاهریان که ادبا و علما را بزرگ می‌داشتند، یعقوب و برادرش عمرو مستقیماً نه حمایتی از ادب عرب و نه کمکی به پیشرفت ادبیات فارسی نشان دادند. اینکه در عصر صفاریان نویسندگانی بزرگ همچون ابو عبدالله محمد بن ابی الحسن اسماعیل بخاری، ابومعشر بلخی و ابن سکیت فعالیت داشته‌اند^{۴۸}، ربطی به آن سلسله ندارد، زیرا این بزرگان در دربار ایشان نمی‌زیستند و از صلوات و جوایز این سلسله بهره‌مند نبودند.

پی‌نوشت

۱. مدبری، شرح احوال...، ۲۷
۲. فروزانفر، تاریخ ادبیات...، ۷۳
۳. در باب گرگانج (جرجانیه) نک: سیدی، فرهنگ جغرافیای تاریخ ترکمنستان، ذیل گرگانج
۴. «ور» املائی است از «بر» که در متون قدیمی شواهد بسیار دارد
۵. بی‌معنی به
۶. در اصل: ولتی خور بلنک. متن مطابق حدس بهار است که باز هم قدری نامفهوم است
۷. لتره یعنی پاره پاره و یا رانده و دور کرده. با توجه به توضیحات بهار شاید بتوان این مصراع را چنین معرفی کرد که «لشکر زنبیل بشکست و رانده شده و اردو و کنام او نیز به تاراج رفت»
۸. غافر/۱۶/۴۰: لمن الملک الیوم، لله الواحد القهار
۹. البقرة/۲۴۹/۲
۱۰. در اصل: کد زاد
۱۱. یعنی عمر عمار خارجی از او زده شد و می‌خواست که به تو ملحق شود و برای رسیدن به این هدف شمشیر تو را میانجی کرد [زیرا عمار به تیغ یعقوب کشته شد]
۱۲. تاریخ سیستان، ۲۰۹-۲۱۱
۱۳. مثلاً: شفییعی کدکنی، ۴۰۳؛ طالبیان، ۱۲؛ قس: صفا، ۱۶۹/۱
۱۴. محجوب، ۱۰
۱۵. تاریخ سیستان، ۱۵۸-۱۵۹ حاشیه ۵
۱۶. همان، ۲۰۷
۱۷. در اصل: او. اوی تصحیح قیاسی ملک‌الشعرا بهار است
۱۸. در اصل ظاهراً: ندید. تصحیح از بهار است
۱۹. تاریخ سیستان، ۲۱۲. در متن: کوه‌دام من که. ملک‌الشعرا چند پیشنهاد برای خواندن آن کرده است از جمله همان که در بالا آمده است
۲۰. مدبری، شرح احوال، ۱۴
۲۱. نک: صادقی، ۸۸
۲۲. تاریخ سیستان، ۲۵۳ و حاشیه ۲؛ محجوب، ۳ و حاشیه ۳؛ مدبری، شرح احوال، ۱۲
۲۳. تاریخ سیستان، ۲۶۰
۲۴. همان، ۲۸۶-۲۸۷
۲۵. همان، ۲۰۹
۲۶. همان، ۲۵۳
۲۷. همان، ۲۶۰
۲۸. صفا، ۱۶۹/۱
۲۹. همان، ۲۱۲/۱
۳۰. شفییعی کدکنی، ۴۰۲؛ قس: صفا، ۱۸۰/۱
۳۱. مدبری، شرح احوال، ۹
۳۲. همان، ص ۸
۳۳. منوچهری، ۱۳۱
۳۴. مدبری، همان، ۶
۳۵. خلاصه آراء همه اینها را علی‌اشرف صادقی همراه با برخی آراء خودش در مقاله «نخستین شاعر فارسی...» به دست داده است
۳۶. فروزانفر، تاریخ ادبیات، ۷۳
۳۷. طبری، ۱۷۰/۹-۱۷۱
۳۸. نک: صادقی، ۱۰۲

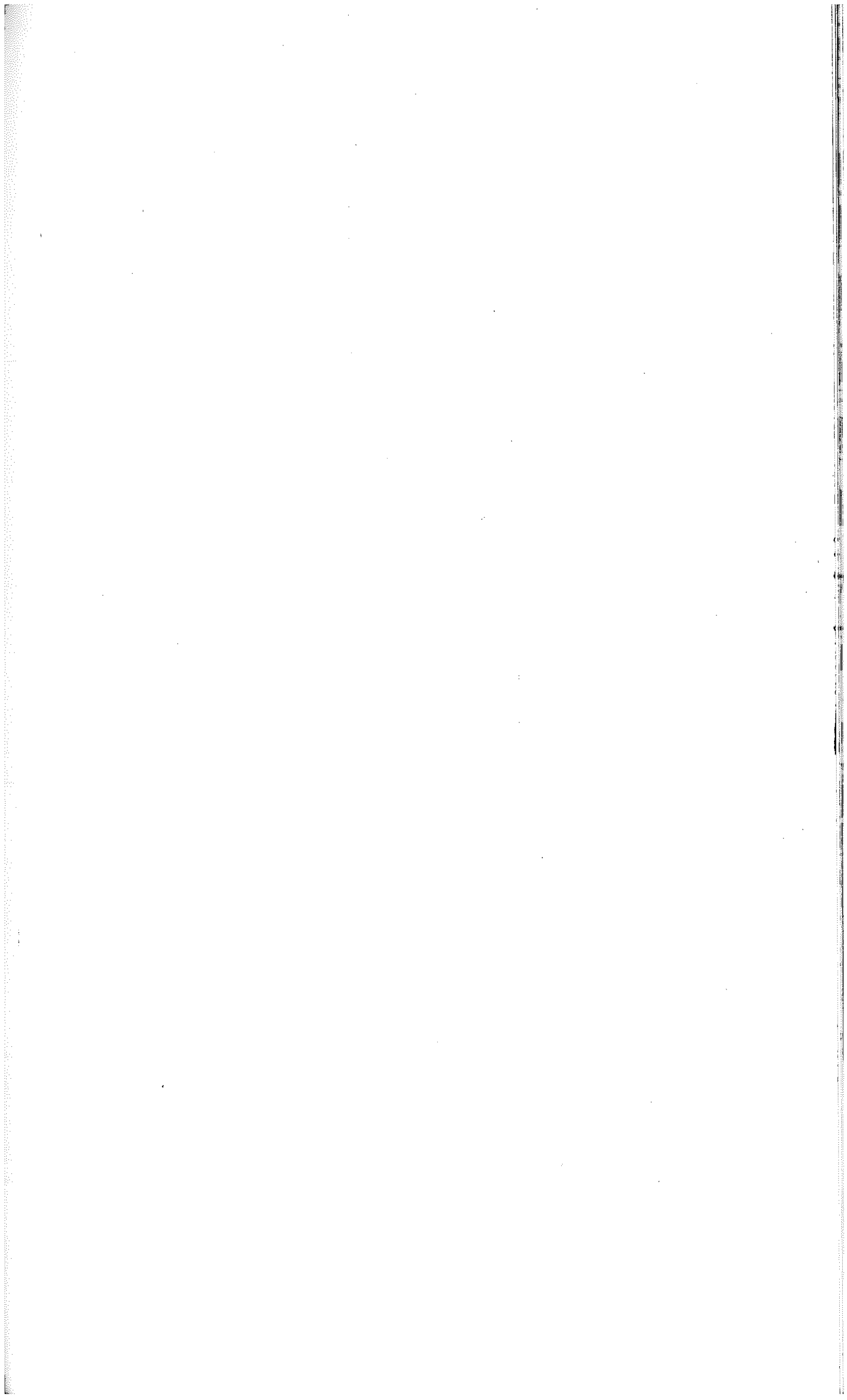
۳۹. برخی ازین ابیات محلی در کتب تاریخ و ادب نقل شده است، مثلاً نک: ابن اسفندیار، ۸۹؛ صادقی، ۱۰۰
۴۰. بیهقی، ۲۵۵-۲۵۶
۴۱. صادقی، ۱۰۲، ۱۱۳ حاشیه ۵۵
۴۲. نک: یاقوت، ذیل عوف بن مُحَلِّم خُزاعی
۴۳. فاخوری، ۳۵۹
۴۴. نک: یاقوت، ذیل قاسم بن سلام
۴۵. همو، ذیل احمد بن یحیی بن زید بن سیار ثعلب شیبانی
۴۶. فروزانفر، تاریخ ادبیات، ۶۶
۴۷. یاقوت، ذیل ابراهیم بن ممشاد متوکل اصفهانی
۴۸. نک: فروزانفر، تاریخ ادبیات، ۷۸-۸۲

کتابشناسی:

- ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ ش.
- بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش.
- سیدی، مهدی، *فرهنگ جغرافیای تاریخی ترکمنستان*، مشهد، ۱۳۸۳ ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- صادقی، علی اشرف، «نخستین شاعر فارسی سرای و آغاز شعر عروضی فارسی»، *معارف*، تهران، ۱۳۶۳ ش، شم ۲.
- صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- طالبیان، یحیی، «شیوه‌های بیانی در شعر شاعران دوره‌های آغازین شعر فارسی»، *نشریه علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، شیراز، ۱۳۷۴ ش، شم ۲۰.
- طبری، محمد، *تاریخ الامم والملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۰-۱۹۶۹ م.
- فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، *تاریخ ادبیات ایران بعد از اسلام تا پایان تیموریان*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- همو، *تقریرات*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- محبوب، محمدجعفر، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، تهران، انتشارات فردوس.
- مدبری، محمود، «آمار اشعار و شاعران فارسی گو تا پایان قرن پنجم هجری»، *ادب و زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۹ ش، شم ۱.
- همو، *شرح احوال و اشار شاعران بی‌دیوان در قرنهای ۳، ۴، ۵ هجری قمری*، تهران، ۱۳۷۰ ش.

منوچہری، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۶ ش.

یاقوت، معجم/ادباء، قاہرہ، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸ م.



ادبیات ایران در عهد غزنویان

محمود امیدسالار

مقدمه

از آنتون میه (۱۸۶۶-۱۹۳۶م)؛ زبان‌شناس معروف فرانسوی، نقل کرده‌اند که در پاسخ به این سؤال که «تفاوت میان زبان و لهجه چیست»؟ گفت: «زبان لهجه‌ایست که ارتش داشته باشد»^۱. منظور از این سخن این است که زبانی که یک قدرت سیاسی پشت سر آن باشد، در قیاس با زبان‌هایی که چنین پشتیبانی ندارند، دارای نفوذ و وجهه بیشتری خواهد بود. طبعاً چون زبان حامل ادبیات است، این اصل بر ادبیات نیز قابل تعمیم است. مرحوم عباس اقبال آشتیانی رابطه میان ادب فارسی و قدرت سیاسی را چنین توصیف کرده است:

«هیچ زبانی بدون آنکه قدرتی سیاسی یا نظامی یا اقتصادی یا معنوی پشت سر آن باشد، در خارج از وطن اصلی خود انتشار نمی‌یابد و نفوذ نمی‌کند و اگر انتشار یافت و نافذ شد، مادام که تمام یا قسمتی از این قدرت‌ها باقی و پابرجاست، استوار و برقرار می‌ماند و همین که از حمایت و دفاع ... محروم ... ماند، رو به عقب‌نشینی و زوال می‌رود...»

زبان فارسی اگر از قرن ۵ق به بعد در سراسر آسیای مرکزی انتشار یافت و زبان دربار و شعر و ادب شد، برای آن بود که ابتدا امرای چغانیان و سامانیان در آن حدود قدرت سلطنتی و سیاسی داشتند، شعرا و نویسندگان بزرگ فارسی‌زبان در گرد ایشان و در حوزه حکومتی‌شان جمع بودند و بعد از ایشان عموم امرا و سلاطین بزرگ فارسی را تشویق می‌کردند و از این جماعت غزنویان و غوریان حوزه انتشار زبان فارسی را به قسمتی مهم از هندوستان و سلاجقه و خوارزمشاهیان به کاشغر و اقصای ترکستان کشاندند و سلاجقه روم و ترکان عثمانی ... زیر دست این دو سلسله بار آمده و بیشتر منشیان و اهل دیوان ایشان ایرانی بودند، [و] قلمرو زبان و ادبیات فارسی را از آناتولی به بالکان و مصر نیز توسعه بخشیدند»^۲.

بدون تردید درخشان‌ترین دوران ادب کلاسیک فارسی را باید دوران غزنوی و عهد سلاجقه دانست. این دو دولت نیرومند با تمام توان از شعر و ادب فارسی حمایت می‌کردند. با اینکه سلاجقه خود اصلاً ترک‌زبان بودند، کوشش‌های فرهنگی این دو سلسله اکثراً به پشتیبانی از زبان و ادب فارسی — و به میزان کمتری ادب عربی — منحصر بود. باید توجه داشت که در زمان سیادت غزنویان هم انواع لهجه‌ها و زبان‌های ترکی در قسمتی از قلمرو آنان موجود بود و هم بسیاری از غلامان جنگاور این سلسله خود از ترکان بودند. به‌رغم این واقعیت سلاطین غزنوی و سلجوقی به پشتیبانی از زبان و ادب فارسی اهتمام داشتند و کوچک‌ترین اثری از پشتیبانی ایشان از زبان ترکی در دست نیست، و حال آنکه زبان‌های ترکی شرقی کاملاً قابلیت ادبی شدن را داشتند زیرا کمتر از دو قرن بعد از سلاجقه، تیموریان از ادب ترکی شرقی حمایت کردند و شرایط پیشرفت این ادبیات را در ماوراءالنهر فراهم آوردند، اگرچه پشتیبانی ایشان از ادبیات فارسی هم قابل ملاحظه بود^۳. به همین قیاس اگر غزنویان و سلاجقه تمایلی به زبان ترکی داشتند، آنها نیز می‌توانستند مانند آل تیمور از ادبیات ترکی هم در عرض فارسی و عربی حمایت کنند. به‌رغم این واقعیت غیرقابل انکار، اکثریت قریب به اتفاق فضایی که درباره تاریخ ادبیات ایران در دوران غزنوی و سلجوقی تحقیق کرده‌اند، سلاطین ترک را به ایران‌ستیزی و مخالفت با فرهنگ ایرانی متهم کرده‌اند درحالی‌که نه تنها ادنی مدرکی بر صحت چنین ادعایی در دست نیست، بلکه شواهد دال بر این

اتهامات فراوان است. برای اینکه نمونه‌ای از آراء این فضلا در دست باشد، موارد زیر بر سبیل مشت نمونه خروار ذکر می‌شود.

ذبیح‌الله صفا نوشته است که شروع حکومت‌های ترک و ترویج سیاست‌های خشک مذهبی «پرده‌ای بزرگ میان ایرانیان دوره اسلامی و پیش از اسلام فروافکند» و ایرانیان که تا قرن ۵ق «نسبت به افتخارات گذشته و به زبان و ملیت و آنچه به آنها بسته است علاقه‌ای فراوان داشتند و در احیای مفاخر نیاکان رنج‌ها بر خود هموار می‌کردند» از سابقه تاریخ خود جدا شدند.^۴ زبانی که آن مرحوم در ذکر سلاطین و سلسله‌های ترک حاکم بر ایران به کار می‌برد به حدی تند است که با ادب و طمأنینه‌ای که فطری آن مرحوم بود نیز در تناقض است. مثلاً به نقل قول زیر توجه کنید:

افسوس که ... از اواخر قرن ۴ق نخست غلامان آزاد شده ترک [منظور غزنویان است] و سپس قبایل مهاجم ترک‌نژاد متعاقباً بر ایران تسلط یافتند و از روزی که دست ناپاک این قوم در امور کشوری و لشکری ایران باز شد و این گروه، که تعصب ذاتی و خشکی و ساده‌لوحی آنان مشهور است، فرمانروای ایران و مقتدای ایرانیان گردیدند، کار کشور ما حالتی دیگرگونه یافت. آنچه نفوذ و تسلط عرب با قوم ایران نکرد، سلطه و اقتدار ترکان کرد و هر تخریب که در آن تسلط و غلبه ناتمام و نیمه کار و بی‌اثر ماند، در این سلطه و نفوذ سیاسی و اجتماعی تمام و کامل گشت. خطرناک‌ترین ارمغانی که غلامان ترک یا قبایل مهاجم ترک‌نژاد برای ایرانیان آوردند تعصب مذهبی و اعتقاد شدید کورکورانه و گاه ابلهانه‌ای است به خرافات و مبلغان و ناشران این خرافات که اغلب به تدریج صورت احکام و مسائل دینی یافته در اعماق ذهن ایرانیان رخنه کرده است. با تسلط نژاد ترک بر ایران مجاهدت ملی ایرانیان، که تا اواسط قرن چهارم به شدت ادامه داشت، همه نقش بر آب و راندن کشتی در سراب گشت ... و ملت ایران اندک اندک غرور ملی و تعصب نژادی خود را از دست داد و کار به جایی کشید که خون‌ریزانی چون چنگیز و هولاگو و تیمور را، که بویی از مردمی به مشام ناپاکشان نرسیده بود، برگزیده خداوند و خداوند ایران شمردند.^۵

به‌رغم این سخنان می‌دانیم که خدمات سلاطین غزنوی به ادب فارسی قابل تردید نیست. همه داستان‌های حماسی که بعد از شاهنامه فردوسی تألیف شده در زمان حکومت

ترکان و مغولان و با پشتیبانی ایشان به وجود آمده است. همچنین کلیه نسخ قدیمی شاهنامه، که از نظر هنری نفیس و ممتاز شمرده می‌شوند، به خرج و با حمایت امرای ترک و مغول فراهم آمده است. حتی *گرشاسپ‌نامه* اسدی طوسی (تألیف ۴۵۸ق) هم که ترکان در تألیف آن اثری نداشتند، به خرج یکی از امرای نیمه عرب قفقاز تهیه شده است. اسدی این معنی را در آغاز داستان در ستایش امیر ابودلف حکمران نخجوان^۶ که *گرشاسپ‌نامه* را به او تقدیم کرده است، متذکر شده و می‌فرماید^۷:

کنون ز ابرِ دریای معنی گهر	ببارم، گلِ دانش آرم به‌بر
فزایم ز جان آفرین شاه را	که زیباست مر خسروی گاه را
شه ارمن و پشت ایرانیان	مه تازیان، تاج شیبانیان
ملک بودلف، شهریار زمین	جهاندار ارانی پاک دین
بزرگی که با آسمان همبر است	ز تخمِ براهیم پیغمبر است

دانشمندان و ادیبان بزرگ ایران معاصر به همه این مطالب آگاهی کامل دارند، ولی دیدگاه‌های افراطی قوم‌گرایانه موجب شده تا از طریق عدل و انصاف خارج شوند و هم گهگاه به دام ضد و نقیض‌گویی و استدلالات بی‌اساس فرو رفتند. مثلاً مرحوم مینوی، که احاطه‌اش بر تاریخ ادب و عجم غیرقابل انکار است، می‌نویسد که در سال ۳۸۴ تا ۴۰۰ق که فردوسی *شاهنامه* را به پایان برد.

در موطن او خراسان دیگر کار از دست سرداران و فرماندهان ایرانی خارج شده بود و ... تسلط ترک جای آنرا گرفته بود. آن هم چه ترکانی! غلامان دیروزی امیر و سلطان شده بودند و آن اندازه هم عرضه نداشتند که این مملکت به دست آمده را نگاه دارند و دائم با ترکان دیگر در جنگ و نزاع بودند. در ۴۳۲ق قوم سلجوقی ترکمان ترکان غزنوی را از بین برد، ترکان غز و خوارزمشاهیان ترک باز این سلجوقیان را از میان بردند؛ یک به یک خاندان‌های ترکی و اتابک‌ها بر تخت سلطنت ایران و فرمانروایی ولایات آن می‌نشستند و ایرانی دستخوش غارت و چپاول و مصادره و آزار و کشتار بود و فقط کاری که می‌کرد شعر مدیحه گفتن در حق این امرا و سلاطین بود و هر یک از ایشان را شاه ایران بلکه شاه جهان خواندن و کتاب به نام ایشان تألیف کردن^۸.

او یکی از علل «بی‌اعتنایی سلطان محمود غزنوی به *شاهنامه* فردوسی» را از این

می‌داند که چون سلطان «ترک بوده است آنرا نپسندیده است» و بیتی را که در شاهنامه نیامده و از ابیات هجونا مه مجعول و معروف است، یعنی این بیت را که:

چو اندر تبارش بزرگی نبود
نیارست نام بزرگان شنود

برای مدعای خود به شاهد می‌آورد^۹. اما کسانی که بی‌طرفانه به این مطلب می‌نگرند، می‌داند که حتی اگر این بیت را از شاهنامه بدانیم، مطلب آن ناظر بر ترک بودن یا نبودن سلطان محمود نیست بلکه پیام بیت این است که شاعر، محمود غزنوی را از نژاد بزرگان و اشراف نمی‌داند و به سبب اشراف‌زاده نبودنش به او طعنه می‌زند. لیکن حتی آن ادعا هم درست نیست زیرا پدر سلطان محمود، یعنی امیر سبکتگین، سال‌ها فرمانفرمای منطقه‌ای بزرگ از خراسان بود و از اشراف دربار سامانی به‌شمار می‌رفت و در سال ۳۶۶ق هم در شرق و جنوب متصرفات سامانیان به استقلال حکومت داشت^{۱۰}. سلاطین غزنوی، تازه به دوران رسیده نبودند. سبکتگین سپهسالاری خراسان را داشت و مخصوصاً از این نظر که همسر او، یعنی مادر سلطان محمود، از خاندان‌های اشرافی و قدیم سیستان بود، همه فرزندانش زاده و پرورده یک محیط بسیار اشرافی و درباری ایرانی بودند نه آن فضای فرهنگی چادرنشینی و ایلیاتی ترکان ماوراءالنهر که تلویحاً بدیشان بسته می‌شود. بنابراین، فرزندان سلطان محمود، سلطان بن سلطان بن امیر محسوب می‌شدند و بازماندگان مسعود و محمد، سلطان بن سلطان بن سلطان؛ اگر از غزنویان گذشته به سلاجقه بنگریم، یکی از بزرگ‌ترین ایشان، یعنی سلطان سنجر، که ممدوح شعرای نام‌آور ادب فارسی بوده، به قول عوام «هفت پشتش» شاه و امیر بوده‌اند. بنابراین ابیاتی از قبیل آنکه مرحوم مینوی به آن استناد فرموده است به این سلاطین مربوط نمی‌شود.

به‌رغم این حقایق که بر همه این فضلا معلوم است، هر یک به نحوی سلاطین ادب‌پرور غزنوی را به باد انتقاد می‌گیرند و اگر از اصل و نسب ایشان انتقاد نکنند، ایشان را به جرم وابستگی به خلافت بغداد و حفظ منافع دستگاه خلفا در ایران تحقیر می‌نمایند و ادب‌پروری آنان را نادیده می‌گیرند. مثلاً:

خطر تازه‌ای که در عصر فردوسی ایرانیان را تهدید می‌کرد، تاخت و تاز قبایل از راه رسیده‌ای بود که دولت سامانی و سایر خاندان‌های ایرانی را یکی بعد از دیگری از میان

می برد. این قبایل نورسیده، مسلمان می شدند و چون در میان مردم ریشه‌ای نداشتند، خود را به خلافت بغداد می بستند و مجری نظام و غارتگری آنان می شدند.^{۱۱}

مرحوم استاد محمدامین ریاحی نوشته است: که در اواخر قرن ۴ ق به علت شهرت شعرپروری سلطان محمود و پیوستن دیوانیان خوگرفته با محیط ایرانی دربار سامانی، یک محیط فرهنگی ایرانی در کنار او به وجود آمده بود.^{۱۲} استاد مرحوم در عین حال معتقد است که «محمود شعر نمی فهمید» و صلات بسیاری که به شعرای دربار خود می داد «دلیل شعرفهمی و شعر دوستی محمود نیست»^{۱۳}. آنچه که نقل کردیم، مشت نمونه خروار است. از این نوع ایرادات به غزنویان و دیگر سلاطین ترک ایران در آرای علمای بزرگ ما بسیار است. هیچ یک از این امرا و سلاطین به خاطر «ترک» بودن یا نبودنشان با ادب فارسی مخالفت نداشته‌اند. اینها همه خیال پردازی‌های نئورومانیک‌های قرن بیستم ایران است و ریشه‌ای در حقایق تاریخی و منطق و استدلال ندارد. این فضلا به یک نکته مهم در باب تکامل تاریخ ادبیات ایران در زمان فرمانروایان به ظاهر ترک (مانند غزنویان) و یا از نظر قومی ترک اما از لحاظ فرهنگی ایرانی (مانند سلاجقه بزرگ) توجه کافی مبذول نداشته‌اند و ما ناچاریم که در این موضع این مطلب را اندکی تفصیل تا زمینه سیاسی - فرهنگی ادب فارسی در عصر غزنویان روشن شود.

ورود ترکان به ایران از دو طریق صورت گرفت. یکی اینکه اشراف و سلاطین ایران شرقی غلامان ترک را می خریدند و ایشان را در دستگاه خود معمولاً به مشاغل نظامی و امنیتی می گماشتند. این کار از زمان سامانیان کاملاً مرسوم بود و غلامان ترک که در مناصب نظامی انجام وظیفه می کردند و در درگاه ایشان فراوان بودند. امیر سبکتگین یکی از این غلامان بود که در ۱۲ سالگی به دستگاه سامانیان وارد شده بود و ابتدا به تملک البتگین، سردار بزرگ سامانی، در آمده بود اما به سبب لیاقت و مردانگی اش البتگین او را آزاد کرده و دختر خود را هم به زنی به او داده بود. طبعاً کودکی که از ۱۲ سالگی در دربار سامانیان و نهادهای نظامی - سیاسی آن سلسله بار آید فرهنگ ایرانی آن محیط را جذب می کند و اصل و نسبش هرچه که باشد، پس از سی چهل سال زندگی در محیط اشرافی و ایرانی آن دربار، دیگر نمی توان او را از نظر فرهنگی «ترک» یا غیرایرانی به حساب آورد. نگارنده رأی مرحوم فرامرزی را مقبول می داند که می گفت:

«من غزنوی‌ها را ترک نمی‌دانم برای اینکه در ایران متولد و در دیار [ظاهراً: دربار] سامانی‌ها تربیت شده بودند» و اضافه می‌کند که ایران حتی سلجوقیان و خوارزمشاهیان را نیز در کوره فرهنگ خود «ذوب کرد و ایشان را ایرانی و پرچم‌دار شعر و فرهنگ ایران ساخت»^{۱۴}. این مطالب از بدیهیاتی است که متأسفانه چنان که باید مورد عنایت نبوده و دیدگاه‌های افراطی که در آثار بسیاری از ادیبان معاصر بیش از پیش به چشم می‌خورد، بدبختانه در تحقیقات ادبی امروزمین ما نیز بسیار تأثیر گذاشته است.

به هر حال طریق دوم ورود ترکان به ایران شرقی، طریق فتح و کشورگشایی بوده است. مثلاً سلاجقه نسبتاً به آسانی توانستند متصرفات غزنویان را صاحب شوند و در ایران ریشه بدوانند. خصوصیت بارز فتح ایران به دست ترکان عموماً و سلاجقه خصوصاً، تا آنجا که به تاریخ ادب فارسی مربوط می‌شود این است که برخلاف اعراب، که به هنگام فتح امپراتوری‌های ساسانی و روم شرقی دین و آیینی نو با خود به مستملکات جدید آوردند و بنابراین اصرار داشتند که زبان و فرهنگ آن دین و آیین را در سرزمین‌هایی که تسخیر کرده بودند شایع سازند، ترکانی که وارد مناطق شرقی جهان اسلام شدند دیانتی جدید که دارای زبان آسمانی خود باشد یا بارسوم و آیین زندگانی روزمره سروکار داشته باشد، به همراه نداشتند. این ترکان با مسلمان دشمنی نداشتند، بلکه فرهنگ اسلامی را از آن خود می‌شمردند و در حفاظت از آن تعصب می‌ورزیدند. به عبارت دیگر برخلاف اعراب که اشاعه زبان عربی را به عنوان زبان قومی و دینی خود واجب می‌دانستند، زبان و فرهنگ ترکانی که بر خراسان و ماوراءالنهر و سپس تر بر ایران و عراق و آسیای صغیر مسلط شدند جنبه‌های عقیدتی و دیانتی نداشت و طبعاً ایشان نیز در باب آن تعصبی نمی‌ورزیدند. بنابراین، غزنویان و سلاجقه و دیگر اقوام ترکی که با ایران مراودات سیاسی - فرهنگی داشتند دلیلی برای مخالفت با دو زبان رسمی سرزمین‌های شرقی اسلام، یعنی فارسی و عربی، یا معاندت با فرهنگ آن بلاد نداشتند. آنچه که ایشان در پی آن بودند کسب مشروعیت فرهنگی و سیاسی بود که اولی را به وسیله حمایت از زبان و فرهنگ سرزمین‌های مفتوح کسب می‌کردند و دومی را از طریق سازگاری با دستگاه خلافت.

بنابر آنچه که گفتیم، اظهار اطاعت ظاهری امرای غزنوی از دربار خلافت نباید بسیار

جدی گرفته شود. اینها خود را از خلیفه بغداد برتر می دانستند و ابیات برخی از مدایحی که در باب سلطان محمود و خاندان و اشراف دربار او سروده شده شاهد این مدعا است. مثلاً فرخی در مدح سلطان محمود می گوید:

ای شهریار بی قرین، ای پادشاه پاک دین

ای مر تو را داده خدای آسمان ملک زمین ...

زان سو جهان بگشاده‌ای، تا دامن کوه یمن

زین سو زمین بگرفته‌ای، تا ساحل دریای چین

بغداد و زان سو هم تو را بودی کنون گر خواستی

لیکن نگهداری همی، جاه امیرالمؤمنین

از بهر میر مؤمنین بگذاشتی نیم جهان

کو هیچ کس را این توانایی که کردستی تو این؟

صد بنده داری در توانایی و مردی و هنر

صد ره فزون از مقتدر وز معتصم وز مستعین

حرمت نگهداری همی، حری به جای آری همی

واجب چنین بینی همی، ای پیشوای پیش بین^{۱۵}

در اینکه محمود از روی مراعات رسوم شاهی در فرهنگ اسلامی زمان خودش احترام خلیفه را نگاه می داشته و این کار او از روی ارادت واقعی به دربار خلافت نبوده است، تردید چندانی جایز نیست. فی الواقع چنین به نظر می آید که محمود خود را به قدری از خلیفه بغداد برتر می دیده که شاعر درباریش، فرخی، در ابیاتی که ذکر کردیم حتی بندگان سلطان را از خلفایی همچون مقتدر (۲۹۵-۳۲۰ ق) و معتصم (۲۱۸-۲۲۷ ق) و مستعین (۲۴۸-۲۵۲ ق) ارجمندتر دانسته است. همین شاعر، در یکی از مدایحی که برای محمد بن محمود سروده اظهار امیدواری می کند که ممدوح به بغداد لشکر کشی کند: آن همای رایت فرخنده او خفته نیست

آخر او خواهد بنای مملکت کرد استوار

بس نباید کو به پرواز اندر آید نرم و خوش

گر به پرواز اندر آید، مملکت گیرد قرار

بر در بغداد خواهم دیدن او را تا نه دیر
 گرد بر گردش غلامان سرایی صد هزار
 دولت سلطان قوی باد و سر تو سبز باد
 کاین جهان با دولت و تیغ شما، خوارست، خوار^{۱۶}
 نه تنها سلاطین غزنوی، بلکه بزرگان دربار ایشان نیز در اشعار آن دوره برتر از خلیفه
 بغداد تصویر شده‌اند. مثلاً فرخی در مدح ابوبکر حصیری (وفات: ۴۲۴ق) که فقیهی
 شافعی و از معتمدان دربار سلطان محمود بوده است^{۱۷} می‌گوید:

خواجه بوبکر کز نوازش او کار ویران من شدست آباد ...
 همچو نو باوه بر نهاد به چشم نامه او خلیفه بغداد^{۱۸}

چون بوبکر حصیری به طبقه فقها تعلق داشته، لابد به خلافت بغداد و مقام کسی
 که در اذهان اهل تسنن امیرالمؤمنین محسوب می‌شده احترام می‌گذاشته است.^{۱۹} با
 این حال در قصیده مدحیه‌ای که به او تقدیم شده، فرخی به نحوی سخن می‌گوید که
 انگار مقام او به حدی از خلیفه برتر است که خلیفه بغداد نامه او را بر چشم می‌نهد.^{۲۰}
 در تاریخ بیهقی نیز، در داستان حسنگ وزیر، که آنرا بسیار نقل کرده‌اند، گزارشی از
 بی‌اعتنایی محمود به خواست دربار خلافت موجود است. حتی اگر سخن فرخی را از
 مقوله اغراقات شاعرانه تصور کنیم، گزارش بیهقی را که شاهد عینی بسیاری از وقایع
 دربار غزنویان بوده، نمی‌توان به آسانی فرو نهاد. دقت در جزئیات این صحنه مدلل
 می‌دارد که سلطان محمود خود را حامی خلافت می‌دانسته نه از مملوکان یا زیردستان
 آن دستگاه:

امیر ماضی چنان که لجوجی و ضجرت وی بود یک روز گفت: «بدین خلیفه خرف
 شده بیاید نبشت که من از بهر قدر عباسیان انگشت در کرده‌ام و در همه جهان و
 قرمطی می‌جویم و آنچه یافته آید و درست گردد^{۲۱} بر دار می‌کشند، و اگر مرا درست
 شدی که حسنگ قرمطی است، خبر به امیرالمؤمنین رسیدی که در باب وی چه رفتی.
 وی را من پرورده‌ام و با فرزندان و برادران من برابر است و اگر وی قرمطی است من
 هم قرمطی باشم» هر چند آن سخن پادشاهانه بود، به دیوان آمدم و چنان نبشتم
 نبشته‌ای که بندگان به خداوندان نویسند.^{۲۲}

از روایت بیهقی معلوم است که محمود بدون واژه نسبت به خلافت «سخن پادشاهانه» می‌گفته و این دبیران او بوده‌اند که سخن شدید اللحن را مطابق شعایر اسلامی و آداب معمول سیاسی و دبیری ملایم می‌ساخته‌اند. برتری سلاطین غزنوی و سلجوقی بر خلفای بغداد از بدیهیات امور محسوب می‌شده است. بنابراین به صرف رعایت برخی رسومی که سلاطین اسلام نسبت به خلفای بغداد اعمال می‌داشته‌اند، نمی‌توان این سلاطین را اهل کرنش نسبت به دربار خلافت به شمار آورد. احتراماتی که سلطان محمود و امثال او نسبت به خلافت نشان می‌داده‌اند به مقتضای سیاست روز و برای منافع کشوری و سیاسی وطن خودشان، یعنی ایران بوده است و لاغیر.

اینکه پادشاهان مقتدر از نظر تشریفاتی احترام رهبران مذهبی را نگاه دارند مختص به ایران نیست. اگر به تاریخ اروپای آن دوران مراجعه کنیم می‌بینیم که حمله قبایل ژرمن به امپراتوری روم غربی و تسخیر آن بلاد نیز در شرایطی شبیه به شرایط فرهنگی - سیاسی موجود در زمان تسخیر جهان اسلام توسط ترکان صورت گرفته است. یعنی قبایل ژرمنی که وارد امپراتوری روم غربی شدند بیشتر یا مسیحی بودند و یا نومسیحی و به همین علت دیانت مسیحی و زبان لاتینی، که زبان رسمی آن دیانت بود، و حتی اختیارات پاپ و اصحاب کلیسا را محترم می‌شمردند. اما دیری نگذشت که رؤسای مقتدر قبایل ژرمن که پس از چیرگی بر امپراتوری روم غربی به مقام شاهی رسیده بودند، شروع کردند که به میل خود پاپ و کاردینال و دیگر اصحاب کلیسا را نصب و عزل کنند. با این وجود، هیچ‌کدام از ایشان تظاهر به گردن سپاری به کلیسا و پاپ را فرو ننهاده‌اند، زیرا پاپ در میان مسیحیان آن دوران منصبی مانند منصب خلیفه در میان مسلمانان داشت و اظهار خضوع ظاهری نسبت به او و نسبت به کلیسای تحت فرمان او، و نیز پشتیبانی از زبان و ادب لاتینی که در اروپا مقامی همانند زبان و ادب عربی در جهان اسلام داشت، از لوازم تشریفاتی حکومت محسوب می‌شد.^{۲۳}

حاصل سخن اینکه غزنویان خودشان را پیرو خلافت نمی‌دانستند بلکه پیرو اسلام بودند، اما از نظر تشریفاتی، مانند سلاجقه که بعد از ایشان روی کار آمدند، به ظاهر احترام نسبت به دربار خلفا را نگاه می‌داشتند. پس نه مسلمان بودن ایشان و نه مراعات

تشریفات سلطنت و بزرگداشت رسمی دستگاه خلافت دلیل بر ستیزه‌ایشان با فرهنگ ایران یا زبان فارسی نتواند بود. در واقع فرهنگ ایرانی از مدت‌ها پیش از روی کار آمدن غزنویان در میان ترکان ماوراءالنهر ریشه دوانده و مورد قبول واقع شده بود. حتی آیین‌های نوروزی ایران هم از گذشته‌های دور بر اثر تعاملات فرهنگی میان ترکان آسیای مرکزی و ترکستان شرقی و غربی با ایران به صورت یک آیین ملی مشترک درآمد بود و شیوع آیین‌های ایرانی در آن بلاد به گزارش فضلی آن اقلیم‌ها «تاکنون نیز ادامه دارد»^{۲۴}. به همین قیاس زبان فارسی نیز از دوره سامانیان به بعد زبان رسمی و درباری سراسر مناطق ماوراءالنهر و ترکمنستان بود و در امیرنشین بخارا، خانات خوارزم و خوقند همه مکاتبات به زبان فارسی صورت می‌گرفتند این وضع تا قبل از هجوم بلشویک‌ها دوام داشت. حاکمان، امیران و صاحب‌منصبان به فارسی می‌نوشتند و بدین جهت بسیاری از منابع تاریخی منطقه به زبان فارسی نوشته شده است.^{۲۵}

ادب فارسی که از دوران طاهریان و آل لیث شروع و در زمان سامانیان رشد قابل ملاحظه کرده بود، در عهد غزنوی به شکوفایی و اوجی رسید که در تاریخ ادبیات ایران بی‌مانند است. زبان فارسی در دیوان غزنویان نقشی بنیادین داشت زیرا این دیوان اساساً دو زبانه بود. یعنی نامه‌هایی که به حضرت خلافت می‌رفت به عربی و آنچه که خطاب به ملوک خانیه و ماوراءالنهر بود، به فارسی نوشته می‌شد.^{۲۶} گرایش به فارسی‌نویسی در دیوان با فرارسیدن نوبت سلاجقه و خوارزمشاهیان افزایش یافت و اندک‌اندک کاربرد عربی در دیوان محدود شد و تدریجاً به کلی از رواج افتاد. برخلاف امرای غزنوی که برخی از آنها زبان عربی را به خوبی می‌دانستند و ادب عرب را در عرض ادبیات فارسی ترویج می‌کردند، شاهان سلجوقی به اقرب احتمالات فقط با زبان فارسی آشنا بودند و عربی نمی‌دانستند^{۲۷} چنان‌که نامه‌های امام محمد غزالی خطاب به سلطان سنجر و اشراف آن زمان همه به فارسی است و مجموعه مکاتبات دولتی و احکام رسمی دوره خوارزمشاهیان که در کتاب *التوسل الی الترسل* گردآوری شده است نیز به همین زبان است. بعد از حمله مغول و خاصه پس از انقراض خلافت بغداد دیگر برای استفاده از زبان عربی در دستگاه اداری وجهی و موجبی نماند، و غلبه فارسی بر عربی مسلم شد.^{۲۸} با توجه به آنچه که درباره تعامل ترکان با زبان و فرهنگ ایرانی گفتیم، برخی

زیاده‌روی‌ها در مورد تاریخ ادب فارسی در عهد سیاست سلاطین ترک باید تعدیل شود.

شعر و شعرای بزرگ دربار غزنه

با اینکه اصحاب تذکره تا چهارصد شاعر منتسب به دربار سلطان محمود ذکر کرده‌اند، بعید نیست که در آن مبالغه شده باشد.^{۲۹} تعداد شعرای این دربار را هرچه که فرض کنیم، سه تن از ایشان هم از دیگران معروف‌ترند، و هم مقدار قابل ملاحظه‌ای از شعرشان باقی مانده است. این سه تن عبارتند از عنصری، فرخی و منوچهری. بنابراین ما در این مختصر سخنان خود را به اشعار این سه سخنور محدود می‌کنیم و تقریباً همه مثال‌هایی را که برای روشن شدن مطلب عرضه می‌نماییم از سروده‌های ایشان برمی‌گزینیم.

مدایح شاعران دربار سلطان محمود از نظر تشبیب و حسن تخلص و زیبایی شریطه^{۳۰} در ادب فارسی کم‌نظیر و بعضاً بی‌نظیرند. حتی قصاید محدود و مقتضب، یعنی قصایدی که بدون تشبیب و تغزل وارد مدح می‌شوند، به حدی گیرا و دل‌انگیزند که برخی از اینها، بعد از هزار سال در خاطر بسیاری از ایرانیان، از اهل فن و غیر آن، نقش بسته‌اند. کدام ایرانی باسواد است که قصیده محدود و معروف عنصری را در مدح سلطان محمود نشناسد به‌خصوص که مصراع ثانی بیت مطلع آن مثل شده است:

چنین نماید شمشیر خسروان آثار

چنین کنند بزرگان چو کرد باید، کار

به تیغ شاه نگر، نامه گذشته مخوان

که راستگوی‌تر از نامه تیغ او بسیار

چو مرد بر هنر خویش ایمنی دارد

شود پذیره دشمن به جستن پیکار

نه رهنمای به کار آیدش نه اخترگر

نه فالگوی به کار آیدش نه خواب‌گزار

رود چنان که خداوند شوق رفت به رزم

زمانه گشته مر او را دلیل و ایزد یار

به پیش آن سپه کوه صف و سیل صفت

سپهر تاختن و مار زخم و مور شمار

مبارزانش به نیروی پیل و زهرهٔ ببر

به پای آهو و کبر پلنگ و قد چنار

همه سپرتن و شمشیردست و تیرانگشت

همه سپه‌شکن و دیوبند و شیرشکار^{۳۱}

یا این قصیدهٔ مقتضب فرخی در ذکر شکار جرگهٔ سلطان غازی محمود:

ای زکار آمده و روی نهاده به شکار تیغ و تیر همی سیر نگردند ز کار؟

گاه تیغ تو بر آرد ز سر دشمن گرد گاه تیر بر آرد ز تن^{۳۲} شیر دمار

هیبت تیغ تو و تیر تو دارد شب و روز ملک بر خصم تبه، بیشه بر شیر حصار^{۳۳}

به قول استاد فروزانفر، تغزلات برخی از قصاید دربار غزنه به معجزه می‌ماند، مانند

نسب این قصیدهٔ فرخی که می‌فرماید:

هر روز مرا عشق نگاری به سر آید در باز کند ناگه و گستاخ در آید

ور در به دو سه قفل گران سنگ ببندم ره جوید و چون مورچه از خاک بر آید

ور شب گنم از خانه، به جای دگر آیم او شب گنَد از خانه، به جای دگر آید

جورم ز دل خویش است، از عشق چه نالم عشق ارچه دراز است هم آخر به سر آید

دل عاشق آنست که بی عشق نباشد ای وای دلی کوز پی عشق بر آید^{۳۴}

تغزلات منوچهری دامغانی از این میان بیشتر معروف است و در گذشته دانش

آموزان مدارس ابتدایی و متوسطه مجبور بودند که برخی از آنان را حفظ کنند، مانند

لامیهٔ معروف او به مطلع:

الا یا خیمگی خیمه فرو هل که پیشاهنگ بیرون شد ز منزل^{۳۵}

و نونیۀ معروف او در مدح علی بن محمد عمرانی:

شبی گیسو فرو هشته به دامن پلاسین معجر و قیرینه گرزن

به کردار زنی زنگی که هر شب بزاید کودکی بلغاری آن زن

کنون شویش بمرد و گشت فرتوت از آن فرزند زادن شد سترون

شبی چون چاه بیژن تنگ و تاریک چو بیژن در میان چاه او من

ثریا چون منیژه بر سر چاه دو چشم من بدو چون چشم بیژن^{۳۶}
 به رغم ماهیت درباری سخن شعرای غزنوی، گهگاه اشاراتی به برخی از آدابی که
 امروزه از رسوم عوام شمرده می‌شود اما در زمان ایشان میان ادب عوام و خواص
 مشترک بوده است، نیز در اشعار ایشان دیده می‌شود؛ چنان که هم عنصری و هم فرخی
 به چشم بد یا چشم زخم و گریختن از اثرات سوء آن اشارت کرده‌اند:

مر مرا پیدا نیامد تا ندیدم زلف او کز شبه زنجیر باشد یا ز شب چوگان بود
 عارضش داند مگر کز چشم بد آید سته از نهیب چشم بد دایم در او پنهان بود^{۳۷}
 کاشکی چشم بد اندر نرسیدی به امیر آه ترسم که رسید و شده مه زیر غبار^{۳۸}
 یا رسوم اسفند سوختن برای رفع اثر چشم بد^{۳۹} و تعویذ آویختن در مقابله با
 چشم زخم^{۴۰} و معالجه کردن مار گزیده با «مهرة مار» و به کار بردن حرز برای درمان
 بیماری^{۴۱} و ذکر اینکه اگر پارچه کتانی را در نور ماه بیاویزند تا خشک شود رنگش
 سپید خواهد ماند^{۴۲}. دیگر اینکه برخی از امثال معروف عامیانه هم در مدایح شاعران
 دربار سلطان محمود به کار رفته‌اند:

شدم به صورت چنبر، چو زلف او دیدم

به صورت رسن و اصل آن رسن عنبر

مگر به من گذرد، هست در مثل که رسن

اگرچه دیر بود، بگذرد سوی چنبر^{۴۳}

و یا مثل معروف «کور از خدا چی می‌خواد، دو چشم روشن»:

آیی و گویی که بوسه خواهی؟ خواهم کور چو خواهد به جز دو دیده روشن؟^{۴۴}

و مثل‌های «خفته را آب می‌برد» و «خر رفت و رسن برد» و «جوینده یابنده است»

و «گل بی خار نیست»^{۴۵}.

شعر غزنوی در عین اشرافی بودن از برخی اصطلاحات کوچه و بازاری، که هنوز
 هم مورد استفاده‌اند، خالی نیست. نمونه این اصطلاحات عباراتی است مانند «انگشت
 کوچیکه فلانی از فلانی بهتر است»:

از حاتم و رستم نکنم یاد که او را

انگشت کهین است به از حاتم و رستم^{۴۶}

یا این اصطلاح که «فلانی پشمی به کلاهش نیست»

تو مرا یافته‌ای بی همه شغل
و یا «چشمش چهار تا شد»:^{۴۷}
نیست اندر گلّهت پشم مگر؟

گفتا که لب چگونه برم پیش آنکه او
چندین حدیث گفته شد و آخر آن نگار
و نیز اصطلاح «سر از کون ندانستن»:
صدره به بوسه هر دو لب من فگار کرد
تا بوسه‌ای بداد، دو چشمم چهار کرد^{۴۸}

دشمن شاه ار به مغرب است ز بیمش
و «راه به دهی بردن»^{۵۰}. ذکر بعضی رسم‌های دیگر مردمی، مانند نصب کردن سر
باز نداند به هیچ‌گونه سر از کون^{۴۹}
حیوانات شکاری بر در خانه‌ها^{۵۱} نیز در اشعار ایشان دیده می‌شود. اما این کاربردها
در قیاس با کاربرد این گونه امثال و اصطلاحات در شعر سراینندگان دوران‌های بعد
بالتسبیه کم است.

گذشته از پاره‌ای جنبه‌های صوری سخن شعرای غزنوی که ذکر شد، آنچه که در
این شعر کاملاً هویداست، این است که این شعر جهانی به جز جهان اشراف و جنگاور
نمی‌شناسد. مدح، وصف، عشق، استعطاف و حتی تقاضا در این شعر با نوعی مناعت و
غرور همراه است که از بیان آمیخته با التماس و خواری مدیحه‌سرایان ادوار بعد فاصله
دارد. صحنه‌های جنگی با تفصیل و روشنی بیان شده است. شاید علت این باشد که
از سه شاعر معروف دربار غزنویان، دو تن آنان، یعنی عنصری و فرخی در سفرهای جنگی
همراه سلطان محمود و شاهد عینی حوادث این جنگ‌ها بوده‌اند و تجربیات آنها بر
سخنشان اثر نهاده است، چنان که فرخی می‌گوید:

من ملک محمود را دیداستم اندر چند جنگ

پیش لشکر خویشتن کرده سپر هنگام کار^{۵۲}

و عنصری صریحاً می‌گوید:

به چشم خویش بسی دیده‌ام که شاه زمین

به نیک‌روز و به نیکی‌زمان و نیک‌اختر

ز چند راهه و از طنجه و ز شاه تبت^{۵۳}

برون گذشت نه کشتیش بود و نه لنگر^{۵۴}

رشادت سلطان غازی محمود در دوران حیات خودش به حدی بوده که در صفت جنگ‌های او کتابی به نام *تاج‌الفتوح* که مسلماً به نظم بوده و احتمالاً شرواحی هم داشته، تألیف کرده بوده‌اند و تألیف این کتاب را به عنصری نسبت داده‌اند چنان که همو گوید:
حکایت سفر مولتان همی دانی

وگر ندانی *تاج‌الفتوح* پیش آور ...

ور استوار نداری بخوان تو *تاج فتوح*

که بیت‌هاش چو عقد است و شرح‌هاش دُرر

گشاد شاه، خراسان همه ز بهر خدای

چنین نکرد به گیتی کس از شمار بشر^{۵۵}

وصف‌های شعرای دربار سلطان از رشادت او به حماسه می‌کشد:

که یزدانش از پنج طبع آفرید

چهار اصل و آن پنجمین کارزار

سرشته تنشان از حرب و طبعشان

به حمله بردن و خو کرده چشمشان به سهر^{۵۶}

همین مضمون در شعر فرخی هم وارد شده است:

خدایت از پی جنگ آفرید وز پی جود

بسیج رزم کن و جنگ جوی و دشمن گاه^{۵۷}

این مضامین یادآور بیتی است از داستان رستم و سهراب *شاهنامه* در وصف مردانگی

سهراب که می‌فرماید:

نیاساید از تاختن یک زمان^{۵۸}

تو گفتی ز جنگش سرشت آسمان

باز عنصری در وصف تیراندازی شاه می‌فرماید:

برو نشاند پیکان تیرهای دگر^{۵۹}

نشانه سازد سوفار تیر پیشین را

همین بن‌مایه را منوچهری نیز در قصیده‌ای در مدح خواجه علی بن محمد عمرانی

به کار برده و می‌گوید:

وز چرخ به نیزه بگند کوب سیار

از تیغ به بالا بکند موی به دو نیم

پیکان پسین ناوک در پیشین سوفار^{۶۰}

گر ناوکی اندازد عمداً بنشانند

عنصری در وصف سختی کمان ممدوح می گوید:

هر آن کمان که نجنباندش کس آن بکشد

چنان که سر به هم آرند گوشه‌های کمان

رود ز شصتِ درستش صواب، تیرش اگر

به جای سوفار آرد به سوی زه پیکان^{۶۱}

مصراع یکم بیت اول در دیوان بدین صورت ضبط شده که: «هر آن کمان که نجنباندش کس آن نکشد» و این ناصواب می‌نماید، زیرا منظور شاعر این است که کمان شاه به قدری سنگین است که هیچ کس توان جنباندن آنرا نیز ندارد تا چه رسد به کشیدنش. حاصل ابیات این است که «آن کمانی که از سنگینی هیچ کس قادر به جنباندن آن نیست را شاه به راحتی چنان می‌کشد که دو سر کمان به هم می‌رسند و حتی اگر به جای اینکه سوفار تیر را در چله کمان قرار دهد، تیر را وارونه از پیکان به زه بنهد، از دست‌اندازش تیر به صواب روان خواهد شد». مضمون حماسی کشیدن کمان بسیار سنگین در متون پهلوانی ایرانی و غیرایرانی بسیار آمده و جزو بن‌مایه‌های پهلوانی محسوب می‌شود، چنان که در /اودیسه هومر نیز همسر او، که از دست خواستگاران که می‌پندارند شوهرش در سفر مرده است به جان آمده، شرط ازدواج را کشیدن کمان اودیسه قرار داده است^{۶۲}. این بن‌مایه در حماسه‌های ایرانی در *گرشاسپ‌نامه* اسدی طوسی آمده است. به روایت این کتاب شرط ازدواج با دختر شهریار روم کشیدن کمان بسیار سنگینی معین شده که *گرشاسپ* در ملاً عام آنرا چنان می‌کشد که گوشه‌های کمان به هم می‌رسند و کمان می‌شکند^{۶۳}.

نمونه‌های بیان حماسی در مدایح شعرای غزنوی بسیار است و برای اجتناب از اطالاه سخن تنها یک قطعه از قصیده *میمه فرخی* را در مدح امیر یوسف برادر سلطان محمود می‌آوریم:

بدان زمان که دو لشکر به جنگ روی نهند

جهان نماید چون گلستان ز رنگِ علم

زمین ز مرد شود تنگ چون گشنِ بیشه

هوا ز گرد شود تیره چون سیه طارم

زبان گردان گویا شود به دار و بگیر
 دل دلیران مایل شود به جور و ستم
 رخ گروهی گردد ز هول چون دینار
 لب گروهی گردد ز بیم چون درهم
 چو بانگ خیزد کامد امیر ابویعقوب
 ز هیچ جانور از بیم بر نیاید دم
 مبارزان را گردد در آن زمان از بیم
 به دست نیزه و زوبین چو افعی و ارقم
 به یک دو گشت که برگردد اندرون مصاف
 ز خون گشته همی تر کنند دوباره سلّم^{۶۴}
 بسا تنا که فرستد دمام اندر پس
 سنان نیزه او از وجود سوی عدم
 به روز جنگ چنین باشد و به روز شکار
 هزبر و ببر برون آرد از میان اجم
 ز بیم ناوک و تیغش همی نیاید خواب
 پلنگ را در کوه و نهنگ را در یم
 بدین جهان نشناسم کمانوری که دهد
 کمان او را مقدار خم ابرو خم^{۶۵}
 بیان حماسی شعرای محمودی در نحوه بیان سخن سرایان دربار بازماندگان او بی اثر
 نبوده است. مسعود سعد سلمان که خود از اشراف غزنوی هندوستان بوده است، این
 بیان منیع را بسیار نیکو حفظ کرده و یکی از قصاید بائیه او به آنچه که از فرخی نقل
 کردیم بی شباهت نیست:

چو مرکبان را بر هم زند طراد نبرد
 چو سرکشان را در هم کند طعان و ضراب
 زمین و کوه بپوشد ز خون تازه لباس
 سپهر و مهر ببندد ز گرد تیره نقاب

دل مبارز گیرد ز تیر و نیزه غذا

سر مخالف یابد ز تیغ و گرز شراب

به میغ ظلمت رزمت ز قبضه و ز زره

جهد ز خنجر برق و رود ز تیر شهاب^{۶۶}

صبغة اشرافی شعر بر نحوه بیان عشق و استعطاف در تغزلات عهد غزنوی تأثیر نهاده است. به جای بیان سوز و گداز عاشقانه و التماس از دلدار که لطف ورزد و به عاشق نظری بیندازد یا به حال خراب او دل بسوزاند، شاعران محمودی بیشتر یا صرفاً به وصف دلدار می‌پردازند^{۶۷} و یا اگر با او سخن گویند مکالمه بیشتر در باب وصف معشوق و تأثیر حسن او در حال عاشق است. مثلاً قصیده‌ای از عنصری در مدح سلطان محمود که می‌فرماید:

گفتم متاب زلف و مرا ای پس متاب

گفتا که بهر تاب تو دارم چنین به تاب

گفتم نهی بر این دلم آن تابدار زلف

گفتا که مشک ناب ندارد قرار و تاب ...

گفتم چرا ببردی خواب از دو چشم من؟

گفتا بدان سبب که نبینی مرا به خواب

گفتم به خواب یا نی، با ناله هم‌رهم

گفتا که خواب بهتر با ناله رباب ..

گفتم خورم شراب؟ چه گویی، صواب هست؟

گفتا ثنای دولت سلطان خوری صواب^{۶۸}

فرخی بیشتر از دیگران با معشوق که معمولاً پسری است از طبقه بردگان، به تحکم

سخن می‌گوید:

ای پسر، گر دل من کرد همی خواهی شاد

از پس باده مرا بوسه همی باید داد

نقل با باده بود، باده دهی، نقل بده

دیرگاه‌یست که این رسم نهاد آنکه نهاد

چند گاهیست که از باده و از بوسه مرا

نفکندستی و بیهوش نکردستی شاد ...

گر همی گویی بوس از دگران نیز بخواه

تو مرا از دگران برده‌ای ای حور نژاد^{۶۹}

و گهگاه به او هشدار می‌دهد که اگر مطابق میلش رفتار نکند به یاری دیگر خواهد پرداخت:

ای پسر جنگ بنه، بوسه بیار	این همه جنگ و درشتی به چه کار؟
جنگ یکسونه و دلشاد بزی	خویشتن را و مرا رنجه ^{۷۰} مدار
هر دوروزی سخنی پیش مگیر	هر زمان تازه خویی پیش میار
دل نگار از جفا سیر شود	بس عزیزا که از این گردد خوار
نه من ای دوست تو را دارم دوست	من به بند آمده‌ام چندین بار
چون من این دوست تو را دارم دوست	تو حق دوستی من بگذار
یارکی یافته‌ای در خور خویش	جهد آن کن که نکو داری یار
تو چو من یار نیابی به جهان	من چو تو یابم هر روز هزار
من اگر خواهم از بخشش میر	کودکانی خرمی همچونگار ^{۷۱}

این معشوق است که از عاشق به علتی عذرخواهی می‌کند^{۷۲} و در بامداد عید از بهر تهنیت پیش او می‌رود. حتی منوچهری که درون مایه سخنش مانند پلی است میان محتوای شعر فرخی و عنصری و شعر اوایل دوران سلجوقی و بیشتر در برابر معشوق خواری می‌کند و خود را «چاکر» او دانسته می‌خواهد که لبش «خدمت خاک پای» او کند^{۷۳}، گهگاه با دلدار به تحکم سخن می‌گوید:

ای ترک تو را با دل احرار چه کار است؟

نه این دل ما غارت ترکان تار است ...

ما را به از این دار و دل ما به از این جوی

من هیچ ندانم که مرا با تو چه کار است

هرگاه که من جهد کنم دل به کف آرم

بازش تو بدزدی ز من، این کار نه کار است ...

من پار بسی رنج و عنای تو کشیدم

امسال به هُش باش که امسال نه پار است^{۷۴}

اما به اقرب احتمالات عشقی که شعرای غزنویه از آن سخن می‌گویند، با انحرافات جنسی به هم آمیخته است و ظاهراً بیشتر جنبهٔ امردبازی دارد و مثال‌هایش در دواوین ایشان بیش از آن است که حاجت به شاهد داشته باشد.

شعرای عصر غزنویان ایران در قیاس با شاعران اعصار بعدی بسیار بلندپرواز و منیع‌الطبع به نظر می‌رسند. تقاضا در شعر ایشان گدامنشانه نیست بلکه بلندمنشانه است، چنان‌که در قطعهٔ زیر که در آن فرخی از محمد بن محمود تقاضا می‌کند که آن امیرزاده قبای تن خود را به او اعطا فرماید:

کیست کز نعمت زر تو و از بخشش تو

کار ویران شدهٔ خویش نکرد است آباد

خوی نیکوی تو بر ما در اندوه ببست

در اندوه ببست و در شادی بگشاد

مر مرا باری از بخشش پیوستهٔ تو

نشناسند همی خانه ز کرخ بغداد

لعبتان دارم شیرین سخن و رومی روی

مرکبان دارم ختلی گهر و تازی زاد ...

روی آن جاه و بزرگی که ز تو یافته‌ام

زان قبا دارم ختلی گهر و تازی زاد ...

من قبای تو نه از بی‌ادبی خواسته‌ام

وین سخن نیز نه از بی‌ادبی کردم یاد ...

پدر تو ملک مشرق و سلطان جهان

دل و جانم را کرد است بدین معنی شاد

تو همان کن که پدر کرد که مداحان را

آنچه داد است مر آنرا به بزرگی بدهاد^{۷۵}

غضایری رازی در لامیه‌ای گشاده‌دستی سلطان محمود را شکر گفته و از او خواسته

که بیشتر صلۀ شعر به او ندهد که توان تحمل سخاوت سلطان را ندارد.^{۷۶} ثروت عنصری و صلاتی که از محمود و دیگر امیران غزنوی به او رسیده بوده در کتب تاریخ و ادب مشهور است.^{۷۷} از شعر سرایندگان این دوران معلوم می‌شود که به سبب گشاده‌دستی ممدوحان و ثروتی عظیم که جهانگیران آل سبکتگین برایشان صرف می‌کردند، شعرای این عهد هیچ غم نان نداشته‌اند و برخلاف سخن‌سرایان عهد سلجوقی و دوران‌های بعد گدامنشی و تقاضای گاه و جو و کاغذ در شعر ایشان نیامده است. تقاضاها همه غیرمستقیم و یا مربوط به غلام و کنیز و ضیعت و پول نقد و اسب خواستن است نه روغن چراغ و هیزم و شراب و سرکه. ذرّۀ شعر روایی در این دوران شاهنامه فردوسی است که در عهد سامانیان آغاز و تدوین نهایی آن در دوران غزنوی فراهم شد. چون شاهنامه را در این مجموعه فصلی خاص است، در این موضع وارد مبحث ادبیات حماسی نمی‌شویم. آنچه که مسلم است در عهد غزنویان، شاید به سبب همان گستردگی دیدگاه که پیش از این بدان اشارت رفت، برخی داستان‌های غیر ایرانی، از قبیل وامق و عذرا، که اصلی یونانی دارد و عود و رباب، که داستانی اصلاً عربی بوده و برخی روایات ایران شرقی چون خنگ بت و سرخ بت و شادبهر و عین‌الحیات^{۷۸}، مورد توجه بوده‌اند.^{۷۹} انتساب برخی داستان‌های حماسی مستقل از شاهنامه مانند شهریارنامه و جهانگیرنامه و امثال آنان به اواخر عهد غزنوی یا به قرن ۵ق اصلی ندارد، زیرا این داستان‌ها همه بسیار متأخرتر از عهد غزنویان‌اند.

نثر

چنان که پیش از این ذکر کردیم، تقسیم تاریخ ادبیات فارسی بر حسب توالی سلسله‌هایی که بر ایران حکومت داشته‌اند، از نظر تحمیل نظم بر منابع تاریخی مفید است، اما از بعضی جهات دیگر گمراه‌کننده. شاید به همین سبب، ادبایی که پیرو موازین علمی سنتی بوده‌اند، تاریخ ادبیات ایران را به نحو دیگری طبقه‌بندی کرده‌اند. مثلاً جلال‌الدین همایی ادب فارسی را به دو عهد تقسیم می‌کند: دوران اول که از آغاز تاریخ اسلامی ایران تا استیلای مغول دوام می‌یابد؛ و دوران دوم که از استیلای مغول تا به زمان حال می‌کشد. دوران اول هم در تقسیمات او در چند دوره مشخص قرار می‌گیرد:

۱. از آغاز تا تشکیل دولت صفاریان در سال ۲۵۳ق، ۲. از صفاریان تا تشکیل غزنویان در ۳۶۶ق، ۳. از غزنویان تا حمله مغول و انقراض خوارزمشاهیان در اوایل قرن ۷ق.^{۸۰} با این حساب نمی‌توان برای ادب فارسی دوران خاصی به نام دوران غزنوی، که از ادب عهد سامانی یا دوران سلجوقی کاملاً متمایز باشد، فرض کرد.

رود شکوهمند ادبیات فارسی بدون شکست یا انقطاعی که بتواند سد راه آن شود، از بسیار پیشتر از سیادت آل سبکتگین به سوی دوران فرمانفرمایی بنوسلجوق و ادوار بعد از آن جریان می‌یابد. بنابراین آنچه که در باب نثر غزنوی می‌گوییم نباید بدین معنی فهمیده شود که این نثر با ظهور غزنویان ابداع شده، یا مثلاً اگر غزنویان روی کار نیامده بودند ادب فارسی به کلی دیگرگون می‌شد. ادبیات فارسی در زمان غزنویان تداوم منطقی ادبیات عهد سامانیان است، چنان‌که ادب فارسی زمان سلاجقه نیز تداوم منطقی ادبیات عهد غزنوی است. آنچه که ادبیات فارسی را از ادبیات دیگر اقوام هندواروپایی متمایز می‌کند، تداوم سنن ادبی در سنت دیوانسالاری و محافظه‌کاری زبان و ادبیات این زبان است.^{۸۱} به‌رغم آنچه که گفتیم حمایتی که شاهان ادب‌پرور غزنوی از شعر و ادب فارسی نشان دادند و اموال هنگفتی از غنایم غزوات هندوستان در این راه صرف کردند، در پیشبرد ادب فارسی بی‌تأثیر نبوده است؛ اما تأثیرگذاری دیگر است و تعیین‌کننده بودن دیگر.

آنچه که بیش از هر عامل دیگری بر ماهیت نظم و نثر یک قوم اثر می‌گذارد، ظهور نواوغ ادبی است که در این هنر جهشی ایجاد می‌کنند. به عبارت دیگر، با اینکه تغییر در ادبیات تدریجی است، اما در این تغییر تدریجی جهش‌هایی هم مشاهده می‌شود که ادبیات را یکباره از یک سطح به سطحی کاملاً متفاوت ارتقاء می‌دهد. بنابراین نواوغی که در حکومت غزنویان ظهور کردند، بر ادب فارسی، به میزان نبوغ ادبی خود تأثیر نهادند. مثلاً همان‌طور که شعر داستانی فارسی با ظهور فردوسی ماهیتاً متغیر شد و از فرودی که در *وا مق و عذرای عنصری* می‌بینیم به فراز *شاهنامه* جهید، نثر فارسی هم، البته به میزانی بسیار کمتر از آنچه که در مورد فردوسی و شعر او می‌توان گفت، با پیدایش هنرمندانی چون ابوالفضل بیهقی و نصرالله منشی جهش‌هایی داشت. اما برخلاف شعر که از تلاقی احساس و زبان می‌ترواد و دستی در حیطة عواطف شاعرانه و دستی

دیگر در جنبه‌های جادویی سخن دارد و قادر است که شاعر را در حالت صحو یا سُکر، به دنبال خود بکشاند، اختیار نثر فصیح با نویسنده است، زیرا نثر باید پیام و مقصود را به طرزی منطقی و مفهومی بیان کند. اما هنگامی که نثر مقهور شعر می‌شود و بر صورت اصلی خود ساختارهایی شاعرانه می‌افزاید و با زیاده‌روی در کاربرد صنایع لفظی تبدیل به یک وسیلهٔ هنرنمایی، یا نشانه‌ای برای ابراز قدرتِ صنفی می‌گردد (مانند نثر حزب توده)، اختیارات نویسنده هم محدود می‌شود. تحت چنین شرایطی تردستی‌های بیان فنی، از قبیل سجع و موزانه و غیره عنان بیان را از چنگ خارج می‌کند. اگر بخواهیم خطر کرده، اندکی بیش از آنکه باید به مرزهای ساده‌انگاری نزدیک شویم، می‌توانیم بگوییم که تاریخ نثر فارسی از عهد سامانیان تا به امروز، تاریخ تهاجم شعر به نثر و جنگ و گریز افتان و خیزان نثر در مقابله با حملات شعر است و داستان کشاکش میان دو هدف که یکی بیان مقصود است و دیگری ابزار هنرنمایی و قدرت. اگر به خود اجازهٔ چنین کلی‌گویی‌هایی را بدهیم، باید دوران غزنوی را یکی از ادوار پیروزی بر شعر و استقلال آن به شمار بیاوریم.

در عهد سامانیان نثر فارسی هدفی به جز بیان مقصود نداشت و به همین علت موجز و ساده بود و هنوز به کسوت تأثیر فنی در نیامده بود. چون به زمان غزنویان می‌رسیم، می‌بینیم که چیزی که از حرکت نثر به سوی فنی‌گرایی در آرایه‌هایی که دیوانسالاران این عهد، یعنی نوابغی چون بونصر مشکان و ابوالفضل بیهقی، بر بیان ساده و سراسر است نثر سامانی افزودند پدید می‌آید.^{۸۲} یعنی در دوران غزنوی، نثر ساده و عاری از تزئینات بیانی به سمت بلوغ حرکت می‌کند و متحول می‌گردد. تغییر سبک نگارش نثر در ایران دست در دست تداوم سنت اشرافی - دیوانی ایران دارد. غزنویان ساخته و پرداختهٔ دربار سامانی بودند و با تغییر حکومت از سامانیان به غزنویان، همان اشرافی که در خدمات سامانیان بودند به خدمت غزنویان در آمدند و طبعاً دیوانسالاران دستگاه آنها هم به دواوین غزنوی منتقل شدند. بنابراین دگرگونی در سبک بیان منشور منوط و مربوط به دگرگونی‌هایی بود که در طول زمان در سلیقه و ترجیحات این طبقه رخ داد، به اضافهٔ پدید آمدن نویسندگانی در طبقهٔ دیوانسالاران که سبکشان قابل این بود که مورد تقلید دیگران قرار گیرد. چنان که خواهیم دید، این روند پس از پیروزی سلاجقه

بر غزنویان نیز ادامه یافت و اعقاب همین دیوانسالاران از دواوین آل سبکتگین به دواوین سلجوقی راه یافتند. چند مثال تداوم سنت اشرافی - دیوانی را در ایران روشن تر خواهد کرد.

تداوم سنت اشرافی ایران را در خاندان‌های مانند آل میکال می‌بینیم که از عهد ساسانیان تا دوران سلاجقه سیادت داشتند و بسیاری از ایشان از ادبا و فضایی دوران بودند و یکی از احفاد ایشان موسوم به رئیس الرؤسا ابو عبدالله حسین بن علی بن میکال غزنوی، پیش از نظام‌الملک، وزیر طغرل سلجوقی بوده است.^{۸۳} در عرض تداوم سنت اشرافی، تداوم سنت، دیوانسالاری ایرانی هم از سلسله به سلسله ادامه داشت. مثلاً پس از اینکه امیر سبکتگین خاندان بایتوزیان بست را، که از زمان امیر نصر بن احمد سامانی در آن سامان حکومت داشتند، برانداخت، کاتب بایتوز، یعنی ابوالفتح بستی، به امیر غزنه پیوست و به ریاست دیوان او منصوب شد. بنابراین ابوالفتح بستی از دستگاه دیگری که به سامانیان وابسته بود، وارد دستگاه غزنویان شد.^{۸۴} همچنین پدر خواجه احمد بن عبدالصمد در حکومت سامانیان دیوان رسایل حسام‌الدوله تاش را، که در سال‌های ۳۷۱-۳۷۷ ق سپهسالار والی خراسان بود، در اختیار داشت و خود خواجه در سال‌های ۴۲۴-۴۳۲ ق وزیر سلطان مسعود و از آن هنگام تا سال ۴۳۴ ق وزیر سلطان مودود بود. چون سلطان محمود هرات را به آلتون تاش داد، این احمد بن عبدالصمد کدخدای آلتون تاش شد و پس از سال ۴۰۸ ق، که محمود خوارزم را فتح کرد و آلتون تاش به خوارزمشاهی رسید، خواجه احمد به وزارت او منصوب گردید.^{۸۵} پسر خواجه احمد، یعنی عبدالحمید بن احمد، به نوبه خود وزارت سلطان ابراهیم بن مسعود و مسعود بن ابراهیم را داشت و نوه او، یعنی ابوالمعالی نظام‌الملک نصرالله بن محمد بن عبدالحمید، که نصرالله منشی هم نامیده می‌شود، همان مؤلف کلیله بهرامشاهی معروف و نواده پسر احمد بن عبدالصمد مذکور است.^{۸۶} در همین یک خاندان تداوم مناصب دیوانی را از عهد سامانیان تا قریب دو قرن بعد مشاهده می‌کنیم.^{۸۷}

فارسی‌نویسان بزرگ عهد غزنوی، همه از دیوانسالارانی بوده‌اند که از یک حکومت به حکومت دیگر و از یک دربار به دربار دیگر منتقل می‌شده‌اند. این سهولت در نقل

و انتقال به تداوم سنت دیوانسالاری ایرانی منجر گردید و باعث شد که ادب فارسی بتواند مستقل از اینکه تاج و تخت ایران در دست کیست تکامل یابد و مانند ادبیات زبان‌های مختلف اروپایی دچار گسیختگی نگردد. بنابراین، چنان که مکرراً تأکید کرده‌ایم، ممکن نیست که تغییرات سبکی نثر فارسی را تنها بر گردن دست به دست شدن حکومت در ایران نهاد. بلکه به نظر می‌رسد که این تغییرات معلول تحولاتی است که در سلیقه ادبی دیوانسالاران و اندیشمندان ایرانی رخ داده است. اما در عین حال باید به خاطر داشت که ادبیات در خلأ ساخته نمی‌شود و ادبایی که آفریننده تغییرات تدریجی یا تحولات ناگهانی ادبیات هستند، مانند دیگر ابناء بشر، تحت تأثیر دگرگونی‌های علمی و اجتماعی زمان خود قرار می‌گیرند. پس تحول ادب فارسی از تغییرات تمدن اسلامی ایران جدا نبوده و نیست و برای اینکه بتوانیم نثر غزنوی را در زمینه معقول تاریخی - اجتماعی خود قرار دهیم، مجبوریم اندکی به عقب باز گردیم.

در دو قرن اول اسلامی آزادی بحث و نظریه‌پردازی بسیار بوده است و علما با خیال نسبتاً راحت به نقد آراء پیشینیان می‌پرداخته‌اند؛ چنان که ابواسحاق نظام (وفات: ۲۲۱ق) را در باب خلفای راشدین عقاید بسیار تندی است، که شیخ مفید آنها را رد کرده است. اما از میانه قرن ۳ق این سعه صدر و تسامح از بین رفت و فشار بر اصحاب مذاهب غیرسنی و معتزله شدت گرفت. فروزانفر معتقد است که این عکس‌العملی بود نسبت به سیاست‌های تندروانه مأمون عباسی در ترویج افکار معتزلی که عوام‌الناس را علیه متفکران مسلمان برانگیخته بود. نتیجه این شد که در قرن ۴ق فرق اسلامی و فلاسفه و معتزله به شدت زحمت افتاده بودند و فقهای قشری سنی دست بالا یافته و بر شیعه و معتزله بسیار سخت‌گیری می‌کردند، زیرا فلاسفه را مروجین علوم یونانی کم‌وبیش کافر می‌دانستند. اما قشریون به سماع و روایت متکی بودند و معتزله و شیعه عقل و قیاس را نیز در کنار سماع و روایت به کار می‌گرفتند.^{۸۸} در همین دوران مذاهب شیعه اثنی‌عشری و شیعه اسماعیلی در خراسان شیوع یافت و جنبشی فکری که از سماع و روایت به سوی قیاس و عقلانیت می‌رفت پدید آمد که در ادبیات نیز تأثیری بسزا بر جای نهاد. تأثیر این جنبش چنان بود که در قرن ۴ق حتی نحو و صرف هم از سماع و روایت به سوی قیاس روی نهاد و «به تدریج این فن قیاس منتهی به تخیل شد»^{۸۹}.

این حرکت به سوی تخیل از طریق قیاس، در زمان غزنویان جا افتاده بود و چنان که در بخش مربوط به ادبیات دوران سلاجقه خواهیم دید، در شعر و نثر فارسی تأثیری عمیق گذاشت. ادبیاتی که براساس قیاس و تخیل بنا شده باشد، البته از آنکه بر سماع و روایت متکی است، متفاوت است و آسان‌تر تشبیهات و کنایات ذهنی و عقلی را می‌پذیرد و محسوسات را به صورتی در بیان به کار می‌گیرد که در دورانی که زاده سماع و روایت است سابقه ندارد. مثلاً ممکن نیست که عباراتی همچون «از حدیث حدیث شکافد»^{۹۰} یا «قصیده غراء چون دیبا در او سخنان شیرین با معنی، دست در گردن یکدیگر زده»^{۹۱} یا: «فصلی خوانم از دنیای فریبنده به یک دست شکرپاشنده و به دیگر دست زهر کشنده»^{۹۲} که بیهقی در تاریخ خود به کار برده به خاطر نویسندگانی مانند بلعمی یا مترجمان تفسیر طبری یا حتی جامعین شاهنامه/بومنصوری برسد؛ زیرا چنین بیانی بیان جهان و جهان‌بینی ایشان نیست.

خصوصیت دیگر ادب غزنوی، که در مقایسه میان شعر این دوره با شعر سامانی بدان اشاره کردیم، این است که منظر ادب غزنوی از دیدگاه ادبیات سامانی گسترده‌تر است. این گستردگی معلول گسترش حیطة فرمانفرمایی غزنویان و جهانگیری امیر سبکتگین و سلطان محمود بوده است. چون زبان درباری این فرمانفرمایان، که پرورده دربار سامانیان بودند، فارسی بود طبعاً گسترش حیطة فرمانفرمایی ایشان نه تنها حیطة نفوذ زبان و ادب فارسی را گسترش داد بلکه با حاصل شدن تماس میان فارسی خراسان و فارسی شایع در عراق و جبال و سرزمین‌های مغرب ایران و ایجاد داد و ستد ادبی و فرهنگی در میان دبیران خراسانی و فضلالی عراق و جبال، موجبات غنی‌تر شدن بیان فراهم آمد. بیهقی حکایت بسیار جالبی در باب دبیران خراسان که در دربار سلطان محمود فعالیت می‌کرده‌اند، و دبیران عراق که پس از درگذشت پادشاه همراه سلطان مسعود از عراق عجم و مناطق غربی ایران به خراسان آمده بودند، روایت می‌کند که هم داد و ستد فرهنگی و هم رقابت میان این دو گروه را نشان می‌دهد و من از نظر اهمیت این گزارش، آنرا با قدری تفصیل از نوشته بیهقی نقل می‌کنم تا درعین حال تصویری هم از مراودات درباری و دیوانی آن دوران به دست داشته باشیم:

«و طاهر و عراقی و دبیران که از ری آمده بودند، به دیوان رسالت با بونصر مشکان

می‌نشستند. و طاهر و عراقی بادی در سر داشتند بزرگ^{۹۳}. و استاد بونصر رحمة الله علیه به هرات چون دل شکسته‌ای همی بود ... و امیر رضی الله عنه [یعنی امیر مسعود] او را چند دفعه دل گرم می‌کرد تا قوی دل تر شد ... و مردم حضرت چون در دیوان رسالت آمدندی سخن با استاد گفتندی، هر چند طاهر حشمتی گرفته بود ... و دویتی سیمین سخت بزرگ پیش طاهر نهادند ... و عراقی دبیر، بوالحسن، هر چند نام کتابت بر وی بود خود به دیوان کم نشستی و بیشتر پیش امیر بودی و کارهای دیگر راندی، و محلی تمام داشت در مجلس این پادشاه؛ این روز که صدور دیوان و دبیران بر این جمله بنشستند وی در طارم آمد و در دست راست خواجه بونصر بنشست ... و کار راندن گرفت. و هر کس که در دیوان رسالت آمدی از محتشم و نامحتشم چون بونصر را دیدی ناچار سخن با وی گفتی و اگر نامه بایستی از وی خواستندی. و ندیمان که از امیر پیغامی دادندی در مهمی از مهمات ملک که به نامه پیوستی هم با بونصر گفتندی، تا چنان شد که از این جانب کار پیوسته شد و از آن جانب نظاره می‌کردند، مگر گاه گاه از آن کسان که به عراق طاهر را دیده بود، کسی در آمدی از طاهر نامه مظلومی یا عنایتی یا جوازی خواستی و او بفرمودی تا بنوشتندی و سخن گفتندی.

چون روزی دو سه بر این جمله بیود، امیر یک روز چاشتگاهی بونصر را بخواند و شنوده بود که در دیوان چگونه می‌شیند [یعنی می‌نشیند]. گفت نام دبیران بیاید نبشت، آنکه با تو بوده‌اند و آنکه با ما از ری آمده‌اند، تا آنچه فرمودنی است فرموده‌اید. استاد به دیوان آمد و نام‌های هر دو فوج نبشته آمد. نخست پیش امیر بود^{۹۴}. ... و طاهر دبیر چون مترددی بود از ناروایی کارش و خجالت سوی او راه یافته و چنان شد که به دیوان کم آمدی و اگر آمدی زود بازگشتی. ... یک روز چنان افتاد که امیر مثال داده بود تا جمله مملکت را چهار مرد اختیار کنند مشرفی را کردند. امیر طاهر را گفت: بونصر را بیاید گفت تا منشورهای ایشان نبشته شود. و طاهر بیامد و بونصر را گفت. گفت: نیک آمد تا نخست کرده آمد. طاهر چون مترددی بازگشت و وکیل در خویش را نزدیک من فرستاد و گفت: با تو حدیثی فریضه دارم و پیغام است سوی بونصر. باید که چون از دیوان بازگردی گذر سوی من کنی. من به استادم بگفتم. گفت: بیاید رفت. پس چون از دیوان بازگشتم نزدیک او رفتم ... سرایی دیدم چون بهشت آراسته و

تجملی عظیم ... مرا با خویشتن در صدر بنشاند و خوردنی خوانی نهادند سخت نیکو ... و نان بخوردیم و مجلس شراب جای دیگر آراسته بودند. آنجا شدیم ... چون دوری چند شراب بگشت ... در آن میان مرا گفت پوشیده [یعنی در گوشی] که: منکر نیستم بزرگی و تقدم خواجه عمید بونصر را و حشمت بزرگ که یافته است از روزگار دراز. اما مردمان در می‌رسند و به خداوند پادشاه نام و جاه می‌یابند. هر چند ما دو تن امروز مقدمیم در این دیوان، من او را شناسم و کهتر وی‌ام. مرا خداوند سلطان شغلی دیگر خواهد فرمود بزرگ‌تر از اینکه دارم. تا آنگاه که فرماید، چشم دارم چنان که من حشمت و بزرگی او نگاه دارم او نیز مرا حرمتی دارد.^{۹۵} و امروز که این منشور مشرفان فرمود، در آن باب سخن با من از آن گفت که او را و دیگران را مقرر است که به معاملات و رسوم دواوین و اعمال و اموال به از وی راه برم. اما من حرمت او نگاه داشتم و با وی بگفتم. و توقع چنان بود که مرا گفتم نبشتن، و چون نگفتم، آزارم آمد. و تو را بدین رنجه کردم تا این با تو بگویم تا تو چنان که صواب بینی بازنمایی. در حال آنکه گفتمی بود بگفتم و دل او را خوش کردم. ... سحرگاهی استادم مرا بخواند. برفتم ... و همه به تمامی شرح کردم. بخندید رضی‌الله عنه و گفت: امروز به تو نمایم حال معاملات دانستن و نادانستن. ... چون بار دادند از اتفاق و عجایب را امیر روی به استادم کرد و گفت: طاهر را گفته بودم حدیث منشور اشراف را تا با تو بگویند. آیا نسختی کرده آمده است؟ گفت سوادی کرده‌ام، امروز بیاض کنند تا خداوند فرو نگرد و نبشته آید.^{۹۶} گفت نیک آمد. و طاهر نیک از جای بشد. و به دیوان باز آمدیم. بونصر قلم دیوان برداشت و نسخت کردن گرفت و مرا چپش بنشاند تا بیاض می‌کردم و تا نماز پیشین در آن روزگار شد. و از پرده منشوری بیرون آمد که همه بزرگان و صدور اقرار دادند که در معنی اشراف کس آن چنان ندیده است و نخواهد دید. و منشور نسخت‌ها نبشته شد و طاهر به یکبارگی سر بیفگند و اندازه به تمامی بدانست. و پس از آن، تا آنگاه که به وزارت عراق رفت با تاش‌فرآش، نیز در حدیث کتابت سخن بر نهاد و فرو نهاد»^{۹۷}.

رقابت میان دبیران خراسان و عراق را بیهقی باز هم در تاریخ متذکر شده است و در آن روایت، مبارزه‌ای بر سر کتابت میان دبیران عراقی و بونصر مشکان درمی‌گیرد

و عراقیان می کوشند که مانند بونصر مطلبی بنویسند، روایت بیهقی این است: «سلطان گفت: به امیرالمؤمنین نامه باید نبشت بدین چه رفت ... بونصر گفت: این از فرایض است و به قدر خان هم ببايد نبشت ... سلطان گفت پس زود باید گرفت که رفتن ما نزدیک است تا پیش از آنکه از هرات برویم این دو نامه گسیل کرده آید. و استادم دو نسخه کرد این دو نامه را چنان که او کردی. یک به تازی سوی خلیفه و یکی به پارسی به قدر خان. ... و طرفه آن بود که از عراق گروهی را با خویشان بیاورده بودند چون ابوالقاسم حریش و دیگران و ایشان را می خواستند که به روی استادم برکشند که ایشان فاضل تراند و نگویم که ایشان شعر به غایت نیکو نگفتندی، و دبیری نیک نکردندی. و لکن این نمط که از تخت ملوک به تخت ملوک باید نبشت دیگر است و مرد آنگاه آگاه شود که نبشتن گیرد و بداند که پهنای کار چیست. و استادم هرچند در خرد و فضل آن بود که بود، از تهذیب‌های محمودی چنان که باید، یگانه‌زمانه شد. و آن طایفه از حسد وی هر کسی نسختی کرد. و شرم دارم که بگویم بر چه جمله بود. سلطان مسعود را آن حال مقرر گشت»^{۹۸}.

نکاتی که در این نقل قول‌ها قابل توجه است، این است که اولاً به تصریح بیهقی، نه هر شاعری دبیری کردن داند، یعنی چنان که گفتیم حساب نثر خوب نوشتن با شعر خوب گفتن از هم جداست. ثانیاً اینکه بیهقی دبیران عراقی را ناتوان نمی‌داند، اما نثر ایشان را در مقابل آنچه که استادش می‌نوشته ابر می‌دیده است، نشان می‌دهد که، چه قضاوت او را بی‌طرفانه بدانیم و چه نه، میان نثر دبیران عراقی و خراسانی یک تنش و رقابت و در نتیجه آن داد و ستدی بوده است. ثالثاً همین که دیگر دبیران و اهل فضل از روی منشوری که بونصر می‌نویسد به خاطر زیبایی نثرش نسخه‌برداری می‌کنند تأثیر نثر دیوانی را بر نثر ادبی دوران غزنوی نشان می‌دهد؛ چنان که شعر بوسهل زوزنی را که از اشراف دربار غزنویان و مدتی صاحب‌دیوان رسالت مسعود و مودود بوده را «نسخت» می‌کردند.^{۹۹}

باید توجه داشت که زبانی که زبان دربار است، زبان نفوذ و قدرت و طبعاً معیار نیز هست زیرا مردمان از آن تقلید می‌کنند. به همین خاطر معمولاً لهجه پایتخت و طرز بیانی که در پایتخت مملکتی شایع است، زبان معیار می‌شود کما اینکه در تاریخ زبان‌های

انگلیسی، فرانسه و اسپانیولی نیز همین خصوصیت عیان است.^{۱۰۰} بنابراین نویسندگان و مترجمان می‌کوشند تا آنچه را که تألیف یا ترجمه می‌کنند، به زبان معیار که در عین حال معتبرترین نوع زبان است، بیان کنند.^{۱۰۱} مطالبی که به زبان قدرت نوشته می‌شود ارزشی و رای محتوای خود دارد. به همین علت می‌بینیم که با برآمدن غزنویان یک تغییر اساسی در ترجمه متون صورت می‌گیرد و حرکتی به سوی ترجمه کتب و رسالات فارسی به عربی آغاز می‌شود که این حرکت را باید تغییری در روند ترجمه تا آن زمان دانست.

چنان که می‌دانید در اوایل عصر اسلامی ترجمه متون یونانی و پهلوی و سریانی به زبان عربی رواج یافت زیرا مسلمانان به محتویات این کتب محتاج بودند و زبان عربی هم زبان ادب و دیوان امپراتوری اسلام بود. پس از رفع آن احتیاج اولیه، یک حرکت ترجمه دیگری در سرزمین‌های فارسی‌زبان جهان اسلام شروع شد که هدفش این بود که آثاری را که به زبان عربی تألیف شده بود، به زبان فارسی برگرداند. این حرکت رونق گرفت چون زبان عربی زبان علوم امپراتوری اسلام محسوب می‌شد، و دانش‌های مورد احتیاج مسلمانان ایرانی فقط به این زبان موجود بود. بنابراین ایرانیان مسلمان برای دستیابی به علوم مورد نیاز خود ناچار بودند که نوشته‌های عربی را به فارسی برگردانند. به همین خاطر می‌بینیم که در عهد سامانی، که زبان فارسی به سرزمین‌های ایرانی‌نشین محدود است، ترجمه متون عربی به فارسی رواج دارد. اما در این دوران چون قدمت سیاسی امرای ایرانی رو به ازدیاد و نفوذ دستگاه خلافت رو به نزول نهاد، زبان این امرا که فارسی بود نیز از نظر استفاده رو به صعود می‌گذارد. به همین علت در زمان سامانیان آنچه که از عربی به فارسی برگردانده می‌شود ترجمه صرف نیست، زیرا مترجمان در مطلب دست برده آنرا مطابق میل و اطلاعات خود تغییر می‌دهند. این دستبرد ایشان نشانه‌ای است از ازدیاد روزافزون شخصیت زبان فارسی به عنوان زبان مراکز نفوذ و قدرت سیاسی. پس حاصل کار این مترجمان را باید ترجمه و تألیف نامید. بعد از افول خورشید سامانیان و استیلای غزنویان، که نفوذ و قلمرو زبان فارسی دست در دست نفوذ و قدرت سیاسی آل سبکتگین افزایش می‌یابد، می‌بینیم که اندک‌اندک کتاب‌های فارسی هم به زبان عربی ترجمه می‌شود و جهت ترجمه از جهت منحصر عربی

به فارسی بیرون می‌آید. به عبارت دیگر، چون فارسی زبان قدرت غزنوی است و در مشرق جهان اسلام کم‌کم دارد جای عربی را می‌گیرد و به زبان اول این قلمرو تبدیل می‌گردد، متونی که در اصل به فارسی تألیف شده هم وجهه و ارزش ترجمه به زبان عربی را پیدا می‌کند.

زبان قدرت دارای اعتماد به نفس است. اینکه دیده می‌شود که زبان فارسی عهد غزنوی در قیاس با نثر سامانی به اطناب می‌گراید^{۱۰۲} و جملات آن بلندتر و از نظر نحوی پیچیده‌تر است، به نظر نگارنده علامت اعتماد به نفس نثر غزنوی است نه نشانه تأثیر نثر عربی بر زبان فارسی. به عبارت دیگر، زبان فارسی که زبان سلاطین مقتدر غزنوی و بعد از ایشان زبان شاهان بزرگ سلجوقی است، از عربی وام نمی‌گیرد بلکه به آن دست‌اندازی می‌کند. زبان فارسی آن دوران زبان اقتدار و نفوذ است و اگر مفهوم و معنا، یا حتی ساختاری را برای بیان مطلب یا برای مدیحه‌سرایی لازم داشته باشد، از عربی یا هر زبان دیگری که بخواهد به عاریه می‌گیرد. اخذ لغات عربی در این دوران به معنی استیلای عربی بر فارسی نیست بلکه بر عکس علامت خودمختاری فضلی دولسانین ایرانی است که هر چه را بخواهند از گنجینه غنی الفاظ و اصطلاحات عربی برمی‌دارند و به کار می‌برند و اگر لازم باشد معنی واژه یا اصطلاح استقراضی را هم به میل و نیاز خود تغییر می‌دهند. شاهان فارسی زبان مشرق امپراتوری اسلام تمدن ایرانی و اسلامی خود را چنان برتر از تمدن اقالیم عرب‌نشین خود می‌دانند که به نظر ایشان ترجمه تألیفات فارسی به زبان عربی لازم می‌نماید. به همین خاطر امیر نصر بن ناصرالدین (وفات: ۴۱۲ق)، برادر کوچک‌تر سلطان محمود، به ثعالبی معروف دستور می‌دهد که *شاهنامه/بومنصوری* را به عربی ترجمه کند. نفس این کار مبین این است که عربی‌زبانان به محتوای این کتاب نیازمندند چنان که در قرون اولیه اسلام، فارسی‌زبانان به محتوای کتب عربی محتاج بودند^{۱۰۳}. در دوران غزنوی نقش زبان حاکم و زبان محکوم عرض شده و با روی کار آمدن سلاجقه و تسخیر بغداد، نفوذ زبان و تمدن ایرانی در مقام زبان و تمدن قدرت، به مغرب امپراتوری اسلام گسترش می‌یابد.

اگر باز هم به خود اجازه کلی‌گویی و اندکی ساده‌انگاری بدهیم، ممکن است که نقاط عطف زبان و ادب فارسی را از زمان یعقوب لیث تا سلاجقه در چهار حادثه تاریخی

متبلور بدانیم. ۱. آن لحظه‌ای که یعقوب به شاعرانی که او را به عربی مدح می‌کردند گفت «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟»^{۱۴}، لحظه تولد زبان فارسی در مقام یک زبان مقتدر یا «زبان معتبر و نامور» محسوب می‌شود، زیرا مدح با قدرت و با تبلیغات سیاسی رابطه مستقیم دارد. بنابراین سخن یعقوب و روی آوردن شعرای دربار او به مدیحه‌سرایی به فارسی، زبان فارسی را تبدیل به یک وسیله حمل قدرت و تبلیغات سیاسی کرد و دو خصوصیت حمل قدرت سیاسی و تبلیغات سیاسی که تا آن لحظه در انحصار زبان عربی بود، از انحصار آن زبان خارج شد. در این فرمان یعقوب تلویحاً به جهانیان می‌گوید که به زبان فارسی نیز می‌توان مقتدر بود و زبان فارسی نیز قادر است که در عرض عربی زبان تبلیغات و سیاست باشد. ۲. پشتیبانی سامانیان از ترجمه متون دینی به زبان فارسی و اخذ فتاوای علمای ماوراءالنهر برای ترجمه و تفسیر قرآن به این زبان. فرایند کسب این اجازه و تولید و تکثیر این ترجمه‌ها نشان داد که زبان فارسی قادر است که مانند زبان عربی در مقام یک زبان مذهبی انجام وظیفه کند. تاریخ گسترش اسلام و تکامل فارسی در شبه‌قاره و آسیای شرقی صحت این قضیه را به بهترین وجه نشان می‌دهد. ۳. حرکت ترجمه از فارسی به عربی در زمان غزنویان، که در واقع تثبیت هم‌ترازی فارسی با عربی در مقام دو زبان تمدن عظیم اسلامی است. ۴. تبدیل دواوین و مراسلات امپراتوری عظیم سلجوقی از عربی به فارسی، زبان فارسی را به عنوان زبان قدرت سیاسی بر عربی برتری می‌دهد. بنابراین در عهد سلاجقه و سلاطین بعد از ایشان در سرزمین‌های وسیع‌تر و بانفوذتر امپراتوری اسلام، عربی به تدریج در مقامی نازل‌تر از فارسی قرار می‌گیرد. البته در این امر باید قرآن مجید را که متعلق به قومی به‌خصوص نیست، بلکه کتاب دینی کلیه مسلمانان جهان محسوب می‌شود، مستثنا ساخت زیرا عربی قرآن عربی دیوانی و ادبی نیست و در حال و هوایی ورای فضاهاى این جهان به‌سر می‌برد.

یکی از عللی که در زمان غزنویان زبان فارسی به صورت یک زبان بانفوذ در می‌آید و ادبای عربی‌نویس دولسانین، مانند ثعالبی نیشابوری به ترجمه و تألیف از فارسی به عربی شروع می‌کنند، همین نفوذ روزافزون فارسی تحت حمایت سلاطین ادب‌پرور غزنوی است که از سنت شاهان سلسله‌های پیشین در حمایت از زبان فارسی پیروی

می‌کنند. یعنی زبانی که تا زمان غزنویان در جهان اسلام یک زبان حاشیه‌ای بود و یا در زیر سطر نوشته می‌شد (مانند ترجمه فارسی آیات قرآنی که محل آنها زیر سطر بود)، از حاشیه و زیر سطر به متن وارد می‌شود و نفوذش به حدی افزایش می‌یابد که شاهنامه ابومنصوری، که در اصل به فارسی تألیف شده و برخی مؤلفانش هم لابد مسلمان نبوده‌اند، تحت عنوان *غررالسیر* از فارسی به عربی ترجمه می‌شود. در این دوران نه تنها نامه‌های دربار غزنوی خطاب به خانات ماوراءالنهر به فارسی ارسال می‌شود، بلکه در دستگاه خلفا هم ادبای ذولسانینی که قادر به ترجمه از فارسی به عربی هستند، به کار گمارده می‌گردند. بنابراین زبان فارسی از یک زبان درجه دوم و حاشیه‌ای، به یک زبان رسمی و اداری تبدیل می‌شود که در مناطق شرقی جهان اسلام به تدریج بر عربی پیشی گرفته است، در دوران بعدی، یعنی دوران سلاجقه به زبان رسمی امپراتوری سلاجقه بزرگ تبدیل می‌گردد.^{۱۰۵}

تبدیل دیوان غزنوی از عربی به فارسی در زمان وزارت ابوالعباس اسفراینی را باید همین فرایند افزایش نفوذ سیاسی و علمی زبان فارسی موجب شده باشد، نه ایران دوستی صرف این وزیر. اگر این حدس صحیح باشد تلاش احمد بن حسن میمنندی را نیز در تبدیل دوباره دیوان از فارسی به عربی باید معلول محافظه‌کاری و سنت‌گرایی او دید نه ضدیت او با زبان مادری خویش. چنان که گفتیم، فارسی در این عهد در نیمه راه تبدیل به یک زبان رسمی دیوانی و امپراتوری بود. چنین تغییر و تحولی مثل هر دگرگونی دیگری طرفداران و مخالفانی داشته است. عده‌ای از آیین موجود حمایت می‌کردند و به علت سنت‌گرایی مایل نبودند که در اوضاع و احوالی که به آن عادت داشته‌اند تغییری رخ دهد. احمد بن حسن میمنندی را باید در زمره این دیوانسالاران سنتی به شمار آورد. عده دیگری هم لابد طرفدار تغییر بوده‌اند که ابوالفضل بن عباس اسفراینی را باید در آن گروه قرار داد. طبیعتاً احتمال اینکه طرفداران تغییر دیوان از عربی به فارسی به قول جرفادقانی در عربیت پیاده باشند و ضعف عربیت، ایشان را به طرفداری از تبدیل دیوان به عربی کشانده باشد، احتمال نامعقولی نیست. اما در عین حال ممکن نیست که وزیر مقتدر سلطان عظیم‌الشانی مانند سلطان محمود، که بر جزئیات اداره دستگاه خود اشراف داشته، به صرف اینکه در عربیت دستی ندارد کل دیوان را

به میل خود از یک زبان به زبان دیگر بگرداند؛ زیرا مسلماً دبیرانی که بر عربیت کاملاً تسلط دارند در دستگاه و خدمت او موجود بوده‌اند و اگر اشکال در عربی‌اندانی بوده، وجود این دبیران عربی‌دان مشکل را حل می‌کرده است. ابتدا باید شرایط اداری، فرهنگی و سیاسی چنین تغییر و تحولی عظیم به وجود بیاید تا ابوالعباسی پیدا شود و بتواند دیوان را از عربی به سوی زبان فارسی بکشد. چنان‌که گفتیم این کار حتماً به دسته‌بندی‌هایی بر له و علیه تغییر دیوان منجر شده بوده. اما این‌گونه دسته‌بندی‌ها را نباید با فراقنی‌های امروزی در دو حزب «ایران دوست» و «ضدایرانی» قرار داد؛ بلکه باید توجه داشت که این دوران، زمان برآمدن زبان فارسی بوده است و لابد کسانی بوده‌اند که با افزایش وجهه این زبان، ولو اینکه زبان مادری خودشان باشد، به دلایل مختلف، از جمله سنت‌گرایی، مخالفت داشته‌اند.

نثر دوران غزنوی به ۵ نوع قابل تقسیم است: نثر عامیانه، نثر صوفیانه، نثر دبیرانه که بهترین نمونه آن تاریخ بیهقی است، نثر فنی که در کلیله و دمنه بهرامشاهی مشاهده می‌شود و نثر علمی که نمونه آن التفهیم لاولل صناعة التنجیم ابوریحان بیرونی است. از نظر داستان‌های عامیانه چیزی به ما نرسیده، اما از وجود آن به صورت غیرمستقیم مطلع‌ایم. منظور از این‌گونه نثر کتب داستانی مانند قصه دلیله محتاله، یا حیلله دله و داستان اسکندر و قصه‌های دیگری است که گویا جنبه پهلوانی یا رومانی داشته‌اند. محتمل است که نثر این کتاب‌ها شبیه به نثر سمک عیار و اسکندرنامه کالیستنس دروغین و داراب‌نامه طرسوسی بوده باشد. چنان‌که گفتیم اطلاع ما از وجود این داستان‌ها به اشاراتی کوتاه که در ادب غزنوی وارد شده منحصر است. مثلاً از بیت عنصری که می‌گوید «سمر درست بود، نادرست نیز بود»^{۱۰۶} می‌دانیم که حکایات و داستان‌های گوناگونی به صورت مدون در عهد غزنویان رایج بوده است که برخی تاریخی و «درست» تصور می‌شده‌اند و برخی صرفاً داستانی و از وسایل سرگرمی. بعضی از این کتاب‌ها شامل داستان‌های پهلوانی بوده‌اند اما ظاهراً روایات آنها با آنچه که در نص شاهنامه موجود است تفاوت داشته است. مثلاً فرخی می‌گوید که اسفندیار و کیخسرو مدتی شاگردی رستم کرده فرهنگ و ادب از او آموختند و این در شاهنامه نیست^{۱۰۷} همچنین زندانی بودن بیژن در چاه ارژنگ دیو نیز در شعر فرخی موجود است^{۱۰۸} اما در روایت شاهنامه

آن چاهی که بیژن را در آن زندانی می‌کنند، چاه ارژنگ نیست بلکه دهانه آنرا با سنگی که اکوان دیو به آن حدود آورده بوده مسدود کرده بودند. برخی حکایات مربوط به خاندان رستم که در شاهنامه وارد نشده نیز یا به صورت افواهی و یا به صورت مدون در زمان فرخی موجود بوده است. مثلاً داستان‌های مربوط به جنگ‌های فرامرز در هندوستان:

شنیده‌ام که فرامرز رستم اندر سند بکشت مار و بدان فخر کرد پیش تبار
از آن سپس که گه کشتن از کمان بلند هزار تیر بر او بیش برده بود به کار^{۱۰۹}

و لابد طبقه‌ای از نویسندگان داستان‌های عوامانه از قبیل اسکندرنامه‌ها بوده‌اند که این داستان‌ها را از روی کتاب برای مردم کوچه و بازار می‌خوانده‌اند؛ و وجود این داستان‌خوانان به وجود نوعی ادب کتبی عامیانه، شاید از قبیل طومارهای نقالان امروزی اشاره دارد. مثلاً فرخی می‌گوید که شجاعت ممدوح حدیث رستم و سام را «از دفترها سترد»^{۱۱۰} و آن کسانی که قصه شاهنامه می‌خواندند به «محمودنامه» خواندن روی آوردند^{۱۱۱}. البته ممکن است که این دو بیت فرخی را به گونه‌ای دیگر هم تأویل کرد و آنها را ذکر کتب ادبی دانست، اما در اینکه «مصنفین» کتاب‌های سیر، که لابد چیزی معادل رومان‌های ماجراجویی و داستانی امروزی محسوب می‌شده، موجود بوده‌اند تردید چندانی روا نیست و سخن فرخی در این مورد صریح است:

به خوب سیرتیش گر بخواهدی کندی

مصنفی به زمانی دو صد کتاب سیر^{۱۱۲}

داستان حیلۀ دله نیز، که به قول محمدجعفر محجوب تا همین ازمنه اخیر با عنوان قصه دله با دلیلۀ محتاله در میان عوام شهرت داشته، در زمان غزنویان به صورت کتبی و مدون موجود بوده است:

ز بهر آنکه از بند تو فردا چون رها گردد

کنون دایم همی خواند کتاب حیلۀ دله^{۱۱۳}

ظاهراً حتماً فالگیران و طالع‌بینان هم از روی کتاب فال و طالع می‌گفته‌اند، زیرا در شعر منوچهری اشاره به کتاب‌های ایشان که مصور هم بوده آمده است:

دبیرانند پنداری به باغ اندر درختان را

ورق‌ها پر ز صورت‌ها، قلم‌ها پر ز زیورها

به‌سان فالگویانند مرغان بر درختان بر

نهاده پیش خویش اندر، پر از تصویر دفترها^{۱۱۴}

چون چیزی از محتویات این کتاب‌ها به ما نرسیده است، قضاوت درباره کیفیت نثر عامیانه در حال حاضر ممکن نیست.

نثر صوفیانه دوران غزنوی از نظر سبک و نحوه بیان و طبعاً محتوا البته با نثر دیوانسالاران متفاوت است، اما این تفاوت معلول ساده‌تر بودن نثر صوفیانه نیست بلکه زاده بیان متفاوت آن است، زیرا مخاطب این نثر الزاماً اشراف و ادبای منتسب به دربارها یا دیوانسالاران نیستند بلکه خواص اهل تصوف‌اند. نکته مهم در این مورد این است: به‌رغم اینکه نثر صوفیانه هنر نثر را از دربارها و محیط فکری درباری خارج کرد، این تصور که به علت خارج شدن از حیطه دیوانسالاران نثر صوفیانه نثری عامیانه باشد، تصویری درست نیست. توجه به کیفیت، مفردات و ساختار نحوی نثر صوفیانه نشان می‌دهد که این نثر هم نثر خواص است، اما خواصی متفاوت از خواص دیوانسالاری و درباری. مثلاً نه تنها شیخ ابوالسعید ابی‌الخیر بلکه اکثر فرزندان و فرزندزادگان او همه مردمانی فاضل و اهل علم و سماع حدیث بوده‌اند^{۱۱۵}. پس خواصی که این نثر برای ایشان نوشته شده است، مردم عادی و بی‌سواد نیستند بلکه سالکان طریقت‌اند و اگر بعضی از ایشان بر زبان عربی چیرگی خواص دیوانی را نداشته باشند، در عوض بر دقایق فلسفی و عرفانی تسلط کامل دارند. کسی که به سبک و سیاق نامه‌های صوفیان یا به مقدمه کتب اهل طریقت توجه کند این معنا را به روشنی در خواهد یافت. این امر علتی دارد و آن این است که در طول تاریخ قرون اولیه اسلامی، با ازدیاد قدرت اشاعره و پیروزی آنها بر معتزله و اندیشه معتزلی و عقب‌نشینی اندیشمندان معتزلی و شیعی در مقابل اشعری‌ها، آزاد فکری و تسامح کم‌وبیش به ادب صوفیانه محدود شد و تنها این گروه بودند که توانستند در مقابل اشعریه ایستادگی کرده بارقه آزاداندیشی را در ادبیات خود نگاه دارند^{۱۱۶}. بنابراین یکی از جنبه‌های آنچه که در کتب صوفیه دیده می‌شود، از مقوله ایستادگی فلسفی و اندیشمندان در برابر هجوم قشریون است. به این خاطر، متفکران صوفی ناچار از کسب دقایق علوم دینی بودند تا بتوانند در مقابل قشریون اشعری مقاومت کنند. پس ادبیات ایشان را نمی‌توان ادبی عامیانه یا «خلقی»

تصور کرد. مثلاً در مقدمه قدیم‌ترین کتاب صوفیانه زبان فارسی، یعنی شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، تألیف خواجه ابوابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله المستملی البخاری (وفات: ۴۳۴ق) که با دو شاعر بزرگ عهد غزنوی، فرخی و منوچهری، همعهد بود^{۱۱۷} آمده است که:

«اسماعیل بن محمد بن عبدالله رحمة الله گفت: اصحاب از من درخواستند تا کتابی جمع کنم مشتمل بر دیانات و معاملات و حقایق و مشاهدات و اشارات به پارسی تا فهم ایشان مر آنرا اندر یابد و به عبارت غلط نکنند، که غلط اندر توحید کفر باشد. اجابت کردم به حسب طاقت و بنا کردم بر کتابی که شیخ ما ابوبکر بن ابی اسحاق محمد بن ابراهیم بن یعقوب البخاری الکلابادی رحمة الله تألیف کرده است نام وی کتاب‌التعرف لمذهب‌التصوف. و من آن کتاب را به شرح کردم تا بر سخن پیران متقدمان تبرک کرده باشم و نیز مقتدی باشم نه مبتدی تا کس بر من عیبی نکند. و هرچه گفتم مؤکد کردم به آیتی از کتاب خدای عز و جل، یا به خبری از رسول صلوات الله علیه و علی آله، یا به مسأله‌ای از فقه. و اندر این کتاب یاد کردم اعتقاد در توحید و دیانات و احوال و مقامات و حقایق و مشاهدات و رموز و اشارات و سخن مشایخ و حکایات بر طریق سنت و جماعت. و انا اشکر الله تعالی علی الحق و الصواب و استغفر الله من الخطا و الزلل و ما یوجب العقاب. قال الشیخ ابوبکر رحمة الله «الحمد لله المحتجب بکبریائه عن درک العیون» سپاس مر آن خدای را که محتجب است به بزرگواری خویش از اندریافتن چشم‌ها. و محتجب و محجوب هر دو آن باشد که مر او را نبینند، و لکن مر خدای تعالی را محتجب شاید گفتن و محجوب نشاید گفتن از بهر آنکه محجوب آن باشد که حجاب دیدار وی را از کس‌ها باز دارد و محتجب آن باشد که خویشتن را به کس ننماید. پس محجوب مقهور باشد و محتجب قاهر. خدای سبحانه و تعالی قاهر است و مقهور نیست. وی از خلق محجوب نیست و خلق از وی محجوب‌اند»^{۱۱۸}.

هیچ بخشی از قطعه‌ای که از شرح‌التعرف نقل کردیم ساده‌تر از نثر تاریخ بیهقی یا قابوس‌نامه و دیگر کتب مشابه با آنها نیست و به جرئت می‌توان گفت که نثر این کتاب از نثر آن دو اثر دیگر که یکی دیوانی و دیگری اشرافی است قدری دشوارتر است.

بیان صوفیانه در زبان فارسی دشواری‌های مخصوصی دارد که به ذات تجربیات و

انقلابات روحی اهل عرفان مربوط می‌شود، زیرا عرفان، اعم از عرفان اسلامی یا عرفان دیگر مذاهب و ادیان، زاده‌ی نوعی انفجار بصیرت در ذهن است. این خصوصیت تجربه‌ی عرفانی حتی بر فیلسوف مادی‌گرایی چون برتراند راسل هم روشن بوده است. راسل در مقاله‌ای با عنوان «عرفان و منطق» می‌نویسد: عرفای همه‌ی دوران‌ها و همه‌ی تمدن‌ها چند خصوصیت مشترک دارند. یکی اینکه عرفا «بصیرت» را به دانش برهانی و تحلیلی^(۱) ترجیح می‌دهند زیرا اینان پای منطق و استدلال را در قیاس با بصیرت لنگ می‌دانند، دوم اینکه اهل عرفان به وحدت وجود معتقدند و سوم اینکه ایشان حقیقت یا اصالت زمان را نفی می‌کنند. راسل می‌نویسد که این اصل سوم یکی از اصول اساسی بسیاری از نظام‌های عرفانی و متافیزیکی است که در لحظه‌ی کشف و شهود در ذهن زاده می‌شود.^{۱۱۹} بنابراین، چون علم و ادراک عارفانه معلول یک نوع انفجار بصیرت در ذهن است، ماهیت آن هجوم بصیرت به آسانی قابل بیان و توصیف نیست. به همین خاطر اولین اشارات صوفیانه در زبان فارسی به صورت دو بیتی ظهور می‌کنند نه رسالات علمی. در دوبیتی مطلب صوفیانه با کمال اختصار و ایجاز و در قالبی آهنگین و پر از احساس، اما خالی از چون و چراهای اصحاب منطق بیان می‌شود. دوبیتی، شعر لحظه‌هاست و با احساس و اشارت سر و کار دارد و نمی‌توان در آن مطلبی را پروراند. دوبیتی محل بیان استدلال یا تفسیر نیست، بلکه محل فوران احساسی است که ریشه در آن انفجار اولیه‌ی بصیرت در دل دارد. حرکت نثر صوفیانه به سوی بیان مفصل مطالب به موازات تبدیل دوبیتی صوفیانه به اشعار مفصل‌تر مانند غزل صوفیانه و مثنوی‌های صوفیانه‌ی سنایی و عطار و دیگران صورت می‌گیرد. اگر این پیش‌فرض‌هایی که عنوان کردیم درست باشد، نثر صوفیانه‌ی دوره‌ی غزنوی را باید جزو اولین تلاش‌های بیان تئوریک و منطقی آن حالتی دانست که مانند ایمان و طمأنینه‌ی قلبی، قابل بیان نیست. به همین خاطر این نثر نیز مانند دیگر اقسام نثر صوفیانه در شکست زاده می‌شود و پیچیدگی و غموز خودش را دارد.

اگر به بسط و تفصیلی که در کتاب‌های صوفیانه‌ی آن زمان نگاه کنیم، می‌بینیم که

(1). Discursive and analytic knowledge

نویسندگان این کتب در بیان مطلب دچار دشواری هستند و در عرصات فضایی که نه به منطق صرف محدود است، نه با علم کلام یا فلسفه و نه با علوم دینی، دست و پا می‌زنند و به‌جز مواردی که به نقل حکایات مشایخ می‌پردازند استدلال‌شان نه قانع‌کننده است و نه موجز. مثلاً شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف در چهار مجلد و ۱۸۱۸ صفحه چاپی، و کشف‌المحجوب هجویری در یک مجلد قطور ۶۱۰ صفحه‌ای موجودند و تازه صاحب کشف‌المحجوب در فصل «کشف‌الحجاب‌العاشر فی بیان منطقهم و حدود الفاظهم و حقائق معانیهم» می‌نویسد: «این است احکام حدود الفاظ متداول ایشان که یاد کردم و اگر به جملگی ثبت کنم کتاب مطول گردد»^{۱۲۰}. برخلاف این نظریه‌پردازان تصوف، شعر صوفیانه که آینه آن حال غیر قابل توصیفی است که در دل اهل طریقت پیدا می‌شود، این دشواری‌ها را ندارد و می‌تواند جان همین مطالبی را که نظریه‌پردازان صوفی در کتب قطور نوشته‌اند و نتوانسته‌اند به‌کنه آن برسند، در یک دو بیتی بیان کند. بنابراین دشواری کار کسانی که نثر صوفیانه می‌نویسند این است که می‌خواهند غیرقابل بیان را در ظرف بیان و استدلال بریزند و نمی‌توانند.

البته در اینکه برخی عرفا بر سر منبر یا مجالس وعظ برای عوام مردم مطالب را به زبانی ساده بیان می‌کرده‌اند حرفی نیست؛ اما آن بیان واعظانه معمولاً با نقل اشعار و حال مجلس صوفیانه همراه بوده است نه با استدلال‌های فلسفی. شاید به همین دلیل این توهم پیش آمده باشد که نثر صوفیانه از نثر دیوانی ساده‌تر است زیرا مخاطب این نثر عوام مردم‌اند. اما واقعیت این است که چنان‌که پیش از این هم گفتیم، ممکن نیست مخاطب نثری که در کتبی مانند شرح‌التعرف و کشف‌الاسرار دیده می‌شود، «عوام‌الناس» در معنی متعارف آن باشد. شیوخ متصوفه مطالبی را که باید برای عوام بگویند بر سر منبر و در مجالس وعظ و ذکر بیان می‌کرده‌اند نه در کتب. مخاطب آنچه که در این کتاب‌ها آمده کسانی هستند که اگر بر عربیت سوار نباشد، حداقل با آیات قرآنی و احادیث و احیاناً برخی اشعار و اقوال عربی آشنایی کامل دارند و گرنه استعانت نویسندگان کتب تئوریک صوفیانه در این آثار از قرآن و حدیث و امثال و اشعار عرب بی‌مورد می‌نماید. نکته مهم در باب ادب صوفیانه عصر غزنویان این است که وقتی نثر و شعر از دربار به میان مردم می‌آید، ممدوح جدیدی پیدا می‌کند که خداوند و معنویات و

دل مشغولی‌های غیراشرافی است. بنابراین خروج این نثر از فضای دیوانی و اشرافی گفتمان^(۱)، نثر را ساده‌تر نمی‌کند، بلکه نقطهٔ ثقل پیام مندرج در نثر را عوض می‌کند. این معنی در مقایسهٔ نثر تاریخ بیهقی و قابوس‌نامه با هر یک از متون صوفیانهٔ آن دوران به خوبی پیداست. نه نثر تاریخ بیهقی از نثر کشف‌المحجوب دشوارتر است و نه نثر قابوس‌نامه از نحوهٔ بیان شرح‌التعرف پیچیدگی بیشتری دارد. فی‌الواقع می‌توان ادعا کرد که در مورد سبک بیان، هر دوی این کتب صوفیانه از تاریخ بیهقی و قابوس‌نامه دشوارترند و هم در نحو جملات و هم در مطالب، پیچیدگی بیشتری دارند.

یک نکتهٔ دیگر نیز که بر سبک بیان منشور تأثیرگذار است، چنان که باید در تاریخ تصوف مورد توجه قرار نگرفته و موجب ایجاد برخی سوءتفاهمات شده، این است که برخی از مورخان بروز تصوف را معلول ازدیاد دشواری زندگانی و ازدیاد فقر و فاقه می‌دانند و چنین استدلال می‌کنند که مردمی که در شرایط دشوار قرار می‌گیرند و زندگی هر روز بر ایشان سخت‌تر و رنج‌آورتر می‌گردد، از دنیا سرخورده به معنویات می‌گروند. چنین استدلالی تلویحاً ادعا می‌کند که صوفیان الزاماً از طبقات مستضعف یا لااقل از سرخوردگان جامعه بوده‌اند و طبعاً چنین اشخاصی سبک بیان ساده‌تر و همه‌فهم‌تری هم داشته‌اند که یا به قول دسته‌ای معلول «طبقهٔ اجتماعی»شان بوده است و یا زادهٔ سرخوردگی و نفی موقعیت پیشین آنها. این استدلال نادرست است زیرا شرط اول ترک دنیا است این است که دنیایی باشد که بتوان آنرا ترک گفت. پس آن صوفی یا زاهدی که می‌خواهد ترک دنیا بگوید اول باید دنیایی داشته باشد تا بتواند آن دنیا را فی سبیل‌الله کنار بگذارد. در جوامعی که همه فقیر و گرسنه و قحطی زده‌اند، نه کسی روزه می‌گیرد و نه رژیم غذایی. به عبارت دیگر در میان قحط و بدبختی، رژیم غذایی گرفتن یا ترک دنیا گفتن به خودی خود بی‌معنی می‌شود؛ چون همه دائم‌الصوم و تارک‌الدنیایند. بنابراین ترک جهان و مافیها فقط در جوامعی که زندگانی راحتی دارند معقول است نه در جوامعی که فقر و فاقه همه را درنوردیده یا در جوامعی که آحاد آن همه تارک‌الدنیای بالاجبار هستند. بنابر آنچه که گفتیم، ظاهراً رشد تصوف در عهد

(1). Discourse

غزنویان و سلاجقه به این علت بوده است که شرایط اقتصادی - اجتماعی جهان اسلام در قیاس با جوامع دیگر آن زمان خوب بوده و ایرانیان آن دوران دنیایی داشته‌اند و می‌توانسته‌اند آن دنیا را در راه خدا کنار گذاشته، تارک دنیا شوند. برخی تأویلات دیگر مهم در مورد ظهور تصوف و نثر صوفیانه موجود است که قبول آنها دشوار می‌نماید. مثلاً فروزانفر ایرانیان را بانیان تصوف در میان مسلمانان می‌داند و می‌نویسد: «تصوف با دماغ خشک ظاهرین عرب ابدأ مناسب نیست و بر دماغ آنها تحمیل است و فقط می‌تواند نتیجه دماغ لطیف ایرانی باشد»^{۱۲۱}. اما انتساب «دماغ لطیف» به ایرانیان و نتیجتاً فرض نوعی «دماغ کثیف» برای دیگران، محل اشکال است. بسیار پیشتر از ظهور تصوف در میان ایرانیان، زهد و رهبانیت در جوامع مسیحی بیزانس و روم قرن ۴م به بعد و نیز در میان هندیان و چینیان قدیم شایع بوده است. آنچه که وجه اشتراک این جوامع محسوب می‌شد وضعیت نسبتاً خوب اقتصادی آنها بود نه دماغ لطیف و کثیف. آحاد آن جوامع. علت اینکه اعراب در ابتدای امر به تصوف نگریدند و نثر صوفیانه اسلامی، چه به عربی و چه به فارسی، بیشتر معلول فعالیت‌های ایرانیان بود، شاید همین باشد که اعراب وضع اقتصادی خوبی نداشتند و در واقع تارک الدنیای بالاجبار بودند. اما برعکس ایرانیان و برخی دیگر از مللی که تحت سلطه اعراب درآمدند از آسایش دنیوی بیشتری برخوردار بودند. این خصوصیت اندیشه صوفیانه در داستان‌های دراویشی که از مقام‌های دنیوی و ناز و نعمت زندگی خودشان دست کشیده به فقر دنیوی و ثروت اخروی گراییدند، مانند ابراهیم بن ادهم در میان ما مسلمانان و بودا و دیگران در میان غیرمسلمانان، دیده می‌شود.

آنچه که در این موضع می‌توان به مطالب مربوط به نثر دبیرانه افزود این است که در دوران غزنویان حرکت تبدیل دیوان از عربی به فارسی رو به انجام بوده است؛ زیرا می‌دانیم که ابوالفضل بیهقی رسایل استادش بونصر مشکان را جمع‌آوری کرده بود چنان که متن برخی از این نامه‌ها در منابع پس از او نقل شده است^{۱۲۲}. این حرکتی که در عهد سلاطین غزنه شروع شد، در دوران سلاجقه به نتیجه می‌رسد؛ چنان که حتی برخی احکام قضایی آن دوران نیز به فارسی صادر می‌شده و متن تعدادی از آنها موجود است. پس معلوم می‌شود که از زمان غزنویان زبان فارسی داشته کم کم جای

زبان عربی را در محیط دیوان و مدارک رسمی پر می‌کرده تا جایی که در این دوران اگر نه اینکه جایگزین عربی شده باشد، به تدریج در عرض آن زبان تبدیل به یک زبان قضایی و دیوانی و اداری می‌شده است. با توجه به این نکات تاریخ بیهقی از اهمیت خاصی برخوردار است زیرا در قیاس با کتاب‌هایی که دیدیم در زمان سامانیان اساساً از عربی به فارسی ترجمه می‌شد، تاریخ بیهقی تألیف کاملاً مستقلی است که اصلاً به فارسی نوشته شده بود و با اینکه از نظر نوع کتاب تاریخ است، از جنبه انشاء یک اثر دیوانی است با این تفاوت که بعضی تکلفات نثر دیوانی که در نامه‌های رسمی معمول بوده است از آن حذف شده. به عبارت دیگر بعید است که بیهقی به صرف تاریخ‌نویسی اساساً سبک نثر و انشایی را که از جوانی در دواوین غزنویان فراگرفته بوده از دست بنبهد. چنان که پیش از این هم اشاره کردیم، تألیفاتی که در اصل به فارسی بوده در دوران غزنویان اهمیتی روزافزون می‌یابد تا جایی که ثعالبی نیشابوری متن فارسی شاهنامه ابومنصوری را برای کتابخانه برادر سلطان محمود عربی می‌گرداند و این در مورد کتب تاریخی خلاف عادت مرسوم آن دوران است زیرا عرف این بوده که تألیفات عربی را به فارسی برگردانند.

به موازات حرکتی که ذکر کردیم، افزایش تدریجی قدرت زبان فارسی به عنوان زبان علم نیز در این دوران قابل توجه است. چنان که می‌دانیم ابوریحان بیرونی کتاب *التفهیم* را به فارسی نوشته بوده تا به قول همایی سرمشقی باشد «برای نوشتن کتاب علمی به فارسی برخلاف معمول علمای آن زمان که کتب علمی را به زبان عربی می‌نوشتند»^{۱۲۳}. فرشیدورد نیز به دلایل نحوی اصل کتاب *التفهیم* ابوریحان را فارسی می‌داند^{۱۲۴}. البته در مورد نثر ابوریحان باید در نظر داشت که زبان مادری او خوارزمی بوده نه فارسی، و چنان که خودش در مقدمه کتاب *التفهیم* متذکر شده است، فارسی و عربی را بر سبیل زبان‌های خارجی فراگرفته بوده است. چون این بخش از گفتار ابوریحان هم از نظر اطلاع بر زبان مادری او مهم است و هم مبین این است که سلطان محمود غزنوی، برخلاف مشهور، نظر خوشی نسبت به زبان عربی نداشته است، آنرا به عینه از متن کتاب *صیدنه* نقل می‌کنم:

«دیننا و الدولة عربیان والدین والدولة التوأمان برفرف علی احدهما القوة الالهية و

علی‌الآخر الید السّماویّة و کم احتشد طوائف من التّوابع و خاصّة منهم الجیل و الدّیلم فی الباس الدّولة جلابیب العجمّة فلم ینفق لهم فی المراد سوق؛ و مادام الاذان یقرع آذانهم کلّ یوم خمساً و یقام الصّلوات بالقران العربیّ المبین خلف الأئمة صفّاً صفّاً و یخطب لهم فی الجوامع بالاصلاح کانو للیدین و للفم و حبل الاسلام غیر منفصم و حصنه غیر منثلم. و الی لسان العرب نقلت العلوم من اقطار العالم فازدانت و حلّت فی الافئدة و سرت محاسن اللغة منها فی الشرایین والاوردة و ان كانت کلّ امة تستحلی لغتها التی الفتها و اعتادتها و استعملتها فی مآربها مع ألفها و اشکالها؛ و اقیسُ هذا بنفسی و هی مطبوعة علی لغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعیر علی المیزاب و الزّرافة فی الکراب ثمّ منتقلة الی العربیّة و الفارسیّة فانا فی کلّ واحدة دخیل و لها متکلف، و الهجو بالعربیّة احبّ الیّ من المدح بالفارسیّة. و یستعرف مصداق قولی من تأمل کتاب علم قد نقل الی الفارسیّ کیف ذهب رونقه و کسف باله و اسودّ وجهه و زال الانتفاع به اذ لاتصلح هذه اللغة الا للاخبار الکسرویّة و الاسمار اللیلیّة. و کان الامیر یمین الدولة رحمة الله، علی بعضه للعربیّة، باحث احدّ بطانته یوماً فی امر اطبائه و درجاتهم فاجابه المخاطب بانّ معین کلّ واحد من استاذه المفید و تلمیذه المستفید هو الکتب منها ستقون و الیها یرجعون و یفزعون و كانت بالیونانیّة و السّریانیّة و لا یهتدی له سوی النّصارى فنقلت الی العربیّة حتی احتظی المسلمون بها ...»^{۱۲۵}.

با توجه به نظر منفی ابوریحان نسبت به قابلیت‌های بیان مطالب علمی به زبان فارسی در قیاس با عربی، اینکه او کتاب *التفهیم* را به فارسی تألیف می‌کند بسیار مهم است. البته یک مطلب دیگر را هم باید در نظر داشت و آن این است که پس از تألیف این کتاب به زبان فارسی، شاید به این علت که ابوریحان از متن فارسی کتابش ناراضی بوده است، آنرا یا به عربی برمی‌گرداند و یا روایت عربی کتاب را هم تدوین می‌کند. به‌رحال تا پیش از دوران غزنویان، چنان‌که گفتیم، فارسی یک زبان درجه دوم بود که یا زیر سطر نوشته می‌شد و یا در حاشیه، و قابلیت بیان مطالب علمی و تاریخی را هم در اذهان خواص دانشمندان و اندیشمندان مسلمان کسب نکرده بود. اما در دوران غزنویان و با حمایت قدرتمندان فارسی زبان مشرق جهان اسلام، این زبان کم‌کم از زیر سطر و حاشیه خارج شد و متن را فرا گرفت و به زبانی تبدیل شد که نه تنها وسیله

ابراز قدرت و آراء سیاسی بود، بلکه برای بیان علم و مطالب دینی هم کاربرد داشت. عرض اندام نثر فارسی در مقابله با نثر عربی، حتی در صورت فنی آن، با حمایت سلاطین غزنوی آغاز می‌شود و با پشتیبانی سلاجقه به اوج می‌رسد.

نمونه عالی نثر فنی عهد غزنویان، *کلیله و دمنه* نصرالله منشی است که به اصل و نسب او پیش از این اشاره کردیم. نصرالله منشی می‌نویسد *کلیله و دمنه* را پیش از او و «پس از ترجمه ابن المقفع و نظم رودکی ترجمه‌ها کرده‌اند و هر کس در میدان بیان بر اندازه مجال خود قدمی گزارده‌اند»^{۱۲۶}. اما در این ترجمه او می‌خواهد که «در بسط سخن و کشف اشارات آن اشباعی رود و آنرا به آیات و اخبار و ابیات و امثال مؤکد گردانیده شود»^{۱۲۷}. بنابراین در واقع ترجمه او نوعی بازنویسی مطلب کتاب هم هست و آنرا باید نمونه و سرمشق نثر فنی زبان فارسی تا قرن ۹ ق دانست چنان که اکثر نویسندگانی که در این راه پای نهاده‌اند یا در کتاب خود به شهرت نصرالله منشی اشارت نموده‌اند و یا به تصریح اقتفای خود را از سبک و سیاق کتابت او متذکر گشته‌اند^{۱۲۸}. دخل و تصرف صاحب ترجمه در متن کتاب به سه نوع اختلاف با اصل عربی کلیله انجامیده است که عبارتند از اضافاتی از قبیل اشعار عربی و فارسی آیات و احادیث و آراء شخصی مترجم که در روایت کتاب وارد شده، برخی مطالبی که از اصل عربی حذف شده، و تغییراتی که در اسامی و روایات موجود در کتاب وارد شده است. اما این دخالت‌ها اکثراً «باعث غنا و زیبایی حکایات [کلیله] شده است»^{۱۲۹}. آنچه که در باب سبک نگارش نصرالله منشی قابل توجه است این است که ترجمه دیگری از *کلیله*، که با فاصله دو سه سال پس از ترجمه نصرالله در نیمه اول قرن ۶ ق، یعنی میان سال‌های ۵۴۱-۵۴۴ ق به فرمان سیف‌الدوله حمدانی در ناحیه جزیره که سرزمینی میان دجله و فرات بوده و سیف‌الدوله بر آن فرمانفرمایی داشته، فراهم آمده، به نثری کاملاً ساده و عاری از صنعت نوشته شده است^{۱۳۰}. شاید علت سادگی نثر داستان‌های بیدپای به این علت باشد که نثر دربار غزنوی زاده سنت ادبی بسیار قدیمی‌تری است که از مرحله ساده‌نویسی عبور کرده بوده و سلیقه تخصصی‌تر ادبای آن حضرت را منعکس می‌کرده است. در حالی که نثری که دربار تازه به دوران رسیده اتابکان جزیره شایع بوده نثر نسبتاً ساده‌تری بوده است. آنچه که به نظر مسلم می‌آید این است که هنر فارسی‌نویسی

در زمان غزنویان به حدی از بلوغ رسیده و در مسیری افتاده بود که غایت منطقی آن در نثر فنی دوران مغول، با عبور از عهد سلاجقه و خوارزمشاهیان ظاهر می‌شود و حتی اگر مغولان و سلاجقه وارد ایران نشده بودند هم این نثر خواه و ناخواه به ظهور می‌رسید. بنابراین دوران سلجوقی و سبک نظم و نثر آن دوران را نمی‌توان چیزی به جز تکامل منطقی نظم و نثر عهد غزنویان و دنباله آن ادبیات انگاشت.

پی‌نوشت

ایرانی بر خلیفه بغداد در ابیات *دیوان فرخی* تصور شده، تردید جایز نیست. نیز نک: ۳۲۸، ۳۸۴؛ نیز: عنصری، ۷۲

۲۱. باید توجه داشت که این عبارت «و درست گردد» حاکی از این است که محمود مردم را به صرف اتهام قرمطی‌گری بر دار نمی‌کشیده بلکه لابد پس از تحقیقات و ثابت شدن اتهام مجازات می‌کرده است. متأسفانه مورخان چپ‌گرا معمولاً این جزئیات را در نقل شواهد تاریخی نادیده می‌گیرند

۲۲. بیبھی، ۲۲۷-۲۲۸

۲۳. اختیارات پاپ و اصحاب کلیسا تا زمان گرگوری هفتم (۱۰۱۵ یا ۱۰۲۸-۱۰۸۵/م/۴۰۵ یا ۴۱۸-۴۴۷ق) تحت‌الشعاع اختیارات سلاطین و اشراف اروپا بود که به میل خود ایشان را نصب و عزل می‌کردند. ضعف نسبی مذهب‌یون در قبال اشراف ادامه داشت تا در زمان گرگوری هفتم مخالفت ضمنی با دخالت نجبا در اداره کلیسا به‌صورتی منسجم بروز کرد و پاپ گرگوری با هنری چهارم که ملقب به امپراتور روم مقدس بود درافتاد و او را تکفیر کرد. این نزاع بر سر قدرت میان اصحاب کلیسا و اشراف در تاریخ اروپا به جدال تفویض (Investiture Controversy) معروف است که بر ماهیت حکومت و روابط دین و دولت در مغرب زمین اثری بنیادین گذاشته است. یکی از جامع‌ترین کتبی که درباره تأثیر این جدال در تاریخ اروپای غربی نوشته شده است کتابی است که عنوان آنرا می‌توان به «کلیسا، سلطنت و تفویض غیرروحانیون در انگلستان از ۱۰۸۹ تا ۱۱۳۵ میلادی» ترجمه کرد، نک:

1. Bright, 469

۲. اقبال آشتیانی، «دفاع از...»، ۳۲۱-۳۲۲. این مقاله اول بار در ۱۳۳۹ش در مجله *یغما* به چاپ رسید

3. Lewis, 104

۴. صفاء، *حماسه سرایی...*، ۱۵۱

۵. همان، ۱۵۴-۱۵۵

۶. در باب این امیر نک: کسروی، ۲۲۱-۲۲۵

۷. اسدی طوسی، ۱۵

۸. مینوی، *فردوسی...*، ۳۰

۹. همان، ۴۷-۴۸

۱۰. اقبال آشتیانی، *تاریخ...*، ۲۵۴

۱۱. همان، ۷

۱۲. ریاحی، ۲۸

۱۳. همو، ۸۷ نیز: در باب ادب‌دوستی سلاطین غزنوی نک:

امیدسالار، ۲۵۷-۲۸۲

۱۴. فرامرزی، ۴۳۵

۱۵. فرخی، ۲۵۹-۲۶۰. جای دیگر در همین دیوان کمینه

چاکر امیر یعقوب برادر سلطان را «بیش از مستعین»

می‌شمارد، ص ۴۰۸

۱۶. همو، ۱۰۸

۱۷. بیبھی، ۱۳۱۹

۱۸. همو، ۴۴

۱۹. فرخی او را «سر اصحاب حدیث» و «حجت شافعی و

معجزه پیغمبر» خوانده است، نک: فرخی، ۷۱، ۱۸۰

۲۰. البته به ظاهر علت برجشم نهادن نامه بوبکر حصیری

فصاحت سخن اوست. اما در اینکه برتری این دیوانسالار

۳۹. همو، ۱۰۶، ۱۱۷، ۲۹۱
۴۰. همو، ۲۵۴
۴۱. همو، ۱۶۴، ۱۶۵
۴۲. همو، ۲۵۴
۴۳. عنصری، ۷۸، نیز: ۹۱، ۲۹۲، ۳۶۵، ۳۶۶
۴۴. همو، ۲۶۹
۴۵. همو، ۲۹۲، ۳۰۷، ۳۷۳، ۳۷۵، برای نمونه‌های دیگر امثال در شعر فرخی نک: ۴۴۴-۴۴۸
۴۶. فرخی، ۱۹۴
۴۷. همو، ۱۸۳
۴۸. همو، ۴۳۶
۴۹. همو، ۲۸۸
۵۰. همو، ۳۶۰، قس: منوچهری، ۹۹
۵۱. همو، ۷۷
۵۲. همو، ۵۶
۵۳. مصراع اول این بیت فاسد است. در اصل «ز جندراهِه و طنجه و ز شاه تبت» که وزن ندارد. حتی با تغییر «و طنجه» به «و از طنجه» که وزن را ترمیم می‌کند، معنی درستی از آن مستفاد نمی‌شود. دبیرسیاقی حدس زده که در صورت صحت ممکن است این باشد: «ز چند راهه و از ستلج و بیاه و چناب»، نک: عنصری، ۱۳۳ و حاشیه ۱
۵۴. عنصری، ۱۳۲-۱۳۳
۵۵. همو، ۱۳۲، ۱۴۰
۵۶. همو، ۸۶، ۱۳۴
۵۷. فرخی، ۳۴۵
۵۸. فردوسی، ۱۷۴/۲
۵۹. عنصری، ۹۰
۶۰. منوچهری، ۴۴. این مضمون در ادب فارسی باز هم وازد شده چنان که صاحب تاج‌المآثر آورده است که: کجا روان شود از دست [ظ. شصت] او دو خدنگ + که هر دو را زیس یکدیگر بود رفتار// چو در نشانه نشانند خدنگ پیشین را + کند خدنگ دوم را نشانه از [ظ. آن] سوفار. تاج‌المآثر نسخه خطی مورخ ۶۹۴ق به شماره ۱۴۰۲ از کتاب خانه فیض‌الله ترکیه که فیلم آنرا مرحوم مینوی برای دانشگاه تهران تهیه کرده‌اند
۶۱. عنصری، ۲۲۱
- Cantor
۲۴. امیراحمدیان، ۲۴
۲۵. همو، ۲۶
۲۶. بیهقی در ذکر ماجراهایی که به عزل محمد بن محمود و شاهی مسعود بن محمود مربوط می‌شود می‌نویسد: «سلطان گفت به امیرالمؤمنین نامه باید نبشت بدین چه رفت چنان که رسم است ... بونصر [مشکان] گفت این از فرایض است و به قدر خان هم بیاید نبشت ... و استادم دو نسخه کرد این دو نامه را چنان که او کردی، یکی به تازی سوی خلیفه و یکی به پارسی به قدرخان»، نک: بیهقی، ۸۸
۲۷. البته باید امرای سلجوقی زبان ترکی را هم برای محاوره به کار می‌برده‌اند چنان که امرای غزنوی نیز با این زبان آشنایی داشتند
۲۸. خانلری، «معارضة فارسی و عربی»، ۱۴۸
۲۹. فروزانفر، تقریرات، ۲۹۲
۳۰. پیش‌درآمد قصیده که معمولاً یا تغزلی عاشقانه و یا ابیاتی در وصف طبیعت در اصطلاح ادبا تشبیب یا تغزل یا نسیب است. قصیده خوانده می‌شود. پس از ذکر این مقدمات، شاعر باید بتواند به تردستی از تشبیب به مدح یا هر مقصود دیگری که دارد گریز زده به طرز مناسب وارد بیان آن شود. این را حسن تخلص، یا حسن مخلص یا حسن خروجی می‌نامند. مرسوم این است که شعرا در آخرین ابیات قصیده ممدوح را دعا می‌کنند، و این را شریطه یا دعای تأیید می‌نامند
۳۱. متن کامل قصیده نک: عنصری، ۷۳-۷۷
۳۲. در متن چایی «بر شیر» آمده است که نگارنده ضبط یکی از نسخ را که «تن شیر» است مرجح دانسته، در غیر این صورت «بر شیر» در دو بیت بیابایی مکرر می‌شود که از فرخی بعید است
۳۳. متن کامل قصیده نک: فرخی، ۷۹-۸۰
۳۴. متن کامل قصیده نک: همو، ۳۹-۴۰
۳۵. متن کامل قصیده نک: منوچهری، ۶۵-۶۷
۳۶. متن کامل قصیده نک: همو، ۸۶-۸۸
۳۷. عنصری، ۲۷ به بعد، ۳۱۶-۳۱۷، قس: ص ۶۵
۳۸. فرخی، ۹۰، ۹۳

۸۰. همایی، تاریخ ادبیات...، ۷۷-۷۸
۸۱. در اینجا ما ترکیبات «محافظة کاری» و «سنتی بودن» را در مقابل اصطلاح Conservatism در السنه اروپایی به کار می‌بریم
۸۲. فروزانفر، تاریخ ادبیات، ۱۷۸
۸۳. اقبال آشتیانی، وزارت در عهد سلاطین...، ۳۹-۴۰؛ یاحقی، ۱۴۴۳-۱۴۴۸
۸۴. فروزانفر، تقریرات، ۲۷۴، نیز: یاحقی، ۱۲۹۸، قس: بیهقی، ۱۹۴، ۴۴۵؛ جرفادقانی، ۲۴
۸۵. یاحقی، ۱۲۸۰؛ جرفادقانی، ۲۷۴
۸۶. مینوی، مقدمه بر...، «ص، ح» در این مقدمه مینوی احمد بن عبدالصمد را «شیرازی» می‌نویسد که البته درست است با این تفاوت که او اهل شیراز معروف در فارس نبوده بلکه از اهالی شیراز دیگری در ماوراءالنهر بوده است (تذکر شفاهی مرحوم ایرج افشار به نگارنده)
۸۷. داستان ابوالمظفر برغوشی یا برغشی نیز که از وزارت سامانیان استعفاء داد و در حکومت غزنویان با احترام تمام در نیشابور زندگی می‌کرد و وزارت سلطان محمود را که خواستند به او بدهند نپذیرفت، از آن است که حاجت به نقل داشته باشد. نک: یاحقی، ۳۴۱-۳۴۳
۸۸. قس: فروزانفر، تقریرات، ۲۹۶-۲۹۸، ۳۰۱-۳۰۲
۸۹. ابوسعید سیرافی (وفات: ۳۶۸ق)، ابوعلی فارسی (وفات: ۳۳۷ق) و ابوالفتح عثمان بن جنی (وفات: ۳۹۲ق) از رهبران این حرکت بودند. نک: فروزانفر، همان، ۳۶۵
۹۰. بیهقی، ۱۳۰، ۴۲۴ قس: ص ۱۶
۹۱. همو، ۲۸۰
۹۲. همو، ۳۶۱
۹۳. بیهقی، ۸۲. این بخش را از کتاب پنجم نقب می‌کنم زیرا زمینه‌طلبی است که به دنبال این بخش آمده است
۹۴. همو، ۱۳۳-۱۳۴
۹۵. منظور این است که قرار است که پادشاه مرا به مقام دیگری منصوب کند اما از حالا تا آن وقت، توقع دارم که بونصر مشکان همان طور که من احترام او را نگاه می‌دارم، احترام مرا نگاه دارد
۹۶. همین که بونصر به سلطان مسعود می‌گوید چرک‌نویس
۶۲. این بن‌مایه در فهرست بن‌مایه‌های تامسون ذکر شده که اولی در اودیسه هومر نیز وارد شده است، نک: Thompson, H31.2, H331.4.2, D1651.1
۶۳. اسدی، ۳۴-۳۸، ۲۲۷-۲۲۸
۶۴. این مصراع در متن چاپی به این صورت آمده که: «ز خون کشته همی پر کند دوباره شکم» اما چون نسخه بدل‌های آن «سلم» و «همی تر کند» به جای همی پُر کُند بود، به صورتی که می‌بینید تصحیح شد. سَلَم به معنی «رکاب چرمین که بر پالان نهند» ضبط شده است و در این بیت آنرا باید به تخفیف لام خواند، قس: خرم که گاه به ضرورت شعری به تخفیف خرم خوانند، نک: فرخی، ۱۶۶ حاصل بیت این است که امیر یوسف دو باری که در میدان بگردد چندان از دشمن می‌کشد که خون تا به رکاب او می‌رسد
۶۵. فرخی، ۲۳۰-۲۳۱
۶۶. مسعود سعد، ۶۶/۱
۶۷. مثلاً: قصاید ۶، ۷، ۱۰، ۱۱ و بسیاری دیگر در دیوان عنصری و قصاید ۱۵، ۱۶، ۴۰، ۱۷۶ و جز آن از دیوان فرخی
۶۸. عنصری، ۱۰-۱۱. مصراع یکم بیت ماقبل آخر در متن چاپی ضبط شده است. «گفتم بخواب یایی با ناله مهرهی» که با قیاس با سیاق کلام به صورتی که آورده‌ام تصحیح شد
۶۹. فرخی، ۴۵، قس: قصیده ۳۴، ص ۶۰-۶۱
۷۰. فرخی، ۳۴۲ قصیده ۱۷۶
۷۱. همو، ۱۳۹-۱۴
۷۲. همو، ۹۸
۷۳. منوچهری، ۲۷
۷۴. همو، ۱۰
۷۵. فرخی، ۳۸-۳۹
۷۶. متن قصیده نک: عنصری، ۱۷۴-۱۷۹
۷۷. فروزانفر، تاریخ ادبیات...، ۱۹۰-۱۹۱
۷۸. صفا، تاریخ ادبیات...، ۵۶۱/۱-۵۶۲
۷۹. عنصری، ۱۰ در دیوان به داستان رعد و رباب اشارتی دارد؛ فرخی، ۱۰ نیز از «حکایت رخ دعد و حدیث روی رباب» دیوان، یاد می‌کند

۱۰۷. فرخی، ۱۳۲
۱۰۸. همو، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۳
۱۰۹. همو، ۵۳
۱۱۰. همو، ۶۱
۱۱۱. همو، ۶۵، و قس: ص ۶۵ آنچه که در باب خواندن اسکندرنامه ذکر می‌کند؛ منوچهری، ۱۲۰ هم می‌گوید که داستان دختر جمشید را در کتابی خوانده بوده است
۱۱۲. منوچهری، ۱۱۷
۱۱۳. همو، ۳۵۰. در مورد کتاب دلیله محتاله نک: محجوب، سبک خراسانی در شعر فارسی
۱۱۴. همو، ۳
۱۱۵. نک: شفیع کدکنی، «صدوچهل و یک - صدوشصت و دو»
۱۱۶. قس: فروزانفر، تقریرات، ۳۰۳
۱۱۷. نک: روشن، ۷
۱۱۸. مستملی بخاری، ۳۳/۱-۳۴
119. Russell, 8-10, 21
۱۲۰. هجویری، ۵۶۹
۱۲۱. فروزانفر، تاریخ ادبیات، ۵۹
۱۲۲. مثلاً نک: عقیلی، ۱۵۲-۱۱۹ که مبلغی از نوشته‌های بونصر را نقل کرده است. نیز نک: توفیق سبحانی، «یک - یازده»
۱۲۳. همایی، مقدمه بر...، «نح»
۱۲۴. فرشیدورد بر این عقیده بود که «التفهیم فارسی ترجمه التفهیم عربی نیست زیرا در جمله‌بندی عربی فعل مقدم بر سایر اجزای جمله است در حالی که در التفهیم این مورد فراوان نیست»، نک: فرشیدورد، ص ۴۳۰
۱۲۵. بیرونی، ۱۴
۱۲۶. کلیله و دمنه، ۲۵
۱۲۷. همانجا
۱۲۸. مینوی، مقدمه بر، «یب»
۱۲۹. حیدری، ۴۹
۱۳۰. نک: خانلری، مقدمه بر داستانهای بیدپای بخاری
- منشورها را نوشته‌ام و بعد از اینکه پاک‌نویس کردند میاورم تا سلطان نگاه کند و اگر متن موافق نظر او بود آنرا به صورت منشور رسمی بنویسند، مبین این است که سلاطین غزنوی برخلاف آنچه که در افواه انداخته شده است، مردمان بسیار باسواد و صاحب‌نظری بوده‌اند
۹۷. بیهقی، ۱۳۵-۱۳۷
۹۸. همو، ۶۶-۶۷
۹۹. همو، ۱۱۶، در باب بوسهل سوزنی نک: یاحقی، ۱۳۲۶-۱۳۲۸
۱۰۰. در مورد انگلیسی استاندارد نک:
- Lerer
- در مورد تأثیر دربار الفرد کبیر بر معیاری شدن نوع خاص انگلیسی باستان نک:
- id, 17-18;
- در مورد فرانسه استاندارد نک:
- Auroux, 138;
- در مورد استاندارد شدن اسپانیولی نک:
- Penny, 20-22
۱۰۱. عبارت «زبان معیار» را در مقابل اصطلاحات انگلیسی Prestige Language به کار برده‌ایم
۱۰۲. بهار، ۶۷/۲
۱۰۳. به عنوان یک جمله معترضه باید گفت همین که ابوالحسن باخزری (وفات: ۴۶۸ق) ثعالبی را جاحظ نیشابور خوانده است، تغییر مرکز ثقل ادب را از بغداد به خراسان نشان می‌دهد. نک: باخزری، ۹۶۶/۲
۱۰۴. تاریخ سیستان، ۲۰۹
۱۰۵. جای تأسف است که حتی در مقاله ممتعی که درباره ترجمه در دانشنامه جهان اسلام منتشر شده، به این نکته توجه نکرده‌اند و مبحث ترجمه از فارسی را به ترجمه‌هایی که از متون ایران پیش از اسلام به عربی صورت گرفته منحصر ساخته‌اند. در مدخل ترجمه در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی هم به این مطلب عنایینی نشده است
۱۰۶. عنصری، ۱۳۲

کتابشناسی:

- اسدی طوسی، علی، *گرشاسپ‌نامه*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مختصر ادبیات ایران از قدیمترین دوره‌های تاریخی تا ظهور غزنویان*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- همو، «دفاع از زبان فارسی»، *ای زبان پارسی*، تهران، ۱۳۹۰ ش، ج ۱.
- همو، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- امیدسالار، محمود، *سی و دو مقاله در نقد و تصحیح متون*، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- امیراحمدیان، بهرام، «تعامل فرهنگی بین ایرانیان و ترکان در آسیای مرکزی»، *چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی*، تهران، ۱۳۸۴ ش، شم ۱۶.
- باخزری، علی، *دمیة القصر و عصرة اهل العصر*، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۳ م.
- بخاری، محمد، *داستانهای بیدپای*، به کوشش پرویز خانلری و محمد روشن، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۴۹ ش.
- بیرونی، ابوریحان، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲ ش.
- همو، *صیدنه*، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش.
- توفیق‌پور سبحانی، هاشم، *مقدمه بر وسائل الرسائل و دلائل الفضائل نورالدین منشی*، به کوشش رضا سمیع‌زاده، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰ م.
- جرفادقانی، ناصح، *ترجمه تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش.

حیدری، علی، «بررسی بعضی اختلافهای کلیله و دمنه نصرالله منشی با ترجمه ابن مقفع و داستانهای بیدپای و پنجاکیانه»، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، تهران، ۱۳۸۶ش، س ۱۷ و ۱۸، شم ۶۸ و ۶۹.

خانلری، پرویز، «معارضة فارسی و عربی»، *ایران نامه*، تهران، ۱۳۶۷ش، س ۷، شم ۲۶.

همو و محمد روشن، مقدمه بر *داستانهای بیدپای* (نک: هم، بخاری).

روشن، محمد، مقدمه بر *شرح التعرف لمذهب التصوف* (نک: هم، مستملی بخاری).

ریاحی، محمدامین، *سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی*، تهران، ۱۳۷۳ش.

شفیعی کدکنی، محمدرضا، مقدمه بر *اسرارالتوحید* محمد بن منور، تهران، ۱۳۶۶ش.

صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۵۱ش.

همو، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش.

عقیلی، سیفال‌الدین حاجی، *آثارالوزراء*، به کوشش میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش.

فرامرزی، عبدالرحمان، «ایران را فرهنگ ایرانی زنده کرد»، *ای زبان پارسی*، تهران، ۱۳۹۰ش، ج ۱.

فرخی، علی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش.

فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶ش.

فرشیدورد، خسرو، «ساختمان جمله در التفهیم»، *یادنامه بیرونی*، مجموعه سخنرانی‌های فارسی،

تهران، ۱۳۵۳ش.

فروزانفر، بدیع‌الزمان، *تاریخ ادبیات ایران بعد از اسلام تا پایان تیموریان*، به کوشش عنایت‌الله

مجیدی، تهران، ۱۳۸۳ش.

همو، *تقریرات*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۸۶ش.

کلیله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۶ش.

کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۵۳ش.

محبوب، محمدجعفر، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، تهران، انتشارات فردوس.

مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، با مقدمه و به کوشش محمد روشن،

تهران، ۱۳۶۳ش.

منوچهری، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۰ش.

مینوی، مجتبی، *فردوسی و شعر او*، تهران، ۱۳۵۴ش.

همو، مقدمه بر کلیله و دمنه (نک: هم، کلیله و دمنه).

هجویری، علی، کشف‌المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۶ش.

همایی، جلال‌الدین، تاریخ ادبیات ایران، به کوشش ماهدخت همایی، تهران، ۱۳۷۵ش.

همو، مقدمه بر التفهیم (نک: هم، بیرونی، التفهیم).

یاحقی، محمدجعفر و مهدی سیدی، مقدمه بر تاریخ بیهقی (نک: هم، بیهقی).

Auroux, S., «Instrumentos Lingüísticos y Políticas Lingüísticas: La Construcción del Francés», *Revista Argentina de Historiografía Lingüística*, 2009, vol. I, no. 2.

Bright, W., «Note», *Language and Society*, 1997, vol. XXVI, no. 3.

Cantor, N. F., *Inventing the Middle Ages*, New York, 1991.

id, *The Civilization of the Middle Ages*, New York, 1993.

id, *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, New York, 2008.

Lerer, S., *Inventing English: A Portable History of Language*, New York, 2007.

Lewis, B., *The Middle East: A Brief History of the Last 2'000 Years*, New York, 1995.

Penny, R., *A History of the Spanish Language*, Cambridge, 2002.

Russell, B., *Mysticism and Logic*, London, 1919.

Thompson, S., *Motif Index of Folk Literature*, Bloomington, 1955-1958.



ادبیات حماسی ایران در عهد غزنویان

محمود امیدسالار

مقدمات تاریخی

از حدود سال ۱۲۵ق/۷۴۳م که نصر بن سیار حاکم عرب خراسان، برخلاف دستور صریح مرکز خلافت در دمشق، از بازگشت به دمشق سرباز زد، آن سرزمین رو به سوی هرج و مرجی نهاد که هم نوعی استقلال سیاسی در آن سامان به وجود آورد و هم مقدمات ظهور عباسیان را فراهم کرد.^۱ نقشی مهم که ایران، و به خصوص مناطق شرقی ایران یعنی خراسان بزرگ، در شکست امویان و ایجاد سیادت عباسی ایفا کردند، باعث شد که ایرانیان آن سامان در عمل از زی موالی خارج شده و در اداره امور امپراتوری وسیع عباسی «شرکای متساوی الحقوق» خلافت عباسی شناخته شوند.^۲ حتی خلیفه عباسی هارون الرشید هم به سنت شاهان قدیم ایران که خراسان را معمولاً تحت فرمانروایی ولیعهد یا یکی از مهم‌ترین شاهزادگان و اشراف خاندان سلطنت قرار می‌دادند، در سال ۱۸۲ق/۷۹۸م فرزندش مأمون را به حکومت خراسان گماشت. گذشته از این هم مادر مأمون ایرانی بود و هم بزرگ‌ترین دیوانسالاران عباسیان، یعنی خاندان برامکه

و آل سهل ایرانی بودند. این خصوصیات به افزایش نیروی فرهنگی و سیاسی ایرانیان در خلافت بنی‌عباس کمک شایانی کرد. هنگامی که مأمون به یاری طاهر بن حسین سردار عرب‌الاصل اما ایرانی‌شده خودش، بر برادرش محمدامین پیروز شد و در سال ۱۹۸ق/۸۱۳م به خلافت رسید، به‌رغم اینکه می‌توانست بلافاصله به مقرر خلافت برود چند سال در خراسان ماند تا بالأخره در سال ۲۰۲ق/۸۱۷-۸۱۸م به مقرر خلافت عزیمت کرد. در این مدت، طبعاً خراسان به دلیل اینکه مقرر خلیفه بود در واقع پایتخت امپراتوری اسلام محسوب می‌شد. این قضیه نه تنها به وجهه ایرانیان و آداب و رسوم ایرانی در مراکز قدرت که در هر حال بیشتر به دست دیوانسالاران ایرانی اداره می‌شد اضافه کرد، بلکه اجازه داد که فرهنگ ایرانی خراسان، به‌رغم اینکه حکومت آن سامان از امپراتوری ساسانی و دیوانسالاران آن سلسله به خلافت عباسی و عمال ایشان منتقل شده بود، بدون اینکه مانعی بر سر راهش قرار گیرد به رشد و پویایی خودش ادامه دهد. این واقعیت‌های سیاسی بازتاب‌های ادبی و فرهنگی را در پی داشت که اهم آنها به وجود آمدن و به کمال رسیدن زبان و ادب فارسی دری در خراسان بود. به عبارت دیگر، با آنکه مرکز امپراتوری ساسانی در مناطق غربی ایران بود و طبعاً انتظار می‌رفت که زبان و فرهنگ ادبی فارسی هم در همین مناطق به‌وجود آید و رشد کند، می‌بینیم که مناطق غربی ایران، حتی هنگامی که تحت حکومت سلاطین ایرانی‌الاصلی مانند آل بویه به‌سر می‌بردند، در اشاعه و پیشبرد زبان و ادب فارسی اهمیت خراسان را نیافتند، و حتی در سده‌های ۴ و ۵ق نیز سلاطین خراسانی بودند که برای شاعران فارسی‌سرای غرب ایران صلات و جوایز می‌فرستادند، درحالی‌که مثلاً آل بویه به اشاعه زبان و ادب عربی بیشتر متمایل بودند.

آغاز استقلال صوری ایران که در هر حال استقلال فرهنگی خودش را از اعراب حفظ کرده بود، با انتصاب طاهر بن حسین به حکومت خراسان شروع شد. مأمون به امید اینکه سردار قابلش طاهر بتواند خراسان را چنان که او می‌خواست اداره کند، در اواخر سال ۲۰۵ق طاهر را به امارت خراسان فرستاد، اما طاهر همین که به خراسان رسید در خطبه نماز جمعه نام مأمون را بینداخت و با این عمل خود را رسماً مستقل اعلام کرد. اما تقریباً یک سال بعد، یعنی در سال ۲۰۷ق/۸۲۲م درگذشت، و فرزندش طلحه،

که پس از پدر زمام امور را در دست گرفت، برخلاف پدرش نسبت به خلیفه وفاداری نشان داد، و مأمون هم حکومت خراسان و مناطق شرقی خلافت را به او وا گذاشت. این استقلال عملی ایران از مرکز خلافت و آزادی سنن و آداب ایرانی، که بدون کوچک‌ترین فشاری از طرف اعراب مسلمان به زندگی خود ادامه می‌دادند، باعث شد که ایران با قبول اسلام که ابتدا در میان طبقات بالای جامعه اشاعه بیشتری داشت، ایرانی بودن خود را حفظ کند.

با پایان یافتن قدرت طاهریان در ۴ شوال ۳/۲۵۹ اوت ۸۷۳ م هنگامی که محمد ابن طاهر، آخرین امیر این سلسله همراه با همه درباریان در فتح نیشابور به دست عمرو بن لیث اسیر شد، ستاره بخت صفاریان بلندی گرفت. پیشروی‌های یعقوب لیث که در سال ۲۴۷ ق امارت سیستان را کسب کرده بود، به سوی غرب که در جمادی‌الاول ۲۵۵/ آوریل ۸۶۹ به غارت شیراز انجامید مرکز خلافت را بسیار نگران کرده بود، و از این روی هم رسماً سیستان را به او دادند و هم تخارستان و سند را نیز به او وا گذاشتند تا بلکه تشویق شده برای در دست گرفتن زمام امور آن سامان به شرق عقب نشینند. پیش‌بینی خلافت درست در آمد و یعقوب به خراسان عقب نشست.

آنچه که میان یعقوب و خلافت عباسی گذشت و تصویر رمانتیکی که برخی از فضایی ایرانی از یعقوب عیارپیشه جاه‌طلب ساخته‌اند چنان با فولکلور طبقات تحصیل‌کرده ایرانی عجین شده است که اقامه دلیل بر ضد آن مشتم بر سنگ کوفتن است و به بحث اصلی ما نیز مربوط نمی‌شود. آنچه که برای ما مهم است این است که پس از طاهریان و روی کار آمدن آل صفار مناطق شرقی ایران، یعنی خراسان و سیستان استقلال فرهنگی و ادبی خود را کماکان حفظ کردند و حتی پس از قتل عمرو بن لیث در سال ۲۸۹ ق در زندان بغداد، احفاد صفاریان سالیان سال در سیستان صاحب قدرت سیاسی بودند. مهم‌ترین این امرا، یعنی امیر خلف بن احمد صفاری تا سال ۳۹۳ ق/۱۰۰۲ م که تسلیم سلطان محمود شد ممدوح ادبایی چون ابوالفتح علی بن محمد بستی، ثعالبی، بدیع‌الزمان همدانی و بسیاری دیگر از دانشمندان و نویسندگان آن دوره بود. پس از مرگ امیر خلف نیز چند تن دیگر که ادعای انتساب به خاندان صفاری را داشتند قریب ۶۰۰ سال دیگر در سیستان دستگاهی داشتند و آخرینشان، شمس‌الدین محمد، تا

سده‌های ۹ق/۱۵م بر سر کار بود. بنابراین اگر انقراض صفاریان را زمان مرگ آخرین امیر معروفشان یعنی امیر خلف بن احمد در ۳۹۳ق فرض کنیم، این خاندان ۱۴۶ سال، و اگر انقراض ایشان را مقارن با پایان حکومت آخرین امیری که خود را به ایشان منتسب می‌کرد، یعنی نظام‌الدین یحیی در ۸۸۵ق بگیریم، بیش از ۶۰۰ سال در شرق ایران حکومت داشتند. این نکته از نظر تداوم سنن فرهنگی و سیاسی در تاریخ ایران و ادبیات این کشور حائز اهمیت است. در هر حال آنچه که مسلم است این است که با اسارت عمرو ابن لیث در ۲۸۷ق بساط حکومت صفاریان در خراسان برچیده شد و یک خاندان دیگر ایرانی، یعنی خاندان سامانیان بر سر کار آمد.

اهمیت سامانیان بیشتر در این است که در ظرف صد سالی که از پیروزی مأمون بر امین عباسی، و استقلال عملی خراسان گذشته بود، دولتمردان و دیوانسالارانی تربیت شده بودند که می‌توانستند عرصه استقلال سیاسی و فرهنگی آن سامان را افزایش دهند. به نظر من سامانیان سلسله‌ای بود که ثمره افزایش روزافزون استقلال فرهنگی خراسان از مرکز خلافت را به خود اختصاص داد. به عبارت دیگر شرایط فرهنگی و سیاسی که در زمان به قدرت رسیدن سامانیان بر خراسان حکم فرما بود، به وجود آمدن ادبا و نویسندگان و شاعران فارسی‌زبان را محتوم کرده بود و هر حکومتی که در این زمان در خراسان بر سر کار می‌آمد تقریباً مجبور بود که از زبان و ادب فارسی حمایت کند، زیرا جو فرهنگی حاکم بر خراسان جوی ایرانی بود. بنابراین حمایت سامانیان از ادب فارسی بیشتر معلول شرایط سیاسی و فرهنگی حاکم بر خراسان بود تا ایران‌دوستی ایشان. من مجبورم که بر این نکات تأکید کنم، زیرا در بیشتر تحقیقات مربوط به تاریخ فرهنگ ایران، سلسله‌های «ایرانی» در تضاد با سلسله‌های «غیرایرانی» قرار داده می‌شوند و از فرض این تضاد استنتاجاتی صورت می‌گیرد که با حقایق تاریخی نمی‌خواند و بیشتر به آتش نژادپرستی و ترک و عرب‌ستیزی ما ایرانیان دامن می‌زند.

سامانیان که به دیه‌ی به نام سامان در نزدیکی سمرقند منسوبند، دین اسلام را پذیرفته بودند و یکی از ایشان به نام اسد با چهار پسر خود، نوح و احمد و الیاس و یحیی در ایام اقامت مأمون در خراسان (۱۹۳ تا ۲۰۲ق) در خدمت او داخل شده بود. پس از اینکه مأمون به خلافت رسید، به امر او غسان بن عبّاد که از ۲۰۳ تا ۲۰۶ق والی

خراسان بود، پسران اسد را در ماوراءالنهر به مناصبی مهم گماشت، بدین ترتیب که نوح بن اسد به حکومت سمرقند، احمد بن اسد به حکومت فرغانه، یحیی بن اسد به فرمانداری چاچ و الیاس بن اسد به حکومت هرات منصوب شدند. پس از عزل غسان بن عباد، و روی کار آمدن طاهریان نیز، این نجبای سامانی بر سرکار باقی ماندند و روز به روز بر اهمیت سیاسی آنها افزوده شد تا بالأخره در ۲۶۲ق نصر بن احمد رسماً منشور امارت تمام ماوراءالنهر را از معتمد عباسی دریافت کرد. پس از مرگ او برادرش اسماعیل بن احمد که از سوی نصر حاکم بخارا بود، برجای او نشست و از ۲۷۹ تا ۲۹۵ق/۸۹۲ تا ۹۰۷م با قدرت تمام سلطنت کرد. اسماعیل خراسان، سیستان، گرگان، طبرستان، قزوین و ری را نیز بر قلمرو سامانیان افزود و به همین دلیل پایه‌گذار سلسله سامانی شناخته می‌شود. آنچه درباره حکومت سامانیان مهم است این است که فرمانفرمایی ایشان به دلیل لیاقت و کفایت دیوانسالاران آنها به حدی تثبیت شده بود که در سال ۳۰۱ق که نوه امیر اسماعیل، یعنی نصر بن احمد بن اسماعیل در ۸ سالگی به سلطنت رسید، به‌رغم کوشش برخی از دیگر اشراف سامانی که داعیه امیری داشتند، وزرا و صدور دربار سامانی همه داعیان و یاغیان را سرکوب کرده، امارت نصر بن احمد را مسلم ساختند. وزرای باکفایت سامانیان قسمی تشکیلات اداری در سرزمین‌های سامانی ابداع کردند که اساس آن تا حمله مغول برجای بود. ظاهراً دیوانسالاران سامانی کاری به این نداشته‌اند که سنت سیاسی و رسم اداری که ابداع می‌کرده‌اند ایرانی بوده است یا غیر ایرانی، بلکه بیشتر به این نکته که آیا این رسم یا سنت به کار اداره مملکت می‌خورده یا نه، توجه داشته‌اند، چنان که صاحب تاریخ گردیزی درباره ابو عبدالله محمد ابن احمد جیهانی وزیر بادرایت سامانیان می‌نویسد:

«چون او به وزارت بنشست به همه ممالک جهان نامه نوشت و رسم‌های همه درگاه‌ها و دیوان‌ها بخواست تا نسخت کردند و به نزدیک او آوردند چون ولایت روم و ترکستان و هندوستان و چین و عراق و شام و مصر و زنج و زابل و کابل و سند و عرب. همه رسم‌های جهان به نزدیک او آوردند و آن همه نسخت‌ها پیش بنهاد و اندران نیک تأمل کرد و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده‌تر بود از آنجا برداشته و آنچه ناستوده‌تر بود بگذاشت و آن رسم‌های نیکو را بگرفت و فرمود تا همه اهل درگاه و دیوان حضرت بخارا

آن رسم‌ها را استعمال کردند»^۳.

سامانیان نیز تا سال ۳۸۹ق که قادر عباسی محمود بن سبکتگین را رسماً به ولایت خراسان گماشت، آن بلاد را تحت حکومت داشتند. با روی کار آمدن محمود، با اینکه حکومت دست به دست شد، اساس دیوانسالاری سامانی به حال خود ماند و بسیاری از اشراف و صدور غزنوی از دوره سامانیان بر سر کار بودند و با روی کار آمدن غزنویان مقام خود را حفظ کردند. این موضوع مخصوصاً از این نظر قابل توجه است که در بسیاری از مطالعات مربوط به شاهنامه روی کار آمدن غزنویان ضربهٔ موحشی بر فرهنگ ایران قلمداد می‌شود، زیرا با سر کار آمدن غزنویان چیزی به جز تاج و تخت دست به دست نشد. نه زبان فارسی و نه فرهنگ و رسوم و آیین‌های ایرانی مورد تعرض واقع نگشت. در این مورد حتی باید اعتراف کرد که اگر ارادت محمود و اولادش به زبان و فرهنگ ایران بیش از سامانیان نبود، کمتر از ایشان نیز نبود؛ زیرا شاعران درجهٔ اول و نویسندگان بزرگ زبان فارسی که نقطهٔ اوج ادب خراسان محسوب می‌شوند، همه در زمان حکومت غزنویان فعالیت داشتند و از صلوات و جوایز و حمایت سلاطین غزنوی برخوردار بودند. فردوسی و شاهنامهٔ او هم به همین دورهٔ شکوفایی زبان و ادب فارسی، یعنی به دوران سامانی - غزنوی متعلق‌اند. بنابراین پیش از اینکه وارد بحث در اصل شاهنامهٔ فردوسی و حماسهٔ ملی ایران شویم لازم است که نکاتی را دربارهٔ تسلسل و تداوم فرهنگی ایران در مرحلهٔ گذار از حکومت سامانی به غزنوی متذکر شویم.

غزنویان و تداوم فرهنگ ایران در دوران ایشان

چنان که پیش از این به خلاصه اشاره کردیم، بررسی منابع مربوط به تاریخ اجتماعی ایران از سامانیان تا پایان سلجوقیان تداوم فرهنگی این سرزمین را به صورتی غیرقابل انکار نشان می‌دهد. این واقعیت غیرقابل انکار حتی در نوشتهٔ علمایی که غزنویان را از فرهنگ ایرانی جدا و با آن دشمن می‌دانند نیز رسوخ کرده است. مثلاً ذبیح‌الله صفا می‌نویسد:^۴ «از اواخر قرن ۴ و نیمهٔ اول قرن ۵ق اگرچه جای دولت سامانی و برخی از امارت‌های ایرانی دیگر را حکومت غزنویان گرفته و قسمتی از ایران هم به دست امرای آل افراسیاب افتاده بود، لیکن چون غزنویان سنت سامانیان را تعقیب می‌کردند و

آل افراسیاب نیز در تشکیلات عهد سامانی تغییرات عمده‌ای ندادند نمی‌توان نتایجی که با تمدن ایرانی آن عهد مغایرت داشته باشد از تسلط آنان گرفت و علی‌الخصوص دولت غزنوی را نمی‌توان در ردیف دولت‌های ترک درآورد مگر از پاره‌ای جهات که بعد از این خواهیم گفت».

صفا تصریح می‌کند که چون غزنویان تربیت‌یافته‌ی سامانیان بودند، رسوم و قواعد قدیمی ایرانی را در دربارشان حفظ کردند.^۵ عباس اقبال آشتیانی نیز می‌نویسد که: «تشکیلات سامانیان پس از ایشان به امرای جانشین ایشان مثل غزنویان و سلاجقه و خوارزمشاهیان منتقل شد و تا عهد مغول برجا بود».^۶ به‌رغم این حقایق که صحت آنها به شهادت متون پایه‌ی جای چون و چرا ندارد، همین علما هرگاه به بحث درباره‌ی شاهنامه و فرهنگ ادبی ایران در زمان غزنویان می‌پردازند غزنویانی را که خودشان وارثان سامانیان در مورد فرهنگ ایرانی دانسته‌اند، یکباره به مشتی وحشی و صحراگرد و عاری از ادب و فرهنگ تبدیل می‌کنند.

این نکته در تاریخ ادبی ایران اهمیت زیادی دارد و ما نمی‌توانیم، در این مختصر که به بررسی شاهنامه و فردوسی و زمان او اختصاص دارد به آن مطلب بپردازیم. همین را باید متذکر شد که روشنفکران دست چپی و علمای راست‌گرا، که هر دو دسته به دلایل عقیدتی و نگرش خاصشان به تاریخ، که یکی از عقاید مارکسیستی ملهم است و دیگری از ناسیونالیسم افراطی و ایده‌آل‌های نژادپرستانه‌ی نیمه‌اول سده ۲۰م در آلمان، تغییرات سیاسی را با تغییرات اقتصادی و فرهنگی می‌آمیزند و در مطالعه‌ی تاریخ اجتماعی ایران زمام قلم را یا به دست احساسات تند نژادپرستانه و یا عواطف افراطی سیاسی می‌دهند و شهادت منابع دست اول تاریخی را نادیده می‌گیرند. طبعاً با پیروی از این روش انسان در متون پایه آنچه را که می‌خواهد ببیند خواهد یافت، نه آنچه را که موجود است. مثلاً ذبیح‌الله صفا که در تاریخ ادبیاتش مطلب را درست بیان فرموده است، در کتاب نفیس دیگرش، یعنی حماسه‌سرایی در ایران می‌نویسد: از اواخر قرن ۴ق غلامان آزادشده‌ی ترک و سپس قبایل مهاجم ترک‌نژاد بر ایران تسلط یافتند و «از روزی که دست ناپاک این قوم» در ایران باز شد چنان که «تعصب ذاتی و خشکی و ساده‌لوحی آنان مشهور است» کار کشور دگرگونه شد ... و «ملت ایران اندک اندک غرور ملی و

تعصب نژادی خود را از دست داد»^۷. ایشان تسلط غزنویان را تسلط مردمی ترک‌نژاد و «عاری از تربیت و فارغ از افتخارات نژادی» می‌داند^۸ که شعرا را به سرودن قصاید و مثنوی‌هایی در وصف جهانگشایی‌های خودشان تشویق کردند و «این کار نخست از محمود غزنوی با شدتی بی‌مانند آغاز شد». مجتبی مینوی نیز تأسف می‌خورد که «کار از دست سرداران و فرماندهان ایرانی خارج شده بود ... و تسلط ترک جای آنرا گرفته بود. آن هم چه ترکانی! غلامان دیروزی امیر، سلطان شده بودند و آن اندازه هم عرضه نداشتند که این مملکت به دست آمده را نگاه دارند»^۹. این عقیده میان علمایی که در فرنگستان به تدریس فارسی اشتغال دارند — از ایرانی و فرنگی — نیز نفوذ کرده است. امین بنانی می‌نویسد که فردوسی شاهد افول فرهنگ ایرانی سامانیان در حکومت غزنویان ترک بود و از اینکه باید اثر خودش را به ترکی که مسئول نابودی سامانیان بود تقدیم کند رنج می‌کشید^{۱۰}.

به‌رغم این اظهارات که می‌توان ده‌ها نمونه آنرا از نوشته‌های ادبای ایرانی و فرنگی استخراج کرد، واقعیت امر این است که تداوم فرهنگی ایران نه فقط از سامانیان به غزنویان، بلکه حتی از ساسانیان به حکومت خلفا و سلسله‌های دست‌نشانده آنان در ایران قابل شک و تردید نیست. شاید بتوان زمان اولین تغییر اساسی فرهنگی را در ایران مقارن با حمله مغول دانست.

منظور ما از تداوم فرهنگی ایران، به‌رغم تغییرات سیاسی که در این سرزمین از سامانیان تا حدود حمله مغول روی داد، این نیست که تغییرات سیاسی و اقتصادی در زندگی فرهنگی بی‌تأثیر بوده است. تأثیر عوامل سیاسی و اقتصادی در زندگی و فرهنگ اجتماعات قابل انکار نیست. حرف بر سر این است که تغییرات سیاسی که در اثر گذار قدرت از سامانیان به غزنویان و از آنها به سلاجقه، صورت گرفت بنیادی و اساسی نبود و ساخت کلی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ایران را زیر و زبر نکرد. به شهادت متون پایه می‌توان ادعا کرد که زندگی اجتماعی ایرانیان و تداوم سنن فرهنگی ایرانی از زمانی که سامانیان به حکومت رسیدند شاید تا زمانی که حمله مغول شالوده حیات را در ایران زیر و زبر کرد، تفاوت زیربنایی نداشته است. بنابراین، غزنویان، چه ما آنها را ترک بخوانیم و چه فارس، تمام سنن فرهنگی و اجتماعی را که در ایران زمان

سامانیان رعایت می‌شد، ادامه دادند. پس از غزنویان نیز سلاجقه، که در ترک بودنشان جای تردید نیست، همه سنن فرهنگی و اجتماعی را که در زمان غزنویان و سامانیان شایع بود، ادامه دادند. به‌رغم این واقعیات که ما به استناد به منابع آن دوره صحت آنها را نشان خواهیم داد، برخی از علمای ما، چنان که پیش از این گفتیم، از تغییر سلسله سامانی به غزنوی و روی کار آمدن غزنویان و سلاجقه تأسف می‌خورند و این تغییرات را ضرباتی بر فرهنگ ایران می‌شمارند و از آن گذشته ناکامی فردوسی را معلول ایرانی‌ستیزی غزنویان می‌دانند. اما ببینیم چرا فرض تداوم فرهنگی ایران از زمان سامانیان تا ظهور مغول فرضیه نامعقولی نیست.

تداوم سنن فرهنگ سیاسی اشرافی و درباری ایران در طول قرون از سه طریق عمده بوده است. یکی از طریق تمایل فرمانروایان به تأسی از کردار و گفتار امرای پیشین که اعمال و سخنانشان در کتب اخبار و سیر و دیگر اسناد کتبی ثبت بوده است. دوم از راه اخبار شفاهی اشراف و صدور که با سقوط سلسله‌ها نابود نمی‌شده‌اند، بلکه اکثراً در دربار سلسله‌های دیگری که روی کار می‌آمده و جانشین امرای پیشین می‌شده‌اند و به مناصب و مشاغل مهم اداری دست می‌یافتند. طبعاً این اشراف که سنن درباری قدیم را دیده بودند، به همان سنن و شیوه‌ها اقتدا می‌کرده‌اند و این خود باعث تداوم سنن سیاسی و درباری می‌شده است. طریق سوم علاقه عامه مردم به حفظ سنن و آداب خودشان بوده است و سلاطین و دربارهای مختلف برای تثبیت رابطه خودشان با مردم سعی می‌کرده‌اند که با عامه مردم در این مورد مخالفتی نکنند تا ایشان را برضد خودشان نشورانند و باعث نشوند که به رقبایشان متمایل گردند. به عبارت دیگر به صرف اینکه خاندانی بر خاندان دیگری چیره می‌شده است و زمام امور مملکت را در دست می‌گرفته، مردم رسم و رسومی را که قرن‌ها به آنها عادت داشته‌اند ترک نمی‌کردند. مثلاً پیروزی سلاجقه بر غزنویان دلیل بر این نبوده است که ایرانیان جشن گرفتن عید نوروز را تعطیل کنند یا داستان‌های پهلوانی و حکایات سرگرم‌کننده خودشان را کنار بگذارند. حقیقت امر این است که حتی پس از تسلط اسلام بر ایران تا قرن‌ها نه تنها آیین و رسوم ایرانی در میان عامه و خاصه باقی ماند، بلکه فاتحان مسلمان نیز کم‌کم در بزرگداشت آیین‌های ایرانی از قبیل جشن‌های نوروز و مهرگان

و سده به ایرانیان اقتدا کردند و این جشن‌ها را حتی در مراکز حکومت خلافت نیز برپا داشتند. در این میان افزایش قدرت و تأثیر عنصر فرهنگی ایران در بارگاه خلافت عباسی که ما پیش از این به آن اشارتی کردیم نیز عاملی مؤثر بود که به «ایرانی» شدن دیوانسالاری عباسیان و حکومت‌هایی که خلافت عباسی را پذیرفته بودند کمک می‌کرد. اما چون اینجا ما تنها با دوره غزنویان و سلسله‌های مربوط به ایشان سر و کار داریم وارد بحث درباره آیین‌های ایرانی سرزمین‌های غربی خلافت نمی‌شویم و گفتار خودمان را به خراسان و مناطق مربوط به آن محدود می‌کنیم.

چنان که گفتیم در بررسی تداوم فرهنگی و سیاسی ایران در دوران گذار از حکومت سامانی به سیادت غزنویان باید، به شهادت متون پایه توجه کرد، مخصوصاً متونی که نویسندگانشان شاهدان عینی وقایع بوده‌اند، مهم‌ترین متون پایه زمان غزنویان تاریخ بیهقی است که اهمیت بسیار دارد، زیرا از دید شخصی نوشته شده است که هم به اسناد و مدارک آرشیوهای سلطنتی دسترسی داشت و هم با اشخاصی که شاهدان عینی بسیاری از تغییرات و تحولات سیاسی آن دوره بودند معاشر بود. جز آن می‌توان به تاریخ عتبی اشاره کرد که حاوی اطلاعات فراوانی از راه و روش فرمانروایان غزنوی است. به جز اینها، اطلاعات فراوانی نیز در دواوین شاعران غزنوی و دیگر متون جنبی این دوره مانند آثار ابوریحان بیرونی و نیز در متونی که نزدیک به این دوره تألیف شده‌اند در دسترس است.

اگر به آنچه که بیهقی از مشاهدات خودش در دربار غزنه نقل می‌کند نظری بیفکنیم، می‌بینیم که سلاطین غزنوی آگاهانه از رفتار و کردار شاهان پیشین در ایران پیروی می‌کردند و سعی داشتند که افعال آن شاهان را حداقل در مواردی که به تشریفات سلطنت و ادا و اطوار شاهانه مربوط می‌شد، الگوی رفتار خود قرار دهند. تأسی فرمانروایان به اقوال و افعال پیشینیانشان منحصر به غزنویان نبود و از لوازم حکومت محسوب می‌شد. بسیاری از امرا و سلاطین آن دوران مخصوصاً کتب تاریخ و سیر پادشاهان را برای این می‌خوانده‌اند که از اعمال و کردار گذشتگان پند بگیرند و حتی گاهی در جزئیات هم به آنان تأسی می‌کردند. مثلاً خوارزمشاه ابوالعباس مأمون بن مأمون (۳۹۹-۴۰۷ق) که با غزنویان هم‌دوره بود و قرابت سببی داشت، در اخبار خلفا و

شاهان پیشین نظر می کرده است. بیهقی از مشاهده و نقل ابوریحان بیرونی حکایت زیر را درباره این پادشاه روایت می کند^{۱۱}: «و بوریحان گفت روزی خوارزمشاه سوار شده شراب می خورد، نزدیک حجره من رسید فرمود تا مرا بخواندند. دیرتر رسیدم بدو، اسب براند تا در حجره نوبت من و خواست که می فرود آید. زمین بوس کردم و سوگند گران دادم تا فرود نیامد و گفت:

العلم من اشرف الولايات
یأتیه کلّ الوری و لایاتی

پس گفت: لو لا الرّسوم الدنیاویة لَمَا استدعیتک، فالعلم یعلو و لایعلی».

پس از ذکر این حکایت بیهقی اضافه می کند که شبیه به گفته خوارزمشاه را در اخبار معتضد عباسی دیده بوده است: «تواند بود که او [یعنی خوارزمشاه ابوالعباس] اخبار معتضد امیرالمؤمنین را مطالعت کرده باشد که آنجا دیدم که روزی معتضد در بستانی دست ثابت بن قره گرفته بود و می رفت ناگاه دست بکشید. ثابت پرسید: یا امیرالمؤمنین دست چرا کشیدی؟ گفت: کانت یدی فوق یدک و العلم یعلو و لایعلی واللّه اعلم بالصواب»^{۱۲}.

از نص تاریخ بیهقی معلوم می شود که اشراف و بزرگان قدیم که بسیاری آنها ادیب و فاضل و دانشمند بودند، به مطالعه و بررسی سیر گذشتگان و پیروی از اعمال و گفتار آنان راغب بودند. تاریخ نویسان و آنهایی که کتب اندرز می نوشتند و نیز شاعرانی که شعر را برای نصیحت به کار می گرفتند از این نکته غافل نبودند و سیرت و اخبار شاهان پیشین را من باب نمونه رفتار صحیح شاهانه ذکر می کردند تا مخدوم و ممدوح را سرمشق باشد. چنان که بیهقی می نویسد خردمند باید «اخبار گذشتگان را بخواند و بگردد»^{۱۳}. همین تأکید بر اینکه خواننده این اخبار باید به آنچه خوانده است «بگردد» برای اثبات نظر ما کافی است. گذشته از این، این مورخ تیزذهن و هوشیار بارها از اخبار سامانیان مطالبی ذکر می کند که خواننده بتواند از آنها درس بگیرد^{۱۴}. در مجالس انس اشراف نیز رفتار و کردار شاهان پیشین حکایت می شد تا نمونه ای باشد برای کسانی که به آن حکایات گوش می کردند. این سنت شایع بوده است، چه مستمع ترک باشد و چه تازی. مثلاً بیهقی می نویسد: «از خواجه بونصر شنیدم، رحمة اللّه، گفت یک روز خوارزمشاه آلتون تاش [سردار ترک غزنویان] حکایت کرد و احوال پادشاهان و سیرت

ایشان می‌رفت»^{۱۵}. سپس حکایتی از رفتار سبکتگین در حمایت از رعایا و علیه تعدی لشکریان خودش ذکر می‌کند که بعدها سلطان مسعود که لابد داستان رفتار جدش را شنیده بود، به عینه از رفتار او پیروی می‌کند و یکی از لشکریان خودش را به جرمی مشابه سیاست می‌کند^{۱۶}. مضمون این حکایت در اعمال شاهان قدیم ایران در شاهنامه فردوسی، و مسلماً در شاهنامه‌های منثور که پیش از فردوسی موجود بودند، آمده بود. مثلاً از بهرام گور نقل کرده‌اند که کسانی را که بر یتیمان ظلم کنند به «زنده بر دار» کردن تهدید کرده بود^{۱۷} و به کارداران خودش هشدار داده بوده که^{۱۸}:

به یزدان دارنده کو داد فر	به تاج و به تخت و نژاد و گهر
که گر کرداری به یک مشت خاک	زیان جوید اندر بلند و مفاک
اگر نی بد آتش بسوزم تنش	کنم بر سردار پیراهنش

لابد انواع روایات کتبی داستان‌های مشابه آنچه از سبکتگین و بهرام آوردیم در کتب اخلاقی، سیاسی و تاریخی موجود در کتابخانه‌های سلاطین غزنوی نیز آمده بوده است، و این امرا و سلاطین نیز امثالش را خوانده بوده‌اند یا از کسانی که برایشان کتاب‌خوانی می‌کرده‌اند شنیده بوده‌اند.

در اینکه شاهان غزنوی به رفتار و کردار پادشاهان داستانی ایران تأسی می‌کردند گمانی نمی‌توان داشت. مثلاً بیهقی از مشاهده خود می‌نویسد که سلطان محمود با همراهانش در نزدیکی بسط به گور خری برخورد و دستور داد که آنرا بگیرند «و بداشتند با شگل‌ها، پس فرمود تا داغ برنهادند به نام محمود و بگذاشتند، که محدثان پیش وی خوانده بودند که بهرام گور چنان کردی»^{۱۹}. طبعاً شاهی که تا این اندازه از رفتار پادشاهان ایرانی پیش از خودش تقلید کند با آنها مخالفتی ندارد و ذکر داستان‌های آنها در شاهنامه هم به نظرش مورد ایراد نمی‌تواند بود. البته می‌توان ایراد گرفت که محمود این کارها را برای این می‌کرد که خودش را در ذهن رعایای ایرانی خودش به ساسانیان مرتبط کند و از این ارتباط بهره سیاسی و تبلیغاتی ببرد. طبعاً این ایراد غیرممکن نیست، اما باید پرسید که اگر این داستان را درباره یکی از امیران سامانی یا آل صفار نوشته بودند آیا نمی‌گفتیم که آن امیر سامانی به حکم ایرانی بودن از اجداد ایرانی و آریایی خودش تقلید می‌کرده است؟ اشکال کار در تحلیل مدارک زمان غزنوی

در این است که غزنوی ستیزی به قدری در اذهان ما ایرانیان نفوذ کرده است که جایی برای انصاف و بی طرفی باقی نمانده و متأسفانه تحقیقات تاریخی یا بررسی تاریخ فرهنگ یک قوم بدون انصاف و بی طرفی ممکن نیست.

غزنویان نه تنها در اعمال و رفتار به گذشتگان نزدیکی می جسته‌اند، بلکه در مورد تشریفات درباری نیز تأسی از سنن دربارهای پیشین را گرامی می داشته‌اند. مثلاً در سال ۴۲۳ق هنگامی که رسول خلیفه بغداد که مدتی در دربار مسعود غزنوی به سر برده بوده قصد بازگشت داشت، امیر مسعود با وزیرش و خواجه بونصر مشکان خلوت می کند و وزیر را می گوید: ^{۲۰} «رسول را باز باید گردانید. گفت ناچار، بونصر نامه نویسد و تذکره و پیغام‌ها و بر رأی عالی عرضه کند و خلعت و صلت رسول بدهد و آنچه رسم است حضرت خلافت را بدو سپارد تا برود. امیر گفت: خلیفه را چه باید فرستاد؟ احمد گفت: بیست هزار من نیل رسم رفته است خاصه را و پنج هزار من حاشیت درگاه را و نثار به تمامی که روز خطبه کردند و به خزانه معمور است و خداوند زیادت دیگر چه فرماید از جامه و جواهر و عطر؟ و رسول را معلوم است که چه دهند. و در اخبار عمرو لیث خوانده‌ام که چون برادرش یعقوب به اهواز گذشته شد... احمد بن ابی‌الأصبغ به رسولی نزدیک عمرو آمد... عمرو رسول را صد هزار درم داد در حال و باز گردانید... امیر گفت: سخت صواب آمد».

ناگفته نماند که خلعت دادن عمرو بن لیث صفاری به رسول خلیفه در سال ۲۶۵ق رخ داده بوده است و مسعود غزنوی در ۴۲۳ق، یعنی ۱۵۸ سال پس از آن تاریخ، از عمل عمرو تقلید می کرد. این اقتدای به سنت شاهان صفاری مبین تداوم سنن درباری در شرق ایران است. تقلید مسعود از پادشاهان صفاری به همین موردی که ذکر شد منحصر نیست، زیرا دو سال پیش از آن، یعنی به سال ۴۲۱ق نیز که از بغداد منشور و نامه برای مسعود فرستاده بودند، امیر پیش از پوشیدن خلعت درگاه خلافت: «از تخت به زیر آمد و مصلی باز افگندند که یعقوب لیث بر این جمله کرده بود و نماز به جای می آورد» ^{۲۱}. در این پیروی از سنت یعقوب لیث نیز امیر مسعود به واقعه‌ای که بیش از یک قرن و نیم قبل از به سلطنت رسیدنش اتفاق افتاده بود نظر داشته است. چنان که به شرحی بیشتر خواهیم گفت، چون مادر مسعود دختر امیر گوزگانان

ابوالحارث فریغون بود.^{۲۲} و خاندان فریغونیان از سده ۳ ق بر آن نواحی فرمان می‌راندند، تردیدی نیست که مسعود از سوی اشراف خاندان مادری هم با رسوم درباری سلسله‌های مختلف خراسان آشنایی داشت و به آنها اقتدا می‌کرد. چنان که پیش از این گفتیم، محمود غزنوی هم به تصریح مقدمه بایسنقری که برخی از فضلا قدری به اسراف هرچه در آن آمده است را از مقوله داستان و افسانه واهی می‌شمارند، چون «در زمان دولت سامانیان نشو و نما یافته بود در مجموع امور اقتدا به طریقه ایشان کردی و ... بر مطالعه تاریخ ملوک عجم حرصی تمام داشت»^{۲۳}. بهر حال تأسی پادشاهان غزنوی به امرای ماقبل خودشان از ساسانیان، صفاریان و سامانیان جای بحث و تردید ندارد.

گفتیم که یکی دیگر از اسباب تداوم فرهنگ سیاسی دربارهای خراسان این بود که رجل سیاسی خراسان به‌رغم دست به دست شدن تاج و تخت، بر سر کار می‌ماندند. به عبارت دیگر با برافکنده شدن یک سلسله و بر سر کار آمدن سلسله جدید، رجل سیاسی خراسان به کلی عوض نمی‌شد، بلکه همان دیوانسالارانی که در سلسله منقرض شده زمام امور را در دست داشتند به دربار سلاطین تازه به قدرت رسیده منتقل می‌شدند و بسیاری از آنها به کارها و مشاغل مهم دست می‌یافتند. در مورد غزنویان و سامانیان چون هم محمود و هم پدرش سبکتگین در بادی امر از امرای دربار سامانیان بودند و در آن سلطنت کارها می‌راندند، طبعاً با افول اختر سامانیان و بر تخت نشستن محمود ترتیبات اداری و دیوانی که غزنویان خود در زمان سامانیان عضو آن بودند، برهم زده نشد و اساساً بدون تغییر زیربنایی ادامه یافت. مثلاً می‌دانیم که فقیه بوصالح تبانی را محمود به هنگامی که در دستگاه سامانیان سپاهسالار نیشابور بوده به غزنین می‌فرستاد تا در آنجا امامی کند.^{۲۴} بعدها هنگامی که محمود به سلطنت رسید وقتی در ۴۰۰ ق قاضی بوصالح درگذشت، امیر محمود به خواجه ابوالعباس اسفراینی، وزیر خودش گفت: «در مدرسه این امام رو ماتم وی بدار که وی را فرزندی نیست که ماتم وی بدارد، و من روا داشتمی در دین و اعتقاد خویش که این حق به تن خویش گذاردمی اما مردمان از این گویند و باشد که عیب کنند، و از تو محتشم‌تر ما را چاکر نیست، وزیر و خلیفه مایی»^{۲۵}. از آنچه که محمود درباره تشریفات حضور در ختم قاضی بوصالح به خواجه ابوالعباس گفت دو نکته‌ای مهم دستگیر می‌شود: اول اینکه تداوم منصبی

مهم مانند قضای غزنه از زمان سامانیان تا فوت قاضی در سلطنت محمود معلول تداوم اداری و دیوانسالاری در حکومت‌های گوناگون است، دوم اینکه محمود که فضایی ما به صحراگردی و خوی ترکانه‌اش مطمئن هستند به چه دقایقی در تشریفات درباری توجه داشت که از ترس اینکه رفتن او به مجلس ختم قاضی غزنه موجب باز شدن دهان مردم شود از این عمل اعراض می‌کند در حالی که قلباً مایل بود، برود و در آن مجلس حضور یابد. ناگفته نماند که به قول بیهقی یکی دیگر از این تبانیان به نام بوبشر تبانی هم به روزگار سامانیان امامی بزرگ و مورد احترام بوده است.^{۲۶}

وزیر معروف سلطان محمود، یعنی فضل بن احمد اسفراینی (وفات: ۴۰۴ق) نیز در بادی امر در خدمت یکی از امرای سامانیان، یعنی فایق، کاتبی می‌کرد. ثعالبی نیشابوری (وفات: ۴۲۹ق) در ذکر ابوسعید احمد بن شیبیب شیبیبی می‌نویسد که نه تنها از اشرافی بود که ادب و شجاعت را با هم داشت بلکه به دلیل ارتباطش به دول سامانی و بویه به او صاحب‌الجیشین و شیخ‌الدولتین لقب داده بودند.^{۲۷} داستان زیبایی خواجه بوالمظفر برغشی که از وزرا سامانیان بود و در اواخر دولت ایشان به حیل‌های خود را بازنشسته کرد، نیز در مورد تداوم فرهنگ سیاسی ایران در آن زمان حائز اهمیت است. بنابراین بخشی از این داستان را با حذف برخی جملات نقل می‌کنم:^{۲۸}

«خواجه‌ای که او را بوالمظفر برغشی گفتندی و وزیر سامانیان بود چون وی در آخر کار دید که آن دولت به آخر آمده است حیلت آن ساخت که چون گریزد. طبیبی از سامانیان را صلت نیکو داد ... و روزی که یخ بند عظیم بود... اسب بر یخ براند و خود را از اسب جدا کرد و آه کرد ... و طبیبک چوب‌بند و طللی آورد و گفت این پای بشکست... و هر روز طبیب امیر را از وی نومید می‌کرد. چون امیر دل از وی برداشت او... به گوزگانان... ضیعتی نیکو خرید ... و امیر ضیاع گوزگانان به وی ارزانی داشت و مثال نبشت به امیر گوزگانان تا او را عزیز دارد ... آنجا قرار گرفت تا خاندان سامانیان برافتادند وی ضیاع گوزگانان بفروخت و با تنی درست و دلی شاد و پای درست به نیشابور رفت و آنجا قرار گرفت. من که بوالفضلم این بوالمظفر را به نیشابور دیدم در سنهٔ اربعمائه، پیری سخت به شکوه، دراز بالای و روی سرخ و موی سفید چون کافور دراعهٔ سپید پوشیدی با بسیار طاقه‌های ملحم مرغزی و اسبی بلند برنشستی، بناگوشی

و بر بند و پاردم و ساخت آهن سیم کوفت سخت پاکیزه، و جناغی ادیم سپید و غاشیه رکابدارش در بغل گرفتی ... و دیدم او را که به ماتم اسماعیل دیوانی آمده بود و من پانزده ساله بودم ... صدر به وی دادند و وی را حرمتی بزرگ داشتند. چون بازگشت اسب خواجه بزرگ خواستند و هم بر این خوبستن داری و عز گذشته شد. امیر محمود وی را خواجه خواندی و خطاب او هم بر این جمله نبستی و چند بار قصد کرد که او را وزارت دهد تن درنداد».

آنچه که درباره این خواجه برغشی بسیار جالب است، این است که به رغم بازنشسته شدنش و کناره گیری کردن از دخالت در سیاست، سلطان محمود هنوز به او نظر داشت و از اعمال و رفتارش پند می گرفت. داستان زیر که باز بیهقی روایت کرده و بدون تردید قابل اطمینان است شاهد این مدعاست: «امیر نصر برادر سلطان محمود مردکی قواد را که برایش کنیزک می برده غاشیه ای عطا می کند. ابوالمظفر برغشی تصادفاً این قواد را که غاشیه مرحمتی امیر نصر را بر اسبش افکنده بودند می بیند و به رکابدارش دستور می دهد که غاشیه ایی را که پیش از این خواجه به کار می برده دور بیندازد و می گوید جایی که قوادی غاشیه دار شود محال باشد پیش ما غاشیه برداشتن». این قضیه به گوش سلطان محمود می رسد. سخت عصبانی می شود و برادرش را ملامت می کند و به فرزندان امیر محمد و امیر مسعود در باب غاشیه و جناغ دستورات اکید می دهد.^{۲۹}

چند نکته درباره این داستان و تداوم فرهنگ سیاسی ایران از سامانیان به غزنویان قابل تأمل است. اولاً وزیری که در سلطنت سامانیان خودش را بازنشسته کرده بود در زمان غزنویان مورد احترام و توجه بود تا آنجا که اشراف غزنوی در مجلس ختم اسماعیل دیوانی صدر مجلس را به او می دهند. ثانیاً پس از انقراض سامانیان و سرکار آمدن غزنویان اموال و املاکش مصادره نشده بود و به همان عز و احترام و فراخ معاشی قدیم زندگی می کرد. ثالثاً سلطان محمود بارها می خواست که وزارت خودش را به او بدهد و او قبول نمی کرد. یعنی محمود، که بیشتر اشراف دربارش از خاندان های قدیمی بودند و در سیادت سامانیان نیز کشور را اداره می کردند، با تکلیف وزارت به ابوالمظفر برغشی، آخرین وزیر سامانیان، نشان می دهد که گذار از سامانیان به غزنویان گذاری از یک فرهنگ و سازمان اداری به فرهنگ و سازمان اداری متفاوتی نبوده است؛ زیرا دیوانسالاران

سامانی بر سر کار باقی مانده بودند. رابعاً عکس‌العمل سلطان محمود نسبت به داستان غاشیه انداختن ابوالمظفر برغشی و سرزنش کردن برادرش امیر نصر و دستور اکید در مورد غاشیه دادن به این و آن، به فرزندانش محمد و مسعود، نشان می‌دهد که محمود شخصاً نه تنها سازمان اداری سامانیان را دست نخورده باقی گذاشته بود، بلکه در رفتار و کردار اشرافی و سنن تشریفاتی هم بدیشان اقتدا می‌کرد. مهم‌ترین دلیل اقتدای او، به نظر من، این بود که او خود پرورده و ساخته و پرداخته فرهنگ اشرافی خراسان بوده زیرا چنان که خواهیم گفت هم مادرش از خاندان‌های اشرافی شرق ایران بوده، و هم پدرش از جوانی در دستگاه سامانیان پرورش یافته بود. بنابراین تنها فرهنگی که محمود می‌شناخت و بدان خو گرفته بود همان فرهنگ اشرافی خراسان بود که در دستگاه سامانیان نیز جاری بود. بنابراین فرضیه بی‌اساس خوی ترکانه داشتن محمود و خاندانش و داستان مخالفت ایشان با فرهنگ ایران و شاهنامه با حقایق که از حیات اجتماعی و سیاسی زمان غزنویان در دست داریم اصلاً نمی‌خواند.

پس از تاریخ بیهقی که از مهم‌ترین منابع تاریخ اجتماعی ایران در دوره غزنویان به شمار می‌رود، اطلاعاتی که در دواوین شاعران درباری این سلسله آمده است اهمیتی بسزا دارد. بررسی این دو منبع اصلی نشان می‌دهد که سنن و آداب ایرانی در دربار غزنویان با دقت تمام مراعات می‌شد. در سال ۴۲۲ق امیر مسعود حتی پیش از اتمام ماه مبارک رمضان، روز مهرگان را جشن می‌گیرد: «و روز دوشنبه دو روز مانده از ماه رمضان به جشن مهرگان بنشست... و روز چهارشنبه عید کردند [یعنی عید فطر]»^{۳۰}. بیهقی جشن سده را نیز در سال ۴۲۶ق وصف می‌کند و می‌گوید «چنان سده‌ای بود که دیگر آن چنان ندیدم»^{۳۱}. ذکر «رسم مهرگان تمامی» به جای آوردن در شانزدهم ذی‌قعدة ۴۲۶ و بیست و چهارم همین ماه در سال ۴۲۷ چنان که «آنچه لازمه روز مهرگان است ملوک را» باز هم در این تاریخ آمده است^{۳۲}.

دواوین شاعران بزرگ درباری مانند عنصری و فرخی و منوچهری آکنده از ذکر جشن‌های ایرانی شاعران است که باشکوه هرچه تمام‌تر در دربار غزنویان برگزار می‌شده‌اند. مثلاً عنصری در قصیده‌ای در مدح امیر نصر بن ناصرالدین برادر سلطان محمود سده را یادگار فریدون و جم می‌خواند^{۳۳}. از پنج جشن سالانه‌ای که در زمان

عنصری مرسوم بوده، سه‌تای آنها جشن‌های ایرانی است.^{۳۴}

به سالی اندر هموار پنج جشن بود

دو رسم دین عربی، سه رسم ملک عجم

سه مر عجم را: نوروز و مهرگان و سده

بهار و تیر که آباد ز او شود عالم ...

دوعید رسم عرب: عید اضحی و فطر است

لقای مجلس میر است بر عبید و خدم

طبعاً اگر سلاطین غزنوی با آیین‌های ایرانی مخالفتی داشتند این اعیاد ایرانی را،

چنان که غزالی طوسی سفارش کرده است، مندرس می‌کردند، یا حداقل بیشتر اعیادشان

جشن‌های مذهبی می‌بود. در حالی که می‌بینیم نه تنها اعیاد ایرانی را هر چه باشکوه‌تر

جشن می‌گرفتند، بلکه برخی از جشن‌های باستانی ایران که در زمان ایشان بزرگ

داشته می‌شد، مانند مهرگان و سده در زمان خود ما که بسیار دم از ایران‌دوستی و

فرهنگ‌پرستی می‌زنیم به فراموشی سپرده شده‌اند. مثلاً غزنویان هم نوروز را و هم

نوروز بزرگ را جشن می‌گرفتند، چنان که عنصری در مدح نصر بن ناصرالدین، برادر

سلطان گوید:^{۳۵}

نوروز فراز آمد و عیدش به اثر بر نز یکدگر و هر دو زده یک به دگر بر

نوروز جهان‌پرور مانده ز دهاقین دهقان جهان‌دیده‌ش پرورده به بربر

جای دیگر در وصف نوروز بزرگ می‌گوید:^{۳۶}

نوروز بزرگ آمد آرایش عالم میراث به‌نزدیک ملوک عجم از جم

باید به یاد داشت که نوروز بزرگ با نوروز معمولی فرق می‌کرد، و به تصریح ابوریحان

روز ششم فروردین بود که شاهان باستانی ایران «بدین روز ششم خلوت کردند

خاصگان را»^{۳۷}. در همه دیوان عنصری فقط یک قصیده هست که شاید به سبب تأکید

بر درستی عقیدت و ایمان سلطان به نحوی سخن گفته که ممکن است تأکید او را به

صورتی تعبیر کرد که انگار شاعر معتقد بوده که سلطان محمود با اعیاد ایرانی مخالفتی

دارد. طبعاً علمایی که صادقانه به ایران عشق می‌ورزند از این نکته غافل نشده‌اند و به

متن ابیات این قصیده در باب مخالفت محمود با سنن ایرانی و برتری دادن او به سنن

اسلامی استناد فرموده‌اند.^{۳۸} حقیقت امر این است که بقیه دیوان این شاعر هرچه هست تمجید و تعریف اعیاد ایرانی است. بنابراین استناد به همین یک مورد که تازه آن هم از برای تأکید پاک مذهبی سلطان آمده است، احتیاط را نشاید. به هر حال نص ابیاتی که در مورد سده آمده این است^{۳۹}:

خدايگانا گفتم که تهنیت گویم

به جشن دهقان آیین و زینت بهمن

که اندر او بفروزند مردمان مجلس

به گوهری که بود سنگ و آهنش معدن ...

چنین که بینم آیین تو قوی‌تر بود

به دولت اندر ز آیین خسرو و بهمن

تو مرد دینی و این رسم، رسم گبران است

روا نداری بر رسم گبران رفتن

نه آتش است سده، بلکه آتش آتش توست

که یک زبانه به باری زند یکی به یمن

اما همین شاعر در تهنیت جشن مهرگان نیز خطاب به محمود می‌گوید^{۴۰}:

آیین عجم رسم جهاندار فریدون
بر شاه جهاندار فری باد و همایون

فرخی، شادخوارترین شاعران غزنوی، در قصیده‌ای در مدح امیر یوسف برادر سلطان

محمود مهرگان را به او تبریک می‌گوید^{۴۱} و در قصیده دیگری در مدح خود سلطان

از به مهرگانی نشستن او یاد می‌کند^{۴۲}. همو در قصیده‌ای در مدح امیر یوسف، مهرگان

و ماه رمضان را در مقابل هم قرار می‌دهد و از اینکه فرارسیدن ماه رمضان عیش مهرگانی

او را به هم زده است شکایت می‌کند^{۴۳}:

جشن او بود چو چشم اندر بای

مهرگان رسم عجم داشت به پای

با می اندر شدم و بربط و نای

هرکجا در شدم از اول روز

آن همه رسم نکو ماند به جای

تا مه روزه در آمیخت بدوی

روزه تنگ خوی کج فرمای

کارها تنگ گرفته است بدوی

همچو در مزگت آدینه در آی

با چنین ماه چنین جشن بود

اگر امرای غزنوی ذره‌ای از آن تعصب مذهبی و ایرانی‌ستیزی را که به ایشان نسبت داده می‌شود، داشتند، محال بود که شاعران دربارشان به خود اجازه دهند که در مورد ماه مبارک رمضان آن هم در قیاس با یکی از اعیاد عجم با چنین جسارتی سخن گویند و از تنبیه و سیاست ممدوح نهراسند. نه تنها سلاطین و شاهزادگان غزنوی، بلکه امرا و وزرایشان نیز، که چنان که گفتیم از دستگاه سامانیان با حفظ منصب یا حداقل نفوذ اجتماعیشان به دربار غزنویان به میراث رسیده بودند، از تعصبات مذهبی برکنار بودند. به همین دلیل است که فرخی در ترجیع‌بند زیبایی در مدح ابوالحسن علی بن فضل بن احمد، فرزند بسیار فاضل ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی، یعنی همان وزیر سلطان محمود که فارسی را زبان رسمی دربار کرد و تا سال ۴۰۱ ق وزارت او را داشت، می‌فرماید^{۴۴}:

عید همچون حاجبان نوروز را پیش اندر ست

اینست نوروزی که عیدش حاجب و خدمتگر است

عید اگر نوروز را خدمت کند بس کار نیست

چاکر نوروز را چون عید سیصد چاکر است

عید را زینت ز مال و ملک درویشان بود

زینت نوروز هم باری به نوروز اندر است

منوچهری دامغانی هم مانند دو شاعر بزرگ دیگر درباری، نوروز را به مخدومش

تبریک می‌گوید و روزهای ماه را برحسب گاهشماری زردشتیان نام می‌برد، زیرا

ممدوحش لابد نام این روزها را می‌دانست و این خود دلیل پویا بودن و قوت فرهنگ

باستانی ایران در دربار غزنوی است^{۴۵}. در قطعۀ دیگری که گویا در مدح خواجه عبدالجبار

بن احمد بن عبدالصمد است، می‌گوید^{۴۶}:

آمد ای سید احرار شب جشن سده

شب جشن سده را حرمت، بسیار بود

برفروز آتش برزین که در این فصل شتا

آذربرزین پیغمبر آزار بود

و در مدح سلطان مسعود بن محمود نیز قصیده زیبایی دارد که هم نوروز و هم سده

را یاد کرده است^{۴۷}:

بر لشکر زمستان نوروزِ نامدار
وینک پیامده است به پنجاه روز پیش
نوروز پیش از آنکه سراپرده زد به در
این جشن فرخ سده را چون تلایگان
کرده است رای تاختن و قصد کارزار
جشن سده، طلایهٔ نوروز و نوبهار ...
با لعبتان باغ و عروسان مرغزار
از پیش خویشتن بفرستاد کامگار
اگر برقراری و تداوم سنن ایرانی با تاسی به رفتار و کردار شاهان قدیم از مسلمان
وزردستی، و رعایت رسومی مانند جشن گرفتن سده و مهرگان و نوروز با شکوهی هر
چه تمام‌تر، و تشویق نویسندگان و شاعران فارسی‌زبان و احسان نسبت بدیشان رابطه‌ای
داشته باشد که بی‌تردید دارد، دیگر ادعای بی‌اساس ایران‌ستیزی غزنویان و دشمنی
ایشان با فرهنگ و آیین‌های ایرانی هیچ محلی از اعراب ندارد و قابل قبول نیز نیست.
محیط فرهنگی و اجتماعی که فردوسی اثر جاودان خود را در آن محیط خلق کرد
این است که با شواهد و مثال‌هایی از متون زمان خود او نشان دادیم. اکنون می‌پردازیم
به بررسی اجمالی شاهنامه‌هایی که در این زمان موجود بودند و منابع و خصوصیات
آنها. با اینکه بررسی جامع متون پهلوی مانند *خدا/ینامه* که به سه یا چهار پشت جد
شاهنامه فردوسی منسوب می‌شود از موضوع بحث ما خارج است و به حوزهٔ تحقیق در
ادب فارسی میانه مربوط می‌شود، ما مجبوریم که به اختصار *خدا/ینامه* را نیز در این
بخش از گفتار خود مورد بررسی قرار دهیم تا رشتهٔ سخن از هم گسیخته نشود.

منابع حماسی پیش از شاهنامه

ظاهراً کتاب‌هایی که کارنامه‌های ملوک و سیر و تواریخ ایشان را دربرداشته از همان
روزگار هخامنشیان در ایران موجود بوده است. این نوع کتاب‌ها، که معلوم نیست
محتویاتشان منحصر به مطالب رسمی آرشیوهای سلطنتی بود یا اخبار داستانی را هم
شامل می‌شده است، در منابع یونانی βασιλικαὶ διφθέραι، که شاید بتوان آنرا به
«دواوین یا دفاتر شاهان» ترجمه کرد، خوانده می‌شدند. گذشته از اینکه وجود این گونه
کتاب‌ها در منابع یونانی تصریح شده است، برخی از نویسندگان باستانی یونان به شیوع
داستان‌های پهلوانی میان ایرانیان نیز اشاره می‌کنند. مثلاً استرابن می‌نویسد که بخشی

از تعلیم و تربیت جوانان ایرانی آشنا شدن با کارنامه خدایان و پهلوانان است.^{۴۸} گزنفن نیز به شیوع داستان‌های مربوط به کورش در میان ایرانیان شهادت می‌دهد.^{۴۹}

در *تورات* نیز ذکر کتاب‌های تواریخ شاهانه چندین بار آمده است اما ظاهراً کتب تواریخی که در *تورات* به آنها اشاره شده است از نوع کتب داستانی نبوده‌اند و بیشتر حاوی حوادث و وقایعی بوده‌اند که در طول فرمانفرمایی شاهان مختلف روی داده بوده است. مثلاً در کتاب *عزراء* باب چهارم فقرات ۱۴، ۱۵ و ۱۹ متن شکایت‌نامه‌ای بر ضد یهودیان خطاب به یکی از شاهان هخامنشی نقل شده که در آن گفته شده است که یهودیان مشغول بنای شهر اورشلیم هستند و اگر آن شهر بنا شود اینها از دادن باژ سرباز خواهند زد «لهذا فرستادیم تا پادشاه را اطلاع دهیم تا در کتاب تواریخ پدران تفتیش کرده شود و از کتاب تواریخ دریافت نموده بفهمی که این شهر فتنه‌انگیز است و ضرر رساننده به پادشاهان و کشورها». این کتاب که شاهنشاه هخامنشی را می‌گویند به آن مراجعه کند تا برایش ثابت شود که در قدیم‌الایام و روزگار پادشاهان پیش از او از شهر اورشلیم فتنه‌ها برخاسته است، به نظر من کتاب داستان نیست بلکه از نوع آرشیه‌های سلطنتی و کتبی است که تاریخ رسمی کشور را در آن می‌نوشتند و بنابراین به موضوع حماسه و داستان‌های پهلوانی هم ارتباطی ندارد. در کتاب *استر* نیز ابواب شش و ده که گهگاه به آنها استناد می‌شود تا موجود بودن یک ادب مدون حماسی را در ایران نشان دهند از همین نوع روزنامه‌ها و دفاتر وقایع دولتی بوده است. در باب ششم کتاب *استر* آمده است که «در آن شب خواب از پادشاه برفت و امر فرمود که کتاب تذکره تواریخ ایام را بیاورند تا آنرا در حضور پادشاه بخوانند. و در آن نوشته یافتند که مردخای درباره... قصد دست‌درازی بر... پادشاه خبر داده بود».^{۵۰} چون مردخای که در مورد او این مطالب را از کتاب برای شاه می‌خوانند در آن هنگام زنده و حاضر بوده است و در بارگاه پادشاه نیز سمتی نداشته، پس کتاب تاریخی که مطالب مربوط به او در آن مندرج بوده نیز جز روزنامه وقایع نبوده است.^{۵۱} و از این فقرات نمی‌توان به موجود بودن داستان‌های حماسی حکم کرد چنان که برخی از متخصصان کرده‌اند.^{۵۲} به‌رغم اینکه استناد به این فقرات از *تورات* در مورد موجود بودن داستان‌های حماسی در زمان هخامنشیان درست نیست، در اصل موجود بودن کتب داستانی تردید جایز نیست؛

زیرا اولاً موجودیت آنها از طریق منابع رومی و یونانی تأیید می‌شود، و ثانیاً عقلاً ممکن نیست که امپراتوری پهنآوری که اساساً با قدرت نظامی و جنگاوری بر بیشتر دنیای آن روز مسلط بود، به داستان‌ها و سنن پهلوانی توجهی نداشته باشد.

باین همه، در دوره امپراتوری ساسانیان، یا در زمان خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) و یا در روزگار حکومت یزدگرد سوم (۶۳۲-۶۵۱م) بود که داستان‌های ملوک و پهلوانان باستانی ایران به صورتی منظم تدوین شد و به این صورت اخیر نام خداینامه نهادند.

چند مطلب درباره خداینامه قابل تأمل است. یکی اینکه در مقدمه بایسنقری که در سال ۸۲۹ق/۱۴۲۵م به فرمان شاهزاده بایسنقر میرزا نوشته شده، آمده است که «چون انوشیروان به جمع‌آوری تاریخ گذشتگان تمایل بسیار داشت، پیوسته به اطراف و اکناف جهان فرستادی تا در هر مملکت حکایات ملوک آنجا با قضایای دگر که شایسته ذکر بودی تفحص نموده تحقیق می‌کردند و نسخه آن به کتابخانه می‌سپرد. چون به زمان یزدجرد شهریار رسید مجموع آن تواریخ متفرقاً در خزانه او جمع آمده بود. دانشور دهقان را... بفرمود تا آن تواریخ را فهرستی نهاد و از ابتدای دولت کیومرث تا انتهای سلطنت خسرو پرویز بر ترتیب یاد کرد، و هر سخن که در آنجا مذکور نبود از موبدان و دانایان پرسید و به آن ملحق گردانید و تاریخی جمع شد در غایت کمال»^{۵۳}.

اکثر محققان فرنگی و ایرانی داستان دانشور دهقان را در مقدمه بایسنقری تقریباً به صورتی تحت‌اللفظی قبول کرده‌اند. نولدکه صریحاً به موجودیت دهقانی به نام «دانشور» اذعان دارد، و حتی عقیده قبلی خودش را در مورد اینکه «دانشور» ممکن است که اصلاً صفت دهقانی باشد که وظیفه تدوین این داستان‌ها را برعهده گرفته بوده است^{۵۴}، بعدها با استناد به نسخه Add. 27, 257 از شاهنامه در موزه بریتانیا که متعلق به شاید نیمه دوم سده ۹ق است، رد می‌کند^{۵۵}. در این مورد حسن تقی‌زاده هم با او متفق است^{۵۶}. برخلاف این علما، صفا به درستی در موجودیت دانشور دهقان تردید کرده است و می‌نویسد: چون فردوسی مکرراً به دهقانان به عنوان روایت‌کنندگان داستان‌های حماسی اشاره کرده است، کم‌کم این توهم پیش آمده که شخصی به نام «دانشور دهقان» داستان‌های پهلوانی را تنظیم کرده است^{۵۷}.

درباره دانشور دهقان و جعلی بودن نام او گمان نمی‌کنم بتوان تردید کرد، زیرا

گذشته از اینکه مقدمه بایسنقری از افسانه و داستان آکنده است، و چون شاهد واحد «دانشور دهقان» متن همین مقدمه بایسنقری است، باید احتمال داد که «دانشور دهقان» گشته ترکیب دیگری باشد. اتفاقاً در مقدمه یکی از نسخ خطی شاهنامه در کتابخانه کلوژ در رومانی این عبارت موجود است که: «بفرمود تا آنچه دانشوران دهقان به زبان پهلوی ذکر کرده بودند به زبان فارسی نقل کردند»^{۵۸}. بنابراین بعید نیست که «دانشور دهقان» در مقدمه بایسنقری اشتباهی باشد که جامعان آن مقدمه کرده‌اند و ترکیب قدیمی‌تر «دهقانان دانشور» را از منابعی که در دست داشته‌اند به اشتباه نقل کرده باشند و کم‌کم «دانشور» نام «دهقان» و نه صفت «دهقانان» تصور شده باشد.

نکته دیگری که درباره تدوین داستان‌های حماسی ایران در زمان ساسانیان باید در نظر گرفت به ماهیت حماسه و داستان‌پردازی حماسی مربوط می‌شود.

سلسله ساسانیان از سال ۲۲۶ تا ۶۵۱ یا ۶۵۲ م، یعنی قریب چهارصد سال بر منطقه‌ای وسیع که ایران امروزی هم جزئی از آن بود حکومت می‌کرد و دستگاه اداری مفصلی داشت که از نظر امور مالیاتی، نظامی، و اداری چهار قرن تمام این منطقه وسیع را تحت کنترل داشت. آیا در ظرف این چهار قرن چنین جامعه‌ای که می‌دانیم هم با کتابت آشنایی کامل داشت و هم دارای آرشیوهای دولتی مفصل بود، هیچ‌گونه ادبیات مدونی که با داستان‌های پهلوانی سر و کار داشته باشد تولید نکرده بود؟ چنین فرضی بسیار بعید است. اگر فرض را بر این بگذاریم که ایران، چنان‌که از متون عربی نزدیک به زمان ساسانی برمی‌آید، دارای ادب حماسی وسیعی بود، باید پرسید چرا ادبای ساسانی از سال ۲۲۶ م که سال به قدرت رسیدن این سلسله است تا بیش از سه قرن پس از آن، یعنی سال‌های ۵۳۱ الی ۵۷۹ م، که دوره فرمانفرمایی انوشیروان است به فکر جمع‌آوری این حکایات نیفتاده بودند؟ آیا با عقل سلیم جور درمی‌آید که اقشار کتاب‌خوان و ادیب در امپراتوری وسیع مانند امپراتوری ساسانی بیش از سیصد سال بدون اینکه به فکر تدوین یا جمع‌آوری داستان‌های پهلوانی خودشان بیفتند زندگانی کنند؟ از این گذشته، گیرم که چنین بود، علت اینکه از میان شاهان ساسانی مخصوصاً انوشیروان به جمع‌آوری این حکایات و تدوین آنها فرمان دهد، چه بوده است؟ چنان‌که ملاحظه می‌شود به محض اینکه داستان جمع‌آوری خداینامه از سوی انوشیروان مورد بررسی

دقیق قرار گیرد، می‌بینیم که برای آن هیچ دلیل منطقی یا مورد قبولی نمی‌توانیم پیدا کنیم. اگر فرض را بر این بگذاریم که نه انوشیروان، بلکه یزدگرد سوم باعث و بانی جمع‌آوری این حکایات شد، باید قبول کنیم که ایرانیان بیش از چهارصد سال به فکر تدوین داستان‌های پهلوانی خودشان نیفتادند. در هر حال فرض اینکه عامل تدوین روایات پهلوانی ایرانی یکی از سلاطین ساسانی بوده باشد، چه این شاه را انوشیروان و چه یزدگرد سوم فرض کنیم، ایجاب می‌کند که در عین حال فرض کنیم که طبقه ادیب و دبیر و تحصیل کرده ایرانی یا با این داستان‌ها میانه‌ای نداشته‌اند، و یا اگر هم تمایلی به جمع‌آوری آنها داشته‌اند، بیش از سه یا چهار قرن معطل مانده تا قضیه به فکر یکی از شاهان برسد. این فرض به نظر من بسیار بعید است، زیرا جمع و تدوین داستان‌های پهلوانی که روایات مختلف کتبی و شفاهی آنرا مردم دیده و خوانده‌اند مثل رصدخانه مراغه یا ساختن مداین نیست که بودجه‌ای مفصل لازم داشته باشد و محتاج پشتیبانی نهادهای سلطنتی باشد. هر کسی که سواد داشته باشد و به قلم و کاغذ و یکی دو منبع موثق هم دسترسی داشته باشد می‌تواند این کار را انجام دهد، کما اینکه فردوسی انجام داد. بنابراین فرض دخالت انوشیروان یا یزدگرد سوم در تدوین خداینامه از نظر منطقی قدری اشکال دارد. البته می‌توان قبول کرد که شاهان در کتابخانه‌ها و خزاین خودشان کتاب‌های نفیس داستانی و پهلوانی داشته‌اند و حتی به ادبای درباری هم کمک می‌کردند که باز هم از این نوع کتب تدوین کنند برای اینکه میل داشته‌اند که نسب خودشان را به شاهانی که در *اوستا* مذکورند برسانند^{۵۹}. اما این ادعا دیگر است و ادعای اینکه اصلاً موجودیت خداینامه منوط و مربوط به تمایلات شاهانه بوده است دیگر. چنان که حسن تقی‌زاده متذکر شده است در موجود بودن کتب گوناگون داستانی در زمان ساسانیان «شکی نیست»^{۶۰}. این معقول‌تر است که تصور کنیم که یکی از انواع این کتب داستانی خداینامه نام داشته که هم تدوین‌های رسمی و هم غیررسمی داشته است. به عبارت دیگر خداینامه نام کتاب واحد نبوده است بلکه نام یک نوع یا به قول فرنگی‌ها ژانر ادبی^(۱) بوده است که به داستان‌های پهلوانی اختصاص داشته است.

(1). Literary Genre

پس از استیلای اسلام بر ایران و آغاز نهضت ترجمه از پهلوی به عربی، خداینامه به زبان عربی ترجمه شد و ترجمه عربی خداینامه را با عناوین مختلف *سیرالملوک*، یا *سیرالملوک الفرس*، یا *تاریخ ملوک الفرس* می‌نامیدند که از اینها عنوان *سیرالملوک* معروف‌تر از همه بود.

