دوفصلنامهٔ ویژهٔ پژوهشهای ادبی و متن شناختی

دورهٔ جدید، سال بیستم، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۷۱)

۷۱

# آینهٔ میراث

نشانه‌ای از نقاب نمایش‌های یونان باستان در کتاب «اساس الاقتباس»/ مهدی کمالی/ ۱۱

گوانجی: دربارهٔ لغتی از شاهنامه/ سید احمدرضا قائم‌مقامی/ ۳۵

منظومهٔ خُنگارنامه، سرودهٔ ۸۷۸ق/ علی صفری آق‌قلعه/ ۵۱

تأمّلی در ابیات و عباراتی از گلستان سعدی/ یاسر دالوند/ ۸۱

از حیره تا طور عَبدین: نکاتی دربارهٔ زندگی‌نامهٔ سریانی یوحنای تازی/ سجاد امیری باوندپور/ ۹۹

ملاحظاتی در باب عطاملک جوینی و تاریخ‌نگاری او/ مرتضی دانشیار/ ۱۲۷

آیا گرگ توتم مردم آذربایجان است؟ (نقد و بررسی تاریخی و متن‌شناختی یک ادعا)/ محمد جعفری (قنواتی)/ ۱۴۹

منشور اذن دریافت نذورات و هدایای آستان قدس به قلم سیمی نیشابوری/ جواد بشری/ ۱۶۷

«عذرا» از دیدگاه زبان‌شناسی تاریخی/ رضوان مسّاح/ ۱۸۹

نقدی بر تصحیح و تحقیق یک متن تاریخ‌نگارانه .../ علی بابائی‌سیاب/ ۲۰۱

تحلیلی بر تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری بیجنِ تاریخ‌صفوی‌خوان/ محسن بهرام‌نژاد/ ۲۲۳

رسالهٔ «شرح کلمات شیخ باباطاهر جصّاص»؛ مورّخ ۸۳۰ق/ حمیدرضا (بابک) سلمانی/ ۲۴۱

شمارهٔ استاندارد بین‌المللی
1561_9400

# آینهٔ میراث

**دوفصل‌نامهٔ علمی ویژهٔ پژوهش‌های ادبی و متن‌شناختی**

دورهٔ جدید، سال بیستم، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان 1401 (پیاپی 71)
دارای مجوز علمی ـ پژوهشی به استناد نامهٔ 3/18/44146 مورخ 1395/03/08
از وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

**صاحب امتیاز**: **مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب**
**مدیر مسئول**: **اکبر ایرانی**
**سردبیر**: **مجدالدین کیوانی**
**مدیر داخلی**: **یونس تسلیمی‌پاک**

**هیئت تحریریه**
محمدعلی آذرشب (استاد دانشگاه تهران)، نجفقلی حبیبی (دانشیار دانشگاه تهران)، اصغر دادبه (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)، علی رواقی (استاد دانشگاه تهران)، علی‌اشرف صادقی (استاد دانشگاه تهران)، حامد صدقی (استاد دانشگاه خوارزمی)، منصور صفت‌گل (استاد دانشگاه تهران)، محمود عابدی (استاد دانشگاه خوارزمی)، حبیب‌الله عظیمی (استادیار پژوهشی کتابخانهٔ ملی)

**مشاوران علمی**
سیدعلی آل‌داود، پرویز اذکایی، محمود امیدسالار (آمریکا)، اکبر ثبوت، جمیل رجب (کانادا)، هاشم رجب‌زاده (ژاپن)، محمد روشن، فرانسیس ریشار (فرانسه)، پاول لوفت (انگلستان)، عارف نوشاهی (پاکستان)، یان یوست ویتکام (هلند)

**صفحه‌آرا**: محمود خانی
**چاپ**: میراث

* این مجله در پایگاه مجلات تخصصی نورمگز (www.noormags.ir)، بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.ir)، پایگاه اطلاع‌رسانی پارسا (www.islamicdatabank.com)، پایگاه مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (www.ricet.ac.ir)، و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir) نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، بین دانشگاه و ابوریحان، ساختمان فروردین، شمارهٔ 1182، طبقهٔ 2، واحد 9
شناسهٔ پستی: 1315693519
تلفن: 66490612، دورنگار: 66406258
www.mirasmaktoob.ir

سامانهٔ ارسال مقالات: www.am-journal.ir
ایمیل نشریه: ayenemiras@mirasmaktoob.ir

**بها**: **70000** تومان

- نقل مطالب این نشریه با ذکر مأخذ آزاد است.
- آراء مندرج در نوشته‌ها الزاماً مورد تأیید آینهٔ میراث نیست.
- هیئت تحریریه در ویرایش مطالب آزاد است.
- پس از صفحه‌آرایی و ویرایش مقاله، امکان بازبینی و تغییر در نوشته وجود ندارد؛ بنابراین انتظار می‌رود نویسندگان شکلی از نوشتهٔ خود را برای نشریه بفرستند که حاصل آخرین تأملات و وارسی‌های ایشان است.
- چنانچه ثابت شود که نویسنده/نویسندگانِ مقاله‌ای، از هر کتاب یا نشریه‌ای، مرتکب انتحال شده‌اند نشریه از پذیرفتن مقالات دیگر ایشان معذور خواهد بود.

**از نویسندگان درخواست می‌شود به نکات زیر توجه فرمایند:**

- مقاله باید حاصل پژوهش‌های نویسندهٔ آن باشد.
- مطلب ارسالی در نشریهٔ دیگری چاپ نشده باشد.
- مقاله باید دارای چکیدهٔ فارسی و انگلیسی، هر یک در ۱۰۰ تا ۱۳۰ کلمه، به همراه چهار تا هشت کلیدواژه باشد.
- اصل مقاله از حدود ۳۰۰۰ تا ۵۰۰۰ واژه (۱۰ تا ۱۵ صفحهٔ نشریه) باشد و در نرم‌افزار word با فونت IRLotus روی صفحهٔ A4 تایپ شود.
- حتی‌الامکان نمودارها، جدول‌ها و تصاویر به‌صورت آماده برای چاپ ارائه شوند.
- توضیحات باید به صورت پانوشت (پای همان صفحه) بیاید.
- ارجاعات باید در درونِ متن در میان پرانتز آورده شوند. برای ارجاع ذکر این اطلاعات و رعایت این شیوه ضروری است:

  نام خانوادگی [در منابع جدید]/ اسم اشهر [در منابع قدیم]، تاریخ چاپ: جلد/شمارهٔ صفحه. مثلاً: (ابوالقاسمی، ۱۳۷۵: ۱۸/۱) یا (فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۶/۳).

  اگر ارجاع بعدی به همان کتاب باشد: (همان: ص) و اگر ارجاع بعدی دقیقاً همانند ارجاع قبلی باشد: (همان‌جا).
- منابع مقاله باید پس از ارجاعات و توضیحات به صورت زیر مرتب شود:

  **کتاب‌ها**: نام خانوادگی [در منابع جدید] / اسم اشهر [در منابع قدیم]، نام (تاریخ چاپ). نام کتاب. [به کوششِ .../ ترجمهٔ ....، ...]. نام شهر: ناشر.

  مثلاً: انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن.

  **مقالات**: نام خانوادگی، نام (تاریخ). «عنوان مقاله»، نام کتاب/ نام مجله، [س ...، ش ...]: ص ...ـ... .
- همراه هر مطلب ارسالی ضروری است نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبهٔ علمی، وابستگی سازمانی، نشانی کامل پستی و الکترونیکی و شمارهٔ تلفن ارسال شود.
- لطفاً مقالات خود را به نشانی سامانهٔ مجلهٔ آینهٔ میراث www.am-journal.ir ارسال فرمایید.

# فهرست


سخن سردبیر ..... ۵
نشانه‌ای از نقاب نمایش‌های یونان باستان در کتاب «اساس الاقتباس»/ مهدی کمالی ..... ۱۱
گوانجی: دربارهٔ لغتی از شاهنامه/ سید احمد رضا قائم‌مقامی ..... ۳۵
منظومهٔ خُنگارنامه، سرودهٔ ۸۷۸ ق: منبعی مهم در تاریخ عثمانی،..../ علی صفری آق‌قلعه ..... ۵۱
تأمّلی در ابیات و عباراتی از گلستان سعدی/ یاسر دالوند ..... ۸۱
از حیره تا طور عَبدین: نکاتی دربارهٔ زندگی‌نامهٔ سریانی یوحنای تازی/ سجاد امیری باوندپور ..... ۹۹
ملاحظاتی در باب عطاملک جوینی و تاریخ‌نگاری او/ مرتضی دانشیار ..... ۱۲۷
آیا گرگ توتم مردم آذربایجان است؟ (نقد و بررسی تاریخی و متن‌شناختی یک ادعا)/ محمد جعفری (قنواتی)... ۱۴۹
منشور اذن دریافت نذورات و هدایای آستان قدس به قلم سیمی نیشابوری/ جواد بشری ..... ۱۶۷
«عذرا» از دیدگاه زبان‌شناسی تاریخی/ رضوان مسّاح ..... ۱۸۹
نقدی بر تصحیح و تحقیق یک متن تاریخ‌نگارانه .../ علی بابائی‌سیاب..... ۲۰۱
تحلیلی بر تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری بیجنِ تاریخ‌صفوی‌خوان/ محسن بهرام‌نژاد ..... ۲۲۳
رسالهٔ «شرح کلمات شیخ باباطاهر جصّاص»؛ مورّخ ۸۳۰ق .../ حمیدرضا (بابک) سلمانی ..... ۲۴۱
چکیدهٔ انگلیسی/ مجدالدین کیوانی .....3

آینهٔ میراث

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
سخن سردبیر، سال ۲۰، شمارهٔ ۱ (پیاپی: ۷۱)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ۵-۹

# سخن سردبیر

**پیر بُرنا دل**

گرچه از هر ماتمی خیزد غمی — فرق دارد ماتمی با ماتمی
عالَمی افسرده است و سوگوار — چون بمیرد برگزیده عالِمی
لاجرم در مرگ مردان بزرگ — گفت باید: ای دریغا عالَمی!

(صادق سرمد)

اهل پژوهش و دلسوزان نثر سالم و پاکیزهٔ فارسی، به این امید که تلخ‌کامی‌ها و نحسی‌های سال پر فراز و نشیب ۱۴۰۱ را با مختصر شیرینی نوروز ۱۴۰۲ کاهش دهند، شوربختانه شب و روزی از سال جدید برنیامده به سوگ مردی نشستند که عمری غم زبان فارسی را داشت و یکدله و صمیمانه می‌کوشید که آن را از آلوده‌شدن به پلشتی‌ها و ناشایست‌های صرفی و نحوی باز دارد و جای پای نثری روان، خالی از ابهام، پخته و خواندنی را در ایران محکم کند.

استاد احمد سمیعی گیلانی روز یازدهم بهمن ۱۲۹۹ در محلهٔ سنگلج تهران به دنیا آمد و در همین شهر نیز بامداد روز دوم فروردین ۱۴۰۲ از دنیا رفت. با آن‌که طلوع و غروب زندگی او در تهران اتفاق افتاد و بخش مهم تحصیلات و تمامی خدمات علمی و پژوهشی او در پایتخت انجام شد، او همیشه رشتی ماند و رشتی شناخته می‌شد. او ریشه در رشت داشت و سخت دلبستهٔ این شهر زیبا و فرهنگ‌پرور بود. هم‌وطنان رشتی هم قدر او را می‌دانستند و به وی افتخار می‌کردند؛ جای افتخار هم داشت.

او دو ماهی به پایان ۱۴۰۱ بر اثر زمین خوردن پایش آسیب می‌بیند و در بیمارستان پارس تهران تحت معالجه قرار می‌گیرد. پس از یکی دو هفته به حدّی بهبود می‌یابد که، قاعدتاً بنا

به صلاحدید پزشکان، مرخّص و یک‌راست به رشت منتقل می‌شود. گزارش‌ها از رشت حاکی از این بود که حال استاد نه‌تنها رو به وخامت نداشته بلکه به اندازه‌ای بهتر شده که به تهران باز می‌گردد. آیا این بازگشت با رضایت اطبّا از سلامت نسبی استاد و خواستهٔ خود او بوده یا ضرورت‌های پزشکی و وخیم‌تر شدن احوالِ وی، انتقال به تهران را ایجاب کرده است؟ علت سومی هم قابل تصور است. چند روزی به پایان سال مانده (۲۳ اسفند ۱۴۰۱)، زمانی که استاد در خانهٔ تهران خود مستقر می‌شود، سفیر فرانسه به خدمت او می‌رود و به نشان قدردانی از ترجمه‌های وی از آثار فرانسوی به فارسی، نشان نخل آکادمیک فرانسه، موسوم به «کوماندور» را تقدیم ایشان می‌کند. آیا آمدن استاد به تهران پس از آن آسیب‌دیدگی و ضعف و کهولت، برای دریافت نشان نخل آکادمیک نبوده است؟ بسیار محتمل است که پیش از آسیب‌دیدگی ایشان، برنامه‌ریزی شده بوده که در چنان تاریخی در خانهٔ تهران خود پذیرای سفیر فرانسه باشد. در غیر این صورت، شاید مراجعت استاد با احوال ناخوش مصلحت نبوده، منتها شرط ادب را در این می‌دانسته که وقت دیدار به هم نخورد. به هر تقدیر، «پیمانه چو پر شود چه بغداد و چه بلخ». آنچه جای دریغ و درد دارد رفتن استاد بود؛ حال چه از تهران، چه از رشت.

استاد در جامعهٔ فرهنگی ایران به چند سبب شاخص و زبانزد بود: ۱) طول خدمت صادقانه و مسئولانه مخصوصاً در عرصهٔ ویراستاری. او که از اواخر دههٔ ۴۰ در مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین به این کار مشغول شد، ویراستاری را نه به صورت کاری تفنّنی، «تزیینی»، فرعی و اختیاری، بلکه به عنوان کاری لازم و ناگزیر تلقی کرد. در آن زمان، ویراستاری اصطلاح نوظهوری بود و به غیر از مؤسسهٔ فرانکلین و شاید انگشت‌شماری از ناشران، آن را جدّی نمی‌گرفتند (کمااین‌که امروزِ روز هم بعضی از آنها از استخدام ویراستار شانه خالی می‌کنند یا نام فردی را که اهلیتش جای سؤال دارد زیب منشورات خود می‌کنند). استاد سمیعی ویراستاری را از آغاز جدّی، ضرور و مصالحه‌ناپذیر می دانست. او تا زمانی که مسئولیت اصلاح و سر و سامان دادنِ نشریاتی را بر عهده داشت (که چندان هم کم نبود) بر نگارش درست، سالم و خوش‌خوان پای می‌فشرد و با کسی هم رودربایستی نداشت.

هدف او ارائهٔ نمونه‌هایی از نگارش استوار، رسا و خالی از حشو و زواید و درازنفسی‌ها بود، گو این‌که بسیاری آن زمان (و امروز نیز هم) عقیده داشتند ویرایشِ زیاده از حدّ در سبک و سیاق نویسنده خلل وارد می‌کند. برای استاد سمیعی، اما، نگارش متعالی و خالی از نقص و عیب مهم‌تر بود. از دیگر سو، وی عقیده داشت که از این طریق می‌توان خوانندگان را با نمونه‌ها و الگوهایی از نگارش راستین فارسی آشنا ساخت. شادروان کریم امامی (د. تیر۱۳۸۴) که شش سالی سرویراستار انتشارات فرانکلین بود، در جایی نوشته بود: «ویراستارهای ما [در فرانکلین] بیش از حد ویرایش می‌کردند. یکی از بهترینِ آنها آقای احمد سمیعی گیلانی بود که ویرایشش از اول تا آخر صفحه را سیاه می‌کرد». استاد تا کاملاً قانع نمی‌شد و نوشته‌ها را با حداقلّی از ملاک‌های خود مطابق نمی‌دید، دست از سرِ آن برنمی‌داشت حتی اگر لازم می‌شد اصلاحات خود را باز اصلاح کند. قرائن نشان می‌دهد که استاد با این استدلال مبهم و گاه سفسطه‌آمیز که هر نویسنده سبک خود را دارد و لذا با ویرایش نوشتهٔ او این سبک به هم می‌ریزد، به طور مطلق و غیرمشروط موافق نبود. برای او نگارش روشن، رسا و خالی از پیچیدگی درجهٔ اول اهمیت را داشت. این وظیفهٔ ویراستار است که اجازه ندهد صاحبان نوشته‌های پُرابهام، پریشان و سستْ میراث علمی و ادبی گذشتگان را به امروزیان و معارف امروزیان را به نحوی مغشوش و گمراه‌کننده به آیندگان منتقل کنند. او صریحاً می‌فرمود که «ویراستار نویسنده‌پرور است»؛ البته «نه هر که سر بتراشد قلندری داند». ویراستاری نویسنده‌پرور است که خود اهل قلم، اهل اصطلاح و آشنا به موضوع نوشته‌هایی باشد که عهده‌دار حکّ و اصلاح آنها می‌شود.

باری، مشکل غالب ما ایرانی‌ها این است که کاری را که بر عهده می‌گیریم و موظفیم آن را به نحو احسن انجام دهیم، سرسری می‌گیریم و دل در آن نمی‌بندیم. استاد سمیعی آن قدر بر اعتقاد خود به ویراستاری مسئلانه و جدّی اصرار می‌ورزید و برای ویرایش هر مقاله وقت می‌گذاشت و پی‌گیرِ رفع معایب و نواقص آن می‌بود که سرانجامْ ویراستاری هم جایی در عالم نشر (هر چند نه در حد مطلوب) پیدا کرد و، لااقل، اکثریتی از ناشران پذیرفتند که نگارش سالم مستلزم متر و معیارها و ضوابطی باید باشد که فقط ویراستارهای خبره، مجرّب و کارکشته با آنها آشنایند.

۲) گرچه نام شادروان سمیعی عموماً به ویراستاری گره خورده بود و همه جا به عنوان الگو و نمونهٔ راستین این فنّ شناخته می‌شد، به هنرهای دیگری نیز آراسته بود. مترجمی یکی از آن دیگرها بود. با دقت و وسواسی که در او بود، می‌توان حدس زد که ترجمه‌هایش از چه مایه استحکام دستوری، وضوح در بیان و تعهد اخلاقی نسبت به مؤلفان کتاب‌ها و مقالاتی که به فارسی برمی‌گرداند، برخوردار بود. (۳) از این‌ها همه مهم‌تر و تحسین‌انگیزتر نگاه «پانورامیک» و فراگیر او به ادبیات فارسی بود. گرچه آثارش در شعر و نثر فارسی پُرشمار نیست، اطلاعات و مطالعاتش در این دو حوزه بسیار گسترده و تحلیل‌گرانه بود و از آغاز تا عصر حاضر ادب فارسی را در بر می‌گرفت. با سنّ‌وسالی که استاد داشت، به نظر می‌آمد که او را با ادبیات معاصر و نو سر و کاری نیست، حال آن‌که او نه‌تنها در ادب کهن و کلاسیک فارسی بسیار کار کرده و صاحب‌نظر بود، تا دمِ آخر به تحقیق و تتبّع در ادبیات یکی دو قرن اخیر هم مشغول بود و برای آن برنامه‌ها داشت. شاید باورش دشوار باشد، ولی واپسین مسئولیت او در فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ریاست بخش ادبیات معاصر بود. ابراز نظرها و نقدهای وی دربارهٔ کارهای دیگران در زمینهٔ ادبیات معاصر (چه در ایران و چه در غرب) شاهد این مدّعاست؛ و این دست نقدها کار فردی بود که مقالات محققانهٔ او، همچون «تاریخ بیهقی»، «تاریخ سیستان»، «جامع العلوم»، «تذکرة الاولیاء»، «پریشانِ» (قاآنی) و «سبک» در دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی و فرهنگ آثار فارسی ـ اسلامی، گواهی بر آشنایی عالمانه و مؤانست او با ادب کلاسیک فارسی است. گسترهٔ موضوعی ترجمه‌های او شامل فنّ ویراستاری و زبان‌شناسی می‌شود تا فلسفه، علوم اجتماعی، سبک‌شناسی، و رمان. او در واپسین سال‌های عمرْ طرح نگارش سلسله کتاب‌هایی را با عنوان کلّیِ سیر تحول ادبیات ژورنالیستی در زبان فارسی هدایت می‌کرد که دفتر نخست آن با عنوان فرعیِ «نخستین قلم‌های ژورنالیستی» به اهتمام دو تن از همکاران صمیم و فاضلِ او تألیف و در سال ۱۴۰۰ منتشر شد. انگیزه و پشتوانهٔ چنین طرح نوجویانه، شوق استاد به شناساندن و ترویج گونهٔ زنده، باطراوت، گویا، هیجان‌برانگیز و جذّابی از زبان فارسی است که به دورهٔ خاصی اختصاص ندارد، بلکه نمونه‌های آن را می‌توان در بسیاری از آثار، از کهن‌ترین آثار

کلاسیک فارسی گرفته تا ادبیات معاصر پیدا کرد، چه در تاریخ بیهقی و مقالات شمس تبریزی، گلستان سعدی و سمک عیار فرامرز بن خداداد، و چه در نوشته‌هایی مانند رسالهٔ مجدیهٔ مجدالملک سینکی، حاجی‌بابای میرزا حبیب اصفهانی و چرند و پرند علی‌اکبر دهخدا. هدف و رویکرد استاد سمیعی در کتاب یادشده کمابیش همان است که منوچهر انور (ز. مهر ۱۳۰۷) پایه‌گذارحرفهٔ «اِدیتینگ» (بعداً، «ویراستاری») به سال ۱۳۳۷ در مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین، در کتاب ارزندهٔ خود با عنوان زبان زنده (سال نشر: ۱۳۹۸) دنبال کرده است. کتاب سیر تحول...، که به احتمال زیاد آخرین اثر پژوهشی استاد است در واقع نشان می‌دهد که تا چه اندازه این مرد خستگی‌ناپذیر دغدغهٔ دستیابی و تثبیتِ شکل پیراسته، پویا، سیّال، باروح و دلنشینی از نثر فارسی بود و همواره می‌کوشید آن را از بلبشویی که از هر سو زبان اصیل فارسی را تهدید می‌کند مصون بدارد، زیرا بر این باور بود که بدون فارسی روشن و پاکیزه نمی‌توان تصویر روشن و پاکیزه‌ای از میراث کهنِ علمی و ادبی ایران ترسیم و به نسل‌های آینده منتقل کرد.

نام بلندش همیشه به یاد باد!

م. ک.

آینهٔ میراث

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۱۱-۳۴

# نشانه‌ای از نقاب نمایش‌های یونان باستان در کتاب «اساس الاقتباس»

مهدی کمالی *

## چکیده

در کتاب اساس الاقتباس، مانند اغلب کتاب‌های منطق در فرهنگ اسلامی، بخشی به فن شعر اختصاص دارد. این کتاب‌ها عمدتاً مبتنی بر آثار ارسطوست و بنابراین، مطالب بخش شعر آنها بیشتر برگرفته از کتاب بوطیقای این فیلسوف است؛ اما جریان ترجمه (از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی و از این زبان به فارسی) و شرح و تلخیص آنها، به اضافهٔ ناآشنایی مترجمان و شارحان با موضوع متن (شعر نمایشی یونان باستان)، مطالب برگرفته از بوطیقا را غریب و گاه مغلوط کرده‌است. کلمهٔ «شحنه» در بخش فن شعر اساس الاقتباس تصحیف «سحنه»، به معنی حالت و رنگ چهره، است و آن نیز ترجمه‌ای نادرست از کلمهٔ «پرُسوپُن» یونانی، به معنی نقاب نمایش، است. همچنین عبارت «اخذ به وجوه» در این متن ترجمه‌ای نادرست از «هوپُکریسیس» یونانی، به معنی نقش‌بازی‌کردن، است و صیغهٔ فاعلی این کلمه، «هوپُکریتیس»، به معنی بازیگر نمایش است. ازآنجاکه بازیگران نمایش در یونان باستان همواره نقاب می‌زده‌اند، احتمالاً این عبارت نیز با نقاب نمایش ارتباط دارد. این هر دو اصطلاح از کتاب شفای ابن‌سینا به اساس الاقتباس راه یافته است.

**کلیدواژه‌ها:** نقاب نمایش، سحنه، اخذ به وجوه، اساس الاقتباس

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۷

* عضو هیئت علمی فرهنگستان زبان و ادب فارسی / mehdikamali1970@yahoo.com

## [مقدمه]

در اغلب کتاب‌های منطق که در سنت فرهنگ اسلامی نوشته شده‌است، بخشی به فن شعر اختصاص دارد. محتوای این کتاب‌ها عمدتاً ترجمه و اقتباس از مجموعهٔ منطق ارسطویی (ارغنون) است و این وضعیت، یعنی جای گرفتن شعرشناسی در کنار مباحث منطقی در این سنت، متأثر از شرح‌هایی است که نوافلاطونیان و فلاسفهٔ اسکندرانی عمدتاً در قرون ۳ و ۴م بر آثار ارسطو نوشتند و در آنها دو کتاب غیرمنطقی او، یعنی فن خطابه (ریطوریقا) و فن شعر (بوطیقا)، را به مجموعهٔ آثار او در منطق الحاق کردند (یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۷و۸). این آثار و ازجمله شروح فن شعر، در قرون ۵ و ۶م به دست مسیحیان نسطوری از یونانی به سریانی ترجمه شد و در قرون ۸ تا ۱۰م (۲ تا ۴ه) به عربی نقل گردید (افنان در: ارسطو، ۱۹۴۸: ۶۶) و سنت منطق مسلمانان را شکل داد.

این سرگذشت سبب راه یافتن برخی از مطالب فن شعر ارسطو به کتاب‌های منطق مسلمانان شده‌است؛ اما ترجمهٔ نادرست و توضیحات نامربوط یا مبهم، که نتیجهٔ ناآشنایی مترجمان و ناقلان و شارحان با موضوع است، گاه فهم مطلب و تشخیص منشأ آن را دشوار می‌کند. نمونه‌هایی از این‌گونه مطالب را در قدیم‌ترین کتاب منطق به زبان فارسی، اساس الاقتباس خواجه نصیرالدین طوسی، نیز می‌توان یافت. در بخش پایانی (مقالت نهم) این کتاب که دربارهٔ شعر است، کلمه‌ای به چشم می‌خورد که اشاره به کاربرد نقاب در نمایش‌های یونان باستان دارد، اما در چاپ‌ها و شرح‌های این کتاب درست ضبط و معنی نشده‌است. در ادامه، برای تصحیح این کلمه و فهم این بخش از متن، منابع آن را بررسی می‌کنیم. همچنین عبارت «اخذ به وجوه» که در این کتاب (در مقالت نهم و نیز مقالت هشتم که دربارهٔ خطابه است) لفظی ناآشناست و در معنایی اصطلاحی به کار رفته‌است، احتمالاً مرتبط با همین موضوع است. منشأ این تعبیر نیز بررسی خواهد شد. سپس برای روشن‌تر شدن موضوع، مختصری از اطلاعات مرتبط با کاربرد نقاب در نمایش‌های یونان باستان، براساس منابع تخصصی معاصر مرور خواهد شد.[۱]

---

۱. منابع انگلیسی مقاله را دوست دانشورم، آقای سعید لیان، شناسایی و فراهم کرده‌اند و در مسائل مربوط به لغات یونانی، دانشمند گرامی، آقای دکتر احمدرضا قائم‌مقامی راهنمایم بوده‌اند. از این بزرگواران سپاسگزارم و نوشته را تقدیم می‌کنم به آقای دکتر محمود یوسف‌ثانی که کتابشان راه این تحقیق را هموار کرد.

**شحنه/سحنه**

فصل دوم از «مقالت نهمِ» اساس الاقتباس دربارهٔ تخییل و محاکات است که جملاتی از آن معنای روشنی ندارد. این جملات در متن چاپی کتاب به تصحیح مدرس رضوی عیناً چنین است (با حفظ رسم‌خط و سجاوندی):

> شحنه مستهزی محاکات سه چیز کند: یکی قبح آنکس که با او استهزاء کند. و دیگر ایذاء او باصرار و قلت مبالات. و سیوم بی‌غمی، بخلاف شحنهٔ غضوب که محاکات تأذی و غم و تهویل مغضوب علیه کند (خواجه نصیر، ۱۳۲۶: ۵۹۳).

بر کتاب اساس الاقتباس دو شرح نوشته‌اند، اما هیچ یک کمکی به فهم این بخش نمی‌کند. در کتاب تعلیقه بر اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی (انوار، ۱۳۷۵) که جلد اول آن نقل متن اساس الاقتباس برمبنای مقابلهٔ تصحیح مدرس رضوی با پنج نسخهٔ خطی است (نک. همان: ۱/ ۱۳و۱۴)، بخش مورد بحث به همین صورت، تنها با تغییر «باصرار» به «به اضرار»، نقل شده (همان: ۴۲۶/۱) و در جلد دوم که شرح دشواری‌های متن است، فقط کلمهٔ «مستهزی» معنی شده‌است به «بازیگر فکاهی (comedian)» (همان: ۳۶۴/۲).

در کتاب بازنگاری اساس الاقتباس که تحریری نو از نوشتهٔ خواجه نصیر «به نثر قابل فهم امروزین» به قلم مصطفی بروجردی است (نک. خواجه نصیر، ۱۳۸۰: ۸) این بخش چنین گزارش شده‌است:

> شحنه‌ای که استهزا می‌کند، سه امر محاکات می‌نماید: یکی محاکات زشتی کسی که او را استهزا و ریشخند کند. دوم، محاکات ایذاء و آزار آن‌کس از طریق اصرار او به کم‌مبالاتی. و سوم محاکات بی‌غمی. اما شحنه‌ای که غضبناک باشد اذیت، غم و ترس افراد مورد غضب را محاکات می‌نماید (همان: ۶۶۲).

آشکار است که این عبارات معنای درستی ندارد و ناراستی آن بویژه مربوط به کلمهٔ مکرر «شحنه» است که با موضوع سخن (انواع محاکات در شعر یونان باستان) بی‌ارتباط است.

علاوه بر این‌ها، در کتاب بوطیقای ارسطو به روایت حکمای اسلامی (یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶)، که دربردارندهٔ دوازده متن از فصول و مباحث مربوط به شعرِ مهم‌ترین آثار فلسفی و منطقی فرهنگ اسلامی، ازجمله مقالت نهم اساس الاقتباس، به همراه معرفی و شرح

آنهاست، این متن از تصحیح انوار نقل شده و بخش مورد بحث نیز توضیحی بیش از آنچه انوار نوشته‌است ندارد (نک. همان: ۳۲۱ و ۳۳۲).

قدیم‌ترین نسخهٔ شناخته‌شدهٔ اساس الاقتباس که مبنای تصحیح مدرس رضوی نیز بوده‌است، تاریخ ۸۴۳ق دارد. در این نسخه که کاتب آن بیشتر نقطه‌ها را ثبت می‌کند، کلمهٔ آغازین بخش مورد نظر به صورت «سحنه» ضبط شده‌است، اما بار دوم (پیش از کلمهٔ «غضوب») نقطه‌گذاری غیرعادی، به صورت دو نقطه و یک تشدید بالای «س»، دارد. از میان چهار نسخهٔ دیگر که به آنها مراجعه شد، در یکی (مورخ ۱۰۶۵ق) این کلمه هر دو بار به صورت «شحنه» ضبط شده‌است. در نسخهٔ ۱۰۶۸ق که نزدیک به همهٔ نقطه‌های کلمات در آن ثبت شده، ضبط کلمهٔ مورد نظر هر دو بار «سحنه» است. در نسخه‌ای دیگر (مورخ ۱۰۷۵ق) که منقوط و نسبتاً مغلوط است، بار اول بی‌نقطه و به شکلی ناخوانا (ىىحسىه) و بار دوم به صورت «سجیه» ضبط شده‌است و در نسخهٔ مورخ ۱۰۸۰ق که حدوداً نیمی از نقطه‌ها در آن ضبط نشده، بار اول به صورت «سخن» و بار دوم «سحنه» ضبط شده؛ اما در حاشیه، «سخن» به «شحنه» تصحیح شده‌است. در مجموع، می‌توان دریافت که اولاً این کلمه برای کاتبان ناآشنا بوده و در ضبط آن مردّد بوده‌اند و ثانیاً ضبط «شحنه» که در همهٔ نسخه‌های چاپی و شرح‌ها آمده‌است قابل اعتماد نیست و صرفاً نتیجهٔ ناآشنا بودن صورت «سحنه» برای مصححان و شارحان بوده است.

راه دیگر تحقیق در این موضوع، بررسی منشأ جملات مورد نظر است. کتاب اساس الاقتباس عمدتاً برگرفته و ترجمه از بخش منطق کتاب شفای ابن‌سینا است و بخش مربوط به صناعت شعر (مقالت نهم) این کتاب نیز بیشتر ترجمه و تلخیص از فن نهم (آخرین مبحث) منطق شفا است که به شعر اختصاص دارد (زرین‌کوب در: ارسطو، ۱۳۴۳: ۲۱۶ و ۲۱۷) و شامل هشت فصل است. البته در برخی مواضع خواجه نصیر آرای خود را افزوده و همچنین مباحثی را که مبتنی بر زبان است، با ویژگی‌های زبان فارسی تطبیق داده و مثال‌های فارسی برای آنها ذکر کرده‌است.

جملات مورد بحثْ ترجمه و تلخیصی است از مطلبی در معرفی «قومودیا» (کُمِدی)، در اواخر فصل سوم از فن نهم منطق شفا، که در متن چاپی کتاب به این صورت آمده‌است (با حفظ نشانه‌گذاری و با حذف نسخه‌بدل‌ها):

والقومودیا یراد بها المحاکاة التی هی شدیدة الترذیل، و لیس بکل ما هو شر، و لکن بالجنس من الشر الذی یستفحش و یکون المقصود به الاستهزاء و الاستخفاف. و کأن «قومودیا» نوع من الاستهزاء. و الهزل هو حکایة صغار و استعداد سماجة من غیر غضب یقترن به، و من غیر ألم بدنی یحل بالمحکی. و أنت تری ذلك فی هیئة وجه المسخرة عند ما یغیر سحنته لتطنز به من اجتماع ثلاثة أوصاف فیها القبح، لأنه یحتاج إلی أن یغیر عن الهیئة الطبیعیة إلی سماجة النکد، لأنه یقصد قصد المجاهرة بما یغم من اعتقاد قلة مبالاة به و إظهار إضرار علیه. و لذلك فی وجه النکد هیئة یحتاج إلیها المستهزئ. و الثالث الخلو عن الدلالة علی غم، لا کما فی الغضب، فان الغضب سجیته مرکبة من سجیة موقع متأذ و مغموم جمیعا. و أما المستهزئ فسجیته سجیة المنبسط و الفرح دون المنقبض المغتم أو المتأذی[1] (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۴۱/۴ و ۴۲).

چنانکه ملاحظه می‌شود، کلمهٔ مورد بحث، در این متن یک بار به صورت «سحنه» و چهار بار به شکل «سجیه» آمده‌است که نادرست به نظر می‌رسد. فن نهم شفا چاپ دیگری نیز دارد و آن در کتاب فن الشعر (ارسطالیس، ۱۹۵۳) است که عبدالرحمان بدوی منتشر کرده و مشتمل بر دو ترجمهٔ عربی فن شعر ارسطو (از متّی بن یونس و همچنین از خود عبدالرحمان بدوی) و چند رسالهٔ شعری دیگر به زبان عربی است.[2] در آن چاپ ضبط این کلمه در همهٔ مواضع «سحنه» است[3] (همان: ۱۷۴ و ۱۷۵).

بنا بر قراین، این کلمهٔ ناآشنا «سحنه» است که در فرهنگ‌ها معانی زیربرای آن ثبت شده‌است: رنگ، هیئت، حالت و نرم بودن پوست (ابن‌منظور، ۱۹۶۰/۲۲؛ صفی‌پور، ۱۲۹۷: ۵۴۳/۱)، قیافه و وضع ظاهر[4] (آذرنوش، ۱۳۹۴: ۴۴۱). اما تدقیق بیشتر دربارهٔ معنی و مدلول این کلمه از مسیر منابع ابن‌سینا برای نگارش بخش شعر شفا میسر است.

---

۱. برای ترجمه نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۹۸. برای رعایت ایجاز، از نقل ترجمهٔ جملات شفا پرهیز کرده‌ام و تنها به کتاب یوسف‌ثانی ارجاع داده‌ام.

۲. مصحح هر دو چاپ این متن عبدالرحمان بدوی است، اما چنانکه ملاحظه می‌شود، صورتی که در کتاب فن الشعر آمده درست‌تر از کتاب شفاست.

۳. تفاوت دیگر آن با چاپ شفا این است که به جای «اضرار»، «اصرار» دارد.

۴. در ترجمهٔ فن شعر شفا این کلمه در مواضع مختلف این متن «قیافه»، «وضع و ظاهر» و «هیئت» معنی شده‌است (نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۹۸).

این بخش برگرفته از ترجمه‌های عربی کتاب فن شعر ارسطو و شروح آن است که در اختیار ابن‌سینا بوده‌است (یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۹). یگانه اثر از این میان که بر جای مانده ترجمهٔ ابوبشر متّی بن یونس (د. پس از ۳۲۸ق) است که از روی ترجمهٔ سریانی کتاب صورت گرفته‌است. در آن کتاب بخش مربوط به معرفی کمدی چنین است: (متّی «کمدی» را به «هجا» ترجمه کرده‌است.)

> و مذهب الهجاء هو کما قلنا: [هی] تشبیه و محاکاة الذین دنوا و تزیفوا و لیس فی کل شر و رذیلة، لکن انما هی شیء مستهزأ فی باب ما هو قبیح، و هی جزء مستهزئةٍ. و ذلک أن الاستهزاء هو زلل ما و بشاعة غیر ذات صعوبة و لا فاسدة، مثال ذلک وجه المستهزئ هو من ساعته بشع قبیح، و هو منکر بلاضغینة (ارسططالیس، ۱۹۵۳: ۹۵).

ترجمهٔ متّی از فن شعر به‌طورکلی به شیوهٔ لفظ به لفظ و در برخی مواضع، به‌ویژه اصطلاحات، غلط و گاه نامفهوم و درمجموع نارساست.[۱] برای فهم بخش نقل‌شده نیز مراجعه به ترجمه‌های جدید متن اصلی (فن شعر ارسطو) لازم است. از میان سه ترجمهٔ فارسی فن شعر ارسطو، یعنی ترجمه‌های افنان (۱۹۴۸) و زرین‌کوب (۱۳۳۵) و مجتبایی (۱۳۳۷)، اوّلی، هرچند فصیح نیست، ولی چون از روی متن یونانی و تقریباً به صورت لفظ به لفظ ترجمه شده، برای منظور فعلی ما مناسب‌تر است. معرفی کمدی در این ترجمه چنین است:

> کومودیا، چنانکه گفتیم، تشبیه مردمان پست‌تر است؛ گرچه نه از حیث همه‌گونه عیوب، ولی از حیث چیزهایی که یک قسم زشتی بوده، خنده‌آور باشد؛ زیرا خنده‌آور بودن یک نوع نقص و زشتی است بی درد و بی گزند؛ چون مثلاً صورتهای مضحکی[۲] که بر سر و رو گذارند، چیزی است زشت و بدهیئت، بی آنکه دردآور باشد[۳] (ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۰۰).[۴]

---

۱. برای اطلاع از معایب این ترجمه، نک. حماده در: ارسطو، بی‌تا: ۴۵ تا ۴۷؛ افنان در: ارسطو، ۱۹۴۸: ۶۷؛ یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۶.

۲. مترجم در توضیح «صورتهای مضحک» نوشته‌است: «یونانیان در ترگودیا صورتهای موحش بر سر و رو می‌گذاشتند و در کومودیا صورتهای خنده‌ناک» (همان: ۱۶۸). این موضوع در بخش سوم مقاله بررسی خواهد شد.

۳. تصریح ارسطو به بی‌گزند بودن نقاب در نمایش کمدی ممکن است ناظر بر واقعه‌ای تاریخی باشد. این موضوع در بخش سوم مقاله بررسی خواهد شد.

۴. ارسطو، ۱۳۴۳: ۳۴؛ ۱۳۳۷: ۶۲. برای سهولت مراجعهٔ محققان، پس از هر نقل قول از فن شعر ارسطو با ترجمهٔ افنان، شمارهٔ صفحهٔ مطلب در ترجمه‌های زرین‌کوب و مجتبایی نیز یاد می‌شود.

از مقایسهٔ این سه روایت آشکار می‌شود که اولاً ترجمهٔ متّی، با وجود آنکه به واسطهٔ ترجمه‌ای سریانی است، مطابق الفاظ و صورت متن اصلی است و ضمناً لفظ به لفظ بودن شیوهٔ ترجمهٔ سریانی که منبع متّی بوده‌است نیز از آن دریافت می‌شود؛ ثانیاً ابن‌سینا برای نگارش این بخش منبعی دیگر در اختیار داشته‌است، زیرا روایت او دست‌کم در لفظ، هیچ شباهتی به ترجمهٔ متّی ندارد. از نظر معنی نیز، تا بخش موضوع مورد بحث، یعنی توصیف «سحنه» با ویژگی‌های سه‌گانه، کم‌وبیش مطابق متن ارسطو است؛ اما از این قسمت به بعد دارای جزئیاتی است که در متن فن شعر دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد شرح آن متن است.

دسترسی ابن‌سینا به منابعی جز ترجمهٔ متّی را محققان مسلّم دانسته‌اند و احتمال داده‌اند این منابع رسالهٔ شعری فارابی، موسوم به «قوانین صناعة الشعر/الشعرا»، یا ترجمهٔ یحیی بن عدی (د. ۳۶۳ق) از فن شعر ارسطو یا شرح ثامسطیوس (قرن ۴م) بر این کتاب یا تلخیص کِندی (د. حدود ۲۶۰ق) از کتاب ارسطو باشد (نک. افنان در: ارسطو، ۱۹۴۸: ۷۳؛ بدوی در: ارسططالیس، ۱۹۵۳: ۵۳ (مقدمه)؛ زرین‌کوب در: ارسطو، ۱۳۴۳: ۲۱۴ و ۲۱۵؛ مجتبایی در: ارسطو، ۱۳۳۷: ۲۴).

اما دربارهٔ مأخذ جملات موضوع بحث باید گفت که در هیچ یک از آثار شعری فارابی مطلبی با مضمون مشابهِ آنچه از شفا نقل شد وجود ندارد. تلخیص کندی از فن شعر نیز مفقود است و تنها به‌واسطهٔ یادکرد ابن‌ندیم از آن اطلاع داریم، ولی درهرصورت موضوع مورد بحث از نوع شرح است و نسبتی با اثر کندی، که از نوع تلخیص بوده‌است، ندارد. برای دسترسی ابن‌سینا به ترجمهٔ یحیی بن عدی قرائن متنی نیز وجود دارد (نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۹، ۱۶ و ۱۷)، اما پیگیری مأخذ این مطلب در آن اثر ممتنع است، زیرا از این ترجمه ـ که مؤخر بر ترجمهٔ متّی بوده و به زعم برخی محققان، یحیی به سبب آگاهی از اشکالات ترجمهٔ متّی آن را ترتیب داده‌است (همان: ۱۶؛ مجتبایی در: ارسطو، ۱۳۳۷: ۲۴) ـ تنها این یادکرد ابن‌ندیم باقی مانده‌است (دربارهٔ کتاب بوطیقا): «و نقَله یحیی بن عدی، و قیل إن فیه کلاماً لثامسطیوس، و یقال إنه منحول‌إلیه» (ابن‌ندیم، بی‌تا: ۳۵۰).

اغلب محققان از این سخن چنین دریافته‌اند که یحیی فن شعر ارسطو را ترجمه کرد و ثامسطیوس نیز شرحی بر آن کتاب ارسطو نوشته بود. اما گویا معنی درست این سخن همان

است که مترجم الفهرست نوشته‌است: «و یحیی بن عدی ترجمه‌ای از آن دارد، که گویند متضمن سخنانی از ثامسطیوس نیز می‌باشد، و به قولی آن را به ثامسطیوس بسته‌اند» (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۲/۴۵۶). بنابراین کار یحیی نه ترجمهٔ مجدد متن فن شعر ارسطو ـ که استادش، متّی، به‌تازگی از آن فارغ شده بود ـ بلکه برگردان شرح منسوب به ثامسطیوس بر آن کتاب بوده‌است. این شرح که صرف‌نظر از مسألهٔ انتسابش، محصول فعالیت فلاسفهٔ مکتب اسکندرانی و مشتمل بر افزوده‌هایی مطابق با مشرب فکری آنان بر متن ارسطو بوده، تنها شرح غربی‌ها بر فن شعر ارسطو پیش از دورهٔ رنسانس است که از آن اطلاع داریم، اما این اطلاع محدود به همان یادکرد ابن‌ندیم و همچنین اشارهٔ فارابی به آن است.

فارابی در رسالهٔ «فی قوانین صناعة الشعر/الشعراء»، پس از برشمردن و معرفی اقسام شعر یونانیان، این مطالب را به سخنان ارسطو و ثامسطیوس و دیگران مستند می‌کند[1] (فارابی، ۱۴۰۸: ۴۹۷). از این استناد آشکار می‌شود که منابع متعددی مرتبط با این موضوع در اختیار او بوده‌است. البته از آنجا که به نظر برخی محققان او با زبان‌های سریانی و یونانی آشنایی داشته، نمی‌توان دانست که منابع او ترجمه‌هایی به زبان عربی بوده‌است یا آثاری به زبان‌های سریانی یا احیاناً یونانی، اما ابن‌سینا زبان یونانی را نمی‌دانسته و احتمالاً متون سریانی را نیز نمی‌خوانده‌است (افنان در: ارسطو، ۱۹۴۸: ۷۳). بنابراین باید نتیجه گرفت که یا به واسطهٔ کسی از متون سریانی استفاده کرده (همان: ۷۴) یا ترجمهٔ عربی یحیی از شرح منسوب به ثامسطیوس را در اختیار داشته‌است و بنا بر قراین، مطالب مربوط به انواع دوگانهٔ «سحنه» و اوصاف سه‌گانهٔ «وجه المسخره» یا سحنهٔ مستهزی در شفا برگرفته از همین شرح است.

نمی‌دانیم که ترجمهٔ یحیی از اصل یونانی اثر انجام گرفته یا از روی ترجمه‌ای سریانی، اما درهرصورت کلمهٔ «سحنه» در روایت ابن‌سینا، مانند متناظرش «وجه» در ترجمهٔ متّی، معادلی برای کلمهٔ یونانی «پرُسوپُن» (prósōpon) (با املای πρόσωπον) در فن شعر ارسطوست. در فرهنگ یونانی به انگلیسیِ لیدل و اسکات، معنی اول این کلمه (از نظر

---

۱. برای ترجمهٔ آن نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۵۳.

تاریخی) «چهره»، «قیافه» و «سیما» است، اما معنی دیگرش «ماسک» (نقاب نمایش) است (Liddell & Scott, 1897: 1327). ظاهراً مترجمان سریانیِ کتاب ارسطو که با موضوع آن آشنایی نداشته‌اند این کلمه را در اولین معنی آن ترجمه کرده‌اند و مترجمان و راویان عربی نیز معادل‌های عربی همین معنی را به کار برده‌اند.

بنا بر اشارات محققان، «مفسرین سریانی و اسلامی ... از مطالب کتاب شعر ارسطو هیچ نمی‌فهمیدند و اصطلاحات فنی آن را به نحوی غریب و مضحک ترجمه و توجیه و تفسیر می‌کردند» (مجتبایی در: ارسطو، ۱۳۳۷: ۲۲). همچنین تذکر داده‌اند که اشتباهات ابن‌سینا در فهم فن شعر ارسطو، از مسیر ترجمه، به اساس الاقتباس خواجه نصیر نیز راه یافته‌است (زرین‌کوب در: ارسطو، ۱۳۳۵: ۲۱۸). متن موضوع بحث، یعنی معرفی کمدی و به‌ویژه اشاره به نقاب آن، یکی از مصادیق این بدفهمی و نقل و ترجمهٔ آن است. به احتمال بسیار، نه متّی که کلمهٔ دال بر نقاب را، به‌واسطهٔ ترجمهٔ سریانی، به «وجه» ترجمه کرده و نه ابن‌سینا که کلمهٔ «سحنه» را معادل آن به کار برده‌است، اطلاعی از مدلول واقعی کلمه نداشته‌اند و خواجه نصیر نیز، مطابق شیوهٔ خود در اساس الاقتباس، با اعتماد به متن شفا، در ترجمه و تلخیص این بخش، کلمهٔ «سحنه» را حفظ و تنها ویژگی «نکد» را که به نظرش مبهم بوده به «ایذاء» بدل کرده‌است.

همچنین در سخن خواجه نصیر و ابن‌سینا از «سحنهٔ غضوب / غضب» نیز سخن رفته‌است که در کلام ارسطو و روایت‌های آن معادلی ندارد. این موضوع را در بخشی دیگر، با مرور اطلاعات موجود دربارهٔ نقاب در نمایش‌های یونان باستان، بررسی خواهیم کرد. اما پیش از آن، به نمونه‌ای دیگر از ترجمه‌های نارسا در این متون که احتمالاً با کاربرد نقاب مرتبط است، یعنی عبارت «اخذ به وجوه» و کلمهٔ «نفاق» در ترجمهٔ کلمه‌ای که بر بازیگری در نمایش دلالت دارد، می‌پردازیم.

### اخذ به وجوه

در مقالت نهم اساس الاقتباس، خواجه نصیر در بیان عناصری که در سخن اقتضای تخییل می‌کند، یکی از آنها را «مسموع» معرفی می‌کند؛ یعنی الفاظی که شنیده می‌شود، فارغ از

معنی. آن‌گاه توضیح می‌دهد که «مسموع اقتضاء تخییل [متن: تخیل] یا به جوهر لفظ کند یا به هیئت مذکور در باب اخذ به وجوه» (خواجه نصیر، ۱۳۲۶: ۵۸۸)، و توضیحی دربارهٔ معنی عبارت پایانی نمی‌دهد. همچنین در بیان عناصر محاکاتی شعر، یکی از آنها را «لحن و نغمه» معرفی می‌کند و آن را خاص شعری می‌داند که با لحنی مناسب اجرا شود. آن‌گاه توضیح می‌دهد:

> دلالت بر غضب یا بر حلم یا بر تحقیق یا بر ارتیاب یا بر رقت سخن یا بر ترائی به جد یا به هزل یا اظهار یکی و اخفاء دیگر بر سبیل اخذ به وجوه، چنانکه گفته‌ایم، از این باب بود (همان: ۵۹۱ و ۵۹۲).

در پایان مبحث تخییل و محاکات (فصل دوم) نیز بر اهمیت این ویژگی تأکید می‌کند:

> اعتبار انواع اخذ به وجوه و نفاق مهمترین چیزی بود در شعر، و منفعت آن در تخییل بسیار بود و تعلق آن اول و بالذات به شعر است و بعد از آن به خطابت، و چون در خطابت شرح آن تقدیم یافته‌است، در این موضع تکرار شرط نباشد (همان: ۵۹۵).

شرحی که در بخش مربوط به خطابه، یعنی مقالت هشتم اساس الاقتباس، دربارهٔ این اصطلاح آمده، در فن سوم و پایانی این مقالت، با موضوع «توابع» خطابه است. در این بخش «تحسینات و تزیینات» خطابه سه نوع معرفی شده‌است، شامل «ا. آنچه متعلق به لفظ بود، ب. آنچه متعلق به ترتیب بود، ج. آنچه آن را الاخذ بالوجوه خوانند و نفاق نیز خوانند، به معنی روائی که در متاع گویند» (همان: ۵۷۴). آن‌گاه در فصلی مستقل اخذ به وجوه و انواع آن چنین معرفی شده‌است:

> و اما امور خارجی که از باب اخذ به وجوه بود گفته‌ایم که دو نوع است؛ اول آنچه تعلق به هیأت لفظ دارد و آن گرانی و سبکی و بلندی و پستی و تیزی و نرمی آواز بود که مقتضی انفعالات باشد، چه خشم را آوازی خاص بود و خوف را آوازی دیگر و همچنین هر حالی را، مثلا بلندی و گرانی اقتضاء فخامت کند و پستی و تیزی اقتضاء ضعف. ... و نوع دوم از باب اخذ به وجوه اموری باشد که راجع با هیأت قائل بود تا آن سخن از او مقبول بود؛ چنانک بعضی از آن پیش از این یاد کرده‌ایم، و آن بر چند وجه بود: بعضی قولی و بعضی فعلی؛ و قولی مانند ثناء متکلم بوَد بر خود و اظهار نقصان خصم خود ... و فعلی مانند رعایت شرایط زیّ و هیأت و منظر و اشارات و افعالی که مؤکِدِ سخن او باشد (خواجه نصیر، ۱۳۲۶: ۵۸۰ و ۵۸۱).

در تعلیقه بر اساس الاقتباس، این عبارت در مقالت هشتم (خطابه) توضیح داده نشده و تنها در اولین کاربرد آن در مقالت نهم (بخش اقتضای تخییل مسموع در شعر) به «هیئتهای عارض بر لفظ» معنی شده‌است (انوار، ۱۳۷۵: ۳۶۲/۲). در بازنگاری اساس الاقتباس نیز توضیحی برای این عبارت وجود ندارد. معنایی که از متنِ نقل‌شده برای این اصطلاح می‌توان دریافت، چنین است: انتخاب نحوهٔ بیان و اجرای کلام، اعم از حالت صدا و چهره و حرکات بدن و پوشش، براساس موضوع سخن، و حتی بیان سخنان تظاهرآمیز، و درمجموع تظاهر و نمایش در سخن گفتن، همه به قصد تأثیر بر مخاطب؛ اما در فرهنگ‌های عربی اصطلاح «اخذ بالوجه/وجوه» ثبت نشده و «اخذ» نیز معنایی ندارد که به همراه «وجه/وجوه» چنین معنایی از آن حاصل شود.

برای فهمِ اینکه چگونه این عبارت چنین معنایی را پیدا کرده، باید منشأ آن را بررسی کرد. نزدیک‌ترین منبع به اساس الاقتباس، چنانکه گفته‌ایم، شفاست. این عبارت دست‌کم در نُه موضع در فن شعر شفا به کار رفته‌است[1] که نمونه‌هایی از آن را نقل و بررسی می‌کنیم.

در فصل سوم، که موضوع آن چگونگی پیدایش شعر و انواع آن است، دربارهٔ تحولات تراژدی چنین آمده‌است:

> لما نشأت الطراغودية لم‌تترك حتى أكملت بتغييرات و زيادات كانت تليق بطباعهم، ثم أضيف إليها الأخذ بالوجوه و استعملها الشعراء الذين يخلطون الكلام بالأخذ بالوجوه، حتى صار الشئ الواحد يفهم من وجهين: أحدهما من حيث اللفظ و الآخر من حيث هيئة المنشد. ثم جاء أسخيلوس القديم فخلط ذلك بالألحان، فوقع للطراغوديات ألحانا بقيت عند المغنيين و الرقاصين. و هو الذى رسم المجاهدة بالشعر، يعنى المجاوبة و المناقضة، كما قيل فى «الخطابة»[2] (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۴/ ۳۹ و ۴۰).

این مطلب معادل بخشی از فصل چهار فن شعر ارسطوست:

---

۱. تقریباً در همهٔ موارد مصحح و شارح متن (عبدالرحمان بدوی) آن را در پانوشت‌ها به Spectacle معنی کرده‌است. صرف‌نظر از میزان صحت و دقت این معادل‌گذاری، نفس معنی کردن چندبارهٔ آن نشان‌دهندهٔ غریب و نامفهوم بودن عبارت در عربی است.

۲. نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۹۶.

ترگودیا هرچه به‌ظاهر به خود تعلق داشت پیش گرفت و اندک‌اندک بزرگ شد و پس از تغییرات زیاد، چون به شکل طبیعی خود رسید، ایست کرد. شمارهٔ بازیگران را نخست ائیسخلوس از یک به دو تن افزود و از قسمت فرودستان [: گروه آوازخوانان] کاست و گفتگو را مقام اول بخشید (ارسطو، ۱۹۴۸: ۹۹).[۱]

آشکار است که روایت ابن‌سینا در بخش «ثم اضیف ... رقاصین.» با متن موجود فن شعر ارسطو متفاوت است. به جای این اطلاع که ائیسخلوس تعداد بازیگران تراژدی را از یک تن به دو رساند و از اهمیت یا تعداد گروه آوازخوانانِ نمایش کاست، ابن‌سینا می‌گوید: اخذ به وجوه به تراژدی افزوده شد و شاعرانی که کلام را با اخذ به وجوه می‌آمیختند آن را به کار بردند، تا جایی که یک چیز از دو طریق درک می‌شد: یکی برحسب کلام و دیگر از ظاهر و هیأت اجراکنندهٔ کلام. ائیسخلوس تراژدی را با آواز آمیخت و برای آن آوازهایی ساخت که نزد خوانندگان و رقاصان رایج بود.

بخش محل اختلاف در ترجمهٔ متّی چنین است: «و أما تلک فلأکثر المنافقین و المرائین فمن واحد للاثنین. و[۲] اول من أدخل هذه المذاهب التی للصفوف و للدستبند[۳]. و هو ایضاً اول من أعد مذاهب الجهادات» (ارسططالیس، ۱۹۵۳: ۹۳ و ۹۴).

اینکه منشأ اختلاف این سه روایت چیست ـ و چه نتایجی می‌توان از مقایسهٔ آنها گرفت ـ بحثی دیگر می‌طلبد، اما آنچه به موضوع بحث فعلی مربوط است کلمات «منافق» و «مرائی» در ترجمهٔ متّی است که معادل «بازیگر نمایش» است. این کلمه در متن یونانی هوپُکریتیس (hypokritēs) (با املای ὑποκρῖτής) است که در لغت به معنی «کسی که پاسخ می‌دهد» و در کاربرد، به معانی بیان‌کننده و تفسیرگر، بازیگر نمایش، ریاکار و متظاهر و منافق است (Liddell & Scott, 1897: 1631). صورت اسمی آن هوپُکریسیس (hypokrisis) (با املای یونانی ὑπόκρῖσις) به معنی پاسخ، اجرای نقش روی صحنه،

---

۱. همو، ۱۳۴۳: ۳۲؛ ۱۳۳۷: ۵۹.

۲. در اینجا مصحح (عبدالرحمن بدوی)، به اعتبار متن موجود فن شعر ارسطو، افزوده است: «إسخیلوس کان»؛ اما این عبارت در تنها نسخهٔ موجود ترجمهٔ متّی وجود ندارد.

۳. دستبند کلمه‌ای فارسی به معنی نوعی رقص گروهی است. آوردن کلمات دخیل از ویژگی‌های ترجمهٔ متّی است.

سخنرانی خطیب و هرچه او از بازیگر اقتباس می‌کند، مانند دکلمه و اشارات است (همان‌جا). به نظر یکی از محققان، اطلاق این لفظ بر بازیگر در زبان یونانی به این مناسبت است که بازیگران نمایش چهرهٔشان را در زیر نقاب می‌پوشاندند و شخصیت عاریت به خود می‌گرفتند (مجتبایی در: ارسطو، ۱۳۳۷: ۵۹). البته برای این تسمیه وجه دیگری نیز ذکر شده‌است که در بخش بعدی (نقاب در نمایش‌های یونان باستان) یاد خواهیم کرد.

درهرصورت، محققان به ترجمهٔ نادرست این کلمه در روایات متّی و ابن‌سینا و ابن‌رشد اشاره کرده و هم «منافق و مرائی» و هم «اخذ بالوجوه» را نتیجهٔ اقتباس غلط از ترجمهٔ سریانی دانسته‌اند (افنان در: ارسطو، ۱۹۴۸: ۶۷ و ۷۴). در متنِ نقل‌شده از ابن‌سینا «اخذ بالوجوه» به معنی بازیگری و اجرای کلام به کار رفته‌است و می‌توان دریافت که معادلی برای هوپُکریسیس است. ممکن است این عبارت ترجمهٔ لفظ به لفظ و گرده‌برداری از یک عبارت سریانی باشد که آن کلمهٔ یونانی را به «نقاب به چهره گرفتن» ترجمه کرده بوده و در نقل و روایت‌های بعدی، با حذف «نقاب»، تنها «به چهره گرفتن: اخذ بالوجه» از آن باقی مانده‌است. احتمال دیگر این است «وجه» در اینجا ـ همچنانکه در ترجمهٔ متّی چنین است ـ به معنی نقاب باشد نه چهره، و «اخذ بالوجوه» به معنی نقاب‌ها را به خود برگرفتن باشد. همچنین «اخذ ب...» در عربی به معنی «تقلید کردن چیزی» است (آذرنوش، ۱۳۹۴ :۷).

در مبحث مربوط به کمدی فن شعر شفا، ابن‌سینا بعد از توضیح دربارهٔ متروک بودن کمدی در دوره‌ای و درنتیجه فقدان اطلاعات دربارهٔ نحوهٔ پیدایش و تحولات آن، می‌گوید شاعران کمدی‌سرا الگویی برای سرودن صحیح شعر نداشتند و چون شعری می‌یافتند، آهنگی برای آن می‌ساختند. سپس می‌افزاید: «و کانوا یقتصرون علی بعض الوجوه الموزونة من الأقاویل القدیمة أو من جهة الاستعانة بصناعة الأخذ بالوجوه»[1] (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۴۲/۴). ظاهراً یعنی، این شاعران به برخی اشعار کهن یا استفاده از فن بازیگری اکتفا می‌کردند.

---

۱. نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۹۹.

این مطلب معادلی در فن شعر ارسطو ندارد. در متن کتاب، در این بخش آمده‌است که دربارهٔ نقاب‌ها و پیشگفتار و تعداد بازیگران کمدی اطلاعی در دست نیست، و سپس نام سه تن که ساختن داستان‌های کمدی را آغاز کردند ذکر شده‌است (نک. ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۰۰و۱۰۱).[۱]

ترجمهٔ متّی در این موضع نیز همچون اغلب موارد تقریباً مطابق متن موجود کتاب ارسطو است؛ اما نکتهٔ درخور توجه این است که در معنی «نقاب»، عبارت «وجوه الذین اعطوا»[۲] و معادل بازیگران «المرائین و المنافقین» در آن به کار رفته‌است (ارسططالیس، ۱۹۵۳: ۹۵). چنانکه پیشتر در بخش مربوط به «سحنه» گفته شد، متّی معادل نقاب، کلمهٔ «وجه» را به کار می‌برد.

ابن‌سینا بار دیگر پس از تعریف تراژدی براساس حدّ، در بیان اجزای آن می‌نویسد:

> قد یعملون عند إنشاد طراغوذیا باللحن، أمورا أخری من الإشارات و الأخذ بالوجوه تتم بها المحاکاة[۳] (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۴/۴۴).

معادل این مطلب در متن ارسطو چنین است:

> چون تقلید و محاکاة در تراژدی به وسیلهٔ کردار اشخاصی که نمایش می‌دهند تمام می‌گردد [نه آنکه به وسیلهٔ داستان‌سرایی و نقل و روایت]، پس به حکم ضرورت می‌توان اجزاء تراژدی را عبارت دانست از ترتیب منظرهٔ نمایش و سپس آواز و گفتار؛ زیرا این امور وسائطی هستند که تقلید و محاکاة به آنها تمام می‌شود (ارسطو، ۱۳۴۳: ۳۷).[۴]

هرچند روایت ابن‌سینا همچون اغلب موارد چندان مطابق سخن ارسطو نیست، از مقایسهٔ دو متن می‌توان حدس زد که «اخذ بالوجوه» معادل «کردار اشخاصی که نمایش می‌دهند» در متن ترجمهٔ امروزی است.[۵]

---

۱. همو، ۱۳۴۳: ۳۵؛ ۱۳۳۷: ۶۳.

۲. به نظر می‌رسد صورت صحیحْ «اغطوا» باشد، به معنی پوشاندن چیزی چیزی را (نک. صفی‌پور، ۱۲۹۷: ۹۲۳).

۳. نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۱۰۳.

۴. استثنائاً به سبب نارسا بودن ترجمهٔ افنان (نک. ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۰۲)، از ترجمهٔ زرین‌کوب نقل شد.

۵. متّی در این موضع «محاکاة» نوشته‌است (ارسططالیس، ۱۹۵۳: ۹۷).

در مبحث اجزای تراژدی و نقش هر یک، ابن‌سینا می‌نویسد:

و أما النظر و الاحتجاج فهو الذی یقرر فی النفس حال المعقول و وجوب قبوله، حتی یتسلی عن الغم و ینفعل الانفعال المقصود بطراغوذیا، و لا تکون فیها صناعة، أی التصدیق المذکور فی کتاب «الخطابة»، فان ذلك غیر مناسب للشعر. و لیس طراغوذیا مَبنیاً علی المحاورة و المناظرة، و لا علی الأخذ بالوجوه[1] (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۴۹/۴ و ۵۰).

این مطالب بازگوییِ همراه با بدفهمیِ این سخن ارسطوست: «منظرهٔ نمایش دلربا [است]، ولی دورترین از هنر [است]، و کمترین خصوصیت [را] به هنر شعر دارد؛ زیرا بدون نمایش عمومی و بازیگران، تأثیر ترگودیا باز باقی است» (ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۰۵).[2]

ترجمهٔ متّی از این قول چنین است:

و اما المنظر فهو مغرٍ للنفس، غیر انه بلاصناعة و لیس البتة مناسباً لصناعة الشعراء، من قبل انه قوة صناعة المدیح و بغیر الجهاد و هی من المنافقین (ارسططالیس، ۱۹۵۳: ۱۰۰).

صرف‌نظر از اینکه ابن‌سینا به‌اشتباه منظر را به نظر و احتجاج تعبیر کرده و صناعت را به خطابه، مقصود او از اخذ به وجوه آشکار است: بازیگری و اجرای نمایش.

بار دیگر، در پایان مبحث مربوط به کلام و معنی، که از اجزای تراژدی است، این عبارت را در معنی هنر سخنوری و خطابه یا بازیگری (نک. ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۲۸؛ ۱۳۴۳: ۸۳؛ ۱۳۳۷: ۱۳۵) به کار می‌برد[3] (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۶۴/۴). همچنین در مبحث مقایسهٔ تراژدی و حماسه، «المنافقین الآخذین بالوجوه» را به معنی بازیگران نمایش به کار برده‌است[4] (همان: ۶۹/۴).

در بخش پایانی فن شعر شفا، که معادل آخرین فصل فن شعر ارسطو با موضوع مقایسهٔ تراژدی و حماسه است، این عبارت سه بار به کار رفته‌است (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۷۳/۴). در قسمتی از این مبحث، روایت ابن‌سینا به سبب اشتباه در ترجمه و بدفهمی (نک. مجتبایی

---

۱. نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۱۰۸.

۲. همو، ۱۳۴۳: ۴۲؛ ۱۳۳۷: ۷۵.

۳. نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۱۲۹.

۴. نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۱۳۶. برای متن معادل در سخن ارسطو نک. ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۴۰. در ترجمهٔ متّی در این موضع «مرائین» آمده‌است (ارسططالیس، ۱۹۵۳: ۱۳۸).

در: ارسطو، ۱۳۳۷: ۱۸۷) با سخن ارسطو تفاوت کلی یافته‌است و نقل آن بی‌فایده به نظر می‌رسد. با این حال آشکار است که مقصود از این عبارت در آن موارد نیز اجرای حرکات نمایشی است و در متن متناظر آن در کتاب ارسطو نیز چند بار به بازیگری و بازیگران اشاره شده‌است (نک. ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۴۸). اما آخرین کاربرد این عبارت در کلامی است که موضوع آن حکم به برتری تراژدی است:

> یکون لقائل أن یقول إن طراغودیا جامع لکل شئ. و أما «أفی» فوزن فقط. و أیضا فان الشئ إذا دخل بعض أجزائه و القلائل منها غناء و أخذ بالوجوه، و کان لها أشکال، کان ألذ، و خصوصا و لها أن تدل بالقول و العمل جمیعا[1] (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۷۳/۴ و ۷۴).

سخن ارسطو در این موضع چنین است:

> اما برتری از این‌رو است که ترگودیا تمام اجزاء اپوپوئیا را داراست (چنانچه به کار بردن وزن اپوپوئیا نیز آن را جایز) و دیگر، موسیقی که بخش کوچکی نبوده و باز، منظرهٔ نمایش؛ و اینها لذتهای بسیار نمایانی فراهم آورَد؛ و دیگر آنکه چه در مجردِ خواندن، چه در صحنهٔ نمایش، حقیقت آن آشکار است (ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۴۹).[2]

چنانکه از مقایسهٔ متن‌ها آشکار است، «اخذ به وجوه» در اینجا به معنی «منظرهٔ نمایش» به کار رفته‌است.[3]

## نقاب در نمایش‌های یونان باستان

هیچ نمونه‌ای از نقاب‌های نمایشی یونان باستان باقی نمانده‌است و اطلاعات دربارهٔ این اشیاء مبتنی بر تصاویر و نقوش آثار باستانی و گزارش‌های محدودی در متون کهن است (کیندرمن، ۱۳۶۵: ۱۶۵/۱). مختصری از این اطلاعات را که به فهمِ بهترِ متون نقل‌شده در دو بخش پیشین کمک می‌کند، براساس منابع مرور می‌کنیم.

به گفتهٔ برخی محققان، پیدایش نوع هنریِ تراژدی نتیجهٔ تحولی است که در حدود سال

---

۱. نک. یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶: ۱۴۲.

۲. همو، ۱۳۴۳: ۱۲۰؛ ۱۳۳۷: ۱۹۱ و ۱۹۲.

۳. این عبارت در یک موضع دیگر نیز در شفا به کار رفته‌است (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۵۶/۴) که به سبب کم‌فایده بودن در مقام تطبیق، از نقل آن صرف‌نظر شد.

۵۳۵ق‌م در نحوهٔ اجرای آیین‌های دیونوسوسی رخ داد و آن افزوده شدنِ نقش «پاسخگو» در کنار گروه آوازخوانان بود. ایفاکنندهٔ این نقش در طول اجرای مراسم با گروه مکالمه می‌کرد و به آوازهایشان پاسخ می‌داد؛ از این رو، وی هیپوکریت (کسی که پاسخ می‌دهد) نامیده شد (همان: ۱۰/۱ و ۱۵) و از آن پس این کلمه به معنی «بازیگر نمایش» به کار رفت.[۱] در آیین‌های نمایشیِ پیش از قرن پنجم ق‌م نقاب گهگاهی به کار می‌رفت، اما از زمانی که نوع تراژدی به استقلال و کمال خود رسید، همهٔ بازیگران و حاضران در صحنهٔ نمایش (احتمالاً جز نوازندهٔ فلوت) نقاب می‌زدند. این پوشش‌ها، که از پارچه‌های کم‌دوام و چوب‌های سبک ساخته می‌شد، نسبتاً بزرگ بود، به گونه‌ای که همهٔ سر و صورت را می‌پوشاند و شامل موی سر و ریش هم بود (براکت، ۱۳۸۰: ۹۰).

استفاده از نقاب تا حدودی متأثر از ریشه‌های مذهبی نمایش است، اما عمومیت یافتن کاربرد آن نتیجهٔ تصمیم هوشیارانهٔ نخستین بازیگران بود. ویژگی‌های اصلی شخصیتِ مجسم‌شده در نمایش را با نقاب می‌توان بیان کرد. درنتیجه از همان آغاز، یک قاعدهٔ ساده شکل گرفت که به موجب آن هریک از شخصیت‌های نمایش نقاب خودش را داشت. شخصیت‌های قهرمان تراژدی، پیرمرد یا فرستاده (پیام‌آور)، هریک از همان اولین ظهورشان بر صحنه، هویتشان به‌سادگی آشکار بود (Arnott, 1959: 48).

نقاب ویژگی‌هایی مانند جنسیت و سن و خُلقیات شخصیت و حتی حال و وضع لحظه‌ای او را با مشخصات صوری نشان می‌داد. مثلاً اگر وضع شخصیت به گونه‌ای تغییر می‌کرد که تأثیری بر چهره‌اش داشت، (مانند شخصیت اودیپ بعد از نابینا شدن) بازیگر با نقاب جدید به صحنه بازمی‌گشت، یا نقاب پیام‌آوران سرخ بود تا برافروختگی و هیجان‌زدگی را در هنگامی که نفس‌زنان از راه می‌رسیدند تا خبری را بیان کنند نشان دهد، یا نقاب مردان جدّی و محکم چند چین روی پیشانی داشت (کیندرمن، ۱۳۶۵: ۸۸/۱-۹۰).

در نوع کمدی نیز که دیرتر از تراژدی رسمیت و کمال یافت، همهٔ بازیگران نقاب می‌زدند. نقاب‌های کمدی متنوع‌تر و مضحک و غیرعادی بود و اجزایی مبالغه آمیز داشت

---

۱. مقایسه کنید با وجه تسمیهٔ دیگری که پیشتر نقل شد و اطلاق این نام بر بازیگر را مربوط به معنی دیگر این کلمه (منافق و متظاهر) می‌داند.

(Arnott, 1959: 48)، مانند چشم‌های خیره و زننده، دماغ‌های پهن و دهان‌های گشاده که به حالت نیشخند به دو طرف کشیده شده بود (کیندرمن، ۱۳۶۵: ۱۶۴/۱). درواقع در این نقاب‌ها، چهره‌های انسانی برای تأثیر کمیک، تحریف و بدشکل شده‌است (Mccart, 2007: 258). البته در کمدی نو و با تغییر تدریجی کارکرد کمدی، نقاب‌های آن نیز مانند آنچه در تراژدی بود، به انواعی که به‌سادگی از همدیگر قابل تشخیص بود، مانند پیرمرد خشمگین، پیرمرد احمق، جوان عاشق، روسپی، مستخدم، انگل، تحول یافت و از نظر شکلِ کلی واقع‌گراتر شد (Arnott, 1959: 49).

با انتقال عناصر فرهنگی یونان باستان، ازجمله نمایش، به روم، تغییراتی در طراحی نقاب‌های نمایشی و استفاده از آنها نیز رخ داد. در دورهٔ رومن (که حدوداً از میانهٔ قرن ۲ ق‌م آغاز می‌شود)، نقاب‌های تراژدی سادگی ابتدایی‌شان را از دست دادند و صرفاً ترسناک و ناخوشایند شدند. (ibid: 48) طراحی این پوشش‌ها به گونه‌ای بود که شکل ابروها، حفرهٔ چشم‌ها، خطوط گوشهٔ دهان و چین‌های اطراف بینی حالت اندوه و درماندگی تراژدی را منتقل می‌کرد. به عبارت دیگر احساسات ترس و خشم و درد در این نقاب‌ها به‌خوبی بیان می‌شد (کیندرمن، ۱۳۶۷: ۳۱۸/۲).[۱]

در نمایش رُم برای اجرای کمدی‌ها و تراژدی‌های یونانی، از نقاب با دهان باز استفاده می‌شد و در پانتومیم که نمایش عامیانهٔ بومی بود، نقاب با دهان بسته کاربرد داشت (Mccart, 2007: 262). گزارشی از این دوره (گویا مربوط به قرن اول م) دلالت بر وجود نقاب ویژه‌ای دارد که نیمی از آن حالتی جدی داشت و نیمی دیگر شاد و خندان بود و تماشاگران در هر لحظه از نمایش، به اقتضای موقعیت، نیمی از آن را که مناسب وضعیت بود می‌دیدند (نک. کیندرمن، ۱۳۶۷: ۳۰۹/۲؛ براکت، ۱۳۸۰: ۱۶۷).

از سوی دیگر، در این دوره استفاده از نقاب در نمایش‌ها عمومیت خود را از دست داد و در برخی از اجراها بازیگران بدون آن بر صحنه ظاهر می‌شدند (نک. براکت، ۱۳۸۰: ۱۶۷؛ کیندرمن، ۱۳۶۷: ۲۲۸/۲، ۲۴۳ و ۲۷۷؛ Arnott, 1959: 163 & 164). پس از آن و در

---

۱. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ این تغییرات نک. Mccart, 2007: 263 & 264.

قرون وسطی نیز اساساً نمایش به شیوهٔ قدیم متروک شد و لوازم آن نیز موضوعیت خود را از دست داد. بررسی علل وضعیت اخیر خارج از موضوع این نوشته است، اما دلایل اقبال اهل نمایش به استفاده از نقاب در یونان باستان را لازم است به‌اختصار بیان کنیم.

شکل و ابعاد مکان‌های نمایشی یونان باستان به گونه‌ای بود که از جایگاه تماشاگران بازیگر کوچک دیده می‌شد؛ درنتیجه حرکات ریز او را بیشتر تماشاگران نمی‌دیدند. برای آنکه بازی‌ها خوب درک شود، باید بزرگ و برجسته می‌شد. این کار تا حدی به وسیلهٔ پوشش بازیگر محقق می‌شد. از آنجا که بیان احساس با صورت، از پشت چند ردیف اول تماشاگران، دیگر محو می‌شد، مخفی کردن چهرهٔ بازیگر زیانی نداشت و از سوی دیگر امتیازاتی هم داشت؛ مانند اینکه نقش‌های زنان را مردان بازی می‌کردند و پوشاندن صورت تفاوت جنسیت را پنهان می‌کرد (Arnott, 1959: 48). دیگر اینکه تعداد بازیگران محدود و نهایتاً سه نفر بود. به همین سبب گاه برخی از آنان باید بیش از یک نقش را اجرا می‌کردند و در چنین مواقعی بازیگر از صحنه خارج می‌شد و پس از تغییر لباس و نقاب، در نقش جدید برمی‌گشت (کیندرمن، ۱۳۶۵: ۱/ ۵۴ و ۵۵). درواقع، تغییر نقاب تغییر شخصیت را به تماشاگران نشان می‌داد و اگر لازم می‌شد چند بازیگر نقش یک شخصیت را بازی کنند، تغییر نکردن نقاب ثابت بودن نقش را نشان می‌داد (نک. Mcleish, 2003: 258).

علاوه بر این، نقاب خود یک ابزار نمایشی قوی است که در کنار حرکات و کلام، به روشی متفاوت با آنها، معنی و احساس را منتقل و تأثیر آن دو را تقویت می‌کند. نقاب تراژیک رنج کشیدن را مجسم می‌کند (Mccart, 2007: 253) و بخشی از تأثیر نمایشی کمدی باستانی نتیجهٔ نقاب‌های مضحک و مسخره بوده‌است (کیندرمن، ۱۳۶۵: ۱/۱۶۲). به این ملاحظات، در یونان باستان نقاب مؤثرترین ابزار نمایش بوده‌است (همان: ۱/۸۶). بازیگر با پوشیدن لباس مخصوص یا زدن نقاب تبدیل به شخص دیگری می‌شده و این «ظاهر مبدل» به او هویت بازیگر می‌داده‌است؛ از این رو نقاب نماد تئاتر شده‌است (همان: ۱/۱۱ و ۱۲). تصویر نقاب‌های دوگانه (نقاب غمگین برای تراژدی و خندان برای کمدی) که امروز نماد هنر تئاتر است، میراث نقاب‌های نمایشی یونان باستان و بازتولید کارکرد بازنمایانهٔ آن است (Mccart, 2007: 266).

با در نظر گرفتن این تاریخچه و کارکرد برای نقاب و اطلاع از یک واقعهٔ تاریخی، شاید بتوان قصد ارسطو را از اشاره به بی‌گزند بودن نقاب کمدی، در متنی که در بخش اول مقاله نقل شد، بهتر دریافت. در کمدی «ابرها»ی آریستوفانس، شخصیت سقراط، به عنوان فیلسوف مخالف اعتقادات سنتی، تمسخر می‌شود. در هنگام اجرای نمایش، سقراط که در محل حضور داشته، برمی‌خیزد تا تماشاگران بتوانند چهرهٔ او را با نقاب بازیگری که نقش او را بازی می‌کرده‌است مقایسه کنند و شباهتشان را ببینند. بیست‌وچهار سال بعد از آن، افلاطون در متن «دفاعیهٔ سقراط»، از زبان سقراط می‌گوید که همین کمدی «ابرها» دستاویزی برای دشمنان او شد (کیندرمن، ۱۳۶۵: ۱۵۷/۱ و ۱۵۸) به نظر می‌رسد تأکید ارسطو بر بی‌گزند بودن نقاب کمدی ناظر بر این واقعهٔ تاریخی و تبرئهٔ کمدی و نقابش از رنجاندن و تحقیر سقراط باشد؛ به‌ویژه از آن رو که می‌دانیم ارسطو در فن شعر اغلب انتقادات افلاطون به شعر را غیرمستقیم پاسخ داده‌است.

## نتیجه‌گیری

کلمهٔ «سحنه» و عبارت «اخذ به وجوه» در اساس الاقتباس برگرفته از کتاب شفاست، بی آنکه مترجم اطلاعی از موضوع آن داشته باشد. اما بخش‌های مربوط در شفا، گذشته از قدری ابهام و گرده‌برداری در ترجمه، نمونهٔ شرح غلط و تحریف‌آمیز است که در نگارش آن، نفهمیدن موضوع اصلی با تحمیل شیوهٔ شرح منطقی (حصرِ انواع و تعدید و تقسیم و جدول‌بندی موضوعات) به متنی که سنخیتی با این شیوه ندارد، همراه شده‌است.[۱]

ارسطو به ویژگیِ بارز نقاب‌های کمدی در عصر خودش و هماهنگی تأثیر این نقاب‌ها با هدف کمدی اشاره می‌کند: کمدی محاکات زشتی است، بدون گزند رساندن، و نقاب آن نیز همین‌گونه (زشت و بی‌گزند) است و نباید از آن رنجید یا با آن کسی را رنجاند. اما

---

۱. این وضعیت خود یکی از نتایج اشتباهی بزرگ است و آن الحاق فن شعر ارسطو به مجموعهٔ آثار منطقی او است که سبب پیدایش توقعات ناروا و فهم‌های نامربوط از آن و طی شدن مسیرهای نادرست در شرح و تحلیل آن شده‌است. ظاهراً این روش خطا پیش از ترجمهٔ این آثار و در دورهٔ اسکندرانی آغاز شده است و اعراب و مسلمانان و حتی مترجمان سریانی صرفاً ادامه‌دهندهٔ آن بوده‌اند.

شارحی احتمالاً اسکندرانی لازم می‌بیند این سخن را با اطلاعاتی که از مسیر منابع دربارهٔ موضوع به دست آورده‌است و همچنین با بیان انواع و تقسیمات موضوع و حتی متضاد آن، به شیوهٔ منطقی، تکمیل کند. اطلاعات او، به‌ویژه با توجه به تقابلی که بین نقاب‌های کمدی و تراژدی برقرار می‌کند، احتمالاً مربوط به دوره‌های بعد از ارسطو و مشخصاً دورهٔ رومن است، زیرا در تراژدی قدیم (که موضوع نوشتهٔ ارسطو است)، کارکرد اصلی نقاب تراژدی نشان دادن شخصیت‌ها و متمایز کردن نقش‌های بازیگران بوده‌است و کارکرد تجسم اندوه مربوط به نقاب تراژدی دورهٔ رومن است. از سوی دیگر، نقاب‌های کمدی دورهٔ رومن، در مقایسه با کمدی قدیم، واقعگراتر و با زشتیِ کمتر و ـ از نظر کارکرد ـ تا حدی شبیه نقاب‌های تراژدی قدیم بود و برای هر تیپ شخصیتی نقاب ویژه‌ای وجود داشت. همچنین ممکن است این تقابل در نتیجهٔ اطلاع از نقاب‌های دوگانهٔ (نیمی شاد و نیمی غمگین) دورهٔ رومن به نظر او رسیده باشد.

این شرح به واسطهٔ یک یا دو مترجمِ ناآشنا با موضوع سخن، که یکی از آنها احتمالاً یحیی بن عدی است، به ابن‌سینا رسید و او نیز که شناختی از موضوع نداشت، به قدر فهم خود مطلب را بازگو کرد. علت این اشتباهات ترجمه این است که ناقلان کتاب فن شعر به سریانی و عربی و همچنین شارحان آن در سرزمین‌های اسلامی، از موضوع اثر شناخت درستی نداشته‌اند و در برخی مواضع به ترجمهٔ لفظ به لفظ اکتفا کرده‌اند و گاه نیز در ترجمه و گزارش موضوع دچار اشتباه شده‌اند.

شیوهٔ غالب در فرهنگ سنتی ما نقل و اقتباس بوده‌است و به نظر می‌رسد حتی معتبرترین و نام‌آورترین عالمان نیز گاه مطلبی را بی آنکه به‌درستی دریافته باشند، روایت می‌کرده‌اند. جریان ترجمه - شرح - تلخیص و تکرار آن در دورهٔ سنتی و افزوده شدن «تصحیح» متن بر آن سه‌گانه در دورهٔ معاصر، متن فن شعر ارسطو را چنان مسخ کرده‌است که به‌سختی می‌توان دریافت جملهٔ موضوع بحث اساس الاقتباس روایتی از سخن ارسطو دربارهٔ «نقاب کمدی» است.[۱]

---

۱. این شیوهٔ نادرست، یعنی ترجمهٔ متون غربی دربارهٔ شعر بدون شناخت کامل و دقیق اشعاری که موضوع این ←

با وجود این عیب، آثار یادشده ارزشمندند. آنها گاه اطلاعاتی کهن را منتقل می‌کنند که منبع اصلی آنها در زبان‌های یونانی یا سریانی، یعنی فن شعر و شروح آن، از میان رفته یا محل ابهام یا تردید است. توصیف ابن‌سینا از نقاب‌های دوگانهٔ استهزا و غضب و نقل آن در اساس الاقتباس بازگویی خبری است متعلق به حدود قرن ۴م و درنتیجه از قدیم‌ترین اسناد باقی‌مانده دربارهٔ نقاب‌های دوگانهٔ تراژدی و کمدی است که امروز نماد هنر تئاتر است. با توجه به محدود بودن منابع متنی دربارهٔ این نقاب‌ها، همین اطلاع جزئی نیز که از مسیر متون قدیم به دست می‌آید ارزشمند است. علاوه بر این، تدقیق‌ها و تأملات گه‌گاه نویسندگان در موضوع و تلاش آنان برای تطبیق مباحث با شعر و زبان محلی (عربی و فارسی) و به‌اصطلاح بومی‌سازی، از فواید این متون است.

## منابع


ـ آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۴). فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی. تهران: نشر نی.

ـ ابن‌رشد، محمدبن احمد (۱۹۸۶م). تلخیص الشعر. تحقیق: چارلز ادوین باترورث و احمد عبدالمجید هریدی. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

ـ ابن‌سینا (۱۹۶۶م/۱۳۸۶ق). شفا، ج ۴، المنطق، فن ۹: شعر. تحقیق و تقدیم: عبدالرحمن بدوی. قاهره: دار المصریة للتألیف و الترجمة. افست قم: منشورات مکتبة آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی (۱۴۰۴ق).

ـ ابن‌منظور (بی‌تا). لسان العرب. قاهره: دار المعارف.

ـ ابن‌ندیم (بی‌تا). الفهرست. بیروت: دار المعرفة.

ـ ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱؛ اول: ۱۳۴۳). الفهرست. ترجمهٔ رضا تجدد. تهران: اساطیر.

ـ ارسطاطالیس (۱۹۵۳م). فن الشعر: مع الترجمة العربیة القدیمة و شروح الفارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد. تصحیح و ترجمه و شرح: عبدالرحمن بدوی. قاهره: مکتبة النهضة المصریة.


---

→

نظریه‌ها هستند، اکنون نیز در جریان ترجمهٔ نظریه‌های نقد ادبی رایج است و بیان آفات و صدمات آن وظیفهٔ آگاهان. اگر ابن‌سینا و خواجه نصیر در فهم و نقل آرای ارسطو و شارحانش درمانده‌اند، حالِ فلان و بهمان در ترجمهٔ نظریه‌های معاصر غربی معلوم است.

ـ ارسطو (۱۹۴۸م/۱۳۲۷). نامهٔ ارسطوطالیس دربارهٔ هنر شعر. از یونانی به فارسی گردانیدهٔ سهیل افنان. لندن: لوزاک.
ـ ـــــــــ (۱۳۳۷). هنر شاعری، بوطیقا. ترجمه و مقدمه و حواشی از فتح‌الله مجتبایی. تهران: بنگاه نشر اندیشه.
ـ ـــــــــ (۱۳۴۳؛ اول: ۱۳۳۵). فن شعر. ترجمهٔ عبدالحسین زرین‌کوب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ـ ـــــــــ (بی‌تا، مقدمه: ۱۹۸۲م). کتاب ارسطو، فن الشعر. ترجمه و تقدیم و تعلیق: ابراهیم حماده. قاهره: مکتبة الانجلو المصریة.
ـ انوار، سید عبدالله (۱۳۷۵). تعلیقه بر اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی. تهران: مرکز.
ـ براکت، اسکار گ. (۱۳۸۰؛ اول: ۱۳۶۶). تاریخ تئاتر جهان. ترجمهٔ هوشنگ آزادی‌ور. تهران: انتشارات نقره با همکاری مروارید.
ـ خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۲۶). اساس الاقتباس، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
ـ ـــــــــ (۱۳۸۰). بازنگاری اساس الاقتباس. به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ ـــــــــ . اساس الاقتباس، نسخهٔ شمارهٔ ۴۹۲۹ کتابخانهٔ مجلس (تاریخ کتابت: ۸۴۳ق).
ـ ـــــــــ . اساس الاقتباس، نسخهٔ شمارهٔ ۴۹۳۴ کتابخانهٔ مجلس (تاریخ کتابت: ۱۰۶۵ق).
ـ ـــــــــ . اساس الاقتباس، نسخهٔ شمارهٔ ۳۵۷ط کتابخانهٔ مجلس (تاریخ کتابت: ۱۰۶۸ق).
ـ ـــــــــ . اساس الاقتباس، نسخهٔ شمارهٔ ۳۷۸۳ کتابخانهٔ مجلس (تاریخ کتابت: ۱۰۷۵ق).
ـ ـــــــــ . اساس الاقتباس، نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۳۶ کتابخانهٔ مجلس (تاریخ کتابت: ۱۰۸۰ق).
ـ صفی‌پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۲۹۷ق). منتهی‌الارب فی لغةالعرب. تهران: کتابخانهٔ سنایی.
ـ فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقیات، ج ۱. مصحح: محمدتقی دانش‌پژوه و محمود مرعشی. قم: کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
ـ کیندرمن، هاینتس (۱۳۶۵: ج ۱؛ ۱۳۶۷: ج ۲؛ ۱۳۶۸: ج ۳). تاریخ تئاتر اروپا. ترجمهٔ سعید فرهودی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـ یوسف‌ثانی، سید محمود (مترجم) (۱۳۹۶). بوطیقای ارسطو به روایت حکمای اسلامی. تهـران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

- Arnott, Peter d (1959). *An introduction to the Greek theatre*, London: Macmillan press ltd.
- Liddell, Henry George, d.d. & Scott, Robert, d.d. (1897: eighth edition). *A greek-english lexicon*, American Book Company.
- Mccart, Gregory (2007). "Masks in Greek and Roman theatre", *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*, Edited by Marianne McDonald and J. Michael Walton, Cambridge University Press, p. 247-266.
- Mcleish, Kenneth (2003). *A Guide to Greek Theatre and Drama*, London: Bloomsbury Publishing Pic.