این حدس را که خداینامه نام کتاب واحد نبود، بلکه عنوانی بود که به یک نوع ادبی که با داستان‌های شاهان و پهلوانان قدیم ایران سروکار داشت، نص آنچه که حمزه اصفهانی (۲۸۰-۳۵۰ یا ۳۶۰ق) در کتاب *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء* آورده است نیز تأیید می‌کند. حمزه می‌نویسد که برای نوشتن تاریخ ایرانیان هشت نسخه مختلف از *سیرالملوک*، که چنان که گفتیم ترجمه عربی خداینامه پهلوی محسوب می‌شود، جمع می‌کند که عبارتند از چهار کتاب با عنوان *سیرالملوک الفرس* که سه تای اولشان به ترتیب ترجمه ابن مقفع، محمد بن الجهم البرمکی، زادویه ابن شاهویه الاصبهانی بوده است و چهارمی یا ترجمه و یا تألیف محمد بن بهرام بن مطیار الاصبهانی. گذشته از این چهار *سیرالملوک الفرس* حمزه از کتابی به نام *تاریخ ملوک الفرس* که از کتابخانه مأمون (من خزانه المأمون) به دست آمده بوده و از دو کتاب دیگر به نام *تاریخ ملوک بنی ساسان*، که اولی ترجمه یا تألیف هشام بن قاسم الاصبهانی، و دومی تصحیح بهرام ابن مردانشاه، موبدی از شهر شاپور در استان فارس، نیز استفاده می‌کند.^{۶۱} ظاهراً حمزه کتابی نیز از کسروی معروف در همین موضوع تاریخ شاهان ایران، در دست داشته که گویا خود حمزه نام کسروی و کتابش را در این موضع از قلم انداخته است، زیرا جای دیگر در کتابش از کسروی و *سیرالملوک* او نقل می‌کند با تصریح «فی اعاده ذکر بعض ما مضی فی الفصل الاول من التاریخ»^{۶۲}. آنچه که برای ما مهم است دو نکته است: اول اینکه به شهادت حمزه نه تنها *سیرالملوک*ها اختلاف داشته‌اند، بلکه دو *سیرالملوک* موجود بوده است که یکی را *السیرالکبیر* و دیگری را *السیرالصغیر* می‌نامیده‌اند^{۶۳} و این دو کتاب یکی خلاصه دیگری نبوده است زیرا تواریخ سلطنت شاهان در اینها متفاوت بوده است. از این گذشته مسعودی (۲۸۳-۳۴۵ق) نیز در *مروج الذهب* به تعدد *سیرالملوک*ها اشاره می‌کند: «و وجدت فی کتب *سیرالملوک من الاعاجم*»^{۶۴}، و نیز «و لم یذکروا فی شیء من کتب الفرس و غیرها من کتب *سیرالملوک*»^{۶۵}. نکته دوم اینکه

نه تنها سیرالملوک‌ها با هم متفاوت بوده‌اند، بلکه اصل پهلوی آنها نیز با هم اختلافات فاحشی داشته‌اند. دلیل صحت این مدعا سخنی است که بهرام بن مردانشاه موبد در مورد خداینامه گفته بوده است و حمزه نقل می‌کند: «قال بهرام الموبذانی جمعت نیفا و عشرین نسخه من الكتاب المسمى خداینامه حتی اصلحت منها تواریخ ملوک الفرس من لدن کیومرث والد البشر الی آخر ایامهم بانتقال الملك عنهم الی العرب»^{۶۶}. پس معلوم می‌شود که برای تصحیح تواریخ ملوک ایران یک موبد ایرانی که مسلماً به زبان پهلوی کاملاً آشنایی داشته و از منابع دست اول پهلوی استفاده می‌کرده است، مجبور به جمع‌آوری بیش از بیست نسخه از خداینامه شده است. به نظر من ممکن نیست که موبد زردشتی که پهلوی را به خوبی می‌دانست برای نوشتن تاریخ قومی خودش به ترجمه‌های عربی آنها متوسل شود. بنابراین وقتی بهرام بن مردانشاه موبد لازم می‌بیند که برای «اصلاح» متن خداینامه بیست و اند نسخه آنرا جمع کند باید قبول کرد که نسخ خداینامه خودشان با هم تفاوت‌های کلی داشته‌اند. اگر این حدس درست باشد، ترجمه‌های عربی این خداینامه‌ها هم طبعاً با هم اختلافات اساسی داشته‌اند. کما اینکه می‌بینیم که در منابع مختلف عربی که از این ترجمه‌های گوناگون خداینامه مطالبی نقل کرده‌اند در جزئیات امر اختلافات فراوان وجود دارد. برخی از این اختلافات را می‌توان بر گردن اختلاف نسخه‌ها نهاد، اما برخی دیگر را که روایات گوناگونی از ماجراها یا مرگ پهلوانان را نشان می‌دهند باید مبین اختلاف در اصل پهلوی آنها دانست. مثلاً برخی از منابع قتل رستم را چنان که فردوسی نیز در شاهنامه سروده است به برادرش شغاد نسبت می‌دهند و برخی دیگر بهمن بن اسفندیار را عامل کشته شدن پهلوان ملی ایران می‌دانند؛ یا ساختن شهر واحد در منابع گوناگون به اشخاص مختلف نسبت داده می‌شود. اینها همه دلیل بر گوناگونی اصل روایت پهلوی است و لاغیر. بنابراین گمان اینکه یک خداینامه واحدی وجود داشته است و هرچه ترجمه عربی و اقتباس به زبان‌های فارسی و عربی موجود است بر اساس آن خداینامه بوده است، فرض معقولی نیست. البته این فرض با اینکه یک خداینامه شاهانه و بزرگی که شاید دربار ساسانی هم در تولیدش مشارکت یا دخالت داشته نیز در عرض این خداینامه‌های گوناگون موجود بوده است، تناقضی ندارد و حتی می‌توان چنین پنداشت که ترجمه

معروف ابن مقفع نیز بر متنی متکی بر این خداینامه شاهانه بوده است. اما اینکه خداینامه را کتاب واحدی فرض کنیم به نظر من بسیار بعید است که درست باشد. من گمان می‌کنم که حتی قبل از فتح ایران به دست مسلمانان نیز ترجمه‌ها و تحریرهای داستان‌های مندرج در خداینامه و دیگر متون حماسی ایرانی هم به عربی و هم به زبان‌های دیگر غیرایرانی که در امپراتوری ساسانی شایع بود، موجود بوده است. آنچه که این حدس را قوت می‌بخشد این است که صیت و شهرت این داستان‌ها به اعراب جاهلی نیز رسیده بود، چنان که ذکر شاهان و پهلوانان ایرانی در شعر جاهلی وارد شده است. احتمالی که به نظر معقول‌تر از دیگر احتمالات می‌رسد این است که انتشار داستان‌های حماسی ایرانی در میان اعراب اساساً به وسیله متون کتبی صورت گرفته بوده است. اما بیشتر فضایی که از شیوع داستان‌های ایرانی میان اعراب جاهلی یاد کرده‌اند، وسیله انتشار این حکایات را نقل شفاهی دانسته‌اند نه انتقال کتبی. البته این ادعا به نوعی صحیح است، اما دقیق نیست. به همین دلیل این موضوع را به شرحی بیشتر در این موضع بیان می‌کنم.

می‌دانیم که نضر بن حارث بن علقمة بن کلدۀ بن عبد مناف از شجاعان و اشراف قریش بود و نسبت به رسول اکرم (ص) نهایت کینه را داشت. به طوری که هرگاه پیامبر (ص) حکایات پیامبران و صلحا را برای مردم نقل می‌کرد این نضر هم نزدیک آن حضرت مجلس می‌گرفت و اعراب را دعوت می‌کرد که پیامبر را رها کنند و نزد او بیایند تا او برایشان داستان‌های جنگ رستم و اسفندیار را حکایت کند. این شخص بعدها در جنگ بدر اسیر و به دست مسلمانان کشته شد. نولدکه می‌نویسد که نضر این داستان‌های ایرانی را «در سرزمین فرات راجع به رستم و اسفندیار شنیده بود» و آنها را برای اعراب «حکایت می‌کرد».^{۶۷} تقی‌زاده هم تقریباً عین حرف نولدکه را تکرار می‌کند و می‌نویسد که «به قول ابن‌هشام (وفات: ۲۱۸ق) بازرگانی از مردم مکه به نام نضر بن حارث تقریباً دو سال پیش از هجرت در حیره در جنوب غربی ایران قصه جنگ‌های رستم و اسفندیار را یاد گرفته بود و بعد در مکه نقل می‌کرد».^{۶۸} پس از نولدکه و تقی‌زاده، ذبیح‌الله صفا و مجتبی مینوی هر دو می‌گویند که نضر داستان رستم و اسفندیار را در ایران «شنیده بود»^{۶۹}، یا «آموخت»^{۷۰} و یا «فراگرفته بود»^{۷۱}. جای دیگر

مینوی می نویسد که نضر «حکایت رستم و اسفندیار و قصه‌های دیگر ایرانی» را در حیره یاد گرفته بود»^{۷۲}. صفا در مقدمه *داراب‌نامه طرسوسی* نحوه انتقال این داستان‌ها را از طریق نضر صریح‌تر بیان می‌کند و می‌نویسد که نضر «روایت [رستم و اسفندیار] را در سرزمین فرات از قصه‌گویانی که به رسم قصه‌گویان ایران برای مردم داستان‌گزاری می‌کردند شنیده و به یاد سپرده بود»^{۷۳}.

چند نکته در نحوه «روایت» این علما قابل توجه است. اولاً همه ایشان در ذکر اینکه نضر داستان رستم و اسفندیار را از کجا اخذ کرده بود لغات و اصطلاحاتی به کار می‌برند که به خواننده چنین القاء می‌کند که منبع نضر شفاهی بوده است. این لغات و عبارات عبارتند از «شنیده بود؛ حکایت می‌کرد؛ یاد گرفته بود؛ نقل می‌کرد» و بالأخره تصریح استاد صفا که نضر داستان‌های خودش را از قصه‌گویانی که به زعم صفا «به رسم قصه‌گویان ایران» که ظاهراً منظور از این «نقالان» است، «برای مردم داستان‌گزاری می‌کردند شنیده و به یاد سپرده بود». ثانیاً همه این علما داستان رستم و اسفندیاری را که نضر فرا گرفته بوده شفاهی پنداشته‌اند و ظاهراً دلیل اینکه نضر داستان را از نقالان و قصه‌گویان شنیده بوده این دانسته‌اند که اعراب جاهلی همه عاری از تمدن و سواد بوده‌اند. مثلاً محمد محمدی ملایری در بخش «قصه‌ها و افسانه‌های ایران در ادبیات عربی» می‌نویسد: «چون قصه و افسانه چنان که گفتیم ساده‌تر از آثار فکری دیگر و متناسب‌تر با ذوق عربی بوده از این جهت زودتر از آنها در میان اعراب شایع و منتشر شده است. بنا به گفته ابن اسحاق در زمان پیغمبر اسلام (ص) نضر بن حارث با آن حضرت به دشمنی می‌کوشید و وقتی می‌دید که پیغمبر (ص) مردم را به دور خود جمع کرده موعظه می‌فرماید می‌گفت مردم بیایید تا من حکایاتی بهتر و شیرین‌تر از اینها برای شما نقل کنم. آنگاه به ذکر سرگذشت پادشاهان ایران و داستان رستم و اسفندیار و مانند اینها می‌پرداخت. نضر بن حارث به حیره رفته و این داستان‌ها را در آنجا آموخته بود»^{۷۴}.

به زعم این دانشمندان که همه به قول و روایت ابن اسحاق استناد می‌کنند، اولاً این داستان‌ها به صورت شفاهی وجود داشته است و ثانیاً مرد عرب نادانی مانند نضر نمی‌توانسته این داستان‌ها را از طریق بی‌غیر از شنیدن آنها فرا بگیرد. بنابراین نضر

ابن حارث نیز داستان رستم و اسفندیار را در حیره از زبان قصه‌گوها شنیده بوده است. با اینکه همه کسانی که در شفاهی بودن منبع نظر اصرار می‌ورزند به نص سیره ابن هشام (وفات: ۲۱۳ق/۸۲۸م) استناد می‌کنند، نه تنها نص آنچه ابن هشام می‌گوید چنین نتیجه‌گیری را توجیه نمی‌کند، بلکه حتی متون مقدم بر ابن هشام هم روایتی دارند که نشان می‌دهد که نظر به متن کتبی داستان رستم و اسفندیار دسترسی داشته و حکایات خودش را در مکه یا از روی متن کتبی می‌خواند، و یا اگر هم از حافظه می‌گفت، از کتاب خوانده بود. طبعاً اگر استنباط من درست باشد، داستان رستم و اسفندیار هم باید در سال‌های پیش از هجرت حضرت رسول (ص) به صورت کتبی در حیره، یعنی مناطق غربی ایران ساسانی شایع بوده باشد، و از آن گذشته، می‌باید آن قدر مقبول و مورد توجه بوده باشد که به عربی هم ترجمه شده باشد تا نظر بتواند آنرا بخواند. مگر اینکه چنین فرض کنیم که نظر به دلیل تاجر بودنش و در نتیجه سفرهای تجارتی به ایران فارسی را یاد گرفته بود. من این فرض را چندان قابل قبول نمی‌دانم زیرا فارسی یاد گرفتن دیگر است و آموختن خط پهلوی که از دشوارترین خطوط است دیگر. بنابراین به نظر من نظر بن حارث همان متن عربی رستم و اسفندیار، یا شاید ترجمه آن داستان را به یکی دیگر از زبان‌های سامی که با آنها آشنا بود، در دست داشت. اما چرا چنین نتیجه‌گیری معقول است؟

اگر به نص سیره ابن هشام توجه کنیم می‌بینیم که ابن هشام در دو موضع از نظر و داستان رستم و اسفندیار یاد کرده است. اول بار می‌نویسد: «و کان [یعنی نظر] قدم الحیره و تعلم بها احادیث ملوک الفرس و احادیث رستم و اسفندیار»^{۷۵}. از این جمله چنین دستگیر می‌شود که نظر نه تنها داستان رستم و اسفندیار، بلکه «احادیث ملوک الفرس» را هم یاد گرفته بوده است. اما نحوه یادگیری او چه بود؟ این را هم ابن هشام در کتابش معین می‌کند، آنجا که می‌نویسد او به اعرابی که به حکایات حضرت رسول اکرم (ص) از انبیاء گوش می‌دادند می‌گفت بیابید پیش من «فحدثهم عن رستم الشدید و عن اسفندیار و ملوک فارس. ثم یقول: واللّه ما محمد بأحسن حدیثاً منی و ما حدیثه الا اساطیر الاولین اکتبها کما اکتبتّها». به عبارت دیگر نظر که این داستان‌های پهلوانی ایرانی را برای اعراب حکایت می‌کرد به ایشان می‌گفت «به خدای که محمد

خوش‌سخن‌تر از من نیست و داستان‌هایی که نقل می‌کند جز اساطیر باستانی نیست که او آنها را نویسانیده است کما اینکه من نیز [روایت خودم را] نویسانیده‌ام»^{۷۶}. اینکه خود نضر نقل می‌کند که آنها را «نویسانده» بوده معلوم می‌کند که منبع نضر کتبی بوده است نه شفاهی. اما اگر صرفاً به نقل قول اول ابن‌هشام توجه کنیم که می‌گوید نضر داستان‌های ایرانی را در حیره یاد گرفته بود، از این نکته که در نقل قول دوم از همان منبع فرا دست می‌آید غافل خواهیم شد که این داستان‌هایی که نضر فرا گرفته بوده است داستان‌هایی بوده که آنها را داده بوده برایش بنویسند نه اینکه از قصه‌گوهای ایرانی فراگرفته باشد.

پیش از ابن‌هشام نیز ابوزکریا یحیی بن زیاد الفراء (۱۴۴-۲۰۷ق) در کتاب *معانی القرآن* که از منابع طبری بوده است در تفسیر آیه مبارکه «و من الناس من یشتری لهو الحدیث» (لقمان/۶۳۱) می‌نویسد که این آیه در شأن نضر بن حارث نازل شده بود «و کان یشتری کتب الاعاجم فارس والروم و کتب اهل الحیره و یحدّث بها اهل مکّه»^{۷۷}. پس اگر به تصریح فراء، نضر بن حارث کتاب‌های ایرانیان و رومیان و اهل حیره را می‌خریده و از آنها برای اعراب مکه داستان نقل می‌کرده است، دیگر این ادعا که نضر داستان‌های پهلوانی ایران را از منابع شفاهی، یا به قول صفا از قصه‌گویان دوره‌گرد شنیده بوده است، هیچ محلی از اعراب ندارد. محمد حمیدالله، مصحح سیره *ابن‌اسحاق* در مقدمه کتابش پس از ذکر قول نضر که کتاب خودش را نویسانده است، صریحاً می‌نویسد «هذا صریح فی ان النضر بن الحارث کان عنده کتاب اکتبه فی تاریخ ایران او ما شابهه»^{۷۸}.

با توجه به آنچه که گفته شد باید احتمال شیوع داستان‌های پهلوانی ایران را به صورت مدون هم در ایران و هم در ممالک مجاور ایران زیاد دانست به ویژه از این روی که ذکر و نقل از این داستان‌ها نه تنها در میان اعراب^{۷۹}، بلکه در میان آرامنه و رومیان نیز شناخته شده است^{۸۰}. به تصریح ابوریحان حتی اهل مغرب هم اسامی شاهان ایران را در تواریخ خودشان داشته‌اند^{۸۱} و مسعودی می‌گوید که ایرانیان داستان‌های جنگ بین خودشان و ترکان را مدون کرده بودند و اینها را کتب پیکار می‌خوانده‌اند. البته او پیکار را به صورت بیکار می‌نویسد و اضافه می‌کند که «معنی ذلک الا جهاد»^{۸۲}.

مسعودی ظاهراً کتابی هم در داستان‌های شاهان ایران که برای هشام بن عبدالملک ابن مروان از فارسی به عربی ترجمه شده بود، دیده بود که نسخه خطی آن مورخ ۱۳۱۳ ق بوده است.^{۸۳}

چنان که یادآور شدیم، خداینامه به زبان پهلوی موجود بود تا اینکه پس از استیلای اسلام بر ایران عبدالله بن مقفع (وفات: نیمه اول سده ۲ق/نیمه سده ۸م) آنرا به عربی ترجمه کرد و ترجمه او به نام *سیرالملوک* معروف شد.^{۸۴} بسیاری از نویسندگان سده‌های نخستین اسلامی به ابن مقفع و *سیرالملوک* او در جنب کتب معروف دیگری از مجلدات داستانی و تاریخی ایران اشاره کرده‌اند. تقی‌زاده فهرست نسبتاً مفصلاً از کتب ایرانی را که در سنوات آغازین اشاعه اسلام در ایران از طریق ترجمه عربی میان مسلمانان پراکنده شد به دست داده است.^{۸۵}

شاهنامه قبل از فردوسی

پیش از اینکه اثر فردوسی نام *شاهنامه* را به خودش منحصر کند، لغت شاهنامه بر کتاب‌ها و تألیفاتی اطلاق می‌شد که داستان حکومت شاهان ایرانی در آنها بیان شده باشد. از این گونه کتاب‌ها سه اثر معروف است که عبارتند از *شاهنامه بزرگ ابوالمؤید بلخی*، *شاهنامه ابوعلی بلخی*، و *شاهنامه ابومنصوری*. عده‌ای از محققان قصیده مسعودی مروزی (پیش از ۳۵۵ق) را نیز که در آن ذکر شاهان باستانی ایران، گویا به ترتیبی تاریخی آمده بوده است، *شاهنامه مسعودی مروزی* خوانده‌اند.^{۸۶} اما نه مطهر بن طاهر مقدسی (سده ۴ق) که نام مسعودی را آورده و از قصیده او نیز مطالبی یاد کرده است، و نه ثعالبی (وفات: ۴۲۹ یا ۴۳۰ق)، اثر مسعودی مروزی را «شاهنامه» نخوانده‌اند. ثعالبی در ترجمه آزادی که از *شاهنامه ابومنصوری* به عربی کرده است آنرا مزدوجه فارسی مسعودی می‌خواند.^{۸۷} مقدسی هم که سه بیت از اشعار مسعودی را نقل کرده است، اثر مسعودی را یک بار «قصیده المحبّرة» خوانده است، که معلوم می‌کند شعر مسعودی شعری آراسته به صنایع بدیع و نفایس هنری بوده است، و یک بار هم «قصیده بالفارسیة»^{۸۸} سه بیتی که از قصیده مسعودی در کتاب *البدء والتاریخ* مقدسی ذکر شده این ابیات است:

نخستین کیومرث آمد به شاهی
گرفتش به گیتی درون پیشگاهی
چو سی سالی به گیتی پادشا بود
که فرمانش به هرجایی روا بود ...
سپری شد زمان خسروانا
چو کام خویش راندند در جهانا

چنان که معلوم اهل فن است، مصراع ثانی بیت یکم یا فاسد است و یا مسعودی در قصیده فارسیه‌اش از بحری به بحری می‌رفته است. به هر حال اگر اشکال بیت یکم را نادیده بگیریم یا آنرا چنان که علامه قزوینی، تقی‌زاده و بهار فرموده‌اند تصحیح کنیم، ظاهراً قصیده فارسیه مسعودی به بحر هزج مسدس و بر وزن خسرو و شیرین نظامی بوده است.^{۸۹} روایات داستانی که مسعودی در مزدوجه خودش نقل کرده است با آنچه در شاهنامه فردوسی آمده فرق دارد. مثلاً مسعودی بنای قهندز مرو را به تهمورث منسوب کرده است^{۹۰} و مرگ زال را هم به دست بهمن بن اسفندیار دانسته است.^{۹۱} در حالی که در روایت فردوسی زال به دست بهمن کشته نمی‌شود و ذکری هم از اینکه تهمورث قهندز مرو را ساخته باشد نیامده است. بنابراین اگر مزدوجه مسعودی را که قدما هیچ‌گاه شاهنامه نخوانده‌اند کنار بگذاریم، چنان که گفتیم سه شاهنامه پیش از شاهنامه فردوسی معروف بوده‌اند. این کتب عبارتند از: شاهنامه ابوعلی بلخی، شاهنامه نثر ابوالمؤید بلخی و شاهنامه ابومنصوری.

شاهنامه ابوعلی بلخی

اثر ابوعلی بلخی را فقط ابوریحان بیرونی «شاهنامه» خوانده است، بنابراین شاهنامه بودن کتاب ابوعلی تا زمانی که از سوی یک منبع مستقل به غیر از بیرونی تأیید نشود محل تردید است. البته تردید در روایت بیرونی به این علت نیست که او را راوی ثقه‌ای نمی‌دانیم، بلکه بیشتر بدین دلیل است که نمی‌دانیم که در متنی که از بیرونی به دست ما رسیده است، سهواً استنساخ روی داده است یا نه؟ با این همه چون روایت ابوریحان بیرونی درباره شاهنامه ابوعلی بلخی شاهد واحد است ما آنرا در اینجا نقل می‌کنیم:

«و قد ذکر محمد بن احمد البلخی الشاعر فی الشاهنامه هذا الحدیث [یعنی داستان کیومرث و تولد مشی و مشیانه] فی بدوالانسان علی غیر ما حکیناه بعد أن زعم أنه

صحح اخباره من کتاب سیرالملوک الذی لعبدالله بن المقفع والذی لمحمد بن الجهم البرمکی و الذی لهشام بن القاسم والذی لبهرام بن مردانشاه موبد مدینه سبور والذی لبهرام بن مهران الاصبهانی ثم قابل ذلك بما اورده بهرام الهروی المجوسی»^{۹۲}.

چند نکته در این نقل قول قابل توجه است. اولاً اینکه ابوعلی بلخی شاعر بوده است، زیرا بیرونی صفت شاعر را در پایان نامش ذکر می‌کند. در این نکته خود دو احتمال به نظر بنده می‌رسد. یکی اینکه ابوعلی به شعر و شاعری شهرت داشته و صفت شاعر جزء تسمیه او بوده است، دوم اینکه بیرونی لغت شاعر را پس از نام او ذکر می‌کند تا خوانندگان این ابوعلی محمد بن احمد بلخی را که شاعر بوده با محمد بن احمد بلخی دیگری که شاعر نبوده اشتباه نکنند. باید توجه داشت که صرف شاعر بودن این شخص نباید چنین توهمی را ایجاد کند که شاهنامه او به شعر بوده است. ثانیاً همین که ابوعلی بلخی در شاهنامه ذکر داستان کیومرث و تولد مشی و مشیانه را آورده بوده و نص شاهنامه خودش را هم از مقایسه و تصحیح روایت خلقت انسان در کتب دیگر ساخته و پرداخته بوده است نشان می‌دهد که کتاب او به شعر نبوده بلکه متنی اساساً تحقیقی و تاریخی محسوب می‌شده است.

تقی‌زاده می‌نویسد که ذکر بیرونی از شاهنامه ابوعلی بلخی به عبارتی است که گویا کتاب او از کتبی بوده است که به «شاهنامه» بودن معروف بوده‌اند، و توضیح می‌دهد که اولاً اگر بیرونی نوشته بود «و قد ذکر فلان فی شاهنامه» یا «فی الشاهنامه التی ألفها» می‌توانستیم گمان کنیم که شاهنامه ابوعلی بلخی نزد بیرونی و خوانندگان او معروفیتی نداشته است. ثانیاً چون نحوه ذکر ابوریحان از شاهنامه ابوعلی به صورتی است که گویا همان ذکر «الشاهنامه» ذهن خواننده را بدان متوجه خواهد کرد معلوم می‌شود که اثر ابوعلی در زمانی که بیرونی الآثارالباقیه را تألیف کرده بود، معروف بوده است.^{۹۳} این استدلال به نظر من چندان قانع کننده نیست، زیرا چنان که تقی‌زاده خود متذکر شده‌اند، لفظ «الشاهنامه» به صورت اطلاق دو مرتبه دیگر هم در الآثارالباقیه آمده است و در هر دو مورد مقصود بیرونی شاهنامه ابومنصوری بوده نه کتاب دیگری. با وجود این و به‌رغم اینکه در بقیه الآثارالباقیه هر گاه بیرونی لفظ شاهنامه را به کار می‌برد منظورش شاهنامه ابومنصوری است، تقی‌زاده احتمال داده‌اند که در این مورد

منظور بیرونی از «شاهنامه» همان شاهنامه ابوعلی بلخی است و اگر غیر از این بود «بلفظ مطلق ذکر نمی‌کرد»^{۹۴} بارون روزن و بارتولد اشکال را به صورت دیگری حل کرده‌اند و آن این است که اینها شاهنامه ابوعلی بلخی را با شاهنامه ابومنصوری یک کتاب فرض کرده‌اند.^{۹۵}

بررسی محتاطانه مطلب چنین نشان می‌دهد که هر جا در الآثارالباقیه بیرونی «الشاهنامه» به صورت اطلاق نوشته است منظورش شاهنامه ابومنصوری است نه شاهنامه ابوعلی بلخی یا کتاب دیگری. به نظر من اینکه بیرونی در عبارت: «و قد ذکر محمد بن احمد البلخی الشاعر فی الشاهنامه ...» به گونه‌ای بیان مطلب کرده است که انگار شاهنامه را به صورت اطلاق در مورد شاهنامه ابوعلی بلخی به کار می‌برد، بیشتر محتمل است که معلول اشتباه نساخ باشد تا قصد خود بیرونی. یعنی بعید نیست که بیرونی نوشته بوده «فی شاهنامه» و عبارت بیرونی بعدها به دست نساخ الآثارالباقیه شاید ابتدا به صورت غلط «فی شاهنامه» گردانده شده، و کم‌کم کتاب دیگر آنرا به «فی الشاهنامه» گردانده‌اند. این تغییر و تبدیل از نظر رسم‌الخط نیز اشکالی ندارد، زیرا اگر به رسم‌الخطی که کوفی خراسانی، یا کوفی شرقی خوانده می‌شود و در زمان بیرونی در خراسان شایع بوده نظری بیندازیم، می‌بینیم که تبدیل «جه» به «ته» و آخر الامر به «ه» بعید نیست، و الا بیرونی کسی نیست که بدون انضباط و سرسری یک جا از «شاهنامه» به وجه اطلاق شاهنامه ابومنصوری را اراده کند و یک جا شاهنامه ابوعلی بلخی را.

از این گذشته خالق مطلق نکته دیگری را نیز در این باره مطرح می‌کند و آن اینکه نام جامعین و دست‌اندرکاران شاهنامه ابومنصوری هم در مقدمه قدیم و هم در مقدمه بایسنقری آمده است. فردوسی هم جای جای از برخی از ایشان یاد می‌کند. در هیچ‌یک از منابعی که نام این اشخاص آمده ذکری از ابوعلی بلخی نیست. بنابراین اگر ابوعلی بلخی در تهیه شاهنامه ابومنصوری دست داشت، آن هم تا اندازه‌ای که شاهنامه ابومنصوری به نام شاهنامه ابوعلی بلخی هم شناخته باشد و بیرونی لغت «الشاهنامه» را مطلقاً برای اشاره به اثر او استفاده کند، به ناچار دیگران هم نام او را حداقل در میان نام جامعین شاهنامه ابومنصوری می‌آوردند. اما چون هیچ‌گاه در اخبار مربوط به شاهنامه

ابومنصوری نام ابوعلی بلخی نیامده است شاهنامه او را نمی توان با شاهنامه ابومنصوری یکی دانست.^{۹۶}

ملک الشعرا بهار^{۹۷} و تقی زاده^{۹۸} فرض دیگری را نیز مطرح کرده اند و آن این است که نام های ابوعلی بلخی و ابوالمؤید به دلیل سهو استنساخ یا تشابه اسامی و کنیه ها خلط شده باشند، اما این فرض را ضعیف دانسته اند. چون نه کنیه های ابوعلی و ابوالمؤید و نه نام های محمد یا احمد، یا محمد بن احمد، و نه نسب بلخی از اسامی و کنیه هایی است که در میان مسلمانان سده ۴ق کمیاب باشد، احتمال تعدد شخصین در مورد ابوعلی بلخی و ابوالمؤید بلخی بر احتمال اتحاد این دو تن می چربد و باید هر دو را صاحب دو شاهنامه متفاوت دانست که در متون مختلف به آنها اشاره شده است.

شاهنامه ابوالمؤید بلخی

ابوالمؤید بلخی از شعرا و نویسندگان سده ۴ق است که ظاهراً داستان یوسف و زلیخا را هم به نظم کرده بود. در شاعر بودن ابوالمؤید تردیدی روا نیست، زیرا اسدی طوسی که معمولاً شواهد کلماتی را که در فرهنگ خودش آورده است از ابیات شاعران مشهور عهد خود انتخاب می کند، در واژه «کالوس» می نویسد:

کالوس مردم خربط باشد. ابوالمؤید بلخی گفت:

ملول مردم کالوس و بی محل باشد مکن نگارا این خو و طبع را بگذار^{۹۹}

ابوالمؤید نه فقط به شاعری بلکه به جمع آوری داستان ها و حکایات پهلوانان سیستان نیز معروف بود، زیرا از آثار او کتابی در سرگذشت این پهلوانان می شناسیم که کتاب گرشاسپ نامیده می شود. این کتاب گرشاسپ اثر مفصلی بوده است که در آن نه فقط حکایات مربوط به گرشاسپ و ماجراهای پهلوانی او، بلکه جغرافیای تاریخی و افسانه ای سیستان و فضایل آن سرزمین نیز بیان شده بود. این از نحوه سخن صاحب تاریخ سیستان درباره کتاب ابوالمؤید بلخی معلوم می شود: «اخبار سیستان از اول که بنا کردند و انساب بزرگان و حدود شهر سجستان که از کجا بود اندر ابتدا و فضایل آن بر دیگر شهرها چنان که یافته شد اندر کتاب گرشاسپ»^{۱۰۰}. از این جمله معلوم می شود که کتاب گرشاسپ فقط یک مجموعه حماسی نبوده است، بلکه چنان که گفتیم تاریخ و

جغرافیای افسانه‌ای سیستان را نیز دربرداشته است. طبعاً چنین کتابی باید مفصل باشد، چنان که صاحب تاریخ سیستان که آنرا در دست داشته، می‌نویسد: «و قصه گرشاسپ زیاد است و به کتاب او تمام گفته آید اما این مقدار اینجا بسنده کردیم تا کتاب دراز نگردد»^{۱۰۱}. در تاریخ سیستان مکرر از کتاب گرشاسپ مطالبی آورده شده و حتی فصلی از آن به نام «در یاد کردن سبب آتش کرکوی» ظاهراً به عینه نقل شده است. تقریباً در همه مواردی که در تاریخ سیستان از کتاب گرشاسپ نقل قول می‌شود، نویسنده آن به نام «بوالمؤید»^{۱۰۲} و یا «ابوالمؤید بلخی»^{۱۰۳} خوانده می‌شود.

اثر معروف اسدی طوسی (وفات: ۴۶۵ق) یعنی گرشاسپ‌نامه‌ای که در سال ۴۵۸ق سروده شده است، در واقع صورت منظوم همین کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بلخی است، شاید با حذف پاره‌ای از مطالب جغرافیایی آنکه احتمال دارد در کتاب گرشاسپ به شرح بیشتری گفته شده باشد. اسدی می‌نویسد که دو تن از درباریان ممدوحش روزی در مجلس شراب او را می‌گویند:

که فردوسی طوسی پاک مغز	بداده است داد سخن‌های نغز
به شهنامه گیتی بیاراسته است	بدان نامه نام نکو خواسته است
تو هم شهری او را [و] هم پیشه‌ای	هم اندر سخن چابک اندیشه‌ای
بدان هم‌ره از نامه باستان	به شعر آرزو خرم یکی داستان ^{۱۰۴}

ظاهراً در ابتدا این دو تن می‌خواستند که اسدی هم مثل فردوسی اساس کار را شاهنامه ابومنصوری قرار دهد و مانند فردوسی «از نامه باستان» داستانی را منظوم کند. اما اسدی تیزهوش‌تر از آن بود که از همان مأخذ فردوسی استفاده کند یا یکی از داستان‌هایی را که فردوسی نظم کرده بود مجدداً به شعر درآورد و بدین ترتیب شعر خودش را در مقابل اشعار فردوسی قرار دهد؛ زیرا می‌دانسته که چنین کاری نتیجه وخیمی از برای معروفیت خودش خواهد داشت. بنابراین ترجیح داد کتابی را نظم کند که پیش از او نظم نشده بود و از این رو به سراغ کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بلخی می‌رود که آن هم داستانی حماسی بود:

ز کردار گرشاسپ اندر جهان	یکی نامه بد یادگار از مهان ...
به شهنامه فردوسی نغزگوی	که از پیش گویندگان برد گوی

بسی یاد رزم یلان کرده بود از این داستان یاد ناورده بود^{۱۰۵} آنچه مسلم می‌کند که مأخذ اسدی در واقع همان کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بوده، این است که خلاصه‌ای که صاحب تاریخ سیستان از محتویات کتاب گرشاسپ ابوالمؤید به دست می‌دهد کاملاً با آنچه که اسدی در گرشاسپ‌نامه نظم کرده است می‌خواند. به هر حال اسدی می‌نویسد که گرشاسپ‌نامه هم مانند شاهنامه داستانی است حماسی که به یک مجموعه کلی از داستان‌های پهلوانی تعلق دارد:

نهایی بد این رسته هم زان درخت شده خشک و بی‌بار و پژمرده سخت
من اکنون ز طبعم بهار آورم مر این شاخ نو را به بار آورم^{۱۰۶}
چون ممدوح اسدی از تصمیم او آگاهی می‌یابد، به زبان پیشکارش به شاعر پیام می‌فرستد:

که گوید همی شاه فرهنگ‌جوی به نام من این نامه را بازگویی
اگر زانکه فردوسی این را نگفت تو با گفته خویش گردانش جفت^{۱۰۷}

باید به خاطر داشت که چون فردوسی شاهنامه را نظم داده بود، اسدی مجبور شد که به یک کتاب پهلوانی دیگر از نوع داستان‌های حماسی بپردازد و از این رو است که می‌گوید: «نهایی بد این رسته هم زان درخت» نه اینکه داستان گرشاسپ هم جزء شاهنامه ابومنصوری بوده است.

نکته دیگری نیز از مقدمه اسدی بر گرشاسپ‌نامه دستگیر می‌شود و آن این است که آوازه سخن فردوسی در نیمه دوم سده ۵ق تا به نخجوان رسیده بود و شاید اسدی در این موضوع دست داشته و به حکم آگاه بودنش از حیات ادبی خراسان و به خصوص زادگاهش طوس، شهرت سخن فردوسی را با خود به نخجوان برده بود. به هر حال در اینکه کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بلخی را اسدی به نظم درمی‌آورد تردیدی جایز نیست. جمله‌ای در تاریخ سیستان موجود است که به استناد آن کتابی به نام عجایب بر بحر نیز به ابوالمؤید بلخی منسوب گشته است. این انتساب به نظر نگارنده محل تردید است و از این رو مطلب را اندکی به شرح بیان خواهم کرد. صاحب تاریخ سیستان می‌نویسد: «ابوالمؤید بلخی و بشر مقسم اندر کتاب عجایب بر و بحر گویند...»^{۱۰۸}. ساختار این جمله چنان است که گویی ابوالمؤید بلخی کتابی به نام عجایب بر و بحر هم داشته

که با نویسنده دیگری به نام بشر مقسم با هم تألیف کرده بود. به نظر من در این جمله اندکی مبهم است و منظور صاحب تاریخ سیستان این نیست که کتاب عجایب بر و بحر هم نوشته ابوالمؤید بوده بلکه چون فصلی که این جمله در آغاز آن قرار دارد مربوط می شود به فصل دیگری که به «دیگر عجایبها که در سیستان بوده» موسوم است، نویسنده تاریخ سیستان از دو مأخذ مستقل مطالبی آورده است. یکی از این دو منبع کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بلخی است که چنان که گفتیم شامل عجایب سیستان هم بوده است؛ و منبع دوم کتاب عجایب بر و بحر است که مجلدی جداگانه بوده و مؤلف آن بشر مقسم محسوب می شده است. البته این تعبیر به شرطی درست است که بتوان در این مورد به عبارت تاریخ سیستان اطمینان کرد. اگر حدس من درست باشد این جمله را باید بدین صورت نشانه گذاری کرد و خواند که: «ابوالمؤید بلخی — و بشر مقسم اندر کتاب عجایب بر و بحر — گویند ...» در این صورت معنی جمله این می شود که: «ابوالمؤید بلخی [در کتاب گرشاسپ] و بشر مقسم در کتاب عجایب بر و بحر می گویند ...» نه اینکه ابوالمؤید و بشر مقسم با هم کتاب عجایب بر و بحر را نوشته باشند، یا بتوان کتابی به نام عجایب بر و بحر به ابوالمؤید منسوب کرد. به عبارت دیگر آنچه که صاحب تاریخ سیستان در این موضع از گفتار ابوالمؤید بلخی نقل می کند از همان کتاب گرشاسپ اوست نه اینکه ابوالمؤید صاحب کتاب عجایب بر و بحر هم بوده باشد. این احتمالی است که با آنکه محتوم نیست آنرا فرو نیز نمی توان نهاد، زیرا ساختاری نزدیک به ساختمان همین جمله باز هم در تاریخ سیستان مشاهده می شود: «و دیگر ابوالمؤید بلخی گوید، و اندر کتاب ابن دهشتی گبرکان نیز باز گویند، که اندر شارستان سیستان ...»^{۱۰۹} یا باز: «... و ما را اصلاً آن معلوم نبود تا اکنون که ابوالمؤید گوید و اندر کتاب ابن دهشتی گبرکان نیز بگوید که یکی چشمه بود در هیرمند ... افراسیاب آنرا ببند جادویی ببست»^{۱۱۰}. در این دو مورد می دانیم که ابوالمؤید بلخی هیچ دخالتی در تألیف کتاب بندهش (که نام آن در تاریخ سیستان به ابن دهشتی فاسد شده است) نداشته است. به همین قیاس انتساب کتاب عجایب بر و بحر نیز به او جایز نیست.

اخیراً یکی از ایران شناسان روسی کتابی به نام *عجایب الدنيا* چاپ کرده است که در نسخه کتاب نویسنده را ابوالمؤید بلخی خوانده اند. آنچه که از متن چاپ شده

عجایب‌الدنیا معلوم می‌شود این است که انتساب چنین کتابی به ابوالمؤید بلخی، خواه نام کتاب *عجایب‌الدنیا* یا *عجایب بروبحر* یا *عجایب‌الأشیاء* باشد بر دلایلی محکم استوار نیست. برای اینکه مطلب روشن‌تر شود بنده اینجا بخش اول مقدمه کتاب را که مقدمه‌اش در نسخه لنینگراد (به نشانه ل) از متن ساقط شده است براساس چاپ شوروی از روی دست‌نویس‌های تهران (به نشانه ت) و کمبریج (به نشانه ک) می‌آورم و موارد تفاوت دست‌نویس کمبریج را با نسخه تهران که در اصل متعلق به ملک‌الشعرا بهار بود، متذکر می‌شوم بدون اینکه راجع به تصحیح متخصصان روسی اظهار نظری بکنم:

«ک: رساله عجایب‌الأشیاء من کلام ابومطیع البلخی رحمة‌الله علیه. بسم‌الله الرحمن الرحیم و به نستعین» [چنین گوید ابوالمؤید (ک: ابوالمؤید ابومطیع) بلخی رحمة‌الله علیه که مرا از طفلی هوس‌گردیدن عالم بود (ک: در سر افتاده بود) و از بازرگانان (ک: مردم تجار) و مردم (ک: ندارد) اهل بحث شنیدم و آنچه در کتب خواندم جمله نوشتم و جمع کردم و از بهر پادشاه جهان امیر خراسان ملک مشرق ابوالقاسم نوح بن منصور مولی امیرالمؤمنین تا او را از آن مطالعه مؤانست بود و حق نعمت او گذارده (کذا) باشم که بر من و عالمیان واجب است. توفیق میسر باد. آغاز کتاب: چنین گوید ابومطیع بلخی که در هندوستان درختی است بر سر کوهی در میان دریا و در میان آن درخت چهل در خانه است و ده در دکان از سطبری آن درخت و آن دکان‌ها همیشه پر (ک: پر از) متاع‌ها و قماش‌هاست گوناگون و بر هر متاعی بهای آن نوشته تا هر فقیری یا اهریمنی (کذا، ظن: برهمنی؟) و هر کس که متاعی خواهد (ک: خواهد که) بخرد و (ک: ندارد) هر جنسی به‌چند و آنجا هیچ مردم نباشند چنانچه (ک: چنان‌که) ایشان را بینند (ک: بینند و) چون کشتی آنجا رسد بدارند (ک: بازدارند) و در آن دکان‌ها و خان‌ها روند و نرخ‌ها برخوانند (ک: برخوانند و) بها برسنجند و بنهند و آن متاع بردارند و بروند و هرگز کس (ک: کسی) آنجا مردم ندیده است و اگر کسی چیزی برگیرد و بها (ل: تا اینجا را ندارد) آنجا نهد از میان درخت بیرون نتواند آمدن و هر چند که گردند راه بیرون آمدن نباشد (ت، ک: نیابند)».

مطالبی که از وجنات این مقدمه برمی‌آید و انتساب آنرا به ابوالمؤید بلخی، صاحب کتاب *شاهنامه* منثور ابوالمؤیدی در سده ۴ق بعیدالاحتمال می‌کند اینها است که

فهرست وار ذکر می‌شود:

۱. این نثر نمی‌تواند به سده ۴ ق متعلق باشد. بهار هم که آنرا به ابوالمؤید بلخی منتسب کرده^{۱۱۱}، شاید از شدت علاقه‌اش به یافتن متون قدیم قدری در قضاوت عجله فرموده است. ۲. نام مؤلف کتاب در نسخ خطی موجود، بیشتر ابومطیع بلخی نوشته شده است، نه ابوالمؤید بلخی. ۳. بسیاری از داستان‌هایی که در این کتاب موجود است تقریباً عیناً در کتابی که احتمالاً از نجیب همدانی است، اما تحت عنوان عجایب المخلوقات طوسی به نویسنده دیگری منسوب شده است نیز هست. ۴. گیرم که ابوالمؤید کتابی به نام *عجایب الدنيا* داشته باشد؛ *عجایب الدنيا* را با *عجایب بر و بحر* چه مناسبت؟ در تاریخ سیستان نیز فقط از کتاب *عجایب بر و بحر* ابوالمؤید ذکر شده است، نه از کتاب *عجایب الدنيا*، یا *عجایب الاشياء* او. ۵. اگر به صرف ادعای مقدمه نسخه‌های تهران و کمبریج که هر دو از سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق قدیمی‌تر نیستند و ما به شرحی بیشتر در بابشان سخن خواهیم گفت، بتوان کتاب *عجایب الدنيا* را به ابوالمؤید بلخی منسوب کرد پس انتساب یوسف و زلیخا به فردوسی و *شهریارنامه* به مختاری غزنوی و هزار و یک کتاب قد و نیم قد دیگر که به شاعران و نویسندگان معروف منتسب شده‌اند نیز جایز است. اما از دلایلی که آوردیم همان دلیل اول، یعنی سبک کتاب، برای اهل فن کافی است.

احتمال داده‌اند که مقدمه دست‌نویس‌های مجلس و کمبریج الحاقی باشد و کسی آنرا به متن وصله کرده باشد تا بتواند کتاب را گران بفروشد^{۱۱۲}. جعلی بودن مقدمه دست‌نویس‌ها از اینجا معلوم می‌شود که فقط در مقدمه این کتاب است که آنرا به ابوالمؤید بلخی بسته‌اند و درعین حال گفته‌اند که ابوالمؤید آنرا به فرمان امیر ابوالقاسم نوح بن منصور سامانی (سلطنت: ۳۶۵ تا ۳۸۷ ق) تألیف کرد. اما اگر به متن کتاب نظری بیندازیم می‌بینیم که ممکن نیست که این کتاب پیش از سنه ۶۱۷ ق تألیف شده باشد و نویسنده‌اش هم گویا اهل آذربایجان بوده است، زیرا جای جای کتاب از مسافرت‌ها و خاطرات خودش در سده ۷ ق سخن رانده، مثلاً می‌گوید که در سال «ثلث عشر و ستمایه که من بنده در سفر حجاز بودم»^{۱۱۳}. همچنین ضمن ذکر بتی در مولتان نوشته «و از این جنس عجایب‌ها بسیار است و بیشتر را سلطان محمود سبکتگین خراب کرد

و برداشت و اکنون بعضی از آن دیگر باره معمور کردند»^{۱۱۴}. از سیاق عبارت او معلوم است که این مطالب را پس از زمان حکومت سلطان محمود نوشته است. طبعاً کسی که به سالیان پس از محمود سبکتگین زنده باشد ابوالمؤید بلخی نمی تواند بود. نویسنده این اثر به اقرب احتمالات در زمان اتابکان آذربایجان که از نیمه سده ۶ق تا نیمه سده ۷ق بر آن دیار فرمان می راندند، می زیسته است. آنچه این حدس را تقویت می کند این است که نویسنده کتاب از فتح بیت المقدس در ۵۸۳ق به دست صلاح الدین ایوبی (۵۳۲-۵۸۹ق) و از اسارتش به دست کافران در «شعبان سنه ست و ستمایه»^{۱۱۵} ذکر می کند. در عین حال می نویسد که مطالبی از کتاب *عجایب المخلوقات* نقل کرده است: «که امام عالم نجیب همدانی کرده است»^{۱۱۶}. چون زمان زندگی نجیب همدانی در حدود سده ۷ق است نویسنده کتابی که در دست داریم ابوالمؤید بلخی نمی تواند بود.

از نظر سبک هم، چنان که گفتیم، سبک نثر کتاب بسیار جدیدتر از سبک نوشته های سده ۴ق است. در اینکه این نویسنده حتی از نجیب همدانی هم نو نویس تر بوده و شاید، به رغم آنچه نوشتیم، از او به سالیان سپس تر زندگی می کرده است نیز نمی توان چندان تردیدی کرد؛ زیرا در مطالبی که از *عجایب المخلوقات* نجیب همدانی نقل می کند لغات و تعبیرات کهن را که در اثر نجیب همدانی به سبکی کهن تر آمده است به سبک دوران سپسین ساده می کند. مثلاً در توصیف مسجد الحرام، آنجا که نجیب همدانی نوشته است: «عرض وی تیر است و چهار ارش و مسجد صد هزار و بیست هزار ارش است»^{۱۱۷}. صاحب *عجایب الدنیا* نوشته «و عرض او سیصد گز و طول او چهارصد گز و مساحت آن صد هزار گز بیش است»^{۱۱۸}. بنابراین امکان اینکه این کتاب از ابوالمؤید بلخی باشد به نظر نگارنده هیچ است و امکان اینکه *عجایب الدنیا* تحریر جدیدی از اثری از آن او باشد بسیار ضعیف^{۱۱۹}.

بنابر آنچه گذشت چون هم انتساب کتاب *عجایب بر و بحر* به ابوالمؤید ممکن نیست و هم اینکه شیوه بیان مطلب در *تاریخ سیستان*، آنجا که کتاب *عجایب بر و بحر* همراه نام ابوالمؤید ذکر شده ابهام دارد، نمی توان با اطمینان کتابی به این نام یا مضمون به ابوالمؤید معروف که صاحب *شاهنامه* منشور مؤیدی و کتاب *گرشاسپ* است منتسب کرد. اما چه انتساب کتاب *عجایب بر و بحر* را به ابوالمؤید قبول کنیم و چه قبول نکنیم،

آنچه مسلم است ابوالمؤید کتابی به نام کتاب گرشاسپ داشته است که آن کتاب از منابع اصلی نویسنده تاریخ سیستان بوده است و به مجموعه داستان‌های حماسی ایرانی تعلق داشته است. به تصریح صاحب تاریخ سیستان کتاب گرشاسپ ابوالمؤید کتابی مفصل بوده است^{۱۲۰} که نه تنها ماجراهای گرشاسپ را دربرداشت، بلکه شامل اخبار خطه سیستان نیز بود: «اخبار سیستان از اول که بنا کردند و انساب بزرگان و حدود شهر سجستان که از کجا بود اندر ابتدا و فضایل آن بر دیگر شهرها چنان که یافته شد اندر کتاب گرشاسپ»^{۱۲۱}.

چنان که گفتیم ابوالمؤید بلخی به غیر از کتاب گرشاسپ شاهنامه‌ای نیز داشت که هم به نثر بود و هم در نیمه اول سده ۴ق بسیار معروف و محل رجوع علما و دانشمندان بوده است. صاحب تاریخ سیستان چند بار از «شاهنامه»‌ای که در آن اخبار خاندان رستم بیان شده بود، یاد می‌کند اما صریحاً نمی‌گوید که مؤلف این «شاهنامه» ابوالمؤید بلخی بوده است. باین حال از مقایسه گزارش او با گزارش دیگر متون متقدم معلوم می‌شود که صاحب این شاهنامه نیز همین ابوالمؤید است و لاغیر. به غیر از شاهنامه ابوالمؤید، شاهنامه فردوسی نیز در تاریخ سیستان ذکر شده است. اما به نظر من قطعه‌ای که در تاریخ سیستان درباره رویارویی فردوسی با سلطان محمود غزنوی آمده است الحاقی است و ما بعداً به شرحی بیشتر در باب الحاقی بودن آن سخن خواهیم گفت. اما چون این قطعه در میان آن بخش از تاریخ سیستان که درباره شاهنامه ابوالمؤید سخن می‌گوید درج شده است، هم ایجاد سوءتفاهم کرده و هم تصریح صاحب تاریخ سیستان را در مورد مفصل بودن شاهنامه منشور ابوالمؤیدی پنهان کرده است. معروف‌ترین نقل قول تاریخ سیستان از شاهنامه‌ای که اکثر اهل فن آنرا از ابوالمؤید دانسته‌اند قطعه‌ای است که آن داستان الحاقی مربوط به روبه‌رو شدن فردوسی و سلطان محمود را در میانش درج کرده‌اند. به همین خاطر نص این قطعه موجب بروز این سوءتفاهم شده است که در تاریخ سیستان یکی از قدیمی‌ترین گزارش‌های روبه‌رو شدن فردوسی و سلطان محمود غزنوی آمده است. حال آنکه داستان رویارویی محمود و فردوسی در تاریخ سیستان الحاقی و متأخر است و به تاریخ سیستان نمی‌توان درباره سرگذشت فردوسی استناد کرد. اما چرا این قطعه را که بسیاری از کارشناسان اصلی

می‌پندارند، الحاقی می‌خوانم؟

برای اینکه کسانی که به تاریخ سیستان دسترسی ندارند بتوانند از روی نص این کتاب در مورد الحاقی بودن یا نبودن قطعه‌ای که من الحاقی می‌دانم قضاوت کنند، عین عبارت مربوط به ملاقات فردوسی و سلطان محمود را از متن تاریخ سیستان نقل می‌کنم. آنچه که حروف سیاه مشخص کرده‌ام متن اصلی تاریخ سیستان، و آنچه که با حروف معمولی چاپ شده است متن قطعه الحاقی است^{۱۲۲}:

«و اخبار نریمان و سام و دستان خود به شاهنامه بگوید که به تکرار حاجت نیاید. [و حدیث رستم بر آن جمله است که بوالقاسم فردوسی شاهنامه به شعر کرد و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همی برخواند. محمود گفت همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. بوالقاسم گفت زندگانی خداوند دراز باد. ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید. این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت. ملک محمود وزیر را گفت این مردک مرا به تعریض دروغ‌زن خواند. وزیرش گفت [بباید کشت]. هرچند طلب کردند نیافتند. چون بگفت و رنج خویش ضایع کرد و برفت هیچ عطا نیافته تا به غربت فرمان یافت و اگر ما به شرح هر یک مشغول گردیم غرض به جای آورده نباشیم و این یکان یکان جهان را معروف و مشهور است همچنین فرزندان‌شان نسل بر نسل به روزگار ملوک عجم جهان پهلوان بودند».

چند نکته را درباره این قطعه باید در نظر داشت. اولاً حکایت محمود و فردوسی در این بخش از تاریخ سیستان و صله ناجوری است که وسط جمله «... که به تکرار حاجت نیاید و اگر ما به شرح هر یک مشغول گردیم غرض به جای آورده نباشیم ...» قرار داده شده و ارتباط بخش اول جمله را با دنباله آن از هم گسیخته است. ثانیاً دربار غزنه هتل و مسافرخانه نبود که فردوسی به میل خودش به آن وارد یا از آن خارج شود. دستگاه سلطنت محمود به قدری وسیع و گسترده بود که تا پیرمردی مانند فردوسی بخواهد از حضور سلطان به خارج آن دربار برسد و به طوری ناپدید شود که به تصریح متن: «هرچند طلب کردند نیافتند»، مدت‌ها وقت می‌برده، و فردوسی هم مرغ نبود که چنان پر بزند برود که دست عمال سلطان به او نرسد. وسعت دربار غزنه و تشریفات

مربوط به خروج از آن یا ورود بدان از چند مورد وصفی که بیهقی در تاریخ خودش آورده است خوب معلوم می‌شود. مثلاً هنگامی که یکی از سفرای خلیفه بغداد به دربار وارد می‌شود می‌خوانیم که^{۱۲۳}:

«چون صبح بدمید چهار هزار غلام سرایی در دو طرف سرای امارت به چند رسته بایستادند؛ دو هزار با کلاه دو شاخ و کمرهای گران ده معالیق بودند و با هر غلامی عمودی سیمین، و دو هزار با کلاه چهار پر بودند و کیش و کمر و شمشیر و شغا و نیم‌لنگ بر میان بسته و هر غلامی کمانی و سه چوبه تیر بر دست. و همگان با قباهای دیبای شوشتری بودند و غلامی سیصد از خاصگان در رسته‌های صفه نزدیک امیر بایستادند با جامه‌های فاخرتر و کلاه‌های دوشاخ و کمرهای به زر و عمودهای زرین و چند تن آن بودند که با کمرها بودند مرصع به جواهر و سپری پنجاه و شصت به در بداشتند در میان سرای دیلمیان و همه بزرگان درگاه و ولایت‌داران و حجاب با کلاه‌های دو شاخ و کمر زر بودند و بیرون سرای مرتبه‌داران بایستادند و بسیار پیلان بداشتند و لشکر بر سلاح و برگستوان و جامه‌های دیبای گوناگون با عماری‌ها و سلاح‌ها به دو رویه بایستادند با علامت‌ها تا رسول را در میان ایشان گذرانیده آید. رسولدار برفت با جنبیتیان و قومی انبوه و رسول را برنشانند و آوردند و آواز بوق و دهل و کاسه پیل بخواست گفتمی روز قیامت است و رسول را بگذرانیدند بر این تکلف‌های عظیم و چیزی دید که در عمر خویش ندیده بود و مدهوش و متحیر گشت و در کوشک شد و امیر رضی‌الله عنه بر تخت بود پیش صفه».

درباری که از بیرون تا اندرونش چهار هزار و چند صد غلام سرایی و دیلمی و بسیار پیل و لشکر بتواند در صف تشریفاتی قرار گیرد جایی نیست که پیرمردی بیاید چیزی به سلطان بگوید و چنان غیبتش بزند که دست احدی به او نرسد. اگر چنین ملاقاتی بین محمود و فردوسی رخ داده بود تا فردوسی از بارگاه چنین درباری که لابد در قلب آن بوده به خارج از آن برسد می‌باید از چند باغ و حیاط وسیع می‌گذشت، و ممکن نبود که دنبالش بیایند و نتوانند پیدایش کنند^{۱۲۴}. از این گذشته ورود اعضای دولت نیز به دربار محمود مثل رفتن به بازارچه و کاروانسرا نبود، که هر که دلش می‌خواهد هر وقت خواست به آن وارد و از آن خارج شود. لابد کسی از حجاب و پرده‌داران همراه

این اشخاص بود که آنها را به درون و برون راهنمایی کند. حتی کسانی که اندرونی و بیرونی خوانین محلی ایران را دیده‌اند می‌دانند که در خانه‌های این اشخاص هم یک ترتیب و نظمی در آمد و رفت مردمی که نزد خان می‌رفتند بود تا چه رسد به دربار غزنه. بنابراین اگر قصد مکابرت و لجبازی نداشته باشیم مجبوریم قبول کنیم که ملاقات مابین محمود و فردوسی به تفصیلی که در تاریخ سیستان آمده است هیچ‌گاه صورت نگرفته است و عقلاً قابل قبول نیست و باید این بخش را از متن تاریخ سیستان حذف کرد. هرگاه که این داستان الحاقی از متن تاریخ سیستان حذف شود، قطعه‌ای که به شاهنامه ابوالمؤید بلخی مربوط است به این نص تبدیل می‌شود که می‌آورم:

«و اخبار نریمان و سام و دستان خود به شاهنامه بگوید که به تکرار حاجت نیاید [...] و اگر ما به شرح هر یک مشغول گردیم غرض به جای آورده نباشیم و این یکان یکان جهان را معروف و مشهور است همچنین فرزندان نشان نسل بر نسل به روزگار ملوک عجم جهان پهلوان بودند»^{۱۲۵}.

اگر کسی اصرار ورزد که شاید شاهنامه‌ای که در تاریخ سیستان از آن ذکر شده است شاهنامه استاد طوس بوده است، گوییم اینکه شاهنامه مذکور شاهنامه فردوسی نیست به چند دلیل معلوم می‌شود. اولاً شاهنامه فردوسی درباره اخبار نریمان و سام چیزی ندارد، و ماجراهای زال یا دستان را نیز بسیار مختصر آورده است. بنابراین کتابی که در تاریخ سیستان شاهنامه نامیده شد و در عین حال شامل اخبار نریمان و سام و دستان هم بود نمی‌تواند با شاهنامه فردوسی یکی باشد و قطعاً شاهنامه ابوالمؤید بلخی بوده است. ثانیاً فردوسی داستان زال را بسیار خلاصه آورده حال آنکه آن شاهنامه که در تاریخ سیستان ذکر آن آمده است ظاهراً ماجراهای زال را به تفصیل داشته است. ثالثاً تاریخ بلعمی که در سال ۳۵۲ق یعنی سال‌ها پیش از اینکه فردوسی آغاز به سرودن شاهنامه کند تألیف شده است، انتساب شاهنامه مذکور در تاریخ سیستان را به ابوالمؤید بلخی تأیید می‌کند زیرا بلعمی در داستان جم و گریختنش از ضحاک می‌نویسد:

«[جم] به زاولستان شد به حدیث دراز و گفتند [دختر] شاه زاولستان او [را] بیافت و به زن او گشت ... پس چون دست بدین دختر فراز کرد پسری آمدش تور نام کردش و وی ... را پسری آمد نریمان نام کرد وی را پسری آمد سام نام کرد وی را پسری آمد

دستان نام کرد وی را پسری آمد رستم نام کرد وی را پسری آمد فرامرز نام کرد و حدیث‌ها و اخبارها و سرگذشت‌های ایشان بسیار است و بسیار گویند و ابوالمؤید البلخی یاد کند به شاهنامه بزرگ»^{۱۲۶}.

از گفته بلعمی هم معلوم می‌شود که شاهنامه ابوالمؤید بلخی، که لابد به دلیل مفصل بودنش آنرا «شاهنامه بزرگ» می‌خواندند، شامل داستان‌های پدران رستم و فرزندان او بوده است در حالی که این حکایات در شاهنامه فردوسی نیست. رابعاً صاحب قابوس‌نامه (تألیف ۴۷۵ق) خطاب به فرزندش می‌نویسد: «جدت ملک شمس المعالی قابوس بن وشمگیر بود که نبیره آغش وهادان بود و آغش وهادان ملک گیلان بود به روزگار کیخسرو و ابوالمؤید بلخی ذکر او در شاهنامه آورده است»^{۱۲۷}. باز اینجا هم چون قابوس‌نامه به ابوالمؤید بلخی کتابی به نام شاهنامه منسوب کرده است که شامل اخباری بود که در شاهنامه فردوسی نیست، می‌توان گفت که وقتی صاحب تاریخ سیستان می‌نویسد اخبار خاندان رستم در شاهنامه‌ای آمده است منظورش شاهنامه ابوالمؤید بلخی است که در دسترس او بوده است. این حدس از طریق نزهت‌نامه علایی که تألیف آنرا بین سال‌های ۴۷۷ تا ۵۱۳ق تخمین زده‌اند هم تأیید می‌شود، زیرا شه‌مردان بن ابی‌الخیر در نزهت‌نامه در باب داستان‌های خاندان رستم می‌نویسد که «ابوالمؤید بلخی بسیار به هم آورده است»^{۱۲۸}. شهادت دو منبع مستقل دیگر که هم با شاهنامه فردوسی آشنا بوده‌اند و هم شاهنامه ابوالمؤید بلخی را می‌شناخته‌اند تأیید می‌کنند که ابوالمؤید صاحب شاهنامه مفصلی به نثر بوده است. اولین اینها مجمل‌التواریخ والقصص (تألیف ۵۲۰ق) است که صریحاً می‌نویسد: «... و از نثر ابوالمؤید البلخی چون اخبار نریمان و سام و کیقباد و افراسیاب و اخبار آغش وهادان و کی‌شکن»^{۱۲۹}. این عبارت با گزارش قابوس‌نامه که بر اساس آن داستان آغش وهادان در شاهنامه ابوالمؤید بلخی بیان شده بوده است، موافقت دارد. دومین منبعی که به منثور بودن و مفصل بودن شاهنامه ابوالمؤید شهادت می‌دهد تاریخ طبرستان ابن‌اسفندیار است که در اوایل سده ۷ق تألیف شده است. ابن‌اسفندیار در بیان کین‌خواهی منوچهر می‌نویسد: «چنان‌که در شاهنامه‌های نظم و نثر فردوسی و مؤیدی شرح دادند [منوچهر] کین ایرج باز خواست»^{۱۳۰}.

بنا بر شواهد و قراینی که ذکر شد تردید در وجود شاهنامه ابوالمؤید بلخی و منثور بودن آن جایز نیست و می توان گفت که شاهنامه ابوالمؤید لابد همان شاهنامه ای است که در تاریخ سیستان ذکر شده است زیرا هم با آن تشابه موضوع دارد و هم مؤلفش با مؤلف آن شاهنامه یکی است. شاید برخی از مطالبی که بلعمی در باب داستان های حماسی ایران نقل می کند، از شاهنامه ابوالمؤید بلخی گرفته شده باشد، زیرا این مطالب هم مفصل است و هم چنان که گفته شد در شاهنامه فردوسی نیست، اما برخی از آنها در حماسه های متأخری مانند بهمن نامه و فرامرزنامه آمده است. مثلاً در بخش مربوط به لشکرکشی بهمن بن اسفندیار به خون خواهی پدرش، بلعمی می نویسد که بهمن «رستم را بکشت و برادر رستم زواره را بکشت و پدر رستم، دستان، هنوز زنده بود او را نیز بکشت»^{۱۳۱}. چنان که ملاحظه می شود این روایت با داستان رستم در شاهنامه فردوسی نمی خواند، زیرا در شاهنامه رستم را بهمن نمی کشد بلکه پهلوان ملی ایران به دست برادر ناتنی خودش شغاد کشته می شود. اکنون می پردازیم به بحث درباره مهم ترین شاهنامه های پیش از فردوسی که منبع واحد شاعر ملی ما نیز محسوب می شود، یعنی شاهنامه ابومنصوری.

ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی

شاهنامه منثور بزرگی که فردوسی اثر جاودانی خودش را از نظم کردن آن خلق کرد به دستور و همت یکی از اشراف خراسان تهیه شده بود. چون بانی این شاهنامه که به شاهنامه ابومنصوری معروف است دینی عظیم بر گردن ادب فارسی دارد پیش از بحث درباره کتابی که به دستور او تهیه شد، مختصری در شرح احوالش بیان می کنیم و پس از آن بر سر سخن خودمان می شویم.

بانی شاهنامه ابومنصوری یکی از اشراف سامانی به نام ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی بود که در دستگاه سامانیان از حدود سنه ۳۲۰ تا ۳۵۰ یا ۳۵۱ ق که مقتول یا مسموم شد مشاغلی مهم را برعهده داشت. ابومنصور در طول حیات پر ماجرایش به حکومت طوس و نیشابور رسید و در سال های ۳۴۹ و ۳۵۰ ق حتی به سپهسالاری خراسان که مهم ترین منصب نظامی آن زمان بود نیز منصوب شد. با اینکه برخی

پنداشته‌اند که به دلیل سپهسالار خراسان بودن ابومنصور است که فردوسی *شاهنامه* ابومنصوری را «دفتر پهلوان»^{۱۳۲} و خود او را «سپهبد»^{۱۳۳} و «پهلوان» خوانده است.^{۱۳۴} احتمال دیگری که در این مورد مطرح شده است، و به نظر من تعبیر بهتری است، این است که چون ابومنصور به تصریح مقدمه *شاهنامه* منثور خودش «نژادی بزرگ به گوهر و از تخم اسپهبدان ایران بود»^{۱۳۵} و منصب پهلوانی و اسپهبدی خراسان را به وراثت از کنارنگیان شاهنشاهی ساسانیان برای خود ادعا می‌کرد، فردوسی او را سپهبد و پهلوان خوانده و با این کار هم دعوی ابومنصور را قبول کرده و هم موضع سیاسی خودش را نشان داده است.^{۱۳۶} ظاهراً فعالیت‌های سیاسی ابومنصور از حدود ۳۲۰ ق که به هنگام سرکوبی شورش هرات از او در زمره رجال و امرای ابوبکر محمد بن مظفر چغانی که از قبل سامانیان سپهسالاری خراسان را داشت، شروع می‌شود و نفوذ سیاسی او چه در دربار سامانیان و چه به هنگام شورشش علیه آنان در خراسان و ری در کتب تاریخ یاد شده است. می‌دانیم که همین ابومنصور در ۳۳۷ ق در مراغه به نام خودش سکه زده بود و داعیه پادشاهی هم داشت.^{۱۳۷} خاندان ابومنصور، حتی اگر هم که نسبی که برایشان در *شاهنامه* ابومنصوری نقل شده درست نباشد لابد از خانواده‌های اشرافی خراسان بوده‌اند و اهمیت سیاسی و معروفیتشان با شخص ابومنصور شروع نشده بلکه حداقل پدر ابومنصور عبدالرزاق هم شخصی بسیار مهم بوده است، زیرا نه تنها بیرونی از ابومنصور به نام «ابن عبدالرزاق الطوسی» یاد می‌کند^{۱۳۸}، بلکه بیهقی هم در ذکر شورش طوسی‌ان و حمله آنها به نیشابور می‌نویسد که سرکرده طوسی‌ان مردی تارودی نام بود «از بقایای عبدالرزاقیان»^{۱۳۹}. نام این تارودی به صورت البیوردی در عیون اخبار الرضای شیخ صدوق هم آمده است.^{۱۴۰} پس لابد عبدالرزاق طوسی شخصی مهم بوده که حتی فرزندی از آن او که به سپهسالاری خراسان نیز رسیده بوده است، به نام او شناخته می‌شد. اگر این حدس درست باشد، نمی‌توان نسب اشرافی عبدالرزاقیان را حداقل در مورد معروفیت پدر ابومنصور به کلی نادیده گرفت.

ابومنصور پس از شورشی کوتاه بر ضد سامانیان که بین سال‌های ۳۳۶ تا ۳۳۸ ق به طول انجامید از امیر نوح سامانی پوزش طلبید و توانست که در سال ۳۳۹ ق به طوس بازگردد و پس از حکومت بر طوس، بالأخره در جمادی‌الثانی سال ۳۴۹ از سوی امیر

عبدالملک سامانی به جای ابوالحسن سیمجور به مقام سپهسالاری خراسان منصوب شود. اما در ذیحجه ۳۴۹، یعنی تقریباً پس از شش ماه، از سپهسالاری خراسان معزول شد و البتگین به جای او به این مقام رسید.

پس از مرگ ناگهانی امیر عبدالملک سامانی در ۳۵۰ ق که به هنگام چوگان‌بازی از اسب به زیر افتاد و کشته شد، وزیرش بلعمی و سپاهسالارش البتگین، فرزند عبدالملک، یعنی امیر نصر را به جانشینی او برگزیدند. اما بزرگان سامانیان و فرماندهان سپاه پس از یک روز امیر جدید را خلع کردند و برادر عبدالملک، یعنی ابوصالح منصور بن نوح را به سلطنت نشانند و حتی سرای امیر عبدالملک را هم غارت کردند. ابوعلی محمد بن محمد بلعمی که تنها راه برقرار ماندن در وزارت را اتفاق با شورشیان می‌دید، مجبور شد که بدین انتخاب گردن نهد تا بتواند منصب خود را حفظ کند، اما سردار ترک امیر عبدالملک البتگین، یعنی همان ترکی که بیشتر فضلالی ایرانی از «خوی ترکانه» و مخالفتش با سامانیان در غضبند، جانب فرزند مخدوم خود را رها نکرد و به ابومنصور محمد بن عبدالرزاق پیام فرستاد که «احوال خراسان را ضبط کن، و حق صحبتی که میان ما هر دو تن است به‌جا آر چنان که اعتقاد من اندر تو هست»^{۱۴۱}، و او را نایب خود در خراسان قرار داد به این امید که به پایتخت سامانیان، بخارا، لشکر بکشد و فرزند امیر عبدالملک را بر جای پدر بنشانند. اما کهنه سیاستمداران دربار سامانی برای اینکه جلوی او را بگیرند ابومنصور را رسماً به سپهسالاری خراسان و تعقیب و نبرد با البتگین منصوب کردند و ابومنصور که ابتدا نایب البتگین در خراسان بود، از او برگشت و حتی در نزدیکی طوس بنه البتگین را نیز غارت کرد و البتگین ناچار شد که به بلخ عقب بنشیند و از آنجا هم به غزنین برود^{۱۴۲}. در این میان:

«ابومنصور عبدالرزاق دانست که آن شغل به او نگذارند و او را صرف کنند. به مرو باز آمد، سرهنگان مرو دروازه‌ها بستند بر روی او، و از آنجا بگذشت و دست لشکر گشاده کرد و غارت همی کرد و مال‌های مردمان همی ستد و همچنان روی به نسا و باورد نهاد. و رئیس نسا بمرده بود، ورثه او را بگرفت و مالی بستد»^{۱۴۳}.

چنان که ملاحظه می‌شود، ابومنصور، این دهقان «نژاده ایرانی» نه تنها خراسان را غارت می‌کند، بلکه در نسا ورثه رئیس نسا، یعنی دهقان نسا را هم می‌گیرد و به ضرب

و شتم و شکنجه مالی از ایشان حاصل می‌کند. باید توجه داشت که رئیس را در قدیم معادل «دهقان» استفاده می‌کردند. بنابر آنچه که گفته شد تصویر رمانتیکی که از ابومنصور عبدالرزاق در ذهن برخی از مورخان ساخته شده است با آنچه که از رفتار و کردار او می‌دانیم نمی‌خواند.

به هر تقدیر، پس از غارت خراسان، ابومنصور که حدس می‌زد منصور بن نوح او را در سپهسالاری خراسان باقی نخواهد گذاشت به رکن‌الدوله دیلمی ابراز اطاعت کرد و او را به فتح گرگان که تحت فرمانفرمایی و شمشگیر زیاری، از متحدان سامانیان، بود خواند. رکن‌الدوله در ۳۵۱ ق گرگان و طبرستان را از دست و شمشگیر بیرون کرد و و شمشگیر به گیلان عقب نشست، اما پیش از این و شمشگیر به طیب ابومنصور رشوه داده بود که او را مسموم کند، و طیب هم به ابومنصور زهری خورانده بود که بالأخره او را هلاک کرد^{۱۴۴}.

این مطالب را در باب زندگانی و فعالیت‌های سیاسی ابومنصور به اندکی شرح گفتیم تا معلوم باشد که این مرد که فقط به سبب فرمان دادنش به جمع‌آوری شاهنامه ابومنصوری، که آن هم شاید به پایمردی وزیرش ابومنصور معمری بوده، در این کار قصدش ایران دوستی نبوده و ظاهراً فقط برای جاه‌طلبی شخصی و برقرار ماندن نام خود و خاندانش این کار را کرده است، زیرا کسی که ایران دوست و ایران‌خواه باشد، خراسان را غارت نمی‌کند. اگر رفتار ابومنصور را با رفتار البتگین، و غلام او، یعنی سبکتگین مقایسه کنیم، می‌بینیم با آنکه این دو تن، و پس از ایشان سلاطین غزنوی، بارها از سوی محققان ایرانی به ترک صحراگرد بودن و مخالفت با سنن ایرانی دربار سامانی متهم شده‌اند، ظاهراً چه البتگین و چه سبکتگین و فرزندانش پیش از اضمحلال کلی حکومت سامانیان سعی در ابقاء و ادامه فرمانفرمایی این خاندان بر طبق سنن پادشاهی ایرانی که پسر را جانشین پدر می‌داند، داشتند در حالی که اشراف و درباریان خاندان سامانیان تنها در جهت حفظ منافع شخصی و جاه‌طلبی‌های خودشان می‌کوشیدند و «ایرانی» بودن یا «ترک» بودن را نمی‌توان اساس قضاوت درباره تاریخ فرهنگی ایران در این روزگار قرار داد.

نظام‌الملک، که بدون تردید به آرشیوهای دولتی غزنویان دسترسی داشت، می‌نویسد

که ابومنصور به مذهب باطنی تمایل داشت^{۱۴۵}. شیخ صدوق نیز حکایتی از قول خود این امیر نقل می‌کند که در آن ابومنصور می‌گوید که: «در روزگار جوانی نظر خوشی به طرفداران این مشهد (یعنی مشهد حضرت رضا علیه‌السلام) نداشتم و در راه متعرض زائران می‌شدم و لباس‌ها و خرجی و نامه‌ها و حواله‌هایشان را به ستیزه می‌ستاندم»^{۱۴۶}. بسیار بعید به نظر می‌رسد که یک شیعه دوازده امامی بی‌جهت متعرض زوار حرم مطهر حضرت رضا(ع) شود. بنابراین سه احتمال را در مورد مذهب و اعتقادات دینی ابومنصور محمد بن عبدالرزاق باید در نظر گرفت. یکی اینکه ابومنصور در جوانی سنی بوده و متعرض زوار حضرت رضا شدن را از روی تعصب دینی انجام می‌داد. احتمال دوم و ضعیف‌تر اینکه به قول نظام‌الملک او هم مانند بسیاری از اشراف سامانی به مذهب اسماعیلی گرایش داشته و آزار زوار را به دلیل اسماعیلی بودنش عیبی نمی‌دانست. احتمال سوم اینکه این کارها را از روی جوانی و تندخویی جوانی انجام می‌داد و شاید به دلیل داشتن زور و نفوذ خانوادگی، مانند خیلی از جوانان خاندان‌های اشرافی از روی خبث طینت مردم‌آزاری می‌کرد، کما اینکه رفتارش در سال‌های شیخوخیتش در مورد غارت خراسان و ضرب و شتم ورثه دهقان نسا برای گرفتن مال از ایشان، احتمال سوم را تقویت می‌کند.

حقیقت امر هرچه که باشد درباره اسماعیلی بودن او در جوانی تردید رواست، زیرا این اتهام را نظام‌الملک که می‌دانیم نسبت به اسماعیلیان تعصب شدیدی داشته به او وارد آورده است و چون نظام‌الملک، با اینکه در موارد مربوط به امورات دولتی و اداری از مهم‌ترین منابع تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران است، به حدی در تعصب مذهبی شدید و افراطی است که آراء او در باب افراد و فرقی که از نظر مذهبی با ایشان دشمنی داشته قابل قبول نیست. به صرف اینکه او ابومنصور را باطنی خوانده در باب مذهب ابن عبدالرزاق نمی‌شود قضاوتی کرد، مگر اینکه منظور نظام‌الملک از باطنی همان شیعه اثناعشری باشد که آن هم بعید نیست، زیرا این وزیر قابل، اما متعصب سلجوقی، هر قومی را که با ایشان اختلاف مذهب داشته باطنی می‌خواند. چه این قوم مسلمان شیعه باشند، چه اسماعیلی، یا مزدکی و خرم‌دینی یا چیز دیگری. بنابراین باید دید که آیا اتهامات نظام‌الملک از سوی منبعی مستقل تأیید می‌شود یا نه. به هر حال،

ابومنصور محمد بن عبدالرزاق به هر مذهبی که در جوانی بوده، در دوران شیخوخیت حتماً شیعه بوده است. تشیع او را از داستانی که شیخ صدوق در باب او ذکر کرده است، می‌توانیم حدس بزنیم.

می‌دانیم که ابوجعفر احمد بن حسین عتبی که وزیر امیر رشید عبدالملک بن نوح سامانی (۳۴۳-۳۵۰ق) بود، حاکم رازی را به رسالت نزد ابومنصور به طوس فرستاده بود. طبعاً ابومنصور در آن هنگام در طوس حکومت داشته که وزیر سامانیان به او رسول می‌فرستد، آن هم رسولی که دوست وزیر بوده است. چون وزارت ابوجعفر عتبی بین سال‌های ۳۴۵ و ۳۴۸ق بوده است، پس این واقعه هم باید بین این سنوات اتفاق افتاده باشد که سه الی شش سال پیش از مرگ ابومنصور است. از طرف دیگر منبعی که داستان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق و حرم مطهر حضرت رضا(ع) در آن نقل می‌شود چنان که گفتیم کتاب *عیون اخبارالرضای شیخ صدوق* است که برای تقدیم به صاحب بن عباد (وفات: ۳۸۵ق) تألیف شده بود. بنابراین منبع گزارش هم بسیار به زمان وقوع قضیه‌ای که ابومنصور نقل کرده نزدیک است، یعنی محدود می‌شود به فاصله زمانی بین منصوب شدن ابوجعفر عتبی به وزارت (۳۴۵ق) و زمان تألیف کتاب *عیون اخبارالرضا* که پیش از فوت شیخ صدوق در ۳۸۱ق صورت گرفته است، یعنی یک فاصله حداکثر سی چهل ساله. روی این حساب و به دلیل قابل اطمینان بودن راوی داستان که شیخ صدوق باشد، مطالبی که در داستان نقل می‌شود قابل اطمینان است.

چنان که گفتیم ابومنصور از سال ۳۲۰ق در خراسان در دستگاه‌های مختلف حکومتی از کارداران بوده و حتی ثعالبی معروف (وفات: ۴۲۹ یا ۴۳۰ق) در ذکر احوال ابوعلی محمد بن عیسی دامغانی که پنجاه سالی در دربار سامانیان مناصبی مهم داشت، می‌نویسد که ابوعلی در جوانی برای ابومنصور کتابت می‌کرد^{۱۴۷}. چون ابوعلی در ۳۸۲ق در سمرقند درگذشت، پنجاه سال پیش از آنرا باید ۳۳۲ق یا آن اوقات دانست. بنابراین اگر در سال ۳۳۲ق ابومنصور چنان دستگاهی داشته که ابوعلی برایش کتابت کند لابد در آن زمان‌ها شخصی مهم بوده است. از این گذشته هنگامی که حاکم رازی به سفارت از طرف ابوجعفر عتبی نزد او به طوس آمده بود، ابومنصور مرد مسنی بوده است، زیرا در آغاز حکایت متعرض زوار مشهد شدن را در همین سفر برای حاکم نقل می‌کند و

آنرا با جمله «کنت فی ایام شبابی» آغاز می‌کند. لابد کسی که می‌گوید «در دوران جوانیم» چنین و چنان کردم خودش را جوان نمی‌دانسته که بدین‌گونه آغاز سخن می‌کند. از آن گذشته پس از ذکر معجزه مشهد مطهر ثامن‌الائمه و قضیه ضامن آهو اضافه می‌کند که:

«از آن پس هرگاه که کار دشواری به من روی می‌آورد و گرفتاری پیدا می‌کردم بدین مشهد روی و پناه می‌آوردم و آنرا زیارت و از خدای تعالی در آنجا حاجت خویش را مسئلت می‌کردم و خداوند نیاز مرا برمی‌آورد و من از خدا خواستم که پسری نصیب من فرماید، و خداوند مرا پسری داد که چون بالغ شد کشته شد. پس دوباره به آن مشهد باز گشتم و از خدای تعالی خواستم که مرا پسری دیگر دهد، و پسری دیگر نصیبم شد»^{۱۴۸}.

حتی اگر سن ابومنصور را به هنگامی که در مشهد مقدس طلب فرزند ذکور کرده، بیست سال فرض کنیم، لابد هنگامی که پسر اولش کشته می‌شود، ولو اینکه سن بلوغ او را پانزده سالگی بدانیم، ابومنصور ۳۵ ساله بوده است. از طرف دیگر چون پس از فوت پسرش در حرم امام رضا(ع) از آن حضرت پسر دیگری می‌طلبد که به او داده می‌شود احتمال اینکه در این ایام یا پسر نداشته باشد و یا اصلاً اولاد نداشته باشد را باید در نظر گرفت. اما چون پسر دیگری گیرش می‌آید بسیار بعید است که اگر کنیه «ابومنصور» از کنیه‌هایی نباشد که به دلیلی به جز پدر شدن به مردم می‌دادند، از نام فرزندی که از حضرت رضا(ع) خواسته بود و به او داده شد، کنیه نگرفته باشد. بنابراین می‌توان فرزندی به نام «منصور» هم برای او تصور کرد. این بود شمه‌ای از اخبار و احوال بانی شاهنامه معروفی که به نام شاهنامه ابومنصوری معروف است. اکنون می‌پردازیم به بررسی آنچه که از تواریخ و متون در باب آن شاهنامه معروف به دست می‌آید.

شاهنامه ابومنصوری

شاهنامه‌ای معروف، منشور و عظیم که به اجماع کلیه علمای شاهنامه‌شناس، منبع دقیقی و فردوسی بوده، همین شاهنامه ابومنصوری است که به فرمان ابومنصور محمد ابن عبدالرزاق طوسی در سال ۳۴۶ ق فراهم آمد و در اندک زمانی شهرت فراوان یافت^{۱۴۹}.

فردوسی در نظم مطالب این کتاب منثور، بسیار وسواس داشته است، و آنچه را که در متن ابومنصوری می‌دیده به نظم می‌آورده و از خودش هیچ چیزی به متن اضافه یا از آن کم نمی‌کرده است و به قول ملک‌الشعرا بهار:

«بر من که دقت کاملی در اشعار شاهنامه کرده‌ام مسلم است که فردوسی یک مطلب از مطالب کتاب خود را از پیش خود نگفته و از خود چیزی جعل نکرده است ... [و] هر چه در داستان‌های متن کتاب می‌دیده است عیناً به شعر می‌آورده و از خود چیزی نمی‌ساخته جز در موارد اخلاق و حکم. در سایر موارد به نقل روایت از نثر به نظم اکتفا می‌نموده است»^{۱۵۰}.

طبعاً چنین کتابی که فردوسی اثر خود را از روی آن نظم کرده باشد، از مهم‌ترین اسناد ادب فارسی است اما متأسفانه متن این کتاب از دست رفته است و تنها مقدمه آن برجای مانده که به آغاز برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه به عنوان پیشگفتار افزوده شده است.

اولین کسی که متوجه قدمت این مقدمه و بستگی آن به شاهنامه ابومنصوری شد، حسن تقی‌زاده بود. اما متن را بعدها محمد قزوینی تصحیح کرد و بالأخره تصحیح آن به همت عباس اقبال آشتیانی چاپ شد.

با آنکه متن شاهنامه ابومنصوری دیگر در دست نیست و تنها بخشی که از آن کتاب عظیم باقی مانده مقدمه آن است، چند منبع جنبی به موجود بودن آن شاهنامه و اهمیت و وجهه ادبی آن در خراسان سده ۴ق شهادت می‌دهند. با آنکه منابعی که موجودیت شاهنامه ابومنصوری را مدلل می‌سازد معمولاً صریح است، به نظر می‌رسد که بلعمی، وزیر معروف سامانیان هم این کتاب را می‌شناخت و از آن استفاده کرده بود، اما به تصریح نامی از آن نمی‌برد. تفصیل مطلب اینکه ظاهراً بلعمی به چند کتاب درباره تاریخ قومی ایران دسترسی داشته که از آنها مطالبی نقل می‌کند. یکی از این کتب، کتابی است که آنرا کتاب اخبار عجم می‌خوانند. روایتی که از سرنوشت خاندان رستم در آن کتاب موجود بوده است، برخلاف برخی مطالب دیگری که بلعمی احتمالاً از شاهنامه ابوالمؤید بلخی در کتابش آورده است، در کلیات با مطالب شاهنامه فردوسی همخوانی دارد:

«به‌روایتی دیگر در کتاب/خبر عجم ایدون گفتست که در آن وقت که بهمن قصد آن کرد که خون پدر باز خواهد رستم نمانده بود که به‌دست برادری از آن خویش مگر هلاک شده بود او را پسری مانده بود فرامرز نام و ملک نیمروز و هندوستان به میراث و نیروی خویش گرفته بود و این ملک بهمن کین پدر خویش اسفندیار از این فرامرز بخواست و سالیان میان ایشان در هندوستان رزم‌ها افتاد که شرح آن در کتب آورده‌اند آنگاه به عاقبت بهمن هلاک شد در میان دریایی به زمین هند والله اعلم»^{۱۵۱}.

این کتاب/خبر عجم هرچه که بوده هم در کلیات با روایت شاهنامه هماهنگی داشته، و هم از بهمن‌نامه و فرامرزنامه مجزا بوده است زیرا ظاهراً عبارت «سالیان میان ایشان در هندوستان رزم‌ها افتاد» را بلعمی نه از قول/خبر عجم بلکه از شرحی که «در کتب آورده‌اند» نقل می‌کند. بنابراین دور نیست که عنوان/خبر عجم نام کتابی خاص نباشد بلکه کنایه از شاهنامه معروف دیگر آن زمان، یعنی شاهنامه ابومنصوری باشد. البته بعید هم نیست که کتابی به عنوان/خبر عجم موجود بوده باشد که روایت آن در کلیات با روایت شاهنامه ابومنصوری می‌خوانده است.

اگر منبع بلعمی را در این مورد به‌خصوص شاهنامه ابومنصوری فرض کنیم چون تاریخ بلعمی در سال ۳۵۲ق، یعنی شش سال پس از تألیف شاهنامه ابومنصوری تألیف شد و چون بلعمی با خاندان ابومنصور آشنایی داشت، بعید نیست که از مطالب آن شاهنامه چیزی نقل کرده باشد. آنچه این حدس را تقویت می‌کند این است که در تاریخ بلعمی جملاتی موجود است که تقریباً لفظ به لفظ با جملاتی از مقدمه شاهنامه ابومنصوری می‌خواند. من نمونه‌ای از این نوع توافق بین دو متن را که محمد قزوینی ابتدا متوجه آن شد در اینجا می‌آورم:

مقدمه قدیم: «وز فرود ایشان به دویست سال برسد که یاد کنیم از گاه آدم باز چند است و ایشان بدین گفتار گرد آمدند که ما یاد خواهیم کردن و این گزارش که کنیم از گفتار دهقانان باید آورد که این پادشاهی به‌دست ایشان بود»^{۱۵۲}.

تاریخ بلعمی: «وز فرود ایشان به دویست سال برسد که یاد کنیم از گاه آدم باز چند است و ایشان همه بر این گفتار دهقانان گرد آمدند که ما یاد خواهیم کردن و این گزارش که کنیم [از گفتار دهقانان کنیم] که این پادشاهی اول به دست ایشان بود»^{۱۵۳}.

بنابراین با اینکه بلعمی صریحاً نمی‌گوید که از شاهنامهٔ ابومنصوری در بخش مربوط به تاریخ پادشاهان ایران برای ترجمهٔ آزادی که از تاریخ طبری به عمل آورده مطالبی اخذ کرده است، هیچ بعید نیست که او نیز این کتاب را در دست داشت، و گرنه نمی‌توان تشابه جملات را بین تاریخ بلعمی و متن مقدمهٔ قدیم توجیه کرد.

مهم‌ترین منابع ما در باب شاهنامهٔ ابومنصوری، به غیر از شهادت صریح مقدمهٔ آن کتاب، همانا شاهنامهٔ فردوسی، یعنی حماسهٔ ملی ایران است که بدون کم و کسر از روی شاهنامهٔ ابومنصوری به نظم آورده شده است. به جز مقدمهٔ قدیم و شاهنامهٔ فردوسی نیز چند مأخذ مهم دیگر کتاب شاهنامهٔ ابومنصوری استفاده کرده‌اند. مهم‌ترین اینها ابومنصور عبدالملک بن محمد ثعالبی نیشابوری (وفات: ۴۲۹ یا ۴۳۰ق) است که متن فارسی آن شاهنامهٔ نثر را به عربی ترجمه‌ای آزاد کرده است و محتویات آنرا با اطلاعاتی که از برخی دیگر از متون تاریخی و ادبی به دست آورده بود آمیخته و در تألیف معروفش *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم باقی* گذاشته است. به جز ثعالبی، ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۴۰ق) هم به هنگام تألیف *الآثار الباقیه* در حدود ۳۹۱ق شاهنامهٔ ابومنصوری را در دست داشته است. بنابراین گذشته از شهادت مقدمهٔ کتاب و نقل ابوریحان بیرونی، به‌رغم از دست رفتن متن آن کتاب عظیم، در شاهنامهٔ فردوسی ما صورت منظوم شاهنامهٔ ابومنصوری، و در *غرر ثعالبی* ترجمهٔ عربی آزاد آنرا در دست داریم. ناگفته نماند که برخی از فضلا انتساب *غرر* را به ثعالبی معروف، یعنی عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالبی نیشابوری، صاحب *یتیمه الدهر* و قریب هشتاد و اند کتاب دیگر، نادرست می‌شمارند و نویسندهٔ *غرر* را شخصی به نام حسین بن محمد مرغنی قلمداد می‌کنند. اولاً این انتساب به شرحی که بر اساس نسخ موجودهٔ *غرر* خواهیم آورد غلط است و مؤلف *غرر* کسی غیر از ثعالبی معروف نیست. ثانیاً حتی اگر نویسندهٔ *غرر*، حسین بن محمد مرغنی باشد باز در اصل مطلب ما یعنی اینکه *غرر* ترجمه‌ای آزاد از شاهنامهٔ ابومنصوری به زبان عربی است، تفاوتی ندارد. چه ثعالبی آن شاهنامه را به عربی گردانده باشد و چه مرغنی، در هر دو حال ترجمهٔ آزاد عربی شاهنامهٔ ابومنصوری را در دست داریم.

چنان که گفتیم گذشته از آنچه که مستقیماً از متن شاهنامهٔ فردوسی و ترجمهٔ

عربی ثعالبی درباره شاهنامه ابومنصوری به دست می آید، برخی گزارش‌ها هم در نوشته‌های کهن و مورد اطمینان در دست هست که از وجود این شاهنامه خبر می‌دهد. یکی از مهم‌ترین این منابع الآثارالباقیة ابوریحان بیرونی (وفات: ۴۴۰ق) است که چند بار آنرا ذکر می‌کند. اولین اشاره بیرونی به شاهنامه ابومنصوری ضمن اعتراض او به جعل نسب‌های اشرافی کهن برای خاندان‌های متنفذ دوران خودش آمده است. نص عبارت بیرونی بدین قرار است: «... من فعلهم علی تخرص الاحادیث الکاسبة للحمد و تمویة النسبة الی الاصول الشریفة کما فعل لابن عبدالرزاق الطوسی من افتعال نسب له فی الشاهنامه ینتمی به الی منوشجر و کما فعل لآل بویه»^{۱۵۴}. با اینکه ابوریحان در این موضع صریحاً نمی‌گوید که این شاهنامه‌ای که در آن برای ابومنصور محمد بن عبدالرزاق نسب‌سازی کرده‌اند کدام شاهنامه بوده است در جدولی که از شاهان اشکانی و مدت سلطنت ایشان ارائه می‌کند روشن می‌کند که منظورش شاهنامه ابومنصوری است: «و وجدنا تواریخ هذا القسم الثانی فی کتاب شاهنامه المعمول لابی منصور بن عبدالرزاق»^{۱۵۵}.

به غیر از فردوسی و ثعالبی ذکر شاهنامه ابومنصوری در آثار برخی از ادبا و دانشمندان دیگر هم آمده است که برخی از آنها با فردوسی همزمان بوده‌اند و بعضی اندکی سپس‌تر از او می‌زیسته‌اند. اما پیش از بررسی آنچه خود فردوسی و ادبای هم عصر یا قریب‌العهد به او درباره شاهنامه ابومنصوری نوشته‌اند، به بررسی این موضوع می‌پردازیم که آیا نویسنده غررالسیر همان ثعالبی نیشابوری معروف است یا شخصی به غیر از او.

رد انتساب غرر به ثعالبی نیشابوری در ایران اول بار به وسیله مجتبی مینوی، در مقدمه‌ای که بر چاپ افست طبع زتنبرگ (پاریس، ۱۹۰۰م)، در دی ماه ۱۳۴۱/۱۹۶۲م نوشته بودند مطرح شد. پیش از او ظاهراً بارتولد اول کسی بود که تألیف غرر را به کسی غیر از ثعالبی منتسب کرده بود:

«در زمان غزنویان تألیفات تاریخی بالنسبه فراوان بوده. متقدم‌ترین تألیف تاریخی آن زمان به قلم ابومنصور حسین بن محمد ثعالبی (همعصر عبدالملک بن محمد که پیش از این از و نام برده‌ایم) برای برادر محمود یعنی ابوالمظفر نصر بن سبکتگین

(وفات: ۴۱۲ق) نوشته شده بوده»^{۱۵۶}. درعین حال بارتولد اضافه می‌کند که: اما خواند میر تألیف این کتاب را به عبدالملک [یعنی ثعالبی معروف] نسبت می‌دهد^{۱۵۷}. از آنجایی که در نسخه خطی کتابخانه پاریس نام مؤلف ذکر نشده؛ ممکن است حاجی خلیفه اشتباهاً نقل کرده و مؤلف کتاب تاریخ و یتیمه شخص واحدی باشد. ولی حاجی خلیفه می‌گوید که: مؤلف تاریخ از مردم مرعش (در آسیای غربی) و نویسنده «یتیمه» اهل نیشابور بوده و این موضوع امکان اشتباه را از طرف او رد می‌کند^{۱۵۸}.

پس از بارتولد خاورشناس نامی آلمانی کارل بروکلمان (۱۸۶۸-۱۹۵۶م) در تاریخ ادبیات عرب که چاپ اولش بین سال‌های ۱۸۹۸، ۱۹۰۲م و چاپ دوم آن شامل ذیل کتاب در سال‌های ۱۹۴۳ و ۱۹۴۹م منتشر شد، صریحاً غرر را به حسین بن محمد مرغنی نسبت داد. پس از بروکلمان دانشمند ایتالیایی، لئونه کایتانی (۱۸۶۹-۱۹۲۶ق) در سال ۱۹۱۰م مقاله‌ای در مورد نسخه خطی بخشی از این کتاب که در کتابخانه بادلیان آکسفورد محفوظ است منتشر کرد و حدس زد که یا این کتاب مجهول‌المؤلف است و یا نویسنده‌اش حسین بن محمد مرغنی نام دارد^{۱۵۹}.

چنان‌که پیش از این گفتیم مینوی هم در مقدمه چاپ افست غرر، حسین بن محمد مرغنی را مؤلف کتاب دانسته‌اند^{۱۶۰}. اما ببینیم چرا مجتبی مینوی غرر را از ثعالبی معروف نمی‌داند. دلایل ایشان در رد انتساب این کتاب، اینهاست: ۱. در ترنج پشت مجلد اول نوشته است: «المجلد الاول من تاریخ غرر السیر للحسین بن محمد المرغنی» و در ترنج آغاز جلد دوم هم نوشته: «المجلد الثاني من کتاب غرر السیر للحسین بن محمد المرغنی». پس نص ترنج پشت دو جلد از کتاب ظاهراً نویسنده آنرا به نام حسین ابن محمد مرغنی مشخص می‌کند. ۲. کاتب چلبی در کشف‌الظنون می‌نویسد «غرر السیر فی التاریخ تألیف ابی منصور الحسین بن محمد المرغنی الثعالبی». ۳. چون کنیه و شهرت ابومنصور حسین بن محمد المرغنی الثعالبی که مؤلف گمنامی بوده است با کنیه و شهرت ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل الثعالبی، نویسنده نامی و مؤلف یتیمه/دهر و هشتاد و اند کتاب دیگر یکی بوده، و چون مرسوم است که کتب مؤلفان گمنام به نویسندگانی نامدار که با ایشان تشابه اسمی داشته باشند بسته شود، کتاب المرغنی الثعالبی هم به ثعالبی مشهور بسته شده است.

با این همه مینوی مطلب را به قید صحت بیان نمی کند، بلکه بر اساس دلایلی که نقل کردیم احتمال تعلق کتاب غرر را به ثعالبی مرغنی بیشتر از تعلق آن به ثعالبی معروف می داند: «با این مقدمات نگارنده نسبت کتاب را به مرغنی مرجح می داند تا به نیشابوری»^{۱۶۱}. مطلبی که مینوی به حدس و گمان و ظاهراً بدون اصرار در صحت آن گفته است، به مرور زمان از بدیهیات شمرده شد و ظاهراً بسیاری از فضلاء ایران بر آنند که مؤلف غرر حتماً همان حسین بن محمد مرغنی ثعالبی است و لاغیر^{۱۶۲}. اما ببینیم، چرا انتساب این اثر به کسی به نام ثعالبی مرغنی نادرست است؟

اولاً در وصف غرر حاجی خلیفه می نویسد: *غرر السیر فی التاریخ تألیف ابی منصور الحسین بن محمد المرعشی الثعالبی*، اوله: «اما بعد حمد الله مدیر الافلاک فی سمائه»^{۱۶۳}. از نص نوشته حاجی معلوم است که منظورش از غرر همین کتاب مورد نظر ما است، زیرا عبارتی که از اول آن نقل می کند با آنچه که در آغاز غرر آمده است می خواند. ثانیاً در چاپ بخشی از مجلد سوم یا چهارم کتاب که به تصحیح سهیل زکار از روی نسخه ناقصی که در کتابخانه بادلیان آکسفورد نگهداری می شود به چاپ رسیده است، نیز مؤلف کتاب را حسین بن محمد مرعشی نوشته اند که معلوم است که مصحح محترم هم اطلاعاتشان را از حاجی خلیفه کسب کرده اند و مهم تر اینکه نسبت «ثعالبی» پس از نام «حسین بن محمد المرعشی» که حتماً بدخوانی کلمه «المرغنی» است، نیامده است^{۱۶۴}. ثانیاً از نسخ شناخته شده غرر هیچ کدام کتاب را به کسی که هم کنیه ابومنصور و هم نسبت ثعالبی داشته باشد منسوب نمی کنند. در نسخ خطی موجود این اثر یا نویسندۀ آنرا حسین بن محمد مرغنی دانسته اند و یا نقطه های مرغنی را نگذاشته اند که شاید هم به همین دلیل حاجی خلیفه المرغنی را المرعشی خوانده و الا حتی در نسخه ناقص بادلیان هم نامی که در قسمت دست راست بالای صفحه اول نسخه نوشته شده صریحاً «مرغنی» است نه مرعشی. در اقدم نسخ کتاب که فعلاً در توپقاپی سرای نگهداری می شود^{۱۶۵} نیز ذکری از نسبت «ثعالبی» در مورد «حسین بن محمد» نیست و نام این شخص بدون کنیه «ابومنصور» و نسبت «ثعالبی» آمده است. در ورق ۱ رواز نسخه داماد ابراهیم پاشا بر ترنج پشت مجلد اول نوشته است: «المجلد الاول من تاریخ غرر السیر للحسین بن محمد المرغنی». بنابراین نام «ابومنصور حسین بن محمد مرغنی»

که مینوی از حاجی خلیفه نقل کرده‌اند در خود این نسخه موجود نیست. اگر به ترنج جلد دوم کتاب نگاه کنیم می‌بینیم که در آن هم وضعی مشابه مجلد اول کتاب موجود است: در ورق ۱۷۱ رو و در این ترنج هم صرفاً نوشته‌اند «المجلدالثانی من کتاب غررالسیر للحسین بن محمد المرعنی». تفاوت نص این ترنج با آنچه که در ترنج جلد اول آمده، یکی در این است که نقطه‌های نام «المرعنی» را نگذاشته و دیگر اینکه نام کتاب را به جای اینکه «تاریخ غررالسیر» بنویسد فقط «غررالسیر» نوشته است. ثالثاً عنوان کتاب و نام مؤلف آن به خط کوفی زیبایی در لوحه‌ای که در مجلد اول کتاب بالای برگ ۱ پشت و برگ ۲ رو نوشته شده، و متن آن از این قرار است: «المجلدالاول من تاریخ غررالسیر تصنیف الشیخ الامام ابی منصور لثعالبی رحمةالله».

مرحوم فضائی، راه حل قانع‌کننده‌ای برای این مسأله یافته‌اند که به نظر من کاملاً صحیح است. ایشان می‌نویسند که احتمالاً حاجی خلیفه یا کسانی که ذیل کتاب او را نوشته‌اند، دو نام را در این نسخه در هم ادغام کرده و از آن نام جدیدی ساخته‌اند که در هیچ‌کدام از نسخ خطی شناخته شده این کتاب موجود نیست. به عبارت دیگر، ایشان نام «حسین بن محمد المرعنی» را از ترنج پشت کتاب و نام «ابومنصور الثعالبی» را از لوح آغاز کتاب در هم آمیخته و از ادغام این اسامی شخص جدیدی به نام «ابومنصور حسین بن محمد المرعنی الثعالبی» آفریده‌اند که پشتوانه متنی ندارد. از این گذشته «ابومنصور ثعالبی» به وجه اطلاق در مورد ثعالبی معروف در کتب فارسی و عربی بسیار به کار رفته است چنان‌که صاحب ترجمه تاریخ یمینی مکرراً از ثعالبی با نام «ابومنصور ثعالبی» یاد می‌کند^{۱۶۶} و حتی خود حاجی خلیفه نیز ذیل فقره ۱۷۹۰۱ از او فقط با کنیه و نسبتش، یعنی «ابومنصور ثعالبی» یاد می‌کند^{۱۶۷}.

نکته قابل توجه دیگر در مورد مؤلف کتاب این است که بر لوحه این کتاب از او با لقب «الشیخ الامام» یاد شده است. حاجی خلیفه نیز مکرراً از ثعالبی با القاب «الامام»^{۱۶۸}؛ «الاستاذالسابق و الامامالحاذق»^{۱۶۹}؛ و نیز «الامام» و «شیخالادب»، همراه با هم^{۱۷۰} یاد می‌کند. بنابراین به نظر من در اینکه این ثعالبی که نامش در لوحه جلد اول کتاب آمده همان ثعالبی معروف است تردید چندانی نمی‌توان داشت.

اما اگر نویسنده غرر کسی جز ثعالبی معروف نیست، پس این حسین بن محمد

مرغنی کیست، و چرا نامش پشت جلد کتابی آمده است که انتسابش به ثعالبی معروف ارجح است؟

ظاهراً حسین بن محمد مرغنی صاحب کتاب بوده است نه مؤلف آن و دلیل اینکه نامش را در ترنج پشت جلد نوشته بوده‌اند نیز همین است. در ترنج بسیاری از نسخ نفیس یا نام صاحب کتاب را می‌نوشته‌اند و یا عبارتی مانند «برسم خزانه فلان» را می‌نوشته‌اند. بنابراین عباراتی هم که در داخل ترنج‌های مجلدات اول و دوم غرر نوشته شده است، مالکیت را می‌رساند نه تألیف کتاب را و جمله «للعسین بن محمد المرغنی» یعنی متعلق به حسین بن محمد المرغنی «نه اینکه به قلم او. اتفاقاً ثعالبی در شرح احوال ابویوسف یعقوب بن احمد بن محمد می‌نویسد: «و کتب علی ظهر کتاب سحر البلاغة له» یعنی پشت جلد کتاب سحرالبلاغه‌ای که مال او بود نوشت»^{۱۷۱}. در اینکه سحرالبلاغه نوشته خود ثعالبی بوده است حرفی نیست. بنابراین وقتی خود ثعالبی می‌گوید که ابویوسف پشت «کتاب سحرالبلاغه له» نوشت چنین و چنان، منظورش این نیست که مؤلف سحرالبلاغه ابویوسف بوده است. به همین قیاس وقتی هم که در ترنج غرر می‌بینیم که نوشته‌اند «للعسین بن محمد المرغنی» نباید تصور کنیم که مؤلف کتاب حسین بن محمد المرغنی بوده است و نه ثعالبی معروف که به لقب «الشیخ‌الامام ابومنصور الثعالبی» در لوح آغاز کتاب به عنوان مصنف کتاب شناسایی شده است.

حسین بن محمد مرغنی از امرای سپاه پادشاهان غوری بود که در ۵۹۹ق کشته شد. چون نسخه داماد ابراهیم پاشا تاریخ کتابت ۵۹۷ق دارد، تعلقش به حسین بن محمد مرغنی بلامانع است. چنان که گفتیم حسین بن محمد مرغنی فرمانده سپاه غیاث‌الدین ابوالفتح محمد بن سام (۵۵۸-۵۹۹ق)، یعنی برادرزاده سلطان علاء‌الدین حسین جهانسوز (۵۴۴-۵۵۶ق) بود که می‌دانیم از غزنویان کینه شدیدی در دل داشت و سه بار با بهرامشاه غزنوی جنگید و او را شکست داد و پس از دستیابی بر غزنه نیز هفت شبانه‌روز آن شهر را غارت می‌کرد و می‌سوخت، و به همین سبب هم به صفت «جهانسوز» معروف شد^{۱۷۲}. اما همین سلطان حسین جهانسوز، به‌رغم کشت و کشتار و غارت و تخریب غزنین به تصریح صاحب چهارمقاله، مدایح شاعران دربار غزنوی را در همان غزنین «به زر همی خرید و در خزینه همی نهاد ... و خود از شاهنامه بر

می‌خواند آنچه ابوالقاسم فردوسی گفته بود»^{۱۷۳}. چون غرر برای کتابخانه امیر نصر بن سبکتگین، برادر سلطان محمود نوشته شده بوده، هیچ بعید نیست که در هجوم غوریان به غزنین نسخه‌ای از آن فراچنگ غارتگران کتاب‌دوست و شعرپرست آمده باشد، و آخر الامر از روی آن نسخه حسین بن محمد مرغنی، امیر سلاطین غوری دستور داده بوده که نسخه‌ای از غرر را برایش بنویسند و به همین دلیل هم نامش پشت جلد کتاب در ترنجی که معمولاً مالک نسخه در آن قید می‌شود آمده است. پس از مرگ او هم لابد کتاب در تملک اشخاص دیگری که نامشان در اطراف این دو ترنج آمده است در آمده، که آن به کار ما مربوط نمی‌شود.

گذشته از دلایل فوق‌الذکر انتساب این کتاب به ابومنصور عبدالملک بن محمد ثعالبی معروف از چند طریق دیگر نیز تأیید می‌شود. اولاً نام کتاب در لوح صفحه آغازین مجلد دوم کتاب به صورت *الغرر فی سیرالملوک* آمده که انگار «واخبارهم» را نیز به دنبال داشته است، اما در تصویری که نزد من است دقیقاً خوانا نیست^{۱۷۴}. با اینکه ممکن است که این بخش آخر را من اشتباه خوانده باشم، در آخر همین مجلد نیز کاتب اصلی کتابت را با عبارت زیر به پایان آورده است: «تم الجزء الثانی من کتاب الغرر فی سیرالملوک و اخبارهم»^{۱۷۵}. بنابراین نام کتاب به صورت *الغرر فی سیرالملوک و اخبارهم* نیز قابل قبول است. ثالثاً حاجی خلیفه تحت فقره ۷۳۴۳^{۱۷۶} از کتاب *سیرةالملوک* لعبدالملک ابن منصور الثعالبی مات سنة ۴۳۰ یاد می‌کند. به نظر من کاتب نام نویسنده کتاب را که همان ابومنصور عبدالملک الثعالبی باشد با تقدیم و تأخیر نوشته است، اما نمی‌دانم در نسخه خطی که فلوگل در دست داشته آیا روی کلمات منصور و عبدالملک حرف میم و خاء را که نساخ قدیم هر گاه کلماتی را پس و پیش می‌نوشته‌اند و خودشان متوجه اشتباه خود می‌شده‌اند، گذاشته بوده و فلوگل بدون ذکر یا توجه از آن گذشته، یا اینکه اشتباه اصلاً از کاتب است. به هر حال ظاهراً حاجی خلیفه نام کتاب را به خلاصه آورده یا این کتاب کم‌کم به *سیرةالملوک* معروف شده بوده است.

با آنکه فضائی در مقدمه ترجمه فارسی غرر نوشته‌اند که صلاح‌الدین خلیل بن ایبک صفدی (وفات: ۷۶۴ق) در *الوافی بالوفیات* از *غرر اخبار ملوک الفرس* نام می‌برد^{۱۷۷} من در آن طبعی از *الوافی* که بدان دسترسی داشتم نام این کتاب را ضمن آثار ثعالبی

نیافتیم^{۱۷۸}، اما فرانتز روزنتال نیز می‌نویسد که صفدی در مقدمه *الوافی* این کتاب را جزء کتب تاریخی ابومنصور ثعالبی نام برده است، بنابراین شاید قصور از من بوده باشد^{۱۷۹}.

خواندمیر (۸۸۰-۹۴۲ق) هم چنان که گفتیم این کتاب را صریحاً به ثعالبی معروف منسوب کرده و نوشته: «و از افاضل جهان ابومنصور ثعالبی معاصر قابوس بود و نام ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل است و کتاب *غرر و سیرالملوک* از جمله تصانیف اوست»^{۱۸۰}.

گذشته از این قرائن، آنچه که صحت انتساب *غررالسیر* را به ثعالبی معروف محرز و مسلم می‌کند متن خود کتاب است، زیرا نه تنها سبک نثر *غرر* سبک ثعالبی است، بلکه بسیاری از جملات و عباراتی که در کتب دیگر ثعالبی آمده‌اند، و در انتساب آن کتاب‌ها به ثعالبی نیز هیچ‌گونه تردیدی روا نیست به‌عینه در همین *غرر* نیز تکرار شده‌اند. این نکته مخصوصاً از نظر اینکه می‌دانیم که ثعالبی عادت یا تمایل داشت که مطلب واحد را در چند کتاب به عینه تکرار کند مهم است. به قول فرنگی‌ها این نوعی *Usus Auctoris* است که در مورد ثعالبی معروف اهل فن است. زتنبرگ نمونه‌های مفصلی از این نوع کاربردهای تکراری مشابه بین *غرر* و دیگر آثار ثعالبی به دست داده است که خودش می‌گوید مشت نمونه خروار است و کامل نیست. مرحوم فضائی نیز در مقدمه ترجمه فاضلانهاش تصریح می‌کند که «ضمن تصفح در آثار پر شمار عبدالملک ثعالبی به جملات و عبارات و امثال بی‌شماری برخورد کرده است که عیناً یا با اندک تغییری در *غررالسیر* آمده است ولی ذکر آن موارد موجب تطویل کلام و ملال خاطر خواننده خواهد شد»^{۱۸۱}. خلاصه‌ای که من از موارد تشابه لفظ به لفظ یا بسیار نزدیک بین *غرر* و دیگر آثار ثعالبی از مقدمه زتنبرگ به دست آورده‌ام این است که اینجا ذکر می‌کنم: موارد همخوانی متن بین *غرر و التمثیل والمحاضرة* ۱۳ فقره؛ با *یتیمه‌الدهر* ۸ فقره؛ با *سحرالبلاغه* ۳۵ فقره، با *نثرالنظم* ۳ فقره، با *الطائف المعارف* ۴ فقره، با *المبہج* ۱ فقره، با *خاص‌الخاص* ۴ فقره، با *الطائف‌الصحابه* ۱ فقره، با *بردالاکباد* ۱ فقره^{۱۸۲}. تشابه جملات *غرر* و دیگر آثار ثعالبی آن قدر چشمگیر است که فضائی می‌نویسد: «آنچنان سبک تحریر در کتاب *غررالسیر* و انتخاب کلمات و تعبیرات با کتب و رسالات عبدالملک

ثعالبی نیشابوری مشابه است که اگر نگوییم این دو نویسنده یک تن است، ناگزیر باید بگوییم کتاب *غرر السیر* بزرگ‌ترین نمونه سرقت کلام و تعبیرات ادبی است که یک تن از کلام و کتب نویسنده همعصر خود کرده است»^{۱۸۳}.

به غیر از تشابه سبک بیان میان *غرر* و دیگر آثار ثعالبی معروف، برخی اشاراتی هم که نویسنده *غرر* به خودش یا آشنایان خودش می‌کند مسلم می‌دارد که این شخص جز ثعالبی نیشابوری نتواند بود. مثلاً قبل از نقل یک قطعه شعر می‌نویسد: «... و کانت حالها کما انشدنی ابوبکر الخوارزمی لبعض المحدثین»^{۱۸۴}. در بخش مربوط به ذوالقرنین نیز دو بیت شعر دیگر از نقل ابوبکر خوارزمی می‌آورد^{۱۸۵}. باز در همین بخش از *غرر* پنج بیت از یکی از قصاید *بديع الزمان* همدانی نقل می‌کند که خود *بديع الزمان* برایش خوانده بوده: «و انشدنی بديع الزمان ابوالفضل الهمدانی لنفسه من قصيدة فی السلطان المعظم ملک المشرق ابی القاسم محمود بن ناصرالدین»^{۱۸۶}. چون می‌دانیم که ثعالبی نیشابوری هم با ابوبکر خوارزمی (۳۲۳-۳۸۳ق) و هم با *بديع الزمان* همدانی (وفات: ۳۹۸ق) معاشر بوده است و از قول هر دو در آثارش بسیار شعر نقل کرده است، امکان اینکه این دو ثعالبی یک شخص باشند افزایش می‌یابد. اما آنچه که به نظر من تعدد اشخاص را درباره مؤلف *غرر* و ثعالبی نیشابوری عقلاً غیرممکن می‌سازد داستان زیر است. صاحب *غرر* در ذکر داستان فرمانروایی الحارث بن الحارث بن الحارث می‌نویسد: «قال الجاحظ لا تتناسق مثل هذه الاسماء الا فی الملوك والسادة. اما ترى الی بهرام ابن بهرام بن بهرام فی ملوک الفرس و الحارث بن الحارث بن الحارث فی ملوک غسان، و الحسن بن الحسن بن الحسن فی سادة الاسلام؟ قال مؤلف الكتاب فذاكرت بهذه الاسماء مأمون بن مأمون بن خوارزمشاه، فسمى ابنه الذي هو بسجستان مأمونا. فهو مأمون ابن مأمون بن مأمون»^{۱۸۷}.

همین قضیه را به عینه در *لطائف المعارف* که در انتسابش به ثعالبی نیشابوری کوچک‌ترین تردیدی نیست می‌بینیم^{۱۸۸}.

اگر مؤلف *غرر* را چنان که مجتبی مینوی و پیروان ایشان می‌فرمایند ثعالبی مرغنی بپنداریم، باید در عین حال قبول کنیم که دو ثعالبی با کنیه و نسبت واحد در عصر واحد در شهر واحد زندگی می‌کرده‌اند که سبک انشاء واحدی داشته‌اند و در آثار خود

جملات یکدیگر را تکرار می کرده‌اند. علاوه بر این هر دو از ملازمان درگاه نصر بن ناصرالدین برادر سلطان محمود بوده‌اند، و درعین حال هر دو با ابوبکر خوارزمی و بدیع‌الزمان همدانی، خوارزمشاه امیر ابوالعباس مأمون بن مأمون، و قابوس زیاری نیز معاشر بوده‌اند. این همه تصادفات نه معقول است و نه قابل قبول. ارجح آن است که به پیروی از محمد قزوینی، ملک‌الشعرا بهار، ذبیح‌الله صفا، غلامحسین یوسفی، فضائی و از فضایی عرب امثال عمر فروخ، عبدالفتاح محمد الحلو که کتاب *التمثیل والمحاضرة* ثعالبی را تصحیح کرده است، و از شرق‌شناسان مانند نولدکه، براون، زتنبرگ، روزنتال، مینورسکی و بوزورث نویسنده کتاب *غررالسیر* را همان عبدالملک بن محمد ثعالبی نیشابوری معروف بدانیم و لا غیر.

شاهنامه فردوسی و غررالسیر ثعالبی

اهمیت *غررالسیر* ثعالبی در مطالعات شاهنامه‌شناسی در این است که این کتاب ترجمه‌ای آزاد از متن از دست‌رفته *شاهنامه* ابومنصوری است و از این نظر بسیار مغتنم است. چنان که گذشت ابومنصور ثعالبی *شاهنامه* ابومنصوری را به هنگام تألیف *غرر* در دست داشته و در بسیاری از مواقع جملات آنرا بدون کم و کاست به عربی ترجمه کرده است. در مواضعی که ترجمه ثعالبی تحت‌اللفظی است، تشابه لفظ به لفظ متن عربی با شعر فردوسی حیرت‌انگیز است^{۱۸۹} و می‌توان از آن در تصحیح *شاهنامه* فردوسی بهره‌ها برد زیرا چنان که گفتیم هم فردوسی و هم ثعالبی از متنی واحد استفاده می‌کرده‌اند به‌جز اینکه فردوسی متن را به شعر و ثعالبی به عربی ترجمه می‌کرده است. البته باید به خاطر داشت که چون ثعالبی در کنار *شاهنامه* ابومنصوری از منابع دیگری هم برای تدوین *غرر* سود می‌جسته است، گاهی اطلاعات موجود در کتاب او با آنچه که در *شاهنامه* فردوسی می‌بینیم متفاوت است، اما این تفاوت‌ها نباید چنین تعبیر شود که منبع او از منبع فردوسی متفاوت بوده است. دلیل این تفاوت‌ها این است که اولاً ثعالبی به حکم ادیب بودن و متفنن بودنش چندان به ترجمه تحت‌اللفظی *شاهنامه* ابومنصوری پایبند نبود و به تصریح خودش بنای کارش را برگلچین کردن مطالب نهاده بود: «فأخذ بالاطراف من طرف اخبارهم و ملح ادیانهم و عاداتهم»^{۱۹۰}. ثانیاً

برخلاف فردوسی، ثعالبی هرگاه دلش می‌خواست از مطالبی که در کتب دیگر مثل آثار طبری و ابن‌خردادبه و دیگران یافته بود، به نص ترجمه‌اش می‌افزود، همچون در ذکر پادشاهی اسکندر^{۱۹۱} و حتی گاهی از دیده‌ها و شنیده‌های دیگر خودش هم در کتاب وارد می‌کرد^{۱۹۲}. ثالثاً ثعالبی می‌خواست که مطالب را در کسوت نثری منشیانه و ادبی بیان کند و بنابراین هر جا که لازم می‌دید از نص مطلب خارج می‌شد: «و اکسوها شعاراً انیقاً من الفاظ کتاب الرسائل و اسلک بها فی طرقهم»^{۱۹۳}. رابعاً ثعالبی گاهی مطالبی را که در اصل فارسی منبعش بود حذف می‌کرد که کتابش طولانی نشود کما اینکه خودش می‌نویسد: «و لو فصلت هذه الجملة و استتمت هاتیک القصص لاستغرقت الصحائف و خرجت من رسم هذا الكتاب»^{۱۹۴}.

بنابر آنچه که گذشت به صرف نبودن داستان یا نکته‌ای در متن ثعالبی، و به صرف اختلاف متن غرر با شاهنامه نمی‌توان حکم کرد که یا آن مطلب در شاهنامه/ابومنصوری نبوده است و یا در استفاده ثعالبی از شاهنامه/ابومنصوری تردید روا داشت. به همین قیاس نباید از اختلافاتی که میان نص شاهنامه و ترجمه عربی ثعالبی دیده می‌شود چنین نتیجه گرفت که آنچه فردوسی در شاهنامه نقل کرده است از متنی به غیر از شاهنامه/ابومنصوری وارد شعرش شده است، بلکه آن اختلاف را یا باید به حساب تفنن ثعالبی گذاشت و یا بر عهده اختلاف نسخی که این دو ادیب در دست داشته‌اند، چنان که نولدکه هم این مطلب را گوشزد کرده است^{۱۹۵}. به عبارت دیگر آن نسخه شاهنامه/ابومنصوری که در دست فردوسی بود با آن نسخه‌ای که مورد استفاده ثعالبی قرار گرفت اختلافاتی داشته که معلول اختلاف در استنساخ، یا بدخوانی ثعالبی و فردوسی از متن بوده است، نه اینکه این دو ادیب از دو منبع مختلف استفاده کرده باشند.

چنان که گفتیم، برخلاف ثعالبی که شاهنامه/ابومنصوری را ترجمه‌ای آزاد کرده است، فردوسی به نظم عین آن متن کمر بسته بوده و از آن تخطی نکرده گفته^{۱۹۶}:

گر از داستان یک سخن کم بدی روان مرا جای ماتم بدی

بنابراین نص شاهنامه فردوسی در واقع روایت شاعرانه و منظوم شاهنامه/ابومنصوری است، بدون کم و کسر و فقط در موضعی که فردوسی از خودش اندرزی افزوده باشد یا مطلبی مربوط به زندگی خصوصی خود یا اوضاع زمانش را در لابه‌لای داستان درج

کرده باشد. طبیعتاً نحوه بیان فردوسی، یعنی شاعرانه بودن گزارش نیز اختلافات جزئی را در متن ایجاب می‌کند، اما این اختلافات را هیچ‌گاه نباید به حساب اختلاف منبع گذاشت.

ثعالبی دو بار در متن غرراز «صاحب کتاب شاهنامه» یاد می‌کند. مورد اول در داستان ارجاسپ تورانی است که در زمان گشتاسپ به ایران لشکرکشی می‌کند. در این باب ثعالبی اختلاف منابع خودش را در ضبط نام ارجاسپ متذکر شده می‌نویسد:

«فمَلک فی ایامه [یعنی در زمان گشتاسپ] مَن اختلف اصحاب التواریخ و نقله الاخبار فی اسمہ. فقال الطبری انه خرزاسف و قال ابن خردادبه انه هزاراسف، و قال صاحب کتاب شاهنامه انه ارجاسف»^{۱۹۷}.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، صورتی از نام ارجاسپ که «صاحب کتاب شاهنامه» برای ثعالبی فراهم کرده بوده همان است که در شاهنامه فردوسی هم می‌بینیم. مورد دوم در ذکر ملوک الطوائف است که پس از اسکندر بر ایران مسلط شدند:

«و کما وقع الخلاف فی انسابهم، وقع ایضاً فی اسمائهم و تقدمهم و تأخرهم و مدد ملکهم. فذكر الطبری فی بعض روایاته ان اول من ملک منهم اشک بن اشکان و کان ملکه احدی و عشرين سنة و وافقه فی هذه الروایة صاحب کتاب شاهنامه الا انه خالفه فی مدّة الملک فقال کانت عشرة سنین»^{۱۹۸}.

به نظر من ثعالبی از اختلافات فاحشی که در تقدیم و تأخیر حکومت و سال‌های فرمانفرمایی شهریاران اشکانی دیده بود مستأصل شده و در این قسمت از ترجمه، بنای کار را بر اختیار آنچه به نظرش از دیگر روایات احسن می‌آمده گذاشته بود؛ و چون ذکر اشکانیان در شاهنامه/بومنصوری بسیار کوتاه بوده است، مطالبی را که آورده از منابع دیگر اخذ کرده است. بنابراین در اختلاف بین روایت او با روایتی که در شاهنامه دیده می‌شود، نباید فرض را بر این گذاشت که ثعالبی و فردوسی اصلاً از دو منبع استفاده کرده بودند، بلکه باید چنین پنداشت که ثعالبی خود را ملزم به پیروی از نص شاهنامه/بومنصوری نمی‌دید و هرگاه آن کتاب با دیگر منابعش نمی‌خواند، از ترک نص شاهنامه/بومنصوری و اختیار نص یکی دیگر از منابعش ابایی نداشت و خودش صریحاً این موضوع را اظهار کرده است: «... و أنا ابرأ من عهدة التخالیط التي وجدتها فی اخبارهم

و اسمائهم و مددهم و اکتب ما تطمئن الیه نفسی من نکت قصصهم»^{۱۹۹}.
 مطلبی در مقایسه متن غرر ثعالبی با آنچه از متن شاهنامه ابومنصوری در منابع دیگر عربی ذکر شده است موجب اختلاف نظرهای زیادی در بین شاهنامه‌شناسان بوده است. چون مطلب مهم است آنرا به عینه از قول تقی‌زاده نقل می‌کنم:
 «با وجود قراین و بلکه دلایل واضح بر اینکه «نامه خسروان» و «دفتر» یا شاهنامه‌ای که مأخذ فردوسی بوده و آنرا به رشته نظم کشیده همان شاهنامه ابومنصوری بوده باز یک اشکال مهم در مسأله باقی است و آن عدم توافق بین جدول سلاطین اشکانی است که بیرونی به نقل از شاهنامه «معمول لابی منصور بن عبدالرزاق» در کتاب «الآثار الباقیه» درج کرده و آنچه در شاهنامه فردوسی آمده که نه در اسامی و نه در عدد سلاطین مطابقت دارد. علاوه بر این در جدول شاهنامه فردوسی هیچ چیز غیر از اسامی ۹ نفر از سلاطین اشکانی ذکر نشده و فقط مدت سلطنت همه آنها را ۲۰۰ سال ذکر کرده و مختصر اشاره‌ای به آنها از قول و روایت دهقان شهر چاچ کرده و گذشته و در ختم کلام چنین گفته:

چو کوتاه شد شاخ و هم بیخشان نگویید جهان‌دیده تاریخشان
 از ایشان به جز نام نشنیده‌ام نه در نامه خسروان دیده‌ام
 در صورتی که در شاهنامه ابومنصوری (از قرار نقل بیرونی) اسامی یازده نفر از سلاطین اشکانی به ترتیب و با ذکر مدت سلطنت هر کدام از آنها آمده و مجموع مدت سلطنت همه آنها ۲۶۶ سال ذکر شده و هم خود اسامی و هم تقدیم و تأخیر آنها به کلی با روایت فردوسی مخالف است. پس اگر مدت سلطنت هر پادشاهی به تفصیل در شاهنامه اصلی بوده چگونه فردوسی که آنرا به نظم در آورده و یا اقل آن کتاب مأخذ اساسی او بوده می‌گوید نه در نامه خسروان دیده‌ام؟»^{۲۰۰}.

شکی که در مورد یگانه بودن منبع فردوسی، بیرونی و ثعالبی برای برخی از محققان پیش آمده است، از دو طریق قابل رد است: اول اینکه می‌دانیم که تألیف شاهنامه ابومنصوری در محرم سال ۳۴۶، به اقرب احتمالات در نیشابور، به اتمام رسیده بود. اینکه می‌گوییم کتاب را احتمالاً در نیشابور نوشتند نه در طوس از این جهت است که در مقدمه کتاب یکی از کسانی که از شهرهای مختلف برای تألیف شاهنامه منشور آورده

می‌شود خودش اهل طوس است. بنابراین لابد این شخص را هم از طوس برای نوشتن کتاب خواسته بوده‌اند و با این حساب بعید نیست که کتاب در شهری به غیر از طوس نوشته شده بود.^{۲۰۱} دوم اینکه ابوریحان *الآثارالباقیه* را در سال ۳۹۱ ق در گرگان هنگامی که به دربار امیر شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر رسیده بود تألیف کرد و می‌دانیم که فردوسی در حدود سال‌های ۳۶۹ یا ۳۷۰ ق به نظم *شاهنامه* پرداخت. آیا می‌توان قبول کرد که نسخه‌ای که بیرونی در گرگان ۴۵ سال پس از تألیف متن *شاهنامه* / *ابومنصوری* در دست داشته با آنکه قریب ربع قرن پس از تألیف آن اثر در دست فردوسی بوده هیچ اختلافی نداشته است؟ مگر خود فردوسی نمی‌گوید که نسخه *شاهنامه* منثوری را که در دست داشته دوستی به او داده بود^{۲۰۲}؟ ما چه می‌دانیم که کیفیت نسخه‌ای که دوست فردوسی به او داده بود، چه بوده است. بنابراین اگر در متن فردوسی اختلافی با متن دیگر کسانی که *شاهنامه* / *ابومنصوری* را دیده و استفاده کرده‌اند دیده شود دلیل بر تعدد منابع نیست، بلکه به اقرب احتمالات معلول تعدد نسخ و اختلاف متن آنها است. از این گذشته مگر ممکن نبوده که فردوسی و بیرونی و ثعالبی نسخه جلوی رویشان را بد بخوانند؟ اینها هر چند هم که از بزرگان ادب و فرهنگ فارسی باشند انسانند و انسان جایز الخطاست.

علاوه بر این کسانی که با نسخ تاریخی سروکار داشته‌اند می‌دانند که جدول سلطنت سلسله‌های مختلف از نظر تقدم و تأخر و سنوات پادشاهی هر یک از سلاطین بسیار متفاوت است. تفاوت این جداول هم بیشتر معلول این است که کسانی که به نسخ دسترسی داشته‌اند اختلاف اسامی شاهان و اختلافات مربوط به سنوات حکومت ایشان را از منابع مختلف بر حواشی نسخه خودشان می‌افزودند، و هرگاه که آن نسخه به قلم کاتب بی‌دقتی استنساخ می‌شد هم اسامی موجود در حاشیه و هم سنوات مذکور در آن در متن وارد می‌شدند و آنرا دچار اغتشاش می‌کرد. تفاوت نص برخی از نسخ خطی، به خصوص آنهایی که جدول نام‌ها و ایام فرمانفرمایی سلاطین را شاملند در این است که ممکن است نسخه‌ای جدول اسامی و سنوات حکومت را داشته باشد، و نسخه دیگر جای آن جدول را سفید گذاشته باشد، یا مثلاً اسامی را آورده باشد و جای سنوات را خالی گذاشته باشد، یا سنوات را آورده باشد و جای نام‌ها را خالی گذاشته باشد. نمونه

خوب این نوع اختلاف نسخ بین اقدم نسخ *مجمل التواریخ والقصص*، یعنی نسخه برلن و نسخه دیگر آن کتاب دیده می‌شود که متعلق به کتابخانه ملی فرانسه است و اساس طبع محمدتقی بهار بوده است. نسخه پاریس در بخش مربوط به لقب پادشاهان عجم سه جدول داشته که اسامی و القاب شاهان ایرانی از کیومرث تا یزدگرد سوم در آنها مندرج است، در حالی که نسخه برلن که از نسخه پاریس هم قدیمی‌تر است و هم از نظر متن معتبرتر، جدول را کشیده اما آنرا سفید گذاشته و نام پادشاهان و القاب ایشان را ذکر نکرده است.^{۲۰۳} در همین نسخه جدول‌های دیگر پادشاهان نیز خالی گذاشته شده است، در حالی که نسخه پاریس اسامی را دارد.^{۲۰۴} گذشته از این کاتب نسخه برلن در باب مربوط به ذکر آل محمود بن سبکتگین پس از نوشتن نام و مدت سلطنت هر یک از شاهان غزنوی می‌نویسد: «نام‌ها در نسخه نوشته نبود چنین یافته شد»^{۲۰۵}. به همین قیاس آیا نمی‌شود تصور کرد که آن نسخه *شاهنامه ابومنصوری* که در دست فردوسی بوده با آنکه ابوریحان بیرونی در اختیار داشته متفاوت بوده و نسخه فردوسی سنوات حکومت شاهان را نداشته یا اسامی آنها را پس و پیش نوشته بود؟ کدام دو نسخه شاهنامه با هم صددرصد موافق است که توقع داشته باشیم نسخه‌های شاهنامه *ابومنصوری*، آن هم نسخی که یکی در طوس به دست فردوسی رسیده بود و یکی بیست سال بعد در گرگان مورد استفاده ابوریحان بود، طابق النعل بالنعل موافق هم باشند؟ فرض چنین مشابهتی به نظر من معقول نیست و با تجربه اکثر کسانی که با مقایسه و بررسی نسخ خطی سر و کار دارند نمی‌خواند. بنابراین ایراد حسن تقی‌زاده را در مورد عدم توافق بین متن شاهنامه و متن *الآثار الباقیه* در نام‌ها و ایام پادشاهی سلسله اشکانی باید از مقوله اختلاف در نسخی که این دو نویسندگان در دست داشته‌اند شمرد و نه اختلاف منبع اینها».

تقی‌زاده می‌نویسد که مدت سلطنت اشکانیان را بیرونی ۲۶۶ سال و فردوسی ۲۰۰ سال نوشته است. اولاً در نظم فردوسی ذکری از مدت سلطنت اشکانیان نیست. اما برخی از نسخه‌های شاهنامه در سرنویس مربوط به پادشاهی ملوک الطوائف مدت سلطنت ایشان را هم معین کرده‌اند، در حالی که اکثر نسخ عنوان را بدون ذکر مدت سلطنت ضبط کرده‌اند. تازه میان دست‌نویس‌هایی هم که مدت سلطنت سلسله اشکانی را ضبط

کرده‌اند در ضبط سال‌های حکومت این سلسله موافقتی نیست. مثلاً نسخه ۶۷۵ لندن که اقدم نسخ کامل شاهنامه است دوران پادشاهی اشکانیان را در متن کتاب آنجا که سرنویس مربوط به حکومت ایشان آمده است ۲۸۳ سال نوشته، و در مقدمه کتاب که به خط کسی غیر از کاتب اصلی نوشته شده ۲۰۰ سال آورده است. نسخه دیگر لندن مورخ ۸۹۱ق هم حکومت آنان را ۲۰۰ سال نوشته است. با وجود این اختلاف نسخ در مورد سنوات حکومت اشکانیان حتی در نسخه واحد، چگونه می‌توان گفت که فردوسی طول حکومت اشکانیان را دویست سال نوشته است؟ بنابراین باز هم احتمال اینکه اختلاف متن بیرونی و فردوسی معلول اختلاف نسخ آنها باشد بسیار است.

نکته دیگری که در مورد اختلاف نصوص بیرونی و فردوسی در مورد شاهان اشکانی باید به خاطر داشت این است که در ابیات مربوط به حکومت اشکانیان در شاهنامه هم فساد موجود است و هم ابهام. صورت صحیح این ابیات به قرار زیر است^{۲۰۶}:

چو کوتاه بد شاخ و هم بیخشان نگوید جهان‌دیده تاریخشان
ازیرا جز از نام نشنیده‌ام نه در نامه خسروان دیده‌ام

ضبط «ازیرا» در مصراع اول بیت ثانی با آنکه تنها در دست‌نویس لیدن مورخ ۸۴۰ق آمده است، به قیاس با «ازیشان» که ضبط اکثر نسخ است، دشوارتر است و به همین سبب هم به متن برده شده است. معنی این دو بیت این است که «چون مدت حکومت اشکانیان بسیار نبود، مطلعان چیز زیادی درباره داستان ایشان نمی‌گویند. به همین دلیل جز نامشان نه از ایشان چیزی شنیده‌ام و نه چیزی در شاهنامه ابومنصوری دیده‌ام». به عبارت دیگر «ازیرا» در این بیت هم به «جز از نام نشنیده‌ام» مربوط می‌شود و هم به «نه در نامه خسروان دیده‌ام». این تعبیر اگر صحیح باشد هم با ضبط «ازیرا» می‌خواند و هم با ضبط «ازیشان». تازه ضبط مصراع دوم بیت دوم هم در نسخه‌های پاریس مورخ ۸۴۴ق و واتیکان ۸۴۸ق بدین نحو است: «که در نامه خسروان دیده‌ام» و بعید نیست که من بیت را غلط تصحیح کرده باشم و ضبط این دو نسخه ضبط دشوارتر محسوب شود که باید به متن می‌برده‌ام. اما چون دلیلی محکم در دست نداشتم، احتیاط را، از ضبط اکثر نسخ پیروی کردم. بنابراین آنچه که گفته شد، هیچ مغایرتی میان آنچه فردوسی در شاهنامه می‌گوید با آنچه در متون دیگری که بر شاهنامه ابومنصوری متکی بوده‌اند

نیست و اختلافات جزئی بین این کتب باید بر گردن اختلاف نسخ گوناگون شاهنامه ابومنصوری نهاده شود.

شاهنامه ابومنصوری در منابع قریب‌العهد به فردوسی

شاهنامه ابومنصوری آن قدر مهم، بزرگ و معروف بوده که شاهنامه به وجه اطلاق اراده از آن بوده است و نه کتاب دیگری^{۲۰۷}، و حتی مقصود از شاهنامه‌ای که سلطان محمود غزنوی به هنگام صحبت کردن با مجدالدوله دیلمی که در سال ۴۲۰ ق پس از فتح ری به اسارت او در آمده بود به آن اشارت می‌کند و از مجدالدوله می‌پرسد «مگر شاهنامه را که تاریخ ایران است و تاریخ طبری را که تاریخ مسلمین است نخوانده‌ای؟» منظورش شاهنامه ابومنصوری است نه شاهنامه فردوسی^{۲۰۸}. من معتقدم که به استثنای اسدی طوسی که همشهری و هم‌مذهب با فردوسی بود، هیچ‌یک از شاعران پیش از سدهٔ ۶ ق نه روحشان از فردوسی خبر داشته و نه از شاهنامه او. بنابراین نباید واژه شاهنامه را در اشعار متقدمان اشاره به حماسهٔ حکیم طوس پنداشت، زیرا کوچک‌ترین دلیلی در دست نیست که شاهنامه فردوسی در حیات خود او معروف بوده باشد و نیز چون می‌دانیم که واژه شاهنامه را پیش از معروفیت فردوسی و حماسه او بر کتب دیگر نیز اطلاق می‌کردند، شرط احتیاط نیست که هر جا چشممان به لغت «شاهنامه» افتاد خیال کنیم که منظور از آن همان شاهنامه معروف است. هیچ‌یک از نویسندگان همزمان با شاعر ملی ما، به ویژه آنهایی که با دربار غزنه مرتبط بودند از قبیل بیهقی، یمینی، ثعالبی، ابوریحان، یا مانند بلعمی که با اوضاع ادبی و سیاسی خراسان روزگار سامانیان و آغاز غزنویان آشنا بوده‌اند، و یا حتی نویسندگان و شاعرانی که پس از مهاجرت غزنویان به هند با ایشان ارتباطی داشته‌اند، مانند مسعود سعد و گردیزی، کوچک‌ترین ذکری از فردوسی، شعر او، یا برخوردش با محمود و نا امید شدنش از دربار او ندارند. برخی از علما این موضوع را به حساب این گذاشته‌اند که شاعران درباری برای خوش‌آمد محمود و دشمنی با فردوسی و شاهنامه، از او ذکری نکرده‌اند و «شاهنامه ستیزی» خود را به صورت سکوت دربارهٔ این کتاب نشان داده‌اند. ایشان احتمال داده‌اند که اصلاً شاهنامه‌خوانی «گناهی عظیم به شمار می‌رفت» و نوشته‌اند که حتی نصرالله منشی

هم در کلیله و دمنه که به نام بهرامشاه غزنوی نوشته شده بود، به خاطر اینکه فردوسی پس از گذشت این همه سال هنوز در دربار غزنویان هند هم مورد غضب بود، از شاهنامه او یک بیت شعر هم چاشنی نثر خود نمی‌کند^{۲۰۹}. به‌رغم اینکه محمدامین ریاحی، فردوسی‌ستیزی دربار غزنویان هند را دلیل سکوت نصرالله منشی در باب فردوسی می‌داند، انتساب اختیارات شاهنامه‌ای را که به مسعود سعد سلمان (۴۳۸-۵۱۵ق) منسوب شده است از بدیهیات می‌شمرد و می‌نویسد «آرزو کنیم که روزی نسخه آن در گوشه و کنار کتابخانه‌های هند به دست آید»^{۲۱۰}.

می‌دانیم که نصرالله منشی کلیله را به نام بهرامشاه بن مسعود بن ابراهیم (۵۱۱-۵۴۸ق) غزنوی نوشت، و نیز می‌دانیم که مسعود سعد هم با همین دربار غزنویان هند و مخصوصاً با پنج تن از پادشاهان این دربار که مدحشان در دیوانش آمده است مرتبط بود. آخرین این افراد همین بهرامشاه غزنوی است که از سال ۵۱۱ تا ۵۵۲ق حکومت کرد. چگونه می‌توان قبول کرد که هم در دستگاه غزنویان هند آن‌قدر فردوسی‌ستیزی بود که از ترس عکس‌العمل شهریاران غزنوی نصرالله منشی حتی به یک بیت شعر فردوسی هم در کلیله و دمنه خودش تمثیل نکرده بود، و هم آن‌قدر فردوسی و کتاب او محبوب قلوب بودند که مسعود سعد سلمان، در دوره همین پادشاهان کتابی به نام *اختیارات شاهنامه* فراهم کند و «بیت شهنامه» در زبان اشراف آن دربار باشد؟ البته چنان‌که به‌زودی خواهیم گفت، من اصلاً قبول ندارم که مسعود سعد سلمان چنین کتابی داشته است، اما فضایی که موجود بودن *اختیارات شاهنامه* مسعود سعد را ممکن می‌شمارند، نمی‌توانند درعین حال بنویسند که دربار غزنویان هند نسبت به *شاهنامه* و فردوسی چنان خصومتی داشته‌اند که نویسندگان منتسب به آن دربار مجبور به رعایت سکوت، یا به قول امروزی‌ها اعمال نوعی سانسور ادبی بوده‌اند. اگر فرضیه بی‌اساس دشمنی با فردوسی را کنار بگذاریم، اشکال مرتفع می‌شود. به نظر من دشمنی با فردوسی در میان نبوده و سکوت این منابع در مورد شاعر ملی ما دلیلی به جز بی‌خبری این شاعران و نویسندگان از فردوسی و حماسه عظیمش ندارد. اما ببینیم چرا چنین فرضی معقول است؟

اگر مبنای قضاوت را صرفاً بر نص متون ادبی فارسی قرار دهیم، باید اذعان کرد

که فردوسی و شاهنامه او تا اواخر سده ۵ق گویا تنها بر ادبای طوس یا کسانی که در حدود طوس زندگی می‌کردند یا با رویدادهای ادبی آن شهر به دلایلی آشنایی داشتند، شناخته بوده است (مثل اسدی طوسی و احتمالاً ازرقی وفات: پیش از ۴۶۵ق) و هیچ‌یک از شاعران غزنوی، همچون مسعود سعد سلمان، نه از شاهنامه و نه از سراینده شاهنامه آگاه نبوده‌اند. ادعای بی‌اطلاعی مسعود سعد از شاهنامه فردوسی از این رو است که این شاعر زبردست که هم از اعیان دولت غزنویان هند بود و هم مدتی به کتابداری کتابخانه این سلاطین مشغول بود و بنابراین دسترسی وی به مخازن کتب به مراتب بیش از عالمان و شاعران بود که کتابدار نبوده‌اند، به‌رغم سر و کار داشتنش با ادبیات و مخازن کتاب‌های عصر خودش، در بیش از ۱۵٬۰۰۰ بیت اشعار دیوانش یک بار هم اسم فردوسی را نبرده است، درحالی‌که اسامی شاعران دیگر را فراوان آورده است. بنابراین نمی‌توان به صرف روایت عوفی قبول کرد که از نام و نشان فردوسی یا از حماسه او آگاه بوده است.^{۲۱۱}

حتی رادویانی (اواخر سده ۵ق و اوایل سده ۶ق) که اثر نفیسه ترجمان‌البلاغه اقدم متون بلاغت و معانی و بیان پارسی است که به‌دست ما رسیده است، نه ذکری از فردوسی دارد و نه یک بیت از شعر او شاهد آورده است، درحالی‌که از شاعران عصری، فرخی و دیگر شعرای معروف و غیرمعروف روزگار سامانی و غزنوی بسیار اتخاذ سند کرده است. بنابراین چنان‌که تقی‌زاده و مینوی و دیگر علمای شاهنامه‌شناس نوشته‌اند، هر جا که در شعر و نثر شاعران غزنوی و اوان سلجوقی از شاهنامه ذکری شده باشد، منظور شاهنامه فردوسی نیست، بلکه همان شاهنامه ابومنصوری یا به احتمال ضعیف‌تر، یکی از شاهنامه‌های دیگر آن دوره است.

دلیل دیگر بر اینکه شاهنامه مذکور در شعر شاعران قریب‌العهد به فردوسی حماسه ملی ما نیست، اینکه ظاهراً شاهنامه‌ای که این شعرا می‌شناختند منظوم نبوده است، زیرا هیچ‌کدام به منظوم بودن آن کتاب اشارتی ندارند. اگر شاهنامه‌ای که عنصری و دیگر شاعران غزنوی در شعرشان به آن اشاره می‌کنند شاهنامه فردوسی بود، لابد هم به نظم بودن آن اشاره می‌شد و هم حداقل یکی از این شاعران درباره شعر آن اظهار نظری می‌کرد. از این گذشته اگر آنها قصد شاهنامه‌ستیزی و دشمنی با فردوسی هم

داشتند، حتماً لااقل یکی از این همه شاعر مختلف درباری برای خوش آمد محمود یا بازماندگانش هم که شده، یک کلمه از ابیات فردوسی انتقاد می کرد. اما می بینیم که در دوره غزنوی درباره فردوسی و اثرش هیچ نیست جز سکوت، و به نظر من این سکوت هیچ علتی به جز ناآگاهی از وجود فردوسی و شاهنامه او ندارد. بنابراین چون عنصری و فرخی و دیگران درباره منظوم شعر بودن شاهنامه ای که در دسترس داشته اند سخنی نمی گویند، و از آن گذشته به تصریح خود فردوسی می دانیم که یکی از شاعران سامانی یعنی دقیقی آغاز به نظم آن کرده بود، ناچاریم که قبول کنیم که این شاهنامه مذکور در ابیات سرایندگان متقدم یا همان شاهنامه منثور ابومنصور بن عبدالرزاق است و یا شاهنامه ای به غیر از شاهنامه فردوسی.

حتی شاهنامه ای که دقیقی از روی همان متن ابومنسوری به نظم آن همت گماشت گمان نمی کنم که شاهنامه می خوانده اند، و بیشتر احتمال دارد که به گشتاسپ نامه یا نامی مانند این معروف بوده است. طبعاً در این مورد نمی توان به ضرس قاطع اظهار نظر کرد، اما می توان مطمئن بود که نظم کردن شاهنامه ابومنسوری را ابتدا دقیقی آغاز کرد ولی پیش از اتمام کار درگذشت. چندین دلیل بر اینکه دقیقی به نظم شاهنامه ابومنسوری کمر بسته بوده موجود است. مهم ترین اینها تصریح خود فردوسی در متن شاهنامه است که ما پس از این به شرحی بیشتر در باب آن سخن خواهیم گفت. گذشته از گزارش فردوسی ابیاتی هم از اشعار خود دقیقی به این معنی راهبر است. تفصیل مطلب اینکه شخصی که مورد علاقه دقیقی بود، از او می خواهد که ابیاتی از شاهنامه اش را به رسم یادگار به او بدهد و خود دقیقی این درخواست معشوق را در شعر خویش متذکر می شود:

مرا گوید ز چندین شعر شاهان ز چندین عاشقانه شعر دلبر
کم از شعری که سوی ما فرستی نهام اندر خور گفتار وز در؟^{۲۱۲}

در بیت یکم این قطعه لابد منظور از «شعر شاهان» اشعاری است که دقیقی در «گشتاسپ نامه» ای که نظم کرده، سروده بود. اگر این استثنا را کنار بگذاریم، در بقیه ابیات باقی مانده از دوره غزنوی هر جا واژه شاهنامه آمده است به اقرب احتمالات منظور یا شاهنامه ابومنسوری و یا شاهنامه دیگری به غیر از حماسه معروف فردوسی است.

بنابراین مثلاً اگر عنصری ملک الشعرا دربار محمود در اشاره به داستان آمدن فریدون به ایران می‌نویسد^{۲۱۳}:

اگر ز دجله فریدون گذشت بی کشتی

به شاهنامه بر این بر حکایتست و سمر

سمر درست بود، نادرست نیز بود

تو تا درست ندانی سخن مکن باور

منظورش شاهنامه فردوسی نیست.

چنان که گفتیم من گمان می‌کنم که حداقل شاعران دربار غزنه حتماً به شاهنامه ابومنصوری که کتابی بزرگ و نفیس بوده است از طریق یکی از کتابخانه‌های موقوفه از سوی دولتمردان غزنوی دسترسی داشته‌اند. اگر این حدس درست باشد، یکی از مهم‌ترین فوایدی که از بررسی اشارات شعرای متقدم به شاهنامه نثری که در دسترس داشته‌اند به دست می‌آید این است که شاهنامه ابومنصوری شامل داستان هفت‌خان رستم هم بوده است. این نکته مهم است زیرا برخی از علما به صرف نبودن داستان هفت‌خان در غررالسیر ثعالبی گمان کرده‌اند که داستان هفت‌خان رستم در شاهنامه ابومنصوری نیز نبوده و فردوسی آنرا از منبع دیگری گرفته و به اثر خود افزوده است^{۲۱۴}. در صورتی که از شعر عنصری پیداست که در شاهنامه‌ای که او در دسترس داشت روایت هفت‌خان رستم موجود بوده است^{۲۱۵}:

به شاهنامه همی خوانده‌ام که رستم زال گهی بشد ز ره هفت‌خان به مازندر

این مطلب را باید قیاس کرد با گزارش مختاری غزنوی (۴۵۸-۵۴۸ق) که او هم

لابد متن کتبی هفت‌خان را دیده بوده است^{۲۱۶}:

در این دومه ز دو بنده دو فتح‌نامه رسید چو هفت‌خان همه پر قصه نبیره سام

مسعود سعد سلمان (۴۳۸ یا ۴۴۰-۵۱۵ق) نیز که به‌رغم داستان بی‌اساسی که

درباره تدوین اختیارات شاهنامه به‌وسیله او در افواه عوام و بر اقلام خواص جاری است،

روحش هم از شاهنامه فردوسی خبر نداشته می‌نویسد^{۲۱۷}:

هر هفت روز کردم جنگی به هفت روز در قصه‌ها نخواندم جز جنگ هفت‌خان

چون صریحاً می‌گوید «در قصه‌ها نخواندم» پس لابد او هم از هفت‌خانی کتبی و

مدون آگاه بوده است.

شاهنامه‌خوانی در روزگار غزنویان از سرگرمی‌های رایج بوده است. یکی از معروف‌ترین شاهنامه‌خوان‌های درباری آن دوره به نام «کاراسی شاهنامه‌خوان» در تواریخ فارسی ذکر شده است.^{۲۱۸} اما حتی شاهنامه‌خوان‌ها هم شاهنامه فردوسی را نمی‌شناخته‌اند و شاهنامه‌خوانی آنها از روی دیگر شاهنامه‌ها و به اقرب احتمالات همین شاهنامه معروف ابومنصوری بوده است. مثلاً فرخی می‌گوید:^{۲۱۹}

همه حدیث ز محمودنامه خواند و بس همان که قصه شهنامه خواندی هموار
منوچهری نیز به شاهنامه‌ای که گویا در دست بوده و می‌خوانده‌اند اشاره مستقیم
می‌کند^{۲۲۰} و منظور ناصر خسرو نیز از «نامه شاهان جهان» اشاره به همین شاهنامه باید
باشد.^{۲۲۱}

باید توجه داشت که در ایران زمان فردوسی یک فرهنگ کتبی غنی و وسیع موجود بوده است، که حتی قصص عامیانه‌ای را که اکنون از مقوله ترهات می‌شماریم، به صورتی مدون در اختیار خواستاران قرار می‌داد. مثلاً کتاب *دلیله محتاله* که از قصص عامیانه معروفی است که ارزش ادبی بسیار اندک دارد و در میان عوام به کتاب *دله مختار* معروف است، در آن زمان به صورت کتبی موجود بوده است:

ز بهر آنکه از بند تو فردا چون رها گردد

کنون دائم همی خواند کتاب حیلۀ دله^{۲۲۲}

بنابراین اگر اثری چون اثر فردوسی که نمونه عالی شعر فاخر در زبان فارسی است در آن روزگار شناخته شده بود، لابد ردپایی از آن در ده‌ها هزار بیت شعر و هزاران صفحه نثر فارسی و عربی که از دوره غزنوی و آغاز سلجوقی به ما رسیده است باقی می‌ماند. اگر اسدی طوسی را که به حکم همشهری بودن با فردوسی از او و کتاب او آگاه بوده کنار بگذاریم و استثنا فرض کنیم، ذکر فردوسی از میانه سدهٔ ۶ عق است که کم‌کم در آثار شاعران و نویسندگان پدیدار می‌شود، و مقارن با این معروفیت روزافزون فردوسی می‌بینیم که کم‌کم نام *شاهنامه ابومنصوری* نیز در همین ایام به فراموشی سپرده می‌شود. اما علت این فراموشی چه بود؟

چنان که محمد قزوینی حدس زده‌اند، وقتی مردم از وجود شاهنامه فردوسی آگاه

شدند، شعر فاخر آن اهل ادب را چنان جذب کرد که دیگر کسی مایل به استنساخ متن قطور شاهنامه ابومنصوری نبود. بنابراین کتاب و علاقمندان به استنساخ داستان‌های پهلوانی بیشتر به نوشتن شعر فردوسی پرداختند و به مرور زمان متن شاهنامه ابومنصوری که دیگر استنساخ نمی‌شد، مندرس شد و از دست رفت^{۲۲۳}. نکته‌ای جالب که در این باره باید به خاطر داشت این است که ظاهراً محبوبیت روزافزون شاهنامه فردوسی و استنساخ آن به جای استنساخ شاهنامه‌های دیگر ابتدا شاهنامه نثر ابومنصوری را از بین برد، نه شاهنامه‌های منثور دیگری را که در عرض شاهنامه ابومنصوری موجود بودند. این احتمال را از آنجا مطرح می‌کنم که در قابوس‌نامه (تألیف: ۴۷۵ق)، تاریخ سیستان (تألیف در حدود: ۴۴۵-۷۲۵ق)، نزهت‌نامه علایی (تألیف: ۴۷۷-۵۱۳ق)، مجمل‌التواریخ والقصص (تألیف: ۵۲۰ق)، و تاریخ طبرستان (تألیف: ۶۱۳ق) از شاهنامه ابوالمؤید بلخی که مسلماً پیش از شاهنامه ابومنصوری تألیف شده بود، نام رفته و از آن مطالبی نقل شده است. اگر منقولات قابوس‌نامه، نزهت‌نامه علایی و تاریخ سیستان را که به نظر من نویسندگان آنها اصلاً فردوسی را نمی‌شناخته‌اند کنار بگذاریم و فقط گزارش مجمل‌التواریخ والقصص و تاریخ طبرستان را در نظر بگیریم می‌بینیم که دو شاهنامه در این دو کتاب ذکر شده‌اند. یکی شاهنامه مؤیدی است و دیگری شاهنامه فردوسی، و هیچ‌یک از این دو منبع اشارتی به شاهنامه ابومنصوری که از شاهنامه ابوالمؤید بلخی جدیدتر بود، ندارند. این نشان می‌دهد که نه تنها شاهنامه ابوالمؤید بلخی در سده‌های ۵ و ۶ق معروف بود، بلکه حتی در نیمه اول سده ۷ق هم این شاهنامه هنوز موجود بوده است، زیرا صاحب تاریخ طبرستان که در حدود ۶۱۳ق کتاب خود را می‌نوشت از آن به صورتی یاد می‌کند که گویا به آن دسترسی داشته است. در حالی که در همین تاریخ طبرستان هیچ ذکری از شاهنامه ابومنصوری نیست.

همان‌طور که سکوت منابع روزگار غزنوی درباره فردوسی و شاهنامه او دلیل بر عدم اطلاع ایشان از شاعر ملی ما و حماسه بزرگ او است، سکوت منابع سده‌های ۶ و ۷ق نیز درباره شاهنامه ابومنصوری مبین این است که در این زمان محبوبیت شاهنامه فردوسی موجب شده بود که شاهنامه منثور روی به زوال و اندراس بگذارد و دیگر خلق‌الله رغبتی به استنساخ متن عظیم آن نداشته باشند، و طبعاً چون نظم فاخر

فردوسی در دسترس آنها بود، ترجیح می‌دادند که شعر فردوسی را که صورت منظوم شاهنامه/ابومنصوری بود، استنساخ کنند، شاید هم نمی‌خواستند با استنساخ صورت‌های منظوم و منثور کتاب واحد، دوباره کاری کنند. اما در عین حال، همین کُتاب و نُسخ هنوز شاهنامه/ابوالمؤید بلخی را که اثری مستقل از شاهنامه‌های ابومنصوری و فردوسی به شمار می‌رفت و روایاتش با روایات آن دو شاهنامه متفاوت بوده استنساخ می‌کردند. بنابراین با اینکه شاهنامه/ابوالمؤید بلخی که از شاهنامه/ابومنصوری قدیمی‌تر بود در قرن ۷ق هنوز موجود و محل رجوع اهل فن بود، شاهنامه/ابومنصوری به دلیل محبوبیت روزافزون شاهنامه/فردوسی، در این زمان احتمالاً نایاب و شاید در بسیاری از نقاط ایران مندرس و معدوم شده بود. این نکته دربارهٔ دوام شاهنامه/مؤیدی و زوال شاهنامه/ابومنصوری، ولو اینکه استنباط من از علل آن درست نباشد، محل تأمل است.

با گذشت زمان و افزایش معروفیت و محبوبیت شعر فردوسی، کم‌کم ذکر حماسه ملی ایران در اشعار و کتب فارسی رواج می‌یابد. نامعقول نیست اگر تصور کنیم که در فاصلهٔ زمانی که منجر به معروفیت شاهنامه/فردوسی و نتیجتاً زوال شاهنامه/ابومنصوری شد، این دو شاهنامه مدتی در عرض هم مورد استفادهٔ اهل فن بودند. اکنون باید دید که آیا در ادب فارسی به موجودیت هم‌زمان این دو شاهنامه اشاراتی شده است یا نه؟

به نظر می‌رسد که برخی ابیات شاعران فارسی‌زبان حاکی از تقارن شیوع شاهنامه‌های ابومنصوری و فردوسی است، اما اطلاعات مندرج در این ابیات صریح نیست و از این روی باید با احتیاط مورد استناد قرار گیرد. سوزنی سمرقندی (وفات: ۵۶۲ق؟) در مدح تمغاج خان دو شاهنامه را در عرض هم یاد می‌کند که یکی را «شاهنامه طوسی» و دیگری را «شاهنامه فردوسی حکیم» می‌خواند. اگر منظورش از «شاهنامه طوسی» همان شاهنامه معروف ابومنصوری باشد این یکی از قدیم‌ترین اشارات به شاهنامه‌های فردوسی و ابومنصوری در عرض هم در شعر شاعر واحد است؛ و با اینکه نمی‌توان به ضرس قاطع گفت که منظور سوزنی از این گفتار حتماً دو شاهنامه متفاوت است، اما این احتمال را هم نمی‌توان فرونهاد که منظورش از شاهنامه طوسی شاهنامه منثور محمد بن عبدالرزاق طوسی و از شاهنامه فردوسی حکیم منظورش همان شاهنامه

معروف خودمان است:

ز اهل سخن تا به [ظن: ز] شاهنامه طوسی

خوانده شود داستان رستم دستان

باد کمین بنده تو در صف مردی

رستم دستان به زور تن، نه به دستان

ز آنها که شاهنامه فردوسی حکیم

فردوس حکمتند [ظ. حکمتست] از ایشان تویی نشان^{۲۲۴}

یکی دیگر از شاعران بزرگ متقدم که به شاهنامه ابومنصوری و شاهکار فردوسی در عرض هم اشارتی دارد شاعر بزرگ گنجه است. نظامی گنجوی (وفات: در حدود ۶۰۴ق) که هفت پیکر را در رمضان ۵۹۳ نظم کرده است، از شاهنامه/ابومنصوری و اینکه فردوسی آنرا به نظم آورده است با این سخنان یاد می‌کند^{۲۲۵}:

جستم از نامه‌های نغز نورد	آنچه دل را گشاده داند کرد
هر چه تاریخ شهریاران بود	در یکی نامه اختیار آن بود
چابک اندیشه‌ای رسیده نخست	همه را نظم داده بود درست

باز در این مورد هم معلوم نیست که آیا وقتی نظامی می‌گوید همه تاریخ شهریاران «در یکی نامه اختیار آن بود» منظورش متن شاهنامه منشور است یا شاهنامه فردوسی. چون در بیت بعدی می‌گوید که چابک‌اندیشه‌ای آن تاریخ شهریاران را نظم داده بود، من احتمال می‌دهم که شاید نظامی به خود متن شاهنامه/ابومنصوری در عرض شاهنامه فردوسی دسترسی داشته است. به‌رغم قطعی نبودن این حدس نمی‌توان این امکان را نادیده گرفت که نظامی دو شاهنامه منظوم و منشور را در عرض هم دیده بوده است. به‌رحال در این زمان داستان‌های مربوط به فردوسی و محمود هم شناخته شده بوده است، زیرا نظامی در همین مقدمه اشارتی هم به داستان ناامید شدن فردوسی از محمود غزنوی می‌کند^{۲۲۶}:

در سخا و سخن چه می‌پیچم؟	کار به طالع است، من هیچم
نسبت عقربی است با قوسی	بخل محمود و بذل فردوسی

حقیقت امر هرچه که باشد نظامی در عین اشاره به این دو شاهنامه، و شاید به

تبعیت از فردوسی، شاهنامه ابومنصوری را «نامه خسروان» نیز می خواند^{۲۲۷}:

شنیدم که در نامه خسروان سخن گفت خواهی چو آب روان ...
مگوی آنچه دانای پیشینه گفت که در در نشاید دو سوراخ سفت

نظامی از این واقعیت که فردوسی از روی شاهنامه ابومنصوری کار کرده است، آگاه بود، و بارها از فردوسی با عنوان هایی یاد می کند که نشان می دهد که پیروی دقیق فردوسی را از متن شاهنامه ابومنصوری می دانسته است. برخی از عناوینی که نظامی برای فردوسی به کار می برد اینهاست: «گزارنده نامه خسروی»^{۲۲۸}؛ «گزارنده درج دهقان نورد»^{۲۲۹}؛ «گزارنده نظم این داستان»^{۲۳۰}؛ «گزارشگر دفتر خسروان»^{۲۳۱}، در پایان شرفنامه هم مانند آنچه که در هفت پیکر آورده است، به داستان محمود و فردوسی اشارتی می کند^{۲۳۲}:

به نام تو زان کردم این نامه را که زرین کند نقش تو خامه را
زر پیلوار از تو مقصود نیست که پیل تو چون پیل محمود نیست
ببخشی تو بی آنکه خواهد کسی خزینه فراوان و خلعت بسی

آنچه که بسیار جالب توجه است و اهمیت فردوسی را در نظر ادبای پس از او نشان می دهد این است که شاعری به تردستی و سخن دانی نظامی از ایمازهایی که فردوسی در ذکر منبع خودش به کار برده بود تقلید می کند و به پیروی از او منابع خودش را هم با همان سخنانی که فردوسی درباره شاهنامه ابومنصوری به کار برده است، توصیف می کند. مثلاً می دانیم که فردوسی از شاهنامه ابومنصوری با عنوان «سرو سایه فگن» یاد کرده است و از کار خودش در نظم شاهنامه با ایماز «زیر سایه آن سرو یا نخل بلند رفتن» سخن گفته است^{۲۳۳}:

اگر بر درخت برومند جای نیابم که از برشدن نیست پای
توانم مگر پایگه ساختن بر شاخ آن سرو سایه فگن
کسی کو شود زیر نخل بلند همان سایه زو باز دارد گزند
همین ایمازها را نظامی هم وام می گیرد و می نویسد^{۲۳۴}:

بیا ساقی! از خم دهقان پیر میی در قدح ریز چون شهد و شیر ...
به فصلی چنین فرخ و سازمند به بستان شدم، زیر سرو بلند

ز بوی گل و سایه سرو بن به بلب در آمد نشاط سخن
 نظامی آن قدر به سخن فردوسی نظر داشته است که حتی در مورد پایدار ماندن
 شعر خودش هم مضمون شعر فردوسی را^{۲۳۵} :

بناهای آباد گردد خراب ز باران و از تابش آفتاب
 پی افکندم از نظم کاخی بلند که از باد و باران نیابد گزند
 به وام گرفته و می‌سراید^{۲۳۶} :

به حرفی مسجل کنم نام او که ماند در این جنبش آرام او
 نه حرفی که عالم ز یادش برد نه باران بشوید نه بادش برد

شاهنامه ابومنصوری به گزارش فردوسی

در دیباچه شاهنامه فردوسی سرگذشت نظم شاهنامه ابومنصوری آمده است. اگر به قطعات مربوط به نحوه گردآوری آن شاهنامه که در مقدمه‌اش باقی مانده بنگریم و این مطالب را با آنچه که فردوسی در دیباچه شاهنامه خودش عنوان می‌کند بسنجیم، امانت شاعر ملی ایران در نقل شاهنامه ابومنصوری به نظم عیان می‌شود:

[مقدمه منثور]: « ... پس امیر ابومنصور عبدالرزاق مردی بود با فر و خویش کام بود و با هنر و بزرگ‌منش بود اندر کامروایی و با دستگاہی تمام از پادشاهی و ساز مهتران و اندیشه بلند داشت و نژادی بزرگ داشت و به گوهر از تخم اسپهبدان ایران بود ... دستور خویش ابومنصور المعمری را بفرمود تا خداوندان کتب را از دهقانان و فرزندان و جهاندیدگان از شهرها بیاوردند و چاکر او ابومنصور المعمری به فرمان او نامه کرد و کس فرستاد به شهرهای خراسان و هشیاران از آنجا بیاورد و از هر جای ... و بنشانند به فراز آوردن این نامه‌های شاهان و کارنامه‌هاشان و زندگانی هر یکی ... از کی نخستین که اندر جهان او بود که آیین مردمی آورد و مردمان از جانوران پدید آورد تا یزدجرد شهریار که آخر ملوک عجم بود ... و این را نام شاهنامه نهادند تا خداوندان دانش اندر این نگاه کنند و فرهنگ شاهان ... و کار و ساز پادشاهی ... و رای و راندن کار ... این همه را بدین نامه اندر بیابند پس این نامه شاهان گرد آوردند و گزارش کردند»^{۲۳۷}.

[شاهنامه فردوسی]:

یکی نامه بود از گه باستان
پراگنده در دست هر موبدی
یکی پهلوان بود دهقان نژاد
پژوهنده روزگار نخست
زهر کشوری موبدی سالخورد
بپرسیدشان از کیان جهان
که گیتی به آغاز چون داشتند
چگونه سرآمد به نیک اختری
بگفتند پیشش یکایک مهان
چو بشنید از ایشان سپهد سخن
چنین یادگاری شد اندر جهان

فراوان بدو اندرون داستان
از او بهره‌ای نزد هر بخردی
دلیر و بزرگ و خردمند و راد
گذشته سخن‌ها همه باز جست
بیاورد کین نامه را گرد کرد
وزان نامداران و فرخ مهان
که ایدون به ما خوار بگذاشتند
بر ایشان بر آن روز کنداوری
سخن‌های شاهان و گشت جهان
یکی نامور نامه افگند بن
برو آفرین از کهان و مهان^{۲۳۸}

[مقدمه منثور]: «چیزها اندر این نامه بیابند که سهمگین نماید و این نیکوست و چون مغز او بدانی تو را درست گردد ... این همه درست آید به نزدیک دانایان و بخردان به معنی و آنکه دشمن دانش بود این رازش گرداند و اندر جهان شگفتی فراوان است.»

[شاهنامه فردوسی]:

تو این را دروغ و فسانه مدان
از او هرچه اندر خورد با خرد
به یکسان روشن زمانه مدان
دگر بر ره رمز معنی برد^{۲۳۹}

فردوسی شاهنامه ابومنصوری را که باز هم در شاهنامه خودش از آن یاد می‌کند، با نام‌های گوناگون می‌خواند که ما نمونه‌ای از این اسامی را در اینجا می‌آوریم: «نامورنامه شهریار»^{۲۴۰}، «نامورنامه»^{۲۴۱}، «این نامه»^{۲۴۲}، «دفتر»^{۲۴۳}، «دفتر پهلوی»^{۲۴۴}، «دفتر پهلوان»^{۲۴۵}، «نامه خسروان»^{۲۴۶}، «نامه باستان، دفتر راستان»^{۲۴۷}، «نامه راستان»^{۲۴۸} و امثال آن. اما اخیراً این مطلب که شاهنامه را حتماً به منابع شفاهی بچسبانند و ادعا کنند که فردوسی حماسه فاخر خود را بر اساس نقل قصه‌گوهای بی‌سواد و دوره‌گرد سرود نه بر اساس متن کتبی شاهنامه ابومنصوری، در فرنگستان مد روز شده است و برخی از شرق‌شناسان جدیدالظهور حتی موجودیت شاهنامه ابومنصوری را نیز انکار

کرده ادعا می‌کنند که فردوسی در این مورد دروغی شاعرانه گفته است^{۲۴۹} و شماری از فضایی ایرانی داخل و خارج کشور به زبان فارسی پاسخ کافی داده‌ایم که اگر در خانه کس باشد یک حرف بس باشد^{۲۵۰}. چون تصور منابع شفاهی برای شاهنامه ریشه در خیال‌پردازی‌های مری بویس دربارهٔ گوسانان دارد، و چون پیروان فرضیهٔ منابع شفاهی شاهنامه قضیهٔ گوسان را پیراهن عثمان مخالفت با شیعهٔ فردوسی و شاهنامه کرده‌اند، ناچارم که حاشیه‌ای بروم و برخی مطالب را دربارهٔ گوسانان بازگو کنم.

گوسان واژه‌ای است اصلاً پارتی که در ادب فارسی بسیار به ندرت به کار رفته و در عربی هم معمولاً به صورتی تحریف یافته دیده می‌شود. فقط در برخی فرهنگ‌های عربی معنی اصلی گوسان را که مطرب باشد حفظ کرده صورت عربی واژه را یعنی لغت جَسَّان را، به معنی «الضاربون بالدفوف» نقل کرده‌اند^{۲۵۱}. مثلاً حمزة بن حسن اصفهانی (۲۸۰-۳۶۰ق) در تاریخ سنی ملوک الارض والانبياء^{۲۵۲} می‌نویسد: که یزدگرد سوم به هنگام فرار از مقابل سپاهیان اسلام عدهٔ بسیاری را به همراه برد من جمله «ولده و نساءه و حشمه و کان فی من خرج معه الف طبّاخ و الف حوسیان و الف فهّاد و الف بازیار». در اینجا حوسیان مسلماً گشتهٔ گوسان است که در عربی جوسان می‌نوشته‌اند. ثعالبی نیز در باب فرار یزدگرد پس از واقعهٔ نهاوند می‌نویسد: «جلا عن دار ملکه و معه الف طبّاخ و الف مطرب و الف فهّاد و الف بازیار»^{۲۵۳}، که در اینجا ثعالبی گوسان را به مطرب ترجمه کرده است، کما اینکه مطهر مقدسی هم در البدء والتاریخ گوسان را به مَغَنَّ ترجمه کرده است^{۲۵۴}. در تاریخ ابن‌واضح یعقوبی هم چنان که ابتدا محمد قزوینی در مکتوبی به مجتبی مینوی نوشته‌اند، این واژه به صورت جبار ضبط شده که جناب سروشیار به درستی استدلال کرده‌اند که در واقع گشتهٔ جسان است، نه چنان که قزوینی نوشته‌اند گشتهٔ خنیاگر^{۲۵۵}.

در متون فارسی این واژه به معنی اصلی خودش که «خنیاگر» باشد، هم در مجمل التواریخ والقصص^{۲۵۶}، و هم در ویس و رامین آمده است^{۲۵۷}. یک شاهد دیگر هم از قول رواقی به نقل از دیوان سنایی غزنوی^{۲۵۸} می‌توان اضافه کرد که در آن شاهد این واژه به صورت کوسانی یا لوسانی ضبط شده است^{۲۵۹}. به این شواهد می‌توان دو شاهد دیگر هم افزود؛ یکی در همای‌نامه^{۲۶۰}:

برآورد گوسان ز هر سان نوا
 نوایی کجا کرد دل را نوا
 و دیگری در تاریخ قم^{۲۶۱}. اما در موردی که در تاریخ قم آمده است نیز ظاهراً واژه
 گوسان/جوسان به تصحیف وارد شده است: «و با هر سواری خادمی و سئسی و خبازی
 و طباحی بود». احتمال دارد که خبازی گشته جسانی باشد (به تصحیف یا بدخوانی
 جیم به خاء، سین به باء، و نون به زاء). در هر حال معلوم است که این واژه از همان
 قرن های ۳ و ۴ از لغات دشوار بود و به زودی مهجور شده بود.

کوچک ترین دلیلی در دست نیست که حتی در زمان فردوسی گوسانان و یا حرفه
 گوسانی شایع بوده باشد. بهترین شاهد این مدعا اینکه اگر گوسانان، چنان که بویس
 و پیروان او می پندارند، از راویان داستان های پهلوانی بوده اند، پس چرا با اینکه گوسان
 هم وزن دهقان است فردوسی یکبار هم در شاهنامه مطالب خودش را از گوسان نقل
 نکرده است؟ به عبارت دیگر به خاطر هم وزن بودن دهقان و گوسان هر جا که فردوسی
 نوشته دهقان می توانست به جایش بگوید گوسان. اگر شاعر ملی ما این واژه را به کار
 نبرده برای این است که هم واژه گوسان و هم حرفه گوسانی در زمان او دیگر شایع
 نبوده است. به رغم این حقیقت بعید نیست که فردوسی شخصاً واژه گوسان را
 می شناخته است. آنچه که این را محتمل می کند این است که ده نسخه از
 دست نویس های مورد استفاده در تصحیح شاهنامه خالقی در داستان «رفتن بهرام گور
 به مهمانی پالیزبان» چند بیت الحاقی دارند که اولین آنها این است:

وز آنجا بیامد به پرده سرای
 می آورد و خوبان پوشیده رای
 یکی از این نسخه ها، یعنی نسخه دوم قاهره مورخ ۷۹۶ق (به نشانه ق) مصراع دوم
 را بدین گونه ضبط کرده است: «می آورد و کوشان و پوشیده رای». آیا ممکن است که
 کوشان در این ضبط گشته گوسان باشد؟ آنچه که این حدس را محتمل می کند این
 است که نسخه های ک، ل، لی، ل، آ، ب به جای پوشیده رای دو کلمه آخر بیت را به
 صورت بربط سرای ضبط کرده اند. بنابراین اگر بتوان این مصراع را از تلفیق ضبط واحد
 ق با ضبط نسخی که بربط سرای آورده اند به صورت «می آورد و گوسان بربط سرای»
 تصحیح قیاسی کرد، این هم شاهد سومی می شود از برای کاربرد گوسان در متون
 فارسی.

به هر حال آنچه که مسلم است این است که لفظ گوسان از واژه‌هایی نبوده است که فردوسی استفاده کند، زیرا چنان که گفتیم اگر این واژه در زبان فارسی هم همان معنی را که بویس به ضرب استناد به متون ارمنی و پارتی از جگر آن بیرون کشیده است می‌داشت، و از آن مهم‌تر، اگر فردوسی به کاربرد این کلمه کوچک‌ترین تمایلی داشت در قریب پنجاه هزار بیت اشعارش به جای اینکه از «راوی دهقان» داستان نقل کند از «راوی گوسان» نقل حکایت می‌کرد. اما متأسفانه تمایلات شخصی دیگر است و استناد به متون کتبی و اتخاذ سند به «شیوه تحقیق غربی» دیگر. من نظر خالقی را درباره شاهنامه و گوسانان قانع‌کننده می‌دانم، آنجا که می‌نویسد^{۲۶۲}:

«در این سال‌های اخیر حتی کسانی که معتقدند بخش مهم شاهنامه دارای مأخذ مکتوب بوده، احتمال شفاهی بودن مأخذ چند داستانی از این کتاب را هم داده‌اند. بنده خود در گذشته یکبار حدس زده بودم که شاید مأخذ داستان رستم و اسفندیار شفاهی بوده باشد. ولی اکنون گمان نمی‌کنم که حتی یک داستان شاهنامه هم مأخذ شفاهی داشته است. نه فقط از این نظر که در سراسر شاهنامه حتی یک دلیل قاطعی برای چنین حدسی نیست، بلکه به گمان این حقیر فردوسی مأخذ شفاهی را فاقد اعتبار می‌دانست... این حدسیات عجیب و غریب درباره مأخذ شفاهی شاهنامه کم‌کم از زمانی شروع شد که خانم استاد بویس مقاله گوسان را نوشت و این اصطلاح در زبان‌ها افتاد و برخی ایرانیان... گمان می‌کنند که با شفاهی گرفتن مأخذ شاهنامه و یا فردوسی را گوسان و دوست گوسان‌ها کردن شاهنامه «مردمی» می‌گردد».

خصوصیات شاهنامه ابومنصوری

چنان که گفتیم و به‌رغم آنچه در فرنگستان مدّ روز شده است، موجود بودن شاهنامه ابومنصوری را چند شاهد مسجل می‌کند که اهم آنها عبارتند از گواهی صریح ابوریحان بیرونی، تصریح ثعالبی و فردوسی، و گواهی مقدمه‌های مختلف شاهنامه، از جمله مقدمه اصل شاهنامه ابومنصوری که از حوادث ایام جان سالم به‌در برده است. متن مقدمه شاهنامه ابومنصوری که گویا به قلم ابومنصور المَعمری نوشته شده است، تاریخ اتمام آن کتاب را «اندر ماه محرم و سال بر سیصد و چهل و شش از هجرت بهترین

عالم محمد مصطفی» معین می‌کند^{۲۶۳}. نحوهٔ فراهم آمدن شاهنامهٔ ابومنصوری به فرمان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق هم بدین‌گونه ذکر شده که: «...پس دستور خویش ابومنصور المعمری را بفرمود تا خداوندان کتب را از دهقانان و فرزندگان و جهاندیدگان از شهرها بیاوردند و چاکر او ابومنصور المعمری به فرمان او نامه کرد و کس فرستاد به شهرهای خراسان و هشیاران از آنجا بیاورد و از هر جای چون شاج پسر خراسانی از هری و چون یزدان داد پسر شاپور از سیستان، و چون ماهوی خورشید پسر بهرام از نیشابور و چون شادان برزین از طوس و هر چارشان گرد کرد و بنشانند به فراز آوردن این نامه‌های شاهان و کارنامه‌هاشان و زندگانی هر یکی...»^{۲۶۴}.

از این عبارت مقدمه و نام‌های اشخاصی که داستان‌های حماسی ایران را از روی منابع کتبی برای ابومنصور محمد بن عبدالرزاق فراهم می‌آورده‌اند همهٔ شاهنامه‌شناسان بنام ایرانی حدس زده‌اند که این اشخاص ایرانیانی بوده‌اند از خاندان‌های قدیم دهقانی خراسان. این حدس کاملاً قابل قبول است، زیرا کسانی که بتوانند از کتاب‌های پهلوی داستان شاهان و پهلوانان ایران را سر هم کنند ناچار می‌باید از این خاندان‌ها باشند، یعنی از خاندان‌های دهقانی قدیم که سواد پهلوی داشته‌اند. به عبارت دیگر برای ساختن و پرداختن متن شاهنامهٔ ابومنصوری آشنایی به زبان پهلوی از لوازم کار بوده است، زیرا اگر فقط قرار بود که از متون فارسی و عربی برای این کار استفاده کنند، دیگر جمع‌آوری «خداوندان کتب» از دهقانان لازم نبود. کتاب‌خوان و کتابدار فارسی‌زبان که به عربی هم تسلط کامل داشته باشد در آن ایام فراوان بود^{۲۶۵}. فقط یک نکته را در این مورد باید در نظر داشت. زردشتی بودن این افراد با اینکه محتمل‌ترین حدس‌ها است، حتمی نیست؛ زیرا اولاً بسیاری از فقهای آن روزگار که نام‌های ایرانی دارند و در مسلمان بودنشان هم کوچک‌ترین تردیدی نیست. مثلاً در اختیار معرفهٔ الرجال شیخ طوسی از مرزبان بن عمران^{۲۶۶}، شاذویه بن حسین بن داوود قمی^{۲۶۷}، و مروک (یا مزدک) ابن عبید^{۲۶۸} نام برده شده است. صرف نام ایرانی داشتن دلیل زردشتی بودن نیست. ثانیاً در سده‌های ۳ و ۴ق ایرانیانی که هم از خاندان‌های دهقانی باشند که سواد خواندن و نوشتن به پهلوی هم داشته باشند، و هم به دین اسلام مشرف شده باشند کم نبودند. به عبارت دیگر، چنان‌که از گزارش مورخان سده‌های نخستین استیلای اسلام بر ایران

برمی آید، اولین کسانی که به دین اسلام گرویدند طبقه زمین داران یا دهقانان بودند که می خواستند به لطایف الحیل املاک خودشان را حفظ کنند و عوام مردم که ملک و مالی نداشتند تا چندین قرن بر دین آباء و اجدادیشان ماندند تا کم کم به دین جدید در آمدند^{۲۶۹}. به شهادت *حدود العالم* بسیاری از زمین داران ماوراءالنهر، چنه ایرانیان و چه حتی ترکان دهقان خوانده می شدند^{۲۷۰}. حتی ترجمه تفسیر طبری نیز یک مالک عرب را که میان سیدالشهدا حمزه (ع) و ابوجهل میانجی می شود، دهقان می خواند^{۲۷۱}. بنابراین هر بار که در متنی چشممان به دهقان می افتد نباید گمان کنیم که با یک ایرانی خالص وطن پرست زردشتی سر و کار داریم.

به رغم این حقایق در مورد تدوین *شاهنامه ابومنصوری* من قبول می کنم که کسانی که نامشان ایرانی است و پهلوی دان هم هستند احتمال زردشتی بودنشان بر زردشتی نبودنشان می چربد. دین این جمع آورندگان هر چه که باشد گو باش. دو مطلب دیگر درباره *شاهنامه ابومنصوری* مهم است: اول اینکه به تصریح مقدمه آن، متن *شاهنامه فردوسی*، و همه منابع دیگری که در این باره سخنی گفته اند مطالب *شاهنامه ابومنصوری* را از متون کتبی دهقانان که خاندان های اشرافی قدیم ایران بوده اند، جمع می آورده اند و نه به رغم برخی توده های ایرانی و خارجیانی بی اطلاع از روایات شفاهی.

چنان که گفتیم *شاهنامه ابومنصوری* متنی بوده است ادبی و رسمی و ممکن نیست که از شفاهیات عوام الناس جمع شده باشد. نکته دوم این است که لابد جمع آوری دهقانان دانشور و صاحب کتابی که در تألیف آن شرکت داشته اند و ترجمه و تدوین مطالب از پهلوی و شاید از دیگر زبان های ایرانی به فارسی چند سالی وقت می برد و ممکن نیست که چنین برنامه ای وسیع در مدتی کوتاه صورت بندد. از آن گذشته من گمان نمی کنم که «دهقانان و فرزندان و جهان دیدگان»، که ایشان را به تصریح مقدمه *شاهنامه ابومنصوری* «از شهرها بیاوردند»، هر چه را که از کتب مورد استفاده خودشان به فارسی ترجمه می کردند بدون انضباط و سرسری به هم می پیوستند تا *شاهنامه* بزرگ را فراهم کنند. احتمال قابل قبول تر این است که این اشخاص هر کدام مسئول تهیه بخشی از تاریخ بزرگ حماسی ایران بوده اند و پس از ترجمه و تهیه مطالب، آن ترجمه ها و مطالب تهیه شده را به دبیر یا دبیرانی در دستگاه ابومنصور محمد بن

عبدالرزاق تحویل می‌دادند. سپس این دبیران یا با مشورت آن چهار دهقان که اسامی آنها در مقدمه ذکر شده است، یا با اشراف ابومنصور المعمری، این مطالب را به صورت روایتی منسجم که دارای یک ساختمان مشخص ادبی و روایی بوده است می‌نوشته‌اند. بدین ترتیب از تلفیق و انسجام دادن به این بخش‌های مختلف داستانی است که شاهنامه ابومنصوری فراهم می‌آید نه از به هم پیوستن داستان‌های پهلوانی به صورتی سرسری و بدون نظم.

اگر چنین شخص یا اشخاصی وجود نمی‌داشتند تا به روایات مختلفی که به دست دهقانان و دانشوران گوناگون فراهم آمده بود انسجام بخشند، نص داستان‌های موجود در شاهنامه پیوستگی و نظم را که دارد نمی‌داشت. به این موضوع در خود مقدمه شاهنامه ابومنصوری تلویحاً اشاره شده است، اما اهمیت عبارتی که این مطلب را بیان می‌کند چنان که باید و شاید مورد بحث قرار نگرفته است زیرا احتمالاً متن مقدمه قدیم در این موضع فاسد است^{۲۷۲}: «پس دانایان که نامه خواهند ساختن ایدون سزد که هفت چیز به جای آورند مر نامه را. یکی بنیاد نامه، یکی فر نامه، سدیگر هنر نامه، چهارم نام خداوند نامه، پنجم مایه و اندازه سخن پیوستن، ششم نشان دادن از دانش آن کس که نامه از بهر اوست، هفتم درهای هر سخنی نگاه داشتن».

چنان که ملاحظه می‌شود در این بخش از مقدمه سخن از «نامه ساختن» یا به عبارت دیگر «نوشتن کتاب» است، و اینکه کسانی که می‌خواهند کتابی بنویسند باید هفت شرط را به جای آورند. از این هفت شرطی که در این بخش ذکر شده است مفهوم شرط اول، یعنی «بنیاد نامه» را معمولاً درست نفهمیده‌اند و متن شرط دوم، یعنی «فر نامه» که معمولاً به تشدید راء خوانده می‌شود به نظر من فاسد است. این دو اشکال متن در بررسی تاریخ شاهنامه و نحوه فراهم آمدن متن شاهنامه ابومنصوری سوءتفاهم‌هایی را فراهم کرده است که باید رفع گردد.

ترکیب «بنیاد نامه» یعنی ساخت کتاب، به عبارت دیگر «بنیاد» در این جمله به همان معنی که امروزه در نقد ادبی غربی Structure خوانده می‌شود، به کار رفته است. باید توجه داشت که عالمان و ادبای قدیم سرسری و بدون توجه به ساخت و انسجام مطلب چیزی نمی‌نوشته‌اند و مقدمه کتاب‌ها و رسایلشان در مورد توجه به ساخت و

نظام نوشته‌شان صریح است. ساخت را در معنی متداولش به مفهوم آنچه که فرنگی‌ها Structure می‌نامند، به زبان عربی «بنیان» و به فارسی «بنیاد» می‌گفته‌اند. بنابراین هر جا که نویسنده‌ای از «بنای کتاب» یا «بنای شعر» سخن گوید منظورش همان است که امروزه «ساختار» می‌نامیم. اول کسی که به این موضوع توجه داده است، تا آنجا که دیده‌ام، شفیعی کدکنی است که در کتاب نفی‌شش موسیقی شعر این قضیه را ذکر کرده و از قول محمد بن سلّام جمحی (وفات: ۲۳۲ق) نقل کرده است که «والشعرُ یحتاجُ الی البناء والعروض والقوافی»^{۲۷۳} و متذکر شده است که منظور جمحی این است که «شعر نیازمند ساخت و عروض و قافیه است» و عروض و قافیه هم از ساخت مجزاست.^{۲۷۴}

اما اینکه شعر نیازمند ساخت باشد، دلیل بر این نیست که نثر به ساخت احتیاجی ندارد. مسلم است که نویسندگانی که به فارسی یا عربی نثر می‌نوشته‌اند نیز قبلاً ساختار کتابشان را تهیه کرده و لابد حتی به صورت چرک‌نویس پیش رو داشته‌اند. مثلاً بیهقی مورخ معروف در هنگام نوشتن مطالبی که در مجلد ششم تاریخش آمده بود، می‌دانست، که در مجلد هفتم چه خواهد نوشت کما اینکه در داستان فرو گرفتن امیر یوسف بن ناصرالدین، برادر سلطان محمود، می‌نویسد: «و آن قصه پس از این در مجلد هفتم بیاید»^{۲۷۵}. یا اگر به مقدمه ثعالبی بر *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم نگاه کنیم*، می‌بینیم که ثعالبی هم تصریح می‌کند که «و بنیت الکتاب علی ان افتتاحه بذکر ملک ملک من لدن کیومرث»^{۲۷۶}. صاحب *قابوس‌نامه* هم می‌نویسد «و این کتاب را چهل و چهار باب نهاده آمد» و نسخه بدل این عبارت این است که «و بنیاد این کتاب بر چهل و چهار باب نهاده شد تا مبتدی را آسان باشد»^{۲۷۷}. تلاش نویسندگان در وحدت و انسجام بخشیدن به آنچه به نثر یا نظم می‌نوشتند از آنچه صاحب *نزهت‌نامه* علایی در آغاز کتابش آورده کاملاً هویداست: «...چند کتاب تصنیف کردم از آن جملت یکی کتاب *البدایع* است در خواص و طبایع و منافع و چند علم دیگر که از کتب بسیار برگزیدم و از بهر آنچه به تازی بود خواستم تا فایده آن متداول و منتشر گردد... کتابی ساختم به پارسی دری و بر آن کتاب اول زیادت و نقصان کردم چنان که بایست و ترتیب بگردانیدم و از چند نوع دیگر که در آن کتاب نیست در اینجا از هر یک طرفی در آوردم و بر دوازده مقالت نهادم اندر دو قسم»^{۲۷۸}.

پس معلوم است که شهردان بن ابی‌الخیر نیز مانند دیگر نویسندگان کلاسیک فارسی و عربی کتاب را به قول امروزی‌ها به صورت «دیمی» سرهم نمی‌کرده است، بلکه با دقت و توجه به ساختار بیان در کل متن، بر نوشته‌اش زیاده و نقصان می‌کرده و ترتیب می‌گردانید. بنابراین در مقدمه شاهنامه ابومنصوری نیز منظور از به جای آوردن بنیاد نامه این است که باید به ساخت کتاب و ترتیب و انسجام مطالب آن توجه کرد.

نکته دیگر نیز در این مقدمه بد فهمیده شده است، اما این بدفهمی معلول فساد متن است. شرط دومی که به‌زعم منشی مقدمه باید مورد نظر نویسندگان کتاب باشد، به جای آوردن «فرنامه» است. این عبارت «فرنامه» محل اشکال است. به نظر من با اینکه لغت «فر» به معنی شکوه، بهاء و امثال آن در فارسی معروف است، این واژه در ترکیب با واژه نامه در معنی کتاب، هیچ‌گونه مناسبتی ندارد. به عبارت دیگر به صرف اینکه «فرشاهی» یا «فرکیانی» در ادب فارسی به کار رفته است نمی‌توان ترکیب بی‌معنی «فرنامه» را ساخت و از آن به ترکیب بی‌معنی‌تر «شکوه‌نامه» تعبیر کرد. بنابراین ظاهراً این ترکیب «فرنامه» باید فاسد باشد. به نظر من فسادی که در این ترکیب راه یافته از نوعی است که آنرا در علم تصحیح متون در غرب Haplography می‌نامند. منظور از Haplography این است که کاتب دو کلمه یا دو حرف متشابه را که پشت سرهم آمده است اشتباهاً به یک حرف یا کلمه تقلیل دهد. مثلاً در نسخه شاهنامه معروف به نسخه سعدلو که از قرن ۸ق است و اکنون به مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی تعلق دارد، مصراع اول بیت زیر از مقدمه شاهنامه که می‌گوید:

یکی پهلوان بود دهقان‌نژاد
دلیر و بزرگ و خردمند و راد

به این صورت ضبط شده است که: «یکی پهلوان بوده قان‌نژاد»^{۲۷۹}. در این ضبط عبارت «بوده قان‌نژاد» گشته «بود دهقان‌نژاد» است که در آن دالی که در آخر لغت «بود» می‌آید در دالی که در آغاز واژه «دهقان» (که رسم‌الخطی از «دهقان» است) قرار دارد طبق همین قاعده Haplography که ذکر کردیم ادغام شده و این دو دال به یک دال تقلیل یافته‌اند و مصراع یکم بیت را به صورت «یکی پهلوان بوده قان‌نژاد» در آورده‌اند. به همین قیاس در جمله «یکی فرنامه» نیز در مقدمه قدیم فساد می‌هست که معلول همین قاعده‌ای است که ذکر کردیم. به عبارت دیگر در این جمله هم ظاهراً

تحت تأثیر قاعده Haplography ترکیب «فرنامه» در اصل یا «فرنام نامه» یا «فرنامه نامه» بوده و در آن یا واژه «نامه» و یا واژه «فر» به جای اینکه دوبار تکرار شود فقط یکبار نوشته شده است، و به واسطه این حذف متن به صورت «فرنامه» درآمده است. اگر به ضبط نسخ خطی شاهنامه نظری بیفکنیم؛ می بینیم که بسیاری از کاتبانی که معنی «فرنام نامه» یا «فرنامه نامه» را نمی دانسته اند چون معنی ترکیب را نفهمیده اند از خودشان چیزی نوشته اند که نسبتاً برایشان مفهوم بوده است. مثلاً نسخه لندن مورخ ۶۷۵ق: «هنر نامه و خواص نامه»؛ نسخه استانبول مورخ ۷۳۱ق «هنرنام نامه»؛ نسخه های قاهره مورخ ۷۹۶ق، لیدن مورخ ۸۴۰ق، لندن مورخ ۸۴۱ق، و برلین مورخ ۸۹۴ق «ئر نام نامه» یا صورتی شبیه به این آورده اند که در آن حرف یکم بی نقطه است، اما رسم الخط آن به رسم الخط اصلی راهبر است. از این گذشته این واژه را به صورت شبیه به «سرنامه» یا «ئرنام (حرف یکم بی نقطه)» یا «فرنام» هم در نسخ شاهنامه دیده ام که چون حروف این ضبطها کم نقطه یا بی نقطه هستند درباره صورت اصلیشان قضاوتی محکم نمی توان کرد، کما اینکه در فسادشان هم تردیدی نمی توان داشت.

آنچه که به نظر من در همه این ضبطها محتمل است، این است که صورت اصلی این ترکیب شاید «برنام نامه» یا «برنامه نامه» بوده است به معنی «فهرست کتاب» که پیش از این ذکر کردیم. حرف اول کلمه در برنام/ برنامه مطابق عادت یا شاید لهجه برخی از نسخ با «فاء» یا «واو» هم نوشته می شد و نسخه هایی که «هنرنام» و امثال آن دارند «فاء» یا «واو» اول را یا بد خوانده اند و یا ساده کرده اند تا ترکیب را مفهوم کنند. اگر حدس من درست باشد، ظاهراً صورت صحیح این جمله در مقدمه قدیم شاهنامه باید این باشد که می نویسم: «پس دانایان که نامه خواهند ساختن ایدون سزد که هفت چیز به جای آورند مر نامه را. یکی بنیاد نامه، یکی فرنامه نامه، سدیگر هنر نامه، چهارم نام خداوند نامه، پنجم مایه و اندازه سخن پیوستن، ششم نشان دادن از دانش آن کس که نامه از بهر اوست، هفتم درهای هر سخنی نگاه داشتن».

چنان که گفته شد، ترکیب «فرنامه نامه» را من به معنی «برنامه نامه» یعنی فهرست کتاب می گیرم و این جمله مقدمه قدیم را بدین صورت معنی می کنم که: دانایانی که می خواهند کتابی تألیف کنند سزاوار است که هفت شرط در تألیف کتاب به جای آورند.

یکی اینکه به ساختار کتاب توجه داشته باشند، [یعنی به آنکه فرنگی‌ها Structure می‌خوانند] یکی اینکه برای کتابشان فهرستی بنویسند، سوم اینکه فایده کتاب را در آغاز آن متذکر شوند، چهارم نام خداوند کتاب را یاد کنند، پنجم در هر مبحثی از کتاب به اندازه سخن گویند و از مطلب خارج نشوند، ششم دانش خودشان را از اصل و نسب کسی که کتاب را برای او ساخته‌اند نشان دهند، هفتم مطالب یک فصل را در مطالب فصل دیگر داخل نکنند و هر مطلبی را به جای خود بگویند.

اگر این تصحیح قیاسی درست باشد «فرنامه» را باید به صورت «فرنامه نامه» خواند و به معنی «برنامه نامه» یا «فهرست کتاب» دانست. ناگفته نماند که ترکیب فرنام/فرنامه که به صورت برنام/برنامه هم نوشته می‌شود در مصطلحات کتاب‌سازی و نسخه‌نویسی، چنان که گفتیم، به فهرست کتاب اطلاق می‌شد و معرب آنرا برنامج و برنامجه ضبط کرده‌اند.^{۲۸۰}

یک جمله دیگر هم در مقدمه هست که قدری ابهام دارد و آن این جمله است: «نشان دادن از دانش آن کس که نامه از بهر اوست». ممکن است برای برخی سوءتفاهم پیش آید که معنی این جمله این است که «نویسنده کتاب باید علم و دانش آن کسی که کتاب را برای او نوشته متذکر شود»، در واقع منظور از این جمله این است که نویسنده به خواننده نشانی از علم خودش در مورد نام و نسب کسی که کتاب را برای او یا به فرمان او نوشته است بدهد و به عبارت دیگر نویسنده باید اصل و نسب آنکه کتاب را به او تقدیم کرده به خواننده نشان بدهد نه اینکه درباره علم کسی که کتاب برای او تألیف شده داد سخن دهد. آنچه این حدس را تأیید می‌کند، این است که بیان نام و نشان کسی که کتابی برای او تألیف شده است معمولاً در مقدمه کتاب می‌آید. در همین مقدمه شاهنامه/ابومنصور نیز هم نام و نشان ابومنصور محمد بن عبدالرزاق، و هم نام و نشان وزیرش ابومنصور المعمری در مقدمه آمده و با ذکر نام و نسب ایشان، نویسنده از «دانش خودش» در مورد کسانی که کتاب برای ایشان تألیف شده «نشان داده است»^{۲۸۱}:

«پس پیش از آنکه سخن شاهان و کارنامه ایشان یاد کنیم نژاد ابومنصور عبدالرزاق که این نامه را به نثر فرمود تا جمع کنند [ظن: کند] چاکر خویش را ابومنصور المعمری

و نژاد او نیز بگوییم که چون بود و ایشان چه بودند تا آنجا رسیدند. ... پس به هنگام ابومنصور عبدالرزاق طوس بستند و سزا به سزا رسید و نسب این هر دو کس که این کتاب کردند چنین بود که یاد کردیم».

خصوصیات ادبی شاهنامه ابومنصوری

چنان که در مبحث شاهنامه‌های پیش از فردوسی گفتیم، شاهنامه ابومنصوری به حکم اینکه یک اثر ادبی و درباری بوده است، دارای خصوصیات ادبی مشخصی بود که، به‌رغم از دست رفتن اصل آن، می‌توان آن خصوصیات را از روی غرر ثعالبی که ترجمه آزاد عربی آن است، و از روی شاهنامه فردوسی، که صورت منظوم آن است، بازسازی کرد و به نظم داستان‌ها و وحدت ادبی آن شاهنامه منثور پی برد. اما پیش از بررسی نظم و وحدت روایت در شاهنامه یا در منبع منثور آن، باید تعریف کنیم که منظور ما از این دو اصطلاح چیست.

منظور ما از نظم روایت در این مورد این است که داستان‌های شاهنامه ابومنصوری به همین ترتیبی که اکنون در شاهنامه فردوسی، می‌بینیم در آن کتاب آمده بودند و فردوسی در تسلسل آنها دست نبرده و داستانی را از جایی به جای دیگری منتقل نکرده و آنچه را که در شاهنامه ابومنصوری بوده به همان ترتیبی که در آن کتاب دیده به شعر درآورده است. گذشته از این فردوسی هیچ‌یک از داستان‌های شاهنامه را از منبعی به غیر از شاهنامه ابومنصوری بر نگرفته و به متن شاهنامه منثور اضافه نکرده است و نه از منابع جنبی شفاهی و نه از نقل داستان‌گویان چیزی به اثر خود نیفزوده است. شاهنامه فردوسی صورت منظوم شاهنامه ابومنصوری است بدون کم و کاست، مگر در اختلافات جزئی که نقل نثر به نظم آنها را ایجاب می‌کند. در مواردی که می‌بینیم شعر فردوسی با آنچه از شاهنامه ابومنصوری در متون قابل اعتماد دیگر نقل شده متفاوت است، این تفاوت معلول این است که نسخه‌ای که در دست فردوسی بوده با آنکه در دست نویسندگان آن متون دیگر بوده اختلاف داشته است. شاید هم اصلاً نسخه مورد استفاده فردوسی که لابد استنساخی از نسخه اصل یا یکی از نسخ منقول عنها بود، به دلیل اشتباهات کاتب یا کُتاب یا دست‌کاری ایشان شامل اغلاط، جا

افتادگی‌ها، یا جابه‌جایی‌های روایات هم بوده است. برای کسانی که با بررسی نسخ خطی سر و کار دارند این مسلم است که این اختلافات معلول فسادی بوده که در فاصله‌ی زمان تألیف *شاهنامه* / *ابومنصوری* در سال ۳۴۶ق تا سال ۳۷۰ق که پس از جستجوها بالأخره نسخه‌ای از آن به دست فردوسی رسیده بود، ممکن است که بسیار گشتگی در متن رخ داده باشد. ما هیچ چیزی درباره‌ی کیفیت نسخه‌ی مورد استفاده‌ی فردوسی نمی‌دانیم، و به همین سبب هم نباید بلافاصله هر اختلاف جزئی را نشانه‌ای از اتکای فردوسی بر متنی به غیر از *شاهنامه* / *ابومنصوری* تعبیر کنیم. به نظر من اگر فردوسی از متنی به غیر از *شاهنامه* / *ابومنصوری* استفاده کرده بود، خودش در *شاهنامه* آنرا متذکر می‌شد. اما واقعیت امر این است که شاعر ملی ما در آغاز کتابش صریحاً منبعش را معین می‌کند و در بقیه‌ی کتاب هم هرگاه از راوی یا راویانی نام می‌برد منظورش همان جامعان *شاهنامه* / *ابومنصوری* است و لاغیر. چون فردوسی بارها در *شاهنامه* به امانت خودش در نقل مطلب از نثر به شعر تصریح کرده است، ایرانیان نباید گول لطائلات مشتی بی‌سواد غربی را بخورند و خیال کنند که فردوسی یا از داستان‌های شفاهی استفاده کرده است یا از منبعی به غیر از *شاهنامه* / *ابومنصوری* یا در اصل روایات *شاهنامه* / *ابومنصوری* دخل و تصرفی کرده است. تصریحات فردوسی از قبیل ادعاهای شاعرانه نیست که قابل تأیید نباشد، زیرا ترتیب روایات فردوسی را متن غرر ثعالبی هم اساساً تأیید می‌کند، و داستان‌های *شاهنامه* به همان ترتیبی که در حماسه‌ی ملی ما آمده است در غرر ثعالبی هم آمده است، مگر در مواردی که ثعالبی در متن زیاده و نقصانی از منابعی دیگر روا داشته است. با در نظر گرفتن این مقدمه می‌پردازیم به بررسی وحدت روایت در *شاهنامه*.

منظور ما از وحدت روایت *شاهنامه* این است که داستان‌های *شاهنامه* فردوسی — به شرطی که از داستان‌های الحاقی نباشند — در عین تنوع با کمک یکدیگر مجموعه‌ای را می‌سازند که دارای ساخت و نظام خاصی است و یک تسلسل منطقی را در کل حماسه ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر داستان‌ها و حکایات *شاهنامه* از روی یک نظم منطقی خاصی که باید آنرا «نحو ادبی» یا به قول فرنگی‌ها Literary Syntax خواند دنبال هم آمده‌اند نه به صورتی دلبخواهی یا سرسری. مثلاً ترتیب داستان‌های رستم و سهراب،

سیاوخش، یا اکوان دیو به خودی خود شامل یک پیام ادبی است که در تجزیه و تحلیل شاهنامه باید مورد توجه قرار گیرد. اگر هر داستانی در شاهنامه از سر جایش به جایی دیگر منتقل شود به این «نحو ادبی» شاهنامه و به ساخت روایت کتاب صدمه می‌خورد و حماسه ملی ایران بخشی از وحدت ادبی خودش را از دست می‌دهد. شفیع کدکنی در کتاب نفیسه موسیقی شعر این موضوع را بدین ترتیب بیان می‌کند:^{۲۸۲}

«... در هر مجموعه‌ای، خواه مادی و خواه معنوی، خواه از محسوسات گوش و یا دیگر حواس، وقتی انسجام قابل احساس است که میان اجزای آن مجموعه یا کل، نوعی وحدت و درعین حال تنوع وجود داشته باشد. این وحدت و تنوع از کوچک‌ترین اجزای سخن منظوم که مصراع است، آغاز می‌شود و تا کل یک منظومه، از قبیل داستان رستم و اسفندیار یا هفت گنبد نظامی، گسترش می‌یابد. وحدت، در کل قابل ادراک است و تنوع در اجزا و انسجام، یعنی عامل این وحدت و تنوع... انسجام چیزی جز مفهوم جدید ساخت Structure یا نظام Texture یا صورت Form نیست.»

این نظم و وحدت ادبی که در مقدمه شاهنامه ابومنصوری از آن به «بنیاد نامه» تعبیر شده است، در اصل منثوری که فردوسی حماسه خود را از آن نظم کرده موجود بوده است و به دست فردوسی وارد شاهنامه منظوم شده است. بنابراین شاهنامه فردوسی در واقع وارث این خصوصیت شاهنامه ابومنصوری است.

با در نظر گرفتن این رابطه مهم میان شاهنامه ابومنصوری و شاهنامه فردوسی نکته دیگری را هم در مورد بافت منطقی و انسجام روایت شاهنامه باید به خاطر داشت، و آن این است که چون کل شاهنامه حماسه بسیار بلندی است، دریافت انسجام کلی روایات آن دشوار است. عظمت شاهنامه از مقایسه آن با/یلیاد و/ودیس هومر آشکار می‌شود. اگر هر مصراع شاهنامه را برابر یک خط شعر در سنت ادبی غربی بگیریم و شاهنامه را در حدود پنجاه هزار بیت فرض کنیم، حماسه ملی ما قریب صد هزار خط شعر دارد و بیش از سه برابر مجموع/یلیاد و/ودیس است که مجموعاً بیش از بیست و هفت هزار خط شعر ندارند. طبعاً ادراک و شناخت بافت، انسجام و وحدت روایت در چنین اثر مفصلی دشوارتر از دریافت این خصوصیات در آثار کوتاه‌تر است. از این گذشته بیشتر کسانی که شاهنامه را می‌خوانند، آنرا از ابتدا تا انتها با دقت و مسلسل نمی‌خوانند

بلکه داستان به داستان و بخش به بخش مطالعه می‌کنند. به همین دلیل سررشته حکایت از دستشان در می‌رود و متوجه تسلسل وقایع نمی‌شوند. اما اگر داستان‌های شاهنامه را با دقت بررسی کنیم، می‌بینیم که نه تنها از روی یک نظم ادبی خاصی به هم مرتبطاند، بلکه برخی از داستان‌های شاهنامه که از داستان‌های دیگر آن مجزا تصور شده‌اند در واقع یک داستان را تشکیل می‌دهند. مثلاً داستان سیاوخش که یک داستان مجزا به نظر می‌رسد، اگر با موازین تحلیلی درستی مورد بررسی قرار گیرد، صرفاً مقدمه یا بخش اول داستان کیخسرو، یعنی حکایت زاده شدن کیخسرو است. صحت این مدعا از مقایسه کل داستان کیخسرو با ساخت داستان‌های مشابه آن در ادب حماسی دیگر اقوام معلوم می‌شود و ما به شرحی بیشتر در باب آن سخن خواهیم گفت. به‌هر حال انسجام، ساختار و وحدتی که در شاهنامه هست از شاهنامه ابومنصوری به آن رسیده است. اما در عین حال نبوغ بی‌مانند فردوسی و حساسیت فوق‌العاده او نسبت به جزئیات زبان فارسی نیز این خصوصیات را پرورانده و تشدید کرده است. اکنون می‌پردازیم به بررسی زندگی و هنر فردوسی.

زندگانی و خصوصیات فردوسی

پیش از اینکه وارد بحث در زندگانی فردوسی بشویم، از ذکر مقدمه‌ای درباره روش استناد در این تحقیق چاره‌ای نیست، زیرا آنچه که درباره هویت فردوسی و وضع زندگانی و معیشت وی در دسترس ماست بسیار ضد و نقیض و آشفته است. بنابراین شاید بهتر باشد که طبقه‌بندی منابع مربوط به حیات شاعر ملی ایران را بدو اساس ماهیت منابع موجود قرار داد و مضار و منافع هر کدام را هم یادآور شد. اما پیش از پرداختن به این طبقه‌بندی باید چند نکته که از نظر شیوه تحقیق، یا آنچه که فرنگیان «متدولوژی» می‌خوانند، بسیار مهم است، ذکر گردد.

طبعاً بهترین منبع اطلاعات ما درباره فردوسی متن خود شاهنامه است. بدیهی است که هر چه خود شاعر درباره خودش بگوید نباید مورد تردید قرار گیرد، اما متأسفانه متن شاهنامه‌های موجود از آشفتگی خالی نیست و بنابراین اتکاء کورکورانه به آنها جایز نیست. طبعاً اگر متن شاهنامه در جایی که فردوسی به حدیث نفس پرداخته فاسد

باشد، آن حدیث نفس هم معتبر نخواهد بود. به رغم بدیهی بودن این مطلب در بسیاری از منابع پایه که محل رجوع بیشتر ایرانیان باسواد است، گهگاه به صورتی از متون فاسد شاهنامه در باب زندگی شاعر اقامه دلیل شده است که نه با عقل سلیم جور در می‌آید و نه راهگشای حل مشکلات مربوط به زندگی فردوسی تواند بود. برای آنکه این ادعا حمل بر اغراق نشود به نکته‌ای در متن لغت‌نامه دهخدا که از اهم منابع زبان و ادب فارسی است نظری بیندازیم. تحت مدخل «فردوسی» در روایت دوم لوح فشرده لغت‌نامه دهخدا می‌خوانیم که تولد فردوسی در سال ۳۲۹ق صورت گرفته و «... بنا به گفته خودش در هنگام روی کار آمدن محمود غزنوی ۵۸ ساله بوده است زیرا می‌گوید:

بدانگه که بد سال پنجاه و هشت جوان بودم و چون جوانی گذشت
خروشی شنیدم ز گیتی بلند که اندیشه شد پیر و من بی‌گزند

از این بیت چنین به نظر می‌رسد که فردوسی در ۵۸ سالگی خودش را «جوان» می‌دانسته، اما بعید است که با سطح بهداشت هزارسال پیش از اینکه علم پزشکی هم بسیار از زمان ما عقب‌تر بود و بیشتر مردم در سنین جوانی به سبب بیماری‌هایی که امروزه به آسانی قابل درمانند از بین می‌رفتند، فردوسی در سن ۵۸ سالگی خودش را «جوان» بداند. از این گذشته در فرهنگ ما معمولاً کسانی که به ۵۸ سالگی رسیده‌اند ادعای جوانی نمی‌کنند زیرا خود فردوسی درباره سن ۵۸ سالگی گفته است^{۲۸۳}:

چو برداشتم جام پنجاه و هشت نگیرم مگر یاد تابوت و دشت
بنابراین تردیدی نیست که شاعر ملی ما هم مانند دیگر هموطنانش خود را در نزدیکی ۶۰ سالگی کهن سال می‌دانست نه جوان^{۲۸۴}:

چو آمد به نزدیک سر تیغ شست مده می که از سال شد مرد مست
پس ممکن نیست که نوشته باشد که در ۵۸ سالگی «جوان بودم و چون جوانی گذشت». صورت صحیح بیتی که در لغت‌نامه متن نادرست آن ذکر شده این است:

بدانگه که بد سال پنجاه و هشت نوان تر شدم چون جوانی گذشت
البته از نظر تحدید سال تولد شاعر تفاوتی ندارد که فردوسی گفته باشد «جوان بودم» یا «نوان تر شدم». اما از نظر تجزیه و تحلیل شخصیت شاعر این گونه اطلاعات

بسیار مهم است. کسی که به صورت فاسد این بیت اعتماد کند ممکن است در مورد دید شاعر از روزگار خودش، وضع جسمانی و معیشت او به نتیجه‌گیری‌هایی برسد که نه با واقعیت زندگی شاعر مناسبتی داشته باشد و نه با عقل سلیم موافقتی. تذکر این نکته از آن رو است که متوجه باشیم به دلیل چندگونگی متن شاهنامه‌هایی که در دسترس هست در باب شخصیت، ذهنیات و اعتقادات فردوسی می‌توان به نتایج گوناگون و ضد و نقیضی رسید که همه بر متنی از شاهنامه استوارند. اما باید اعتبار متنی را که به آن استناد شده است نیز در نظر گرفت.

نکته دیگری که باید به هنگام استشهاد از متن شاهنامه به عنوان منبع اساسی اطلاعات در باب زندگی و شخصیت فردوسی به خاطر داشت، این است که محقق نباید هر بیت زیبایی را از هر کجای شاهنامه که باشد بدون توجه به زمینه‌مطلبی که آن بیت ضمن آن مطلب آمده بیرون بکشد و به آن بیت در مورد خلیقات فردوسی استناد کند. با اینکه این نکته از بدیهیات شیوه تحقیق علمی به‌شمار می‌رود، بسیاری از متخصصان ادب فارسی به هنگام مطالعه شاهنامه به قدری مست کلام زیبا و فاخر فردوسی می‌شوند که در نقل برخی از شاهبیت‌های کتاب دچار اغراق‌گویی و بی‌توجهی می‌شوند. در این‌گونه موارد وقتی انسان با بی‌طرفی به سیاق کلام و روایتی که این ابیات ضمن آن روایت در شاهنامه آمده است نگاه کند، می‌بیند که استناد به آنها در مورد ثابت کردن فلان ویژگی اخلاقی یا عاطفی شاعر از احتیاط علمی به دور است. مثلاً محمد معین در کتاب وزین مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی می‌نویسد که فردوسی که به دین زردشت با دیده احترام می‌نگریست هر گاه توانسته به این دیانت‌گریزی زده و در باب آن با «سوز دل و شور باطن» سخن گفته است. معین برای ثابت کردن علاقه فردوسی به دین زردشت بدین بیت شاهنامه استناد می‌کند که:

چو زین بگذری دور عمر بود سخن گفتن از تخت و منبر بود

این بیت با اندک اختلافی در داستان پادشاهی یزدگرد سوم ضمن نقل مطالب نامه‌ای که سپاهسالار ایرانی رستم فرخزادان خطاب به برادرش می‌نویسد آمده است.^{۲۸۵} همین مضمون نظر مینوی را نیز جلب کرده است. مینوی که در دقت نظر و احتیاط علمی‌اش شکی نیست در این مورد می‌نویسد:

«آنچه [فردوسی] به عنوان پیشگویی رستم فرخزاد آورده است ... بیشتر آن به احتمال بسیار قوی سخنان خود اوست دربارهٔ زمان خود که از زبان آن سپهسالار می‌گوید:

همه بودنی‌ها ببینم همی وز او خامشی برگزینم همی
 بر ایرانیان زار گریان شدم ز ساسانیان نیز بریان شدم ...
 چو با تخت منبر برابر شود همه نام بوبکر و عمر شود»

پس از نقل قطعهٔ بلندی از نامه‌ای که به روایت شاهنامه رستم فرخزادان سردار ایرانی که به جلوگیری از هجوم اعراب مأمور شده بود خطاب به برادرش نوشته بود، مینوی می‌نویسد که این قطعه از زبان فردوسی و بیان نظر او نسبت به وضع اجتماعی ایران در زمان سلطنت غزنویان است^{۲۸۶}. اما اگر به آنچه در این نامه آمده است با دقت بنگریم می‌بینیم که مطالب همه نقل سخن رستم فرخزادان است نه ابراز تأسف فردوسی دربارهٔ شکست ایران از اعراب. اینکه فردوسی دربارهٔ شکست ایران متأسف بوده یا نبوده مطلب دیگری است که از این چند بیتی که در نامهٔ رستم آمده قابل اثبات نیست. مضمون این بیت سخن رستم فرخزادان است، نه ابراز تأسف فردوسی در مورد شکست ایران از اعراب و طبعاً نمی‌توان از چنین بیتی دربارهٔ عواطف شخصی فردوسی نسبت به دین اسلام، آیین زردشت، یا ایران و اعراب نتیجه‌گیری درستی کرد.

در رابطه با این مطلب اگر به منابع جنبی نظری بیفکنیم، می‌بینیم که مضمون مطالب این نامه می‌باید در منبعی که فردوسی از آن نظم می‌کرد، یعنی در شاهنامهٔ ابومنصوری نیز بوده باشد. آنچه که این حدس را تقویت می‌کند این است که ثعالبی، که منبع اساسی‌اش همان منبع فردوسی بود، گفتگوی میان رستم و یزدگرد سوم را در هنگامی که یزدگرد رستم را به جلوگیری از حملهٔ اعراب مأمور کرده بود، به گونه‌ای توصیف می‌کند که نشان می‌دهد که رستم از پایان این کار نگران بوده است. به گزارش ثعالبی:

«رستم در خواب دیده بود که گویی فرشته‌ای از آسمان آمده، سلاح و جوشن‌های پاریسیان را گرفته و به آسمان می‌برد. از این خواب غمگین گشت و آنرا نزد خود پوشیده

داشت. [و نیز حکایت کرده‌اند که این خواب دوباره شد] و در آن خواب فرشته را دید که با او پیغمبر اکرم (ص) و عمر بن خطاب (رض)، بودند و گویی فرشته بر آن اسلحه و جوشن‌ها مهر زد و به پیامبر (ص) داد و پیامبر آنرا به عمر (رض) سپرد»^{۲۸۷}.

در هر حال اینکه رستم از حملهٔ اعراب به ایران نگران بوده است و نگرانی او هم در متون تاریخی فارسی و عربی وارد شده بوده است، محل چون و چرا ندارد. ثعالبی موارد پرشماری از دلهرهٔ رستم نقل می‌کند: «از جمله سخنانی که میان یزدگرد و رستم رفت این بود که رستم گفت: کار عرب بدان می‌ماند که گرگانی به ناگاه با دام‌های اهلی روبه‌رو شوند، پس در گوسفندان بیفتند»^{۲۸۸}. اندکی سپس‌تر نیز وقتی رستم از جنس پوشاکی که سفیر عرب بر تن داشته می‌پرسد و به او می‌گویند که جنس لباس فرستادهٔ عرب «بُرد» است از این سخن تفل می‌کند که: «پادشاهی برد» و بعد از مذاکرهٔ با سفیر عرب نیز: «رستم از پاسخ سختهٔ او در شگفت شد و دانست که تازیان بر استیلا بر پارسیان عزم جزم کرده‌اند»^{۲۸۹}. آیا از ذکر این مطالب در *غرر السیر* ثعالبی هم باید نتیجه گرفت که ثعالبی از پیروزی اعراب بر ایرانیان در رنج بوده است؟

علم به اینکه جنگ با اعراب به شکست ایرانیان خواهد انجامید در *تاریخ‌نامهٔ طبری* هم آمده است، به جز اینکه در آن کتاب گفتگویی که در *غرر ثعالبی* میان فرستادگان عرب و رستم فرخزادان انجام می‌گیرد به عربان و یزدگرد شهریار منسوب شده است^{۲۹۰}. بنابراین نظر مینوی در باب اینکه مطالبی که در *نامهٔ رستم فرخزادان* آمده عقیدهٔ خود فردوسی است که در دهان سردار یزدگرد نهاده شده بعید به نظر می‌رسد. به همین قیاس بیت معروف: «ز شیر شتر خوردن و سوسمار ...» هم که گهگاه برای تأکید بر عرب‌ستیزی فردوسی نقل می‌شود، اگر هم نظر شخص فردوسی بوده باشد در هر حال در منبع اصلی‌اش بوده و او هم نظم کرده است. بنابراین شرط احتیاط نیست که اعتقادات شخصی را با مطالب جسته و گریخته از متون بیامیزیم و آنها را به فردوسی ببندیم یا برای نشان دادن افکار و عقاید فردوسی مورد استشهاد قرار دهیم^{۲۹۱}. با در نظر گرفتن این مقدمه می‌پردازیم به بررسی آنچه که در متون مختلف ادبی و تاریخی، و نیز در خود *شاهنامه* دربارهٔ فردوسی آمده است.

فردوسی از زبان خودش

اطلاعاتی که در خود شاهنامه درباره زندگی خصوصی فردوسی آمده زیاد نیست. در این بخش تنها به ذکر آن اطلاعاتی می‌پردازیم که یا صریحاً در شاهنامه آمده است و یا می‌توان از فحوای کلام شاعر به آنها پی برد. می‌دانیم که شاعر ملی ما به فردوسی موسوم بوده است؛ در آغاز پادشاهی گشتاسپ هنگامی که درباره اینکه دقیقی را در خواب دیده بوده سخن می‌راند می‌گوید^{۲۹۲}:

چنان دید گوینده یک شب به خواب
دقیقی ز جایی پدید آمدی
که یک جام می‌داستی چون گلاب
بر آن جام می‌داستان‌ها زدی
مخور جز بر آیین کاوس کی
به فردوسی آواز دادی که می

چون خودش را صریحاً «فردوسی» خوانده جای تردید در اینکه به این نام موسوم بوده نیست. اما در اینکه آیا فردوسی نام خانوادگی او بوده — از قبیل میکالی و اسکافی و غیره — یا تخلصش بوده، به ضرس قاطع نمی‌توان سخنی گفت. ظاهراً فردوسی یا نام خانوادگی و یا تخلص او بوده اما نام خودش را، یعنی آن نامی که در منابع گوناگون منصور و حسن و غیره آورده‌اند، از متن شاهنامه نمی‌دانیم. فردوسی پسری داشته که در ۳۷ سالگی به هنگامی که شاعر اندکی بیش از ۶۵ سال داشته است به علتی نامعلوم و ناگهانی می‌میرد^{۲۹۳}:

مرا سال بگذشت بر شست و پنج
مگر بهره بر گیرم از پند خویش
ز دردش منم چون تنی بی‌روان
چو یابم، به پیغاره بشتابم
چرا رفتی و بردی آرام من؟
چرا چاره جستی ز همراه پیر؟
که از پیش من تیز بشتافتی؟
نه بر آرزو یافت گیتی، برفت!
بر آشفتم و یکباره بنمود پشت!
دل و دیده من به خون درنشاندا
مرا سال بگذشت بر شست و پنج
مگر بهره بر گیرم از پند خویش
مرا بود نوبت، برفت آن جوان
شتابم همی تا مگر یابم
که نوبت مرا بود، بی‌کام من
ز بدها تو بودی مرا دستگیر
مگر هم‌رهان جوان یافتی
جوان را چو شد سال بر سی و هفت
همی بود همواره با من درشت
برفت و غم و رنجش ایدر بماند

کنون او سوی روشنایی رسید
برآمد چنین روزگاری دراز
همانا مرا چشم دارد همی!
ورا سال سی بد، مرا شست و هفت
وی اندر شتاب و من اندر درنگ
روان تو دارنده روشن کنادا!
همی خواهم از دادگر کردگار
که یکسر ببخشد گناه ورا
پدر را همی جای خواهد گزید!
کزان همرهان کس نگشتند بازا
ز دیر آمدن خشم دارد همی!
نپرسید از این پیر و تنها برفت!
ز کردارها تا چه آید به چنگا
خرد پیش جان تو جوشن کنادا!
ز روزی ده پاک پروردگار،
درخشان کند تیره ماه ورا

این ابیات که من از متن مصحح، خالقی مطلق که آنها را از روی تصحیح خودشان برای نگارنده فرستادند، نقل می‌کنم با متن مسکوندک اختلافاتی دارد. اما این اختلافات در اصل مطلب تغییر نمی‌دهد که فردوسی پسر سی و هفت ساله‌اش را در شصت و پنج سالگی از دست داده بوده است.

پیش از اینکه وارد بحث در آنچه از این ابیات می‌توان فرا گرفت بشوم، باید متذکر شوم که در مصراع اول بیت چهاردهم، لغت «هفت» هم به «سی» برمی‌گردد و هم به «شصت». بنابراین بیت «ورا سال سی بد، مرا شصت و هفت» یعنی «او سی و هفت ساله بود و من شست و هفت ساله» نه اینکه «او سی ساله بود...». همچنین مصراع اول بیت آخر نیز در در متن مسکو به نص «گناه مرا» آمده است نه «گناه ورا» چنان که خالقی تصحیح کرده است.

این ابیات را یا بنداری نظم نکرده یا در نسخه‌ای که از آن ترجمه کرده، نبوده است. می‌دانیم که بنداری یکی از نسخ تدوین اول شاهنامه را در ۳۸۴ق، در دست داشت، زیرا سخن فردوسی را در آخر کتاب چنین ترجمه می‌کند که: «و کم تعب تحملت و کم غصص تجرعت حتی تسنی لی نظم هذاالکتاب فی مدّة ثلاثین سنة آخرها سنة أربع و ثمانین و ثلثمائة»^{۲۹۴}. ترجمه نکردن ابیات سوزناک مرثیه فردوسی حدسی را درباره تاریخ فوت فرزند فردوسی ممکن می‌سازد و آن این است که ظاهراً درگذشت فرزند فردوسی پس از تدوین اول شاهنامه که در سال ۳۸۴ق به پایان رسیده بود اتفاق افتاده است، و شاعر در تدوین نهایی حماسه خودش که در سال ۴۰۰ق، این مرثیه را

در رثای فرزندش سروده و به متن الحاق کرده است. دلیل صحت این حدس این است که اگر این ابیات که از شاهبیت‌های شاهنامه و یکی از بهترین نمونه‌های مرثیه‌سرایی در ادب پارسی‌اند، در شاهنامه‌ای که بنداری از آن متن عربی خودش را فراهم می‌کرد وجود داشت، محال بود ادیبی چون بنداری تحت تأثیر آنها قرار نگیرد و از نظم یا ترجمه‌اشان خودداری کند. از طرف دیگر چون فردوسی صریحاً می‌گوید که به هنگام مرگ فرزندش شست و پنج سال داشت، پس مرگ پسرش در حدود سال ۳۹۴ق اتفاق افتاده بود که ده سال پس از تدوین نخستین شاهنامه در سال ۳۸۴ق و شش سال پیش از تدوین نهایی حماسه در سال ۴۰۰ق است. اینکه می‌گوییم اگر بنداری این ابیات را دیده بود لابد ترجمه می‌کرد، از این‌روست که عبدالوهاب عزام که ترجمه بنداری را تصحیح و منتشر کرده است، آن قدر تحت تأثیر این مرثیه قرار گرفته بود که خودش ابیات مرثیه را از شاهنامه به شعر عربی ترجمه کرد و این نکته را در زیرنویسی متذکر شد: «أبیات نظمها الفردوسی فی رثاء ابنه و حذفها المترجم فترجمها و أثبتها هناء»^{۲۹۵}.

بنابراین اگر یک ادیب سخن‌سنج عرب در قرن ۲۰م چنان تحت تأثیر این ابیات قرار گیرد که آنها را از خود شاهنامه ترجمه و به تصحیح خودش از متن بنداری منظم سازد، چگونه می‌توان تصور کرد که بنداری فارسی‌زبان ادیب و نویسنده، چنین ابیاتی را در متن شاهنامه‌ای که ترجمه عربی خودش را از روی آن فراهم می‌آورد، ببیند و بدون توجه از آنها بگذرد. بنابراین من بسیار بعید می‌دانم که بنداری این ابیات را حذف کرده باشد. اغلب احتمالات این است که این مرثیه اصلاً در متن شاهنامه‌ای که بنداری در دست داشت نبوده است. جالب اینکه حتی مصححان شاهنامه چاپ مسکو هم ترجمه ابیات را به‌وسیله بنداری چنان بدیهی می‌انگاشته‌اند که بدون توجه به اینکه ترجمه منظوم این مرثیه که تحت عنوان «بکاء الفردوس علی ولده» در نوزده بیت میان چنگک در متن عربی درج شده، سروده بنداری نیست و در واقع سروده عزام است، برخی از ابیات آنرا از قول بنداری نقل کرده‌اند^{۲۹۶}. به‌رحال اگر نتیجه‌گیری من درست باشد از متن شاهنامه چنین برمی‌آید که فردوسی پسری داشته که در حدود سال ۳۹۴ق، در سی و هفت سالگی، ده سالی پس از تدوین اول شاهنامه و شش سالی پیش از تدوین نهایی آن فوت می‌کند.

در مورد فرزند فردوسی چیز زیادی نمی‌دانیم، اما از سیاق کلام شاعر برخی حدس‌ها در مورد پسر او جایز است. مثلاً از نحوه‌ای که فردوسی دربارهٔ پسرش سخن می‌راند می‌توان حدس زد که شاید او تنها فرزندش بوده باشد. اگر کنیهٔ فردوسی، یعنی ابوالقاسم درست باشد و جعل تذکره‌نویسان و دیگران نباشد، شاید بتوان احتمال داد که نام این پسر قاسم بوده است. در مورد روابط فردوسی و فرزندش هم می‌شود برخی اطلاعات از متن شاهنامه به حدس و گمان اخذ کرد. مثلاً می‌توان احتمال داد که میانهٔ فردوسی و پسرش چندان خوب نبوده و شاید اختلافاتی داشته‌اند. این نکته به دو دلیل محتمل است. اول اینکه شاعر صریحاً در مرثیه‌ای که برای فرزندش سروده است می‌گوید: «همی بود همواره با من درشت». بنابراین اگر فرزند فردوسی به گفتهٔ خودش «همواره» با پدر درشت بوده پس لابد رابطهٔ عاطفی این دو نیز رابطه‌ای طوفانی و احتمالاً پرنشیب و فراز بوده که خود نشانهٔ شدت احساسات میان طرفین است. از این اظهار صریح خود شاعر که بگذریم برخی اشارات تلویحی و احتمالاً «ناخودآگاه» نیز در ابیات این مرثیه هست که حدس ما را تقویت می‌کند، مثلاً مصراع ثانی این بیت:

همانا مرا چشم دارد همی
ز دیر آمدن خشم دارد همی

و نیز مصراع ثانی بیت بعد از آن: «نپرسید ز این پیر و تنها برفت» که می‌توان هر دوی آنها را نشانهٔ زمینهٔ فکری و شاید تجربی فردوسی با پسرش انگاشت. گذشته از این‌گونه نشانه‌ها در متن مرثیه، در جای جای شاهنامه ابیاتی از زبان شاعر (یا به قول فرنگی‌ها Poet's Voice) آمده است که ممکن است نشانهٔ رابطهٔ طوفانی میان فردوسی و پسرش باشد که ناخودآگاهانه اشاراتی به آن رابطهٔ طوفانی در شعر او راه یافته است. مثلاً در بسیاری از ابیاتی که فردوسی رشتهٔ کلام را به دست می‌گیرد و به خواننده اندرز می‌دهد، پس از ذکر ناپایداری دنیا می‌گوید: «مالت را خودت بخور و برای ورثه که جز فحش و بدگویی دربارهٔ تو نخواهند گفت مگذار»^{۲۹۷}:

چنین است رسم سرای سپنج
نماند که مانی بدو در، مرنج!

بخور هرچه داری، ممان باز پس!
تو رنجی، چرا ماند باید به کس؟

جای دیگر در پادشاهی شاپور می‌گوید^{۲۹۸}:

تو را تنگ تابوت بهر است و بس
خورد رنج تو ناسزاوار کس

نگیرد ز تو ییاد فرزند تو نه نزدیک خویشان و پیوند تو
 ز میراث دشنام یابی تو بهر همه زهر شد پاسخ پای زهر
 در پادشاهی فرخزاد نیز تلویحاً فرزند را «دشمن» خطاب می‌کند و می‌گوید^{۲۹۹}:
 بخور هرچ داری، فزونی بده تو رنجیده‌ای، بهر دشمن منه
 هر آنکه که روز تو اندر گذشت نهاده همه باد گردد به دشت

در داستان پادشاهی کیکاووس نیز قطعه‌ای بر سبیل اندرز در میان سخن درج می‌کند که معلوم نیست آیا در منبعش بوده یا از خودش افزوده است. پس از گرفتار شدن کیکاووس به دست پدرزنش، شاه هاماوران، می‌گوید^{۳۰۰}:

چو پیوسته خون نباشد کسی نباید بر او بودن ایمن بسی
 [بود نیز پیوسته خون که مهر ببرد ز تو تا بگرددت چهر]
 چو مهر کسی را بخواهی بسود بیاید به سود و زیان آزمود
 پسر گر به جاه از تو برتر شود هم از رشک، مهر تو لاغر شود

در این قطعه چون کیکاووس را پدرزنش به حيله دستگیر می‌کند و به بند می‌کشد، تکلیف سه بیت اول معلوم است که مضمونشان هشدار می‌دهد که انسان تنها به کسانی که خویشاوند خون هستند می‌تواند اعتماد کند. اما بیت چهارم که به ناگاه به رابطه پدر و پسر می‌پردازد و احتمال رشک ورزیدن پدر را به پسر می‌طرح می‌کند که «به جاه از او برتر» شده است؛ شاید هم تأکید مطلب سه بیت اول باشد و هم حدیث نفس فردوسی در باب رابطه خودش و پسرش که ناخودآگاهانه به دلیل سیاق مطلب وارد شعر شده است. من این احتمال را بعید نمی‌دانم اما در عین حال حتماً هم نمی‌توانم حکم کنم که چنین بوده است.

اهمیت اینکه آیا رابطه فردوسی با فرزندش چگونه بوده است در مورد تجزیه و تحلیل ادبی شاهنامه از این روست که ماهیت این رابطه لابد بر نحوه بیان داستان‌های حماسی که در آنها تضاد میان پدر و پسر عنوان شده است، تأثیری نهاده است. البته اینکه آیا پدر و پسر که در روایات شاهنامه در تضاد با هم قرار می‌گیرند رابطه خونی دارند (مانند رستم و سهراب یا کیکاووس و سیاوخش) یا چنین بستگی میانشان نیست و رابطه‌اشان صرفاً نمادین یا به قول فرنگی‌ها سمبولیک است (مانند فریدون و ضحاک،

یا رستم و اسفندیار) به اصل این فرض کاری ندارد.

چنان که می‌دانیم بسیاری از منابعی که به زندگی فردوسی پرداخته‌اند، نوشته‌اند که شاعر دختری نیز داشته است که پس از مرگ فردوسی صلهٔ سلطان محمود را نزد او می‌برند. در خود شاهنامه هیچ خبری از دختر فردوسی نیست. به‌رغم این، نمی‌شود تنها به دلیل اینکه ذکری از دختر او در شاهنامه نیامده است، حکم کرد که حتماً دختر نداشته است اما به نظر من دختر نداشتن او از دختر داشتنش محتمل‌تر است، زیرا داستان دختر، مادر، خواهر، یا زنی که در مورد مظلومی پس از مرگش سخن زیبایی بگوید یا کار ماندگاری انجام دهد، در داستان زندگی بسیاری از معروفان به‌جز فردوسی هم آمده که نمونهٔ خوبش در تراژدی‌های یونانی آنتیگون دختر اودیپ و در حکایات صوفیانه، دختر حسین بن منصور حلاج است. بنابراین به گمان من این دختر فردوسی هم از روی همان الگوی سنتی و داستانی زنی که پس از مرگ پدر، برادر، یا پسرش عملی مهم انجام می‌دهد ساخته شده است. از این موضوع به یک نتیجهٔ دیگر نیز می‌توان رسید و آن این است که چون نه فردوسی از فرزندی به غیر از پسر جوانمرگش در شاهنامه سخنی گفته است و نه دیگر منابع در عرض داستان‌هایی که در مورد دختر او آورده‌اند از فرزند دیگری از او ذکر کرده‌اند، احتمال اینکه پسر سی و هفت سالهٔ فردوسی تنها فرزندش بوده باشد افزایش می‌یابد.

در مقدمهٔ داستان بیژن و منیژه^{۳۰۱}، شاعر از «یکی مهربان» در سرای خودش یاد می‌کند و او را «سروبن» و «ماهروی» هم می‌خواند^{۳۰۲}، و حتی آن سروبن ماهروی نیز شاعر را «یار نیکی‌شناس» خطاب می‌کند^{۳۰۳}. معمولاً این شخص را همسر فردوسی یا دخترش تصور کرده‌اند، اما به نظر من چیزی در این ابیات نیست که ثابت کند که این شخص حتماً همسر شاعر بوده است. البته در اینکه «سروبن ماهروی و مهربان» شاعر ممکن است که همسرش بوده باشد، حرفی نیست. اما غیرممکن هم نیست که دختر یا کنیزش بوده باشد. اگر منظور شاعر از این شخص دخترش بوده باشد، باید لغت «یار» را در خطاب «یار نیکی‌شناس» از زبان آن ماهروی به شاعر به معنی «همدم» و «مونس» گرفت نه معشوق. به‌هرحال تنها با این فرض است که می‌توان قضیهٔ دختر داشتن فردوسی را که در متون جنبی آمده از متن شاهنامه تأیید کرد. ایرادی که به

این فرض وارد است، این است که از فحوای کلام شاعر در مقدمه داستان بیژن و منیژه چنین برمی آید که به هنگام نظم این قطعه فردوسی هم جوان بود و هم وضع زندگی اش طوزی بود که نیمه شب می توانست شراب و نقل شراب فراهم کند. با این فرض بعید است که دختری داشته باشد، آن هم دختری که به سن و سالی رسیده باشد که بتواند هم برای پدرش خوان می بگسارد و هم کتاب بخواند. حاصل سخن اینکه از مقدمه داستان بیژن و منیژه نمی توان دانست که این همدم فردوسی دقیقاً چه کسی بوده است. احتمال قوی آن است که همسر یا کنیز مورد علاقه اش بوده باشد. اگر کسی گوید که کنیز بودن این «ماهروی» محتمل نیست، زیرا کنیزان سواد نداشته اند که کتاب بخوانند، گوییم متن تاریخ بیهقی صریح است که کنیزکانی بوده اند که سواد خواندن و نوشتن داشته اند، مثلاً کنیزکی که حرم صاحب الجیش آسیغتگین غازی را اداره می کرد، خواندن و نوشتن می دانست.^{۳۰۴}

می خوارگی

ظاهراً فردوسی به می گساری علاقه وافری داشت، اما در عین حال به سبب اعتقادات مذهبی عمیقش که به زودی از آن سخن خواهیم گفت، از می خوارگی احساس گناه هم می کرد. متن شاهنامه در این مورد که می گساری از عادات شاعر ملی ما بوده است، صریح است و جای تردید باقی نمی گذارد. در مقدمه داستان بیژن و منیژه آن یار و همدم مهربانی که در سرای داشته ابتدا برایش خوان می فراهم می کند و سپس شاعر را می گوید که آغاز به نوشیدن کند تا او داستانی از دفتر برایش بخواند.^{۳۰۵}

می آورد و نار و ترنج و بهی زدوده یکی جام شاهنشاهی
مرا گفت: شمعت چه باید همی؟ شب تیره خوابت نیاید همی؟
بیمای می تا یکی داستان ز دفترت برخوانم از باستان

در آغاز داستان گشتاسپ هم فردوسی خواب می بیند که با دقیقی مشغول می گساری است^{۳۰۶} و در مقدمه داستان رستم و اسفندیار از فقر خودش که نمی تواند مجلس می گساری فراهم آورد اظهار تأسف می کند^{۳۰۷}:

کنون خورد باید می خوش گوار که می بوی مشک آید از جویبار

هوا پر خروش و زمین پر ز جوش
 خنک آنک دل شاد دارد به نوش
 درم دارد و نقل و جام نبید
 سر گوسپندی تواند برید
 مرا نیست، خرم مر آنرا که هست
 ببخشای بر مردم تنگدست
 به هنگام وصف می خوارگی بهمن بن اسفندیار که نمی توانست پابه پای رستم
 شراب بخورد، فردوسی طوری به تحقیر درباره این شاهزاده جوان و ناتوانی اش در
 می گساری سخن می گوید که پیداست خودش ظرفیت زیادی در نوشیدن شراب
 داشته است:

از او بستد آن جام بهمن سبک — دلازار می خواره‌ای بُد، تُنک^{۳۰۸} —
 نشانه دو خط را در طرفین مصراع ثانی من اضافه کرده‌ام تا خواندن مصراع به
 صورتی که مورد نظر من است بر خواننده روشن شود. اگر قرائت من صحیح باشد،
 مصراع ثانی این بیت جمله معترضه‌ای است که فردوسی از زبان خودش در میان حکایت
 درج کرده است. به عبارت دیگر در اینجا نیز با «بیان شاعر»^(۱) سر و کار داریم که نظر
 خودش را درباره نحوه شراب خوردن بهمن بیان می‌کند. اگر این فرض درست باشد،
 از نحوه ایراد گرفتن فردوسی به بهمن پیداست که خود فردوسی در می‌گساری پایدار
 بوده است، یا به قول امروزی‌ها «ظرفیت زیادی داشته».

به گمان فردوسی آن دمی خوش است که انسان جام می برگیرد و بخورد تا مست
 شود و به خواب رود^{۳۰۹}:

خنک آنکه جامی بگیرد به دست
 خورد یاد شاهان یزدان پرست
 چو جام نبیدش دمام شود
 بخسپد بدانگه که خرم شود
 چون داستان پادشاهی اورمزدشاپور^{۳۱۰} را به پایان می‌آورد خستگی خودش را با
 جامی شراب رفع می‌کند:

شب اورمزد آمد از ماه دی
 ز گفتن بیاسای و بردار می
 گاهی می‌خواهد که غم ناپایداری عمر و هراس قابل پیش‌بینی نبودن سرنوشت را
 با شراب درمان کند^{۳۱۱}:

(1). Poet's Voice

چنین بود تا بود چرخ روان
 چه گویی؟ چه جویی چه شاید بدن؟
 روانت گر از آز فرتوت نیست
 اگر مرگ دارد چنین طبع گرگ
 یکی تور ترکی، چو گوری به تن
 اما با وجود دلپستگی اش به شراب خواری فردوسی اعتقادات مذهبی محکمی داشت
 و می دانست که می خواری در دین اسلام گناه است. اما چون ظاهراً قادر به ترک این
 کار نبود، خودش را دلداری می داد که خدا بزرگ است و سرخوش شدن از مستی را
 نباید گناه انگاشت^{۳۱۲}:

چه پیچی همی خیره در بند آز
 گذر جوی و چندین جهان را مجوی
 مگردان سر از دین و از راستی
 چو این بشنوی، دل ز غم بازکش
 گرت هست، جام می زرد خواه
 نشاط و طرب جوی و سستی مکن
 به رغم دلداری هایی که به خودش می داد، فردوسی از باده گساری احساس گناه
 می کرد و این احساس گناه گهگاه به صورت ابیاتی سرزنش آمیز خطاب به خود در
 شعرش راه یافته است.

به نظر فردوسی می خواری، مخصوصاً در سنین کهولت قابل سرزنش است، زیرا
 این کار را شاید بتوان بر جوانان که هنوز تجربه زندگی را کسب نکرده اند و به حکم
 نیروی جوانی از مرگ اندیشه ای ندارند، بخشید. اما پیری که می خواره باشد در انظار
 مردم سبک می شود. به همین دلیل لابد فردوسی چند گاه به چند گاه می کوشید که
 از می خواری دست بکشد و توبه کند^{۳۱۳}:

چو سالت شد ای پیر بر شست و یک
 نبندد دل اندر سپنجی سرای
 به گاه بسیچیدن مرگ می
 می و جام و آرام شد بی نمک
 خرد یافته مردم پاک رای
 چو پیرهن شعر باشد به دی

فسرده تن اندر میان گناه
 زیاران بسی ماند و چندی گذشت
 اما گویا توبه او برقرار نمی ماند و دوباره به جام می متوسل می شد^{۳۱۴} :
 نگارا بهارا کجا رفته‌ای؟
 که آرایش باغ بنهفته‌ای
 همی مهرگان بوید از باد تو
 به جام می اندر کنم یاد تو
 اما ندای وجدان او را معذب می ساخته که چرا در کهولت نمی تواند از می دست
 بکشد و بر سر توبه خود باقی بماند^{۳۱۵} :

تو ای پیر فرتوت بی توبه مرد
 جهان تازه شد چون قدح یافتی
 اگر بخردی سوی توبه گرای
 بس^{۳۱۶} از پیریت روزگاران نماند
 خرد گیر و از بزم و شادی بگرد
 روان از در توبه برتافتی
 که باشد خردمند پاکیزه رای
 تموز و خریف و بهاران نماند
 نگر تا کجا باشد آن جان پاک
 از آن پس که تن جای گیرد به خاک
 تا آنجا که در آخر عمر و تنگدستی که امیدش را از دست داد، دل به دریا زد و
 درمان تیره روزی خودش را تنها شراب دانست^{۳۱۷} :

تگرگ آمد امسال برسان مرگ
 در هیزم و گندم و گوسپند
 می آور که از روزمان بس نماند
 مرا مرگ بهتر بدی زان تگرگ
 بیست این برآورده چرخ بلند
 چنین بود تا بود و برکس نماند
 طبعاً شاعری که خودش اهل می گساری باشد صحنه‌های می خوارگی پهلوانان
 شاهنامه را هم به صورتی نظم خواهد کرد که با تجربیات زندگی خصوصی خودش، یا
 حداقل با امیال و خواسته‌های درونی اش در این مورد موافقت داشته باشد. بنابراین
 این نکات را باید به هنگام تجزیه و تحلیل داستان‌های شاهنامه در نظر گرفت.

مذهب فردوسی

درباره اعتقادات مذهبی فردوسی بسیار سخن گفته‌اند^{۳۱۸}. آنچه که در این بخش
 مورد نظر ماست، ابیاتی است که در خود شاهنامه آمده و به مذهب فردوسی اشاره دارد.
 ابیاتی که فردوسی در آنها عقاید مذهبی خودش را هویدا می کند به سه دسته قابل

تقسیم‌اند: گروه اول ابیاتی که در انتسابشان به فردوسی تردید رواست. این گونه ابیات که در این مختصر «ابیات مشکوک» نامیده شده‌اند، معمولاً در مواضعی از شاهنامه آمده‌اند که احتمالاً پایان یکی از مجلدات قدیم شاهنامه بوده و کاتب آن نسخه قدیم پس از ختم کتابت متن آن بیت یا ابیات را در آخر نسخه از قول خودش نوشته است. بعدها این بیت یا ابیات ختمیه کاتب به هنگام بازنویسی نسخه به دست کاتب دیگری وارد متن شده و به مرور زمان جزء شاهنامه شده است، زیرا در بیشتر نسخ هست. گروه دوم ابیاتی هستند که متضمن اعتقاد قلبی فردوسی به خدا، اعتقادش به دین اسلام، و مبین عواطف دینی و احساسات مذهبی او هستند، بدون اینکه چیزی در باب مذهب اسلامی‌اش به خواننده القا کند. این گونه ابیات را «ابیات اسلامی» خوانده‌ایم. دسته سوم ابیاتی هستند که از آنها می‌توان به جزئیات و کلیاتی در مورد مذهب فردوسی پی برد و دانست که به کدام فرقه اسلامی ارادت داشته است. این ابیات را «ابیات مذهبی» نامیده‌ایم.

ابیات مشکوک

چنان که محمدامین ریاحی متذکر شده، در قدیم شاهنامه را در هفت مجلد کتابت می‌کردند. بعدها با پیشرفت صنعت کاغذسازی و ریزتر شدن رسم الخط شایع میان کاتبان، شمار این مجلدات ابتدا به چهار، و سپس به دو کاسته شد و کم‌کم رسم بر این شد که شاهنامه را در دو مجلد بنویسند^{۳۱۹}. متن چهارمقاله صریح است که علی دیلم که کاتب فردوسی بود «شاهنامه در هفت مجلد نبشت»^{۳۲۰}. ریاحی با حدت ذهن فوق‌العاده‌ای آغاز و اتمام مجلدات هفت‌گانه شاهنامه را حدس زده‌اند^{۳۲۱}. چنان که می‌دانیم در قدیم رسم بود که کاتبان پس از پایان استنساخ مطالب کتاب در آخرین صفحه آن از خودشان به نثر یا به نظم اضافه می‌کردند که در میان ما به «خاتمة‌الکتاب» و میان فرنگیان به Colophon معروف است^{۳۲۲}. طبعاً کاتبی که استخدام شده بود که از روی یک شاهنامه هفت جلدی یک شاهنامه مثلاً چهارجلدی یا دوجلدی استنساخ کند، هرگاه به پایان یکی از دفاتر هفت‌گانه می‌رسید کتابت را ختم نمی‌کرد، بلکه آخرین صفحه نسخه منقول عنها را بر صفحه کاغذی که در پیش داشته می‌نوشت،

سپس مجلد بعدی شاهنامه هفت جلدی را پیش روی می گذاشت و به کتابت ادامه می داد. بدین ترتیب ابیاتی که در آخر دفاتر شاهنامه های هفت جلدی آمده بود، به مرور زمان به میان شاهنامه هایی که در مجلدات کمتری نوشته می شد راه یافت. یکی از معروف ترین این گونه ابیات کاتبان این است:

این نبشتم تا بماند یادگار
من نمانم، این بماند روزگار
طبعاً اشعاری هم که کاتبان شاهنامه های هفت جلدی در آخر هر مجلد ممکن بود بنویسند، هرگاه در بحر متقارب بود، به دست کاتبی که از آن شاهنامه هفت جلدی استنساخ می کرد کتابت می شد، و بدین ترتیب وارد شاهنامه فردوسی می شد. یکی از معروف ترین این ابیات که به نظر من سروده یکی از کاتبان است نه سروده فردوسی، این بیت است:

وز او بر روان محمد درود
به یارانش بر، هر یکی برفزود
با اینکه این بیت را من خود در تصحیح مجلد ششم شاهنامه خالقی در پادشاهی شاپور همراه با دو بیت مشکوک دیگر، یعنی ابیات:

سر انجمن بُد ز یاران علی
که شیعیش خواند علی ولی
همه پاک بودند و پرهیزگار
سخن های او برگذشت از شمار
در داخل چنگک گذاشته و به متن برده ام^{۳۲۳} تقریباً مطمئنم که سخن فردوسی نیست و احتمالاً از یکی از تدوین های چهارجلدی شاهنامه وارد متن شده اند. دیگر از این گونه ابیات بیت زیر است:

درود تو بر گور پیغمبرش
که صلوات تاج است بر منبرش
دور نیست که در بعضی از نسخ از دست رفته شاهنامه مصراع نخستین این بیت به صورت «درود تو بر آل پیغمبرش» ضبط شده بوده است، زیرا در ترجمه عربی بنداری در این موضع نوشته: «وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين أجمعین». اگر این جمله دعایی از اضافات کاتبین خود ترجمه عربی شاهنامه نباشد، می توان احتمال داد که در نسخه پیش روی بنداری مصراع اول به صورتی که من حدس می زنم بود. اما این جز حدسی نیست، زیرا مصراع اول این بیت را حدیثی هم تأیید می کند^{۳۲۴}. در آخر دو نسخه نظم الاصول نیز که یکی از سده ۱۰ ق و دیگری مورخ ۱۱۰۶ ق است، این

بیت آمده است که:

هزاران درود و هزاران سلام
 ز ما بر محمد و آلش تمام
 این بیت هم در جای جای برخی از نسخه‌های شاهنامه یافت می‌شود. حاصل سخن
 اینکه استشهاد از این گونه ابیات مشکوک، حتی اگر در همه نسخه شاهنامه هم باشند
 باید با احتیاط صورت گیرد.

ابیات اسلامی

چنان که گفتیم اینها ابیاتی هستند که متضمن اعتقاد کلی فردوسی به خدا و
 پیغمبر و مقدسات دین اسلام‌اند، بدون اینکه معین کنند که فردوسی به کدام یک از
 مذاهب اسلامی تعلق داشته است. مثلاً وقتی در پادشاهی دارا^{۳۲۵} می‌گوید:

دو گیتی پدید آمد از کاف و نون
 یا در پادشاهی نوشیروان می‌سراید^{۳۲۶}:

چو گوید بباش آنچه گوید بدست
 همو بود تا بود و تا هست هست

به مضمون آیه شریفه «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»^{۳۲۷} نظر دارد
 که مضمون آن مورد نظر بسیاری دیگر از شاعران فارسی‌زبان نیز بوده است. مثلاً اسدی
 طوسی همشهری شیعه فردوسی در گرشاسپ‌نامه می‌گوید^{۳۲۸}:

چو کن گفته شد، بود بی‌چه و چون
 یا باز در پادشاهی نوشیروان گوید^{۳۲۹}:

نگر خواب را بیهده نشمری
 یکی بهره‌دانی ز پیغمبری

این بیت ترجمه حدیثی معروف است که هم در کتب حدیث شیعه و هم در کتب
 عامه نقل شده است که «الرویاء الصالحة جزء من ستّة و اربعین [أو من سبعین] جزء
 من النبوة»^{۳۳۰}. ظاهراً فردوسی به حکم مسلمان بودنش و اعتقادات شایع در میان
 مسلمانان زمان خودش، به خواب اعتقاد داشته و چنان که قبلاً متذکر شدیم در آغاز
 داستان گشتاسپ می‌گوید علت غایبی اینکه ابیات دقیقی را در شاهنامه درج کرده است،
 این است که شبی آن شاعر ناکام را در خواب دیده بود و دقیقی از او خواهش کرده
 بوده که ابیاتی را که از داستان گشتاسپ سروده بود در شاهنامه بیاورد^{۳۳۱}:

بدین نامه گر چند بشتافتی کنون هرچ جستی همه یافتی
 از این باره من پیش گفتم سخن اگر بازیابی بخیلی مکن
 ز گشتاسپ و ارجاسپ بیتی هزار بگفتم سر آمد مرا روزگار
 گر آن مایه نزد شهنشاه رسد روان من از خاک بر مه رسد
 کنون من بگویم سخن کو بگفت منم زنده، او گشت با خاک جفت

نقل این ابیات نباید موجب این سوء تفاهم شود که قصد فردوسی از نقل ابیات دقیقی صرفاً این بوده که برتری شعر خودش را بر شعر دقیقی به رخ بکشد. تردیدی نیست که فردوسی از این واقعیت به خوبی آگاه بود و شعر خودش را از شعر دقیقی به حق برتر می‌دید، اما برای نقل ابیات دقیقی احتیاجی نداشت که داستان به خواب دیدن دقیقی را جعل کند تا نقل ابیات او را در شاهنامه توجیه کند. می‌توانست به صراحت بگوید که «پیش از من دقیقی بخشی از این داستان‌ها را نظم کرده بود، اما سخنش سست بود و من اینجا سخن او را می‌آورم که فرق سخنگو و سخنگو معلوم شود» کما اینکه همین مطلب را هم در پایان سخن دقیقی آورده است. آنچه به مطلب فعلی ما مربوط می‌شود این است که مفاخره شاعران بر یکدیگر هم در ادب فارسی و هم در ادب عرب آن قدر شایع است که فردوسی هیچ احتیاجی به جعل داستان به خواب دیدن دقیقی نداشته است. از این روی یکی از دلایل ذکر این داستان باید همان اعتقادش به خواب باشد که در ترجمه حدیثی که نقل کردیم در داستان پادشاهی نوشیروان هم وارد شده است.

یکی دیگر از اشارات فردوسی به سنن مرسوم میان مسلمانان این است که رسم اذان گفتن در گوش نوزاد را نقل می‌کند. در داستان زاده شدن شیرویه می‌گوید^{۳۳۲}:

ششم سال از آن دختِ قیصر چو ماه یکی پورش آمد همانند شاه
 نبود آن زمان رسم بانگ نماز به گوش چنان پروریده به ناز
 یکی نام گفتمی مر او را پدر نهانی دگر، آشکارا دگر

این اشاره صریحی به رسم مذکور است که اصحاب فرهنگ عامه در کتب و مقالاتشان بسیار نقل کرده‌اند و هنوز هم در ایران شایع است^{۳۳۳}. به هر حال از این گونه اشارات و کنایات در شعر فردوسی بسیار است و ما اختصار را به همین چند مورد بسنده می‌کنیم.

ابیات مذهبی

چنان که قبلاً گفتیم مقصود ما از «ابیات مذهبی» ابیاتی است که معلوم می‌دارد که فردوسی مسلمان به کدام یک از مذاهب اسلام وابستگی داشته است. به نظر می‌رسد که مذهب فردوسی همین مذهب شیعه اثنی عشری است که اکثریت ایرانیان به آن معتقدند. مهدوی دامغانی در مقاله عالمانه‌ای که پیش از این به آن استناد کردیم چند نکته مهم را در مورد مذهب فردوسی متذکر می‌شوند^{۳۳۴} که ما اهم آنان را در اینجا به خلاصه ذکر می‌کنیم:

۱. استناد به گفته شاعران در مدح و ثنای پیشوایان مذهبی مورد احترام ممدوح باید با احتیاط صورت گیرد، زیرا شاعر (اعتقادات مذهبی خودش هرچه که باشد گو باش) در باب پیشوایان مذهبی ممدوحی که از او چشم داشت صله دارد جز به احترام و بزرگداشت چیزی نمی‌گوید. بنابراین مگر در مواردی که شاعر صریحاً به وسیله بیت یا ابیاتی مذهب خودش را عیان می‌کند نمی‌توان گفت که شاعری که عمر و عثمان را می‌ستاید سنی، و یا سراینده‌ای که حضرت علی (ع) یا اهل بیت نبوت را می‌ستاید حتماً شیعه بوده و به عبارت دیگر صرف موجود بودن ثنای فلان شخصیت مذهبی در شعر سخن‌سرایی، دلیل کافی برای شناسایی مذهب او نیست. مثلاً امیر معزی که در تسنن او شکی نیست، از حضرت علی (ع) با احترام بسیار یاد می‌کند و ذکر نام و مدح ایشان در دیوانش بیشتر از ذکر نام سایر خلفا آمده است. از این گذشته در دیوان امیر معزی نام بوبکر و عمر و عثمان به ترتیب هفده بار، شش بار و پنج بار آمده است، در حالی که نام و القاب حضرت علی (ع) هشتاد و شش بار ذکر شده است. همین امیر معزی در قصیده‌ای در مدح سیدی علوی به گونه‌ای سخن می‌گوید که اگر از تسنن او بی‌خبر بودیم ممکن بود شیعه‌اش بپنداریم:

بود با زهرا و حیدر حجت پیغمبری
لاجرم بنشانند پیغمبر سزایی باسزا

با وجود این نمی‌توان امیر معزی را شیعه شمرد. این نکته ظریف را که اول بار مهدوی دامغانی متذکر شده‌اند در فهرست اسامی دیوان فرخی سیستانی آزمودم. فرخی نیز که گمان نمی‌رود که در تسنن او حرفی باشد نام عثمان را یک بار، بوبکر را شش بار، عمر را بیست بار، اما حضرت امیرالمؤمنین (ع) را سی و دو بار (۱۶ بار به صورت «علی»

و ۱۶ بار به گونه «حیدر» یا «حیدر کرار» آورده است. به همین قیاس اگر در شاهنامه هم که در تدوین ثانی برای تقدیم به محمود سنی که خود در فقه حنفی دست داشت آماده شده بود، ابیاتی در مدح سایر خلفا آمده باشد — ولو اینکه آن ابیات الحاقی هم نباشند — نمی توان از آنها حکم به تسنن یا زیدی بودن فردوسی کرد، چنان که حافظ محمود خان شیرانی و محیط طباطبایی کرده‌اند.^{۳۳۵}

درباره شاعران شیعه‌ای که ممدوح سنی داشته‌اند — مانند فردوسی به هنگام تقدیم شاهنامه به محمود — دو مطلب را باید در نظر گرفت: یکی اینکه ایشان به هنگام یادکرد از پیشوایان مذاهب اهل تسنن برای نگاهداشتن خاطر ممدوحشان احتیاط می کرده‌اند و از این پیشوایان با احترام نام می برده‌اند. دوم اینکه چون شیعه بوده‌اند احتمال دارد که تقیه می کرده‌اند تا مبادا خود را به دست خویش در معرض هلاک قرار دهند.

۲. در رفتار و کردار، شیعیان به چهار نشانه شناخته می شده‌اند: اولاً بسمله را در نماز بلند تلفظ می کرده‌اند. ثانیاً انگشتی را بر انگشت کوچک دست راستشان می پوشیده‌اند. ثالثاً عبارت «حی علی خیر العمل» را در اذان پس از «حی علی الفلاح» می آورده‌اند. رابعاً — و این برای شناسایی مذهب فردوسی از همه مهم تر است — از حضرت علی (ع) با کلمه وصی تعبیر می کردند و از آن وصیت حضرت رسول (ص) را در تفویض جانشینی خود به امیرالمؤمنین (ع) اراده می کرده‌اند. این تعبیر اخیر در میان زیدیان وجود ندارد.

فردوسی را نمی توان معتزلی شمرد، چنان که برخی از علما مانند جعفری لنگرودی چنین نوشته‌اند^{۳۳۶} زیرا اولاً صرف اینکه فردوسی گفته است:

به بینندگان آفریننده را
نبینی، مرنجان دو بیننده را

دلیل بر اعتزال نمی تواند بود، زیرا عدم امکان رؤیت در قرآن مجید هم صریحاً آمده است: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»^{۳۳۷} بنابراین ذکر چنین عقیده‌ای به خودی خود دلیل لازم و کافی بر اعتزال نیست. ثانیاً «معتزله به وعد و وعید و خلود در جهنم و عدم موضوعیت شفاعت اعتقاد جازم دارند»^{۳۳۸} در حالی که فردوسی مطابق عقاید شیعه امامیه به شفاعت حضرت علی (ع) امیدوار است و صریحاً می گوید^{۳۳۹}:

اگر چشم داری به دیگر سرای
به نزد نبی و وصی گیر جای
گذشته از این دلایل اشارات صریحی به احادیث شیعه در شاهنامه شده است که
جای تردید باقی نمی‌گذارد که فردوسی شیعهٔ خلص دوازده امامی بوده است و هر
کس که قصد مکابرت و لجبازی نداشته باشد چاره‌ای جز اذعان به این واقعیت نخواهد
داشت، چنان‌که ابیات زیر جای تردید در تشیع او باقی نمی‌گذارند:^{۳۴۰}

به گفتار پیغمبرت راه جوی	دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی
چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی	خداوند امر و خداوند نهی
که من شارسانم، علی‌ام در است	درست این سخن گفت پیغمبر است
گواهی دهم کین سخن را ز اوست	تو گویی دو گوشم بر آواز اوست
حکیم این جهان را چو دریا نهاد	برانگیخته موج از او تند باد
چو هفتاد کشتی بر او ساخته	همه بادبان‌ها بر افراخته
یکی پهن کشتی به‌سان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس
محمد بدو اندرون با علی	همان اهل بیت نبی و وصی
اگر چشم داری به دیگر سرای	به‌نزد نبی و وصی گیر جای
گرت زین بد آید گناه من است	چنین است و این دین و راه من است
بر این زادم و هم بر این بگذرم	چنان دان که خاک پی حیدرم

مضمون دو حدیث معروف در این ابیات قابل تشخیص است. مصراع «که من شارسانم
علی‌ام در است» صریحاً به حدیث معروف «انا مدینه‌العلم و علی بابها» نظر دارد که
هم در کتب عامه و هم در احادیث شیعه وارد شده است، اما بیشتر مراجع سنی در
نص حدیث به جای «مدینه‌العلم» صورت «دارالحکمة» دارند^{۳۴۱} و یحیی بن معین بن
عون بن زیاد مری بغدادی (۱۵۸-۲۳۳ق) می‌نویسد که این حدیث از جعل شیعیان
است.^{۳۴۲} محدثان شیعه بیشتر حدیث را به همین صورت معروفش با «مدینه‌العلم»
ضبط کرده‌اند، مگر اینکه «مدینه‌الحکمة» آورده باشند، ولی نص حدیث را به هر وجهی
که آورده باشند در صحت آن تردید روا نداشته‌اند.^{۳۴۳}

به چند نکته درباب این ابیات توجه کافی مبذول نشده است. اولاً همین که فردوسی
هم مانند شیعه به جای «دارالحکمة» ترجمهٔ فارسی «مدینه» را آورده که شارستان باشد

دلیل خوبی است بر پیروی او از روایت شیعی حدیث زیرا می‌توانست بگوید «که من خان علمم علی‌ام در است». اگر چنین کرده بود، نمی‌شد ادعا کرد که در این بیت به حدیثی شیعی نظر داشته است، زیرا نص حدیث به صورت «دارالحکمة» در کتب اهل تسنن هم وارد شده است. ثانیاً اینکه فردوسی در بیت سوم می‌گوید «گواهی دهم کین سخن راز اوست» خود اشارتی است بر آگاهی فردوسی از تردید اهل تسنن درباره صحت این حدیث که چنان که دیدیم یحیی بن معین ادعا کرده که از جعل شیعیان است. اگر فردوسی شیعه دوازده امامی نبود، احتیاجی به تصریح اینکه این حدیث چنان که آمده است گفته پیامبر اسلام است نمی‌داشت. در این مورد از تفصیلی چاره نیست. مصراع اول این بیت در نسخه لندن مورخ ۶۷۵ق بدین نص آمده است: «گواهی دهم این سخن راز اوست». خالقی ضبط نسخه لندن را چون منفرد بوده است به حاشیه برده، مصراع را به صورت: «گواهی دهم کین سخن راز اوست» تصحیح کرده است، و در یادداشت‌های مجلد اول شاهنامه نوشته است^{۳۴۴}: «در اینجا معنی راز روشن نیست و شاید هم گشته واژه دیگری باشد و یا باید آنرا به گونه‌ای دیگر خواند. ضمناً رای به راز و آوای به آواز فراوان گشتگی یافته‌اند. از این رو شاید پساوندهای این بیت نیز در اصل رای و آوای بوده است و رای به معنی «نظر و خواست و قصد و اراده» است. از سوی دیگر شاید همان راز را نیز به معنی «قصد و خواست» به کار برده باشد.

به نظر من چون هیچ‌یک از نسخ پانزده‌گانه شاهنامه خالقی در این موضع رای / آوای ندارند و چون این ضبط علاوه بر نسخ مورد استفاده خالقی در دست‌نویس شاهنامه‌ای که در حاشیه ظفرنامه حمدالله مستوفی نوشته شده و در دست‌نویس سعدلو نیز نیامده است، بعید است که فردوسی رای / آوای گفته بوده باشد، اما از این همه نسخه جور و واجور حتی یکی هم اینجا ضبط اصلی را نیاورده باشد. می‌ماند ضبط متفاوت نسخه لندن. به نظر من اگر ضبط دست‌نویس لندن را ضبط منفرد و دشوار بگیریم که در همه نسخه دیگر ساده شده است، مسأله حل می‌شود. ضبط این نسخه را من بدین گونه می‌خوانم که: گواهی دهم این سخن را، ز اوست! یعنی فردوسی در مقام یک شیعه امامی متدین می‌گوید من به صحت این حدیث شهادت می‌دهم (گواهی دهم) و می‌گویم که سخن پیغمبر است (از اوست!). اگر حدس من درست باشد در مصراع

اندک ابهامی هست که امثالش در سخن فردوسی بسیار است. نکتهٔ سومی که در این قطعه مهم است ابیات الحاقی آن است. خوانندگان و کاتبان سنی شاهنامه در طول قرون به جای جای این قطعه وصله‌های ناجوری زده‌اند که در بسیاری از نسخ کتاب وارد شده است. جالب‌ترین این دستکاری‌ها ابیاتی است که پس از بیت دوم یعنی «چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی» وارد متن کرده‌اند. در این موضع به جای اینکه وارد نص ترجمهٔ منظوم فردوسی از حدیث «انا مدینة العلم» بشوند افزوده‌اند^{۳۴۵}:

که خورشید بعد از رسولان مه	نتابید بر کس ز بوبکر به
عمر کرد اسلام را آشکار	بیاراست گیتی چو باغ بهار
پس از هردوان بود عثمان گزین	خداوند شرم و خداوند دین
چهارم علی بود جفت بتول	که او را به خوبی ستاید رسول

همین که نساخ لازم دانسته‌اند که این ابیات را به متن اضافه کنند می‌رساند که حداقل آنها از تشیع فردوسی با خبر بوده‌اند و خواسته‌اند که سخن شاعری را که به او ارادت می‌ورزیده‌اند در این موضع اصلاح کنند.

حدیث دومی که در این قطعه وارد شده است این است که: «مثل اهل بیتی مثل سفینهٔ نوح من رکبها نجا». آنچه که بسیار قابل تأمل است، این است که این حدیث در روایت شیخ طوسی در *الامالی* بدین صورت وارد شده: «انما مثل اهل بیتی فی امتی کمثل سفینهٔ نوح فی لجة البحر ...»^{۳۴۶}. پیداست که عبارت «فی لجة البحر» همان است که فردوسی به «برانگیخته موج از او تند باد» ترجمه کرده است.

فردوسی در بیت:

بر این زادم و هم بر این بگذرم
چنان دان که خاک پی حیدرم
مذهب خودش را به طوری معین می‌کند که هیچ تردیدی در ماهیت آن جایز نیست. یعنی چون می‌گوید «برین زادم» می‌توان از سخنش نتیجه گرفت که در خاندانی شیعی به دنیا آمده بود، و چون می‌گوید «هم بر این بگذرم» شیعهٔ معتقد و متدینی بوده که قصد تغییر مذهب نداشته است. با آنکه در آن دوران اعراض از مذهب شیعه برای مصالح اجتماعی و اقتصادی کار عجیبی نبوده است، شاعر ملی ایران در مذهبش محکم ایستاده بوده است. حاصل سخن اینکه اگر شاعر ملی ایران شیعی نمی‌بود، نه چنین بیتی را

می‌نوشت و نه از حضرت علی (ع) به لفظ وصی به معنی خاصی که مهدوی دامغانی نشان داده‌اند که مختص به شیعیان امامی است یاد می‌کرد.

چون تشیع فردوسی و همچنین شیعه‌ستیزی و ایران‌ستیزی محمود غزنوی از مهم‌ترین دلایل محرومیت شاعر از حمایت دربار غزنویان وانمود شده است، در بخش آینده به بررسی صحت و سقم این ادعاها می‌پردازیم. زیرا آشنایی با شخصیت محمود و فرزندانش و با هویت فرهنگی آنان و درعین حال نظرشان نسبت به تشیع، میزان تعصبات مذهبی ایشان برای درک صحیح محیط فرهنگی خراسان و زمینه اجتماعی و مذهبی که فردوسی و شاهنامه او در آن ظهور کردند بسیار مهم است.

محمود و فردوسی

سلطان محمود غزنوی و فردوسی هم در تحقیقات شاهنامه‌شناسان و هم در اعتقاد عوام مردم ایران، در تضاد با هم قرار دارند. محمود سمبل خودپسندی، نادانی، خست و فردوسی نماد از خودگذشتگی، حکمت و جوانمردی است. داستان‌های مربوط به فردوسی و سلطان محمود به عنوان حقایق تاریخی هم وارد متون ادبی و تحقیقی شده و هم بر سر زبان عوام افتاده است. اما این داستان‌ها نه با عقل سلیم می‌خواند و نه با واقعیات تاریخی. طبعاً موجود بودن این حکایات در افواه عوام بلاشکال است، زیرا فردوسی در ایران مقام یک قهرمان فرهنگ عامه را دارد. همان‌طور که مثلاً ویرژیل در میان اروپاییان قرون وسطا هم شاعر و هم جادوگر تلقی می‌شد و یا پاپ سیلستر دوم (۹۹۹-۱۰۰۳م) به این دلیل که پیش از نایل شدن به مقام رهبری مذهبی، در اسپانیا از دانشمندان مسلمان جبر و مقابله یاد گرفته بود، در میان عوام اروپایی به جادوگری مشهور بود.

به غیر از فردوسی بزرگان دیگری نیز مانند شیخ بهایی، سعدی، شاه عباس و حتی محمود غزنوی وارد فرهنگ عامه ایران شده‌اند و داستان‌های زیبایی در مورد ایشان بر سر زبان‌ها است. این وضع، چنان که گفتیم منحصر به ایران، یا به دوره‌ای خاص نیست و مانعی هم ندارد. اما وقتی که داستان‌های عامیانه وارد تحقیقات علمی و تاریخی می‌شود و حقایق تاریخی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، هم محل اشکال است و هم

ایراد. داستان‌های عوامانه‌ای که در باب فردوسی و محمود شایع است، به صورت کلی و کمی رسمی‌تر، وارد گزارش‌های اصحاب تذکره شده است و از آنجا به مطالعات شاهنامه‌شناسی نفوذ کرده است. بنابراین چه انسان با عوام مردم درباره فردوسی و محمود سخن بگوید و چه به بررسی نوشته‌های متخصصان بپردازد، اساساً به حکایات مشابهی برمی‌خورد. معروف‌ترین این حکایات این است که فردوسی شاهنامه را به محمود غزنوی تقدیم کرد و محمود صله‌ای را که وعده داده بود به شاعر نداد و فردوسی با خشم غزنین را ترک کرد و هجوناومه‌ای هم درباره محمود سرود. پس از گذراندن چند سالی در پیری و تنگدستی و پنهان از جاسوسان محمود که در پی یافتن او بودند، بالأخره به ناکامی درگذشت. مدتی بعد، سلطان که از رفتارش با فردوسی پشیمان شده بود پیلواری نیل برای او فرستاد، اما صله محمود هنگامی رسید که جنازه فردوسی را به گورستان می‌بردند^{۳۴۷}. نظر دوم این است که میان شاعر و سلطان اختلافی وجود داشته است، اما ما از کیفیت آن بی‌خبریم.

چنان که گفتیم، این دو نظر هم در میان عوام ایرانیان و هم در میان صاحب‌نظران شایع است. علت مخالفت سلطان محمود با فردوسی را نیز با انواع داستان‌ها توجیه کرده‌اند. عده‌ای آنرا برگردن اختلاف مذهب شاعر و سلطان نهاده‌اند و گفته‌اند که چون محمود سنی متعصبی بود با فردوسی به خاطر شیعه بودنش مخالف بود. برخی نوشته‌اند که ترک بودن محمود و اینکه فردوسی هم ایرانی بود و هم به ترکان که در شاهنامه تورانی خوانده می‌شوند، توهین کرده بود، موجب آزردهی محمود را فراهم کرده بود. فرقه‌ای هم مخالفت محمود را با فردوسی بر گردن بی‌سوادی و بی‌فرهنگی سلطان گذاشته‌اند که چون سلطان محمود اصلاً بی‌سواد و بیابانگرد و نادان بود و قدر سخن فردوسی را نمی‌دانست. البته عده‌ای هم مخلوطی از این دلایل را مسبب دشمنی سلطان با شاعر ملی ایران انگاشته‌اند. برای اینکه نمونه‌ای از این توجیهاات و داوری‌ها به دست داده باشیم آراء چند تن از بزرگان و دانشمندان خودمان را در این باره ذکر می‌کنیم. باید توجه داشت که اینها مشت نمونه خروار است و می‌توان به آسانی تعدادشان را به صدها مورد افزایش داد.

تقی‌زاده می‌نویسد: «فردوسی در عهد پادشاه ترکی واقع شده بود که قدرت خود

را صرف ترویج مذهب سنی و قلع و قمع شیعه و معتزله و قرامطه نموده و از علم و ادب هم بهره زیادی نداشت»^{۳۴۸}. فروزانفر یکی از علل مخالفت محمود را با فردوسی «بدگویی‌های تند و سخت [فردوسی] از ترکان» می‌داند که او را «مورد غضب سلطان متعصب و ترک‌غزنوی» قرار داد^{۳۴۹}. و در جای دیگر احتمال می‌دهد که تعصب مذهبی محمود نمی‌باید علت اصلی مخالفت او با فردوسی باشد، زیرا «سلطان محمود این همه در مذهب متعصب نبود و گاهی بر حسب مصلحت وقت قرمطیان را پناه می‌داد»^{۳۵۰} و احتمال می‌دهد که علت غایی مخالفت سلطان با فردوسی این بود که «فردوسی نیاکان محمود را همه جا دشمن ایران خوانده ... و مطالب شاهنامه با سیاست محمود که پس از سامانیان» به سلطنت رسیده بود نمی‌خواند^{۳۵۱}. ذبیح‌الله صفا علت اختلاف میان فردوسی و محمود را «مسائل نژادی و ملی» می‌داند و می‌نویسد اینکه فردوسی از اعراب و ترکان در شاهنامه به زشتی یاد کرده «مایه کدورت خاطر محمود» شده بود «که مانند هر پادشاه اجنبی ایران و ممالک اسلامی به بیان افتخارات ملل خوش دل نبود»^{۳۵۲}. در جای دیگر صفا علل «نفرت محمود از فردوسی» را تشیع فردوسی، محبت فردوسی به ایران قدیم و پادشاهان بزرگ عجم می‌نویسد و اضافه می‌کند که محمود «به خوی ترکانه خود با نژاد ایرانی و افتخارات او دشمنی می‌ورزید»، و دشنام‌های شاهنامه به تورانیان را خوش نمی‌داشت. به همین سبب تخیط معاندان در او می‌گیرد و فردوسی را محروم می‌کند^{۳۵۳}. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در آراء این دانشمندان در مورد علت مخالفت سلطان با شاعر اختلافاتی هست، اما در مورد اینکه سلطان محمود با فردوسی ضدیت داشته همه متفق‌القول هستند. دلیل این اتفاق نظر ظاهراً این است که ایشان همه معتقدند که چون فردوسی برای تقدیم شاهنامه به سلطان محمود به غزنین رفته بود و به دربار سلطان رسیده بود، محمود شاعر و شاهنامه او را می‌شناخت و ضدیتش با او هم به دلیل همین شناسایی و بررسی محتویات شاهنامه بوده است. بنابراین ما ابتدا به بررسی این ادعا می‌پردازیم تا برسیم به دیگر مطالب.

اگر افسانه‌هایی را که در مقدمه‌های مختلف شاهنامه درباره محمود و فردوسی آمده و خیال‌پردازی‌های اصحاب تذکره را کنار بگذاریم، هیچ دلیل محکم تاریخی بر اینکه سلطان محمود از وجود فردوسی یا حماسه او با خبر باشد در دست نیست. شاید بتوان

ملک الشعرا بهار را اول کسی دانست که به این موضوع توجه کرده است. بهار با وجود اینکه اعتقاد دارد که محمود غزنوی میانه‌ای با شاهنامه‌خوانی و شاهنامه‌سرایی نداشته است^{۳۵۴} می‌نویسد با اینکه در شاهنامه از تعدادی از کسانی که به فردوسی کمک کردند نام برده شده است، اینها همه از اهالی طوس یا از کارداران آن شهر بوده‌اند و به جز خود سلطان محمود، امیر نصر بن سبکتگین برادر او، وزیرش اسفراینی، و یکی دیگر از رجال دربار غزنوی که شاید یکی از سیمجوریان باشد، ذکری از هیچ‌یک از درباریان و معروفان غزنه در شاهنامه نیست. سپس می‌نویسد:

«محال بوده است که فردوسی کتاب را در غزنین بگوید یا بعضی آنرا در آنجا ساخته باشد و زیاده بر این از رجال دربار محمود مانند وزرای بعد چون احمد بن حسن میمندی و حسن بن میکال رئیس نیشابور و آخرین وزیر محمود نام نبرده [باشد]. ... چگونه [ممکن است] در صورتی که به غزنین رفته و به قول افسانه‌سرایان مهمان‌دار ظریفی چون امیر ایاز اویماق معشوق [محمود] و سرکرده غلامان سرایی داشته است نامی از ایاز یا سایر اهل فضل و سالاران و حجاب و صاحب‌دیوان و صدور و غیره [نبرد]. ... در این صورت و با هزاران دلایل تاریخی دیگر که در این باب داریم ... اگر قطعه معروف ... «خجسته درگه محمود زاولی دریاست ...» و تصریحات نظامی عروضی نمی‌بود دلیلی نداشتیم که فردوسی خود هرگز به غزنین رفته باشد»^{۳۵۵}.

بنابراین بهار عقلاً رفتن فردوسی را به دربار غزنه با وجود نبودن ذکری از هیچ‌یک از اشراف این دربار بعید می‌داند. اما به دلیل اینکه شعر «خجسته درگه محمود زاولی دریاست» را از قول فردوسی نقل کرده‌اند، ناچار است که مسافرت شاعر را به بارگاه غزنویان به‌رغم نبودن ذکر دولتمردان غزنوی در اشعار شاهنامه، قبول کند و می‌نویسد که فردوسی به دلیل تصریحات نظامی عروضی و قطعه مانحن فیها احتمالاً به غزنین سفر کرده، به او خوش گذشته، «و با زبانی پر از دشنام» بازگشته است^{۳۵۶}.

اما این قطعه معروف که بهار را درباره مسافرت فردوسی به غزنه مجاب کرده است، از فردوسی نیست و تحقیقات برخی از فضلا گوینده آنرا نیز معین کرده است. نص شعر، چنان که در هفت اقلیم و مجمع‌الفصحا آمده این است:

حکیم گفت کسی را که بخت والا نیست

به هیچ روی مرا او را زمانه جویا نیست

برو مجاور دریانشین مگر روزی

به دست افتد دُری کجاش همتا نیست

خجسته درگه محمود زاولی دریاست

چگونه دریا کانرا کرانه پیدا نیست

شدم به دریا، غوطه زدم، ندیدم دُرّ

گناه بخت من است این، گناه دریا نیست

در انتساب این شعر به فردوسی محمد قزوینی، عباس اقبال آشتیانی و مجتبی

مینوی تردید کرده‌اند و اقبال آشتیانی ابیات را از نظام‌الدین محمود اصفهانی می‌داند

که قمر یا قمری تخلص می‌کرد و از مداحان سعد بن ابوبکر بن سعد زنگی (۶۲۳-

۶۵۸ق) بود^{۳۵۷}. قمری این بیت را به عنصری نسبت داده و می‌نویسد:

به حسب حال خود از شعر عنصری بی‌تی

نباشته‌ام، بده انصاف سخت زیبا نیست؟

شدم به دریا، غوطه زدم، ندیدم دُرّ

گناه بخت من است این، گناه دریا نیست

اگر این بیت از فردوسی نباشد که به اجماع این علما از او نیست، نمی‌توان به آن

درباره رفتن فردوسی به دربار محمود یا به غزنه استناد کرد. می‌ماند افسانه‌ای که در

تاریخ سیستان درباره محمود و فردوسی و ملاقات ایشان آمده است. آن افسانه هم

چنان که پیش از این گفتیم الحاقی است و مانند وصله ناجوری به عبارت تاریخ سیستان

چسبانده شده است. بنابراین به استناد آن نیز نمی‌توان رفتن فردوسی را به دربار

غزنه قبول کرد. اگر شهادت تاریخ سیستان و بیت منسوب به فردوسی در مورد «بزرگ

درگه محمود زاولی» قابل قبول نباشد، که نیست، همان گونه که بهار بیش از هفتاد

سال پیش متذکر شده‌اند، هیچ دلیلی در دست نداریم که فردوسی به غزنه رفته باشد.

اگر داستان مسافرت فردوسی را به غزنه کنار بگذاریم، برخی از علمای ما کوشیده‌اند

که مخالفت سلطان محمود را با شاعر ملی ایران از چند طریق دیگر توجیه کنند.

مهم‌ترین دلایلی که برای اثبات این مخالفت عرضه شده اینها است: ۱. سلطان محمود یا به کلی بی‌سواد بوده و یا سواد درستی نداشته و شعر فردوسی را درک نمی‌کرد که از آن خوشش بیاید. ۲. چون محمود ترک بود و فردوسی فارس، از اینکه فردوسی مفاخر ملی ایران را در شعر خود ستوده بود، دلگیر و خشمگین شده بوده و این خشم را با راندن فردوسی و محروم کردن او از حمایت خودش فرونشانده بود. ۳. محمود از فرط تعصب در مذهب تسنن چون از تشیع فردوسی آگاه بود با او دشمنی داشت و از او حمایت نمی‌کرد.

هیچ‌یک از این سخنان پایه و اساس منطقی ندارد و بر هیچ سند تاریخی نیز استوار نیست. بدترین اینها منتسب کردن محمود یا دیگر سلاطین غزنوی به بی‌سوادی و شعر نفهمیدن است که چون بی‌اساس‌تر از ایرادات دیگر است، اول به آن می‌پردازیم. اطلاعاتی که در منابع زمان غزنویان موجود است نه تنها نشان می‌دهد که همه سلاطین غزنوی باسواد بوده‌اند، بلکه مبین این است که برخی از ایشان حتی ادیب و دانشمند نیز بوده‌اند و در شعر و ادب دست داشته‌اند. برای اینکه مطلب درست معلوم خواننده گردد، ابتدا چند نمونه از نوشته‌های فضایی را که غزنویان را بی‌سواد خوانده‌اند می‌آوریم و سپس به عرضه مدارک و اسناد موجود در این باره می‌پردازیم.

ریاحی صریحاً می‌نویسد که «محمود شعر نمی‌فهمید» و بذل و بخشش او به شاعران دربارش نیز «دلیل شعر فهمی و شعر دوستی او» نبود، بلکه منحصراً برای منافع تبلیغاتی و سیاسی خودش به این ادبا احسان می‌کرد نه اینکه شعر بفهمد و شعر دوست باشد.^{۳۵۸} طبعاً گشاده‌دستی سلاطین نسبت به شاعران درباری، حتی اگر برای منافع تبلیغاتی سلطان صورت گیرد ربطی به سواد او ندارد. چه حکام بی‌سواد، و چه سلاطین دانشمند و عالم ممکن است که به شاعران که شعرشان جهت پیشرفت منافع تبلیغاتی حکومت مفید باشد صله بدهند. بنابراین به صرف اینکه شعر شاعران دربار غزنوی در جهت اهداف تبلیغاتی یا سیاسی محمود حرکت می‌کرد یا سلطان صرفاً برای پیشبرد آمال سیاسی خودش شعرای دربار را تشویق می‌کرد، نه دلیل شعر نفهمی اوست و نه حجت بی‌سوادی او. ممکن است که منظور استاد این باشد که محمود سوادش در حدی که دقایق شعر و ادب را درک کند نبوده است. صفا نیز تلویحاً همین عقیده را ابراز کرده،

می‌نویسد غزنویان چون ترک بودند فرمانروایانی از نظر مذهبی متعصب و خشک و از نظر فکری و طبعی ساده‌لوح و «عاری از تربیت» بودند.^{۳۵۹} اسلامی ندوشن به هجونا مة مجعول استناد می‌کند که محمود را پرستارزاده و بی‌تبار و سفله و بی‌دانش خوانده است و می‌نویسد «یعنی درست همان نسبت‌هایی که چون حقیقتی را بیان می‌کرده‌اند در سلطان غزنوی کارگر می‌افتاده‌اند».^{۳۶۰} از علمای غربی بوزورث محمود را نه بی‌سواد، بلکه کم‌سواد می‌شمارد و گزارش عتبی وزیر را که محمود دانشمند و در علوم شایع زمان خودش ورزیده بود قبول نمی‌کند.^{۳۶۱} و عقیده دارد که فارسی و عربی دانی محمود چنان که ابوریحان بیرونی و عتبی نوشته‌اند بعید نیست، اما دانش او در این دو زبان بسیار محدود بوده و با اینکه فارسی را از عربی بیشتر دوست می‌داشت، اما حتی دانش فارسی‌اش هم فقط محدود به آن بوده که بتواند با مشاوران فارسی‌زبان‌ش کار کند «و معلوم نیست که دقیقاً چقدر از مداخل فنی عربی و فارسی را که شعرایش در مدح او می‌سروده‌اند می‌فهمیده».^{۳۶۲}

هیچ معلوم نیست که ادعای بی‌سوادی محمود و سلاطین غزنوی بر کدام سند تاریخی استوار است، زیرا اگر به شهادت متون غزنوی و نص صریح گزارش کسانی توجه کنیم که با محمود و فرزندانش معاشر بوده‌اند، می‌بینیم که در سواد فارسی و عربی سلطان محمود هیچ تردیدی جایز نیست. این مطلب هم در تاریخ بیهقی، هم در تاریخ عتبی و هم در تواریخ و تذکره‌های دیگر یا تصریحاً و یا تلویحاً آمده است. ما حتی شخصی را می‌شناسیم که در زمان کودکی سلطان محمود معلم قرآن او بوده است، زیرا بیهقی در بیان هویت قاضی ابونصر صینی می‌نویسد^{۳۶۳}: «این مردی بود از دُهاة الرجال با فضلی نه بسیار و نه عشوه و زرق با وی. و پدرش امیر محمود را رضی‌الله عنه مؤدبی کرده بود به‌گاه کودکی قرآن را و امیر عادل رحمة‌الله را پیش‌نماز بوده». پس در اینکه حداقل محمود در کودکی قرآن را پیش معلمی خوانده بود، نمی‌توان شک کرد. سواد فارسی او را هم از متن نامه‌ای که به خط خودش خطاب به فرزندش امیر مسعود می‌نویسد می‌توان دانست، زیرا متن نامه او را بیهقی که به تصریح خودش از روی اسناد و مدارک درباری که نسخه آنها را داشته است، آورده است. تفصیل سخن اینکه چون سلطان محمود از عشرت‌رانی مسعود که در سرای خودش اتاقی پر از

تصویرهای شهوانی ساخته بود و در آن خوشگذرانی می کرد، آگاه می شود خیل تاشی را می خواهد و به خادم خاصه می گوید دوات و کاغذ بیاورد و^{۳۶۴}:

«به خط خویش گشاد نامه‌ای نبشت بر این جمله: بسم الله الرحمن الرحيم، محمود ابن سبکتگین را فرمان چنان است این خیل تاش را که به هرات به هشت روز رود. چون آنجا رسید یکسر تا سرای پسر مسعود شود و از کس باک ندارد و شمشیر برکشد و هر کس که وی را از رفتن باز دارد گردن وی بزند و همچنان به سرای فرود رود و سوی پسر ننگرد و از سرای عدنانی به باغ فرود رود و بر دست راست باغ حوضی است و بر کران آن خانه‌ای بر چپ، درون آن خانه رود و دیوارهای آنرا نیکو نگاه کند تا بر چه جمله است و در آن خانه چه بیند و در وقت بازگردد چنان که با کس سخن نگوید و به سوی غزنین بازگردد و سبیل قتلگتگین حاجب بهشتی آن است که بر این فرمان کار کند اگر جانش به کار است و اگر محابایی کند جانش برفت و هر یاری که خیل تاش را بیاورد داد بدهد تا به موقع رضا باشد، بمشیه الله و عونه، والسلام».

بنابراین اگر می نویسد که محمود سواد داشت و متن نامه او را هم نقل می کند لابد دروغ نمی گوید. حاجی خلیفه کتابشناس نامی هم از قول امام مسعود بن شیبان کتابی به نام *تفرید الفروع* در فقه به محمود نسبت می دهد. بنابراین نه می توان سلطان را بی سواد و نه حتی کم سواد دانست، زیرا کوچک ترین سند یا دلیل قانع کننده‌ای که بتوان بر اساس آن محمود و فرزندانش را نادان و خالی از علم دانست در دست نیست. همه این اتهامات ظاهراً بر ترکستیزی ما ایرانیان استوار است و لاغیر.

نه تنها خود محمود غزنوی، بلکه حتی والده او و خواهرش، یعنی بانویی که به حره ختلی معروف بود، نیز سواد داشته‌اند. به گزارش بیهقی وقتی نامه‌ای محرمانه از حره ختلی خطاب به برادرزاده‌اش امیر مسعود نزد امیر می رسد و امیر^{۳۶۵}:

ملطفه خود به من انداخت گفت بخوان. باز کردم خط عمتش بود حره ختلی. نبشته بود که «خداوند ما سلطان محمود نماز دیگر روز پنجشنبه هفت روز مانده بود از ربیع الثانی گذشته شد، رحمه الله و روز بندگان پایان آمد (ظن: آید) و من با همه حرم به جملگی بر قلعت غزنین می باشیم و پس فردا مرگ او را آشکار کنیم و نماز خفتن آن پادشاه را به باغ پیروزی دفن کردند و ما همه در حسرت دیدار وی ماندیم که

هفته‌ای بود تا که ندیده بودیم و کارها همه بر حاجب علی می‌رود. و پس از دفن سواران مسرع رفتند هم در شب به گوزگانان تا برادر محمد به‌زودی اینجا آید و بر تخت ملک نشیند، و عمت به حکم شفقت که دارد بر امیر فرزند هم در این شب به خط خویش ملطفه‌ای نبشت و فرمود تا سبک‌تر دو رکابدار را که آمده‌اند پیش از این به چند مهم نزدیک امیر، نامزد کنند تا پوشیده با این ملطفه از غزنین بروند و به‌زودی به جایگاه رسند. و امیر داند که از برادر این کار بزرگ برنیاید و این خاندان را دشمنان بسیاریند و ما عورات و خزاین به صحرا افتادیم. باید که این کار به‌زودی به‌دست گیرد که ولیعهد پدر است و مشغول نشود بدان ولایت که گرفته است و دیگر ولایت بتوان گرفت که آن کارها که تاکنون می‌رفت بیشتر به حشمت پدر بود و چون خبر مرگ وی آشکارا گردد کارها از لونی دیگر گردد و اصل غزنین است و آنگاه خراسان و دیگر همه فرع است تا آنچه نبشتم نیکو اندیشه کند و سخت به تعجیل بسیج آمدن کند تا این تخت و ملک و ما ضایع نمائیم و به‌زودی قاصدان را بازگرداند که عمت چشم به راه دارد و هرچه اینجا رود سوی وی نبشته می‌آید».

مدتی پس از این نیز نامه‌ای از سوی اشراف غزنین به دست مسعود می‌رسد و باز در آن نامه نیز «والده امیر مسعود و عمتش حره ختلی نیز نبشته بودند و باز نموده که بر گفتار این بندگان اعتمادی تمام باید کرد که آنچه گفته‌اند حقیقت دارد»^{۳۶۶}. از این دو گزارش این نتیجه عاید می‌شود که هر دوی این بانوان، یعنی مادر و خواهر سلطان محمود باسواد بوده‌اند و هم خواندن می‌دانسته‌اند و هم نوشتن. اما گذشته از این نتیجه بدیهی، چند نکته دیگر نیز در مورد روایت بیهقی قابل توجه است.

اولاً چنان که گفتیم هم همسر محمود و هم خواهرش، یعنی حره ختلی، سواد داشته‌اند. ثانیاً چون بیهقی تصریح می‌کند که وقتی نامه را باز کردم «خط عمتش بود، حره ختلی»، بعد از آن هم اضافه می‌کند که پای عریضه اشراف غزنین خط مادر سلطان مسعود را نیز دیده بود، پس لابد بیهقی که در دربار محمود و مسعود رتبه دبیری داشته هم خط خواهر سلطان محمود، و هم خط همسر او را می‌شناخته است. بنابراین باید نتیجه گرفت که لابد هر دوی این بانوان در حیات سلطان محمود بارها نوشته‌هایی به دیوان فرستاده بوده‌اند و بیهقی ضمن انجام وظایفش آن قدر خط

ایشان را دیده بود که دیگر خط ایشان را به آسانی می‌شناخت. ظاهراً سلطان مسعود هم به خط مادر و عمه‌اش آشنا بود که اشراف غزنین از این بانوان خواسته بوده‌اند که در ذیل نامه ایشان چند خط در صحت عرایضشان به سلطان بنویسند تا سلطان به محتویات نامه اطمینان کند. بنابراین سواد داشتن این بانوان بر همه کس روشن بوده است.

اگر دختر سبکتگین که خواهر سلطان محمود باشد و نیز همسر او، والده سلطان مسعود، هر دو چنان که از گزارش بیهقی برمی‌آید سواد داشته‌اند، چطور ممکن است تصور کرد که خود سلطان محمود و پسرش امیر مسعود بی‌سواد بوده‌اند؟ آیا ممکن است که سبکتگین به دلیلی دخترش را به مکتب فرستاده باشد، اما از تعلیم و تربیت فرزند ذکورش غافل مانده باشد؟ می‌ماند ادعای بوزورث که حتی اگر محمود سواد داشته سوادش سطحی و اندک بوده است. چنین ادعایی، در قیاس با نص آنچه از نثر سلطان آورده قابل قبول نیست، زیرا نثری که بیهقی به محمود منسوب داشته نثر استواری است. اگر گویند که بیهقی این را از خودش نوشته و متن نامه نثر سلطان محمود نیست، گوییم بیهقی تصریح می‌کند که تاریخش را از روی یادداشت‌ها یا از مشاهده و یا از روی تقویم‌هایی که در آنها اتفاقات روز را ثبت کرده بود، می‌نویسد و بارها به این مطلب تصریح می‌کند که «آنچه گویم از معاینه گویم و از تعلیق که دارم و از تقویم»^{۳۶۷}. از این گذشته بیهقی مکرراً نص نوشته دیگران را در کتابش آورده است، از جمله موارد متعددی از نثر استادش بونصر مشکان را نقل کرده و بیشتر متخصصان به نقل او اعتماد می‌کنند و این نوشته‌ها را از بونصر مشکان می‌دانند. آیا می‌شود قبول کرد که هرگاه بیهقی گفته باشد از نوشته سلطان نقل می‌کند دروغ گفته است و هرگاه گفته باشد که از نثر بونصر یا دیگران نقل می‌کند راست گفته است؟ به اعتقاد نگارنده وقتی که بیهقی تصریح می‌کند که سلطان محمود نامه‌ای نوشت به فلان نص، تردید در سخنش جایز نیست.

گذشته از شهادت بیهقی سواد محمود را گزارش شاعران دربار غزنه نیز تأیید می‌کند. این شاعران هم به سواد سلطان و هم به اینکه محمود و فرزندانش قادر به نقد شعر ایشان بوده‌اند اشارات صریح دارند. مثلاً فرخی در مدح سلطان می‌نویسد^{۳۶۸}:

قدر گهر جز گهرشناس نداند
 چشم بدان دورباد از آن شه کان شه
 اهل ادب را ادیب دارد مقدار
 سخت ادب پرور است و علم خریدار
 یا باز در مدح محمود و پسرش محمد^{۳۶۹}:

پدر از ملک زمین بیشترین یافته بهر
 پدر آنجا که سخن خواهد، بشکافد موی
 پسر از کتب جهان بیشترین کرده ز بر
 پسر آنجا که سخن گوید بفشاند زر

بر فرخی که با سلاطین غزنوی تماس مداوم داشته است، روشن است که اینها هم
 سواد عربی و هم سواد فارسی داشته‌اند، چنان که در مدح محمد بن محمود می‌گوید^{۳۷۰}:

اندر عرب در عربی گویی او گشاد
 هنگام مدح او دل مدحتگران او
 از بیم نقد او بهراسد ز شاعری ...
 سخن شناسی کز بیم نقد کردن او
 شود زبان سخنگوی گنگ و یافه درای

و اما آمدیم بر سر فرزندان سلطان محمود، یعنی امیر مسعود و برادرش محمد. در
 مورد اینها نیز دلیلی در دست نیست که بی‌سواد یا کم‌سواد بوده باشند. نام استاد امیر
 مسعود را می‌دانیم که قاضی صاعد بود^{۳۷۱} و نیز می‌دانیم که به قول بیهقی این شخص
 کتابی به نام مختصر صاعدی نیز تألیف کرده بود. به‌رحال قاضی صاعد را بیهقی هم
 معلم سلطان مسعود و هم استاد برادرش محمد بن محمود می‌خواند^{۳۷۲} و بارها از
 نامه‌هایی که به خط خود مسعود به اطراف و اکناف می‌رود، یاد می‌کند^{۳۷۳} و حتی
 می‌نویسد که «امیر عهد و سوگند نامه که خود نبشته بود به خط خود به من انداخت
 و چنان نبستی که از آن نیکوتر نبودی»^{۳۷۴}.

امیر مسعود نه تنها سواد فارسی بسیار خوبی داشت، بلکه در ادب عرب هم کم‌سواد
 نبود، زیرا به تصریح بیهقی از قول خواجه بوسعد عبدالغفار فاخر بن شریف، معلمی
 داشته به نام بسالمی که به او ادب عرب درس می‌داد و امیر این بسالمی را می‌گوید
 که به عبدالغفار نیز «از ادب چیزی بیاید آموخت. وی قصیده‌ای دو سه از دیوان متنبی
 و قفانبک مرا بیاموخت»^{۳۷۵}. بونصر مشکان، دبیر ادیب و بارع غزنویان نیز مانند شاگردش
 بیهقی از فضل سلطان مسعود تعریف می‌کند^{۳۷۶}. خود مسعود هم در باب خودش
 می‌گوید «پس چون از دبیرستان برخاستیم و مدتی برآمد، در سنه ست و اربعمائة ما را
 ولیعهد خویش کرد»^{۳۷۷}.

برادر مسعود، یعنی محمد بن محمود به ادب معروف خاص و عام بود و فقه و تفسیر و مسند و اخبار را از سر زبان داشت^{۳۷۸} و برخلاف شاهان که میل به شراب و رود و سرود داشته‌اند، او به علم و کتاب و اخبار می‌پرداخت^{۳۷۹}. در مورد امیر محمد و سلطان محمود شاهی داریم که دانش او و علم پدرش را در عرض هم نشان می‌دهد. در یکی از قصایدش، فرخی دوات آراسته به جواهری را که سلطان به امیر محمد عطا کرده بوده وصف می‌کند. چون ابیات این قصیده هم مبین عقیده سلاطین و اشراف غزنوی درباره علم و ادب است و هم نکته ظریف دیگری در آن مستتر است، در اینجا چند بیتی از این قصیده را نقل می‌کنم^{۳۸۰}:

یکان یکان هم از اکنون همی پدید آید

براین حدیث گواهی دهد دوات گهر ...

چرا دوات گهر داد شاه شرق به تو

در این حدیث تأمل کن و نکو بنگر

دوات را غرض آن بود کاندرا او قلم است

قلم برابر تیغ است بلکه فاضل‌تر

نیامد آنچه ز نوک قلم پدید آمد

ز تیغ و خنجر افراسیاب و رستم زر

قلم به ساعتی آن کارها تواند کرد

که عاجز آید از آن کارها قضا و قدر

قلم بود که ز جایی به تو سخن گوید

که مرغ اگر ز برش بگذرد بریزد پر

ملوک را گه و بی‌گاه پیش دشمن خویش

قلم به منزلت لشکری بود بی‌مر

بسا سپاه گرانا که پی سپار شدند

ز جنبش قلمی تار و مار و زیر و زبر

ملوک را قلم و تیغ برترین سپهی‌ست

بترسد از قلم و تیغ شیر شرزۀ نر

بنای ملک به تیغ و قلم کنند قوی
 بدین دو چیز بود ملک را شکوه و خطر
 همه شهبان و بزرگان و خسروان جهان
 بدین دو چیز جهان را گرفته سرتاسر
 گهی ز نوک قلم گنج کن زخواستہ پر
 گهی به تیغ زمین کن زخون دشمن تر
 دوات را غرضی بود و همچنین غرض است
 در آن طویله گوهر که یافتی ز پدر
 تو را گهر نه ز بهر توانگری داده است
 خدایگان را رازی است اندران مضمهر
 عزیزتر ز گهر در جهان چه چیز بود
 گهر بر تو فرستاد با دوات به زر
 مرادش آنکه تو بی عیب و پاک چون گهری
 دگر که از تو برافروخته است روی گهر
 سدیگر آنکه مرا از تو هیچ نیست دریغ
 ز گنج و گوهر و پیل و سپاه و تاج و کمر
 عزیزتر ز تو بر من در این جهان کس نیست
 عزیز بادی و خصم تو خوار و خسته جگر
 به گنجها گهر و سیم زر نهادستم
 همه برای تو، بردار و از جهان برخوردار
 طبیعی است که دوات جواهرنگار هدیه‌ای نیست که ترک صحراگرد نادانی به
 فرزندش بدهد. اگر این سلاطین به کلی از علم و دانش خالی بودند، لابد به جای دوات
 اسب یا غلام و کنیز یا کمان و شمشیر هدیه می‌فرستند که هم گیرنده راضی تر باشد
 و هم دهنده. بنابراین همین که محمود به رسم هدیه دواتی آراسته به گوهر برای
 فرزندش می‌فرستد مبین این است که هر دوی ایشان هم سواد داشته‌اند و هم علم و
 ادب را ارزشی والا می‌نهاده‌اند.

گذشته از این نکته‌ای که در مورد این ابیات فرخی باید در نظر داشت، این است که فرخی در این ابیات نه فقط محمد را مدح گفته است، بلکه علم او را در مقابل دلاوری برادر و رقیبش مسعود قرار داده و تلویحاً علم را از قدرت برتر شمرده است. صور خیالی که شاعر برای بیان منظورش انتخاب کرده است قلم و تیغ است. یعنی پس از ذکر اینکه محمود به محمد دوات جواهرنگار هدیه داد، می‌گوید قلمی که در دوات قرار دارد برتر از تیغ است و از آن کارها می‌آید که تیغ به آنها قادر نیست. با توجه به اینکه در اواخر عمر سلطان محمود بین فرزندان محمد و مسعود بر سر جانشینی او رقابت و اختلاف بود در تضاد قرار دادن محمد که بسیار عالم بود چنان که به روایت طبقات ناصری از او «اشعار عربیت بسیار روایت کنند»^{۳۸۱}، با مسعود که، به‌رغم دانشش بیشتر به جنگاوری و مردانگی شهرت داشت، در قصیده فرخی مهم است. به عبارت دیگر در این قصیده دوات نماد امیر محمد و تیغ نماد امیر مسعود است و فرخی بدون اینکه به مسعود توهین کند می‌خواهد به کنایه برتری علم محمد را بر جنگاوری مسعود بازگو کند.

به‌رحال در مورد سواد غزنویان حتی اگر فرض را بر این بگذاریم که شاعران دربار به حکم مدیحه‌سرایی اغراق می‌کرده‌اند و ذکر علم و دانش امرای غزنوی در ابیات ایشان همین اغراق شاعرانه است و بس، باید پرسید که آیا بیهقی هم که پس از مرگ محمود و مسعود تاریخ می‌نوشت اغراق می‌کند، و آیا اغراق او به آن اندازه است که مردمان بی‌سواد را ادیب جلوه دهد؟ شاهان غزنوی و دیگر امرای ایران پیش از حمله مغول این قدر احمق نبوده‌اند که اغراق بی‌حساب و کتاب را توهین به خودشان محسوب نکنند. از این گذشته اگر مقصود بیهقی از ذکر سواد و علم ایشان صرفاً اغراق است پس چرا یک کلمه در باب سواد سبکتگین پدر سلطان محمود که به اقرب احتمالات سواد درستی نداشته، چیزی ننوخته است و چرا شعرای غزنوی به سبکتگین نسبت باسواد بودن نداده‌اند؟ دیگر اینکه اگر بیهقی آن قدر متملق و چاپلوس بود که آدم بی‌سواد را باسواد جلوه دهد، پس لابد این چاپلوسی را در حق مخدومش مسعود نیز اجرا می‌کرد. اما وقتی به متن تاریخ بیهقی می‌نگریم می‌بینیم که او به کرات از استبداد رأی مسعود انتقاد کرده^{۳۸۲} و از دست رفتن خراسان را بر گردن او نهاده است^{۳۸۳}.

مثلاً در انتقاد از ظلمی که از سپاه امیر مسعود بر آمل و آملیان رفت، می‌نویسد^{۲۸۴}:

«و آتش در شهر زدند و هر چه می‌خواستند می‌کردند و هر که را خواستند می‌گرفتند (یعنی سپاهیان مسعود) و قیامت را مانست و دیوان باز نهاده و سلطان از این آگاه نی... و مؤنات و بدنامی‌ای سخت بزرگ حاصل شد... اما هم بایستی که امیر رضی‌الله عنه در چنین ابواب تثبت فرمودی و سخت دشوار است بر من که بر قلم من چنین سخن می‌رود و لکن چه چاره است در تاریخ محابا نیست. آنان که با ما به آمل بودند اگر این فصول بخوانند و داد خواهند داد، بگویند که من آنچه نبشتم به رسم است».

گذشته از خود محمود و فرزندانش، حتی برادران محمود، یعنی امیر یوسف و امیر نصر نیز سخن‌سنج و سخن‌دان بوده‌اند. چنان که پیش از این گفتیم، ثعالبی ادیب نامی خراسان کتاب معروفش *غرر السیر* را به نام نصر بن ناصرالدین (وفات: ۴۱۲ق) برادر محمود تألیف کرد و در مقدمه کتاب نوشت که این امیر کوشش خود را بر جمع‌آوری کتب مصروف داشته بود و با آنکه در کتابخانه‌های او (خزائنه) کتاب‌هایی که جملگی بوستان‌های علم و ادب و سرچشمه مردانگی و نیکوکاریند فراوان است، او بیش می‌خواست و به نویسندگان دربارش فرمود تا کتاب‌های جدید تألیف کنند و به ثعالبی هم دستور داد تا کتابی مفید شامل حکم و تواریخ و سنن و کارکردها و جنگ‌های شاهان گذشته فراهم کند. ثعالبی در همین مقدمه روزگار امیر نصر را مواسم بزرگی و گرم و شمشیر و قلم می‌خواند^{۲۸۵}. اگر امیر نصر باسواد نبود، چه حاجتی داشت که به گسترش کتب کتابخانه خودش همت گمارد و چه لزومی داشت که ثعالبی که پیش از انتقال به دستگاه غزنویان در خدمت شاهان عالم و دانش‌دوست خوارزم به سر می‌برد و به مخدوم عالم عادت داشت، به علم امیر نصر در عرض شجاعتش اشاره کند. او می‌توانست به راحتی و در عین انجام وظیفه بزرگداشت ممدوح در مقدمه کتاب، صرفاً به دلیری و عدل یا دیگر صفات نصر بپردازد، کما اینکه در مقدمه همین کتاب از پدر امیر نصر، یعنی سبکتگین، با ذکر شجاعت و عدالتش نام برده و ذکری از علم او نکرده است. گذشته از این امیر نصر به تصریح ثعالبی در *تتمة الیتیمه*^{۲۸۶} همواره شعر عربی ابوالحسن العبد الکانی را که از خاندان زوزنیان بوده است بر سر زبان داشته است.

برادر دیگر محمود، یعنی امیر یوسف بن ناصرالدین (وفات: ۴۳۲ق) نیز لابد هم

عربی و هم فارسی می دانست و در ادب هر دو زبان دست داشته است، زیرا فرخی در مدح او می گوید^{۳۸۷}:

همه کتب عرب و کتب عجم
بر تو برخواند چون آب ز بر

در نظر فرخی جنگاوری امیر یوسف با ادیب بودنش تناقضی نداشته است^{۳۸۸}:

بدین ستودگی و چیرگی به کار کمان
از این ستوده تر و چیره تر به کار قلم

و دانش او به صرف و نحو عربی چنان بوده که «پیش نحوی موی بشکافد به هنگام کلام»^{۳۸۹}.

از این گونه شواهد صد صد از دواوین شاعران غزنوی می توان بیرون آورد و حتی با احتمال اغراق شاعرانه نیز نمی توان گفت که امرای غزنوی بی سواد یا شعر ناشناس بوده اند، زیرا شعرای آل سلجوق که بیشتر فرمانروایانی که ممدوحشان بوده اند سواد درستی نداشتند، هیچ گاه ممدوحان بی سواد خودشان را به سواد نستوده اند. ممدوح ممکن است که از اغراق در باب صفات نیک خودش لذت ببرد، اما کسی که مملکتی را تحت نفوذ و سلطه دارد و بزرگ شده و پرورده دربار سامانیان و فرهنگ غنی آن است این قدر ساده لوح و نادان نیست که هر مزخرفی را که بر حسب تعریف و تمجید در موردش بگویند قبول کند. مگر یعقوب لیث نبود که هنگامی که در مدحش شعر عربی سرودند گفت: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت»؟^{۳۹۰}.

حاصل سخن اینکه محمود و فرزندان او در خانواده ای بار آمدند که با اینکه پدر خانواده، یعنی سبکتگین، خودش به اقرب احتمالات بی سواد یا کم سواد بوده است، در عین بی سوادی مایل به علم و ادب بود، همسرش بانویی از خاندان های اشرافی ایران بود، و این پدر و مادر به تحصیل و تعلیم فرزندان خود توجه دقیق داشته اند، زیرا همه فرزندان ذکور این خاندان، یعنی محمود و اسماعیل و نصر و یوسف سواد داشته اند. از این گذشته به شهادت بیهقی خواهر سلطان محمود یعنی دختر سبکتگین نیز خط و سواد داشته است. خود سلطان نیز همسری از آل فریغون اختیار می کند که هم از اشراف قدیم خراسان بود و هم به علم و ادب پروری معروف. سلطان مسعود از همین بانوی فریغونی بود، که باز به شهادت بیهقی این بانو نیز سواد قرائت و کتابت داشته است. این اطلاعات همه بر اساس نظم و نثر کسانی است که با خاندان غزنویان هم دوره

و معاشر و شاهد عینی زندگی ایشان بوده‌اند. بنابراین فضایی که مخالفت محمود را با فردوسی بر گردن بی‌سواد یا شعر ناشناسی سلطان می‌نهند به شهادت متون پایه‌دوره غزنوی یا به اندازه کافی توجه نمی‌فرمایند، و یا سخن شاهدان عینی زندگی غزنویان را جدی نمی‌گیرند. در هر دو حال، به نظر نگارنده این نوع برخورد با واقعیت‌های عینی و ملموس دوران غزنویان جایز نیست.

اما ببینیم چرا سبکتگین که به اقرب احتمالات بنده‌ای بی‌سواد بود، فرزندانش را که همه شجاع و جنگاور بودند و برای حکومت بر ایران و فتوحات و کشورگشایی‌هایشان در هند یا ماوراءالنهر احتیاجی به فراگیری سواد و ادب نداشتند، این قدر باسواد و فاضل بار آورد. پاسخ به این سؤال برای بررسی رابطه فردوسی با سلطان محمود مهم است زیرا اگر بتوانیم نشان دهیم که فرزندان سبکتگین، از جمله سلطان محمود، با فرهنگ و هویت اشراف ایرانی خراسان آن دوران عجین شده‌اند، و به آن فرهنگ متعلق بودند، دیگر این ایراد که سلطان محمود با فردوسی و شاهنامه به حکم «خوی ترکانه» یا ایران‌ستیزی خود مخالفت داشت محلی از اعراب ندارد و باید قبول کنیم که شاهنامه بیان شاعرانه فرهنگی بود که خود سلطان محمود هم به آن تعلق داشت و از آن برخاسته بود.

هویت فرهنگی غزنویان

اینکه چرا سبکتگین ترک باید فرزندان باسواد و فاضل بار آورد به هویت فرهنگی غزنویان بستگی دارد که در این بخش به بررسی آن می‌پردازیم. چنان که گفتیم یکی از دلایل مخالفت محمود با فردوسی ترک بودن محمود ذکر شده است و اینکه محمود به حکم ترک بودنش از اینکه فردوسی در مدح سلاطین باستان عجم سخن گفته خوشش نیامده است. اما ببینیم که این سخن تا چه حد مورد قبول است.

می‌دانیم که پدر سلطان محمود، یعنی سبکتگین در حدود سال ۳۱۳ ق (۹۴۲ یا ۹۴۳ م) در ترکستان به دنیا آمد و در دوازده سالگی به دست ترکانی که به مسقط‌الرأس او حمله برده بودند اسیر شد و به ایران آورده شد. در ایران برده‌فروشی به نام نصر حاجی او را خرید و پس از مدتی که در خدمت نصر به سر برد، در حدود سال ۳۴۸ ق

(۹۵۹م) در هفده یا هجده سالگی در بخارا به البتگین سردار ترک سامانیان فروخته شد که خود البتگین هم به اقرب احتمالات پیش از سال ۲۹۵ق (۹۰۷م) به تملک احمد بن اسماعیل سامانی در آمده بود و در خدمت او به سر می برد. پس آمدن سبکتگین به ایران که در آغاز نوجوانی او صورت گرفته بود و هنگامی که وارد خدمات درباری شد نیز در شمار حشم کسی بود که در نوجوانی به ایران آمده بود و در دربار سامانی که مرکز ثقل فرهنگ درباری ایران بود بزرگ شده و به درجات عالی نایل گشته بود. بنابراین بسیار بعید است که بتوان تصور کرد که غلامی ترک در دوازده سالگی به ایران بیاید، آنجا در ابتدا به دست برده فروشی که لابد با اشراف و بزرگان معامله می کرد و لابد این غلامان را به نحوی مناسب خدمت در دستگاه اشراف سامانی تربیت می کرد؛ و به زودی به یکی از ممالیک آل سامان که در دربار سامانیان منصبی مهم داشته فروخته شود، و در طی تمام این سنوات زندگی و حشر و نشر با ایرانیان در مرکز تمدن درباری ایران شرقی به قول برخی از علمای خودمان به همان «خوی ترکانه و صحراگردی» باقی بماند.

گذشته از اینکه فرض موجود بودن چیزی که بتوان آنرا «خوی ترکانه» خواند از نظر علمی قابل قبول نیست، آنچه در باب جوانی سبکتگین از منابع نزدیک به عهد او می توان دریافت ادعای «خوی ترکانه» داشتن او را نفی می کند. مثلاً می دانیم که سبکتگین در همان اوان جوانی که به ایران آمده بود مسلمان بود. مسلمان بودن او هم چیز عجیبی نیست، زیرا در آن دوره بسیاری از ترکان آسیای درونی به دین اسلام بودند. بنابراین سبکتگین هم به دین اسلام اعتقاد قلبی داشت، زیرا خودش برای اطرافیانش حکایت می کند که به هنگام غلامی اش پیش از اینکه به البتگین فروخته شود^{۳۹۱}: «خداوندم بسیار مرا بزده بود و زین بر گردن من نهاده من سخت غمناک بودم از حال و روزگار خویش و بی دولتی که کس مرا نمی خرید ... آن شب با غمی سخت بزرگ بخفتم. در خواب دیدم خضر را علیه السلام، نزدیک من آمد مرا پرسید و گفت چندین غم چرا می خوری؟ ... برخاستم نیم شب غسل کردم و در نماز ایستادم تا رکعتی پنجاه کرده آمد و بسیار دعا کردم و بگریستم».

شکی نمی توان داشت که جوانی که از بی پناهی و بیچارگی خواب یکی از مقدسان

اسلام را ببیند، و بعد هم نیمه شب بلند شود و به نماز خواندن بپردازد لابد به دین اسلام اعتقاد قلبی دارد. اگر چنین نبود خواب یکی از مقدسان ادیانی را که در میان ترکان صحراگرد شایع بوده است می دید و نماز هم نمی خواند. مطلب مهم دیگر این است که نه تنها در زمان سامانیان بلکه در حکومت غزنویان نیز زبان و فرهنگ فارسی هم در میان فرمانروایان ترک ترکمنستان شایع بود و هم در عرض زبان عربی برای تماس های دیپلماتیک و سیاسی به کار می رفت. مثلاً می دانیم که هرگاه نامه ای از دربار غزنویان به ترکان ماوراءالنهر نوشته می شد، آن نامه را به زبان فارسی می نوشتند در حالی که نامه هایی که به «حضرت خلافت» می رفت به زبان عربی نوشته می شد. بیهقی می نویسد که نامه ای که به قدر خان فرمانروای ترکستان فرستاده شد به فارسی بود: «و استادم دو نسخه کرد این دو نامه را چنان که او کردی، یکی به تازی سوی خلیفه و یکی به پارسی به قدر خان»^{۳۹۲}. ظاهراً زبان فارسی آن قدر در ترکمنستان و آسیای میانه نفوذ کرده بود که سرکردگان ترکمانان نیز این زبان را می دانستند. زیرا هنگامی که استاد سلطان مسعود، یعنی قاضی صاعد که ذکرش گذشت، به دیدار طغرل سلجوقی می رود که نیشابور را فتح کرده بود، بدون ترجمان با او سخن می گوید. چون این بخش از تاریخ بیهقی در مورد هویت فرهنگی غزنویان در مقایسه با سلاجقه مهم است، نص عبارت بیهقی را می آورم و اطلاعات مهم آنرا در این مورد متذکر می شوم^{۳۹۳}:

«چون قوم [یعنی اعیان نیشابور] بدو [یعنی به ابراهیم ینال، فرستاده طغرل] رسیدند اسب بداشت. برنایی سخت نیکوروی و سخن نیکو گفت و همگان را دلگرم کرد و براند ... و پس از آن به سه روز طغرل به شهر رسید و همه اعیان به استقبال رفته بودند مگر قاضی صاعد ... و در راه که می آمد سخن همه با موفق و سالار بوزگان می گفت و کارها همه سالار برمی گزارد و دیگر روز قاضی صاعد پس از آنکه در شب بسیار با او بگفته بودند نزدیک طغرل رفت ... قاضی صاعد را برپای خاست و به زیر تخت بالشی نهادند و بنشست. قاضی گفت: زندگانی خداوند دراز باد! این تخت سلطان مسعود است که بر آن نشسته ای ... هشیار باش و از ایزد عز ذکره بترس و داد ده و سخن ستم رسیدگان و درماندگان بشنو و یله مکن که این لشکر ستم کنند که بیدادی شوم باشد ... طغرل گفت ... پذیرفتم که به آنچه گفتی کار کنم و ما مردمان نو و غریبیم، رسم های تازیکان

ندانیم».

چند نکته مهم را در این بخش باید در نظر گرفت. اولاً فرستاده طغرل، یعنی ابراهیم ینال که ترکی است جنگاور، زبان فارسی را خوب می‌داند زیرا اعیان نیشابور بدون ترجمان با او سخن می‌گویند و او خودش هم خوش سخن است. ثانیاً وقتی طغرل سلجوقی به نیشابور وارد می‌شود و قاضی صاعد به دیدار او می‌رود و او را نصیحت می‌کند، ذکری از ترجمان در میان نیست و ظاهراً طغرل خودش هم زبان فارسی را خوب می‌دانست که قاضی بدون ترجمان با او سخن می‌گفت. ثالثاً خود طغرل درباره رسم‌های درباری غزنویان می‌گوید «ما مردمان نو و غریبیم رسم‌های تازیگان ندانیم». چون لغت «تازیک» در مقابل «ترک» و به معنی ایرانی استفاده می‌شود، از سخن طغرل سلجوقی که در ترک بودنش شکی نیست، معلوم می‌شود که ترکان سلجوقی غزنویان را ترک نمی‌دانسته‌اند و رسم و رسوم دربار غزنوی را «رسم‌های تازیگان» یعنی «رسم‌های ایرانی» محسوب می‌داشته‌اند. این واقعیت را خود سلطان مسعود هم صریحاً ذکر می‌کند و در مورد سلجوقیان می‌گوید: «ما را هر چند اندیشه می‌کنیم بر استاد نمی‌کند که ده هزار سوار ترک در میان ما باشند»^{۳۹۴}. حاجب مسعود بگتغدی، که او هم لابد از ترکان فارسی شده بوده است، در پاسخ سلطان می‌گوید: «دشمن [یعنی ترکان] هرگز دوست نگردد، شمشیر باید اینان را»^{۳۹۵}. اینکه حتی محمود غزنوی نیز ترکان را دشمن می‌شمرده است، از گزارش بونصر مشکان پیداست که به سلطان مسعود می‌گوید: «زندگانی خداوند دراز باد! ترکان هرگز ما را دوست ندارند و بسیار باز از امیر محمود شنودم که گفتی: این مقاربت ترکان با ما از ضرورت می‌کنند و هرگاه که دست یابند هیچ ابقا و مجاملت نکنند»^{۳۹۶}.

سوءظن سلاطین غزنوی در باب ترکان ماوراءالنهر بارها هم در گفتار خودشان و هم در شعر سرایندگان درباری و حتی در گفتار اشراف ترک‌نسب درگاهشان منعکس شده است. با وجود این چگونه می‌توان ایشان را ترکانی دانست که با فردوسی به دلیل ایران دوستی و ایران ستایی‌اش مخالفت ورزیدند؟ مثلاً سلطان مسعود در باب ترکان می‌گوید: «به هیچ حال از ایشان راستی نیاید»^{۳۹۷}، و باز «هرگز از این قوم راستی نیاید و دشمن دوست چون تواند بود؟»^{۳۹۸}. از نحوه سخن سلطان در باب ترکان معلوم است

که او ایشان را با خود از یک فرهنگ نمی‌داند. همین مطلب را فرخی نیز در قصیده‌ای به سلطان محمود گوشزد می‌کند^{۳۹۹}:

ختا خان را مراد آمد که با تو دوستی گیرد

همی خواهد که آید چون قدر خان نزد تو مهمان

خداوندا! جهاندارا! ز خانان دوستی ناید

که بی‌رسمند و بی‌قولند و بدعهدند و بدپیمان ...

ز دشمن دوستی ناید، اگرچه دوستی جوید

در این معنی مثل بسیار زد لقمان و جز لقمان

ز ایرانی چگونه شاد خواهد بود تورانی؟

پس از چندین بلا کامد از ایران بر سر توران؟

هنوز از بازجویی در زمینشان چشمه‌ها یابی

از آن خون‌ها کزیشان ریخت تیغ رستم دستان

به جای آنکه تو کردی بر ایشان در کتر شاها

حدیث رستم دستان یکی بود از هزارافسان ...

به ترکستان سرایی نیست کز شمشیر تو صدره

در آن شیون نکردستند خاتونان ترکستان

دیگر شاعران دربار غزنویان نیز مانند فرخی سلاطین غزنوی را صریحاً ایرانی

می‌شمردند و در سروده‌های خودشان سلاطین غزنوی را در تضاد با تورانیان و ترکان

قرار می‌دادند. مثلاً ملک‌الشعراى محمود می‌گوید^{۴۰۰}:

آنچه اندر جنگ سرجاهان تو کردی خسروا

بی‌شک از خسرو نیامد بر سرِ افراسیاب

منوچهری دامغانی به هنگام حملهٔ ترکمانان سلجوقی به ایران ممدوح را دل‌داری

می‌دهد که ترکان پیش از این هم به ایران حمله کرده و کاری از پیش نبرده‌اند و شاه

بداند که آخر الامر پیروزی با اوست^{۴۰۱}:

دانی کاین فتنه بود، هم به گه بیوراسپ هم به گه بخت‌نصر هم به گه بوالحکم

هم به گه بهرام‌گور، هم به گه نوشیروان هم به گه اردشیر هم به گه روستهم

آخر چیره نبود جز که خداوند حق آخر بیگانه را، دست نبد بر عجم
و ممدوح را می گوید که «بگذرد این روزگار سختی از ایران»^{۴۰۲}. اینکه ترکان را
مخصوصاً در این شعر «بیگانه» خوانده ممدوح را می گوید که «بیگانه را دست بر عجم»
نباشد، خود صریح است که نژاد غزنویان را هرچه که بدانیم، هویت فرهنگی آنها لابد
ایرانی بوده که شاعرانشان ایشان را بدین صورت وصف می کنند.

علاقه و وابستگی غزنویان به مرز ایران در نظم شاعران دربار غزنه بسیار وارد شده
است. فرخی محمود را مدافع ایران می داند که از ترس او کسی جرئت هجوم به این
سرزمین را ندارد^{۴۰۳}:

شیر نر در کشور ایران زمین از نهیبش کرد نتواند زیان
هیچ شه را در جهان آن زهره نیست کو سخن راند ز ایران بر زبان
یکجا خطاب به برادر سلطان، یعنی امیر یوسف بن ناصرالدین که سپهبد سپاه محمود
بوده است می گوید^{۴۰۴}:

کنون به لشکر خان آن کند سپهبد ما که در قدیم نکرده است رستم دستان
و جای دیگر خطاب به برادر دیگرش امیر نصر بن ناصرالدین می سراید^{۴۰۵}:

کارها کن چنان که کرد همی بیژن گیو و رستم دستان
تو از آن هر دوان دلیرتری خویشتن را به آرزو برسان
از خداوند خسروان درخواه تا فرستد تو را به ترکستان

چنان که ملاحظه می شود هم سلاطین غزنوی، هم اشراف دربارشان، هم دشمنانشان
و هم شعرای دربارشان این پادشاهان را ایرانی می دانسته اند. این پادشاهان نه تنها در
شعر شعرای درباری صریحاً ایرانی خوانده شده اند، بلکه مدافعان ایران در مقابل هجوم
ترکان نیز شمرده شده اند. بنابراین معلوم نیست که چرا علمای ما در ترک خواندن
غزنویان و این فرض اشتباه اصرار می ورزند، که ذکر شجاعت پهلوانان قدیم ایران در
شاهنامه بر غزنویان گران می آمده است. فردوسی کدام بی حرمتی را به آل افراسیاب
کرده که شاعران غزنوی بسیار بدترش را نکرده باشند؟ آیا محمود یکجا به شاعری که
ترکان را تحقیر می کند و ایرانیان را بر ایشان برتر می شمارد صله های گرانبها می داد و
جای دیگر از تحقیر و توهین نسبت به ترکان به خشم می آمد؟

آنچه در بررسی هویت فرهنگی سلاطین غزنوی بسیار مهم است هویت فرهنگی مادران ایشان است. مادران این سلاطین همه نه تنها ایرانی بوده‌اند بلکه به خاندان‌های اشرافی ایرانی تعلق داشته‌اند. با اینکه می‌دانیم محمود نه در زابل به دنیا آمده بود و نه به غیر از فتح آن سامان هیچ رابطه‌ای با آن دیار داشت، بیهقی مورخ و معاصر محمود او را با لقب محمود زاوی می‌نامد^{۴۰۶}. دلیل اینکه بیهقی که به زندگی محمود نزدیک و با آن آشنا بوده او را به لقب زاوی می‌خواند در متون دیگر نزدیک به دوره محمود فراچنگ می‌آید. به گزارش خواجه نظام‌الملک و حمدالله مستوفی قزوینی که هر دو به آرشیوهای دولتی دسترسی داشته‌اند، علت خواندن محمود به لقب زاوی این بوده است که: «سبکتگین... دختر رئیس زاولستان را به زنی کرد و محمود از این زن بود و از این معنی او را محمود زاوی گفتندی»^{۴۰۷}. روایت بیهقی، نظام‌الملک و حمدالله مستوفی را ابیات شاعران دربار محمود تأیید می‌کند که مکرر در مدایحشان مخدوم خود را زاوی می‌خوانند^{۴۰۸}.

اما اینکه مادر محمود دختر رئیس زاول بود، مهم است زیرا لغت «رئیس» در متون آن زمان معادل با واژه «دهقان» به کار می‌رفت و «رئیس زاول» یعنی «دهقان زاول». بنابراین محمود غزنوی از سوی مادر دهقان‌زاده بود و چون دهقانان از بقایای اشراف محلی ساسانیان بودند، هویت مادری او هویتی ایرانی و اشرافی بود و به حکم قومیت ایرانی‌اش از سوی مادر، ماهیتاً نمی‌توانست با داستان‌های باستانی ایران یا با فرهنگ ایران تضادی داشته باشد. از این‌رو، نه تنها محمود نمی‌توانست که با ذکر یا مدح شاهان باستان ایرانی مخالفتی داشته باشد، بلکه چون خود را متعلق به همان فرهنگ اشرافی باستانی می‌دانست ثنای ایشان را لازم و ضروری هم می‌دید.

چنان که پیش از این از تاریخ بیهقی شاهدی آوردیم، متن بیهقی صریح است که سلطان به آراء و اعمال شاهان باستانی ایران تأسی می‌کرد، نه اینکه از آنها بدش بیاید یا دوری جوید. به همین دلیل هنگامی که در راه بست گورخری اسیرش می‌شود، دستور می‌دهد که آنرا داغ برنهند تا مطابق سنت بهرام گور که محدثان نزدش خوانده بودند رفتار کرده باشد^{۴۰۹}. چند نکته در این خبر موثق قابل توجه است. اگر محمود این رفتار بهرام را از محدثان شنیده بود، که نزدش لابد کتابی را که در آن داستان‌های

بهرام گور آمده بود می خوانده‌اند. بعید نیست که این کتاب یکی از شاهنامه‌های منثوری باشد که در آن زمان شایع بوده است. بنابراین شاهنامه خواندن در حضور محمود سابقه داشت و چون می دانیم که این کتاب - اگر شاهنامه بوده باشد - شاهنامه فردوسی نمی تواند بود، پس باید قبول کرد که محمود با شاهان و پهلوانان ایران باستان مخالفتی نداشت و داستان اعمال و سیرشان را یا در دربار و یا در اندرونی و حرم شاهانه برایش می خواندند. چگونه می توان قبول کرد که چنین شخصی یکباره وقتی کار به معاشرت با فردوسی و برخورد با شاهنامه او می رسد صد و هشتاد درجه تغییر روش بدهد و یکباره ایران ستیز و از شاهان باستانی ایران متنفر گردد؟

هویت فرهنگی غزنویان را طرز رفتارشان نسبت به برقراری اعیاد و رسوم ملی ایران نیز روشن می کند. دواوین شعرای غزنوی و منابع تاریخی آن دوران پر است از شواهد ارادت غزنویان به آیین‌ها و رسوم ایرانی که در واقع آیین‌ها و رسوم خودشان بوده است. البته این نباید عجیب باشد و نیز نباید از مقوله تظاهر پنداشته شود، زیرا هم محمود و هم فرزندان او همه زاده و بزرگ شده ایران بودند و به غیر از رسوم و آیین‌های ایرانی رسم و آیینی نمی دانستند. به عبارت دیگر آنهایی که محمود و فرزندان او را ترک می خوانند غافلند که همه این شاهان و امرا در ایران به دنیا آمده بودند و در ایران هم بزرگ شده بودند. به شهادت شعرا و نویسندگان آن دوره که شواهدی از آثارشان ذکر کردیم، می دانیم که غزنویان اعیاد ایرانی را در عرض اعیاد اسلامی، با شکوهی هرچه تمام تر جشن می گرفتند. برخی از این اعیاد در زمان ما که خودمان را بسیار ایرانی تر از «ترکان غزنوی» می دانیم از یاد رفته و به قول غزالی طوسی مندرس شده‌اند. اگر غزنویان با ایرانیان و فرهنگ پیش از اسلام ایران دشمنی داشتند پس چرا این اعیاد را جشن می گرفتند؟ نه تنها غزنویان بلکه سلسله ترکی که در ایران جای ایشان را گرفتند، یعنی شاهان سلجوقی هم که در اصلیت ترکیشان تردیدی نیست، پس از استیلای بر ایران به خوی ایرانی در آمدند و از نظر فرهنگی و اخلاق و آداب و کردار از سنن درباری ایران پیروی کردند. حتی ریاحی که در مورد غزنویان شاید به دلیل علاقه بسیار به حکیم طوس و حماسه بی‌مانندش به نظر من بیش از حد معقول کم‌لطفی می کنند، درباره سلاجقه می نویسند^{۴۱۰}:

«خاندان سلجوقی پیش از رسیدن به روم در ایران با زبان و فرهنگ ایرانی خو گرفته بودند و ایرانی شده بودند. دیوانیان و کارگزاران آنها هم از همان آغاز کار ایرانی بودند ... خاندان سلجوقی روم به دنبال خاندان‌های سامانی و غزنوی، ادامه دهندهٔ سازمان حکومتی ایران در عصر ساسانیان بودند ... محیط دستگاه سلجوقیان روم یک محیط کاملاً ایرانی بود به طوری که یازده تن از پادشاهان آن خاندان از غیاث‌الدین کیخسرو اول به بعد ... هفت تن نام ایرانی کیانی داشتند. نام‌گذاری فرزندان در هر خانواده نمایانگر فرهنگ آن خانواده است. اینکه خاندان سلجوقی دور از ایران در روم به جای نام‌های ترکی، یا نام‌های عربی نام‌های ایرانی کیانی داشتند، نشانهٔ دل‌بستگی به فرهنگ ایرانی و حاصل انس مداوم آنها با حماسهٔ ملی ایران بود. معلوم می‌شود که در دربار آنها شاهنامه‌خوانی (به طوری که بعدها در دربار عثمانی می‌بینیم) رواج داشته است. تشویق شاعران به سرودن شاهنامه‌هایی در شرح حوادث دورهٔ آنان هم قرینه‌ای بر این حدس است».

تمام این اظهارات دربارهٔ شاهان غزنوی هم صادق است، با این تفاوت که غزنویان از سوی مادر ایرانی دهقان‌زاده بودند، سوادشان به مراتب از سلاجقه بیشتر بود و فرزندان‌شان که پس از شکست از سلاجقه، به هند کوچیدند و در آن بلاد سلطنت کردند کم‌کم نام‌های ایرانی مانند شیرزاد و بهرام و غیره یافتند.

از آنچه که گفته آمد می‌توان نتیجه گرفت که قضاوت‌های برخی از علمای بزرگ ما دربارهٔ هویت فرهنگی شاهان غزنوی داستان کوسه و ریش‌پهن است. این شاهان هر کار که بکنند از نظر برخی از علما غلط و دلیل بر ایران‌ستیزی آنها است. من از علمای ایران تنها دو تن را می‌دانم که ره انصاف را دربارهٔ غزنویان فرو نهاده‌اند و آنان را به ترکی و صحراگردی و توحش متهم نساخته‌اند. از اینها یکی محیط طباطبایی و دیگری منوچهر مرتضوی است^{۴۱۱}. به نظر من مهم‌ترین دلیلی که غزنویان خودشان را ایرانی می‌دانسته‌اند و مخالفتی با آیین و رسوم و داستان‌های پهلوانی ایران نداشته‌اند همانا تداوم فرهنگی خارق‌العاده‌ای است که از حملهٔ اعراب تا هجوم مغول در ایران دیده می‌شود.

بنابر آنچه گذشت احتمال اینکه فردوسی به دلیل ایرانی بودن، یا شیعه بودن، یا

بدگویی از ترکان در شاهنامه مغضوب سلطان محمود قرار گرفته باشد، به نظر من صفر است. همچنین احتمال اینکه او شخصاً شاهنامه را برای تقدیم به محمود به غزنه برده باشد نیز صفر است، اما در اینکه می‌خواست که حماسه خود را به نحوی به نظر سلطان برساند و از او صله‌ای دریافت کند شکی نیست. ولی می‌دانیم که به عللی که شاید اهم آنها خرابکاری کسانی بود که با شاعر مخالف بوده‌اند، به این کار موفق نشد و شاهنامه هیچ‌گاه به نظر سلطان نرسیده و شاعر در پیری و تنگدستی درگذشت. آنچه که گفته شد واقعیاتی در مورد زمینه فرهنگی شاهنامه است که می‌توان با اطمینان نسبی به صحتشان از آثار دوره غزنوی یا شواهد نزدیک به آن روزگار فرا گرفت.

با در نظر گرفتن این مطالب اکنون می‌توانیم به بررسی آنچه که درباره چگونگی نظم شاهنامه و ساختمان ادبی و روایی آن از متن خود اثر به دست می‌آید پردازیم.

چگونگی نظم شاهنامه

چنان که گفتیم شاهنامه فردوسی منحصرأ بر اساس شاهنامه ابومنصوری سروده شده است و لاغیر. به شعر درآوردن شاهنامه ابومنصوری را اول بار دقیقی در دست گرفت، اما چون غلام‌باره بود، پیش از به اتمام رساندن کار در بین سال‌های ۳۶۷ تا ۳۶۹ ق به دست غلامی از آن خودش کشته شد و به قول فردوسی «برفت او و این نامه ناگفته ماند». ظاهراً فردوسی پس از مرگ دقیقی، به احتمال زیاد در سال ۳۷۰ ق کار نظم کردن شاهنامه ابومنصوری را تعقیب می‌کند و در به دست آوردن نسخه‌ای از متن منثور که بتواند بر اساس آن شاهنامه منظوم را خلق کند کوشش‌ها می‌کند تا بالأخره به پایمردی دوستی نسخه‌ای از کتاب شاهنامه ابومنصوری به دستش می‌رسد و کار را شروع می‌کند. گزارش فردوسی را از داستان فراهم آمدن متن منظوم شاهنامه ابومنصوری به خاطر اهمیتش در مورد تاریخ و چگونگی تدوین شاهنامه با حذف برخی ابیات در اینجا نقل می‌کنیم^{۴۱۲}:

همی خواند خواننده بر هر کسی
همان بخردان نیز و هم راستان]
سخن گفتنی خوب و طبعی روان

چن از دفتر این داستان‌ها بسی
[جهان دل نهاده بر این داستان
جوانی بیامد گشاده‌زبان

به شعر آرم این نامه را گفت من
 بر او تاختن کرد ناگاه مرگ
 برفت او و این نامه ناگفته ماند
 دل روشن من چو بگذشت ازوی
 که این نامه را دست پیش آورم؟
 پرسیدم از هر کسی بی شمار
 مگر خود درنگم نباشد بسی
 و دیگر که گنجم وفادار نیست
 به شهرم یکی مهربان دوست بود
 مرا گفت: خوب آمد این رای تو
 نبشته من این دفتر پهلوی
 گشاده زبان و جوانیت هست
 شو این نامه خسروان بازگوی
 چن آورد این نامه نزدیک من
 بدین نامه چون دست بردم فراز
 جوان بود و از گوهر پهلوان
 خداوند رای و خداوند شرم
 مرا گفت کز من چه باید همی
 به چیزی که باشد مرا دسترس
 همی داشتم چون یکی تازه سيب
 به کیوان رسیدم ز خاک نژند
 به چشمش همان خاک وهم سیم و زر
 سراسر جهان پیش او خوار بود
 چون آن نامور کم شد از انجمن
 دریغ آن کمر بند و آن گردگاه
 نه زو زنده بینم نه مرده نشان

از او شادمان شد دل انجمن ...
 نهادش بر سر بر یکی ترگ ...
 چنان بخت بیدار او خفته ماند
 سوی تخت شاه جهان کرد روی
 به پیوند گفتار خویش آورم؟
 بترسیدم از گردش روزگار
 بیاید سپردن به دیگر کسی
 همین رنج را کس خریدار نیست
 که با من تو گفتی ز هم پوست بود
 به نیکی خرامد همی پای تو
 به پیش تو آرم نگر نغروی
 سخن گفتن پهلوانیت هست
 بدین جوی نزد مهان آبروی
 برافروخت این جان تاریک من
 یکی مهتری بود گردن فراز
 خردمند و بیدار و روشن روان
 سخن گفتنش خوب و آرام و نرم
 که جانت سخن برگراید همی
 به گیتی نیازت نیارم به کس
 که از باد نامد به من بر نهیب
 از آن نیک دل نامدار ارجمند
 کریمی بدو یافته زیب و فر
 جوانمرد بود و وفادار بود
 چن از باغ سرو سهی از چمن
 دریغ آن کیی برز بالای شاه
 به دست نهنگان مردم کشان

گرفتار و زو دل شده نامید نوان لرز لرزان به کردار بید
یکی پند آن شاه یاد آوریم ز کژی روان سوی داد آوریم
مرا گفت کین نامه شهریار گرت گفته آید به شاهان سپار

پنج بیت اول این بخش چنان که گفتیم اشاره به داستان دقیقی و کشته شدن او و ناتمام ماندن کار نظم شاهنامه است. نکته‌ای که در این پنج بیت اول است که می‌گوید:

چن از دفتر این داستان‌ها بسی همی خواند خواننده بر هر کسی

از این بیت چنین معلوم می‌شود که شاهنامه ابومنصوری پیش از اینکه دقیقی به نظم آن کمر همت ببندد، آن قدر شایع و معروف بود که شاهنامه‌خوانان یعنی کسانی که از روی متن شاهنامه داستان‌های آنرا برای مردم می‌خواندند، دائم مشغول خواندن آن بوده‌اند و چون جهانی بر این داستان دل نهاده بود، دقیقی تصمیم به نظم آن می‌گیرد. بنابراین لابد در شهر طوس که زادگاه بانی آن شاهنامه، یعنی ابومنصور محمد بن عبدالرزاق بود، هم دست‌نویس‌های فراوانی از آن وجود داشته است. به‌رغم این برخی از دانشمندان گمان کرده‌اند که نسخ کتاب شاهنامه ابومنصوری آن قدر کمیاب بوده است که پس از آگاهی از مرگ دقیقی و ناگفته ماندن آن فردوسی مجبور می‌شود که برای به دست آوردن نسخه کتاب به بخارا که در آن زمان پایتخت سامانیان بود، برود. مثلاً ریاحی می‌نویسد:

«[پس از اینکه فردوسی تصمیم به نظم شاهنامه گرفت] اشکال کار به دست آوردن

شاهنامه منشور ابومنصوری بود. او از هر کسی سراغ کتاب را می‌گرفت اما نشانی از آن نمی‌یافت. گفتیم طوس شهری کوچک بود و طبعاً در آن روزگار شمار باسوادان و کاتبان در آن فراوان نبود و از چنین کتاب عظیم عزیزالوجود نسخ فراوانی استنساخ نشده بود. شاعر پرتکاپو که عاشق وصول به آرزوی خود بود، در جستجوی منبع کار خود، حتی گویا تا بخارا پایتخت سامانیان هم رفت و گمشده خود را نیافت»^{۴۱۳}.

شیرانی و محیط طباطبایی نیز بر همین عقیده‌اند^{۴۱۴}. ظاهراً این سوءتفاهم به خاطر این پیش آمده است که در بیت‌های ۱۳۵-۱۳۶ دیباچه اندک ابهام هست. بیت ۱۳۵ یعنی آنجا که فردوسی می‌گوید:

دل روشن من چو بگذشت ازوی سوی تخت شاه جهان کرد روی

یا که مصراع اول آنرا هم معمولاً به صورت «دل روشن من چو برگشت از وی» ضبط کرده‌اند، بدین معنی گرفته‌اند که «هنگامی که عمر دقیقی سپری شد (بگذشت از وی)، دل روشن من به سوی پایتخت شاه روی کرد». خالقی مطلق در این مورد صریحاً می‌نویسد:

به گمان نگارنده خواست فردوسی از شاه جهان در این زمان که او آهنگ سرودن شاهنامه را داشت، تنها پادشاه سامانی می‌تواند باشد و بس. و این پادشاه نوح بن منصور است که از ۳۶۶ تا ۳۸۷ ق فرمانروایی داشت. یعنی فردوسی پس از مرگ دقیقی پیرامون ۳۶۷ ق نخست با خود می‌اندیشیده که سوی تخت شاه جهان، یعنی به بخارا برود تا از پادشاه سامانی اجازه وسایل کار را برای ادامه کار دقیقی به‌ویژه دست‌نویسی از شاهنامه/ابومنصوری، به دست آورد. ولی چون این وسایل در همان شهر طوس فراهم آمده بود، دیگر اندیشه رفتن به بخارا را رها کرده است.^{۴۱۵}

به نظر من این تعبیرات غلط است. پس از مرگ دقیقی فردوسی مدتی دو دل بوده است که آیا امر خطیر نظم شاهنامه/ابومنصوری را در دست بگیرد یا نه؟ منظور از ترکیب شاه جهان هم امیر سامانی نیست، بلکه همان خداوند تبارک و تعالی است. ابیات ۱۳۵-۱۳۶ را باید آن چنان که در اینجا نشانه‌گذاری می‌کنم خواند:

دل روشن من چو بگذشت از وی سوی تخت شاه جهان کرد روی
که این نامه را دست پیش آورم؟ به پیوند گفتار خویش آورم؟

یعنی: «پس از اینکه دقیقی گذشته شد، دل روشن من روی به آستان الهی آورد که آیا صلاح هست که من این کتاب را در دست گیرم و به شعر خود درآورم؟» آنچه این تعبیر را محتمل می‌کند این است که دو دل بودن فردوسی در مورد اینکه آیا به این کار کمر بندد یا نه، در ابیات بعدی صریحاً ذکر شده است، زیرا هم با این و آن مشورت می‌کند و هم ترس خودش را از اینکه شاید عمرش کفاف به پایان رساندن کار را ندهد، بیان می‌کند:

بپرسیدم از هر کسی بی‌شمار بترسیدم از گردش روزگار
مگر خود درنگم نباشد بسی بباید سپردن به دیگر کسی
بنابراین بر خلاف رأی خالقی مطلق که شاه جهان را مؤکداً اشاره به امیر سامانی

گرفته‌اند، به گمان من منظور از آن خدا است نه شاه.

پس از اینکه تصمیم شاعر در باب به شعر در آوردن شاهنامه عیان می‌شود، دوستی که اهل همان طوس بود، نسخه‌ای که برای خودش از شاهنامه / ابومنصوری نویسنده بود در اختیار فردوسی قرار می‌دهد، و فردوسی در حدود سال ۳۷۰ ق آغاز به کار می‌کند. در همین اوان یکی از اشراف طوس، چنان که خالقی مطلق نشان داده‌اند منصور بن محمد، فرزند ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی بود^{۴۱۶}، معاش او را تأمین می‌کند تا شاعر بتواند با خیال راحت به کار ادامه دهد، اما این حامی جوانمرد فردوسی به زودی کشته می‌شود و شاعر را بدون پناه می‌گذارد.

اگر تولد فردوسی را حدود سال ۳۲۹ ق بگیریم، در سال ۳۷۰ ق او مردی ۳۹ یا ۴۰ ساله بوده است. تردیدی نمی‌توان داشت که فردوسی بسیار پیش از اینکه به نظم شاهنامه همت بگمارد شعر می‌سرود؛ زیرا ممکن نیست که شاعری به مهارت او تا قریب چهل سالگی که تصمیم به نظم شاهنامه / ابومنصوری می‌گیرد هیچ‌گاه شعر نسروده باشد. با اینکه اشعاری منسوب به او اینجا و آنجا در تذکره‌ها و کتب ادب هست، چیزی که به قطع یقین سروده او باشد، به جز شاهنامه، در دست نداریم. عده‌ای معتقدند که فردوسی برخی از داستان‌های حماسی شاهنامه، مانند بیژن و منیژه، یا رستم و سهراب را در جوانی و پیش از اینکه کمر به نظم شاهنامه / ابومنصوری، ببندد، به شعر در آورده بود. به نظر من این عقیده قابل قبول نیست و با آنچه از شیوه کار فردوسی و تاریخ نظم شاهنامه / ابومنصوری می‌دانیم نمی‌خواند، و در ادامه به شرحی بیشتر در باب این مطلب سخن خواهیم گفت.

آنچه مسلم است فردوسی تدوین اول شاهنامه را در سال ۳۸۴ ق، هنگامی که پنجاه و چهار یا پنجاه و پنج ساله بود به پایان می‌برد. در این هنگام محمود جوانی بیست و چهار ساله بود و هنوز نه به سلطنت رسیده بود و نه قدرت سیاسی و نظامی‌اش تثبیت شده بود. پس از اتمام نظم کتاب فردوسی به دلایلی که بر ما معلوم نیست به تصریح خودش کتاب را قریب بیست سال نگاه می‌دارد و به کسی اهدا نمی‌کند تا دو سه سالی بعد که آوازه قدرت محمود در خراسان بلند می‌شود.

در پایان نقل اشعار دقیقی و پس از یاد آن شاعر ناکام، فردوسی دوباره به شاهنامه

ابومنصوری و اتفاقاتی که به نظم آن کتاب منجر می‌شود و پیوستن آن به نام محمود غزنوی اشاره می‌کند که برخی از ابیاتش محل تأمل است^{۴۱۷}:

من این نامه فرخ گرفتم به فال	همی رنج بردم به بسیار سال
ندیدم سرافراز بخشنده‌ای	به گاه کیان بر درخشنده‌ای
همم این سخن بر دل آسان نبود	جز از خامشی هیچ درمان نبود
یکی باغ دیدم سراسر درخت	نشستگه مردم نیک بخت
به جایی نبد هیچ پیدا درش	جز از نام شاهی نبد افسرش
که اندر خور باغ بایستمی	اگر تنگ بودی نشایستمی
سخن را نگه داشتم سال بیست	بدان تا سزاوار این رنج کیست
ابوالقاسم آن شهریار جهان	کز او تازه شد تاج شاهنشهان
جهاندار محمود با فر و جود	که او را کند ماه و کیوان سجود
بیامد نشست از بر تخت داد	جهاندار چون او که دارد به یاد؟
سر نامه را نام او تاج گشت	به فرش دل تیره چون عاج گشت

نص این ابیات را در اینجا مطابق تصحیح خالقی مطلق آورده‌ایم، اما به نظر می‌رسد که در این موضع ممکن است متن را طبق موازینی که خود خالقی مطلق برای تصحیح شاهنامه ابداع کرده است، به سخن فردوسی نزدیک‌تر کرد و با اعمال برخی تصحیحات منظور شاعر را از اینکه چرا سخن را بیست سال نگهداشته بود درست‌تر فهمید. در مصراع دوم بیت ۱۰۵۱ به نظر من «جز از» ضبط کهن کاذب است و ضبط اصلی «چن از» بوده که به دلیل شباهت رسم‌الخط «جن» به «جز» در رسم‌الخط قدیم، این عبارت ابتدا به «جز از» گشتگی یافته و سپس در برخی از نسخه‌ها به «به جز» ساده شده است. بنابراین من این بیت را به صورت زیر تصحیح کرده و می‌خوانم:

به جایی نبد هیچ پیدا درش	چن از نام شاهی نبد افسرش
بیت ۱۰۵۲ یعنی:	

که اندر خور باغ بایستمی	اگر تنگ بودی نشایستمی
این تصحیح را توجیه می‌کند، زیرا به صورت فعلی مصراع اول آن بیت، یعنی «که اندر خور باغ بایستمی» نه ارتباطی به بیت پیشین دارد و نه معنی درستی از آن استفاده	

می‌شود. نسخه بدل‌های «که اندر خور باغ» را مطابق دست‌نویس‌های مورد استفاده خالقی مطلق در مجلد پنجم شاهنامه خالقی مطلق^{۴۱۸}، نقل می‌کنیم تا مطلب روشن شود، با ذکر اینکه ظاهراً در ضبط نسخه لنینگراد مورخ ۷۳۳ق به نشانه (لن) نیز اشتباهی رخ داده است، زیرا ضبط این نسخه در عین حال هم جزء نسخه بدل‌ها و هم جزء صورت مرجح متن آمده است. در هر حال نسخه بدل‌های این مصراع بدین قرارند: ل (نیز ل): که گر در خور باغ؛ و: س، ک، ل (نیز لی): گذر (که در؟) در خور باغ؛ ق (نیز لن، لن، آ، ب): که در درخور باغ؛ ق: کنون درخور باغ؛ و: که در درخور باغ؛ متن = (لن، پ).

من گمان می‌کنم که ضبط کهن‌تر و صحیح‌تر همان است که در نسخه‌های س، ک، ل (نیز لی) آمده است و مصراع را باید به صورت «گذر درخور باغ بایستی» تصحیح کرد:

گذر درخور باغ بایستی
اگر تنگ بودی نشایستی

یعنی گذرگاه به باغ شاهنامه باید با وسعت و زیبایی و شکوه آن باغ مناسبتی داشته باشد و اگر در این باغ تنگ و کوچک باشد، درست نیست. منظور فردوسی از «در باغ» که به صورت «گذر» آورده است، نام کسی است که کتاب به نامش گفته شده است. اگر حدس من درست باشد با اعمال این تصحیح هم رابطه میان ابیات ۱۰۵۱-۱۰۵۲ ترمیم می‌شود و هم منظور فردوسی از این ابیات و علت اینکه او شاهنامه‌اش را بیست سال بدون اینکه نام کسی بکند، معلوم می‌شود. به عبارت دیگر با فرض قبول صحت این تصحیحات، فردوسی شاهنامه ابومنصوری را به باغی تشبیه می‌کند و می‌گوید: «باغی دیدم سرسبز که شایستگی این را داشت که نشستگه نیک‌بختان باشد اما در آن پدیدار نبود». چنان‌که گفتیم منظور شاعر از «گذر» در این مصراع راه عبور به باغ شاهنامه است، یعنی آن بخش آغازین کتاب شامل ابیاتی در مدح شخصی که کتاب به نام او مصدر است، می‌باشد. به زعم فردوسی قریب بیست سال پس از سرودن شاهنامه کسی که لیاقت این را داشته باشد که شاهنامه به نام او مصدر گردد پیدا نبود تا محمود غزنوی پدیدار گشت. صحت این تعبیر را بیت ۱۰۵۷ نیز تأیید می‌کند:

سر نامه را نام او تاج گشت
به فرش دل تیره چون عاج گشت

کسانی که گمان می‌کنند فردوسی بالاجبار و از درد تنگدستی و کهولت «مجبور شده» که شاهنامه را به نام محمود مصدر کند، ظاهراً گمان می‌کنند که در سال‌های میان ۳۷۰ ق که آغاز کار نظم شاهنامه بود تا ۳۸۹ ق که محمود غزنوی به حکومت نشست، از این همه امرا و اشراف و دیگر در خراسان و خوارزم و جز آن، که بسیاریشان هم از خاندان‌هایی بودند که این فضلا آنها را ایرانی‌تر و نجیب‌زاده‌تر از غزنویان می‌دانند، حتی یکی توان این را نداشت که از شاعر حمایت مالی بکند. در حالی که این رأی به نظر من صحیح نیست. شکی نیست که فردوسی می‌خواست برای کار بزرگش صله و پاداش قابل توجهی دریافت کند. اما در عین حال نیز نمی‌خواست کتابی را که سالیان عمر خود را بر سر آن گذاشته بود به هر کس و ناکسی بفروشد، بلکه مایل بود که شاه یا امیری که کتاب را به نام او خواهد پیوست در واقع لیاقت آنرا هم داشته باشد. چون چنان که گفتیم، محمود از سوی مادر از طبقه دهقانان سیستانی محسوب می‌شد و پرورش یافتند فرهنگ اشرافی و ایرانی خراسان آن زمان بود، فردوسی در تقدیم کتاب به او هیچ دشواری نمی‌دید. بنابراین صبر کرد تا کسی لایق کتابش به ظهور برسد و خود شاعر در وجود محمود این شخص شخیص را یافته بود. اینکه آیا تشخیص فردوسی در این مورد درست بود یا غلط مقوله دیگری است و به اصل مطلب کاری ندارد.

در هر حال تصمیم فردوسی به اینکه شاهنامه را به نام محمود بکند، چنان که ریاحی تشخیص داده، در سال ۳۸۷ ق که سال درگذشت سبکتگین و جدال محمود با برادرش اسماعیل بر سر جانشینی او است، آغاز می‌شود. ابیات مقدمه داستان جنگ بزرگ کیخسرو^{۴۱۹} این موضوع را به روشنی نشان می‌دهد و ما آنچه در این مقدمه به مطلب مورد بحثمان مربوط می‌شود نقل می‌کنیم^{۴۲۰}:

۳۲ پیوستم این نامه باستان	پسندیده از دفتر راستان
۳۳ که تا روز پیری مرا بر دهد	بزرگی و دینار و افسر دهد
۳۴ ندیدم جهاندار بخشنده ای	بلند اختری راد و رخشنده ای
۳۵ همی داشتم تا کی آید پدید	جوادی که جودش نخواهد کلید ...
۴۰ چنین سال بگذاشتم و شست و پنج	به درویشی و، زندگانی به رنج
۴۱ چو پنج از بر سال شستم نشست	تن اندر نشیب و سرم سوی پست

- ۴۲ رخ لاله گون گشت برسان کاه
 ۴۳ بدانگه که بد سال پنجاه و هشت
 ۴۴ خروشی شنیدم ز گیتی بلند
 ۴۵ که ای نامداران و گردن کشان
 ۴۶ فریدون بیدار دل زنده شد
 ۴۹ از آنکه که گوشم شنید این خروش
 ۵۰ بپیوستم این نامه بر نام اوی
 ۵۱ که باشد به پیری مرا دستگیر
 ۵۲ همی خواهم از کردگار بلند
 ۵۳ که این نامه بر نام شاه جهان
 ۵۴ و زان پس تن جانور خاک راست
 ۶۵ یکی بندگی کردم ای شهریار
 ۶۶ بناهای آباد گردد خراب
 ۶۷ که بی او مبیناد کس پیشگاه
 ۶۸ بر این نامه بر عمرها بگذرد
 ۶۹ کنند آفرین بر جهاندار شاه
- چو کافور شد رنگ مشک سیاه
 — نوان تر شدم چون جوانی گذشت —
 — که اندیشه شد تیز و تن بی گزند —
 که جست از فریدون فرخ نشان؟
 زمان و زمین پیش او بنده شد ...
 نهادم بدان فرخ آواز گوش
 همه بهتری باد فرجام اوی
 خداوند شمشیر و تاج و سریر
 که چندان بماند تنم بی گزند
 بگویم، نمائم سخن در نهان
 روان روان معدن پاک راست ...
 که ماند زمن در جهان یادگار
 ز باران و از تابش آفتاب
 که از باد و باران نیابد گزند
 همی خواندش هر که دارد خرد
 که بی او مبیناد کس پیشگاه

چند نکته درباره این ابیات قابل ذکر است: اول اینکه در بیت ۳۲ «بپیوستم» نظم کردم، به شعر در آوردم» به کار رفته است، در حالی که در بیت ۵۰ «بپیوستم این نامه بر نام اوی» یعنی «شاهنامه را به نام او در آوردم». دوم اینکه خالقی مطلق بیت ۴۵ را جمله‌ای استفهامی گرفته است و در پایان مصراع دوم هم به همین علت علامت استفهام قرار داده است. اما به نظر من علامت سؤال لازم نیست و فعل مفرد مصراع اول به «نامداران و گردن کشان» باز می‌گردد که جمع ذی‌روح هستند، به همین نحوی که هست درست است و کاربرد کهن‌تری را نشان می‌دهد. بنابراین علامت سؤال ضرورتی ندارد.

این ابیات را فردوسی در شصت و پنج سالگی، یعنی هفت سال پس از زمانی که سر و صدای شهرت محمود غزنوی برخاسته بود، نوشته است و ریاحی بر اساس بیت

۴۳ یعنی «بدانگه به بد سال پنجاه و هشت» و دو بیت دیگر که در آنها هم از پنجاه و هشت سالگی شاعر سخن رفته است^{۴۲۱}، استدلال کرده‌اند که پنجاه و هشت سالگی شاعر، یعنی سالی که فردوسی شاهنامه را به نام محمود کرده است، مقارن با سال ۳۸۷ق می‌شود که سال مرگ سبکتگین و آغاز کار محمود است نه تاریخ بر تخت نشستن او، می‌نویسد:

«تردید محققان در اینکه آیا این [بستن شاهنامه به نام محمود مقارن] حادثه مرگ سبکتگین و آغاز کوشش محمود برای رسیدن به پادشاهی در سال ۳۸۷ق است، یا جلوس محمود در ۳۸۹ق موردی ندارد. زیرا این بیت را شاعر لااقل هفت سال بعد (در ۶۵ سالگی) سروده، وقتی که آب‌ها از آسیاب افتاده و مدت‌ها بود که محمود به سلطنت نشسته بود، و این شرط کمال مدح است که با تأیید پادشاهی او بلافاصله بعد از مرگ پدرش، بر حق بودن جانشینی او را تأیید کرده و فرمانروایی متزلزل برادرش اسماعیل را نادیده گرفته باشد»^{۴۲۲}.

به نظر من چون فردوسی در حدود ۳۷۰ق سرودن شاهنامه را آغاز کرده است و در ۳۸۷ق یعنی هفده سال پس از آن به فکر این افتاده است که حماسه خود را به نام محمود غزنوی کند، بیت^{۴۲۳} که می‌گوید: «سخن را نگه داشتم سال بیست» اشاره به همین حدود بیست سالی است که از آغاز کار در ۳۷۰ق تا سال ۳۸۷ق گذشته بوده است، زیرا در آغاز فردوسی قصدهای کتاب به شخص معینی را نداشت و حتی حامی او هم می‌دانست که در آغاز کار فردوسی شخصی خاص را برای تقدیم کتاب در نظر ندارد و گرنه به او نمی‌گفت که^{۴۲۴}:

مرا گفت کین نامه شهریار
گرت گفته آید به شاهان سپار

مطلب دیگری که از سفارش حامی فردوسی در این بیت دستگیر می‌شود، این است که هم فردوسی و هم حامی او یعنی پسر ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی می‌دانستند که شاهنامه کتابی نیست که بشود آنرا حتی به نجیب‌زاده‌ای مانند منصور بن محمد بن عبدالرزاق تقدیم کرد و کسی که این کتاب باید به نام او شود می‌باید از شاهان باشد. به همین خاطر من مصراع «سخن را نگه داشتم سال بیست» را اشاره به قریب بیست سالی که از سال آغاز نظم شاهنامه تا سالی که فردوسی اقدام به پیوستن

کتاب به نام محمود غزنوی می‌کند، یعنی هفده سال بین سال‌های ۳۷۰ تا ۳۸۷ ق می‌گیریم.

به هر حال لابد چند سالی پس از تصمیم به اینکه شاهنامه به نام محمود مصدر شود، فردوسی مشغول سرودن ابیات مدح محمود و محمودیان بوده است و اینها را جای جای در کتابش درج می‌کرد، و حتماً در حین این عمل هر جا هم که بیت یا ابیاتی احتیاج به اصلاح داشته‌اند، در کتاب دست می‌برد و اصلاحات خودش را وارد متن می‌کرد. با این همه، تلاش فردوسی برای جلب حمایت محمود به جایی نمی‌رسد و دلیل این را هم درست نمی‌دانیم. آنچه به نظر من مسلم است علت امر هر چه بود، نه با «ترک بودن محمود» مربوط بود نه با شیعه‌ستیزی او، زیرا می‌دانیم که محمود برای کسانی مروزی که در شیعه بودنش حرفی نیست صله‌های گران می‌فرستاد. در مورد چنین مسائلی به جای علت‌تراشی بدون اساس بهتر این است که به ضعف خود در مورد حل مسأله اقرار کرده آنرا رها کنیم تا شاید بعدها یا مدارک موثق تاریخی که بتواند به حل آن کمک کند فراچنگ آید یا یک بنده‌خدای دیگری مطلب را به نحو مورد قبولی شرح کند.

پس از تدوین سال ۳۸۴ ق فردوسی تا سال‌های ۳۹۴ و ۳۹۵ ق هنوز می‌کوشید که حمایت محمود را جلب کند، اما به تدریج از این کار ناامید می‌شود و بالأخره تدوین دیگری از شاهنامه که شامل ابیات مدح محمود بوده است در سال ۴۰۰ ق به پایان می‌رساند.

اینکه برخی از علمای شاهنامه‌شناس به حمایت فضل بن احمد اسفراینی، وزیر محمود، از فردوسی اشاره کرده‌اند و حمایت از این وزیر را از فردوسی به دلیل فارسی دوستی او دانسته‌اند، هیچ پشتوانه‌ی متنی نه در شاهنامه و نه در متون دیگر ندارد. ابیاتی که فردوسی در ضمن مدح محمود از فضل بن احمد هم مدح کرده است، دال بر حمایت این وزیر از شاعر نمی‌تواند بود. اشکال کار در این است که یکی از این ابیات در برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه به صورتی ضبط شده است که امکان این سوءتفاهم را ایجاد می‌کند که فضل بن احمد از فردوسی حمایت می‌کرده است. برای اینکه این موضوع روشن شود ابیات مورد نظر ما را در اینجا از روی متن مصحح خالقی مطلق

نقل می‌کنیم^{۴۲۵}:

یکی فرش گسترده شد در جهان
کجا فرش را مرقد و مسند است
که آرام این پادشاهی بدوست
نبد خسروان در چنو کدخدای
گشاده‌زبان و دل و پاک دست
ز دستور فرزانه و دادگر
که هرگز نشانش نگردد نهان
نشستن گه فضل بن احمد است
خرد در سر نامداران نکوست
به پرهیز و دین و به رادی و رای
پرستنده شاه یزدان پرست
پراگنده رنج من آید به بر

آنچه موجب این توهم شده که ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی از فردوسی حمایت می‌کرده است این است که برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه مصراع دوم بیت آخر این قطعه را به صورت: «پراگنده رنج من آمد به بر» ضبط کرده‌اند. اما صورت اصلی همین است که خالقی مطلق آورده است. فردوسی امیدوار است که «پراگنده رنجش» ثمری بدهد و از شاه صله‌درستی که درخور هنر اوست نصیبش شود، نه اینکه فضل بن احمد از شاعر حمایت کرده بود و برایش صله یا انعامی فرستاده بود. حتی اگر فعل مصراع دوم را به جای «آید» به صورت «آمد» هم بخوانیم، یا این جمله را باید یک جمله‌ی مستقبل محتوم‌الوقوع پنداشت که منظور از فعل ماضی آن آینده‌ای است که اتفاق افتادنش قطعی است. هیچ چیز دیگری در این ابیات نیست که باعث شود که بتوانیم دیدار یا ارتباطی بین فردوسی و فضل بن احمد اسفراینی را فرض کنیم. می‌ماند داستان اینکه فضل بن احمد دستور داده بود که دیوان را از عربی به فارسی بگردانند که بسیاری از فضلا آنرا دلیل علاقه او به زبان فارسی گرفته‌اند. این ادعا هم دلیل حمایت این وزیر از زبان فارسی نیست و به نظر من گرداندن دیوان به فارسی در زمان فضل بن احمد صرفاً بدین دلیل بود که فضل عربی را درست نمی‌دانست و فارسی خواندن برایش آسان‌تر بود. باید در نظر داشت که دیوان غزنویان اصلاً دو زبانه بود و دربارشان فارسی‌زبان. مثلاً هنگامی که رسول خلیفه از بغداد به دربار مسعود می‌رسد تا درگذشت خلیفه را اطلاع دهد احمد بن حسن میمندی، خواجه بزرگ^{۴۲۶}:

«فصلی سخن بگفت تازی سخت نیکو در این معنی و اشارت کرد در آن فصل سوی رسول تا نامه را برساند. رسول برخاست و نامه در خریطه دیبای سیاه پیش تخت برد

و به دست امیر داد ... امیر خواجه بونصر را آواز داد، پیش تخت شد و نامه بستد و باز پس آمد و روی فراتخت بایستاد و خریطه بگشاد و نامه را بخواند. چون به پایان آمد امیر گفت ترجمه‌اش بخوان تا همگان را مقرر گردد. بخواند به پارسی چنان که اقرار دادند شنودگان که کسی را این کفایت نیست».

خواجه بزرگ، احمد بن حسین میمندی که به دشمنی با فردوسی و زبان فارسی متهم است، در این مجلس به عربی صحبت می‌کند، زیرا سفیر خلیفه عرب است و به احترام او باید به عربی سخن گفته شود. اما هنگام قرائت نامه خلیفه امیر مسعود که خودش عربی‌دان بود، دستور می‌دهد که نامه را به زبان فارسی ترجمه کنند تا «همگان را مقرر گردد». بنابراین نمی‌توان گفت که زبان شایع دستگاه غزنویان در زمان وزارت احمد بن حسن تغییری کرده بود.

چنان که پیش از این گفتیم نامه‌هایی که از دیوان غزنویان چه در وزارت فضل بن احمد و چه در کارداری احمد بن حسن میمندی، به خانان ترکستان می‌رفت به فارسی و آنچه به حضرت خلافت فرستاده می‌شد به زبان عربی بود. ظاهراً اسنادی مهم را که قرار بود به درگاه خلافت بفرستند در دو نسخه می‌نوشتند، یکی به فارسی، که لابد در دبیرخانه نگاه می‌داشتند، و یکی به عربی، که به بغداد می‌فرستادند. مثلاً هنگامی که امیر مسعود رسول خلیفه را با بیعت‌نامه و سوگندنامه وفادارای به بغداد می‌فرستد^{۴۲۷} : «نسخت بیعت و سوگندنامه را استاد من [یعنی بونصر مشکان] به پارسی کرده بود، ترجمه‌ای راست چون دیبای رومی همه شرایط را نگاه داشته، به رسول عرضه کرد و تازی بدو داد تا می‌نگریست و به آوازی بلند بخواند چنان که حاضران بشنودند، رسول گفت «عین‌الله علی‌الشیخ، برابر است با تازی و هیچ فرو گذاشته نیامده است، و همچنین با امیرالمومنین اطلال‌الله بقائه بگویم». بونصر نسخه به تمامی بخواند. امیر گفت شنودم و جمله مرا مقرر گشت، نسخه پارسی مرا ده».

بنابراین متهم کردن شمس‌الکفاة احمد بن حسن میمندی به ضدیت با زبان فارسی فقط برای اینکه در تراژدی جعلی مخالفت محمود با فردوسی به این وزیر کاردان نقشی منفی بدهیم، نه از نظر علمی و نه از نظر انصاف هیچ محلی ندارد. آنچه درباره مخالفت او با فردوسی گفته‌اند نیز بسیار مشکوک است، اما چون این مطالب از نظر زندگی و

کار فردوسی مهم است اندکی شرح می‌دهیم.

شمس الکفاة احمد بن حسن میمندی که به قول محمد قزوینی «خواجه بزرگ» لقب داشته است^{۴۲۸}. نه تنها با فارسی مخالفتی نداشته بلکه حکایت زیر دلیل ارادت او به فردوسی و حماسه او نیز تواند بود^{۴۲۹}: «وقتی محمود به هندوستان بود و از آنجا بازگشته بود و روی به غزنین نهاده مگر در راه او متمریدی بود و حصاری استوار داشت و دیگر روز محمود را منزل بر در حصار او بود پیش او رسولی بفرستاد که فردا باید که پیش آیی و خدمتی بیاری و بارگاه ما را خدمت کنی و تشریف بپوشی و بازگردی. دیگر روز محمود برنشست و خواجه بزرگ [یعنی میمندی] بر دست راست او همی راند که فرستاده بازگشته بود و پیش سلطان همی آمد. سلطان با خواجه گفت: چه جواب داده باشد؟ خواجه این بیت فردوسی بخواند:

اگر جز به کام من آید جواب
من و گرز و میدان افراسیاب

محمود گفت: این بیت کراست که مردی از او همی زاید؟ گفت بیچاره ابوالقاسم فردوسی راست که بیست و پنج سال رنج برد و چنان کتابی تمام کرد و هیچ ثمره ندید. محمود گفت سره کردی که مرا از آن یاد آوردی که من از آن پشیمان شده‌ام. آن آزادمرد از من محروم ماند. به غزنین مرا یاد ده تا او را چیزی فرستم».

می‌ماند اینکه چرا میمندی زبان دیوان غزنویان را از فارسی به عربی گردانید؟ چنان که گفتیم دیوان غزنویان اصلاً دوزبانه بود و گرداندن آن منحصرأً به زبان فارسی یا منحصرأً به زبان عربی ممکن نبود، زیرا از دربار غزنویان نامه‌های مختلف به زبان‌های فارسی و عربی به اطراف می‌رفت. اما در اینکه میمندی عربیت دیوان را پس از عزل اسفراینی قدری بسط داد، حرفی نیست. ممکن است که علت اساسی این قضیه این باشد که برخلاف ابوالعباس اسفراینی، چون شمس الکفاة خودش در ادب و شعر عرب دست داشت تازی‌نویسی را که پیش از اسفراینی در دیوان شایع بود به وضع اول بازگردانده باشد، نه اینکه دستور بدهد که تمام مراسلات دیوان را به عربی بنویسند. این معنی از گزارش عتبی که خودش شاهد عینی وقایع بود به خوبی پیداست^{۴۳۰}:

«وزیر ابوالعباس در صناعت دبیری بضاعتی نداشت و به ممارست قلم و مدارست ادب ارتیاض نیافته بود، و در عهد او مکتوبات دیوانی به پارسی نقل کردند و بازار فضل

کاسد شد و ارباب بلاغت و براعت را رونقی نماند و عالم و جاهل و فاضل و مفضول مساوی شدند. و چون مسند وزارت به فضل و فضایل شیخ جلیل آراسته شد، کوکب کتاب از مهاوی هبوط به اوج شرف رسید و گل فضل و مآثر به باد قبول او شکفته شد و رخساره فضل و ادب به مکان تربیت او برافروخت و بفرمود تا کتاب دولت از پارسی اجتناب نمایند و به قاعده معهود مناشیر و امثله و مخاطبات به تازی نویسند مگر جایی که مخاطب از معرفت عربیت و فهم آن قاصر و عاجز باشد. و توقیعات او در اقطار عالم چون سوایر امثال و شوارد اشعار منتشر شد و زبان‌ها به تحسین عبارات و تزیین اشارات او روان گشت».

بنابراین معلوم است که میمندی مخالفت خاصی با زبان فارسی نداشت، بلکه چون زبان عربی زبان رسمی دیپلماتیک و علمی آن دوره بود، دستور داد که به قاعده معهود، یعنی چنان که پیش از عهد اسفراینی مرسوم بود، نوشته‌هایی را که از دیوان به اطراف و اکناف می‌رفت به زبان عربی بنویسند. به عبارت دیگر آنچه در زمان اسفراینی وزیر، شاید به دلیل کم سوادیش، از عربی به فارسی نقل شده بود، در وزارت میمندی به وضع سابق برگرداندند و به عربی نوشتند.^{۴۳۱}

یک نکته دیگر هم در گزارش عتبی قابل توجه است و آن این است که در عبارتی که از ترجمه تاریخ یمینی نقل کردیم، ذکری از این نیست که ابوالعباس اسفراینی دستور داده باشد که دیوان را به فارسی بنویسند. آنچه عتبی می‌گوید این است که چون ابوالعباس عربی را به خوبی نمی‌دانست «در عهد او مکتوبات دیوانی به پارسی نقل کرده‌اند». بنابراین حتی «نقل دیوان» را از عربی به فارسی نیز نمی‌توان به فارسی دوستی اسفراینی نسبت داد. هیچ معلوم نیست که این نقل کردن مکتوبات به فرمان او بود، یا اینکه چون دبیرانش می‌دیدند که او در عربی دست ندارد خودشان مکتوبات را به فارسی نوشته‌اند تا او بتواند مراسلات دیوانی را درست بفهمد. این فرض اخیر به نظر من محتمل‌تر است، زیرا لابد به همین دلیل ثعالبی هم که ذکر او را در *یتیمه‌الدهر* آورده است هیچ شعری از او ذکر نمی‌کند و تنها می‌نویسد که او سلطان محمود را تربیت کرد تا در پادشاهی مستقر شد.^{۴۳۲} اکنون که اندکی از وضع زندگی و طرز کار فردوسی در نظم *شاهنامه ابومنصوری* گفته شد، می‌توانیم به بررسی جنبه‌های هنری شاهنامه

بپردازیم.

سخن‌سرایی فردوسی

پیش از اینکه وارد بحث دربارهٔ برداشت فردوسی از هنر سخن‌سرایی خودش بشویم، باید مقدمه‌ای در مورد نبوغ خلاقیت او بیان کنیم. ماهیت نبوغ و چگونگی بروز آن، در هر فنی که باشد معلوم نیست. یعنی نمی‌توانیم بگوییم که نبوغ سخنوری مثل فردوسی، یا هنرمندی مثل لئوناردو داوینچی از کجا می‌آید. نمی‌دانیم که آیا محیط است که نوابغ را به وجود می‌آورد یا عامل دیگری در پدید آمدن ایشان دست‌اندرکار است. در مورد شاعر ملی ما هم نمی‌شود گفت که آیا فردوسی به حکم اینکه محیط زندگانی‌اش چنین و چنان بود *شاهنامه* را سرود یا علل ذاتی دیگری او را به خلق اثر بزرگ هنری‌اش سوق داد.

با وجود اینکه فرقهٔ خاصی از روشنفکران غربی، و به تبعیت از ایشان برخی از روشنفکران ایرانی، برای جلوگیری از بروز «شخصیت‌پرستی» نقش محیط و شرایط زندگی را در پدید آمدن نوابغ اساسی می‌دانند، احتمال اینکه پدید آمدن نوابغ منحصراً معلول تأثیر محیط باشد غیرممکن است. به عبارت دیگر اگر محیط زندگی و شرایط اجتماعی نقشی تعیین‌کننده داشت، پس در شرایط اجتماعی و تاریخی خاصی یکباره تعداد زیادی نوابغ و اشخاص خارق‌العاده پدید می‌آمدند. مثلاً در مورد فردوسی می‌توان گفت که بسیاری دیگر از ایرانیانی که هم طبع شعر داشتند هم از طبقهٔ دهقانان بودند، و هم ایران‌دوست بودند، تحت شرایطی مشابه شرایط زندگی او و در زمان حیات او در خراسان می‌زیستند. شاید برخی از ایشان تعدادی از داستان‌های پهلوانی ایران را هم به شعر کرده بودند، زیرا قطعات الحاقی بلندی که در برخی از نسخ *شاهنامه* می‌بینیم، مانند قطعات «کشتن رستم زال پیل سپید را» و «رفتن رستم به کوه سپند به خون خواستن نریمان» که مجموعاً بیش از ۱۸۰ بیت است، یا داستان «آوردن رستم کیقباد را» از آسمان نیامده‌اند و باید قبول کرد که شخص یا اشخاصی این قطعات را نظم کرده و به حماسهٔ ملی ما افزوده‌اند^{۴۳۳}. همچنین می‌دانیم که برخی از این قطعات و ابیات الحاقی که زبان نسبتاً استواری هم دارند، یا سرودهٔ عهد فردوسی و یا قریب به عهد او

هستند، چنان که خالقی مطلق در این باره می‌نویسد^{۴۳۴}:

«در شاهنامه قطعات الحاقی... بسیاری است. بخشی بزرگ از این قطعات الحاقی تنها در تعداد کمی از دست‌نویس‌های جوان یا کم‌اعتبار آمده‌اند و سبک آنها نیز با شیوه سخن فردوسی مغایرت آشکار دارد و گاه حتی نام شاعران آنها نیز معلوم است و طبعاً این خصوصیات ما را از اثبات عدم اصالت آنها بی‌نیاز می‌سازد. اهمیت و هم دشواری کار شناختن و شناساندن الحاقات کهن است که در سده‌های پنجم و ششم و هفتم به شاهنامه راه یافته‌اند و از این رو هم از نظر سبک به سخن شاعر نزدیک‌ترند و هم در بیشتر دست‌نویس‌های شاهنامه و گاه حتی در کهن‌ترین و معتبرترین آنها آمده‌اند، و از سوی دیگر گاه روایت آنها نیز اصیل است، یعنی الحاق‌کننده آنها از خود نساخته، بلکه آنها از روایاتی که به صورت مدون یا شفاهی وجود داشته‌اند گرفته است»^{۴۳۵}.

اما از این همه قطعات کوتاه و بلند قدیم و جدیدی که در متن شاهنامه راه یافته‌اند هیچ کدام نه زیبایی و فخامت و استواری سخن فردوسی را دارند و نه شعر فردوسی با نظم دیگر سرایندگان همعهدش قابل قیاس یا شبیه است. این برتری نظم فردوسی بر شعر دیگر شعرای همعهد او که آنها هم در باب داستان‌های پهلوانی ایران طبع‌آزمایی می‌کردند، مبین این حقیقت است که نبوغ سخن‌سرایی معلول شرایط زمانی و مکانی نیست بلکه چه و چونی دیگر و نامعلومی دارد.

نوابغی مانند فردوسی، خودشان از استثنایی بودن هنر و جوهر ذاتی‌اشان آگاهند. طبعاً اگر چنین نوابغی نتوانند بازاری شایسته هنر و محیطی پذیرای توانایی استثنایی‌اشان بیابند، به خصوص هنگامی که می‌بینند دیگرانی که به درجات از ایشان فروترند مورد ستایش و احترام‌اند، بیشتر رنج می‌برند و این رنج و شکست حتماً بر هنر و زندگی‌اشان تأثیری بسزا خواهد گذاشت. آیا زیاده‌روی است اگر احتمال بدهیم که شاید باده‌پرستی فردوسی که پیش از این به آن اشارت رفت و ناتوانیش در توبه از می‌خوارگی، به رغم تمایلش به توبه، معلول همین سرخوردگی‌ها بود؟ حقیقت امر هرچه باشد در این نمی‌توان تردید کرد که فردوسی از استثنایی بودن ماهیت هنر خودش آگاه بود. اینکه بگوییم تفاخر فردوسی از آن نوع عجیبی است که در شعر بسیاری

از شاعران خودستای ادب فارسی دیده می‌شود، فقط بخش کوچکی از واقعیت است. طبعاً هر کسی که مایل به انتشار اثری ساخته و پرداخته خودش باشد — چه این اثر قابل انتشار باشد و چه نباشد — نوعی عجب و خودبینی هم دارد، زیرا عرضه آن اثر بر پایه این فرض قرار دارد که خالق آن گمان می‌کند که چیزی قابل عرضه در چنته دارد. این یک امر عام است که همه آثار هنری عرضه شده از یک قماش نیستند. شاعری که سخنش بعد از هزار سال کهنه نشده است و هنوز هم از نظر محتوا و هم از لحاظ شکل عالی‌ترین نوع بیان شاعرانه در زبان فارسی به شمار می‌رود، غروری به حق دارد و ما در بخش مربوط به بررسی شعر فردوسی درباره آن به تفصیلی بیشتر سخن خواهیم گفت. اما ببینیم که فردوسی شعر خودش را چگونه می‌بیند.

فردوسی مکرراً در شاهنامه از شیوایی سخن خودش و اینکه شعرش نام او را جاودانه خواهد کرد یاد می‌کند. در آغاز شاهنامه با آنکه ابتدا در عین شکسته نفسی می‌گوید^{۴۳۶}:

سخن هرچه گویم همه گفته‌اند	بر باغ دانش همه رفته‌اند
اگر بر درخت برومند جای	نیابم که از بر شدن نیست پای
توانم مگر پایگه ساختن	بر شاخ آن سرو سایه‌فگن

و بدین ترتیب به متن منشور شاهنامه سپهبد طوس اشاره می‌کند، اما در عین حال می‌داند که سخن او نثر شاهنامه / ابومنصوری را از نظر هنری اساساً تغییر خواهد داد^{۴۳۷}:

از این نامور نامه شهریار
بمانم به گیتی یکی یادگار

به همین دلیل است که با اینکه فردوسی به پیش کسوتی دقیقی و فضل تقدم آن شاعر ناکام در امر نظم کردن شاهنامه اذعان داشته است، اما در عین حال شعر خودش را از شعر دقیقی به حق برتر می‌دید و می‌دانست که دقیقی در نظم شاهنامه / ابومنصوری چنان که باید موفق نبوده است^{۴۳۸}:

چو این نامه افتاد در دست من	به ماهی گراینده شد شست من
نگه کردم این نظم سست آمدم	بسی بیت ناتندرست آمدم
من این زان بگفتم که تا شهریار	داند سخن گفتن نابکار
دو گوهر بد این با دو گوهر فروش	کنون شاه دارد به گفتار گوش
سخن چون بدین گونه بایدت گفت	مگوی و مکن رنج با طبع جفت

چو بند روان بینی و رنج تن به کانی که گوهر نیابی مکن
 چو طبعی نباشد چو آب روان مبر پیش این نامه خسروان
 دهان گر ز خوردن بماند تهی از آن به که ناساز خوانی نهی

فردوسی می‌دانست که شعرش نه تنها نام خود او و نام ممدوحش را جاودان خواهد ساخت، بلکه یاد شاهان باستان ایران را نیز زنده نگاه خواهد داشت و بدین مطلب در ضمن ستایش سخن خودش و مدح محمود اشاره کرده است.

موضوعی که در بیشتر مطالعات مربوط به فردوسی و هنر او در لابه‌لای جملات اغراق‌آمیز درباره وطن پرستی او و تلاشش برای اعتلای نام ایران و گذشته این سرزمین — که به نظر خیال‌پردازی است — به کلی معدوم شده است، وسواس و شاید بتوان گفت اعتیاد او است به برنامه هنری عظیمی که در دست داشت. به عبارت دیگر هنر فردوسی در سخن‌سرایی مانند هنر دیگر نوابغ دنیا جزئی از ماهیت وجودی او است. فردوسی نمی‌توانست «فردوسی‌وار» شعر نگوید همان‌طور که مثلاً موتزارت قادر نبود که «موتزارت‌وار» آهنگ نسازد یا رودن نمی‌توانست از مجسمه‌سازی دوری جوید. من خود اذعان دارم که عبارات «فردوسی‌وار» یا «موتزارت‌وار» نه به معنی اخص کلمه «علمی» است و نه بر سندی به جز سخن فردوسی و موسیقی موتزارت استوار است. اما هر کس که با سخن فردوسی و موسیقی موتزارت آشنا باشد می‌داند که این ادعا چندان بی‌پایه هم نیست. این را می‌توان در مورد همه هنرمندانی که ماهیت هنری را که بدان پرداختند تغییر داده‌اند گفت، زیرا آنچه تا به حال در مورد نوابغ استثنایی در فرهنگ‌های مختلف و اعصار گوناگون تاریخی دیده‌ایم به صحت این قول دلالت می‌کند. اگر فردوسی به هر دلیل دیگری جز به دلیل یک بی‌تابی درونی که او را به گفتن شاهنامه مجبور کرده بود شاهنامه را نظم کرده بود، چه این دلیل را وطن پرستی او بدانیم و چه مخالفت با محمود یا حتی صرفاً آرزوی به دست آوردن انعام و صله سلطان، دیگر فردوسی نمی‌بود. نوابغی مانند فردوسی ظاهراً تحت تأثیر عواملی کار می‌کنند و به خلاقیت می‌پردازند که ماهیت آن عوامل بر ما معلوم نیست. به عبارت دیگر، فردوسی شاهنامه را سرود نه برای اینکه از سلطان محمود صله بگیرد با اینکه صریحاً می‌گوید چنین امیدی داشت؛ فردوسی شاهنامه را نظم کرد نه برای اینکه نام گذشتگان ایران را بلند کند با اینکه این

هم از اهدافش بود. آنچه که به نظر من احتمالش از دیگر احتمالات بیشتر است این است که فردوسی شاهنامه را به شعر در آورد به همان دلیل که مولوی مثنوی را سرود و بتهون سمفونی‌های خودش را خلق کرد، یعنی فردوسی نمی‌توانست شاهنامه‌سرایی نکند. از وقتی که از وجود شاهنامه ابومنصوری آگاه شد، چنان که خودش می‌گوید، از هیچ کوششی برای به دست آوردن آن کتاب و منظوم ساختن آن کوتاهی نکرد. بنابراین به نظر من در مورد علت غایی سرایش شاهنامه احتمالاً یا شاید بهتر است بگوییم فعلاً بیش از این نمی‌توان گفت که سرایش شاهنامه جزء وجودی فردوسی بود و به همین دلیل هم شاید از هنگامی که برنامه کار را ریخت، و از همان آغاز به سرودن، در پروژه خودش غرق شد و عمر دراز و پربارش را صرف آن کرد. طبعاً چنین وابستگی عاطفی عمیقی به کار، در دل شاعر هراس این را هم که مبادا بمیرد و کارش ناتمام بماند ایجاد می‌کند. مخصوصاً چون فردوسی دیده بود که پیشرو او، دقیقی، نتوانست کاری را که آغاز کرده بود به اتمام رساند، شاعر ملی ما هم می‌ترسید که^{۴۳۹}:

مگر خود درنگم نباشد بسی
بباید سپردن به دیگر کسی
این هراس از ناتمام ماندن کتاب را به کرات در سراسر حماسه‌اش ذکر کرده است و ما چند مورد دیگر از آنرا برای نمونه یاد می‌کنیم و بر سر سخن خودمان بر می‌گردیم^{۴۴۰}:

چنین است گیهان ناپایدار
در او تخم بد تا توانی مکار
همی خواهم از دادگر یک خدای
که چندان بمانم به گیتی به جای
که این نامه شهریاران پیش
بیوندم از خوب گفتار خویش
از آن پس تن جانور خاک راست
سخنگوی جان معدن پاک راست
یا باز در مقدمه داستان سیاوخش^{۴۴۱}:

کهن گشته این داستان‌ها ز بن
همی نو شود روزگار کهن
اگر زندگانی بود دیر یاز
بر این دین خرم بمانم دراز
یکی میوه داری بماند ز من
که بارد همی بار او بر چمن
در آغاز داستان کین سیاوخش نیز گوید:

همی خواهم از روشن کردگار
که چندان گذر یابم از روزگار

کزین نامور نامه باستان
 که هر کس که اندر سخن داد داد
 چو این نامور نامه آید به بن
 از آن پس نمیرم که من زنده ام
 هر آن کس که دارد هوش و رای و دین
 به گیتی بمانم یکی داستان
 ز من جز به نیکی نگیرند یاد^{۴۴۲}
 زمن روی کشور شود پر سخن
 که تخم سخن من پراگنده ام
 پس از مرگ بر من کنند آفرین^{۴۴۳}

اینکه فردوسی مدح محمود را جای جای در شاهنامه درج کرده است بر بسیاری از پژوهندگان گران آمده است. برخی از این علما به لطایف الحیل کوشیده‌اند که توجیهی به غیر از احتیاج شاعر به صلهٔ سلطان برای این مدایح بیابند. اما اگر به واقعیات زندگانی شعرا و دانشمندان در زمان حیات فردوسی نظری بیفکنیم، می‌بینیم که اولاً این افراد هیچ ممر معاشی به غیر از حمایت بزرگان و اشراف نداشته‌اند، و ثانیاً شخص فردوسی مدح محمود را با مدح سخن خودش در هم آمیخته و در بسیاری از موارد تلویحاً اشاره کرده است که زنده شدن یاد و نام سلطان محمود موکول به سخن او است^{۴۴۴}:

یکی بندگی کردم ای شهریار
 بناهای آباد گردد خراب
 پی‌افگندم از نظم کاخی بلند
 بر این نامه بر عمرها بگذرد
 کنند آفرین بر جهاندار شاه
 که ماند ز من در جهان یادگار
 ز باران و از تابش آفتاب
 که از باد و باران نیابد گزند
 همی خواندش هر کس که دارد خرد
 که بی او مبیناد کس پیشگاه
 در آخر شاهنامه ارتباط باقی ماندن نام محمود را با سخن خودش به صراحت بیان می‌کند^{۴۴۵}:

چو سال اندر آمد به هفتاد و یک،
 تن شاه محمود آباد باد
 چنانش ستایم که تا در جهان
 مرا از بزرگان ستایش بود
 همی زیر بیت اندر آرم فلک
 سرش سبز و جان و دلش شاد باد
 سخن باشد از آشکار و نهان
 ستایش ورا در فزایش بود
 آنچه از فحوای سخن او معلوم است این است که فردوسی بسیار به شعر خودش و بقای نام خودش اهمیت می‌داد و با نظم شاهنامه می‌خواست که نامی جاوید برای خودش باقی بگذارد. البته چنین تمایلی با تمایل به اینکه شاهنامه را به نام پادشاه

بزرگی بکند و در عین ماندگار کردن نام و شهرت شاعری خودش، نام آن امیر یا سلطان را هم جاودان سازد هیچ تضادی ندارد. بستن کتاب به نام کسی که بتواند از نویسنده کتاب حمایت مالی بکند، در ماهیت اشاعه کتب در روزگار قدیم بوده است. همه نویسندگان آن دوران بالأخره کتابشان را به نام کسی می کردند و فردوسی هم در این مورد یکی از بسیار بود. آنچه او را از دیگران متمایز می کند این است که اگر اکثر سخنوران دیگر با بستن سخن خودشان به ممدوح و مخدومی صرفاً قصد داشته اند که از سخای مخدوم مالی فراچنگ آورند و اهمیت چندانی به ماهیت سخن خودشان نمی دادند، فردوسی بر عکس دیگران، چون در آغاز کار امیر یا سلطان مشخصی را برای تقدیم سخن در نظر نداشت، به سخن خودش بسیار اهمیت می داد تا جایی که حتی در ضمن مدیحه سرایی هیچ گاه از این واقعیت غافل نبود که هم یاد و نام شاهان و بزرگانی که داستانشان را می سراید، و هم نام و یاد محمود که شاهنامه را به نام او مصدر کرده است، صرفاً به علت سخن شیوای او باقی خواهد ماند. این مطلب را جای جای در شاهنامه چه به هنگام مدیحه سرایی، و چه به هنگام حدیث نفس، نقل کرده است که ما برخی از شواهد آنرا پیش از این ذکر کردیم و چند نمونه دیگر از آنرا هم برای تأکید می آوریم. مثلاً در داستان نوشیروان و نوشزاد می گوید^{۴۴۶}:

چو گفتار دهقان بیاراستم	بدین خویشتن را نشان خواستم
که ماند ز من یادگاری چنین	بدان آفرین کو کند آفرین
پس از مرگ بر من که گوینده ام	بدین نام جاوید جوینده ام
یا باز در داستان نوشیروان و مهبود ^{۴۴۷}	می نویسد:

چو خواهی ستایش پس از مرگ تو	خرد باید این تاج و این ترگ تو
چنان کز پس مرگ نوشین روان	ز گفتار من داد او شد جوان
پس از نظم کردن توقیعات انوشیروان نیز می نویسد ^{۴۴۸} :	

گذشتم ز توقیع نوشیروان	جهان پیر و اندیشه من جوان
مرا طبع نشگفت اگر تیز گشت	به پیری چنین آتش آمیز گشت
ز منبر چو محمود گوید خطیب	به دین محمد گراید صلیب
همی گفتم این نامه را چند گاه	نهان بد ز خورشید و کیوان و ماه

چو تاج سخن نام محمود گشت ستایش به آفاق موجود گشت
 زمانه به نام وی آباد باد سپهر از سر تاج او شاد باد
 جهان بستد از بت پرستان هند به تیغی که دارد چو روی پرند

گذشته از آنچه خود شاعر درباره شعر خودش می گوید و ممکن است حمل بر خودستایی او بشود، دلایل عینی و علمی هم در دست داریم که برتری شعر فردوسی را بر سروده‌های دیگران ثابت می کند.

به طور کلی شعر فردوسی را از نظر فنی می توان از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد: دیدگاه اول آنچه به زیبایی های صوری شعر در زبان فارسی مربوط می شود، یعنی خصوصیات قافیه و عروض و بدیع و امثال آنرا در نظر می گیرد. دیدگاه دوم به بررسی آنچه به داستان سرایی حماسی و اصولاً هنر روایت و حکایت بستگی دارد، می پردازد. در هر دوی این موارد باید شعر فردوسی را هم با اشعار شعرای همعهد با او مقایسه کرد و هم با سروده های دیگر کسانی که به حماسه سرایی پرداخته اند، زیرا قدر و قیمت شعر او را تنها با این مقایسه می توان به دست آورد که گفته اند «تَعْرِفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا». در دو بررسی علمی که در مقایسه سخن فردوسی با شعر دقیقی در شاهنامه انجام گرفته شده است، یعنی آنچه شفیع کدکنی و خالقی مطلق انجام داده اند^{۴۴۹}. شفیع نشان داده است که از مقایسه ابیات فردوسی در شاهنامه با ابیات آن بخش از شاهنامه که سروده دقیقی است و فردوسی آنرا در شاهنامه خودش آورده است، معلوم می شود که کیفیت موسیقایی شعر فردوسی به مراتب بیش از ابیات دقیقی است و فردوسی نه تنها قافیه و ردیف را با مهارت بیشتری از دقیقی رعایت می کند، بلکه در عین مراعات قافیه از هماهنگی صوتی دیگر اجزاء مصارع، یا به قول خالقی «قافیه های پر»، نیز در به وجود آوردن هماهنگی موسیقایی شعرش سود می جوید^{۴۵۰}. خالقی مطلق نیز چندین وجه تمایز شعر فردوسی و سخن دقیقی را با دقت و احاطه ای که مخصوص خود اوست نشان داده است و از برتری های ابیات فردوسی بر اشعار دقیقی بر موارد زیر تأکید کرده است: ۱. در سخن دقیقی به خاطر تأکید بر حشو و زواید و تکرار از سرعت بیان مطالب کاسته می شود و این خود به ریتم و آهنگ سریع روایت حماسی ضربه می زند^{۴۵۱}. ۲. قلت تشبیه و توصیف در شعر دقیقی به نسبت با سروده فردوسی^{۴۵۲}.

۳. توصیفات فرموله و یکنواخت شعر دقیقی که نولد که هم آنها را خاطر نشان کرده است^{۴۵۳}. ۴. عیوب قافیه در شعر دقیقی به مراتب بیش از سخن فردوسی است^{۴۵۴}. ۵. در شعر دقیقی به تسامحاتی در وزن شعر هم برمی خوریم که در ادبیات فردوسی نادر است^{۴۵۵}.

گذشته از این موارد که به تفصیل در بررسی خالقی مطلق آمده است، یک نگاه کلی به شعر دقیقی نشان می دهد که چرا فردوسی درباره آن گفته است که^{۴۵۶}:

نگه کردم این نظم سست آدمم بسی بیت ناتندرست آدمم
و چرا اعتقاد داشت که اگر قرار است شعر بدین سستی بگویند بهتر است که خاموش
باشند و طبع را به رنج نیندازند^{۴۵۷}. در هر حال برخی از خرابکاری های دقیقی در ۱۰۲۸
بیتی که از سخن او در شاهنامه باقی مانده اینهاست که من بر سبیل مثال ذکر می کنم:
در ذکر پاسخ نامه ارجاسپ از سوی ایرانیان آنجا که گشتاسپ پاسخ نامه را به سفر
می دهد و دستور می دهد که آنها را از ایران به توران بازگردانند می گوید^{۴۵۸}:

بینداخت آن نامه، گفتا: گرید!	نگر زین سپس راه من نسپرید!
شما نیز هم نامه من گرید	مر آنرا سوی ترک جادو برید
سخن چون به سر برد شاه زمین	سیه پیل را خواند و کرد آفرین
سپردش بدو، گفت: بردارشان	از ایران زمین مرز بگذارشان

گذشته از سستی سخن که از وجنات این ابیات می بارد، کاربرد بی مزه و ناشیانه «از ایران زمین مرز بگذارشان» که ظاهراً به معنی «اینها را از مرز ایران رد کن» به کار رفته است مبین «سستی طبع» دقیقی در گزارش داستان است، زیرا مجبور شده است که ترکیب بارد «ایران زمین مرز» را برای بیان مقصود بیافریند. در حالی که فردوسی احتمالاً مطلب را جمع و جورتر با مصرعی مانند: «از ایران بدان روی (یا سوی) بگذارشان» که بارها در شاهنامه به کار برده است، برقرار می کرد.

برخی اوقات دقیقی از تنگی قافیه مجبور می شود که اعراب اسامی معروف را هم دستکاری کند تا تنگی قافیه را رفع کند. مثلاً در همین داستان گشتاسپ با ارجاسپ نام «اندریمان» را که نام معروفی است، بالاجبار به صورت «اندریمان» در آورده تا قافیه معیوب نشود^{۴۵۹}:

برادر بد او را دو آهرمنان
 یکی گهرم و دیگر اندریمان
 درحالی که فردوسی همین نام را در داستان هفت خان اسفندیار به آسانی به صورت
 درستش به سکون یاء به کار برده است:^{۴۶۰}
 همان اندریمان که پیروز گشت
 بکشت از دلیران ما سی و هشت
 یا باز:^{۴۶۱}

چو بشنید، با اندریمان بگفت
 که تیره شب آواز نتوان نهفت
 سر اندریمان نگونسار کرد
 برادرش را نیز بر دار کرد
 جالب این است که در تصحیح خالقی از ابیات دقیقی، در بسیاری از موارد نسخه
 بدل‌های برخی از قرائت‌های اصلی از نظر فصاحت بر اصل برتری دارد و این به سبب
 این نمی‌تواند بود که خالقی متن را درست تصحیح نکرده است، زیرا آنچه خالقی به
 متن برده صورت کهن‌تر است و از نظر تکنیک تصحیح چاره‌ای به جز به متن بردن
 آن صورت نبوده است. اما کاتب یا کسان دیگری که در متن سروده دقیقی دست برده‌اند
 شعر را به مراتب از آنچه که بوده است بهتر کرده‌اند، بدون اینکه از قدمت سخن بکاهند.
 مثلاً اگر به نسخه بدل‌های برخی از دست‌نویس‌های مورد استفاده خالقی در بیت ۲۸۲
 از داستان گشتاسپ با ارجاسپ از پادشاهی گشتاسپ نگاه کنیم می‌بینیم که اصل این
 بیت چنان که دقیقی گفته و خالقی بازسازی کرده این است:

یکی ترک بد نام او گرگسار
 گذشته برو بی‌مره روزگار
 نسخه بدل‌های س؛ برو بر مره؛ (لی: بدو بی‌مزه؛ آ: برو بی‌مزه)؛ متن را که مطابق
 دست‌نویس‌های س، ق، ل (نیز ل، ب) و لغت شاهنامه، شماره ۲۴۱۶ است تأیید می‌کند.
 دست‌نویس‌های لن، ق، لن این بیت را ندارند، اما دست‌نویس‌های ل (نیز پ، و) مصراع
 دوم را به صورت «گذشته برو بر بسی روزگار» ضبط کرده‌اند که ضبطش در مقایسه با
 «بی‌مره» نوتر است اما به بی‌مزگی «بی‌مره» نیست. بنابراین می‌توان گفت که در این
 مورد سلیقه کاتبان یا صاحبان نسخی که مصراع ثانی بیت را به صورتی که در
 دست‌نویس‌های لندن، پاریس، لندن مورخ ۸۴۱ق، و واتیکان می‌بینیم تغییر داده‌اند،
 به مراتب از سلیقه دقیقی بهتر بوده است. اما در شاهنامه فردوسی من هیچ موردی
 ندیده‌ام که ضبط نسخه بدلی یا از نظر صوری و یا از نظر منطقی از آنچه فردوسی گفته

بود بهتر باشد. این چند نمونه محض مثال آورده شد و گرنه تعداد ابیات سست دقیقی از این چند بیت بسیار بیشتر است و از صفحاتی که در شاهنامه حاوی شعر دقیقی است تقریباً صفحه‌ای نیست که بیت سستی در آن نیامده باشد.

اما آمدیم بر سر برتری شعر فردوسی بر سخن دیگر شاعرانی که به بحر متقارب شعر سروده‌اند. در این رابطه یک مطلب را نباید از نظر دور داشت و آن این است که گاهگاه در تاریخ ادبی یا هنری قومی نابغه‌ای ظهور می‌کند که با آنکه نوع جدیدی از هنر خلق نمی‌کند، اما در عین حال چنان تغییری عمیق در یک نوع هنری ایجاد می‌کند که آن تغییر به مثابه ابداع یا ایجاد نوعی جدید از هنر است. تأثیر فردوسی بر شعر داستانی و بحر متقارب در زبان فارسی از این نوع تغییرات بنیادی است. در اینکه بحر متقارب در ادب فارسی پیش از فردوسی موجود بود شکی نیست، و نیز در اینکه شاعرانی بزرگ چون دقیقی که ذکرش گذشت و عنصری که *و امق و عدرا* را به نظم آورد، پیش از فردوسی در این بحر با ساختن منظومه‌های داستانی طبع‌آزمایی کرده بودند هم سخنی نیست. اما در عین حال باید قبول کرد که فردوسی با منظوم کردن شاهنامه فن داستان‌سرایی را در بحر متقارب در زبان فارسی به اوجی رساند که آن تغییر را باید به مثابه ابداع و اختراع انگاشت. به عبارت دیگر نحوه‌ای که فردوسی این بحر را در سرایش شعر داستانی به کار گرفت چنان بدیع و ماهرانه بود که سبک فردوسی در به کار بردن بحر متقارب در شعر روایی به مثابه آفرینش دوباره این بحر و خلق دوباره شعر داستانی در ادب فارسی است. برای اینکه سخن من حمل بر اغراق نشود برخی مضامینی را که یکی از شعرای بزرگ همعهد با فردوسی در بحر متقارب و ادب داستانی در اوصاف رزمی به کار برده است با سخن فردوسی مقایسه می‌کنیم و قضاوت را بر عهده خواننده می‌گذاریم.

در منظومه *و امق و عدرای عنصری*، امیرالشعرا دربار محمود غزنوی، که آن هم مانند شاهنامه در بحر متقارب سروده شده است، به مضامینی شبیه به مضامینی که فردوسی در شاهنامه به کار برده است برمی‌خوریم که کار مقایسه را آسان می‌کند. مثلاً در صحنه روبه‌رو شدن عدرا با کسی دیگر عنصری می‌گوید^{۴۶۲}:

چنین گفت عدرا که این خوبروی بدین روی [و] بالا و [این] رنگ [و] بوی

یکی تو مرا بازگوی از نسب بی‌آگاه ما را ز حال و سبب
 بدو گفت کای بانو بانوان غریبم یکی خسته دل من جوان
 تعداد قابل توجهی از کلماتی که در این ابیات به کار رفته است، مثلاً اکثر آنچه در بیت دوم آمده است و برخی از کلمات بیت سوم نیز، زاید هستند. اگر این ابیات را با ابیات هر بخشی از شاهنامه که بین مرد و زنی سؤال و جواب در می‌گیرد و یکی هویت دیگری را می‌پرسد مقایسه کنیم، ولو اینکه آن ابیات از شاهبیت‌های شاهنامه هم نباشد، می‌بینیم که فردوسی در کاربرد کلمات و صداها هم بسیار دقیق است و هر کلمه را به جای خود استفاده می‌کند و هم در استعمال لغات حداکثر استفاده را از بار معنایی آنها می‌کند، و مهم‌تر از آن، هیچ‌گاه مانند عنصری در ابیات فوق، لغتی را صرفاً برای پر کردن وزن و قافیه به کار نمی‌برد، بلکه کاربرد لغات را وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف موسیقایی و معنایی خودش می‌داند. مثلاً به پرسش کیکاووس از مادر سیاوخش که طوس و گیو او را پیش او آورده‌اند توجه کنید^{۴۶۳}:

بدو گفت خسرو نژاد تو چیست که چهرت همانند چهر پریست
 بگفتا که از مام خاتونیم ز سوی پدر آفریدونیم
 نیایم سپهدار کرسیوز است بدان مرز خرگاه او مرکز است
 یا در صحنه آمدن تهمینه به خوابگاه رستم، می‌بینیم که سؤال و جواب میان رستم و تهمینه حشو و زواید سخن عنصری را ندارد، و هر کلمه‌ای برای بیان مفهوم و مقصودی به کار رفته است نه برای پر کردن وزن و ایجاد قافیه^{۴۶۴}:

پرسید از او گفت: نام تو چیست؟ چه جویی شب تیره؟ کام تو چیست؟
 چنین داد پاسخ که تهمینه‌ام تو گویی که از غم به دو نیمه‌ام
 یکی دخت شاه سمنگان منم بزشکِ هزبرِ بلیکان منم^{۴۶۵}
 در صحنه پنهان کردن عذرا احساس خود را از مادر، عنصری آورده است که^{۴۶۶}:
 همی رفت عذرا بهره پیچ پیچ به‌مادر همی روی نمود هیچ
 بدان تا نداند کی بی‌دل شد است به‌رخ سبز رنگش پژ آرد است

اگر این صحنه را با روبه‌رو شدن رودابه با مادرش سیندخت در شاهنامه قیاس کنیم می‌بینیم که گذشته از کاربرد لغتی مانند «بژ» که حتی در همان زمان‌ها هم نسبتاً

مهجور بوده است و ماندش در شعر فردوسی بسیار کم است، بلاغت بیان و صلابت سخن فاخر فردوسی چنان عیان است که به شرح تفسیر نیازی ندارد^{۴۶۷}:

زمین دید رودابه و پشت پای فروماند از شرم مادر به جای
 فرو ریخت از دیدگان آب مهر به خون دو نرگس بیاراست چهر
 به همین ترتیب در صحنهٔ روبه‌رو شدن رودابه و پدرش پس از آگاه شدن مهرباب
 از کار زال و رودابه عصبانیت پدر و سرافکندگی آمیخته به خشم دختر به ایجاز و
 استحکامی بیان شده است که اگر اشعار عنصری را در آنچه که از منظومهٔ *وامق و عذرا*
 باقی مانده با آن قیاس کنیم، می‌بینیم که چنین بیانی برای عنصری هرگز ممکن نبوده
 است^{۴۶۸}:

سیه می‌ژه بر نرگسان دژم فروخوابنید و نزد هیچ دم
 پدر دل پر از خشم و سر پر ز جنگ همی رفت غران به‌سان پلنگ
 سوی خانه شد دختر دل‌شده رخان معصفر به زر آزده
 گذشته از این شواهد، سستی سخن عنصری در بیان حماسی در بحر متقارب از
 ابیات زیر هویدا است^{۴۶۹}:

ابر خاست وامق به فرمان شاه برفتش از آنجا بدان بارگاه
وامق و عذرا بیت ۳۲۳:

که در شهر خویش اندر این بوستان چنانم که در دشت و شهر کسان
 رنگ حماسی تصویرهای شاهنامه ظاهراً با طبیعت فردوسی بستگی دارد که سخن
 را شاید از روی عادت یا طبع حماسی بیان می‌کرده است و گرنه از شاعران درجهٔ یک
 زمان فردوسی یا قریب به زمان او بسیارند که همان مضامینی را که فردوسی با زبانی
 حماسی بیان کرده است در شعرشان آورده‌اند، اما زبان شعرشان حماسی نیست و صور
 خیالی که از آنها بهره می‌جویند رابطه‌ای با عوالم پهلوانی شعر حماسه‌سرای طوس
 ندارد. مثلاً اگر به ابیات زیر که به رودکی منسوب شده است نگاه کنیم، می‌بینیم که
 شاعر در بیان یک مطلب حماسی به صور خیالی متوسل شده است که هیچ مناسبتی
 با روح رزمی شعر پهلوانی ندارند^{۴۷۰}:

چاکرانت به گه رزم چو خیاطانند گرچه خیاط نیند ای ملک کشورگیر

به گز نیزه قد خصم تو می پیمایند تا ببرند به شمشیر و بدوزند به تیر
این دو بیت در دیوان رشید و طواط هم آمده است^{۴۷۱}. بیت‌ها از هر شاعری که
باشد به هم آوردن صحنه رزم و کشت و کشتار با مجلس خیاطان هیچ مناسبتی ندارد.
همین عدم مناسبت تصاویر را باز هم در شعر شاعران بزرگ غزنوی به هنگام وصف
صحنه‌های رزمی می‌بینیم. مثلاً فرخی در قصیده‌ای در مدح امیر یوسف برادر سلطان
محمود می‌گوید^{۴۷۲}:

کجا نبرد بود در فتد میان سپاه چو گرگ گرسنه کاندرا فتد میان غنم
بدان زمان که دو لشکر به جنگ رو نهند جهان نماید چو گلستان ز رنگ علم
زمین ز مرد شود تنگ چون گشن بیشه هوا ز گرد شود تیره چون سیه طارم
زبان گردان گویا شود به دار و بگیر دل دلیران مایل شود به جور و ستم
رخ گروهی گردد ز هول چون دینار لب گروهی گردد ز بیم چون درهم
چو بانگ خیزد کامد امیر ابویعقوب ز هیچ جانور از بیم بر نیاید دم
چنان که ملاحظه می‌شود تصویرهایی مانند گلستان و درم و دینار هیچ مناسبتی
با صحنه‌های جنگ و خون‌ریزی ندارد. یا باز در ترجیع‌بندی در مدح امیر محمد بن
محمود^{۴۷۳}:

به وقتی کز دو لشکرگاه بانگ کوس برخیزد
خروش کوس گردان را ز خواب خوش برانگیزد
علامت کش به گوش نیزه منجوق اندر آویزد
برآید نیلگون ابری که گل بر زعفران بیزد
یلان را سرخی اندر روی باز روی در آمیزد
بخندد تیغ و از چشمش به وقت خنده خون ریزد
چو گویند اینک آمد میر تا با خصم بستیزد
ز دو لشکر نماید هیچ سالاری که نگریزد
این ایراد را می‌توان حتی به شاعرانی مانند مسعود سعد سلمان که خود امیر و اهل
سلاح نیز بوده است، وارد کرد^{۴۷۴}:

چو مرکبان را برهم زند طراد و نبرد چو سرکشان را درهم کند طعان و ضراب

زمین و کوه بپوشد ز خون تازه لباس
 سپهر و مهر ببندد ز گرد تیره نقاب
 دل مبارز گیرد ز تیر و نیزه غذا
 سر مخالف یابد ز تیغ و گرز شراب
 باز مضمون تیغ نیلگون و رنگ زرد رخ اعدا را که از شعر فرخی نقل کردیم امیر
 معزی نیز در دیوان خود آورده است که^{۴۷۵}:

تیغ بنفشه رنگ تو چون آسمان نمود
 تا گشت روی دشمن تو همچو زعفران
 حتی منوچهری دامغانی که از زبردست‌ترین سخن‌سرایان دوره غزنوی است، در
 توصیف اسب صور خیال به کار می‌برد که مناسبتی با شعر رزمی ندارد^{۴۷۶}:

بر طراز آخته پوین کند چون عنکبوت
 بر بدستی جای بر جولان کند چو بابزن
 گر بگردانی بگردد، و برانگیزی دود
 بر طراز عنکبوت و حلقه ناخن پرای
 رشید وطواط (۴۷۶-۵۷۳ق) نیز در وصف جنگاوری ممدوح می‌نویسد^{۴۷۷}:

از سنان و نیزه و پیکان و تیر تو به حرب
 شخص بدخواه تو همچون خانه زنبور باد
 روز رزم تو سر خصمان نگون آویخته
 از سر رمح تو همچون خوشه انگور باد
 اگر در مدیحه‌سرایی نیز نحوه سخن فردوسی را با سبک عیوقی که او نیز منظومه‌ای
 در بحر متقارب سروده و به محمود تقدیم کرده بود، مقایسه کنیم، می‌بینیم که ضعف
 بیان عیوقی با تکرار خسته‌کننده ردیف‌ها در ابیات الفاظ سست و گهگاه عامیانه با
 سخن فردوسی از زمین تا آسمان متفاوت است. مثلاً به آنچه عیوقی در ستایش سخن
 گفته توجه کنید^{۴۷۸}:

سخن بهتر از نعمت و خواسته
 سخن مر سخنگوی را مایه بس
 ز دانا سخن بشنو و گوش کن
 سخن مرد را سر به گردون کشد
 سخن بر تو نیکو کند کار زشت
 بگفتم به شیرین سخن این سمر
 چنین قصه‌ای را کس از خاص و عام
 من و حجره و توبه از شاعری
 من از بهر آن افسر سروری
 سخن بهتر از گنج آراسته
 سخن بر تن مرد پیرایه بس
 کی نامد دگر ز آسمان جز سخن
 سخن کوه را سوی هامون کشد
 سخن ره نماید به سوی بهشت
 که کس نیست گفته از این پیشتر
 نگوید بدین وزن و انشی تمام
 گسسته شد اندر میان داوری
 سخن راند خواهم به لفظ دری

سخن بی شک از نظم رنگین شود
عروس از مشاطه به آیین شود
سخن را بیاراست خواهم همی
جمال از خرد خواست خواهم همی
به نظم آورم سرگذشتی عجب
ز اخبار تازی و کتب عرب
چنین خواندم این قصه دلپذیر
ز اخبار تازی و کتب جریر
با اینکه سخن عیوقی به خودی خود نادلپذیر و سست نیست، اما در مقایسه با
گفتار فردوسی ضعیف و کودکانه است. مثلاً اگر ابیات فردوسی را از نظر موسیقایی،
منطق درونی و حتی مفاخرت، در آنجا که مضمون شاهنامه با مضمون عیوقی متناسب
است، مقایسه کنیم، می بینیم که فرق سخن و سخن از کجا تا به کجاست^{۴۷۹}:

سخن هر چه گویم همه گفته اند	بر باغ دانش همه رفته اند
اگر بر درخت برومند جای	نیابم که از بر شدن نیست رای
توانم مگر پایگه ساختن	بر شاخ آن سرو سایه فگن
کسی کو شود زیر نخل بلند	همان سایه ز او باز دارد گزند
از این نامور نامه شهریار	بمانم به گیتی یکی یادگار
تو این را دروغ و فسانه مدان	به یکسان روشن زمانه مدان
از او هرچه اندر خورد با خرد	دگر بر ره رمز معنی برد

حتی در مقایسه با حماسه سرایان دیگری که در بحر متقارب سخن سروده اند نیز
رزمی بودن و فاخر بودن شعر فردوسی اظهر من الشمس است، و این نه تنها در مقایسه
سخن او به حماسه سرایان درجه دو و سه مثل شه مردان بن ابی الخیر، صاحب بهمن نامه
و کوش نامه، و سرایندگان فرامرزنامه، بانوگشسپ نامه، شهریارنامه، سام نامه، و
جهانگیرنامه صادق است، بلکه در مورد شعرای سخن سنج و زبردستی مانند دقیقی و
نظامی گنجوی نیز صحت دارد.

خصوصیات شعر فردوسی را از نظر تنوع بدون تکرار تصویرها و صور خیال آن، هم
خالقی مطلق و هم شفיעی کدکنی به خوبی بررسی کرده اند و من در اینجا نمی خواهم
تکرار مکررات کنم، اما از قول ایشان نقل می کنم که، به رغم تنوع تصاویر، فردوسی
«برخلاف همروزگاران» که به بیماری «تزام تصویرها» در شعر مبتلا هستند، تصویر
را برای ارزش القایی آن به کار می برد و تصویرهای شاهنامه را چنان با تردستی در متن

داستان قرار می‌دهد که جزء لایتجزیِ روایت می‌شود.^{۴۸۰}

اگر استعداد شاعری و نبوغ ذاتی فردوسی را کنار بگذاریم و توجه خودمان را متمرکز بر متن شاهنامه به عنوان یک اثر ادبی کنیم، می‌بینیم که شاهنامه از وحدت روایی خاصی برخوردار است که آنرا از دیگر منظومه‌های روایی فارسی متمایز می‌کند. در این بخش به بررسی این خصوصیت شاهنامه، یعنی وحدت ادبی داستان‌های آن می‌پردازیم.

تسلسل روایات شاهنامه

نظم و تسلسل روایات در شاهنامه فردوسی به موضوع منبع او، یعنی شاهنامه ابومنصوری مربوط می‌شود. یعنی اگر فرض کنیم که فردوسی در سرودن شاهنامه از نظم خاصی پیروی می‌کند، این سؤال پیش می‌آید که آیا این نظم را خودش ابداع کرده و یا در منبعش بوده است. طبعاً اگر چنان که ما می‌پنداریم بتوان نظم و تسلسل داستان‌های شاهنامه را در منبع یگانه فردوسی، یعنی شاهنامه ابومنصوری ثابت کرد، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که فردوسی این خصوصیت را به داستان‌های شاهنامه داده است.

برخی از ادبا در مورد وحدت منبع فردوسی تردید کرده‌اند، اما نه به این معنی که فردوسی از کتب متعددی در نظم شاهنامه استفاده کرده باشد، بلکه بدین مفهوم که با اینکه فردوسی در سرودن حماسه ملی ایران اساساً بر شاهنامه ابومنصوری متکی بوده است، ممکن است که برخی از داستان‌های شاهنامه را از منابعی غیر از متن ابومنصوری گرفته و در نظم خود داخل کرده باشد. تردید این دانشمندان بیشتر از این روست که چون متن ابومنصوری دیگر در دست نیست نمی‌توان به ضرس قاطع گفت که کدام داستان‌ها در آن کتاب بوده و کدام نبوده و یا آن کتاب از کجا تا به کجای کل حماسه ملی ایران را شامل می‌شده است. مثلاً ملک‌الشعرا بهار می‌نویسد^{۴۸۱}: «... ما درست نمی‌دانیم ... که خداینامه یا شاهنامه منثور که مأخذ فردوسی بوده است از کجا تا به کجا بوده است؟ آیا از اول کیومرث تا آخر یزدگرد بوده یا از اول گشتاسپ تا آخر؟ ... و آیا داستان زال و رودابه و رستم، رستم و سهراب، بیژن و منیژه، رستم و اکوان دیو،

رستم و شغاد، اسکندرنامه، بهرام چوبینه، گشتاسپ و کتیون و امثال آنها جزء آن کتاب بوده است یا نه؟ ... در تواریخی که قبل از فردوسی ... نوشته شده مانند تاریخ محمد ابن جریر طبری و تجارب‌الامم ابوعلی مسکویه و اخبارالطوال دینوری ... و غیره ذکری از غالب داستان‌های مزبور نیست ... و همچنین در *اوستا* که مأخذ اصلی داستان‌های پیشدادیان و کیانیان است اشاره به زال و رستم و سهراب و فرامرز و بیژن و گرگین میلاد و گودرز و غالب پهلوانان نیست و غیر از سلاطین بزرگ و پهلوانان یا بزرگانی مانند گرشاسپ و سام پسر نریمان، طوس، هوم و عده‌ای دیگر اثری از سایر دلیران شاهنامه در دوره کیان دیده نمی‌شود».

مینوی هم ضمن بحث درباره به نظم آوردن *شاهنامه* / *ابومنصوری* می‌نویسد که فردوسی داستان‌های پهلوانی را «از روی آن شاهنامه نثر *ابومنصوری* و از مأخذ و مدارک دیگر» به نظم آورد و احتمال می‌دهد که داستان‌های بیژن و منیژه، رستم و اکوان، اسکندر، شطرنج و غیره از «خداینامه یا تاریخ داستانی شاهان ایران» جدا بوده‌اند و اضافه می‌کند که فردوسی بیژن و منیژه را هم که از *شاهنامه* / *ابومنصوری* جدا بود اول از همه به نظم کرد^{۴۸۲}. این نکته را باید در نظر داشت که ادبای ایرانی با آنکه در مورد استفاده فردوسی از منابع جنبی کتبی و شفاهی در کنار منبع اصلی خودش حدس‌هایی زده‌اند، هیچ‌گاه در اصل مطلب، یعنی در اینکه منبع اساسی فردوسی همان متن *ابومنصوری* بوده تردید روا نداشته‌اند، بلکه بر این عقیده‌اند که فردوسی برخی داستان‌های *شاهنامه* را در جوانی سروده بود و اینها را در متن منظومی که بعدها از *شاهنامه* / *ابومنصوری* ساخته وارد کرده است^{۴۸۳}. به قول محیط طباطبایی^{۴۸۴}: «پس شاهنامه فردوسی صورت منظوم و مکمل از کتاب شاهنامه منثور است که به امر *ابومنصور طوسی* جمع‌آوری شد. استخوان‌بندی هر دو کتاب بر «خداینامک» پهلوی مبتنی بود، ولی از قبول و الحاق داستان‌ها و روایاتی که مربوط به گذشته در میان مردم به صورت لفظی یا کتبی متداول بوده، دریغ نورزیده است».

چند نکته در مورد شک‌های این علما قابل ذکر است: اولاً *شاهنامه* فردوسی به تصریح خود شاعر از روی یک شاهنامه بزرگ و منثور که همان *شاهنامه* / *ابومنصوری* بود، نظم شده است. بنابراین وارد کردن خداینامه که متنی به زبان پهلوی بود در بحث‌های مربوط

به تاریخ شاهنامه فردوسی لزومی ندارد، زیرا فردوسی پهلوی نمی دانست که بتواند از خداینامه استفاده کند. دخالت دادن خداینامه در این بحث فقط هنگامی ضروری است که انسان بخواهد به بررسی تاریخ حماسه‌های ایرانی بپردازد، آن هم به طور اعم، نه فقط شاهنامه فردوسی که چندین پشت متون کتبی آنرا از خداینامه و شاید برخی دیگر از متون حماسی پهلوی جدا می کرده است. ثانیاً اینکه تاریخ‌نویسانی چون طبری، ابوعلی مسکویه، دینوری و حتی ثعالبی از برخی از داستان‌های موجود در شاهنامه ذکری نکرده‌اند، دلیل این نیست که این داستان‌ها در متن شاهنامه ابومنصوری نبوده است. ابوحنیفه دینوری (وفات: ۲۸۱ق) و طبری مورخ (وفات: ۳۱۰ق) به سالیان پیش از تدوین شاهنامه ابومنصوری درگذشتند و اینکه تواریخ آنها داستانی را که در شاهنامه فردوسی آمده ذکر کرده باشد یا نه ربطی به بودن یا نبودن آن داستان در شاهنامه ابومنصوری ندارد. اما ثعالبی و ابوعلی مسکویه رازی هم که هر دو چند سالی پس از مرگ فردوسی زنده بودند، دلیلی بر داخل کردن همه داستان‌هایی که در منابع حماسی، از جمله شاهنامه ابومنصوری می‌یافتند، در نوشته‌های خودشان نداشتند، زیرا اینها تاریخ می‌نوشتند نه حماسه و اگر داستانی در حکایت شاهان باستان ایران مستقیماً به تاریخ‌نویسی مربوط نمی‌شد، ربطی به برنامه کار آنها نداشت و احتیاجی نبوده که آن داستان را در تاریخ خودشان وارد کنند. به عبارت دیگر، با اینکه مثلاً ثعالبی داستان جنگ رستم با اسفندیار را از این جهت که ذکرش مربوط به سرنوشت یکی از خاندان‌های شاهی ایران می‌شد لازم می‌دید و آنرا در غرر آورده است، و با اینکه ابوعلی مسکویه خلاصه‌ای از پادشاهی ضحاک و داستان چیره شدن او بر جمشید ذکر کرده است، زیرا این داستان هم به تسلسل شاهان ایران مربوط است، هیچ‌کدام از این دو نویسنده فایده‌ای در نقل مثلاً داستان‌های رستم و اکوان دیو، بیژن و منیژه، یا رستم و سهراب نمی‌دیدند، زیرا چنین داستان‌هایی به کار تاریخ‌نگاری نمی‌آمد و نمی‌خواستند کتابشان با ذکر داستان‌های نامربوط زیاده از حد مفصل شود. ابوعلی مسکویه این موضوع را به صراحت بیان می‌کند^{۴۸۵}:

«من چون سرگذشت مردمان و کارنامه شاهان را ورق زدم سرگذشت کشورها و نامه‌های تاریخ را خواندم در آن چیزها یافتیم که می‌توان از آنها ... پند گرفت همچون

گزارش آغاز دولت‌ها و پیدایی پادشاهی‌ها و رخنه‌هایی که سپس در آنها راه یافته ... و گزارش شیوه‌های وزیران و سرداران و کسانی که جنگی یا رام کردن مردمی یا چاره کردن کاری ... بدانستند ... لیک این‌گونه گزارش‌ها را آمیخته با گزارش‌هایی دیدم افسانه مانند یا چون متل‌هایی که در آنها سودی جز خواب آوردن یا سرگرم شدن به تازگی پاره‌ای از آنها نباشد».

با وجود چنین اعترافی صریح از سوی این نویسندگان که مانندش را از ثعالبی هم در دست داریم، چگونه می‌توان به صرف نبودن داستانی در نوشته‌های اینها حکم کرد که آن داستان در شاهنامه/بومنصوری نبوده است؟

یک مطلب جنبی دیگر را هم اینجا باید خاطر نشان کنم تا بتوانیم به مقولهٔ تسلسل روایات و وحدت داستانی شاهنامه بازگردیم، و آن عقیدهٔ نادرستی است که به موجب آن چون برخی از داستان‌های پهلوانی، یا نام برخی از پهلوانان حماسی که در شاهنامه ذکر شده‌اند در *اوستا* نیامده است، ذکر ایشان در شاهنامه و نبودن خبری از ایشان در *اوستا* دلیل بر این است که این پهلوانان یا داستان‌ها از منابعی خارج از منابع ایرانی داخل حماسهٔ ملی شده‌اند.

چند ایراد به این نوع استدلال وارد است: اولاً *اوستا* یک متن دینی است و طبعاً سروکارش هم با مطالبی است که به دین زردشت مربوط می‌شود. بنابراین گردآوردندگان *اوستا* اجباری نداشته‌اند که هر پهلوان و هر ماجرای پهلوانی را که در فرهنگ زمان خودشان شناخته بود، حتماً در تدوین *اوستای* خودشان بیاورند. ثانیاً حتی اگر فرض کنیم که مصنفان *اوستا* یاد کردن از همهٔ سنن پهلوانی زمان خودشان را لازم می‌دانستند، کمتر از یک چهارم از *اوستایی* که در زمان ساسانیان موجود بود، باقی مانده و به دست ما رسیده است.^{۴۸۶} بنابراین آیا حق داریم که به صرف نبودن ذکر برخی از پهلوانان و ماجراهای حماسی در *اوستایی* که در واقع یک چهارم حجم *اوستای* اصلی است ادعا کنیم که رستم در *اوستا* هیچ ذکر نشده بود؟ این درست مثل این است که به صرف از دست رفتن آن بخش از تاریخ بیهقی که وقایع سال‌های آغازین حکومت غزنویان در آن آمده بود، قبول کنیم که بیهقی تاریخ غزنویان را بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به تاریخ سلطهٔ سلطان محمود بر خراسان نوشته بود، یا مثلاً با

دیدن قلّه یک کوه یخ که بیشتر حجمش زیر آب است حکم کنیم که اندازه این کوه یخ همین است که خارج از آن دریا به چشم ما می‌آید. ثالثاً پس از استقرار اسلام در ایران، زردشتیانی که مایل به حفظ مکتوبات دینی خودشان بودند و می‌خواستند که با استنساخ این متون آنها را از اضمحلال نجات بخشند، طبعاً بیشتر به نسخه‌برداری از متون مذهبی دین زردشت می‌پرداختند تا متون داستانی که برخی دینی بودند و برخی اهمیت دینی نداشتند. برای این کاتبان نگهداری متون فقهی و مذهبی که با شیوع اسلام در معرض خطر بود، برای حفظ شرایع دین زردشت بیشتر مفید بود تا حفظ داستان‌های قومی که همه ایرانیان آنها را می‌دانستند و در معرض خطر نابودی هم محسوب نمی‌شد. بنابراین مایه شگفتی نیست که رستم و گودرز و بیژن و بسیاری دیگر از پهلوانان حماسی در *اوستای* موجود ذکر نشده باشند، اما داستان‌هایشان در *شاهنامه* آمده باشد.

اما اینکه داستان رستم و سهراب، یا اکوان دیو، یا بیژن و منیژه در *شاهنامه* *ابومنصوری* نبود و به دست فردوسی از منابع جنبی به آن افزوده شد، بر استدلال صحیحی متکی نیست. مثلاً مینوی بر اساس اینکه فردوسی الف اطلاق در داستان بیژن و منیژه بسیار به کار برده احتمال می‌دهد که به کار بردن این الفاها دلیل بر این است که شاعر ملی ما داستان بیژن و منیژه را که داستانی «مجزا بوده» در جوانی سروده و بعدها آنرا به شاهنامه‌ای که از روی متن *ابومنصوری* نظم کرده بوده افزوده است. دلیل دیگر مینوی این است که مقدمه داستان بیژن و منیژه حاکی از وسعت معاش فردوسی است و با مضمون ابیاتی که شاعر در داستان‌های پیش از بیژن و منیژه در وصف تنگدستی خود گفته منافات دارد.^{۴۸۷}

چند ایراد به استدلال مینوی وارد است: اولاً چنان که خود مینوی متذکر شده^{۴۸۸} الف اطلاق در آثار شاعران دوره فردوسی بسیار شایع است. شعرای بزرگ پیش از فردوسی، مانند رودکی و بوشکور و آغاجی بخاری و شهید بلخی و ربنجی و معروفی (و حتی پیشرو فردوسی، یعنی دقیقی) این گونه الفاها را در شعرشان بسیار به کار برده‌اند و کاربرد الف اطلاق را علامت ناپختگی هنری آنها نمی‌توان دانست. ثانیاً ابیات شعرای بزرگ دربار غزنویان، یعنی شعرایی که هم‌عصر فردوسی بوده‌اند، مانند عنصری

و فرخی و منوچهری هم از این گونه الفاها خالی نیست. مثلاً عنصری ملک‌الشعرای
دربار محمود یک قصیده مفصل دارد به مطلع^{۴۸۹}:

چنان باشد بر او عاشق جمالا
و قصیده معروف و زیبای منوچهری دامغانی^{۴۹۰} به مطلع:

نوبهار آمد و آورد گل و یاسمنا
باغ همچون تبت و راغ بسان عدنا

بنابراین صرف موجود بودن الف اطلاق نه در شعر فردوسی و نه در شعر کس دیگری
دلیل ناپختگی شاعر آن شعر نیست. ثالثاً اشعار مقدمه داستان بیژن و منیژه به قدری
زیباست که از شاهکارهای شعر فارسی به شمار می‌رود و بارها شعرای پس از فردوسی
از همین ابیات مقدمه بیژن و منیژه تقلید کرده‌اند. چطور ممکن است که بر اساس یک
داستان واحد، یعنی داستان بیژن و منیژه در شاهنامه فردوسی، هم استدلال کرد که
شاعر آن داستان ناپخته و ناشی بوده است و هم ادعا کرد که سراینده آن داستان از
تواناترین شعرای زبان فارسی است؟ جالب این است که خود مینوی که حکم به ناشیانه
بودن ابیات بیژن و منیژه کرده است، در عین حال در برگزیده‌ای هم که از شاهنامه به
دست داده، ۱۲۴ بیت از این داستان را جزو بخش «نخبه‌ای از شاهنامه» در آخر کتابش
آورده است^{۴۹۱}. آیا اگر واقعاً شعر بیژن و منیژه در شاهنامه فردوسی ناشیانه بود مینوی
نمی‌توانست ۱۲۴ بیت از یکی دیگر از داستان‌های شاهنامه‌ای که قریب پنجاه هزار
بیت شعر دارد انتخاب کند و در بخش «نخبه‌ای از شاهنامه» قرار دهد؟ رابعاً می‌دانیم
که فردوسی یکبار شاهنامه را در ۳۸۴ق به پایان برد و یکبار هم پیش از سال ۴۰۰ق
برای تقدیم آن به سلطان محمود در آن تجدید نظرهایی کرد و تدوین دومی از آنرا
در سال ۴۰۰ق به پایان آورد. نوع تجدید نظر فردوسی در اثرش، چنان که ریاحی نشان
داده، بیشتر گنجاندن ابیاتی در مدح محمود و شکوه از تنگدستی خودش و امثال آن
بوده است^{۴۹۲}. اگر ابیات بیژن و منیژه، چنان که مینوی تصور کرده‌اند، سست و ناشیانه
بود و محصول تلاش‌های دوران جوانی شاعر محسوب می‌شد، آیا فردوسی که قصد
تقدیم کتاب را به دربار غزنه داشت، لاقلاً در تجدید نظر نهایی در آن ابیات دست
نمی‌برد و اشکالات آنرا مرتفع نمی‌ساخت؟ به نظر من این بسیار بعید است که شاعری
به وسواس و قدرت فردوسی به هنگام پیری و تجدید نظر در اثر خود ابیات سست دوره

جوانی خود را نگاه دارد و هیچ اصلاحی در آنها به عمل نیاورد. بنابراین اگر خود فردوسی به شعر بیژن و منیژه که به زعم بعضی از علما ناپخته و سست است دست نزده است پس شاید ما هم باید از خر شیطان پیاده شویم و زمام نقدالشعر سخن فردوسی را به دست خودش بدهیم و قبول کنیم که شعر بیژن و منیژه به آن سستی و ناشیگری که ما ابنای قرن بیستم گمان کرده‌ایم هم سروده نشده است. ممکن نیست که شاعری به وسواس و دقت نظر نبوغ فردوسی بیتی را که در جوانی سروده و «ناتندرست» تشخیص داده در تدوین دوم از کتابش دست نخورده باقی بگذارد و حال آنکه می‌داند که کتاب را باید به شاهی بفرستد که دربارش پر از شعرای درجه یک است و خود سلطان هم شعر سره را از ناسره تشخیص تواند داد. خامساً اگر فردوسی داستان‌هایی خارج از شاهنامه/بومنصوری را در متن منظومه خودش داخل کرده بود می‌توانست به راحتی این مطلب را گوشزد کند، چنان که مثلاً بنداری و بلعمی کرده‌اند. اگر چنین کرده بود خودش می‌گفت و ایرادی هم متوجه او نمی‌شد.

می‌دانیم که حتی مترجم عربی شاهنامه، یعنی بنداری با آنکه کارش صرفاً ترجمه شاهنامه بود، هر جا از متن شاهنامه خارج شده و مطالبی را از منبعی به غیر از آن به ترجمه عربی خود افزوده است، صریحاً این معنی را متذکر شده است. ظاهراً بنداری مترجم که به دستور صریح پادشاهی کار ترجمه شاهنامه را آغاز کرده بود، اشکالی در مخلوط کردن مطالب خارج از شاهنامه با مطالب شاهنامه نمی‌دید و بارها مطالب جنبی را با قید «و ذکر غیر صاحب‌الکتاب»^{۴۹۳} یا «علی ما قال غیر صاحب‌الکتاب»^{۴۹۴}، یا «رایت فی بعض‌الکتب»^{۴۹۵} در متن داخل کرده است. کما اینکه گاهی از اوقات هم نام و نشان منابعش را صریحاً نوشته است. مثلاً در پادشاهی قباد می‌نویسد: «ذکر حمزة الاصفهانی فی تاریخ اصفهان»^{۴۹۶}. بلعمی هم که تاریخ طبری را به فرمان پادشاه خودش ترجمه می‌کرد، بارها از متن طبری تخلف کرده و مطالبی را از منابع جنبی به ترجمه خود افزوده و این موضوع را هم صریحاً گوشزد کرده است: «و این اندر کتاب پسر جریر نیافتیم و باز نمودیم تا هر که اندر وی نگرد زود اندر یابد و برای وی آسان شود»^{۴۹۷}. پس از این هشدار، بلعمی مطالب زیادی درباره آغاز آفرینش از منابع مختلف ایرانی در کتابش داخل می‌کند^{۴۹۸} و پس از ذکر آنها بر سر متن طبری باز می‌گردد و می‌نویسد:

«و اما آنکه محمد بن جریر گوید ما از پس این یاد کنیم»^{۴۹۹}. در بسیاری از مواضع ترجمه خودش بلعمی با نظر طبری مخالفت می‌کند و با آنکه قصدش ترجمه تاریخ طبری است، می‌نویسد: «و محمد بن جریر این نگفتست لیکن از بهر آن نوشتیم تا کسی نپندارد که ابراهیم ستاره و ماه را خدای خواند»^{۵۰۰}، یا «و من این معنی بگویم هر چند پسر جریر نگفتست تا با ابراهیم تهمت دروغ نکنی»^{۵۰۱}. از این موارد گذشته هر گاه بلعمی از کتبی به غیر از تاریخ طبری که ترجمه آنرا در دست داشت، مطالبی نقل می‌کند، منبع خودش را متذکر می‌شود: «و به اخبار مغازی اندر روایت کند بیرون از این کتاب»^{۵۰۲}، و حتی گاهی به طبری اعتراض می‌کند و متن را مطابق میل خودش تصحیح می‌کند^{۵۰۳}: «محمد بن جریر رحمة الله علیه حدیث ایوب پیش از حدیث یوسف کرده است اندر این کتاب و ... این خبر نه درست است ... و هم بدین کتاب شعیب را پیش از یوسف گفتست و این نیز هم خطایی بزرگ است ... من این هر دو قصه را از پس قصه یوسف نبشتم تا بر نظم تاریخ راست بود».

بنابر آنچه گذشت، اگر فردوسی از متونی غیر از متن شاهنامه/ابومنصوری چیزی اخذ کرده بود مانعی نداشت که مانند نویسندگان قریب‌العهد به خودش اقتباسش را از متون دیگر متذکر شود و هیچ اجباری نداشت که پنهان کاری کند. اما می‌بینیم که فردوسی صریحاً می‌نویسد که در نظم کردن شاهنامه تنها از متن شاهنامه/ابومنصوری پیروی کرده و این پیروی را هم نه یک بار و دوبار، بلکه به کرات تصریح کرده است. بنابراین هیچ دلیل منطقی در دست نیست که بر اساس آن بتوانیم احتمال دهیم که فردوسی داستانی را از منابع به غیر از شاهنامه/ابومنصوری گرفته است و وارد نظم خودش کرده است و خواسته است که این موضوع را از خوانندگان شعر خودش پنهان کند. چنان که گفتیم وارد کردن مطالب جنبی حتی در ترجمه موجب سرشکست یا خجالت نویسنده، مترجم، یا شاعر نبود که احتیاج به مخفی کاری داشته باشد. فردوسی هم مثل نظامی، یا بلعمی و دیگران می‌توانست با خاطر جمعی بگوید که فلان داستان را از فلان مأخذ گرفتم و به شاهنامه پیوستم. این کار موجب ایرادی نبود که فردوسی از آن ابا داشته باشد. بنابراین وقتی مکرراً در متن شاهنامه تصریح می‌کند که داستان‌های شاهنامه را از «نامه پهلوان»، یا «نامه خسروان»، یا «نامه باستان» که همه آنها و تعبیرات

شبيه به آنها اشاره به شاهنامه ابومنصوری است، گرفته است، هيچ موردی ندارد که تصریح شاعر را نادیده بگیریم، یا خیال کنیم که دروغ می گوید.

منبع منثور فردوسی، یعنی شاهنامه ابومنصوری، چنان که گفتیم دارای نظم و انسجام ادبی بود و حکایات مندرج در آن از روی ترتیب خاصی که به کل آن کتاب یک وحدت ادبی می بخشید به هم مرتبط بوده اند. بهترین شاهد ما در این سخن اطلاعاتی است که فردوسی در ضمن سرودن شاهنامه ابومنصوری در آغاز و پایان داستان‌ها می آورد و طی ابیاتی می گوید که در شاهنامه ابومنصوری ترتیب و تسلسل حکایات چگونه بوده است. با اینکه در چاپ‌های مختلف شاهنامه برخی از خطبه‌های بعضی از داستان‌های شاهنامه به پایان داستان قبلی و تعدادی از مؤخره‌های حکایات نیز به آغاز داستان بعدی منظم شده است^{۵۰۴}، از بررسی اجمالی آنچه فردوسی در آغاز و پایان داستان‌ها می گوید می توان دانست که تسلسل روایات پیش چشم او به چه نحوی بوده است. مثلاً اگر مطالب مقدماتی کتاب را کنار بگذاریم و از آغاز شاهنامه تا پایان پادشاهی بهمن بن اسفندیار را، که معمولاً از آن به دوره‌های اساطیری و پهلوانی تعبیر می شود، در نظر بگیریم می بینیم که فردوسی مسلماً از روی کتابی که نظم مشخصی داشته کار می کرده است.

از آغاز پادشاهی کیومرث تا پایان داستان جنگ هاماوران ذکری از تسلسل داستان‌ها نیست و تسلسل روایت فقط با ذکر اینکه فلان شاه جانشین شاه دیگری می شود، بیان می شود. به تسلسل داستان‌های صورت می گیرد به نحوی است که معلوم می کند که فردوسی در تسلسل آنها از متنی که جلوی رویش بوده پیروی می کرده است، نه از میل خودش. مثلاً در پایان داستان جنگ هاماوران می گوید^{۵۰۵}:

بدین داستان گفتن آنکم شنود

چنین رسم (ظ. رزم) هرگز کسی را نبود...