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۳۵-۴۹

# گوانجی: دربارهٔ لغتی از شاهنامه

سید احمد رضا قائم‌مقامی*

## چکیده

در سه بیت مشابه به هم در شاهنامه، کلمه‌ای آمده که در غالب نسخه‌ها صورت «گوانجی» یا «کوانجی» دارد. دربارهٔ این لغت چند نظر هست: بعضی آن را «گوانجی» خوانده‌اند، بعضی «گرانجی»، بعضی «کرانجی»، و بعضی دیگر هر سه تلفظ را. در این مقاله، دلایلی در تأیید ضبط غالب نسخه‌ها آمده است. «عزیز و گرامی» به‌عنوان معنای درست این واژه در آن سه بیت مورد اشاره تشخیص داده شده و سعی شده است تا ضمن مقایسهٔ آن با کلماتی مشابه در زبان‌های ایرانی قبل از اسلام، اشتقاق کلمه نیز به دست آید. از این مقایسه نتیجه گرفته شده که «گوانجی» و گونهٔ دیگر آن، یعنی «گُوَنجی» که در بعضی لغت‌نامه‌های کهن به معنای «عزیز و گرامی» ضبط شده است، احتمالاً با gawānīg مذکور در متون مانوی به زبان پهلوی اشکانی، که آن نیز گاه معنای «شکوهمند و زیبا» و نظایر آن دارد، هم‌ریشه‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** شاهنامه، مباحث لغوی، ریشه‌شناسی، تصحیح متن، گوانجی

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۳

* استادیار دانشگاه تهران/ qaemmaqami@ut.ac.ir

**مقدمه**

در شاهنامه سه بیت هست که کلمه‌ای در آن با میانجی قافیه شده که آن را بعضی «کَرانجی»، بعضی «گرانجی» و بعضی «گوانجی» خوانده‌اند و خالقی مطلق در تصحیح خود از شاهنامه‌هر سه شکل را نقل کرده است. بعضی فرهنگ‌ها مانند برهان قاطع، فرهنگ رشیدی و فرهنگ جهانگیری، «گوانجی» را به معنای «دلیر و پهلوان» آورده‌اند و همین در لغت‌نامهٔ دهخدا (ذیل «گَوانجی»، به فتح اول) آمده و سه بیتِ مورد نظر به عنوان شاهد از شاهنامه نقل شده است. بعضی از این فرهنگ‌ها مانند برهان قاطع و فرنودسارِ ناظم الاطبّاء و آنندراج «گونجی» را نیز به معنای «شجاع و دلیر و پهلوان» و «عزیز و گرامی» آورده‌اند (این نیز در لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل «گونجی»، به ضم یا فتح اول و به فتح یا کسر دوم، انعکاس یافته است). این فرهنگ‌ها معنای «گونجی» را، که لغتی متروک بوده، خود نمی‌شناخته‌اند و تردید نیست که آن را از روی فرهنگ‌های کهن‌تر نقل کرده‌اند. آن فرهنگی که منبع این فرهنگ‌های جدیدتر بوده ظاهراً جز السّامیِ میدانی نیست که در صفحات آینده از آن سخن خواهیم گفت. از فرهنگ‌های دیگر، تا آنجا که نویسنده می‌داند، فقط لغت شاهنامهٔ عبدالقادر (عبدالقادر بغدادی، ۱۳۸۲: ۳۴۷) است که «گوانجی» (به ضم اول) را مدخل اختیار کرده و آن را به «عزیز و محترم» معنی کرده است.

پیش از ذکر آرای معاصران دربارهٔ این کلمه (یا به تصور بعضی، کلمات)، لازم است آن سه بیت شاهنامه را نقل کنیم، که مطابق دو تصحیح خالقی مطلق، چنین است:[۱]

۱. میان سخن‌ها میانجی بوید نخواهید چیزی کرانجی بوید

(دفتر ششم، ص ۶۰۷، بیت ۲۵۰۷؛ ج ۳، ص ۵۸۱، بیت ۲۵۰۳)

غالب نسخه‌ها «کوانجی» و «گوانجی» دارند و تنها در ضبط نسخهٔ قاهره ۲، که از نسخه‌های فرعی تصحیح خالقی مطلق است، «کرانجی» آمده است. در چاپ مسکو (دفتر هفتم، ص ۴۴۸، بیت ۲۵۰۵) نیز «کرانجی» را ترجیح داده‌اند.

---

۱. در تصحیح اول، دفتر ششم به تصحیح محمود امیدسالار است و دفتر هفتم به تصحیح ابوالفضل خطیبی. در ارجاع، نخست تصحیح اول را قید کرده‌ایم و بلافاصله تصحیح دوم را.

۲. بـــه درگـــاه شـــاهت میـــانجی مـــنم  کـــه در شـــهر ایـــران گـــوانجی مـــنم

(دفتر هفتم، ص ۵۵۹، بیت ۱۱۲۷؛ ج ۴، ص ۸۴۵، بیت ۱۱۲۵)

چهار نسخه «گوانجی» دارد و ضبط دیگر نسخه‌ها مختلف است، ولی «کرانجی» و «گرانجی» نیز ندارند. چاپ مسکو (دفتر هشتم، ص ۳۸۲، بیت ۱۱۲۰) نیز این‌جا «گوانجی» دارد.

۳. چـــو شـــاپور مهتـــر گرانجـــی بـــود  کـــه انـــدر ســـخن‌هـــا میـــانجی بـــود

(دفتر هشتم، ص ۱۱۷، بیت ۱۵۳۴؛ ج ۴، ص ۹۳۸، بیت ۱۵۲۲)

در ابیاتِ پیش و پسِ این بیت، شاعر از شایستگی زیردستان شاه سخن می‌گوید. یکی از اینان شاپور است. در این‌جا نیز غالب نسخه‌ها «گوانجی» دارند و از میان نسخه‌های مورد استفادهٔ خالقی مطلق، «گرانجی» فقط ضبط نسخهٔ لندن ۳ و استانبول ۲ است. چاپ مسکو (دفتر نهم، ص ۱۰۰، بیت ۱۵۲۲) در این جا نیز «کرانجی» دارد.

خالقی مطلق چنین تصور کرده که فردوسی سه کلمه با پسوند ـجی می‌شناخته که یکی «کرانجی» است به معنای آن که بی‌طرف باشد، دیگر «گوانجی» که پهلوان و دلیر باشد و سدیگر «گرانجی» که گرانمایه و ارجمند باشد، ولی پیداست که در این باره مردّد است، چون در تعلیقات خود (خالقی مطلق، ۱۳۸۹: ۵۶/۱۱)، بعد از نقلِ به اختصارِ گفتهٔ فرهنگ‌های قدیم، سخن عبدالحسین نوشین را دربارهٔ درست شمردن ضبط «کرانجی»، به معنای «کناره‌گیر و بی‌طرف»، در هر سه بیت و سخن رواقی را دربارهٔ درست شمردن ضبط «گرانجی»، به معنای «ارجمند و گران‌قدر»، در هر سه بیت به آن افزوده، بی آن‌که در درستی و نادرستی رأی آن دو محقق داوری کند (دربارهٔ آراء نوشین و رواقی نک. ادامهٔ مقاله).

نوشین در سخنی چند دربارهٔ شاهنامه (نوشین، ۱۹۷۱: ۲۷-۳۰)، چنانکه اشاره شد، ضبط «کرانجی» و معنای «کناره‌گیر، بی‌طرف» را در هر سه بیت درست تشخیص داده است. گرچه معنای مورد نظر او شاید تنها مناسبِ بیت اول باشد، حسنش آن است که بی‌سبب به سه کلمهٔ مختلف قائل نشده است؛ آخر نه این است که کاربرد قالبی یا فرمول‌وار

این ابیات نشان می‌دهد که در هر سه بیت با کلمهٔ واحد مواجهیم؟[۱]

رواقی در دفتر دومِ واژه‌های ناشناخته در شاهنامه (رواقی، ۲۵۳۵ [= ۱۳۵۵] الف: ۳۵-۴۰)، بعد از نقل تمامی سخن نوشین و ردّ معنای مورد نظر او، معنای «عزیز و محترم» را در هر سه بیت مناسب تشخیص داده، ضبط درست را به قطع و یقین «گرانجی» دانسته و در این کار استنادش به یک لغتِ «گرانجی» در ترجمهٔ کهنی از قرآن بوده که خود آن را اندکی بعد به نام قرآن موزهٔ پارس تصحیح و چاپ کرده است. آن عبارت چنین است: «بچش که توی تو کرانجی و گرامی» (رواقی، ۲۵۳۵ [= ۱۳۵۵] ب: ۲۶۸) در ترجمهٔ «ذُق انک انت العزیز الکریم» (دخان: ۴۹). رواقی این «کرانجی» را رسم‌الخط قدیم «گرانجی» شمرده و بحث در این باره را خاتمه‌یافته تلقی نموده است.

با این حال، همین محقق چند سال بعد (رواقی، ۱۳۸۰: ۲۶-۳۱) از نظر خود بازگشته، «گوانجی» را ضبط درست پنداشته، و آن را با «غوانچیک» سغدی سنجیده و گفته است که «اکنون بر این باورم که اگر گرانجی [کذا!] را از غوانچیک سغدی بدانیم، هم در ضبط نسخه‌های شاهنامه دست نبرده‌ایم و هم به معنی درست بیت دست یافته‌ایم. همان‌گونه که در آغاز این یادداشت گفتم، این دسته واژه‌های کم‌کاربرد سغدی را می‌توان برخاسته از روایت‌های راوی یا روایتگران فرارودی (ماوراءالنهری) شاهنامه دانست» (همان: ۳۱). لیکن این نظر از چند جهت اشکالاتی دارد که در صفحات آینده معلوم خواهد شد، اما تذکر یک اشکال اینجا لازم است و آن این‌که رواقی که می‌گوید با این مقایسه «به معنای درست بیت دست یافته‌ایم»، هیچ معنای آن کلمهٔ سغدی را بیان نمی‌کند. آن کلمهٔ سغدی، که به شکل

---

۱. آقای دکتر سجاد آیدنلو به نویسنده یادآور شدند که شفیعی کدکنی در تعلیقات مختارنامه (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۴۳۳-۴۳۴) لغت «کرانگی» را در بیت زیر از عطار «مکمل حدس» نوشین دانسته است:

گر در سفرِ یگانگی خواهی بود  از جمع چرا کرانگی خواهد بود؟

اگر لغت «کرانجی» وجود داشته باشد، این مقایسه به لحاظ معنایی نادرست نیست، ولی پیداست که پسوندِ «کرانگی» ارتباطی با پسوند «کرانجیِ» ادعایی ندارد. «کرانگی» ساخته شده است از کرانه و -ی و این نکته‌ای است که نباید از آن سرسری گذشت. چنان‌که در ادامهٔ بحث روشن خواهد شد، پسوند -جی در این بحث بسیار حائز اهمیّت است.

γw'ncyk حرف‌نویسی شده، و گونه‌های دیگر نیز در متون سغدی دارد، به معنای «ضروری و لازم» است و پیداست که «ضروری و لازم» هیچ مناسبِ آن ابیات نیست. در صفحات آینده خواهیم گفت که کدام جزء از سخن رواقی احتمالاً درست است.

همین سخنان را رواقی در تعلیقات خود بر کتاب ذیل فرهنگ‌های فارسی (رواقی، ۱۳۸۱: ۵۲۱) تکرار کرده، ولی در آن‌جا نیز این اشکال در کار است که این تعلیقات در شرح لغتِ «گرانجی» آمده که در متن فرهنگ (ص ۳۰۱) با همان شاهد سابق‌الذکرِ قرآن موزهٔ پارسْ مدخل اختیار شده است و همکارانِ مؤلفِ فرهنگْ اشتقاق آن را از «گران» تصور کرده‌اند. راست است که مدخل اختیار کردن «گرانجی» با توجه به ضبط نسخهٔ قرآن موزهٔ پارس در نگاه اول نادرست نیست، ولی میان متن و تعلیقات تناقضی است که بایست رفع شود. آنچه ممکن است تا حدی از این تناقض بکاهد لغت «گویجی» است که در همین فرهنگ (ص۳۱۶) به استناد فهرست السامی فی الاسامیِ مرحوم دبیرسیاقی (و نَه نسخه‌های السّامی) مدخل شده و مؤلف قائل به ربط آن با «گرانجیِ» سابق‌الذکراست (نیز نک. همان: ۵۳۰). هرچند که باور به ربط میان این دو کلمه، به شکلی که در سطور آینده خواهیم گفت، درست است، مؤلف هیچ نگفته که چنین ربط و نسبتی چگونه به لحاظ آوایی ممکن است. درواقع ضبط «گویجی» ضبطی غلط است و همین را می‌توان دربارهٔ «گرانجی» گفت (نک. سطور آینده) و ربط و نسبت برقرار کردن میان دو لفظ غلط بالطبع کاری است غلط. عجب‌تر آن که رواقی دَه سالی بعد در فرهنگ شاهنامه (رواقی، ۱۳۹۰: ۱۸۶۰/۲)، ظاهراً بی اعتنا به تحقیقات پیشین خود، باز «گرانجی» را مدخل اختیار کرده و آن را «عزیز، گرامی، شایسته و بایسته» تعریف کرده است. این تعریف، به شکلی که در ادامهٔ بحث خواهیم گفت، درست است، ولی مدخل قرار دادن «گرانجی» در خود شاهنامه وجهی ندارد.

از آراء این محققان جواب مسئله به دست نمی‌آید، ولی اشاراتی در آنها هست که احتمالاً می‌توان به دلالت آنها به جواب صحیح رسید. اولینِ این اشارات و امارات «گویجیِ» مذکور در ذیل فرهنگ‌های فارسی به نقل از فهرست السّامی فی الاسامیِ دبیرسیاقی است. صورت درست این کلمه بدون تردید نه «گویجی» بلکه «گونجی» است.

مسعود قاسمی، که بعضی لغات فرهنگ السّامیِ میدانی را از روی چند نسخه گرد آورده (قاسمی، ۱۳۸۵: ۹)، این کلمه را به سه صورت «کُونجی»، «کُوَنجی» و «کُونِجی» در نسخه‌ها یافته است، معادل با «العزیز» عربی. آنچه مؤید این ضبط‌هاست ضبط «کُوَنجی» در الاسمی فی الاسماء از پسر میدانی است (به کاف تازی، چنانکه شیوهٔ رسم‌الخط آن کتاب است؛ نک. میدانی، ۱۳۸۲: ۲۰۱/۱). در این فرهنگ نیز «کُوَنجی» معادل «العزیز» عربی و در برابر «الذلیل» است، که بلافاصله بعد از آن آمده و به «خوار» تعریف شده است. پس، از شیوهٔ کارِ این فرهنگ، مانند دیگر فرهنگ‌های موضوعی، درمی‌یابیم که «کونجی» (که تلفظ درست آن با «گاف» را فرهنگ‌های متأخرتر تأیید می‌کنند) در معنی ضدِ «خوار» است، اما نه «خوار» به معنای «سبک»، زیرا بلافاصله بعد از ذکر «العزیز» و «الذلیل» در الاسمی، کلمات «الثقیل» و «الخفیف» آمده که به «کران» (یعنی «گران») و «سبک» تعریف شده‌اند و این، احتمالِ ارتباط «گونجی» را، که صورتی است از «گوانجی»، با لفظِ «گران» و «گرانجیِ» ادعایی منتفی می‌سازد و ثابت می‌کند که حرف دوم این کلمه **واو** است. «گونجی» به فتح **واو** (و اگر به ضبط یکی از نسخه‌های السّامی اعتماد کنیم، به کسر **واو** نیز، و این شکلِ اخیر قطعاً تلفظی ثانوی است[1]) بی‌شک مخفّفِ «گوانجی» است[2] به سبب تخفیف مصوّت پیش از نون و میم، مانند غمگین/ غمگن، وامانده/ وامنده، طپانچه/ طپنچه، درماندگان/ درمندگان، آشامنده/ آشمنده، پیغامبر/ پیغمبر، و جز این‌ها.[3] مؤید دیگر این ضبط ذکر همین لغتِ «گونجی» در «کهن‌ترین دستنویس

---

۱. تبدیل فتحه به کسره پیش از n مخصوصاً در متون فارسی میانهٔ مانوی رایج است، مانند hāwend به جای hāwand.

۲. بعید است بتوان برای «گونجی» اشتقاق دیگری یافت؛ فرض پسوند دیگر یا ریشهٔ دیگر به نظر ما منتفی است، چنانکه بعید است بتوان آن را حاصل اجزایی سازنده غیر از اجزای سازندهٔ «گوانجی» شمرد که در صفحات آینده از آن بحث خواهد شد.

۳. بعضی از این شواهد برگرفته‌اند از تاریخ زبان فارسی خانلری (خانلری، ۱۳۶۵: ۶۰/۲) و ظاهراً قابل اعتمادند، یعنی متضمن تغییر آوایی واقعی‌اند و ناشی از نقص خط یا شیوهٔ املا نیستند (شاید به استثنای «آشمنده»)، چون‌که می‌دانیم پیش از نون در هجای بسته، مصوت کوتاه‌تر تلفظ می‌شود. افعال سببی مانند «خوابانیدن و «خوابنیدن»، که در همان صفحه از کتاب به شاهدِ این قاعده آمده‌اند، احتمالاً از این شمار نیستند و دو اصل جداگانه دارند، به این معنی که «خوابنیدن» به احتمال قوی‌تر حاصل تخفیفِ «خوابینیدن» است نه «خوابانیدن»؛ ←

فرهنگ البلغه» است. همان محقق (قاسمی، ۱۳۹۶ [۱۳۹۸]: ۱۷) این لغت را در این نسخه یافته و بعد از تکرار همان ضبط‌های سابق‌الذکرِ نسخه‌های السّامی، از الابانة، شرح السّامی، نیز معنای «الشّریف العظیم القدر العلیّ المکانة» را به آنها افزوده است.[1] از این‌جا یک نتیجهٔ دیگر نیز باید گرفت: این‌که آن لغت قرآن موزهٔ پارس هم همین لغت فرهنگ‌های میدانیِ پدر و پسر و بلغهٔ کردی نیشابوری است و ضبط نسخهٔ آن قرآن، با فرض این که در نسخهٔ چاپی درست نقل شده باشد، نادرست است و آن را نیز باید به «گوانجی» تصحیح قیاسی کرد. اگر به احتمال بسیار قوی چنین باشد، «گوانجیِ» شاهنامه نیز همین لغت است و معنای هر دو عزیز و گرامی است، یعنی همان معنایی که بعضی فرهنگ‌های دیگر نیز اختیار کرده‌اند و مخصوصاً لغت شاهنامهٔ عبدالقادر نیز مؤید آن است. اما معنای «پهلوان» و «سپهسالار» و «سردارِ گَوان»، که به توهّم ترکیب کلمه از «گَوان» (جمعِ «گَو») به ذهن بعضی از این فرهنگ‌نویسان آمده و محمد معین نیز در حواشی برهان قاطع (معین، ۱۳۵۷: ۱۸۴۸/۴) بر آن صحّه نهاده و از آن‌جا به لغت‌نامهٔ دهخدا و ذهن بعضی شاهنامه‌شناسان هم راه یافته، اساسی ندارد. معنای «عزیز و گرامی» مناسب ابیات مورد بحث شاهنامه نیز هست و این جزء از گفتهٔ بعضی فرهنگ‌های عمومی قدیم و لغت شاهنامهٔ عبدالقادر را می‌توان پذیرفت. بنابراین، جزئی از سخن رواقی نیز بدین ترتیب پذیرفتنی خواهد بود، گرچه او خود نتوانسته گفته‌اش را از تناقض و پراکندگی مصون دارد. رأی خالقی مطلق نادرست‌ترینِ آراء در این باره است، به سه دلیل: از «کرانجی» و «گرانجی» در متون و فرهنگ‌های فارسی شاهدی به دست نیست و در صورت قبول این دو ضبط، شواهد آنها منحصر می‌شود به دو بیت شاهنامه؛ نسخه‌های شاهنامه خلاف آن را می‌گویند؛ و خاصیت فرمولی و قالبی این ابیات نشان می‌دهد که فردوسی در هر سه بیت یک کلمه را به کار برده است.

---

→

در پهلوی ساسانی، به خلاف اشکانی، لااقل به استناد متون موجود، پسوند سازندهٔ مادهٔ سببی -ēn- است نه -ān- . پسوند اخیر در پهلوی ساسانی کم‌استعمال است.

۱. در الابانة نیز ظاهراً ضبط نادرستِ کویجی آمده بوده است، لااقل آن طور که در فهرست دبیرسیاقی قید شده است.

حال برای تأیید این نظر باید به دنبال وجه اشتقاق معقولی برای «گوانجی» بود. نخست باید گفت که تلفظ «گَوانجی» (به فتح اول) نیز در کنار «گُوانجی» (به ضم اول) تلفظ دیگری از این کلمه است و ضبط یکی از نسخه‌های السّامی نیز مؤید آن است (نک. سطور قبل). از این دو، تلفظِ به فتحه طبیعی‌تر است که تلفظ اصلی باشد، زیرا تبدیل فتحه به ضمه به سبب وجود «و» بلافاصله بعد از آن تبدیلی است معمول، ولی عکس آن نه. دیگر آن‌که پسوند کلمه همان است که در «میانجی» (mayānjīg پهلوی) نیز دیده می‌شود و این چیزی است که بسیار زود به ذهن می‌آید. این پسوند بسیار کم‌کاربرد است، اما خویشاوندی در زبان سغدی دارد که بسیار پرکاربرد است و از این جا گویا بتوان استنباط کرد که پسوند -jīg پهلوی و ـجی فارسی اصلاً در فارسی میانه و فارسی دری، که در نواحی شرقی متداول بوده، کاربرد داشته است (اختلاف اصلی میان -jīg فارسی و -cyk/q سغدی این است که c اصلی در «میانجی» به سبب آنکه پس از صامت واکدار آمده، واکدار شده است و این خصوصیّتِ زبان سغدی نیست و بیشتر خصوصیت گویش‌های مناطق شمالی و شرقی ایران است نه خصوصیت زبان فارسی به معنای اخصّ. پسوند -cyk/q سغدی، که یک صورت -cy نیز در متون سغدی بودایی، که متأخرترند، نیز دارد، غالباً از اسم صفت می‌سازد؛ مثلاً معادل «میانجیِ» فارسی و mayānjīg پهلوی در سغدی myδ'ncy و myδ'ncyq است، wyn'ncyk به معنای «پدیدار» است و qntcyq منسوب است به (knδ) qnt به معنای «شهر» (دربارهٔ این پسوند و شواهدی از آن، نک. Gershevitch, 1954: 153-155).

از لغاتی که رواقی حدس زده که اصل «گوانجیِ» شاهنامه است γw'ncyk سغدی است که یک گونهٔ γw'ncy نیز در متون بودایی سغدی دارد (نک. قریب، ۱۳۷۴: ۱۷۱). با وجود تشابه آوایی بسیار، یک اشکال معنایی در کار است که رواقی هیچ از آن سخن نگفته است و در صفحات گذشته از آن به اشاره یاد شد: این لغت سغدی به معنای «لازم و ضروری» است حال آنکه «گوانجی» معنای «عزیز و گرامی» دارد. این اختلافی است که اگر به احتمالِ هم‌ریشه بودنِ[1] «غوانچی» و «غوانچیک» سغدی و «گوانجیِ» شاهنامه قائل

۱. پیداست که هم‌ریشه بودن به معنای دخیل بودن نیست. به‌خلاف تصور رواقی، «گوانجی» را، ولو با «غوانچی» و ←

باشیم، باید وجهی برای آن بیابیم. این کلمهٔ سغدی با افزودن پسوند cy(k/q) به اسم γw'n ساخته شده است. اسم γw'n در متون سغدی به معنای «کوتاهی و تقصیر و گناه» متداول است (قریب: همان جا) و خود پیداست که بر روی مادهٔ فعلی -γw ساخته شده که معنای آن «بایستن، لازم داشتن، کمبود داشتن، ضروری بودن» است (قریب: همان جا). پس با توجه به قواعد لغت‌سازی در زبان سغدی ظاهراً در اشتقاق و شیوهٔ ساخت صفت γw'ncy(k) از اسم γw'n تردیدی نیست (دربارهٔ این اسم و صفت نک. Gershevitch, 1954: 154, 157)، که می‌گوید پسوند -ān گاه سازندهٔ اسم مصدر (یا اسم معنی) از مادهٔ مضارع است، مانند γw'n از -γw، jw'n به معنای «زندگی» از -jw به معنای «زیستن» و جز این‌ها. ظاهراً توان فارسی و tuwān پهلوی نیز با معادل این پسوند سغدی ساخته شده‌اند).

حال اگر همین کلمهٔ سغدی را مبنای بحث قرار دهیم، به نظر می‌رسد که بتوانیم به اصل کلمهٔ «گوانجی» نزدیک‌تر شویم. در متون مانوی به زبان اشکانی کلمه‌ای است با املای gw'nyg که آن را gawānīg می‌خوانند و به «مطلوب و خواستنی؛ لازم و مورد نیاز» ترجمه می‌کنند، ضمن آن‌که در بعضی شواهد به‌صراحت معنای «شکوهمند و ارجمند» دارد. این دو معنی را گاه در ذیل دو مدخل جداگانه آورده‌اند (Durkin-Meisterernst, 2004: 166). ورنر زوندرمان (Sundermann, 1973: 103, 123) gawānīg را در بعضی شواهد به

→

«غوانچیک» سغدی یکی تصور کنیم، نمی‌توان سغدی شمرد و کم‌کاربردیِ آن را «برخاسته از روایت‌های راوی یا روایت‌گران فرارودی (ماوراءالنهری)» دانست. «گوانجی» ممکن نیست بازمانده‌ای از «غوانچی» سغدی باشد و آن به سبب وجود «غ» در آغاز کلمهٔ اخیر است که از مختصات زبان سغدی و زبان‌های شرقی ایرانی است که صامت‌های انسدادی واکدار را در آغاز کلمه نیز سایشی می‌کنند. با این حال، پسوند ـجی در «گوانجی»، چنانکه اشاره شد، احتمالاً پسوندی رایج در فارسی مناطق شرقی ایران بوده است و این ما را به لحاظ جغرافیایی به سغد نزدیک می‌کند و می‌دانیم که زبان‌های خراسان با زبان‌های ماوراءالنهر خویشاوندی‌هایی دارند که آنها را نمی‌توان در زبان‌های ایرانی غربی‌تر یافت. السّامی و الاسمی و البلغه نیز در اساس محتوی بر لغات خراسانند و صاحبان هر سه نیشابوری‌اند. قرآن موزهٔ پارس نیز، چنان‌که دکتر علی‌اشرف صادقی به نگارنده راهنمایی فرمودند، خراسانی است.

«ضروری و لازم» ترجمه کرده و آن را با γw'ncyk سابق‌الـذکر و γwnty و γwntq سـغدی به همان معنی و γw'n خوارزمی به معنای «نقص و نیاز» سنجیده است. با این حال، متوجه بوده است کـه در بعضـی عبـارات ماننـد ud bōδistān wisp zanag ud anīž gawānīg dīdan cē/cī ōδ («و همه گونه بوستان و دیگر چیزهای شـکوهمندِ آنجـا») gawānīg البتـه معنای «ضروری و لازم» ندارد و معنای آن «شکوهمند» و «عالی» و «گرانمایه» و نظیر اینها است (نیز نک. لغت‌نامهٔ دیگر کتاب او: Sundermann, 1981). این معنای اخیر در متـون موجود مانوی اشکانی لااقل یک شـاهد دیگـر نیـز دارد و آن در کتـاب گیـان وفـراس اسـت (Sundermann, 1997a: 55) در این عبارت:

pad harwīn dīdan gawānīg: «به هر چهرهٔ شکوهمند (یا زیبا)»

اما اشکال در این اسـت کـه ماننـدِ همـین تعبیـر در چنـد جـا بـا کلمـهٔ gwny'g (و نـه gw'nyg، یعنی gawānīg مورد بحث) بیان شده است. این gwny'g را gōnyāg می‌خوانند و هنینگ حدس زده که gawānīg/gw'nyg بـه معنـای «شـکوهمند» و معـانی مشـابه نیـز احتمالاً گونه‌ای از این gōnyāg/gwny'g است (*apud* Sundermann, 1973: 123). چهار شاهد از این gōnyāg/gwny'g را نقل می‌کنیم تا مقصود هنینگ روشن‌تر شود (سـه شـاهد اول نقل از کتاب بویس، ۱۹۷۵، به ترتیب از صـفحات ۱۱۷ و ۱۹۴، شـاهد چهـارم نقـل از زوندرمان، ۱۳۷۳: ۷۶):

1. ō tō/tū rōšn dahām istāwišn ... narīsaf yazad, gōnyāg/gwny'g dīdan.
«تو را ای نور (یا موجود نورانی) ستایش کنم ... ای ایزد نرسه، ای چهرهٔ زیبا.»
2. gōnyāg/gwny'g ast tō karišn.
«کار تو شکوهمند است.» (در ستایش همان ایزد).
3. gōnyāg/gwny'g arγāw kanīgrošn.
«کنیگ‌روشن[1] زیبای (یا شکوهمند) ارجمند.»
4. mā kē-ž/kī-ž gōnyāgistar/gwny'gystr parmāyāh.
«مباد که کسی زیباتر (یا شکوهمندتر) [از این] تصور کند (= از این زیباتر در وهم نیاید؟)»

---

۱. نام ایزدی است.

از این شواهد باید استنباط کرد که gwny'g و gw'nyg مترادف هم‌اند. در این ظاهراً تردیدی نیست، چون در عبارات بسیار مشابه به کار رفته‌اند. اما این‌که به لحاظ آوایی چگونه ممکن است این دو کلمه گونهٔ یکدیگر باشند معلوم نیست، و اگر در ساخت دستوری این دو کلمه اختلافی نیز باشد، که ظاهراً هست، باز بر نویسندهٔ این سطور آن اختلاف نامعلوم است. این هم که gwny'g را چگونه باید خواند محل سؤال است: آیا باید آن را gōnyāg خواند، چنانکه معمول است، یا چیزی مانند gawanyāg؟ (در هر دو شکل، ساخت آن برای نویسنده مجهول است.)

اما gawānīg، چنانکه گذشت، یک معنای «ضروری و لازم و مورد نیاز» نیز دارد و gawandag/gawendag به معنای «گناه»[1] (به دو املای gwndg و gawyndg؛ قس γwnty و γwntq سغدی در سطور قبل) و ظاهراً frγāw به همین معنی (cf. Durkin-Meisterernst, 2004: 154, 168) هم مؤید آنند. حال پرسش این است که آیا ممکن است این دو یک لغت باشند یا آنکه لفظی مشترک از دو اصل مجزا؟ شاید این دو لغت واحد باشند. اگر γw- سغدی، که مانند «بایستن» فارسی فعل غیر شخصی نیز هست، و مشتقات آن با این کلمه هم‌ریشه باشند، آن‌طور که زوندرمان گفته (نک. سطور قبل)، و از ظاهر هر دو کلمه نیز برمی‌آید، آن گاه می‌توان فرض کرد که از معنای ضرورت و لزوم و مالابدّ و ناگزیری و بایستگی معنای شایستگی و سزاواری جدا شده باشد، چنان‌که «بایستگی» و «بایسته» در فارسی چنین معنایی دارند،[2] مثلاً در این شواهد (نقل از لغت‌نامه، ذیل: «بایسته» و «بایستگی»):

بدین شایستگی جشنی بدین بایستگی روزی ملک را در جهان هر روز جشنی باد و نوروزی

(فرخی)

---

۱. دربارهٔ این کلمه، که در یک شعر اشکانی که هنینگ نشر و شرح کرده (Henning, 1950: 646) به قرینهٔ āstār در مصرع بعد به معنای «گناه» به کار رفته، رجوع شود به همان مقالهٔ هنینگ، یادداشت ۳.

۲. احتمال ضعیف‌تر شاید این باشد که gawānīg از معنای «خواستنی و مورد نیاز و مطلوب»، به نحو ثانوی معنای «خوب» یا «عالی» یا «شکوهمند» گرفته باشد.

ز گـــــنج و بزرگـــــی و شایســـــتگی ز آهســـــتگی هـــــم ز بایســـــتگی

(فردوسی)

هرچنـــد بـــا اصـــل همـــی گـــردد نیـــک و بـــد و نفایـــه و بایســـته

(ناصر خسرو)

چـــو بشـــنید گـــردن‌فـــراز اردشـــیر ســـخن‌هـــای بایســـتهٔ دلپـــذیر

(فردوسی)

اگر بتوان این تحولات معنایی را مبنـا قـرار داد، مـی‌تـوان گفـت کـه gawānīg پهلـوانی (پهلوی اشکانی) چیزی نیست جز صفت نسبی ساخته‌شده با پسوندِ رایجِ -īg بـر روی اسـم gawān*، برابر با γw'n سغدی،[1] بـه معنـای «ضـروری»، و فـرقش بـا γw'ncy(k) در ایـن است که آن کلمهٔ سغدی با یک پسوند رایجِ سازندهٔ صفت نسبیِ سغدی ساخته شـده و ایـن کلمهٔ پهلوانی با یک پسوندِ رایجِ سازندهٔ صفت نسبی در ایرانیِ میانهٔ غربی. به لحاظ معنایی نیز، چنان‌که به اشاره گذشت، به نظر می‌رسد که معنای آن از آنچـه ضـروری و دربایسـت و وجودش لازم و ضروری و لابدّ است به آنچه عزیزالوجود و نـادر و ارجمنـد و گرامـی اسـت تحول یافته است. با این فرض، gawānīg پهلوانی در دو معنی دو لغـت علـی‌حـده نیسـت، بلکه یک لغت است به دو معنی.[2]

اگر این مقدمات پذیرفته شـود، مـی‌تـوان گفـت کـه «گـوانجیِ» شـاهنامه و «گـونجی» السّامی و الاسمی و البلغه نیز با gawānīg پهلوانی یک لغت است، با این فـرق کـه پسـوند «گوانجی» و «گونجی» با پسوند سغدی خویشاوند است؛ پسوندی که ظاهراً جز «میانجی»

---

۱. دورکین‌مایستر ارنست (Durkin-Meisterernst, 2014: 163) پسوند کلمهٔ gawānīg را -ānīg دانسـته و آن را در شمار baγānīg و šabānīg آورده است. از نظر نویسندهٔ حاضر این سخن نادرست است، مگر آنکه شاهد یـا شواهد دیگری از افزوده شدن پسوند -ānīg به مادهٔ فعل به دست آید یا اسمی به صورت gaw بتوان فرض کرد.

۲. احتمال دیگر آن است که gawānīg صفت نسبی باشد از یک اسم gawān* از ریشهٔ -gav به معنای «افزودن» و «بالیدن» (قس fraγāw پهلوانی به معنای «گنج») و معنای آن افزونی و فراوانی یا مانند آن باشد. اگر چنین باشد، باید در متون مانوی اشکانی به دو gawānīg قائل شد که لفظ مشترکند. این فرض محال نیست، اما این gawān* فرضی دیگر پشتوانهٔ γw'n و γwnty و دیگر مشتقات -γw سغدی را نخواهد داشت.

نظیری در ایرانی میانهٔ غربی ندارد و تأکید می‌کنیم که ناحیهٔ رواجش در همان مناطق شرقی ایران بوده است. به‌علاوه، این که gawānīg جز در متون مانوی به زبان پهلوی اشکانی کاربرد نداشته و در متون مانوی به زبان فارسی میانه نشانی از آن نیست[1] درخور توجه است و خبر از محدودهٔ جغرافیاییِ استعمال این مشتقات ریشهٔ -gav در زبان‌های ایرانی می‌دهد. ریشهٔ -gav، با طیف معناییِ «در آرزوی چیزی بودن»، «نیازمند چیزی بودن»، «احتیاج داشتن» و سپس «لازم بودن» و «بایستن» (همچنین به عنوان فعل وجهی) و گاه «خطا کردن» و «گناه کردن» بیشتر در زبان‌های شرقی ایران (سغدی و خوارزمی و ختنی و بلخی، نه همه در معنای واحد) استعمال داشته (نک. Cheung, 2007: 95، و منابع او)، ولی پهلوی اشکانی نیز که با آن زبان‌ها خویشاوندی‌های لغوی و آوایی دارد، از آن بی‌نصیب نمانده است.[2]

چنین است نظر نگارنده دربارهٔ gawānīg پهلوانی و «گوانجی» شاهنامه و «گرانجیِ» نسخهٔ موزهٔ قرآن پارس (که به شرط آنکه ضبط نسخه درست نقل شده باشد، به نظر نگارنده چیزی نیست جز تصحیف «گوانجی»)، مادام که رأی بهتری دربارهٔ آنها عرضه نشود. «گوانجی» شاهنامه، به این ترتیب، جز ضبط اغلب نسخه‌های شاهنامه و مؤیّدات سه فرهنگ نیشابوری، السّامی و الاسمی و البلغه، و بعضی فرهنگ‌های متأخرتر، پشتوانهٔ

---

۱. در یک متن مانوی به زبان فارسی میانه که زوندرمان نشر و شرح کرده (Sundermann, 1997b) کلمه‌ای به املای gw'nyšn آمده که زوندرمان آن را به قید احتمال اسم مصدری ساخته‌شده بر روی مادهٔ سببی از مادهٔ مضارعِ فرضیِ -gw مورد بحث در این مقاله دانسته است. این کلمه در آن متن همراه با wišōbišn به معنای «تباهی و زوال» به کار رفته و حدس اول زوندرمان در همان مقاله (ص ۲۶۵) که این کلمه صورتی از gugānišn به معنای «نابودی» یا تصحیف آن است بی‌تردید معقول‌تر و محتمل‌تر است. تا شاهدی به دست نیاید، به نظر نویسندهٔ این سطور مشتقات ریشهٔ -gav به معنای «نیاز داشتن» و دیگر معانی مذکور در متن مقاله در زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی منحصر است به زبان پهلوی اشکانی. بدین ترتیب، مدخل gw'nyšn در فرهنگ متون مانوی دورکین‌مایستر ارنست (Durkin-Meisterernst, 2004: 166) نیز به ظن قریب به یقین اعتبار خود را از دست می‌دهد.

۲. ظاهراً نالازم است که یادآوری کنیم این ریشه ریشه‌ای جدا از ریشهٔ -gav به معنای «افزودن» (لازم و متعدی) است.

دیگری نیز در زبان‌های ایرانی میانه می‌یابد. با این همه، نسبت آوایی و دستوری میان gw'nyg و gwny'g پهلوانی، که فهم آن می‌تواند مسئله را روشن‌تر کند، همچنان مبهم باقی می‌ماند.

## منابع


- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۹). یادداشت‌های شاهنامه. تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خانلری، پرویز (۱۳۶۵). تاریخ زبان فارسی، ج ۲. تهران: فردوس.
- دهخدا، علی‌اکبر، و دیگران (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران (دورهٔ جدید).
- رواقی، علی (۱۳۵۵ [= ۲۵۳۵] الف). واژه‌های ناشناخته در شاهنامه. دفتر دوم، تهران.
- ـــــــــــ (۱۳۵۵ [= ۲۵۳۵] ب). قرآن موزهٔ پارس. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ـــــــــــ (۱۳۸۰). «شاهنامه را چگونه باید خواند؟ (۲)». نامهٔ انجمن، ش ۲: ۱۷-۳۸.
- ـــــــــــ (۱۳۸۱). ذیل فرهنگ‌های فارسی. تهران: هرمس.
- ـــــــــــ (۱۳۹۰). فرهنگ شاهنامه. تهران: فرهنگستان هنر.
- شفیعی کدکنی (۱۳۷۵). تعلیقات بر مختارنامه. تهران: سخن.
- عبدالقاهر بغدادی (۱۳۸۲). لغت شاهنامه. به تصحیح کارل زالمان، به ترجمه و شرح علی رواقی و توفیق هاشمی سبحانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۰-۱۹۷۱). شاهنامه. به تصحیح یوگنی برتلس و دیگران. مسکو: انستیتو خاورشناسی آکادمی علوم روسیه.
- ـــــــــــ (۱۳۸۹). شاهنامه، به تصحیح جلال خالقی مطلق (با همکاری محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی). تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ـــــــــــ (۱۳۹۴)، شاهنامه. به تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: سخن.
- قاسمی، مسعود (۱۳۸۵). «لغات نسخه‌های فرهنگ السّامی فی الاسامی». نامهٔ پژوهشگاه (تاجیکستان)، ش ۱۱-۱۲: ۵-۲۰.
- ـــــــــــ (۱۳۹۶ [۱۳۹۸])، ویژگی‌های لغوی و زبانی کهن‌ترین دستنویس فرهنگ البلغة المترجم (با نگاهی به دستنویس‌های دیگر و چاپ حروفی آن)، ضمیمهٔ ۱۲ گزارش میراث. تهران: میراث مکتوب.

ـ قریب، بدرالزمان (۱۳۷۴)، فرهنگ سغدی. تهران: فرهنگان.
ـ محمدحسین خلف تبریزی (۱۳۵۷). برهان قاطع. به تصحیح و حواشی محمد معین. تهران: امیرکبیر.
ـ معین، محمد (۱۳۵۷). حواشی بر برهان قاطع ← محمدحسین خلف تبریزی.
ـ میدانی، ابوسعد سعید بن احمد (۱۳۸۲). الاَسمی فی الاسماء. به تصحیح جعفرعلی امیدی نجف‌آبادی، ۲ ج. تهران: اسوه.
ـ نوشین، عبدالحسین (۱۹۷۱). سخنی چند دربارهٔ شاهنامه. مسکو: ادارهٔ انتشارات دانش شعبهٔ ادبیات.

- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Téhéran-Liège: Brill.
- Cheung, J. (2007). *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden: Brill.
- Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout: Brepols.
- Durkin-Meisterernst, D. (2014). *Grammatik des Westmitteliranischen*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Gershevitch, I. (1954). *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford: Blackwell.
- Henning, W. B. (1950). "A Pahlavi Poem," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, pp. 641-648.
- Sundermann, W. (1973). *Mittelpersische und partische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Sundermann, W. (1981). *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Sundermann, W. (1997a). *Der Sermon von der Seele*, Turnhout: Brepols.
- Sundermann, W. (1997b). "Ein weitere manichäischer Beichttext aus Turfan," *Altorientalische Forschungen* 24/2, pp. 259-267.

آینهٔ میراث

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۵۱-۷۹

# منظومهٔ خُنگارنامه، سرودهٔ ۸۷۸ق:
# منبعی مهم در تاریخ عثمانی، ظهور مشعشعیان، تاریخ هرمز و بحرین، سلاطین قره‌قویونلو و آق‌قویونلو

علی صفری آق‌قلعه*

**چکیده**

منظومهٔ خنگارنامه یا خوانگارنامه سرودهٔ میرعلی بن مظفّر طوسی، متخلّص به «معالی» و «میر معالی» در سال ۸۷۸ق به پادشاه عثمانی، سلطان محمّد فاتح پیشکش شده است. خنگارنامه از منابع مهمّ فارسی در تاریخ عثمانی و تاریخ برخی از سلسله‌های ایران و بین‌النّهرین، مانند آق‌قویونلوها و قراقویونلوها و همچنین برخی حکومت‌های محلّی، مانند مشعشعیان و حاکمان هرمز و بحرین است، امّا به دلیل اطّلاعات ناقصی که در فهرست‌نویسی نسخهٔ منحصربه‌فرد آن ارائه شده، تاکنون در پژوهش‌های مرتبط با تاریخ ایران مورد توجّه قرار نگرفته است. در این مقاله به شناساندن سراینده، ویژگی‌های متن و اطّلاعات تاریخی و اجتماعی و زبانی مندرج در آن پرداخته شده است.

**کلیدواژه‌ها:** خنگارنامه، میرعلی بن مظفّر طوسی، میر معالی، سلطان محمّد فاتح، تاریخ عثمانی، تاریخ ایران، مشعشعیان، آق‌قویونلوها، قراقویونلوها، هرمز، بحرین، تلفّظ‌های عامیانه

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷

* پژوهشگر متون و نسخه‌شناس/ alisafari_m@yahoo.com

**مقدمه**

کوتاهی در فهرست‌نویسی نسخه‌های خطّی، از مهم‌ترین عوامل وارد نشدن برخی از متون به چرخهٔ پژوهش‌ها و، در نتیجه، خروج اطّلاعات آن‌ها از دسترس پژوهشگران است. یکی از متونی که تاکنون به‌درستی شناسایی نشده، اثری منظوم در اوزانِ مختلفِ قالب مثنوی[۱] با نام خنگارنامه[۲] یا خوانگارنامه[۳] سرودهٔ میرعلی[۴] بن مظفّر طوسی متخلّص به «معالی» یا «میر معالی»[۵] است که در سال ۸۷۸ق[۶] به پادشاه عثمانی سلطان محمّد فاتح (حک ۸۴۸-۸۸۶ق) پیشکش شده است.[۷] نام اثر که در متن به هر دو صورت فوق‌الذّکر ضبط شده، به احتمال بسیار، برگرفته از واژهٔ «خواندگار»، لقب عامّ پادشاهان عثمانی است.

تنها نسخهٔ شناخته‌شدهٔ این اثر (به نشانی H 1417 کتابخانهٔ موزهٔ طوپقاپی‌سرایی [استانبول]) همان نسخهٔ پیشکش‌شده به محمّد فاتح است.[۸] نسخه را فهمی ادهم قرطای[۹] در خلال معرّفی نسخه‌های فارسی کتابخانهٔ موزهٔ طوپقاپی‌سرایی به اختصار شناسانده و صرفاً نوشته که موضوع خنگارنامه، شرح لشکرکشی‌ها، سفرها و پیروزی‌های سلطان محمّد

---

۱. سراینده جز کاربرد چند وزن مثنوی، سروده‌هایی در قالب غزل و قصیده را نیز در جای جای اثر گنجانده است؛ چنانکه در قصیده‌ای در آغاز، تخلّص او دیده می‌شود: «بنده معالیست به دعا در پناه شاه | دایم حیات شاه ورا مدّعا بُوَد» (گ ۵پ).

۲. به این شکل در این بیت آمده: «مفصّل نوشتم نود داستان | به خنگارنامه به نظم روان» (گ ۷۰پ).

۳. نام اثر به این شکل در این بیت آمده: «به خوانگارنامه مرا افتخار | چنانست که عمری در او روزگار» (گ ۴پ).

۴. البته سراینده خود در چند جا اشاره کرده که نامش «شادی» است؛ برای نمونه: «بگفتم شیخ را از تابعانم | غلام عشقم و شادیست نامم» (۱۵۲پ). و نمی‌دانیم مقصودش چیست.

۵. برای جایگاه‌های درج هر دو تخلّص او نک. ۱۵ پ، ۴۲ر، ۵۶ر، ۶۲پ، ۶۶ر.

۶. در این بیت: «هشصد و هفتاد و هشت اندر محرّم شد تمام | این کتاب از فیض حق و الله اعلم بسلام» (گ ۱۶۸ر).

۷. در جای‌جای متن به محمّد فاتح اشاره شده است؛ مثلاً در این ابیات: «محمّد شهنشاه ابن مراد | به جنگ حسن در زمین فرات» (۵۶ر؛ مشکل قافیه مربوط به متن است)؛ «بگفتم به عدل و به انصاف و داد | بگفتا محمّد شه ابن مراد» (گ ۱۱۵پ).

۸ . در فهارس مشترک و منابع مورد رجوع ما فقط همین نسخه شناسانده شده است (قره‌بلوط، بی‌تا: ۲۲۰۴).

9 . Fehmi Ethem Karatay (1888-1968).

فاتح است (Karatay, 1961: 59).[۱] دیگران هم کـه نسـخه را ندیـده بودنـد، نـاگزیر همـان نوشتهٔ قرطای را نقل کرده‌اند (برای نمونه نک. ریاحی، ۱۳۶۹: ۱۴۵). در مقالـهٔ حاضـر، بـه این نکته خواهیم پرداخت که فقط بخشی از خنگارنامه به رویدادهای سلطنت محمّد فـاتح اختصاص یافته و حجم قابل‌توجّهی از آن، شامل تاریخ سلسله‌های حاکم در ایـران و ضـمناً دارای اطّلاعات ارزشمند جغرافیایی و اجتماعی از ایران در میانهٔ سدهٔ نهم اسـت. در ادامـه، به وجوه اهمیّت خنگارنامـه و اطّلاعـات تـازهٔ آن پرداختـه می‌شـود و سـپس از آگاهی‌هـای موجود دربارهٔ زندگی و شخصـیّت میرمعـالی سـخن خواهـد رفـت و در پایـان، فهرسـتی از مطالب تاریخی مندرج در خنگارنامه ارائهٔ خواهد شد.

## وجوه اهمیّت خنگارنامه

مهم‌ترین وجه اهمیّت خنگارنامه اطّلاعات تـاریخی آن اسـت، امّـا چنانکـه خـواهیم دیـد، اطّلاعات اجتماعی و زبانی آن نیز قابل‌توجّه و نیازمند بررسی است. برای نمونـه، در جـایی که راجع به فتح جزیرهٔ ایقری‌بوز (/ اغرباز/ اَغریبـوز)[۲] در سـال ۸۷۵ق بـر دسـت لشـکریان محمّد فاتح گفتگو به میان آمده، از کاربرد طوب[۳] و در جای دیگـر از طـوب و دارو[۴] سـخن رفته که از کهن‌ترین گزارش‌های فارسی دربارهٔ کاربرد توپ جنگی در سرزمین‌های اسـلامی است. یا در هنگام گفتگو از سفر به مصر، از قلندرخانهٔ دمیاط[۵] یـاد شـده (۱۵۱ر-۱۵۱پ).

---

۱. برای ترجمه‌مانندی از نوشتهٔ قرطای نک. اصفهانیان، ۱۳۵۱: ۳۰۴-۳۰۵.

۲. جزیره‌ای یونانی در دریای اژه است که از سال ۸۷۵ق به تصرّف حکومت عثمـانی درآمـد و تـا سـال ۱۸۱۹ م در اختیار آنان بود (دربارهٔ جزیره و تاریخ آن نک. خسروشاهی، ۱۳۷۹؛ دربارهٔ فتح آن نک. اوزون‌چارشـیلی، ۱۳۶۸ [ب]: ۳۸-۴۲).

۳. در این ابیات: « یکی طوب در وی بینداختند | که بنیاد گبران برانداختند» (گ ۱۰ پ)؛ «نعرهٔ طوب از درون بحـر می‌آمد برون | آنچنان کز هیبت او کوه گشتی سرنگون» (گ ۱۸۰پ).

۴. در این ابیات: «کشیدن طوب از قلعهٔ خرشنه به جانب قره‌حصار: شهنشاه سلطان‌محمّد چنان | بجمبید و گفتا کـه باید روان || ز تخت خرشنه کشیدن تمام | ز طوب و ز دارو بـوجهی نظـام» (گ ۲۵ر). در اینجـا مقصـود از دارو، موادّ آتش‌زایی است که توپ را با آن آتش می‌کردند.

۵. نسخه: «دیمیات».

همچنین به کاربرد جسر (پل معلّق بر کشتی‌ها) در برخی از جنگ‌ها اشاره شده است. سیاه پوشیدن در سوگ به جای کبودپوشی نیز از مواردی است که در متن ما دیده می‌شود.[۱] در بخش ویژگی‌های زبانی، به برخی از واژه‌های کم‌کاربرد و برخی ابزار و جنگ‌افزار اشاره خواهیم کرد؛ امّا از جمله مطالب تاریخی می‌توان این موارد را یاد کرد.

## کهن‌ترین گزارش دربارهٔ مشعشعیان

از مهم‌ترین بخش‌های اثر، اطّلاعاتی دربارهٔ سیّد محمّد بن فلاح معروف به مشعشع (سدهٔ ۹ ق) و ورود او و فرزندانش سلطان‌علی و شهزاده محسن[۲] به جریان‌های سیاسی سدهٔ نهم است. اساس حکومت مشعشع بر پایهٔ خدعه و دورویی بوده است، چنانکه در برابر عامّهٔ مردم ادّعای مهدویّت می‌کرد، امّا در برابر قدرت‌های بالاتر ـ مانند حکّام آق‌قویونلو و قراقویونلو ـ ضمن کتمان این ادّعا، آن را به‌صورتی دیگر مطرح می‌کرد (کسروی، ۱۳۳۰: ۲۳-۲۸). اتّکاء مشعشع به نیروهای قومی و قبیله‌ای بود و با یاری آن‌ها مناطق گوناگون را اشغال، و هزینهٔ لشکرکشی‌هایش را از راه غارت همان مناطق تأمین می‌کرد. گزارش‌هایی که دربارهٔ جابجایی‌های فراوان مشعشعیان و سکونت کوتاهشان در مناطق اشغالی در متون ثبت شده، نشان می‌دهد که ظاهراً ساختار حکومت و نبردهای آن‌ها چریکی بوده است.[۳] درگیری‌های سلسله‌های تیموری و آق‌قویونلو و قراقویونلو برای دستیابی به مناطق گوناگون

---

۱. در این ابیات: «در لباس تعزیت رفت او سیاه | می‌کشیدی آه بس از جایگاه || گفت با خاصان که بر درگاه شاه | تعزیت دارند خلقی در سیاه» (۱۷۳پ)؛ «چون وزیر از در درآمد در سیاه | شاه افتادند و رو بر خاک راه» (گ ۱۷۱پ)؛ «پرده اندر سر کشیدندی سیاه | از برای خاطر خان پادشاه ... تن محقّر کردن و در سر سیاه | در فراق مصطفی چون خاک راه» (گ ۱۷۲ر)؛ «دید عالم را سیاه اندرکشید | صور [نسخه: سور] ماتم تا ثریّا دردمید» (گ ۱۷۲پ).

۲. نسب مشعشعیان در ادوار بعدی، عمدتاً به همین شهزاده محسن (محسن بن محمّد بن فلاح) می‌رسید.

۳. در تذکرهٔ شاه طهماسب صفوی هم آمده که در هنگام رهسپاری لشکر عظیم عثمانی به سوی ایران، شاه طهماسب از این شیوه برای رویارویی با دشمن بهره می‌برد. ترکان (ازجمله غزها) هم در قرون متمادی همین شیوه را برای غارت ماوراءالنّهر و خراسان در پیش گرفته بودند.

نیز به آن‌ها مجال نمی‌داد تا وقت خود را صرف نیرویی مانند مشعشعیان کنند که هنوز خطر چندانی برای آن‌ها نداشت.

مشعشع که به‌ظاهر با مبانی اعتقادی تشیّع اثنی‌عشری کار خود را آغاز کرده بود[۱]، توانست همراهی برخی قبایل عرب بین‌النّهرین و مناطق دیگر را جلب کند، امّا پس از دستیابی به قدرت، چهرهٔ واقعی او تا حدودی نمایان شد. نوشته‌های بر جای ماندهٔ او در کتابی با نام کلام المهدی گرد آمده است (نک. سپس). او در نامه‌هایی مندرج در این کتاب که به برخی مخاطبانش نوشته، خود را نمایندهٔ امام زمان دانسته است[۲]، امّا قرائن گوناگون ـ از جمله نام همان کتاب ـ نشان می‌دهد که او خود را مهدی موعود می‌دانسته و پیروانش هم بر این باور بوده‌اند. اتّفاقاً در خنگارنامه به ادّعای مهدویّت او اشاره شده[۳] که ظاهراً کهن‌ترین اشارهٔ متون به ادّعای اوست. مشعشع با این نظریه، عملاً برای خود قائل به نوعی ولایت با اختیاراتی تام بود و به همین دلیل خود را مجاز به هر کاری می‌دانست، چنانکه در دورهٔ خود او، پسرش سلطان‌علی که بخش نظامی و اجرایی حکومت را در دست داشت، به غارت خزینهٔ بارگاه امام علی(ع) و راهزنی از قافلهٔ حجّاج و کشتار مردمان شهرهای تصرّف کردهٔ خود دست یازید.

حکومت مشعشعیان از آغاز سدهٔ دهم و پس از قدرت‌گیری صفویان در ایران رو به زوال نهاد، و به همین دلیل، منابع مکتوب چندانی توسّط خود آنان پدید نیامده و دیگر مورّخان آن دوره هم چندان به آنان نپرداخته‌اند. تا جایی که می‌دانیم، فقط در دو اثر سدهٔ نهم اطّلاعاتی

---

۱. برای نمونه در چند موضع از نامه‌های مندرج در کلام المهدی به همین باور اشاره شده (نسخهٔ ۱۰۲۲۲ مجلس، گگ ۳۲۰پ، ۳۳۷ر، ۳۴۹ر) امّا چنانکه کسروی نیز اشاره کرده، ادّعای مهدویّت مشعشع با اصول تشیّع اثنی‌عشری و به‌ویژه زنده بودن امام مهدی(عج) در تناقض است (کسروی، ۱۳۳۰: ۲۲).

۲. برای نمونه در پایان یک نامه آورده: «... قوله تعالی ا کان للناس عجباً ان اوحینا الی رجل منهم. اشارة الی الولی القائم مقام النّبوّة فی الدّرجة الثّانیة کما قام الصّالحون عن الانبیاء و المرسلین و کما قام هذا السّیّد (یعنی خود مشعشع) بالنّیابة مقام ثانی عشر الائمّة علیهم السّلام» (گگ ۲۶۹پ-۲۷۰ر).

۳. در این بیت: «همی‌گفت مهدی منم در زمان | که باشد به غیرِ من اندر جهان» (گ ۱۰۹ر). قاضی نورالله نیز تصریح کرده که مشعشع دعوی مهدویّت کرد (شوشتری، ۱۳۵۴: ۳۹۵/۲).

دربارهٔ مشعشعیان درج شده است: ۱. کتاب کلام المهدی که مجموعه‌ای از آثار کوتاه و نامه‌های سیّد محمّد مشعشع است که اگرچه در آن‌ها محتاطانه به یادکرد عقایدش پرداخته، امّا جزئیّات اندیشهٔ او را می‌توان از همین اثر به دست آورد[۱]. در کلام المهدی چند نامه خطاب به امیر پیرقلی نوشته شده و کسروی بر این باور است که او باید همان پیربوداق باشد (کسروی، ۱۳۳۰: ۲۴، ۳۰ و...) و اصولاً پیربوداق به دلیل اعتقادات شیعی، از حرکات مشعشع چشم‌پوشی می‌کرد[۲]؛ هرچند که مطابق متن ما، ملک‌زاد کُرد (از همدستان پیربوداق) یکی از لشکریان خود را برای تیر انداختن به سلطان‌علی گسیل کرد و پس از حصول نتیجه، به پیربوداق پیام داد که سلطان‌علی در حال احتضار و زمان برای نبرد مناسب است؛ درنتیجه پیربوداق لشکری را برای جنگ با مشعشعیان فرستاد. سلطان‌علی که زمین‌گیر شده بود، برادرش محسن را جانشین خود کرد و با ده‌هزار لشکری عازم نبرد شد، امّا مشعشعیان شکست خورده، سلطان‌علی کشته و برخی سردارانش اسیر شدند. ۲. دومین منبع، کتاب التّاریخ الغیاثی اثر عبدالله بن فتح‌الله البغدادی معروف به غیاث (زنده در ۸۹۱ق) است که آن را در سال ۸۸۳ق به انجام رسانده و در دو جا از بخش منتشر شدهٔ اثر ـ که شامل مطالبی مرتبط با دورهٔ مورد نظر ما است ـ اختصاراً به مشعشعیان اشاره کرده است (غیاث، ۱۹۷۵: ۲۷۳-۲۷۶ و ۳۹۰)[۳].

---

۱. بخش‌های این اثر در مقاطع زمانی مختلف پدید آمده، چنانکه در نخستین اثر مندرج در متن ـ که ظاهراً حاشیه‌ای بر کتابی دربارهٔ تاریخ زندگی ائمّهٔ اثنی‌عشر است ـ به سال ۸۵۵ق به‌عنوان تاریخ تدوین آن تصریح شده (نسخهٔ ۱۰۲۲۲ مجلس، گ۴ر) و در پایان اثر نیز سوادِ چند نامه به امیر پیرقلی کتابت شده که یکی مورّخ ۸۶۲ق بوده است. کسروی بسیاری از مندرجات کلام المهدی را در آغاز تاریخ پانصدسالهٔ خوزستان ترجمه و بازنویسی کرده است.

۲. اگر حدس کسروی دربارهٔ مخاطب نامه‌ها درست باشد، می‌توان نتیجه گرفت که ظاهراً تداوم حکومت مشعشعیان در سدهٔ نهم، بی‌ارتباط با پشتیبانی قدرت‌های غالب منطقه یا تساهل آن‌ها نبوده است. این حدس از آنجا تقویّت می‌شود که اصولاً مشعشعیان در محدودهٔ حکومت پیربوداق فعّالیّت می‌کردند، چنانکه مطابق التّاریخ الغیاثی، پیربوداق در حدود سال ۸۶۴ق از شیراز به شوشتر راهی شد (غیاث، ۱۹۷۵: ۳۱۶) امّا خبری از برچیدن بساط مشعشعیان توسّط او در جایی ثبت نشده است.

۳. کتاب تاریخ غیاثی در دسترس قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ق) بوده و او با تصریح به استفاده از آن، اطّلاعات ←

جز این دو اثر سدهٔ نهم، در احسن‌التّواریخ (نگاشتهٔ ۹۸۵ق) نیز ذیل شرح رویدادهای سال ۸۵۸ق به استیلای سیّد محمّد بن فلاح بر حویزه (= هویزه)، دزفول، ششتر و جنگ‌های او و استفاده از کتاب استادش ابن فهد در علوم غریبه و ادّعای او مبنی بر اینکه پیشرو[1] امام مهدی عج است و ایشان به‌زودی ظهور می‌کنند، اشاره شده و اینکه جهانشاه قراقویونلو (حک ۸۴۳-۸۷۲ق) علی شکربیگ را به جنگ او فرستاد امّا پس از چندی، او را برای جنگ با اوزون‌حسن (حک ۸۶۱-۸۸۲ق) بازگرداند (روملو، ۱۳۸۴: ۵۲۴-۵۲۶).[2] همچنین در ذیل وقایع سال ۸۸۶ق مطالبی دربارهٔ فرمان یعقوب بن اوزون‌حسن (حک ۸۸۳-۸۹۶ق) به بایندربیگ برای قلع و قمع محمّد فلاح و طایفهٔ مشعشع آمده است که پس از آن بایندربیگ به قصد استقلال در سلطنت، از فرمان او سرپیچی کرد (روملو، ۱۳۸۴: ۸۳۸ و ۸۴۱). پس از آن نیز در ذیل رویدادهای سال ۹۰۹ق به رفتن یعقوب جان بیگ و سلطان مراد نزد سیّد محمّد فلاح اشاره شده است[3] (روملو، ۱۳۸۴: ۹۹۱). یعنی در سه منبعی که تا پایان سدهٔ دهم در اختیار داریم، تنها اشاراتی به تاریخ مشعشعیان دیده می‌شود.

تنها کتابی که اختصاصاً به تاریخ مشعشعیان پرداخته و نگاشتهٔ یکی از حاکمان مشعشعی است، الرحلة المکیّة نام دارد. این کتاب که اثری متأخّر است، اندکی پس از سال

→

مشعشعیان را از همان‌جا در مجالس المؤمنین نقل کرده است (شوشتری، ۱۳۵۴: ۲/۳۹۵-۴۰۲)؛ امّا ظاهراً به نقد منابع خود نپرداخته، زیرا در یک جا ظهور محمّد بن فلاح را در سال ۸۴۰ق پس از مناظرهٔ شیخ احمد بن فهد حلّی با علمای بغداد به ترغیب میرزا اسپند بن قرایوسف قراقویونلو (حاکم محلّی در بغداد و نواحی؛ د ۸۴۸ق) دانسته، امّا در ذیل یادکرد سادات مشعشع، ظهور او را در سال ۸۲۸ق ثبت کرده است.

۱. واژهٔ پیشرو ظاهراً در جایگاه یادشده، معنای جلودار و پیش‌قراول لشکر را دارد. این واژه در برخی لغتنامه‌های کهن عربی به فارسی (مانند مقدّمة‌الادب) در برابر واژهٔ «مقدّمه» آورده شده که یکی از معانی آن طلیعه و پیشرو لشکر است.

۲. از مطالب مندرج در مجالس‌المؤمنین می‌توان دریافت که مأخذ دیگر قاضی نورالله شوشتری در شرح حال مشعشعیان، همین بخش احسن التّواریخ بوده است.

۳. قاعدتاً این سیّد محمّد نباید همان مؤسّس فرقهٔ مشعشعیان باشد، امّا در میان حکومتگران بعدی این سلسله، تا سدهٔ یازدهم شخصی به نام محمّد نمی‌شناسیم.

۱۱۲۸ق به زبان عربی نوشته شده و رویدادهای این فرقه را از آغاز تا تاریخ فوق‌الـذّکر در بـر دارد. این اثر همراه با اضافاتی در اوایل سدهٔ ۱۳ ق به زبان فارسی ترجمه شده و به چاپ هم رسیده است (جزایری، ۱۳۹۶) که یکی از مهم‌ترین منابع، به‌ویژه دربارهٔ رویدادهای متـأخّر مشعشعیان به شمار می‌آید.

با توجّه به تاریخ تألیف خوانگارنامه در سال ۸۷۸ق می‌توان دانست که اکنـون مـتن مـا کهن‌ترین مرجع شناخته‌شده دربارهٔ مشعشعیان اسـت کـه در برخـی از مواضـع، اطّلاعـات منحصربه‌فرد یا مطالب بیش‌تری نسبت به متون پیشین دارد. مثلاً اشاره به اسـتفادهٔ مشعشـع از کتاب استادش ابوالعبّاس احمد بن محمّد بن فهد الحلّی (۷۵۷-۸۴۱ق)[1] در علوم غریبه که میرمعالی از آن با نام «کتابِ جفر» یاد کرده است. منابع ادوار بعدی به این کتـاب اشـاره کرده‌اند[2] و شیخ آقابزرگ طهرانی در ذیل یادکرد استخراج الحـوادث ابـن فهـد الحلّـی، آن را همان کتاب مورد استفادهٔ محمّد بن فلاح دانسته است (طهرانـی، ۱۴۰۳: ۲۱/۲).[3] از دیگـر موارد مهمّ متن ما اینکه شاهزادهٔ قراقویونلو الوند بن اسکندر بن قرایوسـف در دورهٔ عمـویش جهانشاه (حک ۸۳۷-۸۷۲ق) به سوی جزایر و محدودهٔ حکومت مشعشعیان رهسپار شـد و مورد استقبال سلطان‌علی بن محمّد بن فلاح قرار گرفت و این دو تن با یکدیگر بسـیار انـس گرفتند و الوند، مدّت چهار مـاه نـزد سـلطان‌علی مانـد (۱۱۸ر-۱۲۲ر). ایـن آگـاهی تأییـد می‌کند که مشعشـعیان از همراهـی و پشـتیبانی برخـی از شـاهزادگان قراقویونلـو برخـوردار بودند.

## اطّلاعات تاریخی دربارهٔ هرمز و بحرین

از دیگر مطالب تاریخی مهمّ متن ما، رویدادهای مربوط به بحرین و هرمز است که با توجّـه

---

۱. نکتهٔ جالب‌توجّهی که کسروی (۱۳۳۰: ۹) نیز به آن اشاره کرده این است که شاگرد دیگر ابن‌فهد یعنی سیّدمحمّد نوربخش کمابیش در همان دوره (سال ۸۲۶ق) ادّعای مهدویّت کرد.

۲. برای نمونه نک. روملو، ۱۳۸۴: ۵۲۵؛ جزایری، ۱۳۹۶: ۵-۶.

۳. از ابن‌فهد آثاری بر جای مانده که شماری از آن‌ها چاپ شده، امّا از استخراج الحوادث تاکنون نسخه‌ای گـزارش نشده است.

به کمبود اطّلاعات تاریخی در این زمینه، اهمیّت بسیاری دارد. در یک جا به تخت بحرین و هرمز زیر حکومت توران‌شاه و وزیر او طیفور اشاره شده (۷۰پ-۷۲پ) و در جای دیگر به اینکه الوند بن اسکندر بن قرایوسف از نزد عمویش جهانشاه راهی هرمز شد و توران‌شاه با شنیدن لشکرکشی الوند، اعیان درگاهش را نزد او فرستاد و پس از گفتگوهایی، با فرستادن پیشکش، او را متقاعد ساختند که از حمله صرف نظر کند (۱۱۵پ-۱۱۸پ). با توجّه به دورهٔ مورد نظر در متن ما، این پادشاه هرمز باید فخرالدّین توران‌شاه بن قطب‌الدّین (حک ۸۴۱-۸۷۵ق)[1] باشد. باز در جای دیگر خنگارنامه اشاره شده که پادشاه لحسا به نام اجود بن شهریار[2]، شخصی به نام زینل زرّین‌قبا را به ایلچی‌گری نزد تورانشاه فرستاد و خراج قطیف را درخواست کرد و پس از مذاکراتی، قرار بر این شد که سالیانه صدهزار درهم/دینار[3] از مالِ قطیف به اجود بن شهریار بفرستند و اینکه زینل زرّین‌قبا به لحسا بازگشت و قرار را به پادشاه اعلام کرد، امّا در این اثناء اجود بن شهریار درگذشت و حکومت آن منطقه به زینل زرّین‌قبا رسید (۱۳۱ر-۱۳۷پ).

ذکر این نکته اهمیّت دارد که در کلام المهدی نامه‌ای نسبتاً بلند به شخصی با خطابِ «السّلطان تورانشاه» نوشته شده است[4] که به احتمال بسیار باید همین تورانشاه مورد بحث ما باشد. مشعشع در نامه نوشته که به مردمان پیرامونش فرموده تا شماری از احکام و مسائل

---

۱. دربارهٔ نزاع او با برادرش بر سر حکومت در سال‌های ۸۴۰-۸۴۱ق و دخالت تیموریان در این رویدادها، نک. سمرقندی، ۱۳۸۳: ۴۶۴-۴۶۷ و ۴۷۳-۴۷۶. سمرقندی در یادکرد سفر هندوستان در سال ۸۴۵ق نیز اشاره کرده که در هرمز به خدمت والی آنجا فخرالدّین تورانشاه رسید (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۵۱۳). اشارهٔ دیگری هم به او و جانشینانش در الضّوء اللامع لاهل القرن التّاسع دیده می‌شود (سخاوی، ۱۴۱۲: ۴۵/۳). با سپاس از دکتر محمّدباقر وثوقی برای رهنمونی به این منابع.

۲. چنانکه دکتر وثوقی به نگارنده یادآور شدند، این شخص باید اجود بن زامل بن جبر (۸۲۱-۹۱۲ق) از حکّام بحرین باشد (نک. نیمدهی، ۱۳۹۴: ۳۹۰).

۳. واحد در متن یاد نشده است.

۴. آغاز نامه چنین است: «امّا بعد فیعلم السّلطان تورانشاه انّا نحن الیوم بخیرٍ کما یسُرّ الصّدّیق و یغمّ العدوّ بحمد الله ...».

دینی را رعایت کنند[۱] و در همانجا به عقیدهٔ اثنی‌عشری خود اشاره کرده است. سپس با اشاره به افزایش ظلم در سرزمین‌های اسلامی، در پایان نامه نوشته که: «فلاجل هذا وجب فی الحکمة ظهور مهدیٍّ من وُلد الرّسول یرفع الظّلم و الجور و ینشر ولاته فی الارضین و یجمع الملک و المذاهب علی قانون القرآن ...» (نسخهٔ ۱۰۲۲۲ مجلس، گ ۳۴۶پ-۳۵۱ ر). نمی‌دانیم این نامه به چه منظور نوشته شده است. آیا پاسخ به مؤاخذه یا پرسشی یا دعوت به باوری بوده است؟

## ارزش ادبی و مسائل زبانی خنگارنامه

منظومهٔ خنگارنامه علی رغم اشتمال بر اطّلاعات تاریخی و اجتماعی ارزشمند، از دیدگاه ادبی بسیار ضعیف و پر از مشکلات وزن، قافیه و حتّی مشکلات املایی فراوان است. خودِ میرمعالی در قصیده‌ای در اوایل متن (۴۱پ) گفته که به شاعری مشتهر نبوده و صرفاً اشارتی غیبی او را بر آن داشت تا خنگارنامه را بسراید:

گر زانچه نیست بنده مشهّر به شاعری — امّا ز غیب اشارتم آمد که آشکار
القاب هفت کشور و فتح شه زمان — سلطان محمّد آن شه غازیّ کامکار
آور به نظم و نثر که مِن بعد در جهان — قایم ظهور اوست به معنیّ ذوالفقار

یکی از ویژگی‌های زبانی خنگارنامه، کاربرد صورت‌های گفتاری (مانند: بجمبید/بجنبید؛ کله‌خول/کله‌خود) در خلال ابیات است، به‌گونه‌ای که می‌توان گمان برد میرمعالی این موارد را شنیداری آموخته و با صورت نوشتاری آن‌ها آشنا نبوده است. برای نمونه، در برخی از

---

۱. مشعشع در نامه به احکام مورد نظرش اشاره کرده و بعضاً مواردی بدیهی و ابتدایی را توضیح داده که معمولاً در نامه‌ای خطاب به یک پادشاه، توهین‌آمیز است و این نشانگر ناآشنایی او با قواعد خطاب با پادشاهان است. حتّی یادکرد این موارد نیز نشانگر نوعی خامی است؛ چنانکه به قول کسروی: «با همهٔ لاف‌هایی که سیّدمحمّد از دانش و فهم می‌زند و خود را داناترین مرد روی زمین (اعلم اهل الارض) می‌خواند، از سخنانش پیداست که مرد بسیار نادان و کودنی بوده، از آگاهی‌هایی که هر باسوادی باید داشته باشد هم بی‌بهره بوده است...» (کسروی، ۱۳۳۰: ۳۹).

ابیات، واژه‌های حاوی قاف و غین را با یکدیگر قافیه کرده است[۱]:

ز خـــاکِ خراســـان ز ملـــکِ عـــراق　　بجمبیـــد قافیلـــه[۲] بـــا درد و داغ (۱۱۰پ)

بگفتنـــد الاهـــا بـــه ســـیف عتیـــق　　زننـدت بـه تیـر و کشـندت بـه تیـغ (۱۱۱پ)

نیز طا و تا را با یکدیگر قافیه کرده است:

بـــه ملـــک عـــرب در کنـــار فـــرات　　یکـی شـهر دیـدم بـه عـیش و نشـاط (۱۰۸پ)

حتّی در چندین مورد، «طا» یا «تا» را با دال قافیه کرده است:

گرفتنـــد بصـــره بـــه عـــیش و نشـــاط　　بـــه شـــادی نشســـتند و کـــام و مـــراد (۱۱۰پ)

این گونه شواهد می‌تواند نشانگر آن باشد کـه میرمعـالی نـه‌تنها شـناختی از قواعـد شـعری نداشته، بلکه از خواندن و نوشتن نیز بهرهٔ چندانی نداشته یا اصولاً بی‌سواد بوده است. به‌ویژه که نسخهٔ موجود از خنگارنامه، همان نسخهٔ اهدایی به سلطان محمّدفاتح است کـه قاعـدتاً نباید دارای اینگونه اشتباهات باشد. بنـابراین، می‌تـوان در اینجـا دو حـدس زد: ۱. سـراینده اندکی خواندن و نوشتن می‌دانسته و مسوّدهٔ متن را با همان سواد شکسته‌بسـتهٔ خـود کتابـت کرده و هنگام پیشکش به پادشاه، متن را برای کتابت به یک خوشنویس سـپرده و آن شـخص هم هرچه در نوشتهٔ میرمعالی بوده، عیناً منتقل کرده است. ۲. سراینده کلّا خواندن و نوشـتن نمی‌دانسته، و ابیات را برای کسی می‌گفته و او آن‌هـا را همانگونـه کـه از سـراینده می‌شـنید، می‌نوشته است. البته با توجّه به برخی اشتباهات املایـی، حـدس نخسـت را بهتـر می‌تـوان پذیرفت، زیرا چگونگی اشتباهات املایی (مانند نوشتن سخره به جای صـخره [گ ۱۴۹پ و ۱۵۰ر] یا زینل عابدین به جای زین‌العابدین [۱۴۴ر]) چنان است که کاتبی با سواد متعارف

---

۱. البته برخی از این موارد می‌تواند نشانگر نوعی تلفّظ نزدیک به هم در این حروف در زبان سرایندهٔ ما نیز باشد کـه بررسی دقیق آن‌ها باید توسّط متخصّصان این فن صورت گیرد.

۲. بجنبید قافله.

نیز قطعاً مرتکب آن‌ها نمی‌شود. از سوی دیگر، خنگارنامه دارای بیش از ۵۰۰۰ بیت است و سرایش و کتابت هم‌زمان این تعداد از ابیات، مستلزم اجیر کردن یک کاتب برای مدّتی طولانی بوده است.

البته باید توجّه داشت که برخی از صورت‌های تلفّظ میرمعالی می‌تواند نمایانگر چگونگی تلفّظ واج‌ها و واژه‌ها در میان عوام طوس (یا آناطولی) در سدهٔ نهم باشد. بنابراین، در پرداختن به این موارد باید احتیاط کرد. چون نسخه‌های آثاری با کاربرد تلفّظ‌های عامیانه، آن هم از سدهٔ نهم معمولاً به دلیل ضعف‌های گوناگون، در ادوار بعدی انتساخ نمی‌شدند، نسخهٔ ما از این نظر، نمونه‌ای استثنایی به شمار می‌آید و می‌تواند در پژوهش تلفّظ‌های عامیانه، مورد بررسی متخصّصان قرار گیرد.

کاربرد فراوان واژه‌ها یا تعابیر مربوط به جنگ و جنگ‌افزارها، می‌تواند نشانگر آن باشد که میرمعالی با فنون جنگی آشنا و شاید خود سرباز بوده است. برخی از واژه‌ها و تعبیرات خنگارنامه جزو موارد کم‌کاربرد یا کهن‌ترین کاربردهای شناخته‌شدهٔ آن‌ها در متون فارسی است که شماری از آن‌ها به ترتیب الفبایی چنین است: بزن (مرد دلاور و جنگی؛ گگ ۲۸ر، ۲۹ر، ۷۳پ، ۸۳ر) که جزءِ «بزن» امروزه نیز در تعبیراتی چون «بزن بهادر» دیده می‌شود[1]؛ پالهنگ (۷۳پ)؛ تخش (۶۹ر، ۱۸۰پ)؛ تغار (آذوقه برای لشکریان؛ ۸۵ر، ۸۶ر)؛ توفک (تفنگ؛ ۶۹ر، ۱۸۰پ)؛ رشنیق (در برابر سیّدنسب؛ ۱۶۲پ)؛ سبوک‌مایه (سبک‌مایه؛ ۷۴ر)؛ سندلی (صندلی برای نشستن؛ ۱۸۲ر)؛ سنگِ یده (سنگی طلسم‌مانند برای باران؛ ۱۰۰ر)؛ سورنک[2]/سورنگ؟ (ظاهراً نوعی منجنیق؛ ۷۶ر)؛ شش‌پر (۶۸پ)؛ طوب (توپ جنگی؛ ۱۱پ؛ ۶۹ر، ۱۸۰پ)؛ قزاق[3] (۱۳۰پ)؛ قطاس (کژگاو، پرچم؛ ۹۲پ)؛ قفادار (از ملازمان؛ ۱۲۶پ)؛ کجین (گونه‌ای کژآگند؛ ۳۵ر، ۹۸پ)؛ کله‌خول (کله‌خود؛ گگ ۲۷ر،

---

۱. مدخل «بزن» به همین معنی در لغتنامه دهخدا بدون شاهد درج شده است.

۲. در این بیت: «به یک بار سورنک انداختند | که بنیاد بارو برانداختند».

۳. در این بیت: «که ناگه برآمد ز پی پیربداق | هزارش سواری مکمّل قزاق». که ظاهراً از کهن‌ترین کاربردهای این نام در متون فارسی و البته در اینجا با زای غیر مشدّد است.

۲۹پ، ۳۲ پ و...)؛ کندر (سلاحی بوده و قلّابی داشته و ظاهراً در لغتنامه‌ها ثبت نشده است؛ ۳۲پ، ۳۴ر، ۳۵ر)؛ کندلان/ کنده‌لان (۳۶ر، ۴۴پ، ۴۶پ، ۱۸۰ر)؛ طوب و دارو[1] (گ ۲۵ر)؛ فروهوفتن (دمیدن در کره‌نای؛ ۴۵ر)؛ یسل بستن (۵۳ر، ۵۷ر و...).

## زندگی و شخصیّت میرمعالی

در منابعی که مورد بررسی ما قرار گرفت، اطّلاعاتی دربارهٔ میرمعالی موجود نیست و آنچه از او می‌دانیم، منحصر به آگاهی‌هایی است که در خلال خنگارنامه آورده است. او در بخش مبسوطی از اواخر اثر به شرح سفر خود از طوس تا روم (آناطولی) پرداخته و در ابیاتِ آغازینِ این بخش، از خود و برادرانش چنین یاد کرده است:

منم ابن مظفّر میرعلی نام — به وادیّ فنا افکنده ایّام
وطن هیچست و شهرم مشهد طوس — نمی‌لافم از آنجا می‌زنم کوس
اخیّ اکبر من سیّد احمد — امیر محمود بعد او سرآمد ...
به نظم و نثر اگر آید ضمیرم — معالی در تخلّص هم فقیرم
(۱۳۸ر)

پس نام او میرعلی بن مظفّر و اهل مشهد طوس بوده و دو برادر به نام‌های سیّداحمد و امیرمحمود داشته است. سال زادن او را نمی‌دانیم، امّا در چند جای اثر، به پیری خود اشاره کرده است:

عمرم گذشت و پیر شدم در دعای شاه — امّا معالیم به سخن تیغ آب‌دار
(۴۲ر)
امید جوانی به پیری رسید — مرا از جوانیست پیری پدید[2]
(۵۹ر)
شدم پیر و اندر دعایم جوان — به یمن شهنشاه خنکارخان
(۱۶۸ر)

---

۱. در اینجا مقصود از دارو، موادّ آتش‌زایی است که توپ را با آن آتش می‌کردند.

۲. نسخه: «مراد از جوانیست پیری ندید».

اگر او را در تاریخ سرایش اثر (۸۷۸ق) پنجاه‌ساله هم فرض کنیم، زادن او در یکی دو دههٔ آغاز سدهٔ نهم خواهد بود. میرمعالی به تاریخ آغاز سفرش از طوس اشاره نکرده، امّا در جایی از افزوده‌های پایان نسخه که به تاریخ فتح طوقات (توقات)[1] در سال ۸۷۷ق پرداخته، عرض‌حالی خطاب به محمّد فاتح سروده و گفته که بیست و یک سال در سایهٔ او بوده است:

بیست و یک سال است کاندر سایهٔ سلطان دین　　شاکرم اندر دعا بر خاک می‌مالم جبین

(۱۸۳پ)

اگر این ۲۱ سال را از همان سال ۸۷۷ق در نظر بگیریم، پس میرمعالی باید از سال ۸۵۶ق در خدمت محمّد فاتح بوده باشد. امّا ظاهراً او در این عدد اغراق کرده یا منظور دیگری داشته، زیرا در شرح سفرش از طوس تا روم، به اقامت یک‌ساله‌اش در شهر حلب و عاشق شدن بر یک جوان اشاره کرده و گفته که آن جوان در ۸۶۰ق درگذشت و میرمعالی از آنجا راهی روم شد. بنابراین، فاصلهٔ سال رهسپاری از حلب تا سرایش خنگارنامه هجده سال خواهد بود.

میرمعالی خواسته یا ناخواسته، تصویری نسبتاً روشن از موقعیّت اجتماعی و شخصیّت خود در منظومه‌اش آورده است. اصولاً صاحب مال و مکنتی نبوده و به هر شهری می‌رسیده، به دلیل سیادتش انتظار رعایت از جانب بزرگان را داشته است. او با دو گیسوی بافته در زیّ سادات می‌گشته، چنانکه در شرح سفرش به مراغه، توصیفی از خودش را از زبان شخصی به نام امیر زین‌العابدین آورده که حتّی گویای روحیّات او نیز می‌تواند باشد:

امیری بود زینل عابدین[2] نام　　به میرحاجش برادر گفت[3]: ای خام

ز جنس ماست این شوریده مجنون　　که می‌آید؛ برو دریابش اکنون

نگه کردم که نوری از جبینش　　گرفته از یسار و از یمینش

---

۱. توقات که در میانهٔ منطقهٔ شمالی ترکیهٔ کنونی و در جنوب دریای سیاه قرار دارد، از اواسط سدهٔ نهم در تصرّف عثمانیان بود، امّا در سال‌های ۸۷۵-۸۷۶ق توسّط اوزون‌حسن آق‌قویونلو اشغال و ویران شد (بازن، ۱۳۸۳: ۵۶۹) و چنانکه از متن ما برمی‌آید، عثمانی‌ها یک سال بعد، آن را دوباره تصرّف کردند.

۲. مشخّص است که زین‌العابدین مدّنظر است.

۳. یعنی به برادرش میرحاج گفت.

دو گیسو بافته افتاده بر جا | طریق سنّت آبا و اجدا
نباشد در تبارش هیچ بحثی | ز انوار سیادت نور محضی[1]
دویدم در زمان پابوس کردم | چو سر برداشتم دست‌بوس کردم[2]
در آغوشم گرفت و کرد خاموش | ز بوی عشق من او گشته مدهوش

(۱۴۴ر-۱۴۴پ)

اینکه گفته امیر زین‌العابدین از بوی عشق من مدهوش گشته، نشانگر سلیم‌دلی او تواند بود. میرمعالی سفر طولانی خود را قلندری‌وار آغاز کرده و در میانهٔ راه، نزد پادشاهان یا امرا می‌رفته و از آن‌ها خرج راهی می‌گرفته یا در خانگاه‌ها و ضیافت‌خانه‌ها سکنی می‌گزیده است. با توجّه به پایان اثر که او را در سنین پیری، ساکن در خانگاهی در قونیه نشان می‌دهد، ظاهراً دیگر یارای گذران به این شیوه را نداشته است و به همین دلیل خنگارنامه را سروده تا از سلطان محمّد فاتح یاری بجوید.

## سفر میرمعالی از مشهد طوس تا قونیه

چنانکه اشاره شد، میرمعالی در اواخر خنگارنامه (از ۱۳۷پ تا پایان نسخه) پس از گزارش رویدادهای تاریخی، به شرح احوال و مسیر سفرش از مشهد طوس تا آناطولی پرداخته و از این گزارش برمی‌آید که وی در مسیر خود به سفر حج نیز رفته است. او در توصیف شهرهایی که از آن‌ها گذشته، به پادشاهان و حاکمان آن‌ها اشاره کرده که ازنظر شناسایی تواریخ محلّی می‌تواند سودمند باشد. در دنباله، مسیر سفر او و اشخاصی را که با آن‌ها دیدار داشته با ارجاع به برگه‌های نسخه نقل می‌کنیم:[3]

احوال وداع وطن و اشاره به نام و نسب و یادکرد برادرانش و جدا شدن از دختری که

---

۱. قافیه چنین (بحث ـ محض) است.

۲. قافیه مشکل دارد.

۳. ضبط اعلام در این مقاله، مطابق نسخهٔ موجود است که در برخی موارد، ممکن است با ضبط رایج آن‌ها مطابق نباشد. تا جایی که مجال بود، صورت متعارف این موارد را یاد کردیم، امّا نیاز به بررسی دقیق‌تر هست.