چو با مرگ کوشش ندارد سود

کنون رزم رستم بباید شنود

و در آغاز داستان رستم و هفت گردان نیز می سراید^{۵۰۶}:

کنون از ره رستم جنگجوی
یکی داستان است با رنگ و بوی
کما اینکه در پایان داستان نیز می نویسد^{۵۰۷}؛
سخن‌ها بر این داستان شد به بن
چنان کاندرا آمد ز بالا سخن
تسلسل داستان‌ها را برخی از اوقات صریحاً یادآور می‌شود. یعنی در کتابی که جلوی
رویش داشته و آنرا نظم می‌کرده، ترتیبی بوده که شاعر خود را ملزم از پیروی از آن
می‌دیده است. مثلاً اینکه داستان کاموس در شاهنامه/ابومنصوری پس از داستان فرود
قرار داشته را بدین نحوی بیان می‌کند که^{۵۰۸}؛

به پای آمد این داستان فرود
کنون رزم کاموس باید سرود
ترتیب و توالی داستان بیژن و منیژه و حکایت کشته شدن پیران به دست گودرز
که نقطهٔ اوج داستان یازده رخ است نیز از این ابیات مشهود است^{۵۰۹}؛

بدین کار بیژن سخن ساختم
به پیران و گودرز پرداختم
متن شاهنامه صریح است که داستان لهراسپ پس از جنگ بزرگ کیخسرو بوده
است^{۵۱۰} و داستان رستم و شغاد پس از داستان رستم و اسفندیار قرار داشته^{۵۱۱} و حکایت
پادشاهی بهمن پس از کشته شدن رستم به دست شغاد آمده بوده است^{۵۱۲}. اگر
کوچک‌ترین شکی در پافشاری فردوسی در پیروی از ترتیب داستان‌هایی که در شاهنامه
/ابومنصوری می‌دید وجود داشته باشد، ابیاتی که در آخر داستان اسکندر، و مخصوصاً
آنها که در پایان سرودن مجالس انوشیروان و بوزرجمهر می‌آورد، این شک را رفع می‌کند.
در پایان سرودن داستان‌های اسکندر، فردوسی که از شعر کردن ذکر اسکندر خسته
شده بود، می‌نویسد^{۵۱۳}؛

گذشتم از این سد اسکندری
همه بهتری باد و نیک‌اختری
طبعاً اگر شاعر خودش را ملزم به پیروی از متنی که جلوی رویش بود نمی‌دید
مجبور نبود که از متن، حتی به قیمت اینکه حوصله‌اش از سرودن آن سر برود و کار
نظم کتاب به نظرش مثل سد اسکندر بیاید، طابق النعل بالنعل پیروی کند. بهترین
مدرک پیروی فردوسی از متن شاهنامه/ابومنصوری ابیاتی است که درست پیش از
سرودن داستان شطرنج در آخر مجالس نوشیروان و بوزرجمهر آورده است^{۵۱۴}؛

سپاس از خداوند خورشید و ماه
که رستم ز بوزرجمهر و ز شاه

چو این کار دلگیرت آمد به بن ز شطرنج باید که رانی سخن
گذشته از پیروی دقیق از ترتیب داستان‌هایی که در منبع کتبی‌اش بوده است،
فردوسی می‌کوشید که چیزی به کتاب بیفزاید یا از آن کم نکند و آنچه را که می‌دید
بدون کم و کاست و بدون اینکه از خودش — مگر در مواردی حدیث نفس، مدح محمود،
یا اندرز گفتن — چیزی به متن کتاب بیفزاید، آنچه در *شاهنامه* ابومنصوری بود به
دقت و امانت به شعر آورد. در این مورد نیز شاعر گهگاه صریحاً متذکر شده است که
آنچه در *شاهنامه* منظم او آمده است همان است که داستان‌ش در *شاهنامه* ابومنصوری
موجود بوده است. مثلاً در آخر داستان کاموس می‌نویسد^{۵۱۵}:

سر آوردم این رزم کاموس نیز دراز است و نگشاد از او یک پیشیز
گر از داستان یک سخن کم بدی روان مرا جای ماتم بدی
در پایان داستان گو و طلخند نیز می‌نویسد^{۵۱۶}:

سر آمد کنون بر من این داستان چنان هم که بشنیدم از باستان
این مثال‌ها را می‌توان از ابتدا و انتهای بسیاری از داستان‌های *شاهنامه* بیرون کشید
و ارائه کرد، اما به قول معروف «در خانه اگر کس است یک حرف بس است».

تذکر یک مطلب درباره امانت‌داری فردوسی مهم است و آن این است که منظور
ما از اینکه فردوسی با دقت آنچه در *شاهنامه* ابومنصوری موجود بود، نقل کرده است،
این نیست که خلاقیت و هنر او در سرایش *شاهنامه* تأثیری نداشته است. طبعاً شاعری
مانند فردوسی نمی‌تواند و اصلاً در ماهیت وجودش نیست که از خودش در هنر خودش
مایه و اثری نگذارد. فردوسی آنچه در *شاهنامه* ابومنصوری بود، چنان که گفتیم، بی‌اینکه
مطلبی را جا بیندازد، یا داستانی را ناگفته رها کند، نظم می‌کرد و امانت او در این
بود که نه از خودش یا از منابع دیگر چیزی به کتاب بیفزاید و نه چیزی از آن کم کند.
اما تردیدی نیست که داستان‌هایی را که در متن ابومنصوری بود با استعداد شاعرانه
خودش می‌پروراند و در بیان آنها همه گونه دخالت هنری می‌کرد. این موضوع را شاید
مثالی روشن‌تر کند.

داستان کشته شدن اسفندیار به دست رستم در بسیاری از منابع فارسی و غربی
نقل شده است، از جمله صاحب *مجم‌التواریخ والقصص* می‌نویسد که «اسفندیار به

سیستان رفت و هر چند رستم تاج و تخت پذیرفت و پیش آمد نپسندید جز بند برنهادن تا حرب افتاد و تیری بر چشمش افتاد و بمرد»^{۵۱۷}. با اینکه صاحب *مجمل التواریخ* در این بخش خلاصه‌گویی می‌کند، اما حتی اگر داستان را به تفصیل هم می‌گفت، تفاوت بین نثر او و نظم فردوسی از زمین تا آسمان بود. به همین قیاس، اینکه می‌گوییم فردوسی در نقل مطالب شرط امانت را به جای می‌آورد، بدین معنی نیست که هنر و استعداد خدادادی او در نقل مطلب تأثیری نداشت و در بازگویی داستان‌های *شاهنامه* ابومنصوری به آنها رنگ و جلایی را که خاص هنر او بود نمی‌بخشید. منظور ما از ذکر امانت‌داری او تنها توجه دادن به این نکته است که فردوسی از خودش داستان اختراع نمی‌کرد و به غیر از متن ابومنصوری به متون دیگری نیز مراجعه نمی‌کرد. اما اینکه دخالت هنری او تا چه اندازه بوده است، بدون در دست داشتن حداقل بخشی از *شاهنامه* منثور برای مقایسه با سخن فردوسی، آسان نیست. آنچه در این بخش از گفتار منظور نظر ماست تسلسل روایات و وحدت ادبی *شاهنامه* است که اکنون بر سر آن می‌شویم.

وحدت ادبی داستان‌های *شاهنامه*

چنان که گفتیم، برخی از ادبا در روایات *شاهنامه* گسیختگی دیده‌اند و پنداشته‌اند که بعضی از داستان‌های *شاهنامه* مانند *وصله ناجوری* به روایت آن چسبانده شده‌اند و از این عدم هماهنگی صوری این حکایات با کل روایت حماسه ملی ایران، نتیجه گرفته‌اند که این داستان‌های قصصی جنبی بوده‌اند که فردوسی آنها را از منابع دیگری گرفته و به روایت *شاهنامه* وصل کرده است. تعداد این داستان‌هایی که جنبی پنداشته شده‌اند زیاد نیست، و ما در این بخش به بررسی یک یک آنها می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که چگونه این حکایات به تسلسل و تکامل روایت *شاهنامه*، و بنابراین به وحدت ادبی آن به عنوان یک اثر منسجم و دارای ساخت ادبی مربوط می‌شوند. ابتدا یادآوری می‌کنم که حکایاتی که جنبی پنداشته شده‌اند عبارتند از: داستان‌های رستم و سهراب، رستم و اکوان دیو، بیژن و منیژه و رستم و اسفندیار.

ایرادی که به وحدت ادبی *شاهنامه* گرفته‌اند از خود متن *شاهنامه* معلوم نمی‌شود، بلکه معلول این فرض است که فردوسی برخی از داستان‌های *شاهنامه* را مستقلاً سروده

و بعدها آنها را جای جای در متن حماسه خودش وارد کرده است، چنان که با مثال‌هایی که پیش از این آوردیم نشان داده شد، این فرض با نص صریح حماسه ملی ایران نمی‌خواند و فردوسی خود مشخصاً متذکر شده است.

این موضوع به رغم تصریح شاعر، برخی از علما، شاید تحت تأثیر آگاهی‌اشان از چگونگی تدوین بعضی از حماسه‌های غربی، به این نتیجه رسیده‌اند که فردوسی هم مانند حماسه‌سرایان اروپایی کار می‌کرده است. مینوی و به تبعیت از ایشان ریاحی و دیگران، بر این عقیده‌اند که این داستان‌هایی که فردوسی مجزای از شاهنامه / ابومنصوری سروده بود به هنگام متصل شدن به متن شاهنامه گاهی اوقات ناشیانه وصل شده‌اند و ارتباط وقایع ماقبل و مابعد آنها گسسته شده است. همین مطلب را نولدکه هم متذکر شده است، اما در کتبی بودن منابع فردوسی تردید نکرده است: «قسمت‌های مختلف این منظومه عظیم گاهی بسیار سست به هم مربوط شده‌اند»^{۵۱۸}.

نولدکه حتی گسستگی صوری روایات شاهنامه را بر گردن منبع شاعر گذاشته و فردوسی را مقصر ندانسته است: «البته همیشه باید به خاطر داشت که شاعر مجبور بود مطابق نسخه اصلی که در دست داشت به نظم درآورد [کذا] در نتیجه همین قید است که فصل‌های مختلف کتاب دارای مشخصات مختلفی هستند»^{۵۱۹}. مسلم است که هم در نظر نولدکه و هم در نظر برخی از علمای خودمان شماری از داستان‌های شاهنامه مستقل پنداشته شده‌اند و به دلیل این استقلال صوریشان توهم اینکه از خارج و به دست فردوسی به روایت شاهنامه / ابومنصوری وصله شده باشند، مطرح شده است. این توهم، بعدها بدون کوچک‌ترین دلیلی به غیر از همین فرضیه استقلال نسبی حکایات، به صورتی عنوان شده که انگار مسأله استقلال و گسیختگی این داستان‌ها امری است بدیهی.

در این بخش از بررسی شاهنامه به مطالعه یک یک حکایاتی که مستقل پنداشته شده‌اند می‌پردازیم و دلایلی را که وابستگی این داستان‌ها را به کل روایت شاهنامه به عنوان یک متن منسجم ادبی که دارای وحدت و ساختار مشخص است، نشان خواهیم داد. داستان‌هایی که برای نشان دادن تسلسل روایت در شاهنامه در نظر گرفته‌ایم عبارتند از: رستم و سهراب، اکوان دیو، بیژن و منیژه و فرود یعنی تعدادی از همان

حکایات که به نظر برخی در متن شاهنامه خوب جا نیفتاده‌اند و دال بر گسستگی روایت در حماسه ملی ایرانند. اما پیش از بیان دلایل وابستگی ساختاری داستان‌های شاهنامه لازم است که مقدمه‌ای در مورد زندگینامه پهلوانی چنان که متخصصان غربی به آن پرداخته‌اند گفته آید تا وابستگی این داستان‌ها در یک چارچوب تئوریک بیان گردد.

الگوی زندگینامه پهلوانی

مجتبی مینوی می‌نویسد: «[پس از قتل سیاوش و واقعه کوه هماون و داستان کاموس] افراسیاب که می‌بیند یاران عمده او از میان رفته‌اند راه فرار پیش می‌گیرد و سپاهیان ایران از توران باز می‌گردند. اینجا اکوان دیو پدیدار می‌گردد و کیخسرو، رستم را به جنگ او می‌فرستد و آن پهلوان تهمتن پس از کشتن آن دیو به ایران باز می‌گردد. ولیکن کینه‌جویی از افراسیاب هنوز ناتمام است که قصه منیژه و بیژن پیش می‌آید و وقایع آن چنان است که ارتباطی به ماقبل و مابعد ندارد. راست است که در ضمن قصه بیژن پنج شش باری به کین سیاوش اشاره می‌شود و حتی اینکه افراسیاب بیژن را نمی‌کشد و وی را در چاهی محبوس می‌سازد به علت این است که پیران وی را پند می‌دهد که سیاوش را کشتی این همه آفت بر سرت آمد، دیگر بیژن را مکش. ولی این اشارات را مثل این است که بعد از گنجاندن قصه در شاهنامه افزوده باشند، و اصلاً داستان همچنان مجزا مانده است و پس از ختم داستان منیژه و بیژن چون لشکرکشی مجدد کیخسرو به خاک توران پیش می‌آید و افراسیاب عاقبت گرفتار و مقتول می‌گردد هیچ ذکری از حوادث این قصه عشق‌ورزی بیژن و گرفتاری او به میان نمی‌آید»^{۵۲۰}.

آنچه این توهم را پیش آورده که مثلاً داستان بیژن و منیژه یا حکایت جنگ رستم با اکوان دیو، به مضمون داستان کین‌خواهی کیخسرو از افراسیاب مربوط نیست، این است که مینوی و دیگر علمایی که چنین ادعایی کرده‌اند یا به کل روایت با دقت کافی نگاه نکرده‌اند و یا از تحقیقات جدید درباره ساختار و منطق روایات حماسی بی‌اطلاع بوده‌اند.

در روایت شاهنامه از آغاز داستان سیاوش تا آغاز داستان پادشاهی لهراسپ که با

ناپدید شدن کیخسرو آغاز می‌شود، در واقع یک داستان است که بخش‌های متفاوتی دارد. پیش از اینکه این مطلب را نشان دهیم ناچاریم که بررسی موضوعی در مطالعات حماسی پردازیم که با آنچه که ما ادعا می‌کنیم رابطه مستقیم دارد. این موضوع را مبحث «انگاره یا الگوی سرگذشت پهلوان» Heroic Pattern می‌نامند.

اولین کسی که ساخت مشخصی را در توالی حوادث زندگی پهلوانان سنتی مطرح کرد مردم‌شناس انگلیسی ادوارد تایلر^(۱) بود که در سال ۱۸۷۱م متوجه شد که زندگی بیشتر این پهلوانان از الگویی خاص پیروی می‌کند. بدین معنی که معمولاً پهلوان نوزاد را در آب یا بیابان و کوهسار رها می‌کنند و حیوان یا انسانی به‌جز والدینش او را بزرگ می‌کند تا در بلوغ به پهلوانی می‌رسد^{۵۲۱}.

پس از تایلر دانشمند اتریشی، یوهان گئورگ فن هان^(۲) خصوصیت‌هایی را که فرمول‌وار در زندگینامه برخی از پهلوانان حماسی بروز می‌کنند مطرح کرد. با آنکه فن هان در سال ۱۸۶۴م متوجه وجود یک طرح کلی در داستان‌های فولکلوریک شده بود^{۵۲۲}. و در واقع می‌توان توجه او را بدین موضوع مقدمه مطالعاتی که بعدها منجر به ابداع گونه‌شناسی داستان‌های عامیانه گردید، پنداشت^{۵۲۳}. عقاید فن هان در این مورد هفت سال پس از مرگش یعنی در سال ۱۸۷۶م در کتاب *Sagwissenschaftliche Studien* که به آن اشاره کردیم منتشر شد. فن هان در این کتاب جدولی را طرح اساسی زندگانی پهلوانان سنتی به دست داد که آنرا «فرمول تبعید و بازگشت آریایی»^(۳) نامید. بر اساس طرح فن هان ۱۶ خصوصیت در زندگی پهلوانان سنتی آریایی قابل تشخیص است که از اینها خصوصیات ۱-۳ به تولد، ۴-۹ به دوران جوانی، ۱۰-۱۳ به بازگشت و ۱۴-۱۶ به حوادث دیگر در زندگی آنها مربوط می‌شود. طبعاً لازم نیست که همه این خصوصیات یا حوادث در زندگی همه پهلوانان روی دهد، اما به‌طور کلی می‌توان گفت که یک یا چند تا از این اتفاقات، معمولاً به ترتیبی که فن هان به دست داده است، در طرح کلی زندگی بیشتر پهلوانان آریایی صورت می‌بندد.

(1) Edward B. Tylor 1832-1917

(2) Johann Georg von Hahn 1811-1864

(3) Arische

بر اساس روش کار فن هان در تدوین این طرح پهلوان دوقلو یک نفر محسوب شده‌اند. چهارده شخصیت حماسی که این طرح بر اساس ماجراهای زندگی آنها تهیه شده عبارتند از: پرسئوس، هرکول، اودیپ، آمفیون و زتا (دوقلو)، پلئیس و نئوس (دوقلو)، دیتیش، ولفدیتیش، زیگفرید، کورش، کی خسرو، کرنه، و کریشنا. ریز حوادثی که زندگینامه پهلوان را در طرح فن هان تشکیل می‌دهد به قرار زیر است:

تولد: ۱. پهلوان از هم‌آغوشی پدر و مادری که ازدواج نکرده‌اند زاده می‌شود. ۲. مادرش شاهزاده خانم سرزمینی است. ۳. پدرش از خدایان است و یا اهل سرزمینی بیگانه.

جوانی: ۴. علائمی پیدا شدن او را به یکی از والدینش خبر می‌دهند. ۵. پیرو این علائم والدین آن پهلوان نوزاد را در جایی می‌افکنند. ۶. حیوانی نقش دایه او را بر عهده می‌گیرد. ۷. یا چوپانی با همسرش که اولاد ندارند او را بزرگ می‌کنند. ۸. در کودکی دلیر و نیرومند است. ۹. برای کار یا انجام خدمتی به مملکتی بیگانه می‌رود. بازگشت: ۱۰. از آنجا با پیروزی باز می‌گردد. کسانی را که در کودکی در پی آزار او بودند می‌کشد و به فرمانروایی می‌رسد و مادرش را از اسارت نجات می‌دهد. ۱۱. شهر یا شهرهایی را پایه‌گذاری می‌کند. ۱۲. نحوه مرگ او فوق‌العاده است. شخصیت‌های جنبی: ۱۳. به دلیل ازدواج ناآگاهانه با یکی از محارم خودش مورد سرزنش و تعقیب قرار می‌گیرد و در جوانی می‌میرد. ۱۴. به دست بنده‌ای که مورد توهین او قرار گرفته کشته می‌شود. ۱۵. برادر جوان‌تر خودش را می‌کشد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، فن هان در ترتیب دادن این جدول قصد داشت که همه اتفاقاتی را که در زندگی ۱۴ پهلوانی ذکر کند که این طرح را بر اساس زندگانی ایشان تهیه کرده بود.

طرحی که فن هان به دست داد چندان شهرتی کسب نکرد تا سال ۱۸۸۱م که آلفرد نات^(۱) آنرا به حماسه‌های ایرلندی تعمیم داد و با اضافه کردن دو حادثه دیگر به فقره ۹ یعنی ماجرای «رفتن پهلوان به مملکتی بیگانه برای انجام خدمتی» آنرا

(1). Alfred Nutt

گسترش داد. اضافات او به ماجراهای پهلوان در سرزمین بیگانه اینها است: ۹ الف. پهلوان، هیولا، یا هیولاهایی را می‌کشد. ۹ ب. با خوردن یک ماهی جادویی به دانشی مابعدالطبیعی دست می‌یابد.

مقاله آلفرد نات تحت عنوان «فرمول تبعید و بازگشت آریایی در قصص و داستان‌های حماسی اقوام کلت» در مجلد چهارم ژورنال فولکلور در سال ۱۸۸۱م به چاپ رسید.^{۵۲۴} باید در نظر داشت که این‌گونه طرح‌ها، به حکم اینکه قسمی الگوی تئوریک، که از بررسی حوادث زندگی پهلوانان مختلف در فرهنگ‌ها و سنن گوناگون فراهم آمده، بیش نیستند، هیچ‌گاه با زندگینامه پهلوانان انطباق صددرصد ندارد. اما با حوادثی که در حیات بیشتر پهلوانان سنتی رخ می‌دهد در کلیاتی مشترکند و به محقق در طبقه‌بندی و شناسایی روایاتی که با آنها سروکار دارد کمک می‌کنند. اگر تئوری‌پردازی را به طور اعم «کلی‌گویی عالمانه» تعریف کنیم این مطلب روشن‌تر می‌شود، زیرا علوم ادبی و اجتماعی از قبیل ریاضیات یا فیزیک و شیمی نیستند که محتوم و دقیق باشند. کلی بودن این‌گونه طرح‌های تئوریک را از توجه به مثالی بهتر مشاهده خواهیم کرد. اگر پدیده‌ای مانند لباس را در نظر بگیریم می‌توانیم به‌طور کلی بگوییم که لباس در جوامع انسانی عبارت از چیزی است که نقش تن‌پوش را ایفا کند. ماهیت تن‌پوش در جوامع و فرهنگ‌های مختلف بسته به عوامل گوناگون مانند موادی که برای تهیه لباس در دسترس آنهاست، نوع ساخت یا دوخت آنچه بر تن می‌کنند و بسیار عوامل دیگر متفاوت است. اما هر بشری که ایده کلی لباس برایش آشنا باشد اگر به بشر دیگری که چیزی بر تن دارد نگاه کند، چه آن چیز پوست حیوان، یا برگ درخت، یا حریر و ابریشم باشد، چه آستر و آستین و یقه داشته باشد، و چه تنها لنگی باشد که بر کمر بسته باشد، می‌تواند تشخیص بدهد که شخص مورد نظر لباسی بر تن دارد. به عبارت دیگر اختلاف در جزئیات طرح لباس مانع تشخیص موجودیت لباس نیست. به همین قیاس عدم انطباق طابق النعل بالنعل طرح زندگینامه پهلوان بر حیات همه پهلوانان نیز مانع صحت انطباق این طرح بر زندگی ایشان به‌طور کلی نیست. به عبارت دیگر طرح زندگی پهلوانان سنتی در کلیات، با طرح زندگینامه دیگر کسان یا موجوداتی که در فرهنگ مردم و روایت شفاهی موجودند، فرق می‌کند. مثلاً در مورد کیخسرو و شاه عباس که هر دو

شاه‌اند، در روایات شفاهی داستان‌هایی وجود دارد. بنابراین هم کیخسرو و هم شاه عباس از یک نظر از پهلوانان روایات شفاهی هستند. اما طرح زندگی شاه عباس با طرح زندگی کیخسرو در فرهنگ مردم از زمین تا آسمان متفاوت است و روی این حساب تنها کیخسرو است که در فرهنگ مردم هم شاه است و هم پهلوان. با در نظر گرفتن این مطالب می‌پردازیم به ترجمه فارسی جدول لرد رگن.

حوادث زندگی پهلوان بر اساس جدول رگن به قرار زیر است:

۱. مادر شاهزاده خانمی است.
۲. پدرش پادشاه است.
۳. معمولاً از بستگان نزدیک مادر اوست.
۴. نطفه پهلوان تحت شرایطی غیرعادی بسته می‌شود.
۵. ممکن است که پهلوان فرزند یکی از خدایان به شمار رود.
۶. به هنگام تولدش یا پدر و یا پدربزرگ مادری پهلوان به جانش سوءقصد می‌کند.
۷. اما به نحوی نجات پیدا می‌کند.
۸. تحت سرپرستی پدر خوانده و مادر خوانده‌ای در سرزمینی دور دست پرورش می‌یابد.
۹. درباره کودکی او اطلاعات کم است؛ به هنگام بلوغ به سرزمین خودش باز می‌گردد یا به سرزمینی می‌رود که در آینده پادشاه آن خواهد شد.
۱۰. پس از پیروزی بر پادشاه، هیولا، اژدها، یا یک حیوان وحشی با شاهزاده خانمی ازدواج می‌کند که معمولاً دختر شاهی است که پیش از او بر تخت سلطنت بوده است.
۱۱. خودش به سلطنت می‌رسد.
۱۲. مدتی با آرامش فرمان می‌راند.
۱۳. قوانینی تدوین می‌کند.
۱۴. اما پس از مدتی یا از چشم خدایان و یا از چشم رعایای خودش می‌افتد.
۱۵. از تخت سلطنت و شهری که بر آن پادشاه است رانده می‌شود.
۱۶. سپس به مرگی اسرارآمیز می‌میرد.
۱۷. مرگ او معمولاً بر فراز تپه یا کوهی صورت می‌گیرد.
۱۸. اگر فرزند داشته باشد، فرزندانش پس از او به سلطنت نمی‌رسند.

۱۹. با آنکه جسدش به خاک سپرده نمی‌شود.

۲۰. یک یا چند مدفن برای او شناخته است.

در مورد طرح پیشنهادی لرد رگلن، چنان که گفتیم، لازم نیست که همه حوادث آن در زندگی هر پهلوانی رخ دهد، بلکه به‌زعم او زندگینامه پهلوانان سنتی، چه حماسی و چه اساطیری، به‌طور کلی از این طرح پیروی می‌کند. این طرح از کلیاتی است که در بررسی ساختمان شاهنامه و وحدت ادبی داستان‌های آن به کار می‌آید.

صورت کلی زندگینامه پهلوانان، چنان که رگلن و دیگران آورده‌اند، بر حیات کیخسرو قابل تعمیم است. بدین معنی که کیخسرو از مادری که شاهزاده خانم توران است (فرنگیس) و پدری که در توران بیگانه است (سیاوخش) تحت شرایطی غیرعادی، یعنی به هنگام تبعید پدرش در توران، زاده می‌شود (فقرات ۱، ۲، ۴). به هنگام تولد، پدر بزرگ مادری‌اش (افراسیاب) سعی می‌کند که او را بکشد، اما به پایمردی پیران نجات می‌یابد و تحت سرپرستی او در سرزمینی دور دست (توران) بزرگ می‌شود (فقرات ۶، ۷، ۸). اطلاعات درباره جزئیات زندگی او در کودکی بسیار کم است، اما می‌دانیم که به هنگام بلوغ به ایران باز می‌گردد و پس از پیروزی بر دز بهمن، زمام امور را در دست می‌گیرد و پس از مرگ پدر بزرگش کیکاووس، به سلطنت می‌رسد (فقرات ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳). پس از مدتی فرمانفرمایی از سلطنت کناره می‌گیرد و ناپدید می‌شود و پس از او لهراسپ که نسبتی با او ندارد بر تخت او می‌نشیند و مدفنی هم برای او دانسته نیست (فقرات ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، و ۲۲).

چنان که از این خلاصه مستفاد می‌شود، با اینکه حوادث زندگی کیخسرو با همه فقراتی که در طرح لرد رگلن آمده‌اند جزء به جزء و صددرصد موافق نیست، شباهت‌های کلی بین طرح رگلن و حیات کیخسرو آن قدر زیاد است که جای تردید در اینکه کیخسرو هم مانند بسیاری دیگر از پهلوانان مشمول این طرح می‌شود، نمی‌گذارد.

اکنون اگر طرح دیگر و قدیمی‌تری را که فن هان پیشنهاد کرده است بر زندگی کیخسرو منطبق کنیم، می‌بینیم که مانند طرح لرد رگلن، طرح فن هان نیز با آنچه از داستان کیخسرو می‌دانیم وفق دارد. مادر پهلوان شاهزاده خانمی تورانی است و پدرش شاهزاده‌ای ایران (فقرات ۲، ۳). پدید آمدن او و پادشاه شدنش در خوابی به

پدرش سیاوخش اعلام شده است و پس از زاده شدن مدتی نزد چوپانان پرورش می‌یابد و در کودکی علائم پادشاهی از وجناتش پیداست و پس از آمدن گیو با او برای کین‌خواهی پدر به ایران می‌رود (فقرات ۴، ۷، ۸، ۹). پس از رسیدن به فرمانروایی در حیات کاووس بر سر سپاهی به توران باز می‌گردد و افراسیاب و دیگر کسانی را که قاتلان پدرش بوده‌اند می‌کشد (فقرات ۱۰، ۱۱) و به نحوی اسرارآمیز در برف ناپدید می‌شود (فقره ۱۳). از حوادث جنبی که در زندگی او پیش می‌آید، کشته شدن برادرش فرود است به دست سپاهیان او (فقره ۱۶).

چنان که گفتیم این طرح‌ها که از بررسی زندگی پهلوانان مختلف در فرهنگ‌های مختلف و حتی انواع مختلف روایات (از قبیل حماسه، اسطوره، تراژدی، و قصه) ابداع شده‌اند، الگوی کلی روایات پهلوانی را تشکیل می‌دهند و لازم نیست که انطباق میان آنها و زندگی پهلوانان طابق النعل بالنعل باشد. مثلاً اینکه برخلاف رستم که برادرش شغاد را به دست خودش می‌کشد (فقره ۱۶)، کیخسرو فرود را شخصاً به قتل نمی‌رساند، بلکه فرود به دست سپاهیان او کشته می‌شود، از نظر ساختار داستان تفاوتی ندارد. منظور کلی فقره ۱۶ در این طرح این است که برادر پهلوان به دست او یا نیرویی که تحت فرمان او است از بین می‌رود. ولو اینکه کشته شدن برادر خواست خود پهلوان نباشد.

منظور از عنوان کردن این دو طرح زندگینامه پهلوان این بود نشان دهیم که داستان سیاوخش و تبعید او از ایران در واقع مقدمه داستان زاده شدن کیخسرو است و داستان فرود هم از حکایات جنبی است که گهگاه در این طرح زندگینامه حماسی دیده می‌شود. بنابراین در بررسی و تحلیل جامع داستان کیخسرو نمی‌توان زاده شدن او را آغاز داستان دانست، زیرا رفتن پدرش به توران و کشته شدن او در آن دیار جزء لایتجزی داستان کیخسرو است. با این همه، وحدت ادبی شاهنامه و انسجام داستان‌های آن و وابستگی حوادث به یکدیگر در این کتاب آن قدر محکم است که برای درک صحیح داستان کیخسرو نه فقط از سیاوش، بلکه پیشتر از آن باید از داستان رستم و سهراب آغاز کرد که به نظر ما مبین آن ساختار و انسجامی است که گفتیم نویسندگان شاهنامه ابومنصوری در ابداع «بنیاد کتاب» به جای آورده‌اند و در مقدمه آن نیز متذکر گشته‌اند.

ناگفته نماند که چون قصد ما در اینجا تحلیل کامل داستان کیخسرو نیست، بلکه تنها قصد داریم که ارتباط میان داستان‌های شاهنامه را به‌طور کلی از طریق بررسی داستان‌های فرعی که ضمن فرمانفرمایی کیخسرو رخ می‌دهد با کل روایت پادشاهی او شرح دهیم تنها به ذکر رئوس مطالب مطالب بسنده خواهیم کرد.

الف - رستم و سهراب و بیان نمادین جوان شدن رستم

با آنکه همهٔ ایرانیان، از باسواد و بی‌سواد و شهری و روستایی روایتی از داستان رستم و سهراب را که از جذاب‌ترین حکایات شاهنامه است می‌دانند، نکته‌ای در زندگی سهراب و رابطهٔ متن شاهنامه با این پهلوان، غیر معمولی است. بدین معنی که سهراب در شاهنامه به ناگاه پدید می‌شود، با رستم می‌جنگد، به دست رستم کشته می‌شود، و پس از مرگ نابهنگامش به کلی به فراموشی سپرده می‌شود. برخلاف سیاوخش یا حتی اسفندیار و رستم و یا بهمن و دارا که پس از مرگ بارها از ایشان در شاهنامه نام برده می‌شود، سهراب بعد از کشته شدن اساساً به فراموشی سپرده می‌شود و در بقیهٔ حماسه فقط یک اشارهٔ کوتاه به موجودیت و پایان نافرجام او وجود دارد^{۵۲۵}. حتی اگر متن نادرست شاهنامهٔ مسکورا هم که دو بیت الحاقی دیگر در مورد سهراب دارد به حساب بیاوریم فقط سه بار از او یاد می‌شود^{۵۲۶}. شاید این ویژگی داستان رستم و سهراب، یعنی به فراموشی سپرده شدن او در بقیهٔ شاهنامه، باعث شده است که حکایت سهراب مستقل پنداشته شود و مینوی و عده‌ای دیگر از علما گمان کنند که داستان سهراب از منبعی به غیر از شاهنامهٔ ابومنصور گرفته، و به متن شاهنامه وصله شده است. در حالی که اگر به ساختار کلی داستان پادشاهی کیخسرو نگاه کنیم و داستان سهراب را با در نظر گرفتن پادشاهی کیخسرو تحلیل کنیم، می‌بینیم که این داستان کاملاً با تسلسل روایت شاهنامه هماهنگ است و حذف آن از جریان حوادث مخل منطق درونی روایت شاهنامه است.

چنان که می‌دانیم داستان سهراب از نظر تسلسل روایات شاهنامه در آخر پادشاهی کیکاووس و آغاز داستان کیخسرو قرار دارد، زیرا چنان که گفتیم با اینکه داستان سیاوخش درست پس از داستان رستم و سهراب آمده است، طبق طرح زندگینامهٔ

پهلوانی، داستان سیاوخش در واقع شرح زاده شدن کیخسرو و بنابراین از نظر ساختار روایات حماسی هند و اروپایی جزء داستان کیخسرو است. به هنگام حمله سهراب به ایران کاووس بازپسین دوره پادشاهی خودش را می گذراند و به رغم فرمانفرمایی پرمجرائیش در آغاز جلوس بر تخت سلطنت، در این هنگام به دلیل تمرد و خودبینی اش فرۀ شاهی را از دست داده است. روایت شاهنامه صریحاً می گوید که تنها دلیل موجودیت کاووس این است که سیاوخش باید از او در وجود آید و می دانیم که بدون پدیدار شدن سیاوخش کیخسرو زاده نخواهد شد^{۵۲۷}:

سیاوش از او خواست آمد پدید
ببایست لختی چمید و چرید
بی اهمیت بودن کاووس در جنگ های خون خواهی سیاوخش کاملاً هویداست، زیرا در طول این نبردها که به سرکردگی رستم در توران صورت می گیرد کاووس نقشی ندارد و حتی وقتی اشراف ایران می خواهند رستم را وادار به بازگشت به ایران کنند به او هشدار می دهند که^{۵۲۸}:

که کاووس بی فر و بی پر و پای
نشسته است بر تخت بی رهنمای
طبعاً چنین شاهی نمی تواند در این جنگ ها رهبر مفیدی باشد. به همین دلیل هم به محض رسیدن به ایران، رهبری کشور را، به رغم زنده بودن کاووس، نوه اش کیخسرو در دست می گیرد. اما برخلاف کاووس که شاهی است پیر، ناتوان و بی فره، کیخسرو فرمانروایی جوان، نیرومند و دارای فرۀ پادشاهی است، که هدفش تنها انتقام جویی از افراسیاب است و ایران را طی نبردهای هولناکی که به مرگ افراسیاب می انجامد، با لیاقت رهبری می کند. کیخسرو تنها به خاطر کین خواهی زنده است و به عبارت دیگر تجسم کین خواهی است. با کشته شدن افراسیاب و کسانی که در مرگ سیاوخش دست داشته اند، علت غایی موجودیت کیخسرو هم پایان می پذیرد. برای همین است که می بینیم که به بهانه اینکه مبادا در آخر عمر به ناپارسایی گرایش پیدا کند از شاهی کناره می گیرد و در برف ناپدید می شود.

کیخسرو پرجنب و جوش به پهلوان جوان و پرتحرک مانند خودش نیازمند است که بتواند او را در جنگ هایی که در پیش دارد یاری کند. این پهلوان پرجوش و خروش رستم نمی تواند بود، زیرا در این هنگام رستم نیز مانند کاووس پیر و فرسوده است.

به نظر من داستان رستم و سهراب بیان نمادین دوباره جوان شدن رستم است، یعنی بیان آنچه در نقد ادبی غربی (Symbolic Rejuvenation) می‌نامند. شاهنامه به عنوان یک اثر منسجم ادبی که از منطق درونی خاصی پیروی می‌کند، نمی‌تواند رستم پیر و فرسوده را که طی سالیان خدمتگزاری در بارگاه کاووس به کهولت رسیده است بدون مقدمه و بدون هیچ‌گونه توجیهی یکباره به پهلوانی نیرومند و پرجنب و جوش تبدیل کند و به جان افراسیاب بیندازد. بلکه باید ابتدا تغییر و تحولی در ماهیت رستم پدید آید که وارد شدن او را در جریان جنگ‌ها توجیه کند. این تغییر و تحول با یک نظم خاص منطقی ابتدا به صورتی نمادین بیان و سپس به وسیله یک داستان فرعی مجازاً تثبیت می‌شود. این را به انگلیسی (Affirmation by a Secondary Episode) می‌خوانند. داستان فرعی که موجبات استحاله رستم را فراهم می‌کند، همان داستان رستم و سهراب است.

«اینهمانی» یا به قول فرنگیان (Identity) پدر و پسر، در قوانین کهن اقوام هندواروپایی صریحاً ذکر شده است، و در بسیاری از حکایات پهلوانی هندواروپایی پهلوان تنها به دست پهلوان دیگری از تخمه خودش شکست تواند خورد^{۵۲۹}. مثلاً در قوانین مانو که از کتب باستانی سنن هند است آمده که: «شوهر پس از بسته شدن نطفه فرزندش مجدداً جنین می‌شود و دوباره از همسر خود زاده می‌گردد»^{۵۳۰}. در حماسه ایرلند نیز داستان جنگ پهلوان ایرلندی، کوخولین و نبرد او با پسرش گنلا که به داستان جنگ رستم و سهراب بسیار شبیه است، به هنگامی جوانی کوخولین و در حین تعلیمات جنگی‌اش نزد ملکه‌ای جنگجو به نام اسکاتاخ، آن ملکه با الهام از نیروی پیشگویی خودش سرودی برای کوخولین می‌خواند که در آن کشته شدن پسر پهلوان را برای او پیشگویی می‌کند و به کنایه به او می‌گوید که با کشتن فرزندش خودش را خواهد کشت:

اسکاتاخ: تو را درود می‌گویم.

ای خسته پس از پیروزی‌های!

این جنگجوی سنگدل!

ای تنها در محاصره رشگ‌ورزان!

بسا از گردانِ کروخان که تو نابود خواهی کرد.
 برخی از پهلوانان را در پناه خود خواهی گرفت.
 و برخی دیگر شکسته گردن در پای تو افکنده خواهند بود.
 تیغ [مرگبار] تو به پشت خودت زخمی خواهد زد.
 آغشته به خون شتانتا [Shetanta] ^{۵۳۱}.

باید توجه کرد که کوخولین در کودکی شتانتا نام داشته است و بنابراین وقتی که اسکاتاخ می‌گوید که تیغ پهلوان آغشته به خون شتانتا زخمی به پشت خودش خواهد زد، یعنی پهلوان به صورتی نمادین تصویر جوان‌تر خودش را خواهد کشت که به تعبیر ما فرزند خود اوست.

بنابراین برداشت از روایات جنگ پدر و پسر در سنن پهلوانی هندواروپایی است که من نبرد رستم و سهراب را کشته شدن رستم به دست خودش تعبیر می‌کنم. اما اگر این تأویل صحیح است، معنی آن چیست و فایده وجودی آن در تسلسل روایات شاهنامه کدام است؟ به‌زعم من با کشتن سهراب، رستم پیر صورت نمادین خودش را قربانی می‌کند و انرژی و جوانی آن صورت نمادین را جذب کرده دوباره جوان می‌شود. فایده این روایت این است که رستم به صورتی منطقی و نظم‌ی مطابق سنن حماسی هندواروپایی دوباره جوان می‌شود و به خدمت کیخسرو در می‌آید. بنابراین داستان نبرد رستم و سهراب چنان که گفتیم روایت دوباره جوان شدن ^(۱) رستم فرسوده است. ساختار و نقش روایت رستم و سهراب به عنوان یک داستان فرعی در متن جامع و کلی داستان پادشاهی کیخسرو به قرار زیر است:

۱. نطفه سهراب مطابق الگوی زاده شدن پهلوان در سرزمینی بیگانه در رحم شاهزاده خانمی بیگانه، بسته می‌شود.

۲. سهراب به ایران حمله می‌کند.

۳. رستم به درگاه خوانده می‌شود.

۴. میان رستم و کاووس به دلیل دیر آمدن رستم اختلاف پیش می‌آید و رستم به

(1). Rejuvenation

خشم درگاه کاووس را ترک می‌کند.

۵. با پادرمیانی دیگر پهلوانان رستم باز می‌گردد.

۶. پس از دو نبرد تن به تن که در آنها برتری با سهراب است، رستم در نبرد سوم بر سهراب چیره می‌شود.

۷. کاووس از دادن نوشدارو برای معالجه سهراب خودداری می‌کند.

۸. سهراب می‌میرد، و رستم جسد او را به سرزمین خود می‌برد.

۹. پس از این دیگر یادی از سهراب در شاهنامه نیست، به جز یک اشاره گذرا.

اگر به بررسی مفصل‌تر صور خیال و کنایات داستان پردازیم، می‌بینیم که در هر قدم با نظم و دقت خاصی ساختار منطقی و نمادین داستان بیان شده است.

پیری و فرسودگی رستم و مایه اصلی داستان رستم و سهراب که مرگ و نابودی و دوباره جوان شدن جهان پهلوان حماسه ملی ایران است نه تنها تلویحاً بلکه صراحتاً هم در خطبه داستان رستم و سهراب و هم در تصویری که از رستم در طول این داستان آمده است بازگو شده است. مثلاً خطبه رستم و سهراب از برآمدن تندبادی که ترنج نارسیده را بر خاک می‌افکند^{۵۳۲} آغاز می‌شود و می‌پرسد: اگر مرگ دادست، بیداد چیست؟^{۵۳۳} سپس رستم خسته و فرسوده را که «غمی بد دلش»^{۵۳۴} هم از زبان خود جهان پهلوان «به پیری بسی دیدم آوردگاه»^{۵۳۵}، و هم از زبان سهراب به کهولت وصف می‌کند: «ستم یافت یالت ز بسیار سال»^{۵۳۶} و پیری رستم و جوانی سهراب را در تضاد قرار می‌دهد: «جوانه همان سالخورده همان»^{۵۳۷}. از این گذشته داستان به مرگ نمادین رستم به وسیله انکار هویت او هم از زبان هجیر و هم از زبان خود جهان پهلوان مکرراً اشاره می‌کند و بدین وسیله موجودیت رستم و وابستگی او به خاندان سام نریمان نفی می‌گردد. مثلاً آنجا که سهراب، رستم را در سپاه ایران به هجیر نشان می‌دهد و از او می‌پرسد که نام و نشانش را به او بگوید، هجیر پاسخ می‌دهد که «نامش ندانم ز ویر»^{۵۳۸} و «کو را ندانم همی»^{۵۳۹}. حتی خود رستم هم نام و نشان خودش را از سهراب پنهان می‌کند و در پاسخ سهراب که صریحاً می‌پرسد آیا تو رستمی می‌گوید^{۵۴۰}:

چنین داد پاسخ که رستم نیم
هم از تخمه سام نیرم نیم

در قبال این نفی هویت رستم، سهراب، یعنی رستم نوین دوباره جوان شده، بارها

به سام و پهلوانان خاندان رستم مانند می‌شود: «به بالای سام نریمان بود»^{۵۴۱}. «مانند سام گرد از مهان»^{۵۴۲}، «مانند سام جنگی»^{۵۴۳}، «تو گویی که سام سوار است و بس»^{۵۴۴}. حاصل این مانند کردن مکرر سهراب به سام نریمان و انکار کردن وابستگی رستم به خاندان سام این است که بر پیری و فرسودگی رستم و جوانی و جنگاوری سهراب تأکید شود، هویت رستم به صورتی نمادین نفی گردد، و هویت نمادین سهراب از طریق تأکید بر وابستگی او به خاندان سام نریمان تثبیت شود. بنابراین سهراب در این داستان نماد نیروی جوانی و وابستگی به خاندانی دلاور است و رستم نماد پیری و فرسودگی که از صفات خاندان سام نریمان نیست.

اختلافی که بین رستم و کاووس در آغاز داستان پیش می‌آید نیز از نظر منطق روایت سودمند است. اگر قرار است که رستم هم جوان شود و هم در خدمت پادشاهی نوین درآید، ابتدا شاه پیر و فرسوده‌ای که پهلوان در خدمت اوست باید از مقام پادشاهی خلع گردد و رابطه او با جهان پهلوانش نیز گسسته شود. هردوی این کارها به صورت سمبلیک در داستان رستم و سهراب صورت می‌گیرد. در آغاز حکایت، آنجا که رستم با خشم دربار کاووس را ترک می‌کند، نه تنها وابستگی خود را به شاهی که بیشتر عمر را در خدمت او گذرانده قطع می‌کند، بلکه به صورتی نمادین حتی کاووس را از شاهی خلع می‌کند^{۵۴۵}:

همه کارت از یکدیگر بتر است	تو را شهریاری نه اندر خور است ...
به در شد به خشم، اندر آمد به رخس	منم — گفت — شیراوزن تاج‌بخش
چه خشم آورد؟ شاه کاووس کیست؟	چرا دست یازد به من؟ طوس کیست؟
سر نیزه و تیغ یار من‌اند	دو بازوی و دل شهریار من‌اند

رستمی که باید به زودی در حیات کاووس در خدمت شهریار دیگری شمشیر بزند، باید از شهریاری که سالیان دراز به او خدمت کرده است، خود را جدا سازد تا برای خدمت به شهریار دیگری مهیا شود.

در رویارویی رستم و سهراب نیز نکته ظریفی هست که شرحش از فایده خالی نیست. با اینکه در داستان جنگ رستم و فرزندش، سهراب بارها به نیرومندی وصف شده است، هیچ سخنی از خصوصیات روانی او در بین نیست. به عبارت دیگر تصویر

سهراب در شاهنامه به گونه‌ای است که انگار این پهلوان، برخلاف همه پهلوانان دیگر شاهنامه که خلق و خوی‌شان نیز به صراحت یا به کنایت بیان شده، هیچ نوع عمق روانی و عاطفی ندارد، بلکه منحصراً مظهر و تجسم خودخواهی و غرور و خشونت است. با اینکه سهراب همه صفات پهلوانی رستم را داراست، هیچ‌یک از جنبه‌های انسانی یا اخلاقی و یا معنوی او را ندارد. اما از نظر ساختار داستان رستم و سهراب و رابطه آن با بقیه شاهنامه، این نقص در شخصیت سهراب لازم است. به عبارت دیگر اگر نقش سهراب در این داستان این باشد که با قربانی شدن به دست رستم، پهلوان کهنسال حماسه را دوباره جوان کند، اصل ایجاز روایت (Principle of Narrative Economy) ایجاب می‌کند که سهراب موجودی یک بعدی باشد که تنها بعد مهم موجودیت او نیروی خارق‌العاده پهلوانی‌اش است و لاغیر. چون سهراب تجسم پهلوانی و زورمندی مطلق است و چون وجودش چیزی جز قربانی نیرومندی نیست که باید عصاره وجودش در وجود رستم جذب بشود، لازم هم نیست که جنبه‌ای فراتر از نیرومندی جسمانی داشته باشد.

سهراب برای سهراب بودن و ایفای کامل نقشی که منطق درونی شاهنامه به او محول کرده است، به بعد عاطفی داشتن احتیاجی ندارد و به همین قیاس محتاج به درایت و پیش‌بینی یا به مهر و عاطفه و وابستگی اخلاقی و حتی پهلوانی هم نیست.

یک بعدی بودن سهراب و موجودیت او به عنوان تجسم مطلق نیرو و خشونت پهلوانی بدون هیچ‌گونه بعد عاطفی، هم در رابطه‌اش با مادر هم در برخوردش با کشته شدن دایی‌اش زندرزم، کاملاً مشهود است. مثلاً تنها پهلوانی که در شاهنامه مادر خودش را به مرگ تهدید می‌کند سهراب است^{۵۴۶}:

گر این پرسش از من بماند نهان
نمانم تو را زنده اندر جهان

پس از اینکه رستم شبانه دایی او را می‌کشد، تنها عکس‌العمل پهلوان جوان این است که به سپاهش هشدار بدهد که مواظب باشند که شبانه به ایشان حمله نشود و بدون هیچ اظهار تأسفی از مرگ زندرزم دوباره به مجلس بزمش باز می‌گردد و می‌گوید^{۵۴۷}:

که گر کم شد از پیش من ز ندرزم
نیامد همان سیر جانم ز بزم
با اینکه به ظاهر سهراب برای پیدا کردن پدرش به ایران آمده است، وقتی که پای
پهلوانی و جنگاوری به میان می‌آید حتی به رستم نیز حسودی می‌کند و خودش را
از او پهلوان تر محسوب می‌کند. بنابراین وقتی هجیر نزد او از نیروی رستم تعریف
می‌کند به سهراب برمی‌خورد و به هجیر می‌گوید^{۵۴۸}:

تو مردان جنگی کجا دیده‌ای	که بانگ پی اسپ نشنیده‌ای
که چندین ز رستم سخن بایدت	زبان بر ستودنش بگشایدت
از آتش تو را بیم چندان بود	که دریا به آرام و خندان بود
چو دریای سبز اندر آید ز جای	ندارد دم آتش تیز پای
سر تیرگی اندر آید به خواب	چو تیغ از میان برکشد آفتاب

دریای نیروی سهراب، پهلوانی که «آب» جزئی از نام اوست، آتش جنگ رستم را
به هیچ می‌شمارد و می‌گوید که وقتی مانند دریا موج جنگ برانگیزد رستم در مقابل
او هیچ است. سهراب پسر پدر یا مادری نیست، وابستگی‌های خانوادگی را نمی‌پذیرد،
تعلق به کشور و درباری ندارد، بلکه موجودی است یک بعدی که همه هستی‌اش در
نیروی جسمانی خارق‌العاده‌اش متمرکز شده است^{۵۴۹}:

برفتند و روی هوا تیره گشت	ز سهراب گردون همی خیره گشت
تو گفتی ز جنگش سرشت آسمان	نیاساید از تاختن یک زمان
و گر باره زیر اندرش ز آهن است	شگفتی سرونست و رویین تن است

اگر تعبیر ما در مورد نقش داستان جنگ رستم و سهراب در تسلسل روایات شاهنامه
درست باشد، سهراب باید چنین موجودی باشد.

همه این شگردهای گوناگونی که شخصیت سهراب را برای خواننده تصویر می‌کنند
برای این است که رستم و سهراب در مقابل هم قرار گیرند، رستم، سهراب را که
تجسم نیروی جوانی خودش است بکشد و عصاره وجودش را جذب کند تا بتواند به
صورتی نمادین دوباره جوان شود و با این جوان شدن مجدد بتواند در خدمت
کیخسرو، شاه جوان و پرجنب‌وجوش در کین‌خواهی نهایی برای خون سیاوخش
شرکت جوید.

وابستگی رستم و کیخسرو به هم یکی جهان پهلوان است و دیگری شاهی که جهان پهلوان در خدمت او به سر می برد، آن هم در حیات کیکاووس، صریحاً در مذاکره رستم و کیخسرو، در آغاز داستان عرض کردن کیخسرو آمده است. صحنه، صحنه گزارش رستم به کیخسرو است که شهری که سابقاً تحت حکومت ایران بود، اکنون به دست تورانیان افتاده است و باژ آن به توران می رود^{۵۵۰}:

تهدمتن بیامد به نزدیک شاه	از ایران سخن رفت و از تاج و گاه ...
چنین گفت رستم به شاه زمین	که ای نامبردار با آفرین
ز زاولستان در یکی شهر بود	کزان بوم و بر تور را بهر بود
منوچهر کرد آن ز ترکان تهی	یکی خوب جایست با فرهی
چو کاووس شد بی دل و پیرسر	بیفتاد از او فر و نام و گهر
همی باژ و ساوش به توران برند	سوی شاه ایران همی ننگرند ...
کنون شهریاری به ایران تو راست	پی مور با چنگ شیران تو راست
کیخسرو هم در پاسخ به او می گوید ^{۵۵۱} :	

ببین تا سپه چند باید به کار
تو بگزین از این لشکر نامدار

چنان که گفتیم داستان رستم و سهراب که برخی آنرا داستانی مستقل از جریان روایت شاهنامه انگاشته اند، حداقل از این دیدگاه جزء لایتجزای تسلسل وقایع حماسه است. بدین معنی که کاووس پیر از کار افتاده به عقب رانده می شود، کیخسرو جوان و پرنیرو جای او را می گیرد و پهلوان کهنسال کاووس، یعنی رستم نیز در نبرد با سهراب و با کشتن و به معنایی قربانی کردن فرزندش، جوش و توان آن پهلوان جوان و ناآزموده را جذب وجود خودش می کند، و دوباره جوان می شود تا بتواند در خدمت سرور جوانش کین خواهی کند^{۵۵۲}. اگر این تحلیل از داستان رستم و سهراب درست باشد این داستان در کل روایت زندگانی و کین خواهی کیخسرو بسیار به جا آمده است و نبودنش به پیشرفت منطقی حوادث لطمه می زند، زیرا رستم پیر و فرسوده یکباره جوانی از سر می گیرد و در جنگ هایی شرکت می کند که از امکانات سن و سالش به دور است.

گذشته از داستان رستم و سهراب که در واقع به دوره گذار قدرت از کیکاووس به

کیخسرو تعلق دارد، منطق روایت در داستان پادشاهی کیخسرو نیز از همان آغاز به صور گوناگون بیان می‌شود. داستان‌های فرود، اکوان، بیژن و منیژه، چنان که گفتیم، اجزای لایتجزای داستان کیخسرو است. تسلسل این داستان‌ها بهترین دلیل اتکاء داستان‌های شاهنامه بر یک منطق درونی است که در نهایت ایجاز چنان داستان‌ها را در یکدیگر می‌بافد که جای هیچ‌چون و چرایی در تسلسل منطقی حکایات باقی نمی‌گذارد.

اگر از داستان رستم و سهراب و داستان سیاوخش، که چنان که گفتیم بیان زاده شدن کیخسرو است، بگذریم و به بررسی ساختار منطقی پادشاهی کیخسرو پردازیم، می‌بینیم که داستان‌های این پادشاهی با نظم و منطق دقیقی که حاکی از انطباق آگاهانه ساختار برای ایجاد وحدت ادبی بر داستان است، ترتیب یافته‌اند. در این بخش از بحث به بررسی تسلسل و رابطه منطقی داستان‌های پادشاهی کیخسرو می‌پردازیم. هدف از این بررسی نفی ادعای استقلال این داستان‌ها است. به عبارت دیگر، حتی با فرض اینکه این حکایات به صورت مستقل در سنن شفاهی یا حماسی ایران از دیرباز وجود داشته‌اند، باید قبول کرد که هنگامی که شاهنامه ابومنصوری تدوین می‌شد، و شاید بسیار پیش از آن در منابع کتبی که شاهنامه ابومنصوری بر اساس آنها تدوین شده بود، این داستان‌ها نظم منطقی و تسلسل روایی خود را پیدا کرده بودند.

ب - فرود و کیخسرو

خلاصه داستان فرود این است که کیخسرو سپاهی به سرکردگی طوس به توران می‌فرستد و به طوس سفارش می‌کند که از راه کلات که برادر ناتنی پادشاه، یعنی فرود در آنجا قلعه‌ای دارد نرود، مبادا که برخوردی بین ایشان پیش آید^{۵۵۳}:

هم او مرد جنگ است و گرد و سوار
به گوهر بزرگ و به تن نامدار

طوس دستور کیخسرو را نادیده می‌گیرد و از راه کلات می‌گذرد. میان فرود و ایرانیان جنگ درمی‌گیرد و فرود به دست ایرانیان کشته می‌شود. این داستان هم ظاهراً کاری به کین‌خواهی کیخسرو ندارد، زیرا چه داستان فرود باشد و چه نباشد تسلسل ظاهری

وقایع که هدف آنها لشکرکشی به توران، شکست دادن افراسیاب، و انتقام گرفتن از قاتلان سیاوخش است، حفظ می‌شود و احتیاجی به داستان فرود نیست. اما حقیقت امیر غیر از این است و استقلال داستان فرود از بقیه داستان کین‌خواهی کیخسرو ظاهری و سطحی است، زیرا داستان فرود در تثبیت پادشاهی کیخسرو نقشی اساسی دارد.

می‌دانیم که پس از آمدن کیخسرو به ایران، برخی از اشراف به سرکردگی طوس با پادشاهی او مخالفت می‌ورزند و مایلند که پسر کاووس، یعنی فریبرز به جای سیاوخش که در توران کشته شده بود، بر تخت پدر بنشیند. اما کیخسرو با فتح دز بهمن لیاقت خودش را برای پادشاهی ثابت می‌کند و زمام امور را در دست می‌گیرد. به عبارت دیگر در جانشینی کیخسرو میان اشراف اختلاف نظر هست و اعتراضات کسانی که به شایستگی او ایراد می‌گیرند، اعتراضات بی‌اساسی نیست. بنابراین حکومت کیخسرو با جدال بر مسئله جانشینی آغاز می‌شود. به هنگام کناره گرفتن از سلطنت نیز کیخسرو لهراسپ را که در نظر بزرگان ایران شایسته شاهی نیست به جانشینی خودش منصوب می‌کند و این کار باعث می‌شود که همان بزرگانی که در آغاز از سلطنت او دفاع کرده بودند، این بار با اینکه او لهراسپ را به جانشینی خود می‌گمارد، مخالفت ورزند. به عبارت دیگر مسئله جانشینی نه تنها در آغاز حکومت کیخسرو، بلکه در پایان پادشاهی او هم ایجاد کشمکش و اختلاف می‌کند و بنابراین جانشینی در سرنوشت کیخسرو و پادشاهی او مسئله‌ای بسیار مهم است. به همین دلیل است که اولین داستان پادشاهی او، یعنی «داستان عرض کردن کیخسرو» در واقع بیان نمادین قراردادی است که بین او با کاووس و پهلوانان دربار کاووس منعقد می‌شود. ابتدا کاووس از او می‌خواهد که به خون‌خواهی پدرش سیاوخش قیام کند و وقتی کار به کشتن افراسیاب می‌رسد «به خویشی مادر» به افراسیاب ننگرد^{۵۵۴} و وقتی کیخسرو سوگند یاد می‌کند از او نوشته می‌گیرند و رستم و دیگر پهلوانان بر سوگندنامه او گواه می‌شوند^{۵۵۵}. پس از این قراردادهای کتبی و شفاهی است که خسرو سپاهی به سرکردگی طوس به توران می‌فرستد.

اما با اینکه انعقاد قراردادهای شفاهی و کتبی میان کیخسرو و ایرانیان شایستگی

کیخسرو را برای حکومت در ایران و نیز به ارث بردن وظیفه کین خواهی خون سیاوخش را برای او در ایران تثبیت کرده است، این مسأله در توران هنوز به جایی نرسیده است. بدین معنی که چون از تخمه سیاوخش در توران پسری به نام فرود وجود دارد، کیخسرو هم در مورد وراثت سیاوخش، و هم در مورد تاج و تخت ایران هنوز رقیب دارد. داستان فرود شگردی است که به وسیله آن مسأله جانشینی برای کیخسرو کاملاً حل می شود و با کشته شدن فرود موقعیت کیخسرو به عنوان تنها جانشین قانونی سیاوخش در ایران و توران تثبیت می گردد.

فرود مانند کیخسرو پسر سیاوخش است و ظاهراً از کیخسرو هم بزرگ تر است. بنابراین اگر کشته نشود در مورد اینکه کدام یک از دو پسر شایسته رسیدن به تخت و تاج هستند اختلاف پیش خواهد آمد، کما اینکه به هنگام آمدن کیخسرو به ایران بر سر انتخاب جانشین نزاع در گرفت. به امکان بروز این اختلاف از همان خطبه داستان فرود اشاره شده است و این اشاره با مهارتی صورت گرفته است که در ظاهر گویا مقصود از آن طوس و غرور ابلهانه اوست که به نافرمانی از کیخسرو و مرگ فرود منجر می شود. اما در واقع ابیاتی که این اشارت را بیان می کند از نظر معنی چند پهلو هست^(۱) و با آنکه در ظاهر به طوس مربوط می شود، به صورتی نمادین به فرود هم نظر دارد^{۵۵۶}:

کسی کز نژاد بزرگان بود	ز بیشی بماند سترگ آن بود
چو بی کام دل بنده باید بدن	به کام کسی داستانها زدن
سپهد چو خواند ورا دوستدار	نباشد خرد با دلش سازگار

چند پهلو بودن^(۲) از خصوصیات ابیات شاهنامه است، که به عنوان یک اثر بدیع هنری از همه ابزار و شگردهای بیان ادبی برای ارائه مقصود بهره می گیرد. چند پهلو بودن ابیات شاهنامه مخصوصاً در گفتار جریره، مادر فرود که فرود را تشویق می کند که برای خون خواهی پدر به سپاه برادرش کیخسرو بپیوندد به بهترین وجهی نشان داده شده است^{۵۵۷}:

(1). Over-Determined

(2). Over-Determination

بر مادر آمد فرود جوان
از ایران سپاه آمد و پیل و کوس
چه گویی؟ چه باید کنون ساختن؟
جریره بدو گفت کای رزم‌ساز
به ایران برادرت شاه نو است
تو را نیک داند به نام و گهر
بدو داد پیران مرا از نخست
نژاد تو از مادر و از پدر
برادرت اگر کینه جوید همی
تو را پیش باید به کین ساختن
گر او کینه جوید همی از نیا

چنین گفت مام روشن‌روان
به پیش سپه در سرافراز طوس
نباید که آرد یک تاختن
بدین روز هرگز مبادت نیاز
جهاندار و بیدار کیخسرو است
ز همخون و از مهره یک پدر
وگر نه ز ترکان همی زن نجست
همه تاجدار و همه نامور
روان سیاوش بشوید همی
کمر بر میان بستن و ساختن
تو را کینه زیباتر و کیمیا

با آنکه ظاهر امر این است که جریره به فرود می‌گوید که در کین جستن از افراسیاب
با کیخسرو همکاری کند، اما عباراتی مانند «بدو داد پیران مرا از نخست»، «تو را کینه
زیباتر و کیمیا»، مخصوصاً سه بیت:

نژاد تو از مادر و از پدر
برادرت اگر کینه جوید همی
تو را پیش باید به کین ساختن
همه تاجدار و همه نامور
روان سیاوش بشوید همی
کمر بر میان بستن و ساختن

کاملاً دو پهلو است و معانی چندگانه‌ای دارد که یکی از آنها دستور همکاری با
کیخسرو است و دیگری تصریح به اینکه فرود به حکم اینکه از کیخسرو بزرگ‌تر است
و از نژاد تاجداران و ناموران است، در کین توختن نیز از کیخسرو «پیش باید». جریره
به فرزند می‌گوید که باید «نژاد و گهر» را در کین خواهی پدر به جای آرد^{۵۵۸}، زیرا «ز
تخم کیانی و کی منظری»^{۵۵۹}. پس از این وقتی که بهرام از سپاه ایران نزد فرود می‌آید
که با او مذاکره کند، فرود را «بار آن خسروانی درخت»^{۵۶۰}، یعنی سیاوخش و «شهریار
جوان»^{۵۶۱} می‌خواند. فرود نیز درست مثل کیخسرو که نشان کیان را بر بدنش به گیو
که به دنبال او به توران رفته است می‌نماید، بدنش را به بهرام نشان می‌دهد و «برهنه
نشان سیاوش» را به او می‌نماید^{۵۶۲}. از این گذشته درست مثل کیخسرو که پیش از

فرستادن سپاه به توران مجلسی ترتیب می‌دهد و در آن مجلس به هر یک از پهلوانان هدیه‌ای می‌بخشد و مأموریتی به ایشان محول می‌کند، فرود با گفتارش این مجلس را به صورتی نمادین دوباره ایجاد می‌کند و این بار خودش جای کیخسرو را می‌گیرد و برای خون‌خواهی پدر به پهلوانان بذل و بخشش می‌کند که^{۵۶۳}:

یک سور سازم چنان چون توان ببینم به شادی رخ پهلوان
از اسپ و ز شمشیر و گرز و کمر ببخشم ز هرگونه بسیار مر
و زان پس گرازان به پیش سپاه به توران شوم داغ در کینه‌خواه
سزاوار این جستن کین منم به جنگ آتش تیز برزین منم

باز دو پهلو بودن محتوای این ابیات و احتمال رقابت فرود و کیخسرو با مصراع «سزاوار این جستن کین منم» بیان می‌شود. اگر سزاوار کین‌خواهی سیاوخش فرود است، پس در مشروعیت کیخسرو تردید ایجاد می‌شود. تضادی که تلویحاً میان کیخسرو و فرود بر سر پادشاهی ایران و کین‌خواهی سیاوخش وجود دارد، مرگ فرود را محتوم می‌کند، زیرا اگر فرود کشته نشود هم به منطق درونی داستان و هم به تسلسل وقایع لطمه خواهد خورد. بنابراین داستان فرود که ظاهراً تنها حماقت طوس را می‌رساند در حقیقت تثبیت جانشینی کیخسرو و براندازی رقیب اوست.

اکنون اگر به فقره شانزدهم طرح زندگانی پهلوان در جدول فن هان که پیش از این نقل کردیم نگاه کنیم می‌بینیم که «کشتن برادر جوان‌تر» جزء طرح کلی زندگینامه برخی از پهلوانان است. با اینکه در مورد کیخسرو و فرود چنان که گفتیم فرود ظاهراً از کیخسرو بزرگ‌تر است، در طرح کلی داستان اینکه کدام یک از برادران مسن‌تر است به نظر من اهمیت چندانی ندارد، زیرا ما در اینجا با ساختار کلی روایت سر و کار داریم نه با جزئیات. آنچه اهمیت اساسی دارد، این است که با کشته شدن فرود تنها رقیب کیخسرو برای تاج و تخت از میان می‌رود.

ج - داستان‌های اکوان دیو و بیژن و منیژه

قبل از بررسی داستان رستم و اکوان دیو و رابطه آن با تسلسل روایت شاهنامه، باید مقدمه‌ای درباره داستان کاموس گفته شود تا پیوند منطقی روایت یا به عبارت بهتر

منطق روایی^(۱) شاهنامه بهتر نشان داده شود.

پس از اتمام داستان فرود، داستان کاموس کشانی پیش می‌آید و داستان رستم و اکوان دیو پس از داستان کاموس نقل می‌شود. چنان که می‌دانیم در پایان داستان فرود سپاه ایران از جلوی تورانیان می‌گریزند که بر ایشان شبیخون کرده‌اند. بنابراین از فرستادن این سپاه به توران فایده‌ای عاید نشده است، مگر همان کشته شدن فرود که مسألهٔ جانشینی کیخسرو را در ایران و توران حل کرده است. با حل مسألهٔ جانشینی راه برای بیان داستان کین خواهی گشوده است. اما ابتدا باید نقش رستم به عنوان جهان پهلوان کیخسرو تثبیت شود، آن هم جهان پهلوانی که گویی جوانی از سر گرفته است. تسلسل روایت در شاهنامه، به پیروی از منطقی که بدان اشاره کردیم، پس از نقل داستان فرود به تثبیت نقش رستم می‌پردازد. این موضوع هم در آخرین ابیات داستان فرود و هم در خطبهٔ داستان کاموس تصریح شده است، زیرا حتی پس از شکست و فرار ایرانیان از سپاه توران، افراسیاب به پیران که از فرار ایرانیان مغرور شده است هشدار می‌دهد که^{۵۶۴}:

تو ایمن بخسپی، بیچد روان	به جایی که رستم بود پهلوان
که سالار او بود و پیوند اوی	پذیرفت پیران همه بند اوی
	در خطبهٔ داستان کاموس نیز می‌خوانیم ^{۵۶۵} :

کزو داستان در دل هر کس است	شگفتی به گیتی ز رستم بس است
خردمندی و سنگ و فرهنگ از اوست	سرمایهٔ مردی و جنگ از اوست
ز دفتر به گفتار خویش آوریم	کنون رزم کاموس پیش آوریم

بنابراین پس از اتمام کار فرود، شاهنامه می‌خواهد به رستم بپردازد و دربارهٔ شگفتی‌ها که از او در دل مردم هست و در باب سرمایهٔ مردی و جنگاوری او و خردمندی و سنگ و فرهنگش سخن براند، انگار در نیمهٔ شاهنامه هنوز مردی و جنگاوری رستم بر خوانندگان این حماسه نامعلوم است. بنابراین رستمی که روایت شاهنامه اکنون از او سخن می‌گوید رستمی است به غیر از آن رستم که می‌شناسیم و داستان پهلوانی‌اش

(1). Narrative logic

را بارها در شاهنامه خوانده‌ایم.

ساختار داستان کاموس در رابطه با کل داستان پادشاهی کیخسرو از طریق تجزیه این داستان به عناصر روایی اش بهتر معلوم می‌شود.

۱. سپاهی که خسرو پس از عفو طوس که «باعث مرگ» فرود شده بود، دوباره به توران می‌فرستد، از تورانیان شکست می‌خورد و به کوه پناهنده می‌شود.
۲. خبر شکست ایرانیان به کیخسرو می‌رسد و خسرو رستم را به نجات ایشان می‌فرستد.

۳. طلایه سپاه رستم به سرکردگی فریبرز به سپاه طوس می‌رسد که در محاصره تورانیانند و به ایرانیان می‌گوید که رستم هنوز اجازه جنگ به ما نداده است.

۴. کاموس به جنگ ایرانیان می‌آید و هیچ‌یک از پهلوانان ایران حریف او نمی‌شوند.
۵. رستم با سپاه کمکی با ایرانیان می‌رسد و به ایرانیان می‌گوید چون رخس خسته است روز اول را آنها جنگ کنند تا خستگی رخس در رود و رستم بر او با تورانیان بجنگد.^{۵۶۶}

۶. کاموس اشکبوس را به جنگ می‌فرستد و هیچ‌یک از سران ایران حریف او نمی‌شوند تا رستم پیاده به میدان می‌رود و اشکبوس را می‌کشد.
۷. رستم کاموس و دیگر پهلوانان تورانی را می‌کشد.
۸. رستم شنگل و ساوه شاه و خاقان چین و پهلوانانشان را یا می‌کشد و یا اسیر می‌کند و نزد کیخسرو می‌فرستد.

۹. رستم به جنگ کافور مردمخوار و پولادوند می‌رود و هر دو را شکست می‌دهد.
۱۰. افراسیاب از رستم می‌گریزد.

۱۱. رستم و سپاه ایران از توران به ایران باز می‌گردند.

چنان که از این خلاصه‌ای که گفته شد مشاهده می‌شود رستم نقش اساسی را در داستان کاموس برعهده دارد و مردانگی او در مقابل ضعف دیگر پهلوانان ایران قرار داده شده است. هر جا که اینها شکست می‌خورند، رستم پیروز می‌شود و حتی اشکبوس را که بر اسب سوار است، رستم با پای پیاده از بین می‌برد. بنابراین دور نیست

اگر ادعای ما دربارهٔ اینکه داستان کاموس تثبیت تجدید حیات رستمی است که طی داستان رستم و سهراب دوباره جوان شده است تا بتواند در خدمت کیخسرو کین سیاوخش را بخواهد، صحیح باشد. در طول داستان کاموس، رستم نه تنها تورانیان را شکست سختی می‌دهد، بلکه تعدادی از شاهانی را هم که با توران متحد بودند^{۵۶۷} و به کمک افراسیاب آمده بودند از میدان به‌در می‌کند. یکی از ویژگی‌های جالب این داستان این است که رابطهٔ رستم و کیخسرو در همان آغاز کار به صورتی یاد می‌شود که انگار کاووس اصلاً وجود ندارد. درعین حال در بیان پهلوانی خودش، رستم مکرراً به هفت‌خان که به هنگام جوانی و حتی پیش از جهان پهلوان شدن از آن گذشته بود اشاره می‌کند. بنابراین اگر هفت‌خان رستم در زمان پادشاهی کاووس امتحان قابلیت رستم برای منصب جهان پهلوانی بود، داستان کاموس همین نقش را در پادشاهی کیخسرو ایفا می‌کند، با این تفاوت که در زمان کاووس جوانی رستم واقعی بود و در داستان کاموس استعاری است^(۱)، حتی پیروزی رستم بر پولادوند دیو که ادعا می‌کند که خور و خواب را بر فریدون و ضحاک و جم دژم کرده بود، یادآور پیروزی رستم بر دیو سپید است، مخصوصاً از این‌رو که پولادوند دیو به یاد می‌آورد که این همان رستم است که مازندران را «شب تیره بستند به گرز گران»^{۵۶۸}. جالب این است که حتی شیده پسر افراسیاب که به مشاهدهٔ جنگ رستم و پولادوند آمده است به پولادوند می‌گوید اگر توانستی رستم را به هنگام کشتی‌گرفت و به زیر بیاوری «به خنجر جگرگاه او را بشکاف»^{۵۶۹} که درست یادآور صحنهٔ پاره کردن جگرگاه دیو سپید به دست رستم است^{۵۷۰}.

روایت شاهنامه در داستان کاموس با قرض کردن صور خیالی که یک بار پیش از این در داستان هفت‌خان رستم به‌کار رفته‌اند، تساوی نمادین داستان‌های هفت‌خان و کاموس را که اولی امتحان قدرت رستم نوجوان و دومی تثبیت قدرت رستمی است که جوانی از سر گرفته، نشان می‌دهد، اشاره به هفت‌خان از لحظه‌ای که خسرو مأموریت نجات لشکر ایرانیان را به رستم محول می‌کند، آغاز می‌شود^{۵۷۱}:

(1). Metaphorical

به رستم چنین گفت کای سرافراز
 همی سر گراید به سوی نشیب
 بکندی دل و مغز دیو سپید
 به پاسخ چنین گفت رستم به شاه
 شنیده است خسرو که تا کیقباد
 به ایران به کین من کمر بسته‌ام
 بیابان و تاریکی و پیل (ل، لی: دیو) و شیر
 بزرگان توران و مازندران
 همان تشنگی‌ها و راه دراز
 چنین رنج و سختی بسی دیده‌ام
 تو شاه جهان هستی و من رهی
 میان بسته‌ام چو تو فرمان دهی

نکته مهم دیگر در این داستان این است که با آنکه سخن همه از دلیری‌های رستم در هفت‌خان است، یعنی از ماجرای که در پادشاهی کاووس رخ می‌دهد، و با آنکه کیقباد و کیخسرو هر دو ذکر می‌شوند، یک کلمه از کاووس یاد نمی‌شود. حذف کاووس در این گفتگو، اگر حدس من دربارهٔ تسلسل وقایع شاهنامه صحیح باشد، تثبیت رابطهٔ رستم و کیخسرو است به عنوان شاه و جهان‌پهلوان، آن هم در حیات کاووس که موجودیتش به خاطر بی‌فرو بودنش، دیگر یک موجودیت صوری و جنبی بیش نیست. به عبارت دیگر روایت شاهنامه در جزء جزء پیچ و خم‌هایش از یک ساختار منطقی خاصی پیروی می‌کند که این ساختار را در هر فرصتی با شگردهای گوناگون روایی نشان می‌دهد. در پایان داستان کاموس نه تنها رابطهٔ نزدیک رستم و کیخسرو برقرار و تثبیت شده است، بلکه شاهانی هم که به کمک افراسیاب آمده بودند^{۵۷۲}، مانند خاقان چین، ساوه شاه، و دیگران از ایرانیان شکست خورده‌اند و برتری کیخسرو بر ایشان محرز شده است. بنابراین حوادثی که پیش از این داستان رستم و اکوان دیو پیش می‌آید علائم شکست افراسیاب و تثبیت «جهانداری» کیخسرو است، بدین معنی که افراسیاب کم‌کم به سوی انزوا سوق داده می‌شود و کنترلی را که پیش از این بر شاهان و فرمانروایانی از قبیل خاقان چین داشت که همیشه از متحدانش بود، از دست می‌دهد

و حتی اختیار مناطقی که همواره تحت فرمانش بود و یا با او همکاری و همراهی داشتند نیز از دستش بیرون می‌رود. جنبهٔ نمادین داستان رستم و اکوان دیو در کل روایت پادشاهی کیخسرو همین بیرون رفتن اختیار از دست افراسیاب است که با صور خیال گوناگونی که دلالت بر این مطلب می‌کنند نشان داده می‌شود. نکتهٔ مهم دیگر در بررسی داستان اکوان به عنوان جزئی از داستان پادشاهی کیخسرو، به ماهیت شکست و پیروزی در حماسه‌های سنتی مربوط می‌شود. بدین معنی که هرگاه قوم یا پادشاهی بر قوم یا پادشاه دیگری پیروز می‌شود نه تنها فرمانروایی، بلکه مایملک و زنان قوم یا پادشاه شکست خورده را هم از دست او خارج می‌کند و به یغما می‌برد. به همین دلیل است که مهم‌ترین حماسهٔ ایرلند^(۱) به معنی «غارت گله‌های کولینگه» است. در داستان کین‌خواهی کیخسرو نیز اگر قرار است که افراسیاب از کیخسرو شکست بخورد باید هم مایملک او و هم زنان حرمش اعم از همسران، کنیزان، و دخترانش مورد تعرض ایرانیان قرار گیرند و به دست ایشان بیفتند. داستان اکوان در اساس شرح نمادین^(۲) غارت مایملک افراسیاب، مخصوصاً نمادهای پادشاهی اوست، و داستان بیژن و منیژه بیان نمادین از دست رفتن زنان یا ناموسش. بنابراین دو داستان اکوان و بیژن و منیژه در واقع دو مرحله از شکست نمادین افراسیابند و باید با هم مورد تحلیل قرار گیرند. برای همین تحلیل این دو داستان را در یک بخش قرار دادیم و آنها را از هم جدا نکردیم. اما برای روشن‌تر شدن مطلب آنها را جدا جدا نیز بررسی خواهیم کرد.

داستان رستم و اکوان دیو

اینکه داستان اکوان یک داستان نمادین^(۳) است و معنی آنرا باید از طریق تأویل دانست در همان خطبهٔ داستان آمده است^{۵۷۳}:

که دهقان همی گوید از باستان	نباشی بدین گفته همداستان
به دانش گراید، بدین نگرود	خردمند کین داستان بشنود
شوی رام و کوتاه شود داوری	ولیکن چو معنیش یادآوری

(1). Táin Bó Cúailnge

(2). Symbolic Narration

(3). Symbolic

اما نه خود اکوان و نه شگرد رستم در خلاصی از دست او اهمیت چندانی ندارد، زیرا هر دوی این بن‌مایه‌ها از بن‌مایه‌های قصص عامیانه هستند. حیلۀ رستم که به اکوان می‌گوید او را به دریا نیندازد و فریب خوردن اکوان و انداختن رستم به دریا، در واقع روایتی است از حکایت عامیانهٔ تیپ شمارهٔ ۱۳۱۰ که بن‌مایهٔ شمارهٔ K580 را نیز شامل می‌شود.^{۵۷۴}

رویارو شدن رستم و اکوان به خودی خود اهمیت چندانی ندارد و صرفاً روبنایی است که پیام مهم‌تری را پنهان می‌کند. تعداد ابیاتی که مشخصاً به نبرد رستم و اکوان دیو اختصاص یافته در کل داستان زیاد نیست. به عبارت دیگر از ۱۸۶ بیت داستان اکوان، حتی با احتساب ابیاتی که دیو را در متن داستان تأویل می‌کنند، و با افزودن ابیاتی که حاکی از گزارشی است که رستم دربارهٔ روبه‌رو شدن خودش با اکوان به کیخسرو می‌دهد، تنها ۸۱ بیت، یعنی کمتر از نصف داستان کل داستان است و اگر تأویل دیو و گزارش رستم به کیخسرو را حساب نکنیم و فقط ابیات مربوط به صحنه‌های رویارو شدن اکوان و رستم را در نظر بگیریم، تعداد این ابیات از پنجاه و اند بیت، یعنی کمتر از یک سوم داستان، تجاوز نمی‌کند. بنابراین آنچه در داستان رستم و اکوان مهم است، جنگ رستم با اکوان نیست. به نظر من پیام‌های اصلی متن عبارت از کمک خواستن چوپانان مرزی کیخسرو و به غارت بردن رستم پیلان و اسپان افراسیاب است. ساختار اساسی داستان رستم و اکوان دیو این است که جهان پهلوان ایران، تک و تنها به سرزمینی که ظاهراً در مرز توران و ایران قرار دارد می‌آید تا چوپانان آنجا را از آفتی رها کند. ضمن از بین بردن این آفت، اسب پهلوان به گله‌های اسبان افراسیاب محلق می‌شود و با مادیان گلهٔ افراسیاب جفت‌گیری می‌کند.^{۵۷۵} این صحنه خود ایماژ گویایی است دربارهٔ آنچه پس از این داستان ضمن داستان بیژن و منیژه، میان پهلوان ایرانی بیژن، و دختر افراسیاب، منیژه پیش می‌آید. چوپانان افراسیاب به پهلوان حمله می‌کنند، اما او دو بهره از ایشان را می‌کشد و گلهٔ اسبان افراسیاب را به غارت می‌برد. افراسیاب و پهلوانانش با چهار پیل و سپاه سر می‌رسند و پهلوان را تعقیب می‌کنند^{۵۷۶} اما رستم ایشان را وادار به فرار می‌کند و^{۵۷۷}:

از او بستند آن چار پیل سپید شدند آن سپه از جهان ناامید ...

چو برگشت، برگاشت پیل و مه بنه هرچه آمد به چنگش همه
 هسته و بار معنایی این داستان در این است که نه تنها رستم چهار پیل سپید
 افراسیاب را به غارت می برد و به شاه ایران می بخشد، بلکه اسبان افراسیاب را هم میان
 پهلوانان ایران تقسیم می کند^{۵۷۸}. کشتن اکوان به خودی خود اهمیت چندانی ندارد.
 پیل سپید در سنن حماسی ایران نماد شهریاری است و اسب هم نماد اسواری و
 جنگاوری. بنابراین رستم که پیل و اسبان افراسیاب را غارت می کند به صورتی نمادین
 هم شاهی افراسیاب را از او می گیرد و به کیخسرو می بخشد، و هم مردانگی تورانیان
 را نفی می کند. پس داستان اکوان در واقع بیان نمادین خارج شدن اختیار و مایملک
 افراسیاب از دست خود او و انتقال آن به دست کیخسرو و پهلوانان ایران است. به همین
 قیاس داستان بیژن و منیژه که درست پس از حکایت اکوان پیش می آید، بیان نمادین
 از دست رفتن زنان/ناموس افراسیاب است. حاصل نمادین این دو داستان، یا آنچه که
 در تحلیل ادبی فرهنگی (Symbolic Outcome) خوانده می شود، بیان سمبلیک شکست
 کامل افراسیاب از کیخسرو و از پهلوان دوباره جوان شده او، یعنی رستم است، و مقدمه
 نابودی کامل افراسیاب و تورانیان است که گویی در این داستان به نحوی بیان شده
 که دریافتش «براعت استهلال» می طلبد. اینکه پیام اصلی داستان اکوان صرفاً جنگ
 رستم با آن دیو جادویی نیست، بلکه غارت اسبان و گله افراسیاب است، و اینکه حکایت
 اکوان به عنوان یکی از مراحل مهم کین خواهی خسرو از پادشاه تورانیان است و ماهیتاً
 به دنباله داستان کینه جویی کیخسرو از جدش مربوط می شود صریحاً در آخر داستان
 اکوان از زبان رستم بیان شده است^{۵۷۹}:

شوم زود و آیم به درگاه باز بیاید همی کینه را کرد ساز
 که کین سیاوش به اسپ و گله نشاید چنین خوار کردن یله

بنابراین داستان رستم و اکوان دیو را نمی توان حکایتی مستقل دانست که از منبعی
 به غیر از شاهنامه/بومنصوری اخذ شده است. تسلسل دقیق و پیوسته داستان های
 شاهنامه با اندک توجهی به «دستور درونی»^(۱) آن عیان می شود.

(1). Internal Grammer

داستان بیژن و منیژه

داستان بیژن و منیژه نیز مانند داستان اکوان، حکایت مستقلی نیست که به شاهنامه وصل شده باشد، بلکه اساساً جزئی از داستان کین خواستن کیخسرو از افراسیاب است. اولین بیت داستان، یعنی آن بیتی که پس از مقدمه معروف فردوسی، اصل داستان را آغاز می‌کند، این مطلب را به روشنی نشان می‌دهد^{۵۸۰}:

چو کیخسرو آمد به کین خواستن	جهان ساز نو خواست آراستن
ز توران زمین کم شد آن تاج و گاه	بر آمد به خورشید بر تخت شاه
بپیوست با شاه ایران سپهر	بر آزادگان بر بگسترد مهر ...
چو بهری ز گیتی بدو گشت راست	که کین سیاوش همی باز خواست،
به بگماز بنشست یک روز شاد	ز گردان لشکر همی کرد یاد

اگر آمدن کیخسرو به کین خواستن، سپهر بر میل ایرانیان، و تأکید بر خواستن کین سیاوش، در این داستان نقش اساسی نداشتند، فردوسی لزومی به ذکرشان نمی‌دید، و اگر داستان اساساً حکایت مستقل عشق بیژن و منیژه بود و ربطی به ماجرای کینه‌جویی کیخسرو نداشت، فردوسی این چند بیت را در آغاز حکایت نظم نمی‌کرد. ناگفته نماند که لابد مضمون این ابیات در متن شاهنامه/ابومنصوری بوده است، زیرا اینها پس از دیباچه داستان که وصف حال فردوسی را بیان می‌کند آمده است.

اگر چنان که من حدس می‌زنم مضمون ابیات در شاهنامه منشور موجود باشد، می‌توان نتیجه گرفت که هدف مصنفان متن ابومنصوری از ذکر این مطالب مقدماتی مربوط کردن این داستان بیژن و منیژه به جریان یا به قول امروزی‌ها، «روند» داستان کین‌خواهی کیخسرو بوده است. زیرا چنان که قبلاً گفتیم مؤلفان شاهنامه/ابومنصوری نسبت به ساختار کتابشان حساس بودند و می‌خواستند ساختاری منطقی و منسجم به آن بدهند. پس اگر چنان که برخی از فضلا پنداشته‌اند، داستان بیژن و منیژه داستانی مستقل بود، لزومی به ذکر کین‌خواهی کیخسرو در ابتدای داستان نبود و فردوسی می‌توانست داستان را یا با وصف مجلس شراب کیخسرو و دادخواهی ارمانیان شروع کند، و یا چند بیتی در باب عشق و عاشقی بسراید.

برای تحلیل این داستان ابتدا عناصر مهم روایت را ذکر می‌کنیم:

۱. ارمانیان که ساکنان منطقه‌ای مرزی میان ایران و تورانند به دربار ایران می‌آیند و از کیخسرو تفضای کمک می‌کنند.
 ۲. کیخسرو بیژن و گرگین را به کمک ایشان می‌فرستد و به گرگین می‌گوید که بیژن را راهبری کند.
 ۳. گرگین بیژن را به جشنگاه منیژه دختر افراسیاب می‌برد.
 ۴. منیژه عاشق بیژن می‌شود و او را ابتدا به سراپرده خود و سپس با خود به اندرونی افراسیاب می‌برد و با او کامرانی می‌کند.
 ۵. افراسیاب آگاه می‌شود و بیژن را دستگیر می‌کند، اما به وساطت پیران او را نمی‌کشد و در چاهی که دهانه آنرا با سنگ اکوان دیو می‌پوشانند زندانی می‌کند و منیژه را هم از دربار طرد می‌کند.
 ۶. گرگین خبر ناپدید شدن بیژن را به ایران می‌برد و می‌گوید که بیژن را گوری جادو دزدید، اما کیخسرو به یاری جام گیتی‌نما از حال بیژن و منیژه آگاه می‌شود و رستم را به باز آوردن ایشان مأمور می‌کند.
 ۷. رستم در لباس بازرگانان به توران می‌رود و بیژن را نجات می‌دهد.
 ۸. رستم با بیژن و هفت پهلوان ایرانی به درگاه افراسیاب شبیخون می‌زنند و بنه و زنانش را غارت می‌کنند.
 ۹. افراسیاب و تورانیان به تعقیب رستم می‌پردازند، اما رستم منیژه و غنائم را به ایران می‌فرستد و ایرانیان سپاه افراسیاب را شکست می‌دهند و او را می‌گریزانند و به ایران باز می‌گردند.
- چنان که گفتیم داستان اکوان بیان نمادین ضعف افراسیاب در مقابل ایرانیان است، که طی آن رستم گله اسبان و تمثیل فرمانروایی او یعنی پیلانش را به غارت می‌برد. در داستان بیژن و منیژه ایرانیان دختر افراسیاب، یا به عبارت دیگر ناموسش را هم تصرف می‌کنند. طبعاً تصرف منیژه نباید به صورتی انجام شود که براساس آن بتوان به ایرانیان تهمت تجاوز وارد کرد. این خود منیژه است که بیژن را می‌بیند، عاشق او می‌شود، دایه‌اش را به دعوت پهلوان جوان می‌فرستد. عاقبت هم به کمک داروی بیهوشی بیژن به سرای منیژه، که لابد جزء اندرون افراسیاب بوده است برده می‌شود. بار معنایی

تسلیم شدن منیژه به بیژن، که معادل این است که ناموس افراسیاب و تورانیان به چنگ ایرانیان می‌افتد، در صحنه دیگری در داستان تأیید می‌گردد. آن صحنه هنگامی پیش می‌آید که ایرانیان به شبستان افراسیاب شبیخون زده‌اند، و پس از پیروزی زنان حرم را تصاحب کرده‌اند. ایرانیانی که زنان و کنیزکان افراسیاب را تصاحب می‌کنند در این صحنه به صورتی تصویر شده‌اند که انگار زنان تورانی با میل خود تسلیم پهلوانان ایران شده‌اند، نه اینکه به عنف و جبر وادار به رفتن با ایشان شده باشند. هنگامی که رستم و پهلوانان ایران به کاخ افراسیاب وارد می‌شوند^{۵۸۱}:

به کاخ اندر آمد خداوند رخس همه جامه و فرش او کرد بخش
پریچهرگان سپهدپرست گرفته همه دست گردان به دست
فاعل جمله پریچهرگانند که گویا به میل و رغبت خودشان دست گردان را به دست گرفته‌اند. نه تنها رستم، بلکه منیژه و دیگر تورانیان هم از دلالت نمادین عشق منیژه به بیژن آگاهند، زیرا رستم خطاب به افراسیاب با تحقیر و استهزاء می‌گوید^{۵۸۲}:

رها شد سر و پای بیژن ز بند به داماد بر کس نسازد گزند
منیژه نیز هنگامی که بیژن از او می‌خواهد که رازش را افشاء نکند، شکایت می‌کند که:

بدادم به بیژن تن و خان و مان کنون گشت بر من چنین بدگمان
و بزرگان توران هم آگاهند که داستان به این سادگی نیست و بردن زنان افراسیاب در واقع بیان نمادین نامرد شدن یا تأنیث^(۱) آنهاست^{۵۸۳}:

کزین ننگ بر شاه تا جاودان بماند ز کردار بیژن نشان
به ایران به مردان ندانندمان زنان کمر بسته خوانندمان
و رستم نیز افراسیاب را با این سخنان مورد توهین قرار می‌دهد که^{۵۸۴}:

فغان کرد کای ترک شوریده بخت که ننگی تو بر لشکر و تاج و تخت
ارتباط زیربنایی داستان‌ها اکوان و بیژن و منیژه نه تنها در ساختار منطقی و توالی آنها در متن حماسه، بلکه در نحوه روایتشان و ایجاد برخی ارتباطات ذهنی میان آنها

(1). Effeminization

معلوم می‌شود. مثلاً وقتی گرگین به ایران باز می‌گردد و به دروغ می‌گوید که بیژن را گورخری جادو برد، ناپدید شدن بیژن را چنین وصف می‌کند^{۵۸۵}:

برآمد یکی گور از آن مرغزار	کزان خوبتر کس نبیند نگار
به کردارِ گلگونِ گودرز موی	چو خنگِ شباهنگِ فرهاد روی
چو سیمرغ پای و چو پولاد سم	چو شبرنگ بیژن سر و گوش و دم
به گردن چو شیر و به رفتن چو باد	تو گفتی که از رخس دارد نژاد
بر بیژن آمد چو پیلی بلند	به سرش اندر افگند بیژن کمند
فگندن همان بود و بردن همان	دوان گور و بیژن پس اندر دمان
ز تازیدن گور و گرد سوار	برآمد یکی دود از آن مرغزار
به کردار دریا زمین بردمید	کمند افگن و گور شد ناپدید

در داستان اکوان دیو نیز اکوان به صورت گوری جادو ظاهر می‌شود. با اینکه گرگین در وصف گوری که ناپدید شدن بیژن را بر گردن او می‌گذارد دروغ می‌گوید، اینکه داستان به جای هر موجود دیگری از قبیل دیو یا پری، مفقود شدن بیژن را به دخالت گوری جادو نسبت می‌دهد با در نظر گرفتن اینکه اکوان دیو هم خود را به شکل گور نمایان می‌کرده، محل تأمل است. از این گذشته هنگام زندانی کردن بیژن در چاه نیز سر چاه را با «سنگ اکوان دیو» می‌پوشانند^{۵۸۶}. جالب اینجاست که حتی کیخسرو هم در اظهار نگرانی‌اش که مبادا افراسیاب بیژن گرفتار را بکشد، از اکوان دیو یاد می‌کند^{۵۸۷}.

بترسم ز بد گوهر افراسیاب	که از جان بیژنش گیرد شتاب
یک بادسار است و دیوی نژند	بدو داده افسون اکوان و بند
بجنابندش یک زمان دل ز جای	بگرداند آن تیغزن را ز پای

به نظر من اگر دو داستان اکوان دیو و بیژن و منیژه در منبع فردوسی پشت سرهم قرار نداشتند، نام اکوان و خصوصیات او نیز برای شاعر — یا شاید برای کسانی که شاهنامه ابومنصوری را تدوین کردند — تداعی نمی‌شد و ذکری از اکوان در داستان بیژن و منیژه پیش نمی‌آمد، چون در آن صورت اکوان به بیژن و منیژه ربطی نمی‌داشت. اما همین که برخی از تمثیلات و اشاراتی که صریحاً به داستان اکوان دیو مربوط می‌شود

در داستان بیژن و منیژه وارد شده است، بهترین دلیل است که این دو داستان با هم مرتبط بوده‌اند و فردوسی این داستان‌ها را جدا از هم و در منابع مستقل ندیده است که بدون حساب و کتاب آنها را به متن حماسه‌اش وصله کند. این داستان‌ها جزء یک روایت منسجم ادبی بوده‌اند و هم صور خیالی که در آن روایت — یعنی کل شاهنامه/ابومنصوری — به کار رفته بوده و هم تسلسل صوری و نهادن آن روایت، اجزاء روایت را به هم مرتبط می‌کرده است و فردوسی با هنرمندی و نبوغ خاص خودش این تسلسل و ارتباط را در ترجمه روایت به نظم حفظ کرده است. در نتیجه شاهنامه فردوسی نیز مانند شاهنامه/ابومنصوری دارای انسجام و وحدت ادبی خاصی شده است که با اندک توجهی به جزئیات ابیات می‌توانیم آن وحدت را درک کنیم.

در بخشی که گذشت ما مخصوصاً آن داستان‌های شاهنامه را بررسی کردیم که برخی از متخصصان ایرانی و به تازگی غربی‌ها، احتمال داده‌اند داستان‌های مستقلی بوده است که فردوسی از منابع جنبی اخذ کرده و به شاهنامه افزوده است. اگر تحلیلی که ما از تسلسل این داستان‌ها و رابطه درونی آنها با هم داده‌ایم درست باشد، کل روایت شاهنامه دارای وحدت ادبی و روایی دقیقی است و هیچ‌یک از داستان‌های آن از منبعی به غیر از شاهنامه/ابومنصوری نیامده، و فردوسی از خودش چیزی به روایت منثوری که در دست داشته نیفزوده است. بنابراین به جای تئوری‌بافی‌های بیهوده در مورد شاهنامه، یعنی تئوری‌هایی که به تقلید از تاریخ تدوین حماسه‌های غربی مانند *ایلیاد* و *اودیسه* ساخته شده‌اند، بهتر همان است که نص صریح فردوسی را که در نظم شاهنامه از خودش چیزی به متن نیفزوده است و کتابی را که در دست داشته است به عینه نظم کرده است قبول کنیم. و به خاطر داشته باشیم که فردوسی هیچ‌یک از داستان‌های شاهنامه را از منابع کتبی یا شفاهی به غیر از متن ابومنصوری نگرفته است و در نقل نثر به نظم نهایت امانت را مراعات کرده است با یک نکته اضافی کوچک اما مهم. و آن نکته این است که درست است که فردوسی آنچه را که در شاهنامه/ابومنصوری بوده نظم کرده است، اما در انتخاب تصاویر یا به قول فرنگی‌ها «ایماژها» و تشبیهات و استعاره‌هایی که به کار برده است و در پشت هم قرار دادن صداها و ایجاد و ابداع

وحدت آوایی^(۱) و به قول شفیعی کدکنی موسیقائیت^(۲) شعرش و به طور کلی در ابداع زبان شعرش^(۳) آن قدر مهارت به خرج داده است که ابداعات او را باید به مثابه لحظه خلق شعر حماسی در ادب فارسی به شمار آورد. چنان که پیش از این نیز متذکر شدیم، در اینکه بحر متقارب در شعر فارسی پیش از فردوسی موجود بود، حرفی نیست. اما نحوه‌ای که فردوسی این بحر را در شعر فارسی به کار می‌برد، به قدری ماهرانه و آکنده از صنعت و ظرافت است که شعر فردوسی به مثابه خلق مجدد بحر متقارب در ادب فارسی است و برخلاف مثلاً سعدی و حافظ که هر دو در ذروه تغزل شاعرانه و صوفیانه‌اند، اما همیشه نمی‌توان یکی از آنها را بر دیگری ترجیح داد، در مورد فردوسی به جرئت می‌توان گفت که هیچ سراینده فارسی‌زبانی، بحر متقارب و شعر داستانی را به اوجی نبرده است که در سخن فردوسی دیده می‌شود. درباره جزئیات کار فردوسی و هنر سرایندگی او سخن بسیار می‌توان گفت. اما چون در این مقاله ما فقط با خصوصیات کلی شاهنامه و سرگذشت این کتاب و نویسنده‌اش سروکار داریم، وارد بحث نمی‌شویم.

شاهنامه و هویت ملی ایران

یکی از شایع‌ترین افسانه‌ها راجع به فردوسی و شاهنامه او میان عوام و خواص این است که شاعری ملی ایران با سرودن شاهنامه در واقع زبان و ملیت ایران را از خطر نابودی در قبایل بیگانگانی که این کشور را فتح کرده بودند، اعم از ترک و تازی، نجات داده است و اگر فردوسی شاهنامه را نسروده بود ملیت ایرانی و زبان فارسی از بین رفته بود. برخی از فضلاء ایرانی و فرنگی این قضیه را صریحاً ذکر می‌کنند و فردوسی را که در نوشته‌های ایشان نماد ایرانی بودن مطلق است، در تعارض با ترکان و اعراب قرار می‌دهند. مثلاً ریاحی می‌نویسد^{۵۸۸}:

«[فردوسی] این دهقان آزاده خراسانی، این ایرانی بیدار دل ژرف‌اندیش، وقتی به فکر سرودن حماسه ملت خویش افتاد که این سرزمین از دو سو در برابر ترک‌تازی نظامی و سیاسی و فرهنگی بیگانگان بی‌یار و یاور بود. از یک سو خلافت بغداد با عصبیت

(1). Melodic Unity (2). Musicality (3). Poetic Diction

قومی و عربی بر آن بود که فرهنگ و آداب و رسوم و تشخص ملی اقوام تابعه را نابود سازد. از دگر سو، اقوام تازه نفسی از آن سوی سیحون سربرآورده بودند و خاندان‌های ایرانی را که حامی فرهنگ ملی ایران بودند یک به یک از میان برمی‌داشتند. در آن روزهای خواری و زبونی و سرافکنندگی، این آزادمرد دانادل یک تنه به یاری ایران برخاست و طبع توانا و اندیشه‌آفریننده خویش را در خدمت احیای مفاخر ایران و ایرانی نهاد. او تصمیم گرفت با سرودن داستان‌های ملی و تاریخ باستانی سرشار از عظمت و غرور و فر و شکوه، افتخارات فراموش شده روزگاران سرافرازی را به یاد ایرانیان بیاورد، و روح آزادگی و گردن‌فرازی و بزرگواری را در آنان بدمد، و عشق به ایران و خشم بیزاری از دشمنان ایران را در دل‌های آنان برانگیزد».

حتی خالقی مطلق، که در احاطه‌اش بر متن شاهنامه و جزئیات زندگی و کار سراینده آن تردیدی نیست، هم در مورد تأثیر فردوسی و حماسه او بر زبان و فرهنگ ایران می‌نویسد که طوس به هنگامی که ابومنصور محمد بن عبدالرزاق در خراسان صاحب نفوذ بود محیطی «کاملاً ملی» داشت و تصمیم دقیقی به نظم شاهنامه چشم امید همه روشنفکران و شاعران ملی آن بلاد را متوجه کرده بود. اما مرگ نابهنگام آن شاعر بر «طرفداران نهضت ملی» طوس آن قدر تأثیر نهاد که فردوسی را به گرفتن دنباله کار دقیقی برانگیخت^{۵۸۹}. بنابراین حداقل یک بعد مشخص پروژه فردوسی ملی‌گرایی او بود که از «نهضت ملی» زادگاهش، یعنی طوس ملهم بوده است. با آنکه خالقی مطلق به اندازه برخی دیگر از فضلالی شاهنامه‌شناس کار فردوسی را عملی صرفاً ناسیونالیستی قلمداد نمی‌کند، برخی جملاتی که در بیان علل نظم شاهنامه می‌نویسد به کار کسانی که بخواهند فردوسی را به عنوان مظهر وطن‌پرستی و بیگانه‌ستیزی و محمود را به مثابه بیگانه‌ای غاصب، علم کنند می‌خورد^{۵۹۰}:

«برای او [یعنی فردوسی] که عمرش را بر سر سرودن افتخارات ملتش می‌گذارد ساده نیست که ببیند در زمان او مردی بیگانه [یعنی محمود] بر کشور او حکومت می‌کند و او باید از راه دوراندیشی و برخلاف میل باطنی خود دندان روی جگر بگذارد و این مرد بیگانه را مدح گوید، و بگوید که از او امید کمک دارد، تا لااقل اگر کمکی به او نکند — چنان که نکرد — از آزار کسی که او را مدح گفته و از او تقاضای کمک

نمود نیز شرم نماید».

برخی دیگر از فضایل ایرانی و فرنگی مقام فردوسی را بالاتر از اینکه شاهنامه را به چشم داشت صله سروده باشد می‌دانند^{۵۹۱}. در این مورد عده‌ای از فرنگی‌ها نیز با ایشان موافقت کردند، چنان‌که برتلس پس از ذکر این داستان که فردوسی شاهنامه را برای تهیه‌ی جهاز دخترش نظم کرده بود و قضیه‌ی دیر رسیدن صله‌ی محمود به فردوسی و ماجرای مرگ شاعر که در چهارمقاله و برخی از متون دیگر فارسی وارد شده است، می‌نویسد^{۵۹۲}:

«در [این] داستان فاجعه‌ی فردوسی با منافع و مصالح محدود مشخصی، آن هم یکسره مادی بستگی می‌یابد. اما واقعیت این است که شاعر با الهام از آرمان‌های بزرگ در آرزوی تجدید مجد و عظمت گذشته‌ای بود که بی‌بازگشت از دست رفته بود».

من از آرمان‌های فردوسی و آرزوهای او بی‌خبرم، و از این رو قادر به اظهار عقیده هم نیستم، اما در مورد چند نکته‌ی دیگر که به رابطه‌ی شاهنامه و فردوسی با ایران و فرهنگ ایرانی مربوط می‌شود، به استناد متون و شواهد تاریخ می‌توانم برخی حدس‌ها بزنم.

اهمیت شاهنامه برای فرهنگ ایران با فردوسی و شاهنامه‌ی او آغاز نشد. چنان‌که گفتیم کتاب‌هایی که شاهنامه نام داشت و شامل داستان‌های حماسی و ملی ایران بود، پیش از فردوسی هم شایع بود. فی‌الواقع همین‌که ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی در آن زمان دستور به فراهم آوردن شاهنامه می‌دهد، و اینکه دهقانانی که برای این کار

۱۲ - آ - نشان می‌دهد که داستان‌ها و

تواریخ پادشاهان و پهلوانان ایران بسیار پیش از فردوسی شایع بوده‌اند. اگر این داستان‌ها را مدون هم کرده بودند و صور کتبی آنها در کتابخانه‌های «خداوندان کتب» موجود بود، پس ایرانیان به تاریخ قومی خودشان پیش از فردوسی هم عنایت داشته‌اند. از این گذشته اگر فردوسی می‌خواست کتابی را به نظم کند و با منظوم کردن آن کتاب اولاً نام خودش را جاودان سازد، و ثانیاً از پادشاه نامداری حق‌الزحمة کوشش خودش را هم دریافت دارد، طبعاً بهتر آن بود که به متنی مشهور و مهم بپردازد تا به داستان رمانتیک کوچکی مانند *وامق و عذرا* که عنصری آنرا نظم کرد. به نظر من اگر فردوسی کتابی مهم‌تر و بزرگ‌تر از شاهنامه‌ی ابومنصور می‌شناخت، همان را نظم می‌کرد نه

شاهنامه / ابومنصوری را، زیرا به طبع خودش مطمئن بود و می دانست که هر داستان منثور را که او به شعر درآورد بهتر و زیباتر از صورت منثور خودش می شود. زیبایی سخن فردوسی، نبوغ شاعری او، و دقت نظرش در مراعات ایجاد تناسب صوتی در کلمات و جملات و ایجاد بار معنایی استوار و نیرومند در بیان، هر کتاب دیگری را هم که فردوسی به شعر نقل کرده بود به یکی از قله های نظم فارسی تبدیل می کرد. به عبارت دیگر اگر فردوسی مثلاً *گرشاسپ نامه*، *کلیله و دمنه*، یا *سندبادنامه* را منظوم کرده بود، هم اکنون آن کتاب در ادب فارسی مقامی شامخ می داشت، زیرا نبوغ سخنوری فردوسی مستقیماً به ماهیت کتابی که به نظمش همت گماشته بود، مربوط نمی شود و ورای آن است.

اینکه بر برخی از علمای ما گران آمده است که فردوسی *شاهنامه* را به نام محمود کرده است، فوق العاده عجیب است. همه شعرا، دانشمندان و نویسندگانی که پیش از اختراع صنعت چاپ می زیستند، مجبور بودند که برای ممر معاش از حمایت مالی شخصی بزرگ بهره مند باشند. به همین دلیل برخی از ایشان ابتدا کتاب را می نوشتند و بعد در صورتی که شخص گشاده دست و شایسته ای می یافتند، کتاب را به نام او مصدر می ساختند. مثلاً صاحب کتاب *البدء والتاریخ* ظاهراً هنگامی که مقدمه کتابش را می نوشت، نمی دانست که این کتاب را به چه کسی تقدیم خواهد کرد، بلکه ابتدا کتاب را نوشته بود و قصد داشت که بعدها اگر کسی شایسته تقدیم کتاب یافت، آنرا به او تقدیم کند. این مطلب از نص مقدمه کتاب هویدا است^{۵۹۳}:

«و لما نظر فلان اطال الله طاعته بقاه و بلغ من العلوم مناه الی احوال هذه الطبقة و ما قد یقسمهم من الهمم و توزعهم من انواع النحل و تصفح مذاهبهم، اشتاقت نفسه الی تحصیل الأصح من مقالاتهم و تمییز الأصوب من اشاداتهم. فأمرنی لازال أمره عالیاً وجده صاعداً أن أجمع له کتاباً فی هذا لباب منحطاً عن درجة العلو خارجاً عن حد التقصیر مهذباً من شوائب التزید مصفی عن سقاط الغسالات و خرافت العجائز... فتسارعت الی امثال ما مثل و ...» و «چون فلان — که خداوند زندگانی اش را در راه طاعت خویش دراز کند و آنچه از دانش ها خواسته است نصیبش دهد — به احوال این طایفه نظر افکند و دریافت که چه مایه همت های ایشان پراکنده و نحله های ایشان گوناگون و

شاخه شاخه است و به جستجوی مذاهب ایشان پرداخت، خواهان آن آمد که که در دست‌ترین مقالات ایشان را به دست آورد و به بازشناخت درست‌ترین مبانی آنان بپردازد. پس او — که همواره بختش بلند باد و فرمانش متعالی — مرا فرمود که برای وی در این باره کتابی گرد آورم. کتابی نه چندان کوتاه و فشرده و نه نیز بسیار درازدامن که از شایبه دستکاری حقیقت برکنار باشد و پالوده از یافه‌ها و گزافه‌ها و از خرافات پیرزنان... پس من به شتاب در کار آمدم و فرمان او را میان بستم و ...».

پیدا است که نویسنده هنوز برای تقدیم کتاب کسی را در نظر نداشته است و مقدمه کتاب را با قید «فلان» به جای کسی که کتاب را به فرمان او نوشته است، به صورتی فراهم کرده که اگر بعدها کسی پیدا شد که قابل تقدیم بود، بتواند مسوده کتاب را به نام او به بیاض آورد.

تقدیم کتاب به بزرگی که بتواند وسایل معاش نویسنده را فراهم آورد از بدیهیات زندگی آن دوره بود. اخلاق آن شخص صاحب مقام و چاپلوس بودن یا نبودن نویسنده مقوله دیگری بود. ظاهراً فقط «روشنفکران» ایرانی هستند که خوبی اخلاق نوابغ فرهنگ ایران را از لوازم ادعان به نبوغ ایشان می‌شمارند و اگر از این اشخاص، یکی مثل فردوسی باشد که از جزئیات زندگی‌اش بی‌خبرند، انواع داستان‌ها و روایات را اختراع می‌کنند و به وسیله این خیال‌پردازی‌ها مدلل می‌دارند که او از هیچ صاحب قدرتی چیزی نگرفته و چشمش به دست کسی نبوده است. این تمایل مخصوصاً از زمانی که ایدئولوژی‌های چپی در میان متفکران ایرانی نفوذ کرد، در سرزمین ما بسیار شایع شد. اگر به نحوه برخورد غربیان با بزرگان علم و هنر خودشان توجه کنیم، می‌بینیم همین غربیان که شیوه و روش کارشان به زعم برخی «شیوه علمی» و قابل تقلید برای ما محسوب می‌شود، چنین طرز برخوردی با بزرگان علم و ادب خودشان ندارند. زندگی هنرمند و عالم بزرگ ایتالیایی، لئوناردو داوینچی را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد. مخدوم لئوناردو یکی از اشراف ایتالیایی به نام «چه‌زاره بورجیا» بود. این «چه‌زاره» فرزند نامشروع پاپ الکساندر ششم (۱۴۹۲-۱۵۰۳م) بود که در سال ۱۵۰۱م پسر حرام‌زاده‌اش را با لقب دوک به حکومت بخش بزرگی از ایتالیای مرکزی گماشت. «چه‌زاره» که قساوت قلب و خشونت او زبانزد عوام و خواص ایتالیا بود، برای پیشبرد مقاصد نظامی

خود محتاج به یک طراح و مهندس نظامی بود که او را در اهداف جنگی اش با اختراع وسایل و ماشین آلات جنگی کمک کند. بدین منظور از لئوناردو دعوت کرد که به او بپیوندد، و لئوناردو با کمال میل این دعوت را پذیرفت و با طرح ماشین آلات نظامی مفیدی که به تثبیت قدرت، جاه طلبی و کشت و کشتارهای «چه زاره» کمک های شایانی کرد، به دستگاه اختناق و ظلم او پیوست^{۵۹۴}. آیا هیچ عالم ایتالیایی به لئوناردو داوینچی برای ملحق شدنش به دستگاه «چه زاره بورجیا» ایراد می گیرد؟ آیا متخصصان بررسی آثار و احوال لئوناردو به خاطر اینکه لئوناردو از حاکم قسی القلب و فاسدی برای امرار معاش خود و اطرافیان خودش پول می گرفت، سعی کرده اند که این کار او را توجیه کنند، یا به قول خودمان برایش «کلاه شرعی» درست کنند؟ نخیر. اینها راست و پوست کنده داستان زندگی لئوناردو را بر اساس متون موجود و شواهد تاریخی بیان می کنند و حداکثر می نویسند که این دانشمند برای امرار معاش مجبور بود که به دستگاه یکی از بزرگان آن دوره منتسب باشد و از این نظرگاه خاص، انتخاب «چه زاره بورجیا» برای لئوناردو انتخابی منطقی بود. اما ما ایرانیان حتماً باید فردوسی را که شاعر بسیار زبردستی بود، به یک مرد میهن پرست دست چپی متنفر از طبقات اشرافی مبدل کنیم و حتی توجه نمی کنیم که اگر این ادعا که فردوسی به طبقه دهقانان (یعنی آنچه که تا قبل از اصلاحات ارضی در ایران، طبقه خوانین نامیده می شد) متعلق بوده است، خود او تا وقتی که ثروت آباء و اجدادش را از دست نداده بود، وابسته به طبقات اشرافی بود و در انتساب به این طبقه اشکالی نمی دید.

بنابراین به نظر من اینکه آیا فردوسی میهن پرست بوده و شاهنامه را هم به سبب همین میهن پرستی نوشته است، یا اینکه آیا او از به کار بردن لغات و اصطلاحات عربی اجتناب می کرد و می خواست که زبان فارسی را زنده کند، یا با ظلم و جور حکام و مستکبران مخالفت داشت و از این قبیل مطالب همه یا قابل رد و یا قابل شک هستند و تا زمانی که یا بخش بزرگی از شاهنامه / بومنصوری به دست نیاید و یا منبع قابل اطمینانی حاوی جزئیات زندگی و کار شاعر ملی کشف نشود، در باب این قضایا هیچ چیز که قابل اطمینان باشد نمی توان گفت.

اما آمدیم بر سر شاهنامه و هویت ملی ایرانی. علت اینکه شاهنامه فردوسی با هویت

ملی ایران عجین شده است این نیست که ایرانیان عادت دارند که این کتاب را بخوانند و از شعر فردوسی لذت ببرند. به جرئت می‌توان گفت که بیشتر ایرانیان، از باسواد و بی‌سواد شاهنامهٔ فردوسی را یکبار هم نخوانده‌اند. در عین حال می‌توان با اطمینان خاطر ادعا کرد که بیشتر کسانی که خودشان از لحاظ فرهنگی ایرانی می‌دانند، کلیات مربوط به داستان‌های مندرج در شاهنامه را می‌دانند و روایات ملی این کتاب را تاریخ قومی یا افسانه‌ای خودشان تصور می‌کنند. طبعاً لازم نیست که همهٔ این ایرانیان قبول داشته باشند که مثلاً در قدیم شاهانی به نام کیومرث، یا جم، یا کیکاووس بر ایران حکومت می‌کردند. همین که افرادی که خودشان را به آب و خاک ایران و فرهنگ آن وابسته می‌دانند، این شاهان را جزو تاریخ قومی خودشان حساب کنند، کافی است. تعریفی که فروغی از هویت ایرانی داده است، یعنی اینکه: ایرانی عبارت از قوم و مردمی است که کاه و رستم و گیو و بیژن و ایرج و منوچهر و کیخسرو و کیقباد و امثال آنان را از خود بدانند و داستان‌های مندرج در شاهنامه را داستان‌های حقیقی یا افسانه‌ای اجداد خود به شمار آرند، به نظر من هنوز صادق است.^{۵۹۵}

بهترین دلیل بر اهمیت این داستان‌ها در حفظ هویت ایرانی این است که با آنکه پس از استیلای اسلام بر خاورمیانه، هویت ملی همهٔ اقوامی که در آن سرزمین می‌زیستند، از رومی و مصری و آسوری و غیره در عربیت حل شد و امروزه همهٔ این اقوام خودشان را عرب می‌دانند، ایرانیان با آنکه اسلام را قبول کردند و به گسترش شکوفایی تمدن کلاسیک اسلام خدمات درخشانی کردند، هویت ایرانی خودشان را حفظ کردند. حفظ این هویت به خاطر دهقانان و اشراف نبود. واقعیت امر این است که اکثر قریب به اتفاق اشراف و دهقانان زودتر از عامهٔ مردم به دین اسلام مشرف شدند تا بتوانند املاک و ثروت خود را حفظ کنند و نفوذ اجتماعی و طبقاتی خودشان را هم در شرایط جدید سیاسی و اقتصادی که بر ایران مستولی شده بود نگاه دارند. برعکس آنچه که رمانتیک‌های غربی و شرقی می‌پندارند، این عامهٔ مردم ایران بودند که تا قرن‌ها به دین آباء و اجدادی ماندند و حتی پس از اینکه دین اسلام را پذیرفتند، داستان‌ها و روایات ملی خودشان را حفظ کردند و در عوض، وجود این روایات و داستان‌ها به ایشان کمک کرد که هویت ملی خودشان را از دست ندهند و مثل دیگر اقوام

همسایه‌اشان «عرب» نشوند. این موضوع محتاج مقدمات و توضیحی هست که اینجا به تقدیم می‌آید. در سده‌های ۷ و ۸ق که دوره فتوحات نخستین اسلام است، هویت‌های «اسلامی» و «عربی» با هم فرقی نداشت. به عبارت دیگر مسلمانان فاتح، «عرب» بودند و عربان، «مسلمان». مردم سرزمین‌هایی که به وسیله مسلمانان فتح می‌شد، اگر می‌خواستند دین اسلام را قبول کنند، معمولاً خود را به یکی از قبایل عرب منتسب می‌کردند و از «موالی» ایشان می‌شدند. بنابراین فلان مصری یا سوری تازه‌مسلمان که «مولای» یکی از قبایل عرب شده بود، خود را از آن قبیله می‌دانست و معرفی می‌کرد. در دوره تسلط بنی‌امیه «موالی» نوعی «عرب دست دوم» محسوب می‌شدند و با آنکه مسلمان بودند و به رغم پیام برابری و برادری اسلام، اعراب آنها را از خودشان پایین‌تر می‌دانستند و به ایشان با نظر تحقیر می‌نگریستند. این وضع ادامه داشت تا با گذشت زمان، مخصوصاً با روی کار آمدن بنی‌عباس، «اعراب» و «موالی» به طوری با هم آمیخته شدند و در هم مستحیل گشتند که به تدریج دیگر «عرب» بودن یا «مولی» بودن به خودی خود آن قدر مهم نبود که «مسلمان» بودن اهمیت داشت. اگر نخواهیم متوجه به خشخاش بگذاریم، این ادعا که با ظهور بنی‌عباس سیادت بنی‌امیه که ماهیتی «عربی» داشت به یک فرمانروایی «مسلمان» تبدیل شده بود، ادعای قابل قبولی است. با تغییر حکومت از یک حکومت «عربی» به حکومتی «اسلامی» و از بین رفتن تفاوت‌های شدید بین «عرب» و «غیرعرب» در امپراتوری اسلامی، آن کسانی که در ممالک تسخیر شده مسلمان شده بودند، کم‌کم «عرب» محسوب شدند، زیرا دیگر تفاوت چندانی بین مفاهیم «عرب» و «مسلمان» باقی نمانده بود. آنچه به حل هویت‌های گوناگون ملی خاورمیانه در هویت عربی کمک شایانی کرد این واقعیت بود که ساکنان مصر و سوریه و دیگر بلادی که به تصرف مسلمانان درآمد، پیش از استیلای اسلام هویت ملی به معنی اخص کلمه نداشتند و آنچه که ایشان را از دیگران متمایز می‌کرد، اساساً هویتی مذهبی بود. مثلاً مصریان که پیش از فتوحات اسلام تحت سلطه امپراتوری بیزانس به سر می‌بردند، برای مقاومت در برابر آن امپراتوری به مذهب منوفسیتیزم^(۱)

(1). Monophysitism

بودند، و بدین وسیله خود را در تقابل و تعارض با امپراتوری بیزانس که از مذهب ارتدکس در دیانت مسیحی پیروی می کرد قرار داده بودند. به همین دلیل هنگامی که فتوحات اسلام کیش جدیدی را به مصر آورد و مسیحیان منوفیزیت مصری کم کم به دین اسلام مشرف گشتند، هویتی به غیر از هویت دینی نداشتند که به وسیله آن بتوانند خودشان را از دیگر مسلمانان متمایز کنند. بنابراین مسلمان مصری هم به تدریج مانند دیگر مسلمانان ممالک مفتوحه هویتی عربی کسب کرد و کم کم حتی در ذهن خودش نیز «عرب» شناخته شد.^{۵۹۶}

در ایران و ممالکی که هویت فرهنگی اشان ایرانی بود، شرایطی کاملاً متفاوت برقرار بود. هویت ملی ایرانیان نه فقط به دیانت زردشتی، بلکه به داستان های قومی اشان وابسته بود. تردیدی نیست که دیانت زردشتی نیز از این داستان ها پشتیبانی می کرد، اما «زردشتی» بودن مرکز و اساس «ایرانی» بودن نبود. بنابراین با آنکه به تدریج ایرانیان نیز به دین اسلام مشرف گشتند، اما چون هویت فرهنگی و ملی ایشان را صرفاً دینشان معین و تعریف نمی کرد، ایشان تنها قومی بودند که به رغم مسلمان شدن، و خدمات درخشانشان به دین و معارف اسلامی، مجبور نبودند که با مسلمان شدن «عرب» هم بشوند.

اگر ایرانیان زبان، هویت قومی و هسته های اساسی فرهنگ خودشان را نگاه داشتند، این بقای فرهنگی را مدیون این هستند که برخلاف ساکنان دیگر ممالک مفتوحه دارای تاریخ قومی و داستان ها و باورهای بودند که هویت فرهنگی ایشان را تعریف و تحدید می کرد. این داستان های قومی، این اسطوره بنیادی فرهنگی^(۱) همانا داستان های ملی ایران است که به صورت شعر در کلام فاخر فردوسی برای ما باقی مانده است. پس اگر بگوییم که «شاهنامه ضامن بقای هویت ملی ایران است» به یک معنی حرف اشتباهی نگفته ایم. اگر شاهنامه را مجموعه داستان های ملی قومی بدانیم، این داستان ها بودند که ما را از دیگر مسلمانان متمایز کردند و هنوز هم هویت ملی ما را از مسلمانان ترک و مصری و سوری و غیره متمایز می کنند. اهمیت شاهنامه فردوسی در نگهداری فرهنگ

(1). Underlying Cultural Myth

ملی ایران این است که امروزه تنها مجموعه مدون و کاملی که شامل تمام این داستان‌ها باشد، همانا شاهنامه فردوسی است.

این از بخت و اقبال خوب ملت ایران است که شاعری چون فردوسی در این سرزمین ظهور کرد و توانست سند قومیت ایرانی را به شعر فاخر خود مزین کند و چراغ هویت ملی ایران را از شیره جان و سخن خویش تا زمانی که زبان فارسی باقی است خورش دهد و فروزان نگاه دارد. فردوسی مثل بقیه ما ایرانی هست و مسلمان هم هست و با قومیت و مذهب اقوام دیگر از ترک و تازی مخالفت و معاندتی ندارد. کسانی که فردوسی و شعر فاخر او را در معاندت با دیگر اقوام و ادیان قرار می‌دهند به یک معنی به او توهین می‌کنند، زیرا فردوسی ورای این تصورات کودکانه بود و پیام شعر او غنی‌تر از این است که در قالب این گونه خیالات خام بگنجد.

پی نوشت

۱. اشپولر، ۶۶-۶۲/۱
۲. همو، ۷۵/۱
۳. گردیزی، ۱۵۰
۴. صفا، تاریخ ادبیات...، ۱۹۷/۱
۵. همان، ۲۰۶/۱
۶. اقبال آشتیانی، ۲۵۰
۷. صفا، حماسه سرایی...، ۱۵۵-۱۵۴
۸. همان، ۱۵۷
۹. مینوی، فردوسی و...، ۳۰، نیز: ۳۱، ۳۷-۳۸، ۴۷-۴۸، جا‌های مختلف
10. Banani, 109-120
۱۱. بیهقی، ابوالفضل، ۹۰۹
۱۲. همو، ۹۰۹
۱۳. همو، ۱۲۳
۱۴. همو، ۱۲۶، ۸۶۵
۱۵. همو، ۵۸۱-۵۸۲، قس: همو، ۸۲۳
۱۶. همو، ۵۸۱-۵۸۲
۱۷. فردوسی، چ خالقی، ۵۲۰/۶ (بهرام گور، بیت ۱۴۰۳)
۱۸. همان، ۵۵۵/۶ (بهرام گور، ابیات ۱۸۴۹-۱۸۵۱)
۱۹. بیهقی، ابوالفضل، ۶۶۰
۲۰. همو، ۳۸۸-۳۸۹
۲۱. همو، ۵۲
۲۲. همو، ۲۵۲
۲۳. به نقل از: ریاحی، سرچشمه‌های...، ۳۷۱
۲۴. بیهقی، ابوالفضل، ۲۴۹
۲۵. همو، ۲۵۰
۲۶. همانجا
۲۷. ثعالبی نیشابوری، بئیمه‌الدهر، ۲۴۲/۴
۲۸. بیهقی، ابوالفضل، ۴۵۷-۴۵۸
۲۹. همو، ۴۵۸-۴۵۹
۳۰. همو، ۳۵۹
۳۱. همو، ۵۷۱-۵۷۲
۳۲. همو، ۶۵۵-۶۵۶
۳۳. عنصری، ۲۱
۳۴. همو، ۲۰۴-۲۰۵
۳۵. همو، ۱۵۰
۳۶. همو، ۱۹۳
۳۷. بیرونی، التفهیم، ۲۵۳
۳۸. ریاحی، سرچشمه‌های، ۹۳-۹۴
۳۹. عنصری، ۲۵۹-۲۶۰
۴۰. همو، ۳۴۳
۴۱. فرخی، ۲۸۸
۴۲. همو، ۳۴۴، قس: همو، ۳۹۳ درباره مهرگانی کردن مسعود
۴۳. همو، ۳۸۸
۴۴. همو، ۴۲۷-۴۲۸
۴۵. منوچهری، ص ۱۷، بیت ۲۲۴، قس: ص ۲۰ در وصف نورو و مدح خواجه احمد بن عبدالصمد وزیر سلطان مسعود
۴۶. همو، ۳۰
۴۷. همو، ۳۹

۴۹. Xenophon, I/2
۵۰. کتاب استر: ۱: ۶-۲
۵۱. قس: کتاب استر: ۱۰
۵۲. مثلاً: صفا، حماسه سرایی، ۵۹
۵۳. ریاحی، سرچشمه های، ۳۶۹
۵۴. نولدکه، تاریخ ایرانیان، ۱۷
۵۵. نولدکه، حماسه ملی، ۳۶، حاشیه ۱
۵۶. تقی زاده، ۸۹؛ نیز نک: مول، ۶-۹
۵۷. صفا، حماسه سرایی، ۶۱
۵۸. باستانی پاریزی، ۲۶۲
۵۹. قس: تقی زاده، ۷۳
۶۰. همو، ۷۶
۶۱. حمزه اصفهانی، ۹-۱۰
۶۲. همو، ۱۵
۶۳. همو، ۱۷
۶۴. مسعودی، مروج...، ۱۱۱/۴
۶۵. مسعودی، التنبیه...، ۹۶
۶۶. حمزه اصفهانی، ۱۹
۶۷. نولدکه، حماسه ملی، ۳۶، حاشیه ۱
۶۸. تقی زاده، ۷۲
۶۹. صفا، حماسه سرایی، ۴۵
۷۰. همان، ۵۶۵
۷۱. مینوی، فردوسی و، ۵۰
۷۲. مینوی، نقد حال، ۱۱۵
۷۳. صفا، مقدمه بر...، ۱ «سیزده - چهارده»
۷۴. محمدی، ۱۸۱
۷۵. ابن هشام، ۱۹۱
۷۶. همو، ۲۳۰
۷۷. فراء، ۲۲۶/۲
۷۸. ابن اسحاق، «ز»؛ برای توضیح بیشتر مطلب نک: امیدسالار، «علامه قزوینی...»، ۹۳-۱۱۲
۷۹. مثلاً نک: بیهقی، ابراهیم، ۴۵۰/۱، ۲۰۳/۲، جاهای مختلف؛ مسعودی، مروج، ۲۲۹/۱، ۲۶۷، ۳۱۸، ۴۰۰/۳، ۲۱۲/۵، جاهای مختلف؛ ابن الندیم، ۳۰۵، ۳۶۴؛ جاحظ، ۹۵/۱، ۵۳/۷، ۱۷۹؛ حسن بن حسین، ۲۹-۳۰
۸۰. نک: تفضلی، ۲۶۷-۲۷۸؛ محمدی، ۱۴۹-۱۷۷؛ نولدکه، حماسه ملی، ۱۵-۲۰
۸۱. بیرونی، الآثار الباقیه، ۱۱۰
۸۲. مسعودی، التنبیه، ۹۴
۸۳. همان، ۱۰۶
۸۴. صفا، حماسه سرایی، ۶۴؛ نولدکه، حماسه ملی، ۱۴؛ مینوی، فردوسی و، ۵۱
۸۵. تقی زاده، ۷۶-۸۶
۸۶. مثلاً: صفا، حماسه سرایی، ۱۶۰-۱۶۳
۸۷. ثعالبی، مرغنی، ۱۰، ۳۸۸
۸۸. مقدسی، ۱۳۸/۳، ۱۷۳
۸۹. نک: تقی زاده، ۱۴۴، حاشیه ۱؛ قزوینی، بیست مقاله، ۱۵/۲
۹۰. به نقل از ثعالبی، مرغنی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ۱۰
۹۱. همان، ۳۸۸
۹۲. بیرونی، الآثار الباقیه، ۹۹
۹۳. تقی زاده، ۱۵۴
۹۴. همانجا
۹۵. روزن، ۵۰-۵۲؛ و نک: خالقی مطلق، «ابوعلی بلخی»، ۱۰۷۳-۱۰۷۸
۹۶. نک: خالقی مطلق، همانجا
۹۷. سبک شناسی، ۳/۲، حاشیه ۲
۹۸. تقی زاده، ۲۳
۹۹. اسدی طوسی، لغت فرس، ذیل «کالوس»
۱۰۰. تاریخ سیستان، ۱
۱۰۱. همان، ۵
۱۰۲. همان، ۳۵
۱۰۳. همان، ۱۳
۱۰۴. اسدی طوسی، گرشاسپ نامه، ص ۱۴، ابیات ۱۸-۲۱
۱۰۵. همان، ۱۹، بیت ۷۱، ص ۲۰، ابیات: ۱۶-۱۷
۱۰۶. همان، ۲۰، ابیات ۱۸-۱۹
۱۰۷. همان، ۲۱، ابیات ۳۲-۳۳
۱۰۸. تاریخ سیستان، ۱۳
۱۰۹. همان، ۱۶
۱۱۰. همان، ۱۷
۱۱۱. بهار، سبک شناسی، ۱۸/۲-۲۰

۱۱۲. نک: استوری، ۱۲۳/۱)۲
۱۱۳. عجایب الدنيا... ۳۴۸
۱۱۴. همان، ۳۵۷
۱۱۵. همان، ۳۶۵، ۳۶۷
۱۱۶. همان، ۳۸۰
۱۱۷. طوسی، محمد بن محمود، ۱۶۷
۱۱۸. عجایب الدنيا، ۳۸۶
119. Smirnova, 696
۱۲۰. تاریخ سیستان، ۵
۱۲۱. همان، ۱
۱۲۲. همان، ۷-۸
۱۲۳. بیهقی، ابوالفضل، ۳۸۲
۱۲۴. قس: همو، ۴۹-۵۳
۱۲۵. تاریخ سیستان، ۷-۸؛ درباره اثبات الحاقی بودن این قطعه نک: امیدسالار، جستارهای...، ۱۹۰-۱۹۴
۱۲۶. بلعمی، ۱۳۲/۱-۱۳۳
۱۲۷. عنصرالمعالی کیکاووس، ۴
۱۲۸. شهرمدان بن ابی الخیر، ۳۴۲
۱۲۹. مجمل التواریخ، چ بهار، ۲
۱۳۰. ابن اسفندیار، ۶۰
۱۳۱. بلعمی، ۶۸۶/۲
۱۳۲. فردوسی، چ مسکو (بخش انوشیروان، بیت ۳۸۸۶)
۱۳۳. فردوسی، چ خالقی، ۱۲/۱ (دیباجه بیت ۱۲۴)
۱۳۴. همان، ۱۲/۱ (دیباجه بیت ۱۱۷)
۱۳۵. قزوینی، بیست مقاله، ۳۴/۲
۱۳۶. خالقی مطلق، «جوان بود و از گوهر پهلوان»، ۳۴۱/۱-۳۴۲
۱۳۷. قزوینی، یادداشت‌های...، ۵۹/۷-۶۰
۱۳۸. بیرونی، الآثار الباقیه، ۳۸
۱۳۹. بیهقی، ابوالفضل، ۵۵۱
۱۴۰. به نقل از مهدوی دامغانی، ۴۵۹
۱۴۱. گردیزی، ۱۶۱
۱۴۲. همو، ۱۵۹-۱۶۲
۱۴۳. همو، ۱۶۲
۱۴۴. اقبال آشتیانی، ۲۳۶-۲۳۷
۱۴۵. نظام‌الملک، ۳۰۰-۳۰۵
۱۴۶. به نقل از مهدوی دامغانی، ۴۵۷
۱۴۷. ثعالبی نیشابوری، یتیمه‌الدهر، ۱۴۳/۴
۱۴۸. مهدوی دامغانی، ۴۵۷
۱۴۹. تقی‌زاده، ۱۵۸-۱۵۹
۱۵۰. بهار، «فردوسی»، ۸۰۶-۸۰۹
۱۵۱. بلعمی، ۶۸۶/۲-۶۸۷
۱۵۲. ص ۵۶
۱۵۳. بلعمی، ۷/۱-۹
۱۵۴. بیرونی، الآثار الباقیه، ۳۷-۳۸
۱۵۵. همان، ۱۱۶، نام این شاهنامه که به گزارش ابوریحان همان شاهنامه معروف ابومنصور است باز هم در صفحات ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۹/۱ آثار الباقیه آمده است
۱۵۶. بارتولد، ۶۸/۱-۶۹
۱۵۷. خواندمیر، ۱۴۰/۲
۱۵۸. همانجا، حاشیه ۲؛ در ترجمه فارسی کتاب بارتولد یادداشتی به امضای «ب. م.» بین دو زاویه < > هست که پس از نقل قول بارتولد با استناد به یک مقاله انگلیسی که شرحش ذیلاً خواهد آمد، در حاشیه نوشته: «یکی بودن دو ثعالبی بدون تردید ثابت شده»؛ همانجا ص ۶۹ زیرنویس ۱؛ من گمان می‌کنم که این امضاء در واقع امضاء ولادیمیر مینورسکی است که اشتباهاً حرف اول اسم او را که «و» بوده «ب» چاپ کرده‌اند زیرا در مقدمه کتاب نوشته شده است که: توضیحات و حواشی ما و ج. آ. ر. گیب (در چاپ انگلیسی سال ۱۹۲۸ م) و و. ف. مینورسکی (در چاپ انگلیسی سال ۱۹۵۸ م) هم در میان دو زاویه < > قرار داده شده و در هر مورد کلمه «ناشر»، «گیب» و یا «و. م.» قید شده است؛ بارتولد، مقدمه پتروشفسکی، ۲۴/۱
159. Caetani, 364-372
۱۶۰. نک: دیباجه مینوی بر چاپ دوم متن عربی غرر که در مقدمه ترجمه فارسی دکتر فضائی در صفحات صد و بیست و دو الی صد و بیست و پنج نقل شده است؛ پس از انتشار عقاید مینوی بیشتر فضالی ایران نیز بدیشان تاسی کرده‌اند و در عدم انتساب کتاب غرر به ثعالبی نیشابوری اشکالی ندیده‌اند
۱۶۱. ثعالبی مرغنی، غرر/خبر؛ فضائی، «صد و بیست و

- چهار»
 ۱۶۲. مثلاً نک: حسینی، ۵۰۵۷-۵۰۶۸
 ۱۶۳. حاجی خلیفه، ۳۱۹/۴ یعنی فقره ۸۵۹۲
 ۱۶۴. نک: کتاب غرر السیر للحسین بن محمد المرعشی
 ۱۶۵. دفتر کتابخانه داماد ابراهیم پاشا، شماره ۹۱۶
 ۱۶۶. نک: جرفادقانی، ۷۱، ۲۲۴، ۲۳۹
 ۱۶۷. حاجی خلیفه، ۱۴۵/۴
 ۱۶۸. همان، فقره ۱۱۵
 ۱۶۹. همان، فقره ۷۹۰.۱
 ۱۷۰. همان، فقره ۱۴۴۰.۲
 ۱۷۱. ثعالبی مرغنی، به نقل از مقدمه فضائی، «ده»؛ نک: ثعالبی، تنمہ الیتیمہ، ۲۰/۴
 ۱۷۲. اقبال آشتیانی، ۲۸۵، ۲۹۲-۲۹۸
 ۱۷۳. نظامی عروضی، ۴۶
 ۱۷۴. دفتر کتابخانه داماد ابراهیم پاشا ۹۱۶، گ ۱۷۱ پشت
 ۱۷۵. همان، گ ۲۲۳
 ۱۷۶. حاجی خلیفه، ۶۴۱/۳
 ۱۷۷. فضائی، «سه»
 ۱۷۸. صفدی، ۱۹۴-۱۹۹
 179. Rosenthal, 181
 ۱۸۰. خواندمیر، ۴۴۲/۲
 ۱۸۱. فضائی، «هشت»
 ۱۸۲. نک: مقدمه زنبیرگ، ۱۲-۱۹؛ ثعالبی مرغنی، غرر اخبار...، ۸۱-۹۱
 ۱۸۳. فضائی، «هشت»
 ۱۸۴. دفتر کتابخانه داماد ابراهیم پاشا، گ ۲۲۳ پشت
 ۱۸۵. ثعالبی مرغنی، غرر اخبار، ۴۴۶، جاهای مختلف
 ۱۸۶. همان، ۴۴۶-۴۴۷
 ۱۸۷. دفتر کتابخانه داماد ابراهیم پاشا، گ ۲۵۰ پشت
 ۱۸۸. چاپ de Jong ص ۵۷ به نقل از ثعالبی، تاریخ ثعالبی مشهور به غرر اخبار، ترجمه فارسی مقدمه زنبیرگ «هشتاد و هشت»
 ۱۸۹. نک: ثعالبی مرغنی، غرر اخبار؛ فضائی، ۶۷ و ترجمه مقدمه زنبیرگ، «نود، نود و پنج - صد و یک»
 ۱۹۰. فضائی، «چهل و هشت»
 ۱۹۱. ثعالبی مرغنی، غرر اخبار، ۴۱۵
 ۱۹۲. مثلاً: همان، ۴۳۱
 ۱۹۳. همان، ۱
 ۱۹۴. همان، ۴۳۲
 ۱۹۵. نولدکه، حماسه ملی، ۸۳-۸۴
 ۱۹۶. فردوسی، چ خالقی، ۲۸۵/۳ (کیخسرو: کاموس، بیت ۲۸۸۰)
 ۱۹۷. ثعالبی مرغنی، غرر اخبار، ۲۶۳
 ۱۹۸. همان، ۴۵۷
 ۱۹۹. همان، ۴۵۸
 ۲۰۰. تقی زاده، ۱۶۹-۱۷۰
 ۲۰۱. مقدمه قدیم، ۳۴-۳۵
 ۲۰۲. فردوسی، چ خالقی، ۱۴/۱ (دیباچه، بیت ۱۴۲)
 ۲۰۳. مجمل التواریخ، چ بهار، ۴۱۷-۴۱۹؛ مجمل التواریخ، چ تصویری، گ ۱۴۹
 ۲۰۴. مجمل التواریخ، چ بهار، ۴۲۱، ۴۲۳؛ مجمل التواریخ، چ تصویری، گ ۱۵۰، رو، ۱۵۱ رو
 ۲۰۵. مجمل التواریخ، چ تصویری، گ ۱۴۴ پشت
 ۲۰۶. فردوسی، چ خالقی، ۱۳۹/۶ (اشکانیان، ابیات ۸۲-۸۳)
 ۲۰۷. تقی زاده، ۲۹
 ۲۰۸. همو، ۱۵۷
 ۲۰۹. ریاحی، سرچشمه های، ۶۵-۶۷
 ۲۱۰. همان، ۲۱۷
 ۲۱۱. نک: امیدسالار، جستارهای، ۲۱۵-۲۲۵
 ۲۱۲. اشعار پراکنده...، ۱۵۳؛ نیز نک: دقیقی، ابیات ۱۱۱۹-۱۱۲۰
 ۲۱۳. عنصری، ۱۳۲
 ۲۱۴. مثلاً نولدکه، حماسه ملی، ۸۵-۸۶؛ تقی زاده، ۲۷۹؛ مینوی، مقدمه رستم و سهراب، «د»
 ۲۱۵. عنصری، ۳۳۷
 ۲۱۶. مختاری، دیوان، ۳۱۱
 ۲۱۷. مسعود سعد سلمان، ۶۰۳/۱
 ۲۱۸. مجمل التواریخ، چ بهار، ۳۹۵، ۳۹۷
 ۲۱۹. فرخی، ۶۵
 ۲۲۰. منوچهری، ۶۰
 ۲۲۱. ناصر خسرو، ۳۵۲
 ۲۲۲. فرخی، ۳۵۰

249. see: Davis, 48-57; Davidson, *Comparative*

Literature and Classical Persian Poetics,

به ایرادات فرنگی‌ها نگارنده به زبان انگلیسی

Omidasalar, «Could...», 338-346, «Orality...»,

245-282

۲۵۰. نک: خالقی مطلق، «در پیرامون منابع فردوسی»،

۵۱۲-۵۴۰؛ نیز: خطیبی، ۷۴-۵۴

۲۵۱. نک: سروشیار، ۵۶۶-۵۷۱ و منابعی که در این مقاله

داده شده است

۲۵۲. حمزه اصفهانی، ۴۳

۲۵۳. ثعالبی مرغنی، *غرر اخبار*، ۷۴۲

۲۵۴. مقدسی، ۱۹۷/۵

۲۵۵. سروشیار، ۵۶۷

۲۵۶. *مجمل التواریخ*، چ بهار، ۶۹

۲۵۷. نک: فخرالدین اسعد گرگانی، ۲۲۰-۲۲۱

۲۵۸. سنایی، ۶۷۲

۲۵۹. به نقل از سروشیار، ۵۶۹

۲۶۰. *همای‌نامه*، ص ۷۳، بیت ۱۶۳۱

۲۶۱. قمی، حسن، ۸۳

۲۶۲. خالقی مطلق، «در پیرامون منابع فردوسی»، ۵۱۳-

۵۱۴

۲۶۳. قزوینی، *بیست مقاله*، ۳۶/۲

۲۶۴. همان، ۳۴-۳۵

۲۶۵. نک: خالقی مطلق، «در پیرامون منابع فردوسی»،

۵۱۲-۵۱۳

۲۶۶. طوسی، محمد، فخره ۶۰۹، ص ۳۳۳

۲۶۷. همو، فخره ۱۰۱۰، ص ۵۸۱

۲۶۸. همو، فخره ۱۶۵، ص ۱۰۳

۲۶۹. برای مثال‌هایی از موارد همکاری دهقانان با قشون

مسلمین نک: اشپولر، ۲۲/۱ و مخصوصاً ص ۲۸ که ذکر

مخالفت دهقانان با تقاضای صریح یزدگرد مبنی بر

همکاری با سپاه کمکی خاقان چین در مقابل قشون

اسلام است که به غارت خزانه یزدگرد به دست دهقانان

و فراری دادن او به سوی خاقان می‌انجامد. ایضاً نک:

بارتولد، ۱/فصل دوم

۲۷۰. نک: *حدود العالم*، ۸۱-۸۲، ۱۱۴، ۱۱۲، ۱۲۰

۲۲۳. قزوینی، *بیست مقاله*، ۲۱/۲

۲۲۴. سوزنی سمرقندی، ۲۸۵، ۲۹۰

۲۲۵. نظامی گنجوی، *هفت پیکر*، ۲۷، ابیات ۱۸-۲۰

۲۲۶. همان، ص ۳۱، ابیات ۴۶-۴۷

۲۲۷. نظامی گنجوی، *شرفنامه*، ص ۹۳، ابیات ۶، ۱۱

۲۲۸. همان، ص ۱۱۶، بیت ۳

۲۲۹. همان، ص ۱۲۱، بیت ۹

۲۳۰. همان، ص ۲۲۲، بیت ۱۰

۲۳۱. همان، ص ۲۵۹، بیت ۱۰

۲۳۲. همان، ص ۵۳۶، ابیات ۳۵-۳۷

۲۳۳. *دیبچه شاهنامه*، ابیات ۱۰۹-۱۱۱

۲۳۴. نظامی گنجوی، *شرفنامه*، ص ۱۱۲، بیت ۱، ص ۱۱۳-

۱۱۴، ابیات ۲۸-۲۹ و قس: ص ۹۱، بیت ۱۱۱

۲۳۵. فردوسی، *چ خالقی*، ۱۷۳/۴ (کیخسرو، جنگ بزرگ،

ابیات ۶۶-۶۷)

۲۳۶. نظامی گنجوی، *شرفنامه*، ۹۶-۹۷، ابیات ۵۷-۵۸

۲۳۷. قزوینی، *بیست مقاله*، ۳۳-۳۷

۲۳۸. فردوسی، *چ خالقی*، ۱۱۱/۱-۱۲ (دیبچه، ابیات ۱۱۵-

۱۲۵)

۲۳۹. همان، ۱۲/۱ (دیبچه ابیات ۱۱۳-۱۱۴)

۲۴۰. همان، ۱۱/۱ (دیبچه بیت ۱۱۲)

۲۴۱. همان، ۱۲/۱ (دیبچه بیت ۱۲۴)

۲۴۲. همان، ۱۳/۱-۱۴ (دیبچه ابیات ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۶،

۱۴۵ و غیره)

۲۴۳. همان، ۱۰۶/۳ (خطبه کاموس کشانی، بیت ۱۸)،

همان، ۳۵۰/۳ (خطبه بیژن و منیژه، بیت ۱۹)، همان،

۴۳۸/۵ (رستم و اسفندیار، بیت ۱۶۷۲).

۲۴۴. همان، ۱۴/۱ (دیبچه بیت ۱۴۲)، همان، ۳۵۰/۳

(خطبه بیژن و منیژه بیت ۲۲)

۲۴۵. انوشیروان در *شاهنامه*، *چ مسکو*، بیت ۳۸۸۶

۲۴۶. فردوسی، *چ خالقی*، ۱۴/۱ (دیبچه بیت ۱۴۴)، همان،

۱۷۵/۵ (داستان گشتاسپ با ارجاسپ ۱۰۳۵)، همان،

۱۳۹/۶ (اشکانیان، بیت ۸۴)

۲۴۷. همان، ۱۷۱/۴ (خطبه داستان جنگ بزرگ کیخسرو،

بیت ۳۲)

۲۴۸. همان، ۱۳۸/۶ (اشکانیان، بیت ۶۵)

۲۷۱. ترجمه تفسیر طبری، جاهای مختلف
۲۷۲. قزوینی، بیست مقاله، ۳۸-۳۹
۲۷۳. شفیعی کدکنی، ۳۷۵
۲۷۴. همانجا
۲۷۵. بیهقی، ابوالفضل، ۳۱۷
۲۷۶. ثعالبی مرغنی، غرر/اخبار، xlvi
۲۷۷. عنصرالمعالی کیکاووس، ۶
۲۷۸. شهرمدان بن ابی‌الخیر، ۸
۲۷۹. چ تصویری صفحه ۸
۲۸۰. مایل هروی، ۵۸۴ به نقل از آندراج
۲۸۱. قزوینی، بیست مقاله، ۷۱، ۹۰
۲۸۲. شفیعی کدکنی، ۳۷۵
۲۸۳. فردوسی، چ خالقی، ۳۷۹/۲ (کین سیاوخش، بیت ۷)
۲۸۴. همانجا، بیت ۱
۲۸۵. فردوسی، چ مسکو، ۳۱۸/۹/بیت ۸۸
۲۸۶. مینوی، فردوسی و، ۸۴-۸۶
۲۸۷. ثعالبی مرغنی، غرر/اخبار، ۴۷۳
۲۸۸. همان، ۴۷۱
۲۸۹. همان، ۴۷۲
۲۹۰. طبری، ۴۴۵/۱
۲۹۱. نک: امیدسالار، «دربارۀ ز شیر شتر خوردن و سوسمار»، ۷۷۳-۷۷۶
۲۹۲. فردوسی، چ خالقی، ۷۵/۵ (گشتاسپ، ابیات ۱-۳)
۲۹۳. همان، ۱۶۷/۸-۱۶۸ (خسرو پرویز ۲۱۸۲-۲۱۹۹)؛ شاهنامه چ مسکو ۱۳۸/۹-۱۳۹/بیت ۱۲۶۷-۱۲۸۴
۲۹۴. عزام، ۲۷۶/۲
۲۹۵. عزام، ۲۲۰/۲، حاشیۀ ۲
۲۹۶. فردوسی، چ مسکو ۱۳۸/۹، حاشیۀ ۲۴
۲۹۷. فردوسی، چ خالقی، ۴۷/۶ (اسکندر، ابیات ۶۱۹-۶۲۰)
۲۹۸. همان، ۲۵۰/۶ (شاپور، ابیات ۱۱۵-۱۱۷)
۲۹۹. فرخزاد ۱۴-۱۵؛ فردوسی، چ مسکو ۳۱۰/۹، ابیات ۱۴-۱۵
۳۰۰. فردوسی، چ خالقی، ۷۹-۷۸/۲ (جنگ هاماوران، ابیات ۱۵۵-۱۶۸)
۳۰۱. فردوسی، چ خالقی، ۳۰۴/۳ (بیژن و منیژه، بیت ۱۵)
۳۰۲. همان، ۳۰۵/۳ (بیژن و منیژه، بیت ۲۱)
۳۰۳. همان، ۳۰۵/۳ (بیژن و منیژه، بیت ۲۳)
۳۰۴. بیهقی، ابوالفضل، ۲۹۹
۳۰۵. فردوسی، چ خالقی، ۳۰۵/۳ (بیژن و منیژه، ابیات ۱۷-۱۹)
۳۰۶. همان، ۷۵/۵ (گشتاسپ، ابیات ۱-۳)
۳۰۷. همان، ۲۹۱/۵ (داستان رستم و اسفندیار، ابیات ۱-۴)
۳۰۸. نشانه دو خط را در طرفین مصراع ثانی من اضافه کرده‌ام تا خواندن مصراع چنان که من آنرا تعبیر می‌کنم روشن شود این دو خط در اصل متن مصحح خالقی مطلق نیست
۳۰۹. فردوسی، چ خالقی، ۲۳۷/۶-۲۳۸ (اردشیر بابکان، ابیات ۶۵۲-۶۵۳)
۳۱۰. همان، ۲۶۰/۶ (اورمزد شاپور بیت ۹۰)
۳۱۱. همان، ۲۶۶/۶ (بهرام اورمزد، ابیات ۳۶-۴۰)
۳۱۲. فردوسی، چ مسکو، ۱۰۹/۹، ابیات ۹۶۵-۹۶۰
۳۱۳. همان، ۳۰۳/۸-۳۰۴، ابیات ۴۲۷۷-۴۲۸۱
۳۱۴. همان، ۳۱۶/۸، ابیات ۱۱-۱۲
۳۱۵. همان، ۳۱۱/۸، ابیات ۴۴۰۲-۴۴۰۳ و سه بیت از حاشیه؛ با اینکه مصححان شاهنامه مسکو ابیات سوم الی پنجم این قطعه را که در نسخه لندن نبوده‌اند به حاشیه برده‌اند، در اصلی بودنشان به شهادت نسخ دیگر شکی نیست. من اینها را از روی نسخه قاهره که در دسترس مصححان مسکو بوده و متن آنرا به حاشیه برده‌اند افزوده‌ام و تا تصحیح خالقی چاپ نشود صورت دقیقشان معلوم نیست اما نباید از اینکه اینجا آمده بسیار متفاوت باشد
۳۱۶. مصححان مسکو این کلمه را «پس» خوانده‌اند که به نظر من غلط است. قرائت صحیح این کلمه احتمالاً «بس» است و مصراع یعنی: «از پری تو را بسی عمر باقی نمانده»
۳۱۷. فردوسی، چ خالقی، ۴۷۳/۸ (یزدگرد، ابیات ۷۴۰-۷۴۲)؛ فردوسی، چ مسکو ۳۶۹/۹، ابیات ۷۱۲-۷۱۴
۳۱۸. مثلاً نک: شیرانی، ۱۶۱-۲۲۱؛ محیط طباطبایی، ۲۹-۱۳۱
- Shahbazi, 49-59
۳۱۹. ریاحی، سرچشمه‌های، ۵۳-۵۴

تاریخ جامع ایران

- اروپا شده اشاره کرده است. نک: امیدسالار، جستارهای،
۷۶-۶۶
۳۴۸. تقی زاده، ۵۱
۳۴۹. فروزانفر، سخن و سخنوران، ۵۱
۳۵۰. فروزانفر، مباحثی از تاریخ ادبیات ایران، ۱۶۴
۳۵۱. همان، ۱۶۴-۱۶۵
۳۵۲. صفا، تاریخ ادبیات، ۴۸۱
۳۵۳. صفا، حماسه سرایی، ۱۸۶-۱۸۷
۳۵۴. بهار، فردوسی نامه... ۴۹-۵۰. لازم به تذکر است که این کتاب قبلاً به صورت مقاله در مجله باختر چاپ شده بود، نک: بهار، «فردوسی»، ۷۴۸-۸۲۹
۳۵۵. بهار، فردوسی نامه، ۴۷-۵۳
۳۵۶. همان، ص ۵۳
۳۵۷. مینوی، فردوسی و، ۹۱: ریاحی، سرچشمه های،
۳۰۸-۳۰۵
۳۵۸. ریاحی، سرچشمه های، ۷۸
۳۵۹. صفا، حماسه سرایی، ۱۵۴، ۱۵۷
۳۶۰. اسلامی ندوشن، ۳۰-۳۱
361. Bosworth, 129-130
362. id, 129
۳۶۳. بیهقی، ابوالفضل، ۶۳۹
۳۶۴. بیهقی، ابوالفضل، ۱۴۷
۳۶۵. همو، ۱۳-۱۴
۳۶۶. همو، ۱۹
۳۶۷. ص ۱۹۰، قس: ۲۵۲، نیز ۹۰۶
۳۶۸. فرخی، ۹۳
۳۶۹. همو، ۱۲۱
۳۷۰. همو، ۳۸۱، ۳۸۵
۳۷۱. بیهقی، ابوالفضل، ۴۱، ۴۲
۳۷۲. همو، ۲۴۹
۳۷۳. مثلاً همو، ۸، ۲۱، ۵۶، ۱۰۵، ۳۸۷-۳۸۸، ۵۰۲، ۷۰۹
۳۷۴. همو، ۱۶۴
۳۷۵. همو، ۱۳۳
۳۷۶. منهای سراج، ۲۳۳
۳۷۷. بیهقی، ابوالفضل، ۲۷۵
۳۷۸. فرخی، ۱۲۳
۳۲۰. نظامی عروضی، ۷۸
۳۲۱. ریاحی، همان، ۵۵-۵۶
۳۲۲. افشار، ۷-۱۹
۳۲۳. فردوسی، چ خالقی، ۲۴۱/۶ (شاپور ابیات ۶-۸)
۳۲۴. نک: امیدسالار، جستارهای، ۱۱۶
۳۲۵. فردوسی، چ خالقی، ۵۶۳/۵ (دارا، بیت ۴۲۲)
۳۲۶. فردوسی، چ مسکو ۲۸۸/۸، ابیات ۴۰۲۸
۳۲۷. یس ۸/۳۶
۳۲۸. اسدی طوسی، گرشاسپ نامه، ۳۲۹، بیت ۱۴
۳۲۹. فردوسی، چ مسکو ۱۱۰/۸، ابیات ۹۶۷
۳۳۰. ترمذی، ۴۵/۷؛ مالک بن انس، ۹۵۶/۲؛ ابن ماجه،
۱۲۸۲/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۲۷/۱۶-۲۹؛ قرطبی،
۹۸۸/۲
۳۳۱. نک: داستان گشتاسپ
۳۳۲. فردوسی، چ مسکو ۱۹۷/۹، ابیات ۳۱۷۰-۳۱۷۲
۳۳۳. احمدی، ۳۴۱؛ پاینده، ۲۸-۲۹؛ شکورزاده، ۱۴۰،
۱۴۲-۱۴۷؛ کتیرایی، ۳۱
۳۳۴. مهدوی دامغانی، ۵۵۷-۶۰۰
۳۳۵. شیرانی، ۱۸۱-۱۸۳؛ محیط طباطبایی، ۸۰، ۱۲۶-
۱۲۷
۳۳۶. به نقل از مهدوی دامغانی، ۵۶۱، حاشیه ۲
۳۳۷. انعام ۱۰۳/۶
۳۳۸. مهدوی دامغانی، ۵۹۱-۵۹۲
۳۳۸. فردوسی، چ خالقی، ۱۱/۱ (دیباجه، بیت ۱۰۲)
۳۴۰. همان، ۱۱-۱۰/۱ (دیباجه، ابیات ۹۴-۱۰۴)
۳۴۱. ترمذی، ۳۰۶/۹-۳۰۸
۳۴۲. ابن جنید، ۲۶، نیز ۸۳ زیرنویس ۴
۳۴۳. ابن شاذان، ۶۶؛ طوسی، محمد، ۴۵/۲، ۱۹۰؛ اربلی،
۱۵۰/۱
۳۴۴. خالقی مطلق، یادداشت های شاهنامه، ۲۰/۱
۳۴۵. دیباجه، حواشی بیت ۹۵
۳۴۶. طوسی، محمد، ۷۵/۲ نیز قمی، شیخ عباسی، ۶۳۰/۱
۳۴۷. انواع این حکایات را جلال متینی گردآورده است. نک: متینی، ۱-۲۹؛ نگارنده نیز به تشابه یکی از این قصص با آنچه که درباره ویرزیل [۷۰-۱۹۰ ق م] شاعر بزرگ رومی و امپراتور آگوستوس [۶۳ ق م-۱۴ م] وارد فولکلور

۳۷۹. همو، ۹۹
۳۸۰. همو، ۱۱۸
۳۸۱. منہاج سراج، ۲۳۱
۳۸۲. مثلاً: بیہقی، ابوالفضل، ۷۰۱
۳۸۳. همو، ۷۴۰-۷۴۱، ۷۴۶-۷۴۷
۳۸۴. ص ۶۰۰-۶۰۱
۳۸۵. ثعالبی مرغنی، غرر/خبر؛ فضائلی، «یک - چهار»
۳۸۶. ثعالبی، تممة الیتیمہ، ۳۳
۳۸۷. فرخی، ۱۳۹
۳۸۸. همو، ۲۳۱
۳۸۹. همو، ۲۳۶، قس: ۱۵، ۱۹۹، ۴۰۶
۳۹۰. تاریخ سیستان، ۲۰۹
۳۹۱. بیہقی، ابوالفضل، ۲۵۵
۳۹۲. همو، ۸۸
۳۹۳. همو، ۷۳۰-۷۳۳
۳۹۴. همو، ۶۲۵
۳۹۵. همو، ۶۲۶
۳۹۶. همو، ۶۹۵-۶۹۶
۳۹۷. همو، ۷۷۶
۳۹۸. همو، ۶۶۲
۳۹۹. ص ۲۵۶-۲۵۷
۴۰۰. عنصری، ۱۴
۴۰۱. فرخی، ۷۱
۴۰۲. منوچہری، ۱۷۶
۴۰۳. فرخی، ۲۶۲
۴۰۴. همو، ۲۸۶
۴۰۵. همو، ۲۹۱
۴۰۶. بیہقی، ابوالفضل، ۴۶۰
۴۰۷. نظام الملک، ۱۵۷؛ حمداللہ مستوفی، ۳۹۱
۴۰۸. مثلاً: عنصری، ۲۷۷؛ فرخی، ۳۶۴، ۴۳۷
۴۰۹. بیہقی، ابوالفضل، ۶۵۹-۶۶۰
۴۱۰. ریاحی، زبان و ادب فارسی، ۲۳، ۳۷، ۳۸
۴۱۱. نک: محیط طباطبایی، ۱۳۸، ۱۴۲؛ مرتضوی، ۹۲-
- ۹۳؛ قس: امیدسالار، جستارهای، ۲۴۳-۲۷۳
۴۱۲. فردوسی، چ خالقی، ۱۳/۱-۱۵ (دیباچہ ابیات ۱۲۹، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۴-۱۶۰)
۴۱۳. ریاحی، سرچشمہ‌های، ۲۲-۲۳
۴۱۴. نک: شیرانی، ۶۸؛ محیط طباطبایی، ۲۱۳
۴۱۵. خالقی مطلق، یادداشت‌های شاهنامه
۴۱۶. همو، «جوان بود واز گوهر پهلوان»، ۳۳۲-۳۵۸
۴۱۷. فردوسی، چ خالقی، ۱۷۶/۵ (داستان گشتاسپ با ارجاسپ ۱۰۴۷-۱۰۵۷)
۴۱۸. همان، ۱۷۷/۵
۴۱۹. همان، ۱۶۹/۴-۱۷۴
۴۲۰. همان، ۱۷۱/۴-۱۷۴ (داستان جنگ بزرگ ابیات ۳۲-۳۵، ۴۰-۴۶، ۴۹-۵۴، ۶۵-۶۹)
۴۲۱. همان، ۲۰۲/۲ (داستان سیاوخش، بیت ۱۲)؛ همان، ۳۷۹/۲ (داستان کین سیاوخش، بیت ۷)
۴۲۲. ریاحی، سرچشمہ‌های، ۳۳
۴۲۳. همان، ۱۷۷/۵ (داستان گشتاسپ و ارجاسپ، بیت ۱۰۵۳)
۴۲۴. همان، ۱۵/۱ (دیباچہ، بیت ۱۶۰)
۴۲۵. همان، ۱۷۱/۴ (داستان جنگ بزرگ ۲۶-۳۱)
۴۲۶. بیہقی، ابوالفضل، ۳۸۳
۴۲۷. همان، ۳۸۸
۴۲۸. تعلیقات چهارمقالہ، ۱۹۱، نیز نک: ص ۹۸-۹۹
- زیرنویس ۲
۴۲۹. نظامی عروضی، ۵۰-۵۱
۴۳۰. عتبی، ۳۴۵-۳۴۶
۴۳۱. باید توجه داشت که هم عتبی و هم ثعالبی فصل‌هایی از انشاء عربی بدیع‌الزمان ہمدانی خطاب بہ اسفراینی آورده‌اند. اما کسانی کہ با زبان توقیعات و رسایل دیوانی آشنا می‌دانند کہ آن عربی دیگر است و این عربی دیگر. نک: ثعالبی نیشابوری، یتیمہ‌الدهر، ۲۸۰/۴-۲۸۱؛ عتبی ۲۸۹-۲۹۰، همچنین پسر فضل بن احمد، یعنی ابوالقاسم محمد بن الفضل کہ «در فضل و درایت بدرجت کمال بود» در قصیدہ‌ای بہ عربی پدر خود را مدح می‌کند [همو، ۳۴۰]. پس فضل می‌دانستہ اما ظاہراً نہ آن قدر کہ محل توجه ادبای خراسان باشد کہ عموماً او را در عربیت بی‌بضاعت می‌شمرده‌اند
۴۳۲. ثعالبی نیشابوری، یتیمہ‌الدهر، ۴۳۷/۴-۴۳۸

۴۳۳. فردوسی، چ خالقی، ج ۱، حواشی ۲۷۵-۲۸۲؛ حواشی
۳۴۱-۳۳۸
۴۳۴. خالقی مطلق، «معرفی سه قطعه الحاقی در شاهنامه»،
سراسر مقاله
۴۳۵. نیز نک: خالقی مطلق، «معرفی قطعات الحاقی
شاهنامه»، ۵۳-۲۶
۴۳۶. فردوسی، چ خالقی، ۱۱/۱ (دیباجه، ابیات ۱۰۸-۱۱۰)
۴۳۷. همان، ۱۱/۱ (دیباجه بیت ۱۱۲)
۴۳۸. همان، ۱۷۵/۵ (گشتاسپ، ابیات ۱۰۲۹-۱۰۳۶)
۴۳۹. همان، ۱۳/۱ (دیباجه بیت ۱۳۸)
۴۴۰. همان، ۷۱/۵ (لهراسپ، ابیات ۹۱۰-۹۱۳)
۴۴۱. همان، ۲۰۲/۲ (داستان سیاوخش، ابیات ۹-۱۰)
۴۴۲. همان، ۳۸۰/۲ (کین سیاوخش، ابیات ۱۰-۱۲)
۴۴۳. همان، ۲۸۸/۸ (خسرو پرویز ابیات ۳۷۰۸-۳۷۱۰)
۴۴۴. همان، ۱۷۴-۱۷۳/۴ (جنگ بزرگ کیخسرو ۶۵-۶۹)
۴۴۵. همان، ۴۷۱/۸ (یزدگرد، ابیات ۸۸۷-۸۹۰)
۴۴۶. فردوسی، چ مسکو ۹۷/۸، ابیات ۷۶۳-۷۶۵
۴۴۷. همان، ۱۵۴/۸، ابیات ۱۰۷۳-۱۰۷۴
۴۴۸. همان، ۲۷۶-۲۷۵/۸، ابیات ۳۸۲۱-۳۸۱۵
۴۴۹. شفیع کدکنی، ۳۶۹-۳۸۹، خالقی مطلق، «نگاهی
به هزار...» سراسر مقاله
۴۵۰. شفیع کدکنی، ۳۷۹-۳۸۸، خالقی مطلق، همان،
بخش ۱، ۵۱۰-۵۳۱؛ همان، بخش ۲، ۷۵۰-۷۷۰؛
همان، بخش ۳، ۵۸-۸۲؛ مخصوصاً بخش ۳، ۷۳-۷۴
۴۵۱. خالقی مطلق، «نگاهی به هزار»، بخش ۱، ۵۱۱-۵۱۵؛
نیز: ۵۲۰-۵۲۱
۴۵۲. همان، بخش ۱، ۵۱۵-۵۲۰
۴۵۳. همان، ۵۲۲-۵۲۶
۴۵۴. همان، بخش ۳، ۷۲-۷۳
۴۵۵. همان، ۷۴-۷۵
۴۵۶. فردوسی، چ خالقی، ۱۷۵/۵ (گشتاسپ با ارجاسپ بیت
۱۰۳۰)
۴۵۷. همانجا (بیت ۱۰۳۳)
۴۵۸. همان، ۹۸-۹۷/۵، (داستان گشتاسپ با ارجاسپ،
ابیات ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۹-۲۳۰)
۴۵۹. همانجا (بیت ۲۷۴)
۴۶۰. همان، ۲۴۵/۵ (هفت‌خان بیت ۴۱۸)
۴۶۱. همان، ۲۷۵/۵، ۲۸۰ (بیت‌های ۶۸۰ و ۷۴۲)
۴۶۲. ابیات ۹۰-۹۲
۴۶۳. فردوسی، چ خالقی، ۲۰۵/۲ (کیکاووس، داستان
سیاوخش ۵۴-۵۶)
۴۶۴. همان، ۱۲۲/۲ (کیکاووس: رستم و سهراب، ابیات
۶۰-۶۲)
۴۶۵. با اینکه در متن مصحح خالقی مطلق این مصراع
به صورت «بزشک هزبر و پلنگان» آمده است، خالقی در
یادداشت‌های مجلد دوم مصراع را بر اساس تحقیقات
اخوان زنجانی به صورتی که در بالا آوردم تصحیح کرده
است (نک: خالقی مطلق، یادداشت‌های شاهنامه، ۴۹۶/۱)
۴۶۶. عنصری، ۱۰۲-۱۰۳
۴۶۷. فردوسی، چ خالقی، ۲۱۴/۱ (منوچهر، ۷۳۹-۷۴۰)
۴۶۸. همان، ۲۲۰/۱ (منوچهر، ۸۳۷-۸۳۹)
۴۶۹. عنصری، بیت ۱۳۱
۴۷۰. نفیسی، ۵۰۲
۴۷۱. همو، ۵۹۰
۴۷۲. فرخی، ۲۳۰
۴۷۳. همو، ۴۲۳
۴۷۴. مسعود سعد، ۶۶/۱
۴۷۵. امیری معزی، ۵۷۶
۴۷۶. منوچهری، ۸۲، ۱۰۷
۴۷۷. رشید وطواط، ۵۱۹
۴۷۸. عیوقی، ۴-۵
۴۷۹. فردوسی، چ خالقی، ۱۱/۱-۱۲ (دیباجه ۱۰۸-۱۱۴)
۴۸۰. خالقی مطلق، «در پیرامون...»، ۵۲۰-۵۲۸؛ شفیع
کدکنی، ۴۳۹-۴۷۵
۴۸۱. بهار، فردوسی نامه، ۱۳
۴۸۲. مینوی، فردوسی و، ۶۶
۴۸۳. ریاحی، سرچشمه‌های، ۴۸-۴۹، ۵۲؛ مرتضوی، ۱۱-۱۵
۴۸۴. ریاحی، همان، ۲۷۵
۴۸۵. ابوعلی مسکویه، ۵۱-۵۲
۴۸۶. تفضلی، ۳۴
۴۸۷. مینوی، فردوسی و شعر او، ۶۶-۶۸
۴۸۸. همان، ۶۹

۴۸۹. عنصری، ۴-۶
۴۹۰. منوچهری، ۱-۲
۴۹۱. مینوی، همان، ۲۱۶-۲۲۲
۴۹۲. ریاحی، سرچشمه‌های، ۳۹-۵۲
۴۹۳. بنداری، ۳۸/۲، ۸۷
۴۹۴. همو، ۵۷/۲، ۶۲، ۱۰۸
۴۹۵. همو، ۱۰۸/۲
۴۹۶. همو، ۱۱۷/۲
۴۹۷. بلعمی، ۲/۱
۴۹۸. همو، ۱۸-۲
۴۹۹. همو، ۱۸/۱
۵۰۰. همو، ۱۸۲/۱
۵۰۱. همو، ۱۸۶/۱، قس: ۱۹۲، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۵۷، ۲۶۹، جاهای مختلف
۵۰۲. همو، ۱۸۹/۱
۵۰۳. همو، ۳۲۳/۱
۵۰۴. نک: مقاله خالقی مطلق در مجلد زریاب خوبی
۵۰۵. فردوسی، چ خالقی، ۱۰۱-۱۰۰/۲ (جنگ هاماوران، ابیات ۴۳۷، ۴۴۱)
۵۰۶. همان، ۱۰۷/۲ (رستم و هفت گردان، بیت ۷)
۵۰۷. همان، ۱۱۵/۲ (رستم و هفت گردان، بیت ۱۶۳)
۵۰۸. همان، ۱۰۲/۳ (فرو، بیت ۱۲۴۵)
۵۰۹. همان، ۳۷۹/۳ (کیخسرو: بیژن و منیژه، بیت ۱۲۷۹)
۵۱۰. همان، ۳۷۳/۴ (داستان جنگ برزگ، ابیات ۳۱۳۳-۳۱۳۴)
۵۱۱. همان، ۴۳۸/۵ (رستم و اسفندیار، ابیات ۱۶۶۹-۱۶۷۲)
۵۱۲. همان، ۴۶۷/۵ (رستم و شغاد، بیت ۳۴۸)
۵۱۳. همان، ۱۲۹/۶ (اسکندر، بیت ۱۹۰۷)
۵۱۴. فردوسی، چ مسکو ۲۰۶/۸، ابیات ۲۶۲۶-۲۶۲۷
۵۱۵. فردوسی، چ خالقی، ۲۸۵/۳ (کیخسرو: کاموس، ابیات ۲۸۷۹-۲۸۸۰)
۵۱۶. فردوسی، چ مسکو ۲۴۷/۸، ابیات ۳۳۳۶
۵۱۷. مجمل‌التواریخ، چ بهار، ۵۲
۵۱۸. نولدکه، حماسه ملی، ۹۱، نیز: همان، ۱۲۴-۱۲۵
۵۱۹. همان، ۹۱
۵۲۰. مینوی، فردوسی و، ۶۶-۶۷
521. see: Tylor, *Promitive...*, I/281-282, «Wild...», 21-32
522. see: Hahn
523. Ragaln, 142-144; see: Dundes, 223-263
524. see: Nutt, 1-4
۵۲۵. فردوسی، چ خالقی، ۳۴۸/۵ (رستم و اسفندیار، بیت ۶۷۳)
۵۲۶. فردوسی، چ مسکو، ۴۰۳/۵، بیت ۲۸۳۸؛ ۲۲۷/۶، بیت ۱۵۹
۵۲۷. فردوسی، چ خالقی، ۹۷/۲ (جنگ هاماوران بیت ۳۹۵)
۵۲۸. همان، ۲۲۹/۲ (کین سیاوخش، ۴۰۰)
۵۲۹. قس: خالقی مطلق، گل‌رنج‌های کهن، ص ۷۱ به بعد
530. *The Laws of Manu*, chapter 9[VII]
531. see: Kinsella, 34-45
۵۳۲. فردوسی، چ خالقی، ۱۱۷/۲ (رستم و سهراب، بیت ۱)
۵۳۳. همان، ۱۱۷/۲ (رستم و سهراب، بیت ۳)
۵۳۴. همان، ۱۱۹/۲ (رستم و سهراب، بیت ۹)
۵۳۵. همان، ۱۷۰/۲ (رستم و سهراب، بیت ۶۴۸)
۵۳۶. همان، ۱۷۰/۲ (رستم و سهراب، بیت ۶۴۵)
۵۳۷. همان، ۱۷۲/۲ (رستم و سهراب، بیت ۶۷۹)
۵۳۸. همان، ۱۶۱/۲ (رستم و سهراب، بیت ۵۳۲)
۵۳۹. همان، ۱۶۳/۲ (رستم و سهراب، بیت ۵۶۲)
۵۴۰. همان، ۱۷۱/۲ (رستم و سهراب، بیت ۶۵۶)
۵۴۱. همان، ۱۲۴/۲ (رستم و سهراب، بیت ۸۸)
۵۴۲. همان، ۱۴۳/۲ (رستم و سهراب، بیت ۳۱۴)
۵۴۳. همان، ۱۴۴/۲ (رستم و سهراب، بیت ۳۲۶)
۵۴۴. همان، ۱۵۷/۲ (رستم و سهراب، بیت ۴۸۶)
۵۴۵. همان، ۱۴۶/۲-۱۴۷ (رستم و سهراب، بیت‌های ۳۵۱، ۳۵۵-۳۵۶، ۳۵۹)
۵۴۶. همان، ۱۲۵/۲ (رستم و سهراب، بیت ۱۰۵)
۵۴۷. همان، ۱۵۶/۲ (رستم و سهراب، بیت ۴۷۴)
۵۴۸. همان، ۱۶۵/۲ (رستم و سهراب، بیت ۵۸۶-۵۹۰)
۵۴۹. همان، ۱۷۴/۲ (رستم و سهراب، بیت ۷۱۰-۷۱۲)
۵۵۰. همان، ۱۷/۳ (کیخسرو، داستان عرض کردن، ابیات ۲۴۰، ۲۴۲-۲۴۶، ۲۴۹)
۵۵۱. همان، ۱۷/۳ (کیخسرو، داستان عرض کردن، بیت

حکایات عامیانه تألیف آرنه - تامپس تحت حکایت

- تیپ شماره ۱۳۱۰ و بن‌مایه شماره K580
۵۷۵. فردوسی، چ خالقی، ۲۹۴/۳ (اکوان، ابیات ۸۹-۹۰)
۵۷۶. همان، ۲۹۵/۳ (اکوان، ۱۱۶)
۵۷۷. همان، ۲۹۶/۳ (اکوان، ابیات ۱۲۱، ۱۲۴)
۵۷۸. همان، ۲۹۸/۳ (اکوان، ابیات ۱۵۴-۱۵۷)
۵۷۹. همان، ۲۹۹/۳ (اکوان، ابیات ۱۷۴-۱۷۵)
۵۸۰. همان، ۳۰۶/۳-۳۰۷ (بیژن و منیژه، ابیات ۲۴-۲۶، ۲۹-۳۰)
۵۸۱. همان، ۳۸۵/۳ (بیژن و منیژه، ابیات ۱۱۱۰-۱۱۱۱)
۵۸۲. همان، ۳۸۴/۳ (بیژن و منیژه، بیت ۱۰۹۸)
۵۸۳. همان، ۳۸۷/۳ (بیژن و منیژه، ابیات ۱۱۳۳-۱۱۳۴)
۵۸۴. همان، ۳۸۹/۳ (بیژن و منیژه، بیت ۱۱۶۳)
۵۸۵. همان، ۳۳۹/۳ (بیژن و منیژه، ابیات ۴۶۵-۴۷۲)
۵۸۶. همان، ۳۳۳/۳، ۳۸۰ (بیژن و منیژه، ابیات ۳۸۴، ۱۰۴۳)
۵۸۷. همان، ۳۶۶/۳ (بیژن و منیژه، ابیات ۸۳۶-۸۳۸)
۵۸۸. ریاحی، سرچشمه‌های، ۵-۶
۵۸۹. خالقی مطلق، «تعلیقات بر تنودور نودکه...»، ۱۰۲
۵۹۰. همان، ۱۰۷
۵۹۱. رجایی، ۲۵۵ به بعد
۵۹۲. برتلس، ۲۸
۵۹۳. مقدسی، ۵/۱-۶

594. Nuland, 68-69

۵۹۵. نک: مقدمه منتخب شاهنامه برای دبیرستانها، «بیست»

596. see: Stern, 535-555

(۲۵۴

۵۵۲. نک: امیدسالار، جستارهای، ۷۷-۱۰۵
۵۵۳. فردوسی، چ خالقی، ۲۹/۳ (فرو، بیت ۴۰)
۵۵۴. همان، ۸/۳ (عرض کردن، بیت ۸۳)
۵۵۵. همان، ۹-۸/۳ (عرض کردن، بیت ۹۰-۹۶)
۵۵۶. همان، ۲۷/۳ (فرو، ابیات ۳-۵)
۵۵۷. همان، ۳۲/۳ (فرو، ابیات ۷۰-۸۰)
۵۵۸. همان، ۳۲/۳ (فرو، ابیات ۸۸)
۵۵۹. همان، ۳۲/۳ (فرو، ابیات ۸۷)
۵۶۰. همان، ۳۸/۳ (فرو، ابیات ۱۸۰)
۵۶۱. همان، ۳۸/۳ (فرو، ابیات ۱۸۱)
۵۶۲. همان، ۳۹/۳ (فرو، ابیات ۱۸۳-۱۸۴)
۵۶۳. همان، ۳۹/۳ (فرو، ابیات ۱۹۴-۱۹۷)
۵۶۴. همان، ۱۰۲/۳ (فرو، بیت ۱۲۴۲)
۵۶۵. همان، ۱۰۶/۳ (کاموس، ابیات ۱۹-۱۸)
۵۶۶. همان، ۱۸۰/۳ (کاموس، ابیات ۱۲۳۳-۱۲۳۵)
۵۶۷. همان، ۱۵۱/۳-۱۵۳ (کاموس، ابیات ۷۳۶-۷۴۳)
۵۶۸. همان، ۲۷۴/۳ (کاموس، بیت ۲۷۳۳)
۵۶۹. همان، ۲۷۷/۳ (کاموس، بیت ۲۷۶۷)
۵۷۰. همان، ۲۶۷/۵ (هفت‌خان، بیت ۵۸۱)
۵۷۱. همان، ۱۴۵/۳-۱۴۷ (کیخسرو: کاموس، ابیات ۶۳۹-۶۴۰، ۶۴۳، ۶۶۱، ۶۶۳-۶۶۹)
۵۷۲. همان، ۱۵۱/۳-۱۵۳ (کاموس، ابیات ۷۳۶-۷۶۶)
۵۷۳. همان، ۲۸۹/۳ (اکوان، ابیات ۱۶-۱۸)
۵۷۴. نک: بن‌مایه‌های گوناگون مربوط به این موضوع در فهرست بن‌مایه‌های داستان‌های عامیانه و تیپولوژی

کتابشناسی:

- ابن اسحاق، محمد، سیره، به کوشش محمد حمیدالله، رباط، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م.
- ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش.
- ابن بابویه، محمد، عیون اخبارالرضا، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۸ق.
- ابن جنید، محمد، سؤالات ابن الجنید لیحیی بن معین، به کوشش نوری و محمد خلیل، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل، فتح الباری بشرح البخاری، قاهره، ۱۳۷۸ق.
- ابن شاذان، محمد، مآخذ منقبة من المناقب امیرالمؤمنین و الائمة من ولده، به کوشش نبیل رضا علوان، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد باقی، قاهره، ۱۹۷۲م.
- ابن الندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ابن هشام، سیره، به کوشش فردیناند ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۵۷م.
- ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ترجمه نصرت بیگم امین، اصفهان، ۱۳۷۱ش.
- احمدی، «رسوم و آداب محلی در شهرستان بیرجند»، سخن، ج ۶، ش ۴، ۱۳۴۴ش.
- اربلی، علی، کشف الغمة، به کوشش آقا سید ابراهیم میانجی، تبریز، ۱۳۸۱ش.
- استوری، چارلز امبروز، ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری، ترجمه بوری برگل و دیگران، به کوشش احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- اسدی طوسی، علی، لغت فرس، به کوشش فتح الله مجتبایی و علی اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ش.
- همو، گرشاسپ نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴ش.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، بی تا.
- اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۷۳ش.

- اشعار پراکنده قدیمی ترین شعرای فارسی زبان، به کوشش ژیلبر لازار، تهران، ۱۳۴۱ ش.
- افشار، ایرج، «شعرهای پایان نسخه: دعا در حق نویسنده و دارنده و خواننده و گیرنده کتاب»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۳ ش، س ۱۲، شم ۱۳۹.
- اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- امیدسالار، محمود، جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- همو، «درباره ز شیر شتر خوردن و سوسمار»، ایرانشناسی، سال ۱۳، ش ۴.
- همو، «علامه قزوینی، شاهنامه و اشاعه داستانهای حماسی ایران در میان اعراب جاهلی»، گلستان، تهران، ۱۳۷۸ ش، س ۳، شم ۳ و ۴.
- امیر معزی، دیوان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ ش.
- بارتولد، و. و، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم، نای هفت بند، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ، فردوسی و سروده‌هایش، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- بلعمی، محمد، تاریخ، به کوشش بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- بنداری، فتح، ترجمه و اختصار شاهنامه فردوسی، به کوشش عبدالوهاب عزام، قاهره، ۱۹۳۲ م.
- بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- همو، فردوسی‌نامه، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۴۵ ش.
- همو، «فردوسی»، باختر، تهران، ۱۳۱۳ ش، شم ۱۱ و ۱۲.
- بیرونی، ابوریحان، الآثارالباقیه، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م.
- همو، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲ ش.
- بیهقی، ابراهیم، المحاسن و المساوی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، بی تا.
- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ ش.
- پاینده لنگرودی، محمود، آیین‌ها و باورداشتهای گیل و دیلم، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۲ ش.
- ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۴ ش.
- ترمذی، محمد، سنن، حمص، ۱۹۶۶ م.

- تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش.
- تقی‌زاده، حسن، «فردوسی و شاهنامه او»، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۸۶ش، ج ۶.
- ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک، *تتمة الیتمیة*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش.
- همو، *لطائف المعارف*، به کوشش ابراهیم ابیاری و حسن کامل صیرفی، حلب، ۱۹۶۰م.
- همو، *یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر*، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، ۱۳۹۹ش.
- جاحظ، عمرو، *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۶۸م.
- جرفادقانی، ناصح، *ترجمه تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۴ش.
- حاجی خلیفه، *کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون*، به کوشش محمد شرف‌الدین یالتکایا و رفعت بیلگه، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳.
- حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش.
- حسن بن حسین، *البیذره*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
- حسینی، محمد، «شاهنامه فردوسی و شاهنامه ثعالبی»، *نامواره دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۹.
- حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش.
- حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلن، ۱۹۲۲م.
- خالقی مطلق، جلال، «ابوعلی بلخی»، *دانشنامه ایران و اسلام*، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۵۷ش.
- همو، «تعلیقات بر تئودور نولدکه گفتاری در پژوهش شاهنامه»، *سیمرغ*، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۴.
- همو، «جوان بود و از گوهر پهلوان»، *نامواره دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار و کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۴ش.
- همو، «در پیرامون منابع فردوسی»، *ایران‌شناسی*، ۱۳۷۷ش، س ۱۰، شم ۳.
- همو، «معرفی سه قطعه الحاقی در شاهنامه»، *گل رنجهای کهن*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۷۲ش.
- همو، «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه»، *ایران‌نامه*، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۳، شم ۱.
- همو، «نگاهی به هزار بیت دقیقی و سنجش با سخن فردوسی»، *ایران‌شناسی*، ۱۳۷۸ش، س ۱۱، شم

- ۳، بخش ۱، ۱۳۷۸، س ۱۱، شم ۴، بخش ۲، ۱۳۷۹ش، س ۱۲، شم ۱، بخش ۳.
همو، یادداشتهای شاهنامه، نیویورک، ۱۳۸۰ش.
- همو، «یکی مهتری بود گردن فراز»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۶ش، س ۱۳، شم ۲.
- خطیبی، ابوالفضل، «یکی نامه بود از گه باستان: جستاری در شناخت منبع شاهنامه فردوسی»، نامه فرهنگستان، ۱۳۸۱ش، شم ۳.
- خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۱ش.
دفتر کتبخانه داماد ابراهیم پاشا، استانبول، ۱۳۱۲ق.
- دقیقی طوسی، محمد، دیوان، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران، ۱۳۷۳ش.
رجایی، احمدعلی، «شاهنامه برای دریافت صله سروده نشده است»، مجله دانشکده ادبیات مشهد، مشهد، ۱۳۴۶ش، س ۳، شم ۴.
- رشید و طواط، محمد، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش.
روزن، و، «درباره ترجمه‌های عربی خداینامه»، ترجمه متن روسی محسن شجاعی، مقدمه و ترجمه متن عربی از علی بهرامیان، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۸۲ش، ضمیمه شم ۱۵.
- ریاحی، محمدامین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹ش.
همو، سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، تهران، ۱۳۷۲ش.
- سروشیار، جمشید، «حوسیان، حوسار»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۶ش، س ۲۰، ضمیمه شم ۸-۱۰.
سنایی غزنوی، مجدود، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ش.
سوزنی سمرقندی، محمد، دیوان، به کوشش ناصرالدین شاه‌حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش.
شفیعی کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، تهران، ۱۳۷۳ش.
- شکورزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۶۳ش.
شهمردان بن ابی‌الخیر، نزهت‌نامه علایی، به کوشش فرهنگ جهانیور، تهران، ۱۳۶۲ش.
شیرانی، حافظ محمود، در شناخت فردوسی، تهران، ۱۳۶۹ش.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی، تهران، ۱۳۵۱ش.
همو، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۴ش.
همو، مقدمه بر داراب‌نامه طرسوسی، تهران، ۱۳۷۴ش.

صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رضوان سید، بیروت، ۱۹۹۳ م.
 طبری، محمد، *تاریخنامه*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۳ ش.
 طوسی، محمد بن محمود، *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ ش.

طوسی، محمد، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش.
 عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش.
 عجایب الدنيا، به کوشش ل. پ. اسمیرنوا، مسکو، ۱۹۹۳ م.
 عزام، عبدالوهاب، *حاشیه بر ترجمه شاهنامه فردوسی*، ترجمه و اختصار فتح بن علی بنداری، قاهره، ۱۹۳۲ م.

عنصر المعالی کیکاووس، *قابوس نامه*، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ ش.
 عنصری، حسن، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
 عهد عتیق.

عیوقی، ورقه و گلشاه، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۴۳ ش.
 فخرالدین اسعد گرگانی، *ویس و رامین*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۷ ش.
 فراء، یحیی، *معانی القرآن*، به کوشش عبدالفتاح اسماعیل شلبی، قاهره، ۱۹۷۳ م.
 فرخی سیستانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
 فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶ ش.
 همو، همان، به کوشش ی. ا. برتلس و دیگران، مسکو، ۱۹۶۳-۱۹۷۱ م.
 همو، همان، *نسخه سعدلو*، موجود در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
 فروزانفر، بدیع الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۸ ش.
 همو، *مباحثی از تاریخ ادبیات ایران*، به کوشش عنایت الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ ش.
 فضائلی، محمد، مقدمه و ترجمه *غرر اخبار ملوک فرس* (نک: هم، *ثعالبی مرغنی*).

قرآن کریم.

قرطبی، احمد، *تلخیص الامام مسلم*، به کوشش رفعت فوزی و احمد خولی، قاهره، ۱۴۰۹ ق.
 قزوینی، محمد، *بیست مقاله*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی و ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۶۳ ش.
 همو، *یادداشت‌های*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۲ ش.

قمی، حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش.

قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، بیروت، بی تا.

کتیرایی، محمود، از خشت تا خشت، تهران، ۱۳۴۸ ش.

گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش.

مارتسولف، اولریش، طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، ۱۳۷۱ ش.

مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۵۹ ق.

مایل هروی، نجیب، کتاب آرایه در فرهنگ اسلامی، مشهد، ۱۳۷۲ ش.

متینی، جلال، «فردوسی در هاله‌ای از افسانه‌ها»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی، مشهد،

۱۳۵۷ ش، س ۱۴، شم ۱.

مجمل‌التواریخ والقصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش.

همان، چ تصویری نسخه کتابخانه دولتی برلین، به کوشش ایرج افشار و محمود امیدسالار، تهران،

۱۳۷۸ ش.

محمدی ملایری، محمد، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی،

تهران، ۱۳۷۴ ش.

محیط طباطبایی، محمد، فردوسی و شاهنامه، تهران، ۱۳۶۹ ش.

مختاری، عثمان، دیوان، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۱ ش.

مرتضوی، منوچهر، فردوسی و شاهنامه، تهران، ۱۳۷۲ ش.

مرعشی، حسین، غرر السیر، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۹۵ م.

مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش مهدی نوریان، اصفهان، ۱۳۶۴ ش.

مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، بیروت، ۱۹۶۵ م.

همو، مروج الذهب و معادن الجواهر، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۹ م.

معین، محمد، مقدمه و تعلیقات بر چهار مقاله (نک: هم، نظامی عروضی).

مفید، الارشاد، بیروت، ۱۳۹۹ ق.

مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱ م.

مقدمه منتخب شاهنامه برای دبیرستانها، به کوشش محمدعلی فروغی و حبیب یغمایی، تهران،

۱۳۲۱ش.

منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۰ش.
 منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش.
 مول، ژول، مقدمه بر شاهنامه فردوسی، ترجمه جهانگیر افکاری، تهران، ۱۳۴۵ش.
 مهدوی دامغانی، احمد، «داستان ضامن آهو و گردآورنده شاهنامه منشور»، حاصل اوقات، مجموعه‌ای
 از مقالات استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی، به کوشش علی محمد سجادی، تهران، ۱۳۸۱ش.
 مینوی، مجتبی، فردوسی و شعرا، تهران، ۱۳۵۴ش.

همو، مقدمه بر داستان رستم و سهراب، فردوسی، به کوشش مجتبی مینوی و دیگران، تهران،

۱۳۶۹ش.

همو، نقد حال، تهران، ۱۳۵۸ش.

همو، مقدمه بر غرر اخبار ملوک الفرس ثعالبی مرغنی، ترجمه محمد فضائلی، تهران، ۱۳۶۸ش.

ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۷۲ش.

ناصری، عبدالله، فرهنگ مردم بلوچ، تهران، ۱۳۵۸ش.

نظام الملک، حسن، سیرالملوک، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۷۲ش.

نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، تهران، ۱۳۴۱ش.

نظامی گنجوی، الیاس، شرفنامه، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، ۱۳۶۸ش.

همو، هفت پیکر، به کوشش طاهر احمد داوغلو محمداف، مسکو، ۱۹۸۷م.

نقیسی، سعید، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۳۶ش.

نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیها و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران،

۱۳۷۸ش.

همو، حماسه ملی، ترجمه بزرگ علوی، تهران، ۱۳۲۷ش.

همای نامه، به کوشش آربری، لندن، ۱۹۶۳م.

Banani, A., «Ferdowsi and the Art of Tragic Epic», *Persian Literature*, ed. E. Yarshater, New York, 1988.

Bosworth, C. E., *The Ghaznarids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, Edinburg, 1963.

Caetani, L., «Un manoscritto arabo non dindentificato della Bodleiana di Oxford: It ghurar al-siyar», *Centenario Amari*, 1910, vol. II.

Davidson, O., *Comparative Literature and Classical Persian Poetics*, Los Angeles, 2000.

Davis, «The Problems of Ferdowsi's Sources», *Journal of the American Oriental Society*, 1996, vol. CXVI, no. 1.

Dundes, A., «The Hero Pattern and the Life of Jesus», *Interpreting Folklore*, Blomington, 1980.

Hahn, J. G. Von, *Sagwissenschaftliche studien*, oxford, 1876.

Kinsella, Th., *The Tain*, London, 1970.

The Laws of Manu, tr. G. Bühler, New York, 1969.

Nuland, sh. B., *Leonardo da Vinci*, New York, 2002.

Nutt, A., «The Aryan Expulsion-and-Return Formula in the Folk and Hero Tales of the Celts», *The Folklore Record*, 1881, vol. IV.

Omidssalar, M., «Could al-Tha'alibi have used the Shāhnāma as a source», *Der Islam*, 1998, vol. XV.

id, «Orality, Mouvance, and editorial theory in shāhnāma», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 2002, vol. XXVII.

Ragaln, «The Hero of Tradition», *The Study of Folklore*, ed. A. Dundes, New Jersey, 1965.

Rosenthal, F., «From Arabic Books and Manuscripts III: The Author of the Ghurar as-siyar», *Journal of the American Oriental Society*, 1950, vol. LXX, no. 3.

Shahbazi, A. Sh., *Ferdowsi, A Critical Biography*, Costa Mesa, 1991.

Smirnova, «'Aǰā'b AL-Donya», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, New York, 1985, vol. I.

Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949.

Stern, S. M., «Ya'qub the Coppersmithe and Persian National Sentiment», *Iran and Islam*

In Memory of the V. Minorsky, ed. C. E. Bosworth, Edinburg, 1971.

Tylor, E. B., *Promitive Culture*, 5th edition, New York, 1871, vol. I.

id, «Wild Men and Beast Children», *Antropological Review*, 1863, vol. I.

Xenophon, *Cyropaedia*, tr. W. Miller, London, 1968.



ادبیات ایران در عصر سلجوقیان

محمود امیدسالار

کلیات

پیروزی سلاجقه بر سپاه غزنوی در جنگ دندانقان در رمضان سال ۴۳۰ آغاز حکومت سلجوقیان به حساب می‌آید. اما در واقع ابتدای فرمانفرمایی ایشان را باید از سلخ شوال ۴۲۹ دانست که ابراهیم ینال برادر طغرل وارد نیشابور شد و خطبه به نام طغرل گردانید. زیرا به فاصله‌ای کوتاه پس از آن، طغرل خود به آن شهر وارد شد و بر تخت امیر مسعود نشست و اشراف نیشابور به سلام او رفتند.^۱ از جلوس طغرل بر تخت در سال ۴۲۹ تا سال ۵۹۰ق، سلجوقیان نزدیک به دو قرن بر ایران حکومت کردند و طی این دوران مرزهای ایران را، پس از قریب چهارصد سال که از سقوط امپراتوری ساسانی گذشته بود، دوباره به وسعت دیرین خود در آن عهد رسانیدند.^۲ حمله و استیلای سلاجقه بر ایران از دو طریق مستقیم و غیرمستقیم منجر به گسترش حیطة زبان و ادب فارسی شد: طریق مستقیم آنکه ادبیات فارسی همپای فتوحات سلجوقیان از مشرق به مغرب جهان اسلام گسترش یافت و مخصوصاً به یاری سلاجقه روم روزگاری دراز در آسیای

صغیر، یعنی ترکیه امروزی، ریشه دواند^۳. طریق غیرمستقیم آنکه پس از فتح قلمرو غربی مملکت غزنویان، این سلسله ادب پرور به هند رانده شد و زبان و ادب فارسی را در آن بلاد رواج داد و مرکزیتی از این حیث ایجاد کرد. بنابراین سلاجقه نه تنها از نظر حدود جغرافیایی فتوحات و تداوم فرمانفرمایی بر ایران با ساسانیان قابل قیاس اند، بلکه از لحاظ حمایت از ادبیات فارسی و اشاعه زبان و فرهنگ ایرانی در دنیای اسلام بر سلسله‌های پیشین برتری دارند. در زمان ایشان ادب و فلسفه و بعضی از دیگر معارف در ایران به اوج شکوفایی دست یافت و بزرگانی همچون غزالی، نسفی، نظام‌الملک، ابوسعید ابی‌الخیر، انوری و امیر معزی و بسیاری دیگر از معروفان فرهنگ ایران زاده و پرورده این عهداند.

به‌رغم این واقعیت‌های غیرقابل انکار، برخی از متخصصان و استادان نامدار ادب فارسی در بررسی اوضاع فرهنگی و سیاسی دوران سلاجقه در ارزیابی این دوران، گاه عنان قلم را به دست احساسات سپرده‌اند و مطالبی گفته و نوشته‌اند که مشابه قضاوت‌هایی است که در باب غزنویان در فصل پیش به آنها اشاره کرده‌ایم. مثلاً ذبیح‌الله صفا مجلد دوم تاریخ ادبیات ایران خود را، که به بررسی ادبیات ایران از عهد سلجوقی تا قرن ۷ق اختصاص دارد، با این جملات آغاز کرده است:

«دوره‌ای که اکنون شروع به مطالعه درباره آن می‌کنیم دوره پراضطرابی است که از برافتادن حکومت غزنوی در خراسان و حکومت‌های ایرانی در عراق و فارس و کرمان و گرگان و طبرستان آغاز می‌شود و با تسلط‌های پیاپی قبایل و غلامان ترک بر ایران و تشکیل سلسله‌هایی از رؤسای قبایل بزرگ و کوچک زردپوست و غلامان و سرداران آنان در تمام خاورمیانه و خاور نزدیک همراه است. این دوره را در حقیقت باید دوره حکومت‌های ترک در ایران دانست و حکومت همین سلسله‌های ترک است که ایرانیان را از اندیشه‌های بلند پیشین که درباره استقلال و ملیت خود داشتند دور و برای اطاعت از هر قوم، چه وحشی و چه متمدن و هر کس چه غلام فرومایه و چه شاهزاده بلندپایه آماده کرد»^۴.

عبدالحسین زرین کوب آراء استاد خود ذبیح‌الله صفا را اندکی تعدیل کرده است، اما توصیف او هم از گوشه و کنایه‌هایی که تحقیقات دانشمندان دوره پهلوی را عیناک

کرده است خالی نیست:

«... تا ظهور سانحه مغول، سلاجقه و یا ممالیک آنها در نواحی مختلف ایران بیش و کم و حکومت و اقتداری داشتند. این قوم در واقع مشتی ترکمانان بیابانی بودند و خو از آداب و رسوم عالی و تمدن و فرهنگ ارزنده بهره‌ای نداشتند. لیکن چون از پیش مسلمان بودند ... خیلی زود تحت تأثیر فرهنگ و تمدن اسلامی در آمدند و چنان‌که لازمه فرمانروایی مسلمانان بود به نشر علوم و معارف اسلامی علاقه ورزیدند و وزرا و عمال آنها که اکثر ایرانیان بودند تسلط و نفوذی تمام در آنها یافتند و در زمانی اندک آنها را به آداب ایرانی و آیین مسلمانی برآوردند».^۵

اینکه سلاجقه مشتی مردم بیابانی و بی‌بهره از «آداب و رسوم عالی و تمدن و فرهنگ» خوانده شوند منحصر به فضلی ایرانی نیست. استانلی لین پول، مستشرق و باستان‌شناس معروف انگلیسی و خواهرزاده مستشرق دیگر بریتانیایی ادوارد ویلیام لین که هزار و یک شب را به انگلیسی ترجمه کرد، در باب این سلسله می‌نویسد: «این بدویان صلب و بی‌علاقه به زندگانی شهری و تمدن، قبول مذهب اسلام کردند و بر اثر سادگی طبع در این راه دچار تعصب نیز شدند».^۶ ملک‌الشعرا بهار نیز می‌نویسد، «دولت‌های خانیان سمرقند و غزنویان طابق النعل بالنعل پیروی سامانیان می‌کردند و در ادبیات و آداب مملکتی و آیین کشورگشایی و کشورداری به همان دستور قدیم رفتار می‌نمودند... اما سلاجقه چیز دیگری بودند و به قول ابوالفضل بیهقی مشتی نوحاسته بودند که از بی‌تربیتی دربار مسعود و کج‌رایی و جباری آن پادشاه ... استفاده کردند و ... [با اینکه] نه از خاندان ملک و نه تربیت‌یافته مردی بزرگ بودند، قد به شورش علم کرده و در اندک مدتی دولتی عظیم را برانداختند و در کشوری بزرگ چون خراسان و عراق جانشین دو دولت، یعنی غزنویه و دیالمه گردیدند. تکیه این امرای صحرائشین و بی‌تربیت به دو چیز بود: اول به ایل و طایفه خود یعنی ترکمانان و سرکردگان ترکمان ... دوم به دین اسلام و تربیت اهل سنت و جماعت و اظهار انقیاد مطلق به ائمه دین و خلیفه و میل به متصوفه و این دو عمل تأثیری خاص در امور اجتماعی و علمی و ادبی خراسان بخشید. تربیت اهل ادب مانند ادوار پیشین، و توجه به آیین و آداب مملکتی که از آن جمله تربیت علما و نویسندگان و شعرا باشد از میان برچیده شد. در این باب شواهد

بسیار است که ما یکی از آنها را یاد می‌کنیم.^۷

بهار سپس به متن چهارمقاله استناد می‌کند که در بخش مربوط به آیین دبیری، می‌نویسد: «و بعد از او [یعنی سلطان محمود] چون سلجوقیان آمدند و ایشان مردمان بیابان‌نشین بودند و از مجاری احوال و معالی آثار ملوک بی‌خبر، بیشتر از رسوم پادشاهی به روزگار ایشان مندرس شد».^۸ چنان‌که بر اهل فن روشن است، نه ابوالفضل بیهقی که بر اثر فتوحات سلاجقه به مشرق ثغور غزنوی رانده شده بود، از سلجوقیان دل خوشی داشت و نه نظامی عروضی که بیشتر عمر را در خدمت ملوک غوریه که با آل سلجوق جنگ‌ها داشته‌اند گذرانده بود.^۹ بنابراین هیچ‌کدام از این دو منبع در باب سلاجقه بی‌طرفانه سخن نگفته‌اند. پس بهتر این است که وضع ادبیات فارسی را در دوران سلجوقیان از بطن این ادبیات به دست آریم و آراء شهود را اندکی دقیق‌تر و روشمندانه‌تر بسنجیم.

اینکه آیا سلاجقه مردمانی بیابانی و غیرتمدن یا به قولی بی‌بهره از فرهنگ و بی‌تربیت بوده‌اند یا نه، از آراء بیهقی و نظامی عروضی به دست نمی‌آید. اما مسلم است که در زمان سیادت ایشان زبان و فرهنگ فارسی از گسترش و توان خارق‌العاده‌ای برخوردار شد و هنر و صنایع ظریفه ایران هم به پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای نایل آمد.^{۱۰} از این گذشته می‌دانیم که خواجه نظام‌الملک سیرالملوک را به خواهش سلطان ملک‌شاه سلجوقی (۴۶۵-۴۸۵ق) تألیف کرد^{۱۱}؛ چنان‌که امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) نیز با ملک‌شاه، محمد بن ملک‌شاه و سلطان سنجر رابطه داشته و «نزد آنها معزز و محترم بوده و با آنها مکاتبه داشته و کتاب برای آنها می‌نوشته است»^{۱۲}. نسخه‌ای در کتابخانه ملک به شماره ۳۱۸۳ موجود است که در سال ۵۴۸ق به خط فاضل ابوالفتح منجم کتابت شده است. این نسخه مجموعه دو رساله است که اولی جاماسپ‌نامه و دومی رساله‌الشبکه نام دارد و این رساله اخیر با این عبارات شروع می‌شود:

«رسالة‌الشبکه تألیف فیلسوف‌الحکما ابی‌المظفر الاسفزاری. سپاس خدای را که آسمان و ستارگان بیافرید و جایگاه ایشان را عالی‌تر از مکان طبایع گردانید و خاک و آب و باد و آتش پدید آورد و مکان ایشان را زیر عالم علوی کرد و از آمیزش طبایع اجناس نبات و انواع جانوران آفرید... فتبارک‌الله احسن‌الخالقین و اکرم‌الاکرمین و درود

بر محمد مصطفی و بر آل وی اجمعین. آغاز سخن بزرگوار فرمان خداوند جهان، سلطان عالم، برکیارق بن ملکشاه برهان امیرالمؤمنین به بنده رسید در معنی جوهری که صورت او مانده شبکه‌ای بود مجوف و آنرا از میان نباتی بیرون آورده بودند و شکل آن نبات مانده آن شکل بود که مهندسان آنرا شکل اسطوانی خوانند، الا آنک دو طرف او از میان و پی مقداری باریک‌تر بود و جرم او دو طبقه بود. طبقه بیرونی مرکب از مدورات خیزرانی چناک سطوح آن مدورات محور آن اسطوانه را به زوایای قائم همی بریدند و طبقه اندرونی او مرکب بود از مستطیلات که با محور موازی باشد الا آنک بر دو طرف هر یک از آن اندکی کژی بود... و فرمان بر آن جمله بود که اندر این شکل تأمل باید کرد تا چگونه تولد کردست و غرض طبیعت از کردن آن چیست و چه فایده است او را اندر ساختن آن. بنده امثال فرمان کرد و به سمع و طاعت بدیره وقت [پذیره رفت؟] بر آن اعتقاد که سعادت دنیا و آخرت مقرون بود با آن کسی که طاعت‌دار آن فرمان بزرگوار بود»^{۱۳}.

این برکیارق، که به فرمان او اسفزاری رساله‌الشبكة را تألیف کرده، سلطان رکن‌الدین برکیارق بن ملکشاه (۴۸۷-۴۹۸ق) فرزند ارشد سلطان ملکشاه بن البارسلان (۴۶۵-۴۸۵ق) است. با توجه به اینکه سلاطین سلجوقی از وزیری چون نظام‌الملک کتاب در فن حکومت، و از فیلسوفی چون غزالی تألیفی چون نصیحة‌الملوک، و از حکیمی چون اسفزاری رساله‌ای چون رساله‌الشبكة درخواست می‌کنند، چگونه می‌توان ایشان را عاری از فرهنگ و بیابانی و بی‌تربیت دانست؟ از این گذشته، حتی اولین ایشان، یعنی سلطان طغرل (۴۲۹-۴۵۵ق) را نیز، که شاید بی‌سواد بوده است، نمی‌توان «بی‌فرهنگ» یا «بی‌تربیت» خواند زیرا چنان‌که در نقل قولی که از بیهقی به تقدیم آمد دیدیم، خود را از نصیحت عالمان و بزرگان مستغنی نمی‌دانسته است. بی‌سواد بودن غیر از بی‌فرهنگی و بی‌تربیتی است. چه بسا مردمان باسواد که بویی از فرهنگ و تربیت نبرده‌اند و چه بسیار بی‌سوادانی که کان ادب و فرهنگ‌اند. این قاعده در قدیم هم جاری بوده است، زیرا در گزارش‌هایی که از اخلاق و سلوک امیر ناصرالدین سبکتگین در دست داریم، درجه خردمندی او پیدا است. ثعالبی نیشابوری (وفات: ۴۲۹ق) از قول ابوالفتح علی بن محمد بستی کاتب نقل کرده است که او اقوال حکما را برای امیر ترجمه می‌کرده و

سبکتگین افعال ایشان را سرمشق زندگی خود قرار می‌داده است.^{۱۴} امرای سلجوقی را نیز باید از همو قیاس گرفت. ممکن نیست که به ضرب بی‌فرهنگی و نادانی بیش از صد و پنجاه سال با قدرت بر بخشی عظیم از جهان متمدن آن روزگار سلطنت کرد و مروج زبان و علم و ادب فارسی بود. قضاوت‌های عجولانه‌ای که در این چند دههٔ اخیر در باب زبان و ادب فارسی کرده‌ایم، محتاج بازنگری و برخی تصحیحات است.

هر تحلیلی که از نحوهٔ برخورد شاهان سلجوقی و اصولاً فرمانفرمایان ترک با زبان و ادب فارسی در قرن ۵ق داشته باشیم، چند خصوصیت این دوران غیرقابل تردید است: اول اینکه زبان و ادب فارسی در زمان سیادت این شاهان ترقی قابل توجهی داشت و از ایران به شرق و غرب عالم اسلام گسترده شد. دوم اینکه فرهنگ دیوانسالاری ایرانی که با ادب فارسی رابطه‌ای بسیار نزدیک دارد، عامدانه توسط سلاطین ترکمان حفظ شد و در سازمان‌های اداری ایشان دوام یافت. سوم اینکه به‌رغم موجود بودن زبان ترکی ادبی، شاهان سلجوقی، آل افراسیاب و دیگر فرمانفرمایان ترک، حمایت خود را بر زبان و ادب فارسی متمرکز کردند و تا زمان سلاطین تیموری در منابع تاریخی قابل اعتماد، پشتیبانی مخصوصی از زبان و ادب ترکی روایت نشده است؛ در حالی که این زبان حتی در عهد غزنویان دارای شعر و ادب بوده است. مثلاً منوچهری دامغانی در قصیدهٔ معروفی، که اسامی دستگاه‌های موسیقی ایرانی را در آن آورده است، می‌فرماید:

بساز چنگ و بیاور دو بیتی و رَجَزی

که بانگ چنگ فرو داشت عندلیبِ رَزی...

بگیر بادهٔ نوشین و نوش کن به صواب

به بانگِ شیشَم، با بانگِ افسر سگری

به لفظِ پارسی و چینی و خماخُسرو

به لحن مویهٔ زال و قصیدهٔ لُغَزی ...

به راه ترکی مانا که خوبتر گویی

تو شعر ترکی بر خوان مرا و شعر غَزی^{۱۵}

همین که می‌گوید «برای من شعر ترکی و غَزی» بخوان مبین وجود این دو نوع شعر در آن دوران است. اگر کسی گوید که این اشعار ممکن است از قبیل اشعار فولکلوریک

و عامیانه بوده باشد، گوییم با توجه به سلیقهٔ ادیبانهٔ منوچهری و اینکه او اعلم شعرای عهد غزنوی به ادب عربی است، بسیار بعید است که اشعار عامیانه بتوانند طبع دیرپسند این ادیب سخنور را ارضاء کند. پس باید احتمال داد که منظور او از «شعر ترکی و غزی» در این مصراع شعری است که هم ادبی تام و تمام نباشد، چندان پیش پا افتاده هم نیست و استعداد این را دارد که در قوالب ادبی پرورده شود. بنابراین حمایت غزنویان و سلجوقیان، از ادب و زبان فارسی به‌رغم قومیت ترکی آنان و وجود زبان و ادب ترکی در عهد ایشان بوده است و این همان جریانی است که در طول تاریخ ایران تکرار می‌شود، یعنی قومی فاتح به این سرزمین وارد شده و به فاصله‌ای کوتاه در فرهنگ ایرانی تحلیل رفته است و به حامیان این زبان و فرهنگ تبدیل شده است. بنابراین نه تضاد کاذبی که در برخی نوشته‌ها بین ترک و فارس می‌بینیم ریشه در واقعیت‌های تاریخی - فرهنگی کشور ما دارد و نه تفرقه‌افکنی نظریه‌پردازانی که با استفاده از این تضادهای تصویری، سودای تفرقه‌اندازی میان ایرانیان در سر دارند. آحاد این سرزمین همیشه دارای هویت‌های متعدد و درهم تنیده شدهٔ محلی، قومی، مذهبی و زبانی بوده‌اند. اما این هویت‌ها همیشه فروع اصل تناور هویت واحد ملی و ایرانی ما بوده و همواره به صورت مختلف از آن هویت فراگیر تغذیه می‌شده است.

در باب تداوم سنت اشرافی - دیوانی ایرانی در دوران غزنویان پیش از این شمه‌ای گفتیم. این سنت با ورود سلاجقه به ایران ادامه یافت. حتی در صحنهٔ ورود طغرل به نیشابور و جلوس او بر تخت سلطان مسعود، بیهقی این مطلب را به‌صورتی نسبتاً صریح متذکر می‌شود:

«و پس از آن به سه روز طغرل به شهر رسید و همهٔ اعیان به استقبال رفته بودند مگر قاضی صاعد... و نداشت نوری بارگاه و با مشتی اوباش درهم شده بودند و ترتیبی نه. و هر کس که می‌خواست استاخی می‌کرد و با طغرل سخن می‌گفت و وی بر تخت خداوند سلطان نشسته بود... قاضی صاعد برپای خاست و به زیر تخت بالشی نهادند و بنشست. قاضی گفت: زندگانی خداوند دراز باد. این تخت سلطان مسعود است که بدان نشسته‌ای و در غیب چنین چیزهاست و نتوان دانست که دیگر چه باشد. هشیار باش و از ایزد عزّ ذکره بترس و داد ده. ... و من حتی تو را بدین آمدن بگزاردم و نیز نیایم...»

طغرل گفت: رنج قاضی نخواهم به آمدن بیش از این، که آنچه باید پیغام گفته می‌آید و پذیرفتم که بدانچه گفتمی کار کنم. و ما مردمان نو و غریب رسم‌های تازیگان ندانیم. قاضی به پیغام نصیحت‌ها از من باز نگیرد. گفت چنین کنم و باز گشت. ... و دیگر روز [طغرل] سالار بوزگان را ولایت داد و خلعت پوشید»^{۱۶}.

امیر مسعود خود می‌دانسته که پس از تسلط سلاجقه بر ایران، اعیان غزنوی به طرق مختلف در خدمت ایشان وارد خواهند شد و می‌گوید: «اگر مخالفان اینجا آیند بوالقاسم کثیر زر دارد بدهد و عارض شود، و بوسهل حمدوی هم زر دارد وزارت یابد و طاهر و بوالحسن همچنین. مرا صواب این است که می‌کنم»^{۱۷}. به عبارت دیگر، سلطان واقف بوده که اگر سلجوقیان در ایران ریشه بدوانند، اعیانی از قبیل ابوالقاسم منصور بن محمد کثیر، که اجدادش ابتدا از وزرای سیمجوریان بودند و چون ستاره دولت غزنویان طلوع کرد وارد دستگاه ایشان شدند^{۱۸} و نیز دیگر اشراف در نخواهند ماند^{۱۹}. اینکه اشراف و دبیران و دیوانسالاران قادر بوده‌اند که از دستگاه اداری یک سلسله به دستگاه سلسله‌ای دیگر بپویندند، چنان که در بخش غزنویان متذکر شدیم، باعث تداوم دیوانسالاری ایرانی بوده است. در عین حال چون دیوانسالاران و ادبا ارتباطی بسیار نزدیک داشته‌اند، یکی از تبعات تداوم دیوانسالاری ایرانی این است که به‌رغم دست به دست شدن قدرت، نظم و نثر از طریق کلی تکامل خود منحرف نمی‌شده است.

با گسترش حیطة امپراتوری سلاجقه که زبان فارسی را برای احتیاجات دیوانی خود برگزیده بودند، به تدریج خراسان مرکزیت ادبی خود را از دست داد. به قول بدیع‌الزمان فروزانفر مهاجرت ادبایی چون اسدی طوسی به آذربایجان و اران و فراهم آمدن شرایط شکوفایی ادبیات فارسی در عراق و جبال، که در عهد آل بویه بیشتر پذیرای ادب عرب بود، باعث به وجود آمدن سبک‌هایی در شعر و ادب شد که بعدها به سبک عراقی موسوم گردید و حتی مورد تقلید شعرای خراسان هم قرار گرفت^{۲۰}. البته رقابت میان فارسی خراسانیان و فارسی عراقیان پیش از عهد سلجوقی هم وجود داشته زیرا در زمان غزنویان نیز گزارشاتی از رقابت میان دبیران عراقی و خراسانی در دست داریم که بعید است فقط به رقابت‌های شغلی محدود باشد^{۲۱}. گسترش روزافزون ممالک سلجوقی که از خراسان شروع شد و به فتح آذربایجان و عراق و ری و جبال و بالأخره بغداد انجامید،

بر تغییر و تحول ادب فارسی تأثیری غیرمستقیم نیز داشت. در اواخر حکومت آل بویه در بغداد ضعف این سلسله به حدی رسیده بود که نه قادر به دفع دشمنان خارجی بود و نه توانایی حفظ نظم حیطة فرمانفرمایی خود را داشت. بغداد گرفتار آشوب عیاران و نزاع‌های مذهبی میان سنی و شیعه بود و ساکنان بغداد نه در شب امنیت و نه در روز آسایش داشتند. در این میان ارسالان بساسیری (مقتول: ۴۵۱ق) هم خطبه به نام خلیفه فاطمی المستنصر (۴۲۷-۴۸۷ق) گردانیده و خلیفه عباسی را از بغداد رانده بود. چون طغرل به بغداد آمد و آل بویه را برانداخت و فتنة بساسیری خاموش شد، خلیفه عباسی القائم (۴۲۲-۴۶۷ق) به بغداد بازگشت و خلافت تحت نظارت سلاطین سلجوقی قرار گرفت.^{۲۲} به اعتقاد هامیلتون گیب و لمتن، خلافت در این زمان به منصبی ظاهری تبدیل شده و قدرت از خلافت به سلطنت منتقل گردیده، سلاطین سلجوقی یا دیگر متصرفانی که در نواحی مختلف بلاد اسلام کسب قدرت کرده بودند قدرت سیاسی را در دست گرفته بودند. ابوالحسن محمد بن حبیب بصری ماوردی (۳۶۵-۴۵۰ق) که مهم‌ترین نظریه‌پرداز دوران عباسی است، این واقعیات عینی زندگی سیاسی را در قالبی نظری ریخته و روابط سلطان و خلیفه را از همان دوران آل بویه توجیه کرده بود. فی الواقع احتمال دارد که ماوردی *الاحکام السلطانیة* را پیش از سال ۴۲۱ق تألیف کرده باشد.^{۲۳} اگر چنین باشد شاید در ذکر روابط سلطان و خلیفه به محمود غزنوی نظر داشته است؛ مخصوصاً از این جهت که می‌نویسد سلاطین بلاد اسلام در عین قدرتمندی باید حرمت خلیفه را نگاه دارند.^{۲۴} آنچه که این احتمال را تقویت می‌کند قول صریح فرخی است در قصیده‌ای در مدح سلطان محمود:

بغداد و زان سو هم تو را بودی کنون گر خواستی

لیکن نگهداری همی، جاه امیرالمؤمنین ...

حرمت نگهداری همی، حری به جای آری همی

واجب چنین بینی همی، ای پیشوای پیش‌بین^{۲۵}

در این باب باید به خاطر داشت که به‌طور کلی ابتدا یک حرکت یا اندیشه در جامعه پا می‌گیرد و ریشه می‌دواند و سپس مبانی نظری آن تولید می‌گردد، نه اینکه نظریه‌پردازی نظریه‌ای را ابراز کند و سپس جامعه و فرهنگ ساختار خود را مطابق نظریه

او تغییر دهد. بنابراین نظریات ماوردی را باید مؤخر بر انتقال قدرت از خلافت به سلطنت دانست. این انتقال که سال‌ها پیش از سلجوقیان آغاز شده بود، در زمان ایشان به اوج می‌رسد و چنان که در نصیحة‌الملوک غزالی می‌بینیم رنگ ایرانی - ساسانی پیدا می‌کند.^{۲۶} به قول هامفریز، سلاجقه در تمام طول سلطنتشان، رهبران جنبش ایدئولوژیکی بودند که در جهت بیان اصول پادشاهی ایرانی به زبان اسلامی حرکت می‌کرد.^{۲۷}

چون رنگ ایرانی - ساسانی روابط قدرت در جامعه، توجیه سلطنت فرمانمایانی را که از نژاد ملوک نبودند ایجاد می‌کرد، ادبا و علمای دوران کمر به بیان این توجیهات بستند و زبان ادبی به ناچار از این تغییر و تطورات سیاسی رنگ گرفت. بذر این توجیهات در دوران پیش از استیلای سلاجقه پاشیده شده بود و دیدیم که در آراء ماوردی در زمان آل بویه بارور گشته بود. به همین قیاس این عقاید در ادب دوران غزنوی نمونه‌هایی دارد چنان که عنصری در مدح محمود می‌گوید:

توانگری و بزرگی و کام دل به جهان

نکرد حاصل کس جز به خدمت سلطان ...

اگر به قول فقیهان و اهل علم روی

گزیدش ایزد و با او به فضل کرد احسان

بخواست ایزد کو خسرو جهان باشد

از آنچه ایزد خواهد گریختن نتوان

قضای حتم است این ملک و پادشاهی او

روا نباشد کاندرا قضا بود نقصان^{۲۸}

و حتی مخالفان سلطان را کافر و مستوجب آتش دوزخ می‌داند و می‌گوید:

بدان که هرچه خدای جهان پسندیده است

اگر کسی نپسندد از او بود کفران ...

خلاف شاه جهان است آتش مرقد

به هر کجا بود آتش، نماند او پنهان ...

ایا مخالف شاه عجم بترس آخر

خلاف او را چونان خلاف ایزد دان

خدای راست بزرگی و پادشاهی و عزّ
 بدان دهد که سزاوار بیند از کیهان
 اگر تو آن نپسندی تویی مخالف او
 خلاف ایزد کفر است و مایه طغیان
 مخالفان خداوند را دو چیز سزاست

بدین جهان شمشیر و بدان جهان نیران^{۲۹}

پیداست که در آن زمان‌ها مخالفت سیاسی با سلطان معادل مخالفت با خدا و دین بوده است و اعتقاد بر این بوده است که مجازات آخرت داشته است و عنصری همین را در قالبی شاعرانه ریخته است. این سخنان را نمی‌توان با ساده‌انگاری‌های چپ‌گرایانه به حساب چاپلوسی یک شاعر درباری نهاد و دست از تحلیل برداشت؛ زیرا چنان که پیش از این گفتیم، مردم آن دوران در محیطی بسیار ناامن و مخاطره‌آمیز زندگی می‌کرده‌اند و حکومتی قدرتمند از لوازم ضروری حیات ایشان محسوب می‌شده است. بنابراین ممکن است که آراء نظریه‌پردازان قرون اخیر، از این سوی اعصار در باب مشروعیت یا محبوبیت فرمانفرمایان آن دوران برای ایشان چنان وجه‌های نداشته باشد.

بییهقی به صراحت به کسانی که در مشروعیت امرای غزنوی به دلیل غلام بودن سبکتگین تردید می‌کنند، پاسخ داده است:

«پس اگر طاعنی یا حاسدی گوید که اصل بزرگان این خاندان بزرگ از کودکی آمده است شامل ذکر، جواب او آن است که تا ایزد عز ذکره آدم را بیافریده است تقدیر چنان کرده است که ملک را انتقال می‌افتاده است از این امت بدان امت و از این گروه بدان گروه... پس نباید دانست که برکشیدن تقدیر ایزد عز ذکره پیراهن ملک و پوشانیدن در گروه دیگر اندران حکمت است ایزدی و مصلحت عام مر خلق روی زمین را که درک مردمان از دریافتن آن عاجز مانده است و کس را نرسد که اندیشه کند که این چراست و یا به گفتار رسد. و هرچند این قاعده درست و راست است و ناچار است راضی بودند به قضای خدای عز و جل، خردمندان اگر اندیشه را بر این کار پوشیده گمارند... ایشان را مقرر گردد که آفریدگار جل جلاله عالم اسرار است... و در علم غیب او برفته است که... در فلان بقعت مردی پیدا خواهد شد که از آن مرد بندگان او را راحت خواهد بود

و ایمنی و... مردم روزگار وی... او را گردن نهند و مطیع و منقاد باشند... ایزد عز ذکره چون خواست که دولت بدین بزرگی پیدا شود بر روی زمین، امیر عادل سبکتگین را از درجه کفر به درجه ایمان رسانید... و پس برکشید تا از آن اصل درخت مبارک، شاخها پیدا آمد به بسیار درجه از اصل قوی تر. بدان شاخها اسلام بیاراست و قوت خلفای پیغمبر علیه السلام در ایشان بست... بدان که خدای تعالی قوتی به پیغمبران (ص) داده است و قوت دیگر به پادشاهان و بر خلق روی زمین واجب کرده که بدان دو قوت بباید گروید و بدان راه راست ایزدی بدانست. و هر کس که آنرا از فلک و کواکب و بروج داند آفریدگار را از میانه بردارد و معتزلی و زندیقی و دهری باشد و جای او دوزخ بود، نعوذ بالله من الخذلان. پس قوت پیغمبران... معجزات آمد... و قوت پادشاهان اندیشه باریک و درازی دست و ظفر و نصرت بر دشمنان و داد که دهند موافق با فرمانهای ایزد تعالی، که فرق میان پادشاهان مؤید موفق و میان خارجی متغلب آن است که پادشاهان را چون داد ده و نیکوکردار و نیکوسیرت و نیکوآثار باشند، طاعت باید داشت و گماشته به حق باید دانست و متغلبان را که ستمکار و بدکردار باشند خارجی باید گفت و با ایشان جهاد باید کرد... و پادشاهان ما... گزیدگان آفریدگار... بودند و طاعت ایشان فرض بوده است و هست»^{۳۰}.