نشان‌کردهٔ او بوده[۱] (۱۳۷پ)؛ سفر به استرآباد و جوی‌باری گرگان برای دیدار از برادرش و دو پسر او (۱۳۹ر)؛ سفر به شهرستان ساری و دیدن شاهِ آن شهر، محمّدخان و اقامت چهل روزه‌اش در آنجا (۱۳۹پ)؛ دیدار شهر آمل (۱۴۰ر)؛ سفر رستمدار و گرفتن مَرکب از ملکِ آنجا (۱۴۰پ)؛ رسیدن به شهر لاهیجان و دیدن شاه گیلان، محمّدخان و وزیرِ او فرّخ‌زاد (۱۴۱ر)؛ سفر اردویل (اردبیل) از راهِ استاره (ظ: آستارا) و خلخال و سفیاباد؟ و دیدار با شیخ جعفر در اردبیل و گرفتن اسب و زین از او (۱۴۱پ-۱۴۲ر)؛ گذشتن از آبِ کر/آبِ ارس و دیدار از شماخی (۱۴۲ر)؛ دیدار با خلیل‌الله شروانشاه (۱۴۲پ)؛ رفتن سوی سرخاب و تبریز و پذیرایی شدن توسّط یکی از صوفیان به نام سیّد محمّد (۱۴۳ر)؛ دیدار شام قزان (شنب غازان) و رسیدن به مراغه و پذیرایی شدن توسّط امیر زین‌العابدین و برادرش میرحاج (۱۴۴ر-۱۴۴پ)؛ سفر بغداد از راه کردستان و رسیدن به بغداد (۱۴۵ر-۱۴۵پ)؛ سفر کربلا و مشهد امام علی ع (۱۴۵پ-۱۴۶ر)؛ سفر شام همراه با کاروانی که از کردستان راهی شده بود و رسیدن به دمشق و دیدار جامع بنی‌امیّه و داستان بنای آن و دیدار بیت‌المقدس و صخرةالله (۱۴۶ر-۱۵۰پ)؛ سفر مصر از راه رمله و رسیدن به دمیاط[۲] با کشتی و دیدار قلندرخانهٔ آنجا (۱۵۱ر-۱۵۱پ)؛ اشاره به شیخ ابراهیم دوسوخی (دسوقی؟؛ ۱۵۱پ-۱۵۲پ)؛ سفر اسکندریه برای دیدار خانقاه شیخ عبدالرزّاق و اقامت ده‌روزه در آن (۱۵۲پ-۱۵۳ر)؛ سفر مصر و دیدار از مزار محمّد بن ادریس الشّافعی (۱۵۳ر-۱۵۴پ)؛ سخن در بیان سلطان مصر (۱۵۴پ-۱۵۵ر)؛ سخن در بیان حاجیان و سفر مکّه و بیان منازل سفر و مناسک (۱۵۵ر-۱۵۸ر)؛ بازگشتن از عرفات و فرودآمدن در بازار منا (۱۵۸ر)؛ سفر مدینه (۱۵۸ر-۱۵۹ر)؛ وداع سفر مکّه (۱۵۹ر-۱۵۹پ)؛ سفر حُمص[۳] و طرابلس (۱۵۹پ-۱۶۱ر)؛ سفر جبل [عامل] و شش ماه اقامت در آنجا (۱۶۱ر-۱۶۱پ)؛ سفر حلب

---

۱. در این بیت: «نشانم بود و دختر همچو ماهی | که رویش دیدمی شب گاهگاهی» (۱۳۸ر). و در اینجا منظور، دختر خودش نیست زیرا در دنباله می‌گوید: «به کام خود از او کامی ندیده | ز عمر خود سرانجامی ندیده».

۲. نسخه: «دیمیات».

۳. نسخه: «حمس».

و یک سال اقامت در احسان‌سرای آنجا و قصّهٔ عاشق شدن بر جوانی در آن شهر و مردن آن جوان در سال ۸۶۰ق (۱۶۱پ-۱۶۳پ)؛ سفر روم و راهیِ قونیه شدن و دیدار پادشاه آنجا ابراهیم (۱۶۴ر-۱۶۵پ)؛ اقامت در یک خانگاه (ظاهراً متعلّق به مولویّه) و دیدار با امیر سیّد محمّد (۱۶۵پ-۱۶۷پ)؛ ستایش از سلطان محمّد فاتح و ختم کتاب (۱۶۸ر).

## رویدادهای تاریخی

شرح زندگی و سفر میرمعالی در پایان اثر آمده، امّا بخش اصلی خنگارنامه که شامل رویدادهای تاریخی ایران و آناطولی در سدهٔ نهم است، پیش از بخشِ یادشده درج شده است. چون اطّلاعات آن در مواردی دارای اهمیّت ویژه است، و متن آن هنوز منتشر نشده، اصلی‌ترین اطّلاعات تاریخی آن را با ارجاع به شمارهٔ برگه‌های نسخه در زیر می‌آوریم تا پژوهشگران از آن‌ها آگاهی یابند. قاعدتاً بررسی دقیق‌تر رویدادها و اعلام باید توسّط پژوهشگران تاریخ صورت گیرد.

اشاره به فتح قسطنطنیّه به دست محمّد فاتح و یادکرد محمودپاشا[1] (گ ۶ر-۸ر)؛ توصیف ایاصوفیه و بناهایی که به فرمان سلطان محمّد بنا شده بود و اشاره به کفایت محمودپاشا (گ ۸ر-۹پ)؛ فتح موره[2] و ارنه‌وود و گرفتن حصار طربزون و تصرّف افلاق[3] (گ ۹پ-۱۰ر)؛ فتح مدرلی[4] و لاس و بوسنه و ایقری‌بوز (گ ۱۰پ-۱۲ر)؛ تصرّف و ویران کردن طوقات توسّط اوزون‌حسن و نبرد مصطفی بن محمّد فاتح با او و سپس ماجرای

---

۱. محمودپاشا (د ۸۷۹ق) وزیر با کفایت سلطان محمّد فاتح، نقش مهمّی در پیروزی‌های جنگی و ادارهٔ امور امپراطوری عثمانی داشته است. او در دو نوبت و جمعاً ۱۵ سال صدر اعظم عثمانی بود که نخستین دورهٔ آن در سال ۸۵۷ق بوده است (شمعی، ۱۲۶۷: ۱۷).

۲. در احسن التّواریخ ذیل رویدادهای سال ۸۸۵ق به تسلیم شدن فرنگیان و قبول جزیه و تسلیم قلاع موره اشاره شده است (روملو، ۱۳۸۴: ۸۳۹) امّا این رویداد نمی‌تواند با رویداد مورد اشاره در متن ما یکی باشد.

۳. منطقه‌ای که اکنون در جنوب کشور رومانی قرار دارد.

۴. در احسن التّواریخ ذیل رویدادهای سال ۸۶۶ق گفته شده که محمّد فاتح پس از غزای افلاق، برای فتح جزیرهٔ مدللی (از جزایر یونان) راهی شد (روملو، ۱۳۸۴: ۶۱۹-۶۲۱).

رهسپاری علی‌بیگ، قراول محمّد فاتح به جنگ اوزون‌حسن که با جزئیّات به آن پرداخته شده است (۱۲ر-۲۰پ)؛ لشکرکشی محمّد فاتح و محمودپاشا به سوی دیاربکر (۲۰پ-۲۱پ)؛ فرستادن سمن‌سای جاسوس از سوی اوزون‌حسن به لشکرگاه محمّد فاتح و لو رفتن او و گفتن اخبار اوزون‌حسن به محمّد فاتح و بازگرداندن او نزد اوزون‌حسن (۲۱پ-۲۵ر)؛ کشیدن طوب (توپ) از قلعهٔ خرشنه به سوی قره‌حصار توسّط محمّد فاتح و سپردن آن شهر به شاهزاده بایزید و گذشتن از ویرانی‌های طوقات و رسیدن به سیواس و محاصره و به طوب بستن قره‌حصار و تسلیم شدن امیر آن شهر که دارا نام داشت (۲۵ر-۲۶پ)؛ گریختن فرّخ‌جمال ـ پسر جهانگیر ـ از قلعه و گرفتار شدن به دست مظفّر و بردن او نزد محمّد فاتح و سر سپردن فرّخ‌جمال (۲۶پ-۲۷پ)؛ مشورت محمّد فاتح با محمودپاشا برای گذشتن از آب فرات و موافقت او با این تصمیم و جسر بستن[1] بر فرات و گذشتن بخشی از لشکریان عثمانی به فرماندهی عمربیک و داود بیک از فرات و خبردار شدن اوزون‌حسن از موضوع و آمدن لشکریان او در رکاب فرزندش اوغرلو محمّد همراه با خلیل و خورشیدبیک و شکست عثمانیان (۲۷پ-۲۹پ)؛ جنگ محمودپاشا و گریختن اوغرلو محمّد (۲۹پ-۳۱ر)؛ گذشتن محمّد فاتح و فرزندانش شهزاده مصطفی و بایزیدخان همراه با محمودپاشا از آب فرات برای جنگ با اوزون‌حسن و فرزندش اوغرلومحمّد و پیروزی عثمانیان[2] (۳۱ر-۳۶ر)؛ ماجرای کشتن اسیران ترکمان و بخشیده شدن مقصود و زینل بن اوزون‌حسن (۳۶ر-۳۸پ؛ ۴۰پ)؛ فرار اوزون‌حسن از لشکرگاه و فرستادن افرادی به جستجوی او که بی ثمر بوده است (۳۸پ-۳۹پ)؛ بازگشتن محمّد فاتح به قسطنطنیّه و قصیدهٔ میرمعالی در ثنای او (۴۱ر)؛ فرمان محمّد فاتح به فرزندش جم‌سلطان مبنی بر گذشتن از آب و رفتن به روم‌ایلی از راه ییلاق ادرنه و رسیدن به قسطنطنیه و یادکرد قاضی عسکر عثمانی به نام «ویلدان» (۴۲ر-۴۴ر)؛ شکار کردن شهزاده جم در ییلاق ادرنه (۴۴ر-۴۵پ)؛ رفتن ایلچی محمّد فاتح به انکروس برای عقد صلحنامه یا اشغال آن منطقه و ایلچی فرستادنِ شاه انکروس نزد

---

۱. در جای دیگر (گ ۱۲۶ر) نیز از بستن جسر بر روی خندق قلعهٔ سیرجان سخن رفته است.

۲. در این بخش، به تفصیل از نبردهای تن‌به‌تن شاهزادگان و پهلوانان سخن رفته است.

محمّد فاتح برای صلح (۴۵پ-۴۷ر)؛ رفتن ملکشاه رومی از سوی محمّد فاتح برای تجسّس و یافتن اوزون‌حسن و نشان گرفتن از او در دیاربکر (۴۷ر-۴۹ر)؛ ایلچی فرستادن سلطان مصر نزد محمّد فاتح و پذیرایی از فرستادگان او و خلعت بخشیدن به آن‌ها (۴۹ر-۵۳ر)؛ ایلچی فرستادن اوزون‌حسن نزد محمّد فاتح برای صلح و درخواست آزادی یوسف و زینل و فرّخ‌جمال و شرط نهادن محمّد فاتح و فرستادن علی بن ملّا فناری به ایلچی‌گری نزد اوزون‌حسن و پذیرایی از او در تبریز و پذیرفتن شروط و از جمله فرستادن دختری به نام سیرخاتون برای وصلت با شاهزاده بایزید بن محمّد فاتح (بعدها سلطان بایزید؛ حک ۸۸۶-۹۱۸ق) و ازدواج این دو با یکدیگر (۵۳ر-۵۶ر)؛ ماجرای جاسوس فرستادن از سوی قوم بُغدان/بقدان[1] برای آگاهی از نتیجهٔ جنگ محمّد فاتح و اوزون‌حسن و فرمان محمّد فاتح به غارت آن شهر و شکست خوردن اوزون‌حسن و بازگشتن جاسوسان بقدان و خبر دادن از نتیجهٔ جنگ و اظهار انقیاد آنان و بازگشت محمّد فاتح به قسطنطینیّه و آگاهی یافتن از این که اهل بغدان خیانت کرده‌اند و فرمان دادن به غارت بغدان و لشکر فرستادن و فتح و یغمای آن مناطق (۵۶ر-۵۹ر)؛ فرستادن لشکر به سرداری علی بن میخال و گذشتن از تونه و برقرات و رسیدن به سرحدّ لات و ملات برای فتح شهر ورات و انکروس (۵۹ر-۶۳ر)؛ یادکرد قاضی عسکر عثمانی، علی بن ملّا فناری که مطابق متن، اهل روم بوده و در سمرقند به شاگردی ملّا علی قوشچی رفته و سرانجام از استادش خواسته تا از سلطان ابوسعید گورکانی اجازهٔ سفر او به روم را بگیرد و ابوسعید نیز او را با نامه و هدایا نزد محمّد فاتح فرستاده است و پس از رسیدن به روم، اورا سمت قاضی‌عسکری داده‌اند (۶۳ر-۶۴پ)؛ تسلیم کردن سیناب (سینوپ) توسّط حاکم آن اسماعیل بن اسفندیار و اختصاص دادن جایی از ینکی‌شهر به او برای گذران عمرش در پیری[2] (۶۴پ-۶۶ر)؛ نزول کردن

---

۱. در اثمار الحدائق آمده که بغدان جزو مناطق ضمیمه شده به ممالک عثمانی توسّط محمّد فاتح بود (شمعی، ۱۲۶۷: ۹). این سرزمین همان ترانسیلوانیا است که امروزه بخشی از کشور رومانی به شمار می‌آید.

۲. قصد تصرّف ولایت طرابزون توسّط محمّد فاتح در احسن‌التّواریخ ذیل رویدادهای سال ۸۶۳ق یاد شده و به همین درگیری‌های میان اسماعیل‌بیگ بن اسفندیار و تسلیم شدن او و ارزانی کردن ینگی‌شهر به او اشاره شده است (روملو، ۱۳۸۴: ۵۸۸-۵۸۹).

میرمعالی در بورسه و توصیف عمارات خیریّهٔ سلطان بایزید بن مراد (۷۹۱-۸۰۴ق) در آن شهر (۶۶ر-۶۷پ)؛ اشاره به سلطان مراد بن محمّد (حک ۸۲۴-۸۴۸ق) و جنگ او با نیکو[1] و فتح کوس‌اوا[2] و اشاره به جسر ارکنه[3] از بناهای او و اشاره به گور سلطان مراد در بورسه و دیدن او در بهشت در خواب (۶۷پ-۷۰پ).

در این بخش، فصلی با این عنوان گشوده شده است: «در بیان پادشاهان ماضی و احوال گذشته» (۷۰پ-۷۲ پ) و در مقدّمهٔ آن، اشارتی کوتاه به این موارد شده است: ظهورتمرخان (تیمور گورکانی) و شکست دادن منصورشاه در شیراز و فرار سلطان احمد [جلایر] از بغداد و پادشاهی قریسف (قره یوسف) ترکمان و فرزندش اسکندر و شکست آنان از شاه‌رخ تیموری و نشستن شاه‌رخ در سرخابِ تبریز و اشاره به امیرِ شماخی خلیل و یادکرد شاهزادگان تیموری و ظهور مشعشعیان و اشاره به تخت بحرین و هرمز که توران‌شاه در آن حکومت داشت و طیفور وزیرش بوده و اشاره به پادشاهان مناطق دیگر (۷۰پ-۷۲پ).

سپس با تفصیل بیش‌تر از موارد زیر سخن رفته است:

ظهور تیمور از ترکستان و آمدن به خراسان و شیراز و جنگ با شاه منصور (۷۲پ-۷۴پ)؛ الچی فرستادن به بغداد نزد سلطان احمد جلایر و گریختن سلطان احمد، و اشغال بغداد توسّط تیمور و رهسپار شدن او به حلب و تسلیم شدن مردمان آن شهر و، سپس، هجوم او به دمشق و اشغال آن شهر پس از مقاومت مردم و رفتن سوی یونان‌زمین و گشودن صلح‌آمیز آنجا (۷۴پ-۷۷ر)؛ الچی فرستادن تیمور نزد سلطان بایزید بن مراد (۷۹۱-۸۰۴ق) مبنی بر آنکه قصد جنگ و آمدن به سرزمین او را ندارد و پاسخ تند بایزید به تیمور و پاسخ دوبارهٔ تیمور و رفع دشمنی و بازگشتن تیمور به سمرقند و لشکرکشی او از آنجا به دلّی (دهلی) و اشغال آن شهر و رهسپاری وی به چین و وفات او در راه (۷۷ر-۷۹پ)؛ پادشاهی شه‌رخ (شاهرخ تیموری؛ حک ۸۰۷-۸۵۰ق) و هدیه فرستادن سلطان مراد بن

---

۱. ظاهراً از پادشاهان یا سرداران مسیحی بوده است.

۲. کوش آدا؟

۳. رود بزرگی در ادرنه است.

محمّد (حک ۸۲۴-۸۴۸ق) به همراه ایلچی و چهل تن از غلامان خاص او نـزد شـاهرخ بـه تهنیت پادشاهی و فرستادن شاهرخ ایلچی را با هدایا (۷۹پ-۸۱پ)؛ ایلچی فرسـتادن شـاه گـیلان، کیـامرز، نـزد شـاهرخ بـه تهنیـت پادشـاهی و اشـاره بـه شهنشـاه سـاری محمّـد (۸۱پ-۸۲ر)؛ ایلچی نفرستادن قره‌یوسف قره‌قویونلـو (حـک ۷۹۲-۸۲۳ق) نـزد شـاهرخ و لشکر فرستادن شاهرخ به دشتِ سهند و گردِ سراب و اشغال تبریـز و درگذشـت قره‌یوسـف و جانشینی اسکندر بن قره‌یوسف (حک ۸۲۳-۸۴۱ق) و جنگ او با شاهرخ همـراه بلّاسـیان[1] و شکست اسکندر و گریختن او (۸۲ر-۸۳پ)؛ بازگشتن شاهرخ به تبریز و عـزم بازگشـت بـه خراسان و هرات از راه عـراق و ری (۸۳پ-۸۴ر)؛ اشـاره بـه پـنج پسـر شـاهرخ و جایگـاه حکومت آنان، یعنی: الغ‌بیگ در سمرقند، مسـعودمیرزا در کابـل، میـرزا ابـراهیم در شـیراز، جـوکی در قنـدهار و بایسـنغر در هـراة نـزد پـدرش و اشـاره بـه نـام مـادر وی گوهرشـاد[2] (۸۴ر-۸۴پ)؛ نبرد دوبارهٔ شاهرخ با اسکندر قره‌قویونلو و پیام تهدید فرستادن اسکندر برای خلیل شروانشاه مبنی بر فرستادن تغار و آذوقه برای لشـکرش و ایلچـی فرسـتادن خلیـل نـزد شاهرخ و شرح ماجرا با او و طلب یاری کردن و لشکر کشیدن شـاهرخ همـراه بـا بایسـنغر و جوکی به تبریز از راه سهند و صف آراستن اسکندر قره‌قویونلـو و بـرادرش جهانشـاه در برابـر شاهرخ و شکست خوردن اسکندر و گریختن به سوی ارزروم و رسیدن بـه یـیلاق سـیواس و تعقیب ایشان توسّط جوکی و بازگشتن او سوی تبریز و محاصرهٔ حصارِ النجـه کـه پسـر و زن اسکندر در آن بودند و تسلیم کردن اسب‌ها و گنجینهٔ اسکندر توسّط آنـان بـه شـاهرخ بـرای امان یافتن؛ بر تخت نشاندن یکی از فرزندان قرایوسف به نام سعید در تبریز توسّط شاهرخ و بازگشتن از تبریز سوی هرات و لشکر کشیدن اسکندر پس از یک ماه به تبریز و تهدید کـردن اسکندر زن و فرزندش را به دلیل تسلیم کردن گـنج و اسـبان بـه شـاهرخ و ترسـیدن آنـان از اسکندر و کشتن او شبانه از بیم تنبیه؛ بر تخـت نشسـتن جهانشـاه (حـک ۸۳۷-۸۷۲ق) بـه فرمان شاهرخ و دست‌نشاندهٔ تیموریان شدن (۸۴پ-۸۹پ)؛ درگذشتِ بایسنغر و جانشینی

---

۱. در نسخه با تشدید و چنین است: «سرِ صدهزار است و مردی بزن | ز بلّاسیان میـر میـدان رسـن» (گ ۸۳ر). در جای دیگر (گ ۹۸ر) نیز آمده است.

۲. به او در جای دیگر (گ ۹۰پ) نیز اشاره شده است.

فرزندش علاءالدّوله (۸۹پ-۹۰پ)؛ پادشاهی میرزا محمّد بن بایسنغر در عراق بـه فرمـان شاهرخ و شکست دادن حاجی حسین و اشغال طارم و تصرّف اصفهان (۹۰پ-۹۲ر)؛ نامه فرستادن شیرازیان به شاهرخ و خبر دادن اشغال عـراق توسّـط محمّـد بـن بایسـنغر و لشـکر کشیدن شاهرخ به قصد جلوگیری از قدرت گرفتن محمّد بن بایسنغر به سفارش گوهرشـاد و نشاندن علاءالدّوله در هرات و لشکر کشیدن همراه با عبداللطیف و بـابر و مـرگ شـاهرخ در شـهر ری (۹۲ر-۹۳پ)؛ تصـرّف کـردن خـزائن و اسـبان شـاهرخ توسّـط بـابر و بازگشـتن گوهرشاد به هرات (۹۳پ-۹۴ر)؛ آمدن الغ‌بیگ و عبداللطیف به هرات و جنگ علاءالدّوله با آنان و شکست خوردن او و نشستن الغ‌بیگ بر تخت هرات و بازگشتن به سـمرقند و کشـته شـدن بـر دسـت پسـرش عبـداللطیف (۹۴ر-۹۴پ)؛ آمـدن بـابر از مازنـدران و تسـخیر هرات و گریختن علاءالدّوله به حصار عماد و آشـتی آنـان و بـر تخـت نشسـتن علاءالدّولـه (۹۴پ-۹۵ر)؛ پیام تهدید آمیز محمّد بن بایسنغر به برادرش بابر بن بایسنغر و جنگ ایشان در بیابان جاجرم و شکست خوردن محمّد و گرفتار شدن او و بخشیدگی از جانب بـرادر و ردّ این بخشش از جانب او و تحویل وی به جلّاد (۹۵ر-۹۷پ)؛ برآمدن سلطان ابوسـعید بـن محمّـد بـن میرانشـاه (حـک ۸۵۴-۸۵۳ق) از ترکسـتان (بدخشـان) و پیـروز شـدن او (۹۸ر-۹۹پ)؛ آمدن ابوسعید به سمرقند و تسلیم شدن شهر و امـان دادن سـلطان از قتـل و غارت (۹۹پ-۱۰۰پ)؛ رفتن جهانشاه بن قره‌یوسـف بـه خراسـان و اشـغال هـرات همـراه پسرش پیربداق و پیک فرستادن از سوی بزرگـان شـهر نـزد ابوسـعید گورکـانی بـرای جلـب حمایت و فرمان او به لشکر کشی به هرات و گریختن جهانشاه به تبریز و پسرش پیربداق بـه بغداد (۱۰۰پ-۱۰۱پ)؛ رفتن جهانشاه سوی بغداد به بهانهٔ شکار و آگاه شـدن پیربـداق از اینکه پدرش برای جنگ به آن سوی آمده و انکار جهانشاه و فریب خوردن پیربداق و گشودن درهـای شـهر[1] و کشـته شـدن پیربـداق بـر دسـت بـرادرش و بازگشـتن جهانشـاه بـه تبریـز (۱۰۱پ-۱۰۲پ)؛ رفتن جهانشاه به جنـگ حسـن‌بیک (اوزون‌حسـن) آق‌قویونلـو و قصـد تسخیر حصن‌کیف و آمدن اوزون‌حسن با لشکر بر سر آنـان و شکسـت خـوردن جهانشـاه و اسیر شدن فرزندش یوسف و گریختن جهانشاه و گرفتار شدن و بریـده شـدن سـر او و آمـدن

۱. این موارد با متون تاریخی تفاوت‌هایی دارد.

اوزون‌حسن به تبریز و تختِ عراق (۱۰۲پ-۱۰۵ر)؛ ایلچی فرستادن اوزون‌حسن نزد سلطان ابوسعید و اظهار انقیاد کردن و پاسخ ابوسعید مبنی بر آنکه تبریز و عراق در محدودهٔ حکومت اوست و اوزون‌حسن باید از آنجا برخیزد (۱۰۵ر-۱۰۵پ)؛ لشکر کشیدن سلطان ابوسعید به تبریز به قصد جنگ با اوزون‌حسن و اظهار انقیاد اوزون‌حسن و نپذیرفتن ابوسعید؛ ناچار شدن اوزون‌حسن به جنگ و حمله بردن وی و اسیر کردن چهل زن از حرم ابوسعید و کشته‌شدن ابوسعید (۱۰۵پ-۱۰۸ر).

چنانکه اشاره شد، یکی از مهم‌ترین بخش‌های خنگارنامه شامل مطالبی است دربارهٔ مشعشعیان. این رویدادها در خنگارنامه در دنبالهٔ مطالب پیش‌گفته آمده که تفصیل آن بدین قرار است:

ظهور مشعشع از حلّه و پادشاهی جزایر و اشاره به استاد او احمد بن فهد[1] حلّی (۷۵۷-۸۴۱ق). در همین قسمت، از استفادهٔ سیّد محمّد بن فلاح از کتاب استادش ابن‌فهد در جفر سخن رفته است. در متن ما آمده که ابن فهد هنگام مرگ خواست تا کتاب جفر او را در آب فرات بیندازند امّا مشعشع آن را نگاه داشت و از آن استفاده کرده و ادّعای مهدویّت کرد (۱۰۸ر-۱۰۹ر)؛ ایلچی فرستادن پادشاه بصره، یحیی، نزد مشعشع و تهنیّت او به پادشاهی و در قبال آن، رفتنِ مشعشع و فرزندش سلطان‌علی همراه سی هزار تن به بصره برای جنگ با یحیی؛ صف آراستن یحیی همراه با ده‌هزار تن از لشکریانش در برابر مشعشعیان و شکست خوردن یحیی و فتح بصره (۱۰۹ر-۱۱۰پ)؛ رسیدن کاروان حاجیان به صحرای دشتِ نجف و جسر بستن بر آب فرات و از راه رسیدن سلطان علی همراه با پنجاه‌هزار لشکری و گریختن کاروانیان به شهر نجف و حصار گرفتن شهر و کندن دروازه‌ها و کشتن حاجیان؛ گشودن درهای حرم توسّط دو تن از امنا و اعیان سادات حرم به نام سیّد عزّالدّین[2] و سیّد شرف‌الدّین از روی ناچاری و غارت شدن خزاین حرم توسّط سلطان‌علی و

---

۱. نسخه در دو جا: «ابل فهل».

۲. در کتاب کلام المهدی نامه‌ای خطاب به سیّد عزّالدّین (نسخهٔ ۱۰۲۲۲ کتابخانهٔ مجلس، گگ ۳۰۷ر-۳۱۰ر) و نامه‌ای دیگر خطاب به سیّد عزّالدّین و شیخ حسن درج شده است (نسخهٔ ۱۰۲۲۲ کتابخانهٔ مجلس، گگ ۳۱۱پ-۳۱۴ر).

گریختن از آن شهر پس از سه روز (۱۱۰پ-۱۱۱پ)؛ برگشتن سلطان‌علی از نجف و مشورت کردن با بوالشکم (نسخه: بل شکم) ـ سرلشکر مشعشعیان ـ برای جنگ با ملک‌زادِ کُردان ابراهیم و فرستادن ابراهیم، پسرِ وزیرِ خود محمّد نظام را برای کشتن سلطان‌علی و تیر اندازی محمّد نظام به سلطان‌علی و هدف قرار دادن ران او و بازگشتن نزد ابراهیم با این گمان که سلطان‌علی را کشته است[1]؛ مداوای سلطان‌علی و قصد او به انتقام گرفتن از کردان (۱۱۱پ-۱۱۳ر)؛ نامه نوشتن ابراهیم به عراق نزد پیربوداق بن جهانشاه قراقویونلو مبنی بر اینکه سلطان‌علی ناتوان در بستر افتاده و فرصت برای برانداختن مشعشعیان مهیّا است و لشکر فرستادن پیربوداق و جانشین کردن سلطان‌علی برادرش شهزاده محسن را و ساخته شدن برای جنگ همراه با بوالشکم با ده‌هزار لشکری (۱۱۳ر-۱۱۴ر)؛ شکست خوردن شهزاده محسن و اسارت بوالشکم و کشته شدن سلطان‌علی (۱۱۴پ-۱۱۵پ)؛ رفتن الوند [ابن اسکندر بن قرایوسف] از پیش جهانشاه[2] به جانب هرمز (۱۱۵پ-۱۱۶پ)؛ ترجیح جهانشاه بر اینکه الوند از او دور باشد؛ لشکر کشیدن الوند به سوی هرمز و گسیل کردن ترانشاه (تورانشاه) پادشاه هرمز، اعیان درگاهش را برای پرسش از دلیل لشکرکشی الوند بدان صوب و پاسخ الوند که ظاهراً تند بوده و مشورت تورانشاه با وزیرش طیفور دربارهٔ الوند و پاسخ او مبنی بر آنکه بهتر است پیشکش‌هایی برای الوند فرستاده شود (۱۱۶پ-۱۱۸ر)؛ راهی شدن الوند به سمت جزایر و محدودهٔ حکومت مشعشعیان و فرستادن ده‌هزار نفر همراه سلطان‌علی[3] به پیشواز و تعظیم الوند و نشستن الوند و سلطان‌علی در بارگاه و گفتگو و انس گرفتن آن‌ها با یکدیگر (۱۱۸ر-۱۲۱ر)؛ بیرون رفتن الوند و لشکریانش از جزایر پس از

---

۱. کسروی می‌نویسد که پیربوداق تیراندازانی را برای کشتن سلطان‌علی فرستاد و این در سال ۸۶۱ق بوده است (کسروی، ۱۳۳۰: ۲۱-۲۲). جزایری اشاره‌ای نکرده که تیراندازان از سوی چه کسی فرستاده شده بودند و فقط نوشته که هنگام غسل سلطان‌علی در کنار رودخانهٔ بهبهان او را با تیر هلاک کردند (جزایری، ۱۳۹۶: ۱۵).

۲. مطابق این بیت، جهانشاه عموی الوند بوده: «جهان‌شاه عمّش بگفتا دریغ | از آن لشکری کو درآرد به تیغ» (گ ۱۱۶پ)؛ و لذا نام و نسب او الوند بن اسکندر بن قرایوسف قراقویونلو است. این شخص نباید با الوند بن یوسف بن اوزون‌حسن آق‌قویونلو (حک ۹۰۳-۹۰۸ق در دیاربکر و آذربایجان) اشتباه شود.

۳. در اینجا ظاهراً میرمعالی به رویدادهای پیش از مرگ سلطان‌علی بازگشته است؛ زیرا در صفحات پیشین به مرگ سلطان‌علی در جنگ با پیربوداق اشاره کرده است.

چهار ماه سکونت گزیدن در آنجا (۱۲۱ر-۱۲۲ر)؛ رفتن بوالشکم به نبرد الوند ظاهراً بر خلاف میل سلطان‌علی و شکست خوردن از الوند و امان خواستن و بخشیده شدن (۱۲۲ر-۱۲۳پ)؛ ملامت کردن سلطان‌علی بوالشکم را (۱۲۳پ-۱۲۵ر)؛ رفتن الوند از جزایر به سوی کرمان و محاصرهٔ قلعهٔ سیرجان و جسر بستن بر خندقِ قلعه و گشودنِ آن (۱۲۵ر-۱۲۶ر)؛ نمایان شدن لشکر محمّد شکر ـ وزیرِ پیربداق قراقویونلو ـ و به میدان نبرد آمدن الوند و جنگ با علی ماش -یکی از لشکریان پیر بداق- و شکست خوردن و اسیر شدن علی ماش و محمّد شکر (۱۲۶ر-۱۲۷پ)؛ لشکر کشیدن الوند بر سر قلعهٔ طبق در صحرای لود (ظ: لوت[1]) و تسلیم شدن قلعه (۱۲۷پ-۱۲۸پ)؛ لشکر کشیدن پیربداق به کرمان به قصد نبرد با الوند و بازپس گرفتن قلعهٔ سیرجان و آزاد کردن علی ماش و محمّد شکر و سپردن قلعه به محمّد شکر (۱۲۸پ-۱۲۹پ)؛ رهسپاری پیربداق به قلعهٔ طبق در جستجوی الوند و نیافتن وی در آنجا و فرستادن امیر پروانه با پنج‌هزار سوار در پی الوند به صحرای لوط (لوت) و یافتن الوند نزدیک یک چشمه‌سار و درگرفتن نبرد و و رسیدن پیربداق و شکست دادن و کشتن الوند (۱۲۹پ-۱۳۱ر)؛ فرستادن شاه لحصا[2] (لحسا) موسوم به اجود بن شهریار، شخصی به نام زینل زرّین‌قبا را به ایلچی‌گری نزد تورانشاه با این مضمون که خراج قدیف (قطیف) را به اجود تسلیم کنند و رسیدن ایلچی و همراهان به هرمز و پذیرایی تورانشاه و وزیرش طیفور از فرستادگان (۱۳۱ر-۱۳۲ر)؛ گفتگوی زینل زرّین‌قبا با تورانشاه و مخالفت او با ارسال خراج قطیف و در نهایت، پذیرفتن ارسال سالیانه صدهزار درهم/دینار از مالِ قطیف و بخشیدن به زینل، آنچه ملّاحان در آن زمان از دریای آن منطقه بیرون آورده بودند (۱۳۲ر-۱۳۳پ)؛ گفتگوی زینل زرّین‌قبا با تورانشاه و بازگرداندن او به سوی لحسا (۱۳۴ر-۱۳۵ر)؛ بازگشتن زینل به لحسا و شرح دادن ماجرایی که میان آن‌ها رفته بود به اجود و مرگ اجود بن شهریار و سپردن پادشاهی لحسا بعد از وی به زینل زرّین‌قبا (۱۳۵پ-۱۳۷پ).

---

۱. در جای دیگر (۱۲۹پ) به صورت «لوط» آورده است.

۲. در همان جا (۱۳۱پ) به نام بحرین هم اشاره شده است: «از قدیفم گر نمی‌آید سلام | تخت بحرینت بجنبانم تمام» که در اینجا «قدیف» ضبط میرمعالی از «قطیف» است.

میرمعالی پس از این بخش به گزارش سفرش از طوس تا روم پرداخته که جزئیّات آن را هنگام اشاره به شرح احوال او یاد کردیم. متن خنگارنامه با همان شرح سفر میرمعالی و رسیدنش به روم پایان می‌یابد.

## اطّلاعات مندرج در افزوده‌های پایان نسخه

در نسخهٔ موجود خنگارنامه پس از پایان متن، به برخی رویدادهای تاریخی اشاره شده است. چون این موارد، پس از متن آورده شده، قاعدتاً جزو آن نیست، امّا تکمله‌ای بر رویدادهای تاریخی مربوط به حکومت عثمانی در آن دوره است و لذا اطّلاعات این بخش‌ها را در دنباله یاد می‌کنیم:

«مصاف سلطان مصطفی ابن خونکارخان و مسخّر کردن یوسف در زمین یونان» که ظاهراً مرتبط با جنگ عثمانیان با آق‌قویونلوها بر لب آب فرات و دستگیری یوسف بن اوزون‌حسن است که در خنگارنامه (گگ ۲۷پ-۳۹پ و ۵۳ر-۵۶ر) از آن یاد و در این بخش پایانی نیز به آن اشاره شده است. از این بخش می‌توان دانست که در آن نبرد، مصطفی بن محمّدخان به اذن پدر با زینل بن اوزون‌حسن رویاروی شده است و محمّد فاتح پس از این نبرد به قسطنطینیه بازگشته و سلطان مصطفی را راهی روم کرده است (۱۶۸پ-۱۷۰ر)؛ بیماری شهزاده مصطفی در روم در سال ۸۸۸ق[1] و اینکه در غربت از پدر التماس داشت که داد او را از محمود خاص (محمودپاشا) بگیرد[2] (۱۷۰ر-۱۷۱ر)؛ آمدن ایلچی از یونان‌زمین و آوردن خبر مرگ شهزاده مصطفی و رساندن خبر توسّط وزیران محمّد فاتح به او (۱۷۱ر-۱۷۲پ)؛ آگاهی یافتن محمودپاشا از مرگ شهزاده مصطفی در حالی که از وزارت معزول شده بود و نگرانی محمودپاشا از ظنّ محمّد فاتح به او به دلیل عداوت پیشین محمودپاشا با شهزاده مصطفی و عزم سفر به قسطنطینیّه و بار یافتن نزد محمّد فاتح تا

---

۱. این تاریخ با رویداد یادشده در متن سازگاری ندارد زیرا مرگ شهزاده مصطفی را پس از درگذشت پدرش (۸۸۶ق) نشان می‌دهد. احتمالاً در اینجا سال ۸۷۸ق درست است.

۲. این ابیات خنگارنامه با اطّلاعات منابعی که محمودپاشا را در مرگ مشکوک شهزاده مصطفی دخیل می‌دانند، همخوانی دارد.

بدگمانی را از میان ببرد (۱۷۲پ-۱۷۴پ)؛ گفتگوی محمودپاشا با محمّد فاتح و به بند کشیدن او و پنجاه روز در حصار ماندن و نامه نوشتن به فاتح به عذرخواهی و از بند بیرون آوردن او و گفتگوی فاتح با محمودپاشا و مرگ[؟] او در هنگام گفتگو که میرمعالی تاریخ این رویداد را در سال ۸۷۹ ق ضبط کرده است[۱] (۱۷۴پ-۱۷۷ر)؛ رهسپاری الچی سلطان مصر نزد محمّد فاتح به تعزیت و دیدار با شهزاده بایزید در راه و رفتن به قسطنطینیّه و پذیرایی باشکوه از او و هم‌زمان با آن، آمدن الچی اوزون‌حسن و بی‌التفاتی به او (۱۷۷ر-۱۸۱)؛ آمدن الچی مصر به درگاه محمّد فاتح و بوسیدن دست او و تسلیم کردن تسلیت‌نامهٔ سلطان مصر و خلعت یافتن از محمّد فاتح و یک ماه گذراندن در قسطنطینیّه (۱۸۱پ-۱۸۳ر)؛ ابیاتی در عرض احوال میرمعالی به محمّد فاتح (۱۸۳ر-۱۸۳پ).

آنچه یاد شد شامل اطّلاعات اصلی مندرج در منظومهٔ خنگارنامه و افزوده‌های آن است. لازم است در پایان به این نکته اشاره کنیم که برخی اطّلاعات منحصربه‌فرد متن و اشاراتی چون یادکرد حاکمان محلّی، ظاهراً حاصل نزدیک بودن زمانی و مکانی میرمعالی به رویدادها و مناطق است. برای نمونه، اشارهٔ او به ملک‌زاد کُرد ابراهیم و آگاهی از چگونگی رویارویی او با مشعشعیان، ظاهراً بی‌ارتباط با سفرهای میرمعالی نیست، زیرا چنانکه اشاره شد، او در این سفر، از راه کردستان به بغداد رفته و سپس همراه با کاروانی که از کردستان رسیده بود، راهی سفر شام شده است. بنابراین می‌توانسته رویدادها را در منطقه دیده یا شرح آنها را از کاروانیان شنیده باشد. دیدار او با حاکمان و بزرگان شهرهایی که در سفرش از آن‌ها دیدار کرده نیز از همین مقوله است. به هر حال امیدواریم این متن توسّط فردی مسلّط بر متون[۲]، تصحیح شده و در اختیار پژوهشگران قرار گیرد.

---

۱. در این بیت: «هشصد و هفتاد و نه در سال و ماه | این بیان واقع شد از امر اله» (۱۷۷ر).

۲. چون نسخهٔ اثر منحصربه‌فرد است و متن نیز مشکلات ویژهٔ خود را دارد، قطعاً فردی مجرّب باید آن را بر عهده بگیرد. ناشر هم باید در این زمینه دید حرفه‌ای داشته باشد، زیرا ساختار متن به گونه‌ای است که شاید هر ناشری به اهمیّت انتشار آن پی نبرد.

## منابع


- اصفهانیان، داود (۱۳۵۱خ). «نسخ خطّی تاریخی به زبان فارسی در کتابخانهٔ توپقاپو سرای استانبول: قسمت دوم». بررسی‌های تاریخی، س ۷، ش ۶، پیاپی ۴۳ [بهمن ــ اسفند]: ۳۰۸-۲۹۱.
- بازن، م (۱۳۸۳خ). «توقات». دانشنامهٔ جهان اسلام. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی: ۵۷۰-۵۶۸/۸.
- جزایری، نورالدّین محمّد بن نعمت‌الله [مترجم] (۱۳۹۶خ). الرحلة المکّیّة: تاریخ سیاسی و اجتماعی مشعشعیان، متن عربی از سیّد علی بن عبدالله مشعشعی. به کوشش عارف نصر. تهران: میراث مکتوب.
- روملو، حسن‌بیگ (۱۳۸۴خ). احسن التّواریخ. به کوشش عبدالحسین نوائی. تهران، انتشارات اساطیر.
- ریاحی، محمّدامین (۱۳۶۹خ). زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی. تهران: نشر پاژنگ.
- سخاوی، شمس‌الدّین محمّد بن عبدالرحمن (۱۴۱۲ه/۱۹۹۲م). الضّوء اللامع لاهل القرن التّاسع. بیروت: دار الجیل.
- سمرقندی، کمال‌الدّین عبدالرزّاق (۱۳۸۳خ). مطلع سعدین و مجمع بحرین (ج دوم، دفتر اوّل: ۸۰۷-۸۵۰ق). به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شمعی، محمّد ملا بن محمّد ممش الرّومی المرعشی (۱۲۶۷ق). اثمار الحدائق [فی اسماء الملوک و الوزراء و المشایخ و القابودانان]. [استانبول]: تقویم‌خانهٔ عامره.
- شوشتری، قاضی نورالله بن شریف‌الدّین الحسینی (۱۳۵۴خ). مجالس المؤمنین (۲ج). تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- طهرانی، الشّیخ آقابزرگ (۱۴۰۳ه/۱۹۸۳م). الذریعة الی تصانیف الشّیعة. بیروت: دار الاضواء.
- غیاث، عبدالله بن فتح‌الله البغدادی (۱۹۷۵م). التّاریخ الغیاثی (الفصل الخامس: من سنة ۶۵۶-۸۹۱ه/۱۲۵۸-۱۴۸۶م). تحقیق طارق نافع الحمدانی. بغداد: مطبعة اسعد.
- قره‌بلوط، علی الرضا و أحمد طوران (بی‌تا). معجم التّاریخ التّراث الاسلامی فی مکتبات العالم. قیصری: دار العقبة.

ـ کسروی، احمد (۱۳۳۰خ). تاریخ پانصدسالهٔ خوزستان. تهران: گوتنبرگ.
ـ نیمدهی، عبدالکریم (۱۳۹۴خ). کنز المعانی (منشآت نیمدهی). به کوشش محمّدرضا نصیری و محمّدباقر وثوقی. تهران: نشر آثار.
- Karatay, Fehmi Ethem (1961). *Topkapı sarayı müzesi kütüphanesi Farsça yazmalar kataloğu*, İstanbul, Topkapi Sarayi Müzesi.

آینهٔ میراث

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۸۱-۹۷

# تأمّلی در ابیات و عباراتی از گلستان سعدی

یاسر دالوند*

**چکیده**

در این پژوهش تلاش شده است تا ضبط‌ها و قرائت‌های دیگری از ابیات و عباراتی از گلستان سعدی (برپایهٔ چاپ فروغی و چاپ یوسفی) به دست داده شود. در طرح برخی از این ضبط‌ها، شروح کهن سعدی، نظیر شرح سراج الدین علی‌خان آرزو و شرح غیاث‌الدین رامپوری، و همچنین ضبط‌های لغت‌نامهٔ دهخدا مطمح نظر بوده است. با در نظر داشتن اصل «ضبط دشوارتر برتر است» می‌توان بر درستی برخی از ضبط‌های پیشنهادی صحه گذاشت. در مقالهٔ حاضر همچنین به تلفظ و شرح درست چند عبارت نیز اشاره شده است. تمامی این موارد در پنج دسته تقسیم‌بندی شده‌اند: ۱) ضبط‌های تأمل‌برانگیز در نسخ و شروح؛ ۲) ترجیح ضبط فروغی بر ضبط یوسفی با پیشنهادی جدید؛ ۳) بازنگری در تلفظ برخی از کلمات؛ ۴) بازنگری در شرح برخی از عبارات و ۵) تصحیح‌های قیاسی.

**کلیدواژه‌ها:** نقد و بررسی، تصحیح، گلستان سعدی، شروح کهن، خیابان گلستان، بهار باران

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۹

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین/ 70dalvand@gmail.com

**مقدمه**

از گلستان سعدی چاپ‌ها و تصحیحات متعددی در دست است؛ برخی آن را مستقلاً به چاپ رسانده و عده‌ای آن را در مطاوی کلیات سعدی منتشر کرده‌اند. این کتاب ازآنجاکه در دوره‌های مختلف مطمح نظر بوده از دستبرد کاتبان و خوانندگان در امان نمانده است. فروغی می‌نویسد: «من چندین سال به اندازه‌ای که توانستم جستجو کردم و سرانجام ناامید شدم از اینکه از این کتاب نسخه‌ای بیابم که بتوان گفت مطابق آن است که از دست مصنف برآمده باشد» (سعدی، ۱۳۶۹: ۲۱). وی معتقد است که گلستان «از روزگار خود شیخ سعدی، در استنساخ دچار تحریف و تصرف شده» (همان‌جا).

نخستین قدم در راه تصحیح علمی گلستان را عبدالعظیم قریب گرکانی برداشت. وی در سال ۱۳۱۰ گلستان را برپایهٔ نسخهٔ اساسی به تاریخ کتابت ۱۰۲۱ منتشر کرد. کاتب نسخه در پایان کتاب مدعی شده است که متن را براساس نسخه‌ای به تاریخ ۶۶۲ کتابت کرده است (نک. سعدی، ۱۳۱۰: قب ـ قی). قریب همچنین مقدمه‌ای بر این چاپ گلستان نوشت. این مقدمه را «می‌توان نخستین پژوهش جدی دانست که در موضوع سعدی‌پژوهی به زبان فارسی نگاشته شده است» (حسن‌لی، ۱۳۸۰: ۶۲۲).

پس از چاپ قریب، محمدعلی فروغی در سال ۱۳۱۶ با در دست داشتن نسخ خطی متعدد اقدام به چاپ مجدد گلستان کرد. وی با در دست‌داشتن نسخه‌ای از اصفهان و نسخه‌ای به تاریخ ۷۲۰ق متعلق به لرد گرینوی انگلیسی، که در آن زمان کهن‌ترین نسخهٔ گلستان محسوب می‌شد، چاپ شایسته‌ای از گلستان منتشر کرد. فروغی در پانوشت‌ها فقط نسخه‌بدل‌هایی را به دست داده که خودش مهم می‌دانسته است. در برخی موارد، مشخص نیست که متنِ نسخه‌بدل از کدام نسخه‌هاست. وی می‌نویسد: «شاید بتوان گفت آنچه از قلم شیخ درآمده، از این متن با نسخه‌بدل‌هایی که متعرض شده‌ایم، بیرون نیست» (سعدی، ۱۳۶۹: ۲۴). این چاپ هنوز هم جزو معتبرترین چاپ‌های کلیات سعدی است.

فروغی، که اساس تصحیح گلستان را بر نسخهٔ اصفهان نهاده بود، زمانی به نسخهٔ لرد گرینوی دست یافت که کار مقابلهٔ نسخه‌های گلستان تمام شده بود؛ بنابراین از این نسخه فقط «آنچه را قابل‌توجه» می‌دانسته ذکر کرده است (همان: ۲۶). حبیب یغمایی، که دستیار

فروغی در کار تصحیح گلستان بود، در همین سال (یعنی ۱۳۱۶) این نسخهٔ خطی را بدون دخالت در املا و رسم‌الخط چاپ کرد (سعدی، ۱۳۱۶: ج).

در سال‌های بعد نیز کسانی به چاپ گلستان اقدام کرده‌اند که در اینجا قصد پرداختن به همهٔ آنها را نداریم. از مهم‌ترین و معتبرترین چاپ‌های گلستان می‌توان از تصحیح غلامحسین یوسفی یاد کرد. او در سال ۱۳۶۸ برپایهٔ هفده نسخهٔ خطی به نشر گلستان اقدام کرد. نسخهٔ اساس او همان نسخهٔ لرد گرینوی است که پیشتر بدان اشاره شد (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۹). امروز، این چاپ را اهل ادب بهترین چاپ گلستان می‌دانند و اغلب تحقیقات برپایهٔ این چاپ صورت می‌پذیرد. حسن‌لی می‌نویسد:

> پیش از انتشار گلستان سعدی به اهتمام غلامحسین یوسفی، تصحیحات و شروح دیگری، برای دستیابی به اصالت سخن سعدی صورت پذیرفته است، اما کار یوسفی نخستین اثر فراگیر و گسترده‌ای است که علاوه‌بر تصحیح و شرح متن، فهرست‌های گوناگون و ارزشمندی را ... در برمی‌گیرد (۱۳۸۰: ۶۴۴).

در مقالهٔ حاضر تلاش شده که ضبط‌ها یا قرائت‌های دیگری از بعضی عبارات گلستان به دست داده شود. در این پژوهش، دو چاپ گلستان به تصحیح فروغی و یوسفی مطمح نظر بوده است که امروزه معتبرترین چاپ‌های این کتاب محسوب می‌شوند. در برخی موارد، با در نظر داشتن اصل «ضبط دشوارترْ ارجح است» (جهانبخش، ۱۳۹۰: ۴۹) سعی شده است واژه‌هایی که کمتر موردتوجه بوده است مطرح شود. یوسفی در تصحیح خود این اصل مهم را کمتر در نظر داشته و غالباً ضبط‌هایی را ترجیح داده که آسان‌یاب است و پیچیدگی کمتری دارد، حال آنکه «استقصاء در نسخه‌های خطی فارسی و عربی و تجربهٔ تصحیح این متون نشان داده که ضبط‌های آسان‌شده، نوعاً به نسخه‌های متأخر و مغلوط تعلّق دارند [...] و منطقِ تصرف کاتب، مبتنی‌بر تبدیل ضبطِ مشکل به آسان بوده» (همان‌جا).

در این پژوهش، از دو شرح نیز استفاده کرده‌ام که کمتر به آنها توجه شده است: یکی شرح سراج‌الدین علی‌خان آرزو با نام خیابان گلستان و دیگری شرح غیاث‌الدین رامپوری با نام بهار باران. این شارحان نسخه‌های مختلفی از گلستان در دست داشته‌اند که در جای‌جای شرحشان به آنها اشاره می‌کنند، از جمله «نسخهٔ مخدومی» که تاریخ کتابت آن

۷۵۳ق است. رامپوری (بی‌تا: ۱۹۸) در این‌باره می‌نویسد: «نسخهٔ مخدومی نودوهفت سال بعد از تصنیف [گلستان] نوشته شده است». به‌هرروی، برخی از ضبط‌هایی که آرزو و رامپوری به دست داده‌اند منطبق بر اصل «ضبط دشوارتر...» است. نکتهٔ قابل توجه این است که رامپوری متن گلستان را با شرح نسخه‌بدل‌ها تصحیح کرده و به شیوهٔ امروزیان گاهی علت ترجیح ضبط‌ها را نیز شرح داده است.

برخی از عبارات مطرح‌شده، در نگاه اول، مشکلی ندارند اما ضبط‌های پیشنهادشده ممکن است صورت درست‌تری از آنها به دست دهد و همچنین، به قرائت و تلفظ و شرح درست چند عبارت نیز اشاره شده است.

## بحث و بررسی

در این بخش به بررسی ابیات و عباراتی از گلستان می‌پردازیم:

### ۱) ضبط‌های تأمل‌برانگیز در نسخ و شروح در برابر ضبط‌های یوسفی و فروغی

در این بخش به ضبط‌هایی می‌پردازیم که در هر دو تصحیح یوسفی و فروغی قابل‌بازنگری است. به دیگر سخن، در نسخه‌ها و شروح گلستان و همچنین فرهنگ‌ها ضبطی پیشنهاد شده است که می‌توان در برابر ضبط یوسفی و ضبط فروغی، آنها را ارجح دانست:

۱-۱ قالُوا عَجِینُ **الکِلْسِ** لَیْسَ بِطاهِرٍ  قُلنا نَسُدُّ بِهِ شُقُوقَ المَبْرَزِ

(سعدی، ۱۳۸۹: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۹: ۱۰۸)

(گفتند خمیر آهک پاک نیست. گفتیم با آن شکاف‌های آب‌ریزگاه را مسدود می‌کنیم). عجین الکلس به معنی خمیر آهک است. ازآنجاکه ناپاکی خمیر آهک محل بحث است و تاکنون محملی برای آن مشخص نشده، محتمل است «کلس» تصحیف «کرس» باشد که به معنی «سرگین» است. در لغت‌نامهٔ دهخدا این گونه آمده است: «عجین کرس: سرگینی باشد که به گل و آب آمیخته کهگل سازند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «کرس»). آرزو نیز همین ضبط را درست دانسته است و به نظر وی ضبط کلس «مناسب نیست» (آرزو، ۱۳۷۵: ۱۰۱). او می‌نویسد: «مراد از عجین کرس، سرگین باشد که با گل آمیخته، چند روز نگاه دارند و آب بر آن ریزند برای کهگل‌کردن خانه‌ها» (همان‌جا). رامپوری می‌نویسد که در هندی به این ترکیبِ گل و سرگین «گوبری» گویند (رامپوری، بی‌تا: ۲۵۶). از این لغت، فعل نیز استعمال

شده است: «تَکَرَّسَ البِناءُ: چسبید و سخت گردید، محکم گردید بناء» (معلوف، ۱۳۸۵: ۱۷۱۱/۲). در منابع مربوط به فقه اهل سنت نمی‌توان محملی برای ناپاکی آهک یافت[1] اما در برخی منابع غبار سرگین و خمیر سرگین را نجس دانسته‌اند و بنابراین پختن نان با سرگین را نیز جایز نشمرده‌اند (نک. الهیتمی، ۱۹۸۳: ۹۷/۱).

۱-۲ إذا رأیتَ أثیما کُنْ ساتِراً وحَلیما  یا مَن **تُقَبِّحُ** أَمری! لِمْ لا تَمُرُّ کَریما؟

(سعدی، ۱۳۸۹: ۱۰۴)

(هنگامی که گناهکاری دیدی، عیب‌پوش و بردبار باش. ای آنکه کار مرا زشت می‌دانی! چرا جوانمردانه گذر نمی‌کنی؟). فروغی نیز «تُقَبّح» (فعل مضارع مخاطب) ضبط کرده است (سعدی، ۱۳۶۹: ۹۳). در قدیم‌ترین نسخ خطی (نسخه‌های پکن) در این موضع لفظ «یُقَبّحُ» (فعل مضارع غائب) [= زشت می‌داند] ضبط شده است (سعدی، ۱۳۸۶: ۷۴) که در این ساختار، نسبت‌به ضبط پیشین، دشوارتر است و با ساختار زبان عربی سازگارتر، چراکه در زبان عربی منادا را به صیغهٔ غایب خطاب می‌کنند[2]؛ برای نمونه در قرآن کریم آیات بسیاری این گونه شروع می‌شوند: یا أَیُّهَا الّذینَ **آمنوا**: ای کسانی که ایمان آورده‌اند (در ترجمهٔ دقیق فارسی: ایمان آورده‌اید). در دعای «جوشن کبیر» نیز می‌خوانیم: یا مَنْ **یُحِبُّ** الصَّابِرینَ یا مَنْ **یُحِبُّ** التَّوّابینَ یا مَنْ **یُحِبُّ** الْمُتَطَهِّرینَ. یوسفی در این بیت عربی به‌درستی این قاعده را در نظر داشته است:

کُفیتَ أذیً یا مَنْ **یَعُدُّ**[3] مَحاسنی  عَلانیتی هذا ولَمْ تَدْرِ ما بَطَن

(سعدی، ۱۳۸۹: ۸۹)

۱-۳ شفیعٌ مُطاعٌ نَبیٌّ کریم  قسیمٌ جسیمٌ **نسیمٌ** وسیم

(سعدی، ۱۳۸۹: ۵۰)

---

۱ . در برخی شروح اشاره شده است که چون سنگ آهک را با استفاده از سرگین حیوانات می‌پخته و به آهک تبدیل می‌کرده‌اند و در مراحل پخت، خاکستر سرگین با آهک درمی‌آمیخته است، برخی از فقهای شافعی آهک را هم ناپاک شمرده‌اند.

۲ . یادآوری استاد محمدحسن حسن‌زاده نیری

۳ . فروغی: تعدّ

فروغی نیز بیت را به همین صورت ضبط کرده است (سعدی، ۱۳۶۹: ۲۹). نسیم را به معنی «بویا، با بوی خوش» نوشته‌اند (سعدی، ۱۳۸۹: ۲۰۰). در نسخه بدل‌ها به جای «نسیم» لفظ «بسیم» به معنای «متبسم» و «خندان» ضبط شده است که نسبت‌به ضبط «نسیم» دشوارتر است. از شارحان قدیم گلستان نیز رامپوری «بسیم» را بر «نسیم» ترجیح داده است: «نسیم به نون تحریف کاتبان است» (رامپوری، بی‌تا: ۱۲). سودی نیز «بسیم» ضبط کرده است (سودی بسنوی، ۱۳۷۴: ۲۱). در لغت‌نامهٔ دهخدا نیز همین بیت سعدی به‌عنوان شاهد برای «بسیم» ذکر شده است (نک. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «بسیم»). دربارهٔ تبسم پیامبر از قول عبدالله‌بن حارث آمده است: مَا رَأَیْتُ أَحَداً أَکْثَرَ تَبَسّماً مِن رسولِ اللهِ: کسی را خندان‌روی‌تر از پیامبر ندیدم (احمدبن حنبل، بی‌تا: ۱۹۰/۴).

۱-۴ سرِ چشمه شاید گرفتن به **بیل** چو پر شد نشاید گذشتن به پیل

(سعدی، ۱۳۸۹: ۶۱)

یاء «بیل» مجهول است و یاء «پیل» معروف (سپهر، ۱۳۸۳: ۲۵۹) و چون تلفظ آنها با هم فرق می‌کرد، با یکدیگر قافیه نمی‌شدند. برخی ضبط درست این بیت را - باتوجه‌به قاعدهٔ یاء معروف و مجهول - به دست داده‌اند اما حقّ تقدم از آن این دو شارح هندی است که تا کنون بدان توجه نشده است: سراج‌الدین علی‌خان آرزو، به‌جای «بیل»، «میل» (= وسیلهٔ کشیدن سرمه در چشم) ضبط کرده است که یاء آن معروف است. وی می‌نویسد: «[با ضبط «میل»] مبالغه می‌شود و مقابلهٔ آن از جهت مقدار با فیل است و **رعایت قافیه موافق قدما** نیز اولی به عمل می‌آید» (آرزو، ۱۳۷۵: ۲۹). رامپوری معنای دیگری برای «میل» به دست داده است: «میل به معنی سیخ آهنی است و آنچه بعضی درینجا به معنی چوب سرمه گویند خطاست» (رامپوری، بی‌تا: ۶۹). وی نیز به‌درستی ضبط «بیل» را غلط دانسته است: «بیل به یاء مجهول است و در قافیهٔ یای مجهول و معروف بعضی کراهیت دارند» (همان‌جا).

۱-۵ امرد آنگه که خوب و شیرین است تلخ‌گفتار و تندخوی بود

چون به ریش آمد و **بلعنت شد** مردم‌آمیز و مهرجوی بود

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۳۵)

یوسفی این حکایت را در حاشیه آورده و به همین صورت ضبط کرده است (سعدی، ۱۳۸۹: ۶۵۹). «بلعنت شد» را بـه معنـای «ملعـون شـد» دانسـته‌اند (سـعدی، ۱۳۹۰: ۳۶۱). در لغت‌نامهٔ دهخدا این عبارت، در این بیت سعدی، به‌صورت «بلاغت کرد» ضبط شده اسـت کـه صـورت کم‌کـاربردی اسـت بـه معنـای «بالغ‌شـدن» (نـک. دهخـدا، ۱۳۷۷: ذیـل «بلاغت‌کردن»). رامپوری نیز بیت را به همین صورت (بلاغـت کـرد) ضـبط کـرده اسـت و متذکر شده که در برخی نسخ «بـه سـبلت شـد» آمـده اسـت (رامپـوری، بی‌تـا: ۳۲۲) کـه احتمالاً برپایهٔ «به ریش آمد» ساخته شده است. خان آرزو نیز در این موضع «بلاغت شـد» آورده است (آرزو، ۱۳۷۵: ۱۳۰) که «بلاغت» به معنی «بلوغ» و، مجازاً، به معنای «بـالغ» است.

۱-۶) «دروغ‌گفتن به ضربتِ **لازم** مانَد که اگر نیز جراحت درسـت شـود، نشـان بمانـد» (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۸۶؛ همو، ۱۳۶۹: ۱۸۸). یوسفی لازم را به معنای «زخـم ثابـت، دائـم» دانسته و نوشته است: «در عربی گفته می‌شود: صـارَ الأمـرُ ضـربةَ لازمٍ: صـارَ لازمـاً ثابتـاً» (سعدی، ۱۳۸۹: ۵۴۷). در نسخه‌های خان‌آرزو، به‌جای «لازم» لفظ «لازب» ضـبط شـده است (آرزو، ۱۳۷۵: ۱۸۷). در لغت‌نامه آمده است: «ضربت لازب: ضربی را گویند که پس از بِهْشدن، نشان آن بماند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «لازب»). همان عبارت عربی که یوسـفی نقل کرده، در منتهی الارب این گونه آمده است: «صارَ الشيءُ یا صار الأمرُ ضربة لازب وهو أفصح من لازم» (به نقل از همان‌جا). در دیگر فرهنگ‌ها نیـز «لازب» را در ایـن جایگـاه از «لازم» فصیح‌تر دانسته‌اند (نک. ابن‌منظور، بی‌تا: ۷۳۸/۱، ذیل «لـزب»). سـعدی خـود در غزلیات گوید:

وإن غَمَـدوا سـیفَ اللّـواحظِ فـی الکَـری  ألـیسَ لهـم فـی القلـبِ ضـربةُ لازبِ

(سعدی، ۱۳۶۹: ۷۷۶)

۱-۷) «سرهنگ‌زاده‌ای را بر در سرای اغلمـش دیـدم کـه عقـل و **کیاسـتی** و فهـم و فراسـتی زایدالوصف داشت» (سعدی، ۱۳۸۹: ۶۳؛ همـو، ۱۳۶۹: ۴۳). رامپـوری می‌نویسـد: «در نسخهٔ مخدومی [کتابت‌شده در ۷۵۳] به‌جای کیاست لفظ دراست نوشـته بـه کسـر دال بـه

معنی دانایی و این بهتر است چراکه سجع با فراست بسیار درست می‌نشیند» (رامپوری، بی‌تا: ۸۱). خاقانی نیز همین سجع را رعایت کرده است: در فراست چون عطارد، در دراست مشتریست (به نقل از دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «دراست»).

۱-۸ اول اردی‌بهشت‌ماه جلالی بلبل گوینده بر منابر **قُضبان**

بر گل سرخ از نم اوفتاده لآلی همچو عرق بر عذار شاهد غَضبان

(سعدی، ۱۳۸۹: ۵۴؛ همو، ۱۳۶۹: ۳۲)

در برخی نسخ (و نیز چاپ قریب) به‌جای «قُضبان»، «اغصان» ضبط شده است که جمع غصن است به معنی شاخه‌ها (که هر دو ضبط از حیث دشواری برابرند). دهخدا همین بیت سعدی را به‌عنوان شاهد برای «اغصان» ذکر کرده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «اغصان»). در لباب الالباب عوفی همین مضمون گلستان آمده است: «خطیبِ بلبل بر منبرِ **اغصان** به هزار نوا مدح ... گفته» (به نقل از سعدی، ۱۳۸۹: ۲۱۹). قابل ذکر است که قضبان (جِ قضیب) غالباً به شاخه‌های بریده‌شده از درخت (الغصن المقطوع) اطلاق می‌شده است.

**۱-۹)** «گفتمش بر بخل خداوندان نعمت وقوف نیافته‌ای الا به علت گدایی وگرنه هر که طمع یک سو نهد کریم و بخیلش یکی نماید [...]. گفتا به تجربتِ آن می‌گویم که **متعلقان** بر در دارند و غلیظان شدید برگمارند تا بارِ عزیزان ندهند» (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۶۴). فروغی نیز «متعلقان» ضبط کرده است. این واژه به معنای خویشاوندان است که در اینجا نامناسب است زیرا شاهانِ خویشاوندان را دربان نمی‌کرده‌اند بنابراین با تسامح آن را به معنای کارگزاران دانسته‌اند (همان: ۵۰۲). خان‌آرزو این لغت را به‌صورت «متعنّفان» خوانده است به معنی درشتی‌کنندگان که هم ضبط دشوارتری است و هم با «غلیظان شدید» سازگارتر است (نک. آرزو، ۱۳۷۵: ۱۶۱).

**۱-۱۰)** «**التَّمْرُ یانِعٌ والنّاطورُ** غَیرُ مانعٍ» (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۳۹) یعنی خرما رسیده است و نگهبانِ باغ مانع نیست. فروغی نیز به همین صورت ضبط کرده است. خان آرزو ضبط دیگری به دست داده است که محل تأمل است: الثّمرُ یانعٌ والنّاظورُ غیر مانع. آرزو در

ترجیح ضبط «ثمر» بر «تمر» نوشته است که: «ثمر عمومیت بیشتری دارد و خرما تا بر درخت است، تمر نیست، بلکه رطب یا بُسر است» (آرزو، ۱۳۷۵: ۱۳۰). رامپوری نیز همین مطلب را مطرح کرده است (رامپوری، بی‌تا: ۳۲۲). در تحفهٔ حکیم مؤمن نیز دربارهٔ «تمر» آمده است: «به فارسی خرما نامند و او را از ابتداء تکوین تا انتها، هفت مرتبه می‌باشد: یکی: طلع که ولیع نیز گویند، دیگر: بلح، سوم: خلال، چهارم: بسر، پنجم: قسب، ششم: رطب، هفتم: تمر» (حکیم مؤمن، ۱۳۹۷: ۲۳۸/۱). در فرهنگ‌های لغت نیز تأکید شده است که «تمر» خرمای خشک است: «التَّمْر: هو الجافّ من الرُّطَب» (ازدی، ۱۳۸۷: ۱۹۶/۱). «التَّمْر: الیابس من ثمر النخیل کالزبیب من العنب [= همانند کشمش انگور]» (مطرزی، ۱۹۷۹م: ۱۰۶/۱). به‌هرروی، اگر هم این مطلب را درنظر نگیریم، «تمر» را با ایهام تصحیف می‌توان «ثمر» نیز خواند. «ناظور» (به‌جای «ناطور») از ریشهٔ نظر است به معنی ناظر و نگهبان باغ و باغبان (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «ناظور») و لغتی دیگر از ناطور است. آرزو همچنین می‌نویسد: «بعضی به‌جای **یانع**، **مایع** [= نیک‌شده، رسیده، آبدار] گفته‌اند و در صراح میع به معنی نیک‌شدن نیز گفته» (همان‌جا).

### ۲) ترجیح ضبط فروغی بر ضبط یوسفی با پیشنهادی جدید

مواردی از رجحان ضبط فروغی بر ضبط یوسفی همراه با پیشنهادی جدید و قابل‌تأمل:

۲-۱ دلقت به چه کار آید و **تسبیح** و مرقع؟ خود را ز عمل‌های نکوهیده بری دار

(سعدی، ۱۳۸۹: ۹۲)

این بیت مطابق ضبط یوسفی است. در چاپ فروغی به‌جای «تسبیح»، «مسحی» (= نوعی کفش که صالحان پوشند) ضبط شده است (سعدی، ۱۳۶۹: ۷۸) که ضبط دشوارتری است و از این جهت بر ضبطِ آسان‌یابِ یوسفی برتری دارد. خان آرزو «میخی» ضبط کرده است (آرزو، ۱۳۷۵: ۶۹) که کمتر موردتوجه بوده است. در فرهنگ‌ها «میخی» این گونه معنا شده است: «خرقه و جبهٔ درویشان و آن را هزارمیخی نیز گویند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «میخی»). این ضبط نیز نسبت‌به ضبط یوسفی دشوارتر است. خاقانی نزدیک به همین معنا، «هزارمیخ» و «هزارمیخی» را به‌کار برده است:

دلـق هـزارمیخ شـب آنِ مـن اسـت و مـن　　چـون روز سـر ز صـدرهٔ خـارا بـرآورم

(به نقل از دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «هزارمیخ»)

دلقش هزارمیخی چـرخ و بـه جیـب چـاک　　بـازافکنش ز نـور و فراویـزش از ظـلام

(خاقانی، به نقل از همان: ذیل «هزارمیخی»)

قابل ذکر است که در برخی نسخ به‌جای «تسبیح» لغت «تسلیخ/ تشلیخ» ضبط شده است که قابل تأمل است. در لغت‌نامه آمده است: «[تسلیخ] سجاده است و این لغت چون غیرمشهور است در اشعار به مناسبت تشبیه، تسبیح خوانده‌اند و مرکز لام را با تصور کرده‌اند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «تسلیخ»).

۲-۲　**هر بیشه گمان مبر که خالی است**　　شـاید کـه پلنـگ خفتـه باشـد

(سعدی، ۱۳۸۹: ۵۹)

مصراع نخست در چاپ فروغی این گونه ضبط شده است: «هر پیسه گمان مبر نهالی» (سعدی، ۱۳۶۹: ۳۹) که پیسه به معنای «سیاه و سفید/ ابلق» و نهال/ نهالی به معنای «شکار» یا «تشک و رختخواب» است. یوسفی در تأیید ضبط خود نوشته است: «ضبط متن بر این وجوهِ دور از ذهن مرجح است» (سعدی، ۱۳۸۹: ۲۳۹) اما ازقضا، برپایهٔ اصل «ضبط دشوارترْ برتر است»، ضبط یوسفی بسیار ساده و به همین سبب محل تردید است. نگارنده، علاوه‌بر تأیید ضبط فروغی، با تلفیق نسخه‌های معتبر، این ضبط را پیشنهاد می‌دهد: «هر پیسه گمان مبر که خالی است» که شرح لغات آن این‌گونه است: پیسه: «دورنگ و پلنگ و یوز را نیز به این مناسبت دورنگی، پیسه گفته‌اند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «پیسه»). «خال» نیز به معنای پارچهٔ بُرد قرمز با خط و خال‌های سیاه (= شبیه پلنگ) و نیز به معنای جامهٔ نرم است (همان: ذیل «خال») که در اینجا کاملاً سازگار است. علاوه‌بر این، «خال» در عربی به معنای «گمان برد» نیز هست (همان‌جا) که با «گمان مبر» ایهام تناسب یا ایهام ترجمه می‌سازد. در پایان گفتنی است که در شروح کهن گلستان نیز ضبط دیگری آمده است: «در بیشه گمان مبر که خالی است» (رامپوری، بی‌تا: ۶۳) که «خال» به معنی بوته و شاخ درخت است (نک. دهخدا: ذیل «خال»).

**۲-۳)** «شیّادی گیسوان بافت یعنی علویست [...] دیگری گفتا پدرش نصرانی بود در

ملطیه **پس** او شریف [= سیّد] چگونه صورت بندد؟» (سعدی، ۱۳۶۹: ۶۴). پیشنهاد نگارندهٔ این سطور آن است که «پَس» را نه به فتح - آن گونه که شارحان خوانده‌اند و حرف ربط پنداشته‌اند - بلکه به ضم («پُس») بخوانیم به معنای پسر (نک. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «پُس») بنابراین پُسِ او یعنی پسرِ او. یوسفی این ضبط دشوار را رها کرده و به‌جای آن لفظِ آشنای «پسر» را ضبط کرده است (سعدی، ۱۳۸۹: ۸۱). واژهٔ «پُس» احتمالاً در شیراز قرن هفت و هشت رایج بوده است چنانکه نام شاعری شیرازی، که در قرن هشتم می‌زیسته و از وی اشعاری به زبان شیرازی باقی مانده، «شمس پُسِ ناصر» بوده است.

۲-۴ صیّاد نه هر بار **شگالی** ببرد  افتد که یکی روز پلنگش بخورد

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۱۹)

این بیت مطابق ضبط فروغی است. شارحان «شگال» را به معنی «شغال» دانسته‌اند (نک. سعدی، ۱۳۹۰: ۳۰۹). یوسفی، به‌جای ضبط دشوارِ «شگال»، لفظِ آسانِ «شغال» را ضبط کرده است (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۲۶) اما مشخص نیست که صیاد چرا باید، از میان این‌همه حیوان مفید، شغال را صید کند (آن هم با قید «هر بار»). رامپوری که در این موضع «شکاری» ضبط کرده است، به‌درستی می‌نویسد: «در بعض نسخ به‌جای شکاری لفظ **شغالی** واقع است مگر **بهتر نمی‌نماید**» (رامپوری، بی‌تا: ۲۸۶). پیشنهاد نگارنده این است که «شگال» را صورت دیگری از «شکال» به معنای «شکار» (= بز کوهی) بدانیم. این واژه هنوز در برخی لهجه‌های استان فارس کاربرد دارد (نک. ملک‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۲؛ حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۱۸۷۸/۳) و، نسبت‌به ضبط‌های مذکور، دشوارتر است.

### ۳) بازنگری در تلفظ برخی از واژه‌ها

این بخش به تلفظ‌های برخی از کلمات می‌پردازد که می‌توان صورت درست‌تری برای آنها پیشنهاد کرد:

۳-۱ پای مسکین پیاده چند رود؟  کز تحمّل ستوه شد **بُختی**

تا شود جسم فربهی لاغر  لاغری مرده باشد از سَختی

(سعدی، ۱۳۸۹: ۹۱؛ همو، ۱۳۶۹: ۷۶)

بُختی (= شتر تنومند) را به ضمّ اول ضبط کرده‌اند. محتمل است به فتح اول تلفظ شده باشد. سعدی در جایی دیگر نیز آن را در کنار «سختی» با سجع به کار برده است: «ما به **سَختی** بنمردیم و تو بر **بَختی** بمردی» (سعدی، ۱۳۸۹: ۹۲).

از حیث ریشه‌شناسی نیز تلفظ فتحه تأیید می‌شود. حسن‌دوست ذیل «بُختی» می‌نویسد: «اصلاً بَلخی، منسوب به بلخ. ظاهراً مشتق از فارسی باستان Bāxtriš بلخ [...] لغات عربی بَخْتَر: به ناز خرامیدن، بَختریّه: خوش‌خرامی، بَختریّ: خوش‌خرام، از اصلی ایرانی مأخوذ و به همین جا مربوطند. لغت فارسی بَخسیدن: خرامان‌رفتن، گرازان (دهخدا) ظاهراً به همین جا مربوط است» (حسن‌دوست، ۱۳۹۲: ۴۱۷/۱). چنانکه ملاحظه می‌شود لغات مذکور همگی به فتح باء تلفظ شده‌اند.

**۳-۲)** «عقل در دستِ نَفْس چنان گرفتارست که مردِ عاجِز در دستِ زنِ **گُربُز**» (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۸۰): گُربُز را به ضمّ باء (گُربُز) ضبط کرده‌اند. سجع‌شدن آن با «عاجِز» نشان می‌دهد که به کسر تلفظ می‌شده است. دهخدا آن را به ضم و کسر، هر دو، ضبط کرده است اما شواهدی که برای آن، از ویس و رامین و مثنوی مولانا، به دست داده تلفظ کسره را تأیید می‌کند[۱]:

* دزی کان جای دیوان بود گُربِز — چرا بردند ماهم را در آن دِز

* گر تحمل کرد گویی عاجِز است — ور غیور آمد تو گویی گُربِز است

***

## ۴) بازنگری در شرح برخی از عبارات

این بخش شامل شرح برخی از عبارات است که می‌توان توضیح بهتری برای آنها یافت:

---

۱. گفتنی است که برخی به این تلفظ «گربِز» اشاره کرده و ابیاتی برای آن شاهد آورده‌اند (نک. غلامرضایی، ۱۳۷۷: ۷۳):

دریـن گیتی چه نادان و چه گربِز — به کار خویش حیرانند و عاجِز

(ویس و رامین، به نقل از همان‌جا)

**۴-۱)** «شب را به بوستان با یکی از دوستان اتفاقِ مَبیت افتاد: موضعی خوش و خرم و درختان درهم، گفتی که خردهٔ مینا بر خاکش ریخته و **عقد ثریا از تاکش** درآویخته» (سعدی، ۱۳۸۹: ۵۴). یوسفی «عقد ثریا» را خوشهٔ انگور دانسته است (همان: ۲۲۰)، اما آیا در اول اردیبهشت از درخت تاک خوشهٔ انگور آویزان است؟ در نسخهٔ فروغی به‌جای «تاک»، «تارک» آمده است (سعدی، ۱۳۶۹: ۳۲) که از حیث سجع با «خاک» ضبط مرجوح است اما ازلحاظ معنا درست است چراکه تارک اشاره به آسمان است یعنی خوشهٔ پروین در آسمان بالای بوستان نمایان بود (سودی آن را اشاره به تارک درختان دانسته است). با در نظرداشتن ضبط یوسفی، باید «تاک» را به معنی «شاخ و شاخه» دانست و نه درخت انگور. حافظ «تاک» را به همین معنا به‌کار برده است:

چو آن سرو روان شد کاروانی ز تاکِ سرو می‌کن دیده‌بانی

(به نقل از دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «تاک»)

عقد ثریا نیز استعاره از شکوفهٔ درختان است و نه خوشهٔ انگور. گفتنی است که خزائلی تاک را به معنی درخت و عقد ثریا را شکوفه‌های تاک دانسته است (سعدی، ۱۳۴۴: ۱۵۴).

**۴-۲)** «گفت: ای پدر، کوتاهِ خردمند بِهْ از نادانِ بلند، نه هرچه به قامت مهتر به قیمت بهتر. **الشّاةُ نظیفةٌ والفیلُ جیفةٌ**» (سعدی، ۱۳۸۹: ۵۹) یعنی گوسفند پاکیزه است و فیل مردار. شارحان غالباً این عبارت را در پیوند با حلال‌بودن گوشت گوسفند و حرام‌بودن گوشت فیل مرتبط دانسته‌اند (همان: ۲۳۸)، اما شاید این عبارت برگرفته از تفکرات ایرانیان پیش از اسلام باشد که فیل را موجودی اهریمنی و گوسفند را حیوانی اهورایی می‌دانسته اند. ازجمله کارهای جمشید یکی این بود که: «گوسفند را در عوض پیل به دیوان نداد» (مینوی خرد: ۴۳). «۱. زردشت این را نیز از هرمزد پرسید که جم به جهان چه نیکی را بهتر کرد (= چه کار خوبی کرد)؟ ۲. هرمزد گفت که آن گاه که دیوان به مردمان گفتند که گوسفند بکشید تا به شما پیل دهیم که سودمند است که آن را نگهدار و نگهبان نباید (= لازم نیست)، ۳. مردمان گفتند که تا به دستوری (= اجازه) جم بکنیم و کردند و جم برای اینکه مردم گوسپند را نکشند و پیل را از دیوان نگیرند، چنان با دیوان پیکار کرد که دیوان شکست خوردند و مرگمند و پادافراه کرده شدند» (روایت پهلوی: ۴۳).

### ۵) تصحیح‌های قیاسی

در این بخش به عباراتی می‌پردازیم که در شروح برای آنها، با تصحیح قیاسی، پیشنهادهایی شده است. همچنین پیشنهادهای دیگری نیز نگارنده عرضه کرده است:

**۵-۱)** «هندوی **نفطاندازی**[1] همی‌آموخت. حکیمی گفت: تو را که خانه نیین است، بازی نه این است» (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۵۹؛ همو، ۱۳۶۹: ۱۶۰). یوسفی «نفطاندازی» را به معنای پرتاب نفط (نفت) به سوی دشمن دانسته است که از فنون جنگی است (نک. همان: ۴۸۸) اما چنانکه از فحوای حکایت برمی‌آید (باتوجه‌به «هندو» و «بازی») ظاهراً نوعی بازی بوده است. رامپوری «زفت‌اندازی» را درست دانسته است و «زفت» نوعی قیر بوده است (نک. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «زفت»). وی می‌نویسد: «نفط به‌غایت گران‌قیمت و کمیاب بل نایاب است؛ هندوی مفلس که از نهایت افلاس خانهٔ خس‌پوش داشته باشد چگونه به نفط بازی تواند کرد؟ ظاهراً در اصل زفت بوده باشد به معنی رال [= دال] چون به تیزدستی ناسخ اول یا ثانی، پایین زاء معجمه به سر فاء پیوست، ناقلان دیگر زاء را سر نون پنداشته نفت خوانده‌اند؛ بعده معرّبش که نفط باشد فصیح‌تر است، شهرت یافته ... بیشتر نوجوانان اقوام هنود هنگام شب به ابهام و سبابه فتیلهٔ مشتعل گرفته و بر کف همان را سوده نهاده، به سوی آسمان به هوا اندازند، شعلهٔ عظیم سر به فلک می‌کشد. این بازی بی آموختن و مشق دست نمی‌دهد» (رامپوری، بی‌تا: ۳۹۳). حتی اگر پیشنهاد رامپوری (یعنی «زفت‌اندازی») را نپذیریم، توضیحات وی کیفیت بازی نفطاندازی را بهتر مشخص می‌کند که شارحان گلستان کمتر بدان توجه داشته‌اند.

**۵-۲)** «نابینایی شبی در وحل افتاده بود و می‌گفت: آخر یکی از مسلمانان چراغی فرا راه من دارید. زنی **فارجه** بشنید و گفت: تو که چراغ نبینی به چراغ چه بینی؟» (سعدی، ۱۳۶۹: ۹۳). فروغی برای لغت «فارجه» (که معنای مناسبی در این جایگاه ندارد) دو نسخه بدلِ قابل‌تأمل به دست داده است: «فاجره» (= فجورکننده) و «مازحه» (= مزاح‌کننده). یوسفی ضبط «مازحه» را پذیرفته است (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). باتوجه‌به شکل نوشتاری و وضع

---

۱. در چاپ یوسفی: نفظاندازی (غلط چاپی است.)

نقطه‌گذاری در متون کهن، نگارنده به‌جای «فارجه» ضبط «فارحه» را پیشنهاد می‌کند که کاربرد نادری است به معنای مسخره‌کننده و به‌نازخرامنده (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «فارح»، «فَرِح»، «فیرنده»؛ مرتضی زبیدی، ۱۹۹۴م: ۱۵۲/۳؛ معلوف، ۱۳۸۵: ۱۴۶۸/۲). از همین ریشه در قرآن کریم این گونه آمده است: لا تَفْرَحْ إنَّ اللهَ لا یُحِبُّ الفَرِحینَ: سرمستی مکن که خدا سرمستی‌کنندگان را دوست ندارد (قصص: ۷۶).

۵-۳ با طبع ملولت چه کند هرکه نسازد؟ شرطه همه وقتی نبود **لایق** کشتی

(سعدی، ۱۳۸۹: ۱۱۸؛ همو، ۱۳۶۹: ۱۱۰)

علامه محمد قزوینی نوشته است: «در این بیت، سعدی شرطه را ظاهراً به معنی مطلق باد استعمال کرده است نه خصوص باد موافق، چه باد موافق بدیهی است که همیشه لایق کشتی است و اصل معنی موافق همین است و لاغیر» (به‌نقل ازسعدی، ۱۳۸۹: ۳۹۵). برخی به جای «لایق» لفظ «لاحق» (= آنچه از عقب به چیزی پیوندند) ضبط کرده‌اند (رامپوری، بی‌تا: ۲۶۰) که اگر آن را بپذیریم، دیگر نیازی به توجیهات فوق نیست.

## منابع


ـ آرزو، سراج‌الدین علی‌خان (۱۳۷۵). خیابان گلستان: شرح گلستان سعدی. به تصحیح مهر نور محمدخان. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

ـ ابن‌منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.

ـ احمدبن حنبل (بی‌تا). مسند احمد. بیروت: دار الصادر.

ـ ازدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷). کتاب الماء: لغت‌نامهٔ جامع پزشکی. به تصحیح هادی حسن حمودی. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.

ـ جهانبخش، جویا (۱۳۹۰). راهنمای تصحیح متون. چاپ سوم، تهران: میراث مکتوب.

ـ حسن‌دوست، محمد (۱۳۹۳). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

ـ حسن‌لی، کاووس (۱۳۸۰). فرهنگ سعدی‌پژوهی. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی با همکاری مرکز سعدی‌شناسی.

ـ حکیم مؤمن، محمدمؤمن بن محمدزمان (۱۳۹۷). تحفه المؤمنین مشهور به تحفهٔ حکیم مؤمن. تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ احیای طب طبیعی. تهران: سفیر اردهال.
ـ رامپوری، غیاث‌الدین (بی‌تا). بهار باران: شرح گلستان سعدی (چاپ سنگی). لکهنو: نول کشور.
ـ روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی) (۱۳۶۷). ترجمهٔ مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ـ سپهر، محمدتقی بن محمدعلی (۱۳۸۳). براهین العجم. به کوشش سید جعفر شهیدی. چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
ـ سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۱۰). گلستان. به تصحیح و حواشی عبدالعظیم گرکانی. تهران: چاپخانهٔ علمی.
ـ ــــــــــ (۱۳۱۶). گلستان سعدی. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: چاپخانهٔ فرهنگ.
ـ ــــــــــ (۱۳۴۴). شرح گلستان. به کوشش محمد خزائلی. تهران: مؤسسهٔ انتشاراتی احمد علمی.
ـ ــــــــــ (۱۳۶۹). کلیات سعدی: گلستان، بوستان، غزلیات، قصائد، قطعات و رسائل (از روی قدیمترین نسخه‌های موجود). به اهتمام محمدعلی فروغی. چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر.
ـ ــــــــــ (۱۳۷۳). گلستان سعدی: نسخهٔ علمی و انتقادی از روی قدیمترین نسخ خطی (نسخ پکن). به کوشش برات زنجانی. تهران: امیرکبیر.
ـ ــــــــــ (۱۳۸۶) گلستان سعدی: از روی قدیمترین نسخ خطی (نسخ پکن). به کوشش برات زنجانی. چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
ـ ــــــــــ (۱۳۸۹). گلستان سعدی. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چاپ نهم، تهران: خوارزمی.
ـ ــــــــــ (۱۳۹۰). گلستان سعدی: با معنی واژه‌ها و شرح بیت‌ها و جمله‌های دشوار و برخی نکته‌های دستوری و ادبی. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چاپ بیست‌وسوم، تهران: صفی‌علیشاه.
ـ شمیسا، سیروس (۱۳۸۶). نگاهی تازه به بدیع. چاپ سوم از ویرایش دوم، تهران: نشر میترا.
ـ غلامرضایی، محمد (۱۳۷۷). سبک‌شناسی شعر فارسی از رودکی تا شاملو. تهران: جامی.

ـ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۹۹۴م).تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
ـ مطرزی، ناصر بن عبدالسید (۱۹۷۹م). المغرب فی ترتیب المعرب. حلب: مکتبه أسامة بن زید.
ـ معلوف، لویس (۱۳۸۵). فرهنگ بزرگ جامع نوین: ترجمهٔ المنجد. مترجم احمد سیّاح. چاپ ششم، تهران: کتابفروشی اسلام.
ـ ملک‌زاده، محمدجعفر (۱۳۸۰). فرهنگ زرقان: واژه‌نامهٔ لهجهٔ فارسی مردم زرقان فارس. چاپ دوم، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
ـ مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمهٔ احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
ـ الهیتمی، احمد بن محمد (۱۹۸۳م). تحفة المحتاج فی شرح المنهاج. بیروت: المکتبة التجاریة الکبری.

آینهٔ میراث

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۹۹-۱۲۶

# از حیره تا طور عَبدین:
# نکاتی دربارهٔ زندگی‌نامهٔ سریانی یوحنای تازی

سجاد امیری باوندپور *

**چکیده**

متن سریانی شرح زندگانی یوحنای تازی تاکنون ویرایش و منتشر نشده است. این متن همچون بسیاری دیگر از متون قدیس‌نگاریِ سریانی حاوی اطلاعاتی ارزشمند در خصوص جامعهٔ ایرانشهر در عصر ساسانی است. در پژوهش حاضر، ضمن معرفی مختصر محتوای این متن، سعی شده است تا زمان و مکان نگارش این متن تا حدودی مشخص شود. نام نویسندهٔ آن بر ما معلوم نیست، اما بر اساس شواهد درون‌متنی می‌توان گفت این متن زمانی بین سدهٔ هفتم تا نهم میلادی توسط یکی از راهبان حیری ساکن در صومعهٔ مار یوحنا در منطقهٔ طور عبدین در شمال بین‌النهرین نگارش شده است.

**کلیدواژه‌ها:** سریانی؛ رهبانیت؛ یوحنای تازی؛ قدیس‌نگاری

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۸

* پژوهشگر مطالعات سریانی/ sajad_amiribp@yahoo.com

## ۱. مقدمه

اصلاحات ارضی و اقتصادی ساسانیان از نیمهٔ سدهٔ ششم میلادی منجر به بروز برخی تحولات عمیق اجتماعی شد. بهره‌برداری از اراضی روستایی و رشد اقتصادِ تولیدی، خاصه در نواحی غربی قلمرو ایرانشهر، یکی از ویژگی‌های شاخص اقتصاد دولت ساسانی متأخر بود که در کمتر از یک سده منتج به یک جهش مالی عظیم شد (رضاخانی، ۱۳۹۹: ۱۵۵). برقراری نظام مالیاتی و اداریِ تازه و حمایت از طبقهٔ دهقانان، بستری برای رشد سرمایه‌های محلی و گسترش نظام کشاورزی به وجود آورد که در ضمن آن طبقهٔ زمین‌داران خُرد محلی در مناطق خارج شهری از قدرت اقتصادی و به تبع آن، اجتماعی بیشتری برخوردار شدند. چنین تحولاتی در شمال و جنوب بین‌النهرین ساسانی، که بخش عمده‌ای از ساکنان آن مسیحیانِ آرامی‌زبان بودند، از اهمیتی ویژه برخوردار بود، چراکه عمدهٔ اقتصادِ تولیدی دولت ساسانی متکی بر اراضی حاصل‌خیز این مناطق بود (Adams, 1981: 104-105). بنابراین، جای تعجب نیست که از اواخر سدهٔ ششم و به‌ویژه در سدهٔ هفتم میلادی شاهد رشد قدرت و ثروتِ اشراف زمین‌دار محلیِ مسیحی هستیم. هم‌زمان با چنین تحولاتی، نظام صومعه‌نشینی در مناطق خارج شهری و در حاشیهٔ اراضی زمین‌داران مسیحی، رشد قابل‌توجهی داشت. تا پیش از نیمهٔ سدهٔ ششم میلادی راهبان مسیحی به سبب شیوه‌های اجتماع‌گریز و ضددنیوی خود حتی از سوی روحانیون نهاد کلیسایی با دیدهٔ تردید نگریسته می‌شدند (Brock, 1973: 3-6) اما پس از اصلاحات ارضی و اقتصادی ساسانیان، نظام رهبانی مسیحی نیز دستخوش دگرگونی شد. اصلاح شیوهٔ رهبانیت و ادغام راهبان در نظام اجتماعی تازه، به‌واسطهٔ تلاش‌های ابراهیم کشکری در اواخر سدهٔ ششم میلادی انجام شد. او با تأسیس صومعهٔ بزرگ ایزلا در طور عبدین و نگارش مجموعه‌ای از قوانین، سعی در ایجاد نظمی منطبق با شرایط اجتماعی تازه کرد (برای جزئیات بیشتر نک. Jullien, 2008a). اصلاحات ابراهیم منجر به شکل‌گیری نوع تازه‌ای از رهبانیت در میان مسیحیان ایران شد که به «رهبانیت اشتراکی»[1] شناخته می‌شود. پس از این دوره تعداد زیادی صومعه

1. Coenobitic monasticism

با ساختاری مشابهِ صومعهٔ بزرگ ایزلا، ابتدا در منطقهٔ طور عبدین و سپس در سایر نواحی بین‌النهرین تأسیس شد. ویژگی عمدهٔ این نظام تازهٔ رهبانیت پیوند و تعاملِ صومعه‌ها با مناطق روستایی اطراف خود بود (Jullien, 2018: 95) طوری‌که می‌توان ادعا کرد رشد اقتصادی مناطق روستایی در این دوره، زمینهٔ لازم برای گسترش و شکل‌گیری شبکه‌ای از صومعه‌ها را در مناطق مسیحی‌نشین بین‌النهرین فراهم آورد.