بیهقی با عبارت «و قوت خلفای پیغمبر علیه السلام در ایشان [یعنی در سلاطین] بست» اتکاء خلافت را بر سلطنت تثبیت می کند.

این نظریه که از آیه قرآن مجید (النساء/۵۹)، و هم از احادیث مأثوره اهل سنت^{۳۱}، و هم از آیینهای سیاسی ایران پیش از اسلام تغذیه می شود، به صورتی موجزتر در سیرالملوک نظام الملک، که آنرا باید به حق کتاب راهنمای علم سیاست در زمان سلاجقه دانست، تکرار شده و با پیوستن نژاد پادشاه سلجوقی به افراسیاب، یک مشروعیت سیاسی نیز به مقدر بودن سیادت سلاجقه افزوده گشته است:

«ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد... تا مردم اندر عدل او روزگار می گذرانند و آمن همی باشند... و چون تقدیر ایزد تعالی چنان بود که... خلائق را سعادت به ارزانی دارد که پیش از این دیگران را نداشته

است، خداوند عالم شاهنشاه اعظم را از دو اصل بزرگوار که پادشاهی و پیش روی همیشه در خاندان ایشان بود - و پدر بر پدر همچنین تا افراسیاب بزرگ - پدیدار آورد و او را به کرامت‌ها و بزرگی‌ها که ملوک جهان از آن خالی بودند آراسته گردانید... و با زیردستان و خدمتکاران به خلق خوش زیستن و ستمکاران را از رعیت بازداشتن او را ارزانی داشت... و هیبت و سیاست او به همه اقلیم‌ها برسانید تا جهانیان خراجگزار او باشند و به تقریبی که بدو می‌کنند از شمشیر او آمن اند»^{۳۲}. ابن بلخی در آغاز فارس‌نامه (تألیف پیش از ۵۱۰ق) نیز همین استدلال را ذکر می‌کند^{۳۳}.

رابطه تنگاتنگ میان دین و دولت که معلول وجود این جهان‌بینی است اثراتی داشته که از ایران ساسانی تا دوران سلاجقه مشهود است. در زمان ساسانیان هر نوع جنبش ضددولتی حرکتی ملحدانه و ضددینی شمرده می‌شده است زیرا دین و ولت دو روی یک سکه بوده‌اند. به همین سبب مخالفت با استبداد شاهنشاهان و اشراف ایرانی در کسوت انقلابات دینی، مانند مانویت و مذهب مزدک ظهور می‌کرد. بعد از فتح ایران نیز بیشتر مقاومت‌هایی که در برابر خلفا صورت گرفت توسط پیروان مذاهبی بود که در شاهنشاهی ساسانیان از مذاهب ضاله شمرده می‌شدند^{۳۴}. در زمان سلجوقیان که اتحاد دین و دولت از جنبه نظری کاملاً تبیین شده بود^{۳۵} هم دیوانسالاران و دولتیان حرکت‌های ضددولتی و مردمی، مخصوصاً مقاومت‌های شیعی را، جنبش‌های ملحدانه یا خارجی می‌دانستند. این اعتقاد در متون نظم و نثر ادبی و غیرادبی رسوخ پیدا کرده بود، چنان که نظام‌الملک فصول چهل و سوم تا چهل و هفتم سیرالملوک را به کوبیدن این جنبش‌ها اختصاص داده است. او در همین زمینه می‌نویسد:

«به همه روزگار خارجیان بوده‌اند، از روزگار آدم علیه‌السلام تا اکنون خروج‌ها کرده‌اند در هر کشوری که در جهان است بر پادشاهان و بر پیغامبران علیهم‌السلام. هیچ گروهی شوم‌تر و نگوسارتر و بدفعل‌تر از این قوم نیند که از پس دیوارها بدین مملکت می‌سگالند و فساد دین می‌جویند. ... اکنون اگر نعوذ بالله این دولت قاهره را آسمانی آسیبی رسد این سگان از نهفت‌ها بیرون آیند و بر این دولت خروج کنند و دعوی شیعت کنند و قوت و مدد ایشان بیشتر از روافض و خرم‌دینان باشد... و دین محمد را علیه‌السلام هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی

از ایشان شوم‌تر و به نفرین‌تر نیست^{۳۶}. ... و مذهب خرمه‌دینی با گبری و تشیع آمیخته شد و ... هر روزی پرورده‌تر می‌شد تا به جایگاهی رسید که این گروه را مسلمانان و گبران خرمه‌دین می‌خواندند^{۳۷}.

به گمان او حتی جنبش زنگیان که به زعامت صاحب‌الزنج در عکس‌العمل نسبت به بهره‌کشی بی‌رحمانه از بردگان سیاه‌پوست آغاز شد، نیز «چون مذهب مزدک و بابک و ابوزکریا و خرمه‌دین و قرامطه بود در همه معانی»^{۳۸} چنان که در مباحث مربوط به نثر و نظم دوران سلجوقی خواهیم دید، این آراء در ادبیات عهد سلجوقی در کسوت بیانی ادبی عرضه شده است. آنچه که باید به خاطر داشت این است که تسامحی که در زمان ساسانیان در مورد مذهب و اختلافات مذهبی موجود بود^{۳۹}، در عهد غزنویان روبه کاهش نهاد و در زمان سلاجقه بسیار محدود شد.

نکته مهم دیگر در باب ادب دوران سلجوقی این است که با گسترش حیطة فرمانفرمایی ایشان و تسلط بر بغداد ارتباط فکری میان مسلمانان شرق و غرب جهان اسلام بیش از پیش برقرار شد و برخلاف دوران قبل که مردمان این بلاد تحت حکومت سلاطین مستقل و مختلف به سر می‌بردند، در عهد سلاجقه بزرگ، همه رعایای سلطان و خلیفه واحدی بودند و دادوستدهای فرهنگی و فکری نیز در این دوران آسان‌تر می‌بود. مرکزیت علمی بغداد از هر نظر تثبیت شده بود و تهاجم مغول و انقراض عباسیان بر فرهنگ و تمدن اسلامی تأثیری بسزا داشت. روابط گسترده فرهنگی که در سایه فرمانفرمایی سلجوقیان و تدبیر نظام‌الملک بر این سرزمین وسیع حکمفرما بود، به پیشرفت ادبیات فارسی و عربی کمک بسیار کرد و موجبات دادوستدهایی را فراهم آورد که آثار آنها را در تکامل نثر فارسی فنی و در ابداع برخی بحور جدید در شعر عهد سلجوقی ملاحظه می‌کنیم^{۴۰}.

چنان که گفتیم گسترش سریع سیادت سلاجقه در سراسر ممالک اسلامی زبان فارسی را، پیرو پیشرفت‌های این زبان و ادبیات آن در زمان غزنویان، به یکی از دو زبان رسمی جهان اسلام مبدل کرد. جهان‌بینی فرامرزی سلاجقه که از خصوصیات ذاتی یک امپراتوری عظیم است، و ماهیت دین اسلام که یک آیین جهانی است، عربی را از مرکزیتی که سابقاً داشت خارج کرده بود. نظام‌الملک از قول حسن بصری می‌نویسد:

«دانا نه آن کس است که تازی بیشتر داند و بر الفاظ و لغت عرب قادرتر باشد، چه دانا آن کس است که بر همه دانشی واقف باشد. هر زبان که داند شاید. اگر کسی همه احکام شریعت و تفسیر قرآن به زبان ترکی و پارسی و یا رومی بداند و تازی نداند او عالم باشد». و اضافه می‌کند که اما «اگر زبان تازی داد بهتر بود»^{۴۱}. در این دوران حتی فردوسی، که شعر او را باید تبلور فرهنگ ملی ایران دانست، در فرهنگ سلجوقی که فرهنگی مسلمان و ایرانی-ترکی بود، به مقامی شامخ دست یافته بود و ادبای ترک و ایرانی در تقلید از شاهکار او اشعار بسیاری به زبان‌های فارسی و ترکی سرودند.^{۴۲}

اما آنچه که در مورد رابطه حکومت سلاجقه با تاریخ ادب فارسی مهم است آن است که ادبیات فارسی در زمان سیادت این خاندان به چنان غنا و تنوعی دست یافت که بررسی آن محتاج مجلدات متعدد است. اما چون در این مختصر بنای ما بر ایجاز و عرضه یک نمای کلی از ادب فارسی است، ناچاریم که بحث را بر عده محدودی از ادبای فراوان این دوران محدود کرده، نگاه را بر قله‌های نظم و نثر این عهد متمرکز سازیم.

۱. زبان قدرت: عروج فارسی از حاشیه به متن

یکی از گمراه‌کننده‌ترین تصورات درباره نویسندگان و شعرای بزرگ ادب قدیم فارسی آن است که می‌پنداریم ایشان در «گذشته» زندگی می‌کرده‌اند، درحالی‌که هیچ‌کس نمی‌تواند در گذشته زندگی کند. بیهقی، عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، ناصر خسرو، نظام‌الملک، غزالی و دیگران همه در زمان خود زندگی می‌کرده‌اند و آنچه که نوشته‌اند نماینده دریافت‌ها و تحلیل‌های ایشان از زمان حالی است که در آن می‌زیسته‌اند.^{۴۳} گذشته فضایی است مملو از تصورات ما درباره گذشتگان. بخشی عظیم از آنچه که گذشته نامیده می‌شود از فرافکنی آمال، واهمه‌ها، و دل‌مشغولی‌های خود ما تشکیل شده است. بنابراین لازمه درک صحیح ادبیات قدیم این است که بتوانیم خودمان را به جای آفرینندگان آن ادبیات بگذاریم و از دیدگاه ایشان به جهانی که در آن می‌زیسته‌اند بنگریم.^{۴۴} البته در اینکه یک چارچوب نظری به سامان‌دهی

اطلاعات گسترده‌ای که از زمان قدیم در دست داریم کمک می‌کند حرفی نیست. حرف در این است که این چهارچوب‌های نظری، یا پیش‌فرض‌های نظری، گهگاه به قدری قدرتمندند که به تحریف گذشته می‌انجامند. هر کس که به تحلیل‌های چپ یا چپ‌گرایانه ادبیات فارسی نظری انداخته باشد قدرت و گستردگی این تحریفات را دیده است.

در مقایسه میان ادب سامانی و غزنوی دیدیم که جهان‌بینی وسیع و فرامرزی غزنوی در زبان شعر آن دوران تجلی می‌کند. چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، اینکه در عهد غزنویان خواجه احمد بن حسن میمندی (وفات: ۴۲۴ق) زبان دیوان را که ابوالعباس اسفراینی (وفات: ۴۰۴ق) به فارسی تبدیل کرده بود دوباره به عربی بازگرداند، برخلاف معروف به علت «فارسی‌ستیزی» او نبوده است، بلکه نشانه دو حرکت متوازی در آن دوران بوده است: حرکت اول، که مدافع عربی‌زبان بودن دیوان است، نشان‌دهنده دیدگاه آفاقی سیاست غزنوی است که می‌خواست به جهانی ورای سرزمین‌های مشرق که از نظر دیوانی عربی‌زبان بود برود؛ در حالی که حرکت دوم، که با گسترش روزافزون زبان فارسی مخصوصاً در ماوراءالنهر مربوط بود، می‌خواست مقام زبان فارسی را به مثابه یک زبان دیوانی در عرض عربی تثبیت نماید. این حرکت که در زمان سامانیان و غزنویان در حال رشد بود، در عهد سلاجقه به نتیجه رسید. اولین تلاش در فارسی کردن دیوان سامانی به ابوالفضل محمد بن عبیدالله بلعمی (وفات: ۳۲۹ق)، وزیر نصر ابن‌احمد سامانی نسبت داده شده است و گفته‌اند که او فارسی را زبان دواوین سامانیان قرار داد.^{۴۵} بار دوم، ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی، از وزرای سلطان محمود غزنوی، همت بر این کار گماشت، و بار سوم وزیر معروف سلاجقه، عمیدالملک کندری (وفات: ۴۵۶ق). البته عده‌ای از ادبا و منشیان سنت‌گرا این حرکت را نمی‌پسندیدند و همین سنت‌گرایان در دوران سامانی و غزنوی، توانستند دیوان را دوباره به عربی بازگردانند. برگرداندن دیوان به عربی نماد مقاومت این سنت‌گرایان در برابر تاخت و تاز روزافزون زبان و ادب فارسی بر مرکب امپراتوری غزنوی است نه «فارسی‌ستیزی» این اشخاص که همه ایرانی و فارسی‌زبان بوده‌اند.

نفوذ روزافزون زبان فارسی که از عهد غزنویان آغاز شده بوده، در دوران سلاجقه

— که ما شاهان حاکمان محلی مقارن آنها در آذربایجان و فارس را هم در زمره ایشان می‌گذاریم^{۴۶} — به اوج می‌رسد و این زبان کم‌کم بر عربی پیشی می‌گیرد و عربی را از مسند زبان واحد دیوانی جهان اسلام به زیر می‌کشد. اما باید گفت زبان عربی را در این تمدن می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: نوع اول عربی فراقومی است، یعنی عربی قرآن که دیگر زبان قوم عرب یا زبان بنی‌امیه و بنی‌عباس نیست بلکه زبان یک امت و یک دیانت و ورای قوم و نژاد است. نوع دوم، عربی‌ای است که زبان دیوان و ادب محسوب می‌شود. زبان فارسی، در مقام زبان امپراتوری سلجوقی، جای این نوع دوم عربی را می‌گیرد و مانند خونی تازه در شریان‌های این شاهنشاهی بزرگ جاری می‌شود. این زبان کم‌کم صدای رسای عربی دیوانی را خاموش می‌کند و از ماوراءالنهر تا دریای مدیترانه سرودی فارسی در گوش ترکان سلجوقی سر می‌دهد. به تبع این تغییر، زبان فارسی به‌وسیله‌ای برای اتحاد قومیت‌های گوناگون این امپراتوری وسیع تبدیل می‌شود و نقشی را که پیش از این دوران زبان عربی در دواوین سلطنتی ایفاء می‌کرده است به خود اختصاص می‌دهد^{۴۷}.

لحن و لهجه اقتدار

در ایام شاهنشاهی سلاجقه بزرگ، از جلوس طغرل در ۴۲۹ق تا پایان حکومت سنجر در سال ۵۱۱ق، زبان فارسی در مقام زبان امپراتوری انجام وظیفه می‌کند و به همین سبب در ادبیات و فرهنگ سراسر این قلمرو وسیع، که مدتی ارمنستان و گرجستان را هم شامل بوده است، تأثیری نمایان باقی می‌نهد. به‌رغم این واقعیت، در این دوره فارسی به تناقضی، که در دیگر السنه‌ای که نقش زبان رسمی یک امپراتوری را داشته‌اند دیده می‌شود، نیز دچار می‌گردد. یعنی در این دوران زبان فارسی هم زبان امپراتوری است و هم زبان مقاومت در برابر امپراتوری. به همین خاطر هم نظام‌الملک و غزالی که از درون ساختار قدرت سخن می‌گویند توجیهاات و دفاعیات خود را از نظام قدرت به زبان فارسی بیان می‌کنند، و هم ناصر خسرو و عین‌القضاة که این نظام را به چالش می‌گیرند^{۴۸}. به عبارت دیگر چون در زمان سلاجقه، زبان فارسی از مرزهای چین و هند تا دریای مدیترانه و قفقاز به زبان دیوان و دولت و ارتباطات رسمی تبدیل شده

است، همه باسوادان و اندیشمندان این امپراتوری، فارسی هم تأثیرگذار می‌شود و هم تأثیرپذیر. تغییر و تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی سرزمین پهناور سلجوقی که از خراسان و ایران به ماوراءالنهر و قفقاز در شمال، سند و هند در مشرق، و آناتولی و سواحل مدیترانه در مغرب می‌کشید و زبان فارسی در اعظم دواوین آن جریان داشت، بر این زبان تأثیراتی عمیق نهادند. فارسی دیگر زبانی محدود به ایرانیان و خراسانیان نبود، بلکه ترک و هندی و قفقازی هم بدان سخن می‌گفت و در آن تألیفات داشت. بنابراین، در مقام یک زبان فرامنطقه‌ای، قادر به جذب لغات و ساختارهای دستوری اجنبی بود و مانند دیگر زبان‌هایی که در امپراتوری‌های مختلف به کار رفته و می‌روند، مانند السنه عربی و انگلیسی، واژه‌ها و ساختارهای نحوی بیگانه را از آن خود می‌کرد آن هم نه با استقراض، بلکه به اغاره. طبعاً این گسترش واژگانی و دستوری در ادب فارسی نیز اثراتی باقی گذاشت. اگر این تحلیل صحیح باشد، هجوم لغات عربی را به زبان فارسی در این دوران نباید فقط معلول عربی‌مآبی فضلی ایرانی دانست. بیشتر این اختلاط نتیجه پذیرش قدرتمندانه و درواقع مصادره^(۱) این لغات از زبان‌ها و فرهنگ‌های زیردست به وسیله زبان و فرهنگ فارسی است. به همین قیاس تفاوت نثر سلجوقی با نثر سامانی و غزنوی فقط در کاربردهای نحوی و دستوری این زبان و یا بلند و کوتاه بودن جملات آن نیست. اگر زبان را در عین اینکه وسیله ارتباط گفتاری و کتابتی است، یک نظام موسیقایی - عاطفی نیز به‌شمار بیاوریم، فرق میان نثر سامانی با نثر سلجوقی در تفاوت لحن و نوای^(۲) مقتدرانه فارسی سلجوقی در قیاس با لحن و نوای سربه‌زیرتر فارسی عهد سامانیان است. به نظر نگارنده، این اختلاف لحن، در سه تفسیر قرآن، که یکی از عهد سامانی و دو تفسیر دیگر از دوران سلجوقی است، به خوبی دیده می‌شود.

ترجمه تفسیر طبری که بنا بر معروف در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی (۳۵۰-۳۶۶ق/۳۴۰-۳۵۴ش) صورت گرفت، با این جملات آغاز می‌شود.

«و این کتاب تفسیر بزرگ است از روایت محمد بن جریر الطبری رحمه الله علیه

(1). Expropriation

(2). tone

ترجمه کرده به زبان پارسی و دری راه راست^{۴۹} ... این کتاب نبشته به زبان تازی و به اسنادهای دراز بود و بیاوردند سنوی امیر سید مظفر ابوصالح منصور بن نوح بن نصر ابن احمد بن اسماعیل رحمة الله عليهم اجمعین. پس دشخوار آمد بر وی خواندن این کتاب و عمارت کردن آن به زبان تازی و چنان خواست که مرین را ترجمه کند به زبان پارسی. پس علمای ماوراءالنهر را گرد کرد و این از ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم؟ گفتند روا باشد خواندن و نبستن تفسیر قرآن به پارسی مر آن کس را که او تازی نداند... و اینجا بدین ناحیت زبان پارسی است و ملوکان این جانب ملوک عجماند. پس بفرمود ملک مظفر ابوصالح تا علمای ماوراءالنهر را گرد کردند... از هر شهری که بود در ماوراءالنهر؛ و همه خطها بدادند بر ترجمه این کتاب که این راه راست است... پس ترجمه... کردند»^{۵۰}.

این مقدمه صریحاً به خواننده می گوید که زبان معیار تمدن اسلام، زبان عربی است. بنابراین به فارسی گردادن تفسیر طبری — به رغم ایرانی بودن نویسنده اش — محتاج اجازه علمای ماوراءالنهر است، علمایی که محافظان شریعت محسوب می شوند. به عبارت دیگر، نه تنها فارسی کردن کتاب الله محتاج عرضه دلیل است، بلکه دلیلی که عرضه می شود یک دلیل کارکردی یا به قول عربها تابعی^(۱) است، و آن اینکه «اینجا بدین ناحیت زبان پارسی است».

کمتر از صد سال پس از ترجمه تفسیر طبری، لحن شهفور (شاهپور) اسفراینی، مصنف تفسیر تاج التراجم، که آنرا پیش از سال ۴۷۱ ق و شاید میان ۴۳۰-۴۶۰ ق تألیف کرد، لحن دیگری است:

«... علمای امت از روزگار عبدالله بن عباس — رضی الله عنهما — که ترجمان قرآن بود، الی یومنا هذا، جهد کردند بر مقدار طاعت و قوت خویش اندر جمع کردن تفسیر قرآن به تازی و حاجت همی افتاد گروهانی را که غالب بر ایشان پارسی بود بدانکه ترجمه باشد الفاظ قرآن را بر وجهی که ایشان را بر خواندن آن به جمله سبیل باشد... ناچار بود که قرآن را ترجمه باشد به زبان دیگر تا اهل آن لغت آنرا بدانند و ترهیب

(1). Functional

ایشان بدان حاصل شود. و از بهر این معنی بود که سلمان فارسی از مصطفی (ع) دستوری خواست تا قرآن به پارسی به قوم خویش نویسد، وی را دستوری داد. چنین گفتند که وی قرآن بنبشت و پارسی آن اندر زیر آن بنبشت. ... و معلوم همه خردمندان آن است که عرب و تازی شناسان از هر گروهی اندر عدد کمتر باشند از کسانی که تازی نشناسند. و واجب آن است که دین و شریعت و معنی وحی خدای... با ایشان رسد و ... و به هیچ حال نشاید که ایشان را محروم گردانی. و از بهر این بود که ائمه و علمای دیانت اندر هر عصری بر ایشان شفقت برند و اعتقادهای پارسی کنند و احکام عبادت به پارسی اثبات کردند تا ایشان فرا آن راه یابند. از بهر این معنی بود که اول و آخر این امت اجماع کردند بر آن که تفسیر قرآن به پارسی همی گویند اندر مجلس‌های علم و بر سر منبرها اندر مجامع خواص و عوام اهل دین و دنیا»^{۵۱}.

نکته مهم در این قضیه این است که لابد داستان استجازه سلمان فارسی از پیامبر اکرم (ص) در باب ترجمه قرآن، در عهد سامانیان هم معروف بوده است. با این حال، سامانیان خود را ملزم می‌دیده‌اند که برای جواز ترجمه قرآن به فارسی، به علمای ماوراءالنهر متمسک شوند و از ایشان استفتاء کنند زیرا در عهد ایشان زبان فارسی هنوز آن وجهه‌ای را که بتواند با زبان عربی مقابله کند نداشته و نفوذ فرهنگی آن به مناطق ایرانی‌نشین، یا تحت تأثیر فرهنگ ایرانی محدود بوده است. اما صد سال بعد، در زمان تألیف تاج‌التراجم، فارسی با عربی تن می‌زده است و به قول شهفور «اول و آخر این امت اجماع» کرده بودند بر گفتن تفسیر قرآن به فارسی حتی «اندر مجلس‌های علم و بر سر منبرها اندر مجامع خواص و عوام اهل دین و دنیا». در گزارش شهفور مسأله جواز یا عدم جواز فارسی کردن قرآن با استناد به قول و عمل پیامبر (ص) حل شده محسوب می‌شود و نیازی به استفتاء از کسی نیست زیرا صاحب شریعت این عمل را مجاز دانسته است. در این دوران، زبانی که در زمان پیامبر اسلام زیر سطر نوشته می‌شده، دیگر از تحت سلطه زبان عربی بیرون آمده بوده و از زیر سطر به متن صعود کرده بوده است.

بسیار تفاوت است میان لحن گزارندگان ترجمه تفسیر طبری در عهد سامانیان که می‌گویند خواندن و نوشتن فارسی «مر آن کس را که او تازی نداند» رواست، با لحن

شهبور اسفراینی که می‌گوید در زمان او قرآن را به اجماع «اول و آخر این امت»، نه تنها برای عوام بلکه «اندر مجامع خواص» هم به فارسی تفسیر می‌کرده‌اند. در این زمان برای به‌کار بردن زبان فارسی استجازه لزومی نداشته زیرا فارسی زبان معیار شاهنشاهی وسیع سلجوقیان بوده و فارسی گفتن تفسیر قرآن «اندر مجامع خواص» یعنی خواصی که حتماً خودشان زبان عربی را به‌خوبی می‌دانسته‌اند، نشانه‌ی تفوق فارسی بر عربی بوده است.

هفتاد هشتاد سال پس از تألیف *تاج‌التراجم*، تفسیر دیگری در جهان فارسی‌زبان پدیدار می‌شود. این کتاب همان تفسیر بزرگ شیعه، یعنی کتاب *مستطاب روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن* است (تألیف در حدود ۵۱۰-۵۳۳ق) که با عنوان تفسیر ابوالفتوح رازی نیز معروف است. ابوالفتوح در مقدمه تفسیر خود می‌نویسد:

«... چون جماعتی دوستان و بزرگان از امثال و اهل علم و تدین اقتراح کردند که در این باب جمعی باید کردن، چه اصحاب ما را تفسیری نیست مشتمل بر این انواع و واجب دیدم اجابت کردن ایشان و وعده دادن به دو تفسیر یکی به پارسی و یکی به تازی؛ جز که پارسی مقدم شد بر تازی برای آنکه طالبان بیشتر بودند و فایده هر کس بدو عام‌تر بود»^{۵۲}.

لحن ابوالفتوح گویای دوران سیادت کامل زبان فارسی در عهد سلاجقه است. این مفسر بزرگ شیعه و ایرانی، در توجیه فارسی بودن کتاب خود، نه مانند بانی ترجمه تفسیر طبری احتیاجی به استجازه از دیگر فقها دارد و نه بسان شهبور اسفراینی نیازمند نقل حدیث و روایت است. تألیف تفسیر قرآن به فارسی در دوران او از بدیهیاتی شمرده می‌شده که نیاز به هیچ توجیهی نداشته است. ابوالفتوح با لحنی واقع‌بینانه و از نظر فرهنگی پیروزمندانه، حقیقت امر، یعنی تقدم فارسی بر عربی را در جامعه سلجوقی بیان می‌کند و می‌گوید که «طالبان» تفسیر فارسی بیشتر و فایده آن عام‌تر است.

چنان که گفتیم، به موازات افزایش قدرت سیاسی فارسی، نثر منشیانه این زبان لغات عربی را از زبان عربی که از نظر سیاسی و دیوانی رو به سقوط بوده، به اغاره می‌گرفته و در فارسی به‌کار می‌برده است. اینکه برخی می‌پندارند ظهور روزافزون

لغات و صنایع لفظی عربی در فارسی از دوران غزنویان به بعد صرفاً معلول تقلید یا عربی‌مآبی و اظهار فضل ادبای ایرانی بوده است، کلاً نادرست نیست، اما توضیحی ناتمام است. ادبیات فارسی در زمان سلجوقیان، دیگر ادبیات یک زبان درجهٔ دوم که پشت سر زبان عربی حرکت کند نیست بلکه ادبیات زبانی است که به سلاطین و فرمانفرمایان بزرگ دوران و اشراف و دربار و دیوان ایشان تعلق دارد. منشیان و نویسندگان فارسی‌زبان از موضع قدرت با عربی ادبی مرتبط بوده‌اند، نه از موضع ضعف یا تقلید صرف؛ و شاید این دل‌مشغولی‌هایی که در باب نفوذ لغات و اصطلاحات عربی در فارسی، در نوشته‌های اساتید خودمان دیده‌ایم، معلول جهان‌بینی مستعمراتی ایشان باشد که جهت هجوم فرهنگی را از خارج به داخل دیده‌اند. در حالی که از زمان غزنویان و مخصوصاً در دوران سلاجقه، هجوم از سوی فارسی به السنه و فرهنگ‌های مجاور بوده است. به‌رحال به علت نفوذ زبان فارسی در این دوران، دامنهٔ ادب فارسی نیز مانند مرزهای امپراتوری وسیع سلجوقی بسیار گسترده است و این دوران را باید به حق از نظر کمی و کیفی غنی‌ترین دورهٔ ادب فارسی دانست. بنابراین پیش از اینکه بتوانیم حتی به یک بررسی اجمالی از ادبیات منثور فارسی در این عهد پردازیم، مجبور به اعمال برخی تقسیم‌بندی‌های کلی هستیم تا بلکه زمینهٔ بحث قدری تحدید گردد.

وقتی که از ادبیات منثور سخن می‌گوییم باید توجه داشت که متون نثر کلاسیک فارسی را چه در زمان سلاجقه و چه پیش از ایشان باید به سه بخش نثر فنی و نثر غیر فنی (کتب علمی و فلسفی و جغرافیایی و غیره)، و نثر عامیانه تقسیم کرد. البته این تقسیم‌بندی کلی است و مرز میان نثر فنی و متون رسمی غیرادبی همیشه کاملاً مشخص نیست^{۵۳}، اما به نظر نگارنده این تقسیم‌بندی با همهٔ کمبودهایش، لازم است. سه نوع نثری که ذکر کردیم اهداف مشخص و متفاوتی دارند. نویسندۀ نثر فنی زبان را به مثابهٔ وسیه‌ای برای تحریک احساسات و عواطف درونی مخاطب و برانگیختن اعجاب و تحسین در او به کار می‌گیرد. هدف اصلی نویسندۀ این نثر، مخصوصاً در نوع پیشرفته‌اش، انتقال صریح و روشن اطلاعات به خواننده نیست. شاید بتوان گفت غرض این نثر ایجاد نوعی سردرگمی ادبی در ذهن خواننده است به‌طوری که دشواری متن ابتدا او را به تفکر وادارد و پس از حل معضلات متن، از تسلط ادبی نویسندۀ به شگفت

و آفرین آید. بنابراین، نثر فنی انتقال اطلاعات را فدای وسیلهٔ این انتقال، یعنی کلام و هنرهای بلاغی می‌کند و گاه به حدی در این کار افراط می‌کند که خواننده برای فهم منظور او محتاج به رجوع به شرح و توضیحات دیگران می‌گردد. پس زیبایی و بلاغتی که در ذات نثر فنی است، قائم به پیچیده بودن این نثر است. این پیچیدگی در قرون پس از سلاجقه، به زیاده‌روی می‌گردد تا جایی که ازدحام صناعات لفظی در متون ادبی استفاده از آنها را به خواص محدود می‌کند، به طوری که برخی سلاطین و امرایی که از نویسندگان نثر فنی پشتیبانی می‌کرده‌اند، از آن به جان می‌آیند. مثلاً هنگامی که سلطان مجاهدالدین قزان بن توقتمور فرمان می‌دهد که *مسالك الممالک* اصطخری از عربی به فارسی ترجمه شود، از مترجم کتاب می‌خواهد که این کتاب را به نثری قابل فهم ترجمه کند:

«چنین گوید... محمد بن اسعد بن عبدالله که بعد از آنکه از بحار افضال و نوال اسجال و عوارف و عواطف خدایگان بنی‌آدم، سلطان اعظم... مجاهدالدین قزان بن الامیر... توکلتمور... بنده معترف گشت و الطاف و حسنات و مکرّمات او فراوان شد... پیوسته به اقتباس اخبار و موعظت و طلب آثار محمدت مشغول و مشعوف بودی. تا وقتی در کتابی که وضع اقالیم و شرح ممالیک و جداول و بحور در آن مقرر و مذکور بود خدمت او را نظر افتاد. فرمود که در مطالعهٔ این کتاب خدمت ما را فایدهٔ بسیار خواهد بود. اما چون مؤلف و مصنف آنرا به عربی ساخته و پرداخته است و حضرت ما را بر آن استحضاری زیادت نه، غرض و مقصود تمام دست نمی‌دهد. و بشارت فرمود که اگر این اشارت را انقیاد و این فرمان را امتثال نمایی و لفظاً به لفظ این کتاب را منقح مشرح بی‌کلام زاید و فضول و تأکید غیر مقصود به آخر به پارسی رسانی، و از ایراد الفاظ بدیع و ابداع کلمات غریب احتراز و اجتناب واجب دانی این معنی لایق افتد. بنده مثال ملتمس او را امتثال و اقامت به جان و دل واجب شناخت... و چندان که ممکن شد در تنقیح و تحقیق اشارات و علامات شرح وضع آن جهد بلیغ نموده آمد و از ترکیب و ترصیع و محسنات کلام به امتزاج الفاظ غریب و استعارات بدیع اعراض کرده آمد جهت آنکه ترشیح و ترصیع و تجنیس و تسجیع را تعقید و تحبیس از لوازم و مفترضات است و مقصود از این، دانستن مسافت طرق و اوضاع بلدان و بسط اطراف

مملکت و اوطان است، نه اظهار بیان فصاحت و ایراد تبیان بلاغت»^{۵۴}. چنان که از این قطعه که در اواخر قرن ۷ ق^{۵۵} نوشته شده، و آنرا با حذف جملات ادیبانه‌اش نقل کرده‌ام، برمی‌آید، به‌رغم فرمان صریح مخدوم در باب ساده‌نویسی، مترجم مطلبی را که در سه یا چهار سطر قابل بیان بوده به دو صفحه بسط داده و با لفاظی مطلب را از آن سلاست و ایجازی که در نثر دوران سامانیان، غزنویان و سلاجقه می‌بینیم به دورافکنده است.

نکته‌ای که در مورد نثر فنی باید به خاطر داشت این است که نثر منشیانه درباری در تکامل نثر فنی بوده است و به قول فروزانفر اکثر نویسندگان این نثر «از نثر منشیانه تقلید کرده‌اند»^{۵۶}. مثلاً اگر سبک نثر مواضعاتی را که میان خواجه احمد بن حسن میمندی و سلطان مسعود غزنوی رد و بدل شده^{۵۷}، با سنگ نثر دیگر تألیفات این دوران، مثلاً کتب تاریخی یا حتی علمی، مقایسه کنیم می‌بینیم که بی‌اندازه به هم شباهت دارند. به همین قیاس، مکاتباتی هم که از دوره سلجوقی در دست است، تشابه نثر ادبی این دوران را با سبک نثر دیوانی این عهد نشان می‌دهد. نثر فنی که در اواخر قرن ۵ ق هم در مستملکات سلاطین غزنوی در هند و هم در بلاد تحت فرمان سلاجقه رواج یافت، تحت تأثیر گسترش زبان و فرهنگ فارسی و ازدحام صنایع لفظی که منشیان فارسی‌زبان آنها را به اغاره از عربی می‌گرفتند در تألیفات، از ابزار بیان مقصود به وسیله‌ای برای تولید اعجاب و تحسین در ذهن خواص تبدیل شده بود. این نوع نثر در زمان سیادت مغولان در کتبی مانند تاریخ و صاف به ذروه کمال خود می‌رسد.

بر اثر ابداع نثر فنی، تفاوت میان نثر ادبی و نثر غیرادبی، مثلاً متون تاریخی، کم‌رنگ می‌شود، چنان که سبک انشاء *راحة الصدور* راوندی همان سبکی است که در منشورات و مکاتبات دیوانی عصر او دیده می‌شود و طبعاً سبک انشای تألیفات دوران غزنوی هم به سبک نثر دیوانی آن دوران شبیه است. مثلاً اگر تاریخ گردیزی را با تاریخ بیهقی، یا با *راحة الصدور* یا با دیگر *تواریخ آل سلجوق* مقایسه کنیم، می‌بینیم که مرز میان بیان مورخانه و بیان ادبی کم‌رنگ می‌شود و در مواردی حتی نامحسوس می‌گردد. اگر این سیر تغییر و تحول را در نثر دنبال کنیم از گردیزی و بیهقی به تاریخ و صاف

و ترجمه تاریخ یمینی و امثال آنها می‌رسیم که دنباله منطقی تکامل بیان فنی از *راحة الصدور* و تألیفات مشابه آن محسوب می‌شوند. به سبب همین مرز میان دو سبک بیان در این دو گونه نثر، چنان که پیش از این هم گفتیم، نه تاریخ را بدون ادب می‌توان نوشت و نه ادب را بدون مراجعه به کتب تاریخ.

یکی از تبعات جالب توجه این تغییرات و دادوستدهای سبکی در این است که سبک خصوصی یا شخصی نویسندگان بسیار کم‌رنگ است. به عبارت دیگر در مواضعی که بیهقی در تاریخ خود از نثر دیگران مطلبی را به عینه نقل می‌کند، تفاوت میان نثر او با نثر دبیر یا سلطانی که مطلب را از نوشته او نقل کرده است اندک یا نامشهود است.^{۵۸} به همین قیاس در مقایسه تاریخ گردیزی با مثلاً تاریخ سیستان یا *مجملة التواریخ والقصص* هم می‌بینیم که نثر این کتاب‌ها با یکدیگر تفاوت چندانی ندارد و شاید بتوان گفت که تا زمان سعدی که صدای شخصی نویسنده در ادب منثور فارسی ظهور می‌کند، لحن و نوایی که بتوان آنرا شخصی، یعنی منحصر به یک شخص دانست، نداریم و صدای مؤلفان ما یک صدای گروهی است، نه انفرادی و مشخص.

برخلاف نویسنده نثر فنی، مؤلفی که به نثر غیرفنی می‌نویسد، زبان را صرفاً در مقام وسیله انتقال منظور به کار می‌گیرد. هدف او نه برانگیختن عواطف خواننده و نه فراهم آوردن موجبات تحسین و شگفتی در ذهن اوست بلکه می‌خواهد از طریق برقراری یک ارتباط ذهنی و عقلانی، مطلبی را به خواننده بفهماند. البته هستند نویسندگانی که یک پا در فضای ارتباطات و پای دیگر در حیطه ادب دارند. مثلاً ابوالفضل بیهقی هم تاریخ عهد سلاطین غزنوی را نوشته و هم گهگاه به قول خودش دیبایی خسروانی بافته است؛ اما صنایع لفظی هیچ‌گاه مزاحم بیان او نشده است. نویسندگانی که مانند بیهقی، گردیزی، یا نظام‌الملک، اساساً در بند بیان مطلب بوده‌اند، گزارشات خود را با بیانی سراسر قابل فهم ادا کرده‌اند و به همین سبب زبانشان به زبان مردمان تحصیل کرده جامعه خودشان شبیه‌تر است. بنابراین هم می‌توان از فواید تاریخی و ادبی آثار ایشان بهره‌مند شد و هم از مفردات و کنایات و اصطلاحاتی که در نثر ایشان به کار رفته است، برای مقاصد زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی بهره‌مند گشت. برخی از این نویسندگان از این هم فراتر رفته هم نظریه پردازی کرده‌اند، مانند غزالی و نظام‌الملک

که به قولی از نظر تئوری سیاسی معادل ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷م) و قریب پانصد سال مقدم بر اوست.^{۵۹}

و اما سومین قسم نثر فارسی در این دوران نثر عامیانه است و آن نثری است که در کتاب‌های داستانی برای نقل در مجامع عمومی و یا مطالعه عوام‌الناس نوشته می‌شود. نثر این کتاب‌ها به زبان شایع در کوچه و بازار دوران خود بیشترین قرابت را دارد. البته برخی فضلا، کتب صوفیانه را هم جزو نثر عامیانه به حساب آورده‌اند. اما مقایسه محتاطانه این‌گونه کتاب‌ها با کتاب‌های داستانی، از قبیل داراب‌نامه طرطوسی یا اسکندرنامه نشان می‌دهد که نثر صوفیانه الزاماً مردمی یا عامیانه نیست و اگر از دربار بیرون آمده باشد، تماماً وارد بازار هم نشده و در خانقاه‌ها، که می‌توان آنها را دربارهای صوفیانه سلاطینی از سلسله سلطان ابراهیم بن ادهم و فلان علیشاه و بهمان سلطان دانست، جریان داشته است. البته در اینکه این نثر یک بعد مردمی دارد حرفی نیست. اما به نظر نگارنده، در باب جنبه‌های مردمی ادب صوفیانه قدری اغراق شده است و ما بعد از این به شرح در باب این موضوع سخن خواهیم گفت. به‌هرحال، لازمه به‌وجود آمدن داستان‌های غیرمذهبی وجود یک طبقه کتابخوان و احیاناً متوسط، یعنی غیراشرافی است. کتب داستانی که هیچ جنبه اخلاقی و مذهبی نداشته باشند (مانند سمک عیار، اسکندرنامه کالیستنس دروغین و امثال آنها) از دوره غزنویان وارد بازار شده بوده‌اند. مثلاً گفتیم که کتاب *دلیله محتاله*، که در شعر فرخی با نام کتاب *حیله* دله ذکر شده^{۶۰} و دیگر کتب داستانی موجود بوده‌اند.^{۶۱} این داستان‌ها در دوران سلاجقه زیاد می‌شوند که دلیل محبوبیت آنان است. در عرض این کتب، کتاب‌هایی مانند *نصیحة الملوک غزالی* و *سیرالملوک نظام‌الملک* هم داریم که از حکایت و داستان آکنده‌اند، اما داستان‌هایی که برای طبقه حاکمه نوشته شده‌اند. آنچه که مسلم است سبک ادب غیراشرافی با عامیانه این دوران، مانند دوران دیگر، تقلیدی ناشیانه است از ادب خواص^{۶۲} و به همین علت برخی نابسامانی‌های لفظی و منطقی، مانند کاربردهای غلط دستوری و لغوی و ضد و نقیض‌گویی در بیان ماجراها در آن دیده می‌شود. باین‌حال این نثر از جنبه‌های اندرزی و تعلیمی نیز به کلی خالی نیست.

۲. نثر فرهنگ

در بخش مقدماتی بررسی ادبیات فارسی در دوران سلاجقه گفتیم که انتساب سلاطین سلجوقی به توحش و بی‌تمدنی با آنچه که از پیشرفت این ادبیات در سرزمین‌های تحت فرمان ایشان می‌دانیم نمی‌خواند، زیرا سلاطین این سلسه هم پیش از ورود به ایران با فرهنگ اسلامی - ایرانی ماوراءالنهر آشنایی داشتند و هم چون می‌خواستند که بر جایگاه شاهان غزنوی مستقر شوند می‌کوشیدند که در حد توان و آگاهی خود از سیرت غزنویان پیروی نمایند. اما این دیدگاه تنها بخشی از واقعیات تاریخی این عهد را نشان می‌دهد. اگر با تفصیل بیشتری به جزئیات سلطه سلجوقیان بر ایران بنگریم می‌بینیم که استقرار این قوم بر اریکه قدرت دارای خصوصیات بود که پیش از این در تاریخ ایران بی‌سابقه بوده است. این خصوصیات معیشت و شیوه تولید ایلیاتی^(۱) که سلجوقیان به آن خو گرفته بودند، با شیوه تولید کشاورزی^(۲) ممالکی که تحت سلطه ایشان درآمد ظهور نمود. بخش عمده ادبیات منثور اندرزی این دوران، چه کتب و رسالاتی که خطاب به اشراف نوشته شده و چه تألیفاتی که مخاطب آنها مردم عادی هستند، این تنش را نشان می‌دهد. اما فضایی که به بررسی تاریخ ادب فارسی در زمان غزنویان و سلاجقه عنایت کرده‌اند، معمولاً هم آل سبکتگین و هم آل سلجوق را ترک خوانده و این دو فرهنگ کاملاً متفاوت را از یک جنس انگاشته‌اند. نتیجتاً تأثیرات کاملاً متفاوت رابطه میان فرهنگ و ادب فارسی با این دو دسته فرمانفرمایان نیز به صورت معقولی از یکدیگر تفکیک نشده است. اما فرایند تسلط این دو گروه بر ایران و تبعات اداری، فرهنگی و ادبی آنها کاملاً متفاوت است.

البته ورود غلامان ترک به ادارات نظامی - امنیتی امپراتوری اسلامی بسیار پیش از پیروزی‌های سلاجقه صورت گرفته بود. اما ترکانی که در خدمت خلفا و یا فرمانفرمایان خراسان وارد شده بودند به صورت انفرادی و در مقام مملوک در این دستگاه‌ها نفوذ یافته بودند و ایل و بنه و زن و فرزند و فرهنگ قبیله‌ای به همراه نداشتند. به همین خاطر موج اول ورود ترکان تأثیر فرهنگی بسیار محدودی داشت. فی‌الواقع به خاطر

(1). Nomadic Mode of Production

(2). Agricultural Mode of Production

جوانی و تأثیرپذیری اکثر ایشان، غلامان ترک دربارهای سامانی و غزنوی و مرکز خلافت بیشتر از فرهنگ درباری که به آن می‌پیوستند متأثر می‌شدند و با رسوم و عقاید شایع در آن دربار انس می‌گرفتند، نه اینکه بر آن تأثیر نهند. بنابراین تأثیر ایشان بسیار محدودتر از تأثیری بود که پس از استقرار طغرل و ایل و تبار او بر جهان اسلام به ظهور رسید. نمونه معروف ترکان موج اول، سبکتگین است که در نوجوانی در دستگاه سامانیان وارد شد و در این فرهنگ بارآمد. مثلاً می‌دانیم که پس از مرگ البتگین در سال ۳۵۱ق و سلطنت کوتاه پسرش اسحاق که در ۳۵۵ق درگذشت، ملکاتگین که از غلامان البتگین بود به امارت برگزیده شد و پس از مرگ او امیر ترک دیگری به نام امیر پیری تگین به فرمانفرمایی رسید. در تمام این دوران، حتی هنگامی که مردم از دست ظلم پیری تگین به جان آمده بودند، سبکتگین مطابق سنت درباری سامانی از اطاعت او سرنیچید و تنها پس از اینکه به اتفاق سرداران ترک آن دستگاه به فرماندهی برگزیده شد، زمام امور را در دست گرفت.^{۶۳} پس از مرگ سبکتگین و به سلطنت رسیدن پسرش اسماعیل نیز محمود بن سبکتگین سلطنت برادر را سر نهاد و او را معزول کرد و پس از مرگ محمود و بر تخت نشستن امیر محمد بن محمود نیز سلطان مسعود از او سرکشید و تخت و تاج را با کمک همان ساختار منسجم سیاسی - نظامی تصرف کرد. به عبارت دیگر، این امر مطابق سنت پادشاهی ایرانیان و دیگر اقوام شهرنشین که به یک ساختار حکومتی متمرکز و فرمانفرمای واحد عادت داشتند، فقط یک شاه را به رسمیت می‌شناختند و از او اطاعت می‌کردند. بنابراین به نظر می‌رسد که اطاعت از یک ساختار منسجم سیاسی - نظامی در کنه وجود این غلامان نفوذ کرده بوده و حتی پس از انقراض سلسله ایشان، خواجه نظام‌الملک می‌دانسته که این غلامانی که در جوانی وارد خدمت سامانیان شدند، به سیرت ایشان در آمده بوده‌اند و می‌نویسد: «...البتگین بنده و پرورده سامانیان بود و به سی و پنج سالگی سپاه‌سالاری خراسان یافت... و همه سیرت سامانیان داشت»^{۶۴}.

بنابراین فرهنگ ترکانی که در خدمت سامانیان و غزنویان در آمدند، فرهنگ یک قوم و یک قبیله نبود بلکه فرهنگ یک پادگان نظامی بود. در نتیجه وابستگی ایشان نیز به یک طایفه یا تیره ایلیاتی نمی‌توانست بود زیرا بیشتر اینها از نوجوانی وارد

پادگان‌های نظامی سامانی و غزنوی شده و در چنان ساختار ارتشی و جنگاوری بنابر آمده بودند که به جای خانواده و فرهنگ خانوادگی، سلسله مراتب نظامی داشت. این غلامان جنگاور خود را جزو مایملک خداوندانشان می‌شمردند نه مردان آزاد و یا اعضای مستقل یک ایل یا طایفه. شواهد این طرز تفکر در تاریخ بیهقی بسیار است. مثلاً هنگامی که نوشتگین خاصه، شحنة نواحی مرو در بستر مرگ بوده است (ربیع‌الاول ۴۲۸) خبر به سلطان مسعود می‌رسد که:

«وی به وقت رفتن از جهان گفته است که وی را امیر محمود آزاد نکرده بود، هر چه وی راست از آن سلطان است. باز باید نمود تا اگر بیند او را آزاد و به حلّ فرماید و اوقاف او را امضاء کند و دیگر هرچه او را هست از غلام و تجمل و آلت و ضیاع همه خداوند راست. و غلامانش کاری‌اند و در ایشان رنج بسیار برده است و باید که از هم نیفتند و غلامی است مقدم ایشان که او را خمارتگین قرآن‌خوان گویند و بنده پرورده است او را. ناصح و امین است و به تن خویش مرد. باید که امیر او را بر سر ایشان بماند که صلاح در این است»^{۶۵}.

«سپس تر چون غلامان نوشتگین به دربار می‌رسند، امیر ایشان را گروه گروه میان خود و چهار فرزندش تقسیم می‌کند و در عمل این دسته نظامی در خاندان امیر مسعود باقی می‌ماند و پراکنده نمی‌شود. حتی در پایان دولت آل سبکتگین نیز هنگامی که برخی از غلامان سرایی به ترکمانان ملحق می‌شوند، برگشتن ایشان از امیر مسعود دسته‌ای و جوخه جوخه است، چنان که وقتی می‌خواسته‌اند دیگر غلامان را از لشکر غزنوی به سوی خود به سپاه سلاجقه بکشانند، آواز می‌دادند که «یار یار»^{۶۶}. بنابراین رفتن این غلامان به سوی ترکمانان سلجوقی به خاطر ترک بودن ایشان نبوده است، زیرا در این موقع چنان بی‌نظمی‌ای بر دستگاه غزنوی مستولی بوده که نه غلامان ترک و نه غلامان هندی و کرد و عرب مایل به ادامه خدمت بوده‌اند. برخی از ایشان از گرسنگی و بی‌آذوقگی اسبان شکوه داشته‌اند^{۶۷} و نظام ارتش چنان از هم گسیخته شده بوده که هر کس سر خود می‌گرفت. به قول بیهقی «غلامان در پیره بیابان می‌رانند بر اشتر و هندوان به هزیمت بر جانب دیگر می‌رفتند و گرد و عرب را کس نمی‌دید و خیل تاشان بر جانب دیگر افتاده و نظام میمنه و میسره تباه شده،

و هر کسی می گفت: نَفْسِ نَفْسِ»^{۶۸}. در چنین شرایطی مردان کاری جنگ دیده که می بیند امیدی به بقای نظام غزنوی نیست، البته هر کدام سر خود می گیرند و در پی کسب و مال و جاه از اوضاع آشفته و ماهی گرفتن از آب گل آلود برمی آیند. پس پشت کردن ایشان به غزنویان و ملحق شدنشان به سپاه سلجوقی، به علت ترک بودن آنها و احساسات قومی و نژادی نبوده است بلکه معلول ملاحظات اقتصادی و میل به بقاست که بیهقی آنرا در عبارت «نَفْسِ نَفْسِ» گنجانده است.

برخلاف غلامان سامانی و غزنوی، آل سلجوق مردان ایل و طایفه و دارای فرهنگی ایلیاتی بودند که تک تک وارد ایران نشدند بلکه به صورت ایلات بر سرزمین های غزنوی مسلط گشتند و نتیجتاً فرهنگ مخصوص خود را وارد سرزمین های مفتوحه کردند. بنابراین سلجوقیان را باید اولین ترکان صحراگردی دانست که به صورت جمعی و با فرهنگ خود وارد سرزمین های اسلامی شدند و بر آنها مستولی گشتند. به این جهت تفاوت میان استیلای سلاجقه — که ابعاد وسیع فرهنگی داشت — و نفوذ غلامان ترک پیش از ایشان — که این ابعاد را نداشت — در ساختار نظامی — اداری ممالک اسلامی اساسی بود و تبعاتی کاملاً متفاوت داشت. پس به صرف ترک بودن هر دو گروه نمی شود سلجوقیان و غلامان ترک پیش از ایشان را درهم آمیخت و از تأثیرات فرهنگی — ادبی ترکان بر ادبیات فارسی به گونه ای کلی و بدون توجه به این اختلافات اساسی سخن گفت. اینها باید به صورت معقولی از یکدیگر تفکیک شوند و تأثیر هر کدام جداگانه ارزیابی گردد.

سلاجقه در آغاز استیلا بر ایران دولتی منسجم نداشتند زیرا فرهنگ صحراگردی، به حکم پراکندگی، که از اساسی ترین صفات شیوه تولید دامداران صحراگرد است، اصولاً با انسجام و مرکزیت سنخیتی ندارد. یکی از علل تمایلات گریز از مرکز ایلات این است که صحراگردان دامپرور قادر به تجمع طولانی در یک منطقه نیستند، زیرا اگر تعداد زیادی از ایشان در یک محل جمع آیند گوسفندان ایشان علف آن منطقه را می چرند و ماندن در آنجا پس از اتمام علوفه، باعث گرسنگی و از بین رفتن حیوانات ایشان می گردد^{۶۹}. علت این قضیه این است که هر گوسفند به طور متوسط برای تغذیه سالم به ده جریب، و هر رأس اسب به پنجاه جریب چراگاه احتیاج دارد^{۷۰}. به همین

خاطر ایلات مجبورند که در جستجوی مرتع دائماً در تحرک باشند. طبعاً قدرت تجمع ایلات در مناطق کم‌علفی مانند صحراهای ایران و آسیای صغیر و ماوراءالنهر کمتر و به همین نسبت نیاز ایشان به حرکت، بیشتر است. مثلاً در ایل یوروک که در جنوب ترکیه سکونت دارد، هیچ‌وقت بیش از دو تا ده خانوار نزدیک هم چادر نمی‌زنند.^{۷۱} در میان ترکمان‌های یموت ساکن شمال ایران، میان سال‌های ۱۹۶۵ و ۱۹۷۰م، تعداد یورت (خیمه و خرگاه)های نزدیک به هم دو تا ده چادر گزارش شده است.^{۷۲} و مغولان قالموق که در نواحی رود ولگا زندگی می‌کنند، از سه تا دوازده خانوار می‌توانند نزدیک هم اتراق کنند نه بیشتر.^{۷۳} در دهه ۱۹۵۰م در ایل باصری، که از ایلات فارس به شمار می‌آیند، در زمستان بین دو الی پنج، و در تابستان میان ده تا چهل خانوار نزدیک یکدیگر چادر می‌زدند.^{۷۴} بنابراین شرایط زندگی ایلات دامپرور تمرکز جمعیت را در میان ایشان دشوار می‌کند. در نتیجه این اجبار به تفرق، روابط سیاسی صحراگردان با رهبران‌شان به صورتی متمرکز و منسجم که در فرهنگ‌های شهرنشین ملاحظه می‌شود نیست. رئیس ایل در فرهنگ صحراگردان یک رهبر نظامی - سیاسی است که بیشتر اوقات غایب است و رؤسای تیره‌های گوناگون ایل نسبت به او اطاعت غیابی دارند، اما بدون اینکه خود را ملزم بدانند که در کلیه امور منتظر امر و نهی او باشند.

این مرکزگرایی ایلیاتی در ساختار اولیه دولت سلجوقی مشهود است. به همین خاطر می‌بینیم که با برافتادن غزنویان جلوس طغرل، ممالک غزنوی میان امرای سلجوقی تقسیم می‌شود و از نیشابور تا رود جیحون و ماوراءالنهر به چغری بیک، قهستان و جرجان به ابراهیم ینال و هرات و پوشنگ و سیستان و غورستان به ابوعلی حسن بن موسی بن سلجوق می‌رسد.^{۷۵} با این حال به‌رغم استقلال محلی، این فرماندهان یک وفاداری و اطاعت ایلیاتی از طغرل داشته‌اند چنان‌که وقتی ابراهیم ینال که مقدمه طغرل و داوود و یبغو بوده به کران نیشابور می‌رسد^{۷۶}، نیشابوریان به او پیام می‌دهند که تصمیم به تسلیم شهر و گرداندن خطبه به نام طغرل گرفته‌اند، ابراهیم پاسخ می‌دهد که: «مهر ما اوست»^{۷۷}.

این تمایلات گریز از تمرکز سیاسی، که عاقبت به تجزیه دولت سلجوقی انجامید، در ذات این دولت بود زیرا دولت براساس فرهنگ سیاسی نظم صحراگردی بنا شده

بود و اساساً با آنچه که دولتمردان و دیوانسالاران ایرانی در باب تسط دولت مرکزی و تعلق مقام سلطنت به شخص واحد به آن عادت داشتند، مغایر بود. مجتبی مینوی سال‌ها پیش از این (۱۳۴۲ش) متوجه این معنی شده و در این باب می‌نویسد:

«در نظر ایرانیان فقط سلطان در امر دولت فرمانروای مطلق بود، ولی سلجوقیان بیابان‌نشین با این مفهوم آشنا نبودند و کشور را متعلق به تمامی خانواده خان می‌دانستند. مخصوصاً در ابتدای کار چنان از اعتقاد به یک فرمانروای مطلق دور بودند که همان وقت که در بعضی از شهرهای خراسان خطبه سلطنت به نام طغرل خوانده می‌شد در بلاد دیگری به نام برادرش داوود خطبه می‌خواندند. همچنین در اقطار مملکت امرای جزئی وجود داشتند که در اداره ناحیه خود استقلال داشتند»^{۷۸}.

شیوه کشورداری غیرمتمرکز سلجوقیان اولیه با راه و رسم دیوانسالاران ایرانی که از دواوین قدیم به دستگاه سلاجقه وارد شده بودند و نظامی جز نظام حکومت متمرکز نمی‌شناختند، نمی‌ساخت و میان این دو جهان‌بینی تنشی مداوم موجود بود. این تنش را از همان روز اول استیلای سلجوقیان، در گزارش بیهقی در باب روابط غیرتشریفاتی و غیررسمی که میان فرمانفرمایان سلجوقی و خدم و حشم ایشان برقرار بوده است می‌بینیم. در نظر دیوانسالاران و بزرگان غزنوی محضر طغرل «نداشت نوری... و مشتی اوباش در هم شده بودند و ترتیبی نه و هر کس که می‌خواست استاخی می‌کرد و با طغرل سخن می‌گفت»^{۷۹}. بیش از چهل سال بعد از جلوس طغرل، یعنی در حدود سال ۴۷۹ق که نظام‌الملک سیرالملوک را تألیف می‌کرد^{۸۰}، اوضاع هنوز به صورتی در نیامده بود که مورد قبول دیوانسالاران ایرانی که به تمرکز قدرت و تشریفات درباری عادت داشتند، بوده باشد. خواجه در آغاز فصل بیست و هفتم *سیرالملوک* می‌نویسد: «بندگان که به خدمت می‌ایستند زحمت می‌کنند تا به تدبیر انداختن و در بستن حاجت نیفتند»^{۸۱} و چون در حال پراکنده شوند هم اندر وقت باز می‌آیند و چون فرمانی جزم داده شود و یک دوبار با ایشان بگویند که ایشان را چگونه می‌باید بود بر آن بروند و بدین تکلف حاجت نیاید»^{۸۲}. یعنی حتی در زمان ملکشاه هنوز قسمی از آن بی‌ترتیبی و گستاخی که در ورود طغرل به نیشابور موجب تعجب اشراف غزنوی شده بوده، برقرار بوده است. این تنش میان نظام متمرکز دیوانسالاری سنتی و ساختار آزادتر مدیریت ایلیاتی

در ادب اندرزی آن دوران تأثیری بسزا نهاده است. از یک طرف عادات ایللیاتی این قوم و قبیله ذاتاً با مرکزیت و نظم در مدیریت مخالف بوده است و از طرف دیگر خواجه نظام‌الملک و دیگر مدیرانی که ساخته و پرداخته فرهنگ دیوانسالارانه دولت‌های پیش از سلاجقه بودند دائماً تلاش می‌کردند که میان فرهنگ آزاد و فارغ از قید و بند اداری ایشان با فرهنگ منسجم و متمرکز نهادهای مدیریتی باستانی پیوندی ایجاد کنند و امیران سلجوقی را در حد توان به سوی روابط مدیریتی قدیم سوق دهند. در این میان سلاطین سلجوقی از یک سو به طرف درخواست‌های مرکز گریزانه امیران و اقوام خود کشیده می‌شدند و از سوی دیگر به سوی آراء وزیران با تجربه‌ای که می‌دانستند نمی‌شود با رسوم اداری ایللیاتی بر یک امپراتوری وسیع فرمان راند. وزیران می‌کوشیدند تا مخدومان خود را به طرز مدیریت پادشاهان سلف عادت دهند. مثلاً خواجه نظام‌الملک در فصل دهم *سیرالملوک* از اینکه سلطان محمود در همه جا صاحب‌خبران و منهبیان داشته سخن می‌گوید و از بی‌انضباطی سلاجقه در این باب شکایت می‌کند و می‌نویسد: «از قدیم باز این ترتیب پادشاهان نگاه داشته‌اند الا آل سلجوق که دل در این معنی نبسته‌اند»^{۸۳}. یا باز در فصل بیست و سوم کتاب، سلطان سلجوقی را در مورد خودداری از اعطای اقطاع به لشکریان به پیروی از «ترتیب پادشاهان قدیم» که «این رسم و ترتیب هنوز در خانه محمودیان مانده است» تحریک می‌کند^{۸۴} و جای دیگر می‌کوشد که اهمیت تقلید از سیرت سلاطین قدیم و تداوم سنن درباری و اشرافی را به مخدوم خاطر نشان سازد:

«و دیگر هر یکی را از ندیمان مرتبتی و منزلتی باشد. ... چنان که از قدیم باز عادت مجلس ملوک و خلفا بوده است و هنوز این رسم در خاندان قدیم مانده است و خلیفه را همیشه چندان ندیم باشد که پدران او را بوده است و سلطان غزنین را همیشه بیست ندیم بوده است، ده بر پای و ده نشسته. و ایشان این رسم و ترتیب از سامانیان دارند»^{۸۵}.

در مسیر این هدف، خواجه حتی می‌کوشد که سواران آزاد ایلات سلجوقی را به طرزی محترمانه به غلامان زرخرید غزنوی و سامانی تبدیل کند. او فصل بیست و ششم *سیرالملوک* را بدین معنی اختصاص داده و می‌نویسد:

«هرچند از ترکمانان ملالتی حاصل شده است و عددی بسیارند، ایشان را بر دولت حقی ایستاده است که در ابتدا دولت خدمت‌ها کرده‌اند و رنج‌ها کشیده و از جمله خویشاوندان‌اند. از فرزندان ایشان مردی هزار را نام باید نبشت و بر سیرت غلامان سرای ایشان را می‌باید پرورد که چون پیوسته در خدمت مشغول باشند ادب سلاح و خدمت بیاموزند و با مردم قرار گیرند و دل بنهند و همچون غلامان خدمت کنند و آن نفرت که ایشان را حاصل شده است در طبع زایل گردد»^{۸۶}.

در اینجا لازم به یادآوری است که لغات ترک و ترکمان در کاربرد خواجه نظام‌الملک معانی متفاوتی دارند. ترک یعنی کسی که اهل ترکستان باشد که در آن دوران شهرهای بزرگ داشت و شاهانی مقتدر که الزاماً بیابانگرد نبودند بر آن حکومت می‌کردند. اما ترکمان به معنی ترکان صحراگرد و ایلیاتی است. برخی دیگر از نویسندگان، این دو لغت را بدون آن انضباطی که در کاربرد خواجه دیده می‌شود به کار می‌گیرند، اما می‌توان از سیاق کلام ایشان دانست که منظورشان چیست. مثلاً امام محمد غزالی در کیمیای سعادت می‌نویسد که برخی می‌پندارند «که آدمی را برای... غلبه و قهر و استیلا کردن آفریده‌اند، چون گرد و ترک و عرب»^{۸۷}. منظور غزالی از کرد و ترک و عرب در این عبارت کردان و ترکان و اعراب صحراگرد و بادیه‌نشین است نه شهرنشینان این اقوام. در متون متقدم عربی نیز واژه عرب و اعرابی به معنی عرب بادیه به کار رفته است چنان که آیه مبارکه «الاعراب اشد کفراً و نفاقاً» (توبه/۹/۹۸) شاهد این مدعاست زیرا اعراب بدوی صحراگرد نیز مانند ترکان عادت به اطاعت از یک حکومت مرکزی و آن خوی انقیاد و بندگی که لازمه بقای یک امپراتوری است را نداشتند.

از دو خصوصیت بارز اقتصاد صحراگردی که آنرا از اقتصاد اقوام مدنی متمایز می‌کند و بر ادب اندرزی این دوران تأثیری عمیق نهاده، یکی این است که غارت بخشی مهم از تولید اقتصادی ایشان را تشکیل می‌دهد، و دیگر این است که پرداخت‌های مالیاتی و غیره به رئیس قبیله پیرو قانونی خاص نیست. جان مینارد اسمیت، استاد تاریخ دانشگاه برکلی، در مقاله‌ای با عنوان «وضع مالیات [میان] مغولان و صحراگردان»، که از مطالعات کلاسیک این رشته محسوب می‌شود بدین نتیجه رسیده است که برخلاف جوامع شهری، اخذ مالیات در میان ایلات نظامی ندارد و رئیس قبیله می‌تواند هرگاه

که بخواهد مقداری از حشم یا اجناس زیردستان خود را به نام مالیات از ایشان بگیرد.^{۸۸} این نحوه نابسامان اخذ مالیات به هیچ‌روی با زندگی روستایی و شهری مناسبی ندارد، زیرا پیشه‌وران و مخصوصاً کشاورزان باید بتوانند مقداری از محصول خود را چه برای امرار معاش، چه برای بذر سال بعد و چه برای خرید مواد خام مورد احتیاجشان نگاه دارند. اما در طول تاریخ هرگاه طوایف صحراگرد بر تمدن‌های شهرنشین مسلط شده‌اند، در بدو امر غارت بی‌حد و حصر و پس از مستقر شدن بر اریکه حکومت، رسم اخذ نامرتب مالیات را به همراه آورده و بر این جوامع تحمیل کرده‌اند. این فرایند همیشه به فقر و استیصال زیرساخت‌های جامعه شهری ختم شده است.

البته حملات سلاجقه و ورود ایشان به ایران را نمی‌توان نه از نظر کمی و نه از نظر کیفی با حملات مغول قیاس کرد، اما در هر حال نمی‌توان تأثیرات فرهنگی و اقتصادی غارت‌های ایلات سلجوقی بر مجتمعات شهری ایران را نادیده گرفت. در زمان فتوحات سلجوقی کشت و کشتار زیادی صورت نگرفت اما بسیاری از شهرها در نتیجه غارت‌های همراه با فتوحات اینان صدماتی زیاد دید و نوعی بی‌نظمی بر جامعه مستولی گشت که مخالفت با آن در متون اندرزی ادبیات آن دوران بازتاب یافته است. مثلاً در این زمان جنایات جنسی از قبیل تجاوز به عنف، تحت تأثیر عواملی که از یک‌سو به روحیه غارتگرانه صحراگردان و از سوی دیگر به ضعف و عدم مرکزیت قدرت سیاسی مربوط می‌شده، رو به ازدیاد گذاشته بوده است. ذکر این نوع تخلفات در ادب پیش از عهد سلجوقی نسبتاً محدود است. اما در ادبیات این دوران، این قبیل داستان‌ها به نسبت دوران پیش فراوان‌تر نقل می‌شوند.^{۸۹} مثلاً خواجه نظام‌الملک داستان امیر ترکی را نقل می‌کند که «دست در چادر زنی جوان زده بود و او را به زور می‌کشیده» است در حالی که زن فریاد می‌کرده که:

ای مسلمانان مرا فریاد رسید که من زن این کاره نیم و دختر فلان کسم و زن فلان مردم و خانه من به فلان محلت است و همه کس ستر و صلاح من دانند و این ترک مرا به زور و مکابره می‌برد تا با من فساد کند. و نیز شویم به طلاق سوگند خورده است که اگر هیچ شب از خانه غایب شوم از او بر آییم و می‌گریست و هیچ کس به فریاد او نمی‌رسید که این ترک سخت محتشم و بزرگ بود.^{۹۰}

درست است که این داستان در *سیرالملوک* به دورهٔ خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق) نسبت داده شده، اما این مطلب چندان مهم نیست، زیرا این قبیل داستان‌ها را به هر دوره‌ای می‌توان منسوب کرد و ترک در این داستان از مقولهٔ مجاز و صنایع معنایی است نه اینکه حتماً غلامی از آن معتصم عباسی در نظر باشد. به عبارت دیگر، لفظ «ترک» اینجا به معنی فرد به‌خصوص یا قوم مشخصی نیست، بلکه کنایه از فرهنگ و جهان‌بینی خاصی است که با فرهنگ شهرنشینان، یعنی فرهنگی که در این داستان در خطاب «ای مسلمانان» نهفته است، در تعارض باشد. خواجه در نقل این حکایت در آغاز داستان بلندی در باب معتصم متذکر می‌شود که تعداد ترکان این خلیفه را هفتاد هزار گفته‌اند^{۹۱} و با شگردی ادبی در روایت خود ناسازگاری میان افسارگسیختگی فرهنگ ایللیاتی را با نظم و هنجاری که در فرهنگ‌های شهرنشین موجود بوده نشان می‌دهد. در هر حال ذکر این گونه داستان‌ها، چنان که گفتیم، پیش از عهد سلاجقه در ادب فارسی محدودتر است.

آنچه که به ایجاز در باب بخشی مهم از ادب منثور عهد سلجوقی می‌توان گفت این است که پیرو فتوحات سریع سلاجقه، جهان‌بینی سیاسی - اجتماعی شاهنشاهی سلجوقی از یک جهان‌بینی نسبتاً محدود قومی - قبیله‌ای این سلسله به جهان‌بینی آفاقی یا امپراتوری متناسب با مرزهای گستردهٔ آن شاهنشاهی تغییر یافت. به عبارت دیگر، در ادب فارسی این عهد، فرآیند گسترش مرزهای ممالک سلجوقی به موازات فرآیند گسترش جهان‌بینی دیوانسالاران این ممالک حرکت می‌کرد چنان که جهان‌بینی نسبتاً محدود سامانی (ایرانی - ملی) به جهان‌بینی گسترده‌تر غزنوی (ملی - منطقه‌ای) و بالأخره به جهان‌بینی جهانی سلاجقه (امپراتوری) تغییر یافت. تغییر دیدگاه جامعه از محلی - ملی به امپراتوری، لزوم ادغام هرچه بیشتر جهان‌بینی اسلامی را که زیر بنای عقیدتی جامعه بود، در ایدئولوژی سیاسی - ایرانی که به خاطر جنبه‌های کارکردی و عملی‌اش از پیش از دوران عباسی در فرهنگ سیاسی اسلام نفوذ کرده بود، فراهم آورد. سه عامل در اشاعهٔ این نوع ادب سهم داشته است. عامل اول که تلویحاً به آن اشاره کردیم این است که برخلاف سامانیان و غزنویان، امرای سلجوقی ساخته و پرداختهٔ فرهنگ سیاسی - ملی ایرانی نبودند و از ریاست قبیله به مقام سلطنت رسیده بودند.

این سلاطین به فاصله‌ای کوتاه پس از تثبیت پایه‌های حکومت خود متوجه شدند که به داشتن دستورالعمل‌های سیاسی - مدیریتی نیاز دارند و بعضی از آنها صریحاً تألیف چنین دستورالعمل‌هایی را از متخصصان تحت فرمان خود درخواست کردند. خواجه نظام‌الملک در این مورد می‌نویسد:

«چون تاریخ سال چهارصد و هفتاد و نه آمد، پروانه‌ی اعلی سلطانی شاهنشاهی معزالدینا والدین ابوالفتح ملک‌شاه بن محمد... به بنده و دیگر بندگان برسید که هر یک در معنی ملک اندیشه کنید و بنگرید تا چیست که در عهد روزگار ما نه نیک است و بر درگاه و در دیوان و بارگاه و مجلس ما شرط آن به جای نمی‌آرند یا بر ما پوشیده شده است و کدام شغل است که پیش از این پادشاهان شرایط آن به جای می‌آورده‌اند و ما تدارک آن نمی‌کنیم و نیز هرچه از آیین و رسم ملک و ملوک است و در روزگار گذشته بوده است از ملوک سلجوق بیندیشید و روشن بنویسید و بر رأی ما عرضه کنید تا در آن تأمل کنیم و بفرماییم تا پس از این، کارهای دینی و دنیاوی بر آیین خویش رود و آنچه دریافتنی است دریابیم و شرط هر شغلی بر قاعده‌ی خویش و فرمان ایزد تعالی به جای فرماییم آوردن و آنچه نه نیک است و پیش از این رفته است در توانیم یافتن که چون ایزد تعالی جهان و ملک جهان را به ما ارزانی داشت و نعمت‌ها بر ما تمام گردانید و دشمنان ما را مقهور کرد، نباید که هیچ چیز در مملکت ما بعد از این بر نقصان یا بر خلل یا برخلاف شرع و فرمان ایزد تعالی باشد یا رود. بنده آنچه در این معنی آموخته بود در این خدمت شرح داد... و هیچ پادشاهی و خداوند فرمانی را از داشتن و دانستن این کتاب چاره نیست»^{۹۲}.

امام محمد غزالی نیز *نصیحة الملوک* را به روایت برخی نسخ برای سلطان محمد ابن ملک‌شاه (۴۹۸-۵۱۱ق) و به تصریح برخی دیگر از نسخ کتاب برای سلطان سنجر سلجوقی (۴۷۹-۵۵۲ق) تألیف کرده بوده است. بنابراین، سلاطین سلجوقی خود می‌دانستند که برای اداره‌ی حیطة وسیع سلطنتشان از مراجعه به تجربیات گذشتگان بی‌نیاز نیستند.^{۹۳} طبعاً مؤلفان و نظریه‌پردازان از آن دوران نیز از این نیاز غافل نبوده آگاهانه یا ناآگاهانه و به حکم درک این احتیاج در باب آیین سلطنت و مملکت‌داری نظریه‌پردازی می‌کرده‌اند. از این‌رو نگارنده بخشی مهم از نثر غیر فنی این دوران،

یعنی نثر اندرزی آنرا، «نثر فرهنگ» نامیده است و آنرا نثری می‌داند که از طریق آن فرهنگ دیوانسالاری ایرانی - اسلامی به شاهان سلجوقی منتقل و فرهنگ دیوانی نظام شهری بر رسوم غیرمتمرکز فرهنگ صحراگردی تحمیل شد. سلاطین سلجوقی، لابد تحت تأثیر دیوانسالاران باتجربه خود از این نیاز بی‌اطلاع نبوده، به شهادت آنچه که نقل کردیم متقاضیان این «نثر فرهنگ» محسوب می‌شده‌اند. صاحب زین‌الخبار که در عهد سلاجقه، اما در حیطة سلطنت غزنویان هند می‌زیسته و کتاب خود را در حدود سال‌های ۳۴۲ و ۳۴۳ق تألیف کرده است، شاید تحت تأثیر همین نیاز و شاید با فرافکنی آن به زمان گذشته، در باب ابو عبدالله جیهانی که وزارت امیر نصر بن احمد ابن اسماعیل سامانی را داشته، نوشته است:

«چون او به وزارت بنشست به همه ممالک جهان نامه نوشت و رسم‌های همه درگاه‌ها و دیوان‌ها بخواست تا نسخت کردند و به نزدیک او آوردند، چون ولایت روم و ترکستان و هندوستان و چین و عراق و شام و مصر و زنج و زابل و کابل و سند و عرب. همه رسم‌های جهان به نزدیک او آوردند و آن همه نسخت‌ها پیش بنهاد و اندران نیک تأمل کرد و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده‌تر بود از آنجا برداشته و آنچه ناستوده‌تر بود بگذاشت. و آن رسم‌های نیکو را بگرفت و فرمود تا همه اهل درگاه و دیوان حضرت بخارا آن رسم‌ها را استعمال کردند»^{۹۴}.

به نظر نگارنده چون همه این امرا محتاج فراگرفتن اصول حکومت بوده‌اند، حرکتی که در ادبیات دوران تسلط غزنویان و سلاجقه دیده می‌شود و برخی متخصصان آنرا دور شدن از «ملی‌گرایی» سامانی دانسته‌اند، معلول ملی بودن یا نبودن این سلسله‌ها نیست، بلکه نتیجه وسعت جغرافیایی حیطة نفوذ و گسترش دیدگاه ایشان است. به عبارت دیگر اگر سامانیان هم بر سرزمینی به وسعت سرزمین سلاجقه حکمفرمایی می‌داشتند، جهان‌بینی ادبیات ایشان هم مانند جهان‌بینی ادب سلجوقی وسیع‌تر و به‌ناچار فراملی‌تر می‌شد. به عبارت دیگر خراسان و سیستان را می‌توان با نگاهی مطلقاً ایرانی اداره کرد، اما اداره روم و عراق و شامات نیاز به دیدگاه وسیع‌تری دارد. بنابراین گسترش مرزهای جغرافیایی سلاجقه گسترش هرچه بیشتر دیدگاه نظریه‌پردازان این دوران را ایجاب می‌کرد. به همین خاطر، نثر این عهد نثری است که فرهنگ جدیدی

را که با ساختار نوین سیاسی - اجتماعی دوران سلجوقی مناسبت بیشتری دارد در جامعه ترویج می‌کند. و چون اقوام و ملل گوناگونی با فرهنگ‌ها و اعتقادات مختلف تحت پوشش سیاسی سلاجقه درآمده‌اند، تکیه بر یک دیدگاه «ایرانی» جوابگوی احتیاجات معنوی ایشان نمی‌تواند بود. نتیجتاً ایدئولوژی حاکم بر ادبیات سلجوقی مجبور است که به جهان‌شمولی بگراید و از وابستگی‌های ملی و منطقه‌ای دور شود. به این خاطر گرایش به اسلام و مبانی عقیدتی آن در این ادبیات چشمگیرتر است زیرا اسلام دینی است جهانی که از وابستگی‌های قومی و منطقه‌ای فراتر می‌رود. اگرچه تحمیل فرهنگ سلطنتی بر طبیعت ایللیاتی دولت سلجوقی به علت همان تمایلات گریز از مرکزیت سیاسی که به آنها اشارت کردیم، دیر نپایید، اما آنچه که از اختلاط این دو فرهنگ زاده شد دیگر نه فرهنگ کاملاً شهرنشینی و نه راه و رسمی کاملاً ایللیاتی بود. بالاین حال و به‌رغم تلاش‌های مستمر خواجه و دیگر دولتمردان و نظریه‌پردازان مسلمان، در درازمدت، حتی اعتقادات اسلامی نتوانست تعامل سازنده‌ای بین فرهنگ استقلال طلب ایللیاتی و احتیاجات تمرکزگرایانه یک امپراتوری بزرگ به وجود آورد. به قول مینوی، سلاطین سلجوقی قادر نشدند که «کاملاً به سامانیان و غزنویان اقتدا کنند و مانند ایشان شوند»^{۹۵} و در طول دولت ایشان آن تنش‌هایی که میان دو دیدگاه تمرکزطلب و ضد مرکزیت موجود بود، در ادبیات این دوران تجلی کامل دارد. شاید بتوان گفت که تضاد این دو فرهنگ ایللیاتی و شهرنشینی با ورود سلاجقه در ایران پاگرفت و در نتیجه حملات مغول پایه‌های آن مستحکم شد و تا اواخر دوره قاجار و ظهور مشروطه کم‌وبیش دوام یافت.

ادبیات منثور این عهد را چنان که در بخش پیشین متذکر شدیم، باید به انواع فنی و غیرفنی تقسیم کرد. اما نثر غیرفنی فی الواقع «ادبیات» به معنی اخص کلمه نیست زیرا نویسندگان این نوع نثر آگاهانه متن ادبی نمی‌نوشته‌اند. به عبارت دیگر، از دیدگاه ما که قریب هزار سال سپس‌تر به نثر خواجه، یا غزالی و عنصرالمعالی می‌نگریم، این نثر «ادبی» محسوب می‌شود. در این مورد مفاهیم «قدمت» با «ادب» خلط شده است. هدف این نویسندگان ابراز نظریات و عقاید خودشان بوده است نه بیان مطالب در کسوتی ادبی، چنان که نصرالله منشی و امثال او در نظر داشته‌اند. بالاین حال

چون بررسی کتب قدما طبق سنت تاریخ ادبیات نویسی در شرق و غرب جزو تاریخ ادبیات محسوب شده است، ما هم از این سنت پیروی کرده این کتب را «ادبی» فرض می‌کنیم.

بهترین نمونه نثر غیرفنی دوران سلاجقه نثر کتب اندرزی و تاریخی است. این نثر برخلاف نثر کتاب‌های علمی که کاملاً ساده و خالی از آرایه‌های لفظی است، سادگی را با رعایت متعادل صناعات کاملاً جمع آورده است. ادبیات اندرزی این دوران از نظر محتوای اجتماعی و ایدئولوژیک نیز قابل ملاحظه است. کتب اندرز که در عرض اعتقادات اسلامی از آبشخورهای دیگری مانند فرهنگ‌های قدیم ایران، بین‌النهرین، هند و یونان هم تغذیه شده‌اند، در تاریخ تمدن بشری سابقه‌ای دراز دارند. در زبان‌های غربی این نوع کتاب‌ها با عنوان‌هایی که کم‌وبیش به «مرآت‌الامراء» قابل ترجمه است شناخته می‌شوند چنان‌که در زبان لاتینی آنها را *speculum regis* یا *speculum principis*، در زبان فرانسوی *miroir aux princes*، در آلمانی *Fürstenspiegel*، و در انگلیسی *mirror of princes* می‌نامند. کلمه *speculum* «آئینه»، یا به‌عینه و یا به مفهوم و به زبانی به جز زبان لاتینی در عناوین این نوع کتب در ادب اروپایی موجود است و این معنی را به ذهن متبادر می‌سازد که انگار پادشاهی که در آنها می‌نگرد باید چهره آرمانی مقام اجتماعی خود را آنجا ببیند و بدان تشبه جوید. اما لغت «آئینه» در عناوین کتاب‌های قدیم اندرزی فارسی و عربی نایاب است و معدود رسالاتی که عنوان آنها حاوی لفظ «آئینه» است، رسالاتی است که پس از قرن ۱۰ ق ساخته شده^{۹۶} و چنان‌که خواهیم دید، تصویر آرمانی حکومت در کلیه آثار نه بر مفهوم «شاه» (Rex)، بلکه بر آرمان «عدل و داد» متمرکز است.

برخی از قدیم‌ترین اندرزنامه‌ها، مانند کتاب تربیت کورش^(۱) اثر گزنفن (۴۳۰-۳۵۶ ق م) و کلیله و دمنه^{۹۷}، و کتاب *التاج فی اخلاق الملوک* منسوب به جاحظ - اما گویا از حارث بن محمد تغلبی یا ثعلبی^{۹۸} - بر تکامل و توسعه این نوع نوشته‌ها در ادبیات اسلامی در کلیه ادوار، از جمله دوره سلاجقه تأثیری عمیق نهاد، به‌طوری‌که

(1). Cyropaedia

ردپای فرهنگ ایرانی در ادب اندرزی تمدن اسلامی کاملاً مشهود است. رابطهٔ سلطان با جامعه در متن‌دترین این آثار از فرهنگ ایران باستان اخذ شده^{۹۹} و از طریق ترجمهٔ اندرنامه‌ها و آیین‌نامه‌های پهلوی به زبان عربی، در آراء فلاسفه و نظریه‌پردازان علم اخلاق اسلامی ادغام شده است. نکته‌ای که در نفوذ این‌گونه ادبیات از تمدن‌های مجاور تمدن اسلام در فرهنگ سیاسی اسلامی جالب توجه است این است که به‌رغم اینکه بخش عمدهٔ امپراتوری بیزانس نیز مانند شاهنشاهی ساسانیان به تملک مسلمین در آمد و طبعاً دادوستدهای فرهنگی میان بیزانس و اسلام نیز صورت گرفت، هیچ مدرکی دال بر تأثیر آراء سیاسی - اندرزی بیزانسی در فرهنگ اسلامی در دست نیست^{۱۰۰}. بنابراین باید تمدن بیزانسی را کنار گذاشت و قبول کرد که ادبیات اندرزی اسلامی اساساً از ادغام آراء سیاسی - اجتماعی ایرانی در جهان‌بینی اسلامی پدید آمده و از تمدن بیزانسی تأثیری نپذیرفته است. پس از یک دوران فترت در تألیف این نوع کتب که تقریباً دو قرن طول می‌کشد^{۱۰۱}، در عهد سلاجقه دوران شکوفایی این نوع ادبیات مجدداً آغاز می‌شود و برخی از مهم‌ترین کتب و رسالات اندرزی فارسی، که معروف‌ترین آنها *قابوس‌نامهٔ عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر* (وفات: ۴۶۲ق)، *سیرالملوک نظام‌الملک* (وفات: ۴۸۵ق)، و *نصیحة‌الملوک غزالی* (وفات: ۵۰۵ق)، و *سراج‌الملوک* طرطوشی است، در این دوران تألیف شده‌اند^{۱۰۲}.

اما اینکه بگوییم ادب اندرزی در زمان سلاجقه به اوج شکوفایی خود رسید کافی نیست. سه سؤال اساسی باید در این رابطه از نظر تاریخ ادبی و اجتماعی مورد بررسی قرار گیرند: اول اینکه علت تألیف این نوع کتب چه بوده؟ دوم اینکه مخاطب اصلی این تألیفات کیست؟ و سوم اینکه چرا در عهد سلاجقه تعداد کتب اندرزی، به‌خصوص آنهایی که خطاب به طبقهٔ حاکمه نوشته شده است فزونی می‌گیرد؟

پاسخ به سؤال اول دشوار نیست. تمدن‌هایی که صاحب کتابت هستند «شایست ناشایست»‌های خود را که در ادوار بدوی‌تر شفاهی بوده است، به قید کتابت در می‌آورند و به صورت کتبی منتقل می‌کنند. نکته‌ای که در این مورد چنان که باید مورد توجه قرار نگرفته، این است که علت ذکر «ناشایست»‌ها در این منابع این است که نه تنها مؤلفان نوشته‌های اندرزی اعتراضات خود را نسبت به افعال با اقوال نازیبندهٔ جامعهٔ

خود در این کتب عنوان کرده‌اند، بلکه لابد این اعمال به قدری شایع بوده که نهی از آنها لازم شمرده شده است. بنابراین به صرف وجود نهی از منکر در متون اندرزی یک دوره، نمی‌توان ادعا کرد که مردم آن دوران آن منکر را نمی‌پسندیده‌اند اگر موضوع به این سادگی بود، نهی از آن منکر لزومی نداشت. یکی از قدیم‌ترین نمونه‌های این قضیه سخن معروف داریوش شاه در کتیبه بیستون است که از اهورامزدا می‌خواهد که «این کشور را از سپاه دشمن، از قحطی و از دروغ محافظت کند»^{۱۰۳}. معمولاً این عبارت به شاهد تنفر ایرانیان باستان از دروغ نقل می‌شود. اما به نظر نگارنده اگر دروغ‌گویی در زمان هخامنشیان و حتی پیشتر از آن، در عهد تکوین / اوستای قدیم هم مانند دوران فعلی شایع نبود، لزومی نداشت که / اوستا پر از نهی از دروغ‌گویی باشد و یا داریوش شاه — که گویا خودش در باب کشتن بردیا به دروغ متوسل شده است — از خدای خود بخواهد که ایران را از دروغ مصون نگاه دارد^{۱۰۴}. به همین قیاس اگر در قرن ۱۵ق نیز در بازارها برای کودکان عروسک یا تصاویر حیوانات (به مناسبت عید فطر) و شمشیر و سپر چوبین (در نوروز) و کلاه و قبای ابریشمین (برای جشن سده) نمی‌فروختند، امام محمد غزالی این کارها را در منکرات بازارها ذکر نمی‌کرد و مسلمانان را از انجام آنها نهی نمی‌فرمود^{۱۰۵}. به هر حال برای اینکه این اندرزنامه‌ها را در زمینه تاریخی - اجتماعی خودشان در ادب جهان قرار دهیم، ناچاریم که مختصری در باب خصوصیات این نوع ادبیات در آثار اروپایی بیان کنیم.

در اندرزنامه‌های قرون وسطایی اروپایی اعمال و رفتاری ممنوع می‌شود که طبق اطلاعات تاریخی موجود، در میان طبقات اشرافی و حاکمه آن دوران شایع بوده است. نمونه‌های زیر که از کتب اخلاقی و اندرزی اروپا از قرن ۱۳م / اواخر قرن ۱۶ق تا به دوران دسیدریوس اراسموس^(۱)، یعنی تا حدود قرن ۱۰ق استخراج شده، مبین این مطلب و نمودار سطح فرهنگ اشرافی اروپا از یکی دو قرن پیش از رنسانس تا عهد تجدد آن بلاد است:

«راه پله، دالان، پستو و پرده را با ادرار خود یا دیگر کثافات می‌آلایید. جلوی خانم‌ها

(1). Desiderius Erasmus, 1466-1536

و در مقابل در و پنجره دربار شاهی قضای حاجت نکنید. خودتان را روی صندلی کج و راست نکنید چنان که انگار می‌خواهید از خود بادی رها سازید. آلت تناسلی خود را زیر لباستان با دست برهنه لمس نکنید. با کسی که در حال ادرار کردن یا مدفوع افکندن است وارد سلام و علیک نشوید. وقتی بادی رها می‌کنید بی‌صدا رها کنید. جلوی دیگران برای قضای حاجت لباس به‌در نیاورید... از پارچه سفره، انگشتان دست، آستین یا کلاه برای فین کردن استفاده نکنید. دستمالی را که به فضولات بینی آغشته آید به دیگران تعارف نکنید... در کاسه‌ای که در آن دست می‌شوید آب دهان نیفکنید... چون تف می‌افکنید روی بگردانید تا تف دهان شما بر دیگری نیفتد»^{۱۰۶}.

مخاطبان این ادبیات، چنان که گفتیم، اعضای طبقه حاکمه، یا به قول خودمان خواص و اشراف اروپای قرون وسطا بوده‌اند. بنابراین نهی از اعمال سخیفی از قبیل قضای حاجت در ملأ عام و دمیدن بینی در سفره و پرده از کارهایی بوده که در میان اشراف و اعیان اروپایی رواج داشته، زیرا کتب اندرزی آن سامان برای این طبقه نوشته شده و گرنه آحاد طبقه پایین جامعه نه سواد داشته‌اند و نه اجازه نزدیک شدن به کاخ شاهان که از قضای حاجت «در مقابل در و پنجره قصر شاهی» برحذر گردند. عوام اروپا کم‌وبیش مانند حیوانات زندگی می‌کردند و کسی به فکر تربیت و اعتلای سطح فرهنگ و زندگی آنها نبوده است که برایشان کتاب بنویسد. البته کتب اندرزی فارسی در دوران سلاجقه نیز برخی ناهنجاری‌ها را در کردار و گفتار عوام ایرانیان قرون ۵ و ۶ نشان می‌دهد، اما خواص در تمدن اسلامی چه در ایران و چه در دیگر کشورهای مسلمان هرگز محتاج این تذکر نبوده‌اند که مثلاً در ملأ عام یا جلوی در و پنجره کاخ شاهان قضای حاجت نکنند، در مجلس بزم از خود بادی رها نسازند و یا فضولات بینی را با سفره و پرده مجلس پاک نکنند. این شیرین کاری‌ها، به شهادت متون غربی، از خصوصیات کرداری اشراف اروپای قرون وسطا بوده است نه امرا و خواص مسلمان از هر قوم و فرقه‌ای که باشند گو باش.

برخلاف آنچه که در اندرزنامه‌های غربی دیده می‌شود، مخاطبان تألیفات اندرزی فارسی، مخصوصاً اعمالی که به ادب و نزاکت یا پاکیزگی تن یا محیط مربوط می‌شود، بیشتر مردم عادی هستند^{۱۰۷}. شاهد این مدعا همین بس که امام محمد غزالی در باب

مهلکات کیمیای سعادت علت «خواری کشیدن از توانگران و حقیر داشتن درویشان»^{۱۰۸} را حرص و شره می‌داند. بنابراین شکی نیست که روی سخن او با طبقه متوسط است که نه از توانگران محسوب می‌شوند و نه از درویشان. زیرا فقط طبقه متوسط است که ممکن است به سبب شره از توانگر خواری بکشد و به علت حرص، درویش را حقیر دارد. و اما اینکه مخاطبان غزالی مردم عادی دوران او بوده‌اند مبین دو مطلب است. اول اینکه سواد در جوامع اسلامی منحصر به طبقه اشراف یا علما نبوده و قشر نسبتاً وسیع طبقه متوسط نیز کم‌وبیش سواد خواندن، و تعداد کمتری از ایشان سواد خواندن و نوشتن داشته‌اند.^{۱۰۹} چنان که صاحب بحرالفوائد در نیمه اول قرن ۶ ق می‌نویسد از شرایط اساسی تربیت فرزند این است که:

«وی را پیش مقری بفرستد تا نخست قرآن آموزد که مبارک‌تر چیزی قرآن است... [دیگر اینکه] وی را عربیت و ادب بیاموزد، و قدری از فقه و احکام نماز و طهارت و فرض عین... اگر کودک رشید بود بر خواندن و آموختن، وی را بنوازد و چیزی بدهد و و عده کند تا دلش خوش شود بر آموختن»^{۱۱۰}.

جای دیگر مردم را از خواندن کتاب‌های فارسی که «نه به شریعت تعلق دارد مانند ویس و رامین، جاماسپ و لهراسپ و وامق و عذرا»^{۱۱۱} نهی می‌کند زیرا خواندن این کتب مایه فسق و کفر است. دوم اینکه سطح تمدن و رفتار ایرانیان آن دوران از آنچه که در اروپا موجود بوده بسیار بالاتر بوده است و به همین علت نیز مؤلفان کتب اندرزی فارسی این دوران لازم نمی‌دیده‌اند که حتی عوام مسلمان را از اعمال وحشیانه‌ای که گفتیم در میان طبقات اشرافی اروپایی شایع بوده است نهی کنند، زیرا حتی مردم عادی در جوامع مسلمان چنین اعمالی را نمی‌پسندیده‌اند و به خاطر تأکیدی که بر پاکیزگی و رعایت عفت در شریعت اسلام هست، از این‌گونه اعمال دوری می‌کرده‌اند. و اما پاسخ این سؤال که علت افزایش نوع ادبی اندرزنانه در این دوران چیست، به نظر نگارنده این افزایش معلول چندین علت است که به برخی از آنان در بررسی تنش موجود در میان مدیریت دیوانی و مدیریت ایلیاتی اشاره کردیم. علت مهم دیگر گسترش خارق‌العاده مرزهای امپراتوری سلجوقی است که در پی آن مناطق و فرهنگ‌های جدیدی در حیطه تمدن اسلامی وارد شد. اقوامی که در متصرفات جدید سکونت داشتند، چه

آنهایی که دیانت و فرهنگ قدیم خود را حفظ کرده بودند و چه آنهایی که به دین اسلام مشرف گشتند، خاطره رسوم و عادات قدیم خود را نیز وارد شاهنشاهی سلجوقیان کردند و این رسوم بیشتر در سطح فرهنگ عوام متجلی شد. در نتیجه اهالی این متصرفات جدید، هم از فرهنگ اسلامی تأثیر پذیرفتند، و هم بر آن تأثیر نهادند.^{۱۱۲} در این مورد، اقوام ساکن در این مناطق نقشی شبیه به نقش ایرانیان و بیزانسی‌هایی ایفاء کردند که در آغاز جهانگشایی‌های اسلامی وارد جامعه مسلمان شدند.^{۱۱۳} با این تفاوت که به هنگام آن گسترش آغازین، اسلام دیانتی جدید بود که هنوز تمدنی منسجم در اطراف هسته اعتقادی آن تشکیل نیافته بود. اما در زمان توسعه امپراتوری سلجوقی ساختار سیاسی - فرهنگی - اسلامی، به نظامی بسیار مقتدر تبدیل شده بود که می‌توانست در قبال رسوم و عادات وارداتی عکس‌العمل نشان دهد و غیورانه از مبانی ایدئولوژیک خود دفاع کند. بنابراین بعید نیست که یکی دیگر از علل ازدیاد کتب اندرزی در این دوران همین پاسداری غیورانه از رسوم و عادات اسلامی در مقابله با اعتقادات وارداتی غیراسلامی باشد. به عبارت دیگر از یک نظر، این کتب را می‌توان واکنش فرهنگی خواص امپراتوری به دل‌مشغولی‌های منتج از ورود عادات و رسوم بیگانه در جهان اسلام دانست.

بارقه‌هایی از این دلواپسی فرهنگی در این متون دیده می‌شود که معلوم می‌دارد که برخی از این رسوم عامیانه وارداتی در بخش‌های غربی امپراتوری که به روم نزدیک بوده است، مورد قبول، و در مناطق شرقی که از مستملکات جدید سلجوقیان به دور بوده، مردود شمرده می‌شده‌اند. مثلاً صاحب قابوس‌نامه می‌نویسد: «رسم رومیان و حکیمان ایشان چنان است که چون از گرمابه بیرون آیند تا زمانی در مسلخ گرمابه بنه خسبند، بیرون نشوند و لکن هیچ قوم را این رسم نیست»^{۱۱۴}. اما صاحب بحرالفوائد که در دمشق و حلب می‌زیسته و فصلی از کتاب خود را به «جوابات الروم والفرنج» اختصاص داده^{۱۱۵}، می‌نویسد اگر کسی که از گرمابه بیرون می‌آید قدری بخوابد، آن خواب به حالش مفید خواهد بود.^{۱۱۶} بنابراین بعید نیست که این عادت خواب پس از حمام که ظاهراً از خارج از حیطه فرهنگی اسلامی وارد فرهنگ مردم مسلمان شده بوده، در مشرق مذموم و در مغرب سرزمین‌های سلجوقی مقبول شمرده می‌شده و

به همین خاطر هم عکس‌العمل عنصر‌المعالی و صاحب بحر‌الفوائد نسبت به آن، دو عکس‌العمل متضاد است. در عین حال، برخی از آداب فرنگی مورد توجه مسلمانان قرار گرفته بوده تا آنجا که صاحب بحر‌الفوائد پادشاهان اسلام را در مورد رفتار با علما به تقلید از فرنگان خوانده، می‌نویسد که ترسایان و پادشاهان افرنج:

«پیش رهبانان در خاک نشینند و حرمت ایشان زیادت از حرمت مادر و پدر دارند. چرا؟ گویند: این قوم عالمان مانند و به خدای نزدیک‌تراند. پس ملوک اسلام باید که حرمت علما از آن بیشتر دارند تا نسب مسلمانی ایشان درست باشد»^{۱۱۷}.

به عبارت دیگر، به‌رغم اعتراضات مندرج در بحر‌الفوائد به کافران و ترسایان افرنج، صاحب کتاب که از طبقه علما بوده، بدش نمی‌آمده است که دولتمردان مسلمان در مورد رابطه دین و دولت از «افرنجان» تقلید کنند.

به نظر می‌رسد که برخی از دل‌مشغولی‌های نظام‌الملک در ابواب آخر سیر‌الملوک، و دیگر دولتمردان و علمای شاهنشاهی سلجوقی ناظر بر باورهای مذهبی ناروایی است که با گسترش ناگهانی این امپراتوری همراه با مردم و اقوامی که تحت حکومت اینان قرار گرفتند، وارد فرهنگ اسلامی شده و به مذاهب و باورهای غیرمتعارف^(۱) موجود در آن امپراتوری پیوسته بودند. نظام‌الملک همه این رسوم را بدعت می‌داند و قلع و قمع آنها را لازم می‌شمارد^{۱۱۸}.

گذشته از تنش‌های میان حکام و دیوانسالاران که در آغاز این بخش به آن اشارت رفت، سه نظریه کلی در باب اداره مملکت و حکمت عملی در ادب اندرزی این دوران قابل تشخیص است. اول نظریه فقهای سنی که از نظر سیاسی اطاعت از سلطان را حتی اگر ظالم باشد، واجب می‌شمارد، مگر در مورد سلطانی که مشرک شده باشد^{۱۱۹}. غزالی در نصیحة‌الملوک صریحاً می‌نویسد که پادشاه را «دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع باید بودن و با ملوک منازعت نشاید کردن... پس هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد»^{۱۲۰}. از نظر او اطاعت از سلطان واجب است چون خداوند او را بدین مرتبه گماشته تا آنجا که «هر که ولی ندارد،

(1). Unorthodox

ولی وی سلطان است»^{۱۲۱}. و «به هیچ حال اندر او عاصی نشوند»^{۱۲۲} زیرا سلطان سایه خدا بر زمین است^{۱۲۳} و خداوند به «او پادشاهی و فر ایزدی» داده است^{۱۲۴}. در این مورد لزوم اطاعت از سلاطین و عمال ایشان را به رغم علم به ظلم و تعدی ایشان روا می‌دارد چنان که در *کیمیای سعادت* می‌فرماید: «بدان که هرچه در دست سلطانیان روزگار است، که از خراج مسلمانان سته‌اند یا از مصادره یا از رشوت، همه حرام است... و بیشتر از حرام و مصادره است»^{۱۲۵}. غزالی در مورد ترغیب سلطان به عدل، الگوهای قدیمی ایرانی را نیز در نظر داشته است چه در باب اهمیت عدالت می‌نویسد:

«بدان که کوشش آن پادشاهان قدیم به آبادان داشتن این جهان بود از بهر آنکه دانستند که هر چند آبادانی بیشتر، ولایت ایشان بیشتر و رعیت به انبوه‌تر. و نیز دانستند که حکیمان جهان راست گفته‌اند که دین به پادشاهی، پادشاهی به سپاه و سپاه به خواسته و خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل استوار است... از آنکه می‌دانستند که مردمان با جور و ستم پای ندارند و شهرها و جای‌ها ویران شود و مردمان بگریزند و به ولایت دیگران شوند تا آبادان ویران گردد و پادشاهی به نقصان افتد و دخل کم شود و گنج تهی»^{۱۲۶}.

مضمون وابسته بودن بقای ملک به رعیت، که در فلسفه فقه اسلامی تا گذشته دور، یعنی تا زمان حکمای اوایل، مخصوصاً ارسطو، ردیابی شده است^{۱۲۷}، از مضامینی است که در کتب قدیم ادبی، از قبیل *عهد اردشیر*، *العقد الفرید*، *عیون الاخبار*، *نثر الدر* و امثال آنها به شاهان ایران باستان نسبت داده شده است^{۱۲۸}. غزالی و دیگر اندرزنامه نویسانی که مشرب فقهی داشته‌اند، در عین تحریص پادشاه به عدل و ذکر اینکه اموال او و خدم و حشم او چون بیشتر از طریق غصب و ظلم و مصادره فراهم آمده، حرام است^{۱۲۹}، اطاعت از سلطان را، ولو اینکه ظالم باشد، بر رعیت واجب می‌داند چنان که «به هیچ حال اندر او عاصی نشوند»^{۱۳۰}. با این حال به زعم ایشان «هیچ شهید فاضل‌تر از آن نبود که بر سلطان ظالم حسبت کند و او را بکشد»^{۱۳۱}. البته منظور این نیست که حسبت‌کننده باید سلطان را بکشد، بلکه منظور این است که کسی که بر سلطان ظالم حسبت کند و سلطان او را بکشد، از افضل شهدا محسوب می‌شود. در هر حال در کنه آراء اندرزنویسان متفقه، تضادی نهفته است که از یک سو اطاعت از سلطان را

واجب و اموال اعوان و انصار او را حرام می‌شمارد، و از سوی دیگر می‌گوید که چون وجود ایمنی به وجود پادشاه قائم است، جور سلطان از بی‌نظمی و هرج و مرجی که از ضعف دولت حاصل خواهد شد بهتر است:

«و ایمنی از سیاست پادشاه بود... پس واجب کند پادشاه را که... با سیاست بود... هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور بیند نیارند برخاستن و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باد زیرا که این خلاق امروزینه نه چون خلاق پیشین‌اند که زمانه بی‌شرمان و بی‌ادبان و بی‌رحمان است. و نعوذبالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت بود. بی‌شک ویرانی جهان بود به دین و دنیا زیان و خلل رسد و جور سلطان، فی‌المثل، صد سال چندان زیان ندارد که یک ساله جور رعیت بر یکدیگر... پادشاه را هیبت و سیاست باید تا هر کسی از پی کار خویش باشد و خلق از یکدیگر ایمن بود. ... اما این آن روزگار است که رأی خلاق تباه شده است و مردم همه بدفعل و بدنیت گشته‌اند. تا بیم و سیاست سلطان و پادشاه نباشد خلق بر طاعت و صلاح نباشند»^{۱۳۲}.

تأکید بر نظم و امنیت در آراء غزالی لابد عکس‌العملی است به آشوبی که در شرایط زندگانی او برقرار بوده و بی‌نظمی‌های منتج از فعالیت‌های ملاحظه و به‌طور کلی خشونت و نابسامانی امرای دولت سلجوقی.

دومین نظریه موجود در این اندرزنامه‌ها همان است که مبانی آنرا در *سیرالملوک* خواجه نظام‌الملک می‌بینیم. هدف اصلی این نظریه برقراری نظم در کشور و کاهش تضادهای میان دو شیوه مدیریت مدنی و ایلیاتی است که پیش از این در باب آن سخن گفتیم. *سیرالملوک* خواجه نظام‌الملک را باید بیانیه یا تقریر دیدگاه مدیریت کاربردی دانست. این نظریه که در ماهیت خود با تمایلات مرکزگریزانه و بی‌نظمی مدیریت ایلیاتی در تضاد است، نه تنها در اثر خواجه تجلی می‌کند، بلکه به فاصله کمتر از سه قرن پس از مرگ خواجه، خود او را در مقام نمادی ادبی در بیان این دیدگاه به کار می‌گیرد. صاحب *تجارب‌السلف* (تألیف ۷۴۲ق) می‌نویسد:

«گویند خواجه از سلطان ملک‌شاه اجازه خواست تا به کعبه رود و فرض حج ادا کند. سلطان اجازه داد و خواجه تصمیم عزم کرد و احمال و ائقال را به جانب غربی بغداد

کشیدند و آنجا لشکرگاه زدند. ...یکی از فضلالی بغداد حکایت کرد که در آن حالت به خدمت خواجه می‌رفتم. نزدیک خیمه یکی را دیدم از درویشان که بر چهره او سیمای اولیاء بود. مرا گفت: وزیر را پیش من امانتی است، لطف کن و به او برسان و رقعهای به من داد. من رقعہ بستدم و به خدمت وزیر رفتم و رقعہ ببوسیدم و بنهادم. خواجه آن رقعہ را تأمل کرد و به زاری بگریست. ...چون از گریه ساکن شد مرا گفت صاحب این رقعہ را پیش من آر. من بیرون آمدم. آن مرد را به چشم نیافتم. باز گشتم اعلام دادم. خواجه رقعہ را به من داد و گفت بخوان. چون مطالعه کردم در آنجا نوشته بود که پیغمبر را در خواب دیدم که مرا گفت: پیش حسن رو و با او بگو که حج تو اینجاست. به مکه چرا می‌روی؟ نه من تو را گفتم که به درگاه این ترک باش و مطالب ارباب حاجات بساز، و درماندگان امت مرا فریاد رس؟ خواجه آن عزم را فسخ کرد و باز گشت»^{۱۳۳}.

دیدگاه سوم اندرزنامه‌های این دوران، دیدگاهی است که آنرا حکمت عملی می‌خوانند. بهترین نمونه آن قابوس‌نامه است که راه و رسم زندگی را برای مخاطب اشراف‌زاده خود بیان می‌کند. قابوس‌نامه را به قول محمدتقی بهار، می‌توان «مجموعه تمدن اسلامی پیش از مغول نامید»^{۱۳۴}. عنصرالمعالی کیکاووس از نظر ادبی بیش از خواجه نظام‌الملک و غزالی به زیبایی بیان توجه دارد زیرا هم داعیه ادیبی دارد، زیرا از شعر خودش در میان سخن درج می‌کند^{۱۳۵}، و هم در عین اینکه اوضاع فرهنگی و اجتماعی دوران خود را با مهارت به دست می‌دهد، تصویرساز بسیار چیره‌ای است. برخلاف خواجه و غزالی و صاحب بحرالفوائد که پس از نعوت مرسوم آغاز کتاب، به صورتی سرراست و با نثری هر روزه وارد بیان مطلب می‌شوند، عنصرالمعالی از همان صفحه اول بیانی ادیبانه به کار می‌گیرد و می‌نویسد:

«بدان ای پسر که من پیر شدم و ضعیفی و بی‌نیرویی و بی‌توشی بر من چیره شد و منشور عزل زندگانی را از موی خویش بر روی خویش کتابتی همی بینم که این کتابت را دست چاره‌جویان بستردن نتواند. پس ای پسر چون من نام خویش را در دایره گذشتگان یافتم، روی چنان دیدم که پیش از آنکه نامه عزل به من رسد، نامه‌ای دیگر در نکوهش روزگار و سازش کار و بیش‌بهرگی جستن از نیک‌نامی یاد کنم و تو

را از آن بهره کنم بر موجب مهر خویش»^{۱۳۶}.

جملاتی از قبیل «منشور عزل زندگانی را از موی خویش بر روی خویش کتابت» دیدن و سجع‌هایی مانند «روی» و «موی» و «نکوهش روزگار و سازش کار» نثر او را از بیان سراسر است و بی‌آرایه‌خواجه و غزالی متمایز می‌کند. همچنین اینکه عنصرالمعالی هم از شعر خود و هم از ابیات دیگران در میانه نثر درج کرده، نثر را به نظم می‌آراید^{۱۳۷}، مبین ذهنیت شاعرانه و تمایل ادبی اوست در نگاشتن نثر. محمدتقی بهار می‌نویسد: «آوردن شعر در میانه نثر از او و همانندان او آغاز شد»^{۱۳۸}.

صرف نظر از نحوه بیان که ادبی باشد یا سرراست، هدف کتب اندرزی این دوران اساساً انتقال فرهنگ است به خوانندگان؛ چه این فرهنگ سیاسی یا مذهبی باشد، مانند آنچه که در نثر خواجه نظام‌الملک و غزالی دیده می‌شود، و چه از مقوله حکمت عملی باشد چنان که در قابوس‌نامه می‌بینیم و به همین خاطر این نوع نثر را «نثر فرهنگ» خوانده‌ایم تا کارکرد آن در مقایسه با نثر کتاب‌هایی مانند چهارمقاله، آیین دبیری و مانند آنها که در عین بیان موضوع، سعی در انتقال آیین تألیف ادیبانه نیز دارند مشخص باشد. این متون نوع دوم را تحت عنوان «فرهنگ نثر» بررسی خواهیم کرد.

۳. فرهنگ نثر

آنچه که سبک فنی نامیده می‌شود در نثر فارسی پیش از قرن ۶ ق و وجود نداشت. اما چنان که ذبیح‌الله صفا تصریح کرده است، ایجاد این شیوه، معلول یک تکامل تدریجی در انشاء نبود، بلکه این طرز بیان به همت عده‌ای از ادبای ایرانی ابداع شد^{۱۳۹}. بسیاری از تغییرات فرهنگی و اجتماعی که محصول یک دگرگونی تدریجی تصور می‌شوند، فی‌الواقع به ناگهان و در اثر فعالیت‌های شخص یا گروهی کوچک از افراد مؤثر پدید می‌آیند. تصور تدریجی بودن تغییر و تحول که از علوم طبیعی به علوم انسانی رخنه کرده است، در مکتب‌های تئوری تکامل نوین عمومیت ندارد. باین حال، تصور اینکه تغییر امری تدریجی است، ملکه ذهن بسیاری از محققان علوم انسانی شده و بر تأویلات ایشان از تغییرات تاریخی اثر نهاده است. اما ظاهراً بسیاری از دگرگونی‌ها، هم در

عرصه طبیعت و هم در ساخت تمدن بشری، معلول جهش‌های ناگهانی هستند.^{۱۴۰} دیدگاه‌های سیاسی، فلسفی، یا ادبی برخی اشخاص، همراه با قدرت تأثیر ایشان بر محیط فکری و اجتماعی^{۱۴۱} آثاری فراگیر و عمیق بر تغییرات تاریخی و اجتماعی توانند داشت. در حیطه ادب، چنین اشخاصی قادرند که سبک بیان و فرم نظر یا نثر را به کلی متحول کنند چنان‌که فردوسی شعر داستانی را دگرگون کرد و سعدی و حافظ غزل را. بنابراین در مورد پدیدار شدن سبک مصنوع و فنی در نثر فارسی، شاید نیاز چندانی به کند و کاو در متون دوران پیش از قرن ۴ برای یافتن ریشه‌های این شیوه نداشته باشیم و شاید بتوان بخشی از علل ظهور این نوع نثر را در یک جهش یا تحول ذوقی در میان گروه مؤثری از ادبا و نویسندگان پیدا کرد که به کمک بعضی تغییرات سیاسی و اجتماعی، به ابداع سبک فنی در نثر فارسی انجامید.

اما پیش از ورود در جزئیات، لازم است که خلاصه‌ای از آراء پیش‌کسوتان تاریخ ادبیات فارسی در مورد پیدایش نثر فنی گفته آید تا زمینه‌های تاریخی و تحقیقی ظهور این شیوه نگارش، به دست آید. پس از این مقدمات پاره‌ای تنظیمات و پیشنهادات جزئی که به نظر نگارنده ممکن است برای روشن‌تر شدن برخی گوشه‌های نسبتاً تاریک تاریخ تحول نثر فارسی در این دوران لازم باشد، عرضه خواهد شد. اما طی عرضه این پیشنهادات و برای فهم بهتر مطلب، ناچاریم که مکرراً به آراء فضلالی پیش‌کسوت بازگردیم و عقاید ایشان را به تناوب مورد بررسی قرار دهیم. البته منظور از عرضه این پیشنهادات خرده‌گیری از علمای بزرگ که بر گردن طلاب این عرصه تحقیق حق عظیم دارند نیست، زیرا بر همه روشن است که اگر محقق امروزی احیاناً به دیدگاهی وسیع‌تر از آنچه که پیش روی اساتید سلف بوده دست یافته است، به خاطر این است که همچون کودکی، بر شانه‌های بلند ایشان صعود کرده و منظر وسیع‌تر پیش روی خود را مدیون تلاش‌های علمی و دقت نظر ایشان است.

آنچه که در باب تغییر سبک نثر از قرن ۴ق تا آغاز قرن ۶ق کم‌وبیش مورد اجماع اهل فن است، این است که نثر فارسی در طول قرن ۴ق و اوایل قرن ۵ق در بدایت راه بود. جملات کوتاه، استفاده از لغات استقراضی نسبتاً محدود، صنایع ادبی بسیار کمیاب، و درج آیات و احادیث و حتی اشعار و امثال عربی و فارسی در نثر نادر بود.

در نیمه دوم قرن ۵ق (که مقارن با عصر سلجوقی است) این نثر به دوران بلوغ خود دست یافت و آرایه‌های آن فزونی گرفت تا در قرن ۶ و ۷ق به کمال و پختگی رسید. در این دوران صد و هشتاد ساله کتب بسیاری در موضوعات متنوع علمی و ادبی و صوفیانه تألیف شد و نثر مصنوع و مزین ابداع گردید^{۱۴۲}. به قول ذبیح‌الله صفا، این دوران را می‌توان به جرئت عهد تألیف نامید، زیرا ادبا و علمای فارسی‌زبانی که «از تربیت‌یافتگان خراسان و عراق بودند» و در عربیت تبحر کامل داشتند به نوشتن کتاب‌ها، رسالات، و منشورات فارسی روی آوردند، «چنان‌که دیگر کمتر نامه و منشور و فرمانی به زبان تازی نگاشته می‌شد»؛ و برخلاف سابق که دبیران و مترسلانی چون ابن‌عمید و صاحب و حتی وزرا و کتاب‌عهد سامانی رسائل عربی خود را برای استفاده ادبا و طالبان فن جمع آورده در مجموعه‌های مخصوصی عرضه می‌کردند، در عهد سلجوقی مترسلان بزرگ به جمع‌آوری منشآت فارسی خود پراختند و اندک اندک نثر فارسی رواج گرفت تا آنجا که بر عربی برتری یافت^{۱۴۳}.

چنان‌که گفتیم نثر مرسل، یعنی سبکی که در عهد سامانی، و غزنوی اول به‌کار می‌رفت بسیار موجز و بر بیان مقصود متمرکز بود. این نثر، زبان را صرفاً وسیله‌ای برای انتقال مفاهیم تلقی می‌کرد نه عرصه‌ای برای نمایش تردستی‌های ادیبانه. در قرن ۶ق سبک ساده نثر مرسل تغییر یافت، چنان‌که در کسوت نوین خود با شعر رابطه‌ای بسیار نزدیک پیدا کرد. این سبک جدید به اطناب و تناسب الفاظ و قرینه‌سازی و سجع و توازن و اقتباس از آیات قرآنی و احادیث نبوی و درج اشعار و امثال عربی و فارسی در میان کلام و استعمال دیگر تکلفات صوری و بدیعی گرایید و از سادگی و ایجاز شیوه قدیم دور گشت. ازدیاد تکلفات منشیانه، جمل و مفردات عربی و اقتباس از آیات و امثال و اشعار عربی که از علایم مهارت نویسنده محسوب می‌شد، در آن به فراوانی دیده می‌شود و جملات و کلمات مترادف که فایده‌ای جز آهنگین کردن کلام ندارند در آن بسیار است. صنایع بدیعی که در ادوار پیشین به شعر محدود بود، از این دوران در کلام منثور نیز وارد می‌شود^{۱۴۴} و استفاده از لغات عربی شاذ و نادر، فراوانی می‌گیرد.

محققان بزرگ ما علل متعددی برای تغییراتی که در نثر فارسی پدید آمد متذکر

شده‌اند، که اهم آنها عبارتند از: تأثیر روزافزون زبان عربی در فارسی، افزایش مدارس و ادبای مدرسه‌دیده، تأثیر شیوه ترسل درباری در بیان منثور به خاطر پیروی مؤلفان از این شیوه، تقلید از سبک بیان شاعرانه و الگوبرداری از آرایه‌های شعری در کلام منثور، ازدحام تفننات ادبی در نثر، تنوع‌طلبی، و خودنمایی‌های ادیبانه^{۱۴۵}. از این میان رواج ادب عربی در میان ایرانیان درس خوانده و نفوذ روزافزون دین اسلام و تعدد مدارس دینی در سراسر ایران از اهمیتی مخصوص برخوردار است، تا آنجا که ذبیح‌الله صفا معتقد است که زبان عربی از این دو طریق در نثر فارسی نفوذ کرد و موجبات پیدایش نثر مصنوع را پدید آورد^{۱۴۶}.

البته این تحلیل از جهاتی کاملاً صحیح است، اما باید توجه داشت که نفوذ اسلام نیز در میان ایرانیان پیش از عهد سلاجقه هم بسیار عمیق بود. از این گذشته مدارس بزرگ دینی در سرزمین‌های ایرانی بسیار بودند تا آنجا که برخی از شهرهای ایران مانند نیشابور از مراکز بزرگ علوم اسلامی محسوب می‌شدند و طالبان علم از سراسر جهان اسلام برای تحصیل حدیث و تفسیر به خراسان می‌آمدند. بنابراین شاید این نظریه که رواج ادب عربی در میان طبقه درس خوانده ایرانیان «مبدأ و منشأ اصلی تغییر سبک پارسی» دانسته شود، نیاز به تعدیل داشته باشد. اما مطلب که از نظر ساختار، وجه تمایز نثر مرسل با نثر فنی را تشکیل می‌دهد این است که در قیاس با نثر مرسل دامنه مفردات نثر فنی بسیار وسیع‌تر و لغات و تعبیرات آن بسیار گسترده‌تر است. یکی از علل این گستردگی ورود تعداد بسیار زیادی از واژه‌ها و اصطلاحات از زبان عربی به زبان فارسی است. علت دیگر آن این است که فتوحات روزافزون سلاجقه ادب فارسی را از حدود معمولی زبان دری فراتر برد و مراکز سیاسی و ادبی و علمی جدیدی در مناطقی که به قول صفا «خارج از حدود لهجه دری» قرار داشتند به وجود آورد. این مراکز هم پذیرای ادب فارسی شدند و هم بر آن تأثیر نهادند زیرا لغات و ترکیبات و کاربردهای صرفی و نحوی جدیدی که تا حدودی تحت تأثیر لهجات محلی بود در زبان فارسی پدید آمد و با ورود این مواد دامنه دستوری و اصطلاحات و تعبیرات و سبک سخن در فارسی رسمی گسترش یافت.

تصویری کلی که در این ملخص از تغییرات نثر فارسی از آغاز تا عهد نثر فنی عرضه

کردیم، مورد تأیید بیشتر متخصصان تاریخ ادب فارسی بوده و هست. مطالبی که نیاز به دقت بیشتری دارد، تعبیراتی است که در اطراف این فرایند از قلم عده‌ای از پیش‌کسوتان ادبیات فارسی تراویده است.

در اینکه گسترش حیطة لغوی زبان فارسی در عهد سلاجقه به موازات گسترش دامنه فتوحات این سلسله حرکت می‌کرد سخنی نیست. طبعاً این فتوحات، مخصوصاً به این خاطر که زبان دیوان و دربار سلجوقیان فارسی بود، ادبیات فارسی را در جهان اسلام شایع ساخت. اما این مطلب که ورود لغات عربی در زبان فارسی معلول ظهور سلاجقه باشد، یا این نظریه که ورود لغات استقراضی در زبان موجبات تضعیف ادب فارسی را فراهم کرده باشد، محل تأمل است و ما ناچاریم که اجمالاً این داوری‌ها را که در نوشته‌های فضلالی متقدم بسیار است، مورد بررسی قرار دهیم، تا زمینه‌های تاریخی و علمی روایتی که از ادبیات فارسی این عهد عرضه می‌کنیم تبیین گردد.

یکی از مطالبی که در تحقیقات فضلالی متقدم و معاصر بسیار دیده می‌شود، قسمی قضاوت منفی درباره نفوذ لغات و مفردات عربی در سبک نثر مصنوع فارسی این دوران است که گهگاه به ضد و نقیض گویی می‌انجامد. مثلاً ذبیح‌الله صفا می‌نویسد^{۱۴۷} که در زمان سلاجقه نثر فارسی از سادگی قدیم خارج «و پارسی روان و دل‌انگیزی که در آثار دوره سامانی می‌بینیم اندک‌اندک به نثر متکلف مصنوع، که آمیزش بسیار با تازی یافته باشد بدل می‌گردد»^{۱۴۸}. در این سخن استاد صفا نثر مرسل عصر سامانی و غزنوی را در قیاس با نثر فنی شایع در عهد غزنویان هند و سلاجقه، «روان و دل‌انگیز» خوانده و «آمیزش بسیار» آنرا با زبان عربی محل ایراد دانسته است. اما با توجه به سخن پیشین استاد در باب پیشرفت نثر فارسی در قرن ۶ و ۷ ق و «به کمال و پختگی» رسیدن آن نمی‌شود قبول کرد که از یک طرف نثر مرسل سامانی و غزنوی با گذشت زمان در کسوت نثر مصنوع «به کمال و پختگی» و به «دوران بلوغ» خود دست یافته باشد، و از طرف دیگر در عین کمال و بلوغ، از روانی و دل‌انگیزی فاصله گرفته باشد. به عبارت دیگر، نثری که به کمال و پختگی و دوران بلوغ خود رسیده باشد، لابد روان و دل‌انگیز نیز هست. بنابراین «روان» و «دل‌انگیز» خواندن نثر متقدمان در قیاس با نثر فنی، هم ضد و نقیض گویی است و هم قضاوتی است که از ترجیحات و سلیق فضلالی معاصر

مایه گرفته است، نه از خصوصیات این نثر.

آنچه که در فارسی وام‌واژه، کلمه قرضی و یا واژه دخیل نامیده می‌شود^{۱۴۹} نه تنها در زبان فارسی بلکه در همه زبان‌ها موجود است. به علت دادوستد فرهنگی میان ایران و سرزمین‌های عربی زبان جهان اسلام، نه تنها زبان فارسی لغات بسیاری از عربی اخذ کرده است، بلکه زبان عربی هم از زبان فارسی بسیار به قرض گرفته است، چنان‌که /المعرب جوالیقی (۵۳۹-۴۶۶ق) شاهد این مدعاست. البته صرف ورود لغات بیگانه به یک زبان آن زبان را تضعیف نمی‌کند، چنان‌که زبان نیرومند عربی که قرن‌ها است به منزله زبان رسمی جهان اسلام انجام وظیفه می‌کند، در اثر ورود واژه‌های بیگانه تضعیف نشده و زبان انگلیسی نیز که امروزه زبان بین‌المللی علم و صنعت جهان به‌شمار می‌رود، از واژه‌های استقرای آگنده است.

نحوه برخورد ادبای یک فرهنگ با واژه‌های بیگانه‌ای که به زبانشان وارد می‌شود، اعتماد به نفس فرهنگی ایشان را نشان می‌دهد. هرچه این اعتماد به نفس بیشتر باشد، پذیرایی ایشان از وام‌واژه‌ها نیز بیشتر است. به همین خاطر زبان‌هایی که دارای سیادت فرهنگی و وجهه بین‌المللی بوده‌اند در اخذ لغات بیگانه بسیار دلیر بوده، هرگاه نیاز داشته‌اند لغات بیگانه را به اغاره گرفته و در زبان و فرهنگ خود تحلیل برده‌اند. عرب‌های قدیم در این باب می‌گفته‌اند: «هذه الكلمة اعجمية، فالعرب بها ماشئت» یعنی «این کلمه بیگانه است، به هر نحوی که می‌خواهی با آن بازی کن». ادبای عرب با این نگاه عزتمندانه لغت خارجی را وارد عربی کرده و چنان‌که می‌خواستند با آنها رفتار می‌کرده‌اند تا آنجا که برخی از این لغات که اصلی فارسی دارند، پس از «عربی شدن» به حالتی درآمده‌اند که دیگر برای فارسی‌زبانان آشنا نیستند (مثلاً جص / گچ، صاخرة / ساغر، سرد / سرد، صرم / چرم، زبیق / ژبوه و امثال آن)^{۱۵۰}. به همین قیاس، فرهنگ ایرانی و زبان فارسی هم که در جهان اسلام همیشه مقامی شامخ و عزتمند داشته، از اخذ یا قرض لغات بیگانه واهمه‌ای نداشته است. لغات عربی که در طی قرون وارد زبان فارسی شده‌اند نه تنها گزندی به این زبان نرسانده‌اند، بلکه موجبات وسعت دامنه مفردات آنرا نیز فراهم ساخته‌اند. فارسی‌زبانان این لغات را مطابق لهجه و خصوصیت‌های زبان خودشان به کار برده و با «ایرانی» کردن این لغات هم فارسی را غنی‌تر کردند و هم

این لغات را به کسوتی درآوردند که بعضاً دیگر برای اعراب قابل شناسایی و فهم نیستند^{۱۵۱}. از تصرفات فارسی‌زبانان در عربی می‌توان افزون یای مصدری یا اسمی به آخر کلمه عربی (کامل / کاملی)، تبدیل همزه آخر کلمه به واو (جزء / جزو)، اضافه کردن حروف «با» و «بی» به اسامی عربی برای ساختن مصدر (باخبر، بی‌اطلاع)، ساختن صفات مرکب از اسامی فارسی و صفات عربی (صاحب‌دل، بدحال، خوشحال)، افزودن الف ندا به آخر کلمات عربی (عاشقا، صاحبها)، ساختن انواع مصدرهای مرکب (حکایت کردن، شکایت کردن)^{۱۵۲}، ساختن صورت‌های مختلف از کلمه «لکن» عربی که در زبان عربی وجود ندارد مانند (لیکن، لیک، ولی، ولیک) و تصرف در معانی لغات استقراضی عربی مانند لغت «حریف» که در عربی به معنای همکار و هم‌پیشه و در فارسی با معانی رفیق، دوست، خصم، رقیب و طرف قمار به کار رفته است، و نیز ساختن حروف ربط مرکب از آمیختن کلمات فارسی و عربی (بعد از این، قبل از آن) را نام برد^{۱۵۳}. علاوه بر این، تلفظ وام‌واژه‌های عربی در فارسی با تلفظ آنها در عربی کاملاً فرق دارد. مثلاً کلمه صداقت که در عربی به فتح اول است در فارسی به کسر صاد تلفظ می‌شود. در برخی کلمات مانند رعایت، روایت، طلا و شحنه ما ایرانیان کسره حرف اول را به فتحه تبدیل می‌کنیم و در برخی دیگر از کلماتی که به فتح اول هستند، حرکت حرف اول در فارسی به ضمه تبدیل می‌شود (ثبات / ثبات، شجاع / شجاع) و در برخی لغات دیگر که حرف اولشان مکسور است، فارسی‌زبانان آن حرف را ضمه می‌دهند (مانند نکات / نکات، بنیه / بنیه) و در بعضی کلمات دیگر که حرکت حرف اول ضمه را به فتحه تبدیل می‌کنیم (فندق / فندق). همچنین ما فارسی‌زبانان عین‌الفعل و لام مفاعله را مکسور کرده آنرا مفاعله تلفظ می‌کنیم (مثلاً مجادله، مصادره)^{۱۵۴}. ادیب طوسی که در ادب عرب و عجم ذوالریاستین بود، در این باب می‌نویسد:

«اینجا ایران است نه عربستان این کلمات هم که در زبان فارسی وارد شده لغاتی است دخیل که باید با طبیعت و قواعد زبان فارسی خود را سازگار سازند و اگر طبیعت فارسی زبان اقتضا کرد که صورت کلمه‌ای را تغییر دهد کاری صحیح انجام یافته و نباید به آن اعتراض کرد همچنان که در مورد حروف مخصوص عربی رفتار می‌شود و چون مخارج آنها را نداریم مطابق طبیعت زبان فارسی آنها را تغییر می‌دهیم و تلفظ

فارسی به آنها می‌بخشیم»^{۱۵۵}.

اینکه برخی کلمات استقراضی عربی در فارسی چنان جا افتاده‌اند که عرب بودن آنها به نظر فارسی‌زبانان نمی‌رسد، خصوصیتی است که از قدیم‌الایام در زبان فارسی موجود بوده و هنوز هم هست. کدام فارسی‌زبان است که مصادری مانند «فهمیدن» یا «رقصیدن» و یا ترکیبات روزمره‌ای چون «حرف زدن»، «سعی کردن»، «اذان گفتن» و صدها ترکیب مانند اینها را عربی بداند و کدام عرب است که اینها را بفهمد؟ به همین قیاس جمع‌های مکسر عربی که از همان قدیم وارد زبان فارسی شده‌اند، در فارسی دوباره با افزودن پسوندهای جمع، از قبیل الف و نون و ها، جمع بسته می‌شوند (مثلاً ملوکان، خزاین‌ها) زیرا ذهن ایرانی این کلمات را لغات مفرد می‌داند و به همین علت، فارسی‌زبانان برخی اسامی جمع را که از عربی وارد فارسی شده است به منزله کلمه مفرد به کار می‌برند (مثلاً لغات ارباب و عیال که در عربی جمع و در فارسی مفرد محسوب می‌شوند)^{۱۵۶}. مرحوم ادیب به موارد متعدد از تغییراتی که فارسی‌زبانان در کلمات عربی استقراضی وارد می‌کنند، از قبیل تغییرات صوتی (مانند نوم و صوم)، تغییر ت به ت، اضافه کردن پسوندهای فارسی به لغات عربی (مانند سفلگی)، تغییر برخی کلمات مانند طلایع که در عربی جمع «طلیعه» است و لفظ «طلایه» از آن ساخته شده و در عربی وجود ندارد اشاره می‌کند و می‌نویسد که این کلمات را باید فارسی محسوب کرد، نه عربی^{۱۵۷}.

بنابر آنچه گفتیم، نه کمبود لغات عربی در نثر مرسل دلیل بر «روانی و دل‌انگیزی» آن نثر است و نه ازدحام این لغات در نثر فنی نشانه نامطبوع بودن آن. بازنویسی کلیه و دمنه توسط نصرالله منشی به نثر فنی، از روان‌ترین و دل‌انگیزترین نمونه‌های انشاء زبان فارسی است، چنان‌که گلستان سعدی هم در قرون بعد از تمجید بی‌نیاز است. البته در اینکه برخی از نویسندگان قدیم به قدری در کاربرد صنایع لفظی افراط می‌کنند که به نظر ما ابنای زمان حال، تألیفات ایشان از حیز انتفاع خارج می‌شود، حرفی نیست. اما حتی در این سخن به ظاهر منصفانه هم برخی پیش‌داوری‌های مرتبط با فرهنگ و سلیقه امروزی وجود دارد. به عبارت دیگر ما که قریب هزار سال با آن نویسندگان فاصله داریم، از کجا بدانیم که ایشان چه مقدار «ازدحام» لغات و تعبیرات

عربی یا صنایع لفظی را در نثر «زیاده‌روی» می‌دانسته‌اند؟ هر دوره‌ای سلیقه و ترجیحات خودش را دارد و «زیاده‌روی» را مطابق آن ترجیحات تعریف می‌کند. آیا می‌توان برخی از نمونه‌های «شعر نو» امروز را به مسعود سعد سلمان و نظامی و ناصر خسرو عرضه کرد و از ایشان توقع داشت که آنرا بپسندند؟ طبیعی است که قضاوت ایشان در باب ادب امروزی ما با ارزیابی ما از این ادبیات در تناقض خواهد بود. آیا می‌شود به صرف این تناقض مثلاً ادعا کرد که شعر مهدی اخوان ثالث، یا منوچهر آتشی و شفیعی کدکنی و فروغ فرخزاد و سهراب سپهری و امثال آنها «خوب نیست» زیرا در قیاس با شعر انوری، زبان ساده‌ای دارد؟ به همین قیاس، قضاوت ما هم در باب مناسب بودن یا نبودن ازدحام لغات و تعبیرات و امثال و اشعار در نثر فنی داوری به جایی نیست. شاهد این مدعا این است که بسیاری از همین تألیفاتی که به این نثر معلق نوشته شده‌اند، دارای نسخه‌های خطی بسیار زیادی‌اند و این کثرت نسخ خطی نشانه محبوبیت و مقبولیت این شیوه نثر در ادوار گذشته است. همین که قدما این نسخ را به کرات استنساخ می‌کرده‌اند، دال بر این است که این نوع نثر در میان اهل ادب بسیار مقبولیت داشته است، در حالی که از تاریخ بیهقی که نمونه عالی نثر مرسل است، نسخ بسیار معدودی در دست داریم. این کتاب‌ها حتی در قیاس با تاریخ و صاف که از نمونه‌های دشوار نثر مرصع است کمتر استنساخ می‌شده‌اند و به نظر نگارنده، همین مطلب نشان می‌دهد که نثر فنی و مصنوع، بر نثر مرسل که ذبیح‌الله صفا آنرا به «روانی و دل‌انگیزی» می‌ستاید، ترجیح داشته است.

یکی از علل این ترجیح این است که لغاتی که امروزه ما آنها را معلق می‌دانیم جزئی از زبان ادبی خواص محسوب می‌شده است. مثلاً فضل‌الله بن عثمان بن محمد اسفزاری که شرحی بر کلیله و دمنه نصرالله منشی نوشته است، می‌نویسد:

«محرر این کلمات و مترجم این ابیات... گوید که در اثنای تحصیل ادب و نحو و تتبع مصطلحات کلام عرب بر قضیت آنکه طبع را از ملازمت بر یک شیوه ملالت گیرد و حدت خاطر او از مداومت بر یک نوع کلات پذیرد گاه به مطالعه اشعار و رسایل پارسی تفرج و تنزه می‌جستم و به حکایاتی که به الفاظ مهذب و استعارات مستعذب پرداخته‌اند استراحت و راحت می‌طلبیدم. تا مطالعه کتاب کلیله و دمنه اتفاق

افتاد و طبع را بر سیاحت کلمات آن الفی و انسی پدید آمد و سودایی در سویدای دل رخت نهاد که کاشکی خود را بر فتراک دولت این کتاب بندمی و مغالیک مشکلات آنرا به فتح بیان بگشایمی. ...دوستان و بزرگانی که امثال فرمان ایشان بر دل و جان فرض عین بود ... فرمودند که کلیله و دمنه کتابی به غایت خوب و تصنیفی سخت مرغوب است... و بدین لباس که ...ابوالمعالی نصرالله ...در وی پوشانید...زیب و زینت پذیرفت و محبوب و مطلوب فضلا و علمای عالم شد»^{۱۵۸}.

اگر مؤلف ادیب این اثر، راحت خود را در مطالعه اشعار و رسایل پارسی که شامل «الفاظ مهذب و استعارت مستعذب» باشند می طلبیده است و کتاب کلیله بهرامشاهی در این کار مونس او بوده است، و اگر به تصریح خودش دوستان و بزرگان از او خواسته بودند که دشواری های کتاب را برای مبتدیان شرح کند، پس الفاظ و استعارات و شواهد و امثال این کتاب و «مغالیک مشکلات آن» سبک نثر مورد علاقه و ترجیح او و همالان او بوده است. بنابراین نباید ترجیح این ادبا را به ضرب سلیقه معاصر به دور افکند یا نادیده گرفت. تردیدی نیست که این نوع نثر به علت کاربرد همین لغات دشوار و دخیل مورد پسند ادبایی بوده که تکلف و تنوق در عبارت و استعارت را ارج می نهاده اند و می خواسته اند که متون ادبی به همه خط و خالی آراسته باشد، زیرا «که این عروس نه از آنهاست که تا خویشتن به هر هفت نیاراید در وی بتوان نگریست، بلکه این سیاهه از آنهاست که تا به ده رنگ برنیاید در وی نظری نتوان کرد»^{۱۵۹}.

پس اگر معیارهای امروزی خود را فرونهمیم و برای نظریات زیباشناسانه ادبای سلف ارزشی را که باید قائل شویم، می بینیم که ایشان دقیقاً همین نثر آغشته به امثال و اشعار و احادیث را می پسندیده اند و آنرا از نثر ساده و بی آرایه عصر پیشین زیباتر و فصیح تر می دانسته اند. به همین خاطر در مقدمه کتب و رسایل خود برتری شیوه نثر عهد خود را در قیاس با شیوه قدمایی دوره سامانی به صراحت و به تکرار متذکر می شوند. مثلاً صاحب *داستانهای بیدپای*، که روایتی ساده تر از کلیله و دمنه است که در نیمه اول قرن ۶ق، احتمالاً در حدود ۵۴۱ الی ۵۴۴ق، به فرمان یکی از اتابکان موصل تألیف شده است، و به همین دلیل هم از اقدم نسخ عربی کلیله ابن مقفع که مورخ ۶۱۸ق است و هم از اقدم نسخ ترجمه فارسی نصرالله منشی که مورخ ۵۵۱ق

است، قدیمی‌تر است^{۱۶۰}، می‌نویسد:

«[اتابک مرا] گفت که این کتاب کلیله و دمنه گنجی است پر حکم و مواعظ و امثال... و هر چند که همت ساعده و سدت صاعده ما را به شرح حاجت نیست، بعضی از پیوستگان مجلس رفیع ما آرزو کرده‌اند که این کتاب از زبان تازی به زبان پارسی نقل کرده شود و نزدیکان حضرت و تبعت ما با عبارت تو خو کرده‌اند. اگر روزی چند روی به این کار آوری همانا که پند و حکمت این کتاب را نفع شامل‌تر باشد. خادم قدم امتثال بر بساط فرمانبری نهاد، و هر چند که خاطر در زیادت بسی یاری می‌داد، اما بر موجب فرمان عالی اعلاه الله بر عین کتاب اختصار کرده آمد»^{۱۶۱}.

علت اینکه مؤلف دانشمند این کتاب بر ترجمه عین متن عربی به فارسی اختصار کرده، این نیست که سبک معمول او از سبک نصرالله منشی ساده‌تر بوده، بلکه برای پیروی از فرمان مخدوم، به‌رغم اینکه خاطرش «در زیادت بسی یاری می‌داد» بر نقل عین کتاب به فارسی بسنده کرده بوده و به قول مرحوم خانلری «گرد عبارت‌پردازی و استناد به آیات قرآنی و احادیث و اخبار و ابیات تازی و فارسی» برنیامده بوده است^{۱۶۲}. نکته‌ای که در این مورد حائز اهمیت است و ما سپس‌تر به آن باز خواهیم گشت این است که اطرافیان اتابک سیف‌الدین غازی (۵۴۱-۵۴۴ق) که این کتاب به فرمان او در موصل برای ایشان ترجمه شده بوده، لابد یا از ترکان فارسی‌دان بوده‌اند و یا از ایرانیانی که عربی نمی‌دانسته‌اند. وگرنه ترجمه فارسی کلیله و دمنه برای کسانی که عربی بدانند لزومی نداشته است. اما همین که در موصل از بلاد جزیره قدیم (یعنی سرزمین‌های میان دجله و فرات)، نویسنده‌ای ایرانی و بخاری‌الاصل، کتابی را که از اصل هندی به زبان پهلوی و از آن زبان به عربی ترجمه شده بوده، به فرمان شاهی ترک، از عربی برای ترکان فارسی‌گوی دربار او به فارسی ترجمه می‌کند، و نسخه این ترجمه را کاتبی از اهالی جرفادقان (گلیایگان) برای کتابخانه اتابک در همان سال استنساخ می‌کند، مبین گسترش بین‌المللی ادب فارسی در عهد سلجوقی است. ما در بخش بعدی این گفتار به این مطلب باز خواهیم گشت.

به‌هرحال، در قرن ۶ق، تغییر تمایل ادبا به آفرینش نثری که نه تنها به آیات و احادیث و امثال و اشعار، بلکه به سجع و توازن و دیگر صنایع بدیعی آراسته باشد فزونی

گرفت^{۱۶۳}. لغات عربی این نثر از نثری که در دوره سامانیان و غزنویان ایران رایج بود بیشتر و آرایش‌های لفظی آن فراوان‌تر بود. اطناب، یعنی به‌کار گرفتن کلمات مترادف و سجع‌های مکرر که در انتقال مفاهیم نقشی ندارند اما در ایجاد موسیقی در کلام مؤثرند، از این دوره به‌صورتی گسترده وارد نثر فارسی می‌شود^{۱۶۴}. صفا زمینه ظهور این نثر را در ادب فارسی رواج فراوان نثر فنی عربی در قرون ۴ و ۵ می‌داند که بسیاری از نویسندگان آن، ایرانیان عربی‌دان بودند و خواندن منشآت آنان لازمه تعلیم و تعلم کسانی بود که می‌خواستند در صناعت ترسل و انشاء وارد شوند. نظامی عروضی در این باب می‌نویسد، کسی که هوای دبیری در سر دارد باید عادت کند به:

«خواندن کلام رب‌العزه و اخبار مصطفی و آثار صحابه و امثال عرب و کلمات عجم و مطالعه کتب سلف و مناظره صحف خلف چون ترسل صاحب و صابی و قابوس و الفاظ حمادی و امامی و قدامة بن جعفر و مقامات بدیع و حریری و حمید و توقیعات بلعمی و احمد حسن و ابونصر کندری و نامه‌های محمد عبده و عبدالحمید و سیدالرؤساء و مجالس محمد منصور و ابن‌عبادی و ابن‌النسابة العلوی. و از دواوین عرب، دیوان متنبی و ابیوردی و غزی، و از شعر عجم، اشعار رودکی و مثنوی فردوسی و مدایح عنصری. هر یکی از اینها که برشمردم در صناعت خویش نسبیج وحده بودند و وحید وقت. و هر کاتب که این کتب دارد و مطالعه آن فرونگذارد، خاطر را تشحید کند و دماغ را صقال دهد و طبع را برافروزد و سخن را به بالا کشد و دبیر بدو معروف شود. اما چون قرآن داند، به یک آیتی از عهده ولایتی بیرون آید»^{۱۶۵}.

به نظر صفا ممارست در مطالعه این‌گونه آثار، بر فارسی‌نویسان تأثیر نهاد و ایشان اندک‌اندک به تقلید از سلف پرداخته «آثاری نظیر همان‌ها در زبان فارسی» به وجود آوردند^{۱۶۶}. با اینکه عقیده نامعقول نیست، اما معلوم نمی‌کند که این ادبای ایرانی چرا مانند هموطنان عربی‌نویس خود به تألیف به زبان عربی ادامه ندادند و چه علت یا اصراری وجود داشت که فارسی را به صورت نثر فنی بنویسند. در هر حال به نظر صفا و بسیاری دیگر از صاحب‌نظران، نثر مصنوع فارسی بدین نحو پدید آمد و به‌زودی در تألیفات رسمی و غیررسمی و کتب ادبی رواج یافت.

نکته‌ای مهم که صفا بر آن تأکید می‌کند و پیش از این هم ذکر کردیم، این است

که دوره اشاعه این سبک قرن ۶ق بوده است و دلیلی در دست نیست که شروع نثر مصنوع فارسی را در نیمه دوم قرن ۵ق قرار دهد. فی الواقع اگر گفته صاحب قابوس نامه را نشانه‌ای از سلیقه ادبی آن دوران بگیریم، در عهد او به کار بردن سجع در کتاب‌های فارسی نامقبول بوده است زیرا عنصر المعالی می‌نویسد: «تکلف‌های نامه تازی خود معلوم است که چون باید کرد و اندر نامه تازی سجع هنر است و خوش آید لکن اندر نامه پارسی سجع ناخوش آید اگر نگویی بهتر باشد. اما هر سخنی که گویی عالی و مستعار گوی و مختصر باید گفت»^{۱۶۷}. بنابراین استدلال استاد صفا، که آغاز نثر مصنوع فارسی را در قرن ۶ق می‌داند و می‌نویسد که این نثر به تدریج در این قرن پیدا شد و تکامل یافت، قانع کننده است. یعنی در ابتدای کار این نثر، نویسندگان مترادفات و اشعار و امثال را در نوشته‌های خود به کار می‌گیرند، و اندک اندک این کار با اطناب و آرایش‌های معنوی همراه شده کم کم به سجع و «کلام مرصع و مماثل و متجانس... [می‌کشد و] از نیمه اول قرن ۶ق [تدریجاً] میان مترسلان» متداول می‌گردد^{۱۶۸}. در این باره به دو مطلب باید توجه داشت. اول اینکه تدریجی بودن رواج نثر فنی از نظر ذبیح‌الله صفا بدین معنی نیست که سابقه این سبک نثر در قرون ماقبل ۶ق نهفته باشد. دوم اینکه ممکن است کسی ایراد کند که آنچه از مناجات خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق) در دست داریم، آکنده از سجع است^{۱۶۹} و بنابراین سابقه نثر مسجع به قرن ۵ق می‌کشد. اما به نظر نگارنده نباید سبک خواجه عبدالله و دیگر متصوفه را که شاید به سجع مجلس می‌گفته‌اند با ادب کتبی خلط کرد. بیان مسجع صوفیان مخصوص به خود ایشان است و به نحوه ایجاد ارتباط عاطفی بین گوینده و مستمع صوفی مربوط می‌شود نه به تاریخ تغییر نثر فارسی. در این رابطه لازم به یادآوری است که به شهادت بیشتر کتب تاریخی، در زمان جاهلیت، کاهنان عرب هم به سجع سخن می‌گفته‌اند. آهنگین بودن سخن در این موارد به ابعاد جادویی بیان مربوط است نه به تکامل سبک نثر. سجع جرفادقانی را در ترجمه تاریخ یمینی، آنجا که می‌نویسد: «اگرچه کودن پارسیم حرون است، مرکب تازیم خوش رو است و اگرچه کسوت مهلهل عجمیهام خَلِقُ است، حله مفوف عربیتم نیک نواست»^{۱۷۰}، نمی‌توان با سجع موجود در کلام خواجه عبدالله از یک قماش دانست. بسیار تفاوت است میان سجعی که در کلام خواجه می‌بینیم با آنچه که در مقامات حمیدی

و کلیله و دمنه و امثال آنها دیده می‌شود. صفا خود این مطلب را می‌دانسته زیرا در باب نثر خواجه عبدالله می‌نویسد که کلام او «در غالب موارد شعری است منثور و نثری است موزون... و نمی‌توان آنها را از جمله سخنان مصنوع و پرآرایش مترسلانی شمرد که از قرن ۶ق شروع به پیروی از مترسلان تازی‌گوی کرده بودند»^{۱۷۱}. او از قول ملک‌الشعرا بهار نقل می‌کند که:

«اسجاعی که خواجه عبدالله آورده است نوعی است از شعر، زیرا عبارات او بیشتر قرینه‌هایی است مزدوج و مرصع و مسجع که گاهی به تقلید ترانه‌های هشت هجایی و قافیه‌دار عهد ساسانی سه لختی است^{۱۷۲} که عرب در ارجوزه‌های قدیم خود از آنها تقلید می‌کرده و نمونه‌ای از آن ترانه (آبست و نبیذست) یزید بن مفرغ و ترانه کودکان بلخ در ذم اسد بن مسلم سردار عرب است که طبری نقل کرده»^{۱۷۳}.

به نظر صفا و دیگر صاحب‌نظران اولین نمونه نثر مصنوع در زبان فارسی همان کلیله و بهرامشاهی (نیمه اول قرن ۶ق) است که فی‌الواقع طلایه این سبک به شمار می‌رود. اما کسانی که بعداً این سبک را دنبال می‌کردند و در صنعت زیاده‌روی کردند و مطالب ساده را چنان در لباس صناعات لفظی عرضه کردند که به تدریج گفتمان فدای شکل و ترکیب سخن شد. این نویسندگان برای عرضه هنر و تردستی خود در صنایع بدیعی مجبور بودند که دست به دامن زبان عربی شوند، زیرا زبان فارسی توسع زبان عربی را، مخصوصاً در بیان مقصود در کسوت صنایع بدیعی، ندارد^{۱۷۴}.

هدف نویسندگان سبک فنی در نثر فارسی این نبوده که مثلاً داستان‌های کلیله و دمنه را که همه فضلای آنها را می‌دانسته‌اند برای خوانندگان خود بازگو کنند، زیرا ادبایی که مخاطب ایشان بوده‌اند این داستان‌ها را می‌دانسته‌اند. این نویسندگان می‌خواستند که این حکایات معروف را در کسوت نثری بیان نمایند که برای اهل فن اعجاب‌آور، و از نظر اشتمال بر حکمت و موعظه و دقایق ادبی سرگرم کننده باشد. به همین خاطر ابوالمعالی نصرالله منشی در باب هدف خود در ترجمه مجدد کلیله و مرصع و مزین گرداندن نثر آن، می‌نویسد:

«این کتاب را پس از ترجمه ابن‌مقفع و نظم رودکی ترجمه‌ها کرده‌اند و هر کس در میدان بیان بر اندازه مجال خود قدمی گذارده‌اند؛ و لکن می‌نماید که مراد ایشان

تقریر سمر و تحریر حکایت بوده است نه تفهیم حکمت و موعظت، چه سخن نیک مبتر رانده‌اند و بر ایراد قصه اختصار نموده. و در جمله چون رغبت مردمان از مطالعت کتب تازی قاصر گشته است و آن حکم و مواعظ مهجور مانده بود بلکه مدروس شده، بر خاطر گذشت که آنرا ترجمه کرده آید و در بسط سخن و کشف اشارات آن ایشباعی رود آنرا به آیات و اخبار و ابیات و امثال مؤکد گردانیده شود، تا این کتاب را که زبده چند هزار ساله است احیائی باشد و مردمان از فواید و منافع آن محروم نمانند. و خم بر این نمط افتتاح کرده شد و شرایط سخن‌آرایی در تضمین امثال و تلیق ابیات و شرح رموز و اشارات تقدیم نموده آمد و ترجمه و تشبیب آن کرده شد»^{۱۷۵}.

ابوالمعالی حاصل کار خود را نمونه جاویدانی از هنر نویسندگی فارسی می‌داند و در آخر کتاب به حق لاف می‌زند که:

«این مجموع، به نزدیک دوست و دشمن و مسلمان و مشرک و معاهد و ذمی مقبول باشد و تازبان پارسی میان مردمان متداول است به هیچ تاویل مهجور نگردد و به تقلب احوال و تجدد حوادث در آن نقصانی و تفاوتی صورت نیندد چه... بدین لباس زیبا که بنده در آن پوشانید جمالی گرفت که عالمیان را به خود مفتون گرداند و در مدتی اندک اقالیم روی زمین بگیرد. و این اشارات صِبَغَتِ تصلف دارد، لکن چون تأملی رود و بر دیگر کتب فارسی که اعیان و اکابر این حضرت عالیه... کرده‌اند مقابله فرموده آید شناخته گردد که این ترجمه چگونه پرداخته آمده است و در انواع سخن قدرت تا چه حد بوده است. و اگر این بنده یک کتاب از تازی به پارسی بُرد، بدان تسوفی نمی‌جوید چه ذکر براءت او از آن سائرتر است که بدین معانی حاجت افتد و خاص و عام را مواظبت او بر استفادت و تعلم مقرر گشته است و کمال همت او در فراهم آوردن اسباب سعادت و اکتساب انواع هنر معلوم شده»^{۱۷۶}.

به همین ترتیب، صاحب بختیارنامه (تألیف نیمه دوم قرن ۶ق) هم علت نگارش دوباره کتاب را عاری بودن نثر آن از صنایع بدیعی و هنری ذکر می‌کند و می‌نویسد:

«و سبب تحریر این مقالات و تقریر این کلمات آن بود که چون به خطه سمرقند عمرها الله رسیده شد نعیب غراب غربت در گوش بود و نهیب فراق جان‌گداز یار در آگوش. چون... اجتماع فضلا و جمعیت علما در بارگاه صاحبقرانی دیدم که آستانه او

کعبهٔ افضال است و عتبهٔ او منبع نوال... دل گفت: بر موافقت دوستان قدم در این بوستان باید نهاد... بر وفق این ارادت و اشارت لبیک استعداد خدمت زده آمد و احرام استمداد سعادت گرفته شد... تا شبی بختیارنامه می خواندند. بر لفظ بزرگواری که مظهر نعیم و نعم است... برفت که: داستان‌های این کتاب مشتمل است بر مواعظ و حکمت و عجایب و عبرت. اما چون عبارات او را علوی نیست، اهل عهد را در مطالعت او غلوی نیست. اگر این عروس را سواری^{۱۷۷} و خلخال بودی، و این مرغ را زینت پر و بالی، مواعظ و حکمت او متداول شدی و عبارات و استعارات او مستعمل گشتی. به حکم این اشارات قدم تقریر در میدان نهادم و قلم تحریر در بنان گرفتم. از غایت صفای عقیدت و خلوص محبت و عشق خدمت او، ... سرو این چمن را بپیراستم و اطراف این گلشن را بیاراستم. از باغ دولت او گلی به حضرت او آوردم و از بوستان سعادت او میوه‌ای به دوستان دولت او فرستادم»^{۱۷۸}.

و در پایان کتاب نیز از اینکه رخسارهٔ این داستان‌ها به قدر خود آرایشی گرفته و سرو این بوستان‌ها بر مقتضای حالت پیرایشی پذیرفته^{۱۷۹} و به حکم مخدوم چون عروس به سوار و خلخال و چون طاووس به طوق و بال آراسته شده و ترصیع و تسجیع آن اتمام یافته، ظهار مسرت می کند^{۱۸۰}.

با توجه به آنچه که گفتیم، به‌طور کلی می‌توان قبول کرد که عوامل متعددی در تولید سبک فنی مداخله داشته‌اند. برخی از عوامل برون‌ی تولید نثر فنی، ریشه در تفننات و تقلیدهای تعمدی نویسندگان ایرانی از شیوهٔ ادبای عرب داشت^{۱۸۱}، و برخی معلول گسترش دامنهٔ لغوی زبان فارسی بود که در نتیجهٔ اخذ و مصادرهٔ مفردات عربی به وسیلهٔ فارسی‌زبانان پدید آمد. برخی دیگر از این اسباب زادهٔ ازدیاد روابط فرهنگی، تجارتي، و علمی دانشمندان اقلیم فارسی‌زبان با بلاد عربی‌زبان جهان اسلام بود. فروزانفر همین ارتباط فکری میان مسلمانان را یکی از علل عمدهٔ ترقی ادبیات در قرون اولی می‌داند، زیرا هرچه محیط فکری وسیع‌تر باشد اطلاع و احاطهٔ بر علوم متداول در آن محیط هم بیشتر می‌شود و ترقی فکر در اثر شیوع داد و ستد فرهنگی و علمی فزونی می‌گیرد^{۱۸۲}. چنان که گفتیم، این سهولت آمد و شد با فتوحات سلجوقی و توسعهٔ مرزهای جهان اسلام فزونی یافت و دادوستد فرهنگی میان مسلمانان فارسی‌زبان با هم‌کیشانان

در بخش بسیار پهناوری از جهان متمدن آن روزگار فراهم آمد. از این نظر، این دوران شباهت‌هایی با عهد فتوحات آغاز اسلام دارد. نقش بسیار مهم مدارس نظامیه را که به همت وزیر بزرگ سلاجقه، خواجه نظام‌الملک، در سراسر جهان اسلام ساخته شد نیز نمی‌توان نادیده گرفت. در این مدارس ادبیات به مثابه وسیله‌ای برای فهم علوم اسلامی تدریس می‌شد و چون زبان بین‌المللی علوم اسلامی عربی بود و هست، فراگرفتن دقایق ادب عرب برای جمع‌گیری از فارسی‌زبانان آسان‌تر و روشمندتر شد. طبیعتاً علم به صرف و نحو و ادب عرب در زبان و در نحوه بیان ادبی این قشر از ایرانیان تأثیری عمیق نهاد که اثرات آنرا در تغییر سبک نثر ادب رسمی از نصر مرسل دوران قبل، به نثر فنی این دوران ملاحظه می‌کنیم. نکته‌ای مهم که در این رابطه باید به خاطر داشت این است که گذار از نثر مرسل به نثر فنی را نباید فرایندی همه‌گیر تصور کرد. به عبارت دیگر شیوع نثر فنی در میان قشر متنفزی از ادبای فارسی‌زبان نثر مرسل را در میان تمام اقشار باسواد منهدم نساخت. اگر کلیله بهرام‌شاهی (تألیف در حدود ۵۳۸-۵۴۰ق)^{۱۸۳} و سندبادنامه ظهیری سمرقندی (تألیف در حدود ۵۵۶-۵۶۰ق) به نثر فنی نوشته شده‌اند، دستور دبیری میهنی (تألیف ربع آخر قرن ۶ق) و المعجم فی معاییر اشعارالعجم (اوایل قرن ۷ق)، و نیز آثار حبیش تفلیسی و دیگر مؤلفان مانند او را نیز در دست داریم که نثر برخی از آنها همان نثر مرسل قدیم است و در بقیه، فقط دیباجه کتاب سبکی فنی دارد و مابقی متن به نثر مرسل نوشته شده است. خاقانی (۵۲۰-۵۹۵ق) در این باب می‌نویسد: «و مراتب کتابت که کهتر بدان وقوف دارد از سه درجه برنگذرد: دبیرانه و واعظانه و محققانه. اقسام عبارات و اسالیب الفاظ باری فراوان است»^{۱۸۴}.

نویسندگان عهد سلاجقه، کتب و رسالات خود را برای مخاطبان مختلف با سبک‌های مختلف می‌نوشتند؛ و یک دسته از مخاطبان ایشان را ادبایی که به خواندن نثر هنری یا فنی علاقمند بوده‌اند تشکیل می‌داده است. نویسندگان مختلفی در کار تألیف بوده‌اند که مخاطبان ایشان هم افراد مختلف با پسندهای گوناگون بوده‌اند.^{۱۸۵} حتی برخی صوفیان فاضل هم در نثر خود اساساً از سبک ادیبانه پیروی می‌کرده‌اند. مثلاً اگر نامه‌های سنایی و عین‌القضاة را با کلیله و دمنه نصرالله منشی و رسایل مختلف فنی از یک سو و متون ساده تاریخی و علمی و صوفیانه از سوی دیگر بسنجیم، می‌بینیم که نثر ایشان

با سبک ادیبانه همانندتر است گو اینکه، تنوع سبک نثر در این دوران بسیار بوده است. بنابراین تصور اینکه در دوره سلاجقه و عهد سیادت سبک نثر فنی، فارسی‌نویسی صرفاً در کسوت نثر مصنوع تجلی می‌کرده است تصور درستی نیست. شاید بهتر باشد که بگوییم در این زمان، فارسی دارای سبک فنی هم شد بدون اینکه سبک و سیاق ساده قدیم به کلی از دست برود. متونی که به سبک فارسی مرسل نوشته شده تا دوره مغول هم وجود داشت، و نویسندگان این گونه نثر جنبه‌های فنی بیان را بیشتر در دیباچه‌های آثار خود حفظ می‌کردند نه در متن. شاید بتوان ادبای فنی‌نویس این دوران را به قول امروزی‌ها، یک «جرگه زبانی»^(۱) دانست^{۱۸۶}. به عبارت دیگر، در آغاز کار، سبک فنی به برخی تألیفات مخصوص ادبی که مقصود مؤلفان آنها هنرنمایی‌های لفظی است، و نیز به مقدمه یا احیاناً مؤخره تألیفات دیگر محدود می‌شد. اما در کتب علمی و تاریخی که برای بیان یا انتقال اطلاعات علمی نوشته شده‌اند تا مدت‌ها پس از آغاز سبک فنی در نثر، اصل مطلب به نثری ساده و بسیار شبیه به نثر مرسل دوران پیش بیان می‌شود و لفاظی‌ها و هنرنمایی‌های نویسنده به مقدمه کتاب محدود است^{۱۸۷}. بنابراین چنان‌که ذبیح‌الله صفا و دیگر متخصصان گفته‌اند، عهد سلجوقی هم دوران کمال نثر مرسل است و هم دوران تداول و شیوع تدریجی نثر مصنوع و مزین^{۱۸۸}.

برخلاف کتبی مانند *سیاست‌نامه* و *قابوس‌نامه* و *بحرالفوائد* و آثار فارسی امام محمد غزالی که بیشتر به اشاعه یک فرهنگ خاص سیاسی یا مذهبی و اشرافی عنایت دارد و مقاصد و مفاهیم را به نثر بسیار خوب مرسل به خواننده القاء می‌کند، کتاب‌هایی مانند *کلیله و دمنه* و *سندبادنامه* و *بختیارنامه* و امثال آنها، به هنرنمایی و کاربرد صنایع بدیعی بیشتر التفات دارند. می‌توان گفت که در این قسم کتاب‌ها، مقاصد و مفاهیم از فرم خود نثر جدا نیست. تألیفات غزالی و نظام‌الملک را نمی‌توان ادبیات به معنی اخص کلمه دانست. این آثار نثر فصیح و مرسلی است که به سبب قدمتش برای آن ارزش ادبی هم قائل هستیم، همان‌طور که ممکن است یک ظرف ساده و بی‌پیرایه‌ای که قرن‌ها قبل ساخته شده، یا مثلاً متعلق به شخصیتی مهم بوده است را عزیز بشماریم و به خاطر

(1). Speech Community

قدمش آنرا در موزه قرار دهیم. این ظرف در زمان خودش یک اثر بدیع هنری محسوب نمی‌شده، بلکه گذشت زمان و تعلق به آن شخصیت نامدار آنرا گران‌قدر کرده است. نثر نظام‌الملک و غزالی چنین حالتی دارد. اما نثر ادیبانه و فنی همچون *کلیله و سندیانامه*، صرف‌نظر از محتوا و تعلقش ذاتاً جزو ادبیات به شمار می‌رود. بنابراین اگر بتوان آنچه را که خواجه نظام‌الملک و غزالی و امثال ایشان نوشته‌اند نثر فرهنگ نامید، کتاب‌هایی همچون *کلیله و دمنه* و *سندیانامه* را که بر شیوه نوشتن هنری متمرکز است و می‌خواهد که نمونه‌ای از طرز نوشتن نثر ادیبانه باشد و تردستی‌ها و شیرین‌کاری‌های نویسنده را به رخ خواننده بکشد، باید فرهنگ نثر خواند.

اما علل ظهور این نوع نثر در قرن ۴، به نظر نگارنده چنان‌که باید و شاید و قانع‌کننده توصیف نشده است. البته همه قبول داریم که گسترش مرزهای جهان اسلام، دوام و مرکزیت بغداد، ورود لغات استقراضی از عربی به فارسی، اشاعه مدارس تعلیم و تعلم در علوم دینی و علت‌های دیگری که پیش از این به آنها اشاره کردیم در فراهم آوردن موجبات فراگیر شدن این نثر در میان ادبا تأثیری مهم داشته‌اند؛ اما نقش جهانگیری سلجوقیان در این میان چنان‌که باید و شاید بیان نشده است.

تبدیل زبان فارسی از یک زبان درجه دوم و متعلق به قومیت خاص ایرانی، به زبان امپراتوران سلجوقی و دربار و دیوان آنان، شرایط حاکم بر دادوستد میان فارسی و عربی را دگرگون کرد. پس از این دگرگونی، تماس میان فارسی و عربی دیگر از نوعی نبود که عربی، زبان امپراتوری باشد و فارسی، زبان قومی مغلوبی که فقط از عربی تأثیر بپذیرد^{۱۸۹}. در این دوران فارسی به زبان دربار و طبقه حاکمه مبدل گشته بود و دیگر زبان یک قوم شکست خورده محسوب نمی‌شد. بنابراین رابطه میان فارسی و عربی نیز به موازات این تغییر و تحول منقلب شده بود. ورود لغات عربی به فارسی که ظاهراً موجبات آزرده‌گی خاطر برخی از فضلا و متخصصان را فراهم کرده تا آنجا که در تألیفات خود مکرراً از آن انتقاد می‌کنند، دلایلی پیچیده‌تر از آنچه که ایشان در نظریات خود عنوان کرده‌اند دارد. زبان فارسی دربار و دیوان سلجوقی دیگر محتاج نبود که از عربی چیزی به قرض بگیرد چون به زبان قدرت تبدیل شده بود. در این دوران، فارسی آنچه

را که می‌خواست از عربی و ترکی به اغاره می‌گرفت، مصادره می‌کرد و می‌برد، یا حتی چنان که دیدیم، در عربی ابداع می‌کرد. مبانی نظری این تغییرات را حمید دباشی در کتاب اخیرش به نام *جهان‌انسان‌گرایانه ادب فارسی* به دست داده است. کتاب او نقدی اساسی از «شرق‌شناسی» و آراء برخی از متابعان «شرقی» ایشان است^{۱۹۰} که در عین حال استعمار علمی امپریالیسم غربی و برخی از معتقدات شرق‌شناسان آمریکایی در باب ادبیات فارسی را هم به چالش می‌کشد. اما آنچه که ما از آراء او نقل می‌کنیم آن بخش است که با تغییرات تاریخی نفوذ زبان و ادب فارسی در جهان اسلام در عهد سلاجقه سروکار دارد^{۱۹۱}.

دباشی در ابتدای کار، تصنیف معروفی را که در کتب ادب و تاریخ به یزید بن مفرغ (۱۰۵-۱۷۳ق)، شاعر معروف عرب نسبت داده‌اند^{۱۹۲}، یعنی تصنیف «آبست و نبیذست...» را، ذکر کرده می‌نویسد: همین که اولین شعر «فارسی را شاعری عرب سروده است نشان می‌دهد که زبان فارسی متعلق به یک قومیت واحد نیست بلکه به کسانی تعلق دارد که آنرا به کار برند. طی تاریخ زبان و ادب فارسی، قومیت کاربران این زبان که آیا ایرانی هستند یا هندی یا عرب یا ترک، مسأله مهمی نیست. زیرا مرکز ثقل زبان و ادب فارسی که در آغاز استقرار اسلام در ایران قومیت یا نژاد^(۱) بود و در دربارهای سلاطین ایرانی تمرکز داشت، به تدریج از نژاد به سخن (که دباشی از آن با لفظ یونانی $\lambda\omicron\gamma\omega\sigma$ و لاتینی *logos* یعنی «بیان، گفتمان» و حتی «زبان تمدن» تعبیر می‌کند)، متغیر و کم‌کم و به دربارهای سلاطین ترک سلجوقی و پادشاهان مغول و تیموری منتقل شد. با این تغییر، دیگر لزومی نداشت که تولیدکننده ادب فارسی حتماً ایرانی نژاد باشد، چنان که در زمان سلطه زبان عربی نیز لازم نبود که آفرینندگان آثار مهم ادبی یا علمی‌ای که به زبان عربی تألیف شده بودند، حتماً از نژاد عرب باشد. سپس تر، زبان فارسی در دربار سلاطین عثمانی نفوذ و رواج بسیار یافت زیرا چنان که گفتیم این زبان دیگر متعلق به ایرانیان نبود بلکه به زبانی بین‌المللی و وسیله‌ای برای بیان مفاهیم تمدنی فراگیر و جهانی استحاله یافته بود^{۱۹۳}. *داستانهای بیدپای* که قدیم‌ترین ترجمه کلیله و دمنه به فارسی

(1). Ethnicity

است، بهترین شاهد نفوذ فراگیر فارسی و جو بین‌المللی عهد سلاجقه است زیرا این کتابی است که از اصلی سنسکریت به ایران رفته و به زبان پهلوی ترجمه شده است. سپس از آن زبان به عربی درآمده و بعدها نویسنده‌ای از اهل بخارا، آنرا در موصل که از بلاد شام است، برای کتابخانه‌ی اتابک کتابت کرده است. اگر این کتاب نمونه‌ی بین‌المللی بودن فرهنگ حاکم آن دوران نیست پس هیچ چیزی نشانه‌ی هیچ چیز دیگری نتواند بود^{۱۹۴}. در تمام دوران سلاجقه و خوارزمشاهیان زبان عربی کم‌کم از مقام یک زبان اداری خارج شد و جای خود را به فارسی داد^{۱۹۵}. این حرکت به سوی فارسی و برقراری سیادت این زبان در قیاس با عربی با حمله‌ی مغول و سقوط بغداد به اوج رسید.

برخی از جزئیات آنچه که از تاریخ تطور ادب فارسی می‌دانیم نظریه‌ی دباشی را تأیید می‌کند. مثلاً می‌دانیم که سراینده‌ی *شهنشاه‌نامه* که به *چنگیزنامه* هم معروف است، یعنی احمد تبریزی در کتاب خود که آنرا در سال ۷۳۰ق به امر سلطان ابوسعید بهادر خان (وفات: ۷۳۶ق) آغاز و در سال ۷۳۸ق دو سال پس از مرگ سلطان به پایان رسانیده، تماماً از لغات عربی استفاده نکرده است. چون این کتاب هنوز چاپ نشده، این بخش را با قدری تفصیل از متن نسخه‌ی کتابخانه‌ی بریتانیا نقل می‌کنیم:

بیچاره گفتند یک داستان

بگوی و بمان در جهان جاودان

جهان تُرک چون دید، از آنجا بگوی

که هم نام یابی و هم آبروی ...

نگشتم ز گفتِ خردمند مرد

برآوردم از جان اندیشه گرد ...

ز فرمانِ یرلغ که یارد گذشت

به دلخواه او بوم و بر، کوه و دشت

مرا مایه کم بود و بسیار کار

بترسیدم از گُردش روزگار ...

در اندیشه کرده دو توی [ظ. دوتاهی] پشت

زبان را ببسته به بندی درشت

اگر پاک یزدان کند یاوری
 نگویم به جز پارسی و دری
 همه پارسی این نگفتست کس
 اگر سخته‌ای هست، این است و بس...
 چو گفتمی به سر بر اگر می‌بری
 تو را هر چه باید، همه در دری
 به دست آیدت در تک و پویه باش
 دو رنگی نکو نیست، یک رویه باش...
 شهنشاه‌نامه نهم نام این
 به نام شهنشاه روی زمین
 خداوند گیتی و دیهیم و گاه
 جهان جهان آفرین را پناه
 جوان بخت و فرمانروا بسعید
 جهان آفرینش ز جان آفرید...
 چه داری به رزم و به بزم و شکار
 به هنگام، احمد بیا و بیار...
 در این گفتگو شد مرا هشت سال
 گر احمد بنالد که گوید منال؟...
 چو از سال شد هفصد و سی و هشت
 ستم‌دیده این نامه را درنوشت...
 مرا خاک پاک و سخن این چنین
 ز تبریز، نه از خراسان زمین
 از آن کوه و کوماله [؟] زین آب و خاک
 چنین پارسی کس نگفتست پاک
 یکی نیست جز نام تازی در او
 نگه چون کند کس به بازی در او

ز اندیشه فرسوده شده جان و تن

که باشد که نامی بماند ز من^{۱۹۶}

به عبارت دیگر، حتی در کتابی که مربوط به دوران سیادت ترکان و مغولان و تسلط ایشان بر خاورمیانه است، یک شاعر تبریزی^{۱۹۷} تصمیم می‌گیرد که «به جز پارسی و دری» نگوید و کتابی تصنیف می‌کند که «همه پارسی» و آکنده از «در دری» باشد چنان که «جز نام تازی» یعنی فقط اسامی عربی در کتابش چیزی به زبان عربی وجود نداشته نباشد. پس کاربرد زبان فارسی در مقام زبان فراگیر یک امپراتوری، کاری به هویت قومی و ترک و فارس، یا عرب بودن مؤلفانی که در این زبان تألیف می‌کنند ندارد.

این نکته از زاویه دیگری، یعنی از زاویه «سره‌نویسی» نیز در ادب فارسی قابل تبیین است. می‌دانیم که رسم انشاء به فارسی سره هم نه در ایران، بلکه ابتدا در هند و به دست نویسنده‌ای یمنی‌الاصول ابداع شد و از آنجا به دیگر مناطق اشاعه یافت. ملک‌الشعرا بهار تاریخچه‌ای از این قضیه در مجلد اول کتاب سبک‌شناسی به دست داده است که ذکرش از فایده خالی نیست. بهار می‌نویسد:

در عهد اکبر شاه هندی (۹۳۶-۱۰۱۴ق) مردی بود عرب که از یمن به هند افتاده بود و نام آن مرد شیخ مبارک بود. او دو پسر داشت: یکی ابوالفضل و دیگری شیخ فیضی شاعر معروف. این خانواده در دکن اقامت کردند و دو پسران شیخ مبارک دست به تحصیل زده و در رشته فلسفه و ملل و نحل و ادبیات استاد شدند و زبان فارسی را که زبان مادری آنها شمرده نمی‌شد خوب آموختند. ابوالفضل به وزارت اکبر رسید و شیخ فیضی ملک‌الشعرا دربار شد. این دو برادر خدمات کم‌نظیری به زبان فارسی کرده‌اند و تألیفات گرانبهایی در نظم و نثر از خود به یادگار گذاشته‌اند. ابوالفضل سبک تحریرش فارسی سره است و او اول کسی است که لغات فارسی زیادی را برخلاف رسم عصر در نثر داخل کرده است و در امر لغت نیز رغبت می‌نموده است و گویا نخستین کسی است که در دوره تیموریان هند فرهنگ فارسی نوشته است. ... اثر عجیبی از وجود ابوالفضل و سبک تحریر و خیالات او در ادبیات فارسی برجا ماند که نزدیک بود زبان فارسی را قلع و قمع کند. توضیح آنکه از قدیم چند کتاب لغت فارسی مانند لغات‌الفرس [کذا] اسدی و فرهنگ شمس فخری و یکی دوتا فرهنگ نامطلوب و ناقص دیگر باقی مانده

بود. و نظر به آنکه تتبع در زبان فارسی قبل از مغول، بعد از مغول برافتاده و در عصر صفویه هم انحطاط ادبی مانع توجه به ادبیات قدیم شده بود، کسی در صدد تهیه فرهنگ فارسی نبود و جسته جسته اگر فاضلی می خواست تتبعی کند از روی ممارست و قرائت کتب قدیم و همان چند فرهنگ رفع حاجت می کرد. لکن سبکی که ابوالفضل پیش آورد مردم را به فراگرفتن لغات قدیم فارسی راغب ساخت و جمعی دست به تدارک فرهنگ زدند و لغات قدیم را فهمید و نفهمیده و مصحف و نامصحف در کتابها انباشتند و برای تکمیل این کار به کتب زند و /اوستا (زند و پازند) هم رجوع کرده از زردشتیان مدد خواستند و به وسیله آنها هم لغاتی ساختگی داخل فرهنگهای فارسی شد. ... برخی به خیال استفاده از موقع یا جلب توجه رجال هندوستان که طالب فارسی دانی و استادی در زبان و علم به تواریخ قدیم و داستانهای باستانی ایران بودند افتاده، به ساختن کتبی مجعول به زبان فارسی سره و نثر مطالب بی سر و ته از احادیث پیشداد و مه آباد و جی افرام و غیره که اصل نداشت دست برده در مدت نیم قرن چند کتاب فرهنگ و چند کتاب روایت از قبیل فرهنگ جهانگیری و برهان قاطع و دساتیر و شارستان و چهارچمن و آیین هوشنگ و غیره که سراسر دارای اوهام و لغات بی اساس بود به وجود آمد و بلافاصله از هند که منبع خرافات است مانند توابل^{۱۹۸} به ایران سرازیر شد و در ایران نیز مورد توجه قومی که از برکت تشیع و شمشیر صفویه فتوحاتی کرده و وحدت ملی به دست آورده و کشوری یکدست به دستشان آمده بود واقع گردید... بنابراین کتب مذکور، خاصه دساتیر و برهان قاطع که در مهمل بافی برابر هم بودند مطبوع طباع افتاد و آن لغات ساختگی و روایات بافتگی در اشعار داخل شد و در کتب تاریخ و ادب نیز نشت کرد... و آن هرج و مرج هنوز هم دایر و سایر است^{۱۹۹}.

اینکه حماسه سرایی به زبانی که تا حد مقدور فارسی باشد، با حمایت سلاطین ترک و مغول در ایران باب شود، و سره نویسی هم توسط دو نویسنده یمنی الاصل در دربار سلاطین هندوستان ابداع و از آنجا به ایران نفوذ کند، مبین صحت نظریه دباشی است. به عبارت دیگر، ممکن است که منابع موجود را بدین صورت تأویل کرد که فارسی به فاصله نسبتاً کمی از آغاز حیاتش در مقام یک زبان ادبی از حالت یک زبان قومی خارج شد و مرکز ثقل ادب فارسی نیز چنان که در نظریه دباشی می بینم، از «نژاد» به «سخن»

تغییر یافت. پیرو این تغییرات می‌بینیم که در زمان سلاجقه فارسی از زیر سلطهٔ عربی در آمده و به زبان رسمی دربار و ادبیات یک امپراتوری بزرگ تبدیل شده است. بنابراین آراء فضیلابی که گمان می‌کنند عربی در فارسی نفوذ کرد و این نفوذ را باید معلول عربی‌گرایی ادبا و علمای ایرانی دانست، ممکن است که بیان یک حقیقت باشد، اما تأویلی ناتمام و نادرست است.

در دوران مورد بحث ما علمای فارسی‌نویس معیارها را معین می‌کردند و به این علت نمی‌توان گفت که زبان عربی در فارسی‌نویسان عهد سلجوقی نفوذ کرده بود، بلکه مؤلفان فارسی‌نویس که بسیاری از ایشان ذولسانین هم بودند، صرف‌نظر از این که قومیتشان ایرانی باشد یا نه، زبان عربی را مصادره کرده بودند و به میل خود آنرا به کار می‌گرفتند. به نظر نگارنده، «عربی‌گرایی» اینها در واقع معلول «جهان‌گرایی» امپراتوری وسیعی بود که ایشان در آن می‌زیستند، چنان‌که ورود لغات و تعبیرات عربی به نثر فنی فارسی این دوران نیز صرفاً بیان ادبی یک واقعیت سیاسی-اجتماعی بود نه صرف عربی‌گرایی یا فارسی‌ستیزی این و آن.

زبان نثر فارسی از آغاز تا اوایل قرن ۶مق زبان نثری در حال تکوین بود. تعداد قابل ملاحظه‌ای از مفردات این نثر، هنوز صورت معیار خود را در تلفظ و در کتابت نیافته بودند. برخی کاربردهای گویشی مانند دیوال/دیوار، سون/سوی، پای زهر/پادزهر، یاوی/یابی و امثال آن که نشانهٔ ضعف تلفظ و کتابت معیار در نقاط مختلف امپراتوری اسلامی است، در آنچه که از نثر این دوره به دست آمده مشهودند.^{۲۰۰} لازم به تکرار و یادآوری است که سبک بیان ادبی و دورهٔ تکوین بسیار ساده و جملات کوتاه، در صد لغات استقرایی از عربی اندک و مترادفات و صنایع لفظی کمیاب است. نقل آیات، احادیث و امثلهٔ عربی به مقتضای بیان منظور و با توجه به حفظ رشتهٔ سخن صورت می‌گیرد نه بر سبیل زینت یا استشهاد و تمثیل که در نثر فنی دوران بعد دیده می‌شود.^{۲۰۱} سجع و توازن در متون بسیار کمیاب و محدود به برخی جملات پراکنده است، چنان‌که در بخشی از مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری دیده می‌شود: «... و خواندن این نامه دانستن کارهای شاهان است و بخش کردن گروهی از ورزیدن کار این جهان سود این نامه هر کسی را هست و رامش جهان است و انده گسار انده گنان است و چارهٔ درماندگان است»^{۲۰۲}. در دیباچهٔ دیگر

کتبی که از دوره آغازین عهد تکوین در دست داریم، یا مانند *حدود العالم* (۳۷۲ق) سجعی وجود ندارد و یا آنچه که هست بسیار محدود است مانند این جمله در مقدمه *هدایة المتعلمین فی الطب* (تألیف اواخر قرن ۴ق): «سپاس مر ایزد را کی آفریدگار زمی و آسمان است و آفریدگار هرچ اندر این دو میان است»^{۲۰۳}. تنها سجعی که در دیباچه برخی از نسخ *تاریخ بلعمی* به چشم می خورد نیز به دو کلمه «گواست» و «پیدااست» محدود است^{۲۰۴}.

در عهد سلاجقه به دلایلی که ذکر کردیم، حیطة مفردات زبان فارسی بسیار غنی تر شد و دبیران با توجه به فصاحت قرآن کریم آغاز به طبع آزمایی در نثر نمودند. استعمال لغات عربی، صنایع لفظی و استدلال با کمک آیات و احادیث و اشتشهاد به امثال و اشعار عربی و فارسی که پیش از این در نثر کمیاب بود، فزونی گرفت. به قول بهار، در تمام *تاریخ بلعمی* و در مجلدات ترجمه تفسیر طبری هیچ شعری بر سبیل اشتشهاد نیامده است و اگر بیتی در متن این کتب ذکر شده، آن بیت مستقیماً به مطالب کتاب مربوط بوده است و مؤلف آنرا برای آراستن سخن در متن درج نکرده است. اما از نیمه دوم قرن ۵ق کم کم این گونه سخن آراییها به تقلید از نثر فنی عرب شایع می شود^{۲۰۵}. تأثیر روزافزون نثر عربی بر نثر فارسی، نثر مرسل دوران پیش را به تدریج به نثر فنی فارسی تبدیل می کند. چنان که پیش از این اشاره کردیم، این فرایند بسیار شبیه است به تغییراتی که در نیمه دوم قرن ۳ق در شیوه نثر عربی رخ داد. در آن دوران زبان و ادب عرب داشت از زبان یک قوم و دیانت مشخص به زبان یک امپراتوری وسیع تبدیل می شد و در طول این تبدیل و تغییر هم لغات و اصطلاحات و هم امثال و حکم اقوام بیگانه ای را که تحت تسلط خود در می آورد جذب می کرد. به همین قیاس زبان و ادب فارسی نیز که در عهد سلاجقه از زبان رسمی ایرانیان به زبان دربار و دیوان شاهنشاهی سلجوقی تبدیل شده بود، آغاز کرد به جذب امثال و حکم عرب در سطحی بسیار وسیع تر از سابق و کاربرد آیات و احادیث در نثر فزونی گرفت، زیرا این مطالب متعلق به جامعه بین المللی اسلامی تحت سیطره سلاجقه، از جمله جامعه فارسی زبان آن دوران بود.

گذار نثر فارسی از شیوه مرسل به نثر فنی را حسین خطیبی معلول چند علت می داند که البته نادرست نیست اما نیاز به اندکی تعدیل و توصیف دارد. اهم این علل عبارتند

از: ۱. برطرف شدن موانعی که جلوی ورود لغات و ترکیبات عربی را گرفته بود، ۲. فراهم آمدن مقتضیاتی که این تحول را ایجاب می‌کرد (از جمله تقلید از شعر در بیان منثور)، ۳. ازدیاد و اشتهار تألیفات مربوط به صناعات بلاغی و بیان و بدیع در زبان عربی و توجه روزافزون به لفظ در قبال معنی و به اسلوب قرآن مجید و تقلید از آثار منظوم و منثور عربی که «با اسالیب متنوع خود به کثرت در دسترس نویسندگان فارسی زبان قرار داشت»، ۴. سست شدن تدریجی رشته پیوند زبان فارسی با آثار کهن پهلوی و گراییدن تدریجی «به آثار شعری و نثری زبان عربی که ایرانیان خود نیز در ابداع و ابتکار آن سهمی بسزا داشتند». خطیبی می‌افزاید که تحت تأثیر این عوامل، سد استواری که زبان‌های فارسی و عربی را در نخستین دوره نثر فارسی جدا نگاه داشته بود کم‌کم فرو ریخت و از اوایل قرن ۶ق به کلی از میان رفت. در این دوران نویسندگان فارسی‌پرداز به اقتباس و تقلید از ادب عربی گراییدند و استعمال مفردات عربی، حتی در «شواذ و نوادر» آنها، نه تنها پسندیده محسوب می‌شد «بلکه از دلایل رونق کلام و مهارت نویسنده» به‌شمار می‌آمد. اگر در دوره پیش، نحوه کاربرد لغات استقراضی در فارسی به صورتی بود که نشان از بیگانگی و عاریتی بودن این لغات داشت، در دوره نثر فنی، «لغات فارسی و عربی چنان به یکدیگر آمیخت که هیچ‌گونه وجه تمایزی در میان آن دو باقی نماند»^{۲۰۶}. به نظر نگارنده، علت این اختلاط عمیق میان فارسی و عربی در نثر فنی این دوران همان برآمدن ادب فارسی در مقام زبان دربار و دیوان و به اغاره گرفتن و مصادره لغات عربی توسط ادب فارسی است، نه فرو ریختن موانعی که جلوی ورود لغات عربی در فارسی را بگیرد، یا صرف ازدیاد فلان تألیفات، یا سست شدن پیوند زبان فارسی با آثار کهن پهلوی. در زمان سلاجقه و بسیار پیشتر از اینها، میان فارسی و پهلوی پیوندی نمانده بود که سست شود. حتی می‌توان گفت که پیوند میان فارسی و پهلوی در صدر اسلام هم سست بود تا چه رسد به عهد سلجوقیان و خوارزمشاهیان که دوره اعتلای نثر فنی است. در این زمان تقلید از بیان قرآنی که متعلق به همه جهان اسلام است فزونی می‌گیرد و ادبای هنرمند فارسی‌نویس می‌کوشند که آن فصاحت و بلاغت قرآنی را که متعلق به همه مسلمانان است تقلید کنند. یعنی چنان که دباشی می‌گوید، مرکز ثقل بیان از «نژاد» به «سخن» می‌گراید، اما این «سخن» به زبان فارسی بیان می‌شود.

افراط در این طریق است که دست‌پخت ادبای فارسی‌نویس را از نمکین بودن به شوری می‌کشاند. منتجب‌الدین بدیع‌اتابک جوینی، که از خاندانی دبیرپیشه بوده — زیرا خود می‌گوید «جدی از آن من دبیر شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر بوده است»^{۲۰۷} — این معنی را تلویحاً در مقدمهٔ *عتبة‌الکتبة* متذکر شده است:

«... سخن منشور را بر منظوم فضیلت تقدم و مزیت شرف تشبه است به کلام ایزد تعالی و تقدس و این تشابه و تجانس بزرگ‌ترین فضایل و مفاخر است... و مفلقان و بلغای روزگار سخن نثر از تکلف سجع و ایراد قراین مصون داشته‌اند الا که قرینه و سجعی بی‌تکف ایراد متعاقب و متواتر گردد که آن پسندیده دارند به سبب آنکه چون دبیر خاطر بر جمع سجع و تتبع قوافی گمارد از مقصود سخن و مطلوب فحوی بازماند و از جادهٔ غرض در مَضَلَّةٔ اطناب و تحویل بی‌فایده افتد. و بلاغت در سلاست لفظ و ایجاز معنی است»^{۲۰۸}.

بهاء‌الدین بغدادی، دبیر سلطان علاء‌الدین تکش خوارزمشاه (وفات: ۵۹۶ق) — و گفتیم که ما خوارزمشاهیان را از نظر ادبی در ابواب‌جمعی سلاجقه به حساب می‌آوریم — نیز در مقدمهٔ رسایل خودش که آنها را به اصرار جمعی از فضلا که به روش او در کتابت علاقه داشته‌اند جمع آورده است همین مطلب را ذکر کرده است اما به سبکی کاملاً متناقض با آنچه خود سعی در القاء آن دارد می‌گوید، ذکر کرده است:

«سخن به اعتبار مترسلان إما مصنوع باشد و إما مطبوع. و مصنوع را به حسب اختلاف صنعت‌ها اقسام فراوان انواع متفنن است — در این معرض تعرض بیان آن نتوان کرد و به غرض در شرح آن شروعی نتوان پیوست — و مطبوع با کلام جزل و محکم باشد که آثار قوت خاطر از اثناء آن معاینه می‌شود، یا سخت رقیق و دل‌آویز که دلایل لطف طبع از مضمون آن مشاهده می‌افتد. و به حسب این تقسیم سیاق سخن را مناهج بسیار و فنون مختلف پدید آمده است... و هر جمعی از کتاب‌روزگار و ارباب صنعت طریقتی از آن جمله اختیار کرده‌اند و شیوه‌ای از آن نوع برگزیده ... بعضی طریق ترصیع و تسجیع می‌سپزند و مطالع و مقاطع سخن را بدان حیل آرایش می‌دهند، چنان که ابوالحسن اهوازی در نثر تازی ابتدا این شیوه کرده است و خواجهٔ امام رشیدالدین کاتب رحمة‌الله اقتدا بدو نموده و این اسلوب به نزدیک مهرهٔ سخن صناعت محبوب نیست چه در

بیشتر اوقات یک رکن از دو طریق کلام. مرصع قلق و نامتمکن افتد و از تنگای ترصیع جانت فصاحت نامرعی ماند و میدان ترسل که مجالی نیک فراخ و عرصه نیک به غایت عریض دارد به مقدار چند خطوه معدود باز آید. و این معنی را هیچ مصداق قوی تر از آن نیست که اگر سیاحت سخن بدین شیوه مستحب بودی و مستدعی کمال آمدی، در محکم تنزیل که برهان فصاحت و عنوان بلاغت است این مساق علی طریق الاتساق لا علی وجه الاتفاق یافته شدی. و قومی عنان طبیعت فرا می گذارند و سخن عذب فصیح بی داعیه تکلف و شائبه تعسف می رانند و اختیار جماعتی که در ترکیب سخن قوتی و در تلفیق معانی قدرتی دارند این قسم است. و جمله متقدمان که مبارزان میدان سخن و مبارزان مضمار هنر بوده اند در تازی و پارسی این طریق صواب مسلوک داشته اند و بر این جاده قویم و نهج مستقیم رفته. و طایفه گرد سخن مصنوع طوفی می کنند و به حسب طاقت و وفق امنیت خویش مکاتبات را به صنعت های مختلف چون تجنیس و اشتقاق و موازنه و مطابقه و غیر آن مشحون می گردانند و گروهی رقم اختیار بر سخن لطیف آبدار و کلمات عذب خوشگوار می کشند و در رقت الفاظ می کوشند نه در دقت معانی... پس من اگرچه در عداد منتهیان براعت نیایم، آخر در جوار مبتدیان صناعت روزگار می گذارم... در نسخ سخن نهجی اختیار کرده ام جامع همه ابواب و نوعی گزیده ام مرکب از همه اقسام... اما شیوه اصلی و مختار حقیقی طبع من — و لا خصومه فی الشهوات — آن است که البته آبروی سخن در پای صنعت ترصیع نیزم و بر ایراد الفاظ رکیک و کلمات مستنکر به جهت رعایت این تکلف اقدام ننمایم»^{۲۰۹}.

اینکه مترسلان و دبیران بیشتر در پی خودنمایی و اظهار فضل بوده اند و در این راه نه تنها از اطناب و از به کار بستن انواع صنایع دوری نمی جسته اند از جمله آغازین فصلی که قطعه فوق از آن برداشته شده، معلوم است:

«و پیش از آنکه اعداد مکتوبات در حیز احصاء آرم و افراد رسالات را بر دفتر اجتماع ثبت کنم و فراید سخن را در سلک ایراد کشم، فصلی در کیفیت و چگونگی ترتیب و بیان ماده و صورت منشآت خویش تقریر می دهم»^{۲۱۰}.

زیرا برای اینکه بگوید «پیش از عرضه سخن خود بیان فصلی در باب خصوصیات آن لازم است» دو سطر برای هنرنمایی لازم دارد. نمونه عجیب تر این تضاد میان ابراز به

تمایل به موجزنویسی از یک طرف و اطناب و به‌کار گرفتن انواع صنایع لفظی از طرف دیگر در انشاء مترسلانی که صریحاً جولان در عرصه نثر فنی را موجب نقص غرض که همانا بیان مطلب باشد می‌دانند، مطالبی است که جرفادقانی، در ترجمه تاریخ یمینی می‌نویسد که در ترجمه تاریخ یمینی به زبان فارسی این را مد نظر داشته که «صواب آن است که آنرا به عبارتی که به افهام نزدیک باشد و ترک و تازیک را در آن ادراک افتد» ترجمه کند و به خود تکلیف می‌کند که در نثر باید «از تکلف و تصلف مجانبت» کند و «به الفاظ بشع و لغات غریب تمسک» نسازد و به قول حسین خطیبی «سپس با آن همه تکلف که در نثر این کتاب، آن هم در موضوعی تاریخی که مجال تفنن لفظی در آن محدود است به کار می‌برد»، می‌نویسد:

«اول آنکه نخواسته‌ام که به تکلف و تنوق، مقاصد و معانی کتاب در حجاب اشتباه بماند و هر فهم بدان نرسد. دوم آنکه عرصه عربیت، فسحتی تمام و اتساعی کامل دارد و اگر کسی مکتوبات این ضعیف را در نظم و نثر تازی مطالعت کرده باشد مگر آبی به روی کار باز آید و عیار این کلمات را، صلاحی و عوار این ترهات را، اصلاحی ظاهر گردد و معلوم شود که اگرچه کودن پارسیم حرون است، مرکب تازیم خوش‌رو است و اگرچه کسوت مهلهل عجمیهام خَلِقُ است، حَلَةُ مفوف عربیتم نیک نو است»^{۲۱۱}.

بنابراین نثر فنی این دوره از نثر دوره پیشین از نظر اشتمال بر برخی صنایع لفظی متمایز است. طبعاً هرچه تمایل بر استفاده از این صنایع بیشتر شود، اطناب هم در نثر افزون می‌گردد؛ و اگر کار به اظهار فضل و هنرنمایی بکشد، نثر از هدف اصلی خود به دور افتاده به عرصه نمایش تردستی‌های نویسنده و خودنمایی‌های ادیبانه او تغییر خواهد یافت، چنان که در آثار منثور اواخر دوره سلجوقیان و تقریباً سراسر عهد مغولان دیده می‌شود. اما تغییر از نثر فنی قرن ۶ق به آنچه که در پایان قرن ۷ق می‌بینیم، یعنی نثر متکلف و مصنوع فارسی تقریباً دویست سال به طول انجامید و ما در این بخش با نثر متکلف کاری نداریم و خود را به بررسی اجمالی نثر فنی محدود کرده‌ایم.

پس از غلبه فارسی بر عربی در عصر سلاجقه، عربی فقط در متون دینی و علوم عقلی مؤثر باقی ماند. زبان فارسی ادبی به صورت نثر فنی در حیطه ادبیات خواص و خطاب به ایشان بخشی مهم از ادب فارسی را در اختیار گرفت و سیطره خود را بر

این بخش حفظ کرد. اما در عوض این نوع ادبیات، هم متون علمی و عملی هنوز به زبان ساده نوشته می‌شد، و هم برخی از متون تاریخی مانند *مجملة التواریخ والقصص* و امثال آن، و هم تألیفاتی که خطاب به عامه مردم نوشته شده بود. اگر نثر *سندبادنامه* و *بختیارنامه* که خطاب به خواص نوشته شده‌اند نثری کاملاً فنی و ادبی است، در عرض آنها کتبی مانند *سمک عیار* و *اسکندرنامه* را هم داریم که نثری ساده و همه‌فهم دارند. بخش بعدی این تاریخچه را به بررسی آنچه که می‌توان آنرا ادب مردمی^(۱) نامید اختصاص می‌دهیم.

۴. ادبیات مکتوب عوامانه

آنچه که در دو بخش مربوط به نثر دوران سلجوقی تحت عناوین «نثر فرهنگ» و «فرهنگ نثر» گفتیم به ادبیات خواص یا طبقه ادبا و فضیلاي آن عهد مربوط است. اما باید توجه داشت که در ایران حداقل از دوران غزنویان، در کنار ادب خواص، یک ادب عوامانه هم موجود بوده است. این اصطلاح را ابتدا محمدجعفر محجوب در تقسیم‌بندی داستان‌های مکتوبی که جزو ادبیات رسمی نباشند به کار برد، اما متأسفانه آنرا روشمند نکرد و دو ترکیب «ادبیات عامیانه» و «ادب عوامانه» را گاهی به معنی دو نوع مختلف داستان، و گاهی به صورت مترادف در آثار ارزشمند خود به کار گرفت^(۲). اما از صحبت‌هایی که در طی سالیان دوستیمان با هم داشتیم، و از فحوای کلام او در جای‌جای نوشته‌هایش معلوم است که نظر او این بود که قصه‌ها را به دو دسته شفاهی و مکتوب تقسیم می‌کند. از این دو دسته «قصه‌هایی که شفاهی هستند یا گوینده آنها زن است، کلاً مال بچه‌هاست. بنابراین تکلیف ما با آنها روشن است. پس می‌ماند قصه‌های شفاهی عوامانه مکتوب از

(1). Popular Literature

(۲). مثلاً در سخنرانی با عنوان «ادبیات داستانی عامیانه و تأثیر آن بر ادبیات داستانی کودکان» در شورای کتاب کودک در ۹ خرداد ۱۳۷۳ عرضه کرد و بعداً در *مجله کیان*، س ۴، شم ۳۱ در ۱۳۷۳ش منتشر شد، با اشاره به مقاله مهم خودش «مطالعه در داستان‌های عامیانه فارسی» می‌نویسد: «در آنجا این داستان‌ها را به اعتبارهای مختلف تقسیم کرده‌ام. به عنوان نمونه: داستان‌های عوامانه از دو ورق تا داستانی که تقریباً یک برابر و نیم شاهنامه فردوسی است (رموز حمزه)» (محجوب، ۱۸۰).

نوع کتاب‌های ورقی که در بازار فروخته می‌شد». در این فصل، نگارنده با الهام از نظریهٔ محبوب، اصطلاح «ادب/ ادبیات عوامانه» را که منظور از آن ادبیات کتبی عوام است، در مقابل «ادبیات عامیانه» (به معنی فولکلور) به کار برده‌ام تا از بی‌نظمی‌ای که گهگاه در کاربرد اصطلاحات علمی در نوشته‌های تحقیق خودمان دیده می‌شود دوری جویم. مطلب مهم این است که این ادبیات مردمی، یعنی آنچه را که ما «ادب/ ادبیات عوامانه» نامیده‌ایم، نباید با فولکلور که معمولاً با اصطلاحات «فرهنگ مردم»، «فرهنگ عامه»، «فرهنگ توده»، و امثال آن از آن یاد می‌شود خلط کرد، زیرا آنچه که ما از آن به ادب عوامانه تعبیر می‌کنیم نوعی ادبیات کتبی و متعلق به تودهٔ مردمی است که خارج از طبقهٔ خواص، یعنی ادبا و فضلا قرار دادند، اما الزاماً بی‌سواد هم نیستند.

البته اصطلاحات «باسواد» و «بی‌سواد» به خودی خود، در تحقیقات تاریخی - اجتماعی چنان که باید و شاید گویا نیست و به قول قدما این تعاریف نه جامع‌اند و نه مانع زیرا باسواد و بی‌سوادی همیشه درجاتی داشته است. برخی باسوادان فقط توان خواندن و فهم مطالب را داشته‌اند و به قول قدما «خط نداشته‌اند». اما خط نداشتن آنها دلیل بر ضعف دانش ایشان نبوده است. برخی دیگر خط داشته‌اند، اما بسیار کم‌سواد، یا حتی در آنچه که می‌نوشته‌اند، بی‌سواد محسوب می‌شده‌اند. از این گذشته توان نگارش خوانا و زیبا از نویسندگانی که نویسندهٔ دیگر متفاوت است، چنان که برخی از فضایی بسیار دانشمند بسیار بدخط و برخی دیگر بسیار خوش خط بوده‌اند.^{۲۱۲} از این گذشته، کسانی که با نسخ خطی آشنایی دارند می‌دانند که تعدادی از نسخ خطی توسط کاتبان کم‌سواد اما خوش خطی کتابت شده که بیشتر کلمات و جملاتی را که کتابت می‌کرده‌اند، نمی‌فهمیده‌اند و کتابت ایشان در عمل این بوده است که شکل حروف و کلمات نسخهٔ اصل را بر صفحاتی که می‌نوشته‌اند نقل کنند. امروزه نیز کسانی که با الفبای لاتین آشنایی دارند اما زبان ترکیهٔ امروز را نمی‌دانند، قادرند که یک صفحه از یک متن ترکی مدرن را بدون اینکه یک کلمهٔ آنرا بفهمند، استنساخ کنند.^{۲۱۳}

با توجه به آنچه که گفتیم، لغات باسواد و بی‌سواد را باید با توجه به محیط و زمینهٔ اجتماعی، تحصیلی و طبقاتی شخص یا گروه به کار برد. سواد تاجری که خواندن و نوشتن ابتدایی را می‌دانسته تا حساب و کتاب و دخل و خرج تجارت خود را نگاه دارد،

باسواد مدرسی که در یکی از نظامیه‌های بغداد تدریس می‌کرده است از یک جنس نبوده است؛ و با اینکه هر دو به یک معنی «سواد» داشته‌اند، نمی‌توان گفت که هر دوی این اشخاص «باسوادند» زیرا مفهوم سواد یک زمینه بسیار پیچیده فرهنگی دارد که آگنده از معانی ضمنی و تلویحی و استنباطی است. بنابراین وقتی می‌گوییم ادبیات عوامانه عهد سلجوقیان منظور ما آن آثار ادبی و کتبی است که متعلق به طبقه عوام جامعه سلجوقی بوده است. البته این ادبیات پیش از عهد سلاجقه شایع بوده است، اما باقی ماندن نمونه‌های متعددی از آثار ادب عوامانه که در زمان سلجوقیان تألیف شده است، نشان می‌دهد که رشد این ادبیات در دوران سیادت این سلسله چشمگیر بوده است.

رشد نسبتاً سریع این ادبیات در زمان سلاجقه می‌بایست معلول اشاعه نثر فنی در این دوران باشد، زیرا چنان که در بخش پیشین دیدیم، ادبیات منثور فارسی در کسوت نثر فنی با چنان زبان پیچیده و غامضی بیان می‌شد که عوام مردم توان درک آنرا نداشتند. به عبارت دیگر دشواری زبان این متون همچون حصارى میان عامه مردم و محتوای آن حایل شده بود؛ زیرا زبان در عین اینکه وسیله ارتباط و تفاهم است، نماد قدرت نیز هست و یکی از وسایلی که فرمانفرمایان و خواص، طبقه خود را از طبقه زیردستان جدا می‌کنند، برآوردن دیواری از الفاظ و ابداعات زبانی است این خصوصیتی است که حتی در میان فرمانفرمایان برخاسته از ایدئولوژی‌های ظاهراً توده‌ای و مردمی مانند کمونیست‌ها هم دیده می‌شود. کسانی که با شیوه نثر حزب توده آشنایی دارند، یا اصولاً با بیان حزبی در هر زبانی برخورد کرده‌اند می‌دانند که زبان نوشته‌های حزبی برای کارگران و روستائیان که این گونه احزاب ادعای رهبری آنان را دارند قابل فهم نبوده و نیست. به همین قیاس زبان مخصوص نثر فنی دوران سلاجقه نیز، که پیش از ایشان به نوشته‌های دیوانی و مناشیر محدود بود، در میان همه خواص شایع شده بود و این طبقه قدرتمند را از عامه مردم جدا می‌کرد. بنابراین داستان‌هایی که بعضاً ریشه در فرهنگ شفاهی عوام داشتند، مانند *سندبادنامه*، اکنون در کسوتی روایت می‌شد که از دسترس اقشار عامه به دور، و فقط برای کسانی که سواد عالی ادبی داشتند قابل درک می‌بود. واکنش جامعه عوام باسواد، یعنی کسانی که به قول مالکم پارکس، سوادى

کاربردی یا عملی^(۱) داشتند این بود که ادبیاتی برای خود، یعنی ادبیاتی که محتوای آن برای باسوادان این طبقه قابل فهم و استفاده باشد، به وجود آورند و ترویج کنند، علت اشاعه روزافزون ادبیات عوامانه در عهد سلاجقه به نظر نگارنده همین بوده است. ترویج این ادبیات از دو طریق صورت گرفت: یکی بازنویسی کتاب‌هایی که به نثر بسیار فاخر نوشته شده بود به سبکی عوامانه و قابل استفاده قشر وسیع باسوادان، همچون *بختیارنامه* که هم تحریر فنی و هم تحریر عوامانه آنرا در دست داریم^{۲۱۴}، و دیگر تدوین کتاب‌های داستانی عوامانه توسط نویسندگانی که به همین طبقه عوام باسواد تعلق داشتند.

با این‌همه، شرط لازم و کافی خلق ادبیات عوامانه این است که یک توده وسیع کتاب‌خوان یا کتاب‌دوست که از طبقه خواص نباشند، بلکه به طبقات پایین‌تر جامعه، از کسبه و ارباب حرف و امثال آنها متعلق باشند، وجود داشته باشد. به شهادت متون تاریخی و ادبی قدیم، می‌دانیم که برخلاف بلاد مسیحیان اروپایی که اکثریت قریب به اتفاق مردم آن، به استثنای منطقه‌ای که در قرن ۱۹م به کشور ایتالیا تبدیل شد، در بی‌سوادی و جهل غوطه می‌خوردند، در جوامع اسلامی حتی طبقات کارگر و محروم نیز ذهنیتی کنجکاو و دانش‌گرا داشتند. عوام قرون ۴ و ۵ق، که دوران شدت اختلافات مذاهب و فرق بود، به واسطه اطلاعاتی که از برخی جنبه‌های این اختلافات داشتند، در مسائل کلامی هم دخالت می‌کردند و حتی بر سر این مسائل وارد درگیری‌های شدید و خونین می‌گشتند^{۲۱۵}. ابن‌حوقل که در سال ۳۳۱ق از بغداد بیرون آمد و سراسر ممالک اسلامی را سیاحت کرد، گزارش می‌دهد که عوام خوزستان مانند خواص و علما با علم کلام آشنایی دارند و او به چشم خود در خوزستان دو حمال را دیده بوده که در حال حمل بارهای گرانی که بر دوش داشته‌اند، با یکدیگر بر سر مسائل کلامی بحث می‌کرده‌اند:

«و فی عوامهم و اهل مهنهم من الریاضة بالكلام و العلم به و بوجوهه ما یضاهون به‌الخواص من ارباب‌البلدان و علمائها. و لقد رأیتُ حملاً عَبَرَ و علی رأسه وقر ثقیل أو

(1). Pragmatic

علی ظهیره و هو یسایر حملاً آخر علی حاله و هما یتنازعان فی التأویل و حقائق الکلام غیر مکتربین بما علیهما فی جنب ما خطر لهما»^{۲۱۶}.

برای مردم شیراز نیز، که به قول همو علم در میانشان شایع بوده است^{۲۱۷}، بعد از نماز صبح تا ظهر و پس از نماز عصر تا مغرب، علما سخن می‌گفته‌اند^{۲۱۸} و بسیاری ساکنان شهر کته نزدیک یزد، از ادب و کتابت آگاهی داشته‌اند^{۲۱۹}. به گزارش آثارالبلاد قزوینی، عوام خوارزم نیز مانند خوزستانیان از علم کلام اطلاع داشته‌اند و هرگاه دانشمندی به محل سکونتشان مسافرت می‌کرده، گرد او جمع می‌آمده و با او به بحث و کسب علم می‌پرداخته‌اند^{۲۲۰}. از ابن سینا نقل کرده‌اند که گفته بوده است که پدرش او را «نزد مردی که سبزی‌ها فروختی، و مع‌ذلک حساب هندی می‌دانست» می‌فرستد تا حساب هند را از آن کاسب بیاموزد^{۲۲۱}. طبیعتاً لازمه وجود یک طبقه غیراشرافی، اما کم‌ویش باسواد این است که امنیت و رفاه اقتصادی در میان این طبقه موجود باشد. در قیاس با ممالک اروپایی آن زمان، مسلمانان از رفاه و امنیت اجتماعی بسیار قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده‌اند. مثلاً ابن‌حوقل می‌نویسد که در چاچ و فرغانه، از بلاد ماوراءالنهر، فراخی‌ای هست که در زمان او مانند نداشته تا جایی که بوده‌اند کسانی در میان عامه که جزو دستگاه سلطان هم نبوده‌اند، و هر کدام از صد الی پانصد یا دو هزار رأس چارپا داشته‌اند^{۲۲۲}. در چنین شرایطی، البته وجود یک طبقه عوام باسواد که خواندن و احتمالاً نوشتن بدانند، اما سلیقه ادبیشان با سلیقه ادبی خواص بسیار فرق داشته باشد، عجیب نیست. این طبقه، مصرف‌کنندگان اصلی ادب عوامانه را تشکیل می‌داده‌اند و کتب داستانی عوامانه برای استفاده (از طریق استماع) و یا خرید و خواندن این عوام تولید می‌شده است. اما ببینیم این ادبیات عوامانه چه بوده است.

ادبیات طبقه عوام اساساً از قصه و داستان تشکیل شده بود که برای ایشان قابل فهم بود و از خواندن یا شنیدن آنها لذت می‌بردند. این ادبیات، چنان که خواهیم دید، در سایه روشن میان ادب خواص و فرهنگ عوام قرار دارد، و چون گهگاه توسط خوانندگان حرفه‌ای برای مستمعین خوانده می‌شود، برخلاف ادب خواص، دارای یک بعد شفاهی و نمایشی نیز هست. از نظر نوع، ادبیات عوامانه اساساً ادبی است داستانی که جنبه

اخلاقی یا مذهبی ندارد. اما در عوض، به قول محجوب، جنبه‌های عاطفی و تخیلی و هنری آن بسیار قوی است، زیرا هدف اصلی نویسنده این نوع نثر «سرگرم کردن و به هیجان آوردن و به شگفت افکندن خواننده و شنونده است و اگر مقاصد فلسفی و تربیتی و تاریخی و اجتماعی و مانند آن هم داشته باشد، در درجه دوم و سوم اهمیت است»^{۲۲۳}.

در این مورد، ادب عوامانه فارسی در زمان سلاجقه وضعی کاملاً برخلاف وضع ادبیات سکولار در اروپای قرون وسطا دارد. به عبارت دیگر وقتی در قرن ۱۲م (دهه آخر قرن ۵ تا آخرین دهه قرن ۶ق که مقارن دوران سلاجقه است) اولین بارقه‌های ادبیات غیر کلیسایی در اروپا ظاهر شد، جنبه‌های مذهبی و اخلاقی این ادبیات بسیار قوی بود، زیرا هم مخاطبان آن از عوام به معنی اخص کلمه نبودند، و هم علم و سواد هنوز از مراکز کلیسایی و مذهبی کاملاً تفکیک نشده بود^{۲۲۴}. البته غیر مذهبی بودن ادب عوامانه، عهد سلاجقه در ایران دلیل بر این نیست که ایرانیان آن دوران مذهبی نبوده‌اند، بلکه شاهد این مدعاست که در قیاس با اروپاییان، این مردم از آزادی عقیده بیشتری برخوردار بوده‌اند و چون دیانت اسلام فی ذاته در قبال اختلاف عقیده و تأویل — به شرطی که به کفر منتهی نشود — تساهل بیشتری دارد؛ و نیز برخلاف کلیسای کاتولیک، اسلام ساختارهای بسیار محکم اداری — مذهبی ندارد، دخالت اداری اسلام در زندگی روزانه مسلمان کمتر بوده و در قیاس با مسیحیان اروپایی تعادل بهتری در زندگی معنوی داشته‌اند. وجود این تساهل و تعادل، خلق آثار هنری و داستانی، اما غیرمذهبی را ممکن می‌کرده است. به عبارت دیگر، برخلاف ادبیات اروپایی که تا قرن ۱۲م ماهیتاً مذهبی بود، ادب مسلمانان، چه فارسی و چه عربی، در جنب متونی که صبغه مذهبی داشتند، تألیفات کاملاً غیرروحانی مانند ویس و رامین یا لیلی و مجنون و امثال آنها را نیز تولید می‌کرد. به این خاطر، در ممالک اسلامی آن دوران، مخصوصاً در ایران، هنر کتابت و تألیف منحصراً در خدمت مراکز مذهبی یا اشراف نبوده و ابعاد مردمی و غیراشرافی هم داشته است.

قصه پردازان عوام از شجاعت و ماجراهای شاهان باستان و امرای زمان خود با دادن شاخ و برگ به وقایع، قصص مکتوب می‌ساخته‌اند و لابد این قصص خریدارانی هم داشته است. امیر معزی بدین معنی تلویحاً اشاره‌ای دارد:

تا کی از شهنامه و تاریخ شاهان کهن
تا کی از دیو سفید و رستم و سیمرغ و زال؟
کس ندید از قاف تا قاف جهان سیمرغ و دیو
قیل و قال است این، چرا باید شنیدن قیل و قال؟
قصه‌ای باید شنید و دفتری باید نوشت
کاندر او باشد عجایب و آن عجایب حسب حال
حسب حال با عجایب فتح شاه مشرق است
و آن شجاعت‌ها که او بنمود هنگام قتال ...
هیبت او دست مکاران و محتالان ببست
کس نیارد گشت اکنون گرد مکر و احتیال
ور کسی خواهد که گردد، گو بیا بنگر نخست

قصه تیر دو شاخ و قصه چاه و جوال^{۲۲۵}
چنان که از این ابیات برمی‌آید، داستان‌هایی درباره «تیر دو شاخ» و ماجرای «چاه و جوال» در باب ممدوح امیر معزی معروف بوده که شاعر در این ابیات به آنها اشاره کرده و تلویحاً ممدوح خود را از شاهان و پهلوانانی که ذکرشان در شاهنامه آمده است دلیرتر شمرده است. از این گذشته، همین که می‌گوید «قصه‌ای باید شنید و دفتری باید نوشت» وجود کتب داستانی و قصه‌خوانانی را که از روی آنها داستان نقل می‌کرده‌اند به تصریح یادآور می‌شود.

چنان که پیش از این اشاره کردیم، نویسندگان داستان‌های عوامانه حتماً در زمان غزنویان هم فعالیت داشته، کتاب‌های ایشان خرید و فروش می‌شده است، زیرا فرخی در مدح امیر محمد بن محمود می‌گوید:

به خوب سیرتی‌اش گر بخواهدی کندی مصنفی به زمانی، دو صد کتاب سیر^{۲۲۶}
برخی از این کتاب‌ها شامل قصص شاهان اساطیری، که در شاهنامه یافت نمی‌شود، هم بوده است، کما اینکه منوچهری می‌فرماید:

چنین خواندم امروز در دفتری که بوده است جمشید را دختری^{۲۲۷}
چنان که می‌دانیم، جمشید در شاهنامه دختری نداشته است و این «دفتری» که از

دختر او نام می‌برد، حتماً روایتی جز روایت شاهنامه را شامل بوده است. به همین ترتیب در *داراب‌نامه طرسوسی* که یک تألیف عوامانه است، در فصل اول می‌گوید که همای، مادر داراب و همسر بهمن، دختر سام چارش پادشاه مصر است^{۲۲۸}، در حالی که در فصل دوم همین کتاب او را دختر بهمن می‌داند که از پدرش اردشیر حاصله بوده است^{۲۲۹}. اما در *بهمن‌نامه شهردان بن ابی‌الخیر*، همای دختر شاه مصر، که نصر حارث نام داشته، خوانده شده است^{۲۳۰}. به هر حال کتاب‌های ادب عوامانه حتی در میان خواص و اشراف نیز باید طرفدارانی داشته بوده باشد زیرا فرخی در مدح امیر محمد بن محمود می‌گوید:

عدو در صدر خویش از حبسِ تو ترسان بود دائم

نباشد بس عجب گر مار ترسان باشد از سله^{۲۳۱}

ز بهر آنکه از بندِ تو فردا چون رها گردد

کنون دائم همی خواند کتابِ حیلۀ دله^{۲۳۲}

منظور فرخی از کتاب *حیلۀ دله* در این ابیات کتاب *عامیانه دلیله محتاله* است که

تا همین اواخر چاپ‌های سنگی آن پیدا شد^{۲۳۳}. جای دیگر فرخی در مدح سلطان غازی

محمود بن سبکتگین و ذکر غزوات او در هند می‌سراید:

شجاعت تو همی بسترد ز دفترها

حدیث رستم دستان و نام سام سوار ...

حدیث جنگ تو با دشمنان و قصه تو

محدثان را بفروخت - ای ملک - بازار^{۲۳۴}

در اینکه داستان‌های مدون عوامانه در عرض ادبیات خواص شایع بوده است چندان

تردیدى جایز نیست. قول صاحب روایت *منثور اسکندرنامه* که به روایت فارسی

کالیستنس دروغین معروفی است، این ظن را تقویت می‌کند:

«...و این داستان [یعنی *بختیارنامه*] خود مفرد کتابی است، چه به نظم و چه به نثر

و عبارت و برخاطرها متداول است... و این حکایت *اهرا* و *ستودن عضدی* مشکانی نظم

داده است، گفتند شاهها این معروف است و این حادثه [یعنی *داستان خنگ بت* و *سرخ*

بت] در این شهر اتفاق افتاده بود و آن *گورِ دو عاشق* است که در فراق بمردند و قصه

ایشان دراز است. یکی پسر شاه مصر بود و یکی دختر شاه این ولایت ما بود... و این قصه حلاوت ندارد و عنصری به نظم آورده است و معروف است... و این داستان [یعنی *عین‌الحیوة*] سخت معروف و مشهور است و حکیم عنصری آنرا نظم داده است و اغلب مردم به یاد دارند، ... و آن داستان *شاذبهر و عین‌الحیوة* خود مشهور است»^{۲۳۵}.

آنچه که از فرخی و دیگر شعرای قدیم به شاهد آوردیم، مدلل می‌دارد که هم داستان‌های رستم و سام به صورت کتبی وجود داشته و هم قصه‌گویان بر سر کوچه و بازار روایات غزوات سلطان محمود را در هند برای مردم نقل می‌کرده‌اند و بازار سخن ایشان خریداران بسیاری داشته است. مردمی که در محیطی مملو از ناامنی و در معرض حملات صحراگردان و دزدان و راهزنان و عیاران و زورمندان زندگی می‌کرده‌اند، قدر امیر و سلطانی که ایشان را از آسیب این دسته‌ها نگاه دارد می‌دانسته‌اند. حتی اگر از سوی او گاهی ظلمی بر ایشان می‌رفته، آنرا بر جور و جفایی که در غیاب امنیتی که او برایشان حاصل می‌کرده، از جانب صد گروه مختلف بر سر ایشان می‌باریده ترجیح می‌داده‌اند. بنابراین یکی از علل مهم که به ایجاد داستان‌های تخیلی و سرگرم کننده در باب سلاطین و فرمانفرمایان مقتدر قدیم می‌انجامیده این بوده است که ایشان نظم و امنیت را به نحوی در سرزمین‌های تحت حکومت خود برقرار می‌کرده‌اند.

ایجاد امنیت و فرمانفرمایی نسبتاً عادلانه برخی از این فرمانفرمایان، ایشان را مورد التفات مردم قرار می‌داده و تعدادی از اینها کم‌کم سر از داستان‌ها و قصص مردمی درمی‌آورده‌اند. مثلاً می‌دانیم که مردم خراسان بزرگ امرای سامانی را بسیار دوست می‌داشته‌اند تا آنجا که به گزارش مقدسی که در سال ۳۸۳ق به خراسان مسافرت کرده بوده، معتقد بودند که نه تنها هر خاندانی که کفران نعمت سامانیان کند یا علیه ایشان علم عصیان برافرازد، ریشه‌کن خواهد گشت، بلکه حتی درختی که بر ضد آل سامانیان بجنبد خشک خواهد شد.^{۲۳۶} داستان‌های عامیانه که در باب سلطان محمود و سنجر و ملک‌شاه و سپس‌تر در مورد شاه عباس صفوی در فرهنگ ایران موجود است، ریشه در چنین اعتقاداتی دارد. از این گذشته می‌دانیم که تواریخی، شاید به زبان‌های محلی^{۲۳۷}، موجود بوده که محتوای آنها اساساً صورت کتبی داستان‌ها و قصص رایج در میان عوام بوده است. شاهد این مدعا اینکه صاحب *تاریخ طبرستان* می‌نویسد: «و تاریخ طبرستان،

جز باوندنامه که به عهد ملک حسامالدوله شهریار پسر قارن از تکاذیب اهل قری و افواه عوام الناس به نظم جمع کرده‌اند، دیگری نیافتند»^{۲۳۸}.

در مورد منشأ داستان‌های عوامانه فارسی باید نکته‌ای مهم را به خاطر داشت و آن این است که بسیاری از این حکایات الزاماً بر اصلی شفاهی مبتنی نبوده‌اند. چنان که از متون موجود برمی‌آید در قدیم گروهی از مصنفانی که باید آنها را نویسندگان ادبیات عامیانه دانست، کتاب‌هایی شامل داستان‌های پرماجرا برای بازار عوام تولید می‌کرده‌اند که مردم عادی و نیز قصه‌گویان حرفه‌ای آنها را می‌خریده و می‌خوانده‌اند. در اینکه برخی بن‌مایه‌های عامیانه از فولکلور وارد این داستان‌ها می‌شده است حرفی نیست؛ اما به صرف ورود چنین بن‌مایه‌هایی در این حکایات، نمی‌توان خلاقیت شخصی مؤلفان ادبیات عوامانه را نادیده گرفت و داستان‌های ایشان را صرفاً بازگویی کتبی قصص شفاهی پنداشت.

در فرهنگ اسلامی دادوستد میان فرهنگ عوام و ادب خواص سابقه‌ای طولانی دارد. ابن‌الندیم فن اول از مقاله هشتم *الفهرست* را به ذکر داستان‌سرایان و مجموعه‌های داستانی که در زمان خودش به صورت کتبی شایع بوده است اختصاص داده و می‌نویسد که حتی ابو عبدالله محمد بن عبدوس جهشیری، مؤلف *فاضل کتاب الوزراء والکتاب* (وفات: ۳۳۱ق) از افواه داستان‌گویان مجموعه‌ای شامل چهارصد و هشتاد قصه جمع آورده بود. شکی نباید داشت که جهشیری این قصص عامیانه را که از زبان داستان‌سرایان اخذ کرده بود، به زبانی ادبی تحریر کرده بوده و حتماً از خود نیز چیزهایی به آنها افزوده و یا از آنها کاسته بوده است. اصولاً ادبای مسلمان که خود از طبقه خواص بوده‌اند، با مفاد فرهنگ عوام برخوردی خاص داشته‌اند. نمونه‌ای از این برخورد در آنچه که یکی از ادبای فارسی‌نویس گفته است مشهود است.

شهمردان بن ابی‌الخیر در *نزهت‌نامه* علایی از «گردنامه» ای، که رستم لاریجانی «محدث شاه» ساخته، ذکر می‌کند و می‌نویسد که این رستم لاریجانی در گردنامه، خود ادعا کرده بوده که از اول پادشاهی کیومرث تا فرمانفرمایی ابوطاهر شمس‌الدوله از فرمانروایان بویه‌ای ری^{۲۳۹} را به تفصیل باز خواهد گفت، و اضافه می‌کند که:

«از قیاس مجلدی چند که من دیده‌ام همانا پانصد کراسه بزرگ تمام برآید... و

ابوالمؤید بلخی بسیار به هم آورد است. و شمس‌الملک فرامرز بن علاءالدوله قدس‌الله روحه معلمی داشت و پارسی و پهلوی نیک دانستی و او را پیروزان معلم گفتندی. فرموده بود تا از پهلوی به پارسی دری نقل همی کرد و از آن کتابت بدین کتابت باز همی آورد^{۲۴۰}. و مرا می‌بایست که جمله به دست من افتادی تا همه را به عبارتی مختصر بازگفتمی و از اولش تا آخر از آرایش و تطویل احتراز تمام نمودمی چنان که از معنی هیچ نیفتادی و مقصود جمله حاصل شدی. آن قدر که به اصفهان یافتم چون به شهر یزد رفتم بدین نسق که گفتم نقل کردم چنان که از جمله اصل به دست آمدی و اندیشه من تمام شدی و همانا ورقی هزار و پانصد و بیشتر تا دو هزار ورق بودی. و جهد نموده‌ام تا هر آنچه عقل نپذیرد دور کرده‌ام و هر آنچه دعوی بود یا رمزی و اشارتی وجه آن بگفته‌ام، چنان که حال ضحاک و ماران بر دوش او و آن علت سرطان بود و مغز بر آن می‌نهادند تا درد ساکن گردد و چنان که زال و سیمرغ که سیمرغ نام استاد او بود و اگر می‌شاید که در عرب اسد و کلب و ثعلب نام نهادند و دختر بهمن را همای چه باشد، اگر یکی را به نام سیمرغ خوانند و آنچه گفته‌اند به آشیانه سیمرغ رفت یعنی خانه او»^{۲۴۱}.