گسترش صومعه‌ها طی سدهٔ هفتم میلادی، با رواج گستردهٔ استفاده از نوع ادبی قدیس‌نگاری[1] در وصف حیات و اعمال و معجزات قدیسان راهب همراه بود. این متون اغلب در جهت خلق تاریخچهٔ تأسیس یک صومعهٔ خاص، ذکر فضایل و کرامات راهبان مقدس مرتبط با صومعه و تشویق اشراف به کمک‌های مالی به صومعه عمل می‌کردند. در این فرآیند، راهبان مقدس جایگزین شهیدان سده‌های پیشین در ادبیات قدیس‌نگاری شدند.[2] این متون اغلب روابط دوجانبه میان قدیسان راهب و جوامع روستایی اطراف خود را منعکس می‌کنند. در حالی که دهقانان و اشراف خُرد زمین‌دار نیازهای مادی صومعهٔ قدیسان را فراهم می‌کردند، این قدیسان ضامن مشروعیت قدرت و حافظ سلامت، اموال و فرزندان اشراف و مردمان زیردست آنها بودند. با تمام این اوصاف تاکنون تنها تعداد اندکی از متون مرتبط با صومعه‌ها مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ تعداد زیادی از آنها نه‌تنها از سوی محققان به کار گرفته نشده‌اند بلکه همچنان متن آنها بر اساس نسخ خطی خود تصحیح و منتشر نشده است. با گسترش حوزهٔ مطالعات اواخر عهد باستان به سرزمین‌های شرق فرات و به‌کارگیری بیش از پیش منابع سریانی در این مطالعات، به نظر می‌رسد زمان نادیده گرفتن این متون پایان یافته باشد. در سال‌های اخیر تعداد اندکی از محققان، از جمله سرگی مینوف (Minov, 2021؛ با تمرکز بر زندگانی یارث) و ریچارد پین (Payne, 2011؛ با تمرکز بر زندگانی مار یونان) اهمیت توجه به این متون را گوشزد کرده‌اند. بر اساس چنین انگیزه‌ای پژوهش حاضر متمرکز بر یکی از این متون قدیس‌نگاری، یعنی زندگی‌نامهٔ یوحنای تازی

1. Hagiography.

۲. برای انواع سبک‌های گونهٔ ادبی قدیس‌نگاری نک. امیری باوندپور، ۱۳۹۸: ۱۷-۲۸ و Saint-Laurent, 2018.

است که می‌تواند به ما درخصوص درک تحولات اجتماعی بین‌النهرین شمالی در آستانهٔ انتقال حکومت از ساسانیان به اعراب مسلمان کمک کند.

## ۲. متن

زندگی‌نامهٔ سریانی یوحنای تازی، متنی قدیس‌نگاری در شرح زندگانی و معجزات یوحنا، راهبی از شهر حیره است که بنابر ادعای متن در سدهٔ چهارم میلادی می‌زیسته است. عنوان کامل این متن در نسخ خطی «تاریخ مار یوحنای زاهد، ملقب به تازی، که صومعه‌اش در کوه ایزلا بود» آمده است. این متن سریانی تاکنون ویرایش و ترجمه نشده است. تنها در سال ۱۹۸۱ میلادی، سباستین براک معرفی مختصری از این متن را بر اساس نسخهٔ خطی بسیار متأخری از صومعهٔ مار گابرئیل در جنوب شرقی ترکیهٔ امروزی، که در بعضی قسمت‌ها دچار آشفتگی است، منتشر کرد و محققان را از وجود چنین متنی آگاه ساخت (Brock, 1981: 6-11). پیش از مقالهٔ براک، شخصیت یوحنای تازی از طریق اشارات پراکنده به او در سایر منابع از جمله مدخل شمارهٔ ۴۶ کتاب سریانی عفاف، نوشتهٔ ایشوع‌دناح بصره‌ای در سدهٔ نهم میلادی شناخته شده بود (Chabot, 1896: 25). ژان‌موریس فییه در سال ۱۹۷۷ میلادی بر اساس مدخل کتاب عفاف یک معرفی مختصر از این شخصیت رهبانی به‌دست داده است (Fiey, 1977: 154-157) اما حقیقت آن است که متن زندگانی نسبت به مدخل کتاب عفاف دارای جزئیات بسیار بیشتری است.[۱] سایر پژوهشگرانی که به این متن سریانی اشاره کرده‌اند همگی متّکی بر معرفی خلاصهٔ براک بوده‌اند (Jullien, 2008b: 50; Toral-Niehoff, 2014: 103). به‌طور کلی مطالب این متن را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد:[۲]

کودکی یوحنا در شهر حیره و تحصیلات دینی او در مدرسهٔ شهر تا سن پانزده سالگی

---

۱. فییه باری دیگر در سال ۲۰۰۴ میلادی به شخصیت یوحنای تازی اشاره کرده است و در این اثر اخیر با توجه به مقالهٔ براک از وجود متن زندگانی باخبر بوده، اما به سبب عدم دسترسی به متن اصلی جزئیات بیشتری جز آنکه در اثر پیشین خود و مقالهٔ براک وجود داشته اضافه نکرده است (Fiey, 2004: 115-116).

۲. شماره‌های ذکرشده در این‌جا مربوط به تقسیم‌بندی بندهای متن از ویرایش منتشرنشدهٔ نگارنده است.

(§۱-۶)؛ ملحق شدن یوحنای نوجوان به کلیسای شهر حیره (§۷)؛ مکاشفات یوحنا و قوریلوس، اسقف حیره، و فراخوانده شدن یوحنا توسط یک فرشته به طور عبدین و کسب طریقت رهبانی (§۸-۱۳)؛ راضی شدن پدر یوحنا با کوشش قوریلوسِ اسقف، جهت سفر رهبانی پسرش و بدرقهٔ او از شهر حیره (§۱۴-۱۵)؛ آغاز سفر یوحنا به همراه یک کاروان به سوی شمال (§۱۶)؛ داستان یوحنا و مأموران مالیات بین‌راهی (§۱۷)؛ رسیدن یوحنا به شهر سنجار و زندانی شدن او به دستور فرماندار شهر (§۱۸)؛ نجات یوحنا از زندان با کمک فرشتهٔ خدا (§۱۹)؛ رسیدن یوحنا به صومعهٔ مار اوجین در طور عبدین (§۲۰)؛ معرفی یوحنا به حضور آندرائوس، رییس صومعه، و پوشاندن لباس رهبانیت به او (§۲۱)؛ معجزهٔ تبدیل آب به شراب از سوی یوحنا در روز عید (§۲۲)؛ شرحی از خصال نیک و طریقهٔ زندگانی یوحنا (§۲۳)؛ همراهی یوحنا و دو راهب دیگر برای تهیهٔ غلّات مورد نیاز صومعه و حمله‌ور شدن دزدان به آنها، کور شدن دزدان با نفرین یوحنا و شفای مجدد آنها پس از توبه (§۲۴)؛ معجزهٔ راه رفتن یوحنا به روی رودخانهٔ دجله پس از آنکه چند مرد ایرانی مانع سوار شدن او و راهبان همراهش به قایق شدند (§۲۵)؛ پیش گرفتن طریقهٔ گوشه‌نشینی در غاری در جانب شرقی صومعه به توصیهٔ رییس صومعه (§۲۶)؛ حملهٔ دیوان به یوحنا و نجات او توسط شمعون هوزی (§۲۷)؛ مرگ آندرائوس و رسیدن یوحنا به مقام ریاست صومعهٔ مار اوجین (§۲۸)؛ شفای یک مرد جن‌زده از شهر نصیبین توسط یوحنا (§۲۹)؛ داستان شفای عقیم بودن یک مرد زمین‌دار ثروتمند از نصیبین به نام سیندوس و برقرای حمایت‌های متقابل میان این دو (§30-32)؛ شفای یک مرد جن‌زده از روستای معرّه توسط یوحنا (§۳۳)؛ آغاز جنگ میان رومیان و ایرانیان و حملهٔ سپاهیان رومی به صومعهٔ مار اوجین (§۳۴)؛ شفای یک مرد کور از نصیبین (§۳۵)؛ شیوع طاعون در روستای معره و بر طرف شدن آن به واسطهٔ دعاهای یوحنا (§۳۶)؛ داستان جمع‌آوری بقایای جسد اولوگ، راهب مصری، توسط یوحنا (§۳۷-۴۰)؛ درخواست پادشاه ارمنستان از یوحنا برای برطرف کردن حملهٔ ملخان (§۴۱)؛ اتهام قتل یک یهودی در حضور فرماندار مسیحی شهر نصیبین و معجزهٔ زنده شدن مقتول به دست یوحنا (§۴۲)؛ شفای مردی از روستای مار فافا (§۴۳)؛ شفای مردی از روستای کفر زمرا (§۴۴)؛ پیش‌بینی مرگ یوحنا از سوی خودش (§۴۵)؛ مرگ یوحنا و رقابت ارمنیان و اهالی روستای معره بر سر پیکرهٔ

یوحنا (§۴۶)؛ ساخت صومعه و مقبره‌ای جهت دفن یوحنا در روستای معره از سوی سیندوس (§۴۷)؛ اختتامیهٔ متن شامل سال‌های زندگی یوحنا بدین قرار: ۲۰ سال به عنوان یک فرد غیر روحانی، ۳۳ سال به عنوان یک راهب، ۴۲ سال به عنوان رییس صومعه و مرگ در سن ۹۵ سالگی (§۴۸).

متن زندگانی یوحنای تازی امروزه دست‌کم در سه نسخهٔ خطی قابل شناسایی است:

الف) نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۵۷ کلیسای چهل شهید ماردین ترکیه، استنساخ در سدهٔ پانزدهم میلادی، برگهٔ ۳۹ تا ۱۵۰.

ب) نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۷۲ کلیسای چهل شهید ماردین ترکیه، استنساخ در سدهٔ بیستم میلادی، برگهٔ ۴۵۸ الی ۵۳۳.

ج) نسخهٔ خطی صومعهٔ مار گابریل (قرطمین) ترکیه، بدون شمارهٔ کاتالوگی، استنساخ در سال ۱۹۶۳ میلادی، برگهٔ ۱۸۱ الی ۲۶۴.[۱]

نویسنده و زمان نگارش متن نامعلوم است. بنابر متن زندگی‌نامه، یوحنا پیش از سال هفتصد و دوِ یونانی (برابر با سال ۳۹۰/۱ میلادی) از دنیا رفته است (§۴۷) و از سویی دیگر نویسنده در بند چهلم متن ادعا کرده است که معاصر با یوحنا بوده و برخی روایات را مستقیماً از خود او شنیده است. اما زمان حیات یوحنا با ادعای نویسنده هم‌خوانی ندارند. در این پژوهش سعی شده است تا بر اساس برخی شواهد درون‌متنی به زمان تقریبی و محل نگارش این متن نزدیک شویم. بر این اساس، می‌توان گفت این متن نمی‌تواند زودتر از نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم میلادی نوشته شده باشد و نویسندهٔ آن احتمالاً یکی از راهبان حیری ساکن در صومعهٔ یوحنای تازی در نزدیکی روستای معره از توابع شهر نصیبین بوده است.

### ۳. عباد حیره و خاندان بنی‌بُقیله

پانزده بند نخست متن زندگانی از فضای شهر حیره حکایت دارد. بند نخست متن خاستگاه

---

۱. از میان این سه نسخه نگارندهٔ این سطور به تصویر دو نسخهٔ خطی کلیسای چهل شهید ماردین دسترسی داشته است و در ارائهٔ متن بخش‌های برگزیده، نسخهٔ معیار نسخهٔ کهن‌تر شمارهٔ ۲۵۷ بوده است. اما از آنجایی که این نسخه در پاره‌ای از برگه‌ها دچار آسیب‌دیدگی بود از نسخهٔ متأخرتر شمارهٔ ۲۷۲ نیز استفاده شده است.

یوحنا را چنین توصیف کرده است:[۱]

[§1] ܐܝܠܝܢ ܕܒܝܬ ܐܒܝܢ ,ܡܢܗܘܢ ܕܒܝܬ ܡܫܝܚܐ...ܕܗܘܬܗ ܡܢ ܟܦܪܐ ܕܟܫܪ. ܕܒܝܬ ܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟܡܐ ܕܡܬܦܪܣܡܝܢ ܐܝܟܡܐ ܕܡܬܚܙܝܢ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ ܕܚܝܪܬܐ. ܘܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܗܝ ܕܐܒܪܗܡ ܗܘܐ ܕܡܬܩܝܠܐ. ܘܐܦ ܗܘ ܕܡܬܩܝܡ ܒܪܝܫ ܐܠܗܐ ܕܟܠܗ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܢ ܟܠܗ ܐܠܗܐ.[۲]

[ای] عزیزان من این مرد خجسته...اصالتش از ناحیهٔ کشکر بود؛ از شهری معروف و مشهور به نام حیره؛ و از خاندانی مشهور که به خداترسی شناخته می‌شدند، به نام بنی‌بُقیله. نام پدرش ابراهیم بود [و] این مرد در برابر خداوند فردی درستکار بود.

انتساب یوحنا به خاندان بنی‌بُقیله باید مورد توجه قرار گیرد، چراکه آنها یکی از برجسته‌ترین خاندان‌های مسیحی شهر حیره در اواخر عصر ساسانی و سدهٔ نخست اسلامی بودند (Toral-Niehoff, 2014: 103). شهر حیره دست‌کم از اوایل سدهٔ پنجم میلادی یک اسقف‌نشین مسیحی بود[۳] و از اواخر سدهٔ ششم میلادی به یکی از مهم‌ترین مراکز مسیحی تبدیل شد. بدنهٔ اصلی ساختار اجتماعی شهر حیره در اواخر عهد باستان متشکل از گروهی خاندان‌های معظم مسیحی بود که با نام کلی «عباد» شناخته می‌شدند.[۴] درحالی‌که طبری به نقل از هشام بن کلبی، عباد را تنها به‌عنوان ساکنان اصلی حیره معرفی کرده،[۵] ابوالبقاء مشخصاً به خاستگاه اشرافی آنها اشاره کرده است[۶] و حمایت این خاندان‌های اشرافی از مسیحیت مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری هویت مسیحی شهر در اواخر عهد باستان بود.[۷] بر

---

۱. تمام خوانش‌های متن سریانی و ترجمهٔ آنها از نگارنده است.

2. «*ṭwbn' hkyl hn' ḥbyby...bgnsh mn 'ytwhy hw' mn 'tr' dkškr. mn mdynt' ydyʿt' wmšmht' dšmh ḥ'rt' wmn gns' mšmh' dbdḥlt 'lh' shyd. dmtydʿ dbny bwqyl'. šm' dyn d'bwhy 'brhm. hn' gyr zdyq hw' qdm 'lh'*».

۳. نخستین‌بار نام اسقف شهر حیره در مصوبات شورای کلیسایی سال ۴۱۰ میلادی سلوکیه ـ تیسفون ضبط شده است (Chabot, 1902: 36). این بدان معناست که مسیحیت پیش از این تاریخ در حیره و نواحی اطراف آن گسترش یافته بود.

۴. برای جزئیات بیشتر در خصوص عباد حیره نک. Toral-Niehoff, 2009.

۵. «العباد وهم الذین کانوا سکنوا الحیرة وابتنوا» (طبری، ۱۸۸۲: ۸۲۲/۱).

۶. «والعباد وهم معظم أهل الحیرة وجلّهم وأشرافهم وأهل البیوتات والعز منهم وهم أصحاب الحیرة» (ابوالبقاء، ۲۰۰۰: ۱۰۷).

۷. نویسندهٔ ناشناس کتاب عربی ـ مسیحی مختصر الأخبار البیعیة از حیره با عنوان «مدینة القدیسین» یاد کرده است (مختصر الأخبار، ۲۰۰۰: ۱۳۶).

اساس متون تاریخی می‌توان اسامی برخی از مهم‌ترین خاندان‌های عباد را شناسایی کرد: بنی‌ایوب، بنی‌لحیان، بنی‌قبیصه، بنی‌مرینا و بنی‌بُقیله.[۱]

روایات بازمانده در تواریخ اسلامی شامل تضادی است که بیان‌گر رقابت و گاه دشمنی خاندان‌های عباد با یکدیگر است؛ این روایات احتمالاً ریشه در تواریخ محلی و خاندانی شهر حیره داشته است که بعدها بدون در نظر گرفتن خاستگاه آنها در منابع اسلامی کنار یکدیگر جمع شده‌اند.[۲] برجسته‌ترین روایات تاریخیِ منسوب به اشراف حیره در داستان عدی بن زید از خاندان بنی‌ایوب بازتاب یافته است (طبری، ۱۸۸۲: ۱۰۱۶/۱ و بعد). در این روایت که تماماً به طرفداری از عدی و جایگاه برجستهٔ خاندان او نوشته شده است،[۳] رقابت خاندان‌های اشرافی عباد به خوبی برجسته شده است. چنان‌که معلوم است، یکی از رقبای اصلی خاندان بنی‌ایوب در حیره، طی سدهٔ هفتم میلادی، خاندان بنی‌بُقیله بوده است. طبری به نقل از هشام بن کلبی ذیل روایت دستگیری عدی بن زید توسط نعمان چنین آورده است: «پس دشمنان عدی که از بنی‌بُقیله از غسان بودند نزد او (= نعمان) رفتند و گفتند: همین ساعت او را بکش».[۴] همچنین در شعری منسوب به عدی، این دشمنی بازتاب یافته است.[۵]

برخی شواهد حاکی از آن است که خاندان بُقلیه نیز روایات منسوب به خود را داشته است. این روایات حول محور شخصیتی نیمه‌افسانه‌ای به نام عبدالمسیح بن بُقیله غسانی می‌گردد که، بنابر این روایات، بیش از سیصدوپنجاه سال زندگی کرده بود

---

۱. فهرستی از خاندان‌های عباد در کتاب مختصر الأخبار البیعیة ذیل عنوان «قبائل العباد» وجود دارد که شامل اسامی بیشتری است (همان: ۱۴۰).

۲. برای تواریخ محلی شهر حیره نک. Wood, 2016.

۳. به‌خصوص در نقل جایگاه برجستهٔ این خاندان نزد شاهان ایران: «کانوا أهل بیت یکونون مع الاکاسرة لهم معهم أکل وناحیة یقطعونهم القطائع» (طبری، ۱۸۸۲: ۱۰۱۶/۱).

۴. «فأتاه أعداء عدی من بنی‌بقیلة من غسان فقالوا اقتله الساعة» (همان: ۱۰۲۳).

۵. متن این شعر بدین قرار است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۹۹۴: ۲/ ۴۳۸):

| | |
|---|---|
| ألا من مبلغ النعمان عنّي | فبينا المرء أغرب إذ أراحا |
| أطعت بني‌بُقيلة في وثاقي | وكنا في حلوقهم ذباحا |
| منحتهم الفرات و جانبيه | و تسقينا الأواجن و الملاحا |

(Pellat, 1986: 739). ساختگی بودن چنین گزارشی مشخص است اما به نظر می‌رسد که انگیزهٔ آن برجسته کردن قدمت خاندان بُقیله در تاریخ حیره بوده است. سابقهٔ حضور بنی‌بُقیله در حیره مشخص نیست؛ بر اساس مدارک تاریخی تنها می‌توان از حضور آنها در سدهٔ هفتم میلادی به بعد با اطمینان سخن گفت. همان‌طور که از نقل‌قول پیشین از هشام بن کلبی مشخص است، بنی‌بُقیله از غسانیان أزد، یعنی اعراب جنوبی یمن بودند (قس. Caskel 1966: 207). حضور غسانیان در این دوره بیش از همه در نواحی اطراف شام مستند شده است. دست‌کم دو روایت از عبدالمسیح بن بُقیله در مدارک اسلامی وجود دارد که به نظر می‌رسد بخشی از تواریخ برساختهٔ مورد حمایت این خاندان به‌منظور برجسته‌کردن جایگاه آنها در تاریخ حیره بوده است. جالب آنکه در هر دو روایت بر ارتباط این خاندان با غسانیان شام تأکید شده است.

نخستین روایت مربوط به حضور عبدالمسیح در دربار خسرو انوشیروان و ذکر پیش‌گویی سطیح غسانی، خالوی عبدالمسیح در سرزمین شام، مبنی بر سقوط شاهان خاندان ساسانی پس از به سلطنت رسیدن چهارده تن از ایشان است (طبری، ۱۸۸۲: ۹۸۱/۱-۹۸۲). بنابر گفتهٔ یعقوبی، خسرو چون به دنبال شیخی خردمند و بامعرفت از عرب بود[1] نعمان لخمی، عبدالمسیح بن بُقیله را نزد او فرستاد و او نیز برای تعبیر پرسش‌های خسرو به نزد سطیح در شام سفر کرد (یعقوبی، ۱۴۱۳: ۸/۲).

روایت دوم و مشهورتر، داستان محاصرهٔ شهر حیره توسط خالد بن ولید به سال دوازدهم هجری و مذاکرات عبدالمسیح با او به منظور نجات شهر از ویرانی است و آن گونه که دینوری گفته،این داستانی معروف بوده (دینوری، ۱۴۳۳: ۱۶۴) و در برخی تواریخ اسلامی بازتاب یافته است.[2] بنابر روایت ابن‌اعثم کوفی، «خالد کسی را نزدیک حصار فرستاد و

---

۱. «فجئني بشيخ من العرب له عقل و معرفة أوجهه إليه».

۲. از جمله: بلاذری، ۱۹۵۶: ۲۹۷-۲۹۸ و ابن‌اعثم کوفی، ۱۳۸۰: ۵۱-۵۳. گزارش طبری در این خصوص تا حدودی متفاوت است. بنابر گفتهٔ طبری خالد به غیر از عبدالمسیح بن بُقیله با سران خاندان‌های دیگر نیز به شکلی جداگانه و در خلوت مذاکره داشته است (طبری، ۱۸۸۲: ۲۰۳۸/۴-۲۰۴۴). این نشان می‌دهد که روایت بازمانده در کتاب بلاذری و ابن‌اعثم کوفی در حقیقت روایتی بوده است که از سوی خاندان بُقیله تبلیغ می‌شده و به موازات آن روایاتی دیگر از چگونگی صلح میان خالد و اهالی حیره وجود داشته است.

گفت: کسی را که از شما به خرد و دانش معروف‌تر است بیرون فرستید تا سخن ما بشنود و با شما بگوید و جواب ما آرد. ایشان عبدالمسیح بن بُقیله غسانی را بیرون فرستادند....و این عبدالمسیح پیری بود مهیب نورانی» (ابن‌اعثم کوفی، ۱۳۸۰: ۵۳). بنا بر همین روایت، عبدالمسیح در آغاز سخن با خالد شعری در مدح آل‌غسان و صفت ممالک ایشان خواند که اگرچه بی‌ربط به باقی داستان است، بیان‌گر برجسته بودن ریشه‌های خاندانی این روایت است. مذاکرات میان عبدالمسیح بن بُقیله و خالد بن ولید در نهایت منجرّ به عقد صلح‌نامه‌ای شد که طبق آن ساکنان حیره موظف به پرداخت سالیانه صدهزار درهم (یا به قول طبری صدونود هزار) در ازای رهایی شهر از آسیب مهاجمان شدند. بلاذری علاوه بر این، شرط دیگری را ذیل این صلح‌نامه ذکر کرده است که مطابق با آن، خالد در مذاکره با عبدالمسیح، با حیریان شرط کرد که بر مسلمانان غائله برنیانگیزند و بر اهل فارس به جاسوسی پردازند.[1] این خبر بلاذری دارای اهمیت است چراکه احتمالاً بیانگر مواضع خاندان بُقیله در حوادث میان ساسانیان و اعراب مسلمان است. خاندان بُقیله به سبب رقابت و دشمنی دیرینهٔ خود با خاندان بنی‌ایوب، که پیوند نزدیکی با شاهان ساسانی داشتند، نفع سیاسی خود را در همکاری با اعراب تازه مسلمان می‌دیدند. گزارشی دیگر از طبری بیانگر همین موضع است؛ جایی که رستم فرخزاد به هنگام عبور از حیره به سوی قادسیه گلایهٔ خود نسبت به مواضع ابن‌بُقیله را مطرح می‌سازد، اما عبدالمسیح در پاسخ تقصیر را متوجه ایرانیان می‌داند (طبری، ۱۸۸۲: ۴/ ۲۲۴۵).

به نظر می‌رسد که روایت صلح خالد بن ولید و عبدالمسیح بن بُقیله بخشی از سنت تاریخ‌نگاری محلی حیره باشد که بعدها (همچون بسیاری دیگر از روایات تاریخ‌نگاری محلی حیره) از سوی نویسندگان کوفی اخذ و به مجموعه روایات تاریخ فتوحات اسلامی اضافه شده است. یکی از دلایل اصلی برای مطرح ساختن چنین ادعایی ظهور همین روایت در تاریخ‌نگاری مسیحی است. کتاب عربی ـ مسیحی مختصر الأخبار البیعیة در اواخر سدهٔ دهم میلادی توسط نویسنده‌ای ناشناس که از اعضای کلیسای نسطوری شرق بوده تألیف

---

۱. «واشترط علیهم أن لا یبغوا المسلمین غائلة، وأن یکونوا عیونا علی أهل فارس» (بلاذری، ۱۹۵۶: ۲۹۸).

شده است.[۱] فصل‌های ۸۴ تا ۸۷ این کتاب به تاریخ شهر حیره اختصاص دارد. منابع نویسنده در این بخش تاریخ کلیسایی ایشوع‌دناح بصره‌ای به زبان سریانی و چندین کتاب مختلف از اخبار محلی شهر حیره بوده است (مختصر الأخبار، ۲۰۰۰: ۱۳۰ و ۱۳۶). آخرین روایت این کتاب درخصوص حیره، که بنابر ادعای نویسنده، آن را در میان اخبار محلی حیره یافته، داستان مذاکرهٔ عبدالمسیح بن بُقیله با خالد بن ولید است (همان: ۱۴۱). شباهت اساسی این روایت مسیحی با روایات بازمانده در مدارک اسلامی بیان‌گر وجود یک منبع مشترک میان آنها است که احتمالاً همان روایات محلی خاندان بُقیله بوده است.[۲]

## ۴. راهبان حیری در طور عبدین

حال باید به متن سریانی زندگانی یوحنای تازی بازگردیم. نویسنده در شرح داستان کودکی یوحنا در شهر حیره برخی اشارات جالب توجه دارد که نشان می‌دهد این نویسنده از رسوم فرهنگی و فضاهای دینی شهر آگاه بوده است:

[۳§] ܘܟܕ ܡܛܐ ܠܫܒܥܝܢ ܫܢܝܢ ܐܙܠ ܠܬܡܢܝܬܐ ܕܡܬܪܝܢ
ܠܒܝܬ ܡܕܪܫܐ ܕܡܬܪܝܢ. ܘܠܒܝܬ ܡܫܝܚܝܐ ܕܥܒܕ ܩܕܡ ܡܪܝ ܡܪܝ
ܘܠܒܝܬ ܥܕܢܐ ܕܡܬܪܝܢ.[۳]

و چون [یوحنا] به سن هفت‌سالگی رسید، او را مطابق با رسم شهر به مدرسه فرستادند تا

---

۱. برای اطلاعات بیشتر در خصوص این متن نک. امیری باوندپور، ۲۰۱۷: ۷-۸.

۲. اضافات موجود در کتاب مختصر الأخبار در خصوص حیره، از جمله اخبار مربوط به اسقفان و کلیسای شهر حیره که در مدارک اسلامی غایب است احتمال اخذ مطالب مشترک از منابع اسلامی را منتفی می‌سازد. ذکر این نکته ضروری است که ابن‌هشام کلبی که یکی مهم‌ترین ناقلان اخبار حیره به مورخان بعدی اسلامی از جمله طبری بوده، خود به روشنی اعتراف کرده است که پدرش، محمد کلبی، اخبار حیره را از صومعه‌های این شهر استخراج کرده است (قس. نولدکه ۱۳۷۸: ۵۳). نباید به سادگی از این اشارهٔ ابن‌هشام گذشت، چراکه بسیاری از صومعه‌های نواحی اطراف حیره از سدهٔ هفتم میلادی به بعد دارای منشأ خانوادگی بودند؛ بدان معنا که خاندان‌های بزرگ اغلب صومعه‌ای مخصوص به خود را داشتند و نکتهٔ مهم آنجاست که ما می‌دانیم یکی از این صومعه‌ها متعلق به خاندان بُقیله بوده است (یاقوت‌حموی، ۱۳۸۳: ۴۵۱/۲). بنابر این جای تعجب نخواهد بود اگر فرض کنیم روایات و اخبار منسوب به خاندان‌های عباد در حقیقت در همین صومعه‌ها تحریر می‌شدند.

3. «*wkd ’tmṭy lmšwḥt’ dšbʿ šnyn ʾʿlwhy l’skwly ’yk ṭks’ dmdynt’ dn’lp. wlmwly’ dḥmšʿsr’ šnyn ḥkmh mry bklh ywlpn’ šryr’ dkrysṭyn’*».

تعلیم یابد. و با اتمام سن پانزده سالگی، سرور ما به تمام آموزش‌های راستین مسیحیت آگاه شد.

بنابر رویدادنامهٔ سیعرت، مدرسهٔ دینی حیره در سدهٔ ششم میلادی توسط فردی به نام قیوری تأسیس شد.[۱] بنابر همین متن، راهبی حیری به نام الیا تحصیلات دینی خود را در مدرسهٔ این شهر کامل کرده بود (Scher, 1911: 79). همچنین بنابر روایتی از ابوالفرج اصفهانی در کتاب الأغانی، عدی بن زید نیز تحصیلات خود را در مدرسهٔ شهر حیره انجام داده بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۹۹۴: ۳۹۵/۲). مدرسهٔ دینی حیره وابسته به نهاد کلیسایی بود و دست‌کم خاندان‌های اشرافی مسیحی شهر فرزندان خود را به آن می‌فرستادند. بنا به نظر نیهوف دروس دینی در این مدرسه به زبان سریانی تدریس می‌شده است (Toral-Niehoff, 2014: 121). نویسندهٔ متن زندگانی یوحنای تازی همچنین در چند نوبت توصیفاتی از محراب (§۱۰) و حجره‌های کلیسای شهر (§۷ و §۱۰) بدست داده است که نشان می‌دهد او با ساختار کلیسا آشنایی داشته است؛ اما شاید جالب‌ترین مورد، توصیف نویسنده از نحوهٔ لباس پوشیدن و آرایش موهای یوحنا باشد که بیانگر آشنایی نویسنده با ظاهر اشراف حیری است. بنابر متن، چون کاروان حامل یوحنا به مأموران مالیات بین‌راهی رسید:

[§۱۷] ܐܡܪܝܢ ܠܗ ܡܢܘ: ܗܢܐ ܐܝܟ ܒܪܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܘܡܬܚܙܐ ܠܟܘܠܗ ܡܠܟܐ ܕܥܡܗ ܡܬܚܙܐ ܗܘܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ ܗܘܐ.[۲]

آنها به او گفتند: ظاهر تو همچون بزرگ‌زادگان است و رفتارت به شاهزادگان می‌ماند. و ظاهر قدیس بسیار آراسته بود. و زلفان درخشان سرش بلند و آویزان بود.

[§۱۸] ܘܐܬܝܢ ܠܗ ܡܢܘ ܕܐܢܬ ܡܬܚܙܐ ܠܡܠܟܐ ܕܥܡܗ ܡܬܚܙܐ ܠܡܠܟܐ ܕܥܡܗ ܡܬܚܙܐ ܠܡܠܟܐ ܕܥܡܗ ܡܬܚܙܐ ܠܡܠܟܐ ܕܥܡܗ ؟ ܗܘ ܕܝ ܡܬܚܙܐ ܠܡܠܟܐ ܕܥܡܗ ܡܬܚܙܐ ܠܡܠܟܐ ܕܥܡܗ ܡܬܚܙܐ ܠܡܠܟܐ ܕܥܡܗ

---

۱. «قیوری الذی نصب اسکول بالحیرة» (Scher, 1911: 79). عمرو بن متی او را مدرس مدرسهٔ حیره (معلم الحیرة) خوانده است (Gismondi, 1897: 40).

2. «*’mryn lh dyn ḥztk ’yk dbnynš’ ryšn’ hy wdwmyk lbny mlk’ msbh. wm’ špyr’ hwt ḥzt’ dqdyš’. wṣwṣyt’ hy dbryšh zhy’ tly’ hwt*».

ܢܛܪ̈ܬܐ ܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܐܢܬ. ܟܕ ܕܝܢ ܚܙܐܘܗܝ ܕܡܢ ܐܬܪܐ ܢܘܟܪܝܐ ܐܝܬܘܗܝ܆ ܣܒܪ ܠܗܘܢ ܕܕܡ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܡܠܟܐ. ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܐܣܟܡܐ ܕܒܢܝ ܡܠܟܐ ܡܬܚܙܐ ܗܘܐ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ.[1]

و هنگامی که قصد ورود به دروازهٔ شهر سنجار را داشت، مأموران دروازه مانع او شدند و گفتند: ای پسر از کجایی؟...چون ظاهرش همچون بیگانگان بود، این فکر به ذهن آنها رسید که او احتمالاً یکی از خادمان پادشاه است. چراکه ظاهر و لباس ماریوحنای قدیس همچون شاهزادگان بود.

اشارهٔ مکرر متن به رفتار و لباس اشرافی یوحنا که مدام توجه اطرافیانش را به خود جلب می‌کند، خالی از اهمیتی نیست. این توصیف که با زندگانی بعدی زاهدانهٔ قدیس یوحنا در تضاد است، بیانگر قدرت و جنبهٔ اشرافی خاندان‌های عباد حیره است. شناخت نویسنده از فضای شهری حیره، رسوم فرهنگی آن و برجسته ساختن فضایل خاندان بُقیله، در کشاکش رقابت میان خاندان‌های عباد حیره، نمی‌تواند تصادفی باشد. بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که نویسنده اطلاعات خود را از چه طریقی کسب کرده است؟ شاید بتوان پاسخ این پرسش را در حضور گستردهٔ راهبان حیری در صومعه‌های شمال بین‌النهرین از سدهٔ هفتم میلادی به بعد جست.

از ابتدای سدهٔ هفتم میلادی و هم‌زمان با گسترش نظام صومعه‌نشینی در بین‌النهرین شمالی، برخی از مسیحیان منطقهٔ جنوبی بین‌النهرین و شهر حیره به‌منظور عضویت در این صومعه‌ها راهی طور عبدین در شمال شدند. شواهدی از حضور این راهبان حیری در طور عبدین در منابع سریانی مشاهده می‌شود. نباید فراموش کرد که بنیان‌گذار صومعه‌نشینیِ اشتراکی در طور عبدین، ابراهیم، خود برخاسته از منطقه کشکر در جنوب، و پیش از اقامت در طور عبدین مدتی را در حیره ساکن بوده است (Scher, 1911: 41). احتمالاً استقرار نهایی ابراهیم در طور عبدین و تأسیس صومعهٔ بزرگ ایزلا، برخی از این راهبان حیری را از پی او به شمال بین‌النهرین کشانده است. روایت کتاب سریانی عفاف از راهبی به نام

1 «*wkd šry dnʿwl btrʿʾ dšygr mdyntʾ klʾwhy nṭry trʿʾ kd ʾmryn dmn ʾykʾ ʾnt ṭlyʾ?...kd dyn ḥzʾwhy dmn ʾtrʾ nwkryʾ ʾytwhy sbr lhwn ddm ʾytwhy ḥd mn mšmšnʾ dmlkʾ. mṭl dʾyk ʾskmʾ dbny mlkʾ mtḥzʾ hwʾ qdyšʾ mry ywḥnn*».

حنان‌ایشوع در این خصوص جالب‌توجه است. بنابر این متن، حنان‌ایشوع که از خاندان نعمان، پادشاه حیره بود، برای یافتن ابراهیم و کسب طریقت رهبانی از حیره عازم صومعهٔ بزرگ ایزلا شد (Chabot, 1896: 12). روایتی مشابه در رویدادنامهٔ سیعرت درخصوص راهبی حیری به نام الیا وجود دارد که برای پیوستن به ابراهیم از شهر حیره عازم شمال بین‌النهرین شد (Scher, 1919: 125). شرح سریانی زندگانی مار یونان نیز جزئیات قابل‌توجهی از ارتباط رهبانیت میان جنوب و شمال بین‌النهرین را منعکس می‌کند (برای تحلیل این متن نک. Payne, 2011). توصیفات نسبتاً دقیق متن از خاستگاه حیری یوحنا این شبهه را ایجاد می‌کند که نویسندهٔ آن یکی از راهبان حیری (احتمالاً از خاندان بُقیله) ساکن در طور عبدین بوده یا دست‌کم اطلاعات خود را از طریق یکی از راهبان حیری اخذ کرده است. اینک باید بر اساس شواهد موجود در متن به زمان تقریبی نگارش این متن قدیس‌نگاری بپردازیم.

## ۵. خلق افسانهٔ مار اوجین و شاگردان او

متن سریانی زندگانی یوحنای تازی متعلق به مجموعهٔ خاصی از متون قدیس‌نگاری سریانی است که اصطلاحاً با عنوان «حلقهٔ مار اوجین» شناخته می‌شود. ویژگی مشترک متون این مجموعه، که در زمان‌های مختلف و توسط نویسندگان مختلف نوشته شده‌اند، ارجاع به شخصیتی افسانه‌ای به نام اوجین است. سرسلسلهٔ متون این مجموعه متن زندگانی مار اوجین است (Bedjan, 1892: 376–480) که بنابر آن، مار اوجین راهبی از اهالی مصر بود که در اوایل سدهٔ چهارم میلادی به همراه چند تن از یاران خود به منطقهٔ طور عبدین کوچ کرده و سنت رهبانیت اشتراکی بین‌النهرین را برای نخستین‌بار در این منطقه بنیان گذاشته است (نک. Jullien, 2008b). سایر متون قدیس‌نگاریِ حلقهٔ مار اوجین مربوط به شاگردان و جانشینان اوست که همگی با سنت صومعه‌نشینی در شمال بین‌النهرین مرتبط بوده‌اند. اما خلق شخصیت مار اوجین و میراث منسوب به او یک سنت متأخر است (Jullien, 2008b: 38). هیچ یک از متون تاریخی تا پیش از سدهٔ هفتم میلادی نامی از اوجین نمی‌برند و احتمالاً

هیچ شخصیت تاریخی مطابق اوجین نخواهد بود.[۱] عدم انطباق تاریخ با داستان مار اوجین و جانشینان او باعث شد تا محققان پیشگام در مطالعات سریانی و تاریخ مسیحیت نسبت به متون حلقهٔ مار اوجین نگاهی بسیار منفی داشته باشند. لابور برجسته‌ترین منتقد اصالت تاریخی سُنّت مار اوجین بوده است. از دیدگاه او، شخصیت مار اوجین تنها از سدهٔ دهم میلادی به بعد در آثار نویسندگان سریانی ظاهر می‌شود و پیشنهاد می‌کند که بدون هیچ نگرانی‌ای می‌توان نام اوجین را از سنت رهبانیت سریانی حذف کرد (Labourt, 1904: 308-315). پیترز نیز خلق شخصیت مار اوجین را حاصل یک جعل و سرقت ادبی درجه دوم دانسته است (Peeters, 1920: 340). چنین دیدگاهی سبب شد که تا به امروز عمدهٔ متون این حلقه، صرفاً به دلیل ذکر نام اوجین، از سوی محققان کنار گذاشته شود. بی‌توجهی به این متون به معنای نادیده گرفتنِ بستری تاریخی است که باعث خلق چنین سنتی شده است. مشخص است که هدف از خلق افسانهٔ زندگانی اوجین و بسط و گسترش آن در متون دیگر، به‌منظور اختراع یک تاریخچهٔ کهن برای نظام صومعه‌نشینی در شمال بین‌النهرین بوده است: هدفی که بنابر گفتهٔ وود، واکنشی به رقبای این نظام رهبانیت از جمله مصالیان و مسیحیان میافیزیت[۲] بوده است (Wood, 2013: 242).

از سویی دیگر خلق افسانهٔ مار اوجین احتمالاً در ارتباط با گسترش سفرهای زیارتی و تحصیلی مسیحیان شرقی به سرزمین مصر در سدهٔ ششم و هفتم میلادی بوده است. شواهدی از حضور مسیحیان ایرانی در سرزمین مصر طی این دورهٔ زمانی مستند شده است.[۳] خلق شخصیت اوجین می‌توانست نظام رهبانیت شمال بین‌النهرین را به شکلی

---

۱. فییه در سال ۱۹۶۲ میلادی در مقاله‌ای تلاش نمود تا شخصیتی مطابق با اوجین را از لابه‌لای گزارش‌های مورخان کلیسایی یونانی از جمله سوزمنوس بیابد اما این تلاش او متقاعدکننده نبوده است (Fiey, 1962).

2. Miaphysite

۳. بنابر متون سریانی شرقی، مار آبا (Bedjan, 1895: 218) و ابراهیم کشکری (Budge, 1893: 39) پیش از سدهٔ هفتم میلادی سفرهایی به سرزمین مصر داشته‌اند. همچنین رویدادنامهٔ خوزستان از حضور مسیحیان نسطوری در شهر اسکندریه در هنگام فتح مصر توسط سپاهیان ایران در زمان سلطنت خسرو پرویز و نقش آنها در کمک به سپاهیان ایران سخن می‌گوید (رضاخانی و امیری باوندپور، ۱۳۹۵: ۸۰). در روایتی دیگر، شرح سریانی زندگی ←

مستقیم به پاخومیوس، بنیان‌گذار حقیقی صومعه‌نشینی اشتراکی مسیحی متصل کند. افزایش علاقه به الگوهای مصری رهبانیت در میان مسیحیان بین‌النهرین از ترجمهٔ برخی از آثار مرتبط با پدران راهب مصری، از جمله کتاب یونانی بسیار مفصل بهشت پدران مصری اثر پالادیوس (سدهٔ پنجم میلادی) توسط حنان‌ایشوع، راهبی از صومعهٔ بیت‌عبی، در نیمهٔ نخست سدهٔ هفتم میلادی مشخص است.[۱] برخلاف ادعای لابور، امروزه شواهدی در دست است که نخستین اشارات مستقیم به شخصیت اوجین را تا نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم میلادی عقب می‌آورد. کهن‌ترین اشارهٔ موجود به اوجین در متون سریانی مربوط به تفسیری است که دادیشوع بیت‌قطرایه در نیمهٔ سدهٔ هفتم میلادی بر ترجمهٔ سریانی کتاب بهشت پدران نگاشته شده است.[۲] این سند نشان می‌دهد که تا این زمان افسانهٔ اوجین خلق شده بوده است. همچنین قطعه‌ای سغدی از زندگانی اوجین (ترجمه از اصل سریانی) در دست است که بیانگر گسترش و چرخش این سنت در میان مسیحیان کلیسای شرق تا سدهٔ هشتم میلادی است.[۳] بنابراین می‌توان ادعا کرد بر خلاف گفتهٔ لابور خلق سنت مار اوجین و شاگردان او دست‌کم به سدهٔ هفتم میلادی، و یا حتی آن‌گونه که پین متذکر شده است، به اواخر سدهٔ ششم میلادی بازمی‌گردد (Payne, 2011: 99).

متن شرح‌حال یوحنای تازی در چندین نوبت خود را به سنّت مار اوجین متصل می‌کند

---

→

ماکسیموس به اقامت هشتادوهفت راهب نصیبینی در مصر اشاره دارد (Brock, 1973: 317). به نظر می‌رسد که از میان رفتن مرزهای سنتی میان ایران و بیزانس طی جنگ‌های سدهٔ هفتم میلادی باعث افزایش حجم سفرهای زیارتی و تحصیلی طلاب مسیحی ایران به فلسطین و مصر شده باشد؛ زندگانی آناستازیوس پارسی (بازمانده در نسخه‌های یونانی و لاتین) چنین ادعایی را تأیید می‌کند (امیری باوندپور، ۱۳۹۸: ۴۶؛ همچنین نک. Bitton-Ashkelony, 2010).

۱. باج این متن سریانی را در دو مجلد به همراه ترجمهٔ انگلیسی منتشر کرده است (Budge, 1904).

۲. متن سریانی این کتاب تفسیر تاکنون منتشر نشده است. اشارهٔ متن به اوجین در برگه‌های ۱۲۸ و ۱۲۹ نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۱۰ در مجموعهٔ کلیسای آشور شرق بغداد آمده است (برای آثار دیگر منسوب به دادیشوع نک. Brock, 1997: 56).

۳. برای این متن سغدی نک. Sundermann, 2002.

و بر همین اساس می‌توان زمان تقریبی نگارش متن را ردیابی کرد. بنابر این متن، هنگامی که قوریلوس، اسقف حیره، پس از نیایشی طولانی برابر محراب کلیسا به خواب رفت:

[§۱۰] ܐܬܚܘܝ ܠܗ ܨܠܝܒܐ ܚܕ ܪܒܐ ܕܗܕܝܪ ܒܚܙܬܗ ܘܩܒܝܥ ܒܦܢܝܬܐ
ܡܕܢܚܝܬܐ. ܘܢܦܩܝܢ ܡܢܗ ܒܕܡܘܬ ܒܪܩܐ ܥܙܝܙܐ ܠܐܪܒܥ ܦܢܝܬܗ ܕܥܠܡܐ.
ܘܫܟܝܢܝܢ ܥܠ ܐܪܒܥ ܩܪܢܬܗ. ܐܪܒܥܐ ܦܪܨܘܦܝܢ ܗܕܝܪܐ ܘܫܦܝܪܐ. ܩܪܢܗ ܕܝܢ
ܥܠܝܬܐ ܝܬܒ ܥܠܝܗ ܣܒܐ ܚܕ ܪܒܐ... ܘܕܡܐ ܗܘܐ ܒܚܙܬܗ ܠܚܕ ܡܢ ܚܝܠܘܬܐ
ܕܫܡܝܢܐ...ܒܪ ܝܡܝܢܐ ܕܝܢ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܕܥܠܘܗܝ ܐܝܬܝܗ ܡܠܬܢ...ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܬܪܝܢ
ܐܚܪܢܝܢ ܒܗ ܒܕܡܘܬܐ...ܗܘ ܕܝܢ ܕܥܠ ܩܪܢܐ ܥܠܝܬܐ ܝܬܒ܆ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ
ܐܘܓܝܢ ܐܝܬܘܗܝ...ܘܗܢܐ ܫܒܝܚܐ ܒܪ ܝܡܝܢܗ ܘܣܝܦܐ ܕܢܘܪܐ ܒܐܝܕܗ
ܠܒܝܟ. ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܬܠܝܬܝܐ ܕܝܢ ܡܪܝ ܐܒܪܗܡ ܓܒܪܐ
ܪܒܐ ܘܬܡܝܗܐ. ܘܪܒܝܥܝܐ ܕܝܢ ܒܪܢܫܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܐܢܐ ܕܕܟܝܐ ܡܪܝ ܒܒܝ ܒܪ
ܢܨܝܒܝܢܐ.[1]

در رؤیایش صلیبی بزرگ و باشکوه بر او ظاهر شد و در جانب شرقی ثابت شد. و از آن چیزی به‌صورت صاعقهٔ بسیار قدرتمند به چهار گوشهٔ عالم ساطع می‌شد. و بر چهار شاخهٔ آن چهار شخص جلیل و زیبارو قرار داشتند. و بر شاخهٔ بالایی آن، پیری بزرگوار نشسته بود که ظاهرش به یکی از سربازان آسمانی می‌مانست...در سمت راست، مار یوحنا که سخن ما دربارهٔ اوست [نشسته بود]...دو شخص دیگر نیز به همین ترتیب بودند...آن کس که بر رأس بالایی نشسته بود مار اوجین قدیس بود...و آن صورت خجسته‌ای که در سمت راست او بود و شمشیری آتشین در دست داشت همین مار یوحنا بود. و اما سومین [شخص] مار ابراهیم، مرد بزرگ و مورد تحسین و چهارمین [شخص] مار بابای نصیبینی، مردِ خدا و ظرف طهارت بود.

ذکر نام ابراهیم و بابای نصیبینی در اینجا مهم‌ترین سنجهٔ زمانی را در اختیار ما قرار می‌دهد. همان‌طور که پیش‌تر آمد، ابراهیم کشکری فعالیت‌های خود را در اواخر سدهٔ ششم میلادی انجام داده است. از سویی دیگر رویدادنامهٔ خوزستان اطلاعاتی اندک اما مفید درخصوص بابای نصیبیی یا همان بابای صغیر در اختیار ما می‌گذارد. بنابر این متن، بابای

1. «*'tḥwy lh ṣlyb' ḥd rb' dhdyr bḥzth wqby' bpnyt' mdnḥyt'. wnpqyn mnh bdmwt brq' ʿzyz' l'rbʿ pnyth dʿlm'. wškynyn ʿl 'rbʿ qrnth. 'rbʿ' prṣwpyn hdyr' wšpyr'. qrnh dyn ʿlyt' ytb ʿlyh sb' ḥd rb'...wdm' hw' bḥzth lḥd mn ḥylwt' dšmyn'...br ymyn' dyn mry ywḥnn dʿlwhy 'ytyh mltn...hlyn dyn tryn 'ḥrnyn bh bdmwt'...hw dyn dʿl qrn' ʿlyt' ytb qdyš' mry 'wgyn 'ytwhy...whna šbyḥ' br ymynh wsyp' dnwr' b'ydh lbyk qdyš' mry ywḥnn hn' 'ytwhy. tlyty' dyn mry 'brhm gbr' rb' wtmyh' wrbyiy' dyn brnš' d'lh' wm'n' dky' mry bby br nṣybyny'*».

نصیبینی از خاندانی مشهور بود که با ترک مادیات روی به زندگانی رهبانی آورد (رضاخانی و امیری باوندپور، ۱۳۹۵: ۷۶). تاریخ دقیق مرگ او مشخص نیست اما بنابر رویدادنامهٔ خوزستان، او در زمان حیات یزدین (خزانه‌دار خسرو پرویز) از دنیا رفته است، یعنی پیش از سال ۶۲۷ میلادی؛ و منازعهٔ او با بابای کبیر پس از مرگ گریگوری فراتی (۶۱۰ میلادی) رخ داده است (قهرمانی، ۱۴۰۰: ۱۸۸). بنابراین می‌توان ادعا کرد که بابای نصیبینی دست‌کم تا دههٔ دوم سدهٔ هفتم میلادی زنده بوده است و در نتیجه ذکر نام ابراهیم کشکری و بابای نصیبینی در این بخش از متن، زمان نگارش آن را تا این زمان به تأخیر می‌اندازد. از سویی دیگر، نمی‌توان حد نهایی مشخصی را برای تاریخ نگارش متن تعیین کرد اما ساختار اجتماعی ترسیم‌شده در آن تا حدود زیادی مطابق با وضعیت منطقهٔ شمال بین‌النهرین در سده‌های هفتم تا نهم میلادی است؛ دوره‌ای که صومعه‌های مسیحی در اتحاد با اشراف زمین‌دار محلی نقشی پررنگ در ساختار اجتماعی منطقه ایفا می‌کردند.

### ۶. اشراف مسیحی و صومعه‌ها

برقراری شبکه‌ای از صومعه‌های مسیحی در بین‌النهرین شمالی و گسترش آن از اواخر سدهٔ ششم تا نهم میلادی یکی از نمونه‌های بسیار جالب‌توجه از چگونگی انتقال ساختارهای اجتماعی و اقتصادی منطقه از دورهٔ ساسانی به خلافت اسلامی است.[۱] در حقیقت این شبکهٔ درهم‌تنیده از صومعه‌ها با کنار رفتن دولت ساسانی توانست بدون صدمه‌دیدن از ظهور حاکمان تازه به حیات مستمر خود ادامه دهد (Villagomez, 1998: 42-43). عامل اصلی این تداوم، بستری بوده است که نهاد صومعه‌ها موجودیت خود را بر آن بنا کرده بود. درحالی‌که طی سده‌های چهارم و پنجم میلادی وضعیت نوسانی نهاد کلیسای شرق منوط به کیفیت رابطهٔ جاثلیق و اسقفان بزرگ شهری با دربار پادشاهی بود، از اواخر سدهٔ ششم میلادی، تمرکز متون قدیس‌نگاری سریانی بر اشراف غیرروحانی مسیحی بیان‌گر

---

۱. موروني در رسالهٔ منتشرشدهٔ خود (Morony, 1984) و مقالاتی جداگانه (همو، ۱۹۸۲ و ۱۹۷۴) بستر مطالعاتی لازم در این حوزه را فراهم کرده است.

به‌وجودآمدن سطح تازه‌ای از روابط قدرت، فراتر از رابطهٔ شاه و جاثلیق، است که موجودیت نهادهای مذهبی، از جمله صومعه‌ها را متّکی بـر قـدرت‌های خـرد محلـی می‌کـرده اسـت (Wood, 2013: 164).

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد ساسانیان از نیمهٔ دوم سدهٔ ششم میلادی بـه پیشـرفت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی زیادی رسیدند و اصلاحات دولت ساسانی باعث شد تا اشراف متوسطِ محلـی از قـدرت بیشـتری برخـوردار شـوند. در ایـن بـین اشـراف مسـیحی شـمال بین‌النهرین نیز که اکثراً قدرت آنها متکی بر تملک زمین در مقیـاس محلـی بـود همگـام بـا تغییرات جاری در قلمرو شاهنشاهی جایگاه خود را تقویت کردند. آن گونه که مورونی نشان داده است، ایـن اشـراف زمـین‌دار مسـیحی را می‌تـوان در زمـرهٔ طبقـهٔ «دهقانـان» دانسـت (Morony, 1984: 171). تداوم وضعیت دهقانان و اشراف محلی از اواخر سدهٔ ششم تا نهم میلادی ضامن بقـای نهادهـای متکـی بـه آنهـا بـود.[1] یکـی از ویژگی‌هـای شـاخص متـون قدیس‌نگاری سریانی طی سدهٔ ششم تا نهم میلادی برجسته‌بودن نقش اشـراف غیرروحـانی در تأمین حیات اقتصادی صومعه‌ها و نقش راهبـان قـدیس در جـذب چنـین حمایت‌هـایی است. این ویژگی در متن زندگانی یوحنای تازی نیز ظاهر می‌شود:

[۲۹§] ܟܕܐܬܐ ܕܝ ܡܢܝ ܡܢܝ ܕܥܒܕܘ ܫܘܪܐ ܘܥܠܘ ܠܡܪܝܐ ܠܡ ܡܬܩܪܒܐ
ܠܟܬܒܐ: ܘܡܢܐ ܡܢ ܥܒܕܐ ܕܡܫܬܐܠ ܡܢܝ ܥܠܬܐ ܘܡܬܩܪܒ ܠܟ ܠܡ. ܘܡܢ
ܠܝ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܕܐܪܡܝܐ ܕܐܝܠܢ ܗܘܐ: ܟܕܡܬܝ ܡܢ ܡܪܝ ܡܬܩܪܒ ܕܝ ܡܬܩܪܒ.
ܡܕܝܢܬܐ ܕܝ ܡܬܩܪܒ ܠܗܢ ܡܬܩܪܒ ܕܡܫܝܚ. ܘܡܢ ܡܪܝ ܡܬܩܪܒ ܠܡ ܕܢܥܒܕ ܡܢ ܕܐ
ܕܡܢ ܕܡܬܩܪܒ ܕܡܫܝܚ ܕܡܬܩܪܒ ܡܢ ܡܬܩܪܒ. ܘܠܡܫܘܒܬܐ ܕܥܒܕ ܠܡ ܡܢ
ܡܢ ܕܝ ܡܬܩܪܒ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܕܐܪܡܝܐ ܕܐܝܠܢ ܗܘܐ. ܘܠܡܢ ܕܐ ܕܡܬܩܪܒ ܠܗ

---

۱. بررسی متون سریانی نشان می‌دهد تنش‌های مربوط به انتقال حکومت از خاندان ساسانی به اعـراب مسـلمان در نظام صومعه‌نشینی شمال بین‌النهرین محدود به دورهٔ تاخت‌وتازهـای نظـامی بـوده اسـت و شـبکهٔ صـومعه‌ها در کم‌ترین زمان ممکن موفق به بازسازی ساختار خود شده اسـت. چنـین قـابلیتی جـز بـا فـراهم بـودن بسـترهای اقتصادی لازم ممکن نبوده است. شرح احوال اَبا سـالارا (Brock, 1981: 13) و یـا تاریخچـهٔ صـومعهٔ بیت‌قوقـا (Mingana, 1908) بهترین نمونه‌های وضعیت صومعه‌ها در نخستین برخورد بـا سـپاهیان مسـلمان را به‌دسـت می‌دهند.

ܩܕܝܫܐ ܟܕ ܐܡܪ: ܕܣܝܡ ܐܝܕܝܟ ܩܕܝܫܬܐ ܥܠ ܒܢܝܐ ܕܝܠܟ ܐܒܘܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܣܡ ܐܝܕܗ ܥܠ ܪܝܫ ܛܠܝܐ ܘܒܪܟ ܐܢܘܢ ܘܫܪܐ ܐܢܘܢ ܡܢ ܠܘܬܗ: ܘܐܙܠܘ ܒܫܠܡܐ. ܡܚܒ ܗܘܐ ܕܝܢ ܡܗܝܡܢܐ ܣܝܢܕܘܣ ܠܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܪܒܬ. ܘܒܟܠ ܪܝܫ ܫܒܘܥܐ ܡܢ ܦܐܪܐ ܕܡܦܩܐ ܗܘܬ ܐܪܥܗ ܡܝܬܝܐ ܗܘܐ ܥܠ ܒܥܝܪܐ ܘܡܣܩ ܗܘܐ ܠܟܢܘܫܝܗ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ. ܘܡܢܝܚ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܐܒܗ̈ܬܐ ܘܠܐܚ̈ܐ ܡܢ ܒܘܪܟܬܐ ܗܝ ܕܡܝܬܝܐ ܗܘܐ. ܘܒܪܟ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܠܓܒܪܐ ܗܢܐ ܛܒ.[1]

و اما شخص دیگری از نصیبین؛ نامش سیندوس بود و او را مال بسیار زیادی بود و بعد از بیست سال که با زنش زندگی کرده بود او را فرزندی نبود. و چون به نزد مار یوحنا از کوه بالا آمد، او را از بی فرزند بودن خود آگاه کرد. قدیس به او دو عدد حنانا[2] داد. و به او توصیه کرد و گفت یکی را خودش و یکی را زنش بنوشد. و پس از نوشیدن آن خداوند به سبب دعاهای مار یوحنا دو فرزند به آنها داد. و [سیندوس این دو فرزند را] با خود به نزد قدیس آورد و او را گفت: ای پدر ما، دستان مبارک خود را بر سر فرزندانت بکش. و او دست خود را بر روی سر طفلان گذاشت و آنها را برکت داد و آنها را از نزد خود فرستاد و آنان به سلامت راهی شدند. و سیندوس مومن نسبت به مار یوحنا مقدس محبت فراوان داشت و در ابتدای هر هفته از میوه‌هایی که محصول زمین‌هایش بود بار استران می‌کرد و به سوی صومعهٔ مار یوحنا قدیس صعود می‌کرد و نزد آن پدر و برادران راهب باقی می‌ماند؛ از آنها درخواست برکت می‌کرد و مار یوحنا نیز به آن مرد نیک برکت می‌داد.

ویلاگمز استفاده از صومعه‌ها را به‌عنوان یک نوع «بیمهٔ اقتصادی» از سوی اشراف معرفی کرده و به مشارکت هرچه بیشتر راهبان و صومعه‌ها در فعالیت‌های اقتصادی که با تصور رایج از فقر راهبان در تضاد بود، اشاره کرده است (Villagomez, 1998: 140-143).

1. «*'ḥrn' dyn mnh dnṣybyn dšmh syndws w'yt hw' lh nks' sgy'' whw' 'm šwtpth 'sryn šny' wbny' l' hww lh. wkd lṣyd qdyš' mry ywḥnn lṭwr' slq 'wd'h 'l mgzywth dmn bny'. qdyš' dyn yhblh tryn jb'yn dḥnn'. wpqdh w'mr lh dnšt' hw ḥd wšwtpth ḥd w'bd mhymn' hw hkn'. wlhpkth dšnt' yhb lhwn mry bṣlwth dqdyš' mry ywḥnn tryn bnyn. wṭ'n w'yty 'nwn lwt qdyš' kd 'mr dsym 'ydyk qdyšt' 'l bny' dylk 'bwn. hw dyn sm 'ydh 'l ryš ṭly' wbrk 'nwn wšr' 'nwn mn lwth w'zlw bšlm'. mḥb hw' dyn mhymn' syndws lqdyš' mry ywḥnn rbt. wbkl ryš šbw'' mn p'r' dmpq' hwt 'r'h myt' hw' 'l b'yr' wmsq hw' lknwšyh dqdyš' mry ywḥnn. wmnyḥ hw' lhwn l'bht' wl'ḥ' mn bwrkt' hy dmyt' hw'. wbrk qdyš' mry ywḥnn lgbr' hn' ṭb*».

۲. ترکیبی از روغن، خاک و آب مخلوط با بقایای پیکر قدیسین و یا خاک اماکن مقدس که از آن برای شفای بیماران استفاده می‌شده است.

پیوند صومعه‌ها با زمین‌داران محدود به اشراف مسیحی نبوده است. ساختارهای اجتماعی و اقتصادی شکل‌گرفته میان صومعه و زمین‌های تولید محصول طی سده‌های هفتم و هشتم میلادی چنان عمیق شده بود که تأمین مالی صومعه‌ها از سوی زمین‌داران و اعطای برکت از سوی راهبان قدیس یک لطف دوسویه نبوده است، بلکه تبدیل به یک وظیفهٔ اجتماعی شده بود که عواقب عدم پیروی از آن می‌توانست گریبانگیر اشراف غیرمسیحی نیز بشود. نمونه‌ای بسیار جالب‌توجه از چنین ادعایی در شرح زندگانی اَبا سالارا مشاهده می‌شود.[۱] بنابر این متن، چون یکی از زمین‌داران عرب مسلمان از پرداخت فدیه از محصولات زراعی خود به صومعهٔ سالارا خودداری کرد دچار آفت و زیان شد و تنها هنگامی از این بلا نجات یافت که بخشی از محصولات خود را نذر صومعه کرد (Brock, 1981: 14). علاوه بر حمایت اشراف، صومعه‌های شمال بین‌النهرین به دنبال جذب زائران بیشتر به سوی صومعه‌های خود به قصد افزایش درآمدها و اعتبار محلی خود بودند. بر همین اساس است که در متون قدیس‌نگاری، راهبان صومعه اغلب به‌عنوان شفادهندگان بیماران ظاهر می‌شوند (Jullien, 2012: 310). بنابر متون قدیس‌نگاری در هنگامهٔ شیوع بیماری‌های همه‌گیر همچون طاعون و یا بلایایی دیگر همچون هجوم آفات به زمین‌های کشاورزی، این قدیسان راهب صومعه‌ها بودند که مردم روستا را از چنین مصیبت‌هایی رهایی می‌بخشیدند. بر این اساس، متن زندگانی یوحنای تازی بیش از همه بر روستایی به نام معره تأکید دارد و از اشارات موجود در متن می‌توان منشأ جغرافیایی نگارش آن را تشخیص داد.

## ۷. صومعهٔ مار اوجین و صومعهٔ یوحنای تازی

بنابر متن زندگی‌نامه، یوحنای تازی در تمام مدت زندگانی رهبانی خود ساکن صومعهٔ مار اوجین در منطقهٔ طور عبدین بوده است. محل این صومعه بر فراز روستایی به نام معره، از توابع نصیبین، بوده است (Brock, 1981: 4). در طول متن شرح زندگانی چندین نوبت به این روستا اشاره شده است که بخشی از مایحتاج صومعه را تأمین می‌کرده است (§۲۲).

---

۱. این متن قدیس‌نگاری تاکنون ویرایش و منتشر نشده است.

همچنین یوحنا تعدادی از بیماران این روستا را شفا داد (۳۳§) و حتی بلای طاعون را از این روستا مرتفع نمود (۳۶§). شواهد موجود در متن نشان می‌دهد که نویسندهٔ متن از ساکنان همین حدود جغرافیایی بوده است. در نخستین اشاره، سکونت نویسنده در منطقهٔ طورعبدین مشخص است:

> [۳۴§] ܒܗ ܕܝܢ ܒܙܒܢܐ ܗܢܐ ܐܫܬܪܝ ܫܝܢܐ ܒܝܬ ܪܘܡܝܐ ܠܦܪܣܝܐ܂ ܘܐܫܬܓܫ ܐܬܪܐ ܗܢܐ ܘܐܬܒܕܪܘ ܥܡܘܪܘܗܝ ܠܟܠ ܕܘܟܐ܂ ܘܐܣܬܩܒܠ ܓܝܣܐ ܕܪܘܡܝܐ ܠܛܘܪܐ ܗܢܐ ܘܨܒܘ ܗܘܘ ܕܢܫܩܠܘܢܝܗܝ ܠܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܐܘܓܝܢ ܡܢ ܓܘܫܟܝܢܬܗ ܠܐܡܝܕ ܡܕܝܢܬܗܘܢ܂ ܗܘ ܕܝܢ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܒܗܕܐ ܐܪܓܫ ܨܠܝ ܠܘܬ ܡܪܝ ܒܕܡܥܐ ܚܝܢܓܬܐ ܕܠܐ ܬܬܠ ܠܗܘܢ ܫܐܠܬܗܘܢ ܕܢܣܒܘܢܝܗܝ ܠܦܓܪܗ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܐܘܓܝܢ܂[1]
>
> در این زمان صلح میان رومیان و پارسیان شکسته شد، و این سرزمین به دردسر افتاد و ساکنان آن در تمام مناطق پراکنده شدند. و چون سپاهیان رومی به این کوهستان رسیدند قصد داشتند تا [پیکرهٔ] مار اوجین را از درون آرامگاهش به آمیدا، شهر خودشان ببرند. اما مار یوحنای قدیس که از این موضوع آگاه شد به درگاه خداوند با اشکانی جگرسوز دعا کرد تا بلکه خواستهٔ آنها مبنی بر بردن پیکرهٔ مار اوجین را محقق نکند.

تأکید نویسنده به «این سرزمین» و «این کوهستان» اشاره به منطقهٔ طور عبدین دارد که صومعهٔ مار اوجین نیز در آنجا قرار داشته است. اما پس از مرگ یوحنا، صومعهٔ دیگری در نزدیکی صومعهٔ مار اوجین به نام صومعهٔ یوحنای تازی ساخته شد که به نظر می‌رسد نویسندهٔ متن از ساکنان همین صومعه بوده است:

> [۴۶§] ܘܗܝܕܝܢ ܫܪܝ ܣܝܢܕܘܣ ܡܗܝܡܢܐ ܒܒܢܝܢܐ ܕܥܘܡܪܐ ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ܂ ܒܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܪܬܝܢ ܕܝܘܢܝܐ܂ ܘܐܬܟܢܫܘ ܥܡܐ ܕܠܐ ܒܙܥܘܪ ܡܢ ܟܠ ܐܬܪ ܘܦܢܝܢ ܠܡܥܡܪ ܚܕܪܝ ܫܟܝܢܬ ܓܪܡܘܗܝ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ܂[2]

---

1. *«bh dyn bzbn' hn' 'štry šyn' byt rwmy' lprsy' w'štgš 'tr' hn' w'tbdrw 'mwrwhy lkl dwk'. w'stqbl gys' drwmy' lṭwr' hn' wṣbw hww dnšqlwnyhy lqdyš' mry 'wgyn mn gwškynth l'myd mdynthwn. hw dyn qdyš' mry ywḥnn bhd' 'rgš ṣly lwt mry bdm'' ḥyngt' dl' ttl lhwn š'lthwn dnsbwnyhy lpgrh dqdyš' mry 'wgyn».*
2. *«whydyn šry syndws mhymn' bbnyn' d'wmr' hn' qdyš'. bšnt šb'm'' wtrtyn dywny'. w'tknšw 'm' dl' bz'wr mn kl 'tr wpnyn lm'mr ḥdry škynt grmwhy dqdyš' mry ywḥnn».*

و سپس سیندوس مومن شروع به ساخت این صومعهٔ مقدس کرد؛ بـه سـال هفتصـد و دو یونانی و جمعیتی فراوان از تمام منطقه و نواحی برای اقامت در حاشیهٔ بقعهٔ اسـتخوان‌های مار یوحنای مقدس گرد آمدند.

دو صومعهٔ مار اوجین و یوحنای تازی اغلب به‌عنوان یـک نهـاد واحـد عمـل می‌کردنـد به‌گونه‌ای که ریاست این دو صومعه در آن واحد بر عهدهٔ یک راهب بوده است (همان: ۱۲). روایت مهمی به سریانی از زندگانی منتشرنشدهٔ اَبا سالارا نشان می‌دهد که این دو صومعه در اواخر دورهٔ ساسانی از مراکز مهم رهبانیت در بین‌النهرین شـمالی بودنـد و تعـداد زیـادی از راهبان از مناطق مختلف در آنجا ساکن بودند. بنابر همین مـتن، پـس از نخسـتین حمـلات اعراب مسلمان در منطقهٔ طورعبدین، این دو صومعه برای مدتی متروک شدند اما بسـیار زود به رونق پیشین خود بازگشتند (همان: ۱۲-۱۴).

کتاب سریانی عفاف روایتی متفـاوت از سـاخت صـومعهٔ مـار یوحنـای تـازی به‌دسـت می‌دهد. طبق این کتاب، این صومعه در زمان حیات یوحنـا و توسـط خـود او سـاخته شـده است (Chabot, 1896: 25). همچنین اشاره‌ای به ارتباط یوحنا با مار اوجین در کتاب عفاف به چشم نمی‌خورد. تفاوت موجود میان این دو روایت احتمالاً به‌سبب خاستگاه متفاوت این دو متن است. در حالی که کتاب عفاف به‌عنوان یک متن رسمی در خدمت کلیسـای شـرق عمل می‌کرده است، متن زندگانی یوحنای تازی جنبه‌ای محلی دارد کـه روایـت خـود را بـه هواداری از اشراف محلـی منطقـه نوشـته اسـت به‌گونـه‌ای کـه سـاخت صـومعه را حاصـل سرمایه‌گذاری سیندوس دانسته و با وصل کردن یوحنا به عصر مـار اوجـین در سـدهٔ چهـارم میلادی سابقه‌ای طولانی‌مدت بـرای قـدمت صـومعه خلـق کـرده اسـت. از سـویی دیگـر، نویسندهٔ متن نشان نمی‌دهد که آشنایی زیادی با قشر عالی فرهنگ مسـیحی سـریانی داشـته است تا ثابت کند که او در مدرسهٔ نصیبین یا سایر مراکز برجستهٔ علمی پرورش یافتـه باشـد. روایات نویسنده در طول متن اغلب یا حاصل برداشت عینی او از محیط اطراف خود اسـت و یا ذکر معجزاتی که در بیشتر موارد قابل‌باور نیست، همچون راه رفتن بـر روی آب یـا زنـده کردن مردگان. بنابراین، به نظر می‌رسد که نویسندهٔ متن یک راهب سـادهٔ سـاکن در صـومعهٔ یوحنای تازی بوده است که این متن را با هدف ترویج آرمان یـک مـرد مقـدس محلـی، کـه

زیارتگاه و صومعه‌اش در روستای معره واقع شده بود، نوشته است و از مقایسهٔ روایت آن با کتاب عفاف معلوم می‌شود که روایات آن فراتر از شبکهٔ جوامع همسایه گسترش نیافته است اما در عین حال منعکس‌کنندهٔ برخی اطلاعات از اوضاع اجتماعی زمانهٔ خود است.

## ۸. جمع‌بندی

متن شرح زندگانی یوحنای تازی یکی از متون قدیس‌نگاری سریانی است که در وهلهٔ نخست بازتاب‌دهندهٔ برقراری فرهنگ صومعه‌نشینی در شمال بین‌النهرین از اواخر سدهٔ ششم میلادی به بعد است. اگرچه همچون بسیاری از متون دیگرِ قدیس‌نگاری سریانی نمی‌توان تاریخ دقیق نگارش و نام نویسندهٔ آن را معلوم کرد، این متن در فضایی نوشته شده است که دقیقاً مطابق با الگوهای اجتماعی سده‌های میان هفتم تا نهم میلادی است. عناصری همچون برقراری شبکه‌ای از صومعه‌ها میان جنوب و شمال بین‌النهرین، برجسته ساختن فضائل صومعه‌نشینی اشتراکی، حمایت اشراف زمین‌دار محلی از صومعه‌ها، نقش راهبان در حفاظت از مردمان روستایی اطراف خود و مهم‌تر از همه ساخت چهرهٔ یک مرد قدیس در پس معجزات گاه غیرقابل‌باور، همگی از مشترکاتی است که در متون قدیس‌نگاری صومعه‌ای این دوره مشاهده می‌شود.

نویسندهٔ این متن هیچ تعصبی نسبت به رقابت میان مسیحیان نسطوری و میافیزیت که در این دوره در اوج خود بوده است نشان نمی‌دهد. برای نویسندهٔ متن، هدف اصلی ساخت چهرهٔ یک قدیس و رساندن ریشه‌های تاریخی او به زمان اوجین در سدهٔ چهارم میلادی بوده است تا از این طریق ادعای اصالت صومعهٔ خود را توجیه کند. از آنجایی که کتاب عفاف نامی از خاندان یوحنا نبرده است، تأکید غیرضروری نویسندهٔ متن زندگانی بر فضائل شهر حیره و خاندان بنی‌بُقیله احتمالاً برخاسته از ریشه‌های حیری اوست. بر این اساس می‌توان ادعا کرد متن زندگانی یوحنای تازی در زمانی مابین نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم تا سدهٔ نهم میلادی توسط یکی از راهبان حیری ساکن در صومعهٔ یوحنای تازی نوشته شده است. تحلیل دقیق‌تر درخصوص ابعاد گوناگون این متن تنها پس از انجام ویرایش و انتشار سایر متون متعلق به حلقهٔ مار اوجین و انجام تعداد فراوانی پژوهش علمی بر روی این متون امکان‌پذیر خواهد بود.

## منابع


ـ ابن‌اعثم کوفی، ابومحمد احد (۱۳۸۰). الفتوح. ترجمهٔ کهن فارسی از محمد بن احمد مستوفی هروی. تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد. چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.

ـ ابو الفرج اصفهانی، علی بن‌الحسین (۱۴۱۵/۱۹۹۴ه). کتاب الأغانی، ۲۵ ج. چاپ اول، بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

ـ ابوالبقاء (۱۴۲۰/۲۰۰۰ه). المناقب المزیدیة في اخبار الملوك الأسدیة، جزء الاول. تحقیق محمد عبد القادر خریسات و صالح موسی درادکه. چاپ اول، العین: مرکز زاید للتراث و التاریخ.

ـ امیری باوندپور، سجاد (۱۳۹۸). شهادتنامه‌های سریانی مسیحیان ایران در زمان ساسانیان. چاپ اول، تهران: آبی‌پارسی.

ـ ـــــــــــ (۲۰۱۷). «مروری بر منابع عربی ـ مسیحی برای تاریخ دورهٔ ساسانی». ساسانیکا، ش۱۹: ۱-۱۴.

ـ بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۶). فتوح البلدان، ۳ ج. تحقیق صلاح‌الدین المنجد. چاپ اول، قاهره: مکتبة النهضة المصریة.

ـ دینوری، احمد بن داود (۱۴۳۳ه). ألاخبار الطوال. تحقیق عصام محمد الحاج علی. چاپ دوم، بیروت: دار المکتب العلمیة.

ـ رضاخانی، خداداد (۱۳۹۹). «فتوحات ایران و ایران ساسانی». ترجمهٔ سارا مشایخ. جندی‌شاپور، ش۲۳: ۱۴۱-۱۶۶.

ـ رضاخانی، خداداد و سجاد امیری باوندپور (۱۳۹۵). رویدادنامهٔ سریانی موسوم به رویدادنامهٔ خوزستان: روایتی از آخرین سال‌های پادشاهی ساسانی. چاپ اول، تهران: حکمت.

ـ طبری، ابن‌جریر (۱۸۸۲). تاریخ الرسل والملوك. به سرپرستی مخائیل یان دخویه. چاپ اول، لیدن: بریل.

ـ قهرمانی، جمشید (۱۴۰۰). مسیحیان در روزگار خسروپرویز. چاپ اول، تهران: فروهر.

ـ مختصرالأخبار البیعیة (۲۰۰۰). تحقیق بطرس حداد. چاپ اول، بغداد: الدیوان الطبائة.

ـ یاقوت حموی، شهاب‌الدین أبي عبدالله (۱۳۸۳). معجم البلدان. ترجمهٔ علینقی منزوی. چاپ اول، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.

ـ یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۴۱۳ه)تاریخ الیعقوبی، ۲ج. تحقیق عبدالامیر مهنا، بیروت: مؤسسة العلمی.

- Adams, R. (1981). *Heartland of Cities*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bedjan, P. (ed.) (1892). *Acta martyrum et sanctorum,* v. III. Paris and Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Bedjan, P. (1895). *Historie de Mar-Jabalaha, De Trois Autres Patriarches,* Paris.
- Bitton-Ashkelony, B. (2010). "From Sacred Travel to Monastic Career: The Evidence of Late Antique Syriac Hagiography", *ADAMANTIUS* 16, pp: 353-370.
- Boudge, E. W. (1904). *The Book of Paradise, being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian desert*, London.
- Brock, S. P (1973). "An Early Syriac Life of Maximos the Confessor", *Analecta Bollandiana* 91, pp: 299-346.
- Brock, S. P, (1982). "A syriac life of John of Dailam", *Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes*. vol. 10, pp. 123- 189.
- Brock, S. P. (1973). "Early Syrian Asceticism", *Numen*, Vol. 20, Fasc. 1, pp. 1-19.
- Brock, S. P. (1981). "Notes on Some Monasteries on Mont Izla", *Abr-Nahrain* XIX, pp.1-19.
- Brock, S. P. (1997). *A Brief Outline of Syriac Literature*, Mōrān ʾEthʾō, vol. 9 (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute), Kerala.
- Budge, E. W. (1902). *The History of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-'Idta*, London.
- Caskel, W. (1966). *Ǧamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām Ibn-Muḥammad al-Kalbī*. 2 Bde. Leiden.
- Chabot, J. (1896). *Le livre de la chasteté*, Rome.
- Chabot, J. (1902). *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens*, Paris.
- Fiey, J. M. (1977). *Nisibe: Metropole Syrienne Orientale et ses Suffragants, des Orgines a nos jours,* Peeters.
- Fiey, J. M. (2004). *Saints Syriaques,* New Jersey.
- Fiey, J.M. (1962). "Aonès, Awun, et Awgen (Eugène): Aux origines du monachisme mésopotamien", *Analecta Bollandiana* 80, pp: 52–81.
- Gismondi, H. (1897) *Maris Amri et Slibae: de Patriarchis Nesttorianorum Commentaria*. 2 Vols. Rome.
- Jullien, F. (2008a) *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient,* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 622, Subsidia 121, Louvain: Peeters.

- Jullien, F. (2008b). "Aux sources du monachisme oriental Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin", *Revue de l'histoire des religions* 225, pp. 37-52.
- Jullien, F. (2012). "Le monachisme missionnaire en Mésopotamie et en Perse", *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 119, pp: 307-312.
- Jullien, F. (2018). "Forms of the religious life and Syriac monasticism", in King (ed.), *The Syriac World*, Routledge, pp. 88-104.
- Labourt, J. (1904). *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris.
- Mingana, A. (1908). *Sources Syriaques,* Leipzig.
- Minov, S. (2021) "The Syriac Life of Mār Yāret the Alexandrian: Promoting the Cult of a Monastic Holy Man in Early Medieval Mesopotamia", in *Syriac Hagiography Texts and Beyond,* Texts and Studies in Eastern Christianity, Volume: 20, Brill, pp. 160-222.
- Morony, M. (1974). "Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 17, No. 2 ,pp. 113-135.
- Morony, M. (1982). "Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamical-'Irāq", *Iran*, Vol. 20, pp. 1-49.
- Morony, M. (1984). *Iraq After the Muslim Conquest, New Jersey*
- Payne, R. (2011). "Monks, dinars and date palms: hagiographical production and the expansion of monastic institutions in the early Islamic Persian Gulf", *Arabian Archaeolgy and Epigraphy* 22, pp. 97–111.
- Peeters, P. (1920). "La légende de saint Jacques de Nisibe", *Analecta Bollandiana* 38, pp: 285–283.
- Pellat, S. C. (1986). "Ibn Buḳayla", in *Encyclopaedia of Islam.* Second Edition, Brill, p. 739.
- Sanit-Laurent, J. M. (2018). "Syriac hagiographic literature", in King (ed.), *The Syriac World*, Routledge, pp. 339-354.
- Scher, A. (1911). Histoire Nestorienne (Chuonique de Seert), seconde partie, fasc. I., In *Patrologia Orientalis* 7, pp. 8-109.
- Sundermann, W. (2002). "Ein sogdisches Fragment der Mār-Eugen Legende", in Ölmez, M. & Raschmann, S.C. (eds), *Splitter aus der Gegend Turfan: Festschrift für Peter Zieme anläßlich seines 60. Geburtstags*, Istanbul, Şafak Matbaacılık, pp: 309–311.
- Toral-Niehoff, I. (2009) "The ʿibād Of Al-Ḥīra: An Arab Christian Community In Late Antique Iraq" In: *The Qurʾān in Context*, Brill, pp: 323–348.
- Toral-Niehoff, I. (2014). *Al-Hira: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Brill.

- Villagomez, C. (1998). *The Fields, Flocks and Finances of Monks: Economic Life at Nestorian Monasteries, 500–850*, (Los Angeles, 1998, unpublished PhD thesis).
- Wood, Ph. (2013). *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford.
- Wood, Ph. (2016) "Al-Hira and Its Histories", *Journal of the American Oriental Society* 136.4, pp. 785-799.

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۱۲۷-۱۴۸

# ملاحظاتی در باب عطاملک جوینی و تاریخ‌نگاری او

مرتضی دانشیار*

**چکیده**

تاریخ جهانگشای نوشتهٔ علاءالدین عطاملک جوینی (۶۲۳- ۶۸۱ق)، اثری کم‌مانند در تاریخ‌نگاری و ادبیات فارسی است که پژوهش‌های پرشماری را به خود اختصاص داده است. با وجود این، همچنان پرسش‌ها و ابهاماتی درباره جهانگشای و نویسنده آن وجود دارد. مقالهٔ حاضر که به جوینی به‌عنوان مورّخی سیاستمدار نگریسته و او را بر اساس الزامات این حرفه نقد کرده است، به برخی از این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که سبب نپرداختن جوینی به رخدادهای پس از فروپاشی اسماعیلیه، نه افزایش اشتغال یا فرصت نداشتن وی، بلکه محذورات سیاسی و اعتقادی او بوده است. بخش دیگری از یافته‌های مقاله، مجعول بودن دو تبارنامهٔ جوینی را آشکار می‌نماید و گمانه‌هایی دربارهٔ سرچشمهٔ نام تاریخ جهانگشای و نیز طرح جوینی برای نگارش تاریخی عمومی به کمک دیگران را مطرح می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** عطاملک جوینی، خاندان جوینی، جعل نسب، تاریخ جهانگشای، تاریخ‌نگاری

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱۲

* استادیار دانشگاه فردوسی مشهد/ daneshyar@um.ac.ir

**مقدمه**

نخستین آگاهی ما از روند برآمدن خاندان جوینی به جدِّ دوّمِ علاءالدین عطاملک جوینی، یعنی بهاءالدین محمّد بن علی، می‌رسد که زادهٔ آزادوار، مرکز ولایت جوین[1] ــ یا همان «گویان/ کویان» دورهٔ ساسانی ــ بود. علاءالدین تکش بن ایل ارسلان خوارزمشاه (حک ۵۶۸-۵۹۶ق) در سال ۵۸۸ق، به هنگام گذار از آزادوار، بهاء الدین محمد را جزو مقرّبان و دبیران خاص خود کرد. او بی‌گمان در آن زمان سابقه‌ای در کار دیوانی داشته است، چنان‌که نحوهٔ تقرّب او به سلطان تکش و شعری که در مدح سلطان خواند، گواه این موضوع است (جوینی، ۱۳۸۷: ۳۷۹/۲). با وجود این، از گذشتهٔ وی اطلاعی در دست نیست. در سال‌های بعد پسرش، شمس‌الدین محمد، و نواده‌اش بهاءالدین محمد نیز به خدمت خوارزمشاهیان درآمدند. از گزارش مختصر فصیح خوافی چنین برمی‌آید که بهاءالدین محمد بن علی در دورهٔ حکومت تکش یا فرزندش، سلطان محمد خوارزمشاه (حک ۵۹۶-۶۱۷ق) درگذشته است و فرزندش شمس‌الدین محمد که به «موی‌دراز» مشهور شده بود، در حکومت سلطان محمد خوارزمشاه نخست منشی و پس از آن مستوفی شد و سرانجام به جایگاه استیفای کل (مستوفی الممالک/ صاحب‌دیوان) خوارزمشاه ترقی کرد. شمس‌الدین محمدِ موی‌دراز در دورهٔ حکومت نااستوار سلطان جلال‌الدین (حک ۶۱۷-۶۲۸ق) نیز همین منصب را داشت تا آن‌که در سال ۶۲۶ق در اخلاط درگذشت. جسد او را طبق وصیتش به جوین بردند و در آنجا دفن کردند. طبق گفتهٔ فصیح خوافی، منصب او پس از مرگ به فرزندش بهاءالدین محمد [دوم] واگذار شد (نسوی، ۱۳۲۴: ۱۵۷، ۱۷۰؛ جوینی، ۱۳۸۷: ۱۳۴/۱؛ ابن‌بی‌بی، ۱۳۹۰: ۹؛ فصیح خوافی، ۱۳۳۹: ۱/ بخش دوم، ص۳۳۲؛ خواندمیر، ۱۳۵۵: ۲۶۷).[2] در مدتِ حضور بهاءالدین محمد [دوم] در دربار سیّار سلطان

---

۱. جوین دست‌کم از اواسط سدهٔ دوم تا پیش از حمله مغولان از توابع نیشابور محسوب می‌شد، اما پس از آن به تناوب از توابع ولایت بیهق ـ بعد از سیطرهٔ مغول، سبزوار ـ به شمار رفته است. غالب اهالی آنجا نیز، لااقل تا دورهٔ ایلخانان، شافعی‌مذهب بودند (نک. یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۱۹۲/۲-۱۹۳؛ حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۸۴). امروزه این ولایت، خاکِ دو شهرستانِ تازه تأسیس جغتای و جوین را تشکیل می‌دهد.

۲. گفتنی است که نسوی (۱۳۲۴: ۱۵۷، ۱۷۰) شمس‌الدین محمد موی‌دراز را سخت درستکار و کاردان توصیف کرده است.