البته گردنامه رستم لاریجانی دیگر در دست نیست و ما وسیله‌ای نداریم که صحت و سقم ادعاهای شهردان بن ابی‌الخیر را بسنجیم. اما چند نکته در باب این گردنامه که به نظر نگارنده از کتاب‌های ادب عوامانه بوده است، قابل توجه است. اهم این نکات حجم این کتاب است. اگر کراسه را چنان که ایرج افشار نوشته است از ۱۰ تا ۱۲ ورق بگیریم که از وسط تا و به هم دوخته شده باشد^{۲۴۲}، لاجرم هر کراسه شامل ۲۰ تا ۲۴ برگ یعنی ۴۰ تا ۴۸ صفحه خواهد بود. پس ۵۰۰ کراسه بزرگ را به تقریب باید میان ۱۰ تا ۱۲ هزار ورق یا ۲۰ تا ۲۴ هزار صفحه بزرگ تخمین بزنیم. اگر تعداد اوراق کتب داستانی را به قیاس با نسخه اسکندرنامه چاپ افشار که ۲۶۴ ورق دارد، میان ۲۵۰ تا ۳۰۰ ورق بدانیم، گردنامه رستم لاریجانی می‌بایست تألیف حجیمی در ۳۳ الی ۴۸ مجلد بوده باشد. در اینکه کتب داستانی عوامانه گهگاه بسیار مفصل بوده‌اند شکی نمی‌توان داشت زیرا به گفته بزرگ‌ترین متخصص این نوع ادبیات، یعنی محمدجعفر محجوب، داستان‌های رموز حمزه و معزنامه هم بسیار مفصل است چنان که «اولی از هزار

و دومی از ده هزار صحیفه بزرگ متجاوز است»^{۲۴۳}. اما نویسنده نزهت‌نامه که خود از ادبا و خواص بوده است، این تفصیل را در کتاب رستم لاریجانی نمی‌پسندیده زیرا صریحاً می‌گوید که این داستان‌ها را بسیار مختصرتر می‌توان بیان کرد. به عبارت دیگر، ادبا که خود در نثر فنی اطناب بسیار روا می‌داشته‌اند، اطناب‌های عامیانه را نمی‌پسندیده‌اند زیرا چنان که خواهیم دید، سبک بیان در ادب عوامانه با سبک بیان ادبیات خواص متفاوت بوده است. آنچه که در مورد کتب عوامانه‌ای مانند گردنامه رستم لاریجانی و امثال آنها می‌توان گفت این است که به اقرب احتمالات این نوع ادبیات که در عرض ادب خواص موجود بوده، برخلاف ادبیات خواص که برای مطالعه اهل ادب نوشته می‌شده و ادبا آنرا در خلوت و برای خودشان مرور می‌کرده‌اند، بیشتر توسط کسی که سواد داشته است، برای مستمعان، از باسواد و بی‌سواد قرائت می‌شده است. یعنی گروهی جمع می‌آمده‌اند و کسی کتابی داستانی را برگرفته و برای ایشان با صدای بلند می‌خوانده است. چون رسم کتاب‌خوانی برای مستمعان، که در قدیم به آن «دفترخوانی» هم می‌گفته‌اند، در مطالعه ادبیات عوامانه حائز اهمیت بسیار است، ناچاریم که در این موضع اشاره‌ای کوتاه بکنیم.

اصولاً خواندن کتاب برای عوام در قدیم هم مانند زمان ما معمول بوده است و قدما از سه گروه نویسنده و خواننده و شنونده کتاب یاد کرده‌اند چنان که عبدالجلیل قزوینی رازی در قرن ۶ق می‌نویسد: «... هر خواننده که بخواند و هر نویسنده که بنویسد و هر شنونده که بشنود از آن بهره تمام بگیرد»^{۲۴۴} و باز هم می‌گوید که: «مصنفی سنی از کتابی که علیه شیعیان نوشته سه نسخه کرده، یکی به خزانه امیرک معروف فرستاده و دیگری مصنف می‌دارد و در خفیه بر عوام‌الناس می‌خواند»^{۲۴۵}. امام محمد غزالی هم در نصیحة الملوک می‌نویسد: «و ما اکنون چیزی یاد کنیم از این باب تا خواننده را و شنونده را فایده بود»^{۲۴۶}. یعنی کتب را هم می‌خوانده‌اند و هم از کسی که آنرا برای مستمعان قرائت می‌کرده، می‌شنیده‌اند. یا باز غزالی در آغاز نصیحة الملوک خطاب به سلطان می‌نویسد: «چون آفتاب برآید کسی را بگوی تا این کتاب [یعنی نصیحة الملوک] بر تو خواند. و هر آدینه باز می‌خواند تا بر یاد بماند»^{۲۴۷}. از این سخن غزالی چنین می‌نماید که کتاب را برای شاه می‌خوانده‌اند، اما جای دیگر در همین کتاب، آمده است

که: «و اگر خواهی که بدانی که عدل و پارسایی و داد سلطان نیکونامی اوست به اخبار عمر عبدالعزیز نگاه کن»^{۲۴۸}. لابد کسی که بتواند به (نسخه بدل: در) اخبار عمر بن عبدالعزیز نگاه کند خودش سواد خواندن دارد. باز جای دیگر کتاب غزالی می نویسد: «ای سلطان اسلام، کردار و گفتار ایشان [یعنی شاهان قدیم] می شنوی و حکایت ایشان می خوانی در کتابها»^{۲۴۹} و از این جمله چنین مستفاد می شود که این حکایات را هم برای شاه می خوانده اند، و هم شاه خودش قادر به خواندن کتاب بوده است. پس با استناد به این نوع جملات نمی توان باسواد یا بی سواد یا به شاهی یا به کسی از قدما نسبت داد. اما آنچه که مسلم است، خواندن و شنیدن کتب، چه آنهایی که از نوع کتب عوامانه و داستانی بوده و چه تألیفاتی که مورد عنایت طبقه خواص بوده است، در قدیم شیوع داشته است. بنابراین وقتی سخن از کتب ادب عوامانه می رود نباید چنین پنداشت که این کتب را همیشه کسانی که حرفه دفترخوانی یا قصه خوانی داشته اند برای عوام روایت می کرده اند. دقت در نص سخن، خواننده منصف را به این نتیجه می رساند که ادبیات داستانی عوامانه را هم کسانی که به اقشار باسواد طبقه عوام تعلق داشته اند می خریده اند و می خوانده اند، و هم قصه خوانان حرفه ای و غیر حرفه ای در مجلسی که برای شنیدن این قصص تشکیل شده بوده آنها را برای مستمعان قرائت می کرده اند. اما در اینکه چون بی سوادان در طبقه عوام بیشتر از بی سوادان در میان خواص بوده اند، بازار دفترخوانان و قصه گویان در میان عوام رونق بیشتری داشته است، حرفی نیست. چنان که گفتیم، قصه خوانان یا دفترخوانان اشخاصی بوده اند که ادبیات عوامانه را از روی یک متن کتبی برای مستمعان می خوانده اند. شواهد این کار در متن بسیاری از این داستانها موجود است. مثلاً در *داراب نامه بیغمی* آمده است که: «خواندیم در حضور دوستان»^{۲۵۰}. از این شواهد پیداست که دفترخوان، داستان را برای گروهی که گرد آمده بودند تا حکایت او را بشنوند نقل می کرده است. در مورد چگونگی روایت یا جمع آوری برخی از این داستانها احتمالات متعددی را باید در نظر گرفت. مثلاً از جای جای داستان *سمک عیار* چنین برمی آید که قصه گویی به نام صدقه بن ابوالقاسم آنرا روایت و شخصی به نام فرامرز بن خداداد بن عبدالله کاتب ارجانی نقل او را کتابت می کرده است^{۲۵۱}. در اینکه فرامرز بن خداداد این داستان را از صدقه بن ابوالقاسم اخذ

کرده بوده است شکی نمی‌توان داشت، زیرا خود او مکرراً این معنی را متذکر می‌شود^{۲۵۲}. اما اشکال اینجاست که کاتب کتاب، یعنی فرامرز بن خداداد، اصطلاح «راوی قصه» را هم در مورد خودش و هم در مورد صدقه بن ابی‌القاسم به کار می‌برد. یعنی از یک طرف عباراتی از قبیل: «چنین گوید مؤلف اخبار و راوی قصه صدقه بن ابی‌القاسم»^{۲۵۳} مبین این است که صدقه مؤلف بوده نه راوی به معنی قصه‌گو، ولی از طرف دیگر، جملاتی چون «چنین گوید خداوند اخبار و مؤلف کتاب»^{۲۵۴}، «مؤلف اخبار و با هم آورنده کتاب و راوی قصه»^{۲۵۵}، «خداوند حدیث و راوی قصه و مؤلف کتاب»^{۲۵۶}، «جمع کننده کتاب و مؤلف اخبار»^{۲۵۷}، «خداوند حدیث و مؤلف کتاب و راوی قصه»^{۲۵۸} به اندازه کافی صریح نیستند و ممکن است آنها را چنین تأویل کرد که داستان سمک عیار گردآورده هر دو یعنی صدقه بن ابی‌القاسم و فرامرز بن خداداد بوده است. در این باب به ضرس قاطع نمی‌توان سخن گفت اما همین که کلمه «مؤلف» در مورد این داستان به کار رفته است نشان می‌دهد که داستان سمک عیار یا از یک اصل کتبی و یا از یک منبع شفاهی تحریر شده بوده و شاید صدقه داستان را نقل و فرامرز بن خداداد آنرا کتابت می‌کرده است^{۲۵۹}. آنچه که این ظن را تقویت می‌کند عباراتی است مانند: «مؤلف اخبار و راوی کتاب چنین تقریر می‌کند، یا باز: «چنین تقریر کرد مؤلف قصه»^{۲۶۰}. احتمال دیگر این است که صدقه، چنان که پرویز خانلری حدس زده است، داستان را شفاهماً نقل می‌کرده، و فرامرز بن خداداد، هم آنرا به رشته تحریر در می‌آورده و هم روایت را بسط و شاخ و برگ می‌داده است. زیرا در این کتاب فرامرز گاهی خود را جمع کننده و گاهی بسط دهنده داستان می‌خواند. مثلاً در مقدمه ترجمه ترکی کتاب آمده است که:

«اما بعد کاردان سخن‌شناس و نکته‌پرداز سخن‌ساز که این قصه شوق و فراق را بنیادگذارده و حصه‌ای از قصه در پیش نهاده هنگامه قصه را رواج داده... یعنی این داستان درد و فراق و حسرت و اشتیاق را رونق بخشیده، فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی است. [و اضافه می‌کند که من] این داستان را بسط دادم تا عاقل را نمونه حال و انموذج مقال باشد»^{۲۶۱}.

با توجه به آنچه که گفتیم به ضرس قاطع نمی‌توان گفت که از این دو تن یکی صرفاً مؤلف و یکی صرفاً قصه‌گوست و رأی فضلابی چون ذبیح‌الله صفا و خانلری و دیگران

که صدقه را راوی داستان و فرامرز را نویسنده آن دانسته‌اند محل تأمل است^{۲۶۲}. ناگفته نماند که به نظر نگارنده بسیار بعید است که جمله بالا را مترجم ترکی کتاب به متن افزوده باشد.

به هر حال، وجود قصه‌خوانانی که در مجالس برای مستمعان داستان می‌خوانده‌اند، حتی در فضای داستانی هم وارد شده است. مثلاً به گزارش *اسکندرنامه*، اسکندر یک چهارم شبانه‌روز را به شنیدن داستان اختصاص داده بوده است: چنان که «در دل شب محدثان دفتر خواندندی و سیر ملوک و اخبار پیغامبران و پادشاهان گفتندی»^{۲۶۳}. شاید این قصه‌گویان در حین نقل داستان‌هایی که از کتاب برای مستمعان بیان می‌کرده‌اند، بر این قصص شاخ و برگ نیز افزوده و آنها را با آب و تاب روایت می‌کرده‌اند منابع موجود در این مورد اطلاعاتی به دست نمی‌دهند. اما می‌دانیم که برخی از این اشخاص، داستانی را که آفریده قصه‌گوی دیگری بوده جمع و کتابت می‌کرده‌اند، و برخی دیگر، در مقام دستیار باسواد و نویسنده یک داستان‌سرا، قصه‌هایی را که از او می‌شنیده‌اند، به کتابت در می‌آورده‌اند. اضافه بر داستان *سمک عیار*، که گفتیم راوی آن صدقه بن ابی‌القاسم شیرازی، و جامع و محررش، فرامرز بن خداداد بن عبدالله کاتب ارجانی بوده است، می‌دانیم که نام راوی *قصه فیروزشاه* که به *داراب‌نامه بیغمی* معروف است نیز مولانا محمد بن شیخ علی بن شیخ محمد مشهور به بیغمی، اما کاتب آن شخص دیگری به نام «محمود دفترخوان» بوده است^{۲۶۴}.

سبک نثر داستان‌های عوامانه

سبک ادبیات عامیانه از سبک ادب خواص کاملاً قابل تمییز است، تا جایی که محمدجعفر محجوب در مقابل سبک خواص به سبک عوام قائل بود و داستان‌هایی مانند *سمک عیار* و *امیر ارسلان* و *ابومسلم‌نامه* را متعلق به آن سبک می‌دانست^{۲۶۵}. اما باید توجه داشت که ادبیات مکتوب عوامانه با فولکلور یا «فرهنگ توده» که مفاد آن شفاهی است فرق می‌کند، زیرا فولکلور دو خصوصیت اصلی دارد که این دو خصوصیت همیشه در مطالب فولکلوریک موجود است، اما همیشه در ادبیات عوامانه به چشم نمی‌خورد. اول اینکه هویت آفریننده داستان‌های فولکلوریک هیچ وقت مشخص نیست. مثلاً

نمی‌دانیم که قصه «دختر ماه پیشونی» یا حکایت «حسن کچل» را اول بار چه کسی اختراع کرد. در حالی که مؤلف داستان سمک عیار یا *داراب‌نامه* را می‌شناسیم. دوم اینکه قصص فولکلوریک همیشه روایات مختلفی دارند که تعداد آنها گاهی به صد و به هزار می‌کشد. مثلاً اگر در مجلسی که اشخاص مختلف از مناطق مختلف کشور حضور دارند از حضار بخواهیم که قصه «دختر ماه پیشونی» را نقل کنند، مسلماً روایات محلی مختلفی از این قصه که هر کدام تفصیل‌ها و کم و زیادهای مخصوص خود را دارد به دست خواهیم آورد. اما ادبیات عوامانه یک ادب کتبی است و به همین خاطر اختلافاتی که در دست‌نویس‌های گوناگون داستان‌های عوامانه می‌بینیم، از نوع اختلافاتی است که در نسخ خطی آثار ادبی دیده می‌شود و کم و زیادهای آنها معلول افتادگی در نسخه و یا افزودگی‌های کاتبان است، نه وجود روایات گوناگون. ذبیح‌الله صفا در مقدمه خود بر تصحیح *داراب‌نامه* طرسوسی، که آنرا از مقابله سه نسخه فراهم آورده است، این مطلب را متذکر شده و می‌نویسد:

«اگر نسخ موجود داراب‌نامه را با هم مقابله کنیم اختلاف آنها را کم و غیرقابل توجیه می‌یابیم و حتی باید گفت که این اختلاف‌ها بیشتر از مقوله اختلاف‌هایی است که در نسخ متداول یک دیوان یا یک کتاب تاریخ و امثال آنهاست و مثلاً بر اثر غلط خواندن یا غلط نوشتن کلمات و یا تصرف در بعضی از فعل‌ها و ترکیب‌ها پدید آمده است نه در نتیجه تصرف کلی در شیوه انشاء کتاب یا در متن کتاب یا در کیفیت بیان داستان»^{۲۶۶}. چون داستان‌های ادبیات عوامانه از مقوله فولکلور به معنی اخص کلمه خارج‌اند، نمی‌توان معیارهای نقد فولکلوریک را بر آنها اعمال کرد و باید آنها را با رویکردی ادبی به مطالعه گرفت.

اینکه ادبیات عوامانه یک ماهیت کتبی دارد از محتوای آن پیداست؛ زیرا اولاً ذکر کتاب و قلم و کاغذ و مکتوب و نامه‌نگاری در این داستان‌ها بسیار آمده است^{۲۶۷}. در حالی که مثلاً در دو حماسه معروف غربی، یعنی *ایلیاد* و *اودیسه* که اصلی شفاهی دارند، مطلقاً ذکری از قلم و کاغذ یا کتابت نرفته است. ثانیاً مؤلفان کتاب‌های داستانی عوامانه از جزئیات رسوم مربوط به کتابت آگاه بوده‌اند. مثلاً می‌دانیم که در قدیم دبیران پس از اتمام نامه آنرا پیش رساننده می‌انداخته‌اند و جز این را به فال نیک نمی‌داشته‌اند^{۲۶۸}.

در *داراب‌نامه طرسوسی* نیز چون قصیر نامه‌ای را می‌خواند، آنرا پیش دبیر می‌اندازد.^{۲۶۹} بنابراین نویسنده این کتاب با آداب دبیری آشنا بوده و می‌دانسته که نامه را باید پیش دبیر انداخت. ثالثاً برخی از توصیفات که در این کتب موجود است حاکی از سواد مؤلف و آشنایی او با مطالبی است که از حیطة دانش عوام به معنی اخص کلمه خارج است. مثلاً اطلاعات نجومی که در این قطعه از *داراب‌نامه طرسوسی* آمده، مطالبی نیست که قصه‌گویان بی‌سواد با آن آشنا باشند:

«چون نور آفتاب در آن تیره ناپدید شد، و عالم بر مثال دل دیو شد، و گرد انگشت بر روی کائنات در دمیدند و زمانه لب از نیک و بد بیست و عالم از افعال خویش باز ایستاد و معشوقان سپهر لاجوردی در روی سپهر در حرکات آمدند و جنوبی سوی شمال به رفتن گرفت و شمالی سوی جنوب، و زحل با مشتری در عتاب آمد و زهره مریخ را می‌گفت تا تجسس من نباشد شما همه بی‌میزان باشید و حمل و ثور و جوزا و سرطان با هم به سخن آمده بودند، اندر آن وقت ناگاه ابری تند و تیره درآمد و بادی عظیم برخاست و دریا بشورید»^{۲۷۰}.

رابعاً از برخی جملات نیز پیداست که مؤلف داستان را نوشته بوده است. مثلاً: «ده سالار بود آن دیوان را. یکی را نام کهتر کال بود و دیگری را طهمال کال و سیوم علیکع، و اگر آن نام‌های ایشان را بر شمارم کتاب مطول گردد و جمله جهان نیارند از بر کردن»^{۲۷۱}. خامساً از فحوای کلام در جای جای این گونه کتاب‌ها معلوم است که مؤلفان اینها طرحی در سر داشته و مطابقت آن طرح داستان با صورت کتبی عرضه می‌کرده‌اند. مثلاً صاحب *داراب‌نامه بیغمی* می‌نویسد: «روایت کرده‌اند که قادر شاه مدتی [کذا] پانزده سال در آن قصر با آن دختر بماند، تا بهزاد بیاید و صندوق را بکشد و ایشان را خلاص کند. و آن سخن در مجلد ششم گفته شود *إن شاء الله*»^{۲۷۲}. این سخن حاکی از این است که مؤلف در اوایل مجلد اول داستان می‌دانسته که در جلد ششم آن، چه مطالبی بیان خواهد شد. صاحب *داراب‌نامه طرسوسی* که شاید اسکندرنامه‌ای هم تألیف کرده بوده یا قصد تألیف آنرا داشته^{۲۷۳}، نیز از اول داستان می‌دانسته که در بخش‌های بعدی می‌خواهد چه مطالبی را عنوان کند و یک ساختاری از کتاب در ذهن داشته است^{۲۷۴}. از این نظر، این گونه کتب هیچ‌سختی با داستان‌های شفاهی، که بدون توجه به

معیارهای کتابتی بیان می‌شوند، ندارند.

چنان‌که پیش از این متذکر شدیم، یکی از علل اشاعه این نوع داستان‌ها در عهد سلاجقه این بوده است که ابداع نثر فنی، نثر ادبی فارسی را از دسترس عوامی که سواد خواندن و استفاده از آنرا نداشتند خارج کرد. بنابراین کتب داستانی عوامانه در عکس‌العمل به ظهور نثر فنی، با نثری همه‌فهم و عوامانه پدید آمدند زیرا تلاش آگاهانه مؤلفان آنها در نوشتن نثر همه‌فهم و ساده، بر سبک بیان در این نوع کتب مؤثر بوده است. برخی از نویسندگان کتاب‌های عوامانه که در واقع داستان‌های منابع ادبی و تاریخی قدیم و جدید را بازگو می‌کرده‌اند، هم روایات را مطابق مذاق مستمعان و مشتاقان خود تغییر می‌داده‌اند و هم می‌کوشیده‌اند که از اطناب‌های ادیبانه که در میان نویسندگان نثر فنی شایع بوده دوری جویند. مساعی این نویسندگان بر بیان داستان و سرگرم کردن خواننده و شنونده متمرکز بوده است و از درازگویی عمداً خودداری می‌کرده‌اند، مگر در مواردی که اطناب از نظر وصف صحنه داستان فایده‌ای داشته باشد. نمونه اجتناب مؤلفان این نوع ادبیات از درازگویی در *اسکندرنامه* بیشتر دیده می‌شود. مثلاً در صحنه‌ای که اسکندر مردی را که از «جانب طائف آمده بود» به حضور می‌طلبد و از او می‌خواهد که قصه ضحاک تازی را برایش بازگو کند، می‌خوانیم:

«پس آن مرد قصه ضحاک تازی آن شب از برای شاه باز گفت... و قصه کاوه آهنگر و افریدون و کشتی ضحاک و پادشاهی افریدون و قصه سام و تور و آنچه با دختر سرو یمن [رفت] و قصه کشتن ایرج تا به پادشاهی منوچهر جمله با شاه اسکندر بگفت به عینه‌ها چنان‌که در *شهنامه* فردوسی نظم داده است و اغلب خوانندگان را معلوم باشد و ما در این کتاب الا قصه اسکندر و حکایتی که از نوادر و غریب باشد باز نمی‌گوییم که قصه از اندام بیرون می‌افتد و خوانندگان ملول می‌شوند و قصه اسکندر فراموش می‌کنند»^{۲۷۵}.

با اینکه نویسنده *اسکندرنامه* داستان اسکندر را با آب و تابی بسیار بیشتر از آنچه که در روایت *شاهنامه* این داستان موجود است دوباره‌نویسی کرده، اما درعین حال برای اینکه «قصه از اندام بیرون» نیفتد، حواشی مربوط به آنرا حذف کرده و روایت خود را مشخصاً بر آنچه که به داستان اسکندر مربوط است متمرکز ساخته است.^{۲۷۶} دو مطلب

دیگر که در این قصه قابل توجه است این است که اولاً نویسنده کتاب، نام سلم، برادر ایرج را به شیوه قصص شفاهی «سام» نوشته است، و ثانیاً اینکه می‌گوید داستان ایرج چنان که در شاهنامه آمده است «اغلب خوانندگان را معلوم باشد» معلوم می‌شود که خطابش با کسانی است که سواد دارند و قادرند که متون کتبی را بخوانند. اما آنچه که مستقیماً به بحث ما مربوط است این است که نویسنده/اسکندرنامه ذهن خود را کاملاً بر نقل داستان گماشته و به حاشیه‌روی، یا درج مطالب جنبی در روایت تمایلی ندارد. در این مورد این مؤلف، از مؤلفان کتب داستانی دیگر ملاحظه‌کارتر به نظر می‌رسد و در خلاصه کردن آنچه که در اصل داستان دیده بوده است، اصرار بیشتری دارد؛ زیرا به قول خودش «حکایت‌ها وضع می‌کنیم [یعنی حذف می‌کنیم] از این کتاب... و حکایتی که غریب‌تر و مختصرتر باشد باز گوییم که بدین قدر کتاب دراز نگردد و از اندام بیرون نشود»^{۲۷۷}. جای دیگر هنگامی که از قول «رئیس مصر» داستانی برای اسکندر روایت می‌کند، به صورت جمله معترضه متذکر می‌شود که: «این حکایت در کتاب/هرا و ستودن، عضدی مشکانی نظم داده است، در کتاب *الفرج بعد الشدة* هم هست»^{۲۷۸}. و باز در مورد دیگری که همین رئیس مصر برای اسکندر داستان سرایی می‌کند، رئیس داستان *بختیارنامه* را، بدون اینکه وارد جزئیات شود، ذکر می‌کند:

«رئیس حکایت بختیار انشاء کرد و آنکه او را بر سر چشمه بزادند و هم آنجا بگذاشتند و دزدان بدان جایگاه رسیدند و مهتر دزدان او را بر گرفت و بپرورد و خداداد نام نهاد و پس از آن او را به دزدی بگرفتند و پیش پدرش بردند و پدرش را بر وی رحم آمد و او را به خدمت خویش راه داد و آنکه وزیران او را متهم کردند بر زن شاه و آنکه شاه او را هر روز سیاستی خواست فرمود و او حکایتی بگفت تا روز دهم خلاص یافت و شاه را معلوم گشت که بختیار فرزند وی است و او را باز شناخت. وزیران را به دست وی باز داد که قصد خون او کرده بودند و او جمله را عفو فرمود. و این داستان خود مفرد کتابی است چه به نظم و چه به نثر و عبارت و برخاطره‌ها متداول است. اینجا مجملاً نموده شد و همانا که این داستان بعد از اسکندر بوده است و خدا علیم‌تر است»^{۲۷۹}.

معلوم است که نویسنده/اسکندرنامه با صورت کتبی *بختیارنامه* کاملاً آشنایی داشته و آنرا به نظم و نثر دیده بوده است و نیز با دیگر متون ادبی مانند داستان‌های مندرج

در *قصص الانبیاء*^{۲۸۰} و در روایات نثر و نظم *خنگ بت و سرخ بت*^{۲۸۱} و *شادبهر و عین الحیات*^{۲۸۲} هم آشنا بوده است. اما به‌رغم این آشنایی به خود اجازه نمی‌داده است که از هدف اصلی که نقل و القاء داستان به خواننده یا شنونده است، دور گردد یا به حاشیه‌روی و هنرنمایی‌های لفظی بپردازد. به قول محجوب:

«نثر عوام همیشه جنبه عاطفی و تخیلی دارد و... فقط داستان است و داستان‌سرا همواره اولین منظورش سرگرم کردن و به هیجان آوردن و به شگفت افکندن خواننده و شنونده است و اگر مقاصد فلسفی و تربیتی و تاریخی و اجتماعی و مانند آن هم داشته باشد در درجه دوم و سوم اهمیت است»^{۲۸۳}.

سواد نویسندگان کتب عوامانه از نوع سواد ادبایی که عمری در مدارس به تحصیل زبان و صرف و نحو عربی پرداخته باشند نبوده است و به قول ذبیح‌الله صفا، «ایشان ادب را منحصر به زبان عربی نمی‌دانستند و سخنی را که به پیرایه لغت‌ها و حکمت‌ها و تعبیرهای تازی زینت نیافته و یا به شعر تازی و حدیث‌ها و خبرهای و مثل‌های عربی نیامیخته باشد سست و بی‌مایه و عامیانه نمی‌دیدند»^{۲۸۴}. در نتیجه انشاء ایشان نیز از کلمات و تعبیرات دور از ذهن و ادیبانه نثر فنی خالی، و به زبان مردم عصر خودشان نزدیک‌تر است، زیرا مخاطبان ایشان را عوام باسواد یا کم‌سواد که فارسی می‌خوانده‌اند اما چون ادیب نبوده‌اند شیوه بیان نثر فنی برایشان ناآشنا بوده^{۲۸۵}، تشکیل می‌داده است. به همین سبب سبک این کتب در قیاس با سبک نثر فنی قدیم‌تر می‌نماید زیرا عبارات در این کتاب‌ها کوتاه و موجزند و مفردات کهن به نظر می‌آیند. کاربردهای کهن، مانند گوالیدن / گوالانیدن به معنی «بالیدن و بزرگ شدن»، خروشیدن به معنی «گریستن»، افسوس کردن به معنی «مسخره کردن»، به دست و پای فرومردن در معنی «سست شدن دست و پای، ضعف کردن»، چشم فراز کردن در معنی «چشم بر هم نهادن» و امثال اینها در *د/ا/ب نامه طرسوسی* بسیار است^{۲۸۶}. بنابراین خواننده‌ای که با سبک‌های شایع نثر در عهد سلاجقه آشنایی نداشته باشد، گمان خواهد برد که این نوع تألیفات به دوران‌های پیش از عهد سلاجقه تعلق دارند. از سوی دیگر، نثر داستان‌های عوامانه از برخی مفردات و اصطلاحات عامیانه هم خالی نیست. لغات عامیانه در داستان سمک عیار و دیگر کتب همانند آن فراوان است. مثلاً در داستان سمک به جای «نقب» و «نقب

بریدن» همه جا «نقم» و «نقم بریدن» به کار رفته است^{۲۸۷} و در بسیاری موارد «شنیدن» را به صورت عامیانه «شنفتن» آورده^{۲۸۸} و لغات «لجن» را به صورت «لجم»^{۲۸۹} و مداوا را به گونه «مداوات» ضبط کرده است^{۲۹۰}.

یکی از خصوصیات بسیار بارز قصص فولکلوریک و داستان‌هایی که با اعتقادات عوام ارتباط دارند، ضد و نقیض‌گویی است یعنی گاهی راوی داستان فراموش می‌کند که سابقاً چه گفته و ضد آنچه را که گفته است روایت می‌کند. داستان‌هایی که از یک اصل شفاهی اخذ شده‌اند و یا یک پا در شفاهیات و پای دیگر در ادبیات مکتوب دارند، از این ضد و نقیض‌گویی‌ها خالی نیستند. در ادبیات غربی، *ایلیاد* و *اودیسه* که پیش از به کتابت در آمدن، قرن‌ها به صورت شفاهی روایت می‌شده‌اند، از این‌گونه ضد و نقیض‌گویی‌ها آکنده‌اند^{۲۹۱}. ادب عوامانه فارسی، که در فضایی میان نقل شفاهی (به‌وسیله دفترخوانان) و بیان کتبی (به علت مدون بودن) به سر می‌برد، برخی از خصوصیات فولکلور را داراست. یکی از این خصوصیات همین ضد و نقیض‌گویی‌هایی است که گهگاه در این ادبیات به چشم می‌خورد. مثلاً در رموز حمزه پهلوانی که کشته شده است، چند بار پس از مرگ به علت همین خطای فنی دوباره به میدان می‌آید و وارد داستان می‌گردد^{۲۹۲}. در *داراب‌نامه* طرسوسی نیز پهلوانی به نام سمندون، که چون اسب قادر به حمل او نبوده همیشه بر شتر سوار می‌شده، ابتدا سوار بر شتر به جنگ داراب می‌آید^{۲۹۳} اما دو صفحه بعد راوی می‌گوید اسپان سمندون و داراب از کار بماندند. به عبارت دیگر، راوی به کلی فراموش می‌کند که در صحنه قبل سمندون را سوار بر شتر به جنگ داراب آورده بوده است^{۲۹۴}. یا باز در همین کتاب، آمده است که «داراب سی ساله شده بود و به قوت تمام رسیده»، در حالی که نزدیک به دویست صفحه بعد در ذکر او می‌نویسد که داراب «کودکی است که خط عنبرین دارد»^{۲۹۵}. معلوم است که میان مرد سی ساله و به قوت تمام رسیده با کودکی که خط عنبرین دارد، تفاوت بسیار است. جای دیگر در همین داستان گفته است که اسکندر به نفرین ارسطاطالیس سواد خودش را از دست داده بود به طوری که «یک حرف از کاغذ نتوانست برخواندن»^{۲۹۶}، اما سپس تر می‌بینیم که همین اسکندر بی‌سواد، نامه‌ای را «برداشت و مطالعه کرد»^{۲۹۷}. معلوم است که در این مورد نیز راوی، نفرین ارسطاطالیس و بی‌سواد شدن اسکندر را

از یاد برده بوده است.

درجهٔ ضد و نقیض گویی مؤلفان کتاب‌های داستانی عوامانه یکسان نیست. مثلاً صاحب/اسکندرنامه، که ظاهراً سواد نسبتاً بهتری داشته، اندکی دقیق‌تر به نظر می‌رسد زیرا به هنگام استنساخ در رفع تناقضات متن می‌کوشد:

«کاتب این نسخه چون به اینجا رسید تناقضی چند در این داستان بود که از آن عاقلان را ملالتی حاصل آید. و این تناقض آن است که به او که شاه اسکندر به مشرق آمد و از دریا برآمد در این نسخه نوشت که به شهر دیو رسید ولایت تمغاج. و می‌گوید که پادشاهان این تمغاج، شه ملک بود، و مسلمان و عادل بود و بر دین ابراهیم خلیل بود علیه‌السلام و بعد از آن او را در خواب فرشته گفت فردا اسکندر پیش تو خواهد آمدن به رسالت، او را میازار و با وی نیکویی و رفق کن تا بی‌آزار از تو برگردد و چون روز باز بود، شاه اسکندر به رسالت پیش او آمده بود. او در دست و پای اسکندر افتاد. فی‌الجمله شاه را چندان مراعات کرد که شاه از وی خجل شد و با وی صلح کرد و عهد بست و بی‌آزار از وی برگذشت و به ولایت دیو مردم آمد و از آنجا به ولایت اراقیت پری آمد. و چون به اینجا رسیده است دیگر باره می‌گوید که شه ملک لشکر به تاختن فرستاد و میان اسکندر و شه ملک جنگ‌های عظیم پیوست بی‌سببی. و این تناقض سخت مجهول است و از نساخان بی‌رسم جاهل افتاده است، و علی‌الجمله محرر این کتاب که این نسخه از آن نقل کرده‌ایم، عبدالکافی بن ابی‌البرکات مبالغی نسخ‌ها مطالعه کرد. در همهٔ این حکایت بر این منوال نوشته بود و نسخهٔ اصل که در دارالکتب جامع بن بازار نهاده است همچنین یافت و کس را در این مدت نظر بر این تناقض نیامده بود و از سر غفلت نوشته بودند و خوانده^{۲۹۸}. و راستی را چنان بوده است که چون شاه از دریا برآمد به شهر دیوس رسید، پادشاه را نام تمغاج بود و از خویشان شه ملک و پادشاهی از قبل شه ملک داشت. شاه با وی صلح کرد و بیامد و اینجا که حصار زنگیان می‌گشاد به ولایت شه ملک نزدیک بود و شه ملک پادشاه جملهٔ مشرق بود و جملهٔ پادشاهان مشرق نشاندهٔ او بودند و برادرش ارسلان خان بود و هم محکوم شه ملک بود. و دیگر تناقض آن است که بر بالای این قصه، آنجا که شاه با بانو اراقیت خصومت می‌کند، گفته است که آن دختر که شاه از بانو اراقیت بستد دختر ارسلان خان بود و اینجا چنان

شرح می‌دهد که دختر شه ملک بود و این هر دو تناقض عجب است و خدای عالم‌تر است به صحت این. و این فصل از بهر آن تحریر افتاد تا محرر این داستان را از این معذور فرمایند داشتن که نسخه در اصل خود چنین افتاده است و از نساخان نادان این معنی بعید نیست، اما در آن شک نیست که این تناقض در اول افتاده است که تمغاج که خویش شه ملک بوده است، به شه ملک نوشته است^{۲۹۹} تا این قصه بدین سبب متناقض می‌نماید، والسلام»^{۳۰۰}.

همین مؤلف جای دیگر می‌نویسد: «که در این کتاب فلان حکایت را در روزگار عیسی علیه‌السلام یاد می‌کند و اسکندر پیش از عیسی پیغمبر بوده است چنان که در تواریخ‌ها معلوم و محقق است»^{۳۰۱}. با این حال، حتی روایت این کاتب نسبتاً دقیق نیز از ضد و نقیض گویی خالی نیست. به هر حال تناقضاتی که محرر داستان اسکندر در قرن ۶ یا ۸ ق م متوجه آن شده و این توضیح مفصل را در رفع آن نوشته، در متونی مانند /یلیاد و /ودیسه، یا در دیگر داستان‌هایی که اساساً شفاهی هستند بسیار زیاد است، اما نساخان غربی آنها را به همان صورت نوشته و از آنها گذشته‌اند.

از نظر نحوه بیان، با اینکه نثر عوامانه درازگویی هنری نثر فنی را ندارد، نمی‌توان گفت که یکباره از اطناب یا از ترفندهای هنری خالی است. آنچه که مسلم است این است که برخلاف نثر فنی که اطناباتی آکنده از صنایع بدیعی دارد و درازسخنی را چون محملی برای هنرنمایی به کار می‌گیرد، نثر عوامانه تفصیل را برای مقاصد دیگری، که احتمالاً همراه با حرکات و وجنات قصه‌گو برای جلب توجه شنوندگان و شاید ایجاد نوعی آهنگ و ترتیب در بیان داستان بوده است، به کار می‌برد. مرکز ثقل این نثر را انتقال داستان به شنوندگان یا خوانندگان تشکیل می‌دهد نه هنرنمایی‌های ادیبانه. دو خصوصیت مهم به داستان عوامانه رنگ و بو می‌دهد: یکی تسلسل وقایع است و دیگری منظره‌پردازی‌های راوی و مؤلف که به منظور آب و تاب دادن به داستان در روایت درج می‌شود. بنابراین اطناب در این نثر کارکردی وصفی و گهگاه تأکیدی^(۱) دارد. تصاویر زیبایی که برای خواننده یا شنونده نسبتاً عامی این آثار کاملاً قابل فهم و لذت‌بخش

(1). Emphatic

باشد، در این کتاب‌ها بسیار است. مثلاً *د/اراب‌نامه طرسوسی*، اسب را چنین وصف می‌کند: «پوران‌دخت بیرون آمد چون کوه پاره‌ای خروشان و اسپ‌ی چون پیل مست، گرگ‌پویه، عفریت‌سهم، برگستوانی سیاه بر او کشیده، و آینه‌های چینی بر او دوخته»^{۳۰۲}. جای دیگر در وصف اسب یکی از پهلوانان می‌نویسد:

«اسپی در زیر ران به دیدار چون عروس آراسته، به سبکی چون پروانه و به روانی چون باد و به نعره چون رعد و به جستن چون برق. درازدم، جغدوش، کاسه‌سم، مالیده‌ساق، برجیده‌ناف، زاغ‌چشم، گردن‌افراز، گوزن‌سُ‌رین، مورمیان، پیل‌سینه، گرگ‌پویه، آهوتگ، تیزوش، چکان‌گوش، باز‌چشم، افراشته‌گردن، عطار‌دق‌فای، سبک‌خیر، نشاط‌انگیز. برگستوانی بر وی افکنده، بر این صفت سوار در میدان آمد و خویشتن را بستود و مبارز خواست»^{۳۰۳}. در هیچ‌یک از این دو وصف، که یکی نسبتاً کوتاه و دیگری مفصل است، لغتی که فهم آن برای شنونده معمولی دشوار باشد وجود ندارد. در عین حال، مطلب آهنگین بیان شده است. از این گذشته، با اینکه ادب عوامانه از سجع به صورتی که در نمونه‌های نثر فنی دیدیم خالی است، میان اجزای کلام در این ادبیات یک رابطه معنوی و آهنگین برقرار است که در نمونه فوق آنرا میان کلمات رعد با برق، گردن‌افراز و گوزن‌سُ‌رین، تیزهوش و چکان‌گوش می‌بینیم. باین حال نمی‌توان گفت که نثر عوامانه از سجع به معنی اخص کلمه خالی است زیرا جای دیگر اسب پوران‌دخت چنین توصیف شده است:

«مرکبی در زیر ران داشت با سیاست و شجاعت و با ریاضت. ریاضت یافته از ریاضی استاد و سیاست یافته از تازیانه و شجاعت یافته از خداوند که بر پشت او بود. گشوده و دونده و رونده و خمنده و جهنده و خزنده و گرم و سرد چشیده، رنج‌تشنگی و گرسنگی کشیده و چون ازدهای دمنده، رمنده به گاه هزیمت، و چون دیو مازندران، بارکش به روز جنگ»^{۳۰۴}.

شاید به خاطر زیبایی و سادگی این نوع نثر است که به قول محبوب «هیچ ادیب چیره‌دست و سخنور توانایی نیست که سطری چند از داستان سمک عیار یا *د/اراب‌نامه* را در مطالعه گیرد و مفتون فصاحت و گیرایی اسلوب بیان و ظرافت سبک آن نشود»^{۳۰۵} زیرا گذشته از جنبه‌های زبانی، برخی از این کتاب‌ها نمونه‌های بسیار چشمگیر هنر

داستان سرایی به شمار می‌روند «و در شیوه داستان‌پردازی آن [ها] هیچ نقصی نمی‌توان دید»^{۳۰۶}. مثلاً طرسوسی در صحنه‌پردازی، بدون اینکه یک کلمه لغت دشوار به کار برده باشد، داد کلام را می‌دهد و تصویر محاصرهٔ بارهٔ حلب و جنگی را که آنجا میان سپاه اسکندر و مدافعان حلب رخ داد چنین به تصویر می‌کشد:

«اسکندر گفت: به زیر بارهٔ حلب رویدا به یکباره دویست هزار مرد سوار و پیاده روی به حلب آوردند و برفتند، همه آمیخته و صف برکشیده. و قاف تا قاف دیواری بستند آهنین. و نقیبان در میدان آمدند و میدان خالی کردند. و باد در علم‌ها افتاد و جامهٔ علم را به سر چوب بیرون می‌برد و طراقاطراق در طرادهای مبارزان افتاد و اجل بر سر مردان در طواف آمد. و امل دراز، کوتاه شد و جان‌ها در قالب‌ها بی‌قرار گشت از رنج، که جان رنج نخواهد و آدمی رنج بر جان نهد از بهر کلوخی که آن کلوخ چون تو بسیار دیده است»^{۳۰۷}.

تصویرپردازی طرسوسی در وصف نبرد میان دو زن جنگجو، یعنی انطوطیه و پوراندهخت، به قدری مهیج و گویاست که صحنه را پیش چشم خواننده مجسم می‌کند: «آنگاه هر دو به یکدیگر درآمدند و نیزه بر نیزه افکندند و گرد در هوا رفتن گرفت، از طعن و رد هر دو سوار که بر هم می‌زدند. و هر باری که نیزه بر نیزهٔ ایشان آمدی، بانگی از میان میدان برآمدی چنانک بانگ مقررعه بود از عظیمی. تا آنگاه که هفتاد طعن و ضرب مخالف میان ایشان برفت. انطوطیه پیش‌دستی کرد و به پوراندهخت اندر آمد و طعنی بر روی زد چنانک گفتمی راست اجل است که بر امل شبیخون می‌آرد. پوراندهخت عنان بر چپ او بگردانید و از پیش طعن او بیرون رفت و از پیش روی او برآمد و بن نیزه را بگردانید و بازو برپیچانید و سایه را برشکست و نیزه را چُست بگرفت و در زین برخاست پشت خم داد و گفت یک طعن از دست من انطوطیه راست تا بدانی که طعن چگونه است. این بگفت و اندر آمد چون آتش زبانه‌زنان تا انطوطیه را زخمی زند. انطوطیه چون دید که پوراندهخت حمله آورد، عنان برگردانید و از پیش طعن او به هزیمت شد و پاره‌ای راه در میان کرد، و آن هر دو لشکر ایشان را نمی‌دیدند از گرد که بر اوج رسیده بود»^{۳۰۸}.

این صحنه از نظر حرکت، انرژی، سرعت، دقت وصف، و گیرایی و سادگی زبان هیچ

چیزی از بهترین نمونه‌های نثر فارسی کم ندارد. تفاوتی اگر هست در کیفیت نیست بلکه در زبان نسبتاً عامیانه این نمونه است که در کاربردهای فرموله «هفتاد طعن و ضرب» و «یک طعن از دست من انطوطیه راست تا بدانی که طعن چگونه است» پیداست.

فواید ادبی، تاریخی و اجتماعی

با توجه به آنچه گفتیم، باید قبول کرد که داستان‌های عوامانه از فواید ادبی خالی نیستند. برخی از این فواید به تاریخ ادبیات مربوط می‌شوند. مثلاً *داراب‌نامه طرسوسی* درباره کوش پیل‌دندان، که داستان او تنها در یک نسخه خطی موجود است و آن نسخه هم افتادگی‌های بسیار دارد، اطلاعاتی به دست می‌دهد که می‌توان از روی آنها برخی کمبودهای نسخه واحد آن اثر را رفع کرد^{۳۰۹}. همچنین، شاید به خاطر اینکه نویسندگان این نوع ادبیات مانند قصه‌گویان اروپای قرون وسطا بی‌سواد نبوده و با ادب خواص هم آشنایی ولو مختصری داشته‌اند، گهگاه در بیان ایشان جملاتی هست که چیزی از ادب خواص را به خاطر خواننده می‌آورد. مثلاً در داستان *سمک عیار میدان جنگ* و *هنگامه نبرد میان دو لشکر بدین‌سان* وصف شده است.

«دهل جنگ به گوش خورشید شاه رسید. بفرمود تا لشکر عزم میدان کردند. [او] از صوت کره نای و دبور و شیپور و راعه و بوق برنجین از لشکر خورشید شاه برآمد. دلیران آهنگ جنگ کردند. بددلان قصد گریز کردند. دلیران [را] روی به جنگ چون گلنار شد. نقیبان صف هر دو لشکر راست کردند. میمنه و میسره و قلب و جناح بیاراستند»^{۳۱۰}.

این جملات یادآور ابیات زیر از فرخی است که می‌فرماید:

بدان زمان که دو لشکر به جنگ روی نهند	جهان نماید چون گلستان ز رنگ علم
زمین ز مرد شود تنگ چون گشن بیشه	هوا ز گرد شود تیره چون سیه طارم
زبان گردان گویا شود به دار و بگیر	دل دلیران مایل شود به جور و ستم
رخ گروهی گردد ز هول چون دینار	لب گروهی گردد ز بیم چون درهم ^{۳۱۱}

یا این تصویر بسیار زیبای طلوع از *داراب‌نامه طرسوسی*:

«میلاذ برخاست در آن وقت سپیده دم و دست و روی بشست و به عبادت ایزد تعالی

مشغول گشت تا آنگاه که روز دست مبارک از پرده نیلگون بیرون کرد و گیسوی شب تیره را برگرفت و حلق او را ببرید و او را در خون بکشید و سر او ببرید و او را در پس کوه انداخت و خون وی در روی و جامه خود کشید و بمالید و تیغ از میان برآورد و بجنابید چنان که شعاع او از مشرق به مغرب گرفت و بر خروشید و سر از کوه البرز برآورد و تیغ سیاست اندر گزرانید و خرد و بزرگ هند را در پیش کرد و در جانب مغرب هزیمت داد»^{۳۱۲}.

که یادآور ابیات زیر از شاهنامه فردوسی است:

چو از کوه بفروخت گیتی فروز دو زلف شب تیره بگرفت روز
از آن چادر قیر بیرون کشید به دندان لب ماه در خون کشید
از فواید ادبی گذشته، باید گفت که ادبیات عوامانه، به حکم اینکه متعلق به طبقه عوام جامعه است، مانند روزنه‌ای است که از آن می‌توان بر فرهنگ اجتماعی دوران گذشته نظر انداخت و از این روی در مطالعات تاریخی و جامعه‌شناسی تاریخی هم بسیار به کار می‌آید. مثلاً از اطلاعاتی که در داستان سمک عیار آمده است می‌توان دانست که آیین دفن پادشاهان در قدیم گویا با «نوحه و زاری مطرب»^{۳۱۳} همراه بوده و نیز می‌توان پی برد که شمایل حمالان و فراشان چه بوده است^{۳۱۴} و روستائیان چگونه لباسی بر تن می‌کرده‌اند^{۳۱۵} یا اینکه زنان در قدیم پستان‌بند داشته‌اند^{۳۱۶} و قسمی آگاهی فمینیستی هم در جامعه موجود بوده است. مثلاً در این صحنه:

«ابرک نگاه کرد تا آن سوار کیست، که ماگاه خود از سر برگرفت. دو گیسوی عنبرین دید و روی چون ماه. زره باز کرد و پستان‌بند و سخت پاکیزه بود. و خود از سر برگرفته و خشک می‌کرد. با خود می‌گفت، چنان که ابرک می‌شنید، می‌گفت: ای دریغا که به طاووس مانم چون به همه جای فرو می‌نگرم. چون به پای می‌نگرم خجل می‌شوم. ای دریغا که از مردانگی هیچ باقی نیست. اما آخر زخم، و زیر دست کرد باید بودن»^{۳۱۷}.

جای دیگر، روزافزون که زنی جنگجو بوده است با مردی در باب آنچه که زنان را شایسته است مجادله می‌کند و در استدلالات او مطالبی عنوان شده که در مغرب زمین تا قرن ۱۹م و آغاز نهضت آزادی زنان بسیار کمیاب بوده، تا چه رسد به دوران تألیف سمک عیار، یعنی در اواخر قرن ۱۶م یا دهه آخر قرن ۱۲م.

«نیکو گفت: تو دختر کانونی که اسفهسالار شهر ماچین بود و پدر خود را با برادر بکشتی. روزافزون گفت: من همانم و تو را نیز بکشم... گفت ای دختر شرم نداری که دودمان آلوده کردی و بر پدر و برادر بیرون آمدی و ایشان را بکشتی و با عیارپیشگان دست یکی کردی؟ تو را خود نام و ننگ نیست؟ می‌بایستی بودی که زن پهلوانی بودی و در پس پرده نشسته بودی و فرمان می‌دادی. تو چرا عیارپیشگی می‌کنی؟ اگر فرمان من بری بازگرد و از کرده پشیمان شو و با من عهد کن تا من تو را به زنی کنم و بانوی دوازده دره باشی. روزافزون گفت: ای پهلوان، اگر پدر و برادر بکشتم سزاوار بودند که هر که کار ناوایب کند او را بکشند و بر آن بر ایشان بیرون آمدم که ناجوانمردی کردند، شرط نیست. نام نیکو بهتر در جهان از بدنامی. دیگر می‌گویی که دوده به ننگ آلوده‌ای. چرا؟ من آن دخترم که مردان عالم در پیش من همچون زنان شرم باید داشت که کاری زشت کنند^{۳۱۸}. من از شرم بسیار که دارم اگر مردی بینم که سخن بر خطا گوید او را بکشم و قهر کنم و اگر توانم جگر او به در آورم تا بر وی چه رسد! و گفتی: زن پهلوانی بودی و در پس پرده نشسته بودی و فرمان دادی. زن باید که با بستر بود و پاکدامن و پرهیزگار، چه در میان صد هزار مرد و چه در پس پرده. که من آن وقت همه پهلوانان زن خود شمارم و فرمان دهم به اقبال خورشید شاه که مرا به خواهری قبول کرده است، و تو مرا به زنی می‌خواهی؟ مردان در دره نبودند که مرا به زنی کردند؟ از این کار سیر آمدی؟ دشخوار بود؟ اکنون زناشوهری با وقتی دیگر افکن. اگر به جنگ آمدی بیاور تا چه داری و بیش از این مگوی که روزگار شد»^{۳۱۹}.

جای دیگر از ثروتمندان و کسانی که به علت کثرت مال و مکنت خود را از دیگران بالاتر می‌دیدند انتقاد کرده می‌نویسد:

«سرخ کافر گفت: ارمن شاه عقل ندارد. نمی‌داند که اساس دنیا چنین افتاده است. هیچ کس چون از مادر بزاد چیزی با خود نیاورد. همه از جای‌ها به دست آورند. ببرند و بدزدند و ببخشند و بخورند و خود را پادشاه سازند از مال مردم. عاقلان دانند که کار عالم چنین است»^{۳۲۰}.

یکی از مهم‌ترین اطلاعات تاریخی و جامعه‌شناسی که از این کتب داستانی عوامانه دستگیر می‌شود، این است که عوام ایران از هویت ملی خود همیشه آگاه بوده‌اند. به

عبارت دیگر، برخلاف مردمان و فرهنگ‌های دیگر، مخصوصاً نفوس اروپایی که حب‌الوطن در میان ایشان پدیده نوظهوری است، ایرانیان از کیستی و از وابستگی خود به سرزمین آباء و اجدادیشان کاملاً مطلع بوده خود را به این آب و خاک متعلق می‌دانسته‌اند. در *داراب‌نامه طرسوسی* که به اقرب احتمالات در قرن ۷م، یعنی در حدود قرن ۱۲م تصنیف شده است، این آگاهی ملی به تصریح ذکر شده است. مثلاً هنگامی که پوراندخت، دختر داراب به میدان جنگ می‌آید، او را چنین وصف می‌کند:

«پوراندخت بنت داراب بن داراب بن اردشیر، سوار زمانه، دوستدار ایران و ایران‌زمین... سپری در بازوی افکنده و کیش و قربان بر میان بسته و ساعدین و ساقین در دست و پای کرده و نیزه‌ای در دست [گرفته]. بر این صفت برابر رومیان آمد و مبارز خواست و سر نیزه بر زمین نهاد»^{۳۲۱}.

جای دیگر هنگامی که یکی از دلیران ایرانی به نام گرزدون را که در جنگ با اسکندر اسیر شده بوده به حضور او می‌آورند که گردن بزنند، گرزدون، پوراندخت را که ناشناس در دستگاه اسکندر بوده می‌بیند:

«[گرزدون] مردی مردانه بود. چون به زانو در نشاندنش، روی سوی اسکندر کرد و گفت: از کشتن من چیزی نخیزد. مرا مکش تا خبری دهم. [اسکندر] گفت بگوی. گرزدون را چشم باز کردند که چه داری؟ بگوی تا بروی. پوراندخت خویشان را از جای نبرد و بر جای می‌بود به عیاری و می‌گفت: ای جوانمرد، چه داری؟ زودتر بگوی تا این مهتر تو را زود آزاد کند و نعمت دهد و پهلوانی دهد. گرزدون در پوراندخت نگریست و شرم داشت و گفت ای تن، بیا تا جان خوش دهم از بهر پوراندخت که وی دختر ملوک است و بانوی ایران زمین و ملکه است و اینجا آمده است و اسکندر او را نمی‌داند. اگر من این ساعت بگویم که او پوراندخت است، او را فرو گیرد و هلاک کند و همه ایرانیان را رومیان بگیرند. من اینجا خویش را فدای ایران کردم. گرزدون گفت ای ملک‌الروم بدان و آگاه باش که من هیچ ندارم. [اسکندر] گفت: بر من افسوس می‌کنی؟ عقابین ببارید. عقابین آوردند و به زمین فرو بردند و او را بر عقابین فرو کشیدند و به زخم گرفتند دورویه تا خون از پشت وی به پای وی فرو می‌رفت گوشت و پوست وی به تازیانه همی ربودند و او آه نمی‌کرد تا چندانی که جان بداد»^{۳۲۲}.

به عبارت دیگر، این گرزدون زیر شکنجه می‌میرد، اما به وطن خود خیانت نمی‌کند. جای دیگر ایرانیان که در محاصره سپاه اسکندر بوده‌اند، به او می‌گویند که ما را با تو و با دیگر رومیان سر جنگ نیست اما می‌خواهیم با ایرانیانی که به وطنشان خیانت کرده و به سپاه تو ملحق شده‌اند جنگ کنیم^{۳۲۳}. در همین حرب، پوراندخت نیز خطاب به ایرانیان می‌گوید: «تا جان دارم می‌زنم تا ایران را از دشمنان شما خالی گردانم»^{۳۲۴}. لزوم فداکاری ایرانیان برای حفظ آب و خاک خود بر عوام ایران اظهر من الشمس بوده است و به همین دلیل نیز این احساس نیرومند وطن پرستی در متن داستان‌های عوامانه وارد شده است. مثلاً در یک صحنه این داستان، پوراندخت که به مأموریت خطرناکی می‌رفته است، پیش از حرکت به اسکندر می‌گوید: «بدان که من چندین رنج که بر تن نهاده‌ام از برای ایران نهاده‌ام که تا ایران را گزندی نرسد و ایران خراب نگردد»^{۳۲۵}. همچنین هنگامی که رومیان به ایران حمله کرده‌اند، همای داراب را بر تخت می‌نشانند و به اشراف ایران می‌گوید: «با وی دست یکی کنید تا ولایت ایران از دست دشمنان بیرون کنید و ایران با شما بماند و ویران نگردد. پس نامه‌ها به اطراف ایران، از قصران و طبرستان و مازندران و خراسان «و به هر جانبی» ارسال می‌شود و ایرانیان روی به داراب می‌نهند و داراب ایشان را می‌گوید: من می‌خواهم که ایران ویران و معطل نگردد که دریغ بود که رومیان در ایران وطن سازند»^{۳۲۶}. همین که ایرانیان از استان‌های مختلف این سرزمین می‌آیند تا علیه دشمن خارجی با داراب «دست یکی» کنند، پاسخ دندان‌شکنی است به سخنان بی‌بنیاد کسانی که ترک و بلوچ و کرد و دیلم و دیگر اقوام ایرانی را از به قول خودشان «فارس‌ها» جدا می‌پندارند. به این نکته مهم که اهالی ایران، از هر گوشه این مملکت که باشند، مردم یک سرزمین و با یکدیگر هموطن‌اند. در *داراب‌نامه* بیغمی هم تأکید شده است. مثلاً در یک صحنه داستان، داراب می‌گوید: «من نیز که ملک دارابم سه ساله خراج از رعیت جمله ایران برداشتم. در حال حکم و یرلغ در جمله عراق و خراسان و آذربایجان بنوشتند که حکم ملک داراب چنین است»^{۳۲۷}.

به عبارت دیگر، در قرون ۱۲م عراق و خراسان و آذربایجان را مثل امروز جزئی از ایران می‌دانسته‌اند و این معنی در کتاب‌های عوامانه از این روی وارد شده بوده که عوام‌الناس آن دوران نیز بر همین عقیده بوده‌اند.

نه تنها آگاهی ملی بلکه حس غرور ملی در این داستان‌ها موج می‌زند. مثلاً سرور یمنی در باب ایرانیان می‌گوید: «این ایرانیان مردم عجب‌اند. جمله خیره و عیار و جنگی‌اند و در کارها ترک سر کرده‌اند»^{۳۲۸} و دیگری ایرانیان را «مردمان جوانمرد و مبارز و شجاع و سرباز»^{۳۲۹} می‌خواند.

بنابراین ادبیات عوامانه ایران در زمان سلاجقه و فرمانفرمایان بعد از ایشان، نشان می‌دهد که از نظر حس وطن‌پرستی، ایرانیان با هیچ قوم دیگری در دورانی که در تاریخ اروپا، قرون وسطا خوانده می‌شود، قابل مقایسه نیستند. مردم ما در زمانی صاحب این عواطف بوده‌اند که اهالی هر شهر و روستای اروپا وطن خود را همان شهر یا روستا می‌پنداشتند.^{۳۳۰}

پس از اینکه ادبیات عوامانه فارسی، بیشتر به همت و تحت تأثیر تحقیقات محمدجعفر محجوب، که به قول جلال‌الدین همایی «فصل گمشده‌ای را به تاریخ ادبیات افزود»^{۳۳۱} صورت گرفت، تعدادی از متون مهم داستانی عوامانه با همت اساتیدی چون خانلری و صفا منتشر شد. وجود این ادبیات و مخصوصاً جنبه‌های مردمی آنکه ادب عوامانه را از ادبیات اکثراً درباری خواص متمایز می‌کرده، به نوعی شیفتگی در میان برخی از محققانی که باید ایشان را به حق پیش‌کسوتان تحقیق در ادب عوامانه فارسی به حساب آورد، منجر شده است. این شیفتگی کاملاً قابل فهم در نوشته‌های روشنفکرانی چون محجوب و خانلری، که مانند دیگر فضیای دوران خود کم‌وبیش تمایلات چپ‌گرایانه داشته و قلباً به طبقه عوام متمایل بوده‌اند محسوس است. قصه‌گویان در نوشته‌های ایشان از محیط تاریخی - اجتماعی خود به یک فضای آرمانی چپ‌گرایانه منتقل شده‌اند و استنتاجات تاریخی و جامعه‌شناسی که از قصه‌گویی و داستان‌های عوامانه در آثار این بزرگان آمده، گهگاه از غلو و جانبداری خالی نیست. مثلاً آراء خانلری در باب قدمت داستان‌ها، نحوه روایت آنها و اهمیت و موقعیت اجتماعی عیاران در تاریخ اجتماعی ایران، محل تأمل است.

چنان‌که پیش از این گفتیم، داستان‌های عوامانه یک پا در فولکلور، و پای دیگر در ادبیات کتبی دارد. رابطه این داستان‌ها با فولکلور از برخی اصطلاحاتی که در این کتب به کار رفته و به نقل قصه‌گویان شباهت دارد، مشهود است. مثلاً در داستان سمک عیار

مکرراً با عباراتی چون: «ما آمدیم به حدیث»^{۳۳۲}، «فی القصة»^{۳۳۳}، «القصة»^{۳۳۴}. و نیز با کاربرد مکرر لغت «راوی» مواجه می‌شویم که داستان‌سرایی شفاهی را به ذهن متبادر می‌کند. اما به نظر نگارنده، به صرف ذکر لغت «راوی» در این داستان نمی‌توان مؤلف آنرا بی‌سواد پنداشت، بلکه باید او را از طبقه عوام باسواد دانست که کم‌وبیش با ادبیات خواص نیز آشنایی داشته است و متنی کتبی را برای مستمعان قرائت می‌کرده است. از این گذشته، در بیشتر این کتب ابیاتی از شعرای بزرگ فارسی‌زبان نقل شده و صاحب سمک عیار در یک موضع بیتی از شاعر بزرگ عرب، متنبی در میانه داستان درج کرده است^{۳۳۵}. با این حال، کاربردهای عوامانه این داستان‌ها باعث شده است که فضایی ما اینها را آفریده قصه‌گویانی بدانند که به قول خانلری داستان‌های آنان: «قرن‌ها مایه سرگرمی و نشاط مردم این سرزمین در اوقات فراغت بوده و... هر یک، آنها را از استاد یا پدر خود آموخته و عمری برای مردمان شهر و ده بازگو کرده و سپس این خدمت اجتماعی را به شاگرد یا فرزند خود سپرده و در گذشته‌اند»^{۳۳۶}. در مورد کتاب سمک عیار، که خانلری آنرا سرگرمی چندین قرن مردم در ایران می‌داند، به جرئت می‌توان گفت که چنین احتمالی بسیار ضعیف است زیرا برخلاف برخی دیگر از داستان‌ها، مانند *داراب‌نامه‌ها* و *اسکندرنامه‌ها* که دست‌نویس‌های متعدد دارند، سمک عیار نسخه واحدی بیش ندارد. بنابراین باید این احتمال را در نظر گرفت که این داستان یا استنساخ نمی‌شده و یا کم‌کتابت می‌شده و علت منحصر به فرد بودن دست‌نویس آن نیز همین کتابت نشدن آن است که لابد با درجه محبوبیت آن در میان مردم رابطه مستقیم دارد. ثانیاً نام این کتاب، برخلاف داستان‌های دیگری مانند «وامق و عذرا»، «شروین دستی/دستی» و مانند آنها، در هیچ‌یک از منابع قدیم وارد نشده و حتی نام پهلوان عیار قصه، یعنی سمک هم در منابع جنبی نیامده است. ثالثاً در گزارش‌هایی که از قصه‌گویان و قصه‌خوانی در تذکره‌ها و دیگر کتب وارد شده است، هیچ‌کجا به «نقل» داستان سمک عیار اشارتی نرفته است تا چه رسد به نحوه نقل آن در شهر و ده. به‌رغم این حقایق، خانلری، تحت تأثیر همان احساسات مردم‌گرایانه‌ای که پیش از این به آن اشارت رفت، می‌نویسد:

«فراهم آوردن این داستان کار یکی از قصه‌گویان است که در میدان‌های شهر و ده

یا در کنار شارع عام بساط نقالی می‌گسترده و با نواختن طبل و شیپور مردم را به شنیدن قصه دعوت می‌کردند و این یکی از سرگرمی‌های طبقات پایین جامعه، از زن و مرد و پیر و جوان بوده است. قصه‌گو البته با بزرگان و ثروتمندان سروکاری نداشته تا از آن طبقه صله یا مزدی دریافت کند و ناچار می‌بایست به مختصر کمکی که از شنوندگان قصه به او می‌رسیده قناعت بورزد»^{۳۳۷}.

چندین ایراد به این سخنان وارد است. اولاً اینکه امرار معاش قصه‌گویان فقط از چیزی باشد که طبقات پایین جامعه به ایشان می‌داده‌اند و رابطه نداشتن ایشان با بزرگان صاحبان نعمت هیچ معلوم نیست زیرا هر کسی، از هر طبقه‌ای که باشد، به قصه خوبی که با مهارت بیان شود، علاقمند می‌شود و این موضوع کاری به طبقه اجتماعی شخص ندارد. مثلاً می‌دانیم که سلاطین و اشراف هم قصه و قصه‌گویان را دوست می‌داشته‌اند. مثلاً به گزارش بیهقی، سلطان مسعود غزنوی به ابواحمد خلیل که بسیار شیرین سخن بود، در ازای یک شب قصه‌گویی معادل شانزده هزار دینار انعام داد^{۳۳۸}. چنان که گفتیم، این محدثان داستان‌های خود را از روی یک متن کتبی می‌خوانده‌اند. همین بیهقی در باب سلطان محمود گوید که گورخری را داغ نهاد و رها کرد زیرا «که محدثان پیش وی خوانده بودند که بهرام گور چنین کردی»^{۳۳۹}.

قصه‌خوانان، مانند دیگر ارباب حرف، خوب و بد داشته‌اند. طبعاً محدثان بسیار شیرین سخن و خبره به درباهای سلاطین و اشراف هم می‌رفته‌اند، اما آنهایی که قابل دربار سلاطین و اشراف نبوده‌اند، در کوچه و بازار برای عوام مردم نقل می‌گفته‌اند، چنان که آشپز و کفاش و خیاط خبره هم معمولاً در خدمت طبقات مرفه‌اند که می‌تواند اجرت بیشتری بپردازند. این یک واقعیت اقتصادی است که در میان روشنفکران ایرانی، به خاطر تمایلات اشراف‌ستیزانه و چپ‌گرایانه مسخ شده و به این صورت درآمدی که قصه‌گوها هیچ‌گونه ارتباطی با طبقات بالای جامعه نداشته‌اند. در حالی که نقالان هم مثل هر کس دیگری زن و بچه داشته و مسئول فراهم آوردن نفقات آنها بوده‌اند. به این دلیل اینها هم مثل دیگر کسبه به جایی می‌رفته‌اند که برایشان درآمد بیشتری داشته باشد. در قدیم‌الایام هم مثل حالا، کسبه، چه قصه‌گو باشند و چه از ارباب دیگر حرف، مانند دیگر بندگان خدا نان زحمتشان را می‌خورده‌اند و کاری به اینکه شنونده داستان‌شان

کیست و چه کاره است نداشته‌اند. بنابراین ممکن نیست که داستان سمک عیار را از داستان‌هایی که قصه‌گوها سینه به سینه روایت می‌کرده‌اند، یا آنرا از حکایات و قصص بسیار محبوب قدیم که قرن‌ها وسیله سرگرمی مردم ایران بوده است، پنداشت.

به هر حال تمایلات مردم گرایانه باعث شده است که برخی از خصایص این قصص نادیده گرفته شود، یا دست‌کم نادرست تأویل گردد خانلری به استناد شیوه انشاء کتاب می‌نویسد که این کتاب را فرامرز بن خداداد که کاتب قصه بوده، از دهان صدقه ابن ابی القاسم می‌شنیده و ضبط می‌کرده است.^{۳۴۰} ذبیح‌الله صفا نیز برای اینکه ثابت کند که داستان سمک را «قصصین برای مردم روایت می‌کرده‌اند و آنچه در این کتاب گرد آمده مستند بر نقل یکی از آنان است»، عبارتی را از کتاب نقل می‌کند که در آن راوی داستان از شنونده مزد می‌خواهد^{۳۴۱}. چون عباراتی که به شفاهی بودن یا نبودن داستان سمک مربوط می‌شود برای بحث ما مهم است، در اینجا چند مورد از آنها را عیناً نقل می‌کنم:

«هر که خواهد تا بداند که احوال عالم‌افروز در آن حالت به چه رسید و چگونه نجات یافت، پنجاه دینار زر بدهد و یکی توانایی ندارد، بدین جمع که حاضر آمده‌اند بدهند تا من بگویم که سمک با محنت بماند یا رستگار شد. اگر زر ندارید، هر یکی صحنی حلوای به شکر از آنچه خود می‌خورد بفرستید تا من نیز بخورم. و اگر از آنچه گفتم هیچ نیست، هر یکی یک بار الحمد از برای جمع‌کننده این کتاب بخوانید و از خدای تعالی او را آمرزش خواهید»^{۳۴۲}.

«جمع‌کننده کتاب حلوای خواهد تا بگوید که این شخص کیست و ما را راه نماید که چگونه از میان این قوم بیرون رویم. فرخ‌روز گفت: دوستان ما بسیارند که حلوای به شکر بدهند»^{۳۴۳}.

«[شروان‌بشن] بیامد و چیزی در گوش پدر گفت... نگویم که آنچه شروان‌بشن گفت در گوش پدر چه بود تا هر یکی یک بار الحمد از برای جمع‌کننده این کتاب بخوانند تا خدای تعالی بر وی رحمت کند»^{۳۴۴}.

«شروان‌بشن پیش فرخ‌روز شد و سخنی در گوش فرخ‌روز گفت. فرخ‌روز بگریست. پس از آن بخندید. عالم‌افروز در آن کار فرو ماند که این سخن چه بود در گوش وی

گفت... تو نیز هم ندانی که آنچه بود، مگر ده نبت بدهی از بهر جلاب که مرا پاره‌ای گلو رنج می‌نماید و اگر نه از [بهر] جمع‌کننده کتاب یک بار الحمد بخوان تا خدای تعالی بر وی رحمت کند»^{۳۴۵}.

«اگر خواهید که بدانید که احوال ایشان به چه رسید هر یکی یک بار الحمد از برای جمع‌کننده کتاب و نویسنده بخوانید تا خدای تعالی بر ایشان رحمت کند. آمرزیده باد که بخواند»^{۳۴۶}.

«آن جوان گفت چون مرا سوگند دادی و خواهی تا نام من معلوم گردانی که کیستم، بگوی تا هر که حاضراند هر یکی هزار دینار دهند. اگر بسیار است، هر یکی دیناری، کم از این نخواهم و اگر ندارند هر یکی یک بار الحمد از برای جام جمع‌کننده این کتاب فرامرز بن خداداد و کاتب این کتاب بخواند و ایشان را آمرزش خواهد تا به فضل خویش یزدان بر وی رحمت کند»^{۳۴۷}.

در تمام موارد راوی داستان مزد را «از برای جمع‌کننده کتاب» و نویسنده «کاتب کتاب» می‌خواهد. بنابراین لازم نیست که راوی حتماً قصه‌گویی باشد که «نقالی» می‌کرده است، بلکه می‌توان تصور کرد که دفترخوانی بوده که از روی کتاب برای مردم قصه‌ای می‌خوانده است و در میان قرائت از مستمعان اجرت یا دعا می‌خواسته است؛ زیرا اگر این شخص نقال بود و داستان را از حفظ روایت می‌کرد، دیگر لزومی به ذکر «جمع‌کننده کتاب» یا «نویسنده» نبود.

بنابراین داستان سمک عیار را نمی‌توان با اطمینان خاطر یک داستان شفاهی دانست که نقالی، صدقه نام آنرا روایت کرده بوده و کاتبی به نام فرامرز بن خداداد، آنرا نوشته بوده است. اما در اینکه چنین احتمالی یکی از احتمالاتی است که در مورد این کتاب می‌توان داد، حرفی نیست. به‌طور کلی معلوم نیست که چه مقدار از این داستان اثر طبع صدقه بن ابی‌القاسم و چه مقدار آن آفریده ذهن فرامرز بن خداداد است. در این موارد، نگارنده رأی حبیب یغمایی را می‌پسندد که نوشته است: «مصنف کتاب معلوم نیست زیرا داستان‌هایی بدین نمط در طی قرن‌ها و روزگارها چندان شاخ و برگ می‌یابد که نمی‌توان گفت مصنف تنهای یکی است»^{۳۴۸}.

مطلب دیگری که در مورد این کتاب قدری بدون تأمل عنوان شده این است که

داستان سمک عیار را از داستان‌های بسیار قدیم ایرانی پنداشته‌اند. خانلری در این باب می‌نویسد:

«از جمله نکته‌هایی که رابطه این داستان را به روایت‌های ایرانی دوران پیش از اسلام می‌رساند یکی ذکر وجه تسمیه خورشید شاه قهرمان اصلی داستان سمک عیار است. در این کتاب می‌خوانیم که: چون... وی در وجود آمد... در حال دایه بیامد و او را در قماط پیچید و به خدمت شاه آورد و آن ساعت که فرزند ماه‌روی در کنار شاه خوابانید، آفتاب به رخسار مرزبان شاه تابید. برنگرید، آفتاب را دید. فرزند خویش را خورشید شاه نام نهاد^{۳۴۹}. این مورد درست همانند است با آنچه که در کتاب پهلوی بندهش در ذکر اعقاب منوچهر پادشاه کیانی آمده است»^{۳۵۰}. یکی از نیاکان منوچهر، منوش خورشید پت وینیک یعنی منوش خورشید بینی نام دارد. و وجه تسمیه او در آن کتاب چنین آمده است که چون از مادر زاد پرتو خورشید به بینی او تابید^{۳۵۱}.

صحت این مطالب بسیار بعید است زیرا اینکه پدری فرزندش را با دیدن خورشید، خورشید شاه نام نهد مثل این است که پدر دیگری با دیدن گل «لاله» دختر نوزادش را به فال «لاله» بنامد. از این گذشته، افتادن خورشید بر بینی نوزاد و داستان پهلوی هیچ مناسبتی با نام‌گذاری نوزاد در داستان سمک ندارد. ثانیاً لازم نیست که هر داستان ایرانی را که بعد از استقرار اسلام در ایران می‌بینیم به هر وسیله‌ای هست به فرهنگ ایران باستان بچسبانیم یا گمان کنیم که داستان‌سرایی و خلاقیت هنری ایرانیان حتماً باید ریشه در اصلی باستانی داشته باشد. مهرداد بهار که اصرار عجیبی در ایجاد رابطه بین همه مظاهر فرهنگی ایران اسلامی، با ایران پیش از اسلام و حتی با فرهنگ یونان باستان داشت، با استناد به تشابهات صوری و سطحی، آیین عیاری را که حرفه پهلوان اصلی داستان، یعنی سمک عیار است، با «مهرپرستی» در ایران باستان مربوط می‌کند و از او نقل کرده‌اند که آیین عیاری بازمانده آیین کهن مهرپرستی است زیرا: «مهر به هنگام زادن دشنه‌ای در دست راست خود دارد و عیاران همگی کاردی پیوسته همراه دارند»^{۳۵۲}. مهر... نگهدار پیمان و دوستی است، عیاران نیز در نگهداری پیمان و دوستی تا پای جان می‌ایستند و دروغ را دشمن می‌دارند. مهر زورمندی بی‌خوابست که... پس از فرو رفتن خورشید به پهنه زمین به در می‌آید... عیاران نیز به شب در پی کارها می‌روند

و شبروی از لوازم عیاری است. مهر در کشتی‌گیری مهارت دارد، و عیاران نیز در این فن ماهرند. احترام به رهبران در آیین مهر و آیین عیاری واجب است. عیاران به هنگام سوگند خوردن به یزدان دادار و به نور و نار و مهر و یا به زند و پازند و نور و نار و مهر و برخی اوقات به نان و نمک جوانمردان، سوگند می‌خورند^{۳۵۳}. این مطالب به «تداعی آزاد»^(۱) بیشتر شبیه است تا به استدلال.

دیگر از مطالبی که در استنتاجات فضلا در باب کتاب سمک عیار قابل قبول نمی‌نماید، انتساب ایشان به خراسان است. البته در متن کتاب نسب نویسنده و «راوی» صریحاً ایشان را به ولایت فارس منسوب می‌کند، زیرا یکی «صدقة بن ابی القاسم شیرازی» و دیگری «خداداد بن عبدالله کاتب ارجانی» نام دارند^{۳۵۴}. باین حال خانلری نوشته است: «با آنکه صدقة بن ابوالقاسم منسوب به شیراز و فرامرز خداداد منسوب به ارجان فارس است، از شیوه انشای کتاب و نکات متعدد مربوط به قصه احتمال نزدیک به یقین آن است که این روایت در خراسان تدوین شده باشد»^{۳۵۵}. اما حقیقت امر این است که هیچ نکته‌ای در متن داستان، و هیچ چیزی در شیوه انشاء کتاب وجود ندارد که از آن بتوان بر خراسانی بودن داستان سمک عیار حکم کرد. چنان که پیش از این مکرراً متذکر شده‌ایم، به‌طور کلی انشاء ادیبانه زبان فارسی، خراسانی و غیرخراسانی نداشته بلکه یا دبیرانه و فنی بوده و یا ساده و همه‌فهم^{۳۵۶}. مطالبی نیز که در باب عیاران و رابطه داستان سمک عیار با عیاران سیستان ذکر شده است، قابل قبول نمی‌نماید و چون در جای دیگر این مطالب را به تفصیل مورد بررسی قرار داده‌ایم^{۳۵۷} لزومی به تکرار نیست. تنها مطلبی که باید در این مورد متذکر شد این است که به‌رغم محبوبیت عیاران، نه هر عیاری جوانمرد و پارسا بوده است. فی‌الواقع چنین به نظر می‌رسد که بیشتر ایشان از قبیل اراذل و اوباشی بوده‌اند که گهگاه دستگاه انتظامی ایشان را جمع کرده آزار و اذیتشان را از گردن مردم برمی‌دارد. بیشتر کسانی بوده‌اند که مثل لات‌های این دوره بر بدنشان به قول امام محمد غزالی با سوزنی که «فرو برند و سیاهی در نشانند» خال کوبی می‌کرده‌اند^{۳۵۸} و اسباب مزاحمت مردم را فراهم می‌آورده‌اند. مثلاً ابوحنیان

(1). Free Association

توحیدی، در الامتاع والمؤانسة آورده است که یکی از عیاران در محله باب الطاق (در بغداد) افسار قاطر قاضی القضاة را گرفت و از او پرسید که مرعوشی (یعنی شیعه) است یا فضلی (یا سنی)؟ قاضی که می‌ترسید اگر اشتباه جواب دهد عیار فتنه و سفاهت بر پای خواهد کرد، از همراهانش می‌پرسد: «ما در چه محله‌ای هستیم. جواب می‌دهد، در محله مرعوش. آن وقت قاضی می‌گوید من مرعوشی هستم و از دست عیار رها می‌شود»^{۳۵۹}.

شاید طبری و مسعودی در گزارش جنگ میان امین و مأمون، از اولین منابعی باشند که وضع عیاران و کیفیت جنگ کردن آنها را به تفصیل نوشته‌اند. فقیهی می‌نویسد که از آنچه که این دو مورخ در باب عیاران نقل کرده‌اند معلوم می‌شود که اینها مردمان بیکار و بی‌هنر اما دلیر و بی‌باک و تیزهوش بوده‌اند که کاری جز ایجاد مزاحمت برای مردم نداشته‌اند و هرگاه فتنه‌ای برمی‌خاسته و هرج و مرج پیش می‌آمده یا حکومت وقت توان ایجاد نظم و آرامش را نداشته، بسیار موجب اذیت و آزار مردم را می‌شده‌اند. طبری می‌نویسد که در جنگ میان امین و مأمون عیاران بغداد طرفدار امین بودند و با سپاه طاهر بن حسین می‌جنگیدند و شماره‌شان در این دوران به پنجاه هزار تن می‌رسید. عیاران بغدادی معمولاً برهنه و گاهی لخت مادرزاد بودند، و از این‌روی ایشان را عراة (یعنی برهنگان) می‌نامیدند. به گزارش همدانی در زمام عزالدوله بویه‌ای یکی از رؤسای عیاران که آسود الزبد نام داشت لخت مادرزاد در کوچه و بازار می‌رفت. به قول صاحب مروج الذهب اینها در غارت خانه‌های مردم، جیب‌بری و تجاهر به شراب‌خواری و انواع فسق و فجور ید طولایی داشتند. ابن جوزی در المنتظم نوشته است که در سال ۳۶۴ق عیاران در بازار چوب‌فروشان آتش‌سوزی مفصلی به راه انداختند که باعث سوختن آن بازار شد و از آن به بازار گوشت‌فروشان کشید و بسیاری از دکان‌ها را از بین برد. چون کار ایشان بالا می‌گرفت، بر اسب سوار می‌شدند و از بازاریان مالیات می‌گرفتند و یکی از رؤسای ایشان برهنه راه می‌رفت و به نهب و غارت اموال مردم می‌پرداخت^{۳۶۰}.

مطالعات مربوط به داستان‌های عوامانه‌ای که عیاران در آنها نقشی مهم دارند، آکنده از تأویلات رمانتیک و غیرواقعی در باب این طبقه است. البته در این که لابد در میان این گروه اشخاص جوانمرد و لایق هم پیدا می‌شده است حرفی نیست. اما استناد به

متون داستانی از قبیل سمک عیار و جز آن باید با احتیاط فراوان صورت گیرد و نباید جوانمردی‌های سمک و دیگر عیاران داستان‌های عامیانه را به مثابه اسناد تاریخی و قابل استناد در تأویلات و تحقیقات مربوط به تاریخ اجتماعی ایران به کار گرفت. این گونه شواهد حتماً باید از طریق شواهد و اسناد مستقل دیگری مورد تأیید قرار گیرند تا بتوان به آنها استناد کرد.

شعر

گفتیم که سلجوقیان اولین سلسله‌ای بودند که مرزهای ایران را دوباره تا حدود شاهنشاهی بزرگ ساسانی گسترش دادند. اما گسترش مرزها رانمی‌توان صرفاً یک پدیده جغرافیایی - سیاسی به شمار آورد. فتوحات نظامی دارای ابعاد مهم فرهنگی هستند، زیرا مرزهای سنتی فکر و فرهنگ را درهم می‌شکنند و با اخذ آیین‌ها و جهان‌بینی‌های جدیدی که از مناطق مفتوحه وارد فرهنگ فاتحان می‌شود، طرز فکر و نگرش در آن فرهنگ تغییر می‌کند. بسط مرزهای جدیدی که از اندیشه نفوس ساکن در محدوده آن مرزها می‌انجامد. مرزهای فکری شهروندان کشوری که حدود آن در اثر کشورگشایی‌های سلاطینش گسترش می‌یابد، همراه با آن گسترش جغرافیایی وسیع می‌شود. فرهنگ اسلامی موجود در جزیره‌العرب، هنگامی که مسلمانان بر آن مسلط شده بودند، با این فرهنگ در دوران خلافت عباسی که بر منطقه‌ای از حدود هند تا آفریقای شمالی و بخشی از اروپای غربی فرمان می‌راند، از زمین تا آسمان متفاوت است. به همین قیاس زبان شعر و ادب سلاجقه نیز، که بر اعظم مناطق جهان متمدن عصر خود مسلط بودند، با زبان محلی شعر سامانی و با ادب خراسانی غزنویان که رو به فرامرزی شدن داشت، فرق می‌کند.

وسعت مرزهای اندیشه به وسعت تفکر و به تفکر گمانه‌زنانه^(۱) یا اندیشه نظری می‌انجامد. فلاسفه، ادبا و نظریه‌پردازان دینی با تلفیق آنچه که خود دارند با آنچه که در اثر فتوحات و گسترش مرزهای سرزمینشان با آن روبه‌رو شده‌اند، نظریاتی را عنوان

(1). Speculative Thought

می‌کنند که با آنچه که معمول و معتاد فرهنگ علمی و سنتی آنان بوده است در تضاد تواند بود. بنابراین دولتمردان پیش‌بین و پیشگیر که خطرات سیاسی تأثیر این‌گونه تغییرات را در حوزه فکری یا به رأی‌العین می‌بینند و یا با حدت ذهن آینده‌نگر حس می‌کنند، به پیشگیری از آنها برمی‌خیزند. به نظر نگارنده یکی از عللی که نظام‌الملک طوسی را یا آگاهانه و یا ناخودآگاهانه به ایجاد نظامیه‌ها در سراسر شاهنشاهی وسیع سلجوقی سوق داد همین احساس خطر سیاسی بوده است. به عبارت دیگر، این فرض که یکی از اهداف مهم خواجه از ساختن نظامیه‌ها اعمال مدیریت بر اندیشه نظری جامعه اسلامی بوده باشد، فرض نامعقولی نیست. با ساختن و توسعه این مدارس، خواجه کوشیده است که به موازات گسترش جغرافیایی فتوحات سلاجقه تبعات فکری این فتوحات را در حوزه اندیشه و علم مدیریت کند و ساختاری ابداع نماید که بر این تبعات قسمی نظارت داشته باشد. شاید بتوان گفت که در دوران خواجه آزادی اندیشه اسلامی در نظامیه‌ها موجود بود اما به این شرط که تفکر گمانه‌زن تا آن مرزی که خواجه و مذهب شافعی او معین کرده بودند پیش رود و نه بیشتر. البته ساختن مدارس در سرزمین‌های اسلامی، حتی مدارس که به ترویج نوعی خاص از بینش فلسفی یا مذهبی می‌پرداختند، پیش از نظام‌الملک و نظامیه‌های او نیز سابقه داشت. اما این کار هیچ‌گاه در سطحی وسیع که خواجه پایه‌گذار آن شد، در سراسر جهان اسلام انجام نگرفته بود. در این مورد ممکن است که فعالیت‌های فرهنگی خواجه نظام‌الملک را با تلاش‌های بندیکت مقدس (۴۸۰-۵۴۳م) که انضباط و ترتیب خاصی بر دیرها و مراکز رهبانیت در اروپای قرون وسطا برقرار ساخت مقایسه کرد. یکی از نتایج مهم ایجاد نظامیه‌ها بین‌المللی شدن یک سیستم آموزشی مشخص در سراسر جهان اسلام بود. بدین معنی که پیش از ابداع نظامیه‌ها مدارس گوناگون با سلايق گوناگون در ممالک اسلامی کم نبودند، اما اکثر این مدارس هم محلی بودند، یعنی به همت یا با موقوفات یک شخصیت محلی سلاجقه می‌شدند، و هم بیشتر شاگردان و استادان آنها از کسانی که معمولاً در همان حدود و ثغور زندگی می‌کردند تشکیل شده بود. نظامیه‌ها این آرایش تعلیماتی را بر هم زد و ساختار مدرسه و تعلیم و تعلم را از ساختار اساساً محلی به یک ساختار بین‌المللی مبدل گردانید. گسترش مرزهای امپراتوری و اقتدار نسبی

دولت مرکزی که مسافرت و رفت و آمد را نسبتاً آسان تر کرده بود، به این حرکت تفکر علمی به سوی تنوع و ناهماهنگی دامن می‌زد. اگر به مسیر جهانگردی ناصر خسرو از ماوراءالنهر تا مصر و حجاز و بازگشت او به ماوراءالنهر بنگریم می‌بینیم که طی چنین مسافتی از راه زمین، حتی در قرن ۲۱م با امنیت خاطر امکان پذیر نیست، زیرا بیشتر مسیر او از مناطقی می‌گذرد که امروزه در هرج و مرج سیاسی به سر می‌برند. بنابراین، به‌رغم همه نابسامانی‌ها و بیدادهایی که در بخش‌های پیشین به آنها اشارت رفت، شاهنشاهی سلاجقه در زمان مدیریت خواجه از نوعی امنیت نسبی برخوردار بود که حتی با شرایط امروزی قابل قیاس است.

طبقه اهل علم که تا قبل از انقلاب فرهنگی منتج از ایجاد نظامیه‌ها، به استثنا آنهایی که مصداق «الرحلة فی طلب العلم» بودند، معمولاً از فضایی محلی تشکیل شده بود، با حمایت یک دستگاه مقتدر مرکزی از حالت محلی در آمد و به طبقه‌ای متنوع و رنگارنگ تبدیل شد. به عبارت دیگر تضادی میان هدف از ایجاد نظامیه‌ها و ماهیت فرامحلی آنها برقرار بود و این تضاد در ازدیاد آراء و عقایدی که از نظر سنت‌گرایان دولت مرکزی ملحدانه بود متجلی می‌شد. شیوع مذاهب و فرقی که خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه مکرراً از تأثیر منفی آنها شکایت می‌کند، در این دوران زاده همین تضاد است. متعلمانی که پیشتر معمولاً با یک شیوه اندیشه محلی سروکار داشتند یکباره با شیوه‌های تفکر گوناگونی روبه‌رو شدند که از اقصی نقاط شاهنشاهی سلاجقه در زیر سقف نظامیه محل گرد آمده بودند. تضاد در این بود که به‌رغم کوششی که در جهت معیاری کردن اندیشه در این مراکز صورت می‌گرفت، دادوستدهای فرهنگی رایج در این مدارس حیطة تفکر شخصی را گسترش می‌داد و به مصداق «بضدها تتبین الاشیاء» اندیشه خویشتن‌نگر یا دورن‌گرا^(۱) در افزایش بود. تبعات ادبی این درون‌گرایی در شعر این دوران ظاهر می‌شود. به قول فروزانفر:

«بعضی از شعرای این عصر مابین غزل و وصف، ترکیبی به میان آورده گاهی از وصف طبیعت به تغزل و وقتی بالعکس فکر خود را تبدیل می‌کنند... اوصافی که در عهد

(1). Introspective Thought

سلجوقی به زبان شعر سروده شده چندان از حدود طبیعت بیرون نیست، ولی در تشبیهات قسمت ترکیبی زیاد است و قسمتی از شعرای وصف‌سرا تشبیهات ذهنی و عقلی را بیشتر به کار برده‌اند و بدین جهت تشبیهات آنها با عصر غزنوی اختلافاتی پیدا کرده و در عصر غزنوی بیشتر تشبیهات روی مایه محسوسات بوده و عقلیات را خیلی کم به کار می‌برده‌اند»^{۳۶۱}.

اما اینکه بگوییم شعرای غزنویه به محسوسات بیشتر توجه داشته‌اند و سرایندگان عهد سلجوقی بیشتر در بند مطالب ذهنی و عقلی بودند، بیان خصوصیتی است که در شعر ایشان می‌بینیم نه بیان علت آن؛ شعرا یکباره تغییر سبک نمی‌دهند. تغییری که در سبک بیان شعر پیدا می‌شود باید علتی داشته باشد. ظاهراً حرکت شعر از محسوسات و وصف به ذهنیت و بیان مطالب عاطفی و درونی همین اشاعه درون‌گرایی و خویشتن‌نگری است که به آن اشارت رفت. اگر به خود اجازه اعمال حدس و گمان بیشتری بدهیم، شاید بتوان گفت که شاعر، ادیب و اندیشمند دوران سلجوقی در رویارویی با محیط بین‌المللی و فرهنگ متنوع شاهنشاهی سلاجقه، خویشتنی و رای خویشتن حسی سرایندگان غزنوی کشف می‌کند و از «خودی» که در شعر فرخی با دف و نای و زلف دلدار و بوس و کنار محض سروکار دارد، به «خودی» در شعر ناصر خسرو و انوری نایل می‌شود که عمق و بعد دارد و ورای محسوسات است. شاید از دید مکتب‌های مذهبی و صوفیانه این عصر هم زاده همین انقلاب خویشتن‌نگرانه و درون‌گرایانه باشد.

در آن دوران، همان‌طور که در مرزهای میان امپراتوری سلاجقه و کفار فرنگ یا میان ثغور سنی‌نشین و سرزمین‌های تحت نفوذ اسماعیلیان زد و خورد و نزاع بود، در مرزهایی که میان عقاید شافعی و حنفی با دیدگاه‌های فلسفی و معتزلی برقرار بود نیز نبردهای خونینی رخ می‌داد.

گفتیم که گسترش مرزهای امپراتوری سلجوقی که با امکانات محدود ارتباطی آن دوران کنترل جامعه و اندیشه را دشوار می‌کرد، باعث شده بود که آراء و عقایدی که سال‌ها در ایران ریشه داشتند، اما هیچ‌گاه اجازه و فرصت گسترش وسیع پیدا نکرده بودند، در برخی مناطق مستقر شوند و نظریات و بینش خود را به صورتی روشمند

ترویج نمایند. دعوت اسماعیلیه و تبلیغات مذهبی ایشان هم از طریق تألیفات پیروان مختلف این آیین و هم از طریق بانفوذترین وسیله اشاعه آنها، یعنی نثر و شعر ناصر خسرو و نمونه بارز این معنی است^{۳۶۲}. اما چون محققان ما، به شرحی که پیشتر گفتیم، هر نوع مخالفت با دولت مرکزی را از مزایای اخلاقی می‌شمردند، در مورد جنبه‌های «آزاداندیشانه» و «دموکراتیک» تفکر ناصر خسرو اغراق کرده‌اند تا جایی که اکثر ایشان او را شاعری درباری به حساب نیاورده و می‌نویسند «ناصر خسرو شاعری درباری نیست و یا اگر وقتی چنین بوده اثری از اشعار آن دوره او به دست ما نرسیده است»^{۳۶۳}. ناصر خسرو در مقام یک اسماعیلی متعصب قسایدی دارد که برخی محققان آنها را سراسر انتقاد اجتماعی و قسمی مبارزه علیه دولت قاهره پنداشته‌اند. اما این اظهار نظرها از آراء دولت‌ستیزانه و یحتمل چپ‌گرایانه خود این محققان رنگ گرفته است، زیرا دیوان ناصر خسرو از مدایح خطاب به خلفای فاطمی مصر خالی نیست. ناصر خسرو اسماعیلی بسیار متعصبی است و تعصب و آزاداندیشی و افکار «دموکراتیک» با هم سنخیتی ندارند. او از یک طرف شعرای درباری ایران را «شعر فروشان خراسان»^{۳۶۴} و دروغگویانی که از حرص، فتنه غزل و عاشق مدح امرا هستند^{۳۶۵} و در در پی پای خوکان می‌ریزند^{۳۶۶} می‌خواند، و از طرف دیگر، در همان قصیده که مدیحه‌سرایان دیگر را کوبیده است، در مدح خلیفه فاطمی مصر و خطاب به عامه مسلمین می‌گوید:

تو راه نمایم که چنبر کرا کن	به سجده مر این قامت عرعرای را
کسی را کند سجده دانا که یزدان	گزیدستش از خلق مر رهبری را
کسی را که بسترد آثار عدلش	ز روی زمین صورت جائری را
امام زمانه که هرگز نرانده است	بر شیعتش سامری ساحری را
نه ریبی به جز حکمتش مردمی را	نه عیبی به جز همتش برتری را
اگر عقل در صدر خواهی نشسته	نشانده در انگشتی مشتری را،
بشو زی امامی که خط پدرش است	به تعویذ خیر است مر خبیری را
بین گرت باید که بینی به ظاهر	از او صورت و سیرت حیدری را ^{۳۶۷}

حسن ظن برخی از محققان پیش‌کسوت ما در باب ناصر خسرو به حدی است که

برای مدیحه‌سرایی‌های او نیز محملی یافته و نوشته‌اند که اگر ناصر خسرو مدتی بیشتر در مصر می‌ماند «با آن ذهن حقیقت‌جویی که داشت بی‌شک آن چنان تا پایان عمر مفتون فاطمیان نمی‌ماند»^{۳۶۸}. نگارنده از چه و چون اعمال و عکس‌العمل ناصر خسرو اگر در مصر مانده بود بی‌خبر است، اما این نوع حدس و گمان‌ها را از مقولهٔ تصورات شخصی می‌داند نه بررسی احتمالات علمی. هیچ دلیلی در دست نیست که ماندن در مصر و مشاهدهٔ اوضاع آن سامان بتواند الزاماً در عقاید و تعصبات کورانهٔ ناصر خسرو نسبت به امامت خلفای فاطمی مصر خللی وارد آورد. انتقادهای ناصر خسرو از اوضاع ایران، مانند برخی انتقاداتی که در نوشته‌های بابیان دورهٔ قاجار دیده می‌شود، نقد منصفانه‌ای از نظام حاکمه نیست، بلکه انتقاد یک نظریه‌پرداز متعصب است از نظامی که با اعتقادات شخصی او در تضاد است، نه چیز دیگر. ناصر خسرو با نفس مدح مخالفتی ندارد اما آنرا تنها در حق ممدوح مورد تأیید خودش جایز می‌داند نه در حق کس دیگر؛ کسانی را که اعتقادی متفاوت از اعتقادات او دارند به چماق هجا می‌کوبد چنان که در قصیده‌ای به مطلع:

یکی خانه کردند بس خوب و دلبر در او همچون او خانه بی حد و بی مر
ابتدا مسلمانانی را که به ممدوح او ارادتی ندارند خر و گاو می‌خواند و بعد وارد مدح
ممدوح می‌شود:

تو گویی که چون و چرا را نگویم	همین است نزدیک من مذهب خر
سوی گاو یکسان بود کاه و دانه	به کام خر اندر، چه میدید چه جو در ^{۳۶۹}
جزیرهٔ خراسان چو بگرفت شیطان	در او خار بنشانند و بر کند عرعر
مرا داد دهقانی این جزیره	به رحمت خداوند هر هفت کشور
خداوند عصر آنکه جز من مر او را	بسی دوستانست هر یک سخنور
چو مدحت بر آل پیمبر رسانم	رسد ناصبی را از آن جان به غرغر... ^{۳۷۰}
چو بر منبر جد خود خطبه خواند	نشینندش روح‌الامین پیش منبر
چو مردم ز حیوان به است و مه است او	ز مردم بهین و مهین است یکسر
به نورش خورد مؤمن از فعل خود بر	به نارش برد کافر از کرده کیفر
چو آن شیر پیکر علامت ببندد	کند سجده بر آستانش دو پیکر ^{۳۷۱}

چه فرق است میان بیت اخیر این قصیده با این بیت از دیوان انوری در مدح:
کرد به شیر علم خانه خورشید دو

گرچه به تمثال چتر، قدر دو پیکر شکست^{۳۷۲}

با اینکه اثیرالدین اخسیکتی می گوید:

بچه دو نیمه زاید پرورده عطار

گر در دو پیکر تیغش بود حمایل^{۳۷۳}

امثال این مدایح که در ذات خود با مدایح شعرای درباری غزنوی و سلجوقی فرقی ندارند، در دیوان ناصر خسرو بسیار است.^{۳۷۴}

در شعر داستانی، کشف خویشتن یا تجلی خود^(۱) در ذهن ادبا و شعرا به گذار از فرم بیان حماسی به فرم بیان رومانسی منجر می شود. بعد از تجلی خویشتن در ضمیر ادبی جامعه، حماسه محملی برای ظهور ندارد زیرا فرم حماسی با رویارویی های کیهانی و مقاومت در برابر دشواری های بزرگ ملی و انسانی سروکار دارد؛ در حالی که سروکار رومانس با دشواری ها و مصائب شخصی است. به همین خاطر در زمان سلاجقه کتاب هایی از نوع شاهنامه، یعنی کتب حماسه ملی تألیف نمی شود اما بحر متقارب که بحر شاهنامه است برای بیان حکایات عشقی و داستان سفرهای خارق العاده و ماجراجویی های شخصی از قبیل آنچه که در گرشاسپ نامه و بهمن نامه و کوش نامه می بینیم، به کار گرفته می شود. لشکرکشی های عظیم به دنبال هدف های ملی و یا گذار از خان های متعدد که بخش اعظم حرکت های پهلوانی را در گزارشات حماسی تشکیل می دهد، در رومانس به سفرهای شخصیت اصلی داستان به دنبال دستیابی به معشوق یا اظهار وجود شخصی مبدل می گردد. حرکت اشخاص در داستان حماسی عامدانه نیست بلکه یا در طول مأموریتی صورت می گیرد (مانند سفرهای هفت خانی رستم و اسفندیار) و یا به صورت تبعید گریبانگر پهلوان می شود (مانند رفتن سیاوش به توران برای گریز از بدنامی). اما در داستان های رومانسی پهلوان بیشتر به دنبال دستیابی به معشوق یا جهانگردی و دیدن جزایر و دریاها و عجایب و غرایب دنیا زادبوم خود را ترک

(1). Self Expression

می گوید (مانند جزایرگردی گرشاسپ در گرشاسپ نامه). در داستان حماسی، قوم یا کشور و رسیدن به اهداف قومی و ملی نقطه ثقل روایت را تشکیل می دهند، اما در داستان های رومانیسی نفس پهلوان جای قوم و کشور را می گیرد. گرشاسپ یا بهمن و رامین هر کدام به نوعی مشغول به خود هستند. اذهان ایشان از دل مشغولی هایی که امثال رستم و اسفندیار را در خود کشیده، خالی است، زیرا هم آفرینندگان این داستان ها و هم مخاطبان آنها خویشتن خود را در شرایط فرهنگی - اجتماعی حاکم بر عصر سلجوقی یافته اند.^{۳۷۵}

کشف این خود، و ظهور این آگاهی شخصی که در رویارویی با «ناخود» حادث می شود، در ادبیات روایی عهد سلجوقی به چندین صورت تجلی می کند. یکی اینکه پهلوان رومانیسی قادر به درک و قبول آیین های بیگانه است و برخلاف جنگاور حماسی که فقط رسم و آیین خود را درست می داند، می تواند با سعه صدر و آرامش، پذیرای راه و رسم دیگران نیز باشد زیرا رومانس این تساهل را به پهلوانان خود می آموزد. مثلاً در گرشاسپ نامه در داستان سفرهای دریایی گرشاسپ آمده است که:

چو ده روز رفتند ره گم و بیش	جزیری دگر خرم آمد به پیش
ز هر گوشه صد میل بیشه به هم	چه رمح و چه صندل چه عود و بقم
همه مردمش پاک برنا و پیر	به دیده چو خون و به چهره چو قیر
سر بینی هر یک انداخته	به سفته در او حلقه ها ساخته
دل پهلوان گشت از آن بدگمان	ز ملاح پرسید هم در زمان
که این بد بدیشان چو بدخواه کرد؟	که شان سفت بینی و کوتاه کرد؟
اگر تافتند این بزرگان ز راه	ز خردانش باری، چه آمد گناه؟
بخندید ملاح و گفت از نخست	چنین آمد آیین ایشان درست
به فرزند از این گونه مادر کند	کش آرایش زور و زیور کند
همان هفته برد که جان آیدش	بسند، به گوهر بیارایدش
از این گر تو را جای بخشایش است	به نزدیک ایشان از آرایش است
شنیدم ز دانای فرهنگ دوست	که زی هر کسی آیین شهرش نکوست ^{۳۷۶}

مصراع آخر این قطعه، «که زی هر کس آیین شهرش نکوست» مصداق همان باور

است که در تئوری‌های مردم‌شناسان و فلاسفه غربی از آن به «نسبیت فرهنگی»^(۱) تعبیر می‌کنند.

در طول گذار از حماسه به رومانس، اشخاص داستانی از جنگاوران به درباریان و شهروندان استحاله می‌یابند. در شاهنامه و به‌طور کلی در متون حماسی تأکید بر پهلوانان و جنگاورانی است که مظهر قوم و نژاد، یا کشور خویش‌اند. در رومانس این مظهریت از بین می‌رود و اشخاص داستانی صاحب شخصیت خودشان می‌شوند، شخصیتی که مظهر چیزی جز نفس ایشان نیست. مثلاً در داستان ویس و رامین، نه هیچ‌یک از این دو شخصیت، و نه شاه موبد و دیگر اشخاص داستان نماد چیزی غیر از خودشان به شمار می‌روند. اما در شاهنامه، رستم یا اسفندیار و حتی موجودی یک بعدی مانند سهراب نمایندگان پدیده‌هایی ورای شخصیت داستان خوداند. این «شخصی شدن» کاراکترها در رومانس معلول همان اکتشافات نفس است که در ادبیات سلجوقی مشاهده می‌شود. یکی از مهم‌ترین تبعات این اکتشاف این است که نقطه نظر و صدای راوی^(۲) از سوم شخص به اول شخص، منتقل می‌شود. خواننده داستان‌های نظامی در بسیاری از موارد به ضرب این انتقال احساس می‌کند که از دریچه چشم اشخاص داستانی به جهان می‌نگرد و این تغییر دیدگاه که از موضع غیرفعال^(۳) «شنونده صرف» به موضع فعال^(۴) ناقل داستان صورت می‌گیرد، موجبات درک مصائب و دشواری‌های اشخاص داستانی را از طریق همدردی با ایشان ممکن‌تر می‌سازد. مثلاً در داستان پیرزنی که به روایت نظامی از سلطان سنجر دادخواهی می‌کند، ابتدا صدای راوی به گوش می‌رسد:

پیرزنی را ستمی در گرفت
دست زد و دامن سنجر گرفت
اما بلافاصله بعد از این بیت مقدماتی، صدای راوی خاموش و اول شخص مفرد، یا متکلم وحده دنباله سخن را در دست می‌گیرد. طبیعی است که هنگام خواندن این داستان چون خواننده دارد از زبان پیرزن سخن می‌گوید، احساس همدردی او نیز با پیرزن بیشتر می‌شود:

(1). Cultural Relativism (2). Narrator's Voice (3). Passive (4). Active

کای ملک آزرَم تو کم دیده‌ام وز تو همه ساله ستم دیده‌ام
 شحنةٔ مست آمده در کوی من زد لگدی چند فراروی من
 بی‌گنه از خانه به رویم کشید موی‌کشان بر سر کویم کشید
 در ستم‌آباد زبانم نهاد مهر ستم بر در خانم نهاد
 گفت فلان نیم شب ای گوژپشت بر سر کوی تو فلان را که کشت؟
 خانهٔ من جست که خونی کجاست ای شه از این بیش زبونی کجاست؟...
 رطل‌زنان دخل ولایت برند پیرزنان را به جنایت برند...
 کوفته شد سینهٔ مجروح من هیچ نماند از تن و از روح من

خواننده‌ای که این داستان را از زبان پیرزن می‌خواند، درد او را مانند درد خودش حس می‌کند زیرا در تبدیل صدای راوی از سوم شخص به متکلم وحده، صدای پیرزن مظلوم از دهان او خارج می‌شود. به عبارت دیگر، رومانس حلقه و حوزهٔ همدردی با هم‌نوع را گسترش می‌دهد.^{۳۷۷} بنابراین صدایی که در ادب دورهٔ سلجوقی به گوش می‌رسد یک صدای خصوصی است که در سطح شخص قابل فهم است. شنیدن این آوا نیازی به تغییر دیدگاه از دیدگاه شخصی به منظر کیهانی - مثلاً در برخی بیانات حماسی، مانند «خروشی خروشیدم از پشت زین + که چون آسیا شد برایشان زمین» - ندارد.

بررسی جامع شهر دوران سلجوقی از حوصلهٔ یک مقالهٔ کوتاه خارج است. اما آنچه که به نظر نگارنده در باب شعرا و سرایندگان این دوره می‌توان گفت و توقع داشت که مورد توافق اکثر متخصصان باشد این است که شعر سلجوقی به دلیل دخالت برخی دل‌مشغولی‌ها و ترجیحات ایدئولوژیک ما ابنای قرن ۲۰م، بی‌طرفانه مورد بررسی قرار نگرفته و تاریخ ادبیات فارسی «به نوعی» مظلوم واقع شده است. بنابراین، اگر آنچه که تا کنون گفتیم درست باشد، جای آن دارد که نسل بعدی محققان ما با توجه بیشتر و قدری باانصاف‌تر و بی‌طرفانه‌تر به بررسی آن پردازند.

پی نوشت

چنانچه سلجوقیان وارد شدند به خدمت ایشان درآیند»
بارتولد، ۶۳۸/۱. اما در این عبارات امیر مسعود چنین
اجازه‌ای به اعیان نمی‌دهند بلکه بدیشان طعنه می‌زند
که برخی از ایشان با پرداخت پولی در سازمان اداری
سلاجقه صاحب منصب خواهند شد

۱۸. نک: یاحقی، ۳۱۴/۲-۳۱۵

۱۹. مثلاً نک: بارتولد، ۶۳۹/۱ در باب امیرک بیهقی

۲۰. فروزانفر، تاریخ ادبیات ایران، ۲۹۰

۲۱. نک: بیهقی، چ یاحقی، ۸۲، ۱۳۴-۱۳۷

۲۲. اقبال آشتیانی، تاریخ مفصل، ۳۱۵-۳۲۰

23. Lambton, «The Interl...», 206

24. Lambton, ibid, 206;

در زمان سلطان مسعود، منشور خلیفه تبدیل به سندی
شده بود که بیشتر جنبهٔ صوری داشته است زیرا
مسعود به قدر خان در باب حرکتش از عراق عجم
برای گرفتن ملک از برادرش امیر محمد می‌نویسد
که آگاه کردن خلیفه از حرکت او به قصد خلع
برادرش امیر محمد و خواستن عهد خراسان و
ملک پدر از این جهت بوده که هر چند بر حق
بودیم به فرمان وی و موافقت شریعت باشد بهتر.
[فیاض: به فرمان وی تا موافق شریعت باشد]،
بیهقی، چ یاحقی، ۷۰ (چ فیاض، ۹۳). یاحقی در
تعلیقات این جمله می‌نویسد: «مفهوم عبارت این
است که من در آنچه داشتم و در نظر داشتم که
بگیرم محق بودم و ضرورتی نداشت از خلیفه اجازه
بگیرم، اما کار با اجازهٔ وی و موافقت شریعت بهتر

۱. بیهقی، چ یاحقی، ۵۵۵-۵۵۹؛ اقبال آشتیانی، تاریخ

مفصل...، ۲۷۶-۲۷۸، ۳۰۹-۳۱۰

۲. نک: به اطلس تاریخ ایران، ۴۵، ۴۹، ۷۶-۷۸

۳. فروزانفر، تاریخ ادبیات...، ۲۷۶-۲۷۷

۴. صفا، تاریخ ادبیات...، ۳/۲

۵. زرین کوب، ۲۵۳

۶. لین پول، ۱۳۳

۷. بهار، سبک‌شناسی، ۲۴۵/۲-۲۴۶

۸. نظامی عروضی، ۴۰

۹. نک: معین، «ده - یازده»

10. Lambton, «The Interl...», 203, 205; Sconlon,

265-274

۱۱. نظام‌الملک، سیرالملوک، ۳. اینکه پیش از کشف نسخهٔ

قدیمی سیرالملوک برخی از فضلا در انتساب این

کتاب به خواجه تردید کرده بودند، دیگر با نسخ

موجود قابل قبول نیست و در اینکه این کتاب تألیف

خواجه نظام‌الملک است شکی نمی‌توان داشت. نک:

دارک، ۱۷-۱۸

۱۲. همایی، غزالی‌نامه، ۳۵۰

۱۳. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، گ ۳۱ پشت

۱۴. ثعالبی، ۹۸

۱۵. منوچهری، ۱۲۹

۱۶. بیهقی، چ یاحقی، ۵۵۸-۵۵۹

۱۷. همان، ۷۰۷ (چ فیاض، ۸۹۹). بارتولد این عبارت را شاید

درست نفهمیده و نوشته است که مسعود «به اعیان

مأموران که در غزنه باقی مانده بودند اجازه داد که

این تغییر را در نقش سیاسی - اجتماعی تشیع مورد بحث قرار داده است

۳۹. می‌دانیم که وزرای بزرگ سامانی نه تنها اهل علم بوده‌اند بلکه ابو‌عبدالله جیهانی که از اهم ایشان بوده، مانوی (ثنوی) بوده است، نک: فروزانفر، *تقریرات*، ۲۵۷. چنین تساهلی در انتخاب مذهب در عهد سلاجقه قابل تصور نیست اگرچه چشم‌پوشی از برخی گناهان از بزرگان این دوره نقل شده است. مثلاً در باب نظام‌الملک گفته‌اند که یکی از مدرسان نظامیه بغداد خطیب تبریزی معروف بوده است. خطیب محرمانه شراب می‌نوشیده است و چون خبر به نظام‌الملک برمی‌دارند، شبی به بام مدرسه برمی‌آید و خطیب را در حال شرب خمر می‌بیند. فردا فرمان می‌دهد که حقوق خطیب را بیفزایند و به او می‌گویند ما نمی‌دانستیم که تو مخارج نهانی هم داری. خطیب درمی‌یابد و از شرب خمر توبه می‌کند. نک: فروزانفر، *تقریرات*، ۳۶۷ حاشیه ۱

۴۰. به تصریح فروزانفر، علت انحطاط ادبیات اسلامی بعد از حمله مغول همین تقلیل روابط و ارتباطات فکری میان مسلمین بوده است نه صرفاً خرابی‌هایی که این حملات به بار آورد: «اگر بگویند مغول آمدند و دست‌اندازی کردند و بسیاری از علما را کشتند و کتاب‌ها را سوختند و شهرها را تسخیر کردند، می‌گوییم با سوریه و مصر چه کار کردند؟ و چگونه این نواحی که دستخوش تاخت و تاز آنان نبود انحطاط یافت؟» فروزانفر، *تقریرات*، ۲۹۶

۴۱. نظام‌الملک، ۸۱؛ قس:

Lewis, B., 81-100, 247

42. Lewis, B., 258

۴۳. در این مورد یکبار در جین صحبت با حمید دباشی، شنیدم که می‌گفت: اینکه می‌گویند «غذای چینی» یا «غذای هندی» فقط در خارج از چین و هند معنی دارد. در مملکت چین مردم «غذای چینی» نمی‌خورند. آنچه که ایشان می‌خورند از نظر خودشان «غذا» است نه غذای چینی. به همین قیاس، خوراک مردم هند هم «غذای

است». نک: بیهقی، چ یا حقی، ۸۸۲. بنابراین منشور خلیفه اساساً صوری بوده و سلاطین آل لیث چندان اهمیتی بدان نمی‌داده‌اند، چنان‌که یعقوب منشور خلیفه را کنایه از زور و شمشیر می‌دانست (*تاریخ سیستان*، ۲۲۲-۲۲۳). با ظهور غزنویان و سلطه آل بویه بر بغداد منصب خلافت به کلی از آن مقام و منزلت سابق عاری شد و برآمدن سلاجقه نیز تنها کفیلان خلفا را عوض کرد

۲۵. فرخی، ۲۶۰

26. Lambton, *ibid*, 208

27. Humphreys, 148, 154-155

۲۸. عنصری، ۲۱۱

۲۹. همو، ۲۱۲

۳۰. بیهقی، چ یا حقی، ۸۷-۹۰؛ قس: چ فیاض، ۱۱۴-۱۱۷

۳۱. نک: همایی، مقدمه بر ... «دوازده - هفده»

۳۲. نظام‌الملک، *سیرالملوک*، ۱۱-۱۳

۳۳. ابن بلخی، ۱

34. see: Lewis, B., 29-30

۳۵. شاید در اینکه القاب شاهان سلجوقی مضاف به «الدین» بوده - مانند معزالدین ملک‌شاه، ناصرالدین محمود و غیره - ایشان لقب مضاف به «الدوله» را مخصوص آل بویه می‌دانسته‌اند، از این عقیده تأثیر پذیرفته باشد. نک: فروزانفر، *تقریرات*، ۲۶۴

۳۶. همان، ۲۵۴-۲۵۵

۳۷. همان، ۲۸۰-۲۸۱، قس: ۳۲۰-۳۲۱

۳۸. همان، ۳۰۶. در اینکه جنبش زنگیان زاده بهره‌کشی‌های بی‌رحمانه از بردگان سیاه‌پوست قرن ۳ق بود و انگیزه‌های اقتصادی داشت نه عقیدتی و مذهبی تردید چندانی نیست. نک: آژند، ممتحن، علی بیگی، سراسر آثار جنبه انقلابی تشیع تا زمان صفویه که این مذهب دین رسمی ایران شد بسیار قوی بود و پس از آن نیز به‌صورت گوناگون ادامه یافت. حمید دباشی در یکی از کتاب‌های اخیرش با عنوان تشیع: *مذاهب/اعتراض (Shiism: A Religion of Protest)* مبانی نظری

تاریخ جامع ایران

ایجاد نظامیه‌ها که در سراسر شاهنشاهی پهناور سلجوقی فعالیت داشت و فارغ‌التحصیلان آنها به دستگاه ملوک اطراف می‌پیوستند و جهان‌بینی و فرهنگ علمی - ادبی ساخته و پرداخته این مؤسسات را با خود به اقصی نقاط این امپراتوری پهناور، و دربارهای سلاطین محلی مختلف اشاعه می‌دادند. بنابراین، قرار دادن سلاجقه و ملوک همعهد با ایشان در یک طبقه فرهنگی - ادبی نادرست نیست، مخصوصاً با توجه به اینکه ادبا و نویسندگان این دوران در مشرق، مانند امیر معزی و ازرقی و سنایی، یا در ماوراءالنهر، همچون ادیب صابر و سوزنی سمرقندی و عمق بخاری و یا در عراق و آذربایجان، امثال خاقانی و نظامی گنجوی و دو کمال‌الدین اصفهانی از نظر زبان و بیان در یک گروه قرار دارند

۴۷. دباشی می‌نویسد در این امپراتوری سخن (Logos) جایگزین قومیت (Ethnos) می‌گردد. نک:

Dabashi, *The World*, 102

48. Dabashi, *ibid*, 99-100

۴۹. لابد منظور از «به زبان پارسی و دری راه راست»، فارسی بدون لهجه و عاری از لغات محلی است

۵۰. ترجمه تفسیر طبری، ۵/۱-۶. مطالبی که در متن از نسخه بدل‌های موجود اخذ و به آنچه که یغمایی منتشر کرده افزوده شده است در گروه [] قرار داده شده است

۵۱. اسفراینی، ۵/۱-۹ با حذف مطالبی که مستقیماً به مطلب ما مربوط نیست

۵۲. ابوالفتح رازی، ۲/۱

53. Cf. Williams, 10-11

۵۴. اصطخری، ۲-۳

۵۵. افشار، مقدمه بر... «چهارده»

۵۶. فروزانفر، تاریخ ادبیات، ۴۰۷

۵۷. با اینکه رد و بدل شدن این مواضع و جوابات در تاریخ بیهقی آمده است، نک: بیهقی، چ یا حقی، ۱۴۲-۱۴۳، چ فیاض، ۱۸۷-۱۸۸ متن آنها در این تاریخ نیامده بلکه در آثار الوزراء، عقیلی، ۱۸۰-۱۸۶ موجود است

هندی» نیست بلکه «غذا» است. دباشی تحلیلی از این دست در باب ادبیات فارسی و برداشت مستشرقان از آن دارد که خواندنی است، نک:

Dabashi, *The World* ..., 249-255

۴۴. قس: رویکرد ویلیام میتلند به مطالعه قوانین انگلستان در قرون وسطا. میتلند معتقد بود که برای دستیابی به واقعیت این قوانین باید چنین بینگاریم که انگار خودمان مطابق این قوانین زندگی می‌کنیم و شرایط اجتماعی و فرهنگی را که به تکوین این قوانین انجامید به خوبی بشناسیم اما نه با فراآنگنی باورهای عقیدتی خودمان به دوران گذشته، بلکه با انصاف و بی‌طرفی، نک:

Cantor, 48-78

۴۵. نفیسی، «ابونصر کندری»، ۲۱۲؛ قس: ناجی، ۱۶۷ به نقل از حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ۳۷۸. اما حمدالله مستوفی در عین حال در ذکر حکومت امیر احمد بن اسماعیل سامانی (۲۹۵-۳۰۱) می‌نویسد: «مجالست او با علما بودی. بدین سبب غلامان از او متنفر بودند و او مناشیر و احکام از زبان دری با عربی نقل کرد». اگر قول حمدالله مستوفی صحت داشته باشد، احکام و مناشیر باید پیش از سلطنت احمد بن اسماعیل از عربی به فارسی گردانده شده باشد تا او لازم بداند که آنها را دوباره عربی کند. فرای قول حمدالله مستوفی را چنین توجیه می‌کند که زبان رسمی دیوان عربی بوده است اما چون زبان عامه مردم فارسی بوده، هنگام قرائت این احکام و مناشیر برای عوام، کسی که آنها را قرائت می‌کرده، متن عربی را از روی نوشته بالبداهه به فارسی ترجمه و بیان می‌کرده است تا برای شنوندگان فارسی زبان خراسانی مفهوم باشد. اما هنگامی که احمد بن اسماعیل، که مانند پدرش عالم و متدین بود، روی کار آمد، دستور داد احکامی که به عربی‌اند به همان زبان قرائت شوند، چه مستمعان معنی آنها بفهمند و چه نفهمند. فرای علت شوریدن مردم را بر احمد بن اسماعیل همین بی‌عنایتی او به زبان فارسی می‌داند که عامه را بر علیه او برانگیخت، نک:

Frye, 50-51

۴۶. قس: همایی، تاریخ ادبیات، ۱۷۱-۱۷۲. در این دوران

اندر وقت باز می‌آید» ضبط شده که به نظر نگارنده غلط است. البته دارک در توضیحات (ص ۳۳۷) «تیرانداختن» را کنایه از «سقط گفتن» گرفته است و در *تاج‌المصادر* هم «النَّفیت» به معنای «تیرانداختن» دیگر از جوشیدن و از خشم جوشیدن آمده است چنان که مولوی نیز عبارت «تیرانداختن» را در مورد باده‌ای که در خم به جوش می‌آید به همین معنی به کار برده است: در حال خم باده چو انداخت تیر + بال و پر غصه گسستن گرفت (دیوان شمس، ۲۹۵/۱؛ این شواهد را مرهون لطف ارحام مرادی هستم). اما به جوش آمدن دیگر یا باده و فراافگندن قطراتی از محتوای ظرف به خارج البته با «تیرانداختن» مناسبت دارد، اما با «سقط گفتن» فلا. بنابراین «تیرانداختن» را در چاپ دارک نمی‌توان به معنی «سقط گفتن» انگاشت. پزیمان فیروزبخش کتباً به بنده تذکر دادند که: «عبارت خواجه نظام در نسخه پاریس به تیرانداختن و در بستن حاجت نیفتد» است. نسخه پاریس هم از نسخ کهن و معتبر این متن است. اگر «تیرانداختن» بخوانیم و چنان که دارک گفته «سقط گفتن» معنی کنیم آن وقت عبارت «در بستن» محتمل‌تر است و این شاهد را ارائه داده‌اند که: «پس تدبیرهای دیگر می‌انداختند» (اسکندرنامه، ۱۴۵). با توجه بدانچه که ذکر شد ظن بنده در باب گشتگی صورت صحیح این جمله در چاپ دارک تأیید می‌شود و به اقرب احتمالات همین صورت پیشنهادی (آقای فیروزبخش صحیح است که در متن آورده‌ام)

۸۲. نظام‌الملک، *سیرالملوک*، ۱۴۰

۸۳. همان، ۹۵

۸۴. همان، ۱۳۴-۱۳۵

۸۵. همان، ۱۲۲

۸۶. همان، ۱۳۹، نک: ۱۴۰-۱۴۲

۸۷. غزالی، *کیمیای سعادت*، ۲۶/۱

88. Smith, «Mongol and...», 61

۸۹. مثلاً نک: غزالی، *کیمیای سعادت*، ۵۱۶/۱، ۵۱۹-۵۲۰،

۶۰/۲

۹۰. نظام‌الملک، *سیرالملوک*، ۷۴-۷۵. قس: داستان دیگری

در باب فساد و تجاوزات جنسی، ۸۷

۵۸. این مطلب را اول بار محمدجعفر یاحقی شفاهاً به نگارنده متمرکز شدند

59. Dabashi, *ibid*, 101

۶۰. فرخی، ۳۵۰

۶۱. همو، ۱۱۷

62. Coleman, 14-17

۶۳. منہاج سراج، ۲۲۶/۱-۲۲۸

۶۴. نظام‌الملک، *سیرالملوک*، ۱۴۱-۱۴۲، قس: داستان مأموریت دادن البتگین سبکتگین را در جنگ با ترکمانان، همان، ۱۴۳-۱۴۴

۶۵. بیهقی، چ یاحقی، ۵۱۶، چ فیاض، ۶۷۸

۶۶. بیهقی، چ یاحقی، ۶۴۹، چ فیاض، ۸۳۴-۸۳۵

۶۷. بیهقی، چ یاحقی، ۶۴۷، چ فیاض، ۸۳۲-۸۳۳

۶۸. بیهقی، چ یاحقی، ۶۵۰، چ فیاض، ۸۳۵

۶۹. در باب اقتصاد صحراگردان دامپرور و نیاز ایشان به مراتع نک:

Smith, «Turanian...», 62; Barth, 121ff

70. Smith, *ibid*, 62

71. Barth, 121

72. Irons, 46

73. Krader, 133-134, 148

74. Barth, 25

۷۵. اقبال آشتیانی، *تاریخ مفصل*، ۳۰۹-۳۱۰

۷۶. بیهقی، چ یاحقی، ۵۵۵

۷۷. همان، ۵۵۷

۷۸. مینوی، «خواجه نظام‌الملک طوسی»، ۲۳۱-۲۳۲

۷۹. بیهقی، چ یاحقی، ۵۵۸-۵۵۹

۸۰. هیوبرت دارک با دلایل متن تاریخ تألیف *سیرالملوک*

خواجه را که معمولاً سال ۴۸۴ق دانسته‌اند به سنه

۴۷۹ق می‌اندازد. نک: مقدمه او بر *سیرالملوک*، ۲۰-۲۱.

اقبال آشتیانی در مقدمه *سیاست‌نامه* تألیف آنرا میان

سال‌های ۴۹۲ و ۵۰۵ق دانسته که این تاریخ

دومی بسیار بسیار بعید است، نک: اقبال آشتیانی،

مقدمه بر... «هفت»

۸۱. این جمله در چاپ دارک به صورت «تا حاجت می‌افتد

بهر وقت تیرانداختن و چون در حال پراگنده شوند هم

تاریخ جامع ایران

رسالات با مدیریت سیاسی - اجتماعی سروکار دارند،
حتماً خطاب به کسانی نوشته شده است که زمام امور
جامعه را در دست دارند. بنابراین مخاطبان بخش‌های
گوناگون این رسالات اقشار مختلف جامعه هستند

۱۰۸. غزالی، *کیمیای سعادت*، ۸/۲

۱۰۹. باید توجه داشت که منظور نگارنده از قشر وسیع
باسوادان در میان عوام جوامع مسلمان در قیاس با مردم
اروپای قرون وسطاست و گرنه واضح است که تعداد
باسوادان در قدیم‌الایام محدود بوده است. در باب سواد
مسلمانان دوران قدیم نک: امیدسالار، *متون شرقی...*،
۵۴-۲۵

۱۱۰. *بحر الفوائد*، ۱۱۷

۱۱۱. همان، ۱۱۵، ۲۱۷، ۲۲۱

112. see: Alam, 26

۱۱۳. با این تفاوت مهم که در این مورد نقش فرهنگی این
اقوام از نقش فرهنگی ایرانیان و بیزانسی‌ها در آغاز
جهانگشایی‌های اسلام کم‌رنگ‌تر بود

۱۱۴. عنصرالمعالی کیکاووس، ۹۰. در متن چاپی افعال
نخسبد و نشود را به صیغه مفرد آورده است اما در
بیشتر نسخ معتبر این افعال به صیغه جمع آمده‌اند که
همان هم درست است

۱۱۵. *بحر الفوائد*، ۳۳۵-۳۳۹

۱۱۶. همان، ۲۲۷. اما معلوم نیست که منظورش خفتن در
مسلخ گرمابه است یا خفتن پس از ترک کامل حمام و

به خانه رسیدن

۱۱۷. همان، ۳۱۸

۱۱۸. نظام‌الملک، *سیرالملوک*، ۲۵۴ به بعد

۱۱۹. *بحر الفوائد*، ۳۷۲-۳۷۳

۱۲۰. غزالی، *نصیحة الملوک*، ۸۱-۸۲

۱۲۱. غزالی، *کیمیای سعادت*، ۳۰۹/۱

۱۲۲. غزالی، *نصیحة الملوک*، ۱۷۱

۱۲۳. همان، ۸۱-۸۲، نک: بحث مفصل همایی در باب *حملة*

«السلطان ظل الله فی الارض» «دوازده - بیست و پنج»

۱۲۴. غزالی، همان، ۸۱

۱۲۵. غزالی، *کیمیای سعادت*، ۳۷۹/۱-۳۸۰، قس: ۳۷۷-

۳۷۸

۹۱. همان، ۶۶

۹۲. نظام‌الملک، *سیرالملوک*، ۴. اینکه برخی از علما تاریخ
تألیف کتاب را مؤخر بر ۴۷۹ق قرار داده‌اند یا در
نسبت آن به خواجه تردید روا داشته‌اند، در مقدمه
دارک (صص ۱۷-۲۶) براساس اقدم و احسن نسخ کتاب
با دلایل متقن رد شده است و چون این مطالب مستقیماً
به منظور ما مربوط نمی‌شود بنده از آنها گذشته،
خواننده را به همان مقدمه ارجاع می‌دهد

۹۳. البته رسم استمداد از سنت سیاسی قدما در ایران سابقه
درازی دارد، چنان‌که ظاهراً انوشیروان هم برزویه طبیب
را برای همین مقصود به هند ارسال کرد تا کتاب کلیله
و دمنه را به ایران بیاورد

۹۴. گردیزی، ۱۵۰. در باب جیهانی نک: ناجی، ۱۸۰-۱۸۴

۹۵. مینوی، همان، ۲۲۹

۹۶. مثلاً: *آیینة حق نما* از نورالدین محمد بن مرتضی کاشی
زنده در ۱۱۱۵ق و *آیینة شاهی* از آثار ملا محمد
محسن فیض کاشانی (وفات: ۱۰۹۰ق) که در سال
۱۰۷۶ق تألیف شده است. نک: دانش‌پژوه، ۲۱۱

۹۷. با اینکه اصل کتاب هندی است، کلیله و دمنه چنان‌که از
صافی فرهنگ سیاست ایرانی، چه در دوران ساسانیان
و چه بعد از آن در عهد اسلامی، گذشته است که دیگر
نمی‌توان آنرا یک متن هندی انگاشت

۹۸. نک: رحمتی، سراسر مقاله

99. Bosworth, 25-41

100. Lambton, «Islamic ...», 421

101. *ibid*, 423

۱۰۲. محمدتقی دانش‌پژوه فهرستی از این نوع کتب به
دست داده است. نک: دانش‌پژوه، ۲۱۱-۲۲۷

103. Kent, 136

۱۰۴. با اینکه کتیبه داریوش شاه را نمی‌توان «اندرزنامه» به
آن معنی که ما با آن سروکار داریم دانست، کسانی که
متن کتیبه‌های او را خوانده‌اند می‌دانند که این
سنگ‌نوشته‌ها از مطالب اندرزی خالی نیستند

۱۰۵. غزالی، *کیمیای سعادت*، ۵۲۲/۱

106. Pinker, 84-134

۱۰۷. البته چنان‌که خواهیم دید بخش‌هایی که در این

قرون وسطا پرداخته کتابی است با عنوان جهش سال هزار که در سال ۱۹۸۹م در پاریس چاپ و ترجمه انگلیسی آن با عنوان تحول سال یک هزار در سال ۱۹۹۲م توسط انتشارات دانشگاه منچستر در انگلستان منتشر شده است نک:

Guy Bois, *La Mutation de L'an Mil*, Paris

1989 and *The Mutation of the Year One*

Thousand: The Village of Lournand from

Antiquity to Feudalism, 1992

۱۴۱. این تأثیر بر محیط فکری و اجتماعی ممکن است که در دوران حیات آن شخص صورت بگیرد یا به سال‌ها پس از مرگ او پدیدار شود. ایضاً اثر اندیشه او ممکن است در فرهنگ بومی خودش متجلی شود، یا از آن فراتر رفته بر فرهنگ مردم سرزمین‌های بیگانه اثر نهد. چون بررسی این موضوع خارج از مطلب ماست، بدان نمی‌پردازیم؛ صفا، *تاریخ ادبیات*، ۸۷۸/۲

۱۴۳. همان، ۳۷۹/۲

۱۴۴. خطیبی، ۱۳۹-۲۷۷؛ بهار، *سبک‌شناسی*، ۲۴۴/۲-

۲۴۸؛ صفا، *تاریخ ادبیات*، ۸۸۴/۲-۸۸۸

۱۴۵. خلاصه مفیدی از آراء اساتید سلف در مقاله ممتع قهرمان شیری به دست داده است. نک: شیری، سراسر مقاله؛ نیز: خطیبی، ۳۲۳ به بعد

۱۴۶. صفا، *تاریخ ادبیات*، ۸۸۰/۲

۱۴۷. استناد به گفتار ذبیح‌الله صفا از این بابت است که هم بسیاری از فضلا و محققانی که درباره تاریخ ادب فارسی تحقیق می‌کنند، مستقیماً یا به واسطه، از شاگردان او محسوب می‌شوند، و هم شاهکار او، یعنی تاریخ ادبیات فارسی، در صورت دادن به طرز فکر طبقه روشنفکر ایرانی درباره تکامل ادب فارسی بسیار مؤثر بوده است. اگر به آراء دیگر متخصصان، مانند زرین کوب، خانلری، مینوی، محبوب و بسیاری دیگر از فضلاء قرن ۲۰م رجوع کنیم، تصویری مشابه با آنچه که در کتب صفا ارائه شده است به دست خواهیم آورد. شاید موارد استثناء تنها فضایی باشند که مانند همایی و فروزانفر، از دل مدارس حوزوی بیرون آمده‌اند. اما حتی در آثار ایشان هم گهگاه بارقه‌هایی از یک جهان‌بینی مشابه با

۱۲۶. غزالی، *نصیحة الملوك*، ۱۰۰

۱۲۷. نک: شهابی، محمود، ۹-۸/۱

۱۲۸. عهد/ردشیر، ۱۱۲؛ ابن عبدربه، ۵/۱، ۲۴؛ ابن قتیبه، ۲۳۳/۴؛ آبی، ۹/۱

۱۲۹. مثلاً: غزالی، *کیمیای سعادت*، ۳۷۲/۱-۳۷۴، ۳۷۷-۳۸۲

۱۳۰. غزالی، *نصیحة الملوك*، ۱۷۱

۱۳۱. غزالی، *کیمیای سعادت*، ۵۰۹/۱

۱۳۲. غزالی، *نصیحة الملوك*، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۴۸-۱۴۹

۱۳۳. هندوشاه، ۲۷۱

۱۳۴. بهار، *سبک‌شناسی*، ۱۱۳/۲

۱۳۵. مثلاً نک: عنصرالمعالی کیکاووس، ۲۱، ۳۸، ۵۸-۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۸۱، ۸۵، ۹۱، ۹۸

۱۳۶. همو، ۳

۱۳۷. مثلاً: از ابوشکور، همو، ۷۱؛ شاید از همو، ۶۸، از شاعری دیگر، ص ۸۵

۱۳۸. بهار، *سبک‌شناسی*، ۱۱۹/۲-۱۲۰

۱۳۹. باید توجه داشت که بسیاری از تغییرات فرهنگی و اجتماعی که محصول یک دگرگونی تدریجی تصور می‌شوند، فی الواقع به ناگهان و در اثر فعالیت‌های شخص واحد یا گروهی کوچک از افراد مؤثر پدید می‌آیند. تصور تدریجی بودن تغییر و تحول معلول برداشت نادرستی از تئوری تکامل داروین است که تغییرات فیزیکی موجودات را تدریجی فرض می‌کند

۱۴۰. مبانی نظری این تغییرات ناگهانی را استیون جی گولد در تعدادی از تألیفات خود بیان کرده است. نک:

Eldredge

و مخصوصاً کتاب مفصلی در ۱۴۳۳ صفحه که گولد با عنوان «ساختار تئوری تکامل» منتشر کرده است

Gould, 37-42, 778-796, 981-990

بخش بزرگی از این کتاب به عرضه تئوری جدید تغییر در سیستم‌های تکاملی اختصاص دارد: آن بخش از تئوری کلی تغییر به به انطباق نظریه گولد بر حوزه‌های کلی فرهنگ و تمدن بشری مربوط می‌شود در صفحات ۹۵۲-۱۰۲۵ بیان شده است. یکی از منابع بسیار جالبی که به تغییرات ناگهانی تاریخی در حوزه تاریخ اروپای

تاریخ جامع ایران

- جهان‌بینی صفا مشهود است
۱۴۸. صفا، تاریخ ادبیات، ۸۷۹/۲
۱۴۹. این اصطلاحات در مقابل اصطلاح قدیمی‌تر «کلمه دخیل» وضع شده‌اند و ترجمه تحت‌اللفظی اصطلاح Loanword در انگلیسی هستند که این هم به نوبه خود از اصطلاح آلمانی Lehnwort قرض شده است. کلمه یا عبارتی را که در یک زبان ترجمه تحت‌اللفظی کلمه یا عبارت بیگانه‌ای باشد، در اصطلاح زبان‌شناسان Calque می‌خوانند که در فارسی به «ترجمه قرضی، گرفته‌برداری»، یا «روگرفت» برگردانده شده است
۱۵۰. پروین گنابادی، «زبان عربی در آموزشگاه‌های ایران»، ۷۲
۱۵۱. همان، ۷۲-۷۴، ۷۷
۱۵۲. پروین گنابادی، «تصرفهای فارسی زبانان در واژه‌های عربی»، ۸۴-۸۵
۱۵۳. پروین گنابادی، «گفتگوی دیگر دربارهٔ مثنوی و شیوه‌های لفظی آن»، ۹۱-۹۳
۱۵۴. ادیب طوسی، «تغییر کلمات عربی در زبان فارسی»، ۱۴۳۹، ۱۴۴۳؛ قس: شهابی، علی‌اکبر، «بحثی دربارهٔ لغات بیگانه»، ۱۳۲-۱۳۳
۱۵۵. ادیب طوسی، ۱۴۴۰
۱۵۶. همو، ۱۴۴۵. ادیب طوسی فهرست کوتاه اما بسیار آموزنده‌ای از افعال مرکبی که از کلمات فارسی و عربی ساخته شده‌اند (مانند: قبول کردن، شهرت داشتن، متهم ساختن، شکایت کردن و امثال آن) نیز به دست می‌دهد و به ترکیبات بسیار شایع دیگری مانند سفر کرده، هنگام مرخصی، همه وقت، هیچ زمان، بی‌ملاحظه، به موقع، هولناک، غمگین، شعله‌ور، ثروتمند، حيله‌گر، و امثال ذلک هم در ص ۱۴۴۶ اشاره می‌کند
۱۵۷. همو، ۱۴۴۱-۱۴۴۶؛ قس: محمدی ملایری، «چند نکته دربارهٔ دگرگونی‌های کلمات فارسی در عربی»، ۹-۱۳
۱۵۸. اسقزاری، ۱۱۹-۱۲۱
۱۵۹. همو، ۱۲۴
۱۶۰. بخاری، ۱۹-۲۱
۱۶۱. همو، ۳۸
۱۶۲. همانجا
۱۶۳. همایی، فنون بلاغت و...، ۷/۱ می‌نویسد: «باید دانست که آوردن سجع در نثر، ابتدا مخصوص زبان عربی بوده، و در فارسی به تقلید عربی و مخصوصاً برای پیروی از قرآن مجید راه یافته است، و نثر مسجع در حقیقت فاصله‌ای است مابین نثر مرسل و نظم، به این جهت می‌توان آنرا نوع سومی از سخن ادبی محصول داشت»
۱۶۴. صفا، تاریخ ادبیات، ۸۸۱/۲. البته منقولاتی که از برخی صوفیان آن عهد در دست است نیز از سجع آکنده است اما دلیل وجود سجع در کلام صوفیانه که تا پایان قرن عرق ادامه می‌یابد، ملاحظات ادبی نیست. قس: ۸۸۳
۱۶۵. نظامی عروضی، ۲۲
۱۶۶. صفا، تاریخ ادبیات، ۸۸۵/۲
۱۶۷. عنصرالمعالی کیکاووس، ۲۰۸
۱۶۸. صفا، تاریخ ادبیات، ۸۸۶/۲
۱۶۹. مثلاً: «عشق گفت من دیوانهٔ جرعهٔ ذوقم، برآرنده شوقم، زلف محبت را شانهام، زرع مودت را دانه‌ام، منصب ایالتم عبودیت است، منکتاء جلالتم حیرت است، کلبهٔ باش، من، تحریض است؛ حرفهٔ معاش من، تفویض است. ای عقل، تو کیستی؟ تو مؤذنب راه، و من مقرب درگاه». به نقل از صفا، همان، ۸۸۲/۲
۱۷۰. جرفادقانی، ۱۰
۱۷۱. صفا، تاریخ ادبیات، ۸۸۷/۲
۱۷۲. ادنی دلیلی در دست نیست که خواجه عبدالله روحش هم از ترانه‌های هشت هجایی و قافیه‌دار عهد ساسانی خبر داشته باشد تا چه رسد به تقلید از آنها
۱۷۳. بهار، سبک‌شناسی، ۲۴۰/۲-۲۴۱
۱۷۴. خطیبی در باب محدودیت دامنهٔ لغات فارسی در قیاس با عربی می‌نویسد: «بدیهی است که برای رعایت مختصات لفظی، با این دامنهٔ وسیع، زبان فارسی لغات و کلمات لازم را در اختیار نداشت و همین نیز موجب آمد که از آغاز قرن عرق سیل لغات عربی که در برابر خود مانعی نمی‌دید... کلیهٔ ارکان و اجزاء نثر را در اختیار گیرد و [نثر فارسی] به‌صورتی در آید که گاه جز ادوات و روابط که کلمات تازی را به یکدیگر می‌پیوست، کمتر لغت یا ترکیبی از زبان فارسی در نثر به‌کار رود». نک:

پوست قهوه‌ای، نقاب‌های سپید که از نام یکی از کتب فرانس فانون ملهم است، نوشته و آراء سیاسی برخی از ایرانیان و اعراب مغرب‌نشین را که در جهت تبیین سیاست‌های سلطه‌گرای غرب بیان می‌شوند به نقد کشیده بود. نک:

Dabashi, *Brown Skin...*

191. Dabashi, *The World*, 65-69, 81, 102, 131-132, 186-188, 222-223, 263-264

۱۹۲. ابوالفرج اصفهانی، ۱۹۳/۱۸ و برای فهرستی از منابع عمده‌ای که این تصنیف سه بیتی در آنها ذکر شده نک: قزوینی، *بیست مقاله*، ۳۹-۴۲

۱۹۳. دباشی گذار ادب فارسی را از مراحل نژاد و سخن، تا هنجار در زمان تیموریان و آشوب در دوران برخورد ادب فارسی با استعمار غربی در هند بیان می‌کند. اما چون این مطالب مستقیماً به بحث ما در باب ادب سلجوقی مربوط نیست از آنها می‌گذریم

۱۹۴. چنان‌که در بخش مربوط به ادبیات غزنویان آوردیم حرکت به سوی یک دیدگاه وسیع و جهان‌بینی آفاقی از همان دوران با فتوحات سلطان محمود شروع شده بود. نصرالله منشی از قول سلطان می‌نویسد: «گاه گاه بر لفظ مبارک راندی که یک حد ملک ما سپاهانست و دیگر ترمذ و سه دیگر خوارزم و چهارم گذار آب گنگ... و هر که کتاب ممالک و مسالک خوانده است و طول و عرض این دیار بشناخته، بر وی پوشیده نماند که بسطت ملک وی تا چه حد بوده است» نک: *کلیله و دمنه*، ۱۲-۱۳. گسترش مرزهای این امپراتوری ایرانی در زمان سلاجقه ازین هم گذشت و عظیم‌تر شد

۱۹۵. خانلری، «معارضه فارسی و عربی»، ۱۴۸

۱۹۶. نگارنده از این کتاب فقط یک نسخه سراغ دارد که همراه با گرشاسپ‌نامه و کوش‌نامه و بهمن‌نامه در یک مجلد گرد آمده است. نسخه خطی کتاب متعلق به کتابخانه بریتانیاست. ابیات از نسخه Or. 2780 کتابخانه بریتانیا، برگ‌های ۴۲ رو، ۴۲ پشت، و ۱۳۳ رو انتخاب شده است. در مورد این حماسه نگاه کنید به صفا، *حماسه‌سرایی...*، ۳۵۷-۳۵۸ و در باب مقلدان شاهنامه در عهد مغول و تیموریان نگاه کنید به مرتضوی، ۵۴۷

خطیبی، ۱۵۸

۱۷۵. *کلیله و دمنه*، ۲۵

۱۷۶. همان، ۴۲۰-۴۲۱

۱۷۷. سوار به کسر اول، یاره و دست‌آورنجن را گویند

۱۷۸. *بختیارنامه*، ۳۹-۴۳

۱۷۹. همان، ۳۱۲

۱۸۰. همان، ۳۱۳-۳۱۶

۱۸۱. خطیبی می‌نویسد: «این دوره در نثر فارسی از حیث کیفیت تحول نثر از سبک مرسل به فنی، درست مشابه است با نیمه دوم قرن ۳ ق در نثر عربی». نک: خطیبی، ۱۳۰

۱۸۲. فروزانفر، *تقریرات*، ۲۹۶-۲۹۷. فروزانفر علت اساسی انحطاط جوامع مسلمان را تقلیل روابط مسلمین و از بین رفتن مرکزیت فرهنگی بغداد می‌داند نه خرابی‌های حمله مغول و می‌گوید اگر تقصیر این انحطاط را بر گردن هجوم مغول بنهند که: «آمدند و دست‌اندازی کردند و بسیاری از علمارا کشتند و کتاب‌ها را سوختند و شهرها را تسخیر کردند، می‌گوییم با سوریه و مصر چه کار کردند؟ و چگونه این نواحی که دستخوش تاخت و تاز آنان نبود انحطاط یافت؟»

۱۸۳. مینوی، *مقدمه بر...*، «یا»

۱۸۴. خاقانی، ۱۷۳

۱۸۵. خطیبی، ۱۵۷-۱۶۱

۱۸۶. اصطلاح «جرگه زبانی» مترادف با اصطلاحات «جامعه زبانی، جامعه گفتاری، حوزه گفتاری» به کار می‌رود

۱۸۷. مثلاً شمس قس رازی می‌نویسد: «و یکی از ثقلاء عروضیان عجم گفته است که اسباب سه‌اند: خفیف و ثقیل و متوسط و اوتاد سه‌اند: مقرون و مفروق و مجتمع، و فواصل سه‌اند: صغری و کبری و عظمی». نک: شمس قیس رازی، ۴۲ و این عبارت که مانند آن در کتاب او کم نیست، از نظر تکرار و سادگی بیان به نثر مرسل بیشتر می‌ماند تا به نثر فنی نصرالله منشی و امثاله

۱۸۸. صفا، *تاریخ ادبیات*، ۸۷۸/۲

189. see: Dabashi, *The World*, 263-264

۱۹۰. در این رابطه دباشی پیش از این نیز کتابی با عنوان

تاریخ جامع ایران

۲۱۳. مالکم پارکس (۱۹۳۰-۲۰۱۳م) استاد ادبیات انگلیسی باستان و میانه و خط‌شناس (Paleographer) نامدار دانشگاه آکسفورد، در مقاله‌ای مهم که در ۱۹۷۳م منتشر کرد، سواد را در اروپای قرون وسطا، تقریباً در همان زمان که سلاطین سلجوقی بر ایران حکومت می‌کردند، به سه نوع تقسیم کرد: سواد باسوادان حرفه‌ای یا علمایی که متون مناشیر یا فقهی و قانونی را می‌خواندند و تألیف می‌کردند، سواد فرهیختگان (Cultivated) یعنی کسانی که در خواندن و نوشتن تعلیم رسمی دیده بودند اما فقط برای فراگیری یا سرگرمی کتاب می‌خواندند، و سواد کاربردی یا عملی (Pragmatic) که مورد استفاده کسانی بوده که برای پیشبرد احتیاجات معمولی روزمره محتاج به دانستن قدری خواندن و نوشتن بوده‌اند، از قبیل طبقه تجار در حدود قرن ۱۹م، نک:

Parkes, 275

۲۱۴. محبوب، ادبیات عامیانه ایران، ۱۲۶-۱۲۷

۲۱۵. فقیهی، ۴۲۱

۲۱۶. ابن حوقل، ۱۷۴

۲۱۷. همو، ۲۰۶

۲۱۸. فقیهی، ۴۴۱، حاشیه ۱

۲۱۹. ابن حوقل، ۱۹۶

۲۲۰. در باب شواهد شیوع سواد در میان مسلمانان آن

دوران نک: امیدسالار، متون شرقی شیوه‌های غربی،

۳۷-۴۳

۲۲۱. قطعی، ۵۵۵

۲۲۲. و يقال ان بالشاش و فرغانة من الاستعداد و العتاد ما

لا یوصف مثله من الثغور فی وقتنا هذا حتی ان الرجل

الواحد من الرعية عنده من بین مائة دابة الى خمسمائة

الی عشرين دابة و لیس بذی سلطان. ابن حوقل، ۳۴۰

۲۲۳. ابن حوقل، ۵۰-۵۱

224. see: Coleman, 15

۲۲۵. امیر معزی، ۴۴۱، قس: با این ابیات ص ۵۵۳، ۵۷۶،

۶۱۳، ۶۹۸

اخبار و قصه تو ز بس گونه گون شگفت

منسوخ کرد قصه و اخبار باستان

به بعد و در مورد رابطه سلاطین ترک با زبان و ادب فارسی. نک: ریاحی، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی

۱۹۷. منظور از ذکر تبریزی بودن این شاعر ترک زبان بودن او نیست، زیرا در آن هنگام هنوز اکثریت اهالی آذربایجان، از جمله تبریزیان به یکی از لهجات شایع آذری سخن می‌گفته‌اند. منظور فقط ذکر مسقط‌الرأس شاعر است

۱۹۸. یعنی ادویه خشک که برای خوشبویی در غذا می‌ریزند. جمع تابل (به فتح یا به کسر باء)

۱۹۹. بهار، سبک‌شناسی، ۱۷۱/۱-۱۷۳

۲۰۰. خانلری، تاریخ زبان فارسی، ۳۵۹/۱-۳۶۹

۲۰۱. نک: خطیبی، ۱۲۵-۱۳۰

۲۰۲. قزوینی، ۳۹/۲

۲۰۳. اخوینی بخاری، ۱۳

۲۰۴. بلعمی، ۱/۱. نیز قس: آنچه که در مقدمه الابنیه عن

حقایق الادویه آمده است: ابومنصور موفق هروی، گ ۱

پشت: سپاس باد یزدان دانا و توانا را کی آفریندگار

جهانست و داننده آشکار و نهانست و راننده چرخ و

زمانست و دارنده جانور آن است و آورنده بهار و خزان

است و درود بر محمد مصطفی که خاتم پیغامبران است

۲۰۵. بهار، سبک‌شناسی، ۶۹/۲-۷۰

۲۰۶. خطیبی، ۱۳۰-۱۳۱

۲۰۷. جوینی، ۲

۲۰۸. همو، ۱-۲

۲۰۹. بهاء‌الدین بغدادی، ۹-۱۱ با حذف مطالب بسیار

۲۱۰. همو، ۹

۲۱۱. جرفاذقانی، ۱۰

۲۱۲. این نکته به زبان فارسی یا به جوامع اسلامی محدود

نیست و در اروپای قرون وسطا هم دیده می‌شود.

نسخه‌شناس و خط‌شناس نامدار ایتالیایی، Armando

Petrucci در مقالات و کتب متعددی به نحوه نگارش

کاتبان قرون وسطای ایتالیا پرداخته است. نک:

Petrucci, «Book, Handwriting...», 59-77,

«Literacy and ...», 77-103, Public

Lettering: Script, Power, and Culture

- آنچ از تو دیده‌ایم و بخوایم نیز دید
نشیده‌ام در کتب از هیچ داستان
شاه‌ها عجب‌تر است کتاب فتوح تو
از داستان و قصه شاهان باستان
تو در هنر دگری و آن نفر دگر بودند
چون نامه نبوی کی بود هزار افسان؟
فزون است اوصاف شهنامه تو
ز اخبار شهنامه باستان
۲۲۶. فرخی، ۱۱۷
۲۲۷. منوچهری، ۱۲۰
۲۲۸. طرسوسی، ۶/۱-۷
۲۲۹. همو، ۱۰/۱
۲۳۰. شهردان بن ابی‌الخیر، بهمن‌نامه، ابیات ۱۷۱۰-۱۷۱۷. نام پادشاه مصر به صورت نصر حارث بارها در بهمن‌نامه وارد شده است نک: ابیات ۱۷۸۹، ۸۲۱، برخی از موارد دیگر که نام این شا که شاه مصر یا شاه شام خوانده می‌شود به صورت نصر حارث در بهمن‌نامه آمده است این ابیات است: ۲۰۹۲، ۲۱۰۹، ۲۱۱۸، ۲۱۳۲، ۲۲۱۱، ۲۲۴۹، ۲۲۵۳، ۲۲۵۹، ۲۲۷۵، ۲۲۸۴، ۲۲۸۹، ۲۲۹۱، ۲۳۰۷، ۲۳۵۰، ۲۳۵۳، ۲۳۶۰، ۲۳۷۶، ۲۳۷۹، ۲۴۰۱، ۲۴۴۰، ۲۵۷۵، ۲۶۰۸، ۳۴۷۹، به‌رحال این شخص به دست سام بن فرامرز بن رستم در زمان حمله بهمن به سیستان کشته می‌شود: ۳۴۷۹-۳۴۹۹
۲۳۱. سه به فتح اول، سبد را می‌گویند مخصوصاً سبیدی که مارگیران در آن مار نگاه می‌دارند
۲۳۲. فرخی، ۳۵۰
۲۳۳. نک: محبوب، «دلیله محتاله»، ۵۲۷ به بعد
۲۳۴. فرخی، ۶۱
۲۳۵. اسکندرنامه، ۱۹۹، ۱۷۵، ۲۸۸-۲۸۹، ۴۳۱، ۴۳۶
۲۳۶. فروزانفر، تقریرات، ۲۵۶
۲۳۷. ابن‌اسفندیار، ۸۹
۲۳۸. همو، ۴
۲۳۹. در صورت چاپی کتاب «ابوطاهر بن نوبه» نوشته است که غلط چاپی نمی‌تواند بود زیرا اختلاف نسخ را نیز برای «نوبه» ذکر کرده است. اما به نظر نگارنده «نوبه» در این موضع مسلماً گشته «بویه» و منظور از این شخص
- شمس‌الدوله ابوطاهر بن بویه است که از سال ۳۷۶-۴۰۰ حکومت داشت
۲۴۰. با اینکه لغت پهلوی/فهلوی در متن فارسی همیشه به معنی فارسی میانه نیست و گاهی از آن زبانی که فهلویات بدان سروده شده است اراده شده، در این موضع منظور از «پهلوی» حتماً همان فارسی میانه است زیرا آنچه که این پیروزان ترجمه می‌کرده به خط پهلوی بوده است چون درعین حال آنرا «از آن کتابت بدین کتابت» نقل می‌کرده است
۲۴۱. شهردان بن ابی‌الخیر، نزهت‌نامه علایی، ۳۴۲-۳۴۳
۲۴۲. افشار، «کراسه»، ۳۳-۳۵
۲۴۳. محبوب، ادبیات عامیانه ایران، ۱۲۶. صاحب اسکندرنامه منشور هم ادعا می‌کند که «شتروری دفتر اسکندرنامه است» اسکندرنامه، ص ۳۶۰، یا «استری بایستی که اسکندرنامه کشیدی»، همان، ۱۶۴
۲۴۴. قزوینی رازی، ۷
۲۴۵. همو، ۳
۲۴۶. غزالی، نصیحة الملوک، ص ۱۴۸
۲۴۷. همان، ۴
۲۴۸. همان، ۱۱۸-۱۱۹
۲۴۹. همان، ۱۱۴
۲۵۰. بیغمی، ۲۷۱/۱
۲۵۱. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات، ۹۸۸/۲؛ ارجانی، ۶
۲۵۲. همو، ۳۲/۱ و ۵۵
۲۵۳. همو، ۵۵/۱، قسن: ۶۲/۱، ۷۶، ۹۱، ۱۳۸، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۹۴، ۲۳/۲، ۲۹، ۴۲، ۵۱، ۱۱۵، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۷۸، ۳۱۴، ۴۰۱، ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۴۴، ۱۰۵/۳، ۲۶۶/۴
گه در آن از مؤلف و راوی به صورتی یاد شده است که انگار این دو لغت مترادفند
۲۵۴. همو، ۵۰/۱
۲۵۵. همو، ۱۷۲/۱
۲۵۶. همو، ۱۷۵/۱
۲۵۷. همو، ۱۹۰/۱
۲۵۸. همو، ۲۶۰/۲
۲۵۹. لغت مؤلف به صورتی که مفهوم کتابت را به ذهن خواننده القاء کند درین کتاب بارها آمده است: ۳۲/۱

تاریخ جامع ایران

۲۷۶. شکی نیست که اسکندرنامه‌ای که ایرج افشار منتشر کرده است، بازنویسی کتاب مفصل‌تری بوده که حواشی زیاد داشته زیرا مؤلف کتاب می‌نویسد: «و این حکایت در قصص الانبیاء به شرح نوشته‌اند. اما اینجا وضع کردیم تا زود به سر حکایت شاه اسکندر باز رویم. و جمع آورنده این کتاب حکایتی چند از معجزات عیسی علیه‌السلام هم اینجا نوشته بود که در کتب دیگر یافته و اغلب مردم خود شنیده و خوانده باشند. هم وضع کردیم تا از حکایت اسکندر باز نماییم و خوانندگان این داستان از سر سخن نیفتند». نک: ۳۵۲
۲۷۷. همان، ۱۵۷
۲۷۸. همان، ۱۷۵
۲۷۹. همان، ۱۹۸-۱۹۹
۲۸۰. همان، ۲۰۵، ۲۵۱، ۲۵۳، ۳۵۲
۲۸۱. همان، ۲۸۸-۲۸۹
۲۸۲. همان، ۴۳۰-۴۳۱، ۴۳۶
۲۸۳. *محبوب، ادبیات عامیانه ایران*، ۵۰، ۵۱
۲۸۴. *طرسوسی*، ۱۶/۱
۲۸۵. قس: خائلی، «معارضه فارسی و عربی»، ۱۴۵، ۱۴۸
۲۸۶. نک: امیدسالار، «داراب‌نامه طرسوسی»، ۳۳۶-۳۴۴۱
۲۸۷. ارجانی، ۴۵/۱، قس: بیغمی، ۱۵۶/۲
۲۸۸. ارجانی، ۵۹/۱، ۱۹۶، جاهای مختلف
۲۸۹. همو، ۱۳۹/۵
۲۹۰. همو، ۱۰۰/۲
291. see: Bowra, 44-46, 49, 55-60; Davison, 236, 239-241, 248, 255
۲۹۲. *محبوب، ادبیات عامیانه ایران*، ۱۴۸
۲۹۳. *طرسوسی*، ۷۱/۱
۲۹۴. همو، ۷۳/۱
۲۹۵. همو، ۱۴۳/۱، ۳۲۲
۲۹۶. همو، ۴۴۷/۱
۲۹۷. همو، ۴۹۳/۱
۲۹۸. باید توجه داشت که این یکی از موارد کمیاب مقابله کردن نسخ برای تصحیح آنها در ادب غیر مذهبی فارسی است
۲۹۹. منظورش این است که کاتبی «تمغاج» را که خویشاوند

- ۳۴، ۶۸، ۷۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۵۵، ۲۷۰، ۲۹۱، ۳۶۹، ۷۰/۲، ۹۴، ۱۳۳/۳، ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۴۱۰/۵، ۴۲۶
۲۶۰. ص ۱۹۶، ۲۶۵
۲۶۱. ج ۱۸۳/۳-۱۸۴
۲۶۲. صفا، *تاریخ ادبیات*، ۹۸۹/۲؛ نک: مولایی، ۱۱۲۹-۱۱۳۰
۲۶۳. *اسکندرنامه*، ۱۶۵
۲۶۴. صفا، مقدمه بر...، «۵۵، چهارده»
۲۶۵. *محبوب، ادبیات عامیانه ایران*، ۱۳۷-۱۳۹
۲۶۶. *طرسوسی*، ۱۸/۱ نیز در مورد ماهیت کتبی این داستان‌ها و اینکه دفترخوانان اینها را از روی کتاب برای مستمعان می‌خوانده‌اند، نک: *محبوب، ادبیات عامیانه ایران*، ۱۳۰-۱۳۸
۲۶۷. *طرسوسی*، ۴۹۲/۱، ۲۷/۲، ۶۵، ۹۸، ۱۵۵، ۲۱۷، ۲۴۸، ۳۳۱؛ *اسکندرنامه*، ۶۶، ۹۰-۹۱، ۱۰۷، ۲۲۰، ۴۴۱؛ بیغمی، ۵/۱-۷؛ ارجانی، ۷۲/۱، ۱۲۳، ۸۷/۲
۲۶۸. میهنی، ۲۸
۲۶۹. *طرسوسی*، ۳۳۹/۱
۲۷۰. همو، ۱۱۳/۱
۲۷۱. همو، ۴۵۹/۲. نویسنده نام آن دو دیوی را که در این موضع ذکر نکرده، سپس تر می‌آورد. نک: ۴۷۳/۲، بنابراین معلوم است که این اسامی را می‌دانسته و برای اینکه به قول خودش مطلب به درازا نکشد آنها را حذف کرده بوده
۲۷۲. بیغمی، ۸۳/۱
۲۷۳. به ضرس قاطع نمی‌توان گفت، اما برخی از عبارات داراب‌نامه طرسوسی را می‌توان نشانه این دانست که مؤلف این کتاب قصد تألیف اسکندرنامه‌ای داشته و شاید طرح آن تألیف را نیز فراهم کرده بوده است، مثلاً آنجا که می‌نویسد: «و این حکایت در سکندرنامه گفته شود که چه فایده بود»، ۱۷۴/۱؛ یا «و سخن ایشان باز کنیم چون گشت. سکندر آید. چون اسکندر بدیشان رسد آنگاه بگوئیم که حال زاهد و بازرگان به کجا می‌رسد»، ۱۳۱/۱؛ *طرسوسی*، ۷۴/۱
۲۷۴. همو، ۱۳۱/۱
۲۷۵. *اسکندرنامه*، ۱۲۹

- «تا ایران خرم را ویران کند»
 ۳۳۱. نک: متینی، «او فصل گمشده‌ای...»، ۲
 ۳۳۲. ارجانی، ۴۲/۱
 ۳۳۳. همو، ۴۴۶/۲
 ۳۳۴. همو، ۴۳۳/۵ و برای نمونه‌های دیگری از این
 کاربردها نک: ۹/۱، ۱۵، ۲۱، ۳۱، ۴۶، ۷۴، ۲۲۵، ۲۴۰،
 ۳۱۱، ۳۲۹، ۳۸۲، ۲۴۶/۲، ۹۵/۳، ۱۷/۴، ۳۶، ۶۰، ۵۲،
 ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۱۵۰، ۳۵۲، ۴۲۷، ۴۴۲، ۴۷۵، ۶/۵، ۶۱،
 ۷۰، ۹۰، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۸۸، ۲۰۱، ۳۹۹، ۴۳۷، ۴۴۹،
 ۴۵۸، ۵۱۷، ۵۴۱، ۶۰۲، ۶۱۰
 ۳۳۵. همو، ۳۷۵/۱
 ۳۳۶. همو، ۱/ جاهای مختلف
 ۳۳۷. خانلری، شهر سمک، ۶۶
 ۳۳۸. بیهقی، چ فیاض، ۱۵۳-۱۵۴
 ۳۳۹. همان، ۶۶۰
 ۳۴۰. ارجانی، ۱/ جاهای مختلف
 ۳۴۱. صفا، تاریخ ادبیات، ۹۹۰/۲
 ۳۴۲. ارجانی، ۱۰۱/۴
 ۳۴۳. همو، ۱۰۸/۴
 ۳۴۴. همو، ۲۸۶/۲
 ۳۴۵. همو، ۲۹۵/۴
 ۳۴۶. همو، ۱۵/۵-۱۶
 ۳۴۷. همو، ۵۳۱/۵-۵۳۲، قس: ۶۰۹
 ۳۴۸. یغمایی، ۲۸۸
 ۳۴۹. ارجانی، ۵/۱
 ۳۵۰. نک: بندهش، ۱۵۰
 ۳۵۱. ارجانی، ۱/ جاهای مختلف
 ۳۵۲. با آنکه در ص ۱۱۲۶ «رشته‌ای» آمده است، در
 یادداشتی که برای تصحیح به پایان قسمت دوم مقاله
 افزوده شده، تذکر داده‌اند که «رشته‌لی» در ص ۱۱۲۶
 اشتباه چاپی است، و صورت اصلی «دشنه‌ای» است. نک:
 مولایی، ۱۲۵۶
 ۳۵۳. مولایی، ۱۱۲۶-۱۱۲۷
 ۳۵۴. ارجانی، ۳/۴
 ۳۵۵. نک: همو، ۱/ جاهای مختلف
 ۳۵۶. حتی کلمه‌ای مانند سوار که به ضم سین سابقاً تلفظی
 شہ ملک بوده، در آن موضع به اشتباه «شہ ملک»
 نوشته و با این اشتباه، باعث به وجود آمدن تناقض در
 داستان شده است
 ۳۰۰. اسکندرنامه، ۴۹۶-۴۹۷
 ۳۰۱. همان، ۱۷۵
 ۳۰۲. طرسوسی، ۵۰/۲
 ۳۰۳. همو، ۱۴۶/۲
 ۳۰۴. همو، ۵۳/۲
 ۳۰۵. محجوب، ادبیات عامیانه ایران، ۱۳۷
 ۳۰۶. همان، ۱۳۸-۱۳۹
 ۳۰۷. طرسوسی، ۵۲/۲
 ۳۰۸. همو، ۵۷/۲
 ۳۰۹. همو، ۳۵۹/۲-۳۶۱
 ۳۱۰. ارجانی، ۲۳۴/۱
 ۳۱۱. فرخی، ۲۳۰
 ۳۱۲. طرسوسی، ۶۳/۲-۶۴
 ۳۱۳. ارجانی، ۴۸۴/۵
 ۳۱۴. همو، ۲۸۶/۱
 ۳۱۵. همو، ۲۱۷/۴
 ۳۱۶. همو، ۱۸۸/۱
 ۳۱۷. همو، ۳۷۶/۴
 ۳۱۸. در متن «کند» به صیغه مفرد، آمده است. به قیاس
 تصحیح شد
 ۳۱۹. ارجانی، ۳۱۸/۱-۳۱۹
 ۳۲۰. همو، ۲۶۱/۱
 ۳۲۱. طرسوسی، ۵۴/۲
 ۳۲۲. همو، ۱۳/۲-۱۴، قس: ۲۴
 ۳۲۳. همو، ۴۸/۲-۴۹
 ۳۲۴. همو، ۴۹/۲
 ۳۲۵. همو، ۱۸۳/۲
 ۳۲۶. همو، ۳۴۴/۱-۳۴۵
 ۳۲۷. بیغمی، ۵۰۵/۲
 ۳۲۸. همو، ۲۸۸/۲
 ۳۲۹. همو، ۴۳۱/۲
 ۳۳۰. نیز نک: همو، ۲۸۴/۲-۲۸۵ که تعبیر آتشی که داراب
 در خواب می‌بیند دشمنی است که به ایران روی آورده

تاریخ جامع ایران

۳۶۹. میبذة به معنی «خوان آراسته» است و جودر یعنی

گیاه و علفی که در میان محصول زراعت روید

۳۷۰. اصطلاحی است معادل جان به لب رسیدن

۳۷۱. ناصر خسرو، ۱۶۹

۳۷۲. نوری، ۹۱/۱

۳۷۳. اثیرالدین اخسیکتی، ۲۰۲

۳۷۴. نک: متینی، «ناصر خسرو و مدیحه‌سرایی»، ۱۷۵،

حاشیة ۲۶

۳۷۵. گذار از بیان حماسی به بیان رومانسی در ادبیات

اروپایی نیز در حدود قرن ۱۲م، مخصوصاً میان

سال‌های ۱۰۵۰ و ۱۱۵۰م (تقریباً ۴۴۲-۵۴۵ق) قابل

تشخیص است. این گذار بخشی از پدیده‌ای بود که در

مطالعات فرهنگ و تاریخ اروپای قرون وسطا به آن

«رونسانس قرن دوازدهم» لقب داده‌اند. نک:

Southern, 219-257; Ker, *Epic and Romane*,

Lewis, C. S., *The Allegory of Love*,

۳۷۶. گرشاسپ‌نامه، ۱۷۱

۳۷۷. آنچه که به «حلقه» یا «حوزه همدردی» ترجمه کرده‌ام

مفهومی است که فیلسوف استرالیایی، پیتیر سینگر

(Peter Singer) آنرا در کتاب معروفش با عنوان دایرة

در حال انبساط (The Expanding Circle) مفصلاً

پرورانیده است، نک:

Singer, *The Expanding Circe*

خراسانی پنداشته می‌شد، در *مجمل الاقوال فی الحکم و*

الآثار، یعنی کتابی که در مغرب ایران نوشته شده نیز

به همین ضمّ سین دیده می‌شود. این کتاب نوشته

احمد بن احمد بن احمد دمانیسی است که زاده و

پرورده سیواس از شهرهای آناتولی در قلمرو عثمانی

بود. نگاه کنید به *مجمل الاقوال فی الحکم و الآثار*. تألیف

احمد بن احمد بن احمد دمانیسی سیواسی در سال

۶۹۳ق، به خط مؤلف کتاب. به کوشش ایرج افشار و

محمود امیدسالار. تهران: طلایه، ۱۳۸۱ش، گ ۱۶ رو،

۱۵۶ پشت، و قس: لغات. توان، گ ۲۰ رو؛ زبان، گ

۱۴۴ رو، گ ۱۵۶ رو

۳۵۷. امیدسالار، «سمک عیار»، ۳۶۴-۳۷۰

۳۵۸. غزالی، *کیمیای سعادت*، ۳۴۰/۱

۳۵۹. فقیهی، ۴۷۸

۳۶۰. همو، ۵۶۳-۵۶۶

۳۶۱. فروزانفر، *تاریخ ادبیات*، ۲۹۰

۳۶۲. نک: همان، ۲۸۸-۲۸۹

۳۶۳. صفا، *تاریخ ادبیات*، ۴۵۶/۲

۳۶۴. ناصر خسرو، ۱۲۴

۳۶۵. همانجا

۳۶۶. ناصر خسرو، ۱۴

۳۶۷. همانجا

۳۶۸. متینی، «ناصر خسرو و مدیحه‌سرایی»، ۱۷۴

کتابشناسی:

- آبی، ابوسعید منصور، *نثر الدرر فی محاضرات*، به کوشش محمدعلی قرنه، قاهره، ۱۹۹۰م. آژند، یعقوب، *قیام زنگیان*، تهران، ۱۳۶۴ش.
- ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش.
- ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش گای لسترنج و رینولد آلن نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لندن، ۱۹۳۹م.
- ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م.
- ابن قتیبه، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۹۲۰-۱۹۲۵م.
- ابوالفرج اصفهانی، علی، *الاجانی*، به کوشش احسان عباسی، بیروت، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
- ابوالفتوح رازی، حسین، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۷۱-۱۳۷۵ش.
- ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، تهران، ۱۳۸۸ش.
- اثیرالدین اخسیکتی، محمد، *دیوان*، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۳۷ش.
- اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة المتعلمین فی الطب*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش.
- ادیب طوسی، محمدامین، «تغییر کلمات عربی در زبان فارسی»، وحید، تهران، ۱۳۵۰ش، شم.
- ارجانی، فرامرز، *سمک عیار*، به کوشش پرویز خانلری، تهران، ۱۳۶۹ش.
- اسدی طوسی، علی، *گرشاسپ نامه*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴ش.
- اسفراینی، شهفور، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، تهران، ۱۳۷۵ش.
- اسفزاری، فضل الله، *شرح اخبار و ابیات و امثال عربی کلیده و دمنه*، تهران، ۱۳۸۰ش.
- اسکندرنامه، *روایت فارسی کالیستنس دروغین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش.

اصطخری، ابراهیم، ممالک و مسالک، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ ش.

اطلس تاریخ ایران، تهران، ۱۳۸۴ ش.

افشار، ایرج، «کراسه»، میراث شهاب، تهران، ۱۳۷۹ ش، س ۶، ش ۴.

همو، مقدمه بر ممالک و مسالک (نک: هم، اصطخری).

اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مختصر ادبیات ایران از قدیمترین دوره‌های تاریخی تا ظهور غزنویان، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۷۶ ش.

همو، تاریخ مفصل ایران از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ ش.

همو، مجموعه مقالات، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۸۲ ش.

همو، مقدمه بر سیاست‌نامه (نک: هم، نظام‌الملک، حسن).

امیدسالار، محمود، «تأملاتی پیرامون ساده‌انگاری»، جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی، تهران، ۱۳۸۱ ش.

همو، «داراب‌نامه طرسوسی»، ارج نامه ذبیح‌الله صفا، به کوشش علی آل داوود، تهران، ۱۳۹۰ ش.

همو، «سمک عیار»، سی و سه مقاله در نقد و تصحیح متون، تهران، ۱۳۸۹ ش.

همو، متون شرقی، شیوه‌های غربی: شاهنامه و ابعاد ایدئولوژیک شاهنامه‌شناسی در مغرب زمین، تهران، ۱۳۸۹ ش.

انوری، علی، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ ش.

بارتولد، واسیلی ولادیمیریچ، ترکستان‌نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۳ ش.

بحرالفتاوی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ ش.

بخاری، محمد، داستانهای بیدپای، به کوشش پرویز خانلری و محمد روشن، تهران، ۱۳۶۱ ش.

بختیارنامه، به کوشش محمد روشن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷ ش.

بلعمی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ ش.

بندش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش.

بهاء‌الدین بغدادی، محمد، التوسل الی‌الترسل، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۸۵ ش.

- بهار، محمدتقی، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۷۱ش.
- همو، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۷ش.
- بیغمی، محمد، *داراب‌نامه*، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۹ش.
- بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران، انتشارات سخن.
- همو، همان، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش.
- پروین گنابادی، محمد، «تصرفهای فارسی‌زبانان در واژه‌های عربی»، *گزینۀ مقاله‌ها*، تهران، ۱۳۵۶ش.
- همو، «زبان عربی در آموزشگاههای ایران و راه تهذیب زبان فارسی»، *گزینۀ مقاله‌ها*، تهران، ۱۳۵۶ش.
- همو، «گفتگویی دیگر دربارهٔ مثنوی و شیوه‌های لفظی آن»، *گزینۀ مقاله‌ها*، تهران، ۱۳۵۶ش.
- تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش.
- ترجمۀ تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۴ش.
- ثعالبی، عبدالملک، *آداب‌الملوک*، به کوشش جلیل العطیه، بیروت، ۱۹۹۰م.
- جاحظ، عمرو، *البيان والتبيين*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۸۵م.
- جرفادقانی، ناصح، *ترجمۀ تاریخ یمنی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش.
- جوینی، علی، *عنبه‌الکتبه*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۹ش.
- حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- خاقانی شروانی، *منشآت*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۸۴ش.
- خانلری، پرویز، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ش.
- همو، *شهر سمک*، تهران، ۱۳۶۴ش.
- خانلری، پرویز، «معارضهٔ فارسی و عربی»، *ای زبان پارسی*، تهران، ۱۳۹۰ش، ج ۱.
- خطیبی، حسین، *فن نثر در ادب پارسی*، تهران، ۱۳۹۰ش.
- دارک، هیوبرت، *مقدمه بر سیرالملوک* (نک: هم، نظام الملک).
- دانش‌پژوه، محمدتقی، «فهرست پاره‌ای از کتابهای اخلاق و سیاست به فارسی»، *کتابداری*، تهران، ۱۳۳۹ش، شم ۱.
- دمانیسی سیواسی، احمد، *مجمل‌الاقوال فی‌الحکم و الآثار*، به کوشش ایرج افشار و محمود امیدسالار، تهران، ۱۳۸۱ش.
- رحمتی، محمدکاظم، «جاحظ و کتاب التاج منسوب به او»، *آیینۀ میراث*، تهران، ۱۳۸۶ش، شم

۳۶ و ۳۷.

رواقی، علی، ذیل فرهنگ‌های فارسی، تهران، ۱۳۸۱ش.
 ریاحی، محمدامین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹ش.
 همو، سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، تهران، ۱۳۷۲ش.
 زرتشت بهرام پژدو، زراتشت‌نامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش.
 زرین کوب، عبدالحسین، از گذشته ادبی ایران، تهران، ۱۳۷۵ش.
 سمعانی، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق.
 سنایی، محدود، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش.
 شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش محمد قزوینی و محمدتقی مدرس رضوی، تبریز، ۱۳۳۸.

شهابی، علی‌اکبر، «بحثی درباره لغات بیگانه که در زبان فارسی وجود دارد»، وحید، تهران ۱۳۴۸ش،
 شم ۷۴.

شهابی، محمود، ادوار فقه، تهران، ۱۳۶۹ش.
 شهردان بن ابی‌الخیر، بهمن‌نامه، به کوشش رحیم عفیفی، تهران، ۱۳۷۰ش.
 همو، روضة‌المنجمین، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۶۸ش.
 همو، نزهت‌نامه علایی، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ش.
 شیری، قهرمان، «نثر فنی دلایل و زمینه‌های شکل‌گیری»، مطالعات زبانی بلاغی، تهران، ۱۳۸۹ش،
 شم ۲.

صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۵۱ و ۱۳۵۲ش.
 همو، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش.
 همو، مقدمه بر داراب‌نامه (نک: هم، بیغمی).
 طرسوسی، محمد، داراب‌نامه، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۷۴ش.
 عقیلی، سیف‌الدین، آثار الوزراء، به کوشش میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش.
 علی‌بیگی، حسین، «صاحب‌الزنج، چالشی در برابر دستگاه خلافت»، نامه تاریخ پژوهان، تهران،
 ۱۳۸۲ش، س ۲، شم ۱۱.

عنصرالمعالی کیکاووس، قابوس‌نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش.

- عنصری، حسن، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش.
- عهد اردشیر، به کوشش احسان عباس، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، ۱۳۴۸ش.
- غزالی، محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۶۱ش.
- همو، نصیحة الملوک، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش.
- فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به کوشش ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا، تهران، ۱۳۴۹ش.
- همو، همان، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۷ش.
- فرامرزی، عبدالرحمان، «ایران را فرهنگ ایرانی زنده کرد»، ای زبان پارسی، تهران، ۱۳۹۰ش.
- فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، تاریخ ادبیات ایران بعد از اسلام تا پایان تیموریان، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۸۳ش.
- همو، تقریرات، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۸۶ش.
- همو، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۸ش.
- همو، مباحثی از تاریخ ادبیات ایران، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ش.
- همو، مجموعه مقالات و اشعار، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱ش.
- فقیهی، علی اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن عصر، قم، ۱۳۶۵ش.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش.
- قزوینی، محمد، بیست مقاله، به کوشش عباس اقبال آشتیانی و ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۶۳ش.
- قفطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش بهمن دارایی، تهران، ۱۳۷۱ش.
- قمی، حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش.
- کلیله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۶ش.
- گردیزی، عبدالحی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش.
- لین پول، استانلی، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۲ش.
- متینی، جلال، «او فصل گمشده‌ای را به تاریخ ادبیات ایران افزود»، ایران‌شناسی، ۱۳۷۲ش، س ۵،

همو، «ناصر خسرو و مدیحه‌سرایی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۳ش، س ۱۰، شم ۲.

مجملة التوارخ والقصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۸۸ش.

مجیدی، عنایت‌الله، از خاطر و خط استاد: درسها و چند سخنرانی فروزانفر، تهران، ۱۳۸۴ش.

محبوب، محمدجعفر، ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران، ۱۳۸۳ش.

همو، «دلیله محتاله»، ایرانشناسی، ۱۳۷۴ش، س ۷، شم ۳.

محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، ۱۳۷۹-۱۳۸۲ش.

همو، «چند مورد که در زبان عربی کلمه فارسی و در زبان فارسی کلمه عربی بکار می‌رود»، الدراسات الادبیه، ۱۳۳۹ش، س ۲، شم ۲.

همو، «چند نکته درباره دگرگونیهای کلمات فارسی در زبان عربی»، الدراسات الادبیه، ۱۳۴۳ش، س ۵، شم ۱ و ۲.

مختاری غزنوی، عثمان، دیوان، به اهتمام جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۱ش.

مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلیخانان، تهران، ۱۳۷۰ش.

معزی، محمد، دیوان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش.

معین، محمد، مقدمه بر چهار مقاله (نک: هم، نظامی عروضی).

مقدسی، محمد، احسن‌التقاسیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش.

ممتحن، حسینعلی، نهضت صاحب‌الزنج، تهران، ۱۳۶۶ش.

منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۰ش.

منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش.

مولایی، محمدسرور، «بحثی درباره سمک عیار»، سخن، تهران، ۱۳۵۳ش، دوره ۲۳، شم ۱۰ و ۱۱.

مولوی، جلال‌الدین محمد، کلیات دیوان شمس، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۷۸ش.

مینوی، مجتبی، «خواجه نظام‌الملک طوسی»، نقد حال، تهران، ۱۳۵۸ش.

همو، مقدمه بر کلیله و دمنه (نک: هم، کلیله و دمنه).

میهنی، محمد، دستور دبیری، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۶۲م.

ناجی، محمدرضا، تاریخ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، تهران، ۱۳۷۸ش.

ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۸ش.
 نظام الملک، حسن، سیاست‌نامه، به کوشش محمد قزوینی و مرتضی مدرس، تهران، ۱۳۵۷ش.
 همو، سیرالملوک، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۷۲ش.
 نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۸۵ش.
 نظامی گنجه‌ای، الیاس، مخزن‌الاسرار، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۴ش.
 همو، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۳۶ش.
 نفیسی، سعید، «ابونصر کندی»، مقالات، به کوشش کریم اصفهانیان و محمدرسول دریاگشت،
 تهران، ۱۳۸۶ش، ج ۲.

همایون، همدخت، واژه‌نامه زبان‌شناسی و علوم وابسته، تهران، ۱۳۷۹ش.
 همایی، جلال‌الدین، تاریخ ادبیات ایران، به کوشش ماهدخت‌بانو همایی، تهران، ۱۳۷۵ش.
 همو، غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۶۸ش.
 همو، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۷۵ش.
 همو، مقدمه بر نصیحة‌الملوک (نک: هم، غزالی).
 هندوشاه نخجوانی، تجارب‌السلف در تواریخ خلفا و وزرای ایشان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی و
 هاشم پورتوفیق سبحانی، تهران، ۱۳۵۷ش.

یغمایی، حبیب، «سمک عیار [نقد کتاب]»، یغما، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۲۲، شم ۵.

Alam, M., *The Language of Political Islam: India 1200-1800*, Chicago, 2004.

Barth, F., *Nomads of South Persia: The Basseri Trebe of the Khamseh Confederacy*,
 Boston, 1961.

Bates, D. G., *Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey*,
 Michigan, 1973.

Bois, G., *La Mutation de L'an Mil*, Paris, 1981.

id, *The Transformation of the Year One Thousand: The Village of Lournand from
 Antiquity to Feudalism*, Manchester, 1992.

Bosworth, C. E., «An Early Arabic Mirror for Princes: Tāhir Dhu'L-Yamīnain's Epistle
 to his Son», *Jourbal of Near Eastern Studies*, 1970, vol. XXIX, no. 1.

- Bowra, M., «Composition», *A Companion to Homer*, ed. J. A. Wace and et al., London, 1962.
- The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, ed. P. Marshall, Cambridge, 1970.
- Cantor, N. F., *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, New York, 1991.
- Cipolla, C. M., *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-1700*, New York, 1976.
- id., *Miasmas and Disease, Public Health and the Environment in the Pre-Industrial Age*, tr. E. Potter, New Haven, 1992.
- Coleman, J., *Medieval Readers and Writers 1350-1400*, New York, 1981.
- Dabashi, H., *Shi'ism: A Religion of Protest*, Cambridge, 2011.
- id., *The World of Persian Literary Humanism*, Cambridge, 2012.
- Davison, J. A., «The Homeric Question», *A Companion to Homer*, ed. J. A. Wace and et al., London, 1962.
- Dundes, A., «To Love My Father All», *Interpreting Folklore*, Bloomington, 1980.
- Dyer, Ch., *Making a Living the Middle Ages: The People of Britain, 850-1520*, New Haven, 2002.
- id., *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England, c. 1200-1520*, Cambridge, 1989.
- Eldredge, N. and S. J. Gould, «Punctuates Equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism», *T. J. M. Schopf*, San Francisco, 1977.
- Elias, N., *The Civilizing Process: The History of Manners*, tr. E. Jephcott, New York, 1978.
- Frye, R. N., *Bukhara, The Medieval Achievement*, Norman, 1965.
- Gilbert, G., *World Population*, Santa Barbara, 2001.

- Goetz, H. W., *Life in the Middle Ages from the Seventh to the Thirteenth Century*, tr. A. Wimmer, ed. S. Rowan, London, 1993.
- Gould, S., *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, 2002.
- Haskins, Ch. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1955.
- Herodotus, *The Persia Wars*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947.
- Humphreys, S., *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton, 1991.
- Irons, W., *The Yomut Turkmen: A Study of Social Organization Among a Central Asian Turkic-Speaking Population*, Michigan, 1975.
- Jakobson, R., «Linguistic and Poetics», *Language in Literature*, ed. K. Pomorski and S. Rudy, Cambridge, 1987.
- Kent, R. G., *Old Persian: Grammar*, New Haven, 1953.
- Ker, W. P., *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature*, London, 1908.
- Krader, L., *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, Cambridge, 1966.
- Kundera, M., *Testaments Betrayed: An Essay in Nine Parts*, New York, 1995.
- Lambton, A. K. S., «The Internal Structure of Saljuq Empire», *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, London, 1980.
- id., «The Internal Structure of Saljuq Empire», *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, London, 1980.
- id., «Islamic Mirrors for Princes», *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, London, 1980.
- id., *State and Government in Medieval Islam, an Introduction to the Study of Islamic Political: The Jurists*, Oxford, 1981.
- Lane-Poole, S., *The Mohammadan Dynasties*, New York, 1893.
- Lewis, B., *The Middle East: A Brief History of the Last 2'000 Years*, New York, 1995.
- Lewis, C. S., *The Allegory of Love: A Study of Medieval Tradition*, London, 1953.

- Liviv-Bacci, M., *A Concise History of world Population*, tr. C. Ispen, Cambridge, 1992.
- id, «Population», *The Oxford Encyclopedia of Economic History*, ed. J. Mokry, London, 2002.
- Manchester, W., *A World Lit Only by Fire*, Boston, 1992.
- Miller, E. and J. Hatcher, *Medieval England: Rural Society and Economic Change 1086-1348*, London, 1978.
- Newman, P. B., *Daily Life in the Middle Ages*, Jefferson, 2001.
- Parkes, M. B., «The literacy of the Laity», *Scribes Scripts and Readers: Studies in the Communicatin*, London, 1991.
- Petrucci, A., «Book, Hand Writing and School», *Writers and Readers in Medieval Italy*, ed. and tr. ch. M. Radding, New Haven, 1995.
- id, «Literacy and Graphic Culture of early Medieval Scribes», *Writers and Readers in Medieval Italy*, ed. and tr. Ch. M. Radding, New Haven, 1995.
- id, *Public Lettering: Script, Power, and Culture*, tr. Lappin, Chicago, 1993.
- id, *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture*, ed. and tr. Ch. M. Radding, New Haven, 1995.
- Pinker, S., *The Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*, New York, 2011.
- Rosenberg, B. A., *Folklore and Literature, Rivan Siblings*, Knoxville, Tennessee, 1991.
- Russell, J. C., *British Medieval Population*, New Mwxico, 1948.
- Scanlon, G. T., «A Note on Fatimid-Saljūd Trade», *Islamic Civilisation [sic] 950-1150*, ed. D. S. Richards, Oxford, 1973.
- Schofield, P. R., *Peasant and Community in Medieval England, 1200-1500*, New York, 2007.
- Shahar, Sh., *Childhood in the Middle Ages*, London, 1990.
- Singer, P., *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford, 1981.

Smith, J. M., «Mongol and Nomadic Taxation», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1970, vol. XXX.

id, «Turanian Nomadism and Iranian Politics», *Iranian Studies*, 1978, vol. XI, no. 1/4.

Southern, R., *The Making of the Middle Ages*, London, 1962.

Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic*, New York, 1971.

Williams, R., «Editor's Introduction», *Janet Coleman's Medieval Readers and Writers: 1350-1400*, New York, 1981.

Winston, C. and et al., *The Horizon Book of Daily Life in the Middle Ages*, New York, 1975.

Wright, Q., *A study of War*, Chicago, 1942.

id, «Economic and Political Conditions of World Stability», *The Journal of Economic History*, 1953, vol. XIII, no. 4.

Wrigley, E. A. and R. S. Schofield, *The Population History of England 1541-1871: A Reconstruction*, Cambridge, 2002.

Zerjal, T. and et al., «The Genetic Legacy of the Mongols», *American Journal of Human Genetics*, 2003, vol. LXXII.



ادبیات ایران در دوره خوارزمشاهیان

علی میرانصاری

ادبیات فارسی در عصر خوارزمشاهیان به مجموعه‌ای از آثار مکتوب در حوزه نظم و نثر اطلاق می‌گردد که اولاً در یک فاصله زمانی یکصد و پنجاه هشت ساله (۴۷۰-۶۲۸ ق/۱۰۷۷-۱۲۳۱م) تألیف و تصنیف شده است و ثانیاً این آثار متأثر از «سنت ادبی مشترک» در حوزه خراسان بزرگ بوده است. حوزه‌ای که خوارزمشاهیان، غزنویان دوم و سلجوقیان بر آن حکومت می‌کردند.

در دوره‌ای که بیش از نیم قرن (۴۷۰-۶۲۸ ق) به درازا کشیده است، خوارزمشاهیان بر بخش‌هایی از ایران بزرگ استقرار یافتند. دوره حکومتی این خاندان با روی کار آمدن نوشتگین غرچه در سال ۴۷۰ ق/۱۰۷۷م آغاز شد و با مرگ جلال‌الدین مینکبرنی در سال ۶۲۸ ق/۱۲۳۱م، به پایان رسید. قلمرو حکومتی و دایره نفوذ این خاندان، گستره‌ای وسیع را دربرمی‌گرفت که مشتمل بود بر خوارزم و حوالی آن، گاهی بخش‌هایی از خراسان بزرگ و حتی عراق.

در دوره یاد شده خوارزمشاهیان، تنها قدرت مطلقه ایران به‌شمار نمی‌رفتند، بلکه

خاندان‌های حکومتی دیگری بودند که همگام و موازی با آنها، نه تنها در مناطق مختلف ایران، که حتی در خود خراسان بزرگ دارای حاکمیت و قدرت نفوذ بودند. در یک تقسیم‌بندی کلی این خاندان‌ها به تناسب استقرار جغرافیایی‌اشان، به دو دسته خراسانی و غیرخراسانی (عراقی و آذربایجانی) تقسیم می‌شدند. خاندان‌های خراسانی، مانند غزنویان دوم (یعنی متأخر)، سلجوقیان، خوارزمشاهیان، آل اسفندیار، غوریان و ملک مؤیدآبیه و فرزندان‌ش؛ و خاندان‌های غیرخراسانی یعنی اتابکان آذربایجان، اتابکان فارس، اتابکان لرستان، شروانشاهان، آل خجند، آل صاعد، ملوک شبانکاره و سلاجقه عراق^۱.

در این میان، ادبیات ایران از پراکندگی و عدم تمرکز در مراکز قدرت سیاسی بی‌تأثیر نبود و به همان نسبت دارای متون در ویژگی‌های سبکی و تکرار در قالب‌های ادبی و نیز موضوعات علمی شد. این متون و تکرار که البته تا آن زمان برای ادبیات ایران بی‌سابقه بود، به تناسب خاستگاه جغرافیایی خود (مانند خاندان‌های حکومتی)، دارای دو ویژگی کلی بود. در حوزه نظم، شاعران خراسانی اصرار به سرودن اشعار ساده طبیعی و قابل ادراک برای هر شنونده‌ای داشتند و از مضامین دور از فهم و نیز از صنایع شعری (لفظی و معنوی) احتراز می‌کردند. از این رو است که در سروده‌های ایشان، مانند ادوار غزنویان اول و سامانیان، نوعی طراوت، شگفتگی و تازگی موج می‌زد. اما شاعران غیرخراسانی بیشتر تلاش خود را بر استفاده از صنایع و آرایه‌های ادبی متمرکز ساخته بودند و اگر جمال‌الدین عبدالرزاق را مستثنا کنیم، اکثر این سرایندگان با این رویکرد، به زیاده‌روی و افراط دچار شده بودند. اما در حوزه نثر، مهم‌ترین ویژگی‌هایی مانند: تکلف، تصنع و نیز افراط در استفاده از زبان، امثله و اشعار عربی، وجه تمایز میان آثار منشور خراسان و خارج از خراسان بود. بدین معنی که استادان غیرخراسانی، به‌ویژه آنان که در عراق می‌بودند، به دلایل عدیده از جمله: کثرت مدارس دینی، محیط سیاسی-اجتماعی آرام‌تر و نزدیکی بیشتر به مراکز خلافت، بیش از نثرنویسان خراسانی به رعایت ویژگی‌های یاد شده اهتمام می‌ورزیدند. در حالی که نثر خراسانیان، حتی نثر مسجع، از نوع روانی و قابلیت درک بیشتری برخوردار می‌بود^۲ (این ویژگی‌ها به‌طور مبسوط در ادامه این نوشته خواهد آمد).

بحثی که این نوشته دنبال می‌کند بررسی ادبیات ایران در دوره‌ای است که خوارزمشاهیان بر سریر قدرت بودند (۶۴۷-۶۲۸ق). به‌طور طبیعی برای بررسی ادبیات دوره خوارزمشاهیان، مانند هر دوره‌ای دیگر، لزوماً زبان، زمان و محل جغرافیایی خلق آثار مکتوب آن دوره می‌بایست در نظر گرفته شود؛ اما به‌کار بستن همه الزامات مذکور برای ادبیات این دوره از ایران و تخصیص آن بر ادبیات قلمرو خوارزمشاهیان، در عمل، محقق را با یک تناقض بزرگ روبه‌رو می‌سازد، زیرا دو الزام زبان آثار ادبی و زمان خلق آنها بر تمامی متون ادبی این دوره، قابل انطباق است، ولی الزام محل جغرافیایی خلق آثار بر همه آنها قابلیت انطباق ندارد، زیرا آثار فارسی بسیاری وجود دارد که به‌رغم پدید آمدنشان در این مقطع زمانی، در منطقه‌ای خارج از قلمرو حکومتی خوارزمشاهیان، مثلاً در فارس، کرمان، اصفهان و یا آذربایجان به منصفه ظهور آمده‌اند. آثاری که از نظر ویژگی با آثاری که در قلمرو حکومتی خوارزمشاهیان و با اندکی توسع در خراسان خلق شده‌اند، تفاوت و گاه تضاد دارند. برای حل این تناقض و دستیابی به نتایج عینی‌تر، نگارنده، نگاه خود را از آثار مکتوب مناطق خارج از خراسان برگرفته است و آنرا بر خراسان بزرگ و آثاری که در این حوزه جغرافیایی خلق شده بود، محدود و متمرکز ساخته‌است.

با اتخاذ این راه حل، ممکن است این شبهه پیش آید که اولاً چگونه امکان دارد نگاه خود را به منطقه‌ای بدوزیم که خوارزمشاهیان، تنها حاکمان آنجا نبوده‌اند و موازی با آنها، حکومت‌های دیگری مانند غزنویان دوم، سلجوقیان و آل اسفندیار صاحب قدرت بوده‌اند؟ و ثانیاً چگونه می‌توان سخن از «ادبیات دوره خوارزمشاهی» به میان آوریم؟ ادبیاتی که نه تنها قادر نبود منحصر به یک خاندان حکومتی باشد، حتی این امکان را هم نمی‌یافت تا خود را متعلق به یک ناحیه محدود از خراسان بزرگ نشان دهد. برای رفع این شبهه باید اشاره کرد که در این دوره، یک «سنت ادبی مشترک» در خراسان بزرگ شکل گرفته بود که تمام ادیبان این منطقه، در این سنت قرار می‌گیرند. این سنت در طول دو سده پیش، یعنی در دوره حاکمیت سامانیان بر خراسان بزرگ، در آن سرزمین، ریشه دوانده و جوانه زده بود و حالا به درختی تناور مبدل گشته بود و هر شاعر و ادیبی در سایه آن می‌آسود، از ثمر آن بهره‌ها می‌برد و سعی در رشد و

تیمار این نهاد سترگ می‌داشت. بی‌جهت نیست که ادبیات این سرزمین، در سدهٔ ۶ق دارای زبان و فکر (سنت) ادبی مشترک شده بود و سخن ادیبان و عالمان این منطقه، به‌رغم تعلقشان به هریک از خاندان‌های حکومتی، کاملاً برای یکدیگر قابل فهم، قابل درک و حتی قابل احترام بود.^۳ بی‌دلیل نیست که در این دوره، شاعران و ادیبان خراسان، ارتبات علمی گسترده‌ای با یکدیگر داشتند.^۴ برخی از این افراد قسمتی از عمرشان را در یک ناحیه و زیر پوشش یک خاندان حکومتی و بخشی دیگر از حیاتشان را در ناحیه‌ای متفاوت و زیر چتر حاکمیت خاندانی دیگر به‌سر می‌بردند. مثلاً مختاری غزنوی، سید حسن غزنوی و سنایی غزنوی، به دو دربار غزنویان دوم و سلجوقیان رفت و آمد داشتند.^۵ عمق بخارایی و رشیدی سمرقندی از مداحان آل اسفندیار و سلجوقیان بودند.^۶ ادیب صابر، ترمذی و رشید وطواط در دربار خوارزمشاهیان و سلجوقیان به‌سر می‌بردند.^۷ بعضی از شاعران و ادیبان مانند امیر معزی و سوزنی سمرقندی هم خود را با چند مرکز قدرت در خراسان بزرگ، مانند سلجوقیان، خوارزمشاهیان، غزنویان دوم و آل اسفندیار مرتبط ساخته و از حمایت آنان برخوردار بودند.^۸

حکومت خوارزمشاهیان اندکی بیش از یک و نیم قرن (۴۷۰-۶۲۸ق) به درازا کشیده شد. در این دوره، حاکمان این خاندان، به‌رغم تمام درگیری‌های داخلی در منطقه، همانند دیگر حاکمان محلی خراسان بزرگ، اهتمام ویژه‌ای به علم و ادب، به ویژه شعر فارسی از خود مبذول می‌داشتند. اسماعیل جرجانی در مقدمهٔ ذخیرهٔ خوارزمشاهی، وضعیت دربار خوارزمشاهیان را در دورهٔ حکومتی قطب‌الدین محمد بن انوشتگین، چنین بیان داشته است: «همیشه اندر مجلس این خداوند علمای بزرگ و ائمهٔ روزگار حاضر دیدی و اندر هر علمی که سخن رفتی از لفظ بزرگوار این خداوند نکته‌ای شنیدی که بسیار بزرگان از آن غافل باشند»^۹. برخی مانند نفیسی^{۱۰}، خدمت این خاندان به ادبیات فارسی را هم‌تراز با خدمت سامانیان و یا غزنویان به این ادبیات می‌دانند. بسیاری از خوارزمشاهیان، از جمله: علاءالدین اتسز (۵۲۱-۵۵۱ق)، قطب‌الدین محمد تکش (۵۶۹-۶۱۷ق)، سلطان‌شاه بن ایل ارسلان (۵۸۹-۵۹۶)، سلطان محمد بن تکش، تاج‌الدین علیشاه، علیشاه بن تکش، و جلال‌الدین خوارزمشاه (۶۱۷-۶۲۸ق)، خود شعری سرودند و شاعران را در پناه خویش فراهم می‌آوردند. عوفی نمونه‌های سروده‌های ایشان را نقل

کرده است.^{۱۱}

از میان ایشان، شاید اتسز را بتوان از بقیه متمایز ساخت. احترام ویژه او نسبت به امیر معزی، زبانزد است، آنچنان که هنگام سفر امیر معزی به خوارزم، اتسز تا یک فرسنگی شهر به استقبال شاعر رفته بود.^{۱۲} اتسز حتی به ظرایف و دقایق شعری نیز توجه نشان می‌داد چنان که به نظر می‌رسد یکی از قدیمی‌ترین نسخه‌های کتاب ترجمان‌البلاغه، از نخستین آثار بلاغی فارسی نوشته عمر رادویانی، متعلق به دوره اتسز بوده است و همو است که رشید وطواط (وفات: ۵۷۳ق/۱۱۷۸م) را با این اثر آشنا ساخت و زمینه خلق اثری بلاغی دیگر به نام حدایق‌السحر را که در تاریخ ادبیات ایران جایگاهی رفیع دارد. فراهم آورده بود.^{۱۳} همین شاعر نزدیک به سی سال در دربار اتسز به سر می‌برد و صاحب‌دیوان او به‌شمار می‌رفت.^{۱۴} عوفی درباره ارتباط میان اتسز و رشید وطواط گفته است: «اکثر اوقات، آن پادشاه به مجاورت او استیناف طلبیدی و به محاورت او رغبت کردی و با نتایج طبع که او در لباس خط بر نظر آن پادشاه عرضه کردی، عشق باختی». این ارتباط به میزانی بود که اتسز، دو بیت زیر را در وصف رشید وطواط سرود:

از فضل سرت بر آسمان می‌ساید زان بر سر تو موی همی بر ناید
ما را سر تو چو دیده درمی‌آید بر دیده اگر موی همی بر ناید^{۱۵}

حاکمان خوارزمشاهی در طول حیات خود، شاعران، ادیبان، عارفان و دانشمندان مختلف را زیر حمایت خود قرار داده بودند. از جمله این ادیبان و دانشمندان، می‌توان بدین افراد اشاره کرد: انوری ابیوردی؛ نظامی عروضی؛ شمس‌الدین طبسی؛ امیر معزی؛ روحانی سمرقندی؛ سوزنی سمرقندی؛ سیفی نیشابوری؛ رشید وطواط؛ ادیب صابر ترمذی؛ سیف اسفرنگی؛ ابوعلی مروزی؛ مجدالدین بغدادی، صاحب رساله سفر به زبان فارسی؛ سید اسماعیل جرجانی (۴۳۴-۵۳۱/۱۰۴۳-۱۱۳۷م) صاحب ذخیره خوارزمشاهی که بیشتر عمر خود را در دربار خوارزمشاهی گذراند و از زمان قطب‌الدین محمد تا زمان اتسز، طبیب دربار خوارزمشاهیان بود و ریاست بیمارستان خوارزمشاهیان و بیمارستان خوارزم را برعهده داشت؛ بهاء‌الدین محمد بن مؤید بغدادی صاحب التوسل الی‌الترسل؛ شمس‌الدین محمد بن قیس رازی صاحب المعجم فی معاییر اشعارالعجم،

همین شمس‌الدین در بسیاری از سفرهای سلطان محمد خوارزمشاه، در رکاب او می‌بود و در رکاب او جنگیده بود. امام فخر رازی صاحب جامع‌العلوم و نورالدین محمد زیدری (وفات: ۶۴۷ق/۱۲۴۹م)، منشی جلال‌الدین خوارزمشاهی و صاحب کتاب نفثة‌المصدور به فارسی و سیرت جلال‌الدین منکبرنی به زبان عربی^{۱۶} هم از جمله آنان‌اند.

علاوه بر شاعران و ادیبان یاد شده، نزدیک به یکصد شاعر دیگر وجود دارد که در دربار خوارزمشاهیان به‌سر می‌بردند. نفیسی^{۱۷} این شاعران را احصاء کرده است. برخی از ایشان عبارتند از: بدیع‌الدین ترکو سگری، ضیاء‌الدین بلخی، شمس‌الدین محمد جوینی، سراجی اسفراینی، یوسف عروضی، مجدالدین عیوقی، زین‌الدین صاعد خوبوشانی، حمیدالدین دهستانی، تاج‌الفضلائی نسوی، تاج‌الدین جاجرمی، محمد ازهر هروی و ملک‌الدین ابراهیم ساسانی.

گذشته از شاعران یاد شده، عارفان بسیاری هم بودند که تعلق آنها به دستگاه حکومتی خوارزمشاهیان ثابت نشده است ولی همگی در دوران سلطه این خاندان بر خوارزم و عمدتاً گرد محور نجم‌الدین کبری در همین شهر فراهم آمده بودند. کسانی مانند: نجم‌الدین دایه رازی، سیف‌الدین باخرزی، سعدالدین حموی، رضی‌الدین علی لالا غزنوی، نورالدین عبدالرحمان اسفراینی، جمال‌الدین گیلی، باباکمال خجندی و بهاء‌الدین ولد، پدر مولانا جلال‌الدین بلخی که به سبب اختلاف با سلطان محمد خوارزمشاه، مجبور به ترک خراسان و اقامت در آسیای صغیر شد^{۱۸}.

چنین علاقه و عشقی که از طرف خوارزمشاهیان و نیز از سوی دیگر حاکمان محلی خراسان بروز می‌یافت، سبب ایجاد زمینه مناسبی شد تا «سنت ادبی مشترک» در کنار عوامل دیگری که در زیر به آنها اشاره خواهد شد، در این دوره به رشد چشمگیری دست یابد. مهم‌ترین این عوامل عبارتند از:

۱. کثرت خاندان‌های حکومتی

تعدد حکومتگران در این دوره اگرچه منجر به درگیرهای بسیار در خراسان بزرگ شد و چه بسا، بستر مناسبی هم فراهم ساخت تا در اواخر این دوره، حمله ویرانگر مغول آغاز گردد؛ ولی در نفس خود سبب شد تا شمار شاعران و ادیبانی که جذب

این دستگاه‌ها می‌شدند رو به فزونی گذارد و آثاری مهم پدید آید. در این دوره، خوارزمشاهیان و دیگر خاندان‌های حکومتی در یک چرخه رقابتی قرار گرفته بودند و هر یک سعی داشتند با جذب بیشتری از این افراد، بر زینت دستگاه خود بیفزایند.^{۱۹}

۲. راه یافتن ادب فارسی از دربار به سطح جامعه و به میان مردم

در این دوره مشایخ بزرگ صوفیه ظهور کردند. ایشان آثار صوفیانه ساده و قابل فهم خلق کردند تا در خانقاه‌ها و مجالس سماع و ارشاد که روزبه‌روز فزونی می‌یافت، خوانده شود. این آثار در مقایسه با آثار صوفیانه‌ای که در طول تاریخ پدید آمد، از یک برجستگی ویژه برخوردار بود. مخاطبان مجالس صوفیانه عمدتاً مردم عادی بودند. ایشان با انتقال این آثار به جامعه، عملاً انحصار آثار ادبی را از دربارها خارج کردند و به میان مردم کشاندند.

۳. گسترش نفوذ سیاسی خاندان‌های حکومتگر

این گستره محدود به خراسان نبود. از میان این خاندان‌ها به‌ویژه غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان دایره نفوذ خود را به مناطق بسیار دورتری چون هند و آسیای صغیر گسترش دادند. این امر به اضافه علاقه آنها به «ادب» به خودی خود سبب بسط ادبیات فارسی در این مناطق شد.

۴. گسترش علوم و تألیف آثار علمی و فکری

در سده‌های پیشین، با ظهور عالمانی چون محمد زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، شهردان بن ابی‌الخیر، ابوعلی سینا و تألیف آثاری چون *الحاوی*، *قانون*، *شفا*، *روضة‌المنجمین و التفهیم*، دانش و مطالعات علمی در منطقه خراسان و خارج از آن شکوفا شد. با ورود به سدهٔ عمق، حرکت این نهضت شدت بیشتری به خود گرفت و چهره‌های بی‌نظیر تاریخ علم و فکر، مانند: سید اسماعیل جرجانی، عمر خیام، ظهیرالدین غزنوی، ابوعلی قطان مروزی، ابوحاتم اسفزاری، ابوسعید غانمی و امام فخر

رازی ظهور کردند و آثاری بزرگ و گرانبها پدید آورند. آثاری مانند: *کفایة‌التعلیم*، *ذخیره خوارزمشاهی*، *خفی‌علایی و الاغراض‌الطبییه* از جرجانی، *کفایة‌التعلیم و جهان‌دانش* از ظهیرالدین غزنوی، *کیهان‌شناخت* از قطان مروزی؛ *آثار علوی*، *اختصار اصول اقلیدس و کائنات جو* از ابوحاتم اسفزاری؛ *قراضة طبیعیات* از ابوسعید غانمی؛ *جامع‌العلوم و الاختیارات‌العلائیه* و *رسائل فارسی کلامی* از امام فخر رازی.^{۲۰}

تحت چنین شرایط و عواملی بود که «سنت ادبی مشترک» و به تبع آن، آثار منظوم و منشور فارسی دارای ویژگی‌های برجسته‌ای شد. ویژگی‌هایی که در ادوار بعد کمتر در آثار ادبی ایران جلوه یافت. در ادامه این نوشته، ویژگی‌های مذکور در دو بخش «شعر» و «نثر» مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

شعر

به لحاظ موضوعی، شعر این دوره خراسان، مطلبی خاص افزون بر آنچه که در سروده‌های ادوار پیشین به چشم می‌خورد، نداشت. یعنی موضوعاتی چون مدح، حماسه، وعظ، حکمت، هجو، داستان و شعر غنایی که در دوره پیش وجود داشت، در شعر این دوره نیز دیده می‌شود؛ با این تفاوت که در دوره قبل، هر یک از شاعران در یکی از موضوعات یاد شده سرآمد می‌شدند؛ اما در این دوره، شاعران مجال آنرا یافتند تا با استفاده از تجارب سرایندگان سده پیش، به‌طور همزمان، چند قابلیت از خویش بروز دهند تا تشخص و تمایز خود را نسبت به رقیبانشان نشان دهند. از باب مثال در سده پیش، فردوسی در حماسه‌سرایی، فرخی در تغزل و سنایی در وعظ و حکمت تشخص یافته بودند، اما در این دوره کسانی بودند که در دو سه موضوع فوق شعر می‌سرودند و یا آنکه ضمن پیروی از مضامین و سبک‌های گذشته، خود به ابتکاراتی بدیع دست می‌زدند. مثلاً سید حسن غزنوی با نگاهی به سروده‌های استادان دوره قبل، به ابداع سبکی خاص توفیق یافت و در چهارچوبی نوین، موضوعاتی چون مدیحه، وعظ و حکمت را یکجا در دیوان خود فراهم آورد.^{۲۱} اسدی طوسی، علاوه بر مدیحه‌سرایی و لغت‌نویسی، یکی از مهم‌ترین منظومه‌های حماسی این دوره یعنی *گرشاسپ‌نامه* را سرود.^{۲۲} عطاء‌ابن یعقوب که دارای دو دیوان به زبان‌های فارسی و عربی بود، دو منظومه حماسی به

نام‌های بزرزنامه و بیژن‌نامه را خلق کرد.^{۲۳} مختاری غزنوی علاوه بر آنکه قصاید بسیاری در مدح غزنویان دوم، مانند ابراهیم بن مسعود، مسعود بن ابراهیم و شیرزاد بن مسعود ابن مسعود بن ابراهیم سرود، به خواهش مسعود بن ابراهیم، منظومه‌ای حماسی در زندگی شهریار پسر برزو، از نوادگان رستم پدید آورد و نام آنرا شهریارنامه گذارد.^{۲۴} رشید و طواط، علاوه بر آنکه در مدیحه‌سرایی جایگاه خود را نزد ممدوحان خویش و حاکمان محلی باز کرده بود، به عنوان یک ادیب و عالم بلاغی در تاریخ ادبیات ایران هم خود را مطرح ساخت؛ چنان‌که یکی از مهم‌ترین آثار بلاغی فارسی، یعنی *حدایق‌السحر* را به منصفه ظهور درآورد.^{۲۵} ادیب صابر، علاوه بر مدیحه‌سرایی، تغزل و غزلیات بسیار شیرینی سرود که در دوره خود، زبانزد بسیاری از جمله انوری می‌بود، چنان‌که همو می‌گفت:

این همه بگذار با شعر مجرد آدم

چون سنایی هستم آخر گرنه همچون صابرم^{۲۶}
 عبدالواسع جبلی از نخستین کسانی بود که در عین التزام به مضامین گذشته، خود به ایجاد شیوه‌ای جدید در شعر دست یازید که بیشتر بر صناعات ادبی مانند مماثله، موازنه، ترصیع و لف و نشر و نیز نزدیکی به ادب عرب اتکا داشت.^{۲۷} ابتکارات جبلی در دوره خود به میزانی از اقبال رسیده بود که عوفی معتقد بود: «در خاطر هیچ فصیح مثل [سروده‌های] این [شاعر] نگنجد»^{۲۸}. سرانجام اینکه، انوری با پیروی از استادان گذشته مانند فرخی سیستانی، ابوالفرج رونی، ازرقی و عیوقی و استفاده از «طبع قوی، اندیشه مقتدرانه، مهارت وافر، استفاده از معانی دقیق و کلام روان» مبدل به یکی از بزرگ‌ترین قصیده‌پردازان (با مضامین مدح، هجو، وعظ، تمثیل و نقد اجتماعی) و نیز یکی از بزرگ‌ترین غزل‌سرایان شد. لطافت غزلیاتش در مقامی بود که او را پیش از سعدی از بزرگ‌ترین غزل‌سرایان شعر فارسی به شمار آوردند و نیز او را به‌عنوان سه پیامبر شعر پارسی، در کنار فردوسی و سعدی قرار دادند.^{۲۹} مجموع سروده‌های استادان بزرگ ادب در این دوره، به لحاظ موضوعی در پنج قالب مدیحه‌سرایی، حبسیه‌سرایی هجو و هزل می‌گنجد^{۳۰} که البته از این میان، سه موضوع شعری زیر، برجستگی بیشتری داشت.

مدیحه‌سرایی

تکثیر و تعدد خاندان‌های حکومتی در خراسان و نیز جذب بسیاری از شاعران به مراکز قدرت، سبب گردید که مدیحه‌سرایی رشد چشمگیری یابد مدح در این دوره نسبت به دوره قبل، رشد فزاینده‌ای را نشان می‌داد. مهم‌ترین شاعران مدیحه‌سرای این دوره عبارت بودند از امیر معزی (در دربار غزنویان دوم، سلجوقیان و خوارزمشاهیان)، انوری ابیوردی (در دستگاه سلجوقیان)، ظهیرالدین فاریابی (در دربار آل افراسیاب)، اثیرالدین اخسیکتی (سلجوقیان) و عمادی شهریاری (غزنویان دوم). مهم‌ترین ویژگی مدایح دوره پیش که در سروده‌های این دوره، به‌ویژه در سروده‌های امیر معزی انعکاس یافته بود؛ به عنصری بلخی تعلق داشت. در یک نگاه کلی، این ویژگی‌ها در قلمرو صورت‌های خیال، عبارت بودند از فقدان تجربه‌های حسی، تلفیق صورت‌های خیال متعلق به دیگر سراینده‌گان، اختیار کردن ذهن منطقی به‌جای تجربه هنری، ضعف زمینه غنایی و گرایش کم‌رنگ به سوی صنایع بدیعی، افزایش عناصر انتزاعی، تأثیرپذیری از تصاویر شعر عربی، وفور عناصر انتزاعی، فقدان همدلی با طبیعت و سرانجام ازدیاد صبغه اشرافی تصاویر.^{۳۱}

هجو و هزل

عناد و تضادی که خاندان‌های حکومتی با یکدیگر داشتند، از یک‌سو و جذب شاعران مختلف به مراکز قدرت از سوی دیگر، به خودی خود، سبب شد تا تضاد میان این خاندان‌ها به مدیحه‌سرایان آنها نیز کشانده شود هجو شیوع یابد. البته ناگفته نماند که اختلاف میان خود شاعران به گسترش این نوع هجو و هزل دامن می‌زد. مثلاً فتوحی از طرف ممدوح خود برانگیخته شد تا انوری را، که به ممدوح وی بی‌اعتنایی کرده بود، هجو کند. رشیدی سمرقندی از طرف خضرخان، از امیران آل افراسیاب، به تضریب عمیق بخاری پرداخت. انوری به هجو امیر معزی دست یازید که معتقد بود او به سرقت ادبی از دیوان دو شاعر بزرگ (احتمالاً فرخی سیستانی و عنصری بلخی) اقدام کرده است.^{۳۲}

مهم‌ترین هجویه‌سرایان این دوره عبارت‌اند از: انوری، سوزنی، حکیم جلال، کوشککی، روحی ولوالجی، فتوحی و رشیدی. اگر برخی سروده‌های انوری و سوزنی را مستثنا

کنیم، مهم‌ترین خصوصیت هجو این دوره را می‌توان در بدزبانی و استعمال و التزام کلمات رکیک خلاصه کرد.^{۳۳} یکی از بزرگ‌ترین هجوسرایان این دوره یعنی سوزنی سمرقندی، ارتباط مستقیم با دربار خوارزمشاهیان و دستگاه اتسز داشت. او با بسیاری از شاعران دوره خود مانند انوری، رشیدی، امیر معزی، سنایی، نظامی و حکیم جلال، مهاجه می‌کرد و با تیغ زبان خود آنان را می‌آزرد.^{۳۴} عوفی او را چنین توصیف کرده است که: «در جد و هزل و رقیق و جزل، نادره زمان و اعجوبه کیهان» بود.^{۳۵} صفا او را «بدزبان» می‌داند که البته در «هجو، معانی خاص ابداع می‌کرد و مضامین بدیع می‌یافت و برای بیان معنی و مقصود خود، از به‌کاربردن رکیک‌ترین کلمات امتناع نداشت»^{۳۶}.

حماسه‌سرایی

در سده ۶ق یک قرن از سرودن بزرگ‌ترین منظومه‌های حماسی ایران می‌گذشت؛ ولی سرایندگان این دوره هم متأخر از حماسه‌سرایان، سده قبل به دنبال خلق آثار حماسی بودند این رویکرد سبب شد این دوره به لحاظ سرایش منظومه‌های حماسی، یکی از ادوار پربار در تاریخ ادبیات ایران محسوب گردد. در این دوره، دست کم ۱۲ اثر حماسی سروده شد که تقریباً تمامی آنها در حوزه خراسان بزرگ بود. اگرچه نام برخی از حماسه‌سرایان این دوره مانند سرایندگان *فرامرنامه* و *بانوگشسپ‌نامه* نامعلوم است. ولی کم نیستند منظومه‌هایی که خود اثر و سرایندگان آنها هرکدام جایگاهی در تاریخ ادبیات ایران دارند؛ منظومه‌هایی مانند: *گرشاسپ‌نامه* از اسدی طوسی، *بهمن‌نامه* و *کوش‌نامه* از شهردان بن ابی‌الخیر، *برزونامه* از عطایی رازی، *شهریارنامه* از مختاری غزنوی و *بیژن‌نامه* از عطاء بن یعقوب. یکی از حماسه‌سرایان این دوره که خوارزمشاهیان را در دوره اوج خود، به‌خوبی درک کرد، مختاری غزنوی صاحب *شهریارنامه* است. او در دوره اتسز خوارزمشاه می‌زیست و در ۵۴۴ یا ۵۴۹ ق درگذشت.^{۳۷}

به لحاظ سبکی، شعر این دوره در یک حالت بینابین قرار داشت یعنی از یک‌سو از سبک دوره قبل یعنی سبک خراسانی دور می‌شد و از سوی دیگر، روی به سبکی جدید می‌آورد، سبکی که در یک سده بعد، آنرا سبک عراقی نامیدند. این سخن به لحاظ قالب‌های شعری، بدین معنی بود که در این دوره، شعر از حاکمیت قصیده، به

عنوان قالب بلامنزاع سده قبل، فاصله می گرفت و به سوی قالبی دیگر یعنی غزل گام برمی داشت. چنان که شاعران بزرگ این دوره مانند امیر معزی، انوری و ظهیر فاریابی، در هر دو قالب آثاری سخته پدید می آوردند.

دلایل بسیاری برای دور شدن سبک شعری این دوره از سبک دوره قبل، یعنی از سبک خراسانی برشمرده اند. یکی از مهم ترین آنها را ورود زبان دری به حوزه جغرافیایی عراق و آمیختن فرهنگ خراسانیان با فرهنگ مردم این حوزه جغرافیایی و تولد فرهنگ و زبانی نو، دانسته اند بدین ترتیب که: ۱. ورود لهجه فارسی دری از منطقه خراسان به دیگر نواحی ایران از جمله مناطق مرکزی ایران که موجب اختلاط فرهنگ و زبان ایرانی میان دو بخش مهم از ایران آن روز بود. ۲. درسی شدن زبان فارسی دری و حرکت این زبان به سوی تبدیل شدن به یک زبان معیار. ۳. رواج و گسترش معارف اسلامی و زبان عربی در زبان فارسی از طریق مدارس دینی واقع در مناطق مرکزی ایران. ۴. کم شدن التفات به شاعران، پس از دوره غزنویان اول که موجب افول قدرت قصاید مدحی در خراسان و برآمدن آفتاب غزل در عراق عجم است.^{۳۸} در واقع برخی از شاعران مانند امیر معزی و ظهیر فاریابی، در قصاید خود گاه پایبند به سبک خراسانی بودند و از سوی دیگر حرکت هایی برای جدایی از سبک خراسانی و روی آوردن به سبکی جدید آغاز شد بود. چنین کشش دوگانه ای را «سبک بینابین» نامیدند. سبکی که شاعران در عین التزام خود به قصیده (هر چند کم رنگ)، تمایل خود را به سرودن غزل نیز به وضوح نشان می دادند.^{۳۹} از مهم ترین شاعرانی که در حوزه خراسان بزرگ به سبک بینابین تمایل داشتند، می توان به سنایی غزنوی، ابوالفرج رونی، عمق بخارایی، اثیرالدین اخسیکتی، عبدالواسع جبلی، انوری ابیوردی و مسعود سعد سلمان اشاره کرد.^{۴۰} مهم ترین خصوصیات این سبک، در سه محور زبانی، ادبی و فکری قابل بررسی است:

محور زبانی

در این دوره تغییرات زبانی نسبت به مختصات ادبی و فکری، از بسامد کمتری برخوردار بود. بدین معنی که زبان خراسان با تغییراتی که بیشتر مربوط به ورود لغات و ترکیبات عربی می بود، دگرگونی یافت. مهم ترین تغییرات زبان در شعر این دوره

عبارتند از: ۱. کاهش استفاده از واژگان کهن خراسان، ۲. وفور ترکیبات نو، ۳. حرکت زبان از سادگی و روشنی به سوی تعقید و ابهام، ۴. افزایش استفاده از لغات، ترکیبات، امثله و اشعار عربی و به طور کلی عربی‌گرایی، ۵. تشخیص یافتن برخی از لغات و بسامد زیاد در استفاده آنها، مانند: مُعَزَى و ملطفه ۶. ورود لغات ترکی، ۷. تغییر بسامد استفاده از برخی معیارهای آوایی که در سده قبل مرسوم و معمول بود. مثلاً پرهیز از الف اشباع مانند «هرگزا» و استعمال «أبا» و «أبی»^{۴۱}.

محور ادبی

در این دوره تغییرات ادبی بیشتر حول استفاده از صنایع بیانی و بدیعی می‌چرخید و این متأثر از ادبیات عرب و تأسی از ادیبان این زبان می‌بود. به هر تقدیر، تغییرات ادبی حول محورهای ده‌گانه زیر قابل اشاره است: ۱. در این دوره، استفاده از اکثر قالب‌های شعری به اوج خود رسید. از باب مثال، خیام در رباعی، نظامی در مثنوی، انوری در قطعه و قصیده و خاقانی در قصیده و ترکیب‌بند، آثاری بی‌نظیر خلق کردند. ۲. استفاده از ردیف مشکل. ۳. حضور پررنگ انواع مختلف شعر مانند سروده‌های عرفانی و شرعی، حبسیه، هجو و هجا، داستان‌سرایی، حماسه و... ۴. ظهور غزل و رشد سریع آن. ۵. رواج تجدید مطلع، به‌ویژه در قصاید خاقانی. ۶. بالا رفتن بسامد استفاده از صنایع بیانی و بدیعی مانند ابهام، ایهام تناسب، استخدام و تضاد. ۷. حرکت شعر به سوی تعقید معنایی، چنان‌که اشعار نیازمند به تفسیر و شرح می‌بودند. ۸. استفاده از تمثیل در ساخت معنوی شعر و استفاده از موازنه در ساخت صوری آن. ۹. استفاده از مواد علمی در تصویرسازی. ۱۰. استفاده و تکرار بیش از حد از تصاویر شعری مربوط به سده‌های پیشین تغییراتی از این دست، بیشتر در سروده‌های شاعرانی از جمله انوری ابیوردی، سوزنی سمرقندی، رشید وطواط و عبدالواسع جبلی دیده می‌شود.^{۴۲}

محور فکری

شعر این دوره، مشحون از مسائل متنوع فکری بود و در نتیجه شعر به تعقید و پیچیدگی دچار شده بود، چنان‌که عدم آگاهی از این مسائل، خواننده را در درک مقصود

شاعر دچار مشکل می‌کرد. این مسائل عبارت بودند از: ۱. علوم مختلف مانند نجوم، ریاضی، طب، تفسیر و فقه. ۲. زبان عربی مشتمل بر آیات، احادیث و امثال عربی. ۳. موضوعات کلامی. ۴. مسائل فلسفی. ۵. دوری از تسامح مذهبی رایج در دوره قبل و روی آوردن به تعصبات دینی. ۶. انتقادات اجتماعی. ۷. اعتقاد به جبر. ۸. مفاهیم عرفانی و شرعی^{۴۳}.