جلال‌الدین خوارزمشاه، فرزندش علاءالدین عطاملک (نویسندهٔ تاریخ جهانگشای) در دهم ربیع‌الاول ۶۲۳ق متولد شد (ابن‌فوطی،۱۴۲۴ق: ۲۹۴؛ همو، ۱۴۱۵ق: ۲/۳۱۵-۳۱۶). بهاءالدین محمد [دوم] پس از کشته شدن سلطان جلال‌الدین در سال ۶۲۸ق، ظاهراً در خدمت امیران بازمانده از حکومت او بود و در حدود ۶۳۰ق، ناگزیر وارد تشکیلات حاکم مغول ایران شد و به‌تدریج جایگاهی بالاتر از حکومت پیشین یافت. او مستوفی‌الممالک/ صاحب‌دیوانِ والیان مغول بر ایران (جِنتِمُور و پس از او، گرگوز و سپس امیر اَرغون آقا) و حتی گاه نائب آنان در حکومت بود. فرزند او عطاملک که بعداً لقب ابوالمظفّر علاءالدین گرفت، به تصریح خودش در حدود هفده یا هجده سالگی، یعنی در حدود ۶۴۰ق، در کنار پدر وارد کارهای دیوانی حاکم مغولِ ایران شد (نک. جوینی، ۱۳۸۷: ۲/۵۵۲-۵۵۶، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۷۴، ۵۸۶؛ ابن‌فوطی،۱۴۲۴ق: ۲۹۴؛ همو، ۱۴۱۵ ق: ۳۱۵-۳۱۶؛ فصیح خوافی، ۱۳۳۹: ۱/بخش دوم، ۳۳۲؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/۱۰۴). استعداد ذاتی، تلاش او و پشتوانهٔ پدر، به‌زودی جوینی را به دبیر خاص امیر ارغون مبدّل کرد و در سفرهای مکرّر و از جمله در سه یا چهار سفر به پایتخت مغولان، قراقورم، همراه او بود. تجربیات خاندانی و حدود دَه سال همنشینی با دبیران مختلف و سفرهای متعدد، جوینی را چنان مجرّب کرد که به گفتهٔ خودش، به پیشنهاد و اصرار جمعی از دوستانش، در حدود ۲۷ سالگی یعنی در سال ۶۵۰ یا ۶۵۱، نگارش اثری را آغاز کرد که به تاریخ جهانگشای موسوم شد. ترقّی روز افزون در دربار سیّار حاکم مغول او را چندان پر مشغله کرد که ناچار کتاب خود را در فواصل پراکنده می‌نگاشت و سرانجام پس از حدود هشت سال در ۶۵۸ق، آن را به پایان برد (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/۱۱۲-۱۱۳، ۲۲۲، ۲/ ۵۷۸، ۵۸۵؛ قزوینی، ۱۳۸۷: ۱/۲۰-۲۳).

تألیف او، به عنوان نخستین اثر اختصاصی در تاریخ مغولان، مورد ستایش و پیروی تاریخ‌نگاران پسین قرار گرفت. گذشته از محتوا، نثر منشیانهٔ جهانگشای هم از برجسته‌ترین نمونه‌های ادبیات فارسی است که همین نثر فاخر موجب التفات منتقدان ادبی بدان شده است.[1] معرفی و نقد این اثر از پژوهش‌های مستشرقان در اواخر سدهٔ نوزده و اوایل سدهٔ

---

۱. نگارنده پیش‌تر در مقاله‌ای به شرحی کوتاه و گذرا از زندگانی عطاملک جوینی و معرفی کلی تاریخ جهانگشای پرداخته و به وجود ابهامات و سؤالاتی در مورد جوینی و تاریخ‌نگاری او اشاره کرده و بر اساس همان ابهامات، ←

بیستم آغاز شد، اما نخستین گزارشی که در ضمن نقد تاریخی بـه نقـد ادبـی آن نیـز اهتمـام ورزید، از آنِ مصحِّح جهانگشای، یعنی علامه محمّـد قزوینـی اسـت. از آن زمـان، تـاریخ جهانگشای مورد پژوهش‌هـای ادبـی پرشـماری قـرار گرفتـه اسـت کـه در قالـب بخشـی از کتاب‌ها و یا به‌صورت مقالهٔ مستقل به چاپ رسیده‌اند،[1] لیکن پژوهش‌های تاریخ‌نگارانه بـه پرشماری آنها نیستند.

جدای از مقدمهٔ مفصل و ارزشمند علامهٔ قزوینی بر تـاریخ جهانگشـای و مقدمـهٔ جـان اندرو بویل بر ترجمهٔ انگلیسی این اثر، مهم‌ترین تحقیقاتی که از منظر تـاریخ‌نگـاری بـه آن پرداختـه انـد، عبارتنـد از: مـدخل‌هـای«تـاریخ جهانگشـای» در دانشـنامهٔ جهـان اسـلام، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و دانشنامهٔ ایرانیکا و چند مقاله پژوهشی دیگر در ایـران. همـین پژوهش‌ها نشان می‌دهند که تقدّم زمانی جهانگشـای جـوینی، گـزارش‌هـای آن بـر اسـاس دیـده‌هـا و شـنیده‌هـای مؤلـف، و نشـان دادن روح زمانـه از راه انشـاء و گـزینش واژگـان و اصطلاحات خاص، ویژگی ممتاز تاریخ جهانگشای است؛ و از همین رو، آن را مادر تواریخ دورهٔ مغول خوانده‌اند. افزون بر این، پژوهش‌های فوق نشان می‌دهند که اطلاعـات ایـن اثـر فراتر از تاریخ سیاسی است. جوینی اطلاعات ارزشمندی از اوضاع جغرافیایی، اقتصـادی و به‌ویژه اجتماعیِ ایران آن دوره، خاصه در ضمن شرح روند فتح شـهرهای مختلـف ایـران در جلد اول و دوم، به دست می‌دهـد و افـزون بـر اطلاعـات و تحلیـل‌هـای ارزشـمند دربـارهٔ مغولان، داده‌های منحصربه‌فردی نیز دربارهٔ تاریخ خوارزمشـاهیان و اسـماعیلیهٔ ایـران ارائـه مـی‌کنـد (نـک. قزوینـی، ۱۳۸۷: ۱/۳-۱۰۸؛ محـدث، ۱۳۸۱: ۹/۲؛ رجـب‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۲۵/۱۱-۴۲۷؛ موسـوی، ۱۳۸۶: ۲۹۲/۱۴-۲۹۴؛ Runciman: 1958: 1/vii; Boyle, 1958: 1/xxv-xxix; Melville, 2008: "JAHĀNGOŠĀ-YE JOVAYNI"). افـزون بـر ایـن

---

→

ضرورت پژوهشی جدید در مورد جوینی و تألیف او را نیز مطرح ساخته است (دانشـیار، ۱۳۹۷: ۴۷). در مقالـهٔ حاضر ضمن وصفی دقیق‌تر ـ اگرچه مختصر ـ از زندگی جوینی و بعضی از مهم‌ترین مختصات تاریخ‌نگاری او، به آن سؤالات نیز همراه با مباحث و گمانه‌هایی جدید، پاسخ داده شده است.

۱. برای نمونه نک. بهار، ۱۳۲۶: ۵۲/۳-۱۰۰ و صفا، ۱۳۷۸: ۱۱۵۸/۳؛ و همچنین مقالات متعددی کـه بـه تـاریخ جهانگشای پرداخته‌اند و به سهولت در پایگاه‌های مقالات قابل دسترس هستند.

امتیازات، تألیف جوینی از آن جهت که موضوع محوری آنْ تاریخ حکومت طایفه‌ای کافر (مغولان) است نیز در نوع خود پیشگام است، زیرا موضوع همهٔ آثار پیشین فارسی حاکمان مسلمان بودند و صرفاً اندکی دربارهٔ حاکمان ایران پیش از اسلام نوشته می‌شد (Runciman: 1958: 1/vii). با وجود این پژوهش‌های ارزشمند، همچنان ابهامات یا نکاتی مغفول در مورد شخصیت، زندگی و تاریخ‌نگاری جوینی و جهانگشای او باقی است. پژوهش حاضر به بررسی برخی از این موضوعات مغفول و پاسخ به آنها اختصاص دارد.

## ریشه و تبار جوینی

تاریخ جهانگشای و تسلیة الاخوان و نیز آثار فارسی به‌جای‌مانده از دورهٔ ایلخانان، سلسله‌نسبی از عطاملک جوینی یا برادر نامدارش، شمس‌الدین صاحب‌دیوان جوینی، ارائه نمی‌دهند. اما در همان زمان، نویسندگان عربی‌نگار سرزمین عراق و شام از جمله کمال‌الدین عبدالرازق بغدادی مشهور به ابن‌فُوَطی (۶۴۲-۷۲۳ق) مورخ مخصوص عطاملک، و دیگر هم‌روزگار جوینی یعنی ابن‌طِقطَقی و چند مورخ دیگر در سدهٔ بعد، نسب عطاملک جوینی و برادرش را به فضل بن ربیع (د. ۲۰۸ق)، وزیر هارون (حک ۱۷۰-۱۹۳ق) و امین عباسی (حک ۱۹۳-۱۹۸ق) رسانده‌اند (ابن‌فوطی، ۱۴۱۵ق: ۳۱۵/۲؛ ابن‌طقطقی، بی‌تا: ۱۷۶؛ الذهبی، ۱۴۱۳ق: ۵۱/ ۸۱-۸۳؛ قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰/۱).

اما نَسبی که آثار فارسی، دست‌کم از نیمهٔ سدهٔ هفتم به بعد، از خاندان جوینی ضبط کرده‌اند کاملاً متفاوت است. به گفتهٔ علامه قزوینی، نخستین بار قاضی نوراللّه شوشتری (د. ۱۰۱۹) در مجالس‌المؤمنین و در پی او، رضاقلی‌خان هدایت در مجمع الفصحاء، عطاملک جوینی را از خاندان ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله ملقب به امام‌الحرمین جوینی (د. ۴۷۸ق)، عالم برجستهٔ شافعی و نخستین مدرّس نظامیهٔ نیشابور، دانسته‌اند. از میان این دو نسب، قزوینی و به پیروی از او محققان بعدی، نظر نویسندگان عرب‌نویس را پذیرفته و جوینی را از خاندان فضل بن ربیع به شمار آورده‌اند و انتساب او به امام الحرمین جوینی را «خطای فاحش» خوانده‌اند (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰/۱، پاورقی ۱؛ رجب‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۲۵/۱۱؛ سجادی، ۱۳۹۴: ۱/۱۹؛ Boyle, 1958: xv-xvi). با وجود این،

پژوهشگران مذکور تحلیلی در مورد صحت این نسب و ترجیح آن بر نسب موجود در منابع فارسی ـ ظاهراً جز قدمت روایت ـ ارائه نکرده‌اند. این نیز گفتنی است که نسب امام‌الحرمین جوینی و فضل بن ربیع در منابعْ آشکار و تبارشان کاملاً متفاوت است، از این‌رو نمی‌توان احتمال ارتباطی میان نسب این دو قائل شد (نک. پاکتچی، ۱۳۹۴: ۶/۱۹؛ خدایی، ۱۳۹۳: ۴۹۲/۱۹-۴۹۴).

به هر ترتیب، جستجو در منابع و توجه به حرفهٔ خاندان جوینی حاکی از مجعول بودن هر دو نسب است. توضیح آنکه، برخلاف گفتهٔ مرحوم قزوینی انتساب خاندان جوینی به امام‌الحرمین نه جعل یا حاصل اشتباه نویسندگان سدهٔ یازدهم هجری، بلکه به احتمال بسیار ساختهٔ همان دوران حیات عطاملک و برادرش شمس‌الدین یا به احتمال اندک دورهٔ زندگی پدر ایشان، بهاءالدین محمد جوینی (د. ۶۵۱ق) است. از میان منابع موجود، مجمل فصیحی (نگاشته در نیمهٔ اول سدهٔ نهم)، ظاهراً قدیمی‌ترین منبع موجودی است که خاندان جوینی را از نوادگان امام‌الحرمین دانسته است (فصیح خوافی، ۱۳۳۹: ۱/ بخش دوم، ص۳۳۲). مرجع او بی‌گمان منبعی کهن‌تر و مربوط به سدهٔ هفتم یا هشتم هجری بوده است. پس از فصیح خوافی، خواندمیر در دستور الوزرا و حبیب السیر به تکرار سخن فصیح پرداخته است (خواندمیر، ۱۳۵۵: ۲۶۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۳). نکتهٔ مهم آن‌که فصیح خوافی و خواندمیر این نسب را نه ذیل شرح احوال عطاملک، بلکه در معرفی برادرش شمس‌الدین صاحب‌دیوان آورده‌اند. این موضوع حاکی از آن است که برای شمس‌الدین صاحب‌دیوان ـ وزیر هلاکو، اباقا و احمد تکودار ـ و بقیهٔ خاندان جوینیِ ساکنِ ایران، انتساب به عالم شهیر شافعی، امام‌الحرمین جوینی، از یک‌سو به‌سبب انتساب هر دو به جوین امکان جعل داشت و از سوی دیگر جذابیت، افتخار و مشروعیت لازم را نیز در نزد عامه برای آنان به همراه داشته است. از این‌رو، این خاندان در منابع فارسی از تبار امام‌الحرمین جوینی به شمار آمده‌اند.

اگرچه امام‌الحرمینِ شافعی‌مذهب در ایران و به‌ویژه در خراسان شهرت و اعتبار بسیار داشت، انتساب به او برای اهالی عراق که پیرو فرق مختلف بودند، فاقد جذابیت لازم برای

دیگر شخصیت این خاندان، یعنی علاءالدین‌عطاملک، به نظر می‌رسید. از این‌رو، آنگاه که عطاملک جوینی در سال ۶۵۷ق، به حاکمیت بغداد منصوب شد، جهت کسب مقبولیت و مشروعیتِ حاکمیت بر پایتخت دستگاه ساقط‌شدهٔ خلفا، نیازمند سلسله‌نسب دیگری بود. در سرزمین عراق از میان انسابی با قابلیت جعل، ظاهراً نسبت با فضل بن ربیع (۱۳۸-۲۰۸ق) به‌عنوان وزیری عرب‌گرا و مخالف برمکیان بلخی و خاندان سهل سرخسی (هر دو خاندان همچون جوینی، از اهالی خراسان)، می‌توانست شهرت و مقبولیت کافی را برای او فراهم آورد. مقبولیت و موفقیت عطاملک جوینی در بغداد و درج این نسب در منابع مختلف عربی، می‌تواند گواه توفیق جوینی باشد، اگرچه این موضوع از چشم دشمنانش در عراق دور نماند و ضمن تمسخر انتساب وی به فضل بن ربیع، اصالت این نسب را هم مورد تردید قرار دادند (مثلاً نک. ابن‌طقطقی، بی‌تا: ۱۷۷). قابل تأمل است که منابع عربی هیچ یادی از نسب موجود جوینی در منابع فارسی نکرده‌اند و تألیفات فارسی نیز هیچ اشاره‌ای به نسب این خاندان در منابع عربی ننموده‌اند.

گذشته از تحلیل فوق، شواهد دیگری نیز در مجعول‌بودن این دو تبارنامه هست. نخست آن‌که عطاملک در تاریخ جهانگشای اجداد و خویشاوندان پرافتخارش یعنی پدر، جدّ پدر و حتی دایی جدّش یعنی، منتجب‌الدین بدیع، نویسندهٔ عَتبة الکَتَبه، را برشمرده است (جوینی، ۱۳۸۷: ۲/ ۳۶۲، ۳۷۹). روشن است که اگر فردِ مشهور دیگری چون امام‌الحرمین جوینی یا فضل بن ربیع نیز جزو اجدادش بودند، از ایشان یاد می‌کرد. مهم‌تر آن‌که، امام‌الحرمین عبدالملک بن عبدالله جوینی، زادهٔ نیشابور بود و نسبتش به جوین به‌سبب شهرت پدرش به این لقب بوده است و پس از مرگ نیز، همانند پدرش، در نیشابور دفن شده و فرزندانش نیز ساکن همان شهر بوده‌اند (نک. سمعانی، ۱۳۸۲ق: ۴۳۱/۳؛ سبکی، ۱۳۸۳: ۱۶۸/۵-۱۸۱؛ پاکتچی، ۱۳۹۴: ۱۹/ ۶). با این وصف، خودِ امام‌الحرمین نسبتی با جوین ندارد. درحالی که آشکار است خاندان جوینی برآمده از آبادی‌های جوین‌اند و پدربزرگ عطاملک جوینی، یعنی شمس‌الدین محمد موی‌دراز، چنان به زادبومش تعلق‌خاطر داشت که وصیّت کرد پیکرش را از اخلاط به جوین برده در آنجا دفن کنند (نسوی، ۱۳۲۴: ۱۷۰).

با ردّ اصالت این دو سلسله‌نسب، پیشینهٔ خاندان جوینی را باید در جایی دیگر جستجو کرد. تاریخ بیهق تبار خاندان جوینی و روند ورود آنان به حرفهٔ دبیری را یک گام روشن‌تر می‌کند. چنان‌که اشاره شد عطاملک جوینی خود تصریح کرده که منتجب‌الدین بدیع علی بن احمد جوینی، نویسندهٔ عَتَبة الکَتَبه، دبیر و ندیم بنام سلطان سنجر، دایی پدربزرگِ پدر عطاملک، یعنی دایی بهاءالدین محمد بن علی، بوده است (جوینی، ۱۳۸۷: ۳۶۲/۲). گزارش بسیار مختصر تاریخ بیهق، حاوی اطلاعاتی منحصربه‌فرد دربارهٔ این منتجب‌الدین بدیع است. بر اساس این گزارش، ناصح‌الدین ابراهیم ملقّب به نظام‌الکاتب بیهقی (د. ۵۴۲) دبیر ترکان خاتون، همسر سلطان سنجر، بوده است و لقب پسرانش نیز گویای اشتغال دیوانی و جایگاه رفیع آنان در دربار سنجر است. نوادهٔ دختری این نظام‌الکاتب بیهقی، منتجب‌الدین علی بن احمد است که پس از ورود به حرفهٔ دبیری و پیشرفت در آن، ملقّب به بدیع‌الکاتب جوینی و از مشهورترین کاتبان سلطان سنجر گشت و کتاب عتبة الکتبه را نوشت (نک. بیهقی، ۱۳۱۷: ۲۵۰). به هر صورت، چنین می‌نماید که انتساب بدیع‌الکاتب جوینی به کاتب بیهقی، زمینه راه‌یابی او را به حرفه دبیری فراهم کرده بود. همچنین از همان گزارش کوتاهِ علی بن زید بیهقی آشکار است که بدیع الکاتب جوینی دست‌کم تا سال تألیف تاریخ بیهق، یعنی ۵۶۳ق، زنده و همچنان مشهور و معتبر بوده است؛ چنان‌که بیهقی از او به نام «صدر اجل»، «سید الکُتّاب» و «کاتب سلطانی» یاد کرده است (بیهقی، ۱۳۱۷: ۲۵۰).[۱] از یکی از نامه‌های مندرج در عتبة الکتبه ــ اگر به صحت کامل آن نامه اطمینان کنیم ـ نیز چنین بر می‌آید که منتجب‌الدین بدیع عمری طولانی‌تر داشت و تا سال ۵۹۵ق همچنان زنده بوده و در آن هنگام دوران بازنشستگی خود را می‌گذرانده است! با وجود این، همچنان با اهل دولت و دیوان ـ که اینک در دست خوارزمشاهیان بود ـ ارتباط داشت (منتجب‌الدین بدیع، ۱۳۸۴: ۱۵۸-۱۶۱). او که از همان

---

۱. شگفت آن‌که منتجب‌الدین بدیع در عتبة الکتبه، یادی از نسب مادری و پدربزرگ خود نکرده و دانش دبیری و ترقّی خود را در این پیشه مدیون بیهقی دیگری به نام شرف‌الدین ظهیر[الملک ابوالحسن علی] بیهقی دانسته است (نک. منتجب‌الدین بدیع، ۱۳۸۴: ۳-۴).

دورهٔ سلطان سنجر مراودات دوستانه با درباریان خوارزمشاهیان داشت،[۱] نمی‌توانست در پرورش خواهرزادهٔ خود، یعنی بهاءالدین محمّد بن علی جوینی، و داخل‌کردن او به دربار خوارزمشاهیان نقش نداشته باشد، چنانکه بهاءالدین محمّد نیز به پایمردی و زمینه‌سازی منشیِ تکش بن ایل‌ارسلان، بهاءالدّین محمّد بن المؤیّد الکاتب بغدادی خوارزمی، جزو مقربان دربار وی گردید (جوینی، ۱۳۸۷: ۳۷۹/۲). نفوذ و تجربهٔ سایر خویشان مادری بهاءالدین محمّد بن علی ـ یعنی سایر فرزندان و نوادگان نظام‌الکاتب بیهقی ـ هم می‌توانست در حرفه و ترقّی بهاءالدین محمّد مؤثر بوده باشد.

خوی و منش عطاملک جوینی نکتهٔ ناگفته‌ای نیز دارد. پژوهشگران پیشین نشان داده‌اند که او جدای از فضل و هنر خود، همچون برادرش مشوّق و حامی جمع گسترده‌ای از هنرمندان و دانشمندانِ دانش‌های گوناگون از ادبیات و تاریخ تا موسیقی و خطاطی، نه‌تنها از میان پیروان فرقِ مختلف اسلامی، بلکه از میان پیروان ادیان گوناگون بوده است (نک. ابن‌فوطی، ۱۴۱۵ق: ۲۲۰/۱، ۴۵۲؛ ۱۳۱۴/۲، ۱۹۴۱؛ ۳/ ۱۱۵، ۱۹۲، ۱۹۶؛ قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۵-۵۷؛ رجب‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۱/ ۴۲۵؛ سجادی، ۱۳۹۴: ۱۹/۱-۲). جستجو در منابع نشان می‌دهد که عطاملک این خوی و خصلت را، افزون بر پسرانش، در همسر و دختر خود نیز نهادینه کرده بود.

همسر جوینی، ذات‌العصمه شاه‌لبنی (از شاهزادگان ایوبی)، مدرسه عصمتیّه را در سال ۶۷۱ق برای هر چهار مذهب فقهی اهل سنت و نیز خانقاه یا رباطی برای اهل تصوف در کنار همان مدرسه بنا کرد (ابن‌فوطی، ۱۴۲۴ق: ۲۶۴-۶۵) و دختر جوینی، عصمةالدّین، که محتملاً دختر جوینی از همین همسرش بوده است، خطّاط بود و انشایی نیکو داشت؛ یعنی ویژگی‌های دبیران را دارا بود، چنان‌که در میان اهل هنر شهرت داشت و ذکر او را در ذیل بزرگان متوفی سال ۷۰۶ق آورده‌اند (قاشانی، ۱۳۸۴: ۵۲). چنین نقش و هنری از زن و دختر او در فضای محدود زمانه، که زنان را تشویق و اجبار به خانه‌داری و گریز از اجتماع می‌کرد، نشانی درخور از منش متفاوت جوینی است.

---

۱. این موضوع از محتوای نامه‌های منتجب‌الدین به رشیدالدین وطواط، شاعر خوارزمشاهیان، آشکار است (نک. رشیدالدین وطواط، ۱۳۳۸: ۴۹-۵۰، ۵۳-۵۴، ۲۴۷-۲۴۹).

## تاریخ‌نگاری جوینی

دانش تاریخ در میان مسلمانان، نه ناشی از علوم عقلی و تجربی، بلکه برآمده از دامن سنّت روایی حدیث است. گذشته از صورت و محتوای نخستین تألیفات تاریخی، این‌که غالب مورّخان مسلمان محصّل یا عالم دینی در حدیث، تفسیر، کلام یا فقه هستند و نه دانش‌آموختهٔ علوم عقلی و فلسفه، شاهد بارز این مدعاست. به همین سبب روش غالب تاریخ‌نگاران مسلمان، روش نقلی ـ روایی است و آثار ایشان هم به همان ساختار و روش اسنادیِ محدثان نوشته شده است؛ کسانی که پای‌بند روش تجربی و ابزارهای آن، یعنی معاینه و نقد و تحلیل گزاره‌ها، بودند همچون بیرونی، مسعودی، ابن‌مسکویه و ابن‌خلدون (دست‌کم در مقدمه)، انگشت شمارند. در این بین روش تاریخ‌نگاری جوینی چیست؟ او بر مبنای مشاهده، تجربه و نقد و تحلیل اخبار به تاریخ می‌نگرد و کتاب خود را می‌نویسد یا بر پایهٔ روش نقلی ـ روایی و گردآوری داده‌ها از تألیفات پیشین، اخبار شایع و مشاهدات بی نقد و تحلیل؟ بخش زیادی از جلد سوم و بخش‌هایی از جلد نخست و دومِ تاریخ جهانگشای حاصل مشاهدات خود جوینی است و وی بخش عمده‌ای از اطلاعاتش را نیز از شاهدان عینی همچون پدرش گرفته است. او حتی به اسنادی از مغولان و به‌ویژه اسماعیلیان الموت هم دسترسی داشته و از آنها در نگارش تألیفش استفاده کرده است (برای نمونه نک. جوینی، ۱۳۸۷: ۱۱۷/۱، ۱۹۱، ۲۳۶، ۲۰۶ و صفحات بعد؛ ۳۹۲/۲-۳۹۳، ۴۲۴، ۴۳۱، ۴۹۳، ۵۱۴، ۵۳۶؛ ۷۱۵/۳ به بعد). این شیوهٔ گردآوری اطلاعات امتیازاتی درخور به تاریخ جهانگشای می‌دهد. اما دقت در محتوای این کتاب و شیوه تدوین آن حاکی از روش نقلی ـ روایی نویسنده آن است. هرچند جوینی با اندیشهٔ انتقادی و سنجش و مقایسه اخبارْ بیگانه نیست، لیکن هوشمندانه از اسنادِ در دسترس و مشاهدات خود بهره نمی‌برد: نه از آمار و محتوای اسناد فایدهٔ چندانی برده است و نه وصفی با جزئیات که مشاهدات خود او آن را ممکن کرده بود، ارائه می‌دهد و نه توجهی به نقد اخبار شایع بر اساس مشاهدات خود دارد. جوینی که دیوان‌سالاری ادیب و متشرع است، ادبیات مصنوع خود را نیز مکرّراً بر ذکر دقیق و بی ابهام تاریخ ترجیح می‌دهد و آن را با اشعار فارسی و

عربی و نیز آیات و روایات متعدد می‌آراید یا نظر و تحلیلِ تلویحیِ خود را در غالب گزینش و نقل این اشعار و آیات و روایات بیان می‌کند. این ویژگی‌ها شاهدی دیگر بر روش نقلی ـ روایی او در تاریخ‌نگاری است و از سوی دیگر، همین منش و روش او را گاه گرفتار تعصب مذهبی هم کرده است، چنان‌که به جای گزارش منصفانه از تاریخ و باور مسیحیان و اسماعیلیان یا نقدِ مستدلِ رفتار و گفتار ایشان، کراراً به لعن و طعن آنان می‌پردازد (برای نمونه نک. همان: ۲/ ۴۹۷، ۵۰۵، ۵۰۸؛ ۳/۷۳۶، ۷۴۸، ۷۴۳، ۸۰۲ و ادامهٔ مقاله).

نگرش شریعت‌محور و مشیت‌باور او آنگاه آشکارتر می‌شود که مبنای تغییر و تبدیلات در تاریخ را، نه ارادهٔ انسان و منافع یا شرایط اقتصادی و اجتماعی افراد و جوامع، بلکه صراحتاً خواست خداوند ذکر می‌کند (همان: ۱/۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۲؛ ۳/۶۴۴، ۸۰۱). نقل آیات و احادیث متعدد در میانهٔ گزارش‌های او، درست در جایی که می‌بایست به نقد و استدلال می‌پرداخت، شاهدی دیگر بر این مدعاست. همین نگرشِ جوینی تاریخ‌نگاری او را تقدیرگرایانه کرده است و پژوهشگران به درستی آن را مانع روشی تحلیلی و علّی ـ معلولی در تاریخ جهانگشای دانسته‌اند (نک. حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۵۲-۱۵۹؛ نیز نک. شرفی، ۱۳۹۲: ۷۴، ۷۸). با وجود این، نباید از نظر دور داشت که در فضای آن زمان و در میانهٔ آن همه مصیبت سهمگینِ ناشی از هجوم ویرانگر و کشندهٔ مغولان، مؤلف چه دل و دماغی برای تحلیل و نقد داشت و چه پناهگاهی جز تقدیر خداوندی می‌توانست تسلّی‌بخش او و خوانندگانش باشد. زمانی می‌توان با این رویکرد قضا و قدری جوینی همدل شد که سخن عزّالدین ابن‌اثیر را در آغاز گزارش از هجوم مغولان به یاد آورد. ابن‌اثیر ذیل وقایع سال ۶۱۷ق به‌صراحت آورده است که با وجود اصرار دیگران برای ثبت گزارش هجوم مغولان، این واقعه «چنان برای من هول‌انگیز بود که چند سال از ثبت آن گریزان بودم و از یادآوری‌اش اکراه داشتم. بر چه کس آسان است که گزارشگر مرگ اسلام و مسلمانان باشد...» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۱۲/۳۸۵). بی‌گمان نگارش و تحلیل این وقایع برای جوینی که خود و خانواده‌اش شاهد این کشتار و ویرانی و همنشین عاملان آن‌ها بودند، بسیار صعب‌تر از ابن‌اثیر بود که ساکن موصل و دور از صحنهٔ غارت مغولان به سر می‌برد و تا ۲۵ سال پس از مرگش، هنوز مغولان پای به سرزمین او نگذاشته بودند.

همچنان که گفته شد عطاملک جوینی در حدود هفده یا هجده سالگی به کارهای دیوانی مشغول شد، از ۲۷ سالگی نگارش تاریخ جهانگشای را آغاز کرد و حدود یک سال پس از انتصاب به حکومت بغداد، آن را به پایان برد. اما درواقع او پیش از تکمیل اثر دست از کار کشیده بود، چراکه یکی از مهم‌ترین فتوحات مغولان که تأثیری شگرف بر جهان اسلام داشت، یعنی فتح بغداد و برانداختن خلافت درازمدت عباسیان، را گزارش نداد. این درحالی بود که خود او در لشکرکشی ایلخان مغول حضور داشت (رشیدالدین، ۱۳۷۳: ۱۰۰۹/۳) و بهتر از هر نویسنده‌ای از جزئیات آن رخداد آگاه بود.

این کاستی چنان روشن است که مورد توجه نسخه‌پردازان تاریخ جهانگشای و نیز پژوهشگرانِ مختلف قرار گرفته است. برخی از نسخه‌پردازان برای رفع این کاستی، گزارشی کوتاه منسوب به خواجه نصیرالدین توسی (د.۶۷۲ق) از هجوم مغولان به مقرّ خلیفهٔ عباسی تحت عنوان «کیفیت واقعهٔ بغداد» را به پایان تاریخ جهانگشای افزوده‌اند.[۱] به‌زعم قزوینی و محققان بعد از او، گرفتاری‌های متعدد جوینی به‌ویژه پس از انتصاب به حکومت بغداد، موجب شده که او به حوادث سال‌های پس از ۶۵۵ق نپردازد. اگرچه این عقیده محتملاً در بادی امر پذیرفتنی است، اما شواهد متعدد آن را رد می‌کند؛ از جمله این‌که جوینی در حین همین اشتغالات سیاسی و یک سال پس از انتصاب به حکومت بغداد است که کار کنونی را تکمیل کرده است و به‌علاوه، در همین مدت حکومت بر بغداد هم، جمع کثیری از اهل ادب و تاریخ را در بغداد گرد خود آورده و بسیاری از وقت و ثروت خود را صرف ایشان می‌کرد.[۲] با این وصف، دست‌کم نگارش حوادث پراهمیّت دو سه سال بعد از ۶۵۵ق، که خود شاهد آن بوده، برای او چندان دشوار و زمان‌بر نبوده و درواقع علل واقع‌بینانه‌ای برای عدم تکمیل این اثر وجود داشته است.

نخست آن‌که جوینی در دیباچهٔ تاریخ جهانگشای انگیزهٔ نگارش کتاب را ـ افزون بر

---

۱. برخی از نسخ به جای مانده از تاریخ جهانگشای حاوی این ذیل هستند (نک. قزوینی، ۱۳۸۷: ۷۰/۱).

۲. این موضوع از کثرت مورخان، ادیبان و مداحان او در بغداد آشکار است (نک. ابن‌فوطی، ۱۴۱۵: ۲۲۰/۱، ۴۵۲؛ ۱۳۱۴/۲، ۱۹۴۱؛ ۱۱۵/۳، ۱۹۲، ۱۹۶؛ قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۵/۱-۵۷، سجادی، ۱۳۹۴: ۲/۱۹).

تشویق دوستانش ـ «تخلید مآثر گزیده و تأیید مفاخر» پادشاه وقت مغول (منکوقاآن) ـ و به‌تبع به‌منظور مشروعیت بخشیدن به حاکمیت و تمجید از سیاست و رفتار او ـ بیان کرده و فحوای کلام جوینی نیز احتمال عدم اشتیاق و رغبت آغازینش برای نگارش کتاب را مطرح می‌کند (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/۱۱۲-۱۱۳).[۱] با این وصف، وقتی در شعبان سال ۶۵۷ق منکوقاآن درگذشت، گویا دیگر ضرورتی برای تکمیل تألیفی در جاودان کردن مفاخر و افعال نیک پادشاه درگذشته نمی‌دید، به‌ویژه که اینک برادر او (و نه فرزند منکوقاآن) به تخت نشسته بود و ادامهٔ نگارش تاریخِ دو سال دیگر از دوران پادشاه سابق، می‌توانست مورد پسند خان جدید نباشد و نگارش آن نه‌تنها موجب امتیازی برای جوینی نشود، بلکه موجبات دردسر او را نیز فراهم آورد. در کنار این دو موضوعِ محتمل، عامل اصلی جوینی برای ناتمام گذاشتن کار، چیز دیگری بود.

جوینی سیاستمدار و کارگزار مغولان و در عین حال معتقد واقعی به اسلام و مذهب حنفی[۲] است. اگرچه تاریخ‌نگاری واقع‌بین و گزارشگری دقیق است، اما قضاوت و تحلیل‌هایش تحت تأثیر دو عامل مذکور نیز هست.[۳] تأثیر این دو بر قضاوت‌های جوینی به

---

۱. ضمناً به هنگام نقد تاریخ جهانگشای باید در نظر داشت که همین اشارات جوینی آشکار می‌کند که تألیف او به سفارش حکومت است و آنگاه که وی مسئولیت نگارش آن را، هرچند با کراهت، پذیرفته است، ناچار به الزامات نگارش سفارشی نیز باید پایبند باشد (نک. دانشیار، ۱۳۹۷: ۵۲).

۲. ظاهراً تنها کسی که از مذهب عطاملک جوینی یاد کرده، موسی بن محمد یونینی حنبلی (۶۴۰-۷۲۶ق) در ذیل مرآة الزمان (۴/ ۲۲۴-۲۲۵) است که او را حنفی و فقیه در این مذهب، و برادرش شمس‌الدین جوینی را شافعی دانسته است. اگرچه این موضوع شگفت به نظر می‌رسد، اما از آنجا که نویسنده هم‌عصر خاندان جوینی است و اطلاعات جزئی دیگری نیز در مورد این خاندان بدست می‌دهد، سخن او قابل اعتماد است، به‌ویژه که دیگر رجالیان شافعی از جمله ذهبی و سبکی نیز عطاملک جوینی را جزو بزرگان پیرو مذهب خود یاد نکرده‌اند. ضمناً این تغییر مذهب عطاملک جوینی به حنفی و در عین حال باقی ماندن برادرِ وزیرش بر مذهب شافعی، می‌تواند همانند جعل نسبش، ناشی از ضروریات حاکمیت او بر عراق باشد.

۳. سراسر تاریخ جهانگشای گواه است بر این‌که نگرش او بیشتر دینی بوده تا ملی، هرچند که در لفافه مغولان را شیطان و برابر با تورانیان خوانده باشد. شواهد این مدعا به این شرح است: اگرچه جوینی مکرّراً از ابیات حماسی فارسی و به‌ویژه اشعار شاهنامه استفاده کرده است، اما نقل آیات و احادیث پیامبر(ص) یا تلمیح بدان‌ها بیش از هر

←

خوبی در گزارش وی از ایغوریانِ غیرمسلمان ـ که مذهب و سطح فرهنگ و دانش ایشان را به سخره می‌گیرد ـ، شرح فرار محمد خوارزمشاه و طعن و لعن او، گزارش مقاومت تیمورملک و جلال‌الدین خوارزمشاه و ستایش چشمگیر او از شجاعت و دلیری ایشان، طعن و ردّ شورشگران مغول علیه منکوقاآن و به‌ویژه روایت او از سیاست و عقاید اسماعیلیان که به لعن و ردّ آنان و تمجید از کار مغولان در برانداختن ایشان می‌پردازد، کاملاً آشکار است (نک. جوینی، ۱۳۸۷: ۱۱۴/۱، ۱۲۶، ۱۷۷، ۲۱۱، ۲۴۵؛ ۴۷۲/۲، ۴۷۵، ۴۸۳، ۴۹۷؛ ۶۷۳/۳، ۷۳۶). اما گزارش از ادامهٔ تاریخ مغولان که مهم‌ترین رخداد آن فتح بغداد و برانداختن حکومت عباسیان است و مقدمات آن بلافاصله از پس پیروزی نهایی بر اسماعیلیه الموت آغاز شده بود، برای مورّخی که هم اعتقاد قلبی خود را در کتاب آشکار می‌کند و هم کارگزار مغولان است، ممکن نیست. زیرا، از یک سو برانداختن خلافت عباسی خلاف میل درونی و مذهبی جوینی است و از سوی دیگر، گزارش هجوم مغولان به مرکز خلافت عباسیان و غارت و ویرانی بغداد و کشتار گسترده اهالی این شهر، از زبان وی که اینک از جانب مغولان والی بغداد شده و بر جای خلیفه نشسته است، ثمری جز تخریب خود، هم در چشم ایلخان مغول و هم در منظر اهالی بغداد، ندارد. او نه می‌تواند به‌سبب اعتقادات شخصی و نیز حکمرانی بر اهالی عراق، از کاستی‌ها و کوتاهی‌های خلیفهٔ بغداد

→

اثر تاریخی دیگری در تألیف او جای دارد. دوم آن‌که او مکرراً مسلمانان و حکّام مسلمان را خطاب قرار می‌دهد تا ایرانیان را (۱۶۷/۱؛ ۶۹۰/۳). سوم آن‌که او بارها حکّام مغول را با رستم و اسفندیار و دیگر قهرمانان شاهنامه، شاهان ساسانی، شاهان غزنوی، قیصران روم یا فراعنه مقایسه می‌کند و خان‌های مغول را بر همهٔ آنان برتری می‌دهد (۱۱۲/۱، ۱۲۷، ۱۷۷، ۲۹۷؛ ۷۰۲/۳، ۷۰۶، ۷۴۷)، اما هیچ‌گاه آنان را با خلفای مسلمان که ایشان را «امیرالمؤمنین» و مقرّ ایشان را «دار المقدّسه» می‌خواند، مقایسه نمی‌کند و در عین اشاره به سیاست‌های نادرست خلیفهٔ عباسی در قبال خوارزمشاهیان، هیچ‌گاه به انتقاد از او نمی‌پردازد و ارج‌گزار او باقی مانده است. این درحالی است که سخت به انتقاد از خوارزمشاهیان و طعن و لعن ایشان و به‌ویژه اسماعیلیه می‌پردازد (نک. ۴۳۰/۲، ۴۴۰، ۴۵۰، ۴۷۲، ۴۹۳، ۵۱۹؛ ۷۳۶/۳). جالب آن‌که، حتی سبب گمراهی اسماعیلیه را که آنها را «شیاطین ملاحده» می‌خواند، «عصبیت مجوس» داشتن ـ دست‌کم در آغاز پیدایی ایشان ـ می‌داند (جوینی، ۱۳۸۷: ۳/ ۷۳۶، ۷۴۸).

سخن گوید و نسبت به ویرانی بغداد بی‌طرف باشد و نه ـ از آنجا که والی منصوب مغولان است ـ می‌تواند خشونت و بی‌رحمی آنان را باز نماید، یا بر زوال خلافت مسلمانان افسوس بخورد. از این‌رو، پس از گزارش نسبتاً مفصّل و توأم با جزئیاتِ هجوم مغولان به دژهای اسماعیلیه و برانداختن آنان، که این عمل را خیری برای مسلمانان می‌داند (جوینی، ۱۳۸۷: ۳/ ۷۲۶، ۷۴۵، ۸۵۱)، مصلحت را در سکوت و ختم نوشته خود می‌بیند.

این را نیز باید به خاطر داشت که جوینی زمانی نگارش تاریخ خود را آغاز کرد که هنوز پایان کشورگشایی مغولان در سرزمین‌های اسلامی آشکار نبود، اما با زمان‌بر شدنِ نگارش کتاب، کشورگشایی مغولان به رویارویی با خلیفه، سقوط بغداد و کشتن خلیفهٔ مورد اعتقاد جوینی انجامید. این موضوع می‌تواند در بی‌انگیزگی مؤلف و عدم ویرایش نهایی تاریخ جهانگشای نیز مؤثر بوده باشد، چنان‌که در کتاب او مکرراً تاریخ رخدادها و نام اشخاص خالی است یا به موضوعاتی ارجاع داده که در کتاب به آنها نپرداخته است (See Boyle, 1958:1/xxvi-vii).

عنوان تألیف جوینی نیز منظری دیگر از تاریخ‌نگاری او را نشان می‌دهد. اگرچه او در متن دو بار از چنگیزخان با عنوان خان و پادشاهِ «جهانگشای» یاد کرده است، اما صراحتاً اشاره‌ای به سبب انتخاب عنوان کتاب و وجه تسمیهٔ آن نمی‌کند (جوینی، ۱۳۸۷: ۱/۱۵۹، ۱۷۰). با وجود این، گزارشی در میانهٔ کتاب هست که می‌تواند سرچشمهٔ این نام را بر ما آشکار کند. بر پایهٔ این گزارش، چنین می‌نماید که جوینی نام تألیفش را در زمان نگارش بخش‌های پایانی آن (به هنگام گشودن قلاع اسماعیلیه در سال ۶۵۴ق) برگزیده است؛ چرا که در حین گزارش گشودن این قلاع که خود نیز در صحنهٔ آن حضور داشت و حتی فتح‌نامهٔ ایلخان مغول را نوشت، لشکرکشی‌های دورهٔ سلجوقیان و فتح یکی از قلاع مستحکم اسماعیلیهٔ الموت به دست ارسلان بن طغرل بن محمد سلجوقی (حک ۵۵۵-۵۷۱ق) را به یاد آورده و در اثرش اشاره‌ای به آنها می‌کند. ارسلان بن طغرل پس از گشودن قلعه، نام آن را به ارسلان‌گشای تغییر داده بود. جوینی ضمن اشاره به این رویداد، «صد و اند» قلعه‌ای را که هلاکو از اسماعیلیان گشوده بود در مقام مقایسه «هر یک صدبار به احکام چون

ارسلان‌گشای» خوانده است (جوینی، ۱۳۸۷: ۳۹۲/۲-۳۹۳).[۱] نکته اینجاست که این قلعه، پیش از دست یافتن ارسلان بر آن، «جهانگشای» نام داشته است (راوندی، ۱۳۶۴: ۲۸۹-۲۹۰؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۱۵۳/۱۲): عنوانی که ظاهراً نخستین‌بار استعمال شده بود و دست‌کم منابعِ تاریخیِ موجود، از وجود آن تا پیش از دورهٔ سلجوقیان نشانی نمی‌دهند. وام گرفتن چنین عنوانی برای تألیف جوینی که جریان کشورگشاییِ بی‌مانند اربابان مغولش را گزارش می‌داد و افزون بر آن، قلاع بسیار مستحکم‌تر اسماعیلیه یعنی الموت و میمون‌دژ را گشوده و حکومت آنان را از پایه برانداخته بودند، بی‌گمان جذاب، معقول و پذیرفتنی نیز می‌نمود.[۲] جالب آن‌که، رشیدالدین فضل‌الله نیز پس از فتح قلعهٔ میمون‌دژ به لشکر هلاکوخان عنوان جهانگشای داده است! (رشیدالدین، ۱۳۷۳: ۴۶۵/۱؛ ۹۹۰/۲).

مطلب آخر اینکه گزارش کوتاه ابن‌بی‌بی، نویسندهٔ الاوامر العلائیه فی امور العلائیه، حاوی نکات ارزشمند و مغفول دیگری در مورد تاریخ‌نگاری عطاملک جوینی است. بر اساس این گزارش چنین می‌نماید که جوینی در نتیجهٔ سفرهای مکرّر به پایتخت خانِ بزرگِ مغولان و حضور در دربار ایلخان مغول ایران، که محل تجمع اقوام و پیروان ادیان مختلف جهان بود، در سال‌های پایانی عمر به فکر نگارش تاریخ اقوام و ملل مختلف جهان به زبان فارسی افتاده بود. ابن‌بی‌بی تصریح می‌کند که جوینی عزم داشت «اذکار مساعی جهانداران ماضی از "خواقین" و "خلفا" و "سلاطین" و ملوک و وزرا ... بر صحایف روزگار مخلّد و مؤید ماند». به همین منظور از ابن بی‌بی که دبیر سلاجقهٔ روم بود، خواسته بود تا تاریخ

---

۱. جالب آنکه جوینی اشاره‌ای به نام پیشین این قلعه نکرده و صرفاً صفت قلعه را آورده و آن را «قلعهٔ قاهره» خوانده است.

۲. لازم به توضیح است که جوینی تنها در جلد نخست کتابش دو بار از چنگیزخان به‌عنوان خان و پادشاه «جهانگشای» یاد کرده است (جوینی، ۱۳۸۷: ۱۵۹/۱، ۱۷۰) و این یادکرد می‌تواند موجب این فرض شود که او در هنگام نگارش جلد نخست و پیش از جریان فتح قلعهٔ جهانگشای/ارسلان‌گشای، این لقب را به چنگیزخان داده و عنوان کتابش را برگزیده بوده است. اما باید توجه داشت که او در همین جلد نخست از وقایع مربوط به سال ۶۵۸ق ـ یعنی ۴ سال پس از فتح آن قلعه ـ هم یاد کرده است (جوینی، ۱۳۸۷: ۱۸۱/۱). بنابراین، دور نیست که این لقب را پس از فتح قلعهٔ مذکور برای چنگیزخان به کار برده و در جلد نخست درج کرده باشد.

شاهان سلاجقهٔ روم را بنگارد کـه حاصـل آن همـین کتـاب فارسـی الاوامـر العلائیـه اسـت (ابن‌بی‌بی، ۱۳۹۰: ۸-۹). اما جز تاریخ جهانگشای که می‌توانست اساسی برای طرح بزرگ او برای نگارش تاریخ اقوام و ملل جهان باشد و نیز تألیف ابـن‌بی‌بـی، نشـانی دیگـر از ایـن طرح در دست نیست.[۱]

این گزارش ابن بی‌بی حاوی این نکتـه نیـز هسـت کـه عطاملـک در سـال‌هـای پـس از ۶۵۸ق، برای جبران کار ناتمام تاریخ جهانگشای، در صدد نگارش تاریخ جامع‌تری از ایران و حتی جهان به زبان فارسی برآمده بود. تاریخ احتمالی اقدام جوینی برای این طرح و سبب تکمیل نشدن آن را نیز می‌توان با ملاحظهٔ تاریخ اتمام نگـارش اثـر ابـن‌بی‌بـی تحلیـل کـرد. ابن‌بی‌بی در پایان سال ۶۷۹ق موفق به اتمام اثر خود شده بـود، یعنـی در همـان سـالی کـه عطاملک جوینی به دسیسهٔ درباریان ایلخان وقت، اباقا فرزند هلاکو (حـک ۶۶۳-۶۸۰ق)، مورد بازخواست قرار گرفت و نهایتاً در پی همان دسیسـه‌هـا دچـار سـکته و در سـال ۶۸۱ق درگذشت. از این‌رو احتمالاً این گرفتاری و مرگ عطاملک موجب ناتمام ماندن طرح بزرگش شده است. افزون بر این، با ملاحظهٔ حجم صفحات الاوامر العلائیه که نمی‌بایسـت زمـانی بیش از حدود یک یا نهایتاً دو سال برای نگارش آن صرف شده باشد، می‌توان احتمال داد که جوینی تنها در سال‌های پایانی زندگی خود در اندیشهٔ اجرای این طرح افتاده که مـرگ مـانع انجام آن شده است.[۲]

اگرچه جوینی موفق به تکمیـل طـرح خـود نشـد، امـا سـال‌هـا بعـد از مـرگش یکـی از ارادتمندان به وی، موسوم به عبداللّه بن فضل‌اللّه شـیرازی معـروف بـه وصّـاف‌الحضـرة، در

---

۱. اگرچه چارلز استوری (۱۳۶۲: ۴۵۳/۲، ۷۷۷) اثر منظوم همایون‌نامهٔ زجـاجی را حاصـل درخواسـت عطاملـک جوینی از سرایندهٔ آن در روزگار پادشاهی اباقا (۶۶۳-۶۸۰) معرفی کرده است، اما هیچ شاهدی بر این موضـوع وجود ندارد و در متن همایون‌نامه هم یادی از عطاملک جوینی نشده است، بلکه در آن مکـرّراً بـرادر عطاملـک، یعنی شمس‌الدین محمد جوینی، مدح شده است. بنابراین، بی‌گمان این اثر ارتباطی با عطاملک جوینی نـدارد و تنها می‌توان احتمال داد که به سفارش و هزینهٔ برادر او شمس‌الدین صاحب‌دیوان جوینی سروده شده است.

۲. مصحح الاوامر العلائیه (متحدین، ۱۳۹۰: بیست‌ویک) نیز نگارش این اثر را بین سال‌های ۶۷۸ تا ۶۸۰ق تخمین زده است.

سال ۶۹۷ق، نگارش تاریخ مغولان را از همان‌جایی که تاریخ جهانگشای رها کرده بود (۶۵۵ق)، آغاز کرد و آن را تا وقایع سال ۷۲۸ق تحت عنوان «تجزیة الامصار و تزجیة الاعصار»، مشهور به تاریخ وصّاف، ادامه داد و اثر خود را ذیل تاریخ جهانگشای معرفی کرد (وصّاف‌الحضرة، ۱۲۶۹: ۴). سه سال بعد از آغاز نگارش تاریخ وصّاف نیز خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۶۴۵- ۷۱۸ق) نگارش کتاب عظیم جامع‌التواریخ را به زبان فارسی آغاز کرد که اگرچه خود هیچ اشاره‌ای بدان نکرده است، اما نگارش آن را می‌توان اجرای همان طرح نافرجام عطاملک جوینی دانست.

**نتیجه**

با وجود پژوهش‌های پرشمار، همچنان ابهام و پرسش‌هایی در باب زندگی، شخصیت و تاریخ‌نگاری جوینی وجود دارد. پژوهش حاضر به چند پرسش دربارهٔ شخصیت و خاندان جوینی و بعضی مختصات تاریخ‌نگاری او پاسخ داده و گمانه‌هایی دربارهٔ این موضوعات نیز طرح کرده که با فراهم آمدن شواهدی بیشتر، این گمانه‌ها در آینده می‌توانند تأیید یا رد شوند. بر همین اساس آشکار شد که هیچ یک از سلسله‌نسب عطاملک جوینی یا خاندان او درست نیست و هر یک بر اساس اقتضائات سیاسی و مشروعیت‌بخشی به مناصب او و برادر یا محتملاً پدرش، در دو سرزمین ایران و عراق جعل شده‌اند.

نوشتهٔ حاضر همچنین نشان داد که هرچند جوینی به اسناد زیادی از اسماعیلیان الموت و مغولان دسترسی داشت و بخش قابل توجهی از تألیفش حاصل مشاهدهٔ مستقیم یا شنیدن از شاهدان عینی است، اما از آنجا که وی نگرشی شریعت‌محور و تقدیرگرایانه دارد، کتاب او بیش از آن‌که تحلیلی و انتقادی باشد، نقلی ـ روایی است. به‌علاوه، این گمانه هم طرح شد که عنوان تاریخ جهانگشای می‌بایست از نام یکی از دژهای اسماعیلیه موسوم به «جهانگشای» وام گرفته شده باشد و عامل توقف نگارش آن و نپرداختن به رخدادهایی که نویسنده تا ۲۶ سال بعد از ۶۵۵ق شاهد آنها بوده است، نه فرصت نداشتن وی پس از انتصاب به حاکمیت بغداد، بلکه محذورات سیاسی و اعتقادی او بوده است. گفته شد که

جوینی حنفیِ معتقد و ارج‌گزار خلیفه و درعین‌حال از دبیران ویژهٔ هلاکو است که در سال پس از سقوط بغداد، وی را به حکومت آنجا منصوب کرد. جوینی سیاستمداری خردمند بود و علاوه بر حفظ جایگاهش در نزد ایلخان مغول، نیازمند جلب اعتماد اهالی عراق بوده تا فرصت احیای آنجا را فراهم کند، و از این رو در گزارش هجوم مغولان به بغداد وجهی و سودی نمی‌دیده است. با وجود مصلحت مسکوت گذاشتن رخدادهای بعد از زوال اسماعیلیه، ظاهراً دغدغهٔ تکمیل این کار ناتمام موجب گردید تا سال‌ها پس از سقوط بغداد و از میان رفتن حساسیت‌های زمانه، طرح نگاشتن تاریخی جامع را با مشارکت افراد متعدد پی بگیرد، لیکن اجل مهلتش نداد. با وجود این، طرح جوینی چند دهه بعد از مرگش با نگارش تاریخ وصّاف و به‌ویژه جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله محقق شد، اگرچه روایت آنان نمی‌توانست هم‌سنگ تجربه و مشاهدات ارزشمند او از رخدادهای روزگار وی باشد.

## منابع


- ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۳۸۵/۱۹۶۵م). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
- ابن‌طقطقی، محمد بن علی طباطبا (بی‌تا). الفخری فی آداب السلطانیة و الدول الاسلامیة. بیروت: دار صادر.
- ابن‌بی‌بی، حسین بن محمد بن علی الجعفری (۱۳۹۰). الأوامر العلائیه فی امور العلائیه. تصحیح ژاله متحدین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌فوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد الشیبانی البغدادی (۱۴۲۴/۲۰۰۳). الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فی المائة السابعة. به کوشش مهدی النّجم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ـــــــــــ (۱۳۷۴ش/۱۴۱۵ق). مجمع الآداب فی معجم الالقاب. به کوشش محمد الکاظم. تهران: سازمان انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- استوری، چارلز آمبروز (۱۳۶۲). ادبیات فارسی بر مبنای تالیف استوری. برگردان از روسی توسط جمعی از مترجمان. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـ بهار، محمدتقی (۱۳۲۱-۱۳۲۶). سبک‌شناسی: تاریخ تطور نثر فارسی. تهران: چاپخانهٔ خودکار.
ـ بیهقی، علی بن زید (۱۳۱۷). تاریخ بیهق. به کوشش احمد بهمنیار. تهران: کتابفروشی فروغی.
ـ پاکتچی، احمد (۱۳۹۴). «جوینی، ابوالمعالی»، در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۱۹. زیرنظر سید محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
ـ خدایی، سید علی‌اکبر (۱۳۹۳). «ربیع بن یونس»، در: دانشنامهٔ جهان اسلام، ج ۱۹. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
ـ جوینی، علاءالدین عطاملک بن بهاءالدین محمد (۱۳۸۷). تاریخ جهانگشای. تصحیح محمد قزوینی. تهران: هرمس.
ـ ــــــــــ (۱۳۶۱). تسلیة الاخوان. تصحیح عباس ماهیار. تهران: انتشارات آباد.
ـ حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۰). «اندیشهٔ مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعهٔ موردی، تاریخ جهانگشای جوینی». تاریخ اسلام، ش۵: ۱۳۳-۱۶۶.
ـ حمدالله مستوفی (۱۳۶۲). نزهة القلوب. به کوشش گای لسترنج. تهران: دنیای کتاب.
ـ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۵۵). دستور الوزراء. تصحیح سعید نفیسی. چ۲، تهران: اقبال.
ـ ــــــــــ (۱۳۸۰). حبیب السیر. چ۴، تهران: خیام.
ـ دانشیار، مرتضی (۱۳۹۷). «تاریخ‌نگاری عطاملک جوینی و لزوم پژوهشی نو دربارهٔ آن». بیهق‌نامه، ش ۳ و ۴: ۴۷-۵۷.
ـ الذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دار الکتاب العربی.
ـ راوندی، محمد بن علی (۱۳۶۴)، راحة الصدور و آیة السرور. به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی. تهران: امیرکبیر.
ـ رجب‌زاده، هاشم (۱۳۸۶). «جوینی، خاندان»، در: دانشنامهٔ جهان اسلام، ج۱۱. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
ـ رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۷۳). جامع التواریخ. به‌کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی. تهران: البرز.
ـ رشیدالدین وطواط، محمد بن محمد (۱۳۳۸). نامه‌های رشیدالدین وطواط. به کوشش قاسم تویسرکانی. تهران: دانشگاه تهران.

ـ سبکی، تاج‌الدین (۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م). طبقات الشافعیة الکبری. به کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو. قاهره: عیسی البابی الحلبی.
ـ سجادی، صادق (۱۳۹۴)، «جوینی، ابوالمظفر»، در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۱۹. زیرنظر سید محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
ـ السمعانی، أبوسعید عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م). الأنساب. تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی. حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
ـ شبانکاره‌ای، محمد بن علی (۱۳۸۱). مجمع الانساب. به کوشش هاشم محدث. تهران: امیرکبیر.
ـ شرفی، محبوبه (۱۳۹۲). «بازتاب اندیشهٔ مشیّت الهی در تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی (با تأکید بر تاریخ جهانگشا و تاریخ وصّاف)». جستارهای تاریخی، ش۲: ۶۹-۹۱.
ـ صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران. چ۸، تهران: فردوس.
ـ فصیح خوافی، احمد بن محمد (۱۳۳۹-۱۳۴۱). مجمل فصیحی. به کوشش محمود فرخ. مشهد، کتابفروشی باستان.
ـ قاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد (۱۳۸۴). تاریخ اولجایتو. به کوشش مهین همبلی. چ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ قزوینی، محمد (۱۳۸۷). مقدمه ← جوینی.
ـ محدث، هاشم (۱۳۸۱). مقدمه ← شبانکاره‌ای.
ـ منتجب‌الدین بدیع، علی بن احمد (۱۳۸۴). عتبة الکتبة؛ مجموعه مراسلات دیوان سلطان‌سنجر. به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی. تهران: اساطیر.
ـ موسوی، مصطفی (۱۳۸۶)، «تاریخ جهانگشای»، در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۱۴. زیرنظر سید محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
ـ نسوی، شهاب‌الدین محمد بن احمد (۱۳۲۴). سیرة جلال‌الدین یا تاریخ جلال. ترجمهٔ محمدعلی ناصح. تهران: سعدی.
ـ وصّاف‌الحضرة، عبدالله بن فضل‌الله شیرازی (۱۲۶۹ق). تاریخ وصّاف. هندوستان: چاپ سنگی بمبئی.
ـ یاقوت حموی، ابوعبدالله (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت، دار صادر.
ـ یونینی، موسی بن محمد (۱۹۹۲م). ذیل مرآة الزمان. قاهره: دار الکتاب الإسلامی.

- Melville, Charles, "JAHĀNGOŠĀ-YE JOVAYNI," *Encyclopedia Iranica*, XIV/378-382, available online, 2008, at:
http://www.iranicaonline.org/articles/jahangosa-ye-jovayni.
- Boyle, J. Andrew (1958), *Translation of The History of world- Conqueror* by ʻAlā-ad-Din ʻAta-Malik Juvaini; Harvard university press.
- Runciman, Steven (1958). Forward → Boyle.

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۱۴۹-۱۶۶

# آیا گرگ توتم مردم آذربایجان است؟
## (نقد و بررسی تاریخی و متن‌شناختی یک ادعا)

محمد جعفری (قنواتی)*

**چکیده**

طی سال‌های اخیر گاه در شماری از نشریات محلی آذربایجان گرگ به‌عنوان توتم مردم آذربایجان مطرح شده است. عده‌ای نیز که خود را «هویت‌طلب» می‌نامند این گزاره را با قلم یا رفتار خود تبلیغ می‌کنند.

در این مقاله ابتدا ضمن تعریف توتم و شرح ویژگی‌های آن، تأکید شده که مهم‌ترین ویژگی توتم حمایت از کسانی است که آن را نیای مشترک خود می‌دانند. سپس با بررسی گرگ در فولکلور آذربایجان و نیز بررسی بازتاب گرگ در سروده‌های شاعران ناحیهٔ آذربایجان مانند قطران، نظامی، خاقانی، صائب و شهریار نشان داده‌ایم که گرگ در هر دو حوزهٔ مذکور، موجودی اهریمنی است و کارکردی به‌جز ایجاد شر ندارد؛ از این رو نمی‌تواند توتم مردم آذربایجان باشد، هرچند ممکن است توتم ترکان شرقی یا مغولان باشد.

**کلیدواژه‌ها:** توتم، توتم‌باوری، گرگ، فولکلور آذربایجان

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷

* عضو شورای عالی علمی مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی / Jaafari198@yahoo.com

## [مقدمه]

چند سالی است که برخی از پژوهشگران و نویسندگان آذربایجانی که خود را «هویت‌طلب» معرفی می‌کنند، در نوشته‌های خود فرهنگ مردم آذربایجان را با فرهنگ اقوام ترک یکسان می‌انگارند و تلاش فراوان می‌کنند که آن را متفاوت از فرهنگ مردم ایران بنمایانند. آن‌ها تأکید می‌کنند که اسطوره‌ها، افسانه‌ها، حماسه‌ها، آیین‌ها و باورهای مردم آذربایجان همان اسطوره‌ها، افسانه‌ها و آیین‌های اقوام ترک است. این کار که گاه با ترجمهٔ آثار شماری از نویسندگان جمهوری آذربایجان نیز همراه می‌شود با هدف ایجاد پشتوانهٔ نظری برای شکل‌دهی به مفهوم «ملت آذربایجان» صورت می‌گیرد. برای نمونه یکی از این پژوهشگران می‌نویسد: «آذربایجانیان تبار، زبان ترکی، آداب و رسوم ویژه و مخصوص خود را داشته و دارند. آنان تقریباً تا دوران صفویه حوادث تاریخی خاص خود را تجربه کرده‌اند» (عباسی، ۱۳۹۹: ۳۴). تبلیغ و فعالیت گسترده پیرامون کتاب ده‌قورقوت و معرفی آن به‌عنوان «حماسهٔ مردم آذربایجان» مصداق روشنی از فعالیت‌هایی از این دست است. کتابی که اساساً هیچ ارتباطی با تاریخ و فرهنگ آذربایجان ندارد (نک. آیدنلو، ۱۳۹۹: ۵۶۷-۵۶۸).[۱]

از مصادیق دیگر این فعالیت‌ها که به‌ویژه طی سال‌های اخیر گسترش پیدا کرده، تبلیغ این ادعاست که گویا گرگ و به‌خصوص گرگ خاکستری (بوز قورد) در فرهنگ مردم آذربایجان مقدس است. بر اساس این ادعا گرگ توتم قبایل ترک و از جمله مردم آذربایجان بوده و از این رو در باورهای مردم آذربایجان از احترام و جایگاهی ویژه برخوردار است. در این زمینه به‌رغم تبلیغات فراوان در فضای مجازی، سامانه‌های اینترنتی و حتی تعمیم این تبلیغات در اماکن ورزشی، نوشتهٔ علمی جدی و قابل اعتنایی به زبان فارسی منتشر نشده است. همچنان‌که تا چند دهه پیش اساساً روشنفکران و اهل کتاب آذربایجان با داستان‌های ده‌قورقوت آشنا نبودند، موضوع توتم بودن گرگ در فرهنگ مردم آذربایجان نیز مسبوق به سابقه نبوده است و تبلیغ آن به سال‌های اخیر مربوط می‌شود. این موضوع مانند بسیاری از

---

۱. نگارنده در این زمینه نیز مقاله‌ای تألیف کرده است که به زودی منتشر خواهد شد.

موضوع‌های دیگر که «هویت‌طلبان» طرح می‌کنند، پیش از آن‌که ریشهٔ فرهنگی داشته باشد خاستگاه سیاسی دارد.

هدف این مقاله بررسی و نقد ادعای حرمت گرگ در فرهنگ مردم آذربایجان است. در این بررسی نشان داده می‌شود که گرگ نه‌تنها هیچ حرمتی در میان مردم آذربایجان ندارد، بلکه موجودی شرور، اهریمنی، درنده‌خو و گول است. این کار از طریق بررسی اجزای متفاوت فولکلور آذربایجان صورت می‌گیرد. پیش از نقد و بررسی این موضوع، توضیحی مختصر دربارهٔ توتم و توتم‌باوری (totemism) ضروری می‌نماید.

## توتم و توتم‌باوری

توتم موجودی است که اعضای یک طایفه یا قبیله یا یک گروه انسانی آن را نیای مشترک خود می‌پندارند و از نظر آن‌ها مقدس است. در عین حال، بنا بر باور آنها این موجود از آن قبیله یا گروه انسانی دیگر محافظت می‌کند. بر همین اساس، باورها، آداب و آیین‌هایی در این گروه‌ها و در ارتباط با آن موجود شکل می‌گیرد که توتم‌باوری نامیده می‌شود. توتم اغلب یک حیوان و گاه یک گیاه و در مواردی نادر یک شیء بی‌جان است. یکی از اصول رایج در جوامع توتم‌باور ممنوعیت کشتن یا خوردن توتم است. اعضای طایفه یا قبیله به شدت از کشتن یا خوردن توتم نهی و منع می‌شوند، به گونه‌ای که این کار به تابو تبدیل می‌شود. اصل دیگر رایج در جوامع توتم‌باور این است که اعضای یک گروه انسانی که توتم مشترک دارند نباید با هم ازدواج کنند، زیرا با هم محرم هستند.

همچنان‌که مشخص است توتم و توتم‌باوری مربوط به سپیده‌دم زندگی نوع انسان است. زمانی که انسان‌ها به حالت بدوی زندگی می‌کرده‌اند و امرار معاش آن‌ها به‌طور عمده مبتنی بر شکار یا گردآوری دانه‌ها و محصولات گیاهی بوده است. هم از این رو، مردم‌شناسان مصادیقی پُرشمار از این گونه باورها و آداب و آیین‌های مرتبط با آن در قبایل بدوی آمریکا، استرالیا و آفریقا کشف و بررسی کرده‌اند. البته به سبب دیرپا بودن باورهای انسان‌ها، بقایای باورهای توتمی به صورت‌های تغییرشکل‌یافته در بسیاری از جوامع متمدن برای مدت‌ها

استمرار داشته‌اند.[۱]

شناخت این باورها به شناخت گذشتهٔ جامعه و مناسبات آن و نیز شناخت ریشه‌های بسیاری از آداب و آیین‌ها و حتی به شناخت برخی کنایات و تلمیحاتی که در آثار ادبی آمده‌اند، یاری می‌رساند. از این رو پژوهش علمی پیرامون آن‌ها بسیار ضروری است. اما تکریم، تقدیس و تبدیل آن‌ها به ابزاری برای پیش‌برد مقاصد سیاسی، مراجعت به دورهٔ کودکی بشر است که طایفه، قبیله یا قوم خود را برتر از سایر انسان‌ها می‌پنداشتند.

## گرگ در اساطیر ایران

گرگ در اساطیر ایران موجودی اهریمنی، تباه‌کننده، درنده و دزد معرفی شده است. در وندیداد (باب ۱۳ بند ۱۷) گرگ و دزد در کنار هم آمده‌اند: «سگ گله باید جایی بایستد که بر دزد و گرگ حمله کند» و در باب ۱۸ بند ۳۸ برای توضیح نهایت درندگی آمده است: «مانند گرگی که از یک حامله بچه را بیرون آورده و پاره کند». در همین کتاب همه‌جا گرگ دشمن گوسفند معرفی شده است و برای نشان دادن نهایت ترس و بیم می‌گوید: «مانند گوسفندی که گرگ ببیند» (وندیداد: باب ۱۹، بند ۳۳). در این کتاب گرگ به دو نوع تقسیم شده است: آن‌که از سگ نر و گرگ ماده و آن‌که از گرگ نر و سگ ماده به وجود آمده باشد و نوع اول را «تباه کننده‌تر» می‌داند (همان: باب ۱۳، بند ۴۱).

در یسْن ۹ موسوم به هوم‌یشت (بندهای ۱۸ و ۱۲) نیز گرگ و راهزن و مرگ در کنار هم و با کارکردی مشابه آمده است (برای آشنایی بیشتر نک. وندیداد: باب ۱۳، بند ۴۱؛ یشت ۳: بندهای ۸، ۱۱ و ۱۵). با بررسی اوستا مشخص می‌شود که گرگ در دو معنی به کار رفته

---

۱. پژوهشگران از زوایای مختلف آثاری گران‌قدر پیرامون توتم و توتم‌باوری نوشته‌اند که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به تقسیم و برون‌همسری از جیمز فریزر، صور بنیانی حیات دینی از امیل دورکیم، توتم و تابو از فروید و توتمیسم از لوی اشتروس اشاره کرد که به‌جز تألیف فریزر، بقیه به زبان فارسی ترجمه شده‌اند. افزون بر این‌ها باید دو نوشتهٔ دیگر به زبان فارسی اشاره کرد که پژوهش‌هایی دقیق و ارزشمند هستند: یکی ادیان ابتدایی: تحقیق در توتمیسم از جمشید آزادگان و دوم، فصل نخست کتاب شاهنامه و متن پنهان از خلیل کهریزی، که نویسنده با دقت و نکته‌سنجی و در عین حال به‌اختصار، توتم و توتم‌باوری را توضیح داده است.

است: نخست جانور درنده‌ای که نماد جانوران اهریمنی و حتی خود اهـریمن اسـت و دوم، به صورت مجاز و در معنی دیویسنان و مردم گرگ‌سرشت. در این معنی گاه با صفت دوپا از آن یاد شده است (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۳۳).

در متون پهلوی نیز از گرگ کم‌وبیش با همین صفات سخن رفته است. در بندهش تأکید می‌شود که «اهریمن، گرگ را که دزد است، آفرید»، سپس صـفات زیـر را بـرای ایـن جـانور می‌آورد: شایسـتهٔ جهـان تـاریکی، تیرگـی‌زاده، تیرگـی تخمـه و تیرگـی تـن، سـیاه، گزنـده و خشک‌دندان (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸: ۹۹). و در موضـعی دیگـر از همـین کتـاب و در شـرح کارهایی که اهریمن بر ضد اورمزد انجام داده آمده است: «اهریمن گرگ را بر ضـد سـگان و گوسفندان آفرید، همان‌گونه که جَهی را بر ضد زنان، گَنـد را بـر ضـد خوش‌بـویی، دوزخـی بودن را بر ضد بهشتی بودن و تاریکی را برضد روشنی آفرید (همان: ۵۶-۵۵). و اورمزد نیز در دشمنی با گرگ و برای پاسبانی گوسفندان، سگ را آفرید. (همان: ۱۰۳).

گرگ با همین ویژگی‌ها و کارکردها در فولکلور مناطق مختلف ایران، از جملـه فولکلـور آذربایجان، بازتاب یافته است.

## گرگ خاکستری و فرهنگ مردم آذربایجان

همان‌گونه که پیش از این طرح شد برخی از نویسندگان آذربایجانی معتقدند که گـرگ تـوتم ترکان و از جمله مردم آذربایجان است. آن‌ها بر همین اسـاس نکـاتی طـرح کرده‌انـد کـه بـا واقعیت‌های فرهنگی و فولکلور آذربایجان مغایرت دارد. برای نمونه رحمـانی‌فر می‌نویسـد: «گرگ در ترکی برخلاف فارسی همواره بار معنایی مثبت داشته و دلیل بـر فرزانگـی و دانـایی بوده است» (رحمانی‌فر، ۱۳۹۵: ۱۵۵). البته او هیچ شاهد مثـالی از زبـان و فرهنـگ مـردم آذربایجان نقل نمی‌کند و فقط جمله‌ای از کتاب دده‌قورقوت می‌آورد. جوانشـیر فـرآذین نیـز ضمن نقل همین جمله اضافه می‌کند: «مردم آذربایجان در ضمن مسافرت مشاهدهٔ گـرگ را (برخلاف روباه) به فال نیـک گرفتـه و آن را خـوش‌یمن می‌داننـد» (فـرآذین، ۱۳۸۱: ۱۷۲). عمار احمدی هم می‌نویسد: «ترکـان آذربایجـان هرچنـد کـه از قبایـل و تیره‌هـای متفـاوت

تشکیل شده‌اند و حتی قبایل ترکان غیر آذربایجان نیز یک توتم واحد دارند و آن توتم واحد بین ترکان، گرگ است. در واقع گرگ در بین اکثر قبایل ترک‌زبان از احترام ویژه‌ای برخوردار است» (احمدی، ۱۳۹۷: ۱۶).

برخلاف اظهارات این نویسندگان، ما در ادامه با مصادیق مختلف و شواهد مثال فراوان خلاف آن را در فرهنگ و زبان مردم آذربایجان نشان خواهیم داد و مشخص خواهیم کرد که در فرهنگ و زبان مردم آن مرز و بوم گرگ نه‌تنها نماد «فرزانگی و دانایی» نبوده و نزد مردم «از احترام ویژه‌ای برخوردار» نیست، بلکه همواره نماد انسان‌های طمع‌کار، گول، شرور و درنده‌خو بوده است. لازم است تأکید شود که در این بررسی صرفاً فرهنگ و زبان مردم آذربایجان مورد نظر است، زیرا ممکن است گرگ از نظر مردم مناطق دیگر جهان ویژگی‌های دیگری داشته باشد. شخصیت و کارکرد گرگ در افسانه‌ها، ضرب‌المثل‌ها و باورهای مردم آذربایجان کاملاً منطبق با شخصیت و کارکرد این حیوان در فولکلور مناطق دیگر ایران از جمله یزد، کرمان، خراسان، خوزستان، بلوچستان، فارس و گیلان و مازندران است.

**افسانه‌ها**

افسانه‌های مربوط به گرگ را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: نخست، افسانه‌های گرگ و روباه که از لحاظ کمّی بخش اصلی چنین افسانه‌هایی را تشکیل می‌دهند و دوم، افسانه‌های مربوط به گرگ و حیوانات دیگر. موضوع غالب افسانه‌های گروه نخست از یک سو زرنگی و زیرکی روباه و از سوی دیگر درندگی و در عین حال گول، حریص و طمع‌کار بودن گرگ است. در غالب افسانه‌های گروه دوم افزون بر گولی، بر درندگی گرگ نیز تأکید شده است.

بررسی ما بر اساس فهرست بین‌المللی آرنه/تامپسون انجام می‌گیرد که سال‌هاست در همهٔ جهان مورد ارجاع افسانه‌پژوهان بوده است. با این توضیح، اکنون به‌طور مشخص حضور گرگ را در شماری از افسانه‌های آذربایجان بررسی می‌کنیم:

ـ **تیپ 2**: روباه با ترفندی جواهرات تازه‌عروسی را صاحب می‌شود و بر خود می‌بندد. گرگ از او می‌پرسد که چگونه به این جواهرات دست یافته است؟ روباه می‌گوید که از

دیشب تا صبح دُمش را در آب چشمه/ رودخانه گذاشته است. گرگ این کار را می‌کند و چون زمستان بوده است آب یخ می‌بندد و دُمش کنده می‌شود.

روایتی از این تیپ را صمد بهرنگی و بهروز دهقانی (۱۳۷۹: ۲۲۱-۲۲۹) در تبریز و روایتی را نیز غلام‌دوست (۱۳۸۶: ۹۵) در منطقهٔ افشار زنجان ثبت کرده‌اند. از این افسانه روایت‌های مشابهی در خراسان، نهاوند و مناطق مرکزی ایران ثبت و منتشر شده است (نک. مارزولف، ۱۳۷۱: ۵۱؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۷-۸).

ـ **تیپ 35B**: روباه در حالی‌که گرگ را به دام می‌اندازد طعمه را به دست می‌آورد: روباه، پیه/ گوشتی در باغی می‌بیند که در حقیقت تله است و چون حدس می‌زند که باید کاسه‌ای زیر نیم‌کاسه باشد، به سراغ گرگ می‌رود و با وعدهٔ غذای چرب‌ونرم او را به باغ می‌آورد. هنگامی که گرگ به طرف طعمه می‌پرد، دست/ گردن او در تله می‌افتد و طعمه به سوی دیگر پرت می‌شود. روباه طعمه را می‌خورد. افزون بر بهرنگی و دهقانی، انجوی نیز روایت‌هایی از آذرشهر، اردبیل و اورمیه از این افسانه ثبت کرده است (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۷۹: ۲۱۷-۲۱۸؛ انجوی، گنجینهٔ...: ۷۲-۷۳، ۷۶ و ۸۲). روایت‌های مشابهی از این افسانه در گوشه و کنار ایران مانند تنکابن، فریدن، اردکان، کاشان، بندرعباس، اراک، هندیجان، شهرکرد و الیگودرز ثبت شده است (نک. انجوی، گنجینهٔ...: ۷۱-۷۴، ۸۳؛ الول ساتن، ۱۳۷۴: ۱۱۴-۱۱۶؛ پیشدادفر، ۱۳۸۰: ۹۷/۳؛ طلاییان‌پور، ۱۳۸۰: ۱۰۹). روایتی کهن از این افسانه به زبان سغدی از زبان‌های ایرانی نیز در دست است که زهره زرشناس آن را ترجمه کرده است (زرشناس، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۲۰). در سندبادنامه‌های منظوم و منثور نیز روایتی از آن با عنوان روباه و حمدونه آمده است (ظهیری سمرقندی، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۷؛ عضد یزدی، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۹). نظامی نیز ضمن داستان خسرو و شیرین به این داستان اشاره کرده است:[1]

مثَل زد گرگ چون روبَه دغا بود　　طلب من کردم و روزی تو را بود

---

۱. به رغم آن‌که نگارنده معتقد است ارجاع از لحاظ علمی باید به تصحیح استاد وحید دستگردی باشد، اما برای دفع دخل مقدر به تصحیح آکادمی شوروی سابق ارجاع داده شد.

از آن بـر گـرگ روبـه یافـت شـاهی | کـه روبـه دام بینـد گـرگ مـاهی
(نظامی، ۱۳۸۴: ۲۵۵)

همچنین مولوی در دفتر دوم مثنوی طی سه بیت اشاره‌ای به این داستان کرده است:

نیسـت از ابلـیس از توسـت ای غـوی | کـه چـو روبـه سـوی دنبـه مـی‌دوی
چون‌کـه در سـبزه ببینـی دنبـه را | دام باشـد ایـن نـدانی تـو چـرا؟
زان نـدانی کـت ز دانـش دور کـرد | میـل دنبـه چشـم و عقلـت کـور کـرد
(مولوی، ۱۳۸۰: دفتر ۲، بیت ۲۷۲۱-۲۷۲۳)

در دورهٔ رواج چاپ سنگی برخی از شاعران این داستان را به نظم درآوردند که سه روایت متفاوت از آن در دست است. بر اساس نوشتهٔ برخی پژوهشگران این منظومه‌ها از جمله آثاری بودند که در مکتب‌خانه‌ها خوانده می‌شدند (ذوالفقاری، ۱۳۹۰: ۱/۵۲۹-۵۴۰).

ـ **تیپ 41A**: گرگ سبدبافی یاد می‌گیرد: بر اساس این روایت روباه، گرگ طمع‌کار و احمق را فریب می‌دهد. او را درون سبد گذاشته و درِ سبد را می‌بندد و سپس از بالای کوه رها می‌کند.

افزون بر روایت‌هایی که در آذربایجان از این افسانه ثبت شده (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۷۹: ۲۱۷-۲۱۸؛ نیز نک. انجوی، گنجینهٔ...: پوشهٔ آذربایجان)، چند روایت نیز در خراسان، خوزستان، استان مرکزی، کردستان و لرستان ثبت شده است (نک. انجوی، گنجینهٔ...: ۱/۱۰۵-۱۲۷: عسکری عالم، ۱۳۹۲: ۲۳۵).

ـ **کد 102**: روباه پوستین‌دوز: بر اساس یک اتفاق، روباه صاحب پوستینی می‌شود. او در نزد گرگ چنین وانمود می‌کند که خودش این پوستین را دوخته است و از گرگ که طالب چنین پوستینی شده است، می‌خواهد چند گوسفند بیاورد که از پشم آن‌ها برایش پوستین بدوزد. گرگ این کار را می‌کند. روباه هم گوسفندان را خورده و هربار به بهانه‌ای آماده شدن پوستین را به تعویق می‌اندازد. هنگامی که گرگ به نیرنگ روباه پی می‌برد، روباه می‌گریزد (غلام‌دوست، ۱۳۸۶: ۵۰-۹۸).

روایت‌های ضبط شده از این افسانه در مناطق دیگر ایران مانند خراسان، خوزستان، کرمان (انجوی، گنجینهٔ...: پوشهٔ آذربایجان؛ مارزولف، ۱۳۷۱: ۶۱) تفاوتی با روایت‌های

ترکی‌زبانان آذربایجان ندارد.

پس از نقل و مقایسهٔ برخی از افسانه‌های مربوط به گرگ و روباه دو افسانه مربوط به گرگ و سایر حیوانات را نیز بررسی می‌کنیم:

ـ **تیپ 122J**: خر به دهان گرگ لگد می‌زند: گرگ در بیابان خری/ قاطری را می‌بیند، قصد شکار و خوردن آن را می‌کند. خر/ قاطر می‌گوید: پیش از آن‌که من را بخوری، کف پایم را معاینه کن. گرگ که می‌خواهد کف پای خر را معاینه کند، خر چنان لگدی به صورتش می‌زند که گرگ نقش زمین می‌شود. از این افسانه در گنجینهٔ استاد انجوی سه روایت از شهرهای اورمیه، خلخال و آذرشهر موجود است که در سال‌های ۱۳۵۱-۱۳۵۳ ثبت شده‌اند (برای روایت‌های مشابه آن در مناطق دیگر نک. انجوی، گنجینهٔ...: ۲۲۱-۲۲۲، ۲۴۸؛ نیز نک. مارزولف، ۱۳۷۱: ۶۴). به عبارت دیگر از نظر مردم آذربایجان و سایر مناطق ایران گرگ حتی از خر که نماد حماقت و نادانی است، فریب می‌خورد. چنین جانوری چگونه می‌تواند نماد دانایی و فرزانگی باشد.

ـ **تیپ 123**: گرگ و بزغاله‌ها: این تیپ در ایران بیشتر با نام بُزک زنگوله‌پا یا شنگول و منگول مشهور است و به سبب شهرت فراوان از نقل خلاصه آن درمی‌گذرم.

در این تیپ گرگ همهٔ خصائل منفی را یک‌جا دارد: درندگی، فریبکاری و جهالت و گولی؛ اما نکتهٔ بسیار مهم در روایت‌های آذربایجانی این است که افزون بر ژرف‌ساخت، روساخت آن‌ها نیز کاملاً مانند روایت‌های مناطق دیگر ایران است. افزون بر روایت‌های چاپ شده، در گنجینهٔ استاد انجوی بیش از دوازده روایت آذربایجانی از آن موجود است که همهٔ آن‌ها در سال‌های پیش از ۱۳۵۶ ثبت شده‌اند. در بیشتر این روایت‌ها بز سه بچه (بزغاله) دارد که مانند سایر مناطق ایران نام دو رأس از آن‌ها شنگول و منگول است. در برخی روایت‌ها نیز نام بزغاله سوم «کُل پن دَر» به معنی منفذ و هواکش تنور است که عین این نام در روایت‌های برخی مناطق دیگر ایران، البته با تلفظ خاص آن مناطق، نیز وجود دارد. هم‌چنین شعرهایی که بز روی پشت‌بام خانهٔ گرگ می‌خواند و پاسخی که گرگ می‌دهد کاملاً شبیه شعرهایی است که در برخی روایت‌های مناطق مرکزی یا شرقی ایران خوانده می‌شود؛ مثلاً در یکی از روایت‌های ثبت شده در زنجان وقتی بز روی بام خانهٔ گرگ پا

می‌کوبد، گرگ می‌گوید:

او کیمـــــدی بـــــامیم اوســـــته　　تورپـــاخ توکـــدی شـــامیم اوســـته
کـــــوزومی کـــــور ایلـــــدی　　شـــــامیمی شـــــور ایلـــــدی

ترجمه:

کیـــه‌کیـــه پشـــت‌بـــام مـــن　　خـــاک می‌ریـــزه تـــو شـــام مـــن
چشـــم مـــرا کـــور کـــرد　　شـــام مـــرا شـــور کـــرد

روایت‌های ثبت‌شده در مراغه، اورمیه و صائین‌دز موجود در گنجینهٔ استاد انجوی و روایت‌های چاپ‌شده از منطقهٔ افشار زنجان (غلام‌دوست، ۱۳۸۶: ۷۸-۸۰) و ابهر (آقامحمدی، ۱۳۷۴: ۴۴-۴۵) نیز کم‌وبیش به همین صورت هستند.

عین همین سروده در روایت‌های شهرهای خراسان خوانده می‌شود. بز در روایت تبریز هرگاه از صحرا برمی‌گردد، با این سخنان بچه‌هایش را می‌خواند: «شنگولم، منگولم، باغچه گلم! در را باز کنید من آمده‌ام/ تو پستان‌هایم شیر آورده‌ام/ روی شاخ‌هایم علف آورده‌ام/ توی دهانم آب آورده‌ام». بز در روایت‌های کاشان و اراک نیز شبیه به همین جمله‌ها را خطاب به بچه‌هایش می‌گوید (نک. وکیلیان، ۱۳۷۸: ۱۱۱-۱۲۰).

در پایان این بخش تأکید می‌شود که آنچه به‌صورت مختصر نقل شد مشتی از خروار و ذره‌ای از بسیار بود، اما از همین مختصر نیز کاملاً مشخص است که حتی در یک مورد نیز نشانی از «فرزانگی و دانایی» گرگ دیده نمی‌شود و اتفاقاً همه، بی هیچ استثنایی، بر نادانی، گولی، جهالت و درندگی این حیوان تأکید دارند.

## ضرب‌المثل‌ها

ضرب‌المثل‌هایی که دربارهٔ گرگ میان مردم آذربایجان رایج است همه بر خوی درندگی گرگ دلالت دارند و در هیچ یک از آن‌ها نشانی از تقدس گرگ دیده نمی‌شود. برای نمونه شماری از آن‌ها نقل می‌شوند:

ـ گرگ در پوست گوسفند.

ـ گرگ اگر روسفید بود روز روشن بیرون می‌آمد (این مثل به این صورت‌ها نیز نقل می‌شود: گرگ از کردار زشتش روز پنهان است / گرگ از کردار شبش چشم روز را ندارد).

ـ گرگ با گوسفند، شمشیر و بازی در یک‌جا امکان‌پذیر نیست.

ـ گرگ را با گوسفند چه سازشی!

ـ گرگ که به گله زند وای به حال کسی که یک حیوان دارد.

ـ گرگ موی عوض بکند اما خوی عوض نکند (ذوالفقاری، ۱۳۹۰: ۲/۱۵۰۷-۱۵۱۲).

ـ از گرگ خلاص شدیم و به بدتر از آن دچار شدیم.

ـ حرف گرگ را زدیم، گوشتش نمایان شد (این مثل را زمانی به کار می‌برند که حرف کسی را بزنند که انسان خوبی نباشد و ظاهر شود (آقامحمدی، ۱۳۷۴: ۸۶).

ـ به گرگ گفتند: تو را چوپان کرده‌اند، گریه کرد. گفتند: چرا گریه می‌کنی؟ گفت: می‌ترسم دروغ باشد.

ـ گوسفند را به دست گرگ سپرده است (اصغرزاده، ۱۳۹۱: ۲/۴۶۸-۴۷۲).

این ضرب‌المثل‌ها به همین صورت یا با اندکی تغییر در مناطق دیگر ایران نیز رایج است.

## باورها

باورهای مردم از دیرپاترین عناصر فرهنگ هستند که عمر آن‌ها گاه به دوران کودکی جامعه می‌رسد. آن‌چه در افسانه‌ها و ضرب‌المثل‌های مردم آذربایجان وجود دارد در باورهای آن‌ها نیز دیده می‌شود. پیش از این گفتیم که یکی از پژوهشگران این خطّه نوشته است که مردم آذربایجان دیدن گرگ را خوش‌یمن می‌دانند (نک. فرآذین، ۱۳۸۱: ۱۷۲). ایشان البته منبعی برای این سخن ذکر نکرده، اما احتمالاً داستان‌های دده‌قورقوت را در نظر داشته است.

برخلاف این گفته، چوپانان روستاهای آذرشهر بر این باورند که اگر کسی ناخودآگاه کلمهٔ قورد به معنی گرگ را بر زبان آورد، سر و کلهٔ گرگ همان ساعت در همان‌جا پیدا می‌شود. از این رو هنگامی که کسی به اشتباه چنین کلمه‌ای بر زبان آورد، بلافاصله باید نرمهٔ گوش خود را بگیرد و بکشد و بگوید: «دؤو قولاغینا قورقوشوم»؛ یعنی گوش شیطان کر. یا بگوید: «آدمی گلسین اؤزو گلسین اؤزو یوخ»؛ یعنی اسمش به زبان آید ولی خودش نیاید بهتر (مهیار، ۱۳۹۳: ۱۴۹). مشخص است که چنین باوری فقط در ارتباط با نیروهای شرور و اهریمنی می‌تواند مصداق داشته باشد.

تبریزی‌ها نیز بر این باورند که اگر پیه گرگ به تن کسی بخورد همه او را به چشم گرگ می‌بینند (ذوالفقاری و شیری، ۱۳۹۳: ۹۴۰). بر همین اساس صائب تبریزی سروده است:

ندارد حاصلی غیر از ندامت حیلهٔ اخوان　　به پیه گرگ نتوان زشت کردن ماه کنعان را

(صائب، ۱۳۹۳: ۴۰۵/۵)

این باور در مناطق دیگر ایران نیز رایج است (هدایت، ۱۳۷۹: ۹۶). عطار نیز در اسرارنامه سروده است:

مکن روباه‌بازی و بیارام　　که پیه گرگ درمالیدت ایام

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۰۱)

## بازی‌ها و سرگرمی‌ها

یکی از بازی‌های بسیار رایج کودکان و نوجوانان شهرها و روستاهای ایران از جمله آذربایجان «گرگم و گله/ بره می‌برم» است. در این بازی، نفری که قوی‌تر از دیگران است، گرگ و یک نفر گوسفند/ چوپان می‌شود. بقیهٔ بازی‌کنان در نقش بره/ گوسفند، در حالی که پشت همدیگر را با دست گرفته‌اند پشت سر چوپان / گوسفند قطار می‌شوند. گرگ برای گرفتن گوسفندان/ بره‌ها حمله می‌کند و چوپان/ گوسفند مانع می‌شود. این بازی ناظر بر خصلت درنده‌خویی گرگ است. برای آشنایی با این خصلت بخشی از گفت‌وگوی گرگ و چوپان/ گوسفند را در روایت آذربایجانی نقل می‌کنیم:

گرگ در مقابل گوسفند می‌ایستد و می‌گوید: گرگم و بره می‌برم.

گوسفند پاسخ می‌دهد: جون دارم نمی‌ذارم.

گرگ: چنگال من تیزتره.

گوسفند: دنبهٔ من لذیذتره.

گرگ: بابام میگه دنبه بیار.

گوسفند: دنبه ندم چه می‌کنی؟

گرگ: خرد و خمیرت می‌کنم

(سفیدگر شهانقی، ۱۴۰۰: ۲۰۵-۲۰۴؛ نیز نک. زارع شاهمرسی، ۱۳۹۶: ۱۳۳، که بدون اشعار و به صورت مختصر است).

این گفت‌وگو و جزئیات بازی کم‌وبیش همان است که در مناطق دیگر ایران نیز اجرا می‌شود (نک. قزل‌ایاغ، ۱۳۷۹: ۳۵۱، ۴۲۹، ۷۲۱).

## گرگ در سروده‌های برخی از شاعران

آن‌چه تا کنون نقل شد بازتاب کارکردها و خصائل گرگ در فرهنگ و ادبیات عامه بود. اکنون برای تأیید این دیدگاه به بازتاب نقش و خصایل گرگ در اشعار قطران تبریزی، خاقانی، نظامی و مولوی می‌پردازیم. این‌که از میان شاعران ایرانی این چهار تن را انتخاب کرده‌ایم به این سبب است که غالب پژوهشگرانی که دیدگاهشان در این مقاله نقد و بررسی شد، به نادرست روی ترک بودن این چهار شاعر زیاد تأکید می‌کنند. یکی از این پژوهشگران نوشته است که نظامی و مولوی اگرچه به فارسی شعر گفته‌اند، اما به ترکی فکر می‌کرده‌اند (رحمانی‌فر، ۱۳۹۵: ۱۵۹).

قطران تبریزی، شاعر سدهٔ پنجم هجری، در قصیده‌ای از گرگ با صفت «مردم‌خوار» یاد می‌کند:

گرگ مردم‌خوار شد با میش سوی آبخور　　از پی دیدار ایشان گرگ مردم‌خوار گشت

(قطران، ۱۳۶۳: ۵۳)

و در قصیده‌ای که در مدح ابومنصور سروده، گرگ را در مرده‌خواری در کنار کرکس قرار داده است:

تیغش از لشکر و سران سپاه　　کرد گرگان و کرکسان را سور

(همان: ۱۴۸)

و باز در مدح یکی دیگر از بزرگان، خطاب به وی می‌گوید:

چون شبانی تو و ما چون رمه و فتنه چو گرگ　　بی شبان گرگ بود در رمه‌ها برّه‌ربای

(همان: ۳۶۳؛ نیز نک. همان: ۱۳۳، ۲۱۹، ۳۵۳)

خاقانی، قصیده‌سرای مشهور سدهٔ ششم، گرگ و فرعون را مترادف هم می‌آورد:

همه فرعون و گرگ‌پیشه شدند　　من عصا و شبان نمی‌یابم

(خاقانی، ۱۳۵۷: ۹۲۱)

او افعال برادران یوسف را به افعال گرگ تشبیه می‌کند:

خاقانیا چه ترسی از اخوان گرگ‌فعل　　چون در ظلال یوسف صدیق دیگری

(همان: ۹۲۵؛ نیز نک. همان: ۵۲۸-۶۰۸)

نظامی نیز در سراسر پنج‌گنج، گرگ را درنده‌خو و اهریمنی توصیف کرده است؛ در مخزن الاسرار از «گرگ‌صفتانی» یاد می‌کند که «ناف غزالان» می‌درند (نظامی، ۱۳۸۴: ۱۴۰). در خسرو و شیرین از زبان یکی از موبدان در پاسخ به این پرسش که جان چگونه از تن جدا می‌شود، چنین می‌گوید:

سوم موبد چنان زد داستانی　　که با گرگی گله راند شبانی

رباید گوسفندی گرگ خونخوار　　درآویزد شبان با او به پیکار

کشد گرگ از یکی سو تا تواند　　ز دیگر سو شبان تا وارهاند

چو گرگ افزون بود در چاره‌سازی　　شبان را کرد باید خرقه بازی

(همان: ۴۳۴)

او در هفت‌پیکر از «گرگان مردم‌خوار» (همان: ۷۴۰) و نیز از «حرامی‌خواری گرگ» (همان: ۸۶۴) و در اسکندرنامه از «رهزنی گرگانی» که «بر خون دلیرند» (همان: ۱۱۲۵) سخن می‌گوید.

در این‌جا باید به افسانه‌ای اشاره کنیم که روایت‌هایی فراوان از آن در ادبیات مکتوب ما وجود دارد و از قضا زیباترین روایت آن را نظامی در هفت‌پیکر نقل کرده است. در این افسانه گرگ در کنار همهٔ خصایل اهریمنی، آلوده‌بستر نیز هست. او برای دست‌یابی به گوسفند حاضر به انجام اعمال ضداخلاقی نیز می‌شود. بر اساس این افسانه بهرام گور روزی به شکار می‌رود. گذرش بر گله‌ای می‌افتد که چوپان آن سگ گله را بر دار کرده است. از چوپان سبب این کار را می‌پرسد. چوپان می‌گوید این سگ خائن است و اضافه می‌کند مدتی پیش درمی‌یابد که هر روز شماری از گوسفندهای گله‌اش کم می‌شده است. روزی متوجه می‌شود که ماده‌گرگی نزدیک گله می‌گردد و خود را در اختیار سگ می‌گذارد. سگ پس از فراغت به گوشه‌ای می‌رود و خود را به خواب می‌زند و گرگ نیز با خاطرجمعی گوسفند پیشاهنگ گله را می‌درد و در اندک زمانی می‌خورد (همان: ۸۷۱-۸۷۳). همان‌گونه

که پیش از این اشاره شد، روایت‌های فراوانی از این افسانه در ادبیات مکتوب ما آمده است که ازجمله می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد: نصیحة الملوک غزالی (۱۳۶۱: ۱۵۴-۱۵۶)، سیاست‌نامهٔ خواجه نظام‌الملک (۱۳۷۸: ۳۱۹-۳۲۲)، زینت المجالس از مجدالدین محمد حسینی متخلص به مجدی (مجدی، ۱۳۴۲: ۲۵۱)، محبوب القلوب فراهی (۱۳۷۳: ۲۷۹-۲۸۰). در برخی از این روایت‌ها داستان به گشتاسب منسوب است.

این مطلب را اگرچه می‌شد در بخش بررسی افسانه‌ها نیز آورد، اما به نظر نگارنده در این بخش مناسب‌تر می‌نماید.

همام تبریزی نیز با استناد به همین داستان گرگ را به دزد تشبیه کرده و سروده است:

هم‌نفس شد سگِ شبان با گرگ　　گله با سگ خورد کنون یا گرگ

دزد و خازن چو یار غار شوند　　آفت مال شهریار شوند

(همام تبریزی، ۱۳۵۱: ۲۵۴)

و سرانجام به بازتاب گرگ در منظومهٔ ارجمند حیدربابایه سلام اشاره می‌کنم. در این منظومه نیز گرگ موجودی درنده‌خوست که باید چشمانش را کور کرد تا بره‌ها آسوده بچرند. شهریار سخن در بخشی از این منظومهٔ ماندگار، خطاب به حیدربابا می‌گوید:

حیدربابا، مرد اوغوللار دؤغگینان
نامردلرین بورونلارین اؤغگینان
گدیکلرده قوردلاری توت، بؤغگینان
قوی قوزولار آیین شاییین اوتلاسین
قویونلارون قویروقلارین قاتلاسین

که طی آن بر ضرورت کور کردن چشمان گرگ گردنه تأکید می‌کند (شهریار، ۱۳۹۵: بند ۷۵).

**نتیجه**

بررسی کارکرد شخصیت گرگ در فرهنگ و ادب عامهٔ آذربایجان نشان می‌دهد که اولاً این جانور شخصیتی شرور، اهریمنی، طمع‌کار، درنده‌خو و در عین حال بسیار نادان است. از این رو برخلاف نظر برخی از نویسندگان آذربایجانی که گفته‌اند در فولکلور آذربایجان «گرگ نماد فرزانگی است» باید گفت هیچ نشانی از دانایی در این جانور در فرهنگ مردم

آذربایجان وجود ندارد.

ثانیاً فولکلور آذربایجان در این زمینه مانند بسیاری از زمینه‌ها شبیه بـه فولکلـور منـاطق دیگر ایران از جمله خراسان، یزد، کرمان و خوزستان است.

این نوشته را با بیتی از حکیم نظامی که از زبان ارسطو نقل کرده است، به پایان می‌رسانم با این امید که شواهد و استدلالات این مقاله مورد توجه آن گروه از هم‌میهنانی قرار گیرد کـه دیدگاه آن‌ها در این مقاله نقد و بررسی شده است:

مکـــن کـــارِ بـــدگوهران را بلنـــد　　کـــه پـــروردن گرگـــت آرد گزنـــد

(نظامی، ۱۳۸۴: ۱۲۶۹)

## منابع


ـ آقامحمدی، محمد (۱۳۷۴). فرهنگ مردم ابهر. زنجان: ناشر مؤلف.

ـ آیدنلو، سجاد (۱۳۹۹). آذربایجان و شاهنامه. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

ـ احمدی، عمار (۱۳۹۷). اسطورهٔ گرگ‌ها. تهران: ساولان ایگدلری.

ـ اصغرزاده، موسی (۱۳۹۱). فرهنگ عامیانهٔ دارالارشاد اردبیل. اردبیل: نیک‌آموز.

ـ اِلوِل ساتن، لارنس پُل (۱۳۷۴). قصه‌های مشدی گلین خـانم. بـه کوشـش الـریش مـارزولف و دیگران. تهران: مرکز.

ـ انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۳). تمثیل و مثل. بـه کوشـش سـیداحمد وکیلیـان. تهـران: امیرکبیر.

ـ انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. گنجینهٔ فرهنگ مردم. موجود در مرکز تحقیقـات صـدا و سـیمای جمهوری اسلامی ایران.

ـ بهرنگی، صمد و دهقانی، بهروز (۱۳۷۹). افسانه‌های آذربایجان. تهران: مجید.

ـ پیشدادفر، فرخنده (۱۳۸۰). افسانه‌های مردم ایران‌زمین در فرهنگ مردم درتوجان. بـی‌جـا: ناشـر مؤلف.

ـ جعفری قنواتی، محمد (۱۳۸۶). قصه‌ها و افسانه‌هایی از گوشه و کنار ایران. تهران: طرح آینده.

ـ خاقانی، افضل‌الدین بدیل (۱۳۵۷). کلیات دیوان. تصـحیح سـید ضـیاءالدین سـجادی. تهـران: زوّار.

ـ خواجه نظام‌الملک طوسی (۱۳۷۸). سیر الملوک. به اهتمام هیوبرت دارک. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ ذوالفقاری، حسن و علی‌اکبر شیری (۱۳۹۳). باورهای عامیانهٔ مردم ایران. تهران: چشمه.
ـ ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۰). فرهنگ ضرب‌المثل‌های فارسی. تهران: معین.
ـ رحمانی‌فر، محمد (۱۳۹۵). نگاهی نوین به تاریخ دیرین ترک‌های ایران. تبریز: اختر.
ـ زارع شاهمرسی، پرویز (۱۳۹۶). بازی‌های محلی آذربایجان. تبریز: اختر.
ـ زرشناس، زهره (۱۳۸۰). جستارهایی در زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی. به کوشش ویدا نداف. تهران: فروهر.
ـ سفیدگر شهانقی، حمید (۱۴۰۰). بازی‌های محلی آذربایجان غربی. تهران: واحد فرهنگ مردم صدا و سیما.
شهریار، سید محمدحسین بهجت تبریزی (۱۳۹۵). حیدربابایه سلام. با پیشگفتار و تصحیح جمشید پوراسماعیل نیازی. تبریز: آرمان نسل نو.
ـ صائب تبریزی، محمدعلی (۱۳۹۳). دیوان. به کوشش محمد قهرمان. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ طلاییان پور، پرویز (۱۳۸۰). قصه‌های مردم خوزستان. تهران: پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی.
ـ ظهیری سمرقندی، محمد بن علی (۱۳۸۱). سندبادنامه. تصحیح محمدباقر کمال‌الدینی. تهران: میراث مکتوب.
ـ عباسی، کاظم (۱۳۹۹). «آذربایجان، هویت و ناسیونالیسم». ویژه‌نامهٔ فصلنامهٔ آذربایجان پژوهی، ش ۱، تبریز.
ـ عسکری عالم، علی‌مردان (۱۳۹۲). افسانه‌ها و باورداشت‌های غرب ایران. تهران: آرون.
ـ عضد یزدی (۱۳۸۱). سندبادنامهٔ منظوم. تصحیح محمدجعفر محجوب. تهران: توس
ـ عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶). اسرارنامه. با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
ـ غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱). نصیحة الملوک. تصحیح و تعلیقات جلال‌الدین همایی. تهران: بابک.
ـ غلام‌دوست، هادی (۱۳۸۶). افسانه‌های افشار. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
ـ فرآذین، جوانشیر (۱۳۸۱). پژوهشی در اسطورهٔ دده‌قورقود. تبریز: نشر جامعه‌پژوه.

ـ فراهی، میرزابرخوردار (۱۳۷۳). داستان‌های محبوب القلوب. به کوشش علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران، نشر دانشگاهی.
ـ فرنبغ دادگی (۱۳۷۸). بندهش. گزارنده: مهرداد بهار. تهران: توس.
ـ قزل‌اياغ، ثریا (۱۳۷۹). راهنمای بازی‌های ایران. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
ـ قطران تبریزی (۱۳۶۳). دیوان. به کوشش محمد نخجوانی. تهران: ققنوس.
ـ قلی‌زاده، خسرو (۱۳۹۲). دانشنامهٔ اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
ـ مارزولف، اولریش (۱۳۷۱). طبقه‌بندی افسانه‌های ایرانی. ترجمهٔ کیکاوس جهانداری تهران: سروش.
ـ مجدی، مجدالدین محمدالحسینی (۱۳۴۲). زینت المجالس. تهران: کتابخانهٔ سنایی.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۰). مثنوی معنوی. به کوشش قوام‌الدین خرمشاهی. تهران: دستان.
ـ مهیار، عباس (۱۳۹۳). بایدها و نبایدها در باورهای مردم توفارقان. تهران: کیهان نو.
ـ نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۴). خمسه. بر اساس متن انتقادی علمی آکادمی علوم شوروی. تهران: ققنوس.
ـ وکیلیان، سید احمد (۱۳۷۸). متل‌ها و افسانه‌های ایرانی. تهران: سروش.
ـ وندیداد (۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش). ترجمهٔ سید علی حسنی (داعی الاسلام). به اهتمام حاجی فتح‌الله مفتون تبریزی. حیدرآباد دکن.
ـ هدایت، صادق (۱۳۷۹). فرهنگ عامیانهٔ مردم ایران. به کوشش جهانگیر هدایت. تهران: چشمه.
ـ همام تبریزی (۱۳۵۱). دیوان. تصحیح رشید عیوضی. تبریز: مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران.
ـ یشت‌ها (۱۳۷۷). ترجمهٔ ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۱۶۷-۱۸۸

# منشور اذن دریافت نذورات و هدایای آستان قدس به قلم سیمی نیشابوری (نگاشتهٔ ۸۴۵ق)

جواد بشری*

**چکیده**

حاکمان مشهد، از عهد شاهرخ تیموری به بعد، سازوکار منظّمی برای ادارهٔ مجموعهٔ آستان رضوی ایجاد کردند که این را، جز از وقف‌نامهٔ مفصّل مسجد گوهرشاد، از اسناد دیگری که هر از چندی یافت می‌شود، می‌توان برداشت کرد. در یک مجموعهٔ خطی ارزنده و بررسی‌نشده، که پیش‌تر متعلّق به کتابخانهٔ استاد همایی بوده، رونوشتی از یک منشور اذن دریافت نذورات و هدایا برای آستان قدس، به‌قلم سیمی نیشابوری، منشی و خوشنویس برجستهٔ سدهٔ نهم، وجود دارد که در این مقاله بررسی و بازخوانی می‌شود. در این سند یکی از حاکمان تیموری، به فردی موسوم به «سیّد احمد بن سیّد هندو بن سیّد حسام‌الدین الحسینی المشهدی» اجازه می‌دهد که با سفر به مناطق مختلف، هدایا و نذورات افرادی که را نمی‌توانند شخصاً در حرم رضوی حاضر شوند دریافت و به آستان امام منتقل نماید. این سند، از منابع کهن متعلّق به یکی از ادوار مهمّ توسعهٔ شهر مشهد و حرم رضوی، یعنی نیمهٔ نخست سدهٔ نهم هجری است که در آن به شهر مشهد و آستان قدس به‌طور خاص توجّه نشان داده شده است.

**کلیدواژه:** آستان قدس رضوی، تیموریان، سیمی نیشابوری، نذر، جلال همایی

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۸

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران/ j.bashary@ut.ac.ir

## مقدّمه: ساخت و ساز تیموریان در آستان رضوی و موقوفات ایشان

یکی از ادوار مهمّ تاریخ شهر مشهد و حرم امام علیّ بن موسی الرضا(ع)، دوران آبادانی‌های صورت‌گرفته به‌دست شاهرخ تیموری، فرزندش بایسنغر و نیز فرزندان اوست که مقارن با حدود ۸۱۰ق تا ۸۵۰ یا حتّی ۸۶۱ق است (سیّدی، ۱۳۷۸: ۷۵). در اوایل این دوران اکثر جمعیت شهر تابران طوس ـ که نابود شده بود (همان: ۵۸) ـ به مشهد منتقل گردید، و به‌تصریح حافظ‌ابرو مشهد در این روزگار دارای چندین محلّه به نام‌های کاریز، سیف‌الدین، سناباد، چاه‌نو، دستجرد، منصوریه، ابوبکرآباد، و پس‌پارهٔ/ پس‌بارهٔ نوغان بود (حافظ ابرو، ۱۳۷۰: ۶۴؛ همو، ۱۳۹۹: ۱۶۴/۱؛ صحراگرد، ۱۳۹۵: ۹). در حقیقت اقدامات شاهرخ و تنی چند از تبار او بود که مشهد را از شهری ساده به یک شهر ممتاز و برجسته تبدیل کرد (حافظ ابرو، ۱۳۹۹: ۱۶۲/۱-۱۶۵؛ سیّدی، ۱۳۸۲: ۴۸) و باعث شد این شهر همدوش هرات، یکی از دو پایتخت شاهرخ به حساب آید (سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۱).

در همین عهد، حرم رضوی نیز به‌طرز چشمگیری توسعه یافت و مساحت آن در قیاس با آنچه از سدهٔ سوم تا اوایل نهم هجری به‌عنوان هستهٔ اوّلیهٔ بنا ایجاد شده بود، چندین برابر گردید، و در واقع مدرسهٔ «بالای سر» یا «شاهرخی»، مدرسهٔ «پریزاد»، مدرسهٔ «دودر» یا «امیرسیّدی»، «دارالسیاده»، «دارالحُفّاظ»، «مسجد گوهرشاد» و «مسجد شاه» همگی در همین دوران بود که به مجوعهٔ حرم افزوده شد (سیّدی، ۱۳۷۸: ۵۸؛ سیّدی و دیگران: ۱۳۸۶: ۴۹-۵۱، ۱۲۱، ۱۶۹، یادداشت ۱۱۵، ۴۸۲-۴۸۴؛ صحراگرد، ۱۳۹۵: ۹-۱۱).

موضوعات مدّ نظر در این بخش، یکی اقدامات افراد سرشناس خاندان تیموری در ارتقاء سطح هنری ابنیهٔ حرم و افزایش موقوفاتِ آستان رضوی، و دیگری شرحی است دربارهٔ تاریخ‌گذاریِ منشوری تازه‌یاب به قلم سیمی نیشابوری. بنابراین، لازم است به تاریخ فعّالیت سیمی در این شهر که مصادف با دوران حکمرانی بایسنغر و فرزندانش در مشهد است اشاره شود.

اگر نخواهیم تک تک افراد این خاندان را که در توسعهٔ حرم رضوی نقش داشتند نام ببریم، دست‌کم باید گفت که این جریان از عهد شخص شاهرخ در زمان حکمرانیِ وی بر

خراسان و سیستان و مازندران (در عهد سلطنت و حیات والدش تیمور، یعنی از ۷۹۹ق) آغاز شد (میرخوند، ۱۳۷۳: ۱۰۷۶). شاهرخ که از ۸۰۷ق به سلطنت مطلق رسید، سرانجام فرزندش بایسنغر را در ۸۱۷ق به امارت و صاحب‌تیولی خراسان از جمله طوس و مشهد منصوب کرد (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۵۱۲/۳؛ همو، ۱۳۹۹: ۸۱۱/۲-۸۱۲؛ فصیح خوافی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۰/۳؛ سیّدی، ۱۳۷۸: ۶۰). بایسنغر میرزا (ذی‌حجّهٔ ۷۹۹ق-۷ جمادی‌الاوّل ۸۳۷ق)، شاهزادهٔ مشهور هنرشناس و هنرپرور، در دوران بیست‌سالهٔ حکمرانی خود خراسان (۸۱۷-۸۳۷ق)، بیش از دیگران به این مکان مقدّس توجّه نشان داد. در حقیقت بایسنغر حکمران خراسان به مرکزیت هرات بود و پس از آن سمرقند و مشهد مهم‌ترین شهرهای قلمرو او محسوب می‌شدند و مشهد در همین دوران عملاً مرکز خراسان غربی بود.

در بخش بعدی خواهدیم دید که سیمی نیشابوری، وابسته به کارگاه نسخه‌پردازی، کتابخانه و احتمالاً دیوان انشاء علاءالدوله فرزند بایسنغر بوده است.

اجمالاً می‌توان گفت که سنوات حکمرانی علاءالدوله بر طوس و مشهد، ۸۳۷ق تا ۸۵۰ق بوده است (سیّدی، ۱۳۷۸: ۶۴، ۶۷)؛ توضیح اینکه بایسنغرمیرزا به سال ۸۳۷ ق درگذشت (فصیح خوافی، ۱۳۸۶: ۱۱۲۶/۳-۱۱۲۸؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲-۴۲۹/۱- ۴۴۱؛ زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸: ۸۷/۲-۸۱)، منتها او بعد از ۸۱۷ق تا زمان درگذشتش، زمام امور خراسان غربی را در عهد سلطنت پدرش شاهرخ عهده‌دار بود. پس از درگذشت بایسنغر، سه فرزندش علاءالدوله، محمّد و بابر در خراسان فرمانروایی کردند و این در حالی است که شاهرخ، پدربزرگ ایشان تا ۲۵ذی‌حجّهٔ ۸۵۰ق زنده بود و سلطان بزرگ تیموری محسوب می‌شد. آنچه بیش از سایر وقایع مربوط به علاءالدوله توجّه مورّخان را جلب کرده، فراز و فرودهای اواخر عهد شاهرخ و پس از درگذشت اوست. دانسته‌های ما دربارهٔ این سلطان از ۸۳۷ق تا حوالی مرگ وی اندک است. آنچه می‌دانیم، اوّلاً، زمان دقیق ولادت اوست که به گزارش فصیح خوافی (۱۳۸۶: ۳/ ۱۰۸۱-۱۰۸۲) و حافظ ابرو (۱۳۸۰: ۴/ ۶۴۵؛ همو، ۱۳۹۹: ۲/ ۸۳۲-۸۳۴)، در شب پنجشنبه اوّل جمادی‌الاوّل ۸۲۰ق اتّفاق افتاده است.

همچنین، می‌دانیم که پس از درگذشت بایسنغر، شاهرخ منصب و اقطاع و مرتبه، و به تعبیری دیگر، ولایاتِ سیورغال او را به‌تمامی به علاءالدوله واگذار کرد (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۷۲۸) و فرمان داد که به‌جای پدر مهر بزند (میرخوند، ۱۳۷۳: ۱۱۶۵). از اشاراتِ جسته و گریختهٔ دیگر نیز برمی‌آید که وی در پنجشنبه سوم شوّال ۸۴۵ق «بر صوب مشهد مقدّس رضوی به‌رسم شکار» عزیمت کرده است (فصیح خوافی، ۱۳۸۶: ۱۱۵۲؛ سیّدی، ۱۳۷۸: ۶۶). اگر علاءالدوله در۸۳۷ ق یا اندکی پس از آن زمام امارت مشهد و سایر بخش‌های تحت امر پدرش را بر عهده گرفته باشد، در آغاز پذیرش این منصب چیزی در حدود ۱۷سال یا کمی بیشتر داشته است. تنها به تخمین می‌توان بیان کرد که از ۸۳۷ق تا اندکی پیش از ۸۵۰ق نیز، این شاهزادهٔ تیموری فرمانروای مشهد و نواحی مختلفی از خراسان و مازندران بوده و، ظاهراً طبق روال مرسوم، هر از چندی در مشهد اقامت می‌گزیده است. دلیل برگزیدن ۸۳۷ق تا ۸۵۰ق به عنوان سال‌های حکمرانی علاءالدوله بر خراسان و مشهد (مطابق با نظر درست سیّدی، ۱۳۷۸: ۶۴، ۶۷) این عبارت روشن و واضح دولتشاه سمرقندی و تعبیر «سال‌ها» (که نمی‌تواند چند سال محدود باشد) برای سنوات جلوس علاءالدوله بر جای پدرش بایسنغر است که تاکنون به آن توجّه نشده است، و چون گزارشی حدوداً معاصر و دست‌اوّل محسوب می‌شود بسیار اهمیت دارد: «شاهزادهٔ عالَمیان علاءالدوله بن بایسنقر پادشاه نیکومنظر و خوش‌طبع و کریم‌اخلاق بود. در زمان شاهرخ‌میرزا متصدّی منصب پدر شد و سال‌ها بر مسند بایسنقری قرار گرفت و بعد از وفات جدّ، در دارالسلطنهٔ هرات قایم‌مقام سلطنت شاهرخی شد» (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۷۴۴).

اندکی قبل از درگذشت شاهرخ، به‌سبب علاقهٔ گوهرشاد به نوه‌اش علاءالدوله و حمایت از او (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۷۲۸)، بنا بر آن بوده که وی جانشینی شاهرخ را عهده‌دار شود. از این رو هنگام خروج شاهرخ از هرات به‌قصد تعقیب و تأدیب محمّد بن بایسنغر (فرزند دیگر بایسنغر و یکی از دو برادر علاءالدوله) که به شیراز دست‌اندازی کرده بود، عملاً این علاءالدوله بوده که فرمانداری هرات را از سوی پدربزرگش شاهرخ به عهده گرفته

است (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲-۱/۵۸۶؛ زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸: ۲/۱۲۳-۱۲۵؛ میرخوند، ۱۳۷۳: ۱۱۷۳؛ سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۷) تا پس از مرگ شاهرخ جانشین وی نیز باشد. امّا پس از واقعهٔ شاهرخ، عبداللطیف فرزند الغ‌بیک، نوهٔ دیگر شاهرخ، در حالی که تابوت شاهرخ را حمل می‌کرد، با برنامه‌های گوهرشاد بنای مخالفت نهاد و لشکریان علاءالدوله نیز به مقابله با او برخاستند. در ۱۳صفر ۸۵۱ق در نزدیکی نیشابور عبداللطیف شکست خورد و به اسارت لشکر علاءالدوله درآمد (میرخوند، ۱۳۷۳: ۱۱۷۳؛ سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۹). از این پس، زمام امور هرات و بخش بزرگی از خراسان به دست علاءالدوله افتاد، ولی عموی او الغ‌بیک به هرات لشکر کشید و جنگی درگرفت که در نهایت به صلح انجامید و عمو توانست ضمن این مصالحه فرزند خویش را از بند آزاد کند و با خود به سمرقند ببرد. علاءالدوله بعد از این درگیری به مشهد رفت تا فتنهٔ برادرش بابر را فرونشانَد، و کار ایشان نیز به صلح انجامید و خبوشان، فاصلهٔ قلمرو علاءالدوله در هرات و بابر در مازندران شد (میرخوند، ۱۳۷۳: ۱۱۷۳-۱۱۷۴؛ سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۰). الغ‌بیک و عبداللطیف دوباره به هرات حمله کردند و این بار علاءالدوله شکست را پذیرفت و گریخت. بابر به‌قصد بازپس‌گیری هرات بر او تاخت و عبداللطیف را که بر هرات مسلّط بود بیرون راند و هرات به دست بابر، برادر علاءالدوله افتاد (میرخوند، ۱۳۷۳: ۱۱۷۴-۱۱۷۵؛ سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۱). بابر که در این فتح از یاری علاءالدوله بهره‌مند شده بود، بر خلاف انتظار او را حبس کرد و مدّتی بعد پس از سپری شدن وقایعی چند، هنگامی که دوباره بر او دست یافته بود، امر کرد تا چشمانش را میل کشند، «امّا شخصی که مباشر آن فعل شنیع بود میل آتشین بر وجهی در دیده جهان‌بین آن قرةالعین سلطنت کشید که آسیبی به قوّت باصره‌اش نرسید» (خواندامیر، ۱۳۸۰: ۴/ ۲۰. نیز نک. میرخوند، ۱۳۷۳: ۱۱۷۸، ۱۱۸۵؛ دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۷۴۸؛ سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۲). علاءالدوله سرانجام در ۸۶۵ق درگذشت و در هرات به خاک سپرده شد (خواندامیر، ۱۳۸۰: ۴/۲۰؛ میرخوند، ۱۳۷۳: ۱۱۹۶؛ سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۵۶-۴۵۷. حاج‌سیّدجوادی در پانویس تصحیح خود از زبدة التواریخ [حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۴/۶۴۵] آورده که وی در

۶ذی‌حجهٔ ۸۶۳ق درگذشته، که نباید صحیح باشد. ظاهراً مأخذ او در این باره، گزارش ناصحیح دولتشاه سمرقندی [۱۳۸۵: ۷۴۹] یا منبعی جز آن باشد).

روشن نیست که سیمی نیشابوری دقیقاً تا چه سالی از حیات علاءالدوله را شاهد بوده است. امّا می‌توان احتمال داد که سیمی وقایع پس از درگذشت شاهرخ را دیگر ندیده و قبل از ۸۵۰ق، زمانی که دیگر علاءالدوله در مراکزی جز مشهد، مانند هرات، حضور داشته، درگذشته باشد. گفتنی این‌که هیچ سندی تاکنون به دست نیامده که حیات او را پس از ۸۴۵ق نشان دهد.

## سیمی نیشابوری

محمّد بن علی سیمی نیشابوری (زنده در ۸۴۵ق)، خوشنویس مشهور سدهٔ نهم هجری است که هم در خوشنویسی و امور کتاب‌آرایی مهارت تام داشته، و هم منشی و نثرنویسی ماهر و نیز سخن‌سرایی زبردست بوده است (نک. دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۷۴۲؛ فخری هروی، ۱۳۹۸: ۱۳۰؛ قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹: ۵۸-۵۹. دربارهٔ او، نیز نک. نوشاهی، ۱۳۸۱: ۲۱۶).

او را در خوشنویسی از سرآمدان روزگار خود می‌دانسته‌اند و، برای مثال، زمانی که در نیشابور حضور داشته، کاتبی ترشیزی (۸۳۹ق)، شاعر مشهور، از وی تعلیم خط یا انشاء گرفته و سپس بین استاد و شاگرد درگیری‌هایی به وجود آمده است (برای آگاهی بیشتر، نک. دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۶۹۰؛ روملو، ۱۳۸۴: ۳۵۵/۱؛ کاتبی ترشیزی، ۱۳۹۷: ۱۱، ۱۴-۱۵ از مقدّمهٔ مصحّح، ۴۲۸). سیمی سپس به مشهد مهاجرت کرده، و مدّت مدیدی در این شهر اقامت داشته است (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۷۴۲؛ قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹: ۵۸-۵۹). از او به‌عنوان یکی از خوشنویسان فعّال در کتابخانهٔ (کارگاه نسخه‌پردازیِ) بایسنغر نیز نام برده‌اند (بیانی، ۱۳۴۵: ۱۱۸/۱)، و این شاید به‌معنای حضور او حتّی برای مدّتی کوتاه در هرات تعبیر شود.

در کارنامهٔ او، تدوین کلیات اشعار استادش لطف‌الله نیشابوری (۸۱۲ق) نیز به چشم

می‌خورد؛ البتّه به‌قطعیّت مشخّص نیست که آیا دستنویس واحدی که از آن باقی است و به‌صورت عکسی نیز در تهران منتشر شده (دستنویس کتابخانهٔ ملّی ایران، به‌شمارهٔ ۲۳۲۱) (لطف‌الله نیشابوری، ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۳۵)، به‌خطّ خود سیمی باشد (برای بحث در این باره، نک. صفری آق‌قلعه، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۶). در منابع مختلف اشاره‌ای نیز به ابتلای سیمی نیشابوری به بیماری «جوع» شده است (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۷۴۴؛ خواندامیر، ۱۳۸۰: ۴/ ۶۲؛ غفّاری کاشانی، ۱۴۰۴ق: ۳۴۴). به گزارش اوحدی بلیانی (۱۳۸۹، ۱۰۱۶/۲)، وی بیست نسخه از منظومهٔ گل و نوروز سرودهٔ جلال طبیب شیرازی را طیّ مدّت یک ماه کتابت کرده است. یکی از آثار کتابت‌شده به‌دست سیمی، دستنویس شمارهٔ ۱۲۲۶سنا (مجموعهٔ مجلس شمارهٔ۲ کنونی)، «مختصر در قواعد علم حساب و مساحت»، اثر قاضی محمود بن محمّد والشتانی است که از کتابت آن در ۸۴۰ق فراغت یافته است (نک. دانش‌پژوه ـ انواری، ۱۳۵۹: ۱۷۲/۲؛ صفری آق‌قلعه، ۱۳۸۹: ۱۵).

برای آگاهی از طرز و طراز کتاب‌آرایی، شاعری و نیز انشاء و نثر او ابتدا می‌توان در این عبارت دولتشاه درنگ کرد: «و به شش قلم خط نوشتی و در علم کتابت و هنر شعر و علم معمّا در روزگار خود نظیر نداشتی، و رنگ‌آمیزی کاغذ، ساختن سیاهی و افشان و تذهیب حقّ او بوده و در این علوم رسایل دارد، و در انشا تألیف رسالهٔ ترسّل دارد و غیر ذلک» (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۵: ۷۴۲). امیرعلی‌شیر نوائی نیز تصریح کرده که سرآمدان «شعر و معمّا و انشاء» او را در فنون مزبور مسلّم می‌داشته‌اند (فخری هروی، ۱۳۹۸: ۱۳۰). از آثار خود او رساله‌ای مختصر به‌نام «جوهریه» در آداب انشاء و قواعد ترسل بر جای مانده که آن را از کتاب «حاصل الحیوة و جواهر الصفات» خود برگزیده است (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۴۶-۴۷. نیز نک. صفری آق‌قلعه، ۱۳۸۹: ۱۷). جوهریه «مبنی بر قواعد فوائد مترسّلان و منشیان» است «تا مبتدیان را از مطالعه عبارات آن شروعی تمام و منتهی آن را از ملاحظه استعارات آن شعوری ما لا کلام به حصول موصول گردد» و در پایان دیباجهٔ آن آورده که «از چهار کتاب آداب مرکب و مرتب منتخب است». او این رساله را طیّ ۳۰ روز و در ۸۳۷ق نگاشته که چهار باب دارد: اوّل در بیان تعلیم و تعلم ضوابط و روابط، دوم دربارهٔ

انواع مخاطبات و حجابات، سوم در عرض عرائض ممنوعه که به مشاهیر نوشته شده، و چهارم در حج، قبالات شرعیه و تمسکات (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۴۵-۵۴). حائری (۱۳۴۸: ۱۱۹۸-۱۱۹۹) و صفری آق‌قلعه (۱۳۸۹: ۱۷) به‌درستی تاریخ ۸۳۷ق را تاریخ اتمام نگارش «جوهریه» دانسته‌اند، در حالی که در صورت چاپی رساله این عدد به‌اشتباه ۷۳۷ق ثبت شده است (مایل هروی، ۱۳۷۲: چهل و سه). ظاهراً همین رساله است که قاضی احمد قمی (۱۳۵۹: ۵۹) آن را با وصف «و ترسّلی نیز تألیف نموده» معرّفی کرده است.

همچنین صفری آق‌قلعه (۱۳۸۹: ۱۷) نشان داده که در انتهای «مختصر در قواعد علم حساب و مساحت»، اثر قاضی محمود والشتانی، که سیمی خود آن را به‌سال ۸۴۰ق کتابت کرده، خاتمه‌ای از آثار نثر همراه با نظم او نیز وجود دارد. نکتهٔ مهم دربارهٔ دوران حیات او این است که بر اساس سند یا منشوری که در این پژوهش معرّفی خواهد شد، تاریخ حیات سیمی از ۸۴۰ق (دانستهٔ پیشین)، تا ۸۴۵ق به جلو آورده می‌شود.

گرچه ظاهراً سیمی از عهد فرمانراویی بایسنغر فعالیت خود را در کارگاه‌های هنری تیموریان آغاز کرده، بر اساس اسناد موجود تنها می‌توان حضور او را در کارگاه علاءالدوله (در مشهد) نشان داد. این‌که در برخی منابع قدیم مربوط به تاریخ خوشنویسی آمده که «وی در زمان علاءالدوله بن میرزا بایسنغر بن میرزا شاهرخ بن امیرتیمور بوده» (قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹: ۵۹؛ توسّلی، ۱۳۹۷: ۴۰)، فقط می‌تواند به این معنا باشد که او وابسته به کارگاه خوشنویسی و هنرآفرینی علاءالدوله بوده است. دولتشاه سمرقندی (۱۳۸۵: ۷۴۳) نیز حکایت مشهورِ تندنویسی او را مربوط به زمان «شاهزاده علاءالدوله» دانسته است. همچنین می‌دانیم که رسالهٔ «مختصر در قواعد علم حساب و مساحت» اثر قاضی محمود بن محمّد والشتانی نیز (نک. سطور پیشین) ـ که دستنویس یگانهٔ آن به‌خطّ سیمی باقی است ـ اثری است که اصل آن در اواسط جمادی‌الثانی ۸۳۹ق به رکن‌الدین علاءالدوله تقدیم شده است (دانش‌پژوه ـ انواری، ۱۳۵۹: ۲/ ۱۷۲). همهٔ این منابع از وابستگی سیمی به دستگاه حکمرانی علاءالدوله بن بایسنغر حکایت می‌کند.

چنانکه گذشت، عهد علاءالدوله در خراسان پس از درگذشت شاهرخ، عهد پرآشوبی است که بعید است سیمی آن روزگار را درک کرده باشد، یا دست‌کم بر اساس منابع کنونی که حیات او را تا ۸۴۵ق بیشتر نشان نمی‌دهند، باید به این بسنده کرد که او پیش از آغاز ماجراجویی‌های دور و دراز شاهزادگان تیموری پس از شاهرخ (از ۸۵۰ق به بعد)، درگذشته است.

## نذورات و هدایای عهد تیموری تا نیمهٔ سدهٔ نهم هجری

از مهم‌ترین اقدامات بایسنغر در مشهد می‌توان به بنای مسجد گوهرشاد اشاره کرد که احتمالاً در همان اوایل حکمرانی او، به‌سفارش مادرش آغاز شد (سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۳) و سرانجام در ۸۲۱ق با حضور شخص شاهرخ و همسرش گوهرشاد افتتاح گردید. شاهرخ در سفر افتتاح مسجد جامع گوهرشاد، قندیلی سه‌هزارمثقالی از طلا به حرم رضوی پیشکش کرد و فرمان داد تا برای ایّام حضور او در مشهد، باغی و کاخی شاهانه احداث کنند (چهارباغ مشهد) (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۶۹۲/۴-۶۹۳؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲-۲۶۱/۱؛ فصیح خوافی، ۱۳۸۶: ۱۰۸۷/۳؛ سیّدی، ۱۳۷۸: ۶۱؛ کاوسی، ۱۳۸۹: ۲۹۲- ۲۹۳).

گوهرشاد نیز طبق شیوهٔ مرسومش، املاک و اسباب بسیار به مسجدی که فرزندش به‌نیابت و امر او احداث کرده بود وقف نمود، که از آن جمله است اراضی سرده و سعدآباد در ۸۲۹ق که حدود سیصد هکتار وسعت دارد، و اکنون جزو شهر مشهد شده است (سیّدی، ۱۳۸۲: ۲۴). در وقفنامهٔ گوهرشاد بر این مسجد، رقباتی در سه حوزهٔ جغرافیایی مشهد، ولایت جام و طوس برای آن در نظر گرفته شده است (سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۴، ۱۱۰-۱۲۱؛ حسینی، ۱۳۹۹: ۳۰-۳۱). خود بایسنغر نیز برای ثبت اثری ماندگار از خود، کتیبهٔ سراسریِ دور سردر ایوان مقصوره (ایوان جنوبی) مسجد را به‌خطّ ثلث جلی کتابت کرد که با سفید بر زمینهٔ لاجورد اجرا شده و شامل آیاتی از قرآن و حدیثی نبوی و سپس شرح ساخت مسجد با تاریخ ۸۲۱ق است (عطاردی، ۱۳۷۱: ۷۲۰/۲- ۷۲۱؛ صحراگرد، ۱۳۹۲: ۵۶-۵۷؛ حسینی، ۱۳۹۹: ۱۶-۱۷، که این هر سه، متن کامل کتیبه را قرائت کرده‌اند؛

خورشیدی، ۱۳۹۶: ۵۲، که به‌نقل از مؤتمن بیان کرده که «ظاهراً بخشی از کتیبه را محمّدرضا امامی [کاتب کتیبه‌های بازسازی سال‌های ۱۰۸۴- ۱۰۸۷ق] در تعمیرات عصر صفوی بازنویسی کرده است». در این باره، نیز نک. صحراگرد، ۱۳۹۲: ۶۰-۶۱. برای آگاهی از سنوات مرمّت‌های مکرّر مسجد گوهرشاد، نک. حسینی، ۱۳۹۹: ۲۸).

اقدام گوهرشاد در ساخت این مسجد جامع باعظمت و نیز اختصاص موقوفات بسیار بر آن، بسیاری را بر آن داشت که مانند او رقباتی را بر مسجد مزبور، که بخشی از حرم امام محسوب می‌شد وقف نمایند (سیّدی و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۴). وقفنامهٔ تفصیلی گوهرشاد نیز با تاریخ ۸۲۹ق، عجالتاً قدیم‌ترین وقفنامهٔ مفصّل موجود در خراسان است که به دست ما رسیده است (همو).

همچنین در موزهٔ آستان قدس پنجره‌فولاد زرکوب مشبّکی نگهداری می‌شود که بر اساس رقم آن که به‌خطّ حاجی محمّد بن علی حافظ اسفزاری اجرا شده و تاریخ ۸۱۷ق دارد، معلوم می‌شود که هدیهٔ شاهرخ تیموری به حرم بوده است. چنین است عبارت بخشی از کتیبهٔ این پنجره: «أمر بعمارة هذا البنجرة مِن خاصّ[1] ماله السلطان الأعظم مالک رقاب الأمم معزّ الدنیا و الدین شاهرخ بهادر ـ خلّد الله ملکه ـ» (صمدی، بی‌تا: ۳۲-۳۳؛ کاوسی، ۱۳۸۹: ۲۷۳).

### منشور اذن دریافت نذورات و هدایا در آستان قدس

این متن، منشوری حکومتی از جانب یکی از فرمانروایان عهد تیموری، ظاهراً علاءالدولهٔ تیموری یا پدربزرگ او، شخص شاهرخ است که به موجب آن فردی که حکم به نام او صادر شده اجازه داشته هدایا و نذورات مردم را دریافت کند. این فرد «سیّد احمد بن سیّد هندو بن سیّد حسام‌الدین الحسینی المشهدی» است که در متن منشور از او با القاب متداولی که

---

۱. احتمال خوانش «خالص» نیز وجود دارد که برای اطمینان از صورت نهایی واژه، لازم است اصل شیء در موزه رؤیت شود.

برای سادات به کار می‌رفته، یعنی «مرتضی معظّم مجتبی مکرّم» یاد شده است. طبق این حکم او وظیفه داشته به نواحی مختلف سرکشی کند تا پیشکشی‌های کسانی را که «به رسم تحفه و اسم هدیه، از قلیل و کثیر چیزی جهت... اخراجات ضروریّهٔ نقبا و نجباء موسوی‌شعار رضوی‌دثار و سایر سادات باسعادات و معتکفان و مجاوران و خادمان و ملازمان آن آستان ملک‌مکان اکرام می‌کنند» دریافت نماید، و همچنین نذورات افرادی را که «در حالت صحّت و مرض و عافیت و عرض و برآمدن مراد فؤاد...، نذری و عهدی بر خاطر» ایشان می‌گذرد و امکان آمدن به زیارت مزار امام به قصد ادای نذر مالی خود را ندارند، یاری دهد و نذورات ایشان را تحویل گیرد و به آستان قدس منتقل نماید.

یکی از فواید یافت شدن این منشور این است محدودهٔ حیات سیمی نیشابوری ـ نگارنده یا تحریرکنندهٔ منشور ـ را که پیش از این به‌واسطهٔ کتابت اثری از آثار والشتانی، تا ۸۴۰ق می‌دانستیم (صفری آق‌قلعه، ۱۳۸۹: ۱۵) می‌توان تا ۸۴۵ق به جلو آورد.

سند اصل این منشور ظاهراً از بین رفته و تنها رونوشتی از آن در یک جُنگ خطی ـ که مشخصاتش در ادامه خواهد آمد ـ باقی است. در انتهای رونوشت موجود متن گواهی‌ها و یکی از گواهی‌دهندگانی که سند را تأیید کرده (بدون ثبت سجعِ مهرها) نیز به این صورت بازنویسی شده است: «الفقیر محمّد بن عبدالمطلب بن طاهر الموسوی»، و «أضعف عباد الله القویّ، علی‌اکبر بن علاءالدین بن عبدالمطلب الموسوی أحسن الله أحواله [+ این توضیح در پایین گواهی او:] مُهر مرصّع». محمد بن عبدالمطلب و علی‌اکبر بن علاءالدین که بی‌تردید هر دو از سادات بلندپایهٔ عهد تیموری و ظاهراً نقیب و متولّی آستان قدس رضوی بوده‌اند، این سند را از منظر فقهی و اجرایی تأیید کرده‌اند. از فرد نخست که می‌تواند عموی فرد دوم باشد، اطّلاعی در دست نیست؛ امّا دربارهٔ فرد دوم این مقدار دانسته است که او فرزند «سیّد سلطان علاءالدین بن سیّد عبدالمطلب موسوی»، نقیب مشهد رضوی است که در ۸۳۶ق وفات یافته و فصیح خوافی (۱۳۸۶: ۳/ ۱۱۲۶) ذیل وقایع سال مزبور از درگذشت این علاءالدین یاد کرده است. خوشبختانه همو (۱۳۸۶: ۱۰۱۴/۳) سال ولادت «سلطان علی‌اکبر بن السیّد السادات سلطان علاء الملّة و الدین علی الموسوی، نقیب

مشهد امام علی بن موسی الرضا» را هم ذیل وقایع سال ۸۰۷ق ثبت نموده که از این طریق از تولد علی‌اکبر موسوی نیز آگاهی‌ای نسبتاً موثّق به دست می‌آید. نیز می‌دانیم که این علی‌اکبر را فرزندی بوده که به‌مناسبت زنده نگاه داشتن اسم جدّش، او را عبدالمطلب نامیده و این فرزندِ علی‌اکبر، یعنی عبدالمطلب ثانی، سیّد رضی‌الدین لقب داشته و در ۸۳۱ق به دنیا آمده است (همو، ۱۳۸۶: ۱۱۱۶/۳). همچنین از یکی دیگر از افرادِ احتمالاً همین خاندان، موسوم به نظام‌الدین عبدالحیّ بن عبدالمطلب، این اطّلاع در دست است که او در دستگاه حکومتی ابوسعید تیموری نقشی داشته و در ۸۷۳ق در نبرد این حاکم تیموری با اوزون‌حسن آق‌قویونلو به مأموریتی سیاسی گسیل شده است (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۹۸۹/۲-۲؛ چاهیان بروجنی ـ چلونگر، ۱۳۹۹: ۹۷-۹۸). رونوشتی از «منشور نقابت میرعبدالحیّ در مشهد از سلطان حسین بایقرا» که در جُنگ تاریخی همایی آمده (نک. سطورِ بعد از این)، ظاهراً متعلّق به همین فرد باشد. از این دوران به بعد است که مهاجرت سادات رضوی از قم به مشهد آغاز می‌شود و رفته‌رفته آنان نیز در کنار سادات موسوی، مناصب نقابت و جز آن را در این شهر به عهده می‌گیرند (در این باره، نک. چاهیان بروجنی ـ چلونگر، ۱۳۹۹: ۹۸-۱۰۰، ۱۰۵). این نقیبان گاه در عمل در حکم والی شهر بوده‌اند (همان: ۱۰۱).

## مشخّصات منبع

در کتابخانهٔ استاد جلال‌الدین همایی (۱۳دی ۱۲۷۸- ۲۸تیر ۱۳۵۹)، یک سفینه یا جُنگ بسیار مهم وجود داشته که اکنون به‌شمارهٔ ۲۰۰۰۴ در کتابخانهٔ ملّی نگهداری می‌شود و از این پس آن را جُنگ تاریخی همایی می‌نامیم. جُنگ تاریخی همایی، مشتمل بر بخش‌های فراوان و متنوّعی است که در سدهٔ دهم هجری کتابت شده و برخی از بخش‌های بدیع و مهمّ آن در مطالعات سندشناسی و تاریخی، بر اساس فهرست برخطّ کتابخانهٔ ملّی، به این شرح است:

منشآت کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی، فضیلت سادات از همو، وقفنامهٔ مسجد بلده

نسف، سجلّات قضات و خلاصهٔ احکام قضائی، نشان تولیت بقعهٔ ابومسلم خراسانی به فرمان یا قلم سلطان حسین بایقرا، نشان بخشش وجه سرشمار از همو، منشآت عزالدین طاهر روانیری، مکتوب قاضی قطب‌الدین احمد به مولانا عبدالوهاب قاضی مشهد، منشآت عبدالله مروارید کرمانی، نشان نقیب‌النقبایی به ملّا نظاما از محمّد شیبانی، مکتوب حسن‌بیک [اوزون حسن آق‌قویونلو] به پادشاه خراسان، مکتوب سلطان حسین بایقرا به یعقوب‌بیک، فتحنامهٔ خراسان از سلطان ابوسعید گورکان، فتحنامهٔ سلطان حسین بایقرا، نشان بخشش تمغا از سلطان حسین بهادر، نشان قضاء طوس و مشهد مقدّس از سلطان ابوسعید گورکان، و منشور نقابت میرعبدالحیّ در مشهد از سلطان حسین بایقرا.

تهیّهٔ فهرست کاملی برای جُنگ تاریخی همایی از کارهای ضروری آینده است تا بتوان همهٔ ارزش‌های این منبع گرانقدر و بی‌نظیر را که بخش مهمّی از تاریخ خراسان در سدهٔ نهم در آن پنهان است، در معرض استفاده قرار داد.

## متن منشور

در ادامه، متن منشور از روی رونوشت آن در جُنگ تاریخی همایی (سدهٔ دهم هجری: ۸۹پ-۹۰پ) بازخوانی و نقل می‌گردد. کاتب این رونوشت که در سدهٔ دهم می‌زیسته، فاصلهٔ زمانی چندانی با عهد پدیدآمدن و تحریر اصل منشور ندارد و به تصریح خود در ابتدای رونوشت، کتابت او «منقول است از خطّ فرید زمانِهِ، خودِ مولانا سیمی النیشابوری». او کاتب چندان بی‌سوادی نیست و می‌توان اغلب به ضبط‌های او اعتماد کرد، و به‌غیر از چند سهو و غلط واضح، باقی متن او صحیح و مضبوط است. در بازخوانی این سند، خطاهای واضح با اشاره به آن‌ها در پانویس اصلاح شده است.

***

«[۸۹پ] منشور اذن است به گرفتن نذور از آستان سلطان الاولیاء امام الجنّ و الانس سلطان ابوالحسن علیّ بن موسی الرضا علَی ...(؟) و الثنا[۱]

(این انشا که نوشته می‌شود منقول است از خطّ فرید زمانِهِ خودِ مولانا سیمی النیشابوری)[۲]

**هو السلطان**

حمدی که اوهام سیّاحان دیار سیادت از احصاء حقایق عبارت آن قاصر گردد، و شکری که افهام سبّاحان بحار سعادت از انشاء دقایق اشارت آن عاجز مانَد، موجّه سرادقات بارِقات جلال و جمال حضرت خالق مرزوقات و رازق مخلوقات ـ عمّت آلاؤُه و تمّت نعمائُه ـ که خلعت کرامت دینی و دنیوی و کسوت شهامت صوری و معنوی در برِ آدم و آدمیان و عالم و عالمیان پوشانید و شربت راحت و جام کام در کام جان انس و جان نوشانید.

آن که نور تجلّی ذاتش — در دل سنگ می‌زند آتش
راست آورد از سر احسان — جامهٔ روح بر برِ انسان
فیض جودش نهاد بی ظلمات — در دهان چشمه‌هاء آب حیوة[۳]
هر لبی را که از لبن تر کرد — چشمهٔ سلسبیل و کوثر کرد
داد از راه لطف بهر حِفاظ — صدف گوش را دُرِ الفاظ
چشم‌ها را چو چشمهٔ خور کرد — گوهر شب‌چراغ اختر کرد

و درود نامعدود بران مقصود ایجاد که وجود بحرالانساب موجودات و فصل‌الخطاب مکوّنات به ذات و صفات حضرت او مُعَنعَن و مسلسل است و صدر صحیفهٔ شریفهٔ دین و ملّت و ملک و دولت اصحاب لَیَقان[۴] و ایقان و ارباب متابعت و مبایعت به توقیع وقیع رفیع منیع او مسجّل و مکحّل.

---

۱. توضیح ثبت‌شده در حاشیه به‌خطّی دیگر.

۲. توضیح آغازین کاتب جُنگ تاریخی همایی در ابتدای رونوشت خود.

۳. املای اصل: چشمهاء آب حیواة.

۴. اگر این ضبط درست باشد، ناظر به یکی از چند مصدر مادّهٔ «ل‌ی‌ق» در عربی، و مترادف «لَیاقَة» (لیاقت) است. اگر هم ضبط مخدوش باشد و نیاز به تصحیح قیاسی باشد، می‌توان آن را حدساً و قیاساً به «ایمان» تصحیح کرد.

اصـــل فـــرع وجـــود کـــون و مکـــان | عقـــل کـــل روح قـــدس جـــوهر جـــان
نـــــام او در حـــــروف[1] الحمدســـــت | حمـــــد ازان لایـــــق خداوندســـــت
چشـــم خورشـــید چـــون ز عـــین نظـــر | دیـــــده رفتـــــار او بـــــه راه‌گـــــذر
خـــــاک پـــــای ورا لقـــــب کـــــرده | توتیـــــای بـــــه روح پـــــرورده
عقـــل، اجـــرا خـــورِ وظیفـــهٔ اوســـت | روح، پـــــروردهٔ لطیفـــــهٔ اوســـــت
کعبـــه از کعـــب او عطاهـــا یافـــت | مـــروه از مقـــدمش صـــفاها یافـــت
قطره‌هـــا[2] جمـــع گشـــت و دریـــا گشـــت | ذرّه‌هـــــا[3] مِهـــــر عـــــالم‌آرا گشـــــت
بـــر جهـــان ذرّه‌ای ز مهـــرش تافـــت | چشـــم‌ها نـــور و جســـم‌ها جـــان یافـــت

النبیّ الأمّیّ المکّیّ المدنیّ الأبطحیّ القرشیّ الهاشمیّ، الشفیع المَشَفَّع فی یوم المحشر الّذی نزل فی شأنه (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ)[4].

ملایـــــک یکســـــر از روز ولادت | زده در دامـــــنش دســـــت ارادت
حمیـــد و حامـــد و محمـــود و احمـــد | ســـزای حمـــدْ ابوالقاســـم محمّـــد

علیه من الصلوات أزکاها و من التحیّات أنماها، و بر اولاد عظام و احفاد کرام و اصحاب و احباب واجب‌الاحترام لازم‌الاحتشام حضرت بَارَفعت او که لسان صدق قرآن مجید و فرقان حمید به صدق لسان ایشان گویاست که (يَنصُرُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)[5].

بـــر تـــنْ آن‌هـــا کـــه عقـــل و جـــان دارنـــد | حکـــــم اولاد او روان دارنـــــد
عـــین حـــامیم[6] دیده‌انـــد یقـــین | آلِ طـــــه و عتـــــرتِ یـــــس

---

۱. حرف پایانی شبیه «ب».
۲. املای اصل: قطرها.
۳. املای اصل: ذرّها.
۴. الکوثر: ۱.
۵. الحشر: ۸. اصل: الصارفون [کذا].
۶. اصل: خا میم. تصحیح قیاسی شد. هفت سورهٔ مکّی (غافر، فصّلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف) که با حروف مقطّعهٔ «حم» آغاز می‌شود. در این بیت مجاز از کلّ قرآن، و «عینِ حامیم» یعنی اصل وجودی و حقیقت قرآن.

بتخصیص، آن سلطان ممالک شهادت، برهان مسالک عبادت، شاه ایوان امامت، ماه آسمان شهامت، مهر سپهر عنایت، سپهر مهر رعایت، [۹۰ر] نگین خاتم ولایت، امین عالم هدایت، فلک ملک افادت، ملک فلک عبادت، ضابط خزاین امانت، رابط مداین دیانت، درّ درج فصاحت، دُرّیّ برج سماحت، شهِ آفاق، سلطان خراسان، عزیز ملک مصر عالم جان،

چراغ و چشم آن چشم و چراغست — که از جان بی فروغِ او فراغست
گل صدبرگ آن پاکیزه اصلست — که با جانان نهال جانْش وصلست
سرور سینهٔ آن صدر و بدرست — که از نعلین او سدره بقدرست
فتوح روح آن شیر شجاعست — که وحش و طیر حکمش را مطاعست
فروغ جان آن شاه شهیدست — که عکسی از دلش عرش مجیدست
گزینِ نسل آن زینِ عبادست — که در راه عبادت داد دادست
شبیه باقر علم حقایق — که واقف بود از سرّ دقایق
نظیر صادق قول الهی — که بر صدقش ملک داده گواهی
ید بیضاء آن خورشید ثانی — که هرگز حق نگفتش لن‌ترانی
رضاء مرتضی سلطان مطلق — ازو حق راضی و او راضی از حق

المُحَلَّی بحلیة الصدق و الصفا و المُجَلَّی بجلوة العهد و الوفی، الإمام الهمام فی الدین و الدنیا أبی‌الحسن السلطان علیّ بن موسی الرضا ـ علیه التحیّة و الثنا و إلیه الکرامة و الدعا.

و بعد، موجب تحریر این صحیفهٔ اخلاص جاودانی و سبب تسطیر این صفحهٔ اختصاص دوجهانی آنست که بر ضمایر منیرهٔ اربابِ اَلباب معیّن و مبیّن است و بر خواطر خطیرهٔ اصحاب آداب روشن و مبرهَن که مدّتی مدید می‌رود و مهلتی بعید می‌گذرد که عتبهٔ عَلیّه و سُدّهٔ سَنیّهٔ روضهٔ رضویّه ـ علَی راقدها الرضاء و التحیّة ـ کعبهٔ حاجات مؤمنین و مؤمنات و قبلهٔ مناجات مسلمین و مسلمات بوده و هست و خواهد بود، و ابواب اسباب فتوحات و فیوضات بر چهرهٔ احوال و جبههٔ آمال طایفان و حایفان این مطاف اصحاب وفا و مصاف ارباب صفا گشوده و می‌گشاید و خواهد گشود.

درین جنّت که خاکش دل گشاید — برین روضه که بادش جان فزاید

ز بـــرّ و بحـــر آیـــد مـــرغ و مـــاهی | بـــرای دیـــدن صـــنع الهـــی[۱]
درآیـــد چـــون دریـــن منـــزل فرشـــته | کـــه جســـمش را خـــدا از جـــان سرشـــته
بـــه چشـــم جـــان عیـــان هـــر گوشـــه بینـــد | شـــهید و شـــاهد و مشـــهود و مشـــهد
ز جنّـــت تـــا بـــدین روضـــه گذشتســـت | بهشـــت خـــویش را رضـــان بهشتســـت
اگـــر خورشـــید قنـــدیل زرش را[۲] | معلّـــق بینـــد از چـــرخ معـــلّا،
بـــه مهـــرش از هـــوا در چـــرخ آیـــد | چـــو ذرّه گـــرد او جـــولان نمایـــد

لاجرم از اطراف و اکناف، اکابر و اشراف و اماجد و اعراف تشریف حضور موفورالسرور ارزانی می‌فرمایند و از سلطان کبیر تا پاسبان کسیر[۳] و از امیر وقیر تا اسیر فقیر و از وزیر مشیر [۹۰پ] تا حقیر بشیر به رسم تحفه و اسم هدیه، از قلیل و کثیر چیزی جهت مدد(؟)[۴] مدد(؟)[۴] اخراجات ضروریّهٔ نقبا و نجباء موسوی‌شعار رضوی‌دثار و سایر سادات باسعادات باسعادات و معتکفان و مجاوران و خادمان و ملازمان آن آستان ملک‌مکان اکرام می‌کنند و در مجازات و مکافات آن نیر/نیز(؟) ...(؟) مثوبات از حضرت رفیع‌الدرجات و سمیع‌الدعوات می‌یابند و مجموع را دولت ابدی و سعادت سرمدی قرین احوال و مُعِین آمال می‌گردد. و جمع دیگر را که در حالت صحّت و مرض و عافیت و عرض و برآمدن مراد فؤاد از باب نسب و گشاد فکر و ذکر نذری و عهدی بر خاطر عاطر خطور می‌کند و وفا و اداء آن به‌حکم فرمودهٔ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا[۵] أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)[۶] در ذمّهٔ ذمّهٔ ایشان واجب و لازم می‌شود و به‌واسطهٔ بُعد مسافت و قرب مخافت در وصول آن توقّفی و تخلّفی واقع می‌گردد، خاص جهت تکمیل و تحصیل آن کثیر و قلیل معیّن کرده شد که

---

۱. اصل: اللهی.

۲. ظاهراً اشاره به قندیل زر سنگینی است که شاهرخ به آستان رضوی هدیه کرده و در این پژوهش به آن اشاره شده است.

۳. به‌مفهوم شکست‌خورده و بیچاره.

۴. اصل شبیه «فرد»/«فیرد»/«هرد» [بدون نقطه]. ضبط قطعی و نهایی نیست.

۵. اصل: لعنوا [کذا].

۶. المائدة: ۱.

خدمت باحرمت مرتضی معظّم مجتبی مکرّم سیّد احمد بن المغفور سیّد هندو بن المبرور سیّد حسام‌الدین الحسینی المشهدی ـ زیدت سیادته ـ که بر نیّت صلاح و صلاحیت مزیّن است و به اعزاز امانت و دیانت معزّز، به هر دیار و مزار(؟) گذر کند و سلام بی‌ملام و کلام مالاکلام مقیمان آن مقام را به مسامع ضحاضح[1] خواصّ و عوامِ انام[2] برساند و آنچه بدهند بستاند، که اعتماد کلّی و اعتضاد اصلی نسبت با مشارالیه درجهٔ علیا و مرتبهٔ قصوی دارد، و هر چه حاصل خواهد کرد، بدین عتبهٔ رفیعه واصل خواهد ساخت.

متوقّع و ملتمس از اهل کرامت و کرم و شهامت و شِیَم آنست که دم و قدم او را معزّز[3] و محترم دانند و به هر مهم و مرام که ...(؟) و شروع نماید در امداد و اسعاد وی طریقهٔ موافقت و وظیفهٔ مرافقت و رعایت دریغ نفرمایند که مقدّمهٔ (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ)[4] نتیجهٔ (مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا)[5] به ظهور خواهد رسانید. و هر که هر چه خواهد کرد عوض خواهد دید.

و الحمد لله ربّ العالمین و الصلوة و السلام علی محمّد و آله أجمعین. تحریرًا فی محرّم الحرام ضمّم بالخیر و المرام سنة خمس و أربعین و ثمانمائة الهجریّة الهلالیّة».

[در حاشیهٔ صفحهٔ پایانی رونوشت، به‌خطّ اصلی کاتب، به‌صورت عمودی:]

«الفقیر محمّد بن عبدالمطلب بن طاهر الموسوی.

أضعف عباد الله القویّ، علی‌اکبر بن علاءالدین بن عبدالمطلب الموسوی أحسن الله أحواله.

مُهر مرصّع».

***

۱. اصل: صحاصع [کذا]. تصحیح قیاسی شد بر اساس نزدیک‌ترین کلمهٔ عربی از ریشهٔ رباعیِ (چهارحرفیِ) به آن که «ضحضح» باشد، و ضحاضح (جمعِ مکسّرِ ضَحْضَح) را باید ظاهراً در اینجا و در این بافت به‌معنای روشن و درخشان گرفت.

۲. اصل: ایام.

۳. اصل بی‌نقطه، شبیه «حفرر».

۴. الرحمن: ۶۰.

۵. الأنعام: ۱۶۰.

در حقیقت آگاهی از انگیزهٔ حقیقی حکمرانان تیموری برای برنامه‌ریزی در امور اجرایی و مالی آستان رضوی، نیازمند مطالعات عمیق در منابع تاریخی و اسناد برجای‌مانده از این دوران است. ظاهراً شاهرخ و تبارش با نگاه درستی که بافت مذهبی شهر مشهد داشتند، متولّیان حرم رضوی را حمایت کردند تا توسعهٔ شهر حالت طبیعی و سریع خود را داشته باشد، و این خود به خود به تأسیس یک شهر مهم و پایگاه قدرتمند برای ایشان در بخشی از خراسان غربی منجر می‌شد. بی‌شک حکمرانانی که اهمیت محوری آستان رضوی را درک می‌کردند می‌توانستند از رشد آن به نفع توسعه مجموعه شهر مشهد و منطقه یاری گیرند، و این در عهد فرمانروایی بایسنغر، فرزند، و علاءالدوله، نوهٔ شاهرخ، اتفاق افتاد. از سویی دیگر نیز، استقلال مالی آستان قدس رضوی می‌توانست نکتهٔ مثبتی در برنامه‌ریزی‌های مالی ایشان تلقی شود. آنان اگرچه خود بارها این مجموعه را با موقوفات و هدایای خود حمایت کرده بودند، احتمالاً بیشتر تمایل داشتند که نذورات و هدایای مردمی، بخشی از هزینه‌های حرم توسعه‌یافته و چندین‌برابرشده رضوی را تأمین کند. یک رویکرد و برنامه‌ریزی درست می‌توانست به محقَّق ساختن این هدف نیز بینجامد و این اتفاق با صادر کردن فرامین و منشورهایی مشابه فرمانی که اکنون به انشاء سیمی نیشابوری در دست داریم (و احتمالا نمونه‌های مشابه بیشتری نیز داشته) محقَّق می‌شده است.

## منابع


- اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمّد حسینی دَقّاقی اصفهانی (۱۳۸۹). عرفات العاشقین و عرصات العارفین (ج۲). تصحیح ذبیح‌الله صاحبکاری و آمنه فخر احمد. با نظارت علمی محمّد قهرمان. تهران: میراث مکتوب ـ کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- بیانی، مهدی (۱۳۴۵). احوال و آثار خوش‌نویسان (ج۱). تهران: دانشگاه تهران.
- توسّلی، وحید (۱۳۹۷). مکتب هرات؛ تحلیلی بر آرایه‌ها و تزیینات مصاحف قرآنی (براساس گنجینهٔ قرآنی آستان قدس رضوی). مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- جُنگ تاریخی همایی (سدهٔ دهم هجری). دستنویس کتابخانهٔ ملی. شمارهٔ ۲۰۰۰۴.
- چاهیان بروجنی، علی‌اصغر، و محمّدعلی چلونگر (۱۳۹۹). «بررسی جایگاه نقابت مشهد در عصر تیموری». فصلنامهٔ علمی‌فرهنگی رضوی، س۸، ش۴ (پیاپی۳۲): ۸۵- ۱۱۹.

ـ حائری، عبدالحسین (۱۳۴۸). فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی (ج ۱۰-۳). تهران: کتابخانهٔ مجلس،
ـ حافظ‌ابرو (۱۳۷۰). جغرافیای تاریخی خراسان. تصحیح غلام‌رضا ورهرام. تهران: اطّلاعات.
ـ ـــــــــــ (۱۳۸۰). زبدة التواریخ (۴ج). مقدّمه، تصحیح و تعلیقات سیّد کمال حاج‌سیّدجوادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ ـــــــــــ (۱۳۹۹). جغرافیای حافظ ابرو، بخش خراسان (۲ج). مقدّمه و تصحیح سیّد علی آل‌داود. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار، با همکاری انتشارات سخن.
ـ حسینی، سیّد محسن (۱۳۹۹). مسجد گوهرشاد در آینهٔ هنر. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
ـ خواندامیر (۱۳۸۰). تاریخ حبیب السیر (۴ج). زیر نظر [محمّد] دبیرسیاقی. تهران: خیّام.
ـ خورشیدی، هادی (۱۳۹۶). کاشی‌کاری در حرم مطهّر رضوی. مشهد: به‌نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).
ـ دانش‌پژوه، محمّدتقی، و بهاءالدین علمی انواری (۱۳۵۹). فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی شمارهٔ۲ (سنای سابق) (ج۲). تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
ـ دولتشاه سمرقندی (۱۳۸۵). تذکرة الشعراء. مقدّمه، تصحیح و توضیح فاطمه علاقه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ـ روملو، حسن‌بیگ (۱۳۸۴). احسن التواریخ (۳ج). تصحیح و تحشیهٔ عبدالحسین نوایی. تهران: اساطیر.
ـ زمچی اسفزاری، معین‌الدین محمّد (۱۳۳۸). روضات الجنّات فی اوصاف مدینة هرات (۲ج). با تصحیح و حواشی و تعلیقات سیّد محمدّکاظم امام. تهران: دانشگاه تهران.
ـ سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزّاق (۱۳۸۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین (ج۲-۱؛ و ج۲-۲). به‌اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ـ سیّدی، مهدی (۱۳۷۸). تاریخ شهر مشهد. تهران: جامی، با همکاری شهرداری مشهد.
ـ ـــــــــــ (۱۳۸۲). سیمای تاریخی ـ فرهنگی شهر مشهد (پیشینهٔ تاریخی، مراحل توسعهٔ شهر، مقابر، زیارتگاه‌ها، مدارس، واقفان بزرگ و بناهای تاریخی). با همکاری اشرف‌السادات میرکمالی. تهران: آوام، با همکاری معاونت فرهنگی‌اجتماعی شهرداری مشهد.

ـ سیّدی، مهدی، و دیگران (۱۳۸۶). مسجد و موقوفات گوهرشاد. قم: کومه، به‌سفارش اداره کلّ اوقاف و امور خیریهٔ استان خراسان رضوی.
ـ صحراگرد، مهدی (۱۳۹۲). شاهکارهای هنری در آستان قدس رضوی، کتیه‌های مسجد گوهرشاد. مشهد: مؤسّسهٔ آفرینش‌های هنری آستان قدس رضوی.
ـ ــــــــــ (۱۳۹۵). شاهکارهای هنری در آستان قدس رضوی، کتیه‌های صحن عتیق. مشهد: مؤسّسهٔ آفرینش‌های هنری آستان قدس رضوی.
ـ صفری آق‌قلعه، علی (۱۳۸۹). «احوال و آثار سیمی نیشابوری و مهر کتابخانهٔ شاهرخ تیموری». گزارش میراث، دورهٔ۲، س۵، ش۴۱ (پیاپی): ۱۳-۱۸.
ـ صمدی، سیّد حبیب‌الله (بی‌تا). راهنمای موزهٔ آستان قدس رضوی. مشهد: آستان قدس رضوی.
ـ عطاردی، عزیزالله (۱۳۷۱). تاریخ آستان قدس رضوی (۲ج). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ـ عطارد.
ـ غفّاری کاشانی، قاضی احمد بن محمّد (۱۴۰۴ق). تاریخ نگارستان. به‌تصحیح و مقدّمه و تذییل مرتضی مدرّس گیلانی. تهران: کتابفروشی حافظ.
ـ فخری هروی (۱۳۹۸). لطایف‌نامه؛ ترجمهٔ مجالس النفائس امیرعلی‌شیر نوائی. تصحیح و تحقیق هادی بیدکی. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار، با همکاری انتشارات سخن.
ـ فصیح خوافی (۱۳۸۶). مجمل فصیحی (۳ج). مقدّمه، تصحیح و تحقیق سیّد محسن ناجی نصرآبادی. تهران: اساطیر.
ـ قاضی احمد قمی (۱۳۵۹). گلستان هنر (چاپ دوم). به‌تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری. تهران: کتابخانهٔ منوچهری.
ـ کاتبی ترشیزی (۱۳۹۷). دیوان. تحقیق علی حیدری یساولی. سلسلهٔ «میراث ادیبان شیعه». زیر نظر علی فاضلی. دفتر دوم. قم: انتشارات روز دهم، با همکاری مؤسّسهٔ فرهنگی و هنری مکتب قرآن.
ـ کاوسی، ولی‌الله (۱۳۸۹). تیغ و تنبور؛ هنر دورهٔ تیموریان به‌روایت متون. تهران: مؤسّسهٔ تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
ـ لطف‌الله نیشابوری (۱۳۹۰). دیوان (چاپ عکسی از روی دستنویس شمارهٔ ۲۳۲۱ کتابخانهٔ ملّی). به‌کوشش رسول جعفریان. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۲). کتاب‌آرایی در تمدّن اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- میرخوند، محمّد بن خاوندشاه بلخی (۱۳۷۳). روضة الصفا (۶ج در ۲مجلّد). تهذیب و تلخیص عبّاس زریاب. تهران: علمی.
- نوشاهی، عارف (۱۳۸۱). مقالات عارف در زمینهٔ ادبیات فارسی و نسخه‌شناسی (سی و سه گفتار). تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۱۸۹-۲۰۰

# «عذرا» از دیدگاه زبان‌شناسی تاریخی

رضوان مسّاح*

## چکیده

واژهٔ عذراء برای هر مسلمان و مسیحی عرب‌زبان، نخست حضرت مریم(س) را به خاطر می‌آورد که همیشه از او با احترام و تقدّسی خاص یاد می‌شود. ملقب‌شدن آن حضرت به «عذرا» خود حکایتی دراز دارد که نشان می‌دهد این واژه چه راهی پیموده تا به ما رسیده است. امّا آن حضرت چرا به این صفت ملقب شدند؟ آیا این واژه از ابتدا به معنای «دوشیزه و باکره» به کار رفته است؟

این مقاله می‌کوشد تا سیر تحوّل معنایی این واژه را، از لحاظ تاریخی بررسی، و معانی گوناگون آن را در گذار از متون اصلی آشکار کند.

**کلیدواژه‌ها:** عذراء، دوشیزه، بتول، زبان اکدی، زبان عبری، زبان سریانی، زبان عربی

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲

* معاون بخش ادبیات عربِ مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی/ rmassah2@gmail.com

**مقدمه**

در فرهنگ‌های عربی، ذیل ریشهٔ «عذر» سه معنای متفاوت آمده است که در دایرهٔ معنایی واحدی قرار نمی‌گیرند؛ اگرچه این سه مفهوم ـ به ظاهر ـ ریشهٔ لغوی مشترکی دارند، امّا خاستگاه آنها فرسنگ‌ها از هم جداست.

«عَذَرَ» فعلی است بسیار رایج که از دیرباز تا به امروز، با مشتقات بسیار در زبان عربی کاربرد فراوان داشته است. نخستین معنای آن که در فرهنگ‌های عربی ذیل «عَذَرَ» آمده چنین است: «بخشید، معاف کرد». صورت اسمی / مصدری آن «عُذْر» «اِعْتِذار» یا «مَعْذِرَة» به معنی «بهانه، دست‌آویز، پوزش‌خواهی یا مدافعه» است (برای نمونه، نک. فرهنگ‌های کهنی چون: ابن‌منظور، بی‌تا؛ رازی، ۱۴۱۵؛ زبیدی،۱۳۹۷؛ و فرهنگ‌های جدیدی مانند: معلوف، ۱۳۶۵؛ الیاس، ۱۳۰۴؛ Wher, 1977؛ آذرنوش، ۱۳۹۱، و Lane, 1962: ذیل ریشهٔ «عذر»).

معنای دوم ذیل واژهٔ «عُذْری» آمده که شخص را به قبیلهٔ بنی‌عُذْره منسوب می‌کند. این قبیله در حجاز می‌زیستند. گویند شهرت بنی‌عُذْره از صداقت و خلوص ایشان در عشق برخاسته بود که چون عاشق شوند، از عشق بمیرند. لفظ «عُذْری» هنوز هم بر هر عشقی که سرشار از صداقت و پاکی باشد، اطلاق می‌شود. به همین سبب، بسیاری از شاعران این مکتب، بی‌آنکه نسبتی با قبیلهٔ بنی‌عذره داشته باشند، «عُذْری» خوانده شده‌اند. بعدها، این مفهوم در میان فلاسفه و عرفای مسلمان نیز گسترش یافت. «عُذْری» به معنای پاک، بی‌آلایش یا پاکدامنی نیز آمده و «عِذار» به معنی شرم، آزرم، کم‌رویی از همین واژه برآمده و «الهَوَی العُذْریّ» یا «الحُبّ العُذْریّ» اصطلاحی است که دلالت بر عشق افلاطونی یا دست‌نیافتنی دارد (نک. همان فرهنگ‌ها؛ نیز عبدالجلیل، ۱۳۶۳: ۷۹-۸۲؛ ‘Udhrī :El[2]).

امّا معنای سوم، ذیل کلمهٔ «عَذْراویة» آمده که معنای آن عبارت است از بکارت و دوشیزگی. شکل وصفی آن «عَذْراء» (جمع آن: عَذَاری) به معنی دوشیزه و باکره، و صورت اسمی آن «عُذْرة» به معنی دوشیزگی و بکارت است. «مریم عذراء» نیز به معنی «مریم دوشیزه و باکره» است که منظور حضرت مریم(س) است.

اکنون واژهٔ «عذرا» (= دوشیزه و باکره) را در زبان‌های سامی، پیش از زبان عربی، جستجو، و معانی آن را بررسی می‌کنیم.[1]

## الف) زبان اکدی

کلمهٔ «عذر» را در زبان اکدی به شکل azāru یا aṣāru می‌یابیم که فقط به دو معنا آمده است: نخست «کمک‌کردن» و دیگری «بخشیدن و عفو کردن» (نک. ذیل همین کلمه *CAD*, 1964:). نکتهٔ مهم آن است که این دو معنا را نمی‌توان در حوزهٔ معنایی واحدی قرار داد. نکتهٔ دیگر آنکه این واژه پس از راه‌یافتن به زبان عبری، فقط در معنی نخست آن یعنی «کمک‌کردن» کاربرد یافته؛ حال آنکه در زبان عربی، به معنی دوم آن یعنی «بخشیدن و عفو کردن» به کار رفته و شاید بتوان گفت اگر در زبان عربی به معنای «کمک‌کردن» هم بوده، بسیار کم کاربرد داشته و خیلی زود به فراموشی سپرده شده است (نک. دنبالهٔ مقاله).

## ب) زبان عبری

### ۱. در لغت‌نامه‌ها

در همهٔ فرهنگ‌های زبان عبری، ذیل עָזַר (ʿāzăr) می‌توان این معانی را یافت: «کمک‌کرد، یاری‌کرد»؛ و حالت وصفی آن עוֹזֵר (ʿōzēr = عُزِر) به معنی «یاری‌کننده و سودمند» آمده است. واژه‌های עֶזְרָה (ʿĕzrā) و עֶזְרָתָה (ʿĕzrātā) و עֶזְרָת (ʿĕzrāt) شکل‌های اسمی کلمه هستند و «یاری‌کننده و سودمند» معنا می‌دهند (نک. ذیل همین ریشه: Dov Ben Abba, 1978; Gesenius, 1906; Feyerbend, nd). با گذشت زمان، دایرهٔ معنایی این واژه در همین محدوده وسعت یافت. این گسترش معنایی در قاموس عبری ـ عربی للغة العبریة المعاصرة به‌خوبی نمایان است: معانی‌ای که ذیل עָזַר (ʿāzăr) آمده عبارتند از: «ساعَدَ، اَعانَ، اَنْجَدَ، اَسْعَفَ، اَغاثَ، نَصَرَ، عَضَدَ، اَخَذَ بِیَدٍ، خَلَّصَ و اَنقَذَ». همچنین ذیل עֵזֶר (ʿēzĕr) آمده: «عَون، مَعُونَة، مُساعَدَة، نَجْدَة، نُصْرَة، مُعاوِن، مُساعِد و مؤیِّد»؛ نیز این عبارت افزوده شده است: בְּעֶזְרַה הַשֵּׁם (bʿĕzrā hāšēm) = «بِعونِ الله، بِاِذنِ الله»= «به

---

1. مقالهٔ پیش رو، مکمّل مقالهٔ "Historical Semantics of the Word ʿaḏrā" است که پیش از این در مجلهٔ *Arabica* (Vol. 61, Nov 2014. pp760 – 768) چاپ شده است.

یاری خداوند، به خواست خداوند» (نیز نک. حییم، ۱۳۴۴: ذیل همین ریشه). افزون بر شکل‌های بالا، کلمه עָזַר (= ʿāzăr) در شکل‌های فعلی، اسمی و وصفی دیگری نیز صرف شده و کاربرد دارد و چنان‌که ملاحظه می‌شود حوزهٔ معنایی همهٔ آنها به نوعی «کمک‌کردن» و «یاری‌رساندن» است. گزنیوس اگرچه ذیل این واژهٔ عبری، معادل عربی آن را «عذر» دانسته، امّا دیگر هیچ نگفته است که دایرهٔ معنایی این واژه در زبان عبری با زبان عربی کاملاً متفاوت است و دیگر در یک حوزهٔ معنایی نیستند.

چنان‌که ملاحظه شد، هیچ‌یک از معانی و اشتقاق‌های موجودِ این کلمه در زبان عبری بر «دوشیزگی و بکارت» یا «بخشش و عفو» که در زبان عربی آمده، دلالت ندارند.

**۲. در عهد عتیق**

در ترجمهٔ فارسی عهد عتیق (سفر آفرینش، فصل ۱: آیهٔ ۱۸) آمده است: «ادونای خداوند گفت: تنها بودن آدم خوب نیست، کمکی در مقابلش درست کنم». در این عبارت، واژهٔ عبری עֵזֶר (ēʿzĕr) آمده که به «کمکی» معنا شده است (نیز نک. قاموس عبری ـ عربی للغة العبریة المعاصرة، بی‌تا: ذیل همین واژه که آن را «کِنایَةٌ عَنِ الزَّوجَة» دانسته است).

واژهٔ عبری אֱלִיעֶזֶר (ʿlīʿĕzĕr) نیز از دیگر اشتقاق‌های اسمی این کلمه است. این نام، که به صورت‌های گوناگونی چون العاذار، الیعازر، ایلعاذر و الیعزر به زبان فارسی برگردان شده است. این نام از سه بخش אֵל (ʿel) به معنی «خداوند»؛ י به معنی «من»؛ و עֶזֶר (ʿĕzĕr) به معنی «یاور» ترکیب شده است. الیعزر یکی از پسران موسیٰ(ع) از همسرش صفوره بود و در متن اصلی عهد عتیق، در وجه تسمیهٔ او آمده: וְשֵׁם הָאֶחָד אֱלִיעֶזֶר כִּי־אֱלֹהֵי אָבִי בְּעֶזְרִי וַיַּצִּלֵנִי מֵחֶרֶב פַּרְעֹה، که ترجمهٔ آن چنین است: «و نام آن یکی العیزر بود چونکه گفت خداوند، پدرم، یار من بود و از شمشیر یرعوه (= فرعون) خلاصم کرد» (خروج، فصل ۱۸: آیهٔ ۴).

دیگر نام‌هایی که از این کلمه مشتق شده‌اند، عبارتند از: العازار (אֱלֶעָזָר= ʾelʿzār): به معنی «خداوند یاور (من)»؛ ایعزر یا یعزر (אִיעֶזֶר= ʿīʾĕzĕr): نام خاص ـ که گاه به صورت ابی‌عزر نیز آمده ـ، او بنیانگذار خاندان ایعزریان بود (نک. اعداد، فصل ۲۶: آیهٔ ۳۰)؛

عزریا: نام ۲۰ شخص در تورات؛ و عزریاهو: نام سه تن است که معنای همگی آنها «خداوند یاور من» است و یا، از همه مهم‌تر، عزرا (עֶזְרָא) است که دو نفر به این نام خوانده شده‌اند و در «دائرةالمعارف قرآن»[1] (ذیل Ezra) مدخلی به آن اختصاص داده شده است (نیز نک. عهد عتیق، ۱۹۴۵: نحمیا، باب ۱۲؛ عزرا، باب‌های ۷، ۸، ۱۰).

از این میان، «عزراییل» (شکل‌های نوشتاری آن با حروف عربی: عزرایل، عزرائیل) نام آشناتری است. این نام از آنجا که اسم یکی از فرشتگان مقرّب الهی است، در فرهنگ اسلامی راه پیدا کرده و در زبان فارسی او را با این نام‌ها و صفت‌ها خوانده‌اند: فرشتهٔ مرگ، فرشتهٔ جان‌ستان، جان‌گیر؛ و در زبان عربی: قابِضُ‌الاَرْواح، مَلِکُ‌المَوت و گاه به‌طور مجازی «نیست‌کننده» و «نابودکننده» نیز خوانده شده است که همهٔ این معانی بر کارکرد او دلالت دارند، امّا در زبان عبری کار این فرشته «یاری و کمک به خداوند» است.

از همین ریشه، اسامی دیگری نیز موجود است؛ مانند عازر، عَزّور، عَزِرَه، عُزَیْر، عَزْریقام، عَزْراییلم، عَزْرِیاییلم و عَزْرِیایل. چنان‌که ملاحظه می‌شود بخش اول همهٔ این نام‌ها از ریشهٔ עזר (zr‘= کمک‌کردن) تشکیل شده و برخی از آنها نیز با پسوند אֵל (el‘) به معنی «خداوند» ترکیب شده‌اند. این اسامی از دیرباز تا کنون در میان یهودیان کاربرد داشته است.

### ج) در زبان سریانی

ما کلمهٔ עֲזַר (āzăr‘) عبری را با تبدیل «ز» به «د» ذیل ریشهٔ ܕܪܟ (dr‘) در فرهنگ‌های سریانی یافتیم. روزنتال (49 :1967) و جنینگ (ص159) آن را ذیل ܕܪܟ (dr‘) آورده و چنین معنا کرده‌اند: «کمک کرد؛ منفعت، سود و فایده[2]»؛ بروکلمن (178 :1905) ذیل همین ریشه، معنای فعلی «مفیدبودن» را نیز افزوده است (نیز نک. Bar-Bahlul, 1408/1). این کلمه به صورت ܐܘܕܪܢܐ (üdrânâ‘)، عبارتی است که در پایان مراسم عشای ربانی گفته می‌شود و به معنی «به ما کمک کن» است و تا به امروز نیز کاربرد دارد (نک. Maclean, nd 236; Jenning, 1929: 159)؛ امّا در فرهنگ سریانی کستاز (245 :1986) می‌بینیم که

1. *Encyclopaedia of the Qur'n*
2. gave help, advantage

۱۲ مشتق ذیل ریشهٔ ܕܪܥ (dr‘) آمده که همه در حوزهٔ معناییِ «کمک‌کردن» یا «مفیدبودن» است و از جمله می‌توان به ܥܕܪܢܐ (üdrânâ‘) و ܥܕܪܐ (üdrâ‘) اشاره کرد. اسمیت نیز شکل فعلی آن را به‌صورت ܕܪܥ / ܢܥܕܪ (dar /ne‘dor‘) آورده (نک. ذیل همین ریشه :Smith, 1976؛ نیز نک. Thackstone, 1999: 213) و مشتقات بسیاری را برشمرده که در این میان واژهٔ ܥܕܪܐ (üdorâ‘) به معنی «یاری‌کننده، یاور» اهمیت ویژه‌ای دارد (نیز نک. Brockelmann, 1905: 178).

### د) در زبان عربی

#### ۱. متون کهن

ملاحظه شد که عذر/ عزر/ عدر در زبان‌های اکّدی، عبری و سریانی همه بر «کمک‌کردن» دلالت دارند، حال آنکه چنین مفهومی ذیل ریشهٔ «عذر» عربی دیده نمی‌شود. آنچه در زبان عربی سابقه دارد، کلمهٔ «عذیرکَ» است که در بیتی منسوب به امام علی(ع) دربارهٔ ابن‌ملجم مرادی آمده است:

أُریدُ حبائه وَ یُریدُ قَتْلی  عَذیرُکَ مِنْ خَلیلِکَ مِنْ مُراد

اگرچه اختلافات اندکی در ضبط برخی کلمات این بیت آمده، ولی در همهٔ روایات کهن، کلمه «عذیرک» آمده است (نک. ابن‌ابی‌الدنیا، ۱۴۲۲: ۴۴، ۸۰؛ مقاتل،۱۴۲۳: ۴۵/۱؛ ابوحنیفهٔ دینوری، بی‌تا: ۲۳۷/۱). ادوارد لین در بحث مفصلی، به استناد تاج العروس زبیدی و المصباح فیومی، «عذیر» را در این عبارت به معنای «کمک‌کننده» یا «کمک در مقابل دشمن» دانسته است (Lane, 1986: vol. 5؛ نک. زبیدی،۱۳۹۷؛ فیومی، ۱۹۸۷: ذیل «عذر»)، امّا با توجه به فضای کلی روایت و دقت در معنای شعر، این استنباط خالی از اشکال نیست (نیز «عذیرک من محارب/ مقاتل»، «عذیرک من فؤاد منک...»، قس. ابن‌کثیر، بی‌تا: ۳۵۶/۶؛ شرّاب، بی‌تا: ۳۳۸/۱-۳۳۹، ۴۹۰-۴۹۱، ۵۰۰؛ نجم‌الدین غزی، ۱۴۳۲: ۳۴۳/۱۲).