مهم‌ترین شاعرانی که با دستگاه خوارزمشاهیان، به شکل‌های مختلف ارتباط داشتند و سروده‌های آنها مرتبط با این حوزه حکومتی فراهم آمد، عبارتند از انوری ابیوردی، نظامی عروضی، شمس‌الدین طبری، امیر معزی، روحانی سمرقندی، سوزنی سمرقندی، سیفی نیشابوری، رشید و طواط، ادیب صابر ترمذی، سیف اسفرنگ و ابوعلی مروزی^{۴۴}. در یک نگاه کلی، سبک سروده‌های این شاعران از سبک عمومی شعر در سدهٔ ۶ق و در حوزه جغرافیایی خراسان بزرگ به دور نیست، اما هریک از این شاعران دارای «سبک شخصی» نیز بودند که می‌تواند نمایانگر شعری خاص در حوزه حکومتی خوارزمشاهیان و یا سبک شعری شاعران مرتبط با این حوزه حکومتی باشد.

درباره «سبک شخصی» باید گفت که سروده‌های یک شاعر در یک دوره، دارای دو خصوصیت است. اول آنچه بر آمده از آن «دوره» است. که میان سروده‌های شاعران همان دوره مشترک است؛ دوم آنچه منحصر به همان شاعر است و وجه تمایز سبکی وی نسبت به شاعران همعصرش محسوب می‌گردد. این خصوصیت اخیر را «سبک شخصی» می‌نامند. گاهی «سبک شخصی» دارای تشخیص می‌گردد و جایگاه شاعر را در تاریخ ادبیات مستحکم می‌کند. این تشخیص خود وابسته به عوامل متعددی است، از جمله: نوآوری، تفاوت کیفی نسبت با سروده‌های همعصر شاعر و برخورداری از مقبولیت نزد عوام و خواص. هر اندازه که این عوامل پررنگ‌تر باشد، «سبک شخصی» شاعر، تشخیص بیشتری می‌یابد. شاعرانی مانند انوری ابیوردی، امیر معزی، سوزنی سمرقندی، رشید و طواط و ادیب صابر ترمذی شاعرانی هستند که دارای سبک شخصی یا تشخیص‌اند و این تشخیص به میزانی است که سروده‌های آنها را می‌توان نماینده سبکی شعری در حوزه حکومتی خوارزمشاهیان و یا سبک شعری شاعران مرتبط با این حوزه حکومتی دانست.

انوری از جمله شاعرانی است که در دربارهای سلجوقیان حضور داشته است. او در میان شاعران دستگاه خوارزمشاهیان، از یک «سبک شخصی» با تشخص ویژه برخوردار است. مهم‌ترین ویژگی‌های «سبک شخصی» او را می‌توان در چند عامل زیر خلاصه کرد: ۱. استفاده از اصطلاحات و اشارات به مسائل علمی (مانند نجوم و هیأت) و نیز موضوعات فلسفی در شعر. ۲. وجود معانی دقیق و مشکل در قالب کلامی روان و نزدیک به زبان مردم. بدین لحاظ گاهی سروده او به درجه‌ای از سادگی می‌رسید که گویی قسمتی از محاورات معمول است. هرچند همین معانی دقیق در قالب کلام ساده محتاج شرح و تفسیر هم می‌گردید. ۳. استفاده از مضامین دقیق و تخیلات و تشبیهات و استعارات بسیار. ۴. سرودن غزلیاتی زیبا و مطبوع. زیبایی این غزلیات به گونه‌ای است که گفته می‌شود تا قبل از سعدی، کسی بدین شیوایی و دل‌انگیزی غزلیاتی نسروده است. ۵. به کار بردن موضوعات مختلف شعری، از مدح و هجو گرفته تا وعظ و تمثیل و نقدهای اجتماعی. ۶. استفاده از قالب‌های متنوع شعری مانند غزل، قصیده و قطعه. این چنین بود که انوری را در کنار فردوسی و سعدی، سه پیامبر شعر فارسی لقب دادند.^{۴۵}

امیر معزی نیز از دیگر شاعرانی است که در دربار خوارزمشاهیان هم بوده است. سروده‌های او نیز در کنار سبک شخصی شاعر، از مقبولیت عام و خاص برخوردار بود. این مقبولیت از همان ابتدا در آثار پیشینیان انعکاس یافته است. عوفی او را «سلطان جهان بیان و لشکرکش امرای کلام و شهسوار میدان فصاحت»^{۴۶} دانسته است؛ و حسن غزنوی زمانی که می‌گوید:

در شعر همی زیادتی جوید
بر طبع معزی خراسانی^{۴۷}

طبع امیر معزی را میزان بلاغت دانسته است. همو خطاب به شمس‌الدین احمد ابن‌منوچهر شصت‌کله، طبع امیر معزی را بلند توصیف کرده است، همانند طبایع سنایی، عنصری و رودکی.^{۴۸} مجیر بیلقانی از باب مفاخرت، خود را امیرمعزی ثانی برشمرده است و می‌گوید که:

در عهد تو معزی ثانی منم از آنک
بر درگه تو دمدمه کوس سنجری است^{۴۹}

اقبال آشتیانی، امیر معزی را شاعری به تمام معنا می‌داند که سروده‌های او در هر

صاحب ذوقی که به فصاحت و بلاغت دلبستگی دارد، تأثیری تمام می‌گذارد. اقبال آشتیانی او را در شیرینی زبان و فصاحت عبارت و بلاغت، همپایهٔ سعدی برشمارده است و کلام او را سهل و ممتنع و پاکیزه دانسته که کلمه‌ای از باب هجو بر آن جاری نشده است.^{۵۱} نفیسی نیز شعر او را «منتها درجهٔ روانی و سادگی و شیرینی» می‌داند.^{۵۱} صفا هم مهم‌ترین ویژگی‌های سبکی شعر امیر معزی را چنین برشمرده است: ۱. درج معانی بسیار در قالب الفاظی ساده و بدون تکلف. ۲. استفاده از عبارت سهل و بدون تعقید و ابهام. ۳. تأثیر بسزا در پیشرفت فن غزل‌سرایی. ۴. درج مضامین بدیع در قصاید. ۵. راهیابی لهجهٔ عمومی عصر شاعر در ترکیب الفاظ سروده‌ها.^{۵۲} شفیع کدکنی نیز با تمام انتقاداتی که به امیر معزی دارد، او را در تلفیق تصاویر شعری و خیال‌های شاعران گذشته و همچنین متناسب ساختن دقیق الفاظ و ترکیبات در ساخت مدایح جدید موفق می‌داند و این روش را از خصایص شعری او برمی‌شمارد و می‌گوید: او مانند عنصری «تصاویر رایج و خیال‌های شعری گویندگان دورهٔ قبل... [را] برای یافتن نوعی استدلال با پرسش یا صنعت لفظی و معنی در پیرامون آن [به‌کار گرفته است] و در این‌گونه اشعار است که تناسب الفاظ و ترکیبات، دقیق و استادانه است»^{۵۳}.

سوزنی سمرقندی نیز، از دیگر شاعران دربار خوارزمشاهیان است. وجه تمایز میان سروده‌های این شاعر با سروده‌های سرایندگان همعصرش، بسیار بارز و آشکار است و سبک شخصی او از نوع برجستگی برخوردار است. مهم‌ترین ویژگی شعر او که به‌آن تشخص بخشیده است، هجویه‌سرایی او است. عوفی، او را «در جد و هزل و رقیق و جزل، نادرهٔ زمان و اعجوبهٔ کیهان»^{۵۴} برشمرده است. از مهم‌ترین ویژگی‌های شعری او می‌توان به این موارد اشاره داشت: ۱. بد زبانی. ۲. ابداع معانی خاص و مضامین بدیع در هجو. ۳. استفاده از رکیک‌ترین کلمات و عبارات برای بیان مقصود خود. ۴. به‌کار بردن سخنان سهل و بیان صریح و فصیح.^{۵۵}

رشید وطواط نزدیک به ۳۰ سال در دربار اتسز به‌سر می‌برد و صاحب‌دیوان او به‌شمار می‌رفت.^{۵۶} بدین سبب در میان شاعرانی که هر کدام به شکلی وابسته به دستگاه خوارزمشاهیان می‌بودند، از نزدیک‌ترین آنها به این دربار محسوب می‌گردد. بدین علت، سبک شعری او می‌تواند معیاری نزدیک و دقیق به سبک شعری در دربار خوارزمشاهیان

باشد. نفیسی^{۵۷}، ۲۲ اثر در زمینه‌های مختلف را متعلق به رشید وطواط دانسته است. او در هر دو زبان فارسی و عربی، اشعاری دارد. قدرت طبع رشید وطواط به‌ویژه در نظم فارسی و عربی چنان بود که یاقوت حموی را واداشت تا در معجم/الادباء از توانایی او در سرودن شعر فارسی و عربی سخن گوید. ناگفته نماند که نثر عربی رشید وطواط کم از نظم عربی او نیست.^{۵۸}

یکی از مهم‌ترین آثار رشید وطواط، دیوان وی است. درباره سبک وطواط در سرودن این دیوان، ضروری است گفته شود که عبارت، اشعار و امثله عربی در آثار منظوم وی به وفور به چشم می‌آید که با دقت و قدرت در نظم فارسی جای گرفته است. این یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سبکی رشید وطواط و وجه تمایز وی از سایر سرایندهگان این دوره به شمار می‌آید. دیگر ویژگی‌های رشید وطواط عبارتند از: ۱. قدرت در برگزیدن مفردات و دقت در ایجاد ترکیبات. ۲. مهارت در ایراد صنایع مختلف لفظی مانند ترصیع، مماثله و تجنیس. نفیسی اشعار مصنوع وطواط را به مراتب از اقران وی مانند قطران تبریزی، عبدالواسع جبلی، عثمان مختاری، قوامی گنجوی و بدرالدین جاجرمی برتر می‌داند. ۳. استفاده افراطی از صنایع مختلف ادبی، به میزانی که دیوان او مبدل به مجموعه‌ای عظیم از صنایع لفظی شده است. ۴. استحکام کلام، درعین‌توجه بیش از حد به صنایع لفظی. ۵. کمبود معانی باریک، افکار لطیف، مضامین دقیق و تصاویر دل‌انگیز به دلیل توجه بیش از حد به الفاظ و ترکیبات.^{۵۹} ادیب صابر ترمذی هم از شاعران مرتبط با دستگاه خوارزمشاهیان محسوب می‌گردد که مدتی از طرف سلطان سنجر به سفارت نزد اتسز در خوارزم به‌سر برد و مدایحی در ستایش این سلطان خوارزمشاهی سرود. او سرانجام به جرم جاسوسی برای سنجر، به دستور اتسز دست و پا بسته به جیحون افکنده و خفه شد.^{۶۰} ادیب در زمان خود اشتهاری خاص داشت، چنان‌که انوری با همه قدرتش در کلام و در طبع قدرتمندش، خود را در شاعری در ادیب صابر کمتر شمرده و گفته است:

این همه بگذار با شعر مجرد آمدم

چون سنایی هستم آخر گرنه همچون صابرم^{۶۱}

عوفی هم معتقد است که: «ارباب هنر و فضل، به تقدم او اعتراف نمود»^{۶۲}. ادیب

سروده‌های بسیار دارد که بخشی از آنها مربوط به دوران اقامتش در خوارزم و در ستایش اتسز است. از ویژگی‌های مهم شعر او که به نوعی «سبک شخصی» وی هم محسوب می‌گردد، عبارتند از: ۱. روانی کلام که در دوره خود بدین ویژگی شهره بود و کس را یارای برابری با وی نبود. چنان که خودش می‌گوید:

به شعر روان گفت مدحت توانم
روایی فزون است شعر روان را

۲. گاهی تصنعاتی از قبیل التزام کلمات مشکل، استفاده از ردیف و بهره بردن از برخی صنایع ادبی در شعر او دیده می‌شود. البته این موضوع، هیچ منافاتی با رویکرد ساده‌گرایانه او در شعر ندارد زیرا التزام به صنایع ادبی، امری بود که اقتضای زمان محسوب می‌گردید. ۳. مهم‌ترین خصوصیات غزلیات و تغزلات او در صراحت گفتار، آوردن مضامین باریک و داشتن زبان شیرین نهفته بود. ۴. استفاده از مضامین و موضوعات علمی. ۵. درج امثال و اشعار عربی.^{۶۳}

نثر

به لحاظ موضوعی، نثر این دوره خراسان از تنوع بیشتری نسبت به دوره قبل برخوردار بود و آثار منشور بسیاری با موضوعات متنوع به منصفه ظهور در آمد. موضوعاتی مانند تفسیر، ملل و نحل، مقامات، تاریخ، طب، نجوم، ریاضی، تراجم، بلاغت، تاریخ محلی و کلام باید گفت نثر این دوره ادامه نثر دوره قبل است. بدین معنا که اگر نثر فارسی توسط آثار مکتوب دوره قبل، به بلوغ خود نزدیک شد، آثار مکتوب این دوره نثر فارسی را به حد کمال ارتقا داد.

مهم‌ترین آثار منشور این دوره که این ویژگی‌ها را در آنها می‌توان مشاهده کرد، عبارتند از: تفسیر سوراآبادی از ابوبکر عتیق بن محمد سوراآبادی هروی؛ بیان‌الادیان از ابوالمعالی غزنوی؛ مقامات حمیدی از قاضی حمیدالدین بلخی؛ سلجوقنامه از ظهیرالدین نیشابوری ترجمه تاریخ بخارا از ابونصر احمد بن نصر قباوی؛ چهارمقاله از نظامی عروضی؛ ذخیره خوارزمشاهی از اسماعیل جرجانی، جهان دانش از شرف‌الدین محمد بن مسعود بخاری حنفی، کیهان‌شناخت از ابوعلی حسن بن علی قطان مروزی، ترجمه رساله قشیریه از ابوالفتوح عبدالرحمان بن محمد نیشابوری؛ المعجم فی معاییر

اشعار العجم از شمس‌الدین محمد بن قیس رازی؛ فارس‌نامه از ابن بلخی؛ حدایق السحر از رشید وطواط؛ کلیله و دمنه از نصرالله منشی؛ عتبه‌الکتبه از مؤید الممالک منتجب‌الدین جوینی؛ التوسل الی‌الترسل از بهاء‌الدین محمد بن مؤید بغدادی و رساله روحیه از امام فخر رازی.

درباره سبک نثر این دوره، باید متذکر شد که به‌طور معمول، در میانه غروب یک سبک و طلوع یک سبک دیگری، حالتی بینابین وجود دارد. ادبیات این دوره در چنین وضعیتی قرار داشت، یعنی سبک نثر مانند شعر، در یک حالت میانه بود. از یک‌سو، برخی از نویسندگان تلاش می‌کردند تا خود را از نثر مرسل دوره قبل دور سازند و از طرف دیگر در پی آن بودند تا به نثر معیار این دوره نزدیک شوند. دوری و نزدیکی به نثر معیار (نثر فنی) در این دوره و یا به سخنی دیگر، کشاکش میان نثر مرسل و نثر فنی و نیز آمد و شد نویسندگان میان این دو سبک، سبب شد تا در این دوره سه‌گونه آثار پدید آید:

گونه اول (نثر مرسل)

در آثار نویسندگانی که هنوز به شیوه دوره قبل، یعنی ساده‌نویسی پایبند بودند و گذشته از برخی استثنائات که مربوط به سبک جدید بود و در آثار آنها راه یافته بود، همچنان به شیوه سابق می‌نگاشتند آشکار است از گونه اول آثاری در دست است که از آن میان می‌توان به نوروزنامه منسوب به خیام نیشابوری، کشف‌المحجوب هجویری و اسرارالتوحید محمد بن منور اشاره کرد. این سه اثر به عنوان آثار معیار دسته اول قابل طرح است.

نوروزنامه

در واقع رساله‌ای در باب نوروز، چگونگی کشف آن، ضروریات و آداب این جشن است. این اثر بر بنیاد تاریخ بلعمی و تاریخ بیهقی نوشته شده است. یعنی: ۱. کاربرد اندک ایجاز، موازنه و مترادفات. ۲. استفاده اندک واژگان عربی. ۳. تقدم فعل بر مسند و مسند‌آلیه. ۴. استفاده از فعل معین آمدن در کنار افعال مجهول. ۵. حذف حرف ربط

و فعل به قرینه، مانند: «از خویشاوندان جمشید بود نام او شمیران...». ۶. ذکر جمع مخاطب به صیغه مفرد. ۷. آراستن جمله با افعال وصفی. ۸. استفاده از «در» به جای «اندر». ۹. استفاده از جملات کوتاه و ساده. ۱۰. تکرار ضمیر «او» در آخر هر جمله و پیش از فعل. سه ویژگی اخیر در این بخش از *نوروزنامه* کاملاً مشهود است «چون صد شصت و چهار سال از ملک آفریدون بگذشت، دور دوم از تاریخ گیومرث تمام شد و او دین ابراهیم پذیرفته بود و پیل و شتر و یوز را مطیع گردانید و خیمه و ایوان او ساخت و تخم درخت میوه‌دار و نهال و آب‌ها، روان در عمارت و باغ‌ها آورد، چون ترنج و نارج و بادرنگ و لیمو و گل بنفشه و نرگس و نیلوفر و مانند این در بوستان آورده و مهرگان او آورد». ۱۱. استفاده از ضمیر اشاره بدون ذکر اسم، مانند «و شربتی از این [شراب] به خونی دادند...». ۱۲. ذکر واژگان و ترکیبات تازه که از ابداعات و نوآوری‌های این دوره به‌شمار می‌رود و استفاده آن هم از همین دوره شروع شد، مانند: الف - «یکچندی» به جای یکچند، مانند «یکچندی برآمد تا شاخکی از این تخم‌ها برجست». ب - «بجملگی» به جای جملگی، مانند «دو سه کس برفتند و بجملگی دو سه دانه دیدند». ج - «داناآن» به جای دانایان، مانند «داناآن وزیرگان را بخواند و آن دان‌ها بدیشان نمود». د - «مگر»، مانند: «مگر روزی شاه شمیران بر منظره نشسته بود...». ه - «قضا را» مانند «قضا را همایی بیامد و بانگ می‌داشت ...». و - «درحال»، مانند: «درحال شاه را خبر کرد»^{۶۴}.

کشف‌المحجوب

از دیگر آثار مربوط به‌گونه اول است. این اثر با وجود آنکه دستخوش تغییراتی سبکی مانند ورود واژگان عربی شده است، ولی باز تأثیرپذیری خود را از سبک دوره قبل از خود به‌خوبی نشان می‌دهد. از ویژگی‌های سبکی این اثر باید به موارد زیر اشاره داشت:

۱. استفاده از واژگان، ترکیبات، مصادر و اسم مصدر کهن فارسی:

واژگان: «زفان»، «هیجا».

ترکیبات: «پای جامه»، «چهله پشتاپشت»، «دشوارباب»، «کدواره بلا»، «دینارگانه»،

«درم‌گانه»، «آومیدوار»، «پسنده کاری»، «دشواربافت»، «فتاده همیشگی»، «روزگارمرد»،

«کامل حال»، «پای بازی»، «بادناک».

مصادر: «بشولیدن»، «بیوسیدن»، «بوده گشتن»، «سره کردن»، «محاویدن»، «پیوانید». اسم مصدر: «برزش»، «گروش»، «روش».

۲. اصطلاحات و کلمات تازه عربی، مانند: «خیریت»، «بشریت»، «ماهیت»، «وحدانیت»، «مقامات»، «منازل»، «مشیت»، «مکونات»، «مکاشفه»، «ادمار»، «شناعت»، «قبص و بسط».

۳. استفاده از موازنه و سجع، مانند: «صفا از صفات بشری نیست زیرا که مدار مدار جز بر گذر گذر نیست»، «توحید آن بود که دون حق را بر دلت خطر نبود و خاطر مخلوقات را بر سرت گذر نباشد و مر صفو معاملت را گذر نباشد».

۴. حذف افعال به قرنیة لفظی مانند: «سرش از اغراض محفوظ باشد و تنش از آفات مصون و احکام فرایض بر وی جاری»، و قرنیة معنوی، مانند «پس غنا نعمت و اغراض اندر وی آفت، و فقر نعمت و حرص وی آفت»^{۶۵}.

اسرار التوحید

سومین اثر از گونه اول است. محمد بن منور این کتاب را اواخر سده ۶ق و بعد از فتنه غزان تألیف کرده است. این کتاب به لحاظ ساختار، کاملاً پایبند به ساختار دوره قبل است. از آنجایی که محمد بن منور مقید به ایجاز و اختیار منشیانه نبوده است، جملات کتاب، کاملاً به زبان محاوره با قید فصاحت و بلاغت نزدیک است و در آن، کلمات و ترکیبات کهن و اصیلی می توان دریافت، مانند: «ناخن پیراه»، «تیریز»، «دست پیمان»، «موی ستر»، «استره»، «چگندر»، «استاخی»، «شکنبه‌وا»، «آدمی گری»، «شوخن»، «رغنین»، «شوله»، «پارگین»، «خابران»^{۶۶}.

گونه دوم (نثر مرسل - مصنوع)

مربوط به کسانی است که از شیوه دوره قبل تا اندازه‌ای خود را جدا ساخته و آثاری پدید می‌آوردند که نشانه‌ای از دوگانگی سبکی در آن دیده می‌شود. چهارمقاله نظامی عروضی بهترین نمونه از آثار دوگانه این دوره است و به قول بهار «ممزوجی است از سبک قرن ۵ق و سبک قرن ۶ق، یا شیوه نثر مرسل قدیم و نثر فنی جدید و از این راه

که جامع هر دو شیوه و نماینده هر دو قرن است نیز قابل تقدیر و شایان توجه است. چه هم لطایف زبان محاوره... و هم صنایع و بدایع نوظهور ادبی را، یعنی هم تاریخ بیهقی است و هم کلیه و دمنه ابوالمعالی و درعین حال از تعقیدات اولی و اطناب‌های دومین بر کنار است»^{۶۷}.

این کتاب، رساله‌ای است مشتمل بر چهارمقاله درباب دبیری، شاعری، نجوم و طب، نویسندگی در خطبه یا آغاز هر مقاله، به بیان ده حکایت تاریخی در همان موضوع می‌پردازد. اطلاق تعبیر «دوگانگی و بینابینی نثر» چهارمقاله، به همین خطبه‌ها و حکایات ده‌گانه در هر مقاله مربوط می‌شود، بدین معنی که نظامی عروضی، خطبه هر مقاله و یا گاهی، آغاز هر حکایت را با نثری فنی و مصنوع نگاشته ولی در نگارش حکایات ده‌گانه، قلم خود را به سوی نثر مرسل، یعنی نثر دوره قبل، متمایل ساخته است. انگیزه نظامی عروضی در استفاده همزمان از آثار مصنوع و مرسل، در آغاز مقاله «دبیری» به خوبی بیان شده است. آنجا که می‌گوید: «پس عادت باید کرد به خواندن کلام رب‌العزه و اخبار مصطفی (ص) و آثار صحابه و امثال عرب و کلمات عجم و مطالعه کتب سلف و مناظره صحف خلف چون... مقامات بدیع و حریری و حمید و توقیعات بلعمی... و از دواوین عرب، دیوان متنبی... و از شعر عجم، اشعار رودکی و مثنوی فردوسی و مدایح عنصری...». همین موضوع سبب نثر دوگانه چهارمقاله است تا آنجا که به‌طور عریان، دو جریان سبکی در یک اثر قابل مشاهده است. این دو جریان عبارتند از:

الف - سبک سده شاق (نثر مرسل) در چهارمقاله

این سبک، خود را در حکایات این کتاب نشان می‌دهد. این حکایات دارای نثری است مرسل «و از حیث سادگی عبارت و سلامت کلام و ایجاز لفظ و اشباع معنی و خالی بودن از مترادفات لفظی و نداشتن جمله‌های مترادفه و اسجاع بارد و موازناات و سایر تکلفات معموله آن زمان در تراز اول کتب قدیم قرار دارد»^{۶۸}. با این وجود مهم‌ترین ویژگی‌های چهارمقاله عبارتند از:

۱. استفاده از «او» و «وی» به‌عنوان ضمائر مفرد غیر ذوی‌الارواح، مانند: «چون شعر بدین درجه نباشد تأثیر او را اثر نبود و پیش از خداوند خود بمیرد و چون او را در بقاء

خوبش اثری نیست، در بقاء اسم دیگری چه سود».

۲. استفاده از ضمیر «او» به عنوان ضمیر جمع غیرذوی الارواح، مانند: «امیر بدان دو پاره دیه در آمد که او را غوره و دروازه خوانند».

۳. استفاده از ضمیر «آن» به عنوان مرجع ضمیر نکره، مانند: «در سواد هری صد و بیست لون انگور یافته شود. هر یک از دیگری لطیف تر و لذیذتر و آن، دو نوع است».

۴. تکرار یک فعل تا چند بار در یک عبارت، مانند: «اگرچه رشیدی جوان بود، اما عالم بود. در آن صناعت ستی زینب ممدوحه او بود و همگی حرم خضر خان در فرمان او بود».

۵. حذف افعال به قرینه لفظی، مانند: «تا او زنده بود ملک بنی سامان رونقی تمام و کار ایشان طراوتی قوی داشت»، «دیگر روز هزار دینار به من بخشید و هزار و دوپست دینار جامگی و برات نیز هزار من غله به من رسیده بود».

۶. حذف فعل به قرینه معنوی، مانند: «جبه‌ای پیش و پس چاک پوشیده، دستاری بزرگ سگزی وار در سر، و پای و کفش بس ناخوش و شعری در آسمان هفتم».

۷. استفاده از «هم» برای حذف جمله به قرینه: «من در عجم سخنی بدین فصاحت نمی‌بینم و در بسیاری از سخن عرب هم».

۸. تقدیم فعل با تقدیم مسند بر مسندآلیه، مانند: «فرخی به غایت مانده شده بود، در دهلیز رباط دستار زیر سرنهاد و حالی در خواب شد، از غایت مستی و ماندگی».

۹. تقدیم صفت بر موصوف در مقام تأکید با استفاده از کلماتی مانند: «عظیم»، «سخت»، «نیک»، «شگرف»، «بزرگ» و «اندک». مانند: «ملک خاقانیان در روزگار سلطان خضر، عظیم طراوتی داشت و شگرف سیاستی و مهابتی که پیش از آن نبود».

ب - سبک سده ۶ق (نثر فنی) در چهارمقاله

در واقع سبک نگارش آغاز کتاب است. آنجا که از چهار فصل، الهیات، طبیعیات، خلقت جهان، پیدا شد عناصر، آفتاب، ماه، ستارگان، زمین، جمادات، انسان، پیامبران و پادشاهان سخن می‌گوید. هر چند سبک خطبه‌ها و سبک آغاز برخی از حکایات چهارمقاله نیز به سبک سده ۶ق نزدیک تر است. این سبک دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. تأثیرپذیری فراوان از نثر عربی. ۲. استفاده از اصطلاحات علمی، به ویژه اصطلاحات طب، طبیعیات هیأت و نجوم. ۳. استفاده از قاعده جمع عربی برای کلمات فارسی، مانند: استادان، جواب‌ها. ۴. مطابقت صفت با موصوف، مانند: اجسام صقیله، رطوبت جلیدی، محسوسات جزئی، اجسام ملون، قوه عاقله و قوه لامسه. ۵. استفاده از افعال وصفی، مانند: «هفتم روز، غلام محمد زکریا در رسید بر آن استر نشسته و اسب را جنیبت کرده و نامه عرض کرده». ۶. استفاده از مصادر مرخم، مانند «این پادشاه بزرگ و خداوند عظیم را ببايد دانست که امروز بر ساهره این کره اغبر... هیچ بزرگی برخوردارتر از این ملک نیست». ۷. استفاده از مصادر مانند: «و سالی در خدمت پادشاه روزگار گذاشتم که جز وقتی از دور او را نتوانستم دیدن». ۸. موازنه و مزدوج، مانند «امیر نوح علی بن محتاج الکشانی را که حاجب الباب بود با البتگین فرستاد با نامه‌ای چون آب و آتش. مضمون او همه وعید و مقرون او همه تهدید، صلح را مجال ناگذاشته و آشتی را سبیل رها ناکرده چنان که در چنین واقعه‌ای و در چنین داهیه‌ای خداوند ضجر قاضی به بندگان عاصی نویسند». ۹. استفاده از «در» به جای «آندر». ۱۰. استفاده از افعال مقاربه، مانند «روزی که فردای آن، رمضان خواست بود». ۱۱. استفاده از کنایات و استعارات، مانند: «شبی در مجلس عشرت... به زلف ایاز نگریست. عنبری دید بر روی ماه غلطان، سنبلی دید بر چهره آفتاب پیچان، حلقه حلقه چون زر، بندبند چون زنجیر؛ در هر حلقه هزار دل و در هر بندی هزار جان...»^{۶۹}.

گونه سوم (نثر مصنوع)

مربوط به کسانی است که خود را کاملاً در تار و پود نثر فنی و مصنوع و البته ممزوج با ادبیات عرب، یعنی سبک جدید سده ۶ق، درگیر ساخته و نخستین آثار یکپارچه سبکی را خلق کردند. آثاری مانند: کلیه و دمنه نصرالله منشی، مقامات حمیدی قاضی حمیدالدین بلخی، سندبادنامه محمد بن علی ظهیری کاتب سمرقندی، مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی، راحة الارواح شمس‌الدین محمد دقایقی مروزی و ترجمه تاریخ یمینی/بوشرف جرفادقانی. باید تأکید شود که سبک خاص این بخش از سده ۶ق، هیچ گونه آمیختگی با سبک سده‌های پیش از خود نداشت و سبکی بود کاملاً یکدست

و مستقل و البته نو. هرچند برخی از خصوصیات آن، مانند نثر مسجع، در سده‌های پیشین به شکل رگه‌هایی بسیار کم‌رنگ در آثار کسانی مانند خواجه عبدالله انصاری دیده شده بود، ولی این خصوصیات هیچ‌گاه به شکل سنت و یا سبکی مستقل در نیامده بود. اگر بخواهیم دو ماهی از شط متون مصنوع سدهٔ عقی یعنی متون گونهٔ سوم برآوریم، بی‌تردید آن دو، چیزی نیستند جز عربی‌گرایی و رویکرد به صنایع ادبی. به دیگر سخن، اگر بخواهیم دو ویژگی عمدهٔ سبکی این‌گونه از آثار را نام ببریم، بی‌تردید، آن دو ویژگی، اولاً گرایش عمده و گاه افراطی به زبان و ادبیات عرب و ثانیاً حضور پر تعداد آرایه‌های ادبی است، بدین ترتیب:

۱. گرایش به زبان و ادب عربی

به عربی‌دانی و فضل‌فروشی نسبت به دانستن آن، پدیده‌ای بود که از سدهٔ قبل، در آثار برخی از ادیبان فارسی‌زبان از جمله منوچهری دامغانی به چشم می‌خورد.^{۷۰} این پدیده در این دوره، به اوج خود رسید، تا جایی که دبیران و شاعران، التزام به زبان فارسی را سبب کاسدی «بازار فضل» و بی‌رونقی «ارباب بلاغت و براعت» می‌دانستند.^{۷۱} چنان‌که جرفادقانی مترجم تاریخ عتبی در مقدمهٔ خود، چنین آورده است که: «به نقل این کتاب از تازی به پارسی مشغول شدم... و اهل خبرت و معرفت دانند که در لغت عجم مجال زیادتی تانقی نیست و ابوالنصر عتبی... در تقریر و تحریر این کتاب سحر حلال نموده است... و اگر کسی از اوج آن فصاحت و رقت آن عبارت در حسیض این ترجمه و رکاکت این کلمه خواهد نگریست، جز فسیحت حاصلی نباشد و من ضعیف در موقف قصور و تقصیر واقفم و در منزل عجز و تحیر متوقف و به قلت بضاعت و قصور صناعت معترف... اگرچه کسوت مهلهل عجمه‌ام خلق است، حله مفوف عربیت نیک نو است»^{۷۲}. با چنین رویکرد افراطی به زبان و ادبیات عرب به گفتهٔ بهار «برای اظهار فضل و اثبات عربی‌دانی، الفاظ و کلمات تازی بی‌شمار به کار برده شد و شواهد شعریه از تازی و پارسی بسیار گردید و تلمیحات و استدالات از قرآن کریم و در همهٔ آثار این قرن پدیدار آمد و حتی بعضی فلاسفه برای احتراز از سوءظن عوام و خواص، کتب خود را با آیات و احادیث آراستند». بدین طریق بود که این زبان توانست خود را به عنوان

یکی از دو رکن اصلی در تغییر سبک نثر در سدهٔ ۶ ق مطرح سازد. بی‌تردید، کتاب *مقامات حمیدی*، یکی از گویاترین نمونه‌های آثار گونهٔ سوم است، این اثر تحت تأثیر زبان و ادب عربی قرار داشت. *مقامات حمیدی*، نوشتهٔ قاضی حمیدالدین بلخی (وفات: ۵۵۹ق/۱۱۶۴م) است. مؤلف در اثر خود، بیشتر متأثر از دو اثر به زبان عربی، یعنی *مقامات بدیع‌الزمان همدانی* و *مقامات حریری* است. مهم‌ترین ویژگی‌های سبکی این کتاب که متأثر از ادبیات عرب است، عبارتند از:

الف - بیشتر جملات، به ویژه در آغاز هر فصل، دارای ساختار عربی است، یعنی فعل یا مسند، بر سایر اجزای جمله تقدم می‌یابد و بدین ترتیب، جملات با اجزائی غیر از فعل پایان می‌پذیرد، مانند: «سپاس و ستایش حضرت خداوندی را که بیاراست ارواح ما را به وجود اصل و پیراست اشباح ما را به سجود وصل و در ما پوشید حلهٔ زندگی و بر ما کشید رقم بندگی. کسوت جان برنهاد بی‌ضنتی»^{۷۳}.

ب - بدون آنکه نیازی به درج امثله، آیات، احادیث و یا استشهاد عربی باشد، مؤلف به ذکر این گونه موارد دست می‌یازد، مانند: «گفتند این هر دو اگر چه به وقت مخاصمت تیغ و سپر سپرده بودند به گاه مسالمت، پدر و پسر بودند. فقلت واللّه ما هما الا شمس الضحی و بدرالظلام و من اشبه اباه فما ظلم»^{۷۴}.

ج - استفاده از ترکیب مغلق، مانند «شب آبستن هنوز بر فراش حبل بود و نفس با حوادث در مصاف و جدل، جمل نفس را در بی‌مرادی دمی دمی به لب می‌رسید»^{۷۵}.

د - استفاده از کنایات و استعارات نادلچسب، اطناب‌های ممل، تعقیدات لفظی و معنوی و حشوهای بارد، مانند: «تا آن زمان که آواز اذان و خروس به الحان کوس پیوست و ندای حی علی‌الفلاح باغنا هلموا الب الراح جمع شد، و زاغ خدور رواح در سلسلهٔ کافور ریاح صباح آویخت و شیطان شب از سلطان روز بگریخت»^{۷۶}.

گرایش به زبان و ادب عربی در متون منثور فارسی، کار را به آنجا کشاند که گاه در برخی از این آثار غلبه با واژگان عربی بود. ناگفته نماند که این رویکرد در میان طبقهٔ فضلا خود را نشان می‌داد، هر چند فضل‌فروشی‌های شاعران و دبیران، در میان مردم عادی، خریداری نداشت، چنان‌که نصرالله بن منشی در انگیزهٔ خود از ترجمهٔ کلیله و دمنه از عربی به فارسی، چنین آورده است: «... چون رغبت مردمان از مطالعت کتب

تازی قاصر گشته است و آن حکم و مواعظ مهجور مانده بود بلکه مدروس شده، بر خاطر گذشت که آن [کلیله] را ترجمه کرده آید»^{۷۷}.

۲. حضور پر تعداد آرایه‌های ادبی

از دیگر ویژگی‌های عمده سبکی در آثار گونه سوم، استفاده پر تعداد از آرایه‌های ادبی در متون منشور است. علت این امر، به تمایلات ادیبان و شاعران این عصر برمی‌گردد که اشتیاق داشتند متون مرسل مربوط به دوره‌های قبل را به زبان فاخر ادبی فارسی بازنویسی کنند و آنرا مالا مال از صنایع ادبی سازند و بدین ترتیب، آثار متعلق به سبک پیشین را لباسی نو بپوشانند و سبکی جدید خلق کنند. امری که نصرالله بن منشی، آنرا آراستن متون فارسی قدیم با «لباس عاریتی» می‌داند^{۷۸}. در این دوره، متون بسیاری وجود دارد که آنها را بدین طریق «لباس عاریتی» پوشانده‌اند. از جمله این متون به کلیله و دمنه، سندبادنامه، مرزبان‌نامه، راحة الارواح و روضة العقول اشاره کرد.

از میان این آثار، بی‌تردید کلیله و دمنه، جامع تمام خصوصیات سبکی «گونه سوم» در سده ۶ق است، یعنی در شمار آن متونی به شمار می‌رود که دارای نثر فنی و البته ممزوج با ادبیات عرب‌اند. به دیگر سخن، ویژگی‌های سبکی کلیله و دمنه، معیاری برای سبک این دسته از متون در سده ششم است و اشاره به این ویژگی‌ها، اشاره به ویژگی‌های سبکی گونه سوم (نثر مصنوع) در متون این سده است.

ملک الشعرا بهار با تیزبینی و نیز به واسطه شمول دانش ادبی که از آن برخوردار بود، برای متن کلیله و دمنه که هم‌اکنون در دسترس است، دو گونه خصوصیات سبکی قائل شده است. به گمان او کلیله و دمنه به دلیل آنکه از کتاب‌های مشهور و مطلوب عام و خاص بوده، پیوسته در دست نسخ و کتاب قرار داشته است و همین امر، احتمال ورود تغییرات را در طول سده‌های پس از نصرالله بن منشی افزایش داده است. بدین دلیل بهار اعتقاد داشت که دسته‌ای از خصوصیات سبکی در متن موجود، اصالتی ندارند و می‌توانند جزء الحاقات کاتبان و نسخه‌پردازان سده‌های پس از ترجمه باشد. این دسته از خصوصیات سبکی کلیله و دمنه که بهار آنها را با دیده شک و تردید می‌نگریست، عبارتند از: ۱. کمبود باء تأکید بر سر افعال، به ویژه افعال ماضی و مصادر.

۲. عدم وجود فعل ماضی بعید از مصدر بودن، مانند ببودن. ۳. قلت راء زاید. ۴. وفور راء علامت مفعول صریح و غیر صریح. ۵. کثرت افعال وصفی. ۶. استفاده از ضمیر مفرد غایب در ذوی الارواح به شکل «او»، «وی»، و «آن». در حالی که در سبک دوره قبل، این ضمیر تنها به شکل «او» و «وی» بوده است. ۷. عدم استفاده از حرف تعریف و حرف اشاره «ازین» که در سبک دوره قبل و حتی در آثار پس از کلیله و دمنه به وفور دیده می‌شد. ۸. استفاده از «چون» با ترکیبات وصفی، مانند «چون غمناکی». ۹. حذف ضمیر متکلم وحده و جمع.^{۷۹}

گذشته از این چند خصوصیت، بهار اعتقاد داشت که در کلیله و دمنه ویژگی‌های دیگری وجود دارد که نماینده خصوصیات سبکی این کتاب و به‌طور کلی، نماینده خصوصیات سبکی گونه سوم آثار «نثر مصنوع» در سده ۶ق است.^{۸۰}

بنابر آنچه گذشت، نثر فارسی در سده ۶ق، در خراسان بزرگ و به‌ویژه در چهار حوزه حکومتی غزنویان دوم، سلجوقیان، خوارزمشاهیان و آل اسفندیار، با سه گونه سبکی «مرسل»، «مرسل - مصنوع» و «مصنوع» پدید آمد، ولی دست کم وابستگی مؤلفانی مانند رشید وطواط، اسماعیل جرجانی، شهاب‌الدین محمد خرندزی زیدری نسوی، شمس‌الدین محمد قیس رازی و بهاء‌الدین محمد بن مؤید بلخی به دستگاه خوارزمشاهیان قطعی است. بنابراین آثار منثور زیر، آثاری به جرجانی، شمار می‌روند که در حوزه نفوذ خوارزمشاهیان تألیف یافته است و سبک نگارش آنها را می‌توان سبک نثر فارسی در قلمرو حکومتی خوارزمشاهیان محسوب داشت. این آثار عبارتند از: *حدایق السحر و نامه‌های رشید وطواط*، *ذخیره خوارزمشاهی از اسماعیل جرجانی*، *المعجم فی معاییر اشعار العجم از شمس‌الدین محمد بن قیس رازی و کتاب التوسل الی الترسل از بهاء‌الدین محمد بن مؤید بلخی و با اغماضی، نفثة الصدور نوشته شهاب‌الدین محمد خرندزی زیدری نسوی*.

اگر از منظر سبک‌شناسانه به آثار یاد شده نگاه کنیم معلوم می‌شود که مجموع آثار منتسب به قلمرو حکومتی خوارزمشاهیان نیز مانند سایر آثار تألیفی در حوزه خراسان بزرگ، در سه گونه سبکی «مرسل»، «مرسل - مصنوع» و «مصنوع» می‌گنجد. بدین ترتیب:

۱. گونه «مرسل»

در این گونه سبکی، ذخیره خوارزمشاهی و حدایق السحر جای دارند که مؤلفان هر دو از نزدیکان دربار خوارزمشاهیان در سنوات ممتد بودند. ویژه‌های این دو کتاب به قرار زیر است:

ذخیره خوارزمشاهی

این کتاب، تألیف زین‌الدین اسماعیل بن حسن جرجانی المتطبیب (۴۳۴-۵۳۱ ق/ ۱۰۴۳-۱۱۳۷ م) است. که در سال ۵۰۴ ق به نام قطب‌الدین محمد بن انوشتگین به فارسی نوشته شده است. ذخیره خوارزمشاهی از امهات متون پزشکی ایرانی است که به زبان فارسی تألیف شده است. نظامی عروضی، این کتاب را در ردیف آثار جالینوس، محمد بن زکریا، ابن‌سینا و ابوسهل مسیحی قرار داده است.^{۸۱} این کتاب دارای دو ویژگی بزرگ است. اول، در ردیف بزرگ‌ترین آثار طب ایرانی جای گرفته است. دوم، به لحاظ محتوا بر اصطلاحات اصیل پزشکی فارسی، در ردیف گرانبهارترین اثر در نوع خود محسوب می‌گردد. جرجانی با این کتاب، ظرفیت زبان فارسی را در تألیف آثار طبی فارسی نشان داد و اگر چنین اثری نمی‌بود، بسیاری از اصطلاحات پزشکی فارسی به بوتۀ فراموشی سپرده می‌شود. درباره اهمیت علمی این کتاب، بیش از این سخن نخواهد رفت که بحث اصلی بر سر نثر و سبک نگارش آن است. بهار سبک این کتاب را «ساده، قدری کهنه‌تر از کتب ادبی عصر و بدون تکلف و تصنع» دانسته است که «به سبک قدیم» یعنی سبکی که در سده ۵۰۰ ق رایج بود؛ تألیف شده است.^{۸۲} می‌توان گفت که بهترین توصیف از آن خود جرجانی است. او در بخشی از این کتاب و در سبب تألیف آن مطلبی، آورده است که گویای رویکرد او به ساده‌نویسی، اجتناب از تکلف، دوری از پارسی‌نویسی افراطی و یا به تعبیر سبکی امروزی، رویکرد به نثر مرسل است. او قائل به نوعی تعادل در استفاده از الفاظ عربی و فارسی بود و خروج از این تعادل را «تکلف» می‌پنداشت. او می‌گوید: «اگرچه این خدمت [تألیف ذخیره] به پارسی ساخته آمده است، لفظ‌های تازی که معروف است و بیشتر مردمان، پارسی آن بدانند، و به تازی گفتن سبک‌تر باشد، آن لفظ هم به تازی یاد کرده آمد تا از تکلف دورتر باشد و

بر زبان‌ها روان‌تر»^{۸۳}.

گذشته از موارد خواص، سبک این کتاب، در مجموع به اصول نثر مرسل که در بالا به آنها اشاره شد؛ بسیار نزدیک است. از میان ویژگی‌های نثر مرسل، که پیشتر درباره آنها به تفصیل سخن رفت، ویژگی‌هایی مانند استفاده از «اندر» به جای «در» و حذف فعل به قرینه، بیشتر از دیگر ویژگی‌ها به چشم می‌آید.

حدایق‌السحر

یکی از مهم‌ترین کتاب‌های بلاغی به زبان فارسی است که توسط دبیر دربار اتسز خوارزمشاه، یعنی رشید و طواط نگاشته شده است. و طواط زمانی به تألیف این اثر دست یازید که به کتاب ترجمان‌البلاغه محمد بن عمر رادویانی از طریق اتسز خوارزمشاه دست یافته بود. ترجمان‌البلاغه از منظر و طواط، «بس ناخوش» می‌بود و «از انواع زلل و اصناف خلل خالی نبود» مؤلف «همه از راه تکلف، نظم کرده و به طریق تعسف فراهم آورده»^{۸۴} بود. این نظر، و طواط را واداشت تا «در معرفت محاسن نظم و نثر دو زبان تازی و پارسی» اثری جدید خلق کند و نام آنرا حدایق‌السحر بگذارد.

حدایق‌السحر به عنوان یکی از معروف‌ترین آثار و طواط و یکی از قدیمی‌ترین آثار بلاغی زبان فارسی مطرح گردید. این اثر از منظر سبک‌شناسی، دارای نثری یک دست نیست، بلکه خواننده با خصایصی متفاوت در محتویات آن روبه‌رو می‌گردد. این ویژگی‌ها را می‌توان به سه دسته زیر تقسیم کرد:

ویژگی اول، عبارت است از آیات، امثله و اشعار عربی که رشید و طواط، به مناسبت‌های مختلف و بیشتر به عنوان شواهد شعری و نثری برای توضیح صنایع بدیعی که از آنها بحث کرده، در لابه‌لای سطور کتاب گنجانده است.

ویژگی دوم، دسته‌ای از خصوصیات سبکی است که ملک‌الشعرا بهار آنها را دسته‌بندی کرده است. بهار ضمن اشاره به این خصوصیات، اعتقاد دارد که نه تنها هیچ‌کدام از آنها، سنخیتی با سبک نگارش و طواط ندارند، بلکه «از تصرفات کاتبان» در سده‌های بعد به‌شمار می‌روند.^{۸۵}

ویژگی سوم، مربوط به نثر اصلی این کتاب است. این نثر در خطبه آغازین و نیز در

تعریف و تبیین هریک از صنایع بدیعی خود را نشان می‌دهد. اگر از برخی صنایعی بدیعی مانند سجع، جناس و مترادفات که در برخی مواضع *حدایق‌السحر*، به ویژه در خطبه آغازین کتاب^{۸۶} اغماض کنیم، نثر فارسی بدنه کتاب، بسیار ساده و به شیوه نگارش سده ۵ق، یعنی نثر مرسل است. این نثر البته حاوی لغات فارسی جدیدی هم هست که به باور بهار، حضور آنها در این دوره تازگی داشت^{۸۷}. با این تفصیل می‌توان مدعی شد که با وجود دو ویژگی اول و دوم که از خصایص نثر قرن ۶ق هستند، به هیچ‌عنوان نمی‌توان نثر *حدایق‌السحر* را به نثر رسمی قرن ۶ق نزدیک دانست و باید سبک آنرا متأثر از سبک سده قبل (نثر مرسل) و متأثر از آن به شمار آوریم. نمونه‌ای از نثر بدنه *حدایق‌السحر* در توضیح و تبیین صنعت ایهام، مؤید تعلق نثر این کتاب به سبک مرسل است. این بخش، «از تصرفات کاتبان» و نیز از امثله و اشعار عربی به‌دور مانده است. «من وقتی به ترمذ بودم، انباری شاعر پیوست به نزدیک من بودی و گفت‌های خود بر من عرض کردی و از صلاح و فساد آن پرسیدی. روزی در بازار نشسته بود. پسری طباخ بر او بگذشت. و او را به چشم خوش آمد و این بیت در معنی او بگفت. شعر:

آن کودک طباخ بر آن چندان نان
ما را بلبلی همی نذارد مهمان
حالی با من بگفت و نام این صنعت پرسید. او را بیاموختم و غرض از این لیبی
است چون بشنوند، پندارند کی لب نان خواسته است و مراد او خود لب کوذک است
و انباری را از این بسیار در افتادی از راه طبع نه از راه علم»^{۸۸}.

۲. گونه «مرسل - مصنوع»

در این گونه سبکی، تنها کتاب *المعجم فی معاییر اشعارالعجم*، نوشته شمس قیس رازی جای دارد. این کتاب از حیث جامعیت و دقت و صراحت در بیان فنون شعری بی‌نظیر است. *المعجم* از همان آغاز تدوین، در شمار معتبرترین کتاب‌های فارسی در فنون ادبی ساخته شد، چنان‌که بعدها، مؤلفان بسیاری در تألیف آثار خویش از آن بهره‌ها جستند.

شمس قیس رازی در ری به دنیا آمد. چند دهه بعد، یعنی پس از ۳۰۶ق در فارس

کتاب المعجم را به نام ابوبکر بن سعد زنگی نگاشت و سرانجام در تاریخی نامعلوم، در همین منطقه درگذشت اما باید گفت شمس قیس سال‌ها در خراسان بزرگ و در دیوان دربار خوارزمشاهیان خدمت کرده بود و در همین منطقه و در همین دربار شخصیت ادبی او شکل گرفته بود. او چه بسا مستقیم و یا غیرمستقیم متأثر از ادیب بلاغی دربار خوارزمشاهی یعنی رشید وطواط بود و احتمالاً زیر تأثیر حدایق السحر، اثر معروف و بلاغی خود را تألیف کرده است. شمس قیس اثر خویش را ابتدا به زبان عربی و در چند مجلد تألیف کرد. سپس همراه سلطان محمد خوارزمشاه روانه سفری ناموفق به سوی بغداد برای تنبیه خلیفه عباسی شد. او در محاصره قلعه فرزین، کتاب المعجم را که همراهش بود، از دست داد، اما کشاورزی آنرا یافت و به او بازگرداند پس از فراگیر شدن تهاجمات مغول و عدم امنیت کافی، شمس قیس رازی به فارس رفت و باقی عمر خویش در آن دیار به سر برد.^{۸۹}

از منظر سبک‌شناسی، مشابهت‌های بسیار میان نثر المعجم و نثر چهارمقاله (که پیشتر آنرا در شمار سبک مرسل مصنوع قرار داده بودیم) وجود دارد، بدین ترتیب که المعجم مانند چهارمقاله، در خطبه آغازین خود، که حجم اندکی هم ندارد، دارای نثر فنی و به شدت مصنوع است.^{۹۰} این ویژگی در لابه‌لای برخی از فصول نیز به چشم می‌آید. از این دو مورد که بگذریم، در باقی موارد، المعجم دارای نثری است با ویژگی‌هایی، نزدیک به ویژگی‌های نثر مرسل که مهم‌ترین آنها عبارتند از: خالی بودن از مترادفات لفظی، نداشتن جمله‌های مترادفه، عاری بودن از موازات و تکلفات معمول در آن دوره، اشتغال بر لغات پارسی اصیل و برخورداری از نظریات استادانه شمس قیس در زمینه ریشه لغات فارسی.^{۹۱}

بخش‌های مربوط به نثر فنی این کتاب دارای ویژگی‌هایی است که برخی از آنها عبارتند از: ۱. تأثیرپذیری فراوان از نثر عربی. ۲. استفاده از اصطلاحات مربوط به عروض و قافیه عربی مانند: «یکی از متکلفان بر ترفیل ساکنی زیادت کرده است و آنرا تطویل نام نهاده و تقطیع این بیت بر مستفعلن مستفعلن آورده و این تکلفی بارد است»^{۹۲}. ۳. استفاده از امثله و اشعار عربی، مانند: «نظام چنان جمعیتی از هم فرو گشاده کالفراش المبوث... گذاشت و طرایق قداداً و عبادید غداداً هر فرقه»^{۹۳}. ۴. استفاده از

افعال وصفی، مانند: «هر فوج از ایشان، به تاختنی ملکی گرفته و به حمله‌ای لشکری شکسته... و نظام چنان جمعیتی از هم فروگشاده...»^{۹۴}. ۵. مطابقت صفت با موصوف، مانند: «از خوف قتل و اسر آن سباع ضاریه ایمن گشته»^{۹۵}. ۶. استفاده از صنایعی مانند جناس، مزدوج و مترادفات، مانند: «پادشاهی بود از محض لطف خدای آفریده و در حجر خاصه رأفت و رحمت او پروریده همه فضایل انسانی او را حاصل و همه شمایل پادشاهی او را موجود»^{۹۶}. ۷. استفاده از کنایات و استعارات مانند، «اذناب و اتباع لشکری را دید، دندان‌های طمع تیز کرده و رجالات حشم را یافت تاراج و غارات را دامن برزده»^{۹۷}.

۳. گونه «مصنوع»

در این سبک دو کتاب نامه‌های رشید و طواط و *التوسل الی الترسل* جای گرفته است. این دو اثر به ترتیب نماینده سبک نثر خوارزمشاهیان در دوره میانی این خاندان است، زیرا نویسندگان آنها یعنی طواط و بغدادی، به ترتیب وابسته به دستگاه‌های اتسز و علاءالدین تکش بودند. ویژگی‌های سبکی این دو کتاب عبارتند از:

نامه‌های رشید و طواط

این اثر برخلاف *حدایق السحر*، اثری است کاملاً مصنوع ممکن است این سؤال پیش آید که علت گزینش دو سبک کاملاً متفاوت مرسل برای نگارش *حدایق السحر* و مصنوع برای نامه‌ها از سوی رشید و طواط چیست؟ این سؤال را شمس قیس در *المعجم* با بیان خاص خود پاسخ داده است. او می‌گوید: «خواجه امام رشید کاتب ...، بناء کتاب *حدایق السحر فی دقایق الشعر* بر لغت پارسی نهاد و دیگر صناعات شعری و شرح بدایع کلامی در آن جمع به لغت دری آورد، چه دانست که فایده آن عام‌تر باشد و رغبت اکثر مردم به مطالعه آن بیشتر بود، از بهر آنکه هر مستعرب را قوت ادراک لغت پارسی باشد و هر شاعر پارسی‌گوی را پایه مهارت در لغت عرب نبود»^{۹۸}. به دیگر سخن، تفاوت در مخاطب این دو اثر، سبب گزینش این دو سبک متفاوت شده است: یعنی مخاطب *حدایق السحر*، «اکثر مردم» بودند و رشید و طواط می‌بایست زبان مخاطب خود را ساده انتخاب کند تا درخور فهم مردم باشد، پس بدین منظور نثر مرسل را برای کتاب،

حدایق السحر انتخاب کرد، در حالی که مخاطب نامه‌ها کسانی چون: سلاطین، وزیران و امیران بودند و رشید می‌بایست زبانی فاخر، متفاوت از زبان مردم و البته مزین به صنایع ادبی برای نامه‌های خود انتخاب کند، و چنین نیز کرد.

اساس استفاده و طوطا از صنایع و فنون ادبی بیشتر بر موازنه، ازدواج، سجع، ترصیح، اشتقاق، تشبیه و استعارات است^{۹۹}، مانند: «فلان، ادام‌الله مجده، در شرف نسبت و کمال حسب یگانه است و در حسن شمایل و وفور فضایل، از افراد زمانه و همه اسالیب و اقسام علوم او را گردن نهاده است و زمان انتقاد به دست طبع وقاد و خاطر نقاد او داده و با این روایع هنر و بدایع سیر بر دقایق و جلایل امور دیوانی از همه ابنای روزگار واقف‌تر است»^{۱۰۰}.

التوسل الی التوسل

مجموعه منشآت است از بهاء‌الدین محمد بن مؤید بغدادی منشی علاء‌الدین تکش خوارزمشاه (حکومت: ۵۶۸-۵۹۶ق). این نامه‌ها از نظر تاریخی، دربرگیرنده اطلاعاتی وسیع است در باب حوادث سیاسی، روابط میان امیران و حاکمان محلی، عادات و اخلاق اجتماعی مردم در سده ۶ق. التوسل الی التوسل، از منظر ادبی یکی از بهترین نمونه‌های نثر فنی در دوره خود است. عوفی، این کتاب را چنین توصیف کرده است: «بحری است محیط مملو به در معالی و سپهری بسیط مشحون به دراری غرایب و کمال فضل او [بغدادی] در آن پیدا است که گذشتگان را در خجلت انداخته است و آیندگان را در تکاپوی طلب افکنده»^{۱۰۱}. بهار اعتقاد دارد که التوسل الی التوسل «از حیث پختگی انشاء و انسجام و صحت قواعد و قوانین، بی‌مانند و غیرقابل اعتراض است و بلکه از حیث یکدستی و توحید اسلوب، بر بسیاری از [متون منثور]... پیش از خود می‌چربد»^{۱۰۲}. مهم‌ترین ویژگی‌های سبکی این کتاب عبارت است از: ۱. غلبه واژگان فارسی بر عربی. ملک‌الشعرا بهار درصد این واژگان را حدود هشتاد درصد می‌داند^{۱۰۳}، مانند: «با جانبین تشریف سلام آن مجلس، جمال دادی و کهتر آنرا بر قضیت اخلاص مایه راحت دل مشتاق و مرهم جراحات فراق ساختی»^{۱۰۴}. استفاده افراطی از صنایعی مانند ترادف، موازنه، سجع و تکرار و اطناب. مانند: «هر سعادت که حاکم فلک را در چهار بازار ششم

چرخ مشتری به خریداری او خوانند، و هر رفعت که جرم کیوان چوبکزن با ایوان و چربکزن صدر کیوان آن دانند و هر جمال و بهجت که با فیضان نور آن سایه آفتاب نیفکند و هر دانش که علم عالم علوی را در مکتب ملکوت در آروزی تعلم و طالب تفهم آن بینند و هر طرب... نثار روزگار همایون و نتیجه همت بلند و نمونه رأی روشن و سخره خاطر وقاد و تحفه طبع لطیف مجلس شریف امامی اجلی قلانی باد»^{۱۰۵}. ۳. حذف افعال بدون قرینه و قاعده، مانند: «و کهتر، آن اتفاق خوب را... مساعدت بخت خویش می‌نهاد و هر یک را تشریفی تمام... می‌شناخت و تعویذوار وسیلت تحصیل مقاصد... می‌ساخته و در ثنا و دعا... می‌افزوده...»^{۱۰۶}. بهار، ضمن برشمردن چنین ویژگی‌هایی، می‌افزاید که در این دوره فساد در نثر فارسی آغاز شد و «بلاى عام و تطویلات بلاطایل و عبارت بی‌مغز، از این زمان بر سر نثر زیبای پارسی فرود آمد»^{۱۰۷}.

اکنون با اشاره به *نفثة المصدور* باید گفت که به‌رغم وابستگی مؤلف این کتاب، شهاب‌الدین محمد خرندزی زیدری نسوی به دستگاه جلال‌الدین مینکبرنی، نمی‌توان اثر او را متأثر از حوزه حکومتی خوارزمشاهیان دانست زیرا اولاً هنگامی که زیدری به جلال‌الدین مینکبرنی پیوست و شخصیت ادبی او در نقاط دیگر خراسان مانند نسا شکل گرفته بود و سندی هم وجود ندارد که مؤید پرورش و قوام شخصیت ادبی زیدری در دستگاه خوارزمشاهیان بوده باشد. ثانیاً زمانی که جلال‌الدین ملحق شد به دلیل گسترش یورش‌های مغولان، تقریباً دستگاه حکومتی خوارزمشاهیان از هم پاشیده بود و مصاحبت زیدری با جلال‌الدین تنها هفت سال (۶۲۱-۶۲۸ق) ادامه داشت که آن‌هم در آوارگی، فرار و جنگ سپری شده و هیچ استقرار و آرامشی در طول مصاحبت این دو فراهم نیامده بود تا بتوان مدعی شد که زیدری متأثر از فضای دستگاه خوارزمشاهیان دست به تألیف این اثر زده باشد. مضافاً بر اینکه، زیدری اثر خود را چهار سال پس از قتل جلال‌الدین مینکبرنی، در سال ۶۳۲ق و در میافارقین تألیف کرد، زمانی که خوارزمشاهیان کاملاً از میان رفته بودند.

از طرف دیگر، *نفثة المصدور* را هم نمی‌توان از آثار ادبی فارسی در آسیای صغیر محسوب داشت، بلکه این اثر را باید در چارچوب متون منشور مصنوع قرن ۶ق خراسان بزرگ و در شمار آثاری مانند *کلیله و دمنه نصرالله بن منشی*، *مقامات حمیدی قاضی*

حمیدالدین بلخی، سندبادنامه محمد بن علی ظهیری کاتب سمرقندی، مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی، راحة الارواح شمس‌الدین محمد دقایقی مروزی و ترجمه تاریخ یمینی ابوالشرف جرفادقانی دانست با همان خصوصیات سبکی که بیشتر درباره آنها بحث شد.

در پایان ذکر دو نکته به عنوان نتیجه، ضروری است. اول آنکه وابستگی درباری نویسندگان فوق‌الذکر به شاهان گوناگون خوارزمشاهی از اتسز تا سلطان محمد خوارزمشاه و سرانجام جلال‌الدین مینکبرنی، نشان می‌دهد که گذر زمان ادبی، به معنای تطور سبک مرسل به سبک مرسل - مصنوع و سپس مصنوع نبوده است. به عبارت دیگر، گذر زمان تأثیری در رویکرد نویسندگان خوارزمشاهی از نثر مرسل به نثر مصنوع نداشته است. یعنی، حرکت تطوری و افت و خیز نثر در دوره خوارزمشاهی به گونه‌ای نبوده است که بپنداریم نثر فارسی در آغاز دوره خوارزمشاهی از مرسل آغاز شده و پس از پشت سر گذاشتن مرسل - مصنوع، در پایان این دوره، به مصنوع رسیده است. مثلاً در دوره آغازین و در دوره اتسز، هم با نثر مرسل (حدایق السحر)، روبه‌رو هستیم هم با نثر مصنوع (نامه‌های رشید و طواط). در دوره میانی یعنی در دوره علاءالدین تکش، نثر مصنوع (التوسل الی التوسل) را مشاهده می‌کنیم. در دوره ما قبل پایانی یعنی در دوره محمد خوارزمشاه، نثر مرسل - مصنوع (المعجم فی معاییر اشعار العجم) را می‌بینیم و در دوره پایانی، دوره جلال‌الدین مینکبرنی (البته با اندکی اغماض)، تنها با نثر مصنوع نفثة المصدور، روبه‌رو هستیم.

دوم آنکه ادبیات خوارزمشاهیان، در کنار ادبیات غرنویان متأخر، سلجوقیان، آل اسفندیار و نیز سایر حکومت‌های کوچک‌تر، مانند مجمع‌الجزایری بودند که در اقیانوسی کبیر به نام خراسان بزرگ جای داشتند. این جزایر در اقلیمی مشترک به سر می‌بردند، از فضایی یگانه برخوردار بودند، و نیز از پشتوانه‌ای واحد تغذیه می‌شدند که مجموع آنها را پیشتر، «سنت ادبی مشترک» نام گذاردیم. هریک از این جزایر به‌رغم برخورداری از این اشتراکات، خود دارای اختصاصاتی نیز بودند. ادبیات خوارزمشاهیان نیز از این اختصاصات برخوردار بودند. اختصاصاتی که در بالا از آنها بحث شد و در بستر ادبیات سایر خاندان‌های حکومتی مورد بررسی قرار گرفت.

پی‌نوشت

۱. نفیسی، تاریخ نظم ... ۷۵-۷۳/۱
۲. صفا، تاریخ ادبیات ... ۳۴۵-۳۵۴؛ نفیسی، همان، ۷۴/۱-۷۵
۳. برای این موضوع می‌توان به دو ماجرا درباره انوری ابیوردی اشاره داشت. اول، ماجرای توطئه علاءالدین ملک‌الجبال و ملک طوطی علیه انوری بود که با مساعدت تاج‌الافضل خالد بن ربیع مکی رفع شد. و دوم، حادثه آزار مردم بلخ نسبت به انوری بود که توسط حمیدالدین بلخی مرتفع گردید (نک: عوفی، ۱۳۸/۲-۱۳۹؛ دولتشاه سمرقندی، ۵۲). همچنین در جریان محاصره قصبه هزارسف توسط سلطان سنجر تک‌بیتی توسط رشید و طواط سروده شد که موجبات رنجش سنجر را فراهم ساخت تا جایی که او سوگند خورد، رشید و طواط را از میان بردارد. اما در این میان، با وساطت منتجب‌الدین بدیع، کاتب سلطان سنجر و صاحب کتاب عتبه‌الکتابه، این تهدید به تحبیب انجامید (نک: جوینی، ۷/۲-۱۰)
۴. از باب نمونه می‌توان به ارتباط رشید و طواط با خاقانی و ادیب صابر اشاره داشت که در ابتدای کار خود با این دو شاعر ارتباط، مشاعره و مکاتبه داشت و یا ارتباط دوستانه میان فتوحی مروزی با انوری و ادیب صابر و ملاقات شرف‌الدین حسام نسفی با خاقانی در ری قابل ذکر است (عوفی، ۱۶۸/۱-۱۶۹؛ هدایت، ۳۷۲/۱). یا طیف گسترده‌ای از شاعران این دوره با مسعود سعد ارتباط و مشاعره داشتند از جمله راشدی، ابوالفرح رونی، عطاء بن یعقوب، عثمان مختاری، امیر معزی
۵. همان، ۵۳۳/۲، ۵۶۴، ۵۸۹.
۶. همان، ۵۳۷/۲-۵۳۸، ۵۴۸.
۷. همان، ۵۴۸/۲.
۸. مثلاً امیر معزی در طول حیات خود، ممدوح سلاطین سلجوقی مانند برکیارق، محمد بن ملک‌شاه، ارسلان بن ارغو و سنجر؛ و سلاطین غزنوی مانند بهرام‌شاه بن مسعود غزنوی؛ و سلاطین خوارزمشاهی مانند اتسز بود (نک: همان، ۵۱۵/۲)
۹. مقدمه ذخیره خوارزمشاهی
۱۰. نفیسی، همان، ۹۱/۱
۱۱. عوفی، ۳۵/۱-۴۹
۱۲. امیر معزی (نک: ص ۴۳۶) نیز از باب قدردانی از عمل اتسز، دو بیت زیر را برای او سرود:
که تو درنگ نکردی و آمدی به شتاب
ز بهر پرسش من نیم شب ز یک فرسنگ
سزد که بقعت خوارزم را دهم تفضیل
۱۳. رشید و طواط، حله/یق‌السحر، ۱
۱۴. نفیسی، تاریخ نظم، ۹۲/۱-۹۳
۱۵. عوفی، ۳۶/۱
۱۶. صفا، همان، ۵۰۸/۲، ۵۱۰، ۶۲۲، ۶۲۶، ۶۲۸، ۶۴۳، ۷۹۴، ۸۴۴، ۹۴۴-۹۴۵، ۹۷۳-۹۷۴، ۱۰۱۶-۱۰۱۷، نفیسی، ۸۱/۱، ۸۴، ۹۰، ۹۳، ۹۴-۹۶، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۹-۱۳۰

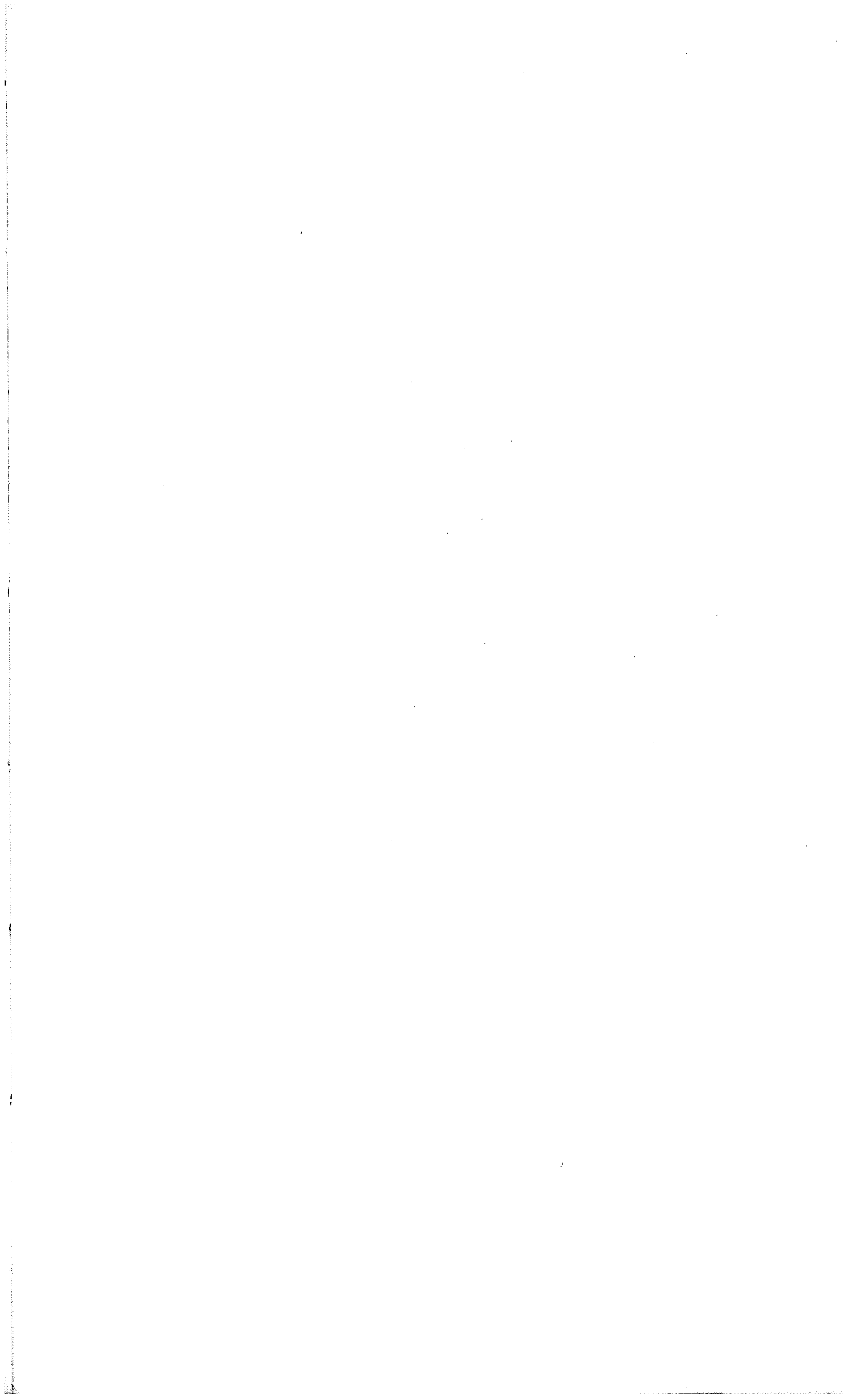
۱۷. نفیسی، تاریخ نظم، ۹۶-۹۴/۱
۱۸. همان، ۱۱۵/۱-۱۱۶، ۱۲۱
۱۹. همان، ۷۳/۱
۲۰. صفا، تاریخ ادبیات، ۳۳۴-۳۲۵/۲
۲۱. نک: غزنوی، دیوان
۲۲. نک: اسدی طوسی، گرشاسپ‌نامه
۲۳. صفا، همان، ۴۷۹-۴۷۷/۲
۲۴. نک: مختاری غزنوی، دیوان، شهریارنامه
۲۵. رشید و طواط، حدایق السحر
۲۶. انوری ابیوردی، ۶۸۷/۲
۲۷. صفا، همان، ۶۵۱/۲
۲۸. عوفی، ۱۰۴/۲
۲۹. شمس قیس رازی، ۳۴۴؛ هدایت، ۱۵۳/۱؛ صفا، تاریخ ادبیات، ۶۶۸-۶۶۶/۲
۳۰. نک: صفا، همان، ۳۴۷/۲، ۳۵۴-۳۶۲، ۳۷۴، ۴۸۹-۴۹۰
۳۱. شفیع کدکنی، ۵۳۹-۵۲۶
۳۲. نظامی عروضی، چهارمقاله، ۴۶-۴۷؛ صفا، همان، ۵۱۴/۲
۳۳. عوفی، ۱۶۵/۲، ۱۷۴، ۱۹۸؛ نظامی عروضی، همان، ۴۶-۴۷؛ هدایت، ۳۷۲/۱
۳۴. سوزنی سمرقندی، دیوان، ۱۵، ۲۷، ۳۰، ۵۰، ۶۲، ۷۶، ۷۹، ۹۸، ۹۹، ۱۱۱، ۲۶۶، ۳۴۱، ۳۹۰، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۷۴، ۴۷۶؛ همچنین نک: عوفی، ۱۹۸/۲-۱۹۹
۳۵. همو، ۱۹۸/۲
۳۶. صفا، همان، ۶۲۳/۲
۳۷. همان، ۳۶۶-۳۶۲/۲، ۶۲۳، حماسه سرایی ...، ۱۵۴-۱۵۹
۳۸. صفا، تاریخ ادبیات، ۳۶۶/۲؛ شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۸۷-۱۰۱
۳۹. همان، ۱۰۱-۱۰۲
۴۰. همان، ۱۰۷-۱۳۰
۴۱. همان، ۱۶۷-۱۶۸
۴۲. همان، ۱۷۳-۱۷۶؛ نفیسی، همان، ۷۷/۱، ۸۲، ۹۲
۴۳. شمیسا، همان، ۱۶۸-۱۷۳؛ نفیسی، همان، ۱۱۶/۱-۱۱۷
۴۴. صفا، تاریخ ادبیات، ۵۰۸/۲، ۵۱۰، ۶۱۰، ۶۲۲، ۶۲۶، ۶۲۸
۴۳. ۶۴۳، ۷۹۴، ۸۴۴، ۹۴۴-۹۴۵، ۹۷۳-۹۷۴، ۱۰۱۷؛
- نفیسی، همان، ۸۱/۱، ۸۴، ۹۰، ۹۳، ۹۴-۹۶، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۹-۱۳۰
۴۵. نک: انوری، دیوان؛ نفیسی، همان، ۸۱/۱-۸۲، صفا، تاریخ ادبیات، ۶۶۸-۶۶۷/۲
۴۶. عوفی، ۲۹/۲
۴۷. غزنوی، دیوان
۴۸. راوندی، ۵۷-۵۸
۴۹. مجیرالدین بیلقانی، دیوان
۵۰. اقبال آشتیانی، مقدمه بر...، «ن - س»
۵۱. نفیسی، همان، ۸۳/۲
۵۲. صفا، همان، ۵۱۴/۲
۵۳. امیر معزی، سراسر دیوان؛ شفیع کدکنی، ۶۲۷-۶۲۹؛ رشید و طواط در حدایق السحر، درباره عنصری می‌گوید: «بیشتر تخلصات عنصری نیکوست و او در این معنی، پارسیان را چون متنبی است تازیان را» ص ۳۲
۵۴. عوفی، ۱۹۱/۲
۵۵. صفا، همان، ۶۲۳/۲
۵۶. نفیسی، همان، ۹۲-۹۳
۵۷. نفیسی، مقدمه بر...، ۲۸-۴۴
۵۸. یاقوت، ۲۹/۱۹
۵۹. رشید و طواط، دیوان؛ صفا، تاریخ ادبیات، ۶۳۳/۲؛ نفیسی، همان، ۴۴
۶۰. جوینی، ۸/۲
۶۱. انوری، ۶۸۷/۲
۶۲. عوفی، ۱۲۵/۲-۱۲۶
۶۳. ادیب صابر ترمذی، دیوان؛ صفا، همان، ۶۴۴-۶۴۵
۶۴. بهار، ۱۷۷/۲-۱۸۵؛ صفا، تاریخ ادبیات، ۹۱۵-۹۱۶
۶۵. بهار، ۱۹۸/۲-۲۰۵؛ صفا، همان، ۸۹۲/۲-۸۹۳؛ شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۳۴
۶۶. بهار، ۲۰۸/۲-۲۱۳؛ صفا، همان، ۹۸۰/۲-۹۸۲
۶۷. بهار، ۳۱۹/۲-۳۲۰
۶۸. همو، ۳۰۱/۲
۶۹. همو، ۳۰۱/۲-۳۱۹؛ صفا، همان، ۹۶۱/۲-۹۶۴؛ شمیسا،

- همان، ۱۱۹-۱۲۰؛ همچنین نک: دادبه، ۴۶۶-۴۷۰
۷۰. من بدانم علم دین و علم طب و علم نحو
تو دانی دال و ذال و را و زا و سین و شین
من بسی دیوان شعر تازیان دارم ز بر
تو دانی خواند «الا هبی بصحنک فاصبحین»
۷۱. ناگفته نماند که در حوزه شعر نیز چنین اتفاقی افتاده
بود و شاعرانی مانند: رشید وطواط، عبدالواسع جبللی،
لامعی گرگانی، عطاء بن یعقوب و مسعود سعد سلمان
چنین گرایش‌هایی داشتند، چنان‌که عطاء بن یعقوب
را شاعری ذولسانین برشمرده‌اند و نیز گفته می‌شود،
مسعود سعد سلمان، دیوانی به زبان عربی داشت (نک:
صفا، همان، ۳۸۸/۲، ۴۷۷، ۴۹۰، ۶۳۲-۶۳۳، ۶۵۱)
۷۲. نک: مقدمه جرفادقانی
۷۳. حمیدالدین بلخی، ۲
۷۴. همو، ۳۲
۷۵. همو، ۳۸
۷۶. همو، ۶۷؛ نیز نک: بهار، ۳۲۹/۲-۳۳۴؛ صفا، تاریخ
ادبیات، ۹۵۷/۲-۹۶۰؛ شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۹۵-
۹۷
۷۷. کلیله و دمنه، ۲۵
۷۸. همانجا
۷۹. بهار، ۲۶۱/۲-۲۶۷
۸۰. همو، ۲۷۵/۲-۳۰۰؛ صفا، تاریخ ادبیات، ۹۴۸/۲-۹۵۲؛
شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۸۵-۸۸
۸۱. نظامی عروضی، ۷۰
۸۲. بهار، ۳۶۳/۲، ۴۰۰
۸۳. مقدمه ذخیره خوارزمشاهی
۸۴. رشید وطواط، حدایق السحر، ۱
۸۵. بهار، ۳۹۸/۲
۸۶. رشید وطواط، حدایق السحر، ۱
۸۷. بهار، ۳۹۸/۲-۳۹۹
۸۸. نک: رشید وطواط، حدایق السحر، ۱
۸۹. شمس قیس رازی، ۲۹
۹۰. همو، ۲۵-۴۵
۹۱. نک: همو، ۲۲۳؛ ذاکر حسینی، سراسر مقاله
۹۲. شمس قیس رازی، ۱۲۹
۹۳. همو، ۲۹
۹۴. همانجا
۹۵. همو، ۳۰
۹۶. همو، ۳۱
۹۷. همو، ۳۷
۹۸. همو، ۴۳
۹۹. همو، ۱۲۱-۱۲۴
۱۰۰. رشید وطواط، نامه‌های، ۴۳
۱۰۱. عوفی، ۱۳۹/۱-۱۴۰
۱۰۲. بهار، ۳۷۷/۲
۱۰۳. همو، ۳۷۷/۲-۳۷۸
۱۰۴. بهاء‌الدین بغدادی، ۲۳۸
۱۰۵. همو، ۲۰۲-۲۰۳
۱۰۶. همو، ۲۳۲-۲۳۳
۱۰۷. بهار، ۳۷۸/۲

کتابشناسی:

- ادیب صابر ترمذی، دیوان، به کوشش محمدعلی ناصح، تهران، ۱۳۴۳ش.
- اسدی طوسی، علی، گرشاسپ‌نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۵ش.
- اقبال آشتیانی، عباس، مقدمه بر دیوان امیر معزی (نک: هم، معزی).
- امیرمعزی، محمد، دیوان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش.
- انوری ایبوردی، اوحدالدین، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۰ش.
- بهاءالدین بغدادی، محمد، التوسل الی الترس، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش.
- بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۸۱ش.
- جرجانی، اسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، به کوشش محمدرضا محرری، تهران، ۱۳۸۰ش.
- جرفادقانی، ناصح، ترجمه تاریخ یمینی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش.
- جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشا، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱م.
- حمیدالدین بلخی، مقامات حمیدی، به کوشش علی‌اکبر ابرقویی، اصفهان، ۱۳۴۴ش.
- دادبه، اصغر و عبدالله مسعودی، «چهارمقاله»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۹۰ش، ج ۱۹.
- دولتشاه سمرقندی، تذکرةالشعراء، به کوشش اداوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰م.
- ذاکر حسینی، محسن، «فرهنگ شمس قیس برگرفته از المعجم فی معاییر اشعارالعجم»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۹ش، ضمیمه شم ۱۱.
- راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م.
- رشید و طواط، محمد، حدایق السحر فی دقایق الشعر، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش.
- همو، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش.

- همو، نامه‌های، به کوشش قاسم توپسرکانی، تهران، ۱۳۳۸ش.
- سوزنی سمرقندی، محمد، دیوان، به کوشش ناصرالدین شاه‌حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، صورخیال در شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۸ش.
- شمس قیس رازی، محمد، المعجم فی معاییر اشعارالعجم، به کوشش محمد قزوینی و دیگران، تهران، ۱۳۳۸ش.
- شمیسا، سیروس، سبک‌شناسی شعر، تهران، ۱۳۷۹ش.
- همو، سبک‌شناسی نثر، تهران، ۱۳۷۹ش.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۸ش.
- همو، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۳۶ش.
- عوفی، محمد، لباب‌الالباب، لیدن، ۱۹۰۶م.
- غزنوی، حسن، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- کلیله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۱ش.
- مجیرالدین بیلقانی، دیوان، به کوشش محمود آبادی، تبریز، ۱۳۵۸ش.
- مختاری غزنوی، عثمانی، دیوان، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۱ش.
- همو، شهریارنامه، به کوشش غلامحسین بیگدلی، تهران، ۱۳۵۸ش.
- نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۱ش.
- نفیسی، سعید، تاریخ نظم و در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش.
- همو، مقدمه بر دیوان رشید و طواط (نک: هم، رشید و طواط).
- هدایت، رضاقلی، مجمع‌الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶-۱۳۴۰ش.
- یاقوت، معجم‌الادباء، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸م.



ادبیات ایران از مغول تا صفویه

علی میرانصاری

در این پهنه بزرگ زمانی، ماجرای تاریخ و تحول ادب فارسی در جهان ایرانی به روزگار مغول، وضعیتی مخصوص دارد. این دوره یکصد و پنجاه ساله، دوره‌ای است تاریک، انباشته از نابسامانی و ویرانی و وحشت. در آغاز دوره، هنوز استعداد‌های درخشانی که در فضای فرهنگی پیش از مغول شکفته بودند، می‌زیستند و فعالیت می‌کردند؛ ولی در پایان آن، جز انحطاط فرهنگی و درهم گسیختگی اجتماعی، چیز دیگری برجای نماند. با وجود تمام این اوصاف و به‌رغم تمام نامرادی‌ها، ادب و اندیشه ایرانی از حرکت باز نایستاد و تن به جمود و ایستایی نداد. چهره‌های درخشانی در حوزه تمدنی و فرهنگ ایرانی برآمدند و کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی، قاضی بیضاوی، شمس‌الدین آملی، عضدالدین ایجی، میر سید شریف جرجانی، سعدالدین تفتازانی و شاعرانی بزرگ چون سعدی، مولوی، خواجه‌ی کرمانی، اوحدی مراغی، سلمان ساوجی و حافظ؛ و نویسندگانی نامدار چون عطاملک جوینی، رشیدالدین فضل‌الله، وصاف‌الحضره و حمدالله مستوفی آثاری بزرگ پدید آوردند و قافله فرهنگ

ایران را به نسل‌های پس از خود سپردند.

انحطاط و سقوطی که بر اثر یورش چنگیز و جانشینان او پدید آمد مولود تخریب گسترده و مستمر نواحی شرق، مرکز، غرب و شمال غرب ایران نابودی بسیاری از مراکز تعلیم و تربیت، تخریب کتابخانه‌ها، از میان رفتن حامیان علم و ادب و حامیان دانشمندان و ادیبان ایرانی، نابودی زمینه‌های اشتغال به ذوقیات و خلق آثار هنری، امحاء قسمتی از میراث مکتوب بود؛ و بر همه این عوامل، باید تشدید درگیری و رقابت‌های داخلی برای تشکیل حکومت‌های محلی را افزود. با این وجود و البته به دلایل متعدد، قافله فرهنگ و ادب از حرکت باز نایستاد. از مهم‌ترین دلایل این امر، فرار و پناه «بقیة السیف» عالمان و ادیبان ایرانی به مراکز و پناهگاه‌های جدید در دستگاه حکومت‌های محلی در مناطقی مانند هند، فارس و آسیای صغیر بود.

در چنین شرایطی، زبان و ادب فارسی که از خاستگاه اصلی خود، یعنی خراسان بزرگ، به دور افتاده بود و در مناطق مرکزی و غربی و جنوبی ایران متمرکز شد و متأثر از فرهنگ‌های محلی مناطق جدید، جلوه و ظهوری نو و متفاوت به خود گرفت و بسیاری از اختصاصات خویش در حوزه نظم و نثر را، که در ادوار پیشین فراهم آورده بود، در این دوره از دست داد و پذیرای ویژگی‌های جدید شد.^۱ این ویژگی‌ها در دو حوزه نظم و نثر قابل بررسی است.

نظم

در این دوره، شعر جنبه نیرومند درباری خود را از دست داد و از انحصار طبقه خواص و فرهیخته جامعه خارج شد و با یک اقبال عمومی‌تر (نسبت به دوره قبل) روبه‌رو گردید. این حالت، البته زیان چندی در برداشت که کمترین آن، دوری از قیود دشوار ادبی برای تشخیص میان اهل ادب بود. به هر تقدیر، نظم در دوره مغول، خود را در اشکال زیر عرضه می‌کرد:

۱. قصاید مدحی، مانند قصاید اثیرالدین اومانی، ابن‌یمین، سلمان ساوجی، بدر جاجرمی و مجد همگر.

۲. غزل، که به دو شکل عارفانه و عاشقانه رواج یافت، مانند غزلیات سعدی، حافظ،

فخرالدین عراقی، سیف فرغانی و مولانا جلال‌الدین بلخی.

۳. منظومه‌های حماسی، مانند شاهنشاه‌نامه مجدالدین محمد پائیزی؛ سلجوق‌نامه احمد بن محمود طوسی؛ غازان‌نامه نورالدین بن شمس‌الدین محمد؛ و سان‌نامه سیف‌الدین بن محمد بن یعقوب.

۴. داستان‌سرایی، مانند شیرین و خسرو، مجنون و لیلی، و هشت بهشت از امیر خسرو دهلوی؛ هما و همایون، گوهرنامه، و گل و نوروز از خواجوی کرمانی؛ فراق‌نامه، و جمشید و خورشید از سلمان ساوجی؛ و مهر و مشتری از عصار تبریزی.

۵. منظومه‌های عرفانی، مانند مثنوی معنوی از مولانا جلال‌الدین بلخی؛ عشاق‌نامه از عراقی؛ جام جم از اوحدی مراغی و زادالمسافرین از امیر حسینی.

۶. ساقی‌نامه‌ها، مانند سروده‌های فخرالدین عراقی، امیر خسرو دهلوی، خواجوی کرمانی و حافظ.^۲

دوره مغول، دوره حاکمیت مطلق سبک موسوم به سبک عراقی است. بدین لحاظ، جهت بررسی ویژگی‌های نظم این دوره، ناگزیر از بررسی ویژگی‌های سبک عراقی در شعر فارسی خواهیم بود. سبکی که سلطه کامل خود را تا سده ۱۰۰۰ ق استمرار بخشید. این سبک از سه منظر زبان، ادب و فکر قابل بررسی است.

به لحاظ زبان، این سبک در کلیت خود، دارای زبان سبک پیشین، یعنی سبک خراسانی است. با این تفاوت که بسیاری از ویژگی‌های خود را از دست داده و در عوض مختصات جدید یافته است. این مختصات را اجمالاً می‌توان چنین برشمرد: از شمار واژگان اصیل فارسی کاسته شد و لغات عربی جایگزین آن گردید. مختصات آوایی کهن یعنی «تشدید مخفف و تخفیف مشدد» و ضرورت تغییر در هیأت کلمات، کاهش یافت. اندک اندک، کلمه «می»، جای «همی» و کلمه «در»، جای «اندر» را اشغال کرد. استفاده از کلماتی چون: «مر، ایدون و ایدر» تقریباً متروک گردید. کلمه «یکی» به معنی «کسی» مورد استفاده قرار گرفت؛ و سرانجام آنکه زبان فارسی دارای خصایصی گردید که اهل زبان، جایگاه آنرا در میانه زبان سبک خراسانی و سبک هندی قرار داده‌اند.

به لحاظ ادبی، قالب مسلط در شعر دوره پیشین یعنی قصیده، مبدل به قالب غزل شد. تعداد ابیات و جایگاه تغزل، نسبت به دوره قبل، تثبیت و تشخص یافت. توجه به

صنایع شعری مانند بیان و بدیع فزونی گرفت و شاعران با استفاده از این فنون به هنرنمایی در شعر پرداختند. از باب مثال، صنعتی مانند ایهام در شعر حافظ به چنان تنوع و تلونی رسید که کتب بلاغی قدیم، عاجز از تبیین آن بودند. برخی مانند مجد همگر، فرید احوال، رکن دعویدار، نجیب جرفادقانی، سراج قمری، بدر چاچی، رکن صاین و خواجوی کرمانی، در سروده‌های خود به‌طور افراط، به التزام ردیف‌های دشوار، معانی باریک و استفاده از استعارات و تشبیهات دقیق روی آوردند.

به لحاظ فکری، شعر این دوره، شعری است دورنگرا و بیش از آنکه، همچو سبک خراسانی، به آفاق نظر داشته و برون‌گرا باشد، به انفس توجه دارد. شاعر از طبیعت زنده فاصله می‌گیرد و به سوی مسائل عقلی و مجرد می‌رود و به جای آنکه مواد شعری خود را از طبیعت اخذ کند، از عرفان و فلسفه برمی‌گیرد. در شعر شاعران این عصر، از زلف و خد و خال سخن رفته است اما به معانی مجازی. بدین لحاظ است که مقام معشوق در شعر عاشقانه به اوج می‌رسد، به میزانی که با مقام معبود مشتبه می‌شود. موضوعاتی مانند شرع، پند، اندرز و اخلاق از شعر عرفانی رخت برمی‌بندد و موضوعاتی چون وحدت وجود، تفوق عشق بر عقل، تجلی و ظهور، ستایش بی‌خودی و بی‌خردی گسترش می‌یابد و سرانجام آنکه مفاهیمی چون خرد، حماسه، شادی، وصال، اختیار و مناعت موجود در شعر سبک خراسانی، به ترتیب مبدل به عشق، غنا، غم، فراق، قضا و زبونی در شعر سبک عراقی می‌گردد.^۳

نثر

در این دوره، آثار منشور به‌رغم افزایش کمی، هیچ‌گاه نتوانست به لحاظ تنوع و کیفیت، با آثار ادوار پیش از خود برابری کند. نثر این دوره دارای تغییرات بسیار شد که بی‌تردید ریشه در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران، داشت. تغییراتی که به حوزه ادبیات سرایت کرد و نظم و نثر را از آن بی‌نصیب نگذاشت.^۴

از نخستین تأثیرات حمله مغول در حوزه فرهنگ ایرانی، از رونق انداختن زبان و ادبیات عرب و تقویت زبان فارسی حتی در محافل علمی بود. این فرآیند تحت تأثیر چند عامل پدید آمد، از جمله: ۱. نابودی خلافت عباسیان در بغداد که سبب گسیختگی

ارتباط میان مراکز سیاسی ایران و خلافت بغداد گردید. این حادثه، به آن معنا بود که دیگر دبیران، کاتبان و مترسلان، که عمده جمعیت نثرنویس ایرانی را تشکیل می‌داد، به فراگیری زبان و ادبیات عرب و دقایق و ظرایف آن نیازی احساس نکردند. این امر، به دنبال خود وقفه‌ای در تربیت دبیران و کاتبان عربی‌دان به وجود آورد. ۲. هجوم مغول به ایران، برابر بود با نابودی بسیاری از عالمان دینی و تخریب گسترده مراکز تعلیم و تربیت دینی و مساجد که زبان و ادبیات عرب در آنها جاری و ساری بود. ۳. از رونق افتادن آموزه‌های دین اسلام به عنوان دین رسمی از طرف حاکمان متغلب مغول.^۵

اشاره عظام‌الک جوینی در تاریخ جهانگشا مؤید موارد سه‌گانه بالا است. او می‌گوید: «... بر رأی ارباب فساحت و فطانت و اصحاب درایت و کفایت پوشیده نماند که غضارت و نظارت چهره آداب و رونق و طراوت اولوالالباب به واسطه مربیان این صنعت و پرورندگان این حرفت تواند بود ... و به سبب تغییر روزگار و تأثیر فلک دوار گردش گردون دون و اختلاف عالم بوقلمون مدارس درس مندرس و معالم علم منمطس گشته و طبقه طلبه آن در دست لگدکوب حوادث، پایمال زمانه غدار و روزگار مکار شدند و در حجاب تراب متواری ماندند.

هنر اکنون همه در خاک طلب باید کرد زانک اندر دل خاکند همه پره‌نران
... اکنون بسیط زمین عموماً و بلاد خراسان خصوصاً، که مطلع سعادات و مبرات و موضع مرادات و خیرات بود و منبع علما و مجمع فضلا و مَرَبَع خردمندان و مشرع کفاة و مکرع دهاة — و لفظ دُرَر بار نبوی را از این معنی اخبارست: العلم شجرة، اصلها بمکه و ثمرها به خراسان — از پیرایه وجود متجلبیان جلباب علوم و متحلیان به حلّیت هنر و آداب خالی شد و جمعی که به حقیقت حکم فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات دارند، باقی ماندند ...»^۶.

مزید بر عوامل بالا، باید این نکته را هم اضافه کرد که ناآشنایی مغولان با امور دیوانی و تشکیلات اداری، بر فاصله میان اهل علم با زبان و ادبیات عرب و تقویت رواج زبان و ادب فارسی دامن زد. بدین ترتیب که هیچ‌یک از مغولان پس از استقرار در سرزمین‌های مفتوحه و تشکیل دولت‌های خودخواسته، قدرت برپایی تشکیلات اداری

و نظام دیوانی نداشتند. ایشان برای انتظام امور سیاسی در ایران و عراق و روم، متوسل به وزیران، مستوفیان، دبیران و مترسلان ایرانی شدند. این امر، یعنی تبدیل زبان دیوان از عربی به فارسی، موجب، گسترش زبان فارسی در این مناطق و ترویج تألیف آثار علمی و ادبی به این زبان بود.^۷

به هر تقدیر در این دوره و تحت چنین شرایطی، مجموعه‌ای از آثار منشور فارسی به منصفه ظهور در آمد. این آثار در یک تقسیم‌بندی کلی، دارای این مضامین‌اند:

۱. آثار ادبی: سنت تصنیف چنین آثاری که از سدهٔ ۶ق آغاز شده بود، در سده‌های ۷ و ۸ق ادامه یافت. مهم‌ترین اثر ادبی این دوره، *گلستان سعدی* است که به دنبال خود، برخی از ادیبان را واداشت در آثاری مانند *نگارستان از معین‌الدین جوینی* و *انیس‌العشاق از شرف‌الدین رامی* دست به تقلید آن بزنند. ناگفته نماند، آثاری مانند *الاوامر العلائیه* از ابن‌بی‌بی، *سمط‌العلی* از ناصرالدین منشی و *مواهب‌الهی* از معین‌الدین یزدی، اگرچه آثاری تاریخی‌اند ولی به لحاظ نثر در زمرهٔ کتب ادب هم محسوب می‌شوند.

۲. داستان‌های قهرمانی: در این دوره، پریشانی احوال مردم و نابسامانی‌های اجتماعی، مجالی فراهم نمی‌ساخت تا در فقدان خانواده‌های اصیل، یعنی حامیان قدرتمند تدوین روایات ایران کهن، نویسنده‌ای دست به تصنیف داستان‌های ایرانی بزند. با این وجود دو اثر به نام‌های *راحة‌الارواح* (بختیارنامه) از دقایقی مروزی، در آغاز این دوره و *فیروزنامه* (یا *قصهٔ فیروز شاه بن ملک داراب*) از محمد بیغمی، در پایان این دوره تصنیف شده است.

۳. قصص و حکایات: دو اثر در این زمینه باقی مانده است. *قصهٔ اول*، ترجمهٔ فارسی *الفرج بعدالشدّة*، نوشتهٔ قاضی ابوعلی محسن بن علی بن داوود تنوخی است که دو بار به فارسی ترجمه شد. ترجمهٔ نخست از نورالدین محمد عوفی است که اثری از آن در دست نیست. ترجمهٔ بعدی، از حسین بن اسعد حسین دهستانی مؤید است. *قصهٔ دوم*، *طوطی‌نامه* از ضیاء نخشی است.

۴. تراجم رجال صوفیه: سنت تدوین چنین آثاری که با *تذکرة‌الاولیاء* آغاز شده بود، با تصنیف آثار زیر ادامه یافت: *فردوس‌المرشدیه فی اسرارالصمدیه* از محمود بن عثمان در احوال ابواسحاق کازرونی، *سیرالاولیاء* از سید محمد مبارک علوی کرمانی در بیان

احوال مشایخ چشتیه و نسب خرقة آنها و *صفوة الصفا* از ابن بزاز در بیان مقامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی.

۵. تراجم رجال سیاست: دو اثر مهم در این زمینه باقی مانده است: *تجارب السلف* از هندوشاه بن سنجر نخجوانی؛ و *نسایم الاسحار فی لطایم الاخبار* از ناصرالدین منشی کرمانی.

۶. آثار تاریخی: در این دوره گرایش سران مغول به ثبت حوادث تاریخی و ضبط رویدادهای حکومتی و نیز فتوحات ایشان، سبب گردید که این دسته از آثار فارسی رواج و رونق بیشتری یابد. تواریخ موجود به دو دسته تقسیم می‌شوند. اول، تواریخ عمومی مانند *طبقات ناصری* از قاضی ابوعمر و *منهاج‌الدین بن سراج‌الدین جوزجانی* معروف به *منهاج سراج*، *نظام‌التواریخ* از ناصرالدین بیضاوی، *جامع‌التواریخ* از خواجه رشیدالدین فضل‌الله و *جامع‌التواریخ* از حمدالله بن ابی‌بکر بن احمد مستوفی قزوینی. دوم تواریخ محلی، مانند *سمط‌العلی للحضرة العلیاء* از ناصرالدین منشی کرمانی در تاریخ قراختائیان کرمان، *شیرازنامه* از احمد بن ابی‌الخیر زرکوب شیرازی در تاریخ شیراز، *تاریخ‌نامه هرات* از سیف بن محمد بن یعقوب هروی مشهور به سیفی هروی در تاریخ هرات، *محاسن اصفهان* از مفضل بن سعد بن حسین مافروخی اصفهانی به عربی که توسط حسین ابن محمد بن ابی‌الرضاء آوی در این دوره به فارسی ترجمه شد.

۷. آثار عرفانی: سده‌های ۷ و ۸ق، از ادوار مهم گسترش اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه است. به تناسب همین گسترش، آثار مربوط به اندیشه‌های صوفیانه نیز فزونی گرفت. از میان این دسته از آثار، می‌توان به تألیفات زیر اشاره کرد: معارف از سلطان‌العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی معروف به بهاء ولد، *فیه مافیه* از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، *مرصاد‌العباد* از نجم‌الدین دایه، *اوراد‌الاحباب* و *فصوص‌الاداب* از سیف‌الدین باخرزی، *مصباح‌الهدایة* از عزالدین محمود کاشانی و *نزهة‌الارواح* از امیر حسینی.^۸

آثار منثور یاد شده و بسیاری دیگر از آثار فارسی، که ذکر نامشان در این مجال نمی‌گنجد، برخوردار از سبکی مخصوص‌اند. نظر بهار درباره سبک این دوره قابل تأمل است. او ضمن مستثنا کردن برخی از نویسندگان «پاکیزه‌نویس» این دوره، مانند

رشیدالدین فضل‌الله، حمدالله مستوفی، قاضی بیضاوی، ابوسلیمان داوود بناکتی، محمد ابن‌علی شبانکاره و هندوشاه نخجوانی، به‌طور کلی اعتقاد به ضعف ادبی، سستی و فتور در متون منثور این دوره دارد و معتقد است که ادیبان عصر هیچ‌گونه التفات و اعتنایی به اصلاح نثر از خویش بروز نمی‌دادند. او مجموع این عوامل را مقدمات ورود رکاکت در لفظ و معنی و همچنین بروز فساد در نثر می‌داند.^۹ با این تفصیل، برخی از ویژگی‌های سبکی این دوره، بدین قرار است:

۱. ساده‌نویسی، حاکمان مغول به‌واسطه‌ی خوی‌خشن و بیابانگردی خود، به‌طور کلی از ظرایف و دقایق نثر که منحصر می‌شد به عبارت‌پردازی و آرایش‌مراسلات و مناشیر رسمی، دوری می‌کردند. همین امر سبب گردید که دبیران درباری، که عمدتاً از نثرنویسان دوره‌ی خود بودند، به ساده‌نویسی روی آورند. عطاملک جوینی در *جهانگشا* مطلبی دارد که مؤید این موضوع است. «... ابواب تکلف و تنوُّق‌الادب ... بسته گردانیده‌اند. هرکسی که بر تخت‌خانی نشیند یک اسم درافزایند. خان یا قآن و بس. زیادت از آن ننویسند. و دیگر پسران و برادران او را به همان اسمِ موسوم، به‌هنگام ولادت خوانند ... و مناشیر و مکتوبات که نویسند، همان اسم مجرد نویسند. میان سلطان یا عامی فرق ننهند ...»^{۱۰}. بدین ترتیب، از قرن ۷ق به بعد، نثر ساده بر نثر فنی در متون منثور غلبه کرد و بسیاری از آثار، به‌ویژه آثار تاریخی با نثری ساده تصنیف شد.^{۱۱}

۲. کلمات و اصطلاحات مغولی، با استیلای مغول و تشکیل دولت ایلخانی، کلمات مغولی و اصطلاحات مربوط به این زبان، نخستین بار در فرامین دولتی، سپس در آثار تاریخی و سرانجام در دیگر متون منثور راه پیدا کرد و گسترش یافت.^{۱۲}

۳. عدم صحت و اتقان، نابودی مراکز علمی و قتل یا فرار عالمان علوم مختلف، سبب انقطاع میان دو نسل از فرهیختگان ایرانی و کاهش کیفیت علمی نسل دوم شد. این حادثه زیان‌های بسیاری به همراه آورد که از مهم‌ترین آنها عدم صحت و اتقان مطالب علمی بود که در حوزه‌ی ادب به استفاده‌ی افراطی از صنایع ادبی حقیر و بی‌فایده انجامید؛ و در حوزه‌ی تاریخ‌نویسی، به‌ویژه بعد از قرن ۸ق، منجر به تألیف آثار تاریخی غیر قابل اعتماد شد.^{۱۳}

۴. کاهش استفاده از آیات، احادیث و ضروب امثال عربی در متون منشور.
 ۵. فراموش شدن لغات شیرین و زیبای فارسی و تهی شدن متون منشور از آنها.
 ۶. استعمال افعال در معنای مجازی آنها.
 ۷. عدم استفاده از پیشوندهای «فرا، فرو، اندر، بر، در، باز و همی» در آغاز افعال.
 ۸. رواج حذف افعال (باقرینه یا بی‌قَرینه) در جمله.
 ۹. جایگزینی اسم اشاره در مقام ضمیر مفرد غایب.
 ۱۰. مطابقت صفت و موصوف و عدد و معدود به قاعده عربی.
 ۱۱. کلمه «یکی» به معنی «کسی» (البته متأثر از شعر) مورد استفاده قرار گرفت.^{۱۴}
- نثر فارسی در دو قرن ۷ و ۸ق، با این ویژگی‌ها آماده ورود به دوره بعد، یعنی سده ۹ق و عصر تیموری شد.

در سال ۷۶۳ق/۱۳۶۱م، ابوسعید بهادر خان، آخرین ایلخان مغول، درگذشت. با مرگ او، آرامشی نسبی که در دوره ایلخانان ایجاد شده بود از میان رفت و به دنبال آن حکومت‌های محلی مانند آل مظفر و آل جلایر در گوشه و کنار ایران سر برآوردند. در همین دوره، موج دوم ترک‌تازی‌ها و قتل و غارت‌های پس از مغول، از شرق ایران و از آسیای میانه آغاز شد و رهبری آنرا تیمور، یکی از جنگجویان ایل برلاس در ترکستان، بر عهده داشت. او در سال ۷۷۱ق/۱۳۷۰م بلخ را به تصرف درآورد و تا سال ۷۷۷ق، تقریباً بر سراسر ماوراءالنهر سلطه یافت. در سال ۷۸۳ق روی به شرق آورد و خراسان و مازندران را تصرف کرد و متوجه آذربایجان، لرستان، ارمنستان، گرجستان و شروان گردید و در یک دوره سه ساله (۷۸۸-۷۹۰ق) بر سراسر این مناطق دست یافت. سالیان بعد را به فتح هندوستان، ایروان، مسکو، قلمرو عثمانی، مصر، شام و بغداد سپری کرد و تا زمان مرگ در ۸۰۷ق/فوریه ۱۴۰۵ در همین کارها بود. او در طول ۲۹ سال، بخشی بزرگ از دنیای متمدن آن روزگار را به زیر سلطه خود درآورد و پایه‌های بی‌بنیان امپراتوری خویش را برپا ساخت، پایه‌هایی که بلافاصله پس از مرگش دچار زلزله گردید و با جنگ‌های داخلی میان بازماندگان و یا ظهور طوایفی مانند آق‌قویونلو و قراقویونلو از هم پاشید.

تیمور مانند بسیاری از کشورگشایان و سرداران نظامی اهل جنگ و خون‌ریزی بود،

ولی بیشتر فرزندان و بازماندگانش، که پرورش یافته ایرانیان و فرهنگ ایرانی بودند، ادب پرور، هنرمند نواز و فرهنگ دوست از آب در آمدند^{۱۵}؛ چنان که دربار میرانشاه پسر تیمور در تبریز، محل تجمع اهل ادب، شعر و هنر بود. عمر شیخ، پسر دیگر تیمور (۷۵۵-۸۰۷ق) تمایل بسیار به شعر فارسی داشت. دیگر پسر او، شاهرخ (۸۰۷-۸۶۳ق) دلبسته ادبیات فارسی و تاریخ بود و بسیاری از تاریخ نویسان را به تدوین رویدادهای تاریخی گماشته بود. شاهرخ پایتخت خود را از سمرقند به هرات منتقل کرد و آن شهر را مرکز هنرمندان و دانشمندان ساخت. مکتب هنری هرات تحت حمایت او و پسرش بایسنقر شکل گرفت. همسر او گوهرشاد آغا نیز بناها، مساجد و مدارس بسیاری بنا کرد که مسجد گوهرشاد مشهد، مسجد و مدرسه گوهرشاد هرات از آن جمله است. ابوالفتح ابراهیم سلطان (۸۱۲-۸۳۸ق) فرزند شاهرخ، خوشنویسی ماهر بود، در شعر دستی داشت و هنرمندان و ادیبان را زیر نظر و حمایت خود می گرفت. شرف الدین علی یزدی از مورخان است که در دربار او می زیست و کتاب *ظفرنامه* را به فرمان او نوشت. این مورخ در اثر خود، بارها از ابراهیم سلطان یاد کرده است و مثنوی هایی در مدح او سروده و در اثر خویش درج کرده است. حافظ ابرو نیز از دیگر مورخان است که نزد شاهرخ و میرزا بایسنقر و این امیرزاده تیموری می زیست. محمود قطب مغیثی از مشهورترین خوشنویسان این دوره، در کتابخانه سلطان ابراهیم میرزا به کتابت مشغول بود. ابراهیم سلطان خود نویسنده، شاعر، خوشنویس و ادیب نیز بود. منشآت دارد که نسخه هایی از آن باقی مانده است. این شاهزاده هنرمند شعر هم می سرود و مانند بایسنقر، برادر هنرمندش، به خوشنویسی علاقه بسیار داشت و خود نیز خوشنویسی پرآوازه و از پیروان مکتب یاقوت مستعصمی بود و خط ثلث را بسیار زیبا می نوشت. از او، سرودها و نمونه هایی زیبا از خطوط مختلف باقی مانده است. بایسنقر (۸۱۷-۸۳۶ق)، علاوه بر خوشنویسی به سرودن شعر و جمع آوری کتاب علاقه وافر داشت. شاهنامه معروف بایسنقری از کتاب های نفیس کتابخانه او بود. اهمیت سیاسی این شاهزاده، سخت تحت الشعاع شهرت هنری و ادبی وی قرار داشت. عشق سرشار او به شعر، موسیقی، نقاشی و معماری سبب کمال این هنرها در این دوره شده بود. او در خوشنویسی شاگرد شمس الدین محمد بن حسام هروی معروف به شمس بایسنقری بود که در تاریخ این

هنر به ویژه در خطوط محقق و ثلث، جایگاهی رفیع دارد. خطوط زیبای کتیبه‌ای در مسجد گوهرشاد، به خط ثلث بایسنقر، یادگاری از این شاهزاده هنرمند است. او همچنین به سرودن شعر علاقه داشت و نمونه‌های از سروده‌های او در *تذکره الشعراء* دولتشاه سمرقندی مضبوط است. بایسنقر به ترویج تاریخ‌نویسی در دوره خود اهتمام بسیار داشت. حافظ‌ابرو از مخدومان این امیر است و در دستگاه او به نگارش *زبدۃ التواریخ* در حدود ۸۳۰ق، همت گمارد. او همچنین بنیان‌گذار کتاب‌آرایی در فرهنگ ایرانی است. نزدیک به چهل نفر از بزرگ‌ترین کاتبان و خوشنویسان، زیر حمایت این شاهزاده به تولید کتاب‌هایی بی‌نظیر همت می‌گماشتند. پس از مرگ بایسنقر (۸۳۷ق/۱۴۳۳م)، سنتی که او در زمینه هنرهای مختلف بنیان نهاده بود، تا سال‌ها ادامه یافت. الغبیک (۷۹۶-۸۵۳ق/۱۳۹۴-۱۴۴۹م) مهم‌ترین مرکز علوم ریاضی و نجوم را در سمرقند پی‌افکند و دانشمندانی مانند غیاث‌الدین جمشید کاشانی و علاءالدین علی قوشچی را در این شهر گردآورد، رصدخانه سمرقند را ایجاد کرد و زمینه تدوین زیج معروف به زیج جدید سلطانی یا زیج الغبیک را مهیا ساخت. او مانند پدرش شاهرخ، حلقه‌ای علمی، ادبی و هنری در سمرقند برپا ساخت و عالمان ریاضی و نجوم و الهیات؛ و هنرمندان خوشنویس تذهیبگر جلدساز و کتاب‌پرداز؛ و شاعران و صوفیان را از بسیاری مناطق به سمرقند فراخواند. خود وی در این مدت فقه و اصول و معانی و بیان، ادبیات، ریاضی، هیأت و نجوم آموخت. الغبیک خود شیفته هیأت و نجوم بود و نزد قاضی‌زاده رومی این دانش را فراگرفت. در ۸۲۳ق/۱۴۲۰م در پشته کوهک، در شمال شرقی سمرقند رصدخانه‌ای عظیم ساخت و بیشتر به همت غیاث‌الدین جمشید کاشانی و همراهی قاضی‌زاده رومی، معین‌الدین کاشانی و علاءالدین قوشچی رصد بست و زیج جدید خانی یا کورگانی یا الغبیکی را تدوین کرد. عبداللطیف، پسر الغبیک (۸۵۳-۸۵۴ق) و بابر بن بایسنقر (۸۵۳-۸۶۱ق) هر دو، شعر دوست، شعرشناس و شاعر بودند. در زمان سلطان حسین بایقرا (۸۴۲-۹۱۱ق/۱۴۳۸-۱۵۰۶م) شهر هرات مجمع بزرگ شاعران، ادیبان و هنرمندان بود و او خود بزرگ‌ترین مروج ادبیات در این دوره به شمار می‌رفت و کتاب مشهور *مجالس العشاق* نوشته خود اوست. امیر علیشیر نوایی وزیر معروف او، موجب شهرت دربار و آبادانی پایتختش هرات شده بود. میر علی هروی از خوشنویسان

مهم سده ۱۰ ق، در دستگاه وی می‌زیست. علاوه بر امیران و سلاطین یاد شده، برخی از بزرگان دربار نیز از مشوقان ادب و هنر در این دوره به‌شمار می‌رفتند. از جمله: امیر جلال‌الدین فیروز شاه، امیر علاء‌الدین کوکلتاش، کیجیک میرزا، بدیع‌الزمان میرزا و امیر علیشیر نوایی.^{۱۶}

این چنین حمایتی که دربار تیموری از هنر و ادب به عمل می‌آورد و پیوند نزدیکی که میان سلاطین و امیران تیموری با شاعران، ادیبان و هنرمندان این دوره برقرار شده بود، سبب گردید این دوره به یکی از شکوهمندترین دوران فرهنگ و هنر ایرانی تبدیل شود؛ خوشنویسی، نقاشی، تذهیب، مینیاتور و معماری رو به ترقی و تکامل برود و کسانی چون بایسنقر، سلطانعلی مشهدی و میرعلی تبریزی در خوشنویسی و مولانا میرک و کمال‌الدین بهزاد در نقاشی ظهور کنند.^{۱۷}

ادبیات فارسی از قافله تحول و ترقی به‌دور نماند و در این دوره دچار دگرگونی و تغییراتی شد. این دگرگونی‌ها البته داوری‌های متفاوتی را هم پدید آورد، چنان‌که برخی آنرا تحولی به‌شمار آوردند و گروهی دیگر، آنرا صرفاً تغییراتی سطحی با گسترش کمی محسوب داشتند. نظریاتی که در این باره ابراز شده است، عمدتاً از سوی کسانی مانند سعید نفیسی، ادوارد براون، ملک‌الشعرا بهار، ذبیح‌الله صفا و احسان یارشاطر است. در این میان، نفیسی و براون معتقد به نظریه نخست هستند و عصر تیموری را از مهم‌ترین ادوار ادبی ایران به‌شمار می‌آورند.

نفیسی معتقد است که سده ۹ ق از نظر کثرت شاعران و نویسندگان و جنبش‌های ادبی، در ایران و خارج از ایران، از مهم‌ترین و غنی‌ترین ادوار ادبی این سرزمین است و شمار نویسندگان و ادیبان، برابری می‌کند با شاعرانی که در سده‌های ۶ و ۷ و ۸ ق می‌زیستند. او علت این امر را البته کاهش حوادث سخت و بنیان‌کن می‌داند که سبب ایجاد آسایشی نسبی در ایران شده بود و ایرانیان مجال یافته بودند تا بنویسند، بسرایند و به نگاهداری آثار ادبی بپردازند.^{۱۸} نفیسی همچنین اضافه کرده است که، انحطاط در برخی رشته‌ها نتیجه ضعف و فتوری بود که زمینه‌های آن از سده پیش (سده ۸ ق) آغاز شده و در این دوره به ثمر نشسته بود.^{۱۹} براون اعتقاد دارد، در کمتر دوره‌ای مانند این دوره، ایران توانسته است به وجود شاعران بزرگ آراسته گردد. او البته علت این

موضوع را وجود دربارهای کوچک و تعدد سلاطین محلی می‌داند که در یک چرخه رقابت سعی داشتند بر سر جذب بیشتر شاعران، هنرمندان و عالمان بر یکدیگر سبقت جویند. براون ادامه می‌دهد که این پدیده سبب گردید شاعران از هر طرف، میدانی برای جولان و عرضه نتایج فرهنگی خود بیابند.^{۲۰} صفا با نگاهی میانه و نظری معتدل‌تر، ضمن توجه به کاستی‌های موجود در ادبیات این عصر، ادبیات ایران در دوره تیموری را از ادوار تجدید ناشدنی ادبیات ایران؛ از آخرین دوره‌های ادبیات کلاسیک فارسی؛ مقدمه آغاز دوره‌ای نوین در ادب فارسی؛ و از باب ارزش خدماتی که حاکمان ایرانی به ادب و فرهنگ این سرزمین داشتند، یکی از ادوار پرثمر خوانده است.^{۲۱}

در برابر این نظریات، بهار، البته از منظری دیگر به موضوع می‌نگرد و ادبیات این عصر را منحط، و صاحبان ذوق و ادب این دوره را اهل اهمال و تکاسل و در کار تحقیق و تتبع لاقید می‌شمرد و برای اثبات نظر خود از تذکرةالشعراى دولتشاه شاهد می‌آورد. او معتقد است که سبک بی‌روح و مصنوع که از الفاظ تسری پیدا نمی‌کرد، شعر را از قصیده و غزل به حالت ابتذال انداخت و پایه‌های سبک هندی را در خراسان، ترکستان، اصفهان و هند بنا نهاد.^{۲۲} بهار درباره ویژگی‌های ادبی این دوره به فغان درمی‌آید که: «ذوق‌ها همه محدود، طبع‌ها فرومایه، فکرها کوتاه، طریق تعقل ناصواب، اهمال و تکاسل و عدم غور و عدم تحقیق و تتبع در تمام امور رسوخ یافت، تدنی و پستی عجیبی در همه چیز پیدا شد و در این گیر و دار اگر دانشمندانی چند به وجود آمده‌اند، جای بسی حیرت است»^{۲۳}. ناگفته نماند که شمیسا، علت این انحطاط را نابودی اکثر کتاب‌های قدیمی و اصیل در دوره مغول و به‌جا ماندن کتب سطحی می‌داند.^{۲۴}

در این میان، یارشاطر سخنی دو پهلو دارد. از یک‌سو حرکت علم و ادب را در این عصر به سوی انحطاط می‌بیند و توسعه و رونق آنرا، نه کیفی، که کمی می‌شمارد؛ چنان‌که به گمان او جز زیج الغبیک، هیچ اثر معتبری که ارزش علمی داشته باشد، در این دوره خلق نشده است. او آثار دانشمندانی چون میر سید شریف جرجانی، تفتازانی و صابن‌الدین علی‌ترکه را عاری از تازگی و ابداع می‌شمارد.^{۲۵} اما از سوی دیگر می‌گوید که دوره تیموریان، نه تنها از شعرا و هنرمندان و علما خالی نیست، بلکه از برخی جهات، از ادوار پررونق علمی و هنری به شمار آید.^{۲۶} او دربار برخی از سلاطین تیموری

مانند سلطان حسین بایقرا را با دربار سلاطین سامانی و غزنوی مانند اسماعیل سامانی و سلطان محمود در پرورش استادان ادب و هنر برابر می‌شمارد و می‌افزاید که این دوره از ادوار ممتاز تاریخ ایران است.^{۲۷}

با ذکر این مقدمات، ادب دوره تیموری در دو حوزه نثر و حوزه نظم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف - ادبیات منثور

در این دوره، تألیف کتب علمی به زبان فارسی نسبت به دوره قبل، رواج بیشتری یافت و آثاری پدید آمد که بسیاری از آنها هم به لحاظ تنوع موضوعی و هم به لحاظ ویژگی‌های سبکی، در قیاس با دیگر ادوار ادب فارسی، دارای تفاوت‌هایی اساسی است. شاید از مهم‌ترین این ویژگی‌ها، دوری از تزئین کتب ساده و فاصله گرفتن از نثر فنی است که در قرن ۶ عق رواج پیدا کرده بود. نتیجه این رویکرد ساده‌نویسی کتاب‌های مشکل است. به عبارت دیگر، عامیانه ساختن متون و خالی کردن میراث مکتوب فارسی از نثر فخیم، فاضلانه و هنری است. چنان‌که ملا حسین واعظ کاشفی، کلیله و دمنه را به انشاء ساده دوره خود تبدیل کرد و نام آنرا *انوار سهیلی* گذاشت؛ و شاعری به نام مکتبی، *لیلی* و *مجنون* نظامی را بازنویسی و در واقع ساده‌نویسی کرد. رساله‌های منثور این دوره، بیشتر در زمینه موضوعاتی مانند تاریخ عمومی و تاریخ دوره تیموری مانند *زبدۃ‌التواریخ* از حافظ‌ابرو و *مجمل فصیحی* از فصیح‌خوافی؛ علوم عقلی (کلام و فلسفه)، مانند شرح *هدایه‌التیریه* از میر شمس‌الدین گرگانی؛ علوم ریاضی، مانند *مفتاح‌الحساب* از غیاث‌الدین جمشید کاشانی؛ نجوم، مانند *دستورالمنجمان* از زیدی حسینی؛ هندسه، مانند *فوائد جمالی* از محمود هروی؛ طب و داروشناسی، مانند *ریاض‌الادویة* از یوسف طبیب هروی؛ کشاورزی، مانند *ارشاد‌الزراعة* از فاضل هروی؛ زمین‌شناسی مانند *گوهرنامه سلطانی* از محمد منصور؛ علوم شرعی (تفسیر و حدیث)؛ علوم ادبی و لغت‌نامه مانند *شرف‌نامه منیری* از ابراهیم فاروخی و *ادات‌الفضلاء* از قاضی خان دهلوی؛ شرح منظومه‌های شاعران، عروض، قافیه و دستور، مزارات مانند *شدالازار فی حط‌الاوزار عن زوارالمزار* از جنید شیرازی و *رسالة ملازاده*؛ عرفان، مانند *مصباح‌الارواح*

از پیر جمالی؛ تراجم عارفان و شاعران، مانند *مجالس العشاق* از ابوالغازی حسین بن منصور و *تذکره الشعرا* از دولتشاه سمرقندی؛ موسیقی مانند *جامع الاحان* از عبدالقادر مراغی و تاریخ شهرها مانند *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات* از اسفزاری و تاریخ *طبرستان و رویان و مازندران* از ظهیرالدین مرعشی تألیف شده است.^{۲۸}

زبان این آثار نیز از موضوعات قابل تأمل است. در این دوره زبان علمی ایران توانست استقلال یابد و رابطه خود را با زبان عربی تقلیل دهد. بدین علت که به تدریج شمار آثار علمی که به زبان عربی نگاشته می‌شد، تقلیل یافت و بر شمار آثار علمی فارسی افزوده گشت. بی‌جهت نیست که در این دوره شمار آثار پزشکی، نجوم و ریاضی، به زبان فارسی، نسبت به دیگر ادوار فزونی بسیار یافته است.^{۲۹}

درباره سبک نگارش در رسالات منثور این دوره، نظریاتی نیز بیان شده است مثلاً بهار، سبک نثر رساله‌های این دوره را سبکی «میانه» می‌داند و بر آن است که هرچه به پایان دوره نزدیک می‌شویم، نثر، کم‌مغزتر و ساده‌تر می‌گردد.^{۳۰} او با مستثنا کردن تاریخ‌نویسی، که آنرا رو به ترقی می‌دید، به‌طور کلی اعتقاد داشت، در نثر، انحطاط لفظی و معنوی، دو اسبه بنای تاخت و تاز نهاده بود.^{۳۱}

بهار درباره ویژگی‌های سبک نثر میانه در دوره تیموری معتقد است که نثر متکلف و مشحون از واژگان عربی که در سده ۸ ق / ۱۴ م رواج داشت، در این دوره رو به کاستی نهاد. زبان نثر، به زبان محاوره مردمی نزدیک‌تر شد و متن آثار فارسی به ساده‌نویسی گرایش پیدا کرد تا حدی که نمونه‌هایی از رکاکت و سستی در این آثار به وفور دیده می‌شود. ورود واژه‌های ترکی جغتایی و مغولی مانند «یراق، یورت و قورخانه» که از دوره پیش به زبان فارسی راه یافته بود، ادامه یافت. راه ورود برخی از «مسامحات لغوی و دستوری» به زبان فارسی هموار گشت. استفاده از واژه‌های عربی به جای واژه‌های موجود در فارسی متداول شد. اجرای قواعد صرفی و نحوی عربی در مورد واژه‌های فارسی مانند جمع بستن به «ات» در کلمات فارسی، مانند «باغات» معمول گردید. جمله‌های عربی مانند «علی اختلاف طبقاتهم و درجاتهم» رواج یافت. فعل‌های وصفی که در ادوار پیشین، گاه در محلی مشخص و با ضوابطی معین به کار می‌رفت، در این دوره به تکرار و پی‌درپی، چه به حال وصفی و چه به حال خبری یعنی به صیغه ماضی نقلی یا بعید

با حذف فعل معین به کار رفت. در ادوار پیشین، حذف افعال بدون قرینه به ندرت صورت می‌گرفت و عمدتاً همراه بود با قراین معنوی؛ اما در این دوره، حذف افعال بدون قرینه شدت گرفت و به نثر راه یافت. مطابقت صفت و موصوف طبق دستور عربی مانند «آثار مشهوره»، «اخبار مذکوره» و «مسابی لازم» معمول گردید. توجه به زبان کهن فارسی کمتر شد. اطناب و درازگویی در مکتوبات، منشورات و کتاب‌های تاریخ معمول گردید. استفاده از استعارات و کنایات در نثر به حد افراط و مبالغه رسید. ضمائر مفرد غایب غیر ذوی‌الارواح، در همه جا «آن» بود و گاهی به جای ضمیر اشاره از «او» استفاده می‌کردند، و بالأخره در آغاز رسالات القاب و عناوین بسیاری آوردند.^{۳۲} با توجه به این ویژگی‌ها، نثر این دوره در موضوعات زیر خود را نشان داد:

آثار مکتوب تاریخی

این آثار از نظر کمی و کیفی در میان آثار منشور دوره تیموری دارای اهمیتی مخصوص‌اند. سنت نگارش این‌گونه آثار که از سده ۷ق با استیلای مغول در ایران آغاز شده بود، در سده ۹ق به سبب گرایش شدید تیموریان به ثبت حوادث تاریخی، گسترش یافت و آثار بسیاری در این زمینه به منصف ظهور رسید. تیمور، شخصاً به ثبت و ضبط حوادث دوره خود علاقه بسیار داشت و مورخانی مانند نظام‌الدین شنب‌غازانی را بدین کار گمارد. در این دوره نه تنها تواریخ مربوط به دوره تیموری دچار رونق گردید که در کنار آنها، تاریخ‌نویسی عمومی نیز رواج یافت و تواریخی مانند *روضه‌الصفاء* و تاریخ *حبیب‌السیر* تصنیف شد.^{۳۳} تاریخ‌نگاران که دبیران درباری نیز در میان ایشان کم نبودند، برای انجام مقصود خویش، به دو طریق عمل کردند. برخی که بیشتر از مترسلان بودند شیوه قدیم ترسل را حفظ کردند و به استفاده از نثر مزین و دشوار پرداختند. مانند شرف‌الدین علی یزدی در *ظفرنامه*.^{۳۴} این دسته از نویسندگان در بهره‌گیری از استعارات و کنایات راه افراط در پیش گرفتند^{۳۵} و شیوه اطناب را در مدح و چاپلوسی زنده ساختند^{۳۶}؛ و برخی هم در تألیفات خود، به ساده‌نویسی، استفاده از زبان محاوره و نوشتن نثر مرسل روی آوردند. هرچند این نویسندگان هم غالباً دیباچه اثر خود را به نثر مصنوع می‌نوشتند. ناگفته نماند که هرچه به پایان سده ۹ق نزدیک شویم، سادگی

سخن در آثار تاریخی بیشتر خود را نشان می‌دهد.^{۳۷} بعضی از مهم‌ترین تاریخ‌نگاران این دوره عبارتند از:

۱. شهاب‌الدین بن عبدالله بن لطف‌الله بهدادینی خوافی معروف به حافظ‌ابرو (وفات: ۸۳۳ یا ۸۳۴ق)، از مقربان دربار تیمور، شاهرخ و بایسنقر بود. او را از بزرگ‌ترین مورخان این دوره برمی‌شمرند. کتاب‌های *زبدة التواریخ*، *مجمع التواریخ سلطانی و جغرافیای* (تاریخی) او از آثار مهم در آن فنون است. حافظ‌ابرو نثری ساده، روان و عاری از تکلف داشت و توجه خویش را به بیان واقعیت‌های تاریخی معطوف می‌ساخت. خود او درباره یکی از آثارش می‌گوید: «از درر الفاظ و دقایق معانی نصیبی کامل و حظی شامل ندارد و از استعارات غریب و تشبیهات عجیب که وجوه محاسن کلام است، بی‌بهره مانده». بدین علت است که خطاهای جاری بر قلم مؤلفان دوره تیموری، که در آثارشان به وفور یافت می‌گردد، کمتر در نوشته‌های حافظ‌ابرو دیده می‌شود.^{۳۸}

۲. غیاث‌الدین بن خواجه همادالدین محمد حسینی شیرازی معروف به خواندمیر (۸۸۰-۹۴۲ق)، صاحب آثاری چون *تاریخ حبیب‌السیر*، *خلاصة الاخبار و دستورالوزراء*، از تربیت‌شدگان مرکز علمی و ادبی هرات در دوره سلطان حسین بایقرا است که در دستگاه تیموری و عالمان بزرگ آن دوره، به مورخی برجسته مبدل شد. آثار او به علت جامعیت مطالب، اشمال بر اطلاعات سودمند، پختگی، سادگی و روانی انشاء شهرت بسیار یافت. با این وجود، نثرش تا اندازه‌ای آمیخته به صنایع بدیعی است که گاه در دیباجة فصول به اطناب و اسهاب می‌کشد. از این لحاظ، او بسیار تحت تأثیر نیای خود، میرخواند است که حد اعتدالی میان روانی نثر و استفاده از صنایع ادبی را پیشه کرده بود.^{۳۹} بهار آورده که نثر خواندمیر گهگاه به «رکاکت و سستی» گراییده است.^{۴۰}

۳. کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی. او با استفاده از منابع متقن تاریخی مانند *زبدة التواریخ و ظفرنامه*، اسناد و یادداشتهای رسمی دربار تیمور که به آنها دسترسی داشت و نیز مشاهدات خود، به‌نگارش یکی از معتبرترین تواریخ این دوره به نام *مطلع‌سعدین* دست زد.^{۴۱} مجلد اول تاریخ او مربوط است به حوادث سلطان ابوسعید، آخرین پادشاه ایلخانی تا پایان دوره تیمور. مجلد دوم، از سلطنت شاهرخ آغاز شده است و تا پایان سلطنت ابوسعید گورگانی و پس از او جلوس سلطان حسین بایقرا پیش رفته

است. نثر کتاب، ساده و روان و خالی از مبالغه‌های ادیبانه و صناعات ادبی است. هرچند نویسنده گاهی مبادرت به درج عبارات مزین و استشهاد به سروده‌های شاعران ادوار مختلف دارد. مطالب پرمغز تاریخی و اطلاعات بسیار نفیس مطلع سعدین بعدها دست‌مایه بسیاری از تاریخ‌نگاران در تألیف تواریخ شد.^{۴۲}

۴. نظام‌الدین شنب‌غازانی تبریزی معروف به نظام شامی. او با سود جستن از یادداشت‌های روزانه وقایع‌نگاران و البته به توصیه امیر تیمور، مبنی بر استفاده از کلمات ساده و احتراز از عبارات مشکل، به نگارش تاریخی عامه فهم «که از حلیه تکلف و پیرایه تصلف مصون و محروس باشد و از شیوه سخن‌آرایی و نقش‌پیرایی محمی و محفوظ ماند»، اقدام کرد و آنرا *ظفرنامه* نامید. او اعتقاد داشت که «به شیوه تشبیه و استعارات آراسته، مقصود در میان فوت می‌شود و اگر یک کس که از نصاب سخن نصیبی دارد، معانی آن فهم می‌کند [و] ده دیگر بلکه صد دیگر از درک مقاصد آن عاجزند و لهذا نفع آن عام و فایده آن تمام نیست». بنابراین اثر خود را، اگرچه خالی از اطناب و عبارات زاید نبود ولی به شیوه دبیران، به زبانی بلیغ و دور از عبارات مصنوع، در کمال سادگی و دقت تصنیف ساخت.^{۴۳}

۵. شرف‌الدین علی یزدی. او هم عنوان کتاب خود را *ظفرنامه* نهاد. شرف‌الدین یزدی، برخلاف بیشتر تاریخ‌نگاران این دوره، در تدوین اثر خود از نثری مزین، مصنوع و آمیخته با اشعاری که بیشتر زاییده طبع خود وی بود، سود جست. او تألیف این کتاب را به دستور میرزا ابراهیم سلطان بن شاهرخ در ۸۲۸ق آغاز کرد و مدت ۴ سال به تدوین آن مشغول بود. نثر این اثر، که تألیف مجدد *ظفرنامه* شامی است، به گفته بعضی محققان، نمونه‌اعلی فصاحت و سلامت سخن در دوره تیموری است.^{۴۴} با آنکه بهار او را به عنوان احیاء‌کننده نثر فنی در این دوره می‌شناسد^{۴۵}، ولی براون اثر او را همان *ظفرنامه* شامی دانسته که با استفاده از عبارات مغلق و مسجع، تطویل و اطناب بیشتر و درج ابیات و اشعار بسیار، نیمی بر حجم آن افزوده است.^{۴۶} ولی دولت‌شاه سمرقندی به عنوان یکی از نمایندگان ذوق ادبی و فرهنگی این دوره، معتقد است که «صاف‌تر از آن تاریخ، از فضلا هیچ کس ننوشته و از تکلفات زاید دور و به طبایع نزدیک» است.^{۴۷} از دیگر آثار مکتوب تاریخی این دوره باید از *خلاصه‌الحکایات صدرجهان*؛

فردوس التواریخ ابن معین؛ مجمل فصیحی از فصیح خوافی؛ جامع التواریخ حسنی ابن شهاب؛ روضة الصفا میرخواند؛ تاریخ کبیر جعفری یزدی؛ بدایع الوقایع واصفی؛ منتخب التواریخ منسوب به معین الدین نطنزی؛ تاریخ خیرات از محمد بن فضل الله موسوی خراسانی^{۴۸}؛ روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات معین الدین اسفزاری؛ تاریخ طبرستان و رویان و مازندران از ظهیر الدین مرعشی؛ تاریخ جدید یزد کاتب یزدی؛ تاریخ یزد جعفری یزدی؛ ترجمه تاریخ قم از حسن بن علی قمی؛ شدالازار فی حط الاوزار عن زوار المزار جنید شیرازی؛ تذکرة الاولیاء در مزارات کرمان از محرابی کرمانی؛ مزارات شیراز اصیل الدین واعظ؛ رساله ملازاده در مزارات بخارا از معین الفقراء ملازاده یاد کرد^{۴۹}.

آثار ادبی

در این دوره آثار ادبی به لحاظ موضوعی متنوع بودند و انواع آثار بلاغی، فرهنگ نویسی، دستور زبان، رسایل دبیری و شرح منظومه های ادبی را در بر می گرفتند. مهم ترین ویژگی آثار ادبی این دوره، ادامه سنت ادبی سده ۸ ق، یعنی تلخیص و حاشیه نویسی و نیز کاسته شدن تألیفات به زبان عربی و افزایش تدوین آثار ادبی به زبان فارسی است. در نتیجه پیوند میان زبان فارسی و ترکی از راه ترجمه بسیاری از آثار فارسی به ترکی و نیز تدوین کتب لغت فارسی به ترکی بیشتر شد^{۵۰}.

در این دوره نهضتی از جانب ادیبان پارسی گوی در تدوین قواعد علوم بلاغی آغاز شد که طی آن، ادیبان بیشتر به شرح صنایع و توضیح معنیات و لغزها و حل مشکلات اشعار پرداختند^{۵۱}. این موضوع سبب گردید آثار بسیاری در زمینه «معنیات، لغز و حل الفاظ شعر» پدید آید. آثاری مانند الاحیاء فی حل المعما از بدیع تبریزی؛ چهار رساله با عنوان های رساله کبیر (یا حلایة الحلل)، رساله متوسط، رساله صغیر و رساله اصغر از عبدالرحمان جامی؛ دستور معما از میر حسین معمایی، ضابطه حل معما از کمال الدین محمد بدخشی، حلل المطرز در فن معما و لغز از شرف الدین علی یزدی، رساله در فن غریب معما از قاضی میبیدی و افکار شریف از شریف معمایی. ناگفته نماند که در این میان، میر حسین معمایی از جایگاهی والا در میان معماگویان برخوردار بود، چنان که

عبدالرحمان جامی که خود از معماگویان این دوره به شمار می‌رفت، درباره‌ی وی گفته است: «اگر می‌دانستم که ملا میر حسین معمایی به هم می‌رسد، معما نمی‌گفتم»^{۵۲}. در علوم بلاغی فارسی نیز آثاری در این دوره تدوین شد که از آن جمله می‌توان به اینها اشاره کرد: عروض سیفی از سیفی بخارایی؛ رساله در عروض از صفی‌الدین علاء بن صفی‌الدین علی؛ بدایع الافکار فی صنایع الاشعار ملاحسین واعظ کاشفی؛ رساله در علم بدیع از میر عطاءالله بن محمود حسینی؛ الرسالة الوافیة فی علم القافیة از عبدالرحمان جامی؛ رساله در انشاء از معین‌الدین اسفزاری؛ شرح و حواشی بر کافیة ابن حاجب از عبدالغفور لاری؛ همایون‌نامه از شهاب منشی؛ و منظومه در مخارج حروف^{۵۳}.

در این دوره تحقیقاتی درباره‌ی منظومه‌های فارسی صورت گرفته است که سابقه آن دست کم در دوره‌های گذشته کمتر دیده می‌شود. آثاری مانند طربخانه؛ جمع‌آوری رباعیات خیام به همراه حکایاتی درباره‌ی او توسط یاراحمد رشیدی تبریزی؛ دو کتاب کنوز الحقائق فی رموز الدقائق، و جواهر الاسرار و زواهر الانوار از کمال‌الدین بن کاشانی؛ الرسالة النائیة از جامی در تفسیر مثنوی مولوی؛ شرح قصاید خاقانی از محمد بن داوود شادی‌آبادی؛ شرح گلشن راز قاضی میبیدی؛ رساله در تفأل به دیوان حافظ از محمد شیخ هروی؛ رساله در مخارج حروف از ابن عماد استرآبادی؛ رساله شرح رباعیات خیام از جامی و چند شرح بر نصاب‌الصبیان محمد قهستانی، عبدالکریم دشت بیاضی و نظام ابن حسام هروی از آن جمله‌اند^{۵۴}.

در سبک نثر رساله‌های دبیری این دوره دگرگونی‌هایی چون ایجاز و اختصار، کم شدن استفاده از لغات عربی مشکل، تضمین مصراع‌های شعری و تلمیح به آیات قرآنی، استعمال ترکیبات عربی جدید مانند «من کل الوجوه»، عدم جزالت جمله و ازدیاد رکاکت الفاظ دیده می‌شود^{۵۵}. از آثار دبیری این دوره می‌توان به سه اثر مهم ریاض‌الانشاء، مناظرالانشاء و قواعدالانشاء از عمادالدین محمود گاوآن اشاره کرد^{۵۶}.

در این دوره گسترش زبان فارسی در قلمرو عثمانی و نیز شبه‌قاره هند، نیاز به دانستن قواعد و لغات زبان فارسی را افزایش داد. این امر، سنت فرهنگ‌نگاری و دست‌نویسی فارسی را به همراه آورد. فرهنگ‌نگاران این دوره، پیشتازان نهضت عظیم

فرهنگ‌نویسی، در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق شدند. فرهنگ‌نویسان این دوره به سه دسته تقسیم می‌شوند: اول، کسانی که تنها به تلخیص فرهنگ‌های پیشینیان یا ترجمه برخی از فرهنگ‌های عربی متقدم می‌پرداختند، مانند *تلخیص صحاح اللغة* جواهری فارابی. دوم، کسانی که به تألیف فرهنگ‌های فارسی به فارسی مبادرت می‌ورزیدند، مانند *ادوة الفضلاء* اثر قاضی خان بدر محمد دهلوی در شبه‌قاره هند. سوم، لغت‌نویسان فارسی به ترکی، مانند *نثارالملک* تألیف لطف‌الله بن ابی‌یوسف حلیمی. برخی از فرهنگ‌های این دوره عبارتند از: *شرف‌نامه منیری* از ابراهیم فاروقی؛ *مفتاح الفضلاء* از محمود شادی آبادی؛ *مجمل‌العجم* از عاصم شعیب عبدوسی؛ کتاب‌های *نثارالملک* و *قاسمیه* (لغت فارسی) از لطف‌الله بن ابی‌یوسف حلیمی؛ *وسيلة المقاصد الی احسن المراد* (لغت و قواعد فارسی)، *اقنوم عجم* (لغت فارسی) از رستم مولوی؛ *تاج‌الروؤس و غرة النفوس* (لغت فارسی) از احمد بن اسحاق قیسری (قیصری)؛ *مرقاة الادب* (فرهنگ ترکی - فارسی) از احمدی گرمیانی؛ و *مرقاة کلام‌العرب والعجم* (فرهنگ ترکی - فارسی) از ابراهیم مسکین در قلمرو عثمانی^{۵۷}.

در همین دوره، رویکرد به ترجمه فزونی گرفت چه گسترش تألیفات به فارسی و رواج این آثار سبب شد بسیاری از متون عربی به فارسی ترجمه شود. از جمله باید از ترجمه *نهایة المسئول فی درایة الرسول* از عبدالرسول ابرقوهی؛ ترجمه *ذروة الاولیاء فی سیرة المصطفی* از بهاء‌الدین کازرونی؛ ترجمه *کامل‌التواریخ* از نجم‌الدین طاری؛ ترجمه *مصباح کفعمی* به نام *مونس‌العابدین* از محمد بن میرزا علی؛ ترجمه *فال‌نامه* منسوب به امام علی از علی بن احمد قاضی شوشتری؛ و ترجمه *مسالک و الممالک* از علی بن عبدالسلام کاتب^{۵۸}. علاقمندی به زبان فارسی به‌ویژه در مناطق ترک‌نشین (ماوراءالنهر و قلمرو عثمانی) سبب گردید برخی از متون کهن فارسی مانند *شاهنامه* و آثار عطار به ترکی ترجمه شود. آثاری مانند *سرازمه*، ترجمه احمد بن تاج‌الدین ابراهیم خضر به ترکی عثمانی؛ *تذکرة الاولیاء*، ترجمه به عربی و ترکی عثمانی؛ *مصیبت‌نامه*، ترجمه به ترکی عثمانی توسط پیر محمد؛ *منطق‌الطیر*، ترجمه به ترکی عثمانی توسط گلشهری؛ و ترجمه به کردی توسط محمد فقیه طیران؛ *پندنامه*، ترجمه به ترکی عثمانی؛ و *خسرونامه*، ترجمه به ترکی عثمانی توسط توتماچی از آن جمله‌اند. درباره ترجمه از

ترکی به زبان فارسی باید به *مجالس النفائس* امیر علیشیر نوایی توسط سلطان محمد فخری اشاره کرد.^{۵۹}

آثار علمی

در این دوره علوم ریاضی، نجوم، پزشکی، کشاورزی و زمین‌شناسی مورد توجه عالمان ایرانی قرار گرفت. ناگفته نماند که تشویق امیران تیموری منجر به گسترش علوم به‌ویژه نجوم و ریاضی شد و بر شمار کتاب‌های فارسی، نه تنها در زمینه ریاضی، که در سایر علوم مانند پزشکی و نجوم افزود و آثاری علمی با نثری ساده و روان پدید آمد.^{۶۰} بهار آثار علمی این دوره را به لحاظ کمیت با سده‌های ۵ و ۶ق برابر می‌داند، ولی به لحاظ کیفیت، به دو دلیل، یکی فقدان دانشمندانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و بابا افضل کاشانی؛ دیگر ترک تازی و حملات ویرانگر مغول، آنها را نازل‌تر از آثار متقدم می‌داند. دو سده بعد در دوره تیموری در نتیجه تشویق و ترغیب چند تن از شاهزادگان این سلسله که علاقمند به علوم ریاضی بودند^{۶۱} دامنه این علم گسترش یافت.^{۶۲} از میان تألیفات ریاضی این دوره می‌توان به شرح *زیج ایلخانی* کوبنانی، *مفتاح کنوز ارباب قلم و مصباح رموز اصحاب رقم*، از خلیل بن ابراهیم؛ *کنه المراد فی علم الوفاق والاعداد* از شرف‌الدین علی یزدی؛ *درة المساحة* از غیاث‌الدین علی اصفهانی؛ *میزان الحساب* از علاء‌الدین قوشچی؛ *زیج خاقانی* از غیاث‌الدین جمشید کاشانی؛ و مختصر در علم حساب از محمود هروی اشاره کرد.^{۶۳}

آثار پزشکی این دوره بیشتر به فارسی نوشته شده است، اما نوآوری چندان در آنها دیده نمی‌شود و بیشتر آنها در شرح آثار کهن و یا جمع‌آوری مجموعه اطلاعاتی است که پیشینیان فراهم آورده بودند.^{۶۴} مهم‌ترین آثار طبی این دوره عبارت‌اند از: شرح *اسباب والعلامات* از برهان‌الدین نفیس بن عوض بن نفیس کرمانی؛ *طب منظوم ابن معین*؛ *شفاء الاسقام* از عبدالرزاق طبیب کرمانی؛ *زبدة قوانین العلاج* از غیاث طبیب؛ *گنج اسرار نظام متشهی*؛ *خلاصة التجارب* بهاء‌الدین نوربخشی؛ *جواهر اللغة* در اصطلاحات پزشکی از محمد بن یوسف طبیب هروی؛ و سه کتاب *علاج الامراض*، *جامع الفوائد* و *طب یوسفی* از یوسف بن محمد طبیب هروی؛ و *تشریح الابدان* از منصور بن محمد بن الیاس.^{۶۵}

همچنین *ارشادالزراعه* قاسم بن یوسف هروی در کشاورزی و باغداری^{۶۶}؛ رساله در حوادث طبیعی از عبدالغفار بن اسحاق و *گوهرنامه سلطانی* از محمد منصور در زمین‌شناسی؛ و *عجایب البلدان* در جغرافی از ابوالحسن صاعد بن علی گرکانی از دیگر آثار علمی این دوره‌اند.^{۶۷}

آثار فلسفی - کلامی

این‌گونه آثار در دوره تیموریان و در قیاس با دوره پیشین، رشد کمی بسیار داشت، اما به لحاظ کیفی حتی به پایه آثار عقلی سده ۷ق هم نمی‌رسید.^{۶۸} برجسته‌ترین نویسندگان علوم عقلی در دوره تیموری که اتفاقاً در آغاز و پایان این دوره بوده‌اند، عبارتند از می‌رسید شریف جرجانی و جلال‌الدین محمد دوانی. در فاصله زمانی میان این دو، شمار بسیاری از دانشمندان علوم عقلی پدید آمدند که عمدتاً در سرزمین‌های روم، آذربایجان، سمرقند و هرات می‌زیستند. با وجود پراکندگی جغرافیایی در محل سکونت این دانشمندان، روش کارشان به‌طور کلی یکسان بود. کسانی که به منطق می‌پرداختند، کارشان شرح و گزارش بود و کسانی هم که به حکمت مشغول بودند، بیشتر به تکرار مباحث پیشینیان و شرح و تلخیص و تحشیه آثار فلسفی متقدم مانند، آثار ابن‌سینا، فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی می‌پرداختند. در این دوره، آگاهی از ظرایف و دقایق زبان و ادبیات عرب به شدت کاهش یافته بود، بدین علت آثار فلسفی در این دوره، حتی آثاری که در بلاد روم نوشته می‌شد، بیشتر به زبان فارسی بود. ناگفته نماند که در این دوره از شدت و حدت حمله به علوم عقلی و عالمان آن، از طرف متشرعان کاسته شد، زیرا علوم عقلی به علوم شرعی و حتی عرفانی نزدیک شده بود. از پیشروان این اختلاط باید از شمس‌الدین فناری، قاضی‌زاده رومی، علامه علی قوشچی و علامه جلال‌الدین دوانی نام برد.^{۶۹} این آثار، برخلاف آثار پیشینیان، که ساده و موجز بود، دارای سبکی مسجع و پر از مترادفات، کنایات، استشهادات و استدلالات بود.^{۷۰} در این آثار، زبان فارسی بر زبان عربی غلبه داشت و این امر البته می‌توانست دو علت داشته باشد نخست آنکه گرایش به فارسی‌نویسی در سرزمین‌هایی مانند قلمرو عثمانی قوت و شدت یافته بود؛ و دوم اینکه احتمالاً مؤلفان این دوره توانایی

کافی در تدوین آثار عقلی به زبان عربی نداشتند.^{۷۱}

برخی از آثار کلامی - فلسفی این دوره عبارت‌اند از: شرح فارسی بر کتاب کبری نوشته میرسید شریف جرجانی از عصام‌الدین ابراهیم اسفراینی؛ شرح فارسی بر شمسیه نجم‌الدین دبیران از علاء‌الدین علی بن محمد؛ حاشیه فارسی بر شرح قطب‌الدین شیرازی چندین حاشیه بر شرح میرسید شریف بر کتاب شمسیه نجم‌الدین دبیران نوشته شده است مانند حواشی که مولی قره داوود، برهان‌الدین بن کمال‌الدین بن حمید و سیدی علی عجمی ترتیب دادند.^{۷۲}

علاوه بر آثار یاد شده، باید از دیگر آثار منشور این دوره در زمینه‌های علوم شرعی، مانند جواهرالتفسیر واعظ کاشفی؛ اربعین جامی؛ موسیقی مانند جامع‌الاحان، مقاصد‌الاحان، زبدة‌الادوار و کنز‌الاحان از عبدالقادر مراغی؛ تذکره احوال شاعران، وزیران و عارفان مانند بهارستان جامی، تذکره‌الشعراى دولت‌شاه سمرقندی و آثارالوزراء سیف‌الدین عقیلی؛ داستان مانند داراب‌نامه بیغمی و تحریر بلوهر و بوذاسف از نظام شامی یاد کرد.^{۷۳}

ب - ادبیات منظوم

مهم‌ترین مشخصه نظم در این دوره، همچون نثر، رشد کمی آن است. این ویژگی چندان چشمگیر است که نظر بسیاری را به خود جلب کرده است. نفیسی شمار شاعران این دوره را حدود هزار تن برآورد کرده است. او نام بیست تن از زنان شاعر این دوره را ذکر کرده است.^{۷۴} ناگفته نماند که فخری هروی هم به نام بیشتری از زنان شاعر این دوره اشاره دارد.^{۷۵} صفا هم اهمیت این دوره را در شمار فراوان شاعران آن می‌داند و می‌افزاید که این شاعران از همه طبقات، از پیشه‌وران تا نخبگان جامعه، برخاسته بودند.^{۷۶} براون هم به اهمیت شاعران این دوره، به لحاظ کمی اشاره می‌کند و می‌گوید که کمتر دوره‌ای مانند دوره تیموریان، به وجود شاعران بزرگ مزین شده است و این قرن، مجموعه‌ای از صاحبان ذوق را در بر داشت که حافظ از جمله آنها به‌شمار می‌رود.^{۷۷} ناگفته نماند که کثرت شاعران، البته موجبات اعتراض دولت‌شاه را فراهم ساخته بود و آنرا مایه تنزل مقام شعر می‌شمرد. به گفته او: «در این روزگار پایه قدر این فرقه شکست

یافته و متزلزل شده است. به سبب آنکه نااهلان و بی‌استحقاقان مدعی این شغل شده‌اند. هر جا گوش کنی زمزمه شاعری است و هر جا نظر کنی لطیفی و ظریفی و ناظری است. اما شعر از شعیر و ردف از ردیف نمی‌دانند و گفته‌اند که هر چیز بسیار شود، خوار شود»^{۷۸}. با ذکر این مقدمه، لازم است اشاره گردد که حضور این همه شاعر در این دوره، معلول اسبابی است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

دربار تیموریان

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، در اینجا ناگزیر به تکرار آن هستیم، سلاطین و امیران تیموری نه تنها اهل ذوق و ادب بودند، بلکه شعر می‌شناختند و چه بسا خود شعر می‌سرودند. کمتر شاهزاده تیموری بود که ذوق هنری و ادبی یا قریحه شعری نداشته و شاعرانی را دربار خود نپرورده باشد^{۷۹}. نفیسی فهرست بلندی از شاهزادگان و سلاطین تیموری، با ذکر علایق و خصوصیات هنری و ادبی آنها ارائه کرده است^{۸۰}. افزون بر این، باید به این نکته توجه کرد که در این دوره اعضای سلسله تیموری دربارهای متعدد داشتند مثلاً مقارن زمانی که شاهرخ از هرات به قلمرو خود حکم می‌راند، دیگر افراد تیموری مانند خلیل سلطان، الغبیک، فرزندان میرانشاه، اسکندر ابن عمر شیخ، ابراهیم سلطان و بایسنقر، هریک در مناطقی مانند شیراز، تبریز و سمرقند، دربار مستقل داشتند و در جذب شاعران با یکدیگر رقابت می‌کردند. در چنین اوضاعی اگر شاعری از درباری رانده و یا سرخورده می‌شد، برای پیوستن به درباری دیگر، گزینه‌های متعدد، پیش‌رو داشت و می‌توانست ممدوحان دیگر برای خود دست و پا کند. درحالی‌که اگر چنین نمی‌بود و سلطانی واحد و حکومتی متمرکز وجود داشت اگر شاعری به هر دلیلی از دربار رانده و یا سرخورده می‌شد، مجالی برای پیشرفت وی فراهم نمی‌آمد و دایره شهرت او، از نزدیکان و دوستانش تجاوز نمی‌کرد^{۸۱}.

گسترش طبقاتی شاعران

در این دوره، شعر در میان قشر درس‌خوانده و فرهیخته جامعه (مانند دبیر، فقیه، عارف، طبیب، حکیم و قاضی) گسترش یافت، اما این به معنای محدود ماندن شعر در

میان اقشار مورد بحث نیست؛ بلکه خیلی زود از انحصار آنها خارج شد و در میان اقشار مختلف مردم جایگاهی محکم پیدا کرد. از همین رو در این دوره، از یکسو، برای نخستین بار با شمار قابل توجهی شاعر پیشه‌ور روبه‌رو می‌گردیم که به مشاغلی مانند کاسه‌گری، سپاهی، صحافی، غزالی و خیمه‌دوزی اشتغال داشتند.^{۸۲} مثلاً مشرقی و شاعری به نام سعدی، کاسه‌گر؛ قبولی غزال؛ میر ارغون، خیمه‌دوز؛ قدیمی، نقاره‌چی؛ میر قریشی، صحاف؛ سید کاظمی، میرزا بیک و ترخانی، سپاهی بودند.^{۸۳} از سوی دیگر شمار قابل توجهی قاضی، فقیه، طبیب می‌شناسیم که در کنار مشاغل خود، نه تنها به شعر و شاعری می‌پرداختند، بلکه سروده‌هایشان قبول عام هم یافته بود، مانند امیر اسلام غزالی، طبیب؛ محمد امامی، قاضی خراسان؛ عبدالوهاب مشهدی و اوحد مستوفی، حکیم؛ افضل ابواللیثی، فقیه؛ صدرالدین رواسی، عارف؛ عبدالوهاب اسفراینی، قاضی؛ علاءالدین چاچی و محمد نعمت‌آبادی، فقیه.^{۸۴}

آمیختگی شعر و هنر

هنرمندان این دوره، یعنی کسانی که به خوشنویسی، موسیقی، آواز، نقاشی و تذهیب اشتغال داشتند، عمدتاً اهل ادب و سرودن شعر نیز بودند. عنایت این شاعران هنرمند به ادبیات، به میزانی بود که برخی از ایشان، شعر و ادب را بر هنر خود ترجیح می‌دادند و در آن اشتهاار بیشتری می‌یافتند. از جمله این شاعران هنرمند می‌توان به ابوالوفاء خوارزمی که در موسیقی و علم ادوار مهارت داشت و رساله‌ای نیز در این باب تألیف کرد؛ عبدالوهاب مشهدی که خوشنویسی قابل بود و قسمت اعظم کتیبه‌های عمارات در این دوره از آثار قلمی اوست؛ صاحب بلخی که در علم ادوار دستی تمام داشت و از سروده‌های خود در این هنر استفاده می‌کرد؛ محمد جامی، برادر عبدالرحمان جامی که او نیز در شعر و موسیقی دستی داشت؛ خواجه خضر شاه که خط نستعلیق را به تقلید از مولانا جعفر، خوش می‌نوشت؛ مولانا هوایی که بر نقاشی بر روی کاشی، تذهیب و خوشنویسی وقوف کامل داشت؛ میر محمدعلی کابلی متخلص به غریبی که اکثر سازها را خوب می‌نواخت و در علم ادوار و خوشنویسی قابلیت داشت؛ خواجه برهان، فرزند شیخ احمد جام که در فن موسیقی سرآمد دیگران بود؛ امیر شاهی سبزواری که

در خوشنویسی و نقاشی مهارت داشت؛ سیمی نیشابوری که به شش قلم خط می‌نوشت و در علم کتابت در روزگار خود نظیر نداشت و در رنگ‌آمیزی کاغذ و تذهیب صاحب تألیف است؛ مولانا عبدالحی که در خط سیاق و دبیری سرآمد روزگار خود بود و بنایی هروی از خوشنویسان و موسیقی‌دانان این دوره که در نواختن و سرودن نظیری برای او قائل نبودند اشاره کرد.^{۸۵}

افزونی شمار مخاطبان شعر

در این دوره، از یک‌سو شمار شاعران افزایش چشمگیری یافت^{۸۶}؛ و از سوی دیگر، فراوانی شاعران، سبب گردید که برای نخستین بار دایره مخاطبان شعر از درباریان و یا محافل فرهیختگان جامعه فراتر برود و طبقات پایین‌تر جامعه را نیز در برگیرد، چنان که مردم تمایل بسیار پیدا کردند «به خواندن، نوشتن و ضبط ابیات و اشعار» مردم حتی روابط میان شاعران، و در مواردی مناقشات ایشان را نیز پیگیری می‌کردند. از باب مثال، امیر علیشیر نوایی درباره قاسم انوار آورده است که «مردم به خواندن و نوشتن ابیات و اشعار ایشان میل تمام کردند و این باعث ترتیب دادن دیوان وی شد». همو درباره مولانا جنوبی می‌گوید که «میان مولانا جنوبی و حافظ شربتی نزاع واقع شد و او منازع را هجو کرد و مردم را بسیار خوش آمد چنان که همه یاد گرفتند».^{۸۷}

انجمن‌های ادبی

تأسیس این‌گونه انجمن‌ها در این دوره رواج گرفت، اما تنها در سطح فرهیختگان برپا می‌گشت. در برخی از منابع اشاره‌هایی به این‌گونه انجمن‌ها دیده می‌شود. اهلی شیرازی در مقدمهٔ مثنوی سحر حلال، به مجمع ادیبان عصر خود اشاره می‌کند که در آن مهارت و قدرت شاعران در سخنوری ارزیابی می‌شد. گزارشی از یکی از مباحث این انجمن در دست است و آن مربوط است به دو اثر از کاتبی، به نام‌های مجمع‌البحرین و تجنیسات^{۸۸}. بنابر گزارش اوحدی بلیانی در عرفات‌العاشقین^{۸۹}، عبدالرحمان جامی نیز، مجلس شعر و ادب داشته و روزهای دوشنبه و جمعه، شاعران در آن گرد می‌آمده‌اند. علیشیر نوایی نیز از مجالس بحث شعر سخن گفته است که کمال تربتی و پهلوان محمد

ابوسعید برپا کرده بودند.^{۹۰}

ویژگی‌های شعر دوره تیموری

در این دوره نسلی جدید از شاعران در قلمرو حکومت تیموریان، پا به عرصه ادب فارسی نهادند و پهنه نظم را صاحب مجموعه‌ای متنوع از شاعران پارسی‌گوی ساختند. این پهنه اگرچه از نظر شمار شاعران، با فراوانی نویسنده در پهنه نثر مشابهت داشت، اما به لحاظ کیفی در سطحی پایین‌تر از آن بود، زیرا بیشتر شاعران، برخاسته از طبقات متوسط جامعه و از پیشه‌وران بودند و تنها به اتکای ذوق و قریحه ذاتی به سرودن شعر می‌پرداختند؛ درحالی که تقریباً همه نویسندگان درس‌خوانده و استاد دیده بودند و در علوم بلاغی دستی قوی داشتند و در بعضی علوم دیگر هم وارد بودند. جامی، از شاعران نامدار این دوره، که به خاتم‌الشعرا نیز اشتهار دارد، متوجه کیفیت نازل شعر شاعران این دوره شده و در *سلسله‌الذهب* ابیاتی دارد نمایانگر وضعیت کیفی شعر و شاعری دارد:

نالۀ من ز خست شرکاست	تن چو نالم ز شر ایشان کاست
پیش از این فاضلان شعر شعار	کسب کردی فضایل بسیار
کیست شاعر کنون یکی مُدبر	که نداند ز جهل هر از بر
نکند فرق شعر را ز شعر	راحت خلد را ز رنج سعیر
ژاژ خاید ظرافت انگارد	هرزه گوید لطیفه پندارد
گشته ز این‌گونه خست و ابرام	شعر مذموم و شاعران بدنام ^{۹۱}

درباره مشخصات کمی و کیفی شعر و شاعری در این دوره نظریات گوناگون اظهار شده است. بسیاری از صاحب‌نظران متفق‌القول اند که این دوره به لحاظ کمیت شاعران، از ادوار درخشان ادب فارسی است^{۹۲}، درحالی که از نظر کیفی نظریات متفاوت است. درباره کیفیت شعر در این دوره دو نظر عمده از سوی صفا و یارشاطر مطرح شده است. صفا درباره دو ویژگی مهم شعر در این دوره یعنی «تقلید و نظیره‌گویی» و «تصنع و تکلف»، به تفصیل سخن گفته است، اما هیچ داوری صریحی در باب کیفیت آنها ابراز نکرده است. او بسیاری از مشخصه‌های شعر این دوره را از ویژگی‌های ادب دوره تیموری

برمی‌شمرد و مثلاً در باب تصنع و تکلف شاعران این دوره معتقد است که نمی‌توان شاعرانی را که به خیالات باریک، مضمون‌گویی، تصنع و تکلف می‌پرداختند، از حقیقت شعر دور دانست و آنها را سرزنش کرد «زیرا میزان و مقیاس فصاحت و بلاغت» دوره تیموری، در همین حد و اندازه بوده است.^{۹۳} در حالی که یارشاطر بسیاری از این مشخصه‌ها را از عوامل انحطاط شعر برمی‌شمرد. او، اولاً اعتقاد دارد که در عهد سلطه مغولان و تیموریان، ویرانی و غارت و فساد چندان بود که احساس یأس و وحشت و عدم اعتماد به نفس در جمهور ایرانیان پدید آورد و سبب گردید ذوق ادبی که در سده‌های پیشین، به‌ویژه در قلمرو سه سبک خراسانی، آذربایجانی و عراقی ظهور کرده بود، دچار ضربه‌ای جبران‌ناپذیر گردد و بیان شعری دچار نقص شود و روشنی، همواری و فصاحت از کلام شاعران رخت بربندد تا جایی که خواننده را در کسب معانی، دچار تردید و تأمل نماید.^{۹۴} یارشاطر اضافه می‌کند که در این دوره، غیر از جامی (که تنها نیمی از عمر را در این دوره گذرانده بود)، به شاعر بزرگ و درجه اول برنمی‌خوریم و شاعرانی مانند قاسم انوار، شاه نعمت‌الله ولی، لطف‌الله نیشابوری، کاتبی ترشیزی و امیرشاهی سبزواری شاعرانی متوسط‌اند و از آن میان شهرت کسانی مانند شاه نعمت‌الله ولی و قاسم انوار مرهون مقام عرفانی ایشان است. یا شاعران درجه اول این دوره، مانند حافظ، ابن‌یمین فریومدی، سلمان ساوجی، عماد فقیه و عبیدزاکانی که در دوره خود تیمور می‌زیستند، در واقع پرورده دوره پیش از تیموری بوده‌اند.^{۹۵} از دیگر کسانی که به بحث در باب سبک شعر در این دوره پرداخته و نظریاتی ارائه کرده، شمیسا است. نظریات او در مجموع به نظریات یارشاطر نزدیک‌تر است. او اعتقاد دارد، به‌رغم وجود شاهان شاعرپرور چون سلطان حسین بایقرا، شاهرخ و بایسنقر، به دلیل ابقاء شرایط اجتماعی در قرن ۹ق و آسیب به ژرف‌ساخت‌های ادبی، تغییری اساسی در شعر این دوره رخ نداد. شاعران و سخنوران بزرگ هم ظهور نکردند و سبک عراقی هم، که به‌طور طبیعی می‌بایست در قرن ۸ق تغییر می‌کرد، بدون تغییر ماند و در نتیجه، عمده کار شاعرانی که مایه و استعدادی داشتند، منحصر می‌شد به اکتفاء و تتبع اشعار بزرگان ادوار پیشین. بی‌جهت نیست که اتهام سرقت ادبی در این دوره بسیار است و حتی جامی را هم

«دزد سخنوران نامی» نامیده‌اند.^{۹۶}

به هر حال سبک و مشخصات شعر عصر تیموری را می‌توان به این صورت تبیین و دسته‌بندی کرد:

ضعف ابداع و ابتکار

در سروده‌های این دوره، ابداع به رکود نسبی رسید و خلاقیت شعری دچار محدودیت گردید. این دو عامل (ابداع و خلاقیت)، هرگز به آن درجه از کمال نرسیدند که شاعر بتواند با اتکا به آنها، هویت و شخصیتی مستقل از میراث شاعران ادوار پیشین برای خویش دست و پا کند. شاعر این دوره با همه تلاش که برای یافتن تصاویر بدیع به کار می‌بست، در یافتن نکته‌های تازه و خیال خاص، ناتوان ماند و در چارچوب مضامین قدما محصور شد. او تنها می‌توانست اشکال و صورت‌های شعر قدما و تشبیهات و استعارات آنها را دچار تغییر و گاه تحریف نماید. انحطاط ادبی و رکود قرایح شاعران تا به آن میزان پیش رفت که صورت‌های خیال، متعلق به شاعران گذشته، مانند کمند گیسو، تیر مژگان و سرو قامت — که در دوره ظهور خود از مظاهر ابداع شعری به شمار می‌رفت — دچار جمود و تکراری ملالت‌بار گشت.^{۹۷} نمونه گویای این نوع از شاعران در استفاده مفرط از تشبیهات، لطف‌الله نیشابوری است. دولت‌شاه درباره او می‌گوید: «صنایع شعری را از استادان، کم کسی چون او رعایت نموده و او در همه نوع، سخنوری کامل است»^{۹۸}.

افراط و مبالغه در مضمون‌سازی

بسیاری از شاعران این دوره بدون وارد کردن مصالح تازه در شعر، به منظور تازگی بخشیدن به سروده‌های خود، شیوه‌ای تازه ابداع کردند که سابقه چندان در ادب فارسی نداشت. آنان علاوه بر حرکت در چارچوب و قوالب شعر کلاسیک فارسی^{۹۹}، بدون اعتنا به سادگی و لطافت طبیعی کلام و استحکام آن، به «خیالات باریک، تصورات مبهم، ایهامات و استعارات غریب» توسل جستند و بدین ترتیب، تناسب میان مضامین بلند و الفاظ عالی را، که در سال‌های آغازین این دوره با ظهور حافظ به اوج خود رسیده بود،

به هم زدند و پایه‌گذار سبکی شدند که در دوره بعد (صفوی) به سبک هندی اشتهار یافت. این گونه شعر به‌ویژه در سروده‌های امیر شاهی سبزواری، کمال خجندی، کاتبی، بساطی، خیالی، آذری و امیر همایون اسفراینی دیده می‌شود. چنان که فغانی، کاتبی و اهلی شیرازی را از پایه‌گذاران حقیقی سبک هندی دانسته‌اند که آنرا از هرات به دهلی، دکن و اصفهان کشاندند. ناگفته نماند، که تمایل به استفاده از نازک‌خیالی و نکته‌پردازی، امر تازه‌ای در سنت شعر غنایی فارسی محسوب نمی‌شد و هرچه که از سده‌های پیشین به سده‌های جلوتر نزدیک‌تر شویم، این تمایل نه تنها بیشتر دیده می‌شود، بلکه کلام نیز به سوی سادگی پیش می‌رود. نمونه واضح این حرکت، تکامل شعر غنایی از سده ۷ به سده ۸ق است که اوج آنرا در سروده‌های شاعرانی مانند سلمان ساوجی، خواجوی کرمانی و سرانجام حافظ می‌توان دید. اما بالعکس در این دوره، شاعران بدون التفات جدی به فخامت الفاظ، به‌گونه‌ای روزافزون به دنبال یافتن نکته‌های باریک افتادند و هرچه که به پایان این دوره نزدیک‌تر می‌شویم، به همان اندازه زیاده‌روی در مضمون‌سازی و دوری از کلام متین بیشتر دیده می‌شود. نمونه واضح این شاعران، جلال اسیر است که «در اسارت مطلق مضامین» به سر می‌برد.^{۱۰۰} البته برخی از ادیبان و سخن‌سنجان دوره تیموری متوجه این پدیده در شعر فارسی شده بودند؛ چنان که دولت‌شاه سمرقندی درباره کمال خجندی می‌گوید: «فضلا بر آن‌اند که نازکی‌های شیخ، سخن او را از سوز و نیاز برطرف ساخته است»^{۱۰۱}؛ و جامی هم درباره همین شاعر آورده است: «در لطافت سخن و دقت معانی به مرتبه‌ای است که بیش از آن متصور نیست، اما مبالغه در آن، شعری را از حد سلاست بیرون برده و از چاشنی عشق و محبت خالی مانده»^{۱۰۲}. البته بهار با نگاهی اجتماعی به این پدیده می‌نگرد و اعتقاد دارد که تضییقات مذهبی و سیاسی سبب گردیده بود تا شاعر به مضمون‌سازی روی آورد و مقصود خویش را در لفافه مضامین پیچیده پنهان سازد؛ آنچنان که «روح حقیقی شعر که درخشیدن معنی و حقیقت از الفاظ» است، در آثار این دوره پیدا نمی‌شود. از باب مثال، بهار به «عدم صراحت و شجاعت ادبی» جامی اشاره می‌کند که آنچنان در سروده‌هایش پنهان شده است که عقاید فلسفی، اجتماعی، عرفانی و سیاسی او را نمی‌توان در کلامش به‌دست آورد.^{۱۰۳}

نارسایی در عبارات و الفاظ

روشنی و فصاحتی که در شعر شاعران خراسانی و عراقی دیده می‌شد، در شعر این دوره کمتر بود. در شعر سبک خراسانی و عراقی، تصاویر مورد نظر شاعران به خوبی دیده و لمس می‌شود و به خوانندگان اشعار انتقال می‌یابد. معانی آن‌قدر روشن است که خواننده، گاه از توجه به لفظ غافل می‌ماند. در حالی که در شعر این دوره، نقص بیان و نارسایی عبارات، که از آن به «ثقل لفظ» تعبیر شده است، غلبه دارد. این تعبیر به آن معنی است که شاعران دوره تیموری به سبب نارسایی در بیان و ضعف کلام، در انتقال تصور و یا تصویری که در ضمیر و خاطر خود داشتند به خواننده و یا مخاطب خویش ناتوان بودند. بعضی از این نارسایی‌ها در شعر این دوره عبارتند از:

۱. بیان معلول، مضطرب، ممل و یا سخیف، مانند:

ما خدا خواهیم خواهی کعبه خواهی بتکده

خانه اعمال ای دل بر بناء نیت است

۲. سستی کلام به سبب اطالة عبارات، اضافات لفظی و اطناب کلام، مانند:

بیا ای ساقی ما تازه کن روح مسیحا را

در اقداح بلورین ریز جانا باده مارا

۳. خلاف قیاس و اغلاط دستوری، مانند:

با رخت صورت چین چند کند دعوی را

پیش رویت چه محل دعوی بی معنی را

۴. سخافت لفظ و سستی اصطلاح:

اگر قبول تو یابم قبولیم ورنه

به هر دو کون چون من ناقبول نتوان یافت

۵. ضعف قوه شاعری در تصنیف سخن، مانند:

نخواهم تند باشد ناوکی کز دلبری آید

که ترسم ناگه از من بگذرد بر دیگری آید

۶. سستی تعبیر و نارسایی لفظ، مانند:

ریاض علم او داده گواهی

به حکمت بر ریاضی و الهی^{۱۰۴}

بهار الفاظ شعر این دوره را فرومایه برمی شمرد و می گوید که «سبک پیچیده و متصنع و بی روح که از عالم الفاظ فرومایه تجاوز نمی نمود، شعر را از قصیده و غزل به حالت ابتذال افکنده و پایه های سبک هندی را» بنیان نهاد^{۱۰۵}.

تکلف و تصنع

خروج شاعر از سادگی بیان و ترتیب کلام را، با این قصد که اعجاب خواننده برانگیخته شود؛ تکلف و تصنع می گویند. تکلف و تصنع ممکن است صوری باشد. در این حالت، شاعر به برخی از صنایع بدیعی، اوزان خاص، قوافی و ردیف های مشکل متوسل می گردد. ممکن است که تکلف، معنوی باشد و در این حالت، شاعر به تشبیهات، استعارات و کنایات مهجور و به طور کلی به تصاویر نامأنوس متمسک می شود. در دوره تیموری، توسل به تکلف، از عادات عمومی شاعران بود و ایشان بیشتر برآن بودند تا اعجاب مخاطبان خویش را برانگیزند و کمتر در پی بیان احوال خود بودند^{۱۰۶}. در میان شاعران متکلف این دوره می توان به لطف الله نیشابوری، امیرالاسلام غزالی، کاتبی نیشابوری، میرمفلسی، فتاحی نیشابوری (سیبک) و ابن حسام اشاره کرد که به لحاظ استفاده از ردیف های دشوار، التزام به برخی کلمات مشخص در تمام ابیات یک قصیده، ساختن مثنوی های ذوبحرین و ذوقافیتین، التزام به انواع جناس در یک مثنوی، پایبندی به صنایع خاص مانند لف و نشر در طول یک قصیده، استعمال کلمات دشوار عربی و آمیختن ترکیبات مشکل آن زبان با زبان فارسی، اشتهار داشتند^{۱۰۷}. مثلاً ابن حسام قصیده ای دارد مملو از صنایع ادبی تربیع، ترصیع، مماثله و لف و نشر که بیت های آنرا می توان به آسانی جابه جا کرد، بی آنکه به ساختمان قصیده آسیبی وارد گردد. لطف الله نیشابوری علاقه خاصی به استفاده از ردیف های حرفی، اسمی و فعلی داشت و در سروده های او تجنیس و مراعات النظیر، به طور چشمگیری وجود داشت. کاتبی نیشابوری هم در عین نگاهداشت لفظ و معنی، از ردیف های مشکل و التزامات دشوار استفاده می کرد^{۱۰۸}.

ناگفته نماند، در همین دوره کسانی که با ادب و ظرایف آن آشنایی داشتند و کمتر خود را در این گونه تکلفات غرق می کردند، متوجه این تصنعات می شدند و در مقام

داوری برمی آمدند و درباره این شیوه سخنوری به اظهار نظر می پرداختند. از جمله، سیمی نیشابوری، جامع دیوان لطف‌الله نیشابوری، درباره او می گوید: «در ابداع و اختراع صنایع غریبه و انشاء و ایجاد بدایع عجیبه، به اقصی الغایه و النهایه می کوشد»^{۱۰۹} و دولت‌شاه سمرقندی درباره کاتبی نیشابوری می گوید: «معانی غریبه صید دام او شد و توسن تند نکته‌دانی طبع شریف او را رام کرد»^{۱۱۰}. در حالی که جامی، با تیزبینی، او را به گونه‌ای متفاوت معرفی می کند و می گوید: «وی را معانی خاص بسیار است و در ادای آن معانی نیز اسلوب خاص دارد. اما شعر وی یک دست و هموار نیست. شتر گربه افتاده است»^{۱۱۱}. علیشیر نوایی با تعجب درباره یکی از قصاید متکلف سید کمال گجکولی می گوید: «در واقع این کارها از شوق بشر بیرون است»^{۱۱۲}. همو درباره یکی از غزلیات مصنوع میرمفلسی می گوید: «این غزل او بسیار مشکل گوی واقع شد»^{۱۱۳}.

تقلید از سبک شاعران ادوار پیش

در این دوره، شاعران به دو شکل به تقلید پرداختند. نخست، تقلید از شیوه سخنوری شاعران ادوار گذشته؛ و دوم، استقبال از سروده‌های پیشینیان، به همان وزن و قافیه. این حرکت، در واقع پیروی از نهضتی بود که از اواخر سدهٔ ۶ق از عراق و آذربایجان آغاز شده بود و در سده‌های ۷ و ۸ق ادامه پیدا کرده و در این دوره شدت گرفته بود. کوشش شاعران بر این معنی تمرکز یافته بود که قصاید دشوار شاعران گذشته را جواب گویند و مشکلی بر مشکلات سابق بیفزایند. مثلاً اگر شاعران متقدم قصیده را با یک بار تجدید مطلع می ساختند، شاعران این دوره، تجدید مطلع همان قصاید را به دو یا سه بار می رساندند. البته تقلید و نظیره‌گویی به قصاید محدود نشد، بلکه دایرهٔ آن به غزل‌سرایی نیز سرایت کرد. این امر به چنان افراطی رسید که بنایی هر وی با تخلصی متفاوت، یعنی با تخلص حالی، دیوانی مستقل از سایر سروده‌های خود که فقط تقلید غزلیات حافظ و سعدی بود، ترتیب داد. ناگفته نماند که ذوق ادبی این دوره، چنین امری را نه تنها می پسندید، که آنرا ستایش هم می کرد و دلیلی بر اثبات فضیلت شاعر برمی شمرد. در محافل و مجامع ادبی سدهٔ ۹ق، میزان و معیار درجهٔ فضل و مهارت شاعر برای همگان این بود که بتواند از عهدهٔ جواب‌گویی قصاید دشوار برآید. مثلاً

دولتشاه سمرقندی در باب کاتبی نیشابوری می‌گوید: «بعضی افاضل در کار او متحیر بودند و او را در جواب قصاید اکابر امتحان می‌کردند و سخن او را محکم می‌یافتند». این تقلید از سوی شاعرانی مانند رستم خوریانی، لطف‌الله نیشابوری، عصمت بخاری، عبدالوهاب اسفراینی، کمال تربتی، مؤید دیوانه، حافظ حلوائی، بابا فغانی، صافی، بابا سودایی، ابن حسام، کاتبی و بنایی صورت می‌گرفت و به صورت نظیره‌گویی بر آثار شاعران پیشین و تصنیف مثنوی‌های عاشقانه و داستان‌های منظوم، سرودن قصایدی به شیوه پیشینیان و یا جواب‌گویی به قصاید معروف قدیم و تقلید از غزل‌سرایان سده ۸ق/۱۴م جلوه می‌یافت. شاعرانی که در این دوره بیشتر مورد تقلید واقع می‌شدند، اینها بودند: انوری ابیوردی، ظهیر فاریابی، خاقانی شروانی، سلمان ساوجی و کمال‌الدین اسماعیل در قصیده؛ و سعدی، حافظ، امیر خسرو دهلوی و کمال خجندی در غزل^{۱۱۴}. ناگفته نماند که نفیسی این تقلید را «نتیجه ناتوانی سرایندگان از پدیدآوردن سبک‌های جدید» می‌داند^{۱۱۵}. ولی صفا اعتقاد دارد که چنین امری نباید موجب سرزنش شاعران این دوره گردد زیرا «میزان و مقیاس فصاحت و بلاغت، همین بود»^{۱۱۶}.

استفاده از صنایع شعری خاص

رویکرد شاعران دوره تیموری به مضمون‌سازی و افراط در آن و نیز سرودن اشعار متکلف و متصنع، سبب گردید تا سرایندگان این دوره به آن دسته از صنایع روی آورند که بتواند مقصودشان را در مضمون‌سازی شعر متکلف برآورده سازد. شاعران این دوره ملاحظات غریبی داشتند. از جمله به اعجاب خواننده شعر خود بیشتر توجه نشان می‌دادند تا بیان احوال خویش. طبع تکلف‌پسند ایشان اقتضا می‌کرد خود را در قوافی و ردیف‌های دشوار افکنند و ملتزم به آنها شوند، مانند ردیف آتش، آب، باد و خاک (عناصر اربعه) در یکی از قصاید کاتبی. التزام به رعایت جناس در قوافی. افراط در نشان دادن تقابل و تضاد معنایی واژگان. التزام به آوردن تعداد کثیری از صنایع شعری در یک قصیده. مثلاً فتاحی نیشابوری در یکی از قصاید خود، مجموعاً ۹۸ صنعت را التزام کرده است. این رویکرد سبب گردید که صنایعی مانند اغراق، مطابقه، مراعات‌النظیر، اعنات یا لزوم مالایلم، ایهام و جناس (به‌ویژه جناس مزدوج)، از سوی

شاعرانی همچون امیر همایون اسفرائینی، شرف‌الدین علی یزدی، کاتبی، لطف‌الله نیشابوری، ابن حسام، کوثری، بساطی سمرقندی و آذری مورد توجه قرار گیرد.^{۱۱۷}

تغییر در رویکرد به مضامین شعر

در این دوره، به تناسب تغییر در شرایط اجتماعی و سیاسی و نیز تغییر در رویکرد شاعران به شعر و ادب و ظرایف آن، مضامین شعری نیز دچار تغییر و دگرگونی شد و مضامینی خاص، مورد توجه شاعران قرار گرفت. از مهم‌ترین مضامین شعر در این دوره می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف - شعر وصفی

در شعر این دوره، از وصف به معنای دقیق آن خبری نیست و شاعر هنگام وصف، تنها به کلیات و صفات عمومی موصوف می‌پردازد و اگر وارد جزئیات هم گردد، دچار اطناب و مبالغه می‌شود. از مهم‌ترین موارد وصف در سروده‌های این دوره، باید به وصف طبیعت و وصف معشوق اشاره کرد. وصف طبیعت، مانند باغ و بوستان، طلوع و غروب آفتاب، آسمان و ستارگان، بیشتر در تشبیب قصاید دیده می‌شود، مانند قصایدی که از لطف‌الله نیشابوری، ابن حسام و کاتبی باقی مانده است. در مثنوی، وصف طبیعت به شکل ساده و در غزل به شکل کوتاه و محدود دیده می‌شود. وصف معشوق، مانند وصف طبیعت بیشتر در تشبیب قصاید (با تکلف)، در غزلیات (اغراق‌آمیز) و در مثنوی‌ها (به‌طور لطیف) دیده می‌شود. این وصف، بیان کلیاتی است از زیبایی معشوق که کمتر به جزئیات و توصیف دقیق آن پرداخته شده است.^{۱۱۸}

ب - شعر اخلاقی

نفوذ مذهب و گسترش بساط تصوف، از مهم‌ترین عواملی بود که به بسط سروده‌های اخلاقی در این دوره دامن زد. مضامین اخلاقی تقریباً همان‌هایی‌اند که از سده ۷ق در شعر فارسی رواج پیدا کرده بود، مانند: ترک لذات نفس، بخشش مال و منال دنیوی، فراهم ساختن اسباب آخرت، قناعت، رضا و تسلیم، و تقبیح دنیا. ارشادات اخلاقی در

غزلیات این دوره، همراه با سوز شاعرانه، موجز، لطیف و حاوی ارشادات اخلاقی است. قصاید اخلاقی این دوره، دو دسته‌اند. دسته اول قصاید عرفانی و دسته دوم قصایدی غیرعرفانی از نوع بث‌الشکوی که معمولاً دلپذیر و مؤثرند، مانند قصاید لطف‌الله نیشابوری و کاتبی^{۱۱۹}.

ج - شعر مذهبی

در این دوره تعلقات دینی و مذهبی بیشتر شد و نیز تشیع آغاز به گسترش کرد و موجب گسترش مضامین دینی و مذهبی در شعر شد. مهم‌ترین مضامین شعر مذهبی در این دوره عبارتند از: حمد خداوند، نعت رسول‌الله، ثنای ائمه اثنی عشری، مناجات، توبه و استغفار، که بیشتر آنها را در قصاید و مثنوی‌ها می‌توان دید. مثلاً ابن‌حسام، دیوانی در توحید و ستایش رسول‌الله (ص) و اهل بیت دارد. همو منظومه خاوران‌نامه را در شرح رشادت‌های امام علی (ع) به نظم درآورد؛ و یا شاه نعمت‌الله ولی، قصایدی در نعت رسول، امام علی و سایر ائمه دارد. دیگر شاعران مانند اهلی شیرازی، قاسم انوار، نظام استرآبادی، لطف‌الله نیشابوری، اوحدی سبزواری و برندق خجندی، مضامین مذهبی را در شعر خود وارد ساختند. ناگفته نماند که رویکرد این شاعران به مضامین مذهبی، بنیان گسترش این گونه شعر در دوره بعد - صفویه - گردید^{۱۲۰}.

د - مرثیه سرایی

سختی‌ها و مصائبی که ایرانیان در دو دوره مغول و تیمور با آنها روبه‌رو شدند، سبب گردید طبع شاعران برای ساختن مرثیه‌ها، پخته‌تر از سایر ادوار شعر فارسی گردد. نتیجه چنین پدیده‌ای خلق مرثیه‌های بسیاری است که اکثراً پرسوز و گداز، مؤثر، کم‌تکلف و روشن است. مرثیه‌ها در این دوره، به دو شکل در دواوین شاعران دیده می‌شود. اول، مرثیه دینی که غالباً مشتمل بر ذکر واقعه کربلا و یا مصائب ائمه شیعی است که در سروده‌های ابن‌حسام بیشتر یافت می‌شود. دوم، مرثیه معمول در مرگ امیران و بزرگان مشهور سرزمین، مانند مرثیه عصمت بخاری در مرگ تیمور. مهم‌ترین مرثیه‌سرایان این دوره عبارتند از: ابن‌حسام، لطف‌الله نیشابوری، سیف‌الدین نقاش، عصمت بخاری، امیر شاهی

و شاه نعمت‌الله ولی^{۱۲۱}.

۵- شعر تعلیمی

در این دوره، سروده‌های تعلیمی یعنی سروده‌هایی که از عواطف و احساسات انسانی دور و بیشتر با مضامین عرفانی، کلامی و فلسفی پیوند یافته بود، رواج یافت. مانند برخی از قصاید و مثنویات عرفانی و فلسفی شاه نعمت‌الله و منظومه‌*انیس‌العارفین* از قاسم انوار تبریزی که دربارهٔ نفس، روح، قلب، عقل و عشق سروده شده است^{۱۲۲}.

۶- شعر طیبت‌آمیز

از ترجمهٔ احوال شاعران این دوره، به‌ویژه از مطالب *مجالس‌النفایس* و *تذکره‌الشعرا* برمی‌آید که از بسیاری صاحبان سروده‌های مطایبه‌آمیز مانند: عصمت بخاری، حافظ سعد، محمد مجلد، کمال تربتی، محمد عالم، برندق، حافظ شربتی، ساغری، بابا سودایی و شهاب ترشیزی، با صفاتی چون «شوخ»، «ظریف و نازک»، «شیرین‌گوی»، «هزال» و «شوخ‌طبع» یاد می‌شده است^{۱۲۳}.

گسترش فن معما در شعر

در سدهٔ ۹ق رواج فن معما به اوج خود رسید و آن «کلامی است موزون که دلالت کند بر اسمی از اسماء به طریق اشارت و ایما»^{۱۲۴}. این فن که در ادوار پیشین به صورت تفنن در شعر دیده می‌شد، در این دوره شیوه‌ای مقبول شد و معیار مهارت، استادی، حدت ذهن و سرعت انتقال قرار گرفت و شاعران بسیاری را به خود مشغول داشت و چند شاعر هم آنرا فن عمدهٔ خود در شاعری قرار دادند. در معميات این دوره، شاعر می‌کوشید، بدون خلل در معنی کلام، اسمی از آن استخراج کند. استخراج اسم مورد نظر، به چند طریق صورت می‌گرفت، از جمله حساب جمل، اضافه یا نقصان حروف، مجاز، کنایه، تصحیف، قلب و یا تبدیل به زبان دیگر^{۱۲۵}. گزارشات بسیاری دربارهٔ اشتغال شاعران به فن معما در تذکره‌ها ضبط شده است^{۱۲۶}. علاوه بر رواج معما در این دوره، مطالعه، تحقیق و تدوین این فن، سخت مورد اقبال مردم بوده است. تذکره‌نویسان

اشاراتی واضح دارند که چگونه کسب و تحصیل معما رواج کامل داشته است.^{۱۲۷} نام بسیاری از شاعرانی که در این دوره به معماگویی می پرداختند مانند سیمی نیشابوری، حافظ سعد، حاجی ابوالحسن، خواجه فضل‌الله ابواللیثی، مولانا علاء چاچی، محمد معمایی (پیر معمایی)، صدر بابر میرزا، محمد مجلد، نعمت‌آبادی، قاضی عبدالوهاب مشهدی، شرف‌الدین علی یزدی، میرعماد مشهدی، محمد آملی و بدیعی در تذکره‌ها یاد شده است.^{۱۲۸} رویکرد به فن معما تا به آن پایه بود که برخی از شاعران «معمایی» تخلص کردند، مانند ملا کلان معمایی، میر حسین معمایی، محمد معمایی و پیر معمایی^{۱۲۹} و بسیاری نیز رسالاتی در «معمیات، لغز و حل‌الفاظ شعر» ترتیب دادند.^{۱۳۰}

کثرت استفاده از غزل

در این دوره انواع ادبی مورد استفاده در شعر فارسی، همان بود که در دوره‌های پیشین دیده می‌شد، ولی میزان کاربرد و رویکرد به آنها تفاوت داشت. مثلاً از میان تمامی انواع شعر فارسی، از قالب غزل بیشتر استفاده می‌شد و همه شاعران، حتی آنان که قصیده‌سرایی ماهر بودند، به سرودن غزل تمایل نشان دادند و کسانی هم که حرفه اصلی‌شان شاعری نبود ولی از ذوق اندکی برخوردار بودند، سعی داشتند غزل بسرایند. علت این امر متعدد است ولی نباید از رویکرد مردمی به شعر فارسی غافل بود. زیرا از یک سو غزل با ذوق عامه مردم سازگاری بیشتری داشت و از سوی دیگر شاعران عامی، قدرت پرداختن به قصیده و قوام دادن به آنرا در خود نمی‌یافتند و به‌ناچار به غزل روی می‌آوردند. بی‌جهت نیست که این دوره را «عصر غزل» نامیده‌اند.^{۱۳۱}

به هر تقدیر در غزل‌های این دوره، دو ویژگی عمده قابل تشخیص است: در شعر شاعران پیرو سعدی، حافظ، خواجه و عبید زاکانی دارای سلاست، فصاحت و روشنی بیشترند، اما مضامین آنها دارای پیچیدگی و باریکی کمتری است. غزلیات شرف‌الدین علی یزدی، لطف‌الله نیشابوری، شاه نعمت‌الله ولی، مغربی تبریزی و قاسم انوار از این نوع است. دوم، شاعران پیرو امیر خسرو و حسن دهلوی بودند که معانی و مضامین غزلیات آنها، نازک و باریک بود اما شور سخن و لطف کلام کمتر در آن دیده می‌شد

و عیوب لفظی و صوری هم بیشتر به چشم می‌آمد. شعر این دسته از شاعران از نظر لفظ، متین‌تر و از جهت معنی روشن‌تر است. این خصوصیات در غزلیات کمال خجندی، بساطی سمرقندی، شیخ آذری، طوسی، خیالی بخارایی، کاتبی ترشیزی و امیرهمایون اسفراینی دیده می‌شود.^{۱۳۲}

از نظر مضمون، غزل‌های این دوره، به ۳ نوع عاشقانه، عارفانه و قلندرانه تقسیم می‌شود. با وجود این تقسیم‌بندی، محور همه آنها عشق است و کمتر غزلی را می‌توان یافت که از این مضمون خالی باشد.^{۱۳۳} محور اصلی در غزل عاشقانه، نیاز عاشق، نیاز معشوق و وصف جمال محبوب است. در این غزلیات، عاشق دارای وجودی محروم، بینوا و ستم‌کش است که به وصال معشوق نمی‌رسد؛ و معشوق سخت ستمگر و بی‌وفاست و التفاتی به نیاز عاشق نمی‌کند و عاشق را به مرحله حرمان، پریشان‌احوالی و حقارت می‌کشاند. این مضامین در غزلیات شرف‌الدین علی یزدی، امیر شاهی سبزواری، کمال خجندی و امیر همایون اسفراینی دیده می‌شود.^{۱۳۴} در غزل عارفانه، موضوع وحدت وجود، به مضمون غالب تبدیل شده است و در کنار مضامین فرعی مانند توحید، فنا در راه معشوق، تکریم پیر، قوت عشق و ضعف عقل، خود را در غزل نشان می‌دهد. شاعران عارف مسلک این دوره، مضمون وحدت وجود را در اشکال مختلف و در قالب تعبیرات گوناگون به کار بسته‌اند. گسترش این مضمون در شاعران عارف مسلک دوره تیموری به میزانی است که اگر از غزل شاعرانی مانند مغربی و شاه نعمت‌الله، مضمون وحدت وجود را بردارند، مضمون قابل توجهی باقی نمی‌ماند. مضمون وحدت وجود، خود را در این اشکال نشان داده است: اتحاد عابد و معبود، عاشق و معشوق، قاصد و مقصود، ناظر و منظور، ساجد و مسجود، خالق و مخلوق، و طالب و مطلوب.^{۱۳۵} غزل قلندرانه از نظر کثرت و اهمیت، به پایه غزل عاشقانه و عارفانه نمی‌رسد. غزل قلندرانه با مضامین عاشقانه، شطحیات عارفانه و یا عبرت‌انگیز همراهی می‌کند و ملامت‌های موضوعاتی چون رندی، مستی و طعن به زاهد است. این نوع غزلیات در سروده‌های شرف‌الدین علی یزدی، مغربی تبریزی، لطف‌الله نیشابوری و شاه نعمت‌الله ولی دیده می‌شود.^{۱۳۶}

پی نوشت

۱. صفا، ۳۰/۱/۳-۳۱۸؛ نفیسی، ۱۳۳/۱-۱۳۵؛ شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۱۸۷-۱۸۸
۲. صفا، ۳۱۷/۳-۳۳۵
۳. همو، ۳۱۷/۳-۳۲۰؛ شمیسا، همان، ۲۰۱، ۲۴۴-۲۴۸
۴. صفا، ۱۱۴۷/۳؛ شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۱۷۱
۵. صفا، ۱۱۴۳/۳-۱۱۴۴
۶. جوینی، ۴-۳/۱
۷. صفا، ۱۱۴۴/۳
۸. نفیسی، ۱۳۵/۱-۱۵۷، ۱۸۲-۱۹۸؛ صفا، ۱۱۴۷/۳-۱۱۵۴
۹. بهار، ۱۷۷/۳-۱۷۸
۱۰. جوینی، ۱۹/۱
۱۱. بهار، ۱۶۷/۳-۱۶۸؛ نفیسی، ۱۳۶/۱؛ شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۱۷۲-۱۷۳
۱۲. شمیسا، همان، ۱۷۴
۱۳. بهار، ۱۷۸/۱-۱۷۹؛ شمیسا، همان، ۱۷۴
۱۴. بهار، ۱۷۸/۳؛ شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۲۴۶-۲۴۷
۱۵. صفا، ۱۱/۴؛ نفیسی، ۲۲۷/۱
۱۶. حافظ‌ابرو، زبده‌التواریخ، ۷۴۴/۲؛ دولت‌شاه سمرقندی، ۲۶۴، ۲۷۳، ۳۳۹-۳۴۰، ۳۵۲-۳۵۰؛ علیشیر نوایی، ۱۲۳-۱۳۱، ۱۷۳-۱۷۵، ۳۱۳-۳۱۶؛ سام میرزا، ۱۴-۲۱؛ فخری هروی، ۴۸-۵۴؛ نیز نک: ربیکا، ۴۱۱-۴۱۳؛ صفا، ۱۰۲/۴-۱۰۳، ۱۲۶-۱۲۹؛ نفیسی، ۲۳۱/۱-۲۳۲؛ یارشاطر، ۶۲-۷۲؛ سمسار، ۸۶
۱۷. بهار، ۱۸۴/۳، ۲۴۴
۱۸. نفیسی، ۲۲۷-۲۲۶/۱
۱۹. همانجا
۲۰. براون، ۲۸۴/۳
۲۱. صفا، ۱۲۴/۴
۲۲. بهار، ۱۸۴/۳-۱۸۸
۲۳. همانجا
۲۴. شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۱۹۸
۲۵. یارشاطر، ۲۶
۲۶. همو، ۵۶
۲۷. همانجا
۲۸. نفیسی، ۲۳۰/۱-۲۳۱، ۲۳۵-۲۸۵
۲۹. شمیسا، همان، ۱۹۸-۱۹۹
۳۰. بهار، ۲۰۷/۳
۳۱. همو، ۱۸۲/۳-۱۸۳
۳۲. همو، ۲۰۷/۳-۲۱۰، ۲۴۲-۲۴۴؛ همچین نک: صفا، ۴۶۴/۴-۴۶۹؛ نفیسی، ۲۳۵/۱؛ شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۲۰۷-۲۰۸
۳۳. نفیسی، ۲۳۰/۱؛ صفا، ۴۷۱/۴-۴۷۲
۳۴. همو، ۴۶۴/۴
۳۵. نفیسی، ۲۳۵/۱
۳۶. بهار، ۲۰۹/۳
۳۷. صفا، ۴۶۴/۴، ۴۷۱
۳۸. براون، ۶۰۹/۳-۶۱۳؛ صفا، ۴۸۹/۴
۳۹. همو، ۵۲۳/۴-۵۴۴، ۵۴۵
۴۰. بهار، ۲۰۸/۳
۴۱. علیشیر نوایی، ۸
۴۲. نک: خواندمیر، ۳/۴، ۱۴، ۵۹، ۷۲، ۱۰۳، ۳۳۵، ۶۲۶، ۶۳۴، ۶۹۲؛ بهار، ۲۰۶/۳؛ صفا، ۵۱۴/۴؛ براون، ۶۱۶/۳-

- ۶۱۹
 ۶۸. بهار، ۲۱۰/۳
 ۶۹. صفا، ۹۴/۴، ۹۸، ۱۰۲
 ۷۰. بهار، ۲۱۵/۳
 ۷۱. نک: صفا، ۹۴/۴-۹۵
 ۷۲. همو، ۹۸/۴، ۱۰۱-۱۰۲؛ نیز نک: نفیسی، ۲۶۳/۱، ۲۷۳
 ۷۳. اوحدی بلیانی، همانجا؛ حکمت، ۱۸۲؛ براون، ۵۳۶/۳؛
 تربیت، ۲۵۸-۲۶۴؛ نفیسی، ۲۵۵/۱-۲۵۶؛ صفا، ۸۸/۴-
 ۸۹. جاهای مختلف؛ نیز نک: بینش، تقی، مقدمه بر
 جامع‌اللاحان، ۵-۱۲، همو، مقدمه بر مقاصداللاحان،
 ۳۲-۳۹
 ۷۴. نفیسی، ۳۴۸/۱-۳۴۹
 ۷۵. فخری هروی، فهرست
 ۷۶. صفا، ۱۶۰/۴
 ۷۷. براون، ۲۸۴/۳
 ۷۸. دولت‌شاه سمرقندی، ۱۰
 ۷۹. علیشیر نوایی، ۱۲۳-۱۳۱، ۳۱۳-۳۱۶؛ صفا، ۱۲۶/۴-
 ۱۲۹
 ۸۰. نفیسی، ۲۳۱/۱-۲۳۲
 ۸۱. براون، همانجا؛ یارشاطر، ۶۰
 ۸۲. علیشیر نوایی، ۱۵۰-۱۶۹، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۲۰
 ۸۳. نک: یارشاطر، ۵۷-۵۸
 ۸۴. همانجا
 ۸۵. علیشیر نوایی، ۹۸، ۱۰۰، جاهای مختلف؛ دولت‌شاه
 سمرقندی، ۴۱۲، ۴۲۷؛ نیز نک: یارشاطر، ۹۲-۹۳؛ صفا،
 ۱۷۲-۱۷۰/۴
 ۸۶. دولت‌شاه سمرقندی، ۱۰
 ۸۷. علیشیر نوایی، ۶، ۱۹، ۳۲-۳۳؛ نیز نک: یارشاطر، ۵۹
 ۸۸. اهلی شیرازی، ۶۲۰
 ۸۹. نک: صفا، ۱۶۳/۴
 ۹۰. علیشیر نوایی، ۳۲-۳۳، ۴۶؛ نیز نک: صفا، ۱۶۳/۴، ۱۷۷،
 ۳۹۹-۳۹۸
 ۹۱. جامی، «سلسله‌الذهب»، سراسر اثر
 ۹۲. نک: سطور پیشین
 ۹۳. صفا، ۱۸۰/۴
 ۹۴. یارشاطر، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۳۷-۱۳۹
 ۹۵. همو، ۱۰۱-۱۰۲
۴۳. نظام‌الدین شامی، ۱۰-۱۱؛ نیز نک: بهار، ۱۹۱/۳؛ صفا،
 ۴۷۹/۴، ۴۸۴؛ براون، ۴۹۲/۳-۴۹۶
 ۴۴. دولت‌شاه سمرقندی، ۳۷۸-۳۸۰؛ خواندمیر، ۱۵/۴-۱۶؛
 اته، ۲۸۸-۲۸۷
 ۴۵. بهار، ۱۹۳/۳
 ۴۶. همو، ۴۹۸/۳، ۵۰۰، ۵۰۴-۵۰۵
 ۴۷. دولت‌شاه سمرقندی، ۳۷۹
 ۴۸. خواندمیر، ۲/۴، ۳۳، ۳۶، ۳۴۱، ۳۵۴، ۶۷۹؛ نیز نک:
 نفیسی، ۲۳۶/۱-۲۴۰، ۲۵۳، ۲۸۴
 ۴۹. نک: همو، ۲۳۷/۱، ۲۴۳-۲۴۴، جاهای مختلف
 ۵۰. صفا، ۱۱۰/۴-۱۱۱
 ۵۱. نک: علیشیر نوایی، ۸، ۲۲، ۲۶، جاهای مختلف؛
 دولت‌شاه سمرقندی، ۴۱۳؛ سام میرزا، ۸۵-۸۶؛ صفا،
 ۱۱۷/۴
 ۵۲. خواندمیر، ۳۳۷/۴، ۳۴۶؛ اوحدی بلیانی، ۲۶۳؛ حکمت،
 ۱۶۶-۱۶۸؛ نفیسی، ۲۴۹/۱، ۲۶۸؛ صفا، ۱۱۹/۴-۱۲۰
 ۵۳. علیشیر نوایی، ۵۷-۵۸، ۲۳۱؛ حکمت، ۱۶۸-۱۶۹؛ صفا،
 ۱۲۱/۴؛ نفیسی، ۲۵۲/۱، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۵
 ۵۴. رشیدی تبریزی، ۵؛ حکمت، ۲۰۴-۲۰۵؛ نفیسی،
 ۲۴۳/۱، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۷۵
 ۵۵. بهار، ۲۰۲/۳
 ۵۶. نفیسی، ۲۵۹/۱
 ۵۷. صفا، ۱۱۱/۴-۱۱۶؛ شهریار نقوی، ۵۹-۶۳؛ ریاحی،
 ۲۱۶-۲۱۳
 ۵۸. نفیسی، ۲۳۵/۱-۲۸۵
 ۵۹. نک: افشار، ۱۷۶؛ میرانصاری، ۷۳، ۹۹-۱۰۰، ۱۳۰، ۱۵۹،
 ۲۱۳، ۲۳۷
 ۶۰. نفیسی، ۲۳۰/۱
 ۶۱. بهار، ۲۰۷/۳-۲۰۸
 ۶۲. نفیسی، ۲۳۰/۱
 ۶۳. نک: قربانی، ۶۰، ۲۳۷، ۲۸۲، ۳۳۹، ۳۶۲، ۳۸۴، ۴۵۸
 ۶۴. نک: صفا، ۱۰۹/۴
 ۶۵. نفیسی، ۲۳۷/۱، ۲۷۳-۲۷۴، ۲۸۲؛ صفا، ۱۰۹/۴-۱۱۰
 ۶۶. نک: مشیری، ۱-۶
 ۶۷. نفیسی، ۲۶۱/۱-۲۶۳

۹۶. شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۲۴۴-۲۴۵
۹۷. نک: یارشاطر، ۱۱۳-۱۱۴
۹۸. ص ۳۱۷، ۳۱۹-۳۲۰؛ همچنین نک: نصرآبادی، ۶۶۲/۲
۹۹. نک: یارشاطر، ۱۱۳-۱۱۴
۱۰۰. امیرشاهی سبزواری، ۵، ۴۳، جاهای مختلف؛ فغانی، ۳۸۱؛ یارشاطر، ۱۰۴-۱۰۵، ۱۱۴-۱۱۷؛ صفا، ۱۶۴/۴-۱۷۳، ۱۶۶؛ نفیسی، ۲۳۵/۱
۱۰۱. دولت‌شاه سمرقندی، ۳۲۸
۱۰۲. جامی، «سلسله‌الذهب»، ۱۰۵-۱۰۶
۱۰۳. بهار، ۲۲۷/۳
۱۰۴. یارشاطر، ۱۰۶-۱۱۲
۱۰۵. بهار، ۱۸۵/۳؛ برای نمونه استفاده از اطناب نک: شاه نعمت‌الله ولی، ۶۲۸-۶۲۹
۱۰۶. یارشاطر، ۱۱۹؛ صفا، ۱۷۲/۴-۱۷۳
۱۰۷. یارشاطر، ۱۲۲-۱۲۴؛ صفا، ۱۷۴/۴؛ درباره یکی از قصاید مصنوع امیرالاسلام غزالی، نک: علیشیر نوایی، ۱۴؛ برای نمونه تکلف در مثنوی، نک: فتاحی نیشابوری (سبک)، ۵۷-۶۳
۱۰۸. صفا، ۱۷۴/۴-۱۷۶
۱۰۹. نک: یارشاطر، ۱۲۳
۱۱۰. دولت‌شاه سمرقندی، ۳۵۵
۱۱۱. جامی، بهارستان، ۱۰۷
۱۱۲. علیشیر نوایی، ۳۴-۳۵، ۲۰۷
۱۱۳. همو، ۲۰-۳۰
۱۱۴. دولت‌شاه سمرقندی، ۵۲۷؛ علیشیر نوایی، ۳۲، ۳۵، ۴۲، ۲۵۵؛ صفا، ۱۶۹/۴-۱۷۰، ۱۷۸-۱۸۰
۱۱۵. نفیسی، ۲۲۹/۱-۲۳۰
۱۱۶. صفا، ۱۸۰/۴
۱۱۷. یارشاطر، ۱۲۹-۱۳۷
۱۱۸. یارشاطر، ۲۱۳-۲۱۹
۱۱۹. شاه نعمت‌الله ولی، ۳۸؛ ابن‌حسام قهستانی، ۱۰؛ دولت‌شاه سمرقندی، ۴۳۷؛ یارشاطر، ۲۱۹-۲۲۲
۱۲۰. یارشاطر، ۲۱۳، ۲۲۲-۲۲۸؛ صفا، ۱۸۶/۴-۱۸۷
۱۲۱. شاه نعمت‌الله ولی، ۱۹۷؛ امیر شاهی سبزواری، ۷۰؛ یارشاطر، ۲۲۹-۲۳۱
۱۲۲. شاه نعمت‌الله ولی، ۲۱-۲۲؛ یارشاطر، ۱۳۲-۲۳۳
۱۲۳. علیشیر نوایی، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۳۴، ۴۵، ۴۷، ۵۱؛ دولت‌شاه سمرقندی، ۳۹۱، ۴۲۲، ۴۶۴، ۴۷۸؛ یارشاطر، ۲۳۴-۲۳۸
۱۲۴. علیشیر نوایی، ۱۹۱؛ برای اطلاعات بیشتر درباره معما، نک: رادفر، ۱۰۶۲/۲
۱۲۵. یارشاطر، ۲۴۱
۱۲۶. نک: علیشیر نوایی، ۲۷، ۳۳؛ دولت‌شاه سمرقندی، ۴۱۳
۱۲۷. علیشیر نوایی، ۴۶، ۱۰۹؛ دولت‌شاه سمرقندی، ۴۱۳
۱۲۸. نک: علیشیر نوایی، ۸، ۲۲، جاهای مختلف؛ دولت‌شاه سمرقندی، ۴۱۳، ۴۶۴-۴۶۵؛ سام میرزا، ۸۶؛ ۳۷۳/۱
- امیر شاهی سبزواری، ۱۰۳؛ نیز نک: حکمت، ۶۶-۶۸
۱۲۹. نک: علیشیر نوایی، ۳۴، ۳۷، جاهای مختلف؛ دولت‌شاه سمرقندی، ۳۰۸
۱۳۰. نک: سطور پیشین
۱۳۱. نک: شفیع‌ی کدکنی، ۳۲؛ صفا، ۱۸۷/۴-۱۸۹
۱۳۲. یارشاطر، ۱۴۱-۱۴۲
۱۳۳. همو، ۱۴۴
۱۳۴. امیر شاهی سبزواری، ۷۸، ۹۰-۹۱ (غزل‌های شم ۱۴۶، ۱۷۰)؛ شاه نعمت‌الله ولی، ۹۱ (غزل شم ۱۹۶)؛ نیز نک: یارشاطر، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۸-۱۴۹
۱۳۵. برای نمونه، نک: قاسم انوار، ۳۳-۳۴؛ شمس مغربی، ۱۷۲-۱۷۳؛ خیالی بخارایی، ۴۱-۴۲؛ نیز نک: یارشاطر، ۱۶۴-۱۷۱
۱۳۶. نک: شمس مغربی، ۱۷۱-۱۷۲؛ شاه نعمت‌الله ولی، ۴۶۶-۴۶۷؛ نیز نک: یارشاطر، ۱۷۲-۱۷۳؛ برای آگاهی بیشتر از میزان کاربرد دیگر انواع شعر فارسی، مانند مثنوی، قصیده، قطعه و رباعی، نک: همو، ۱۷۶-۲۱۲

کتابشناسی:

- ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، قاهره، ۱۹۶۳ م.
- ابن حسام قهستانی، محمد، دیوان، به کوشش احمد احمدی بیرجندی، مشهد، ۱۳۶۶ ش.
- اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمه رضا زاده شفق، تهران، ۱۳۳۷ ش.
- افشار، ایرج، *کتابشناسی فردوسی*، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- امیر شاهی سبزواری، آق ملک، دیوان، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات/العاشقین*، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شم ۵۳۲۴.
- اهلی شیرازی، محمد، *کلیات*، به کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۴۴ ش.
- براون، ادوارد، *از سعدی تا جامی*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش.
- بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- بینش، تقی، *مقدمه بر جامع الاحیان عبدالقادر مراغی*، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- همو، *مقدمه بر مقاصد الاحیان عبدالقادر مراغی*، تهران، ۱۳۵۶ ش.
- تربیت، محمدعلی، *مقالات*، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- همو، *هفت اورنگ*، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- همو، «سلسله الذهب»، *مثنوی هفت اورنگ*، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشا*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱ م.
- حافظابرو، عبدالله *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- حکمت، علی اصغر، *جامی*، تهران، ۱۳۲۰ ش.
- خواندمیر، غیاث الدین، *تاریخ حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- خیالی بخارایی، دیوان، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۵۲ ش.

- دولت‌شاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰ م.
- رادفر، ابوالقاسم، فرهنگ بلاغی - ادبی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
- رشیدی تبریزی، یاراحمد، رباعیات خیام (طربخانه)، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ریاحی، محمدامین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- ریپکا، یان و دیگران، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه کیخسرو کشاورز، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- سام میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- سمسار، محمدحسن، کاخ گلستان، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- شاه نعمت‌الله ولی، کلیات اشعار، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ادبیات فارسی از عصر جامی تا روزگار ما، ترجمه حجت‌الله اصیل، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- شمس مغربی، محمد شیرین، دیوان، به کوشش ابوطالب میرعابدینی، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- شمیسا، سیروس، سبک شناسی نثر، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- همو، سبک شناسی شعر، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- شهریار نقوی، حیدر، فرهنگ نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۱ ش.
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- علیشیرنوازی، مجالس النفایس، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ ش.
- فتحی نیشابوری (سبک)، محمدیحیی، دستور عشاق، به کوشش ر. س. گرین شیلدز، لندن، ۱۹۲۶ م.
- فخری هروی، محمد، جواهرالعجائب، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸ م.
- فغانی، دیوان، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۰ ش.
- قاسم انوار، علی، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ ش.
- قربانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- مشیری، محمد، مقدمه بر ارشادالزراعة ابونصر هروی، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- میرانصاری، علی، کتابشناسی شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به کوشش محسن ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش فیلیکس تاور، تهران، ۱۳۶۳ ش.

نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران، تهران، ۱۳۴۴ش.

نوایی، عبدالحسین، مقدمه بر مطلع سعدین عبدالرزاق سمرقندی، تهران، ۱۳۵۳ش.

واصفی، محمود، بدایع الوقایع، به کوشش الکساندر بالذیرف، تهران، ۱۳۴۹ش.

یارشاطر، احسان، شعر فارسی در عهد شاهرخ، تهران، ۱۳۳۴ش.