#### ۲. در قرآن کریم

واژهٔ «عذرا» در هیچ‌یک از آیات قرآن کریم نیامده، امّا فعل «عَزّرَ» سه بار به کار رفته (نک.

مائده: ۱۲؛ اعراف: ۱۵۷؛ فتح: ۹) و در هر سه جا به معنی «کمک کرد» و «یاری کرد» آمده است. جفری نیز آن را در ذیل واژه‌های دخیل در قرآن قرار داده است. وی بر این باور است که این واژه در زبان‌های فنیقی، آرامی، عبری، و سریانی به معنی «کمک‌کردن» کاربرد داشته، امّا در مفهوم «فنی و خاص، به معنی کمک‌کردن در کارهای دینی» است (Jeffery, 1938: 213-214؛ برای اطلاع بیشتر از کاربرد این واژه در زبان آرامی در قیاس با زبان کنعانی نک. Lidzbraski, 1962: 1/338).

**نتیجه**

چنان‌که ملاحظه شد در هیچ‌یک از زبان‌های اکدی، عبری، سریانی و عربی کهن و قرآن، کلمهٔ «عذراء» به معنی دوشیزه و باکره نیامده است و با توجه به شواهدی که آورده شد، می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه در قاموس‌های عربی «عذراء» به معنی دوشیزه است، امّا شاید بتوان گفت که این معنا، ثانوی است و بعدها افزوده شده است، زیرا ما در پژوهش‌های خود نشان دادیم که این کلمه در معنای دیگری به کار رفته، امّا در دنبالهٔ مقاله نشان خواهیم داد که این کلمه با کلمهٔ دیگری درآمیخته شده و با نوعی جابه‌جایی معنایی، «عذراء» به معنی «دوشیزه» به کار رفته است.

آنچه می‌دانیم این است که انتساب صفت عذراء به حضرت مریم(س) تنها به آن دلیل بوده که مادر آن حضرت، پیش از تولد فرزندش، نذر کرده بود تا او را پس از تولد به کنیسه بسپارد تا او دیگر کاهنان کنیسه را در امور مذهبی و دینی یاری رساند. به عبارت دیگر، آن بانو به کنیسه فرستاده شد تا در انجام کارهای کنیسه و بالاخص امور مذهبی **کمک کند**. در کتاب السنکسار، یکی از متون مسیحیان قبطی، چنین آمده: «تذکار تقدیم القدیسة العذراء مریم الی الهیکل باورشلیم: فی مثل هذا الیوم تذکار دخول السیدة البتول الوالدة الالٰه القدیسة مریم الی الهیکل، و هی ابنة ثلاث سنین لانها کانت نذراً للّه ...؛ و لمّا زرقت بها ربتها ثلاث سنوات ثم مضت بها الی الهیکل مع العَذَری حیث اقامت اثنتی‌عشرة سنة» (نک. ماه کیهک: تذکارات ایام الشهر ۳).

این جمله بسیار قابل تأمل است که اشاره می‌کند آن حضرت، زمانی که به سه سالگی رسید، به سبب آنکه نذر خداوند بود، به هیکل نزد «عَذَری» دیگر فرستاده شد. «عذری»چنین معنا می‌دهد که آنجا دختران دیگری نیز به خدمت در کنیسه مشغول بوده‌اند و از آنجا که آن حضرت سه سال بیشتر نداشت، تأکید بر دوشیزگی او در سه سالگی یا دیگر دختران آنجا، کاملاً غیرمعمول به نظر می‌رسد. افزون‌براین، یکی از صفات آن حضرت «عذراء العذاری» است (نک. دلیل المؤمن، ۱۹۵۷: ۲۹۹) که خود قابل تأمل است.

در اینجا، به اختصار، به آمیختگی و جابه‌جایی معنایی دو کلمهٔ «بتول» و «عذراء» اشاره می‌کنیم.

در زبان عبری کلمهٔ בְּתוּלָה (btûlā = بتولا) به معنی باکره و دوشیزه است (برای نمونه نک. سفر لاویان، فصل ۲۱; آیات ۳ و ۱۳؛ تثنیه، فصل ۲۲: آیات ۱۴، ۱۵، ۱۷ و ۱۹). همین کلمه در زبان سریانی ܒܬܘܠܐ (btûlâ = بتولا) و ܒܬܘܠܬܐ (btültâ = بتولتا) و پس از آن در زبان عربی، با حفظ‌کردن شکل و معنای خود، به‌صورت «بَتُول» به معنی باکره و «بَتولیّ» به معنی دوشیزه‌ای و باکره‌ای آمده است و همهٔ فرهنگ‌های مربوط به هر یک از این زبان‌ها، به این معنا اشاره کرده‌اند (قس. ابن‌عربی، بی‌تا: ۴/ ۱۸۷۹؛ ابن‌قتیبه، بی‌تا: ۵۸؛ سایس، بی‌تا: ۸۶۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۴/۲۰ که همگی بتول را به معنی «المقطوعة من الرجال» یا «عن الازواج» یا «للعبادة» یا «الی اللّه» معنا کرده‌اند).

«بتول» به عنوان یکی دیگر از صفات حضرت مریم(س) در متون سریانی و عربی مسیحی و اسلامی تکرار شده: در زبان سریانی ܒܬܘܠܐ ܥܠܡܝܢ (btûlâ ʿâlmīn= بتولا عالمین) و ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ (btültâ Maryam = بتولتا مریم) در موارد متعدد به کار رفته است (برای نمونه، نک. نماز به زبان آشوری، ۱۹۷۳: 24، 201؛ کتاب القداس، ۱۹۹۲: ۵۰).

در متون عربی نیز نام آن بانو، گاه با «البتول» یا «العذراء» همراه شده، امّا در بیشتر موارد، العذراء با البتول به دنبال هم آمده است. عبارت «مریم العذراء البتول» بارها به کار رفته است (برای نمونه، نک. مقاتل، ۱۴۲۳: ۲۸۰/۱؛ سمرقندی، بی‌تا: ۵۱۰/۳؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۱۰۶؛

قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۴/۲۰؛ ابن‌قیم جوزی، ۱۴۱۰: ۵۵۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۱۳۷/۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۰۳/۲).

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که به سبب هم‌جواری دو صفت مشهور آن حضرت، یعنی «عذراء» و «بتول» در متون عربی، به مرور زمان، معنای کلمهٔ «بتول» به «عذراء» منتقل، و سپس معنی اصلی «عذراء» به کلی فراموش شده است.

این نکته نیز قابل توجه است که در متون ادعیهٔ مسیحی، که به دو زبان سریانی و عربی موجود است، در مواردی که آن حضرت در متن عربی به «عذراء» ملقب شده، در متن سریانی تنها نام آن حضرت یعنی «مریم» بدون صفت مذکور آمده است (نک. کتاب القداس، ۱۹۹۲: ۳۷، ۸۵، ۹۹، ۱۰۱)؛ و اگر در متن سریانی «بتول» آمده، در متن عربی به «بتول» یا «بکر» ترجمه شده است (برای نمونه نک. همان: ۵۰).

در پایان گفتنی است که در زبان انگلیسی، افزون بر واژهٔ virgin به معنی دوشیزه و باکره، کلمهٔ maid هم به معنای مترادف آن آمده است؛ با این تفاوت که این کلمه هم به معنای دختر و دوشیزه است و هم به معنی خادم و خدمتکار. واژهٔ maidservant به معنی کلفت، خدمتکار و خادمه آمده که خود نشان از درآمیخته‌شدن دو مفهوم دوشیزه و خادمه در زبان لاتین دارد (در این باره، برای نمونه، نک. ذیل maid: *Oxford Dictionary*, 1926; *Webster`s...*, 1994; *Chambers Concise Dictionary*, 2004).

## منابع


ـ آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۱خ). فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی. تهران: نشر نی.

ـ ابن‌ابی‌الدنیا، عبداللّه بن محمد (۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م). مقتل امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب. به کوشش ابراهیم صالح. دمشق: دار البشائر.

ـ ابن‌عربی، محمد (بی‌تا). احکام القرآن. بی‌جا.

ـ ابن‌قتیبهٔ دینوری (بی‌تا). ادب الکاتب. بیروت: دار صادر.

ـ ابن‌قیم جوزی، محمد (۱۴۱۰ق). تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار مکتبة الهلال.

ـ ابن‌کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۸م). تفسیر القرآن العظیم. به کوشش محمدحسین شمس‌الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ـ ـــــــــــ (بی‌تا). به کوشش محمد حسین شمس‌الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ـ ابوحنیفهٔ دینوری، احمد (بی‌تا). اخبارالطوال. به کوشش عبدالمنعم عامر. قاهره: دار احیاء الکتب العربی.

ـ ابن‌منظور، محمد (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ـ الیاس، انطوان الیاس (۱۳۰۳ق/ ۱۹۵۴م). القاموس العصری عربی ـ انکلیزی. قاهره: دار الیاس العصریة.

ـ حییم، سلیمان (۱۳۴۴خ). فرهنگ عبری ـ فارسی. تهران (افست).

ـ دلیل المؤمن (الرابطة الکهنوتیه) (۱۹۵۷م). بیروت: دار المشرق.

ـ رازی، محمد بن عبدالقادر (۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م). مختار الصحاح. به کوشش محمود خاطر. بیروت: مکتبة لبنان.

ـ زبیدی، محمد مرتضی (۱۳۹۷ق/ ۱۹۷۷م). تاج العروس. بیروت: دار الهدیة.

ـ سایس، محمدعلی (بی‌تا). تفسیر آیات الاحکام. بی‌جا.

ـ سمرقندی، نصر بن محمد (بی‌تا). بحر العلوم. بی‌جا.

ـ السنکسار الجامع لاخبار الانبیاء و الرسل و الشهداء و القدیسین ... (بی‌تا). به کوشش بطرس اسقف ملیج و میخاییل اسقف اتریب. (نک. اینترنت: مکتبة الکتب القبطیه).

ـ سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی.

ـ شرّاب، محمد بن محمد (بی‌تا). شرح الشواهد الشعریة فی امّات الکتب النحویه. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ـ عبدالجلیل، ج. م. (۱۳۶۳خ). تاریخ ادبیات عرب. ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش. تهران: امیرکبیر.

ـ عهد عتیق: کتاب مقدس (۱۹۵۴م). لندن.

ـ فیومی، احمد بن محمد (۱۹۸۷م). المصباح المنیر. بیروت: مکتبة لبنان.

ـ قاموس عبری ـ عربی للغة العبریة المعاصرة (بی‌تا). بی‌جا.

ـ قرآن کریم.
ـ قرطبی، محمد (۱۳۶۴خ). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصرخسرو.
ـ کتاب القداس (بحسب طقس الکنیسة الانطاکیة السریانیة المارونیة) (۱۹۹۲م). لبنان: المطبعة الکاتولیکیة.
ـ معلوف، لویس (۱۳۶۵خ). المنجد. تهران: چاپخانهٔ معراج.
ـ مقاتل بن سلیمان بلخی (۱۴۲۳ق). تفسیر. به کوشش عبداللّه محمود شحاته. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
ـ نجم‌الدین غزی، محمد (۱۴۳۲ق/ ۲۰۱۱م).حسن التنبه لما ورد فی التشبه. سوریا: دار النوادر.
ـ نماز به زبان آشوری (۱۹۷۳م). تهران. (نام کتاب و محتوای آن به زبان سریانی است؛ نام کتاب چنین است: ܩܘܕܫܐ ܕܥܕܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܘܪܝܐ).
ـ واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق). اسباب نزول القرآن. به کوشش کمال بسیونی زغلول. بیروت: دار الکتب العلمیة.

- Bar–Bahlul, Hassano (1970). *Lexicon Syrianacum*, Amesterdam.
- Brockelmann, Carolo (1905) *Syrische Grammatik*, Berlin.
- *CAD*: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (1964). Chicago.
- *Chmbers Concise Dictionary* (2004) Edinburg.
- Costaz, Louis (1986). *Dictionnaire Syriaque – Francais*, Beyrouth.
- Dov Ben Abba (1978). *The Signet Hebrew/ English, English / Hebrew Dictionary*, New York.
- *EI*[2].
- *Encyclopaedia of the Qur'n* (2002). General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Brill.
- Feyerbend, Karl (Langenscheidt Publishers). *Langenscheidt Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*, Germant, nd.
- Jeffery, Arthur (1938). *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda.
- Jenning, Wiliam (1926). *Lexicon to the Syriac new Testament*, Oxford.
- Gesenius, W. (1906). *Hebrew and English Lexicon*, trs: Edward Robinson, NewYork.
- Lane, Edward Wiliam (1980). *Arabic – English Lexicone*, Beirut.
- Lidzbraski, Mark (1962). *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst Ausgewahlten Inschriften*, Hildesheim.
- Maclean, A.J. (Clarendon). *A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac*, London, nd.

- *Oxford Dictionary of Idiomatic English* (1991). Oxford University Press.
- Rosental, Frantz (1967). *An Aramaic Handbook*, Wiesbaden.
- Smith, J. Payne (1976). *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.
- Thackstone, W.M. (1999). *Introduction to Syriac*, Maryland.
- *Webster`s Collegiate Dictionary* (1994). United State of America.
- Wher, Hans (1977). *Arabisches Worterbuch*, Beirut / London.

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۲۰۱-۲۲۲

# نقدی بر تصحیح و تحقیق یک متن تاریخ‌نگارانه
# (روایت ولادیمیر ایوانف و سهیل زکّار از رسالهٔ «استتار الامام»)

علی بابائی‌سیاب*

## چکیده

مطالعات مرتبط با تاریخ اسماعیلیان به‌ویژه در زمینهٔ شناسایی، تصحیح، ترجمه و معرفی نسخِ خطی، از جمله فعالیت‌هایی است که نمونهٔ منحصربه‌فرد آن را می‌توان در آثار ولادیمیر ایوانف مشاهده نمود. ایوانف در مطالعات خود توانست فهرست جامعی از متون اصیل شاخه‌های مختلف اسماعیلیه را منتشر نموده و به تصحیح، ترجمه و تحقیق پیرامون برخی از آن‌ها نیز بپردازد. موضوع مورد بررسی در این نوشتار، نقد یکی از آثار تصحیح‌شده توسط این شرق‌شناس روسی در سال ۱۹۳۶م است که سهیل زَکّار نیز بعدها در سال ۲۰۰۷م بر اساس نسخه‌ای دیگر به روایت متن آن پرداخته است: رسالهٔ استتار الامام و تفرق الدعاة فی الجزائر لطلبه. این مقاله با اتکا بر سومین نسخهٔ خطی موجود از این رساله، به نقد و بررسی تحقیق و تصحیح ولادیمیر ایوانف و سهیل زکّار از متن این رسالهٔ اسماعیلی می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** استتار الامام، اسماعیلیه، نسخهٔ خطی، ولادیمیر ایوانف، سهیل زکّار

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) قزوین / babaeisiab@hum.ikiu.ac.ir

**۱. مقدمه**

بسیاری از نسخه‌های خطی مربوط به اسماعیلیان را امروزه از طریق مستشرقانی می‌شناسیم که با کشف و معرفی طیف وسیعی از این آثار در مناطق مختلف جهان اسلام به تصحیح، ترجمه و تحقیق پیرامون آن‌ها پرداخته‌اند. یکی از پرکارترین این محققان ولادیمیر الکسیویچ ایوانف است که حوزهٔ مطالعاتی وی متمرکز بر تحقیقات اسماعیلی است (نک. دفتری، ۱۳۶۲: ۶۶۵). این محقق روسی در طول حیات علمی خود و اقامت طولانی مدت در میان اسماعیلیان هندوستان موفق به کشف، شناسایی، تصحیح و انتشار بسیاری از نسخ خطی بکری شد که قرن‌ها در کتابخانه‌های سرّی پیروان این فرقه به دور از دسترس مورّخان و محققان نگهداری می‌شد. رسالهٔ کوتاه استتار الامام و تفرق الدعاة فی الجزائر لطلبه یکی از این نسخه‌های خطی است که ایوانف در سال ۱۹۳۶ میلادی اقدام به انتشار آن در مجلهٔ کلیة الآداب (1936: 93-107) مصر نمود و چند سال بعد در کتاب سنت اسماعیلی مرتبط با قیام فاطمیان به ارائهٔ ترجمه‌ای مفهومی از آن به زبان انگلیسی پرداخت. سهیل زکّار، مورّخ سوری نیز ذیل کتاب الجامع فی أخبار القرامطة فی الأحساء، الشام، العراق، الیمن در سال ۲۰۰۷م متن آن رساله را منتشر نمود.

مقالهٔ حاضر به نقدِ تصحیح و تحقیق این دو محقق از متن رسالهٔ استتار الامام با تکیه بر نسخهٔ خطی تازه‌ای از این رساله می‌پردازد. اهمیت این مقاله از آن جهت است که نشان می‌دهد تصحیح ایوانف، به‌عنوان اولین روایت موجود از متن رسالهٔ یاد شده، مملو از خطاهایی است که به دلیل عدم شناخت محقق از برخی جوانب تاریخ اسماعیلیان و عدم دسترسی به منابع اطلاعاتی دقیق به هنگام تصحیح، رخ داده است. این خطاها سبب گمراهی محققان تاریخ اسماعیلی در استناد به آثار مرجعی از این دست خواهد شد. هدف از نگارش این مقاله بررسی و نقد خطاهای علمی، تحقیقی و واژه‌شناسانهٔ ایوانف و سهیل زکّار در تصحیح این نسخهٔ خطی است. به سبب اهتمام جدی‌ترِ ایوانف به‌عنوان نخستین مصحح این اثر، تأکید بیشترِ این مقاله بر تصحیح ایوانف خواهد بود. این بررسی بر اساس مقابلهٔ تصحیح ایوانف و زکّار با نسخهٔ خطی موجود در آرشیو مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی لندن صورت گرفته است.

احمد بن ابراهیم (محمد) نیشابوری از داعیان دورهٔ فاطمی در زمان خلافت العزیز (حک ۳۴۴-۳۸۶ق) و الحاکم (حک ۳۸۶-۴۱۱ق) در پایان قرن چهارم و آغاز قرن پنجم قمری به‌عنوان داعی در موطن خود ـ نیشابور ـ فعالیت می‌کرد (نک. ایوانف، ۱۹۳۹: ۶؛ غالب، ۱۴۱۶: ۲۲). نام کامل کتاب وی استتار الامام عبدالله بن محمد و تفرق الدعاة فی الجزائر لطلبه و استقامته است (بروکلمان، بی‌تا: ۵۵/۳؛ سزگین، ۱۳۸۰: ۸۴۵/۱). این کتاب به‌وسیله اسماعیلیان مستعلوی هند ـ موسوم به بُهره ـ در مجموعه‌های سرّی مربوط به آنان حفظ شده و تا دوران اخیر کسی غیر از اسماعیلیان امکان دسترسی به آنها را نداشته است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۶). سه نسخهٔ خطی این کتاب شامل نسخهٔ قاهره، نسخهٔ آصفیه و نسخهٔ بمبئی موجود است (سزگین، ۱۳۸۰: ۸۴۵/۱). تصحیح ایوانف و زکّار به ترتیب بر مبنای نسخهٔ بمبئی و نسخهٔ قاهره صورت گرفته است. دو ترجمه نیز از رسالهٔ استتار الامام به زبان‌های غیرفارسی انجام شده است: ترجمهٔ انگلیسی این کتاب به‌کوشش ولادیمیر ایوانف در کتاب سنت اسماعیلیِ مرتبط با ظهور فاطمیان (Ivanow, 1942: 157-183) و پیشتر نیز ترجمهٔ گجراتی این کتاب در قرن ششم هجری با عنوان کشف الظلام فی ترجمة استتار الامام توسط غلام علی‌بن اسماعیل انجام شده که در سال ۱۳۳۴ق به صورت چاپ سنگی در بمبئی منتشر شده است (بروکلمان، بی‌تا: ۳۵۵/۳؛ سزگین، ۱۳۸۰: ۸۴۵/۱؛ رفاعی، ۱۳۷۱: ۲۳۸/۹؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۴۰/۱۸).

## ۲. نقد تحقیق رسالهٔ «استتار الامام»

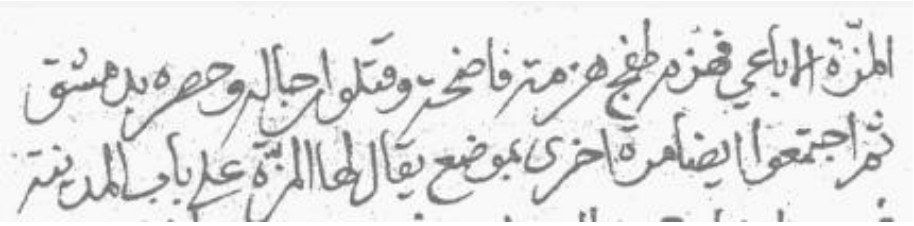
تا پیش از کشف و معرفی گسترده آثار اسماعیلی، تاریخ اسماعیلیان از منظر منابع سنّی و صلیبی روایت می‌شد؛ همین امر سبب ارائهٔ روایتی پر از تناقض دربارهٔ تاریخ و عقاید این فرقه شده است. تلاش‌های ایوانف و دیگران این نقیصه را به‌ویژه در بخش عقاید اسماعیلیان جبران نموده و ما امروزه با در دست داشتن طیف وسیعی از آثار اسماعیلی در کنار منابع غیراسماعیلی، درک روشن‌تری از عقاید این فرقه داریم. اما در بُعد تاریخی، همچنان تصویر روشنی از برخی ادوار حیات تاریخی اسماعیلیان نداریم، زیرا محققان این حوزه اساساً

اسماعیلیان را دارای سنت تاریخ‌نگاری نمی‌دانند، لذا در بازسازی بُعد تاریخی حیات این فرقه، همچنان به منابع غیراسماعیلی اکتفا می‌کنند. نتیجهٔ این تصور، اشتباهات فاحشی است که در نگارش تاریخ اسماعیلیان پیشاافریقیه رخ داده است. ایوانف در مقدمهٔ کتاب مذاکرات فی حرکة المهدی الفاطمی، رسالهٔ استتار الامام را اثری به شیوهٔ اسطوره و فاقد ارزش تاریخ‌نگارانه می‌داند (ایوانف، ۱۹۳۹: ۶). ریشهٔ این اظهار نظر او به دو مسئلهٔ اصلی برمی‌گردد:

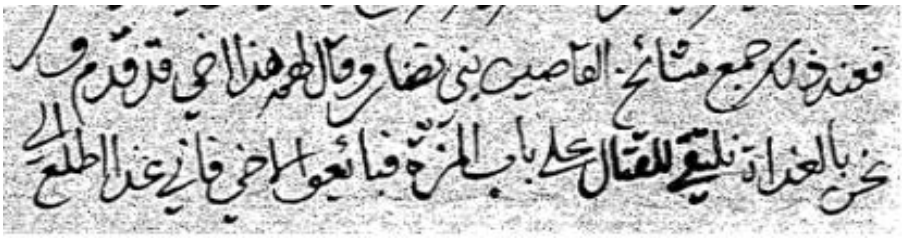
**نخست** این‌که داده‌های رسالهٔ استتار الامام تفاوت‌های آشکاری با گزارش منابع غیراسماعیلی دارد و ایوانف در این میان قائل به اصالت گزارش منابع غیراسماعیلی است و می‌نویسد علی‌رغم این‌که گزارش‌های رسالهٔ استتار الامام مؤید برخی روایات طبری است، اما به‌طور کلی فاقد ارزش تاریخ‌نگارانه است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۶). این در حالی است که گزارش‌هایی که در رسالهٔ استتار الامام به‌ویژه راجع به معادلات درون‌سازمانی دعوت اسماعیلی وجود دارد، با توجه به ماهیّت سرّی دعوت و عدم آگاهی مورخان غیراسماعیلیِ آن دوره از تشکیلات و رخدادهای درونی اسماعیلیان، به واقعیت نزدیک‌تر است؛ زیرا تنها یک داعی رده بالای اسماعیلی مانند نیشابوری می‌توانسته است نام و القاب سران دعوت و علل اختلافات داخلی فرقه را به درستی فهم و ثبت کند نه مثلاً محمد بن جریر طبری که با وجود معاصر بودن با رویدادهای تاریخی آن دوره از تاریخ اسماعیلیه، طبیعتاً امکان چنین دسترسی به اخبار و اطلاعات درون‌سازمانی دعوت اسماعیلی نداشته و لذا گزارش‌های خود را بر اساس شایعات و درک عمومی مردم، یا در بهترین حالت، بر اساس اخبار حکومتی ثبت کرده است. این مطلب زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم تقریباً تمامی افراد مرتبط با دعوت اسماعیلی علاوه بر نام اصلی خود، با نام و القاب و حتی انساب جعلی در بین مردم مشهور بودند تا بدین‌وسیله از گزند شناسایی و تعقیب حکومت در امان باشند، و ما امروزه به دلیل اصالت دادن به گزارش‌های منابع غیراسماعیلی در شناخت تاریخی این فرقه، در واقع شخصیّت‌های مهم اسماعیلی را در دوران پیشاافریقیه با نام و القاب جعلی آن‌ها می‌شناسیم.بنابراین، در نگاه اول با مطالعهٔ آثاری چون استتار الامام، با نام و القابی

مواجه می‌شویم که غریب به نظر می‌رسد. حال آنکه با تطبیقِ دقیق این اسامی و شخصیت‌ها با گزارش منابع غیراسماعیلی، به افعال مشترکی از آنها برمی‌خوریم که حاکی از یکی بودن آن شخصیّت‌هاست (بابائی‌سیاب، ۱۳۹۹: ۳۰ به بعد).

دیگر این‌که ایوانف علاوه بر نام افراد، هنگام مواجهه با نام مکان‌های جغرافیایی نیز به دنبال یافتن مؤیدِ آن در تاریخ طبری است و از دیگر منابع پراهمیّت آن دوره غفلت می‌کند (بابائی‌سیاب، ۱۳۹۹: ۲۸ به بعد). از طرف دیگر، این محقق روسی در مقابله‌سازی محتوایِ تاریخی این نسخ خطی با تاریخِ طبری، به‌صورت پیش‌فرض به گزارش‌های تاریخ طبری اصالت داده است؛ مانند نام روستای «المزه» (AI-MAZZA) که آن را به دو صورت «المزه» و «المره» (AI-MARRA) آورده (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۸-۹۹) و هر دو شکل را صحیح دانسته است. او از مکان امروزی این منطقه اظهار بی‌اطلاعی کرده و می‌نویسد که چیزی در تأیید آن در تاریخ طبری نیافته است (Ivanow, 1942: 166)؛ در حالی که «المزه» نام یکی از محلات امروزی در جنوب غربی شهر دمشق است. در منابع جغرافیایی کهن، به‌ویژه کتاب معجم البلدان یاقوت حموی نیز در توضیح «المزه» آمده که این شهر در نیم‌فرسخی جنوب غربی دمشق واقع شده است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۲۱۷/۲). بر همین اساس، **باب المزّه** که در متن رسالهٔ استتار الامام نیز به آن اشاره شده (نک. تصویر ش۱) نام یکی از دروازه‌های شهر دمشق در بخش جنوب غربی آن بوده است که رو به روستای «المزّه» یا «المزة الاباعی» باز می‌شده است (نک. تصویر ش۲)، لیکن ایوانف در دههٔ چهل قرن بیستم با صراحت اعلام می‌کند که چنین مکانی وجود ندارد.

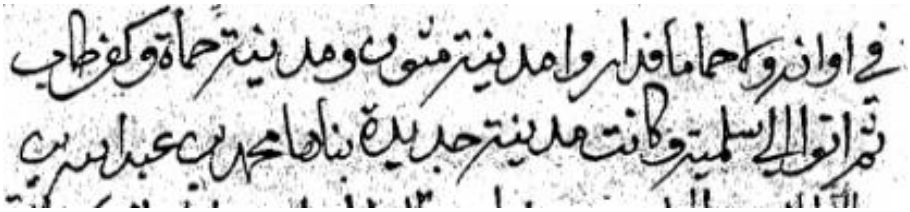


(تصویر ش ۱)



(تصویر ش۲)

نمونهٔ دیگر از داده‌های جغرافیایی ولادیمیر ایوانف اشاره به شهری موسوم به «شبون» است که در تصحیح سهیل زکّار به‌صورت «شیزر» آمده است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۴؛ زکّار، ۲۰۰۷: ۲۷۲). ایوانف نوشته است: «شبون (یا شایّون) و کفرطاب به احتمال زیاد نام روستاهای محلی بوده که امروزه دیگر وجود ندارند و طبری نیز به آنها اشاره‌ای نکرده است» (Ivanow, 1942: 160). این که در منابع متقدم اشاره‌ای به نام «شبون» نشده است، نشان دهندهٔ نقص اطلاعات ایوانف در تصحیح نام این شهر است. نام «شیزر» نیز که سهیل زکّار از آن یاد می‌کند به‌عنوان یکی از شهرهای مهم اسلامی در ثغور شام آمده است که براساس منابع جغرافیایی، از معرة النعمان تا آنجا دوازده مایل فاصله بوده است (ابوالفداء، بی‌تا: ۳۰۲). در نسخهٔ خطی مورد بررسی ما نیز نام این شهر به صورت «مثون» آمده است (نک. تصویر ش۳) که ظاهراً امروزه اثری از آن بر جای نمانده و تنها خرابه‌های قلعه‌ای به نام مثون موجود است (احسان اوغلو، ۱۳۸۶: ۲۶). لذا گزارش ایوانف از نام این شهرصحیح به نظر نمی‌رسد.



(تصویر ش۳)

**مسئلهٔ دوم** این‌که اساساً شیوهٔ تاریخ‌نگاری اسماعیلیان در پارادایم یا الگوی تاریخ‌نگاری سنتی- دینی قابل دسته‌بندی نیست. در واقع اسماعیلیان به دلیل بینش خاص تاریخی که

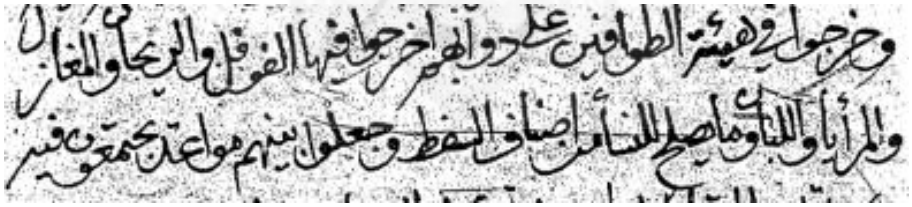
داشتند، مانند مورخان مسلمان، حرکت تاریخی را حاصل کنش توأمان نخبگان دینی و سیاسی نمی‌دانستند. در توضیح این موضوع باید گفت که در نظر یک مورخِ مسلمانِ پیشامدرن، حرکت تاریخی حاصل کنش نخبگان دینی و سیاسی یا به عبارتی پیامبران و پادشاهان (الرسل و الملوک) است؛ یعنی این نخبگان هستند که به عنوان نایبان ارادهٔ خدا در زمین و عامل حرکت تاریخ به سمت پایان هدفمند آن هستند (نک. رابینسون، ۱۳۸۹: ۲۱۷-۲۳۲). اما در نظر مورخ اسماعیلی، عامل حرکت و پیشرفت تاریخ به سمت پایان محتوم خویش، تنها پیامبران و امامان یا به عبارت بهتر تنها نخبگان دینی (و نه نخبگان سیاسی) هستند. لذا ما در تاریخ‌نگاری اسماعیلی تنها شاهد ثبت حوادث مرتبط با امامان یا نخبگان دینی هستیم که از نظر مورخ اسماعیلی قابلیّت ثبت در تاریخ را دارد (بابائی‌سیاب، ۱۳۹۸: ۶۵)، و چون اساساً اخبار مربوط به نخبگان دینی محدود است، آثار تاریخ‌نگارانهٔ زیادی هم از اسماعیلیان باقی نمانده است. لذا محققانی چون ولادیمیر ایوانف و حتی مورخان اسماعیلی‌مذهب به دلیل عدم توجه به این شاخصه در تاریخ‌نگری اسماعیلی، اساساً منکر وجود هر گونه تاریخ‌نگاری برای آنان هستند. پس، تناقض آشکار برخی داده‌های تاریخی در رسالهٔ استتار الامام با گزارش‌های منابع غیراسماعیلی که حاصل نگرش تاریخی خاصِ یک مورخ اسماعیلی است (همان: ۱۳۱ به بعد)، سبب قضاوت‌های عجولانه در این زمینه شده است، به‌طوری که ولادیمیر ایوانف در توضیحات مختصری که راجع به رسالهٔ استتار الامام نوشته است، آن را اثری به شیوهٔ اسطوره معرفی می‌کند که فاقد هر گونه ارزش تاریخی مستقل بوده، به قسمی که آن را ذیل آثار تاریخ‌نگارانه دسته‌بندی نمی‌کند (نک. ایوانف، ۱۹۳۹: ۶).

## ۳. نقدی بر تصحیح رسالهٔ «استتار الامام»

علاوه بر نقدهایی که از تحقیق ولادیمیر ایوانف و سهیل زکّار بر رسالهٔ استتار الامام شده است، در تصحیح و بازسازی متن این رسالهٔ تاریخ‌نگارانه، به دلیل اتکای این دو محقق بر نسخهٔ واحد، عدم مطالعهٔ دقیق متن و شاید عدم تسلط کافی به تاریخ اسماعیلیان، بسیاری

ایرادات واژه‌شناسانه، خطا در نگارش نام اشخاص و قبایل، خطا در بازنویسی برخی افعال و عبارات و ... نیز در تصحیحات آنان نیز دیده می‌شود که در اینجا بـه برخـی از آن‌هـا اشـاره می‌شود. همان‌طور که گفته شد، بسیاری از خطاهای لغوی در تصحیحات ایوانف و سـهیل زکّار ناشی از اتکای آنان بر نسخهٔ واحد در تصحیح متن اسـت. لـذا نگارنـدهٔ ایـن مقالـه از طریق مقابلهٔ تصحیحات ایوانف و زکّار با دیگر نسخهٔ خطی موجود از رسالهٔ استتار الامام به این نتیجه رسیده است که این محققان در ذکر نام و اسامی برخی افراد، اشیاء و اماکن دچـار خطا شده‌اند که در اینجا به مواردی از آن اشاره می‌شود:

کلمهٔ «الفوفل» در متن نسخهٔ خطی، در تصحیحات ولادیمیر ایوانف و سـهیل زکّـار بـه صورت «الفلفل» آمده است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۳؛ زکّار، همان: ۲۷۰) و در نسخهٔ مبنـا در مقالهٔ حاضر به صورت «الفوفل» آمده است (نک. تصویر ش۴). در واقـع، کلمـهٔ فوفـل یـا پوپل (Pupel) میوه‌ای است شبیه خرما، اما خشک‌تر از آن و مربوط به درختی اسـت شـبیه درخت نارگیل که امروزه در بیشتر نواحی استوایی اقیانوس آرام، جنوب و جنوب شرقی آسـیا و شرق آفریقا رشد می‌کند (نویری، بی‌تا: ۱۳۰/۱۱؛ ابـن‌مـراد، ۱۳۸۴: ۵۹۵/۲؛ ابـن‌سـیده، ۱۴۲۱: ۳۶۵/۱۰؛ دهخدا: ذیل «الفوفل»). و ایوانف و زکّار آن را «الفلفل» خوانده اند.

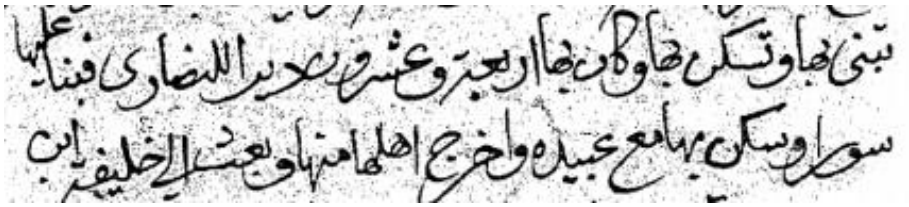


(تصویر ش۴)

مورد دوم واژه‌ی «سَفَط» است که در تصحیح ولادیمیر ایوانـف بـه‌صـورت «السـقط» و در تصحیح سهیل زکّار به‌صورت «الـبقط» آمـده اسـت (ایوانـف، ۱۹۳۹: ۹۳؛ زکّـار، ۲۰۰۷: ۲۷۰). «السقط» در تصحیح ایوانف به معنای «کالای پست و نامرغوب» بـوده و جمـع آن «أسقاط» است. بر اساس همین «سَقَطی» به معنای خرده‌فروش (جمع آن: سَقَطِیُّون) است. برای واژهٔ «بَقَط» (جمع آن بقوط) در تصحیح سهیل زکّـار نیـز چنـد معنـا متصـور اسـت از

جمله «پارچه». در نسخهٔ خطیِ ما، این کلمه به صورت «سَفَط» آمده که به معنای «سبد» یا «زنبیل» یا «نوعی جعبهٔ عطر» مخصوص زنان است که در گذشته کاربرد داشته است. کلمهٔ اخیر و معنای آن با توجه به زمینهٔ متن و این‌که بیشتر مخاطبان اجناسِ ذکرشده در رسالهٔ استتار الامام زنان بوده‌اند، درست‌تر به نظر می‌رسد (نک. تصویر ش۴).

در جایی دیگر از رساله که به تاریخ بنای شهر سلمیه توسط محمد بن عبدالله بن صالح اشاره می‌شود عبارت «فبنی علیها سوراً»، در تصحیح ایوانف، به‌صورت «فبنی علیها رسوماً» آمده است که با توجه به بافتِ متن و تقدم و تأخر حوادث، فاقد معنای دقیق است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۵؛ زکّار، ۲۰۰۷: ۲۷۳). بنای شهر سلمیه و ترتیب زمانی وقایع در رسالهٔ استتار الامام به این شکل آمده است: «ثم أتوا إلی سلمیة وکانت مدینة محدثه بناها محمد بن عبدالله بن صالح لما أخرجه الخلیفة من بغداد وقال له: ارحل عنی واطلب لنفسک مدینة تبنی بها وتسکن بها. وکان بها أربعة وعشرون دیراً للنصاری، فبنی علیها سوراً وسکن بها مع عبیده وأخرج أهلها منها»: «...سپس به سلمیه آمدند؛ شهر تازه‌تأسیسی که محمّد بن عبدالله بن صالح در زمانی که خلیفهٔ [عباسی] او را از بغداد بیرون کرد، آنجا را بنا نهاد؛ [یعنی زمانی که خلیفه] به او گفت: از نزد من برو و در شهری دیگر خانه بساز و ساکن شو. [در زمانِ آمدن محمّد بن عبدالله به این شهر] بیست‌وچهار دیر مسیحی در آن منطقه بود. او دیوار [=بنا]هایی در سلمیه ساخت، به همراه غلامانش در آنجا ساکن شد و ساکنان آن منطقه را از آنجا بیرون کرد» (نک. تصویر ش۵).

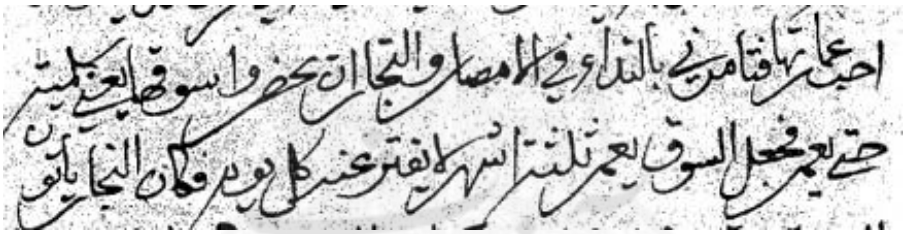


(تصویر ش۵)

در ادامهٔ همین گزارش چنین آمده است: «وبعث إلی الخلیفة ابن عمه ببغداد وقال له: انی قد وقعت فی مدینة فی طرف الدنیا، ولکن أحب عمارَتها فتأمر لی بالنداء فی الأمصار

والتجار أن يحضروا سوقها يعنى سلمية حتى يعمر»: «سپس پسرعمویش را نزد خلیفه به بغداد فرستاد و به او گفت: من به شهری در گوشه‌ای از دنیا رفته‌ام، اما دوست دارم آن را آباد کنم. [و به این منظور از تو درخواست می‌کنم] که دستور بدهی در شهرها و در میان تاجران ندا دهند که به بازار آن یعنی سلمیه بیایند تا آباد شود».

فعل «حتی یعمر» در تصحیحات ولادیمیر ایوانف و سهیل زکّار به صورت «حتی تعمر» آمده است که با توجه به معنای عبارت صحیح‌تر به نظر می‌رسد (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۵؛ زکّار، ۲۰۰۷: ۲۷۳). در نسخهٔ خطی مورد بررسی در این پژوهش، این عبارت به شکل نادرست ـ حتی یعمر ـ ذکر شده است (نک. تصویر ش۶).

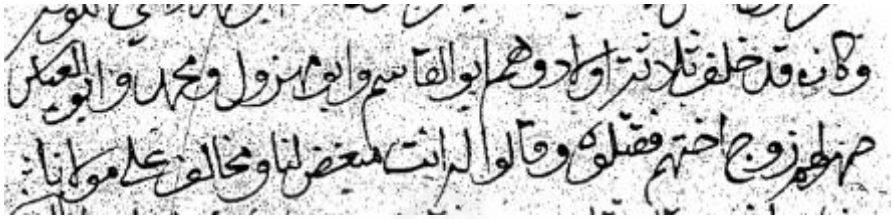


(تصویر ش۶)

در جایی دیگر، زمانی که نویسنده به ذکر نخستین اقدام ابوالحسین به عنوان داعی الدعاة عبیدالله المهدی می‌پردازد، چنین گزارش می‌کند: «فأوّل ما عمل أبوالحسین من تغییر الاحوال لما مات ابومحمد داعی الکوفة، وکان قد خلف ثلاثة أولاد، هم: أبوالقاسم وأبومهزول ومحمد وأبوالعباس صِهْر لهم زوج أختهم»: «اولین تغییری که ابوالحسین در شرایط به وجود آورد، پس از مرگ ابومحمد داعی کوفه بود که سه فرزندش ابوالقاسم، أبومهزول و محمد وارث او بودند. همسر خواهرشان ابوالعباس نیز با آنان بود».

یکی از ایرادات تصحیح ایوانف که ناشی از نبودِ اشراف وی بر تاریخ اسماعیلیه در دورهٔ مورد بررسی است، عدم ذکر نام محمد به عنوان فرزند سوم ابومحمد داعی متوفای کوفه است. در واقع، ایوانف از پسر سوم این داعی با نام ابوالعباس یاد می‌کند (ایوانف، ۱۹۳۶: ۹۶) در حالی که این ابوالعباس در حقیقت لقب داماد وی بوده است و در منابع اهل سنت از او با نام «داعی عبدان» یاد شده است (مقریزی، ۱۴۲۷: ۱۶۶/۳). نام سه پسر داعی

ابومحمد و شوهرِ خواهرِ آنها (ابوالعباس) به صراحت در نسخه خطی مورد بررسی در این مقاله ذکر شده است (نک. تصویر ش۷) و به نظر می‌سد که در تصحیح ایوانف به دلیل اتکا بر نسخهٔ واحد، چنین اشتباهی رخ داده است. قرینه در تأییدِ این ادعا هم در متن رسالهٔ استتار الامام ذکر شده است؛ بدین معنی که از فرزند سوم داعی ابومحمد در قسمت‌های مختلف رساله با عنوان محمد یاد شده است نه ابوالعباس.



(تصویر ش۷)

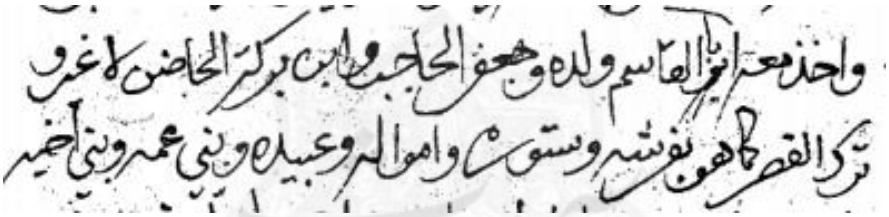
در جایی دیگر از رخداد تاریخی خروج عبیدالله المهدی از سلمیه و حرکت به سوی شمال آفریقا این گونه سخن رفته است: «فأمر المهدی ع‌م[1] فی الوقت الذی وصل إلیه الخبر بالرحیل، فأخذ معه أبا القاسم ولده وجعفر الحاجب وابن برکة الحاضن لا غیر»: «مهدی ع‌م پس از دریافت آن خبر دستور حرکت داد و فقط فرزندش ابوالقاسم، جعفر الحاجب و ابن برکة الحاضن را همراه خود برد».

لقب ابن‌برکه در تصحیح ایوانف به اشتباه به صورت «الخاضن» آمده است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۶، ...) که فاقد معنای متناسب با متن است. الخاضن از ریشهٔ «خضن» در عربی به معنای دشنام دادن است که هیچ نسبتی با کاربرد آن در متن رسالهٔ استتار الامام ندارد (نک. ابن‌درید، ۱۹۸۷: ۶۰۸/۱؛ ابن‌منظور، بی‌تا: ۱۴۱/۱۳؛ مهنا، ۱۴۱۳: ۳۴۸/۱). ابن‌برکة و طیب به‌عنوان مربی، وظیفهٔ تربیت و آموزش ابوالقاسم (القائم) فرزند و جانشین عبیدالله المهدی را بر عهده داشته‌اند (Ivanow, 1942: 164). با توجه به این‌که

---

۱. این عبارت به همین صورت در نسخه‌ی خطی ذکر شده و منظور از آن عبارت دعایی«علیه السلام» یا «علی ذکره السلام» است.

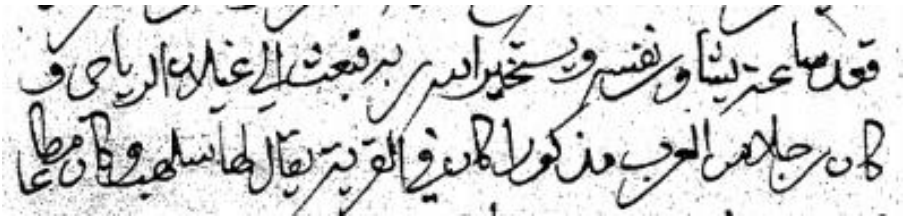
ایوانـف در ترجمـهٔ انگلیسـی خـود از رسـالهٔ اسـتتار الامـام از معـادل «tutor» بـرای واژهٔ «الخاضن» استفاده می‌کند (Ivanow, 1942: 172)، روشن است که همان واژهٔ «الحاضـن» را مد نظر داشته و این اشتباه از جانب وی سهوی بوده است. چنان‌که در نسخهٔ خطـی مـورد استفادهٔ ما نیز شکل درست کلمه ذکر شده است (نک. تصویر ش۸). به نظـر مـی‌رسـد کـه ابن‌برکة همان طیب است که نام حقیقی او بُرکان بوده و مهدی او را طیـب نامیـده اسـت. در اینجا از ابن‌برکة و طیب به‌عنوان دو شخص متفاوت نام برده شده کـه هـر دو وظیفـهٔ تربیـت قائم را بر عهده داشته‌اند. در متن رسالهٔ سیرة الحاجب ـ از دیگر آثار اسماعیلی این دوره ـ به این موضوع اشاره شده است (نک. الیمانی، ۱۹۳۹: ۱۱۰).



(تصویر ش۸)

در جایی دیگر از رساله، ضمن گزارش رویـدادهای مـرتبط بـا خـروج عبیداللـه المهـدی از سلمیه به سوی شمال آفریقا چنین آمده است: «فلما خـرج وصـار إلـی ظـاهر المدینـة قعـد ساعة یشاور نفسه ویستخیر اللّه ربه، فبعث إلی غیلان الریاحی...»: «پس وقتی از [سـلمیه] خارج شد و به بیرون شهر رسید، لحظاتی به تفکر پرداخت و از درگاه پروردگـارش اسـتخاره کرد. سپس به دنبال **غیلان الریاحی** فرستاد ...».

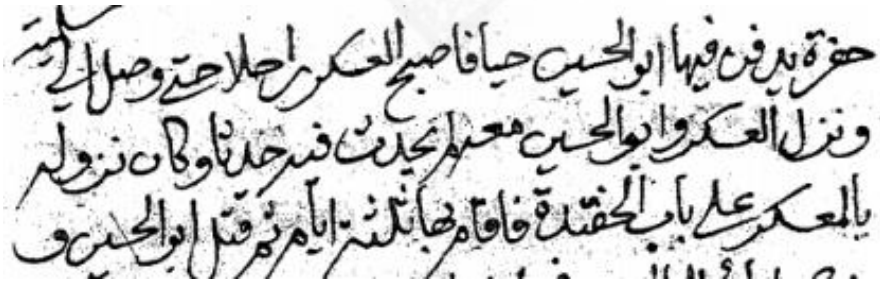
نام «غیلان الریاحی» در تصحیح ایوانف به‌صورت «غیلان‌الرباحی» آمده که بر اسـاس نسخهٔ مورد بررسی در این مقاله، صحیح نیست (نک. تصویر ش۹؛ ایوانـف، ۱۹۳۹: ۹۷). ناگفته نماند که ایوانف در پاورقی ترجمهٔ انگلیسی رسالهٔ استتار الامام که چند سـال بعـد از تصحیح وی انجام شده املای صحیح این نـام (= الریـاحی) ذکـر شـده اسـت (Ivanow, 1942: 165).



(تصویر شمارهٔ ۹)

هنگام روایت دستگیری ابوالحسین ـ داعی الدعاة عبیدالله المهدی ـ توسط قرامطه، شرح کشته شدن وی چنین روایت می‌شود: «فأصبح العسکر راحلاً حتی وصل إلی سلمیة، ونزل العسکر وأبوالحسین معه لم یحدث فیه حدثا، وکان نزوله بالمعسکر علی باب الخندق فأقام بها ثلاثة أیام، ثم قتل أبوالحسین»: «سپس سپاه حرکت کرد تا اینکه به سلمیه رسید، سپاه [در سلمیه] فرود آمد و أبوالحسین نیز به همراه آن بود، [اما] در آنجا نیز اتفاقی نیفتاد.[أبومهزول] در لشکرگاه که در باب الخندق بود، فرود آمد و سه روز در آنجا ماند. سپس [در همان‌جا] أبوالحسین را به قتل رساند».

در روایت فوق، ایوانف به‌جای واژهٔ **معسکر** به معنای لشکرگاه، واژهٔ «عسکر» را به کار برده که با توجه به معنی جمله و نیز ذکر شکل صحیح آن در نسخهٔ خطی ما، نادرست است (نک. تصویر ش۱۰).



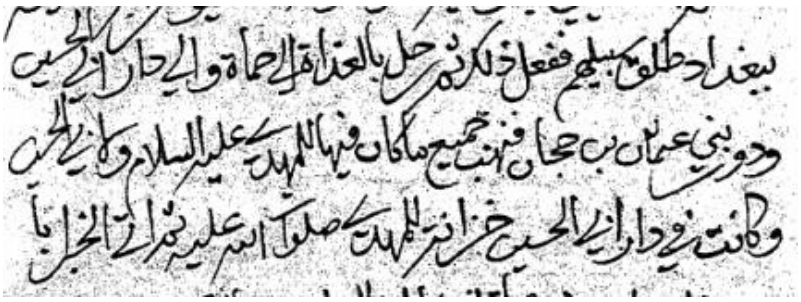
(تصویر ش۱۰)

باب الخندق نیز در تصحیح ولادیمیر ایوانف و نیز در نسخهٔ خطی ما به‌صورت «باب الحَفنَده» آمده است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۰). البته ایوانف در پاورقی ترجمهٔ انگلیسی رسالهٔ استتار الامام اشاره کرده که بین دو صورت «الحفندة» و «الحقیدة» دچار تردید است

(Ivanow, 1942: 171). اما با رجوع به دیگر منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی مرتبط، عبارت «باب الخندق» که در تصحیح سهیل زکّار ذکر شده است، صحیح به نظر می‌رسد (عمادالدین ادریس، ۲۰۰۶: ۲۴۵/۵؛ مقریزی، ۱۴۲۷: ۷۹/۲).

در جایی دیگر، هنگام اشاره به غارت اموال عبیدالله المهدی توسط قرامطه چنین نقل می‌شود: «ثم رحل بالغداة إلی حماة وإلی دار أبی الحسین ودور بنی عثمان بن حجان، فنهب جميع ما كان فيها للمهدی عليه السلام ولأبی الحسين، وكانت فی دار أبی الحسين خزانة للمهدی صلوات الله عليه»: «سپس در هنگام نماز صبح به سمت حماة حرکت کرد و به خانهٔ أبوالحسین و خانه‌های بنی عثمان‌بن حجان رفت و هر آنچه را که متعلق به مهدی و أبوالحسین در آنجا بود غارت کرد؛ [زیرا] خانهٔ أبوالحسین یکی از خزانه‌های مهدی بود».

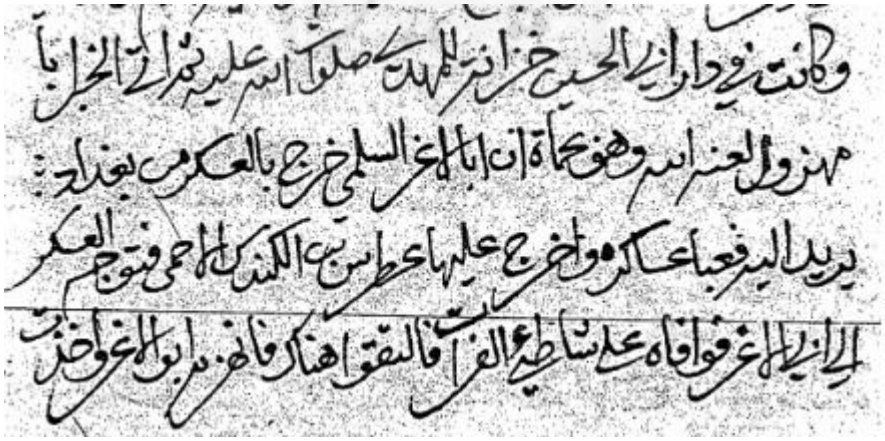
عبارت اخیر در تصحیحات و ایوانف و زکّار به این صورت آمده است: «و كانت دار أبی الحسين خزانة المهدی ع‌م» (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۰؛ زکّار، ۲۰۰۷: ۲۷۸) که ترجمهٔ آن چنین می‌شود «خانهٔ أبوالحسین خزانهٔ مهدی بود»؛ درحالی‌که عبارت «خانهٔ أبوالحسین یکی از خزائن مهدی بود» صحیح‌تر به نظر می‌رسد، چنان‌که در نسخهٔ خطی مورد استفادهٔ ما نیز به همین صورت آمده است (نک. تصویر ش۱۱)، زیرا اموال و هدایایی که از طرف مؤمنان اسماعیلی برای عبیدالله المهدی فرستاده می‌شد ابتدا به دست داعی‌الدعاة وی که در آن زمان أبوالحسین بود می‌رسید و أبوالحسین آن اموال را در فرصت مناسب به سلمیه که مهدی در آنجا ساکن بود انتقال می‌داد. لذا همواره اموالی از مهدی به‌صورت موقت در خانهٔ أبوالحسین موجود بود و خانهٔ وی یکی از خزائن مهدی به شمار می‌آمد (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۸).



(تصویر ش ۱۱)

در جایی دیگر، هنگام بسیج نیروهای قرامطهٔ شام برای رویارویی با سپاه بغداد، این‌گونه روایت می‌شود: «ثم أتی الخبر أبا مهزول لعنه اللّه وهو بحماة أن أبوالاغر السلمی خرج بالعسکر من بغداد یرید إلیه، فعبأ عساکره وأخرج علیها عمیطر المکنی بالمطوق فتوجه العسکر إلی أبی الأغر»: «پس از آن به ابامهزول ـ لعنت خدا بر او باد ـ که [همچنان] در حماة بود، خبر رسید که ابوالاغر سلمی با سپاهش از بغداد به قصد او حرکت کرده است. پس [از شنیدن این خبر، ابومهزول] سپاهیانش را آمادهٔ جنگ کرد و عمیطر مکنی به المطوق را بر آنان گماشت. [او با] سپاه به سوی ابوالاغر رفت...».

نام عمیطر در تصحیح ولادیمیر ایوانف به‌صورت «عطربن القندسی الأحمی» و در نسخهٔ خطی مبنا در این مقاله به‌صورت «عطربن الکندسی الأحمی» آمده است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۱). بر اساس گزارش مقریزی دربارهٔ این شخص، به نظر می‌رسد که نام وی عمطیر و کنیهٔ او مطوق بوده است. مقریزی این شخص را غلامی جنگجو متعلق به بنی‌مهرویه دانسته است (مقریزی، ۱۴۲۷: ۱۷/۴). با توجه به شهرت رهبران قرمطی در منابع اهل سنت به بنی‌مهرویه، به نظر می‌رسد که این نام در نسخ خطی باقی‌مانده از رسالهٔ استتار الامام با اندکی خطا درج شده است (نک. تصویر ش۱۲).

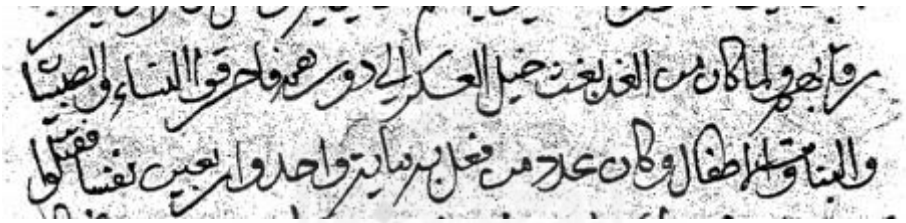


(تصویر ش۱۲)

در ماجرای قتل عام هاشمیانِ سلمیه توسط أبومهزول (قرمطی)، گزارش رویداد به این شکل

آمده است: «ولما کان من الغد بعث خیل العسکر إلی دورهم فأحرقوا النساء والصبیان والبنات والأطفال، وکان عدد من فعل [ذلک] به مائة واحد وأربعین نفساً، فقتلوا کلهم»: «و روز بعد گروهی از سپاهیان را به خانه‌هایشان فرستاد و زنان و پسران و دختران و کودکانشان را سوزاندند، تعداد کسانی که با آنان چنین شد **۱۴۰** نفر بود که همگی کشته شدند».

عدد ۱۴۰ (مائة واحد وأربعین) که در نسخهٔ خطی ما آمده (نک. تصویر ش۱۳)، در تصحیح ولادیمیر ایوانف به صورت مائة و إحدی و أربعین (یعنی ۱۴۱) آمده است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۲؛ زکّار، ۲۰۰۷: ۲۷۹) که به دلیل اتکا بر نسخهٔ واحد بوده است.

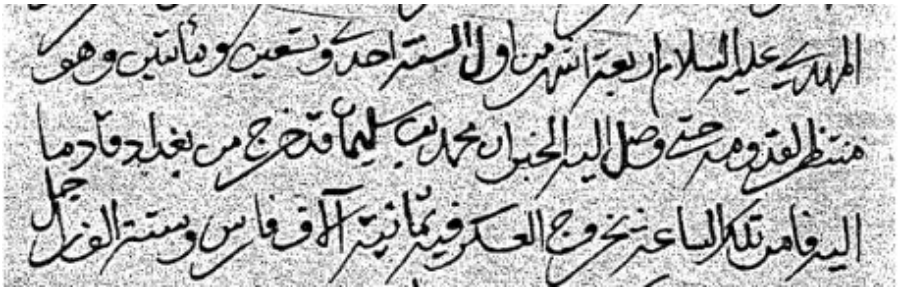


(تصویر ش۱۳)

در جایی دیگر، ضمن گزارش دور دوم جنگ قرامطه با سپاه بغداد، شمار سپاهیان قرامطه به این صورت روایت می‌شود: «وهو منتظر لقدومه حتی وصل إلیه الخبر أن محمد بن سلیمان قد خرج من بغداد قادماً إلیه، فأمر تلک الساعة بخروج العسکر فی ثمانیة آلاف فارس، وستة آلاف راجل»: «... و منتظر آمدن مهدی بود تا این‌که به او خبر رسید که محمد بن سلیمان از بغداد به سوی او حرکت کرده است. آنگاه دستور به خروج سپاهی شامل هشت هزار سواره و **شش هزار** پیاده داد ...».

عدد شش‌هزار در نسخهٔ خطی مبنا در این مقاله به شکل غلط «ستة ألف» آمده است که شکل درست آن «ستة آلاف» است. این عدد در تصحیح ولادیمیر ایوانف به‌صورت «ستة عشر ألف» آمده است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۳؛ زکّار، ۲۰۰۷: ۲۸۰) که مغایر عدد ذکرشده در نسخهٔ خطی ما است (نک. تصویر ش۱۴).به نظر می‌رسد که ولادیمیر ایوانف به‌منظور اصلاح این ایراد، به‌جای «ستة آلاف» (شش‌هزار)، تعداد پیاده نظام قرمطی را ۱۶ هزار نفر (ستة عشر ألف) دانسته است که با توجه به این‌که در جنگ‌ها معمولاً تعداد پیاده نظام بیشتر

از سواره نظام بوده است، درست به نظر می‌رسد.



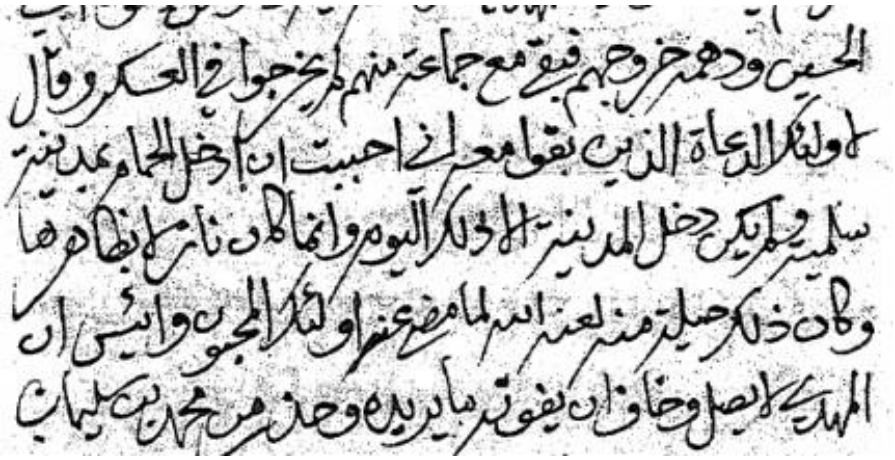
(تصویر ش ۱۴)

روایت ورود أبومهزول به شهر سلمیه چنین است: «... وقال لأولئک الدعاة الذین بقوا معه: إنی أحببت أدخل الحمام بمدینة[1] سلمیة، ولم یکن دخل المدینة إلا ذلک الیوم، وإنما کان نازلاً بظاهرها، وکان ذلک حیلة منه لعنه اللّه لما مضی عنه أولئک المحبون وأیئس أن المهدی لا یصل، و خاف أن یفوته ما یریده ...»: «[أبومهزول] به آن گروه از داعیانی که همراه او در سلمیه مانده بودند، گفت: دوست دارم به حمام سلمیه بروم؛ [این در حالی بود که] تا آن روز وارد شهر [سلمیه] نشده بود و در بیرون آن اردو زده بود. این از مکر آن ملعون بود در زمانی که دوست‌داران مهدی با سپاه رفته بودند و از آمدن مهدی نیز ناامید شده بود، می‌ترسید آنچه را که به دنبال آن است از دست بدهد ...».

فعل «أیئس» در تصحیح ولادیمیر ایوانف به‌صورت «أیس» آمده (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۳؛ زکّار، ۲۰۰۷: ۲۸۰) که صحیح نیست. شکل صحیح این فعل «أیْأَسَ/أیئَسَ» به معنای «ناامید شدن» است که در نسخهٔ مبنای تحقیق ما به‌درستی ذکر شده است (نک. تصویر ش۱۵).

---

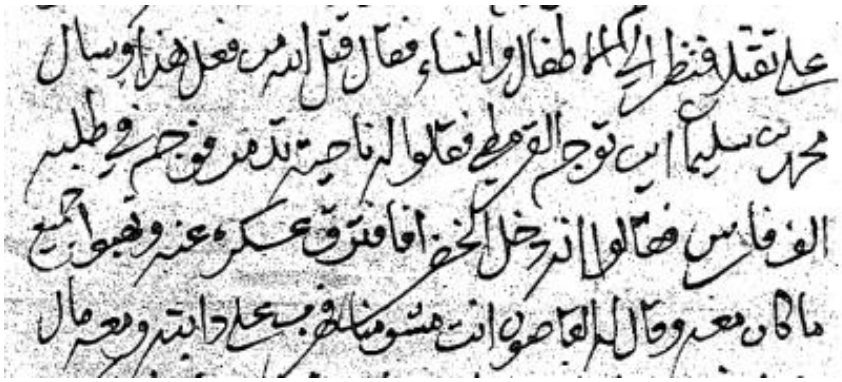
۱. این کلمه در تصحیح سهیل زکّار به‌صورت «فی مدینة» آمده است (زکّار، ۲۰۰۷: ۲۸۰) که در اینجا به همان شکلی که در نسخهٔ خطی موردبررسی نگارش یافته، ذکر شده است؛ البته وجود هر دو واژه تفاوتی در معنای جمله ایجاد نمی‌کند.



(تصویر ش ۱۵)

در جایی دیگر راجع به مقصد فرار قرمطی پس از شکست در مقابل سپاه بغداد چنین روایت می‌شود: «... وسأل محمد بن سلیمان: أین توجه القرمطی؟ فقالوا لـه: [إلـی] ناحیـة تـدمر، فوجه فی طلبه ألف فارس فقالوا: أنه دخل الصحرا فافترق عسکره عنه، و نهبوا جمیع ما کـان معه...»: «... محمدبن سلیمان پرسید: قرمطی به کدام سو رفت؟ گفتند: [به سمت] منطقـهٔ تدمر. آنگاه [محمدبن سـلیمان] هـزار سـوار را بـه دنبـال او فرسـتاد. [آن سـواران] پـس [از بازگشت از تعقیب قرمطی] گفتند: او وارد بیابان شده و سپاهش از اطراف او پراکنـده شـده و همهٔ آنچه که با او بوده را غارت کرده‌اند...».

کلمهٔ الصحراء در نسخهٔ مورد مطالعهٔ ما و نیز در تصحیح ایوانـف بـه‌صـورت الخضـراء ضبط شده است (ایوانف، ۱۹۳۹: ۱۰۵؛ نک. تصویر ش۱۶) که گمان مـی‌رود نـام مکـانی باشد، اما به دلیل ناشناخته بودن چنین مکانی در منابع، و با توجه به معنـا و مقصـود مـتن و موقعیت جغرافیایی رخدادها، شکل ضبط‌شده در تصحیح سهیل زکّـار،«الصـحراء» (زکّـار، ۱۹۳۹: ۲۸۳)، به واقعیت نزدیک‌تر می‌نماید و اشـاره بـه ناحیـه‌ای صـحرایی در آن منـاطق دارد.



(تصویر ش۱۶)

**۴. نتیجه‌گیری**

تلاش‌های مستشرقان بزرگی چون ولادیمیر ایوانف در حوزهٔ مطالعات اسماعیلی علی‌رغم شناسایی و معرفی نسخ خطی مختلفِ نویافتهٔ این حوزه به جامعهٔ محققان تاریخ اسماعیلی و رفعِ کمبود منابع و معضل اتکا بر منابع محدودی که از منظر مخالفان اسماعیلیه نگارش یافته است، می‌تواند پژوهشگران تاریخ را در درک محتوای این آثار دچار گمراهی نیز بکند. این نقیصه تا حدود زیادی ناشی از این است که اساساً کار مورخانی چون ولادیمیر ایوانف، کشف، شناسایی و معرفی منابع است نه مطالعهٔ دقیق و عمیقِ متون همهٔ نسخِ شناسایی‌شده، زیرا حجم زیادِ کاری که پیش روی این مستشرق روسی بوده، فرصت مطالعهٔ کافی در متن همهٔ آثار کشف‌شده را از او سلب کرده است. بنابراین، اسماعیلیه‌پژوهان ناگزیر به تحقیقات دقیق‌تری دربارهٔ محتوای این آثار هستند. به‌رغم توجه محققان عرب‌زبانی چون سهیل زکّار، چنین کاری در حوزهٔ تاریخ اسماعیلیان به شیوه ای جدی صورت نگرفته است؛ کما اینکه در این مقاله با شواهدی نشان داده شد که ولادیمیر ایوانف و پس از وی سهیل زکّار در تصحیح متن و تحقیق در محتوای رسالهٔ استتار الامام دچار خطاهایی شده‌اند.

از میان این خطاها، یکی ناشی از درک نادرست ایوانف از تاریخ‌نگری اسماعیلی است که بر اساس معرفت پیشین محقق، آن را ذیل پارادایم تاریخ‌نگری سنتی ـ دینی می‌بیند و لذا، به دلیل ناآشنا بودن با شاخصه‌های این پارادایم تاریخ‌نگارانه، محتوای آن را فاقد ارزش

تاریخی می‌داند. خطای دیگر که پیامد مستقیم خطای نخست است این است که ایوانف اعتبار محتوای تاریخی این آثار را با تکیه بر گزارش‌های تاریخ طبری به‌عنوان یک منبع تاریخ‌نگارانهٔ معتبر مربوط به قرن چهارم هجری می‌سنجد، فارغ از این‌که یک اثر تاریخ‌نگارانهٔ اسماعیلی که توسط یکی از داعیان عالی‌رتبهٔ این فرقه به نگارش درآمده است، به دلیل اشراف اطلاعاتی نویسنده بر معادلات درون‌سازمانی دعوت اسماعیلی می‌تواند گزارش‌های تاریخی دقیق‌تر و موثق‌تری راجع به این فرقه ارئه نماید که شاید نتوان آن را در تاریخ طبری یا هر منبع غیراسماعیلی دیگری یافت. البته اتکای زیاده از حدِّ ایوانف بر تاریخ طبری و نداشتن دقت کافی در تصحیح متن این نسخهٔ خطی سبب شده است که وی در شناخت موقعیت کنونی برخی مواضع جغرافیایی مورد اشاره در متن آن هم دچار خطا شود و از مکان آن‌ها اظهار بی‌اطلاعی نماید. همین مسئله نیز در اظهارنظر ایوانف دربارهٔ غیرتاریخی بودن و ماهیّت اسطوره‌ای محتوای رسالهٔ استتار الامام بی‌تأثیر نبوده است. همچنین، اتکاء بر یک نسخهٔ خطی واحد در تصحیح نیز سبب بروز خطاهای متعددی در بازسازی متن این رساله شده که متأسفانه در گزارش سهیل زکّار نیز تا حدود زیادی باقی مانده است. به سبب همین معایب و نواقص است که متن این قبیل آثار تازه‌یافته نیازمند تصحیح و تحقیق مجدد است.

## منابع


- ابن‌درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن‌سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). المحکم و المحیط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیة ـ منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن‌مراد، ابراهیم (۱۳۸۴ش). المصطلح الأعجمی فی کتب الطب و الصیدلة العربیة. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران ـ مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- أبوالفداء، اسماعیل بن علی (بی‌تا). تاریخ أبی الفداء المسمی المختصر فی أخبار البشر. تحقیق محمد دیوب. بیروت: دار الکتب العلمیة.

- ایوانف، ولادیمیر الکسیویچ (۱۹۳۹م). مذاکرات فی حرکة المهدی الفاطمی (استتار الامام و سیرة الحاجب). قاهره: مطبعة العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة.
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳ق). الذریعة إلی تصانیف الشیعة. بیروت: دار الأضواء.
- بابائی سیاب، علی (۱۳۹۸ش). «تاریخ‌گذاری یک رخداد: پیدایش شهر سلمیه در منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی». تاریخ اسلام و ایران، ش۴۱: ۹-۲۵.
- ـــــــــ (۱۳۹۸ش). تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری اسماعیلیان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ـــــــــ (۱۳۹۹ش). «اعتبارسنجی گزارش‌های تاریخ رسالهٔ استتار الامام: منبعی برای بازنویسی تاریخ سیاسی ـ فرهنگی اسماعیلیان پیشاافریقیه». مطالعات تاریخ فرهنگی، ش۴۳: ۲۸-۴۲.
- بابائی سیاب، علی؛ فاطمه جان‌احمدی و سیّد هاشم آقاجری (۱۳۹۸ش). «تاریخ‌نگری اسماعیلیان: مؤلفه‌های فلسفهٔ نظری تاریخ». تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری. ش۲۳: ۵۵-۷۴.
- بروکلمان، کارل (بی‌تا). تاریخ الأدب العربی. ترجمهٔ رمضان عبدالتوّاب و عبدالحلیم نجار. قاهره: دار المعارف.
- دفتری، فرهاد (۱۳۶۲ش). «ولادیمیر ایوانف، استادی در اسماعیلیه‌شناسی». آینده، ش ۸ و ۹: ۶۶۵-۶۶۸.
- رابینسون، چیس اف. (۱۳۸۹ش). تاریخ‌نگاری اسلامی. ترجمه مصطفی سبحانی. تهران: پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام.
- رفاعی، عبدالجبار (۱۳۷۱ش). معجم ما کتب عن الرسول و أهل البیت. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- زکار، سهیل (۲۰۰۷م). الجامع فی أخبار القرامطة فی الأحساء، الشام، العراق، الیمن. دمشق: التکوین.
- سزگین، فؤاد (۱۳۸۰ش). تاریخ نگارش‌های عربی. ترجمهٔ کیکاووس جهانداری و دیگران. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عمادالدین ادریس (۲۰۰۶م). تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالغرب القسم الخاص من کتاب عیون الأخبار. تصحیح محمد یعلاوی. بیروت: دار المغرب الإسلامی.

ـ غالب، مصطفی. مقدمه ← نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۱۶ق).
ـ مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۷ق). المقفی الکبیر. تحقیق محمد یعلاوی. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
ـ ـــــــــــ (۱۴۲۷ق). المقفی الکبیر. تحقیق محمد یعلاوی. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
ـ مهنا، عبدالله بن علی (۱۴۱۳ق). لسان اللسان: تهذیب لسان العرب. بیروت: دار الکتب العلمیة ـ منشورات محمدعلی بیضون.
ـ نویری، احمد بن عبدالوهاب (بی‌تا). نهایة الأرب فی فنون الأدب. قاهره: دار الکتب والوثائق القومیة.
ـ نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۱۶ق). إثبات الإمامة. تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دار الأندلس.
ـ یاقوت حموی (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.
ـ الیمانی، محمد بن محمد. صص۱۰۷-۱۳۳ ← ایوانف (۱۹۳۹م).
- Ivanow, Vladmir Alekseevich (1942 AD). *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*. London: Oxford university press.

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۲۲۳-۲۳۹

# تحلیلی بر تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری بیجنِ تاریخ‌صفوی‌خوان

محسن بهرام‌نژاد*

## چکیده

بیجن تاریخ‌نگاری است که با نگاشتن زندگی سیاسی و نظامی رستم‌خان گرجی در میان مورخان صفوی به شهرت رسید. او شاید از نقالانی بوده است که بعدها به تاریخ‌نگاری حرفه‌ای روی‌آورد. پژوهش حاضر به بررسی این پرسش می‌پردازد که بیجن در پردازش تاریخ‌نگارانهٔ شخصیت رستم‌خان چگونه می‌اندیشید و در تشریح و تبیین آن از چه روش‌هایی کمک گرفت؟

بررسی حاضر نشان می‌دهد که بیجن نواندیشانه به تاریخ نمی‌نگرد، بلکه متأثر از سنت و میراث اسلامی، ایرانی ـ صفوی، می‌کوشد تا با حفظ مبانی تاریخ‌نگری سنتی که بر اصل دین، عبرت، تقدیر و اخلاق استوار است، نظام فکری خودش را در مسیر بسط نگاه قهرمان‌گرایانهٔ نظامی هدایت و سامان دهد و با الهام از سبک ادبی رایج، با التقاطی از روش‌های روایی، نقّالی و انتقادی از قهرمانی‌های رستم‌خان در برابر دشمنانش جانبداری کند، و به کنجکاوی‌هایی که روح زمانه‌اش جستجو می‌کرد به‌درستی و واقع‌بینانه پاسخ دهد.

**کلیدواژه‌ها:** بیجن تاریخ‌صفوی‌خوان، تاریخ رستم‌خان سپهسالار، صفویه، تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگری

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۸

* دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام‌خمینی(ره) / bahramnejad1345@yahoo.com

## ۱. مقدمه

نگارش سرگذشت شخصیت‌های علمی، دینی، سیاسی، ادبی و هنری در فرهنگ اسلامی ـ ایرانی سابقهٔ دیرینه‌ای دارد. نوشته‌هایی از این دست سهم زیادی در تاریخ‌نگاری دوران اسلامی داشته‌اند (روزنتال، ۱۳۶۶: ۱۲۱) و اغلب نیز به طبقات و تذکره شهرت دارند اگرچه به همهٔ ابعاد زندگی آن دسته از رجال نمی‌پردازند. با این حال، در فهم جنبه‌های گوناگون شخصیتی آنان و شرایط تاریخی زمانشان، نقش مهمی دارند (ملائی توانی، ۱۳۸۸: ۱۴۵). این دسته متون با حفظ ساختارهای علمی و روشی خود، از تأثیرات گفتمان‌های مسلط فکری و سیاسی در هر زمانه‌ای مصون نبوده و هم‌سو با آنان تکامل یافته‌اند. یکی از مصادیق تاریخی آن دوران صفوی است که با تشکیل دولتی تمرکزگرا با محوریت شاه، و تسلط رسمی مذهب شیعهٔ امامی، راه را برای زندگی‌نامه‌نویسان هموار ساخت تا با رویکرد تازه‌ای به جایگاه رجال زمانهٔ خود از طبقات مختلف اجتماعی و نگارش زندگی‌نامهٔ اجتماعی و فرهنگی آنان اهتمام ورزند. یکی از نمونه‌هایی که از دوران صفوی باقی مانده تاریخ رستم‌خان سپهسالار گرجی است که موضوع آن زندگی سیاسی و نظامی رستم‌خان، یکی از غلامان گرجی شاه‌عباس اول است که در عهد شاه‌صفی به مقام سپهسالاری رسید و در سال‌های حیاتش نقش مهمی در جنگ‌های ایران و عثمانی ایفا کرد. بیجن تاریخ‌صفوی‌خوان مؤلف این کتاب که احتمالاً تبار گرجی داشته (نک. بهرام‌نژاد، ۱۴۰۱: شانزده) با الهام از فرهنگ تاریخ‌نگاری عصر صفوی با نوشتن این کتاب، بعد از تقریباً هشتاد سال که از نخستین اثر سرگذشت‌نگارانه با محوریت غلامی چرکسی اثر محمدطاهر بسطامی می‌گذشت[1]، شرح‌حال‌نویسی را جانی تازه بخشید.

پژوهش حاضر به‌دنبال پاسخ این پرسش است که بیجن نسبت به تاریخ و سرگذشت‌نامه‌نویسی چگونه می‌نگریست و چه روشی را برای بیان آن برگزید؟ نتیجهٔ بررسی نگارنده مؤید این فرضیه است که بیجن نگاهی کاملاً نخبه‌گرایانه دارد و در گزینش و شرح و بسط رویدادها کوشش کرده است که محوریت یک شخصیت نظامی را در ساختار قدرت سیاسی عصر صفوی برجسته سازد و در تشریح و تبیین آن، ویژگی‌های سبکی رایج زمانه‌اش را به‌کار ببندد. تا کنون مقاله‌ای به زبان

---

۱. اشاره است به کتاب فتوحات فریدونیه اثر محمدطاهر بسطامی که موضوع آن شرح‌حال سیاسی و نظامی فریدون‌خان از غلامان چرکسی و از سرداران بزرگ شاه عباس اول است.

فارسی در بارهٔ نگاه و روش کار بیجن انتشار نیافته است، اما در میان پژوهش‌های غیرفارسی دو اثر در این زمینه قابل ملاحظه است. نخست مقاله‌ای است از جیورجو روتا با عنوان "Three Little-Known Persian Sources of Seventeenth Century" که در مجلهٔ مطالعات ایرانشناسی منتشر شده است (Rota, 1998: 159-176). این مقاله بیشتر به معرفی و مقایسهٔ سه نسخهٔ خطی، یعنی تاریخ شاه‌صفی از ابوالمفاخر تفرشی، تاریخ شاه‌صفی از میر محمدحسین تفرشی، و تاریخ رستم‌خان اثر بیجن می‌پردازد. دومین پژوهش که اهمیت بیشتری دارد از همان نویسنده است که در قالب رسالهٔ دکتری خود مستقلاً به بررسی محتوایی کتاب تاریخ رستم‌خان پرداخته است. این رساله به زبان ایتالیایی است و در انستیتوی مطالعات ایرانشناسی وین دفاع شده است (Rota, 2009). این اثر تا این زمان به فارسی ترجمه نشده، و لذا در تحقیق حاضر امکان استفادهٔ مستقیم از آن نبود و فقط از مقدمهٔ کوتاه انگلیسی آن بهره گرفته شد.

## ۲. بیجن به عنوان یک کنشگر فرهنگی

شرح‌حال قابل ملاحظه‌ای از بیجن در دست نیست؛ فقط از فحوای عبارات او می‌توان حدس زد که احتمالاً تباری گرجی داشته و نسبت به حکومت و خاندان صفوی جانبدارانه می‌نگریسته است. از نظر او «این دولت ابدپیوند را خاصیتی است که هر معتقد اخلاص‌شعار که از روی صافی دل و پیشانی نیاز به خاکروب این آستان اقبال‌طراز ساید از پرتو آفتاب عنایت ملک بی‌انباز نهال آمالش سایه‌گستر گشته، غنچهٔ تمنایش در چمن مراد به نسیم سرافرازی شکفتن گیرد، و هریک از مریدان پاک‌طینت و صوفیان صافی‌نیت که در طریق ارادت دودمان ولایت‌نشان جان‌باختن را حیات ابدی پندارد، نشأهٔ دارین دریافته سرخ‌روی دنیا و آخرت می‌گردد» (بیجن، ۱۴۰۱: ۲۴). او در دورانی زندگی می‌کرد که حکومت صفوی بعد از معاهدهٔ ذهاب (۱۰۴۹ق) با عثمانی، به صلح نسبتاً پایداری دست یافته بود و شاه‌سلیمان که از مادری گرجی بود بر تخت شاهی تکیه زده و حفظ آرامش سیاسی در کشور را برای سپری‌کردن اوقاتش با زنان حرم و مجالس عیش‌ونوش شاهانه بر هر روش دیگر حکومتی ترجیح می‌داد (کمپفر، ۱۳۶۳: ۵۹-۶۲؛ جملی‌کارری، ۱۳۴۸: ۹۰-۹۱). در این دوران غلامان و خواجگان بیش از هر زمانی در ساختار قدرت و تشکیلات نظامی نفوذ داشتند و اساساً تصمیمات کشوری و لشکری بدون رأی و تدبیر آنان انجام نمی‌گرفت (کمپفر، ۱۳۶۳: ۲۲۹؛ سانسون، ۱۳۷۷: ۱۱۳-۱۱۴). برآمدن رستم‌خان گرجی به مقام

سپهسالاری، که دومین منصب مهم بعد از وزیر اعظم به‌شمار می‌آمد، موقعیت غلامان گرجی را قوی‌تر ساخته بود. اقدام بیجن به نوشتن سرگذشت تاریخی نیای خود که هم‌نام او و سپهسالار شاه‌عباس و شاه‌صفی بوده است، نمی‌تواند در این تصمیم او بی‌تأثیر بوده باشد.

با استناد به تنها کتابی که از بیجن مانده و حرفه‌ای که او به خود نسبت داده می‌توان گفت که او تنها یک کنشگر فرهنگی بوده است، و ظاهراً از همین راه هم امرار معاش می‌کرده و در چندین جا از کتابش نیز به خود عنوان ناظم و راقم اخبار و یا وقایع‌نگار داده است (مثلاً نک. بیجن، ۱۴۰۱: ۵، ۱۷، ۶۴، ۹۰). گمان می‌رود که عنوان «تاریخ‌صفوی‌خوان»ی را هم که برای خود برگزیده نه صرفاً از سر صفوی‌دوستی، بلکه بیشتر برای نشان‌دادن سطح دانش و مهارت خود در تاریخ صفویه بوده است (بهرام‌نژاد، ۱۴۰۱: پانزده). با این حال، محتمل است که گزینش چنین عنوانی بیشتر برای نشان دادن تشخص خود در مقایسه با تاریخ‌نگاران دیگری بوده است که پیش از وی به نام «بیجن» شهرت داشته‌اند؛ همچون صاحب جهانگشای خاقان که در سدهٔ دهم هجری می‌زیست، و مؤلف تاریخ عالم‌آرای شاه‌اسماعیل صفوی که در سال ۱۰۸۶ق اثرش را به پایان رسانده است (آرام، ۱۳۸۶: ۱۹۲-۱۹۳).

این احتمال نیز وجود دارد که بیجن با توجه به شغلی که برای خود قائل بوده، با حرفهٔ قصه خوانی و نقالی رایج در عهد صفوی بیگانه نبوده است. چنان‌که در آن دوران نقّالی و شاهنامه‌خوانی به یک امر فرهنگی و نیز راهی برای تبلیغ و ترویج مذهب شیعه و گسترش صفوی‌دوستی در میان توده‌های مردم تبدیل شده بود (نجاری و قوام، ۱۳۹۶: ۱۳۱)، به نظر می‌رسد بیجن تحت‌تأثیر همین شرایط حرفهٔ تاریخ صفوی‌خوانی را برگزیده و قبول پیشنهاد سپهسالار شاه‌سلیمان برای نوشتن زندگی قهرمانانهٔ رستم‌خان گرجی می‌تواند مبیّن شهرت و اعتبار بیجن در این حرفهٔ فرهنگی بوده باشد. او در زمانه‌ای می‌زیست که توجه به شخصیت‌ها و رویدادهای تاریخی و نگارش آن به روش داستانی و یا ترکیبی از شیوهٔ تاریخ‌نگارانه و نقّالانه امری رایج بود، و هم‌زمان با وی، تک‌نگاری‌هایی همچون عالم‌آرای شاه‌طهماسب از مؤلفی ناشناخته، و یا تاریخ صفویان از میرملایم‌بیگ (ثواقب، ۱۳۸۰: ۱۱۵-۱۱۷) با همان سبک و سیاق نوشته شد.

از عبارات کتاب چنین برمی‌آید که او انسانی مؤمن و دین‌مدار بوده و بر مذهب تشیع عمل می‌کرده است. نشانه‌های متعددی در کتاب در قالب ستایش خداوند، و مدح پیامبر اسلام(ص) و ائمه(ع) وجود دارد که بر تقیّد وی به شریعت و مذهب گواهی می‌دهد (بیجن، ۱۴۰۱: ۳-۴، ۳۹،

۹۹، ۱۲۲). گرچه اشارات او حاکی از آن است که دانش او در زمینهٔ الهیات و عقاید دینی سطحی است، تحت‌تأثیر همین مقدار دانش می‌کوشد تا در دفاع از تشیع، مذهبِ مخالفان و رقیبان جامعهٔ صفوی، همچون مسیحیان و عثمانیان را با کلماتی چون کفّار و اوباش و بدگوهر توصیف کند (همان: ۱۰، ۲۶، ۳۶، ۶۲، ۶۸). از سوی دیگر، زندگیِ بیجن در فضای فرهنگی و سیاسی عصر صفوی سبب شده تا مانند بسیاری دیگر به تصوف متمایل شود. این تمایل در ادبیات تاریخ‌نگارانهٔ او تا حدی مشهود است و نشان می‌دهد که وی شیعه‌مداری و صوفی‌گری‌اش را با صفوی‌دوستی درهم آمیخته است. او در هر جا که مقتضی بوده از خود به خاکسار و درویش یاد می‌کند (مثلاً نک. همان: ۵، ۱۵۶)، و گاه نقادانه رفتار کارگزاران صفوی را با دو تعبیر «صوفی‌گری» و «ناصوفی گری» سنجیده است (همان: ۸، ۳۴، ۱۰۰، ۱۱۸، ۱۵۰). از سرنوشت این تاریخ‌نگار صوفی‌مرامِ صفوی‌دوست تقریباً هیچ اطلاعی در دست نیست.

## ۳. تاریخ‌نگری در نزد بیجن: اندیشه‌ورزی تجربی در علم تاریخ

نوع تاریخ‌نگری هر مورخ مبیّن حدود ادراک او از وقایع تاریخی است؛ به تعبیر روشن‌تر، هر مورخ از زوایهٔ دیدِ خود به حوادث می‌نگرد و نوشتهٔ او حاصل تصادم و تعامل ذهن وی با واقعهٔ تاریخی است و نه انعکاس عینی آن حوادث (آقاجری و دیگران، ۱۳۸۰: ۷۷، ۹۴؛ نوذری، ۱۳۸۷: ۸۲). از این‌رو، به نظر می‌رسد که فهم اندیشه‌های تاریخ‌نگارانهٔ مورّخ، مقدّم بر هر نوع شناخت دیگری است که در بررسی یک اثر تاریخی اهمیت پیدا می‌کند.