نمایه

- آئین دبیری، ۸۴
- آبست و نبیذست (ترانه)، ۵۶۳، ۵۶۹
- آتشکده آذر، ۳
- آتشکده کرکویه (سرود)، ۱۴۷
- آتشی، منوچهر، ۵۵۸
- الآثار الباقیه، ۲۸۰-۲۸۱، ۳۰۳-۳۰۴، ۳۰۵-۳۰۷
- آثار البلاد، ۵۸۴
- آثار الوزراء، ۷۱۸
- آثار علوی، ۱۰، ۶۶۰
- آداب الحرب والشجاعة، ۱۰
- آدولونگ، یوهان کریستف، ۹۱
- آذر بیگدلی، ۳
- آذربایجان، ۱، ۸۹، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۸۵، ۲۸۷، ۵۰۸، ۵۱۷، ۶۰۹، ۶۵۵، ۷۰۳، ۷۱۷، ۷۲۸
- آذربایجان، جمهوری، ۱۳۱
- آذربایجان، مردم، ۶۵۴
- آذربایجانی (سبک ادبی)، ۷۲۳
- آذری (زبان)، ۳، ۱۳۱، ۱۸۵
- آذری (شاعر)، ۷۲۵، ۷۳۰، ۷۳۴
- آرامی (خط)، ۱۳۲-۱۳۳
- آرامی (زبان)، ۲
- آرایه‌های ادبی، ۵۶۰، ۶۷۹، ۶۸۶
- آرایه‌های شعری، ۵۵۳
- آرایه‌های لفظی، ۵۴۰
- آرزو دختر ماهیار دهقان، ۱۴۷
- آریایی، پهلوانان، ۴۳۸
- آریایی، نژاد خالص، ۱۰۴
- آزادسرو، ۱۴۳
- آسود الزید (از عیاران)، ۶۱۷
- آسورستان (استان)، ۲۸
- آسوری (قوم)، ۴۷۶
- آسی (زبان)، ۱۳۱
- آسیای درونی، ۳۸۵
- آسیای شرقی، ۲۲۵
- آسیای صغیر، ۴، ۸۳، ۸۶، ۱۹۹، ۵۳۱، ۶۵۸-۶۵۹، ۶۸۷، ۶۹۶
- آسیای صغیر، صحراها، ۵۳۱
- آسیای غربی، ۳۰۵
- آسیای مرکزی، ۷، ۱۳۵، ۱۹۴، ۲۰۳
- آسیای میانه، ۱۳۱، ۳۸۶، ۷۰۳

- آسیغتگین غازی، صاحب‌الجیش، ۳۵۵
 آشنایی با عروض و قافیه، ۷۰
 آغاجی بخاری (شاعر)، ۴۲۸
 آغش وهادان (حاکم گیلان)، ۲۹۳
 آفریقا، ۱۳۸-۱۳۹
 آفریقای شمالی، ۶۱۸
 آفرین‌نامه، ۱۴۸
 آق‌قویونلو، ۷۰۳
 آکسفورد، کتابخانهٔ بادلیان، ۳۰۵-۳۰۶
 آل اسفندیار، ۶۵۴-۶۵۶، ۶۸۰، ۶۸۸
 آل افراسیاب، ۲۵۲-۲۵۳، ۳۸۹، ۵۰۶، ۶۶۲
 آل باوند، شاهان، ۱۳۲
 آل بویه
 پادشاهان، ۱۳۸
 دوره، ۲۴۸، ۵۰۸-۵۱۰
 سلسله، ۲۶۱، ۳۰۴، ۵۸۹
 آلتون‌تاش، خوارزمشاه، ۲۱۷، ۲۵۷
 آل جلایر، ۷۰۳
 آل خجند، ۶۵۴
 آل سامان، نک: سامانیان
 آل سبکتگین، نک: غزنویان
 آل سلجوق، نک: سلجوقیان
 آل سهل، ۲۴۸
 آل صاعد، ۶۵۴
 آل طاهر، نک: طاهریان
 آل فریغون، ۳۸۳
 آل لیث، نک: صفاریان
 آلمان، ۲۵۳
 آلمانی (زبان)، ۵۴۰
 آلمانی، دست‌نویس، ۹۳
 آلمانی‌ها، ۱۰۸
 آل محمود بن سبکتگین، ۳۱۷
 آل مظفر، ۷۰۳
 آمد نامه (رساله)، ۸۸
 آمدن شاه بهرام ورجاوند (سرود)، ۱۵۱، ۱۵۹
 آمریکا، ۱۰۸
- آمریکا، قاره، ۱۲۱
 آمریکایی، زبان‌شناس، ۹۳
 آمریکایی، شرق‌شناسان، ۵۶۹
 آمریکایی، فرهنگ‌های بومیان، ۱۲۱-۱۲۲
 آمفیون، ۴۳۹
 آمل، ۳۸۲
 آمل، مردم، ۳۸۲
 آملی، شمس‌الدین، ۶۹۵
 آناتولی، ۱۹۴، ۵۱۸
 آنتون میه (زبان‌شناس)، ۱۹۳
 آنتیگون، ۳۵۴
 آندره مارتینه، ۹۴
 آنکارا، ۸۴
 آنگلو ساکسون
 اشراف، ۱۰۵-۱۰۶
 زبان، ۱۰۵-۱۰۶
 شعر، ۱۰۸
 قوم، ۱۰۵-۱۰۶
 آواز، هنر، ۷۲۰
 آوی، حسین ابن محمد بن ابی‌الرضاء، ۷۰۱
 آهنی، غلامحسین، ۶۷
 آیین دبیری، ۵۵۰
 آیین هوشنگ، ۵۷۳
 ائمهٔ اثنی عشری، ۷۳۱
 ائمهٔ دین، ۵۰۳
 أبان بن عبد الحمید لاحقی رقاشی، ۱۳۰
 ابدع البدایع، ۶۵
 ابراهیم (ع)، ۴۳۱
 ابراهیم (ع)، دین، ۶۰۱
 ابراهیم بن ادهم، ۲۳۴، ۵۲۶
 ابراهیم بن اشتر، ۱۱۶
 ابراهیم بن مسعود غزنوی، ۲۱۷، ۶۶۱
 ابراهیم بن مهشاد اصفهانی، ۶، ۱۳۱
 ابراهیم پاشا، داماد، ۳۰۶، ۳۰۸
 ابراهیم سلطان، ابوالفتح (فرزند شاهرخ)، ۷۰۴، ۷۱۲

- ابراهیم فاروغی، ۷۰۸، ۷۱۵
 ابراهیم مسکین، ۷۱۵
 ابراهیم ینال، ۳۸۶، ۳۸۷، ۵۰۱، ۵۳۱
 ابرک، ۶۰۶
 ابن ابی الأصغ، احمد، ۲۵۹
 ابن ابی الخیر، احمد زرکوب شیرازی، ۷۰۱
 ابن اثیر، ۵۲-۵۳
 ابن اسحاق، ۲۷۵
 ابن اسفندیار، ۱۳۲، ۲۹۳، ۶۲۴-۶۲۶
 ابن الندیم، ۱-۲، ۱۳۰، ۱۴۲، ۵۸۹
 ابن النسابة العلوی، ۵۶۱
 ابن بزاز، ۷۰۱
 ابن بعیث (شاعر)، ۱۵۶
 ابن بلخی، ۶۷۱
 ابن بی بی، ۷۰۰
 ابن جوزی، ۶۱۷
 ابن حسام، ۷۲۷، ۷۲۹-۷۳۱
 ابن حوقل، ۵۸۳-۵۸۴
 ابن خردادبه، ۶، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۲، ۳۱۳-۳۱۴
 ابن خلدون، ۶۱
 ابن درید، ۳۱
 ابن دهشتی گبرکان، ۲۸۵
 ابن سکیت، ۱۸۷
 ابن سینا، ۱۴-۱۵، ۳۱، ۴۴، ۱۰۹، ۵۸۴، ۶۵۹، ۶۸۱
 ۷۱۷
 ابن شهاب، ۷۱۳
 ابن عبادی، ۵۶۱
 ابن عماد استرآبادی، ۷۱۴
 ابن عمید (دبیر)، ۵۵۲
 ابن معتز، خلیفه عباسی، ۴۷، ۵۶
 ابن معین، ۷۱۳، ۷۱۶
 ابن مقفع، ۱، ۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲-۱۳۴، ۱۴۸، ۲۳۷، ۲۷۲،
 ۲۷۴، ۲۷۸، ۵۵۹، ۵۶۳
 ابن مهنا، ۸۶
 ابن واضح یعقوبی، ۳۳۱
 ابن هارون دشت میثانی، سهل، ۱۳۰
- ابن هشام، ۲۷۴، ۲۷۶-۲۷۷
 الابنیه عن حقائق الادویه، ۵، ۱۰
 ابن یمین فریومدی، ۶۹۶، ۷۲۳
 ابوابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبداللّه مستملی
 بخارایی، ۲۳۰
 ابواحمد خلیل، ۶۱۲
 ابواسحاق ابراهیم بن ممشاذ اصفهانی یا المتوکل،
 ۱۸۷
 ابواسحاق اینجو، شیخ، ۵۸
 ابواسحاق کازرونی، ۷۰۰
 ابواسحاق نظام، ۲۱۸
 ابوالاشعث قمی (شاعر)، ۱۵۶
 ابوالحارث فریغون، ۲۶۰
 ابوالحسن العبد الکانی، ۳۸۲
 ابوالحسن اهوازی، ۵۷۷
 ابوالحسن سرخسی بهرامی، ۵۴
 ابوالحسن سیمجور، ۲۹۶
 ابوالحسن صاعد بن علی گرکانی، ۷۱۷
 ابوالحسن علی بن فضل بن احمد اسفراینی، ۲۶۶
 ابوالعباس اسفراینی، فضل بن احمد، ۲۲۶-۲۲۷، ۲۶۰-
 ۲۶۱، ۲۶۶، ۳۷۱، ۴۰۳-۴۰۷، ۵۱۶
 ابوالعباس ثعلب، ۱۸۷
 ابوالعباس مأمون بن مأمون، خوارزمشاه، ۲۵۶-۲۵۷
 ابوالعباس محمد بن ذؤیب الافقینی العمانی (شاعر)،
 ۱۱۸
 ابوالعتاهیه، ۶، ۱۳۱
 ابوالغازی حسین بن منصور، ۷۰۹
 ابوالفتح بستی، ۲۱۷
 ابوالفتح علی بن محمد بستی (کاتب)، ۲۴۹، ۵۰۵
 ابوالفتح منجم (کاتب)، ۵۰۴
 ابوالفتوح رازی، ۵۲۱
 ابوالفتوح عبدالرحمان بن محمد نیشابوری، ۶۷۰
 ابوالفرج اصفهانی، ۱۵۱
 ابوالفرج رونی، ۱۰، ۶۶۱، ۶۶۴
 ابوالفضل (پسر شیخ مبارک)، ۵۷۲-۵۷۳
 ابوالقاسم بن ابوبکر لیثی سمرقندی، ۵۸

- ابوالقاسم حریش، ۲۲۲
 ابوالقاسم کعبی / بلخی، ۱۸۵-۱۸۶
 ابوالقاسم منصور بن محمد کثیر، ۵۰۸
 ابوالمؤید بلخی، ۱۴۷، ۲۸۲-۲۹۴، ۵۹۰
 ابوالمعالی غزنوی، ۶۷۰، ۶۷۴
 ابوالوفاء خوارزمی، ۷۲۰
 ابوالهیثم گرگانی (شاعر)، ۴
 ابوالینبغی عباس بن طرخان (شاعر)، ۷، ۱۵۲
 ابوبکر بن سعد زنگی، ۶۸۴
 ابوبکر حصیری، ۲۰۱
 ابوبکر خوارزمی، ۳۱۱-۳۱۲
 ابوبکر عتیق بن محمد سورآبادی هروی، ۶۷۰
 ابوبکر محمد بن مظفر چغانی، ۲۹۵
 ابوبکر، خلیفه اول، ۳۴۷، ۳۶۳
 ابونمام، ۱۸۶
 ابوجعفر محمد بن حبیب بغدادی، ۷
 ابوجهل، ۳۳۵
 ابوحاتم اسفزاری، ۶۵۹-۶۶۰
 ابوحاتم رازی، ۳۰-۳۱، ۱۳۷، ۱۸۰
 ابوحفص حکیم بن احوص سفدی (شاعر)، ۷، ۱۵۰، ۱۵۳-۱۵۲
 ابوحنیان توحیدی، ۶۱۶
 ابوحنیان نحوی، ۸۶
 ابوزکریا یحیی بن زیاد الفراء، ۲۷۷
 ابوسعید غانمی، ۶۵۹-۶۶۰
 ابوسعید ابی الخیر، ۲۲۹، ۵۰۲
 ابوسعید احمد بن شیبیب شیبیبی، ۲۶۱
 ابوسعید احمد بن محمد منشوری سمرقندی، ۵۵
 ابوسعید بهادر خان (ایلخان مغول)، ۵۷۰، ۷۰۳، ۷۱۱
 ابوسعید گورگانی، ۷۱۱
 ابوسلیک گرگانی (شاعر)، ۴، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۸۲-۱۸۴
 ابوسهل مسیحی (پزشک)، ۶۸۱
 ابوشرف جرفادقانی، ۵۶۲، ۵۷۹، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۸۸
 ابوشکور بلخی (شاعر)، ۴، ۱۴۸، ۴۲۸
 ابوطالب موسوی فندرسکی، ۶۴، ۶۶
- ابوطاهر خسروانی (شاعر)، ۱۵۳، ۱۵۷
 ابوطاهر شمس الدوله، ۵۸۹
 ابوطیب محمد بن حاتم مصعبی (شاعر)، ۱۵۷
 ابوعبدالله محمد ابن احمد جیهانی، ۲۵۱
 ابوعبدالله محمد بن حسن ترمذی (عارف)، ۶
 ابوعبدالله محمد بن موسی فرالای (شاعر)، ۱۵۷
 ابوعبید قاسم ابن سلام، ۱۸۶
 ابوعبیده معمر بن مثنی، ۴۷، ۵۰-۵۱، ۵۴، ۱۳۰
 ابوعثمان سعید بن حمید بختگان، ۱۳۰
 ابوعلی حسن بن موسی بن سلجوق (امیر سلجوقی)، ۵۳۱
 ابوعلی محمد بن احمد بلخی، ۲۷۹-۲۸۲
 ابوعلی محمد بن عیسی دامغانی، ۲۹۹
 ابوعلی مسکویه، ۴۲۵-۴۲۶
 ابومسلم مروزی اصفهانی الاصل، ۱۵۶
 ابومسلم نامه، ۱۰، ۵۹۴
 ابومطیع بلخی، ۲۸۶-۲۸۷
 ابومعشر بلخی، ۱۸۷
 ابومنصور المغمزی، ۳۲۹، ۳۳۳-۳۳۴، ۳۳۶، ۳۴۰
 ابومنصور محمد بن عبدالرزاق طوسی، ۱۳۸، ۲۹۴-
 ۳۴۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۷۱-۴۷۲
 ابومنصور موفق هروی، ۵
 ابونصر احمد بن نصر قباوی، ۶۷۰
 ابونصر صینی، قاضی، ۳۷۴
 ابونصر عتبی، ۱۳۸
 ابونصر مالک بن هیثم، ۱۴۲
 ابونواس اهوازی (شاعر)، ۶، ۱۱۸-۱۱۹، ۱۳۱، ۱۷۵، ۱۸۳
 ابوهلال عسکری، ۶، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۶، ۱۴۴
 ابویوسف یعقوب بن احمد بن محمد، ۳۰۸
 ابیوردی، ۵۶۱
 اتابک موصل (کتابخانه)، ۵۶۰، ۵۷۰
 اتابکان آذربایجان، ۲۸۸، ۶۵۴
 اتابکان جزیره، ۲۳۷
 اتابکان فارس، ۶۵۴
 اتابکان لرستان، ۶۵۴

- اتابکان موصل، ۵۵۹
 اثیرالدین اخسیکتی، ۶۶۴، ۶۶۲، ۶۶۴
 اثیرالدین اومانی، ۶۹۶
 احادیث، ۵۵۱-۵۵۳، ۵۶۰، ۵۷۵، ۵۹۹، ۶۶۶، ۶۷۰، ۷۰۸
 احزاب چپ، ۱۰۴
 احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۳
 الاحکام السلطانیة، ۵۰۹
 احمد بن اسحاق قیسری/قیصری، ۷۱۵
 احمد بن اسد سامانی، ۲۵۰-۲۵۱
 احمد بن اسماعیل، امیر سامانی، ۳۸۵
 احمد بن تاج‌الدین ابراهیم خضر، ۷۱۵
 احمد بن حسن میمنندی، ۱۳۸
 احمد بن سهل (حاکم مرو)، ۱۴۳
 احمد بن عبدالصمد، ۲۱۷
 احمد بن عبدالله خجستانی (امیر)، ۱۵۷
 احمد بن محمود طوسی (شاعر)، ۶۹۷
 احمد جام، ۱۱، ۷۲۰
 احمد حسن (شاعر)، ۵۶۱
 احمدی گرمیانی، ۷۱۵
 الاحیاء فی حل المعما، ۵۹، ۷۱۳
 اخبار الطوال، ۴۲۵
 اخبار المقنع، ۱۱۵
 اخبار عجم، ۳۰۱-۳۰۲
 اختصار اصول اقلیدس، ۶۶۰
 اختیار معرفة الرجال، ۳۳۴
 الاختیارات العلائیة، ۶۶۰
 اختیارات شاهنامه، ۳۲۰، ۳۲۳
 اخلاق اسلامی، علم، ۵۴۱
 اخوان ثالث، مهدی، ۵۵۸
 ادات الفضلاء، ۷۰۸، ۷۱۵
 ادب فارسی، ادوار، ۱۷۳-۱۷۴، ۱۹۴
 ادب فارسی، استادان و بزرگان، ۶۸، ۵۰۲
 ادب فارسی، علما، ۱۰۴
 ادب مردمی، ۵۸۰
 ادبی، متون، ۵۵۹
 ادبیات حماسی، ۲۱۴، ۲۴۷
 ادبیات سکولار، ۵۸۵
 ادبیات شفاهی، ۱۴۴
 ادبیات عامیانه، نک: ادبیات فولکلور
 ادبیات عشقی - جنسی، ۱۳۳
 ادبیات غیر کلیسایی، ۵۸۵
 ادبیات فولکلور، ۱۵۱، ۱۵۴، ۵۸۲-۵۸۴، ۵۸۹، ۵۹۱-
 ۵۹۲، ۵۹۴-۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۰-۶۰۳، ۶۰۶-
 ۶۰۷، ۶۰۹-۶۱۰، ۶۱۷
 ادوارد ویلیام لین (مستشرق)، ۵۰۳
 ادیب صابر ترمذی (شاعر)، ۶۵۶-۶۵۷، ۶۶۱، ۶۶۶، ۶۶۹
 ادیب طوسی، محمدامین، ۵۵۶-۵۵۷
 ارامنه، ۲۷۷
 اران، ۱۳۱، ۵۰۸
 ارانی (زبان)، ۳، ۱۳۱
 اربعین، ۷۱۸
 ارتدکس، مسیحی، ۴۷۸
 ارجاسپ تورانی، ۳۱۴، ۴۱۶-۴۱۷
 ارجان فارس، ۶۱۶
 ارژنگ دیو، ۲۲۷-۲۲۸
 ارژنگ، غلامرضا، ۹۴
 ارسطاطالیس، نک: ارسطو
 ارسطو، ۴۴، ۵۴۷، ۶۰۰
 ارسلان خان، ۶۰۱
 ارشادالزراعة (اثر: فاضل هروی)، ۷۰۸، ۷۱۷
 ارمن شاه، ۶۰۷
 ارمنستان، ۵۱۷، ۷۰۳
 ارمنی، متون، ۳۳۳
 اروپا، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۲۰۲، ۲۵۴، ۳۳۰، ۳۳۳، ۵۴۴
 آثار و متون، ۷۲، ۱۱۱، ۵۴۳
 ادبا، ۲۵۴
 اشراف، ۵۴۲-۵۴۴
 اندرزنامه‌ها، ۵۴۲-۵۴۳
 پادشاهان، ۵۴۶
 تاریخ، ۲۰۲
 رنسانس، ۵۴۲

- عوام، ۵۴۳
عهد تجدد، ۵۴۲
قرون وسطا، ۱۰۱، ۳۶۸، ۵۴۲-۵۴۳، ۵۸۵، ۶۰۵، ۶۱۰، ۶۱۹
کفار، ۶۲۱
نظریه‌های سیاسی، ۱۰۲
اروپای غربی، ۱۰۱، ۶۱۸
اروپایی
ادبیات، ۵۴۰، ۵۸۵
اشراف قرون وسطا، ۵۴۲-۵۴۳
اعداد سنتی، ۱۲۲
حماسه‌سرایان، ۴۳۶
زبان‌های مختلف، ۳۷، ۸۹، ۲۱۸
علماء و محققان، ۹۴، ۱۰۳، ۲۶۹
فرهنگ‌ها، ۱۱۱
کتب گرامر، ۸۹-۹۰
کشورها، ۱۱۰
کمونیست‌ها، ۱۰۴
گرامر، ۹۱-۹۲
مسیحیان، ۵۸۳، ۵۸۵
نویسندگان قرون وسطایی، ۱۰۷
اروپاییان، ۱۲۱-۱۲۲، ۲۷۱، ۳۴۴، ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۸، ۴۴۶، ۴۷۲، ۵۸۵، ۶۰۸
ازبکستان، ۱۱۱
ازرقی (شاعر)، ۶۶۱
اساطیر باستانی، ۲۷۷
اسپانیا، ۳۶۸
اسپانیولی (زبان)، ۲۲۳
استانبول، ۹۰، ۳۳۹
استانلی لین پول (مستشرق)، ۵۰۳
استر، ۲۶۸
استرآبادی (زبان)، ۳
استرابن (جغرافی‌دان)، ۲۶۷
اسحاق ابن طلیق (کاتب)، ۲
اسحاق بن حسان خدیمی سغدی، ۶، ۱۳۱
اسحاق پسر البتگین، سلطان غزنوی، ۵۲۸
اسد بن عبدالله قسری، ۷، ۱۵۱
اسد سامانی، ۲۵۰-۲۵۱
اسدی طوسی، ۵، ۱۵، ۱۹۶، ۲۰۹، ۲۸۲-۲۸۴، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۶۱، ۵۰۸، ۵۷۲، ۶۶۰، ۶۶۳
اسرارالبلاغه، ۴۸، ۵۰-۵۱
اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ۱۰، ۶۷۱، ۶۷۳
اسرارنامه، ۷۱۵
اسفار خمسة تورات، ۸
اسفراینی، فضل بن احمد (وزیر)، ۴
اسفزاری، ابی المظفر، ۵۰۴-۵۰۵
اسفزاری، فضل‌الله بن عثمان بن محمد، ۵۵۸
اسفزاری، معین‌الدین، ۷۰۹، ۷۱۳-۷۱۴
اسفند سوختن، رسم، ۲۰۶
اسفندیار، ۲۲۷، ۲۷۴-۲۷۶، ۳۰۲، ۳۳۳، ۳۴۳، ۳۵۴
۳۵۶، ۴۱۷، ۴۲۶، ۴۳۳-۴۳۵، ۴۴۴
اسک/ارشک اشکانی، ۱۳۴
اسکاتناخ (ملکه)، ۴۴۶-۴۴۷
اسکندر ابن عمر شیخ، ۷۱۹
اسکندر، ۱۴۷، ۲۲۷، ۳۱۳-۳۱۴، ۴۳۳، ۵۹۴، ۵۹۷-۵۹۸، ۶۰۰-۶۰۲، ۶۰۴، ۶۰۸-۶۰۹
اسکندر، فتوحات، ۱۰۱
اسکندرنامه، ۱۰، ۲۲۷، ۴۲۵، ۵۲۶، ۵۸۰، ۵۸۷، ۵۹۴
۵۹۶-۵۹۸، ۶۰۱، ۶۱۱
اسلام
ادبیات کلاسیک، ۱۰۲
پادشاهان، ۲۰۲، ۵۴۶
دین، ۴، ۴۵، ۵۱، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۳۸، ۲۰۲، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۷۲، ۲۷۸، ۳۳۴-۳۳۵، ۳۴۷، ۳۵۸-۳۵۹، ۳۶۱، ۳۸۵-۳۸۶، ۴۲۸، ۴۷۶، ۵۰۲-۵۰۳، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۳۹، ۵۴۴-۵۴۵، ۵۵۳، ۵۶۹، ۵۸۵، ۶۱۵، ۶۹۹
سپاه، ۳۳۱
عالم، ۴۵-۴۶، ۵۰، ۵۳، ۱۰۴، ۲۰۲، ۲۳۴، ۲۳۶، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۲۸، ۵۴۵، ۵۵۳-۵۵۵، ۵۶۵-۵۶۶، ۵۶۹، ۵۷۶، ۶۱۹

- فتوحات نخستین، ۴۷۷-۴۷۸
 فرهنگ سیاسی، ۱۰۲، ۵۳۶، ۵۴۱
 اسلامی - ایرانی، فرهنگ، ۵۲۷
 اسلامی - ایرانی، نقد ادبی سنتی، ۱۰۳
 اسلامی ندوشن، محمدعلی، ۹۳، ۳۷۴
 اسلامی،
 ادبیات اندرزی، ۵۴۰-۵۴۱، ۵۴۶
 اشعار، ۱۲۱
 اعتقادات، ۵۴۰
 اعیاد، ۳۹۱
 امپراتوری، ۱۱۴، ۲۲۳-۲۲۵، ۴۷۷، ۵۲۷، ۵۷۴
 جوامع، ۵۴۴، ۵۸۳
 جهان بینی، ۵۳۶، ۵۴۱
 جهانگشایی ها، ۵۴۵
 خلافت، ۵۳
 دوره، ۶، ۵۵، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۳۴-۱۳۶، ۱۵۳-۱۵۵،
 ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۹۵
 سرزمین، ۴۵
 سنن، ۲۶۴، ۵۴۵
 عصر زرین فرهنگ، ۵۱
 علوم و معارف، ۵۰۳، ۵۵۳، ۵۶۶
 فرق، ۲۱۸
 فرهنگ و تمدن، ۱۴، ۱۰۵، ۲۵۳، ۵۰۳، ۵۱۰،
 ۵۱۴، ۵۱۹، ۵۴۱، ۵۴۳-۵۴۶، ۵۴۹، ۵۸۹
 فقه، ۵۴۷
 ممالک، ۱۰۵، ۳۷۰، ۵۱۴، ۵۳۰، ۵۸۵، ۶۱۹
 اسماعیل بن احمد سامانی، ۱۸۰، ۲۵۱
 اسماعیل بن یسار نسایی (شاعر)، ۱۳۱
 اسماعیل پسر سبکتگین، سلطان غزنوی، ۳۸۳، ۴۰۰،
 ۴۰۲، ۵۲۸
 اسماعیل جرجانی، ۶۵۶-۶۵۷، ۶۵۹-۶۶۰، ۶۷۰،
 ۶۸۰-۶۸۱
 اسماعیل دیوانی، ۲۶۲
 اسماعیل سامانی (مؤسس سامانیان)، ۷۰۸
 اسماعیلی (مذهب)، ۱۳، ۲۱۸، ۲۹۸
 اسماعیلیان، ۲۹۸، ۶۲۱-۶۲۲
- أسود بن أبی کریمه (شاعر)، ۱۱۸-۱۱۹
 اشعار محلی، ۱۵۳، ۱۵۵
 اشعارالعجم، ۶۷۱
 اشعریه، ۲۲۹
 اشک بن اشکان، ۳۱۴
 اشکانی/ پارتی، سلسله، ۱۳۲، ۱۳۴، ۳۱۷-۳۱۸
 اشکانی،
 دوره، ۱۵۵
 دولت، ۱۳۲، ۱۳۵
 زبان رسمی، ۱۳۲، ۱۳۴-۱۳۵
 زبان مادری، ۱۳۶
 شاهان، ۳۰۴، ۳۱۴
 اشکانیان/ پارت ها، ۱۳۳
 اشکبوس، ۴۵۹
 اصطخری، ۳، ۵۲۳
 اصطلاحات دینی، ۱۴
 اصفهان، ۱، ۱۳۴، ۱۶۰، ۵۹۰، ۶۵۵، ۷۰۷، ۷۲۵
 اصول علم بلاغت در زبان فارسی، ۷۱
 اصول فارسی، ۸۷
 اصیل الدین واعظ، ۷۱۳
 اعراب صحراگرد، ۵۳۴
 اعراب، ۵۳، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۹۹،
 ۲۳۴، ۳۴۷، ۴۷۷، ۴۷۰
 اعراب، هجوم، ۳۴۷-۳۴۸، ۳۹۲
 افراسیاب، ۲۸۵، ۲۹۳، ۴۳۷، ۴۴۲-۴۴۶، ۴۵۴، ۴۵۶،
 ۴۵۸-۴۶۸، ۵۱۲
 افریدون، ۵۹۷
 افریقا، کشورهای مسلمان، ۱۳۹
 افشار، ایرج، ۵۹۰
 افضل ابواللیثی (شاعر)، ۷۲۰
 افغانستان، ۳، ۱۲، ۱۱۱، ۱۱۳
 افکار شریف، ۷۱۳
 اقبال آشتیانی، عباس، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۲۱، ۱۹۳، ۲۵۳،
 ۳۰۱، ۳۷۲، ۶۶۷-۶۶۸
 اقلیت های دینی ایرانی، ۵
 اقنوم عجم، ۷۱۵

- اقیانوس هند، ۴
اکبر شاه هندی، ۵۷۲
اکبر نحوی، ۸۴
اکوان دیو (در شاهنامه)، ۲۲۸، ۳۴۳، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۸
البارسلان، سلطان سلجوقی، ۴، ۸۶
البتگین، سلطان غزنوی، ۱۹۸، ۲۹۶-۲۹۷، ۵۲۸، ۳۸۵
البرز (کوه)، ۶۰۶
الهیات، ۷۰۵
الیاس سامانی، ۲۵۰-۲۵۱
ام/الکتاب، ۱۰، ۱۳
الامالی، ۳۶۷
امپراتوری بزرگ اسلامی، ۴۵
الامتاع والمؤانسة، ۶۱۷
امرؤالقیس (شاعر)، ۵۰، ۱۸۳
امردبازی، رابطه جنسی، ۲۱۳
امویان (دوره)، ۱۰۶، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۹
امویان، ۲۴۷، ۵۱۷
امیر ابودلف، حکمران نخجوان، ۱۹۶
امیر ارسلان، ۵۹۴
امیر جلال الدین فیروز شاه، ۷۰۶
امیر خسرو دهلوی، ۶۹۷، ۷۲۹، ۷۳۳
امیر شاهی سبزواری، ۷۲۰، ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۳۱، ۷۳۴
امیر علیشیر نوایی، ۷۰۵-۷۰۶، ۷۱۶، ۷۲۱، ۷۲۸
امیر معزی، ۱۰، ۱۰۴، ۳۶۳، ۵۰۲، ۵۸۵-۵۸۶، ۶۵۶-۶۵۷، ۶۶۲-۶۶۴، ۶۶۶-۶۶۸
امیر همایون اسفراینی، ۷۳۰، ۷۳۴
امین، محمد، ۲۴۸، ۲۵۰، ۶۱۷
انجمن آرای ناصری (فرهنگ لغت)، ۸۴-۸۵
انحرافات جنسی، ۲۱۳
اندرزنامه‌ها، ۵۴۰-۵۴۲، ۵۴۴-۵۴۵، ۵۴۸-۵۵۰
انس الطائین، ۱۰
انطوطیه (شخصیت اساطیری)، ۶۰۴-۶۰۵
انقلاب مشروطه، ۷۰
انقلابات دینی، ۵۱۳
انگلستان، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۵۰۳
- انگلستان، سلسله شاهان نرمن، ۱۱۰
انگلیس، موزه، ۷-۸، ۱۴۳، ۲۶۹
انگلیسی (زبان)، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۳، ۲۲۳، ۵۰۳، ۵۱۸، ۵۴۰، ۵۵۵
انگلیسی (واژه‌ها)، ۳۷
انگلیسی باستان (زبان)، ۱۰۸
انگلیسی، زبان شناس، ۹۳
انگلیسی‌ها، ۱۱۳
انوار سهیلی، ۷۰۸
انوارالبلاغه، ۶۹
انوری ابیوردی، ۱۰، ۵۰۲، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۵۷، ۶۶۱-۶۶۷، ۶۶۹، ۷۲۹
انیس العارفین، ۷۳۲
انیس العشاق، ۷۰۰
الاورالعلائیه، ۷۰۰
اوحده مستوفی (شاعر)، ۷۲۰
اوحده بلیانی، ۷۲۱
اوحده سبزواری، ۷۳۱
اوحده مراغی، ۶۹۵
اودیپ (شخصیت اساطیری)، ۳۵۴، ۴۳۹
اودیسه، ۲۰۹، ۳۴۳، ۴۶۹، ۵۹۵، ۶۰۰، ۶۰۲
اورادالاحباب و فصوص الادب، ۷۰۱
اورشلم، ۲۶۸
اورمزدشاپور (شخصیت اساطیری)، ۳۵۶
اوستا، ۲۷۱، ۴۲۵، ۴۲۷-۴۲۸
اوستا، تفسیر / زند و یازند، ۱۳۳، ۵۷۳، ۶۱۶
اوستای قدیم، ۵۴۲
اوستایی / دین دبیره (خط)، ۱۳۳
اویس ایلکانی، شاه، ۵۸
اهرا و ستودن، حکایت، ۵۸۷، ۵۹۸
اهل سنت و جماعت، فقها، ۵۴۶
اهلی شیرازی، ۷۲۱، ۷۲۵، ۷۳۱
اهواز، ۸، ۴۷، ۲۵۹
اهورامزدا، ۵۴۲
ایاز اویماق، امیر، ۳۷۱
ایتالیا، ۴۷۴، ۵۸۳

- ایچی، عضالدین، ۶۹۵
ایدئولوژی‌های چپی، ۴۷۴
ایران اسلامی (دوره)، ۴۶، ۱۳۹، ۱۴۴
ایران اسلامی، زبان و ادبیات، ۱۲۹، ۶۹۵
ایران باستان، ۱۰۷، ۱۲۱، ۱۴۴، ۶۱۵
آیین‌های سیاسی، ۲۵۶، ۵۱۲
داستان‌ها، ۳۹۰
شعر، ۱۴۶، ۱۵۵
فرهنگ، ۵۴۱، ۶۱۵
ایران پیش از اسلام، نک: ایران باستان
ایران قدیم، ۳۷۰
ایران کهن، روایات، ۷۰۰
ایران، ۱، ۳، ۵، ۳۱، ۴۳، ۴۵، ۵۱، ۵۳، ۵۷، ۶۰، ۶۳-
۶۶، ۷۰، ۸۶، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۹-
۱۱۳، ۱۳۱، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۶-۱۳۷،
۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۹۳-۲۰۴، ۲۱۶، ۲۱۸،
۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۳-۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۲،
۲۷۴، ۲۷۶-۲۷۸، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۳۴، ۳۴۷، ۳۶۲،
۳۶۸، ۳۷۰، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۸-۳۹۱، ۴۱۱، ۴۱۶-
۴۲۸، ۴۳۷، ۴۴۲-۴۵۵، ۵۰۱-۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۶-
۵۰۸، ۵۱۳، ۵۲۷، ۵۳۰-۵۳۱، ۵۳۵، ۵۳۹-۵۴۰،
۵۴۲-۵۴۳، ۵۵۳، ۵۵۵-۵۵۶، ۵۸۵، ۶۰۸-۶۰۹،
۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۵۴-۶۵۵، ۶۶۴، ۶۹۹، ۷۰۰،
۷۰۳، ۷۰۶، ۷۰۸-۷۱۰
اسپهبدان، ۲۹۵، ۳۲۹
اشعار هجایی، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۹
بزرگان، ۱۴۷
پادشاهان داستانی، ۲۵۸، ۳۹۰-۳۹۱
تاریخ اجتماعی، ۱۵۱، ۲۶۳
تاریخ ادبیات، ۶۹، ۹۹-۱۲۲، ۱۲۹-۱۶۰، ۱۷۳-
۱۸۷، ۱۹۳-۲۳۸، ۲۴۷-۴۷۹، ۵۰۱-۶۲۷،
۶۵۳-۶۸۸، ۶۹۵-۷۳۴
تاریخ فرهنگی، ۲۹۷
تاریخ، ۴۵، ۳۱۹، ۵۰۷، ۵۲۷
جشن‌های باستانی، ۲۶۴
جنوب غربی، ۱۳۲، ۱۳۴
- شاهان باستانی، ۲۶۴، ۴۱۱
شعرای درباری، ۶۲۲
شمال غربی، ۱۳۲، ۱۵۵
شمال، ۱۳۱، ۱۵۵
شهرها، ۲، ۶، ۵۵۳
صحراها، ۵۳۱
صنایع ظریفه، ۵۰۴
طبقه تحصیل کرده، ۱۱۳، ۵۵۳
عرفا، ۲
عصر زرین فرهنگ، ۵۱
غرب، ۲، ۴، ۱۲، ۳۲، ۱۳۲
فتح، ۲، ۱۰۷، ۷۴۲
فرهنگ اسلامی، ۴۶، ۵۱، ۵۵
فرهنگ باستانی، ۲۶۶
فرهنگ، ۴۵-۴۷، ۵۱، ۵۳، ۸۶، ۱۰۵، ۱۱۱،
۱۳۱، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۲-
۲۵۵، ۲۶۳، ۲۹۰، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۷۱-۴۷۲، ۴۷۴،
۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۲۰، ۵۴۱، ۵۵۵، ۵۸۸،
۶۱۵، ۶۹۵، ۶۹۸، ۷۰۴-۷۰۵
فلسفه سیاسی، ۱۰۲
مجتمعات شهری، ۵۳۵
مراکز سیاسی، ۶۹۹
مرزهای کنونی، ۱۳۹
مرکز، ۱۲، ۳۲
مناطق شرقی، ۲، ۴، ۱۱۵، ۱۳۵-۱۳۶
نواحی، ۵۰۳، ۶۹۶
هنر، ۵۰۵
ایران دوستی، ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۹۷، ۳۸۷
ایران ستیزی، ۱۹۴، ۲۶۷، ۳۶۸، ۳۸۴، ۳۹۱-۳۹۲
ایران‌شهر، نک: ایران
ایرانی - اسلامی، دیوانسالاری، ۵۳۸
ایرانی شرقی (زبان)، ۱۳۴
ایرانی شمال غربی (زبان)، ۱۳۴-۱۳۵
ایرانی مرکزی (زبان)، ۱۳۴-۱۳۵
ایرانی
اقوام، ۱۱۴، ۱۱۶، ۶۰۹

- آداب و رسوم، ۲۴۸-۲۴۹، ۲۵۵-۲۵۶، ۲۶۷، ۲۹۷، ۵۰۳
- آیین‌ها، ۲۶۴، ۳۹۱
- ادب، ۶۰، ۱۳۶، ۲۵۴، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۵۰، ۵۶۱، ۵۷۴
- ادبیات قدیم، ۱۷۶، ۵۱۵، ۶۱۵
- ادبیات، ۱۰۲، ۱۷۳، ۱۹۳، ۵۰۱، ۵۱۵، ۵۵۴، ۶۵۴-۶۵۵، ۶۶۱، ۶۵۷، ۷۰۷
- اشراف، ۵۱۳، ۵۴۴، ۶۰۹
- اعیاد، ۳۹۱
- پادشاهی، ۵۱۰، ۵۱۳
- تیره‌ها، ۱۳۵
- جهان، ۶۹۵
- حوزه تمدنی و فرهنگ، ۲۲۴، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۶، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۲۰، ۵۲۴، ۵۲۷، ۶۹۵-۶۹۸، ۷۰۴-۷۰۶
- داستان‌ها، ۲۷۴، ۲۷۷، ۷۰۰
- دانشمندان و فقها، ۱۷۵
- دولتمردان، ۵۳۲
- دیوانسالاری، ۲۱۷-۲۱۸، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۳۲، ۵۳۸
- زبان‌ها، ۳-۱، ۲۸-۲۹، ۴۵، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۳۹
- زبان‌های کهن، ۱۳۶
- زبان‌های نوشتار، ۱۳۶
- سرزمین‌ها، ۱، ۲۲۳، ۵۵۳
- سلاطین، ۵۶۹
- سلسله‌ها، ۱۳۳، ۲۵۰
- سنت اشرافی - دیوانی، ۵۰۷
- شاعران، ۱۳۷، ۱۵۸
- طبقات تحصیل کرده، ۲۴۹
- طبقه متوسط، ۵۴۴
- علماء، ۵۴۴
- فرهنگ سیاسی - ملی، ۲۶۲، ۵۳۶
- فرهنگتگان و عالمان، ۷۰۰، ۷۱۶
- فضای دولسانین، ۲۲۴، ۵۷۴
- محققان، ۲۶۹، ۲۹۷، ۴۷۴
- ملیت، ۴۷۰
- موسیقی کلاسیک، ۱۱۱
- نویسنده، ۵۶۰
- ایرانیان باستان، ۵۴۲
- ایرانیان عصر ساسانی، ۴۶
- ایرانیان مانوی مذهب، ۹
- ایرانیان مسلمان، ۴۵-۴۶، ۲۲۳
- ایرانیان، ۲، ۵، ۲۹-۳۱، ۴۵-۴۶، ۵۳، ۵۵، ۶۰، ۸۷-۸۹، ۱۰۲، ۱۰۵-۱۱۰، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۹۵-۱۹۷، ۲۰۴، ۲۲۳، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۴۷-۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۴-۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۷-۲۶۸، ۲۷۱-۲۷۲، ۲۷۷، ۳۳۵-۳۳۳، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۷-۳۴۸، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۵، ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۱، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۲۸، ۴۴۴، ۴۵۳-۴۵۴، ۴۵۸-۴۶۲، ۴۶۵-۴۶۷، ۴۷۱-۴۷۲، ۴۷۵-۴۷۶، ۴۷۸، ۵۰۲-۵۰۳، ۵۰۷، ۵۱۸، ۵۳۲، ۵۴۵-۵۴۲، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۶۰-۵۶۱، ۵۶۶، ۵۶۹، ۵۷۵-۵۷۶، ۵۸۵، ۶۰۸-۶۱۰، ۶۱۵، ۷۰۴، ۷۰۶، ۷۲۳، ۷۳۱
- سنت پادشاهی، ۵۲۸
- عوام، ۵۴۳-۵۴۵، ۶۰۷
- شاعران، ۱۳۱
- ایرج، ۲۹۳، ۴۷۶، ۵۹۷-۵۹۸
- ایرلند، ۴۴۶، ۴۶۲
- ایروان، ۷۰۳
- ایروانی، ملا عبدالکریم بن ابوالقاسم، ۸۹
- الایضاح، ۴۸، ۵۱، ۶۱
- ایلامی باستان (زبان)، ۲
- ایلامی میانه (زبان)، ۲
- ایلامی نو (زبان)، ۲
- ایلامی هخامنشی (زبان)، ۲
- ایلامیان غیرآریایی (زبان)، ۲
- ایلخانان (دوره)، ۷۰۳
- ایلخانی، دولت، ۷۰۲، ۷۱۱
- ایلیاتی، ترکان، ۱۹۷
- ایلیاتی، شیوه تولید، ۵۲۷

- ایلیاتی، فرهنگ، ۵۳۹، ۵۴۴، ۵۴۸
ایلیاد، ۳۴۳، ۴۶۹، ۵۹۵، ۶۰۰، ۶۰۲
ایوان کسری، ۱۱۰
ایوب (ع)، ۴۳۱
باب الطاق (محلّه)، ۶۱۷
بابا افضل کاشانی، ۷۱۶
بابا سودایی (شاعر)، ۷۲۹، ۷۳۲
بابا طاهر (شاعر)، ۱۱۱
بابر بن بایسنقر، ۷۰۵
بابریان هند، ۸۵
بابیان، نوشته‌ها، ۶۲۳
بادغیس، ۱۵۶-۱۵۷
بادلیان (کتابخانه)، ۸
بازان (حاکم در یمن)، ۵
باربد (موسیقی دان)، ۶، ۱۴۴، ۱۴۶-۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۵-۱۵۶
بارتولد، ۲۸۱، ۳۰۴-۳۰۵
بارون روزن (مستشرق)، ۲۸۱
باستان‌شناسی، تحقیقات، ۱۰۰
باصری (ایل)، ۵۳۱
باطنی (مذهب)، ۲۹۸
باطنی، محمدرضا، ۹۳
باغداری، ۷۱۷
بالکان، ۱۹۴
بانو اراقیت، ۶۰۱
بانوگشسپ‌نامه، ۴۲۳، ۶۶۳
باورد (ناحیه)، ۲۹۶
باوندنامه، ۵۸۹
بایتوزیان (خاندان)، ۲۱۷
بایزید بسطامی، ۶
بایسنقر (پسر شاهرخ)، ۲۶۹، ۷۰۴-۷۰۵، ۷۱۱، ۷۱۹، ۷۲۳
بایسنقر (خوشنویس)، ۷۰۶
بتھون، ۴۱۲
بحر الفوائد، ۱۰، ۵۴۴-۵۴۶، ۵۴۹، ۵۶۷
بخارا، ۴، ۷، ۹، ۱۲-۱۳، ۵۱، ۱۱۰، ۱۴۳، ۲۰۳، ۲۵۱
- ۲۹۶، ۳۸۵، ۳۹۵-۳۹۶، ۵۳۸، ۷۱۳
بخارا، مردم، ۱۴۳، ۱۵۰، ۵۷۰
بخاری جویباری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (شاعر)،
۱۰۳
بخاری کلابادی، ابوبکر بن ابی اسحاق محمد بن
ابراهیم بن یعقوب، ۲۳۰
بخاری، ابو عبدالله محمد بن ابی الحسن اسماعیل، ۱۸۷
بختیار (شخصیت داستانی)، ۵۹۸
بختیارنامه، نک: راحة الارواح
بخشی از تفسیر کهن، ۱۴۹
البدء والتاریخ، ۲۷۸، ۳۳۱، ۴۷۳
بدایع الافکار فی صنایع الاشعار، ۵۸، ۷۱۴
بدایع الصنایع، ۵۸
بدایع الوقایع، ۷۱۳
بدر (جنگ)، ۲۷۴
بدر جاجرمی، ۶۶۹، ۶۹۶
بدر چاچی، ۶۹۸
بدیع تبریزی، ۵۶۱، ۷۱۳
بدیع، صنعت ادبی، ۴۴، ۴۷-۴۸، ۵۲، ۵۶، ۵۹-۶۰،
۶۳-۶۶، ۷۰، ۸۴، ۴۱۵، ۵۶۰، ۵۶۳-۵۶۴، ۵۶۷،
۶۰۲، ۶۶۵، ۶۶۲، ۶۶۵، ۶۹۸
بدیع‌الدین ترکو سگری (شاعر)، ۶۵۸
بدیع‌الزمان میرزا، ۷۰۶
بدیع‌الزمان همدانی، ۲۴۹، ۳۱۱-۳۱۲
بدیعی (شاعر)، ۷۳۳
بدیعی، مولانا یوسف، ۵۹
برامکه (خاندان)، ۱۳۰، ۲۴۷
براون، ادوارد، ۳۱۲، ۷۰۶-۷۰۷، ۷۱۲، ۷۱۵
برتلس (مستشرق)، ۴۷۲
بردالاکباد، ۳۱۰
بردگان سیاه‌پوست، ۵۱۴
بردیا، شاه هخامنشی، ۵۴۲
برزونامه، ۶۶۱، ۶۶۳
برزین دهقان، ۱۴۷
برکیارق، سلطان سلجوقی، ۵۰۵
برلاس (ایل)، ۷۰۳

- برلین، ۳۱۷، ۳۳۹
 برلین، آکادمی، ۹
 برندق خجندی، ۷۳۱-۷۳۲
 بروکلیمان، کارل، ۳۰۵
 برهان قاطع (فرهنگ)، ۸۴-۸۵، ۵۷۳
 برهان، خواجه (فرزند شیخ احمد جام)، ۷۲۰
 برهان‌الدین بن کمال‌الدین بن حمید، ۷۱۸
 برهان‌الدین عطاءالله حسینی نیشابوری، ۶۳، ۵۸
 برهان‌الدین نفیس بن عوض بن نفیس کرمانی، ۷۱۶
 برهمایی (خط)، ۱۳۲
 بریتانیا، نک: انگلستان
 بزرجمهر قسیم، ۵۵
 بساسیری، ارسلان، ۵۰۹
 بساطی سمرقندی (شاعر)، ۷۲۵، ۷۳۰، ۷۳۴
 بسالمی (عالم)، ۳۷۸
 بسام کرد خارجی (شاعر)، ۱۵۷، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۷۹-
 ۱۸۰، ۱۸۴
 بست، ۲۱۷، ۲۵۸
 بشار بن برد بصری (شاعر)، ۱۱۸-۱۱۹، ۱۳۱، ۱۷۵
 بشر مقسم (نویسنده)، ۲۸۵
 بصره، ۴۶-۴۷، ۵۱، ۱۵۱، ۱۶۰
 بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض،
 ۱۲
 بغداد، ۴۶، ۵۱، ۱۱۳، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۸۱، ۲۰۰، ۲۲۴،
 ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۹۱، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۷۰، ۵۰۸-۵۰۹،
 ۵۱۴، ۵۴۸، ۵۶۸، ۵۷۰، ۵۸۰، ۵۸۳، ۶۱۷، ۶۸۴،
 ۶۹۸، ۷۰۳
 بغداد، خلافت، نک: عباسی، خلافت
 بغداد، عیاران، ۶۱۷
 بغداد، فضلا، ۵۴۹
 بگتغدی (حاجب)، ۳۸۷
 بلاغت پویا، مکتب، ۴۹، ۵۱-۵۳، ۵۶-۵۷، ۶۰، ۶۲، ۷۰
 بلاغت‌نگاران، ۴۹، ۷۱
 بلاغی، کتابها، ۶۸۲
 بلخ، ۱، ۷، ۱۲، ۲۷، ۱۵۱، ۱۶۰، ۲۹۶، ۵۶۳، ۷۰۳
 بلخ، کودکان، ۷، ۵۶۳
 بلخ، مردم، ۷
 بلخی (زبان)، ۱-۳، ۱۳۲-۱۳۳
 بلشویک‌ها، ۲۰۳
 بلعمی، ابوالفضل محمد بن عبیدالله، ۱۴۱، ۵۱۶، ۵۶۱
 بلعمی، ابوعلی، ۱۰۵، ۲۱۹، ۲۹۲-۲۹۴، ۲۹۶، ۳۰۱-
 ۳۰۳، ۳۱۹، ۴۳۰-۴۳۱، ۵۶۱، ۵۷۵، ۶۷۴
 بلوچ (نژاد)، ۶۰۹
 بلوچستان ایران، ۱۳۱
 بلوچی (زبان)، ۳، ۱۳۱
 بلوهر و بوداسف (منظومه)، ۹، ۱۵۷، ۱۶۰، ۷۱۸
 بنانی، امین، ۲۵۴
 بنایی هروی ۷۲۱، ۷۲۸-۷۲۹
 بندار رازی (شاعر)، ۱۳۲
 بنداری، قوام‌الدین، ۳۵۰-۳۵۱، ۳۶۰، ۴۳۰
 بندهش، ۲۸۵
 بندیکت مقدس، ۶۱۹
 بنی‌امیه (دوره)، نک: امویان، دوره
 بنی‌عباس، نک: عباسیان
 بوالمظفر برغشی، خواجه، ۲۶۱-۲۶۳
 بوبشر تبانی، ۲۶۱
 بودا، ۲۳۴
 بوزرجمهر، ۴۳۳
 بوزورث، ۳۱۲، ۳۷۴، ۳۷۷
 بوستان سعدی، ۱۵۸
 بوسعد عبدالغفار فاخر بن شریف، خواجه، ۳۷۸
 بوسهل زوزنی، ۲۲۲
 بوصالح تبانی، فقیه، ۲۶۰
 بولاییق (در نزدیکی تورفان در ترکستان چین)، ۹
 بونصر مشکان، ۲۱۶، ۲۱۹-۲۲۲، ۲۳۴، ۲۵۷، ۲۵۹،
 ۳۷۷-۳۷۸، ۳۸۷، ۴۰۵
 بوی جوی مولیان (قصیده)، ۶۹، ۱۱۰
 بویس، مری، ۳۳۱-۳۳۳
 به‌آفرید، ۱۱۴-۱۱۶، ۱۴۳
 بهاء‌الدین بغدادی، ۵۷۷
 بهاء‌الدین بلخی، محمد بن مؤید، ۶۵۷، ۶۷۱، ۶۸۰،
 ۶۸۶

- بهاءالدین کازرونی، ۷۱۵
 بهاءالدین نوربخشی، ۷۱۶
 بهاءالدین ولد (عارف)، ۶۵۸، ۷۰۱
 بهار، ملک الشعراء، ۹۱، ۹۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۷۹-
 ۱۸۱، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۶-۲۸۷، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۷۱-
 ۳۷۲، ۴۲۴، ۵۰۳-۵۰۴، ۵۴۹-۵۵۰، ۵۶۳، ۵۷۲،
 ۵۷۵، ۶۷۷، ۶۷۹-۶۸۲، ۶۸۶-۶۸۷، ۷۰۱، ۷۰۶-
 ۷۰۷، ۷۰۹، ۷۱۱-۷۱۲، ۷۱۶، ۷۲۵، ۷۲۷
 بهار، مهرداد، ۶۱۵
 بهارستان، ۷۱۸
 بهاوند بن ماه فروردین، ۱۴۳
 بهرام (شخصیت اساطیری)، ۴۵۶
 بهرام ابن بهرام بن بهرام، ۳۱۱
 بهرام ابن مردانشاه موبد، ۲۷۲-۲۷۳، ۲۸۰
 بهرام بن مهران الاصبهانی، ۲۸۰
 بهرام پنجم/ بهرام گور، ۳، ۵-۶، ۱۴۲، ۱۴۵-۱۴۷،
 ۲۵۸، ۳۳۲، ۳۹۰-۳۹۱
 بهرام چوبینه، ۴۲۵
 بهرام هروی مجوسی، ۲۸۰
 بهرامشاه بن مسعود بن ابراهیم غزنوی، ۳۰۸، ۳۲۰
 بهزاد (شخصیت اساطیری)، ۵۹۶
 بهمن بن اسفندیار، ۲۷۳، ۲۷۹، ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۵۶،
 ۴۳۲-۴۳۳، ۴۴۴
 بهمن میرزا (حاکم آذربایجان)، ۸۹
 بهمن، ۵۸۷، ۵۹۰، ۶۲۵
 بهمن نامه، ۲۹۴، ۳۰۲، ۴۲۳، ۵۸۷، ۶۲۴، ۶۶۳
 بیان (کتاب)، ۷۱
 بیان بدیع، ۶۴، ۶۶
 البیان و التبیین، ۴۶-۴۷
 بیان و معانی، ۷۱
 بیان، صنعت ادبی، ۴۴-۴۸، ۵۲-۵۳، ۵۶، ۵۹، ۶۱، ۶۴،
 ۶۷، ۷۰-۷۱، ۶۶۵، ۶۹۸
 بیان الادیان، ۱۰، ۶۷۰
 بیان الصناعات، ۴
 بیت المقدس، ۲۸۸
 بیجاپوری لکهنوی، ۸۸
- بیرونی، ابوریحان، ۱۴، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۳،
 ۲۲۷، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۶۴، ۲۷۷، ۲۷۹-
 ۲۸۱، ۲۹۵، ۳۰۳-۳۰۴، ۳۱۵-۳۱۹، ۳۳۳، ۳۷۴،
 ۶۵۹
 بیژانس، ۲۳۴
 آراء سیاسی - اندرزی، ۵۴۱
 امپراتوری، ۴۷۷، ۵۴۱
 تمدن، ۵۴۱
 مردم، ۵۴۵
 بیژن (اسطوره)، ۲۲۷-۲۲۸، ۴۲۵، ۴۶۶-۴۶۸، ۴۷۶
 بیژن و منیژه (داستان)، ۳۵۴-۳۵۵، ۳۹۷، ۴۲۴-۴۲۶،
 ۴۲۸-۴۳۰، ۴۳۵-۴۳۷، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۶۲-۴۶۹
 بیژن نامه، ۶۶۱، ۶۶۳
 بیغمی، محمد، ۵۹۲، ۵۹۴، ۵۹۶، ۶۰۹، ۷۰۰، ۷۱۸
 بین النهرین، ۱۰۰-۱۰۱، ۵۴۰
 البیوردی، نک: تارودی
 بیهق، ۱۸۵-۱۸۶
 بیهقی، ابوالفضل، ۲۰۱-۲۰۲، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۱-
 ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۱-
 ۲۶۳، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۱۹، ۳۳۷، ۳۷۴-۳۷۸، ۳۸۱،
 ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۰، ۴۲۷، ۵۰۳-۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۱-
 ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۲۹-۵۳۰، ۵۳۲، ۵۱۲
 پاپ الکساندر ششم، ۱۰۴، ۴۷۴
 پاپ، ۲۰۲
 پادشاهان افرنج، نک: فرنگ، پادشاهان
 پارتها (قوم)، ۱۳۴
 پارتی/ پارتیگ (زبان)، ۲، ۱۲-۱۳، ۲۸-۲۹، ۱۳۳-
 ۱۳۵، ۳۳۱
 پارتی، متون، ۳۳۳
 پارس (موزه)، ۱۱
 پارس، استان، ۲
 پارسی باستانی، ۱۳۴
 پارسی بیهقی (زبان)، ۱۸۵-۱۸۶
 پارسی نوین، نک: فارسی دری
 پارسیان، ۱۷۷
 پارسیگ (خط)، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۵۲

- پیر محمد، ۷۱۵
 پیران، ۴۳۳، ۴۳۷، ۴۴۲، ۴۶۶
 پیری نگین، سلطان غزنوی، ۵۲۸
 پیش از اسلام (دوره)، ۶، ۱۳۴، ۱۳۶
 پیشداد، احادیث، ۵۷۳
 پیشدادیان و کیانیان، داستان‌ها، ۴۲۵
 پیشه‌وران، ۵۳۵
 تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، ۱۱
 التاج فی اخلاق الملوک، ۱۴۹، ۵۴۰
 تاج‌الدین جاجرمی (شاعر)، ۶۵۸
 تاج‌الدین علیشاه، ۶۵۶
 تاج‌الرؤوس و غرة النفوس، ۸۶-۸۷، ۷۱۵
 تاج‌الفتوح، ۲۰۸
 تاج‌الفضلا نسوی (شاعر)، ۶۵۸
 تاجیکستان، ۱۱۱
 تارودی، ۲۹۵
 تاریخ ادب انگلیس، متخصصان، ۱۰۵
 تاریخ ادبیات، کتب، ۱۷۳
 تاریخ ادبیات نویسی، سنت، ۵۴۰
 تاریخ اصفهان، ۴۳۰
 تاریخ بخارا، ۱۰، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۴۳، ۶۷۰
 تاریخ برامکه، ۱۰
 تاریخ بلعمی اترجمه تاریخ طبری، ۴، ۱۰، ۲۹۲، ۳۰۲-
 ۳۰۳، ۵۷۵، ۶۷۱
 تاریخ بیهق، ۱۰، ۱۸۴-۱۸۵
 تاریخ بیهقی، ۱۱، ۱۳۷، ۲۰۱، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۳۳،
 ۲۳۵، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۶۳، ۳۵۵، ۳۷۴، ۳۸۱، ۳۸۶،
 ۳۹۰، ۴۲۷، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۲۹، ۵۵۸، ۶۷۱، ۶۷۴
 تاریخ تمدن بشری، ۵۴۰، ۵۵۱
 تاریخ جدید یزد، ۷۱۳
 تاریخ جهانگشا، ۱۱، ۶۹۹، ۷۰۲
 تاریخ خیرات، ۷۱۳
 تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، ۲۷۲، ۳۳۱
 تاریخ سیستان، ۱۱، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۶-۱۵۷،
 ۱۷۷، ۱۷۹-۱۸۲، ۱۸۴، ۲۸۲-۲۸۵، ۲۸۷-۲۹۰،
 ۲۹۲-۲۹۴، ۳۲۵، ۳۷۲، ۵۲۵
- پاریس، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۱۷-۳۱۸، ۴۱۷
 پازند، متون، ۱۰، ۱۲
 پاکستان، ۱۳۱
 پالیزبان، ۳۳۲
 پرتو (سرزمین شمال شرقی ایران)، ۱۳۳
 پرسئوس، ۴۳۹
 پرنه (از تیره دهه)، ۱۳۳-۱۳۴
 پزشکی ایرانی، متون، ۶۸۱
 پزشکی فارسی، اصطلاحات، ۶۸۱
 پزشکی، ۱۳۰، ۳۴۵، ۶۶۶، ۶۷۰، ۶۷۴، ۶۷۶، ۷۰۸-
 ۷۱۶، ۷۰۹
 پشته کوهک (در شمال شرقی سمرقند)، ۷۰۵
 پلئیس، ۴۳۹
 پندنامه، ۷۱۵
 پوراندخت (دختر داراب)، ۶۰۳-۶۰۴، ۶۰۸-۶۰۹
 پوشنگ، ۱۷۵، ۵۳۱
 پولادوند دیو، ۴۵۹
 پهلوان محمد ابوسعید، ۷۲۱
 پهلوانی، منصب، ۲۹۵
 پهلوی / فهلوی (زبان)، ۱-۲، ۲۸-۲۹، ۳۴، ۱۱۳-۱۱۷،
 ۱۳۳-۱۳۶، ۱۳۹، ۱۵۳، ۲۷۰، ۲۷۲-۲۷۳، ۲۷۸،
 ۳۳۴، ۳۹۵، ۴۲۵، ۴۲۶، ۵۶۰، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۹۰
 پهلوی، آثار کهن، ۵۷۶، ۶۱۵
 آیین‌نامه‌ها، ۵۴۱
 خط، ۲۸، ۱۱۵-۱۱۶، ۲۷۶
 کتابها، ۲۸
 متون، ۲۲۳، ۳۳۰
 پهلویگ - پارسیگ، ۱۴۵
 پهلویگ مانوی (زبان)، ۱۳۱-۱۳۲
 پهلویگ / پهلوانیگ (زبان)، ۲، ۱۳۰-۱۳۶، ۱۴۴-۱۴۵،
 ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۵۹
 پهلویگ / پهلوانیگ / پهلوی / فهلوی (اشعار به زبان
 پهلویگ)، ۱۵۵
 پیامبر اسلام (ص)، ۵، ۱۱۸، ۱۴۲، ۲۷۴-۲۷۶، ۳۴۸،
 ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۶۶، ۵۱۲، ۵۲۰، ۵۴۹، ۵۶۱، ۷۳۱
 پیر جمالی، ۷۰۹

- تذہیبگر، ۷۰۵
 تربیت کورش، ۵۴۰
 ترجمان البلاغہ، ۱۱، ۴۴، ۵۴-۵۶، ۶۵، ۷۰، ۱۳۶،
 ۶۸۲، ۶۵۷، ۳۲۱
 ترجمہ اشارات و تنبیہات، ۱۳۶
 ترجمہ، نہضت، ۱۲۹
 ترجمہ اساس التأویل، ۱۱
 ترجمہ المدخل الی علم احکام النجوم، ۱۱، ۱۳
 ترجمہ النہایۃ فی مجرد الفقہ والفتاوی، ۱۱، ۱۳
 ترجمہ تاریخ قم، ۷۱۳
 ترجمہ تاریخ یمینی، ۳۰۷، ۴۰۷، ۵۲۵، ۵۷۹، ۶۷۶،
 ۶۸۸
 ترجمہ تفسیر طبری، ۴، ۱۰، ۵۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱،
 ۲۱۹، ۵۱۸-۵۲۱، ۵۷۵
 ترجمہ تقویم الصحہ، ۱۳۶
 ترجمہ ذرورۃ الاولیاء فی سیرۃ المصطفی، ۷۱۵
 ترجمہ رسالۃ قشیریہ، ۱۱
 ترجمہ فال نامہ منسوب بہ امام علی، ۷۱۵
 ترجمہ قرآن شنقشی، ۱۱
 ترجمہ کامل التواریخ، ۷۱۵
 ترجمہ مسالک والممالک، ۷۱۵
 ترجمہ نہایۃ المسئول فی درایۃ الرسول، ۷۱۵
 ترخانی (شاعر)، ۷۲۰
 ترسیان، ۵۴۶
 ترک
 اقوام، ۱۲۹
 ادبا، ۵۱۵
 سرداران، ۵۲۸، ۵۳۵
 سلاطین، ۲۰۴، ۵۰۶
 سلسلہ ہا، ۵۰۲، ۵۷۳
 غلامان، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۵۳-۲۵۴، ۵۰۲، ۵۲۷-
 ۵۳۶، ۵۳۰
 مسلمانان، ۴۷۸
 نژاد، ۱۳۰، ۱۹۳-۲۰۴، ۲۵۰، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۹۷،
 ۳۷۳-۳۷۴، ۳۸۷، ۳۹۱، ۴۷۹، ۵۰۷، ۵۱۷-
 ۵۱۸، ۵۲۷-۵۳۰، ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۴۹، ۶۰۹
- تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، ۷۰۹، ۷۱۳
 تاریخ طبرستان، ۱۱، ۲۹۳، ۳۲۵، ۵۸۸
 تاریخ طبری، ۳۰۳، ۳۱۹، ۴۲۵
 تاریخ عنبی، ۲۵۶، ۳۷۴، ۶۷۷
 تاریخ قرون وسطی، متخصصان، ۱۰۱
 تاریخ قم، ۳۳۲
 تاریخ کبیر، ۷۱۳
 تاریخ گردیزی، ۲۵۱، ۵۲۴-۵۲۵
 تاریخ ملوک بنی ساسان، ۲۷۲
 تاریخ ملوک الفرس، نک: سیرالملوک
 تاریخ و صاف، ۵۲۴، ۵۵۸
 تاریخ یزد، ۷۱۳
 تاریخ، کتب، ۲۱۴، ۵۲۵
 تاریخ نامہ طبری، ۳۴۸
 تاریخ نامہ ہرات، ۷۰۱
 تاریخ نویسی، ۷۰۴-۷۰۵، ۷۰۹-۷۱۰
 تازی، نک: عربی، زبان
 تازیکان، رسم، ۳۸۶-۳۸۷
 تامیلی (زبان)، ۸، ۱۴۳
 تایلر، ادوارد، ۴۳۸
 تباہیان (خاندان)، ۲۶۱
 تبریز، ۱۰۹، ۱۸۴-۱۸۵، ۷۰۴، ۷۱۹
 تبریزی، احمد بن محمود (شاعر)، ۵۷۰
 تتمۃ الیتمیۃ، ۳۸۲
 تجارب الامم، ۱۳۶، ۴۲۵
 تجارب السلف، ۵۴۸، ۷۰۱
 تجربہ عرفانی، ۲۳۱
 تجنیسات، ۷۲۱
 تحفۃ الملوک، ۱۴۸، ۱۵۹
 تخارستان، ۱۳۱-۱۳۲
 تخاری (زبان)، ۱۳۲
 تدسکو (زبان شناس)، ۲۸
 تذکرۃ الاولیاء، ۱۱، ۷۰۰، ۷۱۵
 تذکرۃ الاولیاء، در مزارات کرمان، ۷۱۳
 تذکرۃ الشعراء، ۷۰۵، ۷۰۷، ۷۰۹، ۷۱۸، ۷۳۲
 تذہیب، هنر، ۷۰۶، ۷۲۰-۷۲۱

- ترکان صحراگرد، ۳۸۰، ۳۸۶، ۵۳۴
 ترکان فارسی‌دان، ۳۸۷، ۵۶۰
 ترکان، ۱۳۰، ۱۹۴-۲۰۳، ۲۷۷، ۳۳۵، ۳۶۹-۳۷۰،
 ۳۸۴-۳۸۸، ۴۷۰، ۵۷۲
 ترکان، فرهنگ و ادب، ۱۰۴
 ترکستان چین، ۹، ۱۳۲، ۱۴۳
 ترکستان، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۵۱، ۳۸۴، ۳۸۶-۳۸۹، ۵۳۴،
 ۵۳۸، ۷۰۳، ۷۰۷
 ترکمان، سلاطین، ۵۰۶
 ترکمانان، ۳۸۶، ۵۰۳، ۵۲۹، ۵۳۴
 ترکمنستان، ۲۰۳، ۳۸۶
 ترکی (زبان)، ۱۳، ۵۹-۶۰، ۸۶، ۱۹۴-۲۰۴، ۵۰۶-
 ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۶۹، ۵۷۲، ۶۶۵، ۷۱۳
 ترکی آذری (زبان)، ۱۳۱
 ترکی جغتایی (زبان)، ۷۰۹
 ترکی عثمانی (زبان)، ۷۱۵
 ترکی مغولی (زبان)، ۷۰۹
 ترکی، دستور زبان، ۹۰
 ترکی، شعر، ۵۰۶-۵۰۷
 ترکی، لغات، ۱۰۵-۱۰۶
 ترکیه، ۵۳۱
 ترمذی، ۶۵۶
 تشریح‌الابدان، ۷۱۶
 تشکل‌های سیاسی چپ‌گرا، ۱۰۴
 تصوف، ۲۳۳-۲۳۴
 تصوف، تاریخ، ۲۳۳
 تعویذ آویختن، ۲۰۶
 تفتازانی، سعدالدین، ۴۳، ۴۸، ۵۱، ۵۷، ۶۰، ۶۴، ۶۶-
 ۶۷، ۶۹۵، ۷۰۷
 تفرید الفروع، ۳۷۵
 تفسیر اسفراینی، ۱۱
 تفسیر تاج‌التراجم، ۵۱۹-۵۲۱
 تفسیر زاهدی، ۱۱
 تفسیر سوره‌آبادی، ۱۱، ۶۷۰
 تفسیر صحیفه ارمیاء، ۸
 تفسیر صحیفه حزقیال، ۸
- تفسیر طاهری، ۱۱
 تفسیر طبری، ۱۳۷-۱۳۸، ۳۳۵، ۴۳۰-۴۳۱، ۵۱۹
 تفسیر قرآن پاک، ۱۱
 تفسیر قرآن عظیم، ۱۱
 تفسیر قرآن کمبریج، ۱۱
 تفسیر کتاب پیدایش، ۸
 تفسیر نسفی، ۱۱
 تفسیری بر عشری از قرآن مجید، ۱۱
 التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ۱۱، ۲۲۷، ۲۳۵-۲۳۶،
 ۶۵۹
 تقویم‌الادویه، ۴
 تقی‌زاده، حسن، ۱۱۹، ۱۲۱، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۸،
 ۲۷۹-۲۸۰، ۲۸۲، ۳۰۱، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۶۹
 تکمیل الصناعة، ۶۳
 تلخیص صحاح اللغة جواهری، ۷۱۵
 التلخیص فی معرفة اسماء الاشياء، ۶، ۶۱
 تلخیص المفتاح، ۴۸، ۵۱، ۵۷، ۶۰-۶۱، ۶۷
 التمثیل والمحاضرة، ۳۱۰، ۳۱۲
 تمدن اسلامی، ۲۱۸
 تمدن بشری، ۱۰۰-۱۰۱
 تمدن‌های باستانی، ۱۰۲
 تمغاج، ۳۲۶، ۶۰۱-۶۰۲
 تنبور (نوعی ساز)، ۱۵۲
 تنبیه الغافلین، ۶۲
 تنبیه‌الصبيان، ۸۹
 تنوخی، قاضی ابوعلی محسن بن علی بن داوود، ۷۰۰
 تواریخ آل سلجوق، ۵۲۴
 توپقایی سرای، ۳۰۶
 توتماچی (مترجم)، ۷۱۵
 تورات، ۲۶۸
 توران، ۴۱۶، ۴۳۷، ۴۴۲-۴۴۳، ۴۴۵، ۴۵۳-۴۶۶، ۶۲۴
 تورانیان، ۳۶۹-۳۷۰، ۳۸۸، ۴۵۲، ۴۵۸-۴۶۰، ۴۶۳-
 ۴۶۴، ۴۶۷
 تورفان (در ترکستان)، ۹
 التوسل الی‌الترسل، ۱۱، ۲۰۳، ۶۵۷، ۶۷۱، ۶۸۰، ۶۸۵-
 ۶۸۸، ۶۸۶

- توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی، ۹۳
توصیف مازندران (سرود)، ۱۴۷-۱۴۸
تویوق، ۹
تهران، ۸۴، ۲۸۶-۲۸۷
تهمورث، ۲۷۹
تهمینه، ۴۱۹
تیرداد اشکانی، ۱۳۴
تیمور گورکانی، ۱۹۵، ۷۰۳-۷۰۴، ۷۱۱-۷۱۲، ۷۲۳، ۷۳۱
تیموری (دوره)، ۶۳، ۷۰۳، ۷۰۶-۷۱۲، ۷۱۶-۷۱۸، ۷۲۲-۷۲۷، ۷۲۹، ۷۳۱، ۷۳۴
تیموری، دربار، ۷۰۶-۷۰۷، ۷۱۹
تیموری، سلاطین و امیران، ۵۰۶، ۵۶۹، ۷۰۶-۷۰۷، ۷۱۶، ۷۱۹
تیموریان، ۱۹۴، ۵۷۲، ۷۱۰، ۷۲۲-۷۲۳
ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل،
نک: جاحظ
ثعالبی، ابومنصور حسین بن محمد، ۳۰۴
ثعالبی، ابومنصور، ۱۳۸، ۱۴۵-۱۴۸، ۱۵۰
ثلث (خط)، ۷۰۴-۷۰۵
جاحظ، ۵، ۴۶-۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۵، ۱۱۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۲۲۴-۲۲۵، ۲۴۹، ۲۶۱، ۲۷۸، ۲۹۹، ۲۳۵، ۳۰۳-
۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۴۱-۳۴۲، ۳۴۷-۳۴۸، ۳۸۲، ۴۰۷، ۴۲۶-۴۲۷، ۵۰۵، ۵۴۰
جالینوس، ۶۸۱
جام جم، ۶۹۷
جام گیتی نما، ۴۶۶
جاماسپ و لهراسپ، ۵۴۴
جاماسپ نامه، ۵۰۴
جامع الاحسان، ۷۰۹، ۷۱۸
جامع التواریخ حسنی، ۷۱۳
جامع التواریخ، ۷۰۱
جامع الحکمتین، ۱۱
جامع العلوم، ۶۵۸، ۶۶۰
جامع الفوائد، ۷۱۶
جامعه شناسی، ۵۲۵
جامعه اسلامی، اندیشه نظری، ۶۱۹
جامی، عبدالرحمان، ۵۸-۵۹، ۷۱۳-۷۱۴، ۷۱۸، ۷۲۰-۷۲۳، ۷۲۵، ۷۲۸
جان مینارد اسمیت، ۵۳۴
جاویدان خرد، ۱۳۰
جاهلی، اعراب، ۲۷۴-۲۷۵
جاهلیت، دوران، ۱۱۸، ۵۶۲
جبال، ۵۰۸
جبال، فضلا، ۲۱۹
جبر و مقابله، ۳۶۸
جرجان، ۵۳۱
جرجانی، عبدالقاهر، ۴۸-۴۹، ۵۱-۵۲
جرجانی، میرسید شریف، ۵۷، ۶۹۵، ۷۰۷، ۷۱۷-۷۱۸
جرفادقان / گلیایگان، ۵۶۰
جرفادقانی، ۲۲۶
جریره (مادر فرود)، ۴۵۵-۴۵۶
جزیره العرب، ۶۱۸
جزیره قدیم (میان دجله و فرات)، ۵۶۰
جشمی سیستانی، سهل بن محمد بن عثمان بن یزید،
۴۷
جعفری یزدی، ۷۱۳
جغرافی، ۷۱۷
جغرافیای تاریخی (اثر حافظ ابرو)، ۷۱۱
جغرافیایی، کتب، ۵۲۲
جغرافی دانان مسلمان، ۳
جلال اسیر (شاعر)، ۷۲۵
جلال الدین محمد اکبر، شاه بابر هند، ۸۵
جلال الدین محمد دوانی، ۷۱۷
جلال الدین مینکبرنی، ۶۵۳، ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۸۷-۶۸۸
جلدساز و کتاب پرداز، ۷۰۵
جم، نک: جمشید
جمال الدین حسین اینجوی شیرازی، ۸۵
جمال الدین عبدالرزاق، ۶۵۴
جمال الدین گیلی (عارف)، ۶۵۸
جمشید (شخصیت اسطوره‌ای)، ۲۶۳، ۲۹۲، ۴۶۰،
۴۷۶، ۵۸۶

تاریخ جامع ایران

- جمشید و خورشید، ۶۹۷
 جمع مختصر / مختصر وحیدی / عروض و قافیه، ۶۳
 جنایات جنسی، ۵۳۵
 جندیشاپور، ۲۷-۲۸
 جنگ جهانی دوم، ۱۰
 جنگ هاماوران (داستان)، ۴۳۲
 جنید شیرازی، ۷۰۸، ۷۱۳
 جوالیقی، ۵۲۰
 جوامع الحکایات و لوامع الروایات، ۱۱
 جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ۷۱۴
 جواهر التفسیر، ۷۱۸
 جواهر اللغة در اصطلاحات پزشکی، ۷۱۶
 جوینی، ۱۴۰
 جوینی، شمس الدین محمد (شاعر)، ۶۵۸
 جوینی، عطاملک، ۶۹۵، ۶۹۹، ۷۰۲
 جهان اسلام، سرزمین های فارسی زبان، ۲۲۳
 جهان انسان گرایانه ادب فارسی، ۵۶۹
 جهان دانش، ۶۶۰، ۶۷۰
 جهانگیر شاه، شاه بابر هند، ۸۵
 جهانگیر نامه، ۲۱۴، ۴۲۳
 جهانگیری (فرهنگ لغت)، ۸۴-۸۵
 جهشیاری، ابو عبدالله محمد بن عبدوس، ۵۸۹
 جی افرام (پیامبر باستان)، ۵۷۳
 جیحون (رود)، ۵۳۱، ۶۶۹
 جیهانی، ابو عبدالله، ۵۳۸
 چاچ، ۲۵۰، ۵۸۴
 چادر نشینی، ترکان، ۱۹۷
 چامسکی، نوام، ۹۳-۹۴
 چپ گرایانه، تمایلات، ۶۱۰
 چزاره بورجا (پسر پاپ الکساندر ششم)، ۱۰۴
 چشتیه، مشایخ، ۷۰۱
 چغانیان، ۱۹۴
 چغری بیک (امیر سلجوقی)، ۵۳۱
 چنگیز، ۱۹۵، ۶۹۶
 چوگان بازی، ۲۹۶
 چهارچمن، ۵۷۳
 چهارمقاله، ۱۱، ۵۴، ۵۷، ۶۹، ۱۸۲، ۳۰۸، ۳۵۹، ۴۷۲، ۵۰۴، ۵۵۰، ۶۷۰، ۶۷۴-۶۷۵، ۶۸۴
 چه زاره بورجیا (از اشراف ایتالیا)، ۴۷۴-۴۷۵
 چین، ۲۹، ۸۶-۸۸، ۲۵۱، ۵۱۷، ۵۳۸
 چینیان، ۲۳۴
 حاج سید جوادی، سید حسن صدرالدین، ۸۸
 حاجب علی، ۳۷۶
 حاجی ابوالحسن (شاعر)، ۷۳۳
 حاجی خلیفه، ۳۰۵-۳۰۷، ۳۰۹، ۳۷۵
 الحارث بن الحارث بن الحارث، ۳۱۱
 حافظ ابرو، ۷۰۴-۷۰۵، ۷۰۸، ۷۱۱
 حافظ حلوی، ۷۲۹
 حافظ سعد، ۷۳۲-۷۳۳
 حافظ شربتی (شاعر)، ۷۲۱، ۷۳۲
 حافظ محمود خان شیرانی، ۳۶۴
 حافظ، ۵۸، ۶۸-۶۹، ۸۸، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۵۴-۱۵۵، ۴۷۰، ۵۵۱، ۶۹۵-۶۹۸، ۷۱۴، ۷۱۸، ۷۲۳-۷۲۵، ۷۲۵، ۷۲۸-۷۲۹، ۷۳۳
 حافظ، دیوان، ۷۱۴
 الحاوی، ۶۵۹
 حبیب عجمی، ۶
 حبیب یغمایی، ۶۱۴
 حبیب السیر، ۷۱۰-۷۱۱
 حبیش تفریسی، ۵۶۶
 حج، ۵۴۸
 حجاج بن یوسف، ۲
 حجاز، ۲۸۷، ۶۱۹
 حجات (سوره)، ۱۲۹
 حدائق السحر فی دقائق الشعر، ۱۱
 حدایق البلاغة، ۴۴، ۶۱، ۷۱
 حدایق السحر، ۴۴، ۵۵-۵۶، ۵۸، ۶۵، ۷۰، ۶۵۷، ۶۶۱، ۶۷۱، ۶۸۰-۶۸۶، ۶۸۸
 حدود العالم من المشرق الی المغرب، ۱۱، ۳۳۵، ۵۷۵
 حران، ۱۸۶
 حره ختلی، خواهر سلطان محمود، ۳۷۵-۳۷۶
 حزب توده، ۲۱۶

- حزین لاهیجی اصفهانی، شیخ محمدعلی، ۶۲، ۸۸
 حساب هندی، ۵۸۴
 حسام الدوله شهریار بن قارن، ۵۸۹
 حسام الدوله تاش، ۲۱۷
 حسن بصری، ۵۱۴
 الحسن بن الحسن بن الحسن، ۳۱۱
 حسن بن علی قمی، ۷۱۳
 حسن بن محمد شاه فناری، ۵۷
 حسن بن میکال، ۳۷۱
 حسن دهلوی (شاعر)، ۷۳۳
 حسن طالقانی، میرزا، ۸۹
 حسن کچل (داستان)، ۵۹۵
 حسنگ وزیر (داستان)، ۲۰۱
 حسین بایقرا، سلطان تیموری، ۵۸، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۱۱، ۷۲۳
 حسین بن اسعد حسین دهستانی مؤید، ۷۰۰
 حسین بن علی بن میکال، ۲۱۷
 حسین بن محمد المرعشی، ۳۰۶
 حسین بن محمد مرغنی، ۳۰۳، ۳۰۵-۳۱۱
 حسین بن مصعب، پدر طاهر، ۱۷۵
 حسین بن منصور حلاج، ۳۵۴
 حقایق الحدایق، ۵۸
 حکمت عملی، ۵۴۶، ۵۴۹-۵۵۰
 حکیم جلال، ۶۶۲-۶۶۳
 حکیم، ۷۱۹
 حلب، ۵۴۴، ۶۰۴
 حلل مطرز در فن معما و لغز، ۹، ۷۱۳
 حلیه الانسان فی حلیه اللسان، ۸۶
 حلیه الحلل، ۵۹
 حمادی، ۵۶۱
 الحماسه، ۱۸۶
 حماسه سرایی در ایران، ۲۵۳
 حماسی، فرم بیان، ۶۲۴
 حمدالله مستوفی، ۳، ۳۶۶، ۳۹۰، ۶۹۵، ۷۰۱-۷۰۲
 حمزه بن عبدالله الشاری، ۱۷۷
 حمزه سیدالشهدا، ۳۳۵
 حمزه اصفهانی، ۲۷-۲۸، ۱۴۴، ۲۷۲-۲۷۳، ۳۳۱، ۴۳۰
 حمیدالدین دهستانی (شاعر)، ۶۵۸
 حمیدی بلخی، قاضی حمیدالدین، ۶۷۰، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۸۸
 حمیدی، مهدی، ۷۰
 حنظله بادغیسی (شاعر)، ۴، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۷۵، ۱۸۲-۱۸۴
 حنفی، عقاید، ۶۲۱
 حنفی، فقه، ۳۶۴
 حنفی، فقیه، ۶
 حیره، ۲۷۴-۲۷۷
 حیلۀ دله، نک: دلیله محتاله
 خاتون بخارا، ۷، ۱۵۰
 خاص الخاص، ۳۱۰
 خاقان ترک، ۷، ۱۵۱
 خاقان چین، ۴۵۹، ۴۶۱
 خاقانی شروانی، ۱۰، ۱۱۰، ۵۶۶، ۶۶۵، ۷۲۹
 خالقی مطلق، ۲۸۱، ۳۳۲-۳۳۳، ۳۵۰، ۳۶۰، ۳۶۶
 ۳۹۶-۳۹۸، ۴۰۱، ۴۰۳-۴۰۴، ۴۰۹، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۳، ۴۷۱
 خان آرزو، سراج الدین علی، ۶۰-۶۲، ۶۴، ۶۶، ۷۱، ۸۸
 خانقاه، ۶۵۹
 خانلری، پرویز، ۷۰، ۹۲-۹۳، ۵۶۰، ۵۹۳، ۶۱۰-۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۵-۶۱۶
 خاور نزدیک، ۵۰۲
 خاوران نامه، ۷۳۱
 خاورمیانه، ۱۰۰، ۴۷۶، ۵۰۲، ۵۷۲
 خاورمیانه، شهروندان، ۱۰۱
 ختلان، ۱۵۱
 ختن (در ترکستان)، ۷، ۱۳۲، ۱۴۳
 ختنی (زبان)، ۱۳۲
 خجستان (شهر)، ۱۵۷
 خداداد بن عبدالله کاتب ارجانی، ۵۹۸، ۶۱۶
 خدای نامه، ۱۴۸، ۲۶۷، ۲۶۹-۲۷۴، ۲۷۸، ۴۲۴-۴۲۵، ۴۲۶

تاریخ جامع ایران

- خراسان بزرگ، ۵۱، ۱۱۱، ۱۷۷، ۲۴۷، ۵۸۸، ۶۵۴-
 ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۶، ۶۸۰، ۶۸۴، ۶۸۷-
 ۶۸۸، ۶۹۶
- خراسان، ۱-۳، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۵۱، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۰،
 ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۹۶-۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۸-۲۱۹،
 ۲۴۷-۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۹۵-۲۹۹،
 ۳۰۱، ۳۶۸، ۳۷۶، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۸،
 ۴۲۷، ۴۷۱، ۵۰۲-۵۰۳، ۵۰۸، ۵۱۸، ۵۲۷-۵۲۸،
 ۵۳۸، ۵۵۲-۵۵۳، ۵۸۸، ۶۰۶، ۶۰۹، ۶۱۶، ۶۲۳،
 ۶۵۴-۶۵۶، ۶۵۸-۶۶۰، ۶۶۲، ۶۶۴-۶۶۵، ۶۷۰،
 ۶۸۷، ۶۹۹، ۷۰۷، ۷۲۰
- اشراف، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۸۲، ۳۸۴، ۴۰۰
- اکراد، ۱۷۷، ۱۸۶
- بزرگان، ۱۷۵
- بلاد، ۶۹۹
- حاکم، ۲۱۷، ۸۲۷
- حیات ادبی، ۲۸۴
- دبیران، ۲۱۹، ۲۲۱
- رجل سیاسی، ۲۶۰
- زبان، ۶۶۴
- سپهسالاران، ۱۴۴، ۱۹۷، ۲۹۵-۲۹۷، ۵۲۷-۵۲۸
- شعرا، ۵۰۸
- شعرفروشان، ۶۲۲
- شهرها، ۳۲۹، ۳۳۴، ۵۳۲
- عرفا، ۶
- فرهنگ اشرافی، ۲۶۳
- مردم، ۱۱۵، ۱۴۲، ۱۵۱، ۵۰۸، ۵۱۸، ۵۸۸، ۶۵۴،
 ۶۶۴
- خراسانی، دبیران، ۲۱۹، ۲۲۲، ۵۰۸
- خراسانی، سبک ادبی، ۱۵۹، ۶۱۶-۶۱۸، ۶۶۳-۶۶۴،
 ۶۹۷-۶۹۸، ۷۲۳، ۷۲۶
- خراسانی، سلاطین، ۲۴۸
- خراسانی، شاعران، ۷۲۶
- خریط، مردم، ۲۸۲
- خرم‌دینی، ۲۹۸
- خزانه امیرک، ۵۹۱
- خسرو انوشیروان، ۵، ۱۴۲، ۲۶۹-۲۷۱، ۳۶۱-۳۶۲،
 ۴۱۴، ۴۳۳
- خسرو و شیرین، ۱۵۰، ۲۷۹
- خسرو پرویز، ۵-۶، ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۴۶-۱۴۷، ۱۵۶،
 ۲۶۹
- خسرونامه، ۷۱۵
- خسرویگ / خسروانینگ / خسروانی (اشعار به زبان
 دریگ)، ۱۵۵
- خضر شاه، خواجه (خوشنویس)، ۷۲۰
- خضر، نبی، ۳۸۵
- خطیب قزوینی، ۴۸، ۵۱-۵۲، ۵۷، ۶۱، ۶۴، ۶۶-۶۷
- خطیبی، حسین، ۵۷۵-۵۷۶
- خفی علایی و الاغراض الطیبیه، ۶۶۰
- خلاصه الاخبار، ۷۱۱
- خلاصه التجارب، ۷۱۶
- خلاصه الحکایات، ۷۱۲
- خلف بن احمد صفاری، ۲۴۹-۲۵۰
- خلفا، اخبار، ۲۵۶
- خلیل بن ابراهیم، ۷۱۶
- خلیل سلطان (فرزند میرانشاه)، ۷۱۹
- خنگ بت (داستان)، ۲۱۴، ۵۸۷، ۵۹۹
- خنیگری، هنر، ۱۴۴، ۱۵۳-۱۵۴
- خوابگزاری، ۱۱
- خواجهی کرمانی، ۶۹۵، ۶۹۷-۶۹۸، ۷۲۵، ۷۳۳
- خواجه امام رشیدالدین کاتب، ۵۷۷
- خوارج، ۱۷۹، ۱۸۲
- خوارزم، ۱۳۱، ۲۰۳، ۲۱۷، ۳۸۲، ۵۸۴، ۶۵۳، ۶۵۷-
 ۶۵۸، ۶۶۹-۶۷۰
- خوارزم، بیمارستان، ۶۵۷
- خوارزمشاهی، نویسندگان، ۶۸۸
- خوارزمشاهیان (دوره)، ۴، ۱۹۴، ۲۵۳، ۵۷۰، ۵۷۶-
 ۵۷۷، ۶۵۳-۶۸۸
- خوارزمشاهیان، حکومت، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۱۵،
 ۲۳۸، ۶۵۷-۶۵۸، ۶۸۰-۶۸۱، ۶۸۴، ۶۸۷-۶۸۸
- خوارزمشاهیان، نشر، ۶۸۵
- خوارزمی (خط کهن)، ۱۳۲

- خوارزمی (زبان)، ۳، ۱۳۱-۱۳۲، ۲۳۵
 خوارزمی (مورخ)، ۲۷، ۱۳۴
 خواف، ۱۴۳
 خوان الاخوان، ۱۱
 خواندمیر، ۳۰۵، ۳۱۰، ۷۱۱
 خورشید شاه، ۶۰۵، ۶۰۷، ۶۱۵
 خورشیدی (شارح کنزالفرائد)، ۵۵
 خوزستان، ۱، ۶، ۸، ۱۳۱
 خوزستانیان، ۵۸۳-۵۸۴
 خوزی (زبان)، ۱، ۱۳۲-۱۳۳
 خوشنویسی، ۷۰۴-۷۰۶، ۷۰۶، ۷۲۰-۷۲۱
 خوفند، ۲۰۳
 خوی، ۱۸۵
 خیالی (شاعر)، ۷۲۵، ۷۳۴
 خیام (شاعر)، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۴۸، ۶۴۵، ۶۶۵، ۶۷۱
 خیام، رباعیات، ۷۱۴
 خیمه‌دوزی، ۷۲۰
 خیوه، ۱۳۱
 دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مرکز، ۳۳۸
 دارا، ۱۴۷-۱۴۸، ۴۴۴
 داراب بن داراب بن اردشیر، ۵۸۷، ۶۰۸-۶۰۹
 داراب، ۶۰۰
 داراب‌نامه، ۱۱، ۲۲۷، ۲۲۵، ۵۲۶، ۵۸۷، ۵۹۲، ۵۹۴۵-۵۹۶
 ۵۹۹-۶۰۰، ۶۰۳، ۶۰۵، ۶۰۸، ۶۰۹، ۷۱۸
 دارالفنون، ۸۹-۹۰
 دارالکتب جامع بن بازار، ۶۰۱
 داروشناسی، ۱۳۰، ۷۰۸
 داریوش، شاه هخامنشی، ۵۴۲
 داستان‌های بیدپای، ۵۵۹، ۵۶۹
 داستان‌های پهلوانی، ۲۰۹، ۲۲۷، ۲۵۵، ۲۶۷-۲۷۱، ۲۷۶-۲۷۷، ۲۸۴، ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۹۲، ۴۰۸-۴۰۹، ۴۲۵
 داستان‌های غیرمذهبی، ۵۲۶
 داستانی، کتب، ۵۲۶
 داعی اسماعیلی ابوحاتم رازی، ۱۲۰
 دامغانی، مهدوی، ۳۶۲، ۳۶۸
- داندان اوبلیق (در چین)، ۲۹
 دانشگاه برکلی، ۵۳۴
 دانشمندان ایرانی، ۴
 دانشنامه‌ی علایی، ۱۱، ۱۳۶
 دانشنامه‌ی میسری، ۱۳۶، ۱۴۰
 دانشور دهقان، ۲۶۹-۲۷۰
 داوود (برادر طغرل سلجوقی)، ۵۳۱-۵۳۲
 داوود بناکتی، ۷۰۲
 داوینچی، لئوناردو، ۱۰۴، ۴۰۸، ۴۷۴-۴۷۵
 دباشی، حمید، ۵۶۹-۵۷۰، ۵۷۳
 دبستان پارسی، ۹۰
 دبیر، ۷۱۹
 دبیرستان، ۹۲
 دبیری، فن، ۸۴
 دجله و فرات، ۲۳۷
 دجله، ۱۴۲، ۵۶۰
 دختر ماه پیشونی (داستان)، ۵۹۵
 دراری‌النجوم، ۱۱
 درةالمساحة، ۷۱۶
 الدرّةالبتیمه، ۱۳۰
 درخت آسوریگ، ۱۳۳، ۱۴۴
 دررالادب، ۶۶
 دری (زبان)، ۱-۳، ۶، ۲۷، ۱۱۴، ۱۳۱-۱۳۹، ۱۴۰-۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۸، ۱۵۱-۱۵۲، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۸-۱۶۰
 دری عبری (خط)، ۱۴۳
 دری، شعر، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۸-۱۵۹
 دریگ (زبان)، ۱۳۳-۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۵-۱۴۹، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۹-۱۶۰
 دریگ، شعر، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۱
 درةنجفی، ۶۵
 دز بهمن، ۴۴۲، ۴۵۴
 دساتیر، ۵۷۳
 دستان (شخصیت اساطیری)، ۲۹۰-۲۹۴
 دستور (کتاب)، ۹۳
 دستور پنج استاد، ۹۱

- دستور خانلری، ۹۲
 دستور خیام پور، ۹۱
 دستور دبیری میهنی، ۵۶۶
 دستور دبیری، ۸۳
 دستور زبان فارسی معاصر، ۹۴
 دستور زبان فارسی، ۹۳-۹۴
 دستور زبان گشتاری، نظریه، ۹۴
 دستور سخن، ۸۲، ۹۰-۹۱
 دستور قریب، ۹۱
 دستور کاشف، ۹۰
 دستور معما، ۵۹، ۷۱۳
 دستور الشعرا، ۶۳
 دستورالمنجمان، ۷۰۸
 دستورالوزراء، ۷۱۱
 دستورنویسان سنتی، ۹۳
 دستورنویسی فارسی در شبه قاره، ۸۸
 دسیدریوس اراسموس، ۵۴۲
 دفتر پهلوان، ۲۹۵
 دفتر پهلوی، ۳۳۰
 دفتر خوانی، ۵۹۱-۵۹۲
 دقایق الشعر، ۵۸
 دقیقی مروزی (شاعر)، ۴، ۳۲۲، ۳۴۹، ۳۵۵، ۳۶۱-
 ۳۶۲، ۳۹۳-۳۹۷، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۵-۴۱۸، ۴۲۳،
 ۴۲۸، ۴۷۱، ۶۸۸، ۷۰۰، ۷۶۷
 دکن، ۶۳، ۵۷۲، ۷۲۵
 دلایل الاعجاز، ۴۸، ۵۱
 دلیله محتاله، ۲۲۷-۲۲۸، ۳۲۴، ۵۲۶، ۵۸۷
 دله مختار، نک: دلیله محتاله
 دمشق، ۲۴۷، ۵۴۴
 دندان اویلیق (شهر)، ۷، ۳۴، ۱۴۳
 دندانقان، جنگ، ۵۰۱
 دولت‌شاه سمرقندی، ۷۰۵، ۷۰۷، ۷۰۹، ۷۱۲، ۷۱۸،
 ۷۲۴-۷۲۵، ۷۲۹
 دون اسکاتوس، ۱۰۷
 دهقان، ۲۹۷
 دهلی، ۷۲۵
- دیالمه، دولت، ۵۰۳
 دیتیش، ۴۳۹
 دیلم (نژاد)، ۶۰۹
 دیلم، ۱۳۱
 دیلمی (زبان)، ۳، ۱۳۱
 دیلمیان، سلسله، ۱۴۰
 دینور، ۲
 دینوری، ابن قتیبه، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۱۵۱-۱۵۲
 دینوری، ابوحنیفه، ۱۱۶، ۱۴۲، ۱۴۷، ۴۲۵-۴۲۶
 دینی، متون، ۱۴۳، ۲۲۵
 دیو سپید، ۴۶۰
 دیو، شهر، ۶۰۱
 دیوارهوز/ مسته‌مری (شاعر)، ۱۳۲
 دیوان رسایل، ۴
 دیوان شمس، ۱۵۴
 دیوان عطاء ابن یعقوب، ۶۶۰
 دیوان عنصری، ۲۶۴
 دیوان لطف‌الله نیشابوری، ۷۲۷
 دیوان متنبنی، ۳۷۸
 دیوس، شهر، ۶۰۱
 دیوهی (زبان)، ۴
 ذخیره خوارزمشاهی، ۱۱، ۱۳۶، ۶۵۶-۶۵۷، ۶۶۰،
 ۶۷۰، ۶۸۰-۶۸۱
 ذم اسد بن مسلم (سردار عرب)، ۵۶۳
 ذوالقرنین، ۳۱۱
 راحة الارواح باختیارنامه، ۵۶۴-۵۶۵، ۵۶۷، ۵۸۳، ۵۸۷،
 ۵۹۸، ۶۷۹، ۶۸۸، ۷۰۰، ۷۶۷
 راحة الصدور و آیه‌السرور، ۱۱، ۵۲۴-۵۲۵
 رادویانی، محمد بن عمر، ۴۴، ۵۴-۵۶، ۷۰، ۳۲۱،
 ۶۵۷، ۶۸۲
 رازی (زبان)، ۳، ۱۳۱-۱۳۲
 راسل، برتراند، ۲۳۱
 راشدین، خلفای، ۲۱۸
 رافع بن هرثمه، ۱۸۰
 رامین (شخصیت اساطیری)، ۶۲۵
 راوندی، نجم‌الدین ابوبکر، ۵۲۴

- ربض زرنج (دروازه)، ۱۷۹
 ربنجنی، ابوالعباس، ۴۲۸
 رخش، ۴۵۹
 رسائل فارسی کلامی، ۶۶۰
 رساله فی قوانین صناعة الشعر، ۴۴
 رساله الشبکه، ۵۰۴-۵۰۵
 الرساله النائية، ۷۱۴
 الرساله الوافية فی علم القافية، ۷۱۴
 رساله در انشاء، ۷۱۴
 رساله در تفأل به دیوان حافظ، ۷۱۴
 رساله در حوادث طبیعی، ۷۱۷
 رساله در عروض، ۶۳، ۷۱۴
 رساله در علم بدیع، ۷۱۴
 رساله در فن غریب معما، ۷۱۳
 رساله در مخارج حروف، ۷۱۴
 رساله‌ای در قافیه، ۶۳
 رساله اصغر، ۷۱۳
 رساله افکار الشریف، ۵۹
 رساله روحیه، ۶۷۱
 رساله سفر به زبان فارسی، ۶۵۷
 رساله شرح رباعیات خیام، ۷۱۴
 رساله صغیر، ۷۱۳
 رساله عروض، ۵۸-۵۹
 رساله قافیه، ۵۸-۵۹
 رساله قشیریه، ۶۷۰
 رساله کبیر/ حلیة الحلال، ۷۱۳
 رساله متوسط، ۷۱۳
 رساله ملازده در مزارات بخارا، ۷۰۸، ۷۱۳
 رساله نبض/ رگ شناسی، ۱۱
 رسایل بهاء الدین بغدادی، ۵۷۷
 رستم خوریانی، ۷۲۹
 رستم فرخزادان، ۳۴۶-۳۴۸
 رستم لاریجانی، ۵۸۹-۵۹۱
 رستم مولوی، ۷۱۵
 رستم و اسفندیار، ۱۴۲
 رستم و سام (داستان)، ۵۸۸
 رستم و سهراب (داستان)، ۲۰۸، ۳۴۲، ۳۹۷، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۴۳-۴۵۳، ۴۶۰
 رستم، ۲۲۷-۲۲۸، ۲۷۳-۲۷۶، ۲۸۹-۲۹۰، ۲۹۳-۲۹۴، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۴۲، ۳۵۳-۳۵۶، ۳۷۹-۳۸۸، ۳۸۹-۳۹۷، ۴۰۸، ۴۱۹، ۴۲۴-۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۲-۴۳۷، ۴۴۳-۴۵۴، ۴۵۷-۴۶۷، ۴۷۶
 ۶۲۴-۶۲۶، ۶۶۱
 رشید وطواط، ۵۵-۵۶، ۵۸، ۷۰، ۴۲۱-۴۲۲، ۴۵۶-۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۵-۴۶۶، ۴۶۸-۴۶۹، ۴۷۱، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۴-۴۸۶، ۴۸۸
 رشیدالدین فضل الله، ۶۹۵، ۷۰۱-۷۰۲
 رشیدی سمرقندی، ۶۵۲، ۶۵۶، ۶۶۲-۶۶۳
 رشیدیاسمی، غلامرضا، ۹۱
 رصد بست، ۷۰۵
 رضا (ع)، امام، ۲۹۸-۳۰۰
 رضا (ع)، حرم، ۲۹۸-۳۰۰
 رضاقلی خان هدایت، ۶۵، ۷۰، ۸۵
 رضائزاد نوشین، غلامحسین، ۷۱
 رضی الدین محمد بن محمد شفیع (مستوفی)، ۶۴
 رکن دعویدار (شاعر)، ۶۹۸
 رکن صاین، ۶۹۸
 رکن الدوله دیلمی، ۲۹۷
 رگن، لرد، ۴۴۱-۴۴۲
 رم، ۹
 رمانتیک‌های غربی و شرقی، ۴۷۶
 رمپیس (ایران شناس آلمانی)، ۱۴۷، ۱۴۹
 رموز حمزه، ۵۸۰، ۵۹۰، ۶۰۰
 روایت فارسی کالیستنس دروغین، نک: اسکندرنامه
 روحانی سمرقندی، ۶۵۷، ۶۶۶
 روحی ولوالجی (هجوسرا)، ۶۶۲
 رودابه، ۴۱۹-۴۲۰، ۴۲۴
 رودکی، ۴، ۹-۱۰، ۶۹، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۵۰، ۱۵۳-۱۵۴، ۱۵۷-۱۵۹، ۱۷۶، ۱۸۳-۱۸۴، ۲۳۷، ۴۲۰، ۴۲۸، ۵۶۱، ۵۶۳، ۶۶۷، ۶۷۴
 رودن (مجسمه ساز)، ۴۱۱
 روزافزون، زنی جنگجو، ۶۰۶-۶۰۷

- روزبه دادویه، نک: ابن مقفع
روزبه یتیم، ۱۴۲
روزنتال، فرانتر، ۳۱۰، ۳۱۲
روستایی، زندگی، ۵۳۵
روسی (زبان)، ۳۷
روسی، متخصصان، ۲۸۶
روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات، ۷۰۹، ۷۱۳
روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن اتفسیر
ابوالفتوح رازی، ۱۱-۱۲، ۵۲۱
روضه الصفا، ۷۱۰، ۷۱۳
روضه العقول، ۱۱، ۶۷۹
روضه المنجمین، ۱۱، ۱۳۶، ۶۵۹
روم شرقی، ۸۶
روم شرقی، قیصر، ۸۶
روم غربی، امپراتوری، ۲۰۲
روم، ۸۶، ۱۰۱، ۲۳۴، ۲۵۱، ۲۷۷، ۳۹۲، ۵۳۸، ۵۴۵، ۷۰۰، ۷۱۷
روم، امپراتوری، ۱۹۹
رومانسی، فرم بیان، ۲۲۷، ۶۲۴-۶۲۵
رومانی، ۲۷۰
رومی، منابع و متون، ۲۶۹
رومیان، ۱۰۱، ۴۷۶، ۶۰۸-۶۰۹
ری همدان، ۱۳۴
ری، ۱۲، ۱۰۹، ۱۳۱، ۲۱۹، ۵۰۸، ۵۸۹، ۶۸۳
ریاحی، محمدامین، ۸۶-۸۷، ۱۹۸، ۳۲۰، ۳۵۹، ۳۷۳، ۳۹۵، ۴۰۰-۴۰۱، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۷۰
ریاض الادویه، ۷۰۸
ریاض الانشاء، ۷۱۴
ریاضی، ۶۶۶، ۶۷۰، ۷۰۵، ۷۰۸-۷۰۹، ۷۱۶
زابل، ۲۵۱، ۳۹۰، ۵۳۸
زادالمسافرین، ۱۱، ۶۹۷
زادویه ابن شاهویه الاصبهانی، ۲۷۲
زال، ۲۷۹، ۲۹۲، ۳۲۳، ۴۰۸، ۴۲۳-۴۲۵، ۵۹۰
زاول، نک: زابل
زاولستان، ۲۹۲، ۳۹۰
زبان آموز فارسی، ۹۰
زبان انگلیسی باستان، شعر، ۱۰۷
زبان انگلیسی، تاریخ، ۱۰۷
زبان بین المللی علم و صنعت، ۵۵۵
زبان مادری، ۱۲، ۸۳، ۸۸-۸۹، ۱۳۴، ۱۳۶، ۲۲۶-۲۲۷، ۲۳۵، ۵۷۲
زبان معیار، ۹۲
زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، ۸۷
زبان شناسان، ۷۲، ۸۲، ۹۱-۹۳
زبان شناسی، دانش، ۷۲، ۹۲، ۹۴، ۵۲۵
زبان ها و گویش های ایرانی نو، ۳
زبان های ایرانی جنوب غربی، ۱، ۱۳۴
زبان های ایرانی میانه، ۲-۳، ۱۳
زبان های شرقی ایرانی، ۳۱
زبدۃ الحقائق، ۱۱
زبدۃ قوانین العلاج، ۷۱۶
زبدۃ الادوار، ۷۱۸
زبدۃ التواریخ، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۱۱
زبور پهلوی، ۲۸
زبور داوود، ۹
زتا (شخصیت اساطیری)، ۴۳۹
زتنبرگ، نشر، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۱۲
زردشت آذرخورده/ ابوجعفر محمد متوکل، ۱۳۴
زردشتی، دین، ۳۳۴-۳۳۵، ۳۴۶-۳۴۷، ۴۲۷-۴۲۸، ۴۷۸
زردشتی، شاهان، ۲۶۷
زردشتی، فارسی میانه، ۱، ۹، ۱۲، ۲۸
زردشتیان، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۶، ۵۷۳
زردشتیان، گاهشماری، ۲۶۶
زردشتیان، متون دینی، ۲، ۲۸
زرنرود اصفهان (رود)، ۱۴۴
زرین کوب، عبدالحسین، ۵۰۲
زکار، سهیل، ۳۰۶
زکریای رازی، ۶۵۹، ۶۸۱
زمخشری، ۱۳۸
زمین شناسی، ۷۰۸، ۷۱۶-۷۱۷
زنج، ۲۵۱، ۵۳۸

- زنجان، ۲
زندرزوم (شخصیت اساطیری)، ۴۵۰
زنگیان، ۶۰۱
زنگیان، جنبش، ۵۱۴
زواره، ۲۹۴
زوزنیان (خاندان)، ۳۸۲
زهو الملک فی نحوالتترک، ۸۶
زیب سخن / علم بدیع پارسی، ۶۵
زیج الغبیک / زیج جدید سلطانی / خانی / گورکانی،
۷۰۷، ۷۰۵
زیج خاقانی، ۷۱۶
زیدری نسوی، شهاب‌الدین محمد خرندزی، ۶۸۰، ۶۸۷
زیدی (مذهب)، ۳۶۴
زیدی حسینی، ۷۰۸
زیگفرید، ۴۳۹
زین‌الخبار، ۱۱، ۵۳۸
زین‌الدین صاعد خبوشانی (شاعر)، ۶۵۸
الزینة فی الکلمات الاسلامیة، ۱۲۰
ژانر ادبی، ۲۷۱
ژرمن (قبایل)، ۲۰۲
ژورنال فولکلور، ۴۴۰
ژیلبر لازار (زبان‌شناس فرانسوی)، ۹۴
سابور نک: شاپور، شهر
ساخت‌های نحوی، ۹۴
ساسانی، ادبیات و زبان فارسی، ۲۷، ۱۰۸
امپراتوری، ۲، ۲۷، ۴۶، ۱۱۳-۱۱۴
پادشاهان، ۵، ۲۷، ۱۷۷، ۱۹۹، ۲۷۰
پایتخت، ۲
درباریان، ۵، ۱۱۴
دوره، ۱-۳، ۵، ۲۸، ۵۵، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۳۵-
۱۳۶، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳
۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۰، ۵۱۳
دولت، ۲۸، ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۵۸
زبان رسمی، ۱۳۲، ۱۳۴-۱۳۶، ۱۳۹
سپاهیان، ۵
سقوط، ۱۴۳
- سنگ نبشته‌ها، ۱۳۴
شعر دریگ، ۱۴۶
فرهنگ، ۱۷۷
مسیحیان، ۲۸
نواحی شرقی، ۲، ۱۳
ساسانیان، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۹-۲۷۱، ۲۷۳-
۲۷۴، ۲۷۶، ۲۹۵، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۲۷، ۵۰۱-۵۰۲،
۵۱۰، ۵۱۳-۵۱۴، ۵۴۱، ۶۱۸
ساغری (شاعر)، ۷۳۲
ساقی‌نامه‌ها (از انواع شعر)، ۶۹۷
ساکسون غربی (لهجه)، ۱۰۸
سالار بوزگان، ۳۸۶
سام چارش، پادشاه مصر، ۵۸۷
سام نریمان، ۲۲۸، ۲۹۰-۲۹۳، ۴۲۵، ۴۴۸-۴۴۹،
۵۹۸
سام و تور (داستان)، ۵۹۷
سامان (ده)، ۲۵۰
سامانی، ادبیات، ۵۱۶، ۵۱۸، ۶۱۸
امرا، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۷۶، ۵۸۸
پادگان‌های نظامی، ۵۲۹
دربار، ۱۹۸-۱۹۹، ۵۲۸
دولت، ۴، ۱۹۷، ۲۵۲
دیوانسالاران، ۲۵۰-۲۵۲، ۵۱۶
سلاطین، ۷۰۸
شعر، ۲۱۹، ۶۱۸
شعرا، ۱۷۳-۱۷۴، ۱۷۶
غلامان، ۵۳۰، ۵۳۳
فارسی، ۱۰۴
کاتب، ۵۵۲
نثر مرسل، ۵۵۴
نثر، ۱۰۷، ۲۱۶، ۲۲۴، ۵۱۸
سامانیان، ۴، ۵۴، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۴۰، ۱۷۴-۱۷۶، ۱۷۷-
۱۸۴، ۱۹۴، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۰۳، ۲۱۴-۲۱۹، ۲۲۳،
۲۲۵، ۲۳۵، ۲۵۰-۲۵۸، ۲۶۰-۲۶۳، ۲۶۶-۲۹۴-
۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۷۰، ۳۸۳، ۳۸۵-
۳۸۶، ۳۹۲، ۳۹۵-۳۹۶، ۵۰۳، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۰

- سریانی (خط)، ۸-۹، ۱۲، ۱۴، ۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۲۲۳
 سریانی (زبان)، ۱-۲، ۵، ۹، ۱۲، ۱۳۶، ۲۳۶
 سطرنجیلی سریانی (خط)، ۱۳۲
 سطرنجیلی / استرانجلو (خط)، ۹
 سعد بن ابوبکر بن سعد زنگی، ۳۷۲
 سعد سلمان، مسعود، ۱۰، ۲۱۰، ۳۱۹-۳۲۱، ۳۲۳، ۶۶۴، ۵۵۸
 سعد وقاص، ۱۴۲
 سعدالدین حموی، ۶۵۸
 سعدالدین وراوینی، ۶۷۶، ۶۸۸
 سعدلو، نسخه، ۳۲۸، ۳۶۶
 سعدی (شاعر دوره تیموریان)، ۷۲۰، ۷۳۳
 سعدی، ۶۸-۶۹، ۸۸، ۹۳، ۱۰۵، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۱، ۳۶۸، ۴۷۰، ۵۲۵، ۵۵۱، ۵۵۷، ۶۶۱، ۶۶۷-۶۶۸، ۶۹۵-۶۹۶، ۷۲۸، ۷۲۹
 سعید بن عثمان، ۷، ۱۵۰
 سغد، ۱۳۱، ۱۶۰
 سغدی (زبان)، ۲-۳، ۹، ۱۲-۱۴، ۱۳۱-۱۳۳، ۱۵۰
 سفاح، خلیفه عباسی، ۱۱۶
 سفرنامه ناصر خسرو، ۱۱
 سکاکی، ابویعقوب، ۴۴، ۴۸، ۵۱-۵۲، ۵۹-۶۰، ۶۴-۶۷
 سکایی (زبان)، ۱۳۲
 سلاجقه، سپاه، ۵۲۹
 سلاجقه، فتوحات، ۵۰۴، ۵۵۳-۵۵۴، ۶۵۵
 سلاجقه عراق، ۱۰۲
 سلجوقنامه (اثر احمد بن محمود طوسی)، ۶۹۷
 سلجوقنامه (اثر ظهیرالدین نیشابوری)، ۶۷۰
 سلجوقی، ادبیات منثور، ۵۳۶، ۵۳۹
 ادبیات، ۱۰۸، ۲۱۲، ۵۱۸، ۵۱۴، ۵۳۹
 امپراتوری، ۲۲۵، ۵۲۲، ۵۴۴-۵۴۵، ۵۶۶
 امراء، ۱۳، ۵۰۶، ۵۳۱، ۵۳۶، ۶۴۸
 ایلات، ۵۳۳، ۵۳۵
 ترکان، ۳۸۷
 ترکمانان، ۱۹۶، ۳۸۸، ۵۲۹
 دوره، ۴
 دولت، ۵۳۱، ۵۳۹، ۵۴۶
- ۵۲۴، ۵۲۸، ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۳۸-۵۳۹، ۵۵۲، ۵۵۴
 ۶۵۴-۶۵۶، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۸۸
 سامانیان، ملی گرای، ۵۳۸
 سامنامه، ۴۲۳
 سامی (خط)، ۱۱۶
 سامی (زبان)، ۲، ۲۷۶
 سامیان، فرهنگ و ادب، ۱۰۴
 سانسور ادبی، ۳۲۰
 ساننامه، ۶۹۷
 ساوه شاه (شخصیت اساطیری)، ۴۵۹، ۴۶۱
 سبر - ایشوع (فرد مسیحی)، ۸
 سبزواری (لهجه)، ۱۸۶
 سبکتگین، امیرناصرالدین، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۱۷، ۲۱۹
 ۲۵۸، ۲۹۷، ۳۷۷، ۳۸۱-۳۸۵، ۳۹۰، ۴۰۰، ۴۰۲
 ۵۰۵-۵۰۶، ۵۱۱-۵۱۲، ۵۲۸
 سبکری، ۱۸۱
 سبک شناسی، ۹۳
 سجستان، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۱۱
 سحر حلال، ۷۲۱
 سحرالبلاغه، ۳۰۸، ۳۱۰
 سخن و سخنوران، ۱۰۳
 سده (جشن)، ۲۵۶، ۲۶۳-۲۶۷
 سر اورل اشتاین (باستان شناس)، ۷، ۱۴۳
 سراج قمری، ۶۹۸
 سراج الملوک، ۵۴۱
 سراجی اسفراینی (شاعر)، ۶۵۸
 سرخ بت (داستان)، ۲۱۴، ۵۸۷، ۵۹۹
 سرخ کافر، ۶۰۷
 سرخ پوستان، فرهنگ، ۱۲۱-۱۲۲
 سرخس، ۱۲
 سرطان (بیماری)، ۵۹۰
 سرقات و تراجم، ۵۴
 سرو یمن (شخصیت اساطیری)، ۵۹۷
 سرود اهل بخارا، شعر در، ۶
 سرور یمنی، ۶۱۰
 سروشیار، ۳۳۱

- دیوانسالاری، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۶۸
 سلاطین، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۲۴، ۳۹۱، ۵۰۴، ۵۰۶
 ۵۰۹، ۵۲۷، ۵۳۲-۵۳۳، ۵۳۷-۵۳۹
 شعر، ۵۱۴
 علما، ۵۴۶
 فرهنگ، ۵۱۵
 ممالک، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۳۶
 سلجوقیان روم، ۱۹۴، ۳۹۲، ۵۰۱
 سلجوقیان عراق، ۶۵۴
 سلجوقیان، ۴، ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۹۴، ۱۹۶-۱۹۹، ۱۹۹،
 ۲۰۳-۲۰۲، ۲۱۴-۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۴-۲۲۶، ۲۳۴،
 ۲۳۷-۲۳۸، ۲۵۲-۲۵۵، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۸۳، ۳۸۶-
 ۳۸۷، ۳۹۱-۳۹۲، ۵۰۱-۵۰۲، ۶۵۳-۶۵۶، ۶۵۹،
 ۶۶۲، ۶۶۷، ۶۸۰، ۶۸۸
 سلسله الذهب، ۷۲۲
 سلطان ابراهیم میرزا (کتابخانه)، ۷۰۴
 سلطان‌شاه بن ایلارسلان، ۶۵۶
 سلطانعلی مشهدی (خوشنویس)، ۷۰۶
 سلم، ۵۹۸
 سلمان ساوجی، ۵۸، ۶۹۵-۶۹۶، ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۲۹
 سلمان فارسی، ۵، ۱۴۲، ۵۲۰
 سلیمان بن کثیر خزاعی، ۱۷۵، ۱۸۶
 سلیمان، شاه صفوی، ۶۴
 سمایی (زبان)، ۱۳۲
 سمرقند، ۹، ۱۲-۱۳، ۵۹، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۵۲، ۱۶۰،
 ۲۵۰-۲۵۱، ۲۹۹، ۵۰۳، ۵۶۴، ۷۰۴-۷۰۵، ۷۱۷،
 ۷۱۹
 سمرقند، شاعران، ۵۹
 سمرقندی (زبان)، ۳
 سمط‌العلی للحضرة‌العلیاء، ۷۰۰-۷۰۱
 سمک عیار، ۱۱، ۲۲۷، ۵۲۶، ۵۸۰، ۵۹۲-۵۹۵، ۵۹۹،
 ۶۰۳، ۶۰۵-۶۰۶، ۶۱۰-۶۱۱، ۶۱۳-۶۱۶، ۶۱۸
 سمندون، ۶۰۰
 سنایی غزنوی، ۱۰، ۲۳۱، ۳۳۱، ۵۶۶، ۶۵۶، ۶۶۰،
 ۶۶۳-۶۶۴، ۶۶۷
 سن‌پترزبورگ (کتابخانه سلطنتی)، ۸
 سنت و جماعت، اهل، نک: سنی
 سنجر، سلطان سلجوقی، ۱۹۷، ۲۰۳، ۵۰۴، ۵۱۷،
 ۵۳۷، ۵۸۸، ۶۲۶، ۶۶۹
 سند، ۱۰۰، ۲۵۱، ۵۱۸، ۵۳۸
 سندبادنامه، ۹، ۱۱، ۲۹، ۴۷۳، ۵۶۶-۵۶۸، ۵۸۰، ۵۸۲،
 ۶۷۶، ۶۷۹، ۶۸۸
 سنسکریت (زبان)، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۳۶، ۵۷۰،
 سنی، ۲۹۸، ۳۶۳، ۳۶۵-۳۶۷، ۳۶۹-۳۷۰، ۳۷۳، ۵۰۳،
 ۵۰۹، ۵۱۲، ۶۱۷
 سنی، فقها، ۲۱۸
 سنی‌نشین، ثغور، ۶۲۱
 سواد/ دشت عراق، ۱
 سوادالاعظم، ۱۳۶-۱۳۷
 سوری (اقوام)، ۱۲۹
 سوری، مردم، ۴۷۷-۴۷۸
 سوریه، ۴۷۷
 سوزنی سمرقندی، ۱۰، ۳۲۶، ۶۵۶-۶۵۷، ۶۶۲-۶۶۳،
 ۶۶۵-۶۶۶، ۶۶۸
 سهراب (پسر رستم)، ۲۰۸، ۳۴۲، ۳۵۳، ۴۲۵، ۴۴۴-
 ۴۵۳، ۶۲۶
 سهراب سپهری، ۵۵۸
 سیاست، علم، ۵۱۲
 سیاست‌نامه، ۱۱، ۵۶۷، ۶۳۱
 سیاوش، ۳۴۳-۳۴۴، ۳۵۳، ۴۱۲، ۴۱۹، ۴۴۲-۴۴۵،
 ۴۵۱، ۴۵۳-۴۵۷، ۴۶۰
 سیاوش، ۴۳۷، ۴۴۳، ۴۵۶، ۴۶۵، ۶۲۴
 سیحون، ۴۷۱
 سید حسن غزنوی (شاعر)، ۱۰، ۶۵۶، ۶۶۰، ۶۶۷
 سید کاظمی (شاعر)، ۷۲۰
 سید کمال گجکولی (شاعر)، ۷۲۸
 سید محمد مبارک علوی کرمانی، ۷۰۰
 سیدالروساء، ۵۶۱
 سیدی علی عجمی، ۷۱۸
 سیرالاولیاء، ۷۰۰
 السیرالصغیر، ۲۷۲
 السیرالکبیر، ۲۷۲

- سیرالملوک، ۲۷۲-۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۰۹-۳۱۰، ۵۰۴، ۵۱۲-۵۱۳، ۵۲۶، ۵۳۲-۵۳۳، ۵۳۶، ۵۴۱، ۵۴۶، ۵۴۸
- سیرت جلال‌الدین منکبرنی، ۶۵۸
- سیرت رسول‌الله، ۱۱
- سیره ابن‌اسحاق، ۲۷۷
- سیره ابن‌هشام، ۲۷۶
- سیستان و بلوچستان، ۱۷۷
- سیستان، ۱۶۰، ۱۷۷-۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۹۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۸۲-۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۹، ۳۳۴، ۴۰۰، ۴۳۵، ۵۳۱، ۵۳۸
- سیستان، حاکم، ۱۵۱
- سیستانی‌ها، ۱۸۶
- سیسرو/کیکرو، ۱۰۷
- سیف اسفرنگی، ۶۶۶، ۶۵۷
- سیف فرغانی، ۶۹۷
- سیف‌الدوله حمدانی، ۲۳۷
- سیف‌الدین باخرزی، ۶۵۸، ۷۰۱
- سیف‌الدین بن محمد بن یعقوب، ۶۹۷
- سیف‌الدین عقیلی، ۷۱۸
- سیف‌الدین غازی، اتابک موصل، ۵۶۰
- سیف‌الدین نقاش، ۷۳۱
- سیفی بخارایی، ۷۱۴
- سیفی بخاری، مولانا، ۵۸-۵۹
- سیفی نیشابوری، ۶۶۶، ۶۵۷
- سیفی هروی، ۷۰۱
- سیلستر دوم، پاپ، ۳۶۸
- سیمجوریان، وزراء، ۳۷۱، ۵۰۸
- سیمرغ، ۵۹۰
- سیمی نیشابوری (شاعر)، ۷۲۱، ۷۲۸، ۷۳۳
- سیندخت، ۴۱۹
- شاپور (شهر)، ۲۷۲، ۲۸۰
- شاپور، پادشاه، ۳۵۲، ۳۶۰
- شاپورگان، ۲۸
- شاج پسر خراسانی، ۳۳۴
- شادان برزین، ۳۳۲
- شادبهر (داستان)، ۲۱۴
- شاذبهر و عین‌الحیوة (داستان)، ۵۸۸، ۵۹۹
- شاذویه بن حسین بن داوود قمی، ۳۳۴
- شارستان، ۵۷۳
- شاعر درباری، ۵۱۱
- شاعران عامی، ۷۳۳
- شاعران فارسی‌گوی، ۴، ۶، ۱۰
- شاعران متقدم فارسی‌زبان، ۱۸۰
- شافعی (مذهب)، ۶۱۹
- شافعی، عقاید، ۶۲۱
- شام، ۲۵۱، ۵۳۸، ۵۷۰، ۷۰۳
- شام، سپاه، ۱۱۶
- شاه زنان، ۱۴۲
- شاه نعمت‌الله ولی، ۷۲۳، ۷۳۱-۷۳۴
- شاهان باستان، ۵۸۵
- شاهپور ذوالاکتاف (شاه ساسانی)، ۲۷
- شاهرخ (پسر تیمور)، ۷۰۴، ۷۱۱، ۷۱۹، ۷۲۳
- شاهنامه ستیزی، ۳۱۹-۳۲۱
- شاهنامه، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۹۵-۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۲۷-۲۲۸، ۲۳۵، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۸-۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۹-۲۹۰، ۲۹۲-۲۹۴، ۲۹۶، ۳۰۱-۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۲۶-۴۲۷، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۶، ۴۴۳-۴۴۴، ۴۵۳، ۴۶۴-۴۶۵، ۴۶۸-۴۶۹، ۴۷۳-۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷
- شاهنامه شناسان، ۳۳۴، ۳۶۸
- شاهنامه ابوعلی بلخی، ۲۷۸-۲۸۲
- شاهنامه ابومنصوری، ۱۳۸، ۱۴۳، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۶
- ۲۳۵، ۲۷۸-۲۸۴، ۲۹۴، ۳۰۰-۳۴۴، ۳۴۷، ۳۹۳
- ۳۹۵-۳۹۹، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۲۴-۴۲۷، ۴۳۰-۴۳۶
- ۴۷۳-۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷
- شاهنامه بایسنقری، ۷۰۴
- شاهنامه بزرگ ابوالمؤید بلخی، ۲۷۸-۲۷۹، ۲۸۲
- ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۲۵-۳۲۶
- شاهنامه طوسی، ۳۲۶
- شاهنامه مسعودی مروزی، ۲۷۸

- شاهنامه منثور، ۱۴۳، ۱۴۷-۱۴۸
 شاهنشاهنامه، ۶۹۷
 شبانکاره، محمد ابن علی، ۷۰۲
 شبرنگ، ۱۴۳
 شتانتا، نک: کوخولین
 شدالازار فی حط الاوزار عن زوارالمزار، ۷۰۸، ۷۱۳
 شرح اسباب والعلامات، ۷۱۶
 شرح التعرف لمذهب التصوف، ۱۱، ۲۳۰، ۲۳۲-۲۳۳
 شرح زیج ایلیخانی کوبنانی، ۷۱۶
 شرح شهاب الاخبار، ۱۱، ۱۳
 شرح قصاید خاقانی، ۷۱۴
 شرح گلشن راز، ۷۱۴
 شرح و حواشی بر کافیة ابن حاجب، ۷۱۴
 شرح هدایة اثیریة، ۷۰۸
 شرح المختصر، ۴۳، ۴۸، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۶
 شرحی بر کلیله و دمنه، ۵۵۸
 شرفالدین رامی تبریزی، ۵۸، ۷۰۰
 شرفالدین علی یزدی، ۵۹، ۷۰۴، ۷۱۰، ۷۱۲، ۷۱۶
 ۷۳۰، ۷۳۳-۷۳۴
 شرفالدین محمد بن مسعود بخاری حنفی، ۶۷۰
 شرفنامه، ۳۲۸
 شرفنامه منیری، ۷۰۸، ۷۱۵
 شرق (مجله)، ۱۱۵
 شرق شناسان، ۳۳۰
 شرق شناسی، ۵۶۹
 شروان، ۷۰۳
 شروان بشن، ۶۱۳
 شروانشاهان، ۶۵۴
 شریف معمایی / شریفی، ۵۹، ۷۱۳
 شعر حماسی، ۱۴، ۴۵
 شعر داستانی، ۵۵۱
 شعر عرب، قواعد عروض، ۶۹، ۱۰۸، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۹
 ۱۲۱-۱۲۲، ۱۵۸، ۱۷۳-۱۷۴
 شعر عروضی ۴۵، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۴
 ۱۵۳-۱۵۴، ۱۵۶-۱۵۹
 شعر غنایی، ۱۴، ۴۵
 شعر فارسی عروضی، ۱۸۴
 شعر فارسی، تاریخ، ۱۱۱
 شعر نو، ۵۵۸
 الشعر والشعرا، ۴۷
 شعر هجایی، ۱۲۰، ۱۴۷-۱۴۹، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸-۱۵۹
 شعرای پارسی گوی، ۵۹، ۱۱۹
 شعوبیه، نهضت، ۱۲۹-۱۳۱
 شعیب (ع)، ۴۳۱
 شغاد، ۲۷۳، ۲۹۴، ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۴۳
 شفا، ۶۵۹
 شفاء الاسقام، ۷۱۶
 شفیع کدکنی، محمدرضا، ۷۰-۷۱، ۱۸۳، ۳۳۷
 ۳۴۳، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۷۰، ۵۵۸، ۶۶۸
 شمارنامه، ۱۱
 شمال آفریقا، کشورها، ۱۱۳
 شمس بایسنقری، شمس الدین محمد بن حسام هروی، ۷۰۴
 شمس قیس رازی، شمس الدین محمد، ۵۶، ۸۴، ۱۳۲، ۱۵۲، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۹-۱۶۰، ۶۵۷-۶۵۸، ۶۷۱، ۶۸۰-۶۸۳، ۶۸۵
 شمس الدین آملی، ۵۹، ۶۴، ۶۶، ۶۹۶
 شمس الدین احمد ابن منوچهر شصت کله، ۶۶۷
 شمس الدین طبسی، ۶۵۷، ۶۶۶
 شمس الدین فخری اصفهانی، ۵۸
 شمس الدین فناری، ۷۱۷
 شمس الدین محمد بسطامی، ۵۸
 شمس الدین محمد صفاری، ۲۴۹
 شمس العلماء، ۶۵
 شمس الملک فرامرز بن علاءالدوله، ۵۹۰
 شمسیه، ۷۱۸
 شمیسا، سیروس، ۷۰-۷۱، ۷۰۷، ۷۲۳
 سنگل (شخصیت اساطیری)، ۴۵۹
 شورای کتاب کودک، ۵۸۰
 شوروی، ۲۸۶
 شوشتری، ابوالعلا، ۵۵

- شوشتری، ابویوسف، ۵۵
 شه ملک، ۶۰۱-۶۰۲
 شهاب ترشیزی (شاعر)، ۷۳۲
 شهاب منشی، ۷۱۴
 شهرنشینی، فرهنگ، ۵۳۱، ۵۳۶، ۵۳۹
 شهرود (نوعی ساز)، ۱۵۲
 شهری، زندگی، ۵۳۵
 شهریار پسر برزو، ۶۶۱
 شهریار روم، ۲۰۹
 شهریارنامه، ۲۱۴، ۲۸۷، ۴۲۳، ۶۶۱، ۶۶۳
 شهفور / شاهپور اسفراینی، ۵۱۹-۵۲۱
 شهرمدان بن ابی‌الخیر رازی، ۱۴۰، ۲۹۳، ۳۳۷، ۴۲۳، ۵۸۷، ۵۸۹-۵۹۰، ۶۵۹، ۶۶۳
 شهنشاهنامه (معروف به چنگیزنامه)، ۵۷۰
 شهید بلخی (شاعر)، ۴، ۱۰۳، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۷۳-۱۷۴، ۱۸۳-۱۸۴، ۴۲۸
 شیخ بهایی، ۳۶۸
 شیخ صدوق، ۲۹۵، ۲۹۸-۲۹۹
 شیخ صفی‌الدین اردبیلی، ۷۰۱
 شیخ طوسی، ۳۳۴، ۳۶۷
 شیخ علاءالدین علی بن محمد شاهرودی بسطامی / مصنفک، ۵۸
 شیخ فیضی (پسر شیخ مبارک)، ۵۷۲
 شیخ مبارک، ۵۷۲
 شیخ مفید، ۲۱۸
 شیده پسر افراسیاب، ۴۶۰
 شیراز، ۱۰۹، ۵۸۴، ۶۱۶، ۷۰۱، ۷۱۹
 شیرازنامه، ۷۰۱
 شیرازی (گوبش)، ۱۵۴
 شیرانی، حافظ محمود خان، ۱۲۱، ۳۹۵
 شیرزاد بن مسعود ابن مسعود بن ابراهیم، ۶۶۱
 شیرویه، ۳۶۲
 شیرین و خسرو، ۶۹۷
 شیعه، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۹۹، ۳۹۲، ۴۰۳، ۵۰۹، ۵۲۱، ۶۱۷
 جنبش، ۵۱۳
- کتب حدیث، ۳۶۱
 محدثان، ۳۶۵
 شیعه‌ستیزی، ۳۶۸، ۴۰۳
 شیعیان، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۸، ۵۹۱
 شیعه اثنی‌عشری، ۲۱۸، ۲۹۸، ۳۶۳-۳۶۶، ۳۶۹-۳۷۰
 صابی، ۵۶۱
 صاحب بلخی، ۷۲۰
 صاحب بن عباد، ۱۳۸، ۲۹۹
 صاحب‌الزنج (رهبر زنگیان)، ۵۱۴
 صادقی، علی اشرف، ۹۴، ۱۲۰-۱۲۱
 صافی (شاعر)، ۷۲۹
 صالح بن علی (از سرداران سفاح)، ۱۱۶
 صابن‌الدین علی ترکه، ۷۰۷
 صحافی، ۷۲۰
 صحراگردی، فرهنگ، ۵۳۰-۵۳۱، ۵۳۴، ۵۳۸
 صحیفه دانیال، ۸
 صحیفه یوشع، ۸
 صدر بابر میرزا (شاعر)، ۷۳۳
 صدرالدین رواسی (شاعر)، ۷۲۰
 صدرجهان، ۷۱۲
 صدقه بن ابوالقاسم، ۵۹۲-۵۹۴، ۶۱۳-۶۱۴، ۶۱۶
 صدیقی، غلامحسین، ۱۱۵
 صرف و نحو عربی، ۸۹-۹۲، ۱۱۲، ۳۸۳، ۵۹۹
 صرف و نحو فارسی (کتاب)، ۸۹
 صرف و نحو، ۴۵-۴۶، ۵۲، ۸۳-۹۲، ۱۱۲، ۳۸۳، ۵۶۶، ۵۹۹
 صفا، ذبیح‌الله، ۶۳، ۹۳، ۱۱۹-۱۲۰، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۶۹، ۲۷۴-۲۷۵، ۲۷۷، ۳۱۲، ۳۷۰، ۳۷۳، ۵۰۲، ۵۵۰، ۵۵۲-۵۵۴، ۵۵۸، ۵۶۱-۵۶۳، ۵۶۷، ۵۹۳، ۵۹۵، ۵۹۹، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۶۳، ۶۶۸
 صفاری (دوره)، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۵۷، ۱۶۰
 صفاری، امرا، ۱۴۴
 صفاری، شاعران، ۳، ۱۵۷، ۱۸۲-۱۸۳
 صفاریان، ۴، ۵۳، ۱۱۳، ۱۷۳-۱۷۷، ۱۸۳-۱۸۴، ۱۸۷، ۲۰۳-۲۱۴، ۲۱۵-۲۴۹، ۲۵۰-۲۵۹، ۲۶۰

- صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک، ۳۰۹-۳۱۰
صفوةالصفاء، ۷۰۱
صفوی، بلاغت‌نگاران، ۶۶
دربار، ۶۰
دوره، ۶۰، ۶۳-۶۶، ۱۳۹، ۵۷۳، ۶۹۵، ۷۲۵، ۷۳۱
سلسله، ۶۰
صفی‌الدین علاء بن صفی‌الدین علی، ۷۱۴
صلاح‌الدین ایوبی، ۲۸۸
صناعات ادبی همایی، ۶۵
صنایع ادبی، ۵۹، ۶۴، ۵۵۱
صنایع‌الشعر، ۵۸
صندلوس، ۵۹۶
صورخیال در شعر فارسی، ۷۱
صوفیان، ۲۲۹، ۲۳۲-۲۳۳
صوفیانه، ادب، ۲۳۲، ۴۷، ۵۲۶
اندیشه‌ها، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۳۴، ۶۲۱، ۷۰۱
حکایات، ۳۵۴
شعر، ۲۳۲
متون، ۲۲۹، ۲۳۳، ۵۲۶، ۵۵۲، ۵۶۶
نثر، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۵۲۶
صهبایی (مولف قول فیصل)، ۶۲
ضابطه حل معما، ۵۹، ۷۱۳
ضامن آهو، قضیه، ۳۰۰
ضحاک، ۲۹۲، ۳۵۳، ۴۶۰، ۵۹۰، ۵۹۷
ضد شعوبی، شاعر، ۱۳۸
ضیاء نخشبی، ۷۰۰
ضیاء‌الدین بلخی (شاعر)، ۶۵۸
طالب آملی، ۶۱
طاووس (پرنده)، ۵۶۵، ۶۰۶
طاهر بن حسین، ۵۳، ۱۷۵، ۱۸۶، ۲۴۸، ۶۱۷
طاهر بن محمد بن عبدالله بن طاهر، ۱۸۷
طاهر ذوالیمینین، نک: طاهر بن حسین
طاهر، از دبیران عراقی، ۲۱۹-۲۲۱
طاهر، نوادگان عمرو بن لیث، ۱۸۱
طاهری (دوره)، ۴، ۱۱۹، ۱۶۰
طاهری، امرا، ۱۴۴
طاهری، شاعران، ۳، ۱۸۳
طاهریان، ۴، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۷۳-
۱۷۶-۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۶-۱۸۷، ۲۰۳، ۲۴۹
۲۵۱
طب منظوم، ۷۱۶
طب یوسفی، ۷۱۶
طب، نک: پزشکی
طبرستان، ۲۵۱، ۲۹۷، ۵۰۲، ۶۰۹
طبرستان، نک: مازندران
طبری (زبان)، ۳، ۱۳۲
طبری، محمد بن جریر، ۷، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۴۲، ۱۴۷،
۱۵۱، ۱۵۶، ۱۸۴-۱۸۵، ۲۷۷، ۳۱۳-۳۱۴، ۴۳۰-
۴۳۱، ۴۳۱، ۵۱۸، ۵۶۳، ۶۱۷
طبقات الصوفیه، ۱۱
طبقات ناصری، ۳۸۱، ۷۰۱
طریخانه، ۷۱۴
طرسوسی، ۶۰۴
طرطوشی، ۵۴۱
طرف خضرخان، ۶۶۲
طغرل بن ارسلان بن طغرل (از سلاجقه عراق)، ۱۰۲
طغرل، سلطان سلجوقی، ۴، ۲۱۷، ۳۸۶-۳۸۷، ۵۰۱
۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۷، ۵۲۸، ۵۳۱-۵۳۲
طلبة‌الطلبية، ۶
طلحه بن طاهر بن حسین، ۲۴۸
طوائف صحراگرد، ۵۳۵
طوس (پهلوان)، ۴۲۵
طوس، ۱۲، ۲۸۴، ۲۹۲، ۲۹۴-۲۹۵، ۲۹۹، ۳۱۵-۳۱۷،
۳۱۹، ۳۲۱، ۳۳۴، ۳۴۱، ۳۹۱، ۳۹۵-۳۹۷، ۴۱۰،
۴۱۹-۴۲۰، ۴۲۵، ۴۴۹، ۴۵۳-۴۵۹، ۴۷۱-۴۷۲
طوس، مردم، ۲۹۵، ۳۷۱
طوسنی، محمد بن محمود بن احمد، ۱۰۲
طوسیان، شورش، ۲۹۵
طوطی‌نامه، ۷۰۰
ظفرنامه (اثر: حمدالله مستوفی)، ۳۶۶
ظفرنامه (اثر: شرف‌الدین علی یزدی)، ۷۰۴، ۷۱۰-۷۱۲
ظفرنامه (اثر: نظام شامی)، ۷۱۲

- ظهیرالدین غزنوی، ۶۵۹-۶۶۰
 ظهیرالدین فاریابی، ۶۶۲، ۶۶۴، ۷۲۹
 ظهیرالدین مرعشی، ۷۰۹، ۷۱۳
 ظهیرالدین نیشابوری، ۶۷۰
 عارف، ۷۱۹
 عاصم شعیب عبدوسی، ۷۱۵
 عالم افروز، ۶۱۳
 عامر بن اسماعیل حارثی (سردار)، ۱۴۲
 عامری، ابوالحسن، ۱۳۸
 عباد بن زیاد (حاکم سیستان)، ۱۵۱
 عباس دوم، شاه صفوی، ۶۴
 عباس مروزی (شاعر)، ۱۱۲
 عباس، شاه صفوی، ۳۶۸، ۴۴۰-۴۴۱، ۴۴۱، ۵۸۸
 عباسی، خلیفه، ۱۳۷، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۲۷، ۶۸۴
 عباسیان (دوره)، ۱۸۶، ۲۴۷، ۵۰۹، ۵۳۶
 عباسیان، خلافت، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۸، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۶، ۱۷۵، ۱۹۸، ۲۰۰-۲۰۳، ۲۲۳، ۲۴۷-۲۴۹
 ۲۵۶، ۴۰۵، ۴۷۷، ۵۱۴، ۵۱۷، ۶۱۸، ۶۹۸-۶۹۹
 عباسیان، دیوانسالاری، ۲۵۶
 عبدالجبار بن احمد بن عبدالصمد، خواجه، ۲۶۶
 عبدالجلیل قزوینی رازی، ۵۹۱
 عبدالحسین حسام‌العلماء آق‌اولی، ۶۶
 عبدالحمید بن احمد، ۲۱۷
 عبدالحمید، ۵۶۱
 عبدالرزاق اصفهانی، جمال‌الدین محمد، ۱۰
 عبدالرزاق طبیب کرمانی، ۷۱۶
 عبدالرزاقیان، ۲۹۵
 عبدالرسول ابرقوهی، ۷۱۵
 عبدالرسول خیام‌پور، ۹۱
 عبدالسلام بن رغبان، ۶، ۱۳۱
 عبدالصمد زنده طاهر مولتانی، ۸۷
 عبدالعظیم خان قریب گرکانی، ۹۱
 عبدالغفار بن اسحاق، ۷۱۷
 عبدالغفار، ۳۷۸
 عبدالغفور لاری، ۷۱۴
 عبدالفتاح محمد الحلو، ۳۱۲
 عبدالقادر بغدادی، ۱۵۱
 عبدالقادر مراغی، ۷۰۹، ۷۱۸
 عبدالکافی بن ابی البرکات، ۶۰۱
 عبدالکریم دشت بیاضی، ۷۱۴
 عبداللطیف (پسر الغیبیک)، ۷۰۵
 عبدالله انصاری، خواجه، ۵۶۲-۵۶۳، ۶۷۷
 عبدالله بن طاهر، ۱۷۶، ۱۸۶
 عبدالله بن عباس، ۵۱۹
 عبدالله بن مقفع، ۲۷۸، ۲۸۰
 عبدالله قطب‌شاه (سلطان قطب‌شاهیان)، ۸۵
 عبدالملک بن نوح ساسامانی، ۲۹۶، ۲۹۹
 عبدالواسع جبلی، ۶۶۱، ۶۶۴-۶۶۵، ۶۶۹
 عبدالوهاب اسفراینی (شاعر)، ۷۲۰، ۷۲۹
 عبدالوهاب عزام، ۳۵۰
 عبدالوهاب مشهدی (شاعر)، ۷۲۰، ۷۳۳
 عبری (خط)، ۵، ۷-۸، ۳۴، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۲-۱۴۳
 عبید زاکانی، ۱۵۴، ۷۲۳، ۷۳۳
 عبیدالله بن زیاد، ۱۵۱
 عتبه‌الکتبه، ۵۷۷، ۶۷۱
 عتبی، ابوالنصر، ۳۷۴، ۴۰۶-۴۰۷، ۶۷۷
 عتبی، ابوجعفر احمد بن حسین، ۲۹۹
 عثمان مختاری، ۶۶۹
 عثمان، خلیفه سوم، ۳۶۳
 عثمانی، ۶۰، ۸۳، ۸۶-۸۸، ۹۰، ۱۹۴، ۳۹۲، ۵۶۹
 ۷۰۳، ۷۱۵، ۷۱۷
 ادب، ۹۰
 ترکان، ۱۹۴
 دولت، ۶۰
 سلاطین، ۳۹۲، ۶۵۹
 قلمرو، ۷۰۳، ۷۱۴-۷۱۵، ۷۱۷
 مردم، ۸۸
 عجایب المخلوقات، ۱۰۲، ۲۸۷-۲۸۸
 عجایب بر و بحر، ۲۸۴-۲۸۵، ۲۸۸-۲۸۹
 عجایب‌الاشیاء، ۲۸۶-۲۸۷
 عجایب‌البلدان، ۷۱۷

- عجایب الدنيا، ۲۸۵-۲۸۸
عجم، ۱۳۰
عدنان صادق ارزی، ۸۴
عذرا، ۴۱۸، ۴۱۹
عراق، ۶۱۷
عراق عجم، ۲۱۹-۲۲۲، ۶۶۴
عراق، ۱۹۹، ۲۵۱، ۵۰۲-۵۰۳، ۵۰۸، ۵۳۸، ۵۵۲
۶۰۹، ۶۵۳-۶۵۴، ۶۶۴، ۷۰۰
عراق، دبیران، ۲۱۹، ۲۲۲، ۵۰۸
عراقی (دبیر غزنوی)، ۲۱۹-۲۲۱
عراقی (سبک ادبی)، ۵۰۸، ۶۶۳، ۶۹۷-۶۹۸، ۷۲۳، ۷۲۶
عراقی، شاعران، ۶۵۴، ۷۲۶
عراقیان، ۵۰۸
عرب، ادبا، ۱۳۱، ۱۷۵، ۵۵۵، ۵۶۵
ادیبان قدیم، ۱۱۸
تاریخ ادبیات، ۳۰۵
سرداران، ۱۳۳
شاعران، ۶، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۳۸
شعر قدیم، ۱۵۸
غلامان، ۵۲۹
قبایل و طوایف، ۱۳۳
قوم، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۲۹-
۱۳۰، ۱۷۴، ۳۴۸، ۴۷۶-۴۷۷، ۵۱۷، ۵۲۰،
۵۳۴، ۵۳۸
کاهنان، ۵۶۲
مسلمانان، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۶
نژادپرستی، ۱۲۹
نساخ و کتاب، ۱۱۸
ولایت، ۲۵۱
عربستان، ۵۵۶
عرب‌گرایی، ۴۶-۴۷، ۱۰۶، ۶۶۵، ۶۷۷
عربی (خط)، ۵، ۷، ۹، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۳۷،
۱۳۹، ۱۵۸
عربی (زبان)، ۲، ۷، ۱۴، ۳۵-۳۷، ۴۳، ۴۵-۴۹، ۵۳-
۵۴، ۵۷، ۶۶-۶۷، ۶۹، ۸۳، ۸۵-۸۷، ۱۰۴، ۱۰۶
- ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۳۰-۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۹، ۱۴۳-۱۴۴،
۱۵۲، ۱۶۰، ۱۷۵، ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۲۳-
۲۲۹، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۷۲، ۳۰۳، ۳۳۱، ۳۳۴،
۳۳۷-۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۷۴، ۳۷۸،
۳۸۱-۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۲، ۴۰۴-۴۰۷، ۴۳۰، ۴۷۱،
۴۷۵-۴۷۸، ۵۰۷، ۵۱۴، ۵۱۶-۵۲۲، ۵۲۴، ۵۳۴،
۵۴۰-۵۴۱، ۵۵۲-۵۶۳، ۵۶۴-۵۶۶، ۵۶۸-۵۷۰،
۵۷۲، ۵۷۴-۵۷۶، ۵۷۹، ۵۸۵، ۵۹۹، ۶۵۸، ۶۶۴،
۶۶۶، ۶۶۹، ۶۷۶، ۶۷۸-۶۷۹، ۶۸۱، ۶۸۴،
۷۰۰، ۷۰۹، ۷۱۳-۷۱۴، ۷۱۷-۷۱۸، ۷۲۷
عربی ستیزی ادبا، ۱۰۶، ۲۵۰، ۳۴۸
عربی سرای، شعرا، ۱۷۳
عربی، ادبیات، ۶، ۴۷-۴۸، ۵۶، ۶۰، ۶۷، ۱۷۵، ۱۷۸،
۱۸۶-۱۸۷، ۲۷۵، ۳۶۲، ۳۷۸، ۵۱۴، ۵۷۵، ۶۶۱
۵۶۶، ۵۸۵، ۶۷۶-۶۷۹، ۶۹۸-۶۹۹، ۷۱۷
بلاغت، ۶۸-۶۹
جمع‌های مکسر، ۳۱
رسائل، ۵۵۲
سرزمینها، ۵۵۵
شعر، ۴۴، ۶۰، ۱۱۸-۱۲۱، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۵۸،
۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۶، ۲۳۷، ۳۵۱، ۳۸۱-۳۸۲،
۵۵۱-۵۵۲، ۵۷۵، ۵۹۹، ۶۵۴، ۶۶۲، ۶۶۵،
۶۷۰، ۶۸۲-۶۸۴
صرف و نحو، ۵۶۶، ۵۹۹
ضروب و امثال، ۵۵۱-۵۵۲، ۵۶۰-۵۶۱، ۵۷۵،
۵۹۹، ۶۶۶، ۶۶۹، ۶۸۲-۶۸۴، ۷۰۳
کتاب‌ها، ۲، ۴، ۶، ۲۹، ۴۳، ۶۴، ۶۷، ۸۵-۸۶،
۱۰۶، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۶، ۲۲۳-۲۲۴،
۲۷۰، ۳۳۴، ۵۵۹، ۵۶۴، ۷۱۵
لغات، ۱۰۵-۱۰۶، ۲۲۴، ۵۱۸، ۵۲۱-۵۲۲، ۵۵۲،
۵۵۴-۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۸، ۵۷۵-۵۷۶، ۶۷۱-
۶۷۲، ۶۷۸، ۶۸۱، ۶۸۶، ۶۹۷
نثر فنی، ۵۶۱، ۵۷۵
نثر، ۲۲۴، ۲۳۷، ۵۷۵-۵۷۶، ۶۶۹، ۶۸۴
عربیت، ۲۲۶-۲۲۷، ۴۷۶، ۵۴۴، ۵۵۲، ۵۷۹، ۶۷۷
عربی‌زبان، ۲، ۲۲۴، ۵۶۵

- عربی مآبی، ۱۷۵، ۵۲۲
عربی نویس ذولسائین، ادب، ۲۲۵-۲۲۶
عربی نویسی، ۴۶، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۵۶
عرفات العاشقین، ۷۲۱
عرفان و منطق (مقاله)، ۲۳۱
عرفان، ۲۳۱، ۶۹۸، ۷۰۸
عرفانی و متافیزیکی، نظامها، ۲۳۱
عرفانی، اندیشهها، ۷۰۱
عروض حمیدی، ۷۰
عروض سیفی، ۵۸، ۷۱۴
عروض و قافیه، ۴۴، ۵۴، ۵۸-۶۰، ۶۳-۶۵، ۷۰، ۸۴
۱۰۳، ۱۱۲، ۴۱۵، ۶۸۴، ۷۰۸
عروض، کتابها، ۵۵
عزالدوله بویه‌ای، ۶۱۷
عزالدین محمود کاشانی، ۷۰۱
عسجدی، ۱۰
عسکر مکرّم (در خوزستان)، ۶، ۴۷
عشاق نامه، ۶۹۷
عش البلاغه/ عین البلاغه، ۴۶
عصام‌الدین ابراهیم اسفراینی، ۷۱۸
عصر غزل، ۷۳۳
عصمت بخاری، ۷۲۹، ۷۳۱-۷۳۲
عضدالدوله دیلمی، ۱۳۲
عضدی مشکانی، ۵۸۷، ۵۹۸
عطاء ابن یعقوب، ۶۶۰، ۶۶۳
عطار نیشابوری، ۱۰، ۲۳۱، ۷۱۵
عطایی رازی، ۶۶۳
عطیة کبری و موهبت عظمی، ۶۱، ۶۴، ۷۱
عقابین (ابزار شکنجه)، ۶۰۸
عقاید قوم گرایانه، ۱۰۴
عقاید نژادپرستانه عربی، ۱۰۶
العقد الفرید، ۵۴۷
علاء‌الدین اتسز، ۶۵۶-۶۵۷، ۶۶۳، ۶۶۸-۶۷۰، ۶۸۲، ۶۸۵، ۶۸۸
علاء‌الدین تکش، ۵۷۷، ۶۸۵-۶۸۶، ۶۸۸
علاء‌الدین چاچی (شاعر)، ۷۲۰، ۷۳۳
- علاء‌الدین حسین جهانسوز، سلطان غوریان، ۳۰۸
علاء‌الدین علی بن محمد، ۷۱۸
علاء‌الدین علی قوشچی، ۷۰۵، ۷۱۶-۷۱۷
علاج الامراض، ۷۱۶
علان شعوبی، ۱۳۰
علمی، کتب، ۵۲۲
علوم ادبی، ۵۹، ۱۰۳، ۶۸۳، ۶۸۶، ۷۰۸
علوم اسلامی، ۴۶، ۴۸، ۵۵۳، ۵۶۶
علوم انسانی، ۵۵۰
علوم بلاغی، ۴۴-۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵۹-۶۱، ۶۴-۶۸، ۷۰-
۷۲، ۷۱۳-۷۱۴، ۷۲۲
علوم بلاغی، دانشمندان، ۴۳، ۵۲، ۵۷، ۶۳، ۶۸
علوم زبانی، ۴۵-۴۶
علوم طبیعی، ۵۵۰
علی (ع)، ۳۶۲-۳۶۵، ۳۶۸
علی (ع)، ۷۱۵، ۷۳۱
علی بن احمد قاضی شوشتری، ۷۱۵
علی بن الجهم، ۱۸۴-۱۸۵
علی بن عبدالسلام کاتب، ۷۱۵
علی بن محمد عمرانی، ۲۰۵، ۲۰۸
علی بن محمد/ تاج الحلاوی، ۵۸
علی بن هشام، ۱۵۲
علی پیروزی شاعر، ۱۳۲
علی دیلم (کاتب)، ۳۵۹
علی لالا غزنوی، رضی‌الدین، ۶۵۸
علیشاه بن تکش، ۶۵۶
علیکه کوکلتاش، امیر علاء‌الدین، ۷۰۶
عماد فقیه، ۷۲۳
عماد‌الدین محمود گاوان، ۷۱۴
عمادی شهریاری، ۶۶۲
عمار خارجی، ۱۷۸-۱۷۹
عمر بن عبدالعزیز، خلیفه اموی، ۵۹۲
عمر شیخ (پسر تیمور)، ۷۰۴
عمر فروخ، ۳۱۲
عمر، خلیفه دوم، ۳۴۶-۳۴۸، ۳۶۳
عمرولیت، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۸۰-۱۸۱، ۱۸۷، ۲۲۴

- ۲۴۹-۲۵۰، ۲۵۹
عمیق بخارایی، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۵۶
عمیر بن حباب، ۱۱۶
عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، ۱۴۰، ۵۱۵، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۶، ۵۴۹-۵۵۰، ۵۶۲
عنصری بلخی (شاعر)، ۴، ۱۰، ۱۰۴، ۲۰۴، ۲۰۶-۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۲۷، ۲۶۳-۲۶۴، ۳۲۱-
۳۲۳، ۳۲۳، ۳۷۲، ۴۱۸-۴۲۰، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۷۲، ۵۶۱، ۵۸۸، ۶۶۲، ۶۶۷-۶۶۸، ۶۷۴
عود و رباب (داستان)، ۲۱۴
عوف بن محلم خزاعی، ۱۸۶
عوفی، نورالدین محمد عوفی، ۳، ۳۲۱، ۶۶۱، ۶۵۶-
۶۵۷، ۶۶۳، ۶۶۷-۶۶۹، ۶۸۶، ۷۰۰
عهد اردشیر، ۱۳۰، ۵۴۷
عیسی (پیامبر)، ۶۰۲
عین الاخبار، ۱۵۲
عین الحیات (داستان)، ۲۱۴، ۵۸۸، ۵۹۹
عین القضاة، ۵۱۷، ۵۶۶
عیوقی، ۱۰، ۴۲۲-۴۲۳، ۶۶۱
عیون اخبار الرضا، ۲۹۵، ۲۹۹
عیون/اخبار، ۵۴۷
غازان نامه، ۶۹۷
غایة العروضیین، ۵۴
الغیبک، ۵۹، ۷۰۵، ۷۱۹
غرب، بزرگان و ادب، ۱۱۱
غربی، زبان، ۵۴۰
غربی، ممالک، ۱۰۹
غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ۲۲۶، ۳۰۳-۳۱۸، ۳۲۳، ۳۳۷، ۳۴۱-۳۴۲، ۳۴۸، ۳۸۲، ۴۲۶
الغرر فی سیرالملوک و اخبارهم، نک: غرر اخبار ملوک
الفرس و سیرهم
غررالسیر، ۱۴۸، ۱۵۰
غریب الحدیث، ۱۸۶
غز، ترکان، ۱۹۶
غزالی، ۵۲، ۲۰۳، ۲۶۴، ۳۹۱، ۵۰۲، ۵۰۴-۵۰۵، ۵۱۰، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۵-۵۲۶، ۵۳۴، ۵۳۷، ۵۳۹، ۵۴۱-
۵۴۴، ۵۴۶-۵۵۰، ۵۶۷-۵۶۸، ۵۹۱-۵۹۲، ۶۱۶، ۷۲۰
غزالی، امیر اسلام (شاعر)، ۷۲۰، ۷۲۷
غزان، فتنه، ۶۷۳
غزنوی، ادبیات، ۱۰۸، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۴۷-۲۴۹، ۴۷۹، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۴، ۶۲۱، ۶۸۸
اعیان، ۵۰۸
امراء، ۱۳، ۲۵۲، ۳۸۳، ۵۱۱
پادگان های نظامی، ۵۲۹
دربار، ۲۰۴، ۲۱۶، ۳۰۸، ۵۲۸-۵۲۹، ۶۲۴
دوره، ۴، ۵۴
دیوانسالاری، ۵۳۲
سلاطین، ۱۹۴-۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۵۲، ۲۹۷، ۳۱۷، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۲۷، ۷۰۸
شاعران، ۱۸۴، ۲۰۶-۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۵۶، ۲۶۵، ۳۲۱، ۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۱، ۴۲۱، ۶۲۱
غلامان، ۵۳۳، ۵۳۰
لشکر، ۵۲۹
مرزها، ۵۰۴
ممالک، ۵۳۱
نثر مرسل، ۵۵۴
نثر، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۸
غزنویان اول، ۶۵۴، ۶۶۴
غزنویان دوم، ۶۵۳-۶۵۶، ۶۶۰، ۶۶۲، ۶۸۰
غزنویان هند، ۱۰۰، ۳۲۰، ۵۳۸
غزنویان، ۴، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۷۳، ۱۹۳-۱۹۳، ۲۳۷-۲۳۷، ۲۵۲-۲۵۲، ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۶-۵۰۸، ۵۱۰، ۵۱۴-۵۱۶، ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۲۶-۵۳۱، ۵۳۶، ۵۳۹-۵۳۸، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۶۱، ۵۸۰، ۵۸۶، ۶۱۸، ۶۲۱، ۶۲۷، ۶۵۹
غزنه، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۰۸، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۷۱-۳۷۲، ۳۷۷، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۲۹
غزنین، ۲۶۰، ۲۹۶، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۶۹، ۳۷۱-۳۷۰، ۳۷۵-۳۷۷، ۴۰۶، ۵۳۳
غزی (شاعر)، ۵۶۱
غزی، شعر، ۵۰۶-۵۰۷

تاریخ جامع ایران

۱۵، ۲۸، ۳۰-۳۲، ۱۱۶، ۱۳۰-۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱-

۱۴۳، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۹، ۲۶۷

فارسی میانه، متون، ۱۴

فارسی میانه گفتاری، ۲، ۱۳

فارسی یهودی (زبان)، ۷، ۱۲

فارسی یهودی، متون، ۷، ۱۲

فارسی/پارسی، ۱۳۴-۱۳۶، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۳

فارسی، آثار علمی، ۷۰۹، ۷۱۶

آثار منشور، ۵۲۲، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۵۱-۵۵۳، ۵۶۲

۵۶۴، ۵۸۲، ۶۵۵، ۶۶۰، ۶۷۰، ۶۷۸-۶۸۰

۶۸۳، ۷۰۰-۷۰۱

بلاغت، ۵۵-۵۶، ۶۰-۶۱، ۶۵-۶۸

تاریخ ادبیات، ۶۹، ۹۹، ۲۰۴، ۲۱۴، ۵۰۲، ۵۲۷

۵۴۰، ۵۵۱، ۶۰۵، ۶۱۰، ۶۲۷، ۶۵۷، ۶۶۱

۶۶۳، ۶۶۶

دست‌نوشته، ۵

دستور زبان، ۸۱-۹۴

رسائل، ۵۵۹

زبان کهن، ۷۱۰، ۷۱۵

زبان و ادبیات، ۱-۱۵، ۲۷-۳۷، ۴۳-۴۶، ۵۳-۶۰

۶۲، ۶۴، ۶۶-۷۰، ۷۱-۷۲، ۸۱-۹۴، ۹۹-

۱۰۰، ۱۰۴-۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳-۱۱۵، ۱۱۷-

۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹

۱۴۷، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۶-۱۷۷

۱۸۵-۱۸۷، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۱۸-

۲۱۹، ۲۲۳-۲۲۷، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۳۴-۲۳۷

۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۶

۳۰۱، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۴۴-۳۴۵، ۳۸۶-۳۸۷

۴۰۴-۴۰۷، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۹، ۴۷۵، ۴۷۰

۴۷۹، ۵۰۱-۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۶-۵۰۹، ۵۱۴-

۵۱۸، ۵۲۰-۵۲۲، ۵۲۷-۵۳۰، ۵۳۶، ۵۵۱

۵۵۳-۵۵۷، ۵۶۱، ۵۶۳-۵۶۵، ۵۶۸-۵۶۹

۵۷۲-۵۷۳، ۵۷۵-۵۷۶، ۵۷۹، ۵۸۵، ۶۱۶

۶۲۷، ۶۵۳-۶۵۸، ۶۶۴، ۶۹۵-۷۰۴، ۷۰۶-

۷۰۹، ۷۱۳-۷۱۷، ۷۲۲، ۷۲۴، ۷۲۷

شعر عروضی، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۹-۱۲۱، ۱۷۴

غسان بن عباد، ۲۵۰-۲۵۱

غسان، ملوک، ۳۱۱

غضایری رازی، ۲۱۳

غورستان، ۵۳۱

غوری (زبان)، ۳

غوری، سلاطین، ۳۰۸-۳۰۹

غوریان، ۱۹۴، ۳۰۹، ۶۵۴

غیاث طبیب، ۷۱۶

غیاث‌الدین جمشید کاشانی، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۱۶

غیاث‌الدین علی اصفهانی، ۷۱۶

غیاث‌الدین کیخسرو، سلطان سلجوقی روم، ۳۹۲

غیر خراسانی (خاندان)، ۶۵۴

غیر ایرانی (سلسله‌ها)، ۲۵۰

غیرسنی (مذاهب)، ۲۱۸

غیر عرب (قبایل)، ۱۲۹-۱۳۰

فارابی، ابونصر، ۴۴، ۱۵۲، ۷۱۵

فارس (شهر)، ۱-۲، ۵، ۲۷، ۴۷، ۱۷۸، ۵۰۲، ۵۰۷

۵۱۷، ۶۱۶، ۶۸۳-۶۸۴، ۶۹۶

فارس (نژاد)، ۲۵۴، ۳۷۳، ۶۰۹

فارس، استان، ۲۷۲

فارس، ایلات، ۵۳۱

فارس‌نامه، ۱۱، ۶۷۱

فارسی باستان، ۱، ۲۷

فارسی خراسان، ۲۱۹، ۵۰۸

فارسی خوزستانی (لهجه)، ۶، ۸

فارسی دری (زبان)، ۱-۵، ۷-۱۰، ۱۲-۱۴، ۲۷-۲۹

۴۵، ۵۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۳۹-۱۴۱

۱۴۷، ۱۷۷، ۲۴۸، ۳۳۷، ۶۶۴

فارسی دری، ادبیات، ۳

فارسی دری، متون، ۱۳

فارسی عراقیان، ۵۰۸

فارسی قدیم، متون، ۶۷۹

فارسی کتابی/ادبی، ۱۳۴-۱۳۵

فارسی گفتاری/عامیانه، ۱۳۴-۱۳۵

فارسی معاصر، ۳۵

فارسی میانه/پارسیگ، ۲-۳، ۶-۷، ۹-۱۰، ۱۲-۱۳

- شعر غیر عروضی، ۱۲۰
شعر کلاسیک، ۱۱۱
شعر، ۴، ۷، ۹، ۱۲، ۴۴، ۶۰-۶۱، ۶۴، ۶۶-۶۷، ۷۱، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۷۷-۱۷۸، ۱۸۴-۱۸۵، ۱۸۶، ۴۲۹، ۴۷۰، ۵۱۳، ۵۵۱-۵۵۲، ۵۵۹-۵۶۰، ۶۵۶، ۶۶۱، ۶۶۷، ۶۶۹، ۶۹۷، ۷۰۴، ۷۲۵، ۷۳۰-۷۳۱، ۷۳۳
ضروب و امثال، ۵۵۱-۵۵۲، ۵۶۰
فرهنگ لغت، ۱۵
کتاب‌ها، ۸۵، ۸۷، ۱۴۵، ۱۵۰، ۲۲۳
لغات، ۶، ۹-۱۰، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۶-۱۱۹، ۱۷۳، ۵۵۵-۵۵۶، ۵۷۳، ۶۸۱، ۶۸۳-۶۸۴، ۶۸۶، ۶۹۷، ۷۰۳، ۷۰۹
لهجه‌های محلی، ۱۲
متون، ۶، ۱۵، ۳۱، ۶۱، ۱۰۶، ۱۳۵، ۱۵۶، ۵۲۴
منشآت، ۵۵۲
نثر عامیانه، ۵۲۲، ۵۲۶
نثر غیر فنی، ۵۲۲، ۵۲۵، ۵۳۷، ۵۴۰-۵۳۹
نثر فنی، ۵۲۲-۵۲۵، ۵۳۹، ۵۵۰-۵۵۱، ۵۵۳-۵۵۴، ۵۶۷، ۵۶۵، ۵۶۳-۵۶۱، ۵۵۸-۵۵۷، ۵۷۴-۵۷۵، ۵۷۹-۵۸۰، ۵۸۲-۵۸۳، ۵۹۱، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۲-۶۰۳، ۶۱۶
نثر کلاسیک، ۵۲۲
نثر، ۱۰۶-۱۰۷، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۱۸-۲۱۹، ۲۳۷، ۳۲۴، ۵۱۳-۵۱۴، ۵۲۶، ۵۵۰-۵۵۴، ۵۶۱-۵۶۳، ۵۷۴-۵۷۶، ۶۰۵، ۶۷۰، ۶۸۰، ۶۸۳، ۶۸۷-۶۸۸، ۷۰۳
نظام مصوت‌ها، ۳۱
نظم، ۱۰۶
فارسی‌زبان، ادبا، ۱۹۴، ۲۶۷، ۳۶۱، ۴۷۰، ۵۲۲، ۵۶۶
فارسی‌زبان، منشیان و نویسندگان، ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۶۱، ۵۷۶
فارسی‌زبانان، ۲۹، ۵۶، ۶۴، ۸۸، ۱۱۱، ۲۲۴، ۲۵۰، ۳۳۴، ۳۷۴، ۴۰۴، ۵۵۵-۵۵۷، ۵۶۵-۵۶۶، ۵۷۵، ۶۱۱
فارسی‌ستیزی، ۱۰۶
فارسی‌سرایی، ۶۰
فارسی‌نویسی، ۶۴، ۲۰۳، ۲۱۷، ۲۳۷، ۵۶۷، ۵۷۴، ۵۸۹، ۵۷۷، ۷۱۷
فاضل هروی، ۷۰۸
فاطمیان، خلیفه، ۵۰۹، ۶۶۲-۶۲۳
فایق، از امرای سامانیان، ۲۶۱
فتاحی نیشابوری/سیبک، ۷۲۷، ۷۲۹
فتوحی، ۶۶۲
فخر رازی، ۴۸، ۵۲، ۶۵۸-۶۶۰، ۶۷۱، ۷۱۷
فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۰
فخرالدین عراقی، ۶۹۷
فخری هروی، ۷۱۸
فر کیانی، ۳۳۸
فرات بن سالم، ۱۱۶
فرات، ۵۶۰
فرات، سرزمین، ۲۷۴
فراق‌نامه، ۶۹۷
فرااوی (شاعر)، ۴
فرامرز بن خداداد بن عبدالله کاتب ارجانی، ۵۹۲-۵۹۴، ۵۹۴، ۶۱۳-۶۱۴، ۶۱۶
فرامرز، ۲۲۸، ۲۹۳، ۳۰۱، ۴۲۵
فرامرزنامه، ۱۴، ۲۹۴، ۳۰۲، ۴۲۳، ۶۶۳
فرامرزی، عبدالرحمان، ۱۹۸، ۲۱۴
فرانسوی قدیم (زبان)، ۱۰۵
فرانسوی، زبان‌شناس، ۹۴
فرانسوی‌ها، ۱۰۸، ۱۱۰
فرانسه (زبان)، ۳۷، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۱۳، ۲۲۳، ۵۴۰
فرانسه (گرامر زبان)، ۹۰
فرانسه، ۱۱۰، ۱۱۳، ۳۱۷
فراهیدی ایرانی، خلیل بن احمد، ۴۷، ۱۱۲
الفرج بعدالشدّة، ۵۹۸، ۷۰۰
فرخ‌روز، ۶۱۳
فرخزاد، ۳۵۳
فرخزاد، فروغ، ۵۵۸
فرخی سیستانی، ۴، ۱۰، ۱۱۱، ۱۵۰، ۲۰۰-۲۰۱

- فضائلی، محمد، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۲
 فضل‌الله ابواللیثی، خواجه (شاعر)، ۷۳۳
 فغانی، ۷۲۵، ۷۲۹
 فقه، ۲۳۰، ۳۷۵، ۳۷۹، ۶۶۶
 فقه، اصول، ۵۳
 فقه، صدور احکام، ۵۳
 فقها، ۵۲۱، ۷۱۹-۷۲۰
 فقیر دهلوی، ۴۴، ۶۱، ۷۱
 فقیهی، علی اصغر، ۶۱۷
 فلاسفه، ۲۱۸، ۵۴۱، ۶۲۶
 فلسفه، ۵۱-۵۲، ۱۰۲، ۱۳۰، ۲۳۲، ۵۰۲، ۵۷۲، ۶۹۸، ۷۰۸
 فلسفی، کتب، ۵۲۲، ۷۱۷
 فمینیستی، ۶۰۶
 فن هان، یوهان گنورگ، ۴۳۸-۴۳۹، ۴۴۲، ۴۵۷
 فن الشعر (از ابن سینا)، ۴۴
 فن الشعر (از ارسطو)، ۴۴
 فنون بلاغت و صناعات ادبی، ۷۰
 فواید جمالی، ۷۰۸
 فولکلور، ۲۴۹، ۵۸۱، ۵۸۹، ۵۹۴-۵۹۵، ۶۰۰، ۶۱۰
 فولکلوریک، داستان‌ها، ۴۳۸
 فولکلوریک، شعر، ۵۰۶-۵۰۷
 فهرست، ۱۳۱، ۱۴۲، ۵۸۹
 فهلویات/ فهلوی، نک: شعر هجایی
 فیروز مشرقی (شاعر)، ۴، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۸۲-۱۸۴
 فیروزنامه، ۵۹۴، ۷۰۰
 فیه ما فیه، ۱۱، ۷۰۱
 القائم، خلیفه عباسی، ۵۰۹
 قابوس بن وشمگیر، شمس‌المعالی، ۲۹۳، ۳۱۶، ۳۱۰
 ۳۱۲، ۵۷۷
 قابوس‌نامه، ۱۱، ۶۸، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۹۳، ۳۲۵، ۳۳۷، ۵۴۱، ۵۴۹-۵۵۰، ۵۶۱-۵۶۲، ۵۶۷
 قاجار (دوره)، ۵۳۹، ۶۲۳
 قادر شاه، ۵۹۶
 قادر عباسی، ۲۵۲
 قاسم انوار تبریزی (شاعر)، ۷۲۱، ۷۲۳، ۷۳۱-۷۳۳
- ۲۰۴-۲۰۸، ۲۱۰-۲۱۳، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۶۳، ۲۶۶
 ۳۲۱-۳۲۲، ۳۲۴، ۳۶۳، ۳۷۷-۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۳
 ۳۸۸-۳۸۹، ۴۲۱-۴۲۲، ۴۲۹، ۵۰۹، ۵۲۶، ۵۸۶-
 ۵۸۸، ۶۰۵، ۶۲۱، ۶۶۰-۶۶۲
 فردوس التواریخ، ۷۱۳
 فردوس المرشدیة فی اسرار الصمدیة، ۱۱، ۷۰۰
 فردوسی، ۴، ۱۰، ۶۹، ۸۸، ۹۳، ۱۰۸-۱۱۰، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۹۵-
 ۱۹۷، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۵۲-۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۶۹
 ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۷۹-۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۹-۲۹۵
 ۳۰۱، ۳۰۳-۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۲-۳۱۳، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۱-
 ۴۷۹، ۵۱۵، ۵۵۱، ۵۶۱، ۵۹۷، ۶۰۶، ۶۶۰-۶۶۱، ۶۶۷، ۶۷۴
 فرزین (قلعه)، ۶۸۴
 فرغانه، ۲۵۰، ۵۸۴
 فرمول تبعید و بازگشت آریایی (جدول)، ۴۳۸، ۴۴۰
 فرنگ، نک: اروپا
 فرنگیس، ۴۴۲
 فرود (داستان)، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۵۳-۴۵۸
 فرود، ۴۴۳، ۴۵۳-۴۵۷
 فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۶۹، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۷۴، ۱۸۴، ۲۰۵، ۲۱۸، ۲۳۴، ۵۰۸، ۵۲۴، ۵۶۵، ۶۲۰
 فروغی، محمدعلی، ۹۳، ۴۷۶
 فرهنگ (اثر: شمس فخری)، ۵۷۲
 فرهنگ توده، ۵۹۴
 فرهنگ جهانگیری، ۱۸۲، ۵۷۳
 فرهنگ رشیدی، ۱۸۲
 فرهنگ مؤیدالفضلا، ۸۴
 فرهنگ‌نگاری، ۷۱۴-۷۱۵
 فریبرز، ۴۵۴، ۴۵۹
 فریداحول (شاعر)، ۶۹۸
 فریدون، ۲۶۳، ۳۲۳، ۳۵۳، ۴۶۰
 فریغونیان (خاندان)، ۲۶۰
 فشارکی، ۷۱
 فصیح خوافی، ۷۰۸، ۷۱۳

- قاسم بن یوسف هروی، ۷۱۷
 قاسمیه، ۷۱۵
 قاضی بیضاوی، ۶۹۵، ۷۰۲
 قاضی خان دهلوی، ۷۱۵، ۷۰۸
 قاضی صاعد، ۳۷۸، ۳۸۶
 قاضی میبدی، ۷۱۳-۷۱۴
 قاضی زاده رومی، ۷۰۵، ۷۱۷
 قانون، ۶۵۹
 قاهره، ۸، ۳۳۹، ۶۲۲
 قاین، ۱۲
 قباد، ۴۳۰
 قبطی (اقوام)، ۱۲۹
 قبطی (شاعر)، ۷۲۰
 قبیله‌ای، فرهنگ، ۵۲۷
 قتلخ‌نگین، ۳۷۵
 قتیبة بن مسلم، ۱۴۳
 قدامة بن جعفر، ۴۷، ۵۱، ۵۶، ۵۶۱
 قدر خان، ۲۲۲
 قدیمی (شاعر)، ۷۲۰
 قرآن قدس دوارست، ۱۲
 قرآن قدس وستام، ۱۲
 قرآن قدس همیمال، ۱۲
 قرآن قدس، ۱۲
 قرآن مقدس (ترجمه قرآن موزه پارس)، ۱۱
 قرآن، ۱۱-۱۲، ۴۵، ۵۰، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۸،
 ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۴، ۲۲۵، ۲۳۲، ۳۶۴، ۳۷۴، ۵۱۷،
 ۵۱۹-۵۲۱، ۵۴۴، ۵۶۱، ۵۷۵-۵۷۶
 قرآن، آیات، ۴۹، ۲۳۲، ۵۱۲، ۵۵۱-۵۵۲، ۵۶۰، ۵۷۵،
 ۶۶۶، ۶۷۷، ۶۸۲، ۷۱۴
 قرآن، ترجمه و تفسیر، ۲۲۵-۲۲۶، ۳۷۹، ۵۲۰-۵۲۱،
 ۵۵۳، ۶۶۶، ۶۷۰، ۷۰۸
 قراختائیان کرمان، تاریخ، ۷۰۱
 قراضه طبیعیات، ۱۳۶، ۶۶۰
 قراقوبونلو، ۷۰۳
 قرمطیان، ۲۰۱، ۳۷۰
 قزوین، ۲۵۱
 قزوینی، زکریا بن محمد، ۵۸۴
 قزوینی، محمد، ۲۷۹، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۳۱،
 ۳۷۲، ۴۰۶
 قشربون، ۲۱۸
 قصران، ۶۰۹
 قصص الانبیاء، ۱۱، ۵۹۹
 قصه‌گویان دوره‌گرد، ۲۷۷
 قصه‌ها و افسانه‌های ایران در ادبیات عربی، ۲۷۵
 قصیده فخریه، ۱۸۷
 قصیر، ۵۹۶
 قصه فیروز شاه بن ملک داراب، نک: فیروزنامه
 قطان مروزی، ابوعلی حسن بن علی، ۶۵۷، ۶۵۹-۶۶۰،
 ۶۶۶، ۶۷۰
 قطب‌الدین شیرازی، ۶۹۵، ۷۱۸
 قطب‌الدین محمد بن انوشنگین، ۶۵۶، ۶۸۱
 قطب‌الدین محمد تکش، ۶۵۶-۶۵۷
 قطب‌شاهیان گلکنده دکن، ۶۳
 قطران تبریزی، ۱۰، ۱۰۹، ۶۶۹
 قطوف الربیع فی صنوف البدیع، ۶۵
 قفقاز، ۱۳۱، ۱۹۶، ۵۱۷-۵۱۸
 قفقازی (نژاد)، ۵۱۸
 قلقشندی، ۵
 قم، ۲، ۱۵۶، ۱۶۰
 قمر یا قمری، تخلص، نک: نظام‌الدین محمود اصفهانی
 قواعدالانشاء، ۷۱۴
 قوامی گنجوی، ۶۶۹
 قول فیصل، ۶۲
 قونیه، ۴
 قهستان، ۵۳۱
 قهندز (بنایی در مرو)، ۲۷۹
 قیساریه/قیصریه، ۸۶
 کائنات جو، ۶۶۰
 کابل، ۲۵۱، ۵۳۸
 کاتب چلبی، ۳۰۵
 کاتب یزدی، ۷۱۳
 کاتبی ترشیزی، ۷۲۱، ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۲۷-۷۳۱، ۷۳۴

- کاتبی نیشابوری، نک: کاتبی ترشیزی
کاراسی شاهنامه خوان، ۳۲۴
کاردینال، ۲۰۲
کاروند، ۵۵، ۱۳۰
کاسه گری، ۷۲۰
کاشان، ۲
کاشغر، ۱۹۴
کاشف، غلامحسین، ۹۰
کافران، ۵۴۶
کافور مردمخوار (شخصیت اساطیری)، ۴۵۹
کالوس، ۲۸۲
کالیستنس دروغین، ۲۲۷، ۵۲۶
کامل التعبير، ۴
کاموس (داستان)، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۷، ۴۵۷-۴۶۲
کانون (سپهسالار)، ۶۰۷
کاوه، ۴۷۶
کایتانی، لئونه، ۳۰۵
کتاب البدیع، ۴۷، ۵۶
کتاب الصناعتین: الكتابة و الشعر، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۶
کتاب الفصاحة، ۴۷
کتاب الوزراء والکتاب، ۵۸۹
کتاب پیدایش (از بخشهای کتاب مقدس)، ۹، ۱۲
کتاب خروج (از بخشهای کتاب مقدس)، ۹، ۱۲
کتاب عزراء، ۲۶۸
کتاب کبری، ۷۱۸
کتاب گرشاسپ، ۲۸۲-۲۸۵، ۲۸۸-۲۸۹
کتاب مقدس، ۸-۹
کتاب سازی، ۳۴۰
کتاب های بلاغی، ۴۳-۴۴، ۵۷-۵۸
کتاب های دوره اسلامی، ۳
کتاب های علمی، ۵۴۰
کتاب اندرزی و تاریخی، ۵۴۰-۵۴۱
کتاب پیکار، ۲۷۷
کتاب قواعد عربی، ۸۹
کتیبه بیستون، ۵۴۲
کته، شهر، ۵۸۴
کراسه، ۵۹۰
کربلا، واقعه، ۷۳۱
کرد (نژاد)، ۵۳۴، ۶۰۹
کرد، غلامان، ۵۲۹
کردان صحراگرد، ۵۳۴
کردی (زبان)، ۳، ۱۳۲، ۷۱۵
کرشاسپ، ۱۴۷
کرکری (سرود)، ۱۵۹
کرمان، ۵۰۲، ۶۵۵، ۷۰۱، ۷۱۳
کرمانی، محمدکریم خان، ۸۹
کرنه (شخصیت اساطیری)، ۴۳۹
کروخان، ۴۴۷
کریشنا، ۴۳۹
کسایی (شاعر)، ۴، ۱۰
کسروی، ۲۷۲
کشاورزان، ۵۳۵
کشاورزی، ۷۰۸، ۷۱۶-۷۱۷
کشاورزی، شیوه تولید، ۵۲۷
کشتی گیری، ۶۱۶
کشف الحجاب العاشر فی بیان منطقهم و حدود الفاظهم
و حقائق معانیهم، ۲۳۲
کشف الظنون، ۳۰۵
کشف المحجوب (اثر: سجستانی)، ۱۱
کشف المحجوب (اثر: هجویری)، ۱۱، ۲۳۲-۲۳۳،
۶۷۱-۶۷۲
کشورهای مسلمان آسیا، ۱۳۹
کشورهای مسلمان، ۵۴۳
کعبه، ۵۴۸
کفایة التعليم، ۶۶۰
کفایة الطب، ۴
کفعمی، ابراهیم بن علی، ۷۱۵
کلات، ۴۵۳
کلام، ۵۱، ۲۳۲، ۶۷۰، ۶۸۳-۶۸۴، ۷۰۸
کلبی (مفسر)، ۱۴۹
کلت (اقوام)، ۴۴۰
کلوز (کتابخانه)، ۲۷۰

- کلیسا، اصحاب، ۲۰۲
کلیسای کاتولیک، ۵۸۵
کلیله و دمنه، ۹، ۱۱، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۵۸، ۲۳۷،
۳۲۰، ۴۷۳، ۵۴۰، ۵۵۷-۵۶۰، ۵۶۳، ۵۶۶-۵۶۹،
۶۷۱، ۶۷۴، ۶۷۶، ۶۷۸-۶۸۰، ۶۸۷، ۷۰۸
کلیله و دمنه بهرامشاهی، ۲۱۷، ۲۲۷، ۵۵۹، ۵۶۳،
۵۶۶
کمال تربتی، ۷۲۱، ۷۲۹، ۷۳۲
کمال خجندی، ۵۹، ۶۵۸، ۷۲۵، ۷۲۹، ۷۳۴
کمال‌الدین ابوالفضل حبیش بن ابراهیم تفریسی، ۴
کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، ۱۰، ۷۲۹
کمال‌الدین بن کاشانی، ۷۱۴
کمال‌الدین بهزاد (نقاش)، ۷۰۶
کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی، ۷۱۱
کمال‌الدین محمد بدخشی، ۷۱۳
کمبریج، ۲۸۶-۲۸۷
کمپانی هند شرقی، ۱۱۳
کمونیست‌ها، ۵۸۲
کنارنگیان (خاندان)، ۲۹۵
کنانی، ابوالحسن، ۱۳۳
کندری، ابونصر منصور بن محمد (وزیر)، ۴
کندری، ابونصر، ۵۶۱
کندری، عمیدالملک، ۵۱۶
کنزالاحان، ۷۱۸
کنزالفرائب، ۵۵
کنزالقافیه، ۵۴
کنلا (شخصیت اساطیری)، ۴۴۶
کنوزالحقائق فی رموز الدقائق، ۷۱۴
کنه‌المراد فی علم‌الوقف و الاعداد، ۷۱۶
کوثری (شاعر)، ۷۳۰
کوخلین (شخصیت اساطیری)، ۴۴۶-۴۴۷
کودکان بلخ، ترانه، ۵۶۳
کوروش، ۲۶۸، ۴۳۹
کوش پیل دندان، ۶۰۵
کوشککی (هجو سرا)، ۶۶۲
کوش‌نامه، ۴۲۳، ۶۲۴، ۶۶۳
- کوفه، ۴۶، ۵۱
کوفی (خط)، ۳۰۷
کوفی خراسانی / کوفی شرقی (خط)، ۲۸۱
کولینگه، ۴۶۲
کولون (در جنوب هند)، ۷، ۱۴۳
کیان (مجله)، ۵۸۰
کیانی (دوره)، ۴۲۵
کیچیک میرزا، ۷۰۶
کیخسرو، ۲۲۷، ۲۹۳، ۳۴۴، ۴۰۰، ۴۳۳، ۴۳۷-۴۴۷،
۴۵۱-۴۶۸
کی‌شکن، ۲۹۳
کیقباد، ۲۹۳، ۴۰۸، ۴۶۱، ۴۷۶
کیکاووس، ۱۴۷، ۳۵۳، ۴۱۹، ۴۴۲-۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۴،
۴۶۱، ۴۷۶
کیمیای سعادت، ۱۱، ۵۳۴، ۵۴۳، ۵۴۷
کیومرث، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۹-۲۸۰، ۳۱۷، ۳۳۷، ۴۲۴،
۴۳۲، ۴۷۶، ۵۸۹
کیهان‌شناخت، ۱۱، ۶۶۰، ۶۷۰
گامو (جزیره)، ۴
گرجستان، ۵۱۷، ۷۰۳
گردنامه، ۵۸۹-۵۹۱
گردیزی، ۳۱۹، ۵۲۴-۵۲۵
گرددون (سرباز ایرانی)، ۶۰۸-۶۰۹
گرشاسپ، ۲۰۹، ۲۸۲-۲۸۵، ۴۲۵، ۶۲۵
گرشاسپ‌نامه، ۱۹۶، ۲۰۹، ۲۸۳-۲۸۴، ۳۶۱، ۴۷۳،
۶۲۴-۶۲۵، ۶۶۰، ۶۶۳
گرگان / هیرکانیه، دشت‌های شمالی، ۱۳۴
گرجان، ۴۸، ۱۰۹، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۷۷، ۲۹۷، ۲۵۱،
۳۱۶-۳۱۷، ۵۰۲
گرجانج (جرجانیه)، ۱۷۷
گرجانی، فخرالدین، ۱۳۳
گرگین میلاد، ۴۲۵
گرگین، ۴۶۶، ۴۶۸
گزنغن، ۲۶۸، ۵۴۰
گشایش و ره‌ایش، ۱۱
گشتاری زایشی، نظریه، ۹۳

- گشتاسپ و کتابیون (داستان)، ۴۲۵
گشتاسپ، ۳۱۴، ۳۴۹، ۳۵۵، ۳۶۱، ۴۱۶-۴۱۷، ۴۲۴
گشتاسپ‌نامه، ۳۲۲
گل و نوروز، ۶۹۷
گلستان سعدی، ۶۸-۶۹، ۵۵۷، ۷۰۰
گلشهری (مترجم)، ۷۱۵
گلکنده دکن، ۶۳
گنج اسرار، ۷۱۶
گو و طلخند (داستان)، ۴۳۴
گودرز، ۴۲۵، ۴۳۳
گوزگانان، ۲۵۹، ۲۶۱، ۳۷۶
گوسان‌ها/ خنیاگران دوره گرد، ۱۴۴، ۳۳۱-۳۳۳
گوهرشاد (مدرسه در هرات)، ۷۰۴
گوهرشاد (مسجد در مشهد)، ۷۰۴-۷۰۵
گوهرشاد (مسجد در هرات)، ۷۰۴
گوهرشادآغا، ۷۰۴
گوهرنامه سلطانی، ۷۰۸
گوهرنامه، ۶۹۷
گوهرنامه سلطانی، ۷۱۷
گویش جنوب غربی (از گونه‌های فارسی دری)، ۸-۹
گویش رازی، ۱۲
گویش شمال شرقی (از گونه‌های فارسی دری)، ۸، ۱۲
گویش‌های ایرانی، ۲۹
گویش‌های مرکزی ایران، ۱۲-۱۳
گیلان، ۱۳۲، ۲۹۳، ۲۹۷
گیلی/ گیلکی (زبان)، ۳، ۱۳۲
گیو، ۴۱۹، ۴۴۳، ۴۵۶، ۴۷۶
لاتین (زبان)، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۳۰، ۱۳۶، ۲۰۲، ۵۴۰
لباب‌الالباب، ۳، ۱۰۳، ۱۸۲
لرستان، ۷۰۳
لسان‌العجم، ۸۹-۹۰
لطائف المعارف، ۳۱۰-۳۱۱
لطائف‌الصحابه، ۳۱۰
لطف‌الله بن ابی‌یوسف حلیمی، ۷۱۵
لطف‌الله نیشابوری، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۷، ۷۲۸-۷۳۱، ۷۳۳-۷۳۴
لعل قطبی، ۶۳
لغت فرس، ۱۵۳، ۵۷۲
لغت‌نامه، ۷۰۸
لغت‌نامه دهخدا، ۳۴۵
لمتن (ایران‌شناس)، ۵۰۹
لندن، ۳۱۸، ۳۶۶، ۳۳۹، ۴۱۷
لنگرودی، جعفری، ۳۶۴
لنینگراد، ۲۸۶، ۳۹۹
لوکری، ابوالحسن (شاعر)، ۱۵۰
لهجه شمال شرقی، ۷
لهراسپ، ۴۳۳، ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۵۴
اللهو و الملاهی، ۱۴۶
لیث بن علی، ۱۸۱
لیدن، ۳۳۹
لیلی و مجنون، ۵۸۵، ۷۰۸
مؤخره فرهنگ مؤیدالفضلا، ۸۵
مؤلفان عجم، ۵۴
مؤلفان عرب، ۱۵۶
مؤید الممالک منتجب‌الدین جوینی، ۵۷۷، ۶۷۱
مؤید دیوانه، ۷۲۹
مؤیدآیبه، ۶۵۴
ماچین، ۶۰۷
ماد قدیم/ جبال اسلامی/ فهله، ۱، ۱۳۴
مارکسیستی، عقاید، ۲۵۳
مازندران/ طبرستان، ۱۳۲، ۱۴۷، ۴۶۰، ۶۰۹، ۷۰۳
مازندران، دیو، ۶۰۳
مازندرانی (نویسنده انوارالبلاغه)، ۶۹
مافروخی اصفهانی، مفضل بن سعد بن حسین، ۷۰۱
ماکیاولی، ۵۲۶
مالابار (کلیسا)، ۸
مالدیو، جزایر، ۴
مالکم پارکس، ۵۸۲
مأمون بن مأمون بن خوارزمشاه، ۳۱۱-۳۱۲
مأمون بن مأمون بن مأمون، ۳۱۱
مأمون عباسی، ۲۱۸، ۲۴۷-۲۵۰، ۲۷۲، ۶۱۷
مانو، ۴۴۶

- مانوی، خط، ۵، ۹، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۵۷،
 زبان، ۱۵۹
 اعترافنامه، ۹
 دست‌نوشته‌ها، ۹، ۲۸
 فارسی میانه، ۹، ۱۲، ۲۸
 متون، ۲، ۱۰، ۳۱
 مانویان آسیای مرکزی، ۲، ۱۳۵
 مانویان، ۵، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۶
 مانویت، دین، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۷
 مانی، ۲۸
 ماوراءالنهر، ۳، ۱۲، ۳۱، ۵۱، ۱۲۰، ۱۷۷، ۱۹۴، ۱۹۹،
 ۲۰۳، ۲۵۱، ۳۳۵، ۳۸۴، ۵۱۶-۵۱۹، ۵۲۷، ۵۳۱،
 ۵۸۴، ۶۲۰، ۷۰۳، ۷۱۵
 ترکان، ۱۹۷، ۱۹۹، ۳۸۶-۳۸۷
 خانات، ۲۲۶
 صحراها، ۵۳۱
 علما، ۱۳۸، ۲۲۵، ۵۱۹-۵۲۰
 ماوردی، ابوالحسن محمد بن حبیب بصری، ۵۰۹-
 ۵۱۰
 ماه نهاوند، ۱۳۴
 ماهوی خورشید پسر بهرام، ۳۳۲
 ماهیار دهقان، ۱۴۷
 المبهج، ۳۱۰
 متصوفه، ۵۰۳، ۵۶۲
 متصوفه، شیوخ، ۲۳۲، ۶۵۹
 متنبی (شاعر)، ۱۳۸، ۳۷۸، ۵۶۱
 متوکل عباسی، ۱۸۴-۱۸۵، ۱۸۷
 المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر، ۵۲-۵۳
 مثنوی معنوی، ۴۱۲، ۶۹۷، ۷۱۴
 مجازالقرآن، ۴۷، ۵۰-۵۱
 مجالس سماع و ارشاد، ۶۵۹
 مجالس صوفیانه، ۲۳۲، ۶۵۹
 مجالس العشاق (اثر: ابوالغازی حسین بن منصور)، ۷۰۹
 مجالس العشاق (اثر: سلطان حسین بایقرا)، ۷۰۵
 مجالس النفائس، ۷۱۶، ۷۳۲
 مجاهدالدين قزان بن توقتمور، سلطان، ۵۲۳
 مجد همگر (شاعر)، ۶۹۶-۶۹۸
 مجدالدوله دیلمی، ۳۱۹
 مجدالدین بغدادی، ۶۵۷، ۶۸۵
 مجدالدین عیوقی (شاعر)، ۶۵۸
 مجدالدین محمد پائیزی، ۶۹۷
 مجلس (کتابخانه)، ۲۸۷
 مجمع البحرین، ۷۲۱
 مجمع التواریخ سلطانی، ۷۱۱
 مجمع الفصحا، ۱۸۲، ۳۷۱
 مجمل فصیحی، ۷۰۸، ۷۱۳
 مجمل التواریخ والقصص، ۱۱، ۱۳۶، ۱۴۹، ۱۵۶، ۲۹۳،
 ۳۱۷، ۳۲۵، ۴۳۴-۴۳۵، ۵۲۵، ۵۸۰
 مجمل العجم، ۷۱۵
 مجنون و لیلی، ۶۹۷
 مجوس، ۱۴۳
 مجیر بیلقانی، ۶۶۷
 محاسن اصفهان، ۷۰۱
 محاسن الکلام، ۵۶
 محبوب، محمدجعفر، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۷۹، ۲۲۸، ۵۸۰-
 ۵۸۱، ۵۸۵، ۵۹۰، ۵۹۴، ۵۹۹، ۶۰۳، ۶۱۰
 محدث شاه، ۵۸۹
 محرابی کرمانی، ۷۱۳
 محقق (خط)، ۷۰۵
 محمد آملی (شاعر)، ۷۳۳
 محمد ازهر هروی (شاعر)، ۶۵۸
 محمد امامی (شاعر)، ۵۶۱، ۷۲۰
 محمد بن الجهم البرمکی، ۲۷۲، ۲۸۰
 محمد بن الحکیم الزینیمی الشذونی الصینی، ۸۷
 محمد بن الیث، ۱۳۰
 محمد بن بعیث، ۱۸۴-۱۸۵
 محمد بن بهرام بن مطیار الاصبهانی، ۲۷۲
 محمد بن تکش، خوارزمشاه، ۶۵۶
 محمد بن داوود شادی آبادی، ۷۱۴
 محمد بن سعید بیهقی، ۱۸۴-۱۸۶
 محمد بن سلّام جمحی، ۳۳۷
 محمد بن طاهر، ۱۵۷، ۲۴۹

- محمد بن علی ظهیری کاتب سمرقندی، ۵۶۶، ۶۷۶، ۶۸۸
- محمد بن فرامرز/ ملا خسرو، ۵۸
- محمد بن فضل الله موسوی خراسانی، ۷۱۳
- محمد بن محمود غزنوی، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۱۳، ۲۶۲-۲۶۳
- محمد بن مخلد سگزی (شاعر)، ۱۵۷، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹-۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴
- محمد بن ملک‌شاه، سلطان سلجوقی، ۵۰۴، ۵۳۷
- محمد بن منور، ۶۷۱، ۶۷۳
- محمد بن میرزا علی، ۷۱۵
- محمد بن وصیف سگزی (شاعر)، ۴، ۱۳۷، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۷۵-۱۸۴
- محمد بن یوسف طبیب هروی، ۷۱۶
- محمد بن یوسف غرناطی، ۸۶
- محمد تغلبی/ ثعلبی، ۵۴۰
- محمد جامی، ۷۲۰
- محمد حمیدالله، ۲۷۷
- محمد خوارزمشاه، ۶۵۸، ۶۸۴، ۶۸۸
- محمد شاه قاجار، ۸۹
- محمد شیخ هروی، ۷۱۴
- محمد عالم (شاعر)، ۷۳۲
- محمد عبده، ۵۶۱
- محمد فخری، سلطان (شاعر)، ۷۱۶
- محمد فقیه طبران، ۷۱۵
- محمد قهستانی، ۷۱۴
- محمد مازندرانی/ امانی، ۶۴
- محمد مجلد (شاعر)، ۷۳۲-۷۳۳
- محمد معمای/ پیر معمای (شاعر)، ۷۳۳
- محمد منصور، ۵۶۱، ۷۰۸، ۷۱۷
- محمد میهنی، ۸۳
- محمد نعمت‌آبادی (شاعر)، ۷۲۰، ۷۳۳
- محمدحسین بن خلف تبریزی/ برهان، ۸۵
- محمدحسین قریب گرگانی، ۶۵
- محمدحسین مسعود انصاری، ۸۹
- محمدی ملایری، محمد، ۲۷۵
- محمود بن عثمان، ۷۰۰
- محمود دفترخوان، ۵۹۴
- محمود زاوولی، نک: محمود، سلطان غزنوی
- محمود شادی آبادی، ۷۱۵
- محمود قطب مغیثی (خوشنویس)، ۷۰۴
- محمود نشاط، ۶۵
- محمود وراق هروی (شاعر)، ۴، ۱۲۰، ۱۵۷، ۱۷۵، ۱۸۲-۱۸۴
- محمود هروی، غیاث‌الدین، ۷۰۸، ۷۱۶
- محمود، سلطان غزنوی، ۴، ۵۵، ۱۹۶-۱۹۸، ۲۰۰-۲۰۲
- ۲۰۲، ۲۰۴-۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۵
- ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۰-۲۶۶، ۲۸۷-۲۹۲
- ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۲۷
- ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۶۴، ۳۶۸-۳۹۳، ۳۹۷-۴۰۷، ۴۱۱-
- ۴۱۴، ۴۱۸، ۴۲۱-۴۲۲، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۴، ۴۷۱-
- ۴۷۳، ۵۰۴، ۵۰۹-۵۱۰، ۵۱۶، ۵۲۸-۵۲۹، ۵۳۳
- ۵۸۷-۵۸۸، ۶۱۲-۶۱۳، ۷۰۸
- محمودنامه، ۲۲۷
- محیط طباطبایی، ۳۶۴، ۳۹۲، ۳۹۵
- مخبرالدوله، علیقلی خان، ۹۰
- مختار بن ابی عبید ثقفی، ۱۱۶
- مختاری غزنوی، ۲۸۷، ۳۲۳، ۶۵۶، ۶۶۱، ۶۶۳
- مختصر در علم حساب، ۷۱۶
- مختصر صاعدی، ۳۷۸
- مدارج البلاغه، ۶۵، ۷۰
- مدارس دینی، ۵۵۳
- مداین/ تیسفون، ۱، ۲۷-۲۸، ۵۱، ۱۳۴-۱۳۵، ۲۷۱
- مداینی، ابوالحسن، ۱۵۶
- مدبری، محمود، ۱۸۰
- مدرنیته، ۱۰۳
- مدیترانه، دریا، ۱۰۰-۱۰۱، ۵۱۷-۵۱۸
- مرادی (شاعر)، ۱۵۷
- مراغه، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۸۴-۱۸۵، ۲۹۵
- مراغه، رصدخانه، ۲۷۱
- مرتضوی، منوچهر، ۳۹۲
- مردخای، ۲۶۸

- مرزبان بن رستم بن شروین (اسپهبد)، ۱۳۲
 مرزبان بن عمران، ۳۳۴
 مرزبان شاه، ۶۱۵
 مرزبان نامه، ۱۱، ۱۳۲، ۶۷۶، ۶۷۹، ۶۸۸
 مرصادالعباد، ۷۰۱
 مرعش (در آسیای غربی)، ۳۰۵
 مرعوش، نک: شیعه
 مرقاة کلام العرب والعجم، ۷۱۵
 مرقاة الادب، ۷۱۵
 مرکز نشر دانشگاهی، ۸۴
 مرو، ۱۲، ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۶۰، ۲۷۹، ۲۹۶، ۵۲۹
 مروان دوم/ حمار، خلیفه اموی، ۱۱۶، ۱۴۲
 مروج الذهب، ۲۷۲، ۶۱۷
 مروک/ مزدک ابن عبید، ۳۳۴
 مروی (زبان)، ۳
 مزارات شیراز، ۷۱۳
 مزدک (مذهب)، ۲۹۸، ۵۱۳-۵۱۴
 مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، ۳۴۶
 المسالک والممالک، ۳، ۱۴۵-۱۴۶، ۵۲۳
 مستعین، خلیفه عباسی، ۲۰۰
 المستنصر، خلیفه فاطمی، ۵۰۹
 مسجدالحرام، ۲۸۸
 مسعود بن ابراهیم غزنوی، ۲۱۷، ۶۶۱
 مسعود بن شیبان، امام، ۳۷۵
 مسعود سعد، ۳۲۰، ۳۲۳
 مسعود، سلطان غزنوی، ۵۵، ۱۹۷، ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۲-۲۵۸، ۲۶۰-۲۶۲، ۲۶۳-۳۷۴، ۳۷۹-۳۸۱-۳۸۳، ۳۸۶-۳۸۷، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۲۱، ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۷-۵۰۸، ۵۲۴، ۵۲۹، ۵۲۸-۵۲۹، ۶۱۲
 مسعودی مروزی (شاعر)، ۴، ۱۵۷، ۲۷۸-۲۷۹
 مسعودی، ۲۷، ۱۴۴-۱۴۵، ۲۷۲، ۲۷۷-۲۷۸، ۶۱۷
 مسکو، ۳۵۰-۳۵۱، ۴۴۴، ۷۰۳
 مسلمان، ادبا، ۵۸۹
 دانشمندان، ۳۶۸
 دولتمردان، ۵۴۶
 شاعر، ۹
- شاهان، ۲۶۷
 نویسندگان، ۳
 مسلمانان، ۱۳۳، ۲۰۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۵۵، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۸۲-۳۶۱، ۳۶۲-۴۷۷، ۴۷۸-۵۰۳، ۵۱۴، ۵۴۱-۵۴۲، ۵۴۳-۵۴۵، ۵۴۶، ۵۶۵، ۵۷۶، ۵۸۴-۵۸۵، ۶۱۸
 ۶۲۲-۶۲۳
 مسیحی، جوامع، ۲۳۴
 مسیحی، دین، ۲۰۲
 مسیحیان منوفیزیت مصری، ۴۷۸
 مسیحیان، ۵، ۸
 مشارف الشام (قریه)، ۵۰
 مشرقی (شاعر)، ۷۲۰
 مشروطه، ۵۳۹
 مشکدانه، ۱۴۲
 مشکوةالدینی، مهدی، ۹۳-۹۴
 مشهد، ۲۹۸-۳۰۰، ۷۰۴
 مشی و مشیانه، ۲۸۰
 مصباح کفعمی، ۷۱۵
 مصباح الارواح، ۷۰۸
 مصباح الهدایة، ۷۰۱
 مصر باستان، ۱۰۰
 مصر، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۹۴، ۲۵۱، ۴۷۷-۴۷۸، ۵۳۸
 ۵۸۷-۵۸۸، ۵۹۸، ۶۲۰، ۶۲۲-۶۲۳، ۷۰۳
 مصری، مردم، ۴۷۶-۸۷
 مصعب بن زریق بن ماهان (جد طاهر بن حسین)، ۱۷۵، ۱۸۶
 مصیبت نامه، ۷۱۵
 مطرزی، ۱۴۰
 مطلع، ۶۴
 مطلع سعدین، ۷۱۱-۷۱۲
 المطول، ۴۳، ۴۸، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۶
 معارف، ۱۱، ۷۰۱
 معانی و بیان، ۶۶، ۷۱
 معانی، ۷۱
 معانی، علم، ۴۴-۴۸، ۵۲، ۵۹، ۶۱، ۶۴-۶۷، ۶۹-۷۱
 معانی القرآن، ۲۷۷

- معتزله، ۲۱۸، ۲۲۹، ۳۶۴، ۳۷۰
معتزلی، دیدگاه‌ها، ۶۲۱
معتصم عباسی، ۲۰۰، ۵۳۶
معتضد عباسی، ۲۵۷
معمد عباسی، ۱۸۷، ۲۵۱
المعجم فی معاییر اشعارالعجم، ۱۱، ۵۵-۵۶، ۵۸، ۸۴، ۱۵۲، ۵۶۶، ۶۵۷-۶۵۸، ۶۷۰-۶۷۱، ۶۸۰، ۶۸۳-۶۸۵
۶۸۵، ۶۸۸
المعجم، ۵۴
معجم‌الادباء، ۶۶۹
معجم‌البلدان، ۳
المعرب، ۵۲۰
معرفة‌الاسطرلاب، ۱۱
معروفی، ۴۲۸
معزنامه، ۵۹۰
معماری، ۷۰۴، ۷۰۶
معیار جمالی و مفتاح ابواسحاق، ۵۸
معین، محمد، ۳۴۶
معین‌الدین جوینی، ۷۰۰
معین‌الدین کاشانی، ۷۰۵
معین‌الدین نطنزی، ۷۱۳
معین‌الدین یزدی، ۷۰۰
معین‌الفقراء ملازاده، ۷۰۸، ۷۱۳
مغربی تبریزی (شاعر)، ۷۳۳-۷۳۴
مغول (دوره)، ۸۶، ۲۳۸، ۲۵۳-۲۵۵، ۳۸۱، ۳۹۲، ۵۶۷، ۶۹۵، ۶۹۷، ۷۰۷
مغول، ۵۰۳، ۵۴۹، ۵۷۳، ۶۹۵-۷۳۴
مغول، حمله، ۵، ۱۱، ۵۷، ۲۰۳، ۲۵۱، ۳۹۲، ۵۱۴، ۵۳۵، ۵۳۹، ۵۷۰، ۶۵۸، ۶۸۴، ۶۹۸-۶۹۹
مغولان قالموق، ۵۳۱
مغولان، ۱۹۶، ۲۳۸، ۵۲۴، ۵۳۴، ۵۷۲، ۵۷۹، ۶۸۷، ۶۹۹
مغولی (واژه‌ها)، ۳۷، ۱۰۶، ۷۰۲
مفاخر نیشابور، ۱۸۵-۱۸۶
مفتاح کنوز ارباب قلم و مصباح رموز اصحاب رقم، ۷۱۶
مفتاح‌الحساب، ۷۰۸
- مفتاح‌العلوم، ۴۴، ۴۸، ۵۱-۵۲، ۵۹، ۶۵
مفتاح‌الفضلاء، ۷۱۵
مقاتل (مفسر)، ۱۴۹
مقاصد‌الالجان، ۷۱۸
مقامات (اثر: بدیع‌الزمان همدانی)، ۶۷۸
مقامات (اثر: حریری)، ۵۶۱، ۶۷۸
مقامات (اثر: حمیدی)، ۱۱، ۶۸، ۵۶۱-۵۶۲، ۶۷۰، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۸۷
مقامات ژنده پیل، ۱۱
مقتدر عباسی، ۲۰۰
مقدسی، محمد، ۵۸۸
مقدسی، مطهر بن طاهر، ۳، ۲۷۸، ۳۳۱
مقدمة‌الادب، ۱۱
مقدمه بایسنقری، ۲۶۰، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۸۱
مقدمه شاهنامه ابومنصوری، ۱۱، ۵۴
مکاتب سیاسی چپ/چپ‌گرا، ۱۰۴
مکتبی (شاعر)، ۷۰۸
مکه، ۲۷۴، ۲۷۶-۲۷۷
ملا حسین واعظ کاشفی، ۵۸، ۷۰۸، ۷۱۴، ۷۱۸
ملا کلان معمایی، ۷۳۳
ملازگرد، جنگ، ۸۶
ملایری، محمدی، ۱۱۵
ملک (کتابخانه)، ۵۰۴
ملکاتگین، سلطان غزنوی، ۵۲۸
ملک‌الدین ابراهیم ساسانی (شاعر)، ۶۵۸
ملکشاه، سلطان سلجوقی، ۱۰۰، ۵۰۴-۵۰۵، ۵۳۷، ۵۴۸، ۵۸۸
ملوک خانیه، ۲۰۳
ملوک شبانکاره، ۶۵۴
ملوک‌فرس، ۳۱۱
مناجات خواجه عبدالله انصاری، ۱۱
مناظرالانشاء، ۷۱۴
منتخب حلل مطرز، ۵۹
منتخب‌التواریخ، ۷۱۳
المنتظم، ۶۱۷
منجیک ترمذی (شاعر)، ۱۰، ۱۵۰

- منشآت، ۷۰۴
 منصور بن محمد بن الیاس، ۷۱۶
 منصور بن محمد بن عبدالرزاق طوسی، ۳۹۷، ۴۰۲
 منصور بن نوح، امیر سامانی، ۴، ۱۳۸، ۲۹۶-۲۹۷، ۵۱۸-۵۱۹
 منطق، ۴۴، ۵۲، ۱۳۰، ۱۹۸، ۲۳۱-۲۳۲، ۷۱۷
 منطق الخرس فی لسان الفرس، ۸۶
 منطق الطیر، ۷۱۵
 منطقه البروج، ۹
 منظومه در مخارج حروف، ۷۱۴
 منوچهر تاجر/ بدیع تبریزی، ۵۹
 منوچهر، ۲۹۳، ۳۰۴، ۴۷۶، ۵۹۷، ۶۱۵
 منوچهری (شاعر)، ۴، ۱۰، ۱۱۱، ۱۸۳، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۶۳، ۲۶۶، ۳۲۴، ۳۸۸، ۴۲۲، ۴۲۹، ۵۰۶-۵۰۷، ۵۸۶، ۶۷۷
 منوش خورشید پت وینیک (شخصیت اساطیری)، ۶۱۵
 منوفسیتیزم (مذهب)، ۴۷۷-۴۷۸
 منهج سراج، ۷۰۱
 منهج الطلب، ۸۷
 منیژه، ۴۶۶-۴۶۷
 موالی، ۱۲۹-۱۳۰، ۲۴۷، ۴۷۷
 مواهب الهی، ۷۰۰
 موبد موبدان، ۱۴۹
 موبدان زردشتی، ۲
 موبدان، ۱-۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۹، ۲۶۹
 موتزارات (موسیقی دان)، ۴۱۱
 مودود، سلطان غزنوی، ۲۱۷، ۲۲۲
 مورخان مسلمان، ۳
 موسیقی ایرانی، دستگاه‌ها، ۵۰۶
 موسیقی شعر، ۷۰، ۳۳۷، ۳۴۳
 موسیقی، ۷۰۴، ۷۰۹، ۷۱۸، ۷۲۰
 موصل، ۵۵۹-۵۶۰، ۵۷۰
 موفق (سردار)، ۳۸۶
 مولانا جعفر (خوشنویس)، ۷۲۰
 مولانا جلال‌الدین بلخی، نک: مولوی (شاعر)
- مولانا جنوبی (شاعر)، ۷۲۱
 مولانا عبدالحی (خوشنویس)، ۷۲۱
 مولانا کمال‌الدین محمد بدخشی، ۵۹
 مولانا محمد بن شیخ لاد دهلوی، ۸۵
 مولانا میرک (نقاش)، ۷۰۶
 مولانا هوایی، ۷۲۰
 مولتان، ۲۸۷
 مولوی (شاعر)، ۸۸، ۹۳، ۱۱۱، ۴۱۲، ۶۵۸، ۶۹۵-۶۹۷، ۷۰۱
 مولی قره داوود، ۷۱۸
 مونس العابدین، ۷۱۵
 مه‌آباد، ۵۷۳
 مهر و مشتری، ۶۹۷
 مهرب (شخصیت اساطیری)، ۴۲۰
 مهرپرستی، آیین، ۶۱۵
 مهرگان، جشن، ۲۵۵، ۲۶۳-۲۶۵، ۲۶۷
 مهره مار، ۲۰۶
 میافارقین، ۶۸۷
 میر عطاءالله بن محمود حسینی، ۷۱۴
 میرارغون (شاعر)، ۷۲۰
 میرانشاه (پسر تیمور)، ۷۰۴، ۷۱۹
 میرحسین معمای، ۵۹، ۷۱۳-۷۱۴، ۷۳۳
 میرخواند، ۷۱۱، ۷۱۳
 میرزا بیک (شاعر)، ۷۲۰
 میرزا حبیب اصفهانی، ۸۲، ۹۰-۹۱
 میرسید شریف، ۷۱۸
 میرشمس‌الدین گرگانی، ۷۰۸
 میرعلی تبریزی (خوشنویس)، ۷۰۶
 میرعلی هروی (خوشنویس)، ۷۰۶
 میرعماد مشهدی (شاعر)، ۷۳۳
 میرفندرسکی حکیم (سده ۱۲ق)، ۶۴
 میرقربشی (شاعر)، ۷۲۰
 میرمحمد مؤمن حسینی استرآبادی، ۶۳
 میرمحمدعلی کابلی (متخلص به غریبی)، ۷۲۰
 میرمفلسی، ۷۲۷-۷۲۸
 میزان الحساب، ۷۱۶

- میسری (شاعر)، ۴، ۱۴۰
میمندی، خواجه احمد بن حسن، ۲۲۶، ۳۷۱، ۴۰۴-
۴۰۷، ۵۱۶، ۵۲۴
مینورسکی، ۳۱۲
مینوی، مجتبی، ۱۰۴، ۱۹۶-۱۹۷، ۲۵۴، ۲۷۴-۲۷۵،
۳۰۴-۳۰۷، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۴۶-۳۴۸، ۳۷۲،
۴۲۵، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۴۴، ۵۳۲، ۵۳۹
مینیاتور، ۷۰۶
نئورومانیک‌های قرن بیستم ایران، ۱۹۸
نات، آلفرد، ۴۳۹-۴۴۰
ناسیونالیزم افراطی، ۲۵۳
ناصرالدین شاه قاجار، ۹۰
ناصرالدین منشی کرمانی، ۷۰۰-۷۰۱
ناصر خسرو (شاعر)، ۴، ۱۰-۱۱، ۱۴، ۳۲۴، ۵۱۵، ۵۱۷،
۵۵۸، ۶۲۰-۶۲۴
ناظم‌الاطباء، میرزا علی اکبرخان، ۹۰
نامه نگاری، آداب، ۸۴
نامه‌های اخوانی، ۸۴
نامه‌های رشید و طواط، ۶۸۰، ۶۸۵-۶۸۶، ۶۸۸
نامه‌های سلطانی، ۸۴
نامه خسروان، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۸، ۴۳۱
نامه شاهان جهان، نک: شاهنامه
نبطی (اقوام)، ۱۲۹
نثارالملک، ۷۱۵
نثر الدر، ۵۴۷
نثر متکلف مصنوع، ۵۵۴، ۵۷۹، ۷۰۹
نثر مرسل / مصنوع، ۶۸۰، ۶۸۳-۶۸۵، ۶۸۸
نثر مرسل، ۵۵۲-۵۵۴، ۵۵۸، ۶۸۰-۶۸۵، ۶۸۸
نثر مصنوع، ۵۵۱-۵۵۴، ۵۵۸، ۵۶۱-۵۶۳، ۵۶۷،
۵۷۷-۵۷۸، ۶۷۹-۶۸۰، ۶۸۴-۶۸۸
نثرالنظم، ۳۱۰
نجفقلی میرزا آقاسردار، ۶۵
نجم‌الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی (فقیه حنفی)،
۶
نجم‌الدین دایه رازی، ۶۵۸، ۷۰۱
نجم‌الدین دبیران، ۷۱۸
نجم‌الدین طاری، ۷۱۵
نجم‌الدین کبری، ۶۵۸
نجم‌وم، ۵۹۶، ۶۶۶-۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۴، ۶۷۶، ۷۰۵،
۷۰۸-۷۰۹، ۷۱۶
نجیب جرفادقانی، ۶۹۸
نجیب همدانی، ۲۸۷-۲۸۸
نخجوان، ۱۹۶، ۲۸۴
نرماندی، ۱۱۰
نریمان، ۲۹۰-۲۹۳، ۴۰۸
نزهة الارواح، ۷۰۱
نزهة القلوب، ۳
نزهت‌نامه علایی، ۱۱، ۱۳۶، ۲۹۳، ۳۲۵، ۳۳۷، ۵۸۹،
۵۹۱
نسا (شهر)، ۲۹۶، ۲۹۸
نسايم الاسحار في لطايم الاخبار، ۷۰۱
نسبیت فرهنگی، ۶۲۶
نستعلیق (خط)، ۷۲۰
نستوری، ادبیات، ۹
نستوری، صومعه، ۹
نسخه‌نویسی، ۳۴۰
نسخه‌های خطی، ۵۵۸
نسفی، ۵۰۲
نصاب‌الصبيان، ۷۱۴
نصر بن احمد بن اسماعیل سامانی، ۲۱۷، ۲۵۱، ۵۱۶،
۵۳۸
نصر بن الحسن، خواجه امام، ۵۶
نصر بن سبکتگین، برادر سلطان محمود، ۲۲۴، ۲۶۲-
۲۶۴، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۳۷، ۳۷۱، ۳۸۲-۳۸۳،
۳۸۹
نصر بن سیار، ۲۴۷
نصر پسر عبدالملک، امیر سامانی، ۲۹۶
نصر حاجی، ۳۸۴
نصر حارث، شاه مصر، ۵۸۷
نصرآبادی، ۶۳
نصرالله تقوی، ۶۶
نصرالله منشی، ۱۰۵، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۳۷، ۳۱۹-۳۲۰،

- نقد معانی و نقد الفاظ، ۵۵
نقدالشعر، ۴۷، ۵۱، ۵۶، ۸۴، ۱۰۳، ۴۳۰
نقدالفاظ، ۵۴
نقش‌گرایی (نظریه)، ۹۴
نکیسا (موسیقی‌دان زمان خسرو پرویز)، ۱۵۰
نگارستان، ۷۰۰
نگاهی تازه به بدیع، ۷۰
نلثوس (شخصیت اساطیری)، ۴۳۹
نماز، ۱۴۳
نوبختی (خاندان)، ۱۳۰
نوح (ع)، ۱۷۹
نوح بن منصور سامانی، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۹۵، ۳۹۶
نورالدین بن شمس‌الدین محمد، ۶۹۷
نورالدین عبدالرحمان اسفراینی (عارف)، ۶۵۸
نورالدین محمد زیدری، ۶۵۸
نورالعلوم، ۱۱
نورالعیون، ۱۱
نورمن (قوم)، ۱۰۵-۱۰۶
نورمن، نجبا، ۱۰۶
نورمن‌ها، شعر، ۱۰۸
نوروز بزرگ، ۲۶۴
نوروز معمولی، ۲۶۴
نوروز، جشن، ۲۵۵
نوروز، عید، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۶-۲۶۷، ۲۶۷
نوروزنامه، ۱۱، ۱۴۸، ۶۷۱-۶۷۲
نوروزی ایران، آیین‌ها، ۲۰۳
نوشتگین خاصه (شحنه)، ۵۲۹
نوشتگین غرچه، ۵۲۹، ۶۵۳
نوشیروان و مهبود (داستان)، ۴۱۴
نوشیروان و نوشزاد (داستان)، ۴۱۴
نوشیروان، ۴۳۳
نولدکه، ۱۵۸، ۲۷۴، ۳۱۲-۳۱۳، ۴۱۶، ۴۳۶
نومسیحی، ۲۰۲
نهایوند، ۱-۲، ۳۳۱
نهایة‌الارب فی آداب‌الفرس والعرب، ۵، ۱۴۷-۱۴۸
- ۵۳۹، ۵۵۷-۵۶۰، ۵۶۴، ۵۶۶، ۶۷۱، ۶۷۶، ۶۷۸-
۶۷۹، ۶۸۷
نصیحة‌الملوک، ۵۰۵، ۵۱۰، ۵۲۶، ۵۳۷، ۵۴۱، ۵۴۶،
۵۹۱
نصیرالدین طوسی، خواجه، ۶۹۵، ۷۱۶-۷۱۷
نصیرای همدانی، ۶۳
نضر بن حارث بن علقمة بن کلدۀ بن عبد مناف،
۲۷۴-۲۷۷
نظام ابن‌حسام هروی، ۷۱۴
نظام استرآبادی، ۷۳۱
نظام شامی، نظام‌الدین شنب‌غازانی تبریزی، ۷۱۰،
۷۱۲، ۷۱۸
نظام متشهی، ۷۱۶
نظام‌التواریخ، ۷۰۱
نظام‌الدین عثمان خطایی، ۵۸
نظام‌الدین محمود اصفهانی، ۳۷۲
نظام‌الدین یحیی صفاری، ۲۵۰
نظام‌الملک، ۲۱۷، ۲۹۷-۲۹۸، ۳۹۰، ۵۰۲، ۵۰۴-
۵۰۵، ۵۱۲-۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۵-۵۲۶، ۵۲۸، ۵۳۲-
۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۶، ۵۴۸-۵۵۰، ۵۶۶-۵۶۸، ۶۱۹-
۶۲۰
نظامی عروضی سمرقندی، ۵۶، ۶۹، ۱۵۷، ۳۷۱، ۵۰۴،
۵۶۱، ۶۵۷، ۶۶۶، ۶۷۰، ۶۷۳-۶۷۴، ۶۸۱
نظامی گنجوی، ۱۰، ۹۳، ۸۸، ۱۱۱، ۱۵۰، ۲۷۹، ۳۲۷-
۳۲۹، ۳۴۳، ۴۲۳، ۵۵۸، ۶۲۶، ۶۶۳، ۶۶۵
نظامیه، مدارس، ۵۶۶، ۶۱۹-۶۲۰
نظامیه بغداد، ۵۸۲
نظریه پردازان چپ‌گرا، ۱۰۱
نفایس‌الفنون، ۵۹، ۶۴، ۶۶
نفثة‌المصدر، ۱۱، ۶۵۸، ۶۸۰، ۶۸۷-۶۸۸
نقیسی، سعید، ۹۰، ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۶۸-۶۶۹، ۷۰۶،
۷۱۸-۷۱۹، ۷۲۹
نقاره‌چی، ۷۲۰
نقاشی روی کاشی، ۷۲۰
نقاشی، ۷۰۴، ۷۰۶، ۷۲۰-۷۲۱
نقلان، ۲۷۵

- نه‌ایة‌الایجاز فی درایة‌الاعجاز، ۴۸، ۵۲
 نهضت فارسی‌نویسی، ۵۹
 نیشابور، ۲، ۱۴۳، ۱۸۷، ۲۴۹، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۹۴-۲۹۵،
 ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۳۴، ۳۷۱، ۳۸۶-۳۸۷، ۵۰۱، ۵۰۷،
 ۵۳۱-۵۳۲، ۵۵۳
 نیشابور، اشراف، ۵۰۱
 نیشابوری (زبان)، ۳
 نیشابوریان، ۵۳۱
 نیکو، ۶۰۷
 نیکی‌نامه، ۱۳۲
 نیمروز، سرزمین، ۳۰۲
 واتیکان (کتابخانه)، ۸
 واتیکان، ۳۱۸
 واصفی، ۷۱۳
 الوافی بالوفیات، ۳۰۹-۳۱۰
 وامق و عذرا، ۱۸۷، ۲۱۴-۲۱۵، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۷۲،
 ۵۴۴
 وجه‌دین، ۱۱
 وحیدی تبریزی، ۶۳
 وزارت علوم، ۹۰
 وزن شعر، ۷۰
 وسیلة‌المقاصد الی احسن‌المراصد، ۷۱۵
 وشمگیر زیاری، ۲۹۷
 وصاف‌الحضرة، ۶۹۵
 الول ساتن (زیانشناس انگلیسی)، ۹۴
 ولفدیتریش (شخصیت اساطیری)، ۴۳۹
 ولگا (رود)، ۵۳۱
 ویرزیل، ۳۶۸
 ویس و رامین، ۲۹، ۱۴۸، ۳۳۱، ۵۴۴، ۵۸۵، ۶۲۶
 ویلیام فاتح (دوک نورماندی)، ۱۱۰
 هارون‌الرشید، ۱۱۸، ۱۷۵، ۲۴۷
 هاشم بن حکیم/مقنع، ۱۴۳
 هالیدی، م.ا.ک، ۹۳
 هاماوران، ۳۵۳
 هامفریز، ۵۱۰
 هامیلتون‌گیب، ۵۰۹
 هجویری، ۶۷۱
 هجیر، ۴۴۹، ۴۵۱
 هخامنشی، استان‌های شمال شرقی، ۲
 دوره، ۲، ۲۶۷، ۵۴۲
 سنگ‌نبشته‌ها و کتیبه‌ها، ۲، ۱۳۳
 شاهان، ۲۶۸
 هخامنشیان، ۱۱۶
 هدایة‌المتعلمین فی الطب، ۱۱، ۵۷۵
 هرات، ۴، ۱۲، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۷-۱۷۸، ۲۱۷،
 ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۹۵، ۳۳۲، ۳۷۵، ۵۳۱
 ۷۰۱-۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۹، ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۱۷، ۷۱۹،
 ۷۲۵
 هرات، مکتب هنری، ۷۰۴
 هرکول، ۴۳۹
 هرمز پسر نرسی (شاه ساسانی)، ۲۷
 هروی (زبان)، ۳
 هری، نک: هرات
 هزار افسانه، ۱۴۲
 هزار و یک شب، ۵۰۳
 هزاراسف، ۳۱۴
 هزاردستان، ۱۴۲
 هشام بن عبدالملک ابن مروان، ۲۷۸
 هشام بن قاسم الاصبهانی، ۲۸۰-۲۷۲،
 هشت بهشت، ۶۹۷
 هفت اقلیم، ۳۷۱
 هفت‌پیکر، ۳۲۷، ۳۲۹
 هفت‌خان اسفندیار (داستان)، ۴۱۶
 هفت‌خان رستم، ۳۲۳، ۴۶۰-۴۶۱
 هفت‌گنبد، ۳۴۳
 هلال صابی، ابواسحاق، ۱۳۸
 هلنیستی، اجتماعات، ۱۰۱
 هما و همایون، ۶۹۷
 هماون (کوه)، ۴۳۷
 همای‌داراب، ۶۰۹
 همای، دختر سام چارش، ۵۸۷، ۵۹۰
 همای‌نامه، ۳۳۱

- همایون‌نامه، ۷۱۴
 همایی، جلال‌الدین، ۶۵، ۶۹-۷۱، ۸۲، ۸۴، ۹۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۱، ۲۱۴، ۶۱۰
 همدان، ۱، ۱۳۴، ۱۸۶
 همدانی، ۶۱۷
 هنجار گفتار، ۶۶
 هند و اروپایی، اقوام، ۲۱۵، ۴۴۶-۴۴۷
 روایات حماسی، ۴۴۵، ۴۴۷
 زبان‌ها، ۱۰۶، ۱۰۸
 شعر هجایی، ۱۱۱
 فرهنگ‌ها، ۱۱۱، ۱۲۲
 هند، ۷، ۶۰-۶۲، ۶۴-۶۶، ۷۱، ۸۳، ۸۵-۸۸، ۱۱۳، ۱۴۳، ۱۹۴، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۵۱، ۲۸۶، ۳۰۱، ۳۱۹، ۴۰۶، ۴۴۶، ۵۰۲، ۵۱۷-۵۱۸، ۵۲۴، ۵۳۸، ۵۴۰، ۵۵۴، ۵۷۳، ۵۸۷-۵۸۸، ۶۱۸، ۶۵۹، ۶۷۲، ۶۹۶، ۷۰۳، ۷۰۷، ۷۱۴-۷۱۵
 ادیبان، ۶۱، ۸۸
 برهمنان، ۱۱۳
 حوزه ادب پارسی، ۶۲
 دیوانسالاران، ۱۱۳
 شاعران، ۶۱
 شبه‌قاره، ۴، ۴۵، ۶۰، ۷۰، ۸۷-۸۸، ۲۲۵
 عوام، ۱۱۳
 هندسه، ۷۰۸
 هندوشاه بن سنجر نخجوانی، ۷۰۱-۷۰۲
 هندی، خط، ۱۳۲
 زبان، ۵۶۰
 سبک ادبی، ۶۹۷، ۷۰۷، ۷۲۵، ۷۲۷
 غلامان، ۵۲۹
 لغات، ۱۰۵
 نژاد، ۵۱۸
 واژه، ۱۴
 هندیان، ۶۲، ۸۷-۸۸، ۲۳۴
 هنینگ، والتر، ۱۱۳، ۱۵۷-۱۵۸
 هولگو، ۱۹۵
 هوم (شخصیت اساطیری)، ۴۲۵
- هومر، ۲۰۹، ۳۴۳
 هویت ملی، ۱۰۹-۱۱۰، ۴۷۰-۴۷۹، ۶۰۷
 هیأت، علم، ۶۶۷، ۶۷۶
 هیثم بن عدی، ۱۳۰
 یادگار زریران، ۱۳۳، ۱۴۴
 یاراحمد رشیدی تبریزی، ۷۱۴
 یارشاطر، احسان، ۷۰۶-۷۰۷، ۷۲۲-۷۲۳
 یاقوت حموی، ۳، ۱۵۶، ۶۶۹
 یاقوت مستعصمی، مکتب، ۷۰۴
 یینگو (امیر سلجوقی)، ۵۳۱
 یتیم‌الدهر، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۱۰، ۴۰۷
 یحیی بن معین بن عون بن زیاد مری بغدادی، ۳۶۵-۳۶۶
 یحیی سامانی، ۲۵۰-۲۵۱
 یزد، ۵۹، ۵۸۴، ۵۹۰
 یزدان‌داد پسر شاپور، ۳۳۲
 یزدگرد اول، ۱۴۲
 یزدگرد دوم، ۵
 یزدگرد سوم، ۵، ۱۳۵، ۱۴۲، ۲۶۹، ۲۷۱، ۳۱۷، ۳۳۱
 ۳۴۶-۳۴۸، ۴۲۴
 یزید بن انس (فرمانده)، ۱۱۶
 یزید بن معاویه، ۱۵۱
 یزید بن مفرغ حمیری (شاعر)، ۷، ۱۵۱، ۵۶۳، ۵۶۹
 یعقوب زنبیل، ۱۷۸
 یعقوب لیث صفاری، ۴، ۵۳، ۱۳۷، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۶-۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۷، ۲۲۴-۲۲۵، ۲۴۹، ۲۵۹
 ۳۸۳
 یعقوب، نوادگان عمرو بن لیث، ۱۸۱
 یمن، ۵، ۱۴۸، ۱۵۱، ۵۷۲-۵۷۳
 یموت، ترکمان، ۵۳۱
 یمینی، ۳۱۹
 یواقیت‌العلوم، ۱۱
 یوروک (ایل)، ۵۳۱
 یوسف (ع)، ۴۳۱
 یوسف بن سبکتگین، برادر سلطان محمود، ۲۰۹، ۲۶۵
 ۳۸۲-۳۸۳، ۳۸۹

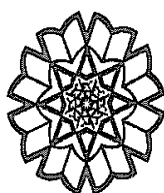
خط، ۱۳۲	یوسف طبیب هروی، ۷۰۸، ۷۱۶
زبان، ۳۳، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۶	یوسف عروضی (شاعر)، ۱۰، ۶۵۸
علوم، ۲۱۸	یوسف و زلیخا (داستان)، ۲۷۸، ۲۸۷
متون، ۲۲۳، ۲۶۷، ۲۶۹	یوسفی، غلامحسین، ۳۱۲
واژه، ۱۴	یوسفی، غلامحسین، ۹۳
یونس بن حبیب، ۱۳۰	یونان باستان، فرهنگ، ۶۱۵
یهودی، تاجر، ۷، ۱۴۲	یونان، ۵۴۰
یهودیان ایران، جوامع، ۷	یونان، نویسندگان باستانی، ۲۶۷
یهودیان، ۵، ۱۳۳، ۲۶۸	یونانی، اشعار، ۴۴
	تراژدی‌ها، ۳۵۴



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia (CGIE) is an academic research institute set up in Tehran, Esfand 1362/ March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

First Published
Tehran, 2014



*Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia,
Kashanak, Niyavaran, Tehran.*

P. O. Box: 19575/197.

Tel: 0098 21 22297626 . Fax: 0098 21 22297663.

E-mail: centre@cgie.org.ir

www.cgie.org.ir

TEHRAN, 2014

THE COMPREHENSIVE HISTORY OF IRAN

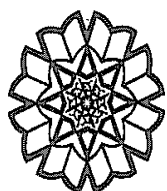
VOLUME XV



Director & General Editor
Kazem Musavi Bojnurdi

Editor-in-chief
(Islamic Period)

Sadegh Sajjadi



**THE CENTRE FOR
THE GREAT ISLAMIC
ENCYCLOPAEDIA**

**CENTRE FOR IRANIAN
AND ISLAMIC STUDIES**





**IN THE NAME OF ALLAH
THE BENEFICENT,
THE MERCIFUL**