بیجن مورخ نامداری نیست، و تنها اثر بازمانده از او نیز وی را در قامت یک صاحب‌نظر در عرصهٔ تاریخ نشان نمی‌دهد. او هرگز در نوشتهٔ خود آشکارا به مباحث نظری و فلسفی تاریخ وارد نشده است، اما می‌توان با توجه به انتخابی که از میان انواع موضوعات تاریخی داشته و نیز کیفیت شرح آنها، تا اندازه‌ای به گونهٔ استنباط تجربی او از دانش تاریخ پی برد. از این رو، موضع نظری او در حوزهٔ علم تاریخ فاقد هر گونه انسجامی است و تنها از ربط و ضبط نشانه‌های پراکنده‌ای که در قلم او مشاهده می‌شود می‌توان به بخشی از فهم تاریخی او پی برد. چنین است که بیجن در هیچ جایی از کتابش «تاریخ» را به‌عنوان یک «علم» معرفی نمی‌کند؛ اما هم‌سو با پیشینیان، تاریخ را به معنای «اخبار» گرفته و مورّخ را تنها «ناظم» و «راقم» آن برمی‌شمارد، با این تفاوت که او وظیفهٔ مورّخ را نظم‌دهی به همهٔ اتفاقاتی که در حیات انسانی روی داده نمی‌داند و معتقد است مورّخ آن

بخش از حوادثی که جزو «جواهر» و «نوادر» اخبار به‌شمار می‌رود تقریر می‌کند و وجه اهمیت آن را هم در این می‌بیند که می‌تواند به شناخت «نفع و ضرر» و «خیر و شر» آن حوادث کمک کند. به تعبیر او، «مقبل بیداربخت» کسی است که از آن حوادث پند بگیرد و راه درست سعادت دنیوی و اخروی را بیابد (بیجن، ۱۴۰۱: ۵-۷). این نوع دریافت نظری آشکارا نشان می‌دهد که بیجن در نسبت میان تاریخ و انسان متأثر از آموزه‌های عمومی‌ای است که در سرتاسر سنت تاریخ‌نگاری ایرانی ـ اسلامی رایج و غالب بوده و تکرار و تأکید او بر این فقره نیز بر این واقعیت گواهی می‌دهد که تحولات فکری و مذهبی دوران صفوی باعث بروز معرفت تازه‌ای نسبت به چیستی تاریخ در میان مورخان نشده است. البته مفهوم تاریخ تا حدود بسیاری متأثر از مباحث سیاسی و مذهبی جدید صفویان در برداشت ملی نسبتاً نوگرایانه‌ای است که می‌کوشد ارزش‌های به‌جای‌مانده از تاریخ قدیم ایران را با تاریخ اسلام/تشیع در هم بیامیزد (بهرام‌نژاد، ۱۳۹۷: ۲۴۴). بیجن نیز از همین زاویه به تاریخ نگریسته و کوشیده است تا با ترکیب و تلفیق اعتقاد به خدا و خاتم پیامبران و ائمهٔ معصومین و شاهان صفوی جایگاه تاریخی ـ ملی رستم‌خانِ سردار را که قهرمانانه و سرسختانه از کیان شاه و مذهب و سرزمین ایران در برابر دشمنانش دفاع کرده، محور تاریخ‌نویسی و تاریخ‌نگری خود قرار دهد (بیجن، ۱۴۰۱: ۳-۴)، و بدین طریق نشان دهد که دانش تاریخ برای او تنها در درون چنین رابطه‌ای قابل درک و بیان است.

از نظر بیجن، دانش تاریخ جزو ضرورت‌های حیات انسانی است، زیرا تنها علمی است که به ما می‌آموزد که چگونه باید از حوادث و سرنوشت انسان‌های گذشته پند گرفت. در واقع، او فایدهٔ اصلی دانش تاریخ را در این می‌بیند که انسان با مطالعهٔ احوال گذشتگان و تربیت‌یافتگان بنی‌نوع انسان که به حکم و لطف خداوند بر دیگران برتری یافته‌اند می‌تواند بر خیر و شر اعمال آنان آگاهی یابد، از سیرت‌های نیکوی آنان پیروی و از روش‌های ناپسندشان پرهیز کند و به عدل و انصاف روی‌آورد (بیجن، ۱۴۰۱: ۴-۶؛ بهرام‌نژاد، ۱۴۰۱: پانزده). با وجود این، بیجن تأثیرگذاری تاریخی را ویژگی همهٔ انسان‌ها نمی‌بیند، بلکه آن را خاصّ انسان‌های برگزیده‌ای می‌داند که اعمالشان منشأ بسیاری از تغییرات و اتفاقات تاریخی بوده و تنها در پرتو نام آنان است که می‌توان به معارف تازه‌ای در زمان حال دست یافت. بر همین اساس، او مهم‌ترین نخبگان تأثیرگذار را در وجود شاه و سپهسالار مشاهده می‌کند و اعمال آنان را سرشار از چنان حکمت عملی می‌داند که نادیده‌انگاشتن آن می‌تواند حیات اجتماعی را گرفتار آفت و مصیبت سازد. از دید او، رستم‌خان از برگزیدگانی بود

که نسل وی و آیندگان می‌باید به احوال او بیندیشند و «محامد و مکارم و احسان‌مداری»اش را در زندگی به کار بندند (بیجن، ۱۴۰۱: ۷).

درواقع بیجن با طرح این نگاه تلاش کرده است تا دلایل توجهش به یکی از نوادر عصر صفوی، یعنی رستم‌خان، را که در حیات سیاسی، نظامی و اجتماعی ایران تأثیرگذار بوده بیان نماید. از این‌رو، می‌توان او را مدافع قهرمان‌گرایی و نخبه‌گرایی در تاریخ‌نویسی معرفی کرد و با بسیاری از مورّخانی که تحت‌تأثیر سنت تاریخ‌نگاری ایرانی ـ اسلامی نخبگان را عنصر اصلی در شکل‌گیری حوادث تاریخی می‌دانند هم‌سو دانست. قهرمان و شخصیت مورد علاقهٔ بیجن رستم‌خان است و هرچند در کتابش آشکارا به ابعاد و جنبه‌های علمی نظریهٔ نخبه‌گرایی نظامی نپرداخته، اما سعی کرده تا با استفاده‌های متعدد از مفاهیم شاهنامه همچون «تهمتن ایران» و «تهمتن دوران» از آن دفاع کند (همان: ۷، ۳۸، ۴۳، ۹۴، ۱۳۴). از نظر او، بُعد پهلوانی قهرمان و وجه ظل‌اللهی پادشاه در یکدیگر قابل جمع هستند (نک. همان: ۱۸-۱۹، ۲۵-۲۶، ۱۵۱-۱۵۳)، زیرا قهرمان در خدمت پادشاه و در تعامل نزدیک با اوست. از این‌رو، تاریخ‌نویسی قهرمان‌گرایانه را بیرون از تاریخ شاهانه نمی‌بیند، بلکه تنها کنش آن دو نخبه است که مفهوم واقعی تاریخ را محقق می‌سازد و به تعبیر کارلایل تنها آنها مستحق رهبری جامعه هستند (کارلایل، ۱۳۶۷: ۴۰)، و غالباً از گمنامی به شهرت و عظمت می‌رسند (لوکن، ۱۳۶۹: ۱۱۴).

اشاره به این نکته نیز ضروری است که بیجن در حفظ نسبت میان نخبه‌گرایی و عبرت‌گیری از وقایع، نگاه عام‌گرایانه‌ای به رخدادهای تاریخی ندارد، بلکه از میان آگاهی‌های تاریخی‌ای که جمع‌آوری نموده حکایات و اتفاقات و، به تعبیر او، «کلمات دلپذیر»ی را گزینش کرده که می توانسته است هم به اثبات اهداف و درک تاریخی او و هم به اثربخشی آن در ذهن مخاطبان کتابش کمک کند (بیجن، ۱۴۰۱: ۸، ۲۳، ۸۵)، «تا زنگ‌زدای طالبان صورت انجمن حکایات و محفل روایات گردد» (همان: ۱۷). بیجن اهمیت این نوع وقایع خاص را «از برای قانون اهل جهان» معرفی می‌کند (همان: ۴۲) که انسان را از آن گریزی نیست، چراکه سعادت او را تضمین می‌کند. درواقع، بیجن با استفاده از این مضامین تصریح می‌کند که میان تاریخ عبرت‌مدار و اخلاق رابطهٔ تنگاتنگی وجود دارد. اواخلاق‌مداری را از الزامات اصلی این علم می‌شناسد، و بر همین اساس، در انتخاب، ترتیب و تشریح وقایع تاریخی به نتایج اخلاقی آنها نیز توجه نشان داده است و با پرهیز از طرح مسائل بی‌معنی و زائد تلاش کرده تا جنبه‌های پنهان اخلاقی رویدادها را به مخاطب متذکر

شود. می‌توان گفت که در نگاه او هدف از علم تاریخ اخلاق‌آموزی است و همین خصوصیت است که تاریخ را مایهٔ عبرت آدمیان می‌سازد. چنان‌که اگر بُعد اخلاق از علم تاریخ سلب شود فایدت و ارزشمندی آن نیز از میان می‌رود (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۵-۲۶). یکی از روایت‌هایی که بیجن با چنین رویکردی بیان داشته و با دریافتی اخلاقی درمی‌آمیزد حادثهٔ تهاجم اکراد کردستان به آذربایجان در سال ۱۰۳۳ق است. ساختار عبارات او در طرح چنین مقصودی حائز اهمیت است. بیجن در ابتدا در باب انتخاب رستم‌خان به‌سِمت سردار آذربایجان از سوی شاه‌عباس تأکید می‌کند که وی در میان «اخلاص‌منشانِ وفاکیش» فردی بی‌نظیر و استثنایی بود. اقتدار او را در غلبه بر اکراد با رستم دستان هم‌سان می‌داند و از جهت سیاسی نتیجه می‌گیرد که این پیروزی سرآغاز پیشرفت رستم‌خان در حکومت صفوی بود، چنان‌که بعد از آن به منصب «دیوان اعلی» در آذربایجان منصوب شد. بیجن سپس از کارآمدی سیاسی ـ نظامی رستم‌خان در سال‌های حضورش در آن ولایت (۱۰۳۳-۱۰۳۶ق) به‌عنوان یک الگوی موفق اخلاقی در حکمرانی، نتیجه می‌گیرد که او «موافق عدل و انصاف رتق‌وفتق مهمات جزوی و کلی بوده کارسازی خلق‌الله می‌فرمودند، و علی‌الدوام بلکه صبح و شام در اندیشهٔ تحصیل دعای خیر جهت ذات اقدس اعلی از خواص و عوام می‌بود، و امم خلایق از یمن معدلت آن خان عدالت‌شعار به فراغ بال به دعای دوام دولت قاهره اشتغال می‌نمودند» (بیجن، ۱۴۰۱: ۱۷-۱۹). بیجن گاه در نتیجه‌گیری‌های اخلاقی، از شعر استفاده می‌کند (مثلاً نک. همان: ۶-۷، ۳۴، ۷۰ و بعد) و این نشان می‌دهد که بر اهمیت تعلیمی آن در پندگیری از حوادث کاملاً آگاه بوده است (نک. رزمجو، ۱۳۷۴: ۷۷).

بیجن را نمی‌توان به‌عنوان مورّخی سنت‌گرا در بیان تعلیل حوادث تاریخی یک دگراندیش معرفی کرد. او در محیط فکری و مذهبی عصر صفوی با تمایلات صوفیانه پرورش یافته بود و باورمندی او به تقدیر در این هر دو حوزه ریشه‌های عمیقی داشت. بیجن یک تاریخ‌نویسِ مؤمن خدامحورِ تقدیرگرا محسوب می‌شود که در جای‌جای کتابش از حکمت و لطف و مشیت الهی در سرنوشت حیات انسانی سخن به‌میان می‌آورد. در این نگرش عمومی، مورّخان سنت‌گرا اساساً در جستجوی کشف روابط علّی میان پدیده‌ها برای رسیدن به واقعیت نیستند، بلکه ریشهٔ همهٔ پدیده‌ها را در مشیت و حکمت بالغهٔ الهی می‌بینند (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۸)، و از وقایع تاریخی درکی کاملاً فراتاریخی دارند (آقاجری، ۱۳۸۰: ۹۲)؛ به‌عبارت دیگر، مورّخ می‌کوشد که میان فعلِ انسان و ماوراءالطبیعه رابطه‌ای غیرقابل تفکیک و اجتناب‌ناپذیر ایجاد کند (آرام، ۱۳۸۶: ۲۶۶). در این

تفسیرِ قضا و قدری، انسان در یک سرنوشت از پیش‌تعیین‌شده‌ای زندگی می‌کند که در تغییر آن نقشی ندارد؛ او هرچند که صاحب اراده و اختیار در عمل است، اما این اراده نمی‌تواند در علت غایی حقیقی، یعنی تقدیر الهی، خلل و تغییری به‌وجود آورد (لطف‌آبادی، ۱۴۰۰: ۲۴۰). بیجن در زمانه‌ای می‌زیست که به‌لحاظ معرفتی شدیداً متأثر از مباحث مکتب اخباری بود که در آن، تقدیرگرایی اهمیت خاصی داشت. بیجن که در مقام مورّخ، مشیّت را تنها دلیل منطقی در تبیین رویدادها می‌شناسد، از همان آغاز کتابش به این موضوع توجه نشان داده و ظهور و سقوط حکومت‌ها و پادشاهان را ناشی از «حکمت بالغهٔ الهی» می‌داند (بیجن، ۱۴۰۱: ۳). او تمامی اتفاقات زندگی شاه‌صفی و رستم‌خان را از تولد تا مرگ با همین نگاه تشریح نموده، و با تکیه بر اصطلاحاتی چون «به تقدیر ملک منّان»، «به تقدیر قادر لایزال»، «به تقدیر خالق قادر»، «به تقدیر ملک سبحان»، «قضای آسمانی»، «توفیق خالق انس و جان» (نک. همان: ۳۰، ۳۳، ۶۹، ۷۴، ۱۳۹، ۱۴۱ و...)، و همچنین با بیان عباراتی مانند «در هر مرتبه جمعی کثیر و برخی غفیر هدف سهام قضا و حسام تقدیر گشتند»، «و آن حضرت از کارخانهٔ تقدیر ذوالجلال لباس صحت و عافیت پوشیدند»، «هر چند تدبیرها در معالجهٔ آن آفتاب اوج بسالت که در تاب حرارت افتاده بود می‌نمودند موافق تقدیر نیامد» (همان: ۴۰، ۱۳۶-۱۳۷) و به کمک تعابیری از فرامین شاهی، مانندِ «فرمان قضاجریان به نفاذ پیوست»، «فرمان قضامضا عز صدور یافت»، و «کارفرمایان قضا و قدر» (همان: ۴۳، ۶۰، ۱۴۲) به‌شکلی گسترده دیدگاه خود را نسبت به اهمیت تقدیر در رویدادهای تاریخی نمایان ساخته است.

## ۴. جایگاه روش در تاریخ‌نگاری بیجن

میان اندیشه و روشِ بیان و تدوین آن در علوم رابطه‌ای ناگسستنی وجود دارد. توجه به بینش یک مؤلف به‌تنهایی برای درک واقعیت‌ها کافی نیست، بلکه شناخت قواعد و ابزاری که او برای بیان آن و تولید اثرش به‌کار می‌گیرد نیز اهمیت دارد. کاربرد روش در عرضهٔ یک متن علمی غالباً با این هدف صورت می‌گیرد که بتواند ذهن مخاطب را به سمت حقیقت هدایت کند و مجهولی را معلوم سازد (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۴). اهتمام مورّخان در علم تاریخ از دیرباز تابع این ضابطه نبوده، بلکه همواره برای تشریح رویدادهای تاریخی در چارچوب یک نظم علمی، به ابداع و استفاده از روش‌ها نیز می‌اندیشیده‌اند. تکامل علم تاریخ در فرهنگ ایرانی ـ اسلامی با تکیه بر شیوه‌های

مختلف بر پایهٔ همین نگرش قابل تحلیل است (نک. روزنتال، ۱۳۶۶: ۶۱-۱۱۷) که با نشیب و فرازهایی تا دوران مشروطه دوام یافت؛ مورّخان با استفاده از روش‌های متعددِ روایی، نقّالی و انتقادی در ایجاد و گسترش انواع تاریخ‌نگاری‌ها تلاش نمودند (آیینه‌وند، ۱۳۷۷: ۱/۱۳۵-۱۳۶). دوران صفوی وارثِ چنین فرهنگ تاریخی است و مورّخان آن روزگار بدون آن‌که نوآورانه به این موضوع اندیشیده باشند، تحت‌تأثیر یکی از روش‌های یادشده و یا التقاطی از آنها کوشیده‌اند تا اثری منسجم در شناسانیدن واقعیت‌های تاریخی زمان خود عرضه کنند. بیجن یکی از این تاریخ‌نویسان است که در دهه‌های پایانی حکومت صفوی تاریخ رستم‌خان را نگاشت. او همان‌طور که آشکارا دربارهٔ اندیشه‌های تاریخی خود سخنی به‌میان نمی‌آورد، درخصوص روش‌ها و ابزارهای تاریخ‌نویسی خود نیز به‌تصریح بحث نمی‌کند، گرچه می‌توان از رهگذر اشاراتی که در دیباچهٔ کتابش و در تنظیم و ترتیب محتوای آن به‌کار گرفته، روش او را در تاریخ‌نگاری ترسیم کرد.

### ۴-۱. ویژگی‌های روش تاریخ‌نویسی بیجن

تاریخ رستم‌خان نمونه‌ای از تک‌نگاری‌های عصر صفوی حول محور یک چهرهٔ نظامی و برکشیده به مقام سپهسالاری از مرتبهٔ غلامی گرجی‌تبار است. بیجن این کتاب را در آخرین سال سلطنت شاه‌سلیمان، نه بر اساس علائق شخصی خود، بلکه به فرمان نبیرهٔ رستم‌خان، سپهسالار آن پادشاه نوشته است؛ یعنی کسی که با شخصیت تاریخی کتاب نسبت خونی داشته و نیای بزرگ او به‌شمار می‌آمده است (بهرام‌نژاد، ۱۴۰۱: شانزده). بنابراین اثر مذکور بخشی از تاریخ یک خانوادهٔ گرجی است که در عهد صفوی پیشرفت نموده و احتمالاً بیجن در خدمت آنها بوده و با اشتیاق در انجام خواستهٔ نبیرهٔ رستم‌خان اهتمام ورزیده است. او در این کتاب به‌وضوح نشان داده که مدافع تاریخ‌نگاری نظامی است، با تأکید بر این باور که شخصیت‌های نظامی رکن اصلی وقایع تاریخی را تشکیل می‌دهند. آنها «ارباب نظام»اند و اقتدا به سیره و سلوک درست زندگانی آنان خیر و سعادت آدمی را تضمین می‌نماید (بیجن، ۱۴۰۱: ۵-۷)، بنابراین، به غیر از رویدادهای نظامی، دیگر موضوعات تاریخی در اثر او اهمیت چندانی نیافته‌اند.

گرایش خاص بیجن به نخبه‌گرایی در تاریخ نظامی این فکر را القاء می‌کند که اثرش از حیث روش تاریخ‌نویسی می‌باید حاوی نوآوری‌های تازه‌ای هم باشد. اما بررسی‌های درون‌متنی عملاً چنین برداشتی را تأیید نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که بیجن متأثر از روش‌های شناخته‌شده در تاریخ‌نویسی سنتی است و متفاوت از دیگران هم نمی‌اندیشیده است. با وجود این، او در پردازش

قهرمانی‌های رستم‌خان کوشیده است تا متکی بر روش واحدی هم نباشد، بلکه بـرای اهمیـت‌دادن به کار خود روایت، حکایت و نقد را به‌عنوان اضلاع روش خود در کنار هم قـرار داده و بـه اقتضـای ماهیت هر موضوع و حادثه، یکی را انتخاب می‌کنـد و از ایـن طریـق، بـه‌کار خـود امتیـاز خاصـی بخشیده است. او داده‌های این کار را با استناد بـه برخـی از متـون تـاریخی در ایـران و گرجسـتان، مصاحبه با برادران و نزدیکان و دوستان رستم‌خان و آنچـه کـه در میـان مـردم مشـهور و رایـج بـوده جمع‌آوری کرده و با قیاس و تخمین کوشیده است تا تصویر دقیقی از رستم‌خان ترسیم کند (همان: ۷-۱۰، ۱۳، ۶۰، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۵۳). بنابراین، اثر بیجن هیچ شباهتی با آثـار حماسـی مبالغـه‌آمیـز ندارد. او هرگز تلاش نکرده است تا با طرح داستان‌های ساختگی و موهوم، از رستم‌خان اسطوره‌ای غیرواقعی بسازد. ساختار کتاب دقیقاً بر پایهٔ یک سیر عقلانی از بدو تولد تا مرگ رستم‌خان با طـرح گفتارهای حقیقی سامان یافته‌اند. او در روش روایی بیشتر جملاتش را با مضمون این عبـارت «بـر ضمیر منیر ارباب هوش و خرد مخفی و پوشیده نماناد...» (همان: ۹، ۴۱، ۱۲۷) آغـاز می‌کنـد، و گاه به‌صراحت راویان خبر را معرفی می‌کند که یکی از بارزترین آنها میـرزا حاتم‌بیـگ اسـت (مـثلاً نک. همان: ۲۰، ۳۲، ۴۸، ۷۹، ۹۶، ۱۲۵، ۱۵۴؛ نیز نک. بهرام‌نژاد، ۱۴۰۱: چهارده).

در روش داستانی و نقّالی نیز بیجن به دو شیوه عمل کرده است. گاه به‌شکلی محدود بـا هـدف نتیجه‌گیری‌های تاریخی، داستانی از زندگی رستم‌خان را نقل می‌کند، مانند داسـتان حملـهٔ دزدان و غارت اموال خانوادگی او که در سنین کودکی‌اش اتفاق افتاده است (نک. بـیجن، ۱۴۰۱: ۱۵-۱۶)، و یا داستانی که به بیان مهـارت رسـتم‌خـان در تیرانـدازی و شـکار اختصـاص داده اسـت (همـان: ۱۵۴-۱۵۵). شیوهٔ دوم در استفاده از روش روایـی ـ نقّـالی عمومـاً در تشـریح صـحنه‌های جنـگ رستم‌خان با ترکان عثمانی و اکراد به‌ویژه در مناطق وان، هرسین، حله و ایروان با انگیـزهٔ نشـان‌دادن هوشمندی در فرماندهی، شجاعت در جنگ، توانمندی در استفاده از سلاح، بی‌رحمی در کشتن و غلبه بر دشمن همراه با ترحّم نسبت به اسیران، کاربرد یافته است. به‌علاوه، با استفاده از قابلیت‌های ادبی خود کوشیده است از شخصیت رستم‌خان در ذهن مخاطبـانش قهرمـان بسـازد (همـان: ۱۷، ۳۶، ۴۲، ۹۶؛ بهرام‌نژاد، ۱۴۰۰: ۱-۲۴). روش انتقادی نیز با هدف علت‌شناسـی و داوری معقـول دربارهٔ حوادث صورت گرفته که گرچه در قلم بیجن چندان شایع نیست، اما گـاه بـا چنـین نگرشـی هم به ارزیابی برخی وقایع پرداخته است. او برای آن‌که بر اهمیـت نسـبت میـان رویـدادها و عقـل تأکید کند گاه از تعابیر مشابهی چون «عقل کامل و فکر صـایب»، «عقـلای دهـر و خردگزینـان»،

«مـدبران و عقـلای کارگزیـده»، «در خـواطر اذکیـا و ضـمایر عقـلا» و «عقـلای دهـر و صاحب‌حشتمان» بهره می‌گیرد (بیجن، ۱۴۰۱: ۲۵، ۳۳، ۴۱، ۵۰)، و گاه از امثال عربی کـه معیـار سنجش را عقل می‌شناسد، چون «العاقل یکفیه الاشارة الحاصل» (همان: ۸۶)؛ و یا در جایی که با تردید مواجه می‌شود و نمی‌تواند نظر قطعی بدهد به‌عبارت «العلم عند الله» استناد می‌کند (همان: ۱۶، ۱۵۳). از جمله حوادثی که بیجن با نگاه انتقادی مورد توجه قرار داده شورش و تهاجمات اکراد در نواحی مرزی شمال غربی ایران است. او در پرداختن به این موضوع علت اصلی شـورش مـداوم اکراد در نواحی وان و همکاری آنان با ترکان عثمانی علیه دولت صفوی را «بدنهاد»ی آنهـا می‌دانـد (همان: ۱۷، ۷۹، ۸۹)، همان چیزی که اسکندربیگ منشی از آن به «عـادت ذمیمـهٔ» اکـراد تعبیـر کرده است (منشی، ۱۳۷۷: ۱۰۸۷/۱). همچنین، بیجن عامل اصلی شکست سپاه صـفوی در سـال ۱۰۳۹ق مقابل عثمانی‌ها در ناحیهٔ مریوان را که منجر به کشته‌شدن بیش از هزار نفر شـد، ناشـی از «وفور غرور» زینل‌خان شاملو سپهسالار صفوی می‌داند؛ همین غرور و «تندی مزاج و زیـاده‌روی» در گفتن سخنان بیهوده و رفتار ناصوفیانه‌اش مقابل شاه‌صـفی نیـز سـبب قتـل وی گردیـد (بـیجن، ۱۴۰۱: ۲۸-۲۹، ۳۴-۳۵). رویکرد تحلیلی بیجن در ماجرای قتل رستم‌خـان در سـال۱۰۵۳ق از عمق بیشتری برخوردار است. صـفحات پایـانی کتـاب او بیـانگر صـحنهٔ رقـابتی اسـت کـه میـان میرزاتقی وزیر اعظم و رستم‌خان سپهسالار شکل گرفت. او هر کدام از آنهـا را بـا صـفات اخلاقـی متفاوتی به تصویر می‌کشد؛ اولی انسانی مغرور، «فریفتهٔ وسواس شیطان و نفس سرکش» اسـت، و دیگری «شیر بیشهٔ جلادت و نهنگ بحر همت و سخاوت» و در «حسن سلوک و خوبی صورت... در میان طوایف قزلباش طاق» و در حسن خدمت و اخلاص و صوفی‌گـری بـی‌نظیـر بـود (همـان: ۲۴). بیجن عامل اصلی قتل رستم‌خان را خودخـواهی میرزاتقـی معرفـی می‌کنـد، زیـرا او از نفـوذ رستم‌خان در میان سپاهیان و درباریان آگاهی داشت، و لذا بلافاصله پس از تاج‌گذاری شـاه‌عبـاس دوم و پیش از آن‌که رستم‌خان از نیشابور به اصفهان سفر کند او را به خیانت علیه شاه متهم سـاخت و عاقبت شاه را فریب داد تا فرمان قتل وی را صادر کند (همان: ۱۴۹-۱۵۱).

### ۴-۲. ویژگی‌های سبک ادبی کتاب بیجن

تاریخ رستم‌خان از حیث ادبی شاهکار جدیـدی محسـوب نمـی‌شـود، زیـرا نویسـندهٔ آن کـاملاً از سنت‌های ادبی رایج در روزگار صفوی تبعیت کرده است (بهرام‌نژاد، ۱۴۰۱: هفده): سنت‌هایی کـه

از دوران تیموری باقی مانده بود، و تحت‌تأثیر مباحث فکری و سیاسی صفویان، با مفاهیم تازه‌ای درآمیخت، و بدین طریق صورت جدیدی به خود گرفت که از آن می‌توان به سبک ادبی صفوی یاد کرد (نک. صفا، ۱۳۷۸: ۱/۵/۵۷۴-۵۳۰؛ Yar-Shater,1974: 7/217-270؛ بهرام‌نژاد، ۱۳۹۷: ۲۴۳-۲۴۴). بیجن به وضوح نشان داده که با فنون آن ادبیات آشناست. او تلاش کرده است تا با بهره‌گیری از این آشنایی، داستان زندگی قهرمان کتابش را به زیباترین شکل بیان کند. او گاه روایت‌های تاریخی را در نثری ساده و روان بیان کرده، و گاه آن را به تکلّف و تصنّع آراسته است و از ترکیب آنها، متن بینابینی را خلق کرده است. با این حال، در استفاده از این روش متوازن عمل نکرده، بلکه گاه سادگی را بر پیچیدگی نثر ترجیح داده است. نثر متکلّف او عموماً در مقدمه و سطور نخستین هر موضوع، تعریف شخصیت پادشاه و سپهسالار، و شرح آغاز سال و بهار طبیعت و یا هنگام صف‌آرایی سپاهیان در میدان جنگ مشاهده می‌شود، و سادگی نثر نیز بیشتر در تشریح رویدادهای تاریخی مشهود است. در مجموع، بیجن این روش را برای پسند عامه برنگزیده، بلکه «فصحای تحریر و بلغای صافی‌ضمیر، ارباب فضل و هنر و هنرمندان بلاغت‌گستر» را منظور داشته است (بیجن، ۱۴۰۱: ۵). بر این اساس، او به شیوهٔ اغلب تاریخ‌نگاران مسلمانی عمل کرده که برای نمایش استعداد ادبی خود به حوزهٔ لغت، بیان و بدیع توجه ویژه‌ای نشان می‌داده‌اند (شکوری، ۱۳۸۰: ۷۹).

توجه او به آیات قرآنی، احادیث نبوی و شیعی، امثال و عبارت‌های دعایی و استفاده از اشعار فارسی در تشریح برخی از رویدادهای تاریخی مبیّن آن است که نه‌تنها تا درجاتی میزان تسلطش را بر دانش دینی و معلومات شعری نمایان ساخته، بلکه نشان داده که در حفظ پیوستگی نثر تاریخ‌نویسی با آن شاخصه‌ها با پیشینیان خود هم‌سو بوده است. او جمعاً از بیست‌ونه آیه که غالباً بر مشیت الهی تأکید دارند، و شش حدیث در فضیلت مقام امام علی(ع)، و بیست‌ونه تمثیل و ادعیهٔ عربی، و هفتادوشش بیت فارسی منسوب به شاعران بنامی چون فردوسی، نظامی گنجوی و ابوالمفاخر رازی مکرراً سود جسته است (بهرام‌نژاد، ۱۴۰۱: پنجاه‌وشش). این اشعار دارای مضامین مختلفی چون حماسه، شادی، اندوه، غضب، رحمت، عدالت و محبت با بار تعلیمی و تربیتی هستند (برای نمونه نک. بیجن، ۱۴۰۱: ۴، ۶، ۷۵، ۱۴۵، ۱۵۱).

وجه ادبی بیجن در تاریخ‌نویسی از همان مشی فکری و سیاسی‌اش که با تاریخ‌نگاری سنتی هم‌سویی دارد سخت تأثیر پذیرفته است: سنتی که در آن، نخبگان نظامی از جایگاه والایی در

جامعه برخوردارهستند. از این‌رو، در همه‌جای کتاب، منزلت رستم‌خان را با استفاده از فعل جمع رعایت کرده است. از سوی دیگر، در سراسر کتاب نوعی دوگانگی و تقابل نیز مشهود است: دوگانگی‌ای که نموداریک جدال مستمر میان دو گروه قهرمان و ضدقهرمان است. از نظر او رستم‌خان یک قهرمان ایده‌آل است و لذا، مؤلف تحت‌تأثیر رفتار و کنش تاریخی او القاب و الفاظ و صفات و استعارات مثبت متعددی را به‌کار می‌گیرد، مانند: «سپهدار نامدار و امیر جلادت‌شعار، خان عالی‌شأن ذوی‌الاقتدار، نواب مستطاب معلی‌القاب عیسوی‌انتساب، عدالت و معدلت‌اطوار، شجاعت و بَسالت‌شعار...، نصفت و مودت‌آثار، آن شیرافکن بیشهٔ هیجا، و صف‌شکن سپاه اعدا، برق خرمن حیات سپاه عثمانی، و آبروی لشکر ظفراثر ایرانی»، «خان مغفرت‌نشان»، «خان جلادت‌نشان»، «سپهدار ایران» و «سپهدار لشکرکش»، «شیردل و خان دشمن‌گسل» (بیجن،۱۴۰۱: ۷، ۴۰، ۴۸، ۱۵۱). در مقابل، دشمنان رستم‌خان را که در عین‌حال خصم دولت و پادشاه صفوی و سرزمین ایران هستند با استفاده از الفاظ و صفات و استعارات مختلفی سرزنش می‌کند؛ چنان‌که اکراد شورشی را گاه «گروه بی‌مقدار»، «گروه کریه‌منظر»، «اهل شر و فساد»، «سپاه گمراه»، «گروه ناکس» و... نام می‌برد و یا ترکان عثمانی را «رومیان عفریت‌منظر»، «گروه بداختر» «جنود شقاوت‌اثر»، «عثمانیان اوباش»، «عثمانیان بدبنیان»، «قوم تبه‌روزگار» و «جنود شقاوت ورود روم» می‌نامد (همان: ۱۷-۲۱، ۲۶، ۴۳، ۴۵، ۷۳). بیجن در شرح جنگ‌های رستم‌خان با ترکان عثمانی که غالباً به فتح و پیروزی خان گرجی انجامیده به دقیق‌ترین شکل ادبیات قهرمان و ضدقهرمان را به‌تصویر کشیده است (نک. همان: ۴۲-۴۹، ۶۹-۸۱، ۹۹-۱۰۹). در ادبیات تاریخ‌نگارانهٔ او از جملهٔ کسانی که در برابر رستم‌خان به‌عنوان عنصر ضدقهرمان معرفی شده و با صفات مذموم وصف شده‌اند می‌توان از شیربیگ کرد یاد کرد. بیجن از او در یک‌جا به «روباه‌صفت» و «بدکار» نام می‌برد (همان: ۴۰)؛ یا داودخان را ـ که در گرجستان شوریده بود و رستم‌خان مأمور سرکوب‌کردن او شده بود ـ «داود مردود» و «بدباطن» می‌نامد (همان: ۶۱، ۷۱)؛ یا صفی‌قلی‌بیگ یوزباشی را انسان جاهلی معرفی می‌کند که با تکبّر و هرزه‌گویی می‌کوشید میان رستم‌خان و قزلباشان در مقابله با عثمانی در ناحیهٔ وان فساد ایجاد کند (همان: ۷۹-۸۰). بیجن زیباترین شکل این تقابل را در صفحات پایانی کتابش که به اواخر غم‌انگیز عمر رستم‌خان اختصاص یافته به‌نمایش گذاشته است. گویی تمام صفحات کتابش را برای بیان این مهم نظم بخشیده تا نشان دهد ضدقهرمانانی چون میرزاتقی وزیر که سرسلسلهٔ «ارباب حقد و فساد» بودند،

تاب دیدن «سروی که در ریاض دولت علم شده» و «شیر بیشهٔ جلادت و نهنگ بحر همت و سخاوت» بوده را نداشتند و، به تعبیر بیجن، خودخواهانه «به غیر از خود دیگری را صاحب وجود و در امر دولت شریک» نمی‌دانستند. لذا میرزاتقی که فریفتهٔ وساوس شیطانی بود کمر همّت به نابودی آن قهرمان بست و او را به اتهامات واهی از چشمان پادشاه انداخت و به قتل وی ترغیب کرد. بیجن که سخت متأثر از این واقعه است برای آرامش خیال خود راهی جز این نمی‌بیند که در پایان کتابش، این رویداد تلخ و دردناک را ناشی از «شیوهٔ ناستودهٔ روزگار غدار و گردش چرخ کج‌رفتار» تفسیر کند (همان: ۱۴۹-۱۵۱).

## نتیجه

بیجن در سال‌های پایانی حکومت صفوی که با صلح و آرامش سیاسی و نظامی همراه بود می‌زیست. توجه او به زندگی یکی از چهره‌های نظامی صفوی به‌نام رستم‌خان که در دوران شاه‌عباس و شاه‌صفی درخشیده بود به‌نظر می‌رسد ناشی از علایق جدیدی بوده است که جامعهٔ زمان وی به‌دانستن شرح‌حال این نوع رجال تمایل نشان می‌داده‌اند. بر همین اساس، او در پاسخ به این خواسته، با تکیه بر معلومات حرفه‌ای خود در تاریخ صفوی‌خوانی، تاریخ رستم‌خان سپهسالار را نوشته است. بیجن هرچند که در این حوزه از تاریخ‌نگاری فاقد یک بینش نظری قوی و نظام‌یافته است، اما تحت‌تأثیر یک بینش عملی و تجربه تلاش‌کرده تا داده‌ها و شناخته‌های تاریخی‌اش را رنگ و لعابی قهرمان‌گرایانه بدهد تا بتواند شخصیت محبوبش یعنی رستم‌خان را در شکل دقیقی به‌تصویر کشد. او در این کار کاملاً واقع‌گرایانه عمل‌کرده و کوشش نموده است تا با تکیه بر مستندات مختلفی دور از خیال‌پردازی‌ها اثری علمی خلق کند تا بتواند به دقیق‌ترین شکل چهرهٔ تاریخی رستم‌خان را تصویر کند. توجه و تمرکز بیجن بر شخصیت‌پردازی یک غلام و سپهسالار گرجی و نه امیری قزلباش، نه‌تنها بر علایق گرجی‌تباری احتمالی او دلالت دارد، بلکه به غالب‌بودن نام این دست از رجال در فرهنگ اجتماعی آن دوران نیز گواهی می‌دهد. بیجن بسیار متأثر از فرهنگ ایرانی و اسلامی ـ شیعی بود و با الهام از آنها، آن غلام گرجی را در قامت شخصیت رستم شاهنامه ارج و منزلت بخشیده است.

## منابع


ـ آرام، محمدباقر (۱۳۸۶). اندیشهٔ تاریخ‌نگاری عصر صفوی. تهران: امیرکبیر.

ـ آقاجری، هاشم؛ غلامحسین زرگری‌نـژاد و عطاءاللـه حسـنی (۱۳۸۰). گفتگـو در علـم تـاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی. به‌کوشش حسن حضرتی. تهران: نقش جهان.

ـ آیینه‌وند، صادق (۱۳۷۷). علم تاریخ در گسـترهٔ تمـدن اسـلامی، ۲ج. تهـران: پژوهشـگاه علـوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ـ بهرام‌نژاد، محسن (۱۳۹۷). تاریخ فرهنگ و تمـدن ایـران در دورهٔ صـفویه (بـا تأکیـد بـر هویـت فرهنگی). تهران: سمت.

ـ ـــــــــــــ (۱۴۰۰). «تحلیلـی بـر نقـش رسـتم‌خـان گرجـی در جنگهـای ایـران و عثمـانی: وان، هرسین، حله و ایروان (۱۰۴۵-۱۰۱۲ق)». مطالعـات تـاریخی جنـگ، دورهٔ پـنجم، ش ۳ (پیاپی: ۱۷): ۱-۲۴.

ـ بهرام‌نژاد، محسن (۱۴۰۱). مقدمه ← بیجن تاریخ صفوی‌خوان.

ـ بیجن تاریخ صفوی‌خوان (۱۴۰۱). تاریخ رستم‌خان سپهسالار گرجی (درگذشتهٔ ۱۰۵۳ق). مقدمه و تصحیح محسن بهرام‌نژاد. تهران: میراث مکتوب.

ـ ثواقب، جهانبخش (۱۳۸۰). تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شناخت منـابع و مآخـذ. شـیراز: نویـد شیراز.

ـ جملی کارری، جـووانی فرانچسـکو (۱۳۴۸). سـفرنامه. ترجمـهٔ عبـاس نخجـوانی و عبـدالعلی کارنگ. تبریز: ادارهٔ کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی.

ـ رزمجو، حسین (۱۳۷۴). انواع ادبی. مشهد: آستان قدس.

ـ روزنتال، فرانتس (۱۳۶۶). تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام. ترجمهٔ اسدالله آزاد. مشهد: آستان قدس رضوی.

ـ زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). تاریخ در ترازو. تهران: امیرکبیر.

ـ ساروخانی، باقر (۱۳۷۵). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

ـ سانسون، مارتین (۱۳۷۷). سفرنامه (وضع کشـور ایـران در عهـد شـاه‌سـلیمان صـفوی). ترجمـهٔ محمد مهریار. اصفهان: گلها.

ـ صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان فارسی، ج۵. تهران: فردوس.

ـ کارلایل، توماس (۱۳۶۷). قهرمان‌پرستی و قهرمانی در تاریخ. تهران: نشر علمی.
ـ کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). سفرنامه. ترجمهٔ کیکاووس جهانداری. تهران: خوارزمی.
ـ لطف‌آبادی، محسن (۱۴۰۰). «تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری حزین لاهیجی(۱۱۸۰-۱۱۰۳ق)». تاریخ نگری و تاریخ‌نگاری، س۳۱، ش۲۷ [پیاپی: ۱۱۲]: ۲۳۵-۲۵۹.
ـ لوکن، ا. ل. (۱۳۶۹). کارلایل. ترجمهٔ ابوتراب سهراب. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ ملائی توانی، علیرضا (۱۳۸۸). «اصول و مبانی سرگذشت‌نگاری: ملاحظاتی دربارهٔ روش‌شناسی زندگی‌نامه‌نویسی». تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، س۱۹، ش۳، [پیاپی: ۸۰]: ۱۴۱-۱۶۵.
ـ منشی، اسکندربیگ (۱۳۷۷). تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۳ج. تصحیح محمداسماعیل رضوانی. تهران: دنیای کتاب.
ـ نوذری، حسینعلی (۱۳۸۷). فلسفهٔ تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری. تهران: طرح نو.
- Rota, Giorgio (1998). "Three Little-Known Persian Sources of Seventeenth Century", *Iranian Studies*, Vol. 31, No. 2: 159-176.
- ---------- (2009). *La Vita E I Tempi Di Rostam Khan* (Edizione E Traduzione Italiana Del MS. British Library Add 7,655). Wien: OAW.
- Yar-Shater, Ehsan (1974). "Safavid Literature: progress or decline", *Iranian Studies*, Vol. 7: 217-270.

آینهٔ میراث

*آینهٔ میراث*، مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ ترویجی)، سال ۲۰، شمارهٔ ۲ (پیاپی: ۷۱)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۲۴۱-۲۵۳

# رسالهٔ «شرح کلمات شیخ باباطاهر جصّاص»؛ مورّخ ۸۳۰ق
## قدیم‌ترین شرح فارسی سخنان باباطاهر (؟)

حمیدرضا (بابک) سلمانی*

**چکیده**

در سال ۱۳۹۴ نصرالله پورجوادی کتابی دربارهٔ باباطاهر عریان منتشر کرد و کوشید او را با یکی از مشایخ حدیث به نام ابومحمد طاهر بن الحسن بن ابراهیم الهمدانی معروف به «جصّاص» (گچ‌گر) تطبیق دهد. بعدتر جمشید مظاهری مقاله‌ای در نقد آن کتاب نوشت و سخت با نظریهٔ پورجوادی به مخالفت برخاست. آنچه در یادداشت حاضر نشر می‌شود رساله‌ای است کوتاه در تفسیر سخنان باباطاهر که در اوایل قرن نهم کتابت شده است. این رساله ظاهراً کهن‌ترین شرح فارسی سخنان باباطاهر است و یکی از وجوه اهمیّت آن این است که سابقهٔ خلط این دو شخصیت را دست‌کم تا سال‌های نخست قرن نهم عقب می‌برد.

**کلیدواژه‌ها:** باباطاهر عریان، محمد بن طاهر بن حسن جصّاص همدانی، شرح کلمات شیخ باباطاهر جصّاص

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶

* دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی/ hr.salmani@gmail.com

## مقدّمه

ماجرای باباطاهر عریان و ابهام‌هایی که دربارهٔ زندگی او وجود دارد داستانی است که بر هر سر بازاری هست. مشهور ـ و درست ـ آن است که چیز زیادی از باباطاهر و وقایع زندگی او (از جمله موجب اشتهارش به «عریان» یا ماجرای اشعار منسوب به او) نمی‌دانیم. آن‌چه هست مجموعه‌ای است از افسانه‌های مبهم و غیرقابل اعتماد که اغلبشان از منابع متأخّر سرچشمه گرفته است. در سویِ دیگر ماجرا یکی از مشایخ همدان را می‌شناسیم که نامش «ابومحمد طاهر بن الحسن ابن ابراهیم الهمدانی» مشهور به «جصّاص» است. نام و نشان این طاهر جصّاص در منابع حدیثی کهن، از جمله تاریخ الاسلام ذهبی و الانساب سمعانی و... آمده و از این جهت تکلیف وی روشن‌تر است (نک. سروشیار، ۱۳۹۵: ۹). حال پرسش این است که آیا می‌توان میان آن باباطاهر عریان و آن طاهر بن محمد جصّاص پیوندی یافت یا احیاناً آنها را یکی پنداشت؟ معلوم نیست. تا چند سال پیش (یعنی تا ۱۳۹۴ش) مطالعات مربوط به این دو شخصیت افسانه‌ای و تاریخی در مسیرهایی جداگانه پیش می‌رفت امّا در آن سال نصراللّه پورجوادی کتابی به نام باباطاهر؛ شرح احوال و نگاهی به آثار ابومحمّد جصّاص همدانی منتشر کرد و کوشید این دو شخص را با هم منطبق کند. این کوشش البتّه چندان موفقیّت‌آمیز نبود. بعد از مدّتی مرحوم جمشید مظاهری (سروشیار) مقاله‌ای در نقد این کتاب نوشت با عنوانِ «باباطاهر عریان بنّای قابلی هم بود!» و در آن با لحنی تند و گزنده فرضیهٔ پورجوادی را به باد انتقاد گرفت. این ماجراها البته مشهور است و نیازی به تفصیل ندارد. غرض از این یادداشت معرّفی و انتشار رساله‌ای کوتاه در شرح سخنان «باباطاهر جصّاص» است که سابقهٔ آمیختگی این دو شخصیّت را لااقل تا اوایل سدهٔ نهم هجری عقب می‌برد. این رساله که از کهن‌ترین گزارش‌های سخنان باباطاهر است یکی دو آگاهی دیگر نیز به دست می‌دهد که احتمالاً می‌تواند به کار پژوهشگران این حوزه بیاید.

### الف) معرفی متن و نسخه

رسالهٔ شرح کلمات شیخ باباطاهر الجصّاص بخشی است از مجموعهٔ ۲۰۶۱ کتابخانهٔ

ایاصوفیا که در فاصلهٔ سال‌های ۸۲۹ تا ۸۳۳ قمری کتابت شده و مشتمل است بر رسالاتی با مایه‌های صوفیانه. آن‌طور که از قراین برمی‌آید مجموعه در دو مرحله کتابت شده است: یک‌بار در فاصلهٔ ۸۲۹ق تا ۸۳۰ق و بار دیگر در سال ۸۳۳ق. شیوهٔ خط و کتابت حروف در دو بخش مجموعه اختلاف‌هایی دارد (مشابهات هم البته کم نیست) و می‌توان نتیجه گرفت که هر بخش کاتبی جداگانه داشته است. با این حال، عنوان رسالات، که به قلم شنگرف و با خطی جلی و زیبا نوشته شده، در هر دو بخش تقریباً یکسان است.[1] در چند رسالهٔ نخست، که در سال‌های ۸۲۹ق و ۸۳۰ق تحریر شده و رسالهٔ محل بحث ما آخرینِ آنهاست، نام کاتب دیده نمی‌شود امّا در دو رسالهٔ بخش دوم (همان‌ها که در ۸۳۳ق کتابت شده‌اند) کاتب نام خود و محل کتابت (قم) را نیز افزوده است: ابوسعید بهاء بن حسن بن بهاء بن حسن الخطیب.

رساله‌ای که موضوع یادداشت حاضر است در ۱۴ محرّم ۸۳۰ق کتابت شده و در نسخهٔ اصل بی‌نام است و ما به قرینهٔ موضوع و انجامهٔ متن آن را «شرح کلمات شیخ باباطاهر جصّاص» نامیده‌ایم.[2] این رساله که مشتمل است بر شرح ده سخن، یکی از قدیم‌ترین شرح‌های سخنان باباطاهر و گویا قدیم‌ترین آنها در زبان فارسی است.[3] از جمله نکات مهم رساله این است که نویسنده در مقدّمه و هنگام ذکر نام و نسب شیخ، صریحاً شیخ باباطاهر و ابومحمد طاهر جصّاص را یکی فرض کرده و نوشته است: «اسم شیخ... باباطاهر بن حسن بن احمد بن ابراهیم رحمةالله علیه بوده است و کنیت او ابومحمد، و به حِرفت در

---

۱. پیوستگی و وحدت مجموعه را از طریق جدول حاشیهٔ صفحات (و نه حاشیهٔ ترقیمه‌ها) نیز، که در سراسر مجموعه به شکلی کاملاً مشابه ترسیم شده، می‌توان اثبات کرد.

۲. تصویر نسخه را از جمله برای بررسی رسم‌الخط و آرایه‌های آن در این نشانی در دسترس قرار داده‌ایم: shorturl.at/fmDK2

۳. دو شرح مشهور عربی را جواد مقصود سال‌ها پیش منتشر کرده است (انجمن آثار ملّی، ۱۳۵۴). یکی از این شرح‌ها، الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة، در فاصلهٔ سال‌های ۸۹۰-۸۸۹ تألیف شده است؛ رسالهٔ دیگر نیز، که به عین‌القضات منسوب شده، باید از آثار سده‌های دهم و یازدهم باشد. یکی دو شرح فارسی نیز که مقصود در مقدّمه به آنها اشاره کرده هر دو از تألیفات متأخّران است: «توضیح» اثر سلطانعلی گنابادی و «آئینهٔ بینایان» اثر عماد الفقراء (مقصود، ۱۳۵۴: ۲۴۲).

ابتدا گچ‌گر بوده است». این نام و کنیه و لقب همان است که منابع حدیثی قدیم در ترجمهٔ احوال طاهر جصّاص محدّث آورده‌اند (نک. سروشیار، ۱۳۹۵: ۹). به این ترتیب، سابقهٔ خلط این دو شخصیّت تا زمان تألیف این رساله، که احتمالاً مقدّم بر تاریخ کتابت آن است، عقب خواهد رفت.

از نویسندهٔ رساله اطّلاعی در دست نداریم، قرینه‌ای نیز در متن وجود ندارد که بتواند در این مورد راه‌گشا باشد. همین قدر می‌دانیم که نویسنده این شرح را به اشارت و الحاح شخصی به نام «شیخ محمد باباطاهری» نوشته است. با این حال، نمی‌دانیم این شیخ که بوده و در چه روزگاری می‌زیسته است. تنها از تصریح نویسنده در همان عبارت پی می‌بریم که این محمد باباطاهری خادم مزار شیخ (لابد یعنی مزار باباطاهر در همدان) بوده است.[۱] از این مقدّمات می‌توان نتیجه گرفت که نویسنده اصلاً از اهالی همدان بوده یا، به هر حال، هنگام تألیف متن در آن ناحیه به سر می‌برده است. علاوه بر این اگر اوّلاً فرض همدانی بودن نویسنده را بپذیریم و ثانیاً، فرض کنیم بخش نخست مجموعه نیز مانند بخش دوم در قم کتابت شده (این با توجّه به شباهت‌های کلی دو بخش بسیار محتمل است) می‌توانیم نتیجه بگیریم که نویسندهٔ متن غیر از کاتب قمی‌المسکن بوده است. البتّه پیداست که این استدلال به تنهایی چندان استوار نیست، چون می‌توان احتمال داد نویسنده متن اصلی را در همدان تألیف، و بعدتر در قم نسخه‌ای دیگر از روی آن کتابت کرده باشد. قرینه‌ای که این فرض اخیر را تضعیف می‌کند خطاهایی است که در ضبط بعضی کلمات متن دیده می‌شود (نک. حواشی متن)، این خطاها به وضوح نشان می‌دهد که کاتب بعضی لغات را نمی‌شناخته یا به هر دلیل نمی‌توانسته نسخهٔ اساس را درست بخواند. دوگانگی‌هایی هم که گاه در رسم‌الخط دیده می‌شود (← دنبالهٔ بحث) احتمالاً از تفاوت شیوهٔ کاتب نسخهٔ حاضر و کاتب نسخهٔ مادر ناشی شده است. به این ترتیب ظاهراً جای تردیدی نمی‌ماند که کاتبْ متن را از روی

---

۱. نسبت «باباطاهری» در نام آن شیخ هم احتمالاً با همین مسئله و نیز زنجیرهٔ خرقه و ارادت صوفیانه پیوند دارد؛ به عبارت دیگر گویا در آن روزگار گروهی از صوفیان طریقت خود را به باباطاهر منسوب می‌کرده و خود را «باباطاهری» می‌نامیده‌اند.

نسخه‌ای دیگر نوشته است. این یعنی تاریخ تألیف می‌تواند به میزانی نامعلوم مقدّم بر زمان کتابت نسخهٔ حاضر باشد.

نسخه از نظر رسم‌الخط نکتهٔ چشم‌گیری ندارد جز آن‌که «پ» را گاه با سه‌نقطه و اغلب به‌صورت «ب» نوشته است، زیر «س» هم اغلب سه‌نقطه گذاشته است. یکی دو جا هم مشتقات «گذشتن / گذاشتن» را با دال مهمل کتابت کرده است. بعضی از این ویژگی‌ها چنان‌که گفته‌ایم ممکن است انعکاس رسم‌الخط نسخهٔ مادر باشد. کاتب بعضی بخش‌ها (از جمله متن اقوال باباطاهر) را با رنگ سرخ و بعضی بخش‌های دیگر را با رنگ ارغوانی برجسته کرده است. ما از انعکاس تمام این برجستگی‌ها، به این دلیل که متن را از یک‌دستی بیرون می‌آورد، صرف‌نظر کرده‌ایم و تنها متن سخنان باباطاهر (و یکی دو اسم) را با قلم تیره نشان داده‌ایم. در حوزهٔ رسم‌الخط نیز جز جداسازی «به» و افزودن برخی علائم سجاوندی تغییر خاصی نداده‌ایم.

## ب) متن رساله

**بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین**

حمد بی‌عد و ثناء بی‌حد واهبی را که دلهای خواص را از لطف خود از رنگ و زنگ کدورات التفات بغیر او بزدود و صد هزاران غرایب و عجایب هر دم در پس استار[1] صورت از راه معنی بدیشان نمود. و صلوات بی‌اندازه و تحیّات تازه بر جان منوّر و قالب معطر سر همه صاحب‌دلان و نبیان محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم و حبیب الهٰ الارض و السما[ء] باد و بر اهل بیت و عترت پاک و اصحاب چالاک او الی یوم الدین. و سلم تسلیماً کثیرا.

و بعد حمدالله تعالی و الصلوة علی نبیّه محمدٍ و آله و اصحابه، این اوراقی چندست مشتمل بر حالات و کرامات شیخ ربّانی و عارف صمدانی ابی‌محمد **باباطاهر الهمدانی** قدس الله سرّه و نوّر ضریحه و اظهار فضایل او و تفسیر سخنان او و شرح بعضی از فواید اوقات بر قدر فهم مستمعان. و هر چند این شکسته را محل و مقدار شرح آن نبود اما چون

---

۱. در اصل بیشتر به «استاد» شبیه است.

شیخ الزاهد العابد المتقی **شیخ محمد باباطاهری**، که سالهاست به خادمی در حضرت مزار شیخ قیام نموده و خدمتهاء پسندیده بجای آورده و می‌آرد و سادات و علما و مشایخ او را معزّز و مکرّم داشته و علَم و زنبیل داده و روانه کرده و زایران و آینده و رونده از خدمتهای پسندیدهٔ او شاکر و شهرت تمام یافته، اشارت فرمود و الحاح نمود پاس انفاس او به ارقام این کلمات اقدام کرد و چون در غایت دقّتِ معنی بود سخنان شیخ و نه وظیفه طایفهٔ ظاهربین که ایشان را از راه و روش اهل حسد و اجتهاد خبری و اثری نبود و تنزیل آسمانی ازیشان خبر می‌دهد که یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا[روم: ۷]، هم به مقدار کوشش بعضی از سخنان شیخ را شرح داد و از بعضی اعراض کرد از دو سبب، اوّل آنکه اوقات این پریشان <۱۱۲پ> نه چنان مستغرق بود به دوام ذکر و مراقبت[1] خاطر که به نوشتن و فکر کردن تواند پرداخت، و دوم آنکه بعضی از سخنان شیخ را اگر شرحی نمی‌داد فایده نمی‌بود در فارسی کردن آن و اگر شرح آن می‌نوشت در اظهار آن معانی خلل بیشتر از فایده دادن آن می‌دید. فلاجرم بر شرح بعضی از سخنان وی[2] اقتصار کرد و بر اظهار احوال شریف وی که هم عوام و هم خواص ازان اندک ـ اگر طالب راه باشند ـ فایدهٔ بسیار یابند و به برکت آن به حالات پسندیده رسند، و اگر نرسند باری بر قصور خود اطلاع یابند و در راه‌روان و کارکنان آخرت به چشم عزّت و احترام نگرند تا ازان به دولتهای عظیم برسند انشا[ء]الله.

اوّل بدان که اسم الشیخ الکامل العارف قطب الوقت فی زمانه و العالی علی اقرانه بالولایة فی اوانه **باباطاهر** بن حسن بن احمد بن ابراهیم رحمةالله علیه بوده است و کنیت او ابومحمد. و به حرفت در ابتدا گچ‌گر بوده است یام [؟] در قبیلهٔ وی کسی بدان مشغول بوده و او به تبعیت وی بدان مشهور و منسوب گشته و محقق‌ترین اهل همدان بوده است در آن زمان و او طریق ملامت رفته است و از شهرة و قبول خلق عظیم گریخته و در ریاضت آنچه

---

۱. اصل: مراقب.

۲. این «بعضی سخنان» (= ده قول) منتخبی است از سخنان مفصلی که منابع دیگر از باباطاهر نقل کرده‌اند. ترتیب این کلمات در نسخهٔ حاضر درست منطبق است با ده قول آغازین الفتوحات الرّبانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة (نک. مقصود: ۱۳۵۴: ۷۵۳). این ترتیب با چیزی که در شرح منسوب به عین‌القضات دیده می‌شود و مبتنی بر تقسیم موضوعی است یکسره تفاوت دارد.

وی کشیده است و او را دست داده کس را مقدور و میسر نبوده است. و محمد بن یوسف البزّاز روایت می‌کند و ابی‌علی الصفّار و کندی و ابی‌بکر آذین و ابی‌اسحق حماد آن جمله از اسمعیل بن محمد الحافظ و او از ابومسلم عبدالرحمن النهاوندی و او را[1] از شیخ **باباطاهر** قدس الله سرّه:

[۱] و قال الشیخ رضی الله عنه: **العلم دلیل و الحکمة ترجمان.**

یعنی علم دلیل راه است و حکمت ترجمان بارگاه. سالک تا در راهست به دلیل محتاجست که او را بر راه راست آرد و از اعوجاج و انحراف از راه راست نگاه دارد و زاد هر منزل و مایحتاج هر موطن بردارد تا در مهالک و مهامه نیفتد و غولان مضلّ و مفسدان <۱۱۳ر> که بر راه باشند بر وی دست نیابند و او را از راه و متابعت دلیل بازنگردانند تا زود بادیهٔ خونخوار نفس را و اوصاف او را قطع کند و به مقصد و بارگاه رسد. و چون به مقصد و بارگاه رسید از ترجمان که بیان فرمان پادشاه که به وی می‌رسد در کسوت و صورت‌های مختلف با وی می‌کند[2] و او را بران اطلاع می‌دهد و او را ناگزیر بود. پس از این بیان معلوم شد که علم ضرورتست خواه از طرف مکمل و خواه از طرف مستکمل چه ما اتخذ الله ولیاً جاهلاً مقرّر است و خطاب عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ[نساء:۱۱۳] مبرهن. و عالم از اهل درجاتست و جاهل از اهل درکات و مقلد محب علم و علماء از اهل نجات. اللهم اجعلنا من العالمین العاملین و لاتجعلنا من الجاهلین الذّاهلین.

[۲] و قال: **العلم دعوة معمومة و الحکمة دعوة مخصوصة.**[3]

یعنی علم دعوتی است عام و حکمت دعوتیست خاص؛ چرا که علم مستحق و غیرمستحق را حاصل آید، و هدایت که نتیجهٔ علم است که عبارت از آن حکمت است هر کس را حاصل نیاید. قال الله سبحانه و تعالی وَاللّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

---

۱. چنین است در اصل.

۲. جمله چندان مستحکم نیست امّا به هر حال ضبط نسخهٔ اصل همین است.

۳. شروح عربی این سخن را دنبالهٔ سخن پیش دانسته و عبارت را چنین ضبط کرده‌اند: «العلم دلیل والحکمة ترجمان فالعلم دعوة معمومة...» (نک. مقصود، ۱۳۵۴: ۲۶۲ و ۷۵۳). ممکن است نویسندهٔ متن ما «فالعلم» را سهوا «قال علم» خوانده باشد.

إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ[یونس: ۲۵] چه که به جز اهل اختصاص و زمرهٔ خواص را نبود و آن تمشیت منوط است که درجهٔ اعلاست از ارادت، قوله تعالی يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ[آل عمران: ۷۴].

**[۳]** و قال: **فواید الاوقات معلّق بثلاث، بحفظ الوقت و شرط الوقت و کتمان الوقت.**

یعنی فایده‌هاء اوقات که سالک راه حق را حاصل آید بقاء آن متعلّق است به سه چیز: اوّل نگاه داشتن وقت، دوم نگاه داشتن شرط وقت، سیم واپوشیدن وقت از اطلاع اغیار برآن. و این جز به مثالی محسوس معلوم نشود؛ مثلا اگر شخصی را از اهل ظاهر معشوقی و مطلوبی باشد که سالها آن عاشق مستمند در طلب وی بوده <۱۱۳پ> باشد و در تحصیل اثری از آثار وصال وی، و آن معشوق را بر وی رحم آید و فرماید که من فلان وقت پیش تو خواهم آمدن یا کسی را با تحفه پیش تو خواهم فرستاد، شرط عاشق آن باشد که چون آن وقت موعود برسد به همه وجود آن وقت را نگاه دارد و چون آن وقت نگاه داشت شرط آن بود که چون معشوق برسید یا اثری از آثار وی حاضرِ آن باشد و ظاهراً و باطناً به چیزی غیر از آن تا به خود مشغول نگردد. و چون بدین هر دو شرط قیام نمود نگاه دارد که کسی از اغیار بران اطلاع نیابد که از راه حسد آن دولت بر وی و آن عیش بر وی منقص[۱] گرداند. چون [+ به] هر سه شرط قیام نماید از فواید وقت که نتیجهٔ سلوک و سیر و طیر اوست برخورداری یابد و اگر ازین شرط یکی فروگذارد[۲] از وقت در مقت افتد و بدان مبتلا گردد و از فواید آن محروم ماند. نعوذ بالله من الحور[۳] بعد الکور درین مقام بود.

**[۴]** و قال: **من لم یحمل حشو الاوقات لم یعرف حقایق الاوقات.**

هر کس که حشو اوقات تحمل نکند حقایق اوقات نشناسد. و هر وقتی از اوقات محشو و آکنده است به انواع طوارق قهری و لطفی و ارادت[۴] قبضی و بسطی و جذبات قربی و

---

۱. در اصل همین است؛ مطابق کاربرد رایج ظاهراً باید «منغص» باشد.

۲. در اصل با دال؛ چند سطر بعد «راه‌گذر» را با دال معجم نوشته است (بسنجید با. درگذشتن در قول شمارهٔ ۸).

۳. در اصل شبیه «الجور / ابحور». عبارتی است مشهور و ضبط درست آن همان «الحور» است.

۴. چنین است در اصل. «و واردات»؟

بعدی و بلیّات رضایی و غضبی که اگر سالک تحمّل آن واسطات و واردات نکند آفات و حقایق عاهات آن نشناسد و چون به آفات اوقات جاهل [باشد] لابد بدان مقیّد گردد و مبتلا. و شناختن آن الّا از راه‌گذر مسلکی مکمّل عارف عالم حاصل نیاید.

[۵] و قال: **الاغترار بصفاء الاوقات من بقایا کدر الاوقات.**[۱]

یعنی مغرور شدن به صفاء اوقات نتیجهٔ بقایاء کدورات اوقاتست، چه علامت صفاء وقت فنای وجود مجازیست در ظهور وجود حقیقی و اغترار به صفاء اوقات نشان بقای چیزیست از وجود مجازی.

[۶] و قال <۱۱۴ر>: **من لم یعرف وقته فی وقته فاته[۲] وقته و هو مع وقته [۶۴۸، ۷۵۳].**

یعنی هر که وقت خود را در وقت خود نشناسد آن وقت وی از [او] فوت شود و او نیز به معیت[۳] وقت هم فوت شود، چه اگر سالک وقت را که در وقت او می‌آید نشناسد از نگاه‌داشت آن غافل گردد و چون از نگاه‌داشت آن غافل گردد ـ که شرط آنست ـ چنان‌که گفته شد وقت فوت شود و او نیز فوت شود، چه فوت او عبارتست از ضایع شدن رنج او و باطل شدن سعی او. نعوذ بالله منه.

[۷] و هم‌چنین فرمود که: **اسباب المعارف فی حقیقة المعرفة حجبة[۴] و حقیقة المعرفة فی ذات الحقیقة حجبة و ذات الحقیقة فی معرفة الذات حجاب و معرفة الذات للمعرفة حجبة و الحجب کلها معارف و المعارف کلها انکار. [ ]**

یعنی اسباب معارف به نسبت با ذات حقیقت حجابست و ذات حقیقت به نسبت با معرفت ذات حجابست و معرفت ذات معرفت را حجابست و این حجاب‌ها همه معرفت‌اند

---

۱. جواد مقصود در شرح منسوب به عین القضات «الاغترار یصفی...» آورده و حدس زده «الاعتذار یصفی...» درست باشد؛ اگرچه هم‌او در شرح دیگر ـ یعنی الفتوحات الربانیة... ـ متن را درست ضبط کرده است (مقصود، ۱۳۵۴: ۶۴۷ و ۷۵۳).

۲. ؟؛ در اصل شبیه «فانه». شرح‌های عربی همان «فاته» آورده‌اند (نک. مقصود، ۱۳۵۴: ۶۴۸ و ۷۵۳).

۳. به قرینهٔ عبارت عربی چنین ضبط کرده‌ایم؛ تعبیر در اصل کم‌نقطه است و مشکوک.

۴. حرف سوم این کلمه (و قرینه‌های آن در ادامهٔ عبارت) در اصل بی‌نقطه است. از ادامه جمله و ترجمهٔ فارسی معلوم می‌شود «حجاب» مراد است.

و معارف همه انکارست. و هر چند این معانی حق است، بیان کردن آن نه آسانست اما هم بدان مقدار که مبتدی را ازان نصیبی حاصل شود به مثالی[1] باز نمودن ضرورتست و الّا شرح این کلمات کردن و ناکردن هر دو متساوی بود. پس بدان که جوز مثلا پوست ظاهر او که سبب معرفت حقیقتِ پوستِ اندرون ویست حجاب ویست و پوستِ اندرون وی که [سبب] معرفت حقیقت ذات مغز اوست حجابست و ذات حقیقت به نسبت با ذات ـ که آن روغن است ـ اگرچه مغز اوست حجاب اوست و معرفت ذات حجاب معرفتست و از نوعی علم الیقین حجابست در عین الیقین و عین الیقین حجابست در حقّ‌الیقین و حق الیقین حجابست در حقیقت حق الیقین حقیقت حق الیقین حجاب یقین مطلق. و این اسباب از آن رو که معرّف‌اند <۱۱۴پ> اقرارند و ازان روی که حجاب‌اند ازان مقصود انکار. شیخ ازان فرمود: والمعارف کلّها انکار لانّها من نوع حجاب المعروف و الحجاب انکار، نوعی دیگر اسباب معارف که آن آثاراند حجاب‌اند در حقیقت معرفت که آن افعالند و حقیقت معرفت که آن افعالست حجابست در ذات حقیقت که آن صفات‌اند و ذات حقیقت که آن صفاتست حجابست در معرفت ذات و ذات معرفت حجابست در معرفت و در این مقام این مقدار در نوشتن کفایت بود. چه فهم هر کسی بدین مقام نرسد و نوشتن نیز چنانکه حق آنست راست نیاید و یحتمل که خواننده را چون لوازم فهم آن حاصل نبود زیان دارد، چه کتب‌های مطول به شرح و بسط این معنی قیام نتواند نمود.

**[۸] و قال: راس الطغیان کلها الجهل و الغفلة و حقایق المعارف کلّها الجهل و الغفلة و الجهل بالغفلة کفر و الغفلة عن الجهل توحید.**

یعنی سر همه طغیان و از حد درگذشتن در فسق و فساد و جهل و غفلت است أی نادانی و غافل شدن از تدارک جهل، و حقیقت معارف جهل است و غفلت، یعنی در معارف به مرتبهٔ رسد که بداند که نادانست و غافل شدن ازان نادانی که او را این حال به خود نیست و این مرتبه او را از سعی و اجتهاد خود نه[2] حقیقت معارفست. **بیت** «تا بجایی رسید دانش من

---

۱. اصل: تمثالی که تصحیف «بمثالی» است.

۲. اصل: جود نه («نه» در اصل بی‌نقطه).

که بدانسته‌ام که نادانم» داد این معنی می‌دهد بعد ازان جهل بدین غفلت موصوف بدین صفت کفرست و غافل شدن از جهل موصوف بدین صفت یعنی مهلی [؟] که حاصل شود بعد از کمال معرفت توحید.

[۹] و قال: **الاشارة الی حقیقة المعرفة کفرٌ و الی المعرفة جحود و الی الحقیقة شرکٌ.**

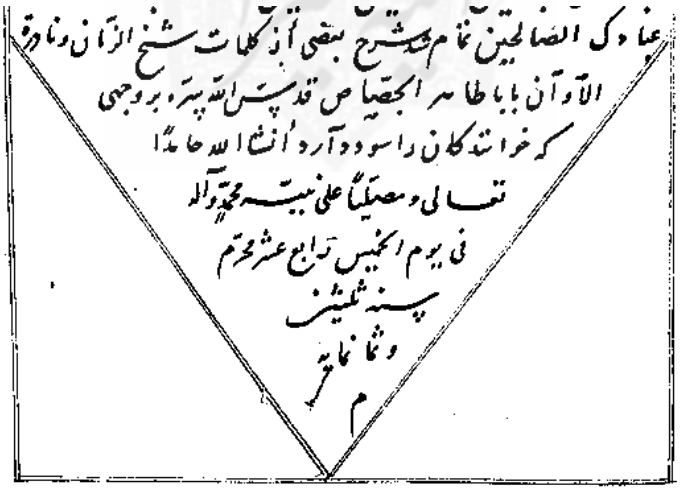
یعنی اشارت وا حقیقت معرفت کفرست چه کفر از روی لغت واپوشانیدن است و اشارت به حقیقت <۱۱۵ر> معرفت کفر باشد یعنی واپوشانیدن معنی حقیقت معرفت که در اشارت و عبارت نگنجد به اشارت. یعنی چون به حقیقت معرفت اشارت کرد و حقیقت معرفت ازان عظیم‌ترست و رفیع‌تر که در تحت اشارت داخل آید [و] در ضیق عبارت گنجد چون بدان اشارت کرد به اشارت پوشانیده کرد و کفر پوشیدنست و اشارت به معرفت مجرّد بی حقیقت انکار و جحودست چه ما عرفناک حقّ معرفتک مقرّر و ممهّدست. پس اشارت کردن به معرفت که حاصل آمد عین جحود و انکارست که معرفت من حیث هی المعرفة مقدور بشر مختصر نیست و اشارت به حقیقت که حقیقت کلّی دانسته آمد شرک است چه معرفت بعد از فنا در توحید حاصل آید و اشارت بدان هنوز دلالت می‌کند بر وصول سالک بر ساحل بحر و اثبات و بقای وجود وی و وجود غیر با وجود حقیقت شرک محض است.

[۱۰] و قال: **الانتظار فی التفکّر تکلّف و التفکّر فی التفکّر تعرّف و ترک التفکّر فی التفکّر تطرّف.**

یعنی انتظار در فکر تکلّف است، چه منتظر تفکّر بودن دلالت می‌کند بر نازدودن آیینه دل و عدم نفی خاطر و چون آیینهٔ دل زدود و نفی خواطر کرد تفکر بی‌انتظار و رؤیت می‌آید و دست می‌دهد، و تفکر در تفکّر معرفتست چه اهل تحقیق را این معنی مبیّن و مبرهنست که علم لدّنی که نتیجهٔ صفای دل است همچو ابر با [یا؟] میغ بسته بر مرآة دل ظاهر گردد که قطرات معارف و نقطات تحقیقات در وی مندلج و مندرج بود و مجمل دور مفصل تفکّر در آن مجملات کردن و به عالم تفصیل آوردن عبارت از وی تحقیق و معرفت خواهد بود و ترک تفکّر در تفکّر تطرّف است یعنی طریفی کردن و طریفی سالک در آن است که در تفکّر تفکّر نکند و الله اعلم. و هم چنین امیرالمؤمنین علی کرّم الله وجهه <۱۱۵پ> فرمود که

من طلب الهدی من غیر القرآن اضلّه الله. یعنی هر که راه خدا نه به علم و دانستن آن طلب کند حق تعالی او را گمراه گرداند و از شرف رسیدن به دولت قریب[1] بازماند. بیچاره خود را در تیه جهل همچو خر می‌راند و عاقبت بازماند چنان‌که گفته‌اند المتعبد بلاعلم کالحمار فی طاحونة، عبادت‌کننده و روندهٔ بی‌علم همچو خر آسیابست که چندانکه بیشتر رود پیشتر نرود و عالم که معرفت در پی آن حاصل نکند و از راه علم به عیان نرسد بی تاج و افسر ماند و از مرتبهٔ ملوک تاج‌دار به مرتبهٔ خدمتکار باج‌دار بازآید و فایدهٔ علم را گم گرداند و ازان در دنیا و آخرت حسرت تمام خورد و پشیمانی بی‌شمار برد. امّا چون معرفت را با علم قرین گرداند لذّت او را انقطاع و دولت او را انتها نبود و ازان جمله باشد که الفایزین الآمنین. اللهم اجعلنا من العالمین العارفین و لاتجعل من الجاهلین الذاهلین الغافلین و ادخلنا برحمتک فی عبادک الصالحین.

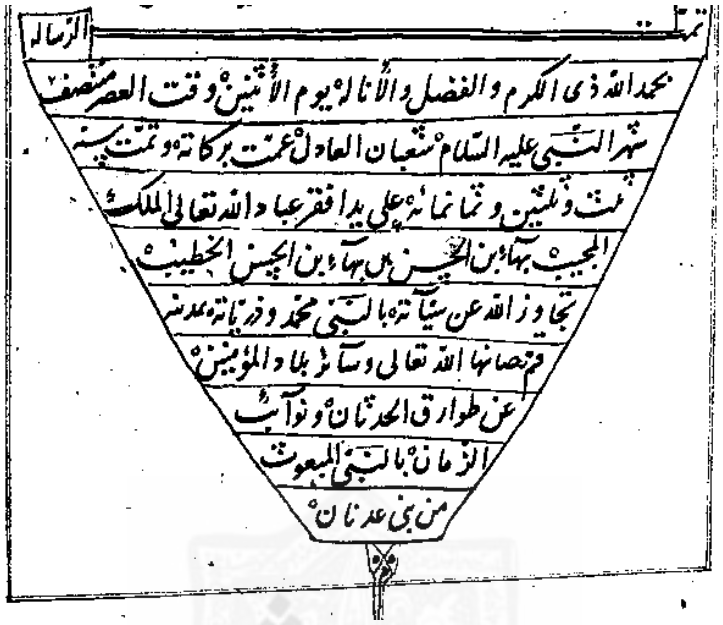
تمام شد شرح بعضی از کلمات شیخ الزّمان و نادرة الاوان باباطاهر الجصّاص قدّس الله سرّه بر وجهی که خوانندگان را سود دارد انشا[ء]الله حامداً تعالی و مصلیاً علی نبیّه محمدٍ و آله. فی یوم الخمیس رابع عشر محرم سنه ثلثین و ثمانمایه. م. <۱۱۶ر>


عباد ک الصالحین تمام شد شرح بعضی از کلمات شیخ الزمان و نادرة
الاوان باباطاهر الجصاص قدس الله سره بر وجهی
که خوانندگان را سود دارد انشاالله حامداً
تعالی و مصلیاً علی نبیه محمد و آله
فی یوم الخمیس رابع عشر محرم
سنه ثلثین
و ثمانمایه
م

انجامهٔ شرح کلمات باباطاهر الجصّاص؛ مجموعهٔ ۲۰۶۱ ایاصوفیا (۱۱۶ر)

---

۱. چنین است در اصل؛ ظاهراً: قربت.


تمت الرساله
بحمد الله ذی الکرم و الفضل و الأناله یوم الأثنین وقت العصر منتصف
شهر النبی علیه السلام شعبان العادل عمت برکاته و تمت سنه
ثلث و ثلثین و ثمانمائه علی ید افقر عباد الله تعالی الملک
المجیب بهاء بن الحسن بن بهاء بن الحسن الخطیب
تجاوز الله عن سیآته بالنبی محمد و ذریاته بمدینه
قم صانها الله تعالی و سائر بلاد المؤمنین
عن طوارق الحدثان و نوآئب
الزمان بالنبی المبعوث
من بنی عدنان

انجامهٔ رساله‌ای از بخش دوم مجموعه (۲۲۵پ) که محل کتابت را هم نشان می‌دهد

## منابع


- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۴). باباطاهر، شرح احوال و نگاهی به آثار ابومحمد طاهر جصّاص همدانی، چاپ اوّل. تهران: فرهنگ معاصر.
- سروشیار[مظاهری]، جمشید (۱۳۹۵). «باباطاهر عریان بنّای قابلی هم بود!». جهان کتاب، س ۲۱، ش ۹: ۱۳-۷.
- مجموعه رسائل صوفیانه، کتابخانهٔ ایاصوفیا، نسخهٔ شمارهٔ ۲۰۶۱.
- مقصود، جواد (۱۳۵۴). شرح احوال و آثار و دوبیتی‌های باباطاهر عریان بانضمام شرح و ترجمهٔ کلمات قصار وی منسوب به عین‌القضات همدانی(؟) با اصل و ترجمهٔ کتاب الفتوحات الربّانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة به شرح و تفسیر محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیری. تهران: انجمن آثار ملّی.

The present study addresses the question that, in dealing with the historical personality of Rustam Khan, how Bijan thought and what methods he employed in its exposition and elucidation.

This article attempts to demonstrate that Bijan takes on no modern perspective of history, but, influenced by Islamic heritage and Persian tradition of the Safavid time, he endeavors to direct his own thought system toward expanding a military hero-oriented outlook while adhering to the principles of traditional perspective which is based on religion, historical lessons and examples, fate and ethics. Additionally, inspired by the literary style current at the time and by applying a mixture of narrational, *naqāli* (storytelling) and critical methods, Bijan defends the heroic actions taken by Rustam Khan against his foes, rightly and realistically responding to the inquiries raised by the spirit of his time.

**Keywords:** Bijan-e Tārikh-e Safavi -khwān; history of Rustam Khan, the General Commander; historiography; historical outlook

## The essay"sharh-e kalamāt-e Sheikh Bābā Tāhir-e Jassās",dated 830 H. (An exegesis of the words of Sheikh Bābā Tāhir-e Jassās, dated 1427 CE) the oldest Persian commentary on Bābā Tāhir's words!

Hamidreza (Babak) Salmani

In 1394 S./2015, Nasrullah Pourjavadi wrote a book about Baba Tahir Oryān and tried to identify him with one of the Sheikhs of Hadith, Abu Muhammad Tahir bin Al-Hasan Ibn Ibrahim Al-Hamdani, known as "Jassās" (plasterer). A year later, Jamshid Mazaheri wrote an article and strongly criticized this identification. What is published here is a short treatise that explains some observations of Bābā Tāhir, written in the early 9th/15th century; The importance of this treatise, which could be considered the oldest Persian commentary of Bābā Tahir's words, is that the time of the confusion between these two personalities goes back at least to the first years of the 9th century.

**Keywords:** Bābā Tāhir Oryan, Abu Muhammad Tahir bin Al-Hasan Ibn Ibrahim Al-Hamdani, Sheikh Bābā Tahir-e Jassās

receive oblational gifts and offerings from those unable to go to Imam Reza's mausoleum in person, and then transfer them to the Astan-e Qods. This document is an old source associated with one of the significant periods of the expansion of Mashhad and the Razavi Shrine, that is, the first part of the 9th/15th century, therein particular attention has been directed to the city of Mashhad and the Astan-e Qods.

**Keywords:** Astan-e Qods-e Razavi; Timurids; Simi of Nishapur; Jalal Homā'i

## A critical study of the correction of and research about a historiographical text (An account by Vladimir Ivanov and Suhail Zakkār of the treatise *Estetār al-Imam*)

Ali Babaei Siab

The studies related to Isma'ili's history, especially in identifying, correcting, translating, and introducing manuscripts, are among the endeavors the unique example of which can be observed in Vladimir Ivanov's works. In his studies, Ivanov managed to publish a comprehensive catalogue of the authentic texts about various Isma'ili sects and set to edit, translate, and investigate some of them.

This article attempts to critically analyze one of the works corrected by this Russian Orientalist in 1936. Suhail Zakkār also produced in 2007 a second version of the treatise based on a different manuscript. The treatise is entitled *Estetār al-Imam wa tafarroq ol-do'āt fi al-jazāyer le-talabehi* (The hiding of the Imam and the dispatching of proselytizers to various assigned lands in search of him).

On the basis of the third existing manuscript of this Isma'ili treatise, the present study addresses Vladimir Ivanov's editorial research about it.

**Keywords:** *Estetār al-Imam;* Isma'ilis: manuscript; Vladimir Ivano; Suhail Zakkār

## An analysis of historical outlook and historiography adopted by Bijan-e Tārikh-e Safavi khwān

Mohsen Bahramnezhad

Bijan-e Tārikh-e Safavi khwān (Narrator of the Safavid History) is an historiographer who, by writing Rustam Khan-e Gorji's political and military biography, has gained fame among the Safavid historians. He may have been one of the storytellers who later turned to professional historiography.

poetry of such Azerbaijani poets as Qatrān, Nezāmi, Khāqāni, Sā'eb, and Shahryār, we have demonstrated that in both areas, wolf is a vicious creature that brings about nothing but evils. Thus, it cannot be the totem of people of Azerbaijan although it might possibly be the totem of the Eastern Turks or Mongols.

**Keywords:** totem; totemism; wolf; folklore of Azerbaijan

## A look at the word *ʿazrā* from a historical linguistic perspective

Rezvan Massah

At first glance, the word ʿazrā reminds ever Arabic speaking Muslim and Christian of Mary, who is always remembered with great respect and reverence. The fact that Mary was given the title *ʿazrā* has a long history which this word has gone through before reaching us. But how did Mary come to be called *ʿazrā?* Has this word been used to denote "virgin and celibate" from the beginning?

This article attempts to historically search the semantic development of the word and elucidate its various meanings as it appears in principal sources.

**Keywords:** *ʿazrā; dūshizeh* (virgin); *Batool* (cloistered); Akkadian language; Hebrew; Syriac; Arabic

## A decree authorizing the collection of *nozūrāt* (offerings) and gifts donated to the *Āstān-e Qods*
## Written by simi of Nishapur (scribed in 845 H/1466 CE)

Javad Bashary

From the time of the Timurid Shahrukh's reign on, governors of Mashhad set up a well-organized apparatus for managing the Astān-e Razavi Complex (Imam Reza's Shrine in Mashhad); this is understood not only from the detailed endowment deed of the Goharshad Mosque but also from other documents discovered from time to time.

In a valuable uninvestigated manuscripts collection that formerly belonged to the Ostad Homā'i's library, there is a copy of an edict authorizing the collection of offerings and presents donated to Āstān-e Qods, written by Simi of Nishapur, a notable 9th H./15th-century secretary and calligrapher; this being reviewed and examined in the present article.

The document informs us that one of the Timurid governors empowered an individual known as Sayyed Ahmad b. Hindu b. Sayyed Hosām al-Din al-Hosayni al-Mashhadi to travel to various places and

the writing of this text. The author's name is not known, but based on the intratextual evidence, it can be said that this text was written some time between the 7 to 9 H/13-15 centuries by one of the Hiri monks residing in the Mar Yuhanna's monastery in the Tūr Abdin region, North of Mesopotamia.

**Keywords:** Syriac; monasticism; Yuhanna-ye Tāzi; hagiography

## Remarks concerning Atāmalek Juvayni and his historiography

Mortaza Daneshyar

*The Tarikh-e Jahāngoshāy* (History of the World-Conqueror) written by Atamalek of Juvayn (623-681 H/1226-1282 CE), is a rare work in historiography and Persian literature, to which a large number of scholarly studies have been devoted. Nonetheless, there are still quite a few queries and uncertainties about the book and its author.

The present article, which looks at Juvayni as a political historian and judges him with respect to his professional restraints, provides answers to some of these questions. The findings of this study indicate that the reason for Juvayni failing to address the events following the collapse of the Ismailis was hardly an increase in his occupational burden and lack of time, but was mainly due to his political and ideological inhibitions. Another part of our findings reveals the fabrication of Juvayn's two genealogical records and suggests several conjectures as to the origin of the title of *The Tarikh-e Jahāngoshāy.* and Juvayni's plan to author a general history in collaboration with others.

**Keywords:** Atāmalek of Juvayn; Juvayni house; the fabrication of genealogy; *Tarikh-e Jahāngoshāy;* historiography

## Is wolf the totem of Azerbaijani people?
## (A historical and textological study of an allegation)

Mohammad Jafari (Qanavati)

In recent years, once in a while in several local Azerbaijan's publications, wolf has been claimed to be the totem of Azerbaijani people. Certain individuals who call themselves "*hoviyyat talab*" (identity-seekers), promote such a notion both in their writings and behaviors.

In the present article, while presenting the definition and features of the totem, we emphasize that the most important aspect of the totem is its support for those people who regard it as their own common ancestor. Then, by examining wolf in the folklore of Azerbaijan and its echo in the

*Khongārnāma,* it has not been addressed in the studies related to the history of Iran.

In this article, attempts have been made to give some insights regarding the composer of the poem, the features of its text and the historical, social and linguistic information there in.

**Keywords:** *Khongārnāma*; Mīr Alī b. Mozaffar of Tūs; Mīr Ma'āli; Sultān Mohammad Al-Fātih; history of the Ottomans; history of Iran; Musha'sha'i dynasty; Āq Qoyūnlū; Qarā Qoyūnlū; Hormuz; Bahrain; Persian informal pronunciations

## A reflection on certain verses and expressions in Sa'di's *Gulistan*

Yaser Dalvand

In this study, attempts have been made to present other recorded pronunciations and readings of some verses and expressions of Sa'di's *Gulistan* (based on Foroughi's and Yusefi's editions). In this, some of the recordings of those verses and expressions, old expositions of Sa'di's works such as Seraj al-Din Arezu's commentary, and that of Ghiyas al-Din Rampuri's as well as the recordings of Dehkhoda's *Loghat-nameh* have been in mind. By taking into consideration the rule: "the more difficult recording is preferable", one can confirm the accuracy of some of the recommended recordings.

In the present article, reference has also been made to the correct pronunciation and interpretations of a number of expressions. All these have been categorized into five groups: (1) thought-provoking recordings in manuscripts and commentaries, (2) preference of Foroughi's over Yusefi's recording by providing a new suggestion, (3) revisiting the pronunciation of certain words, (4) reconsidering the exposition of certain expressions, (5) comparative corrections.

**Keywords:** review and analysis; correction; Sa'di's *Gulistan;* old commentaries; *Khiyābān-e Gulistan; Bahār-e Bārān*

## Remarks about the Syriac life story of Yuhanna-ye Tāzi

Sajjad Amiri Bavandpour

The Syriac text of Yuhanna-ye Tāzi's life has not been edited and published so far. Like many other Syriac hagiographical texts, it contains invaluable information regarding Iran's society in the Sasanian era.

While providing a brief introduction to the contents of the text, the present study attempts to approximately determine the time and place of

## Regarding the word *gawanji* in the *Shahnameh*

Seyyed Ahmad Reza Qaemmaqami

In three resemblant verses in the *Shahnameh*, there is a word that appears in many manuscripts as *gawānji* or *kawānji.* There are several views about this word. Some people have pronounced it as *gawānji,* some as *garānji,* some as *karānji,* and yet some others seem to have accepted all three pronunciations.

In the present article, reasons in support of the pronunciation in many manuscripts have been proposed. "*aziz*" and "*gerami*" (dear and respectable) have been recognized as the correct meaning of the word. While comparing this word with similar words in pre-Islamic Persian languages, attempts have also been made to establish its etymology. The outcome of this comparison led to the conclusion that *gawānji* and its other form in pre-Islamic Persian languages, namely *Gowanji,* the meaning of which has been recorded in some of the old dictionaries as "dear" and "respectable", probably shares the same etymology with *gawānīg* mentioned in Manichean texts in Arsacid Pahlavi also meaning "glorious", "elegant" and so on.

**Keywords:** *Shahnameh;* lexical discussions; etymology; text correcting; *gawānji.*

## The *Khongārnāma*: A historical poem composed in 878 H/1474 (An important source on the Ottoman history, emergence of the Musha'sha'i dynasty, history of Hormuz and Bahrain & the Qarā Qoyūnlū and Āq Qoyūnlū Dynasties)

Ali Safari Aq Qal'a

The *Khongārnāma* or *Khwāngārnāma,* a historical poem composed by Mīr Ali b. Mozaffar of Tūs, with the pen-name "Ma'āli" and "Mir Ma'āli", was dedicated in 878 H/ 1474 to the Ottoman sovereign, Sultan Mohammad Al-Fātih (855-886 H/1451-1481). The *Khongārnāma* is one of the most important Persian sources on the Ottoman history, some of the dynasties in Iran and Mesopotamia such as the Āq Qoyūnlūs and Qarā Qoyūnlūs, as well as several local rulers like Musha'sha'i dynasty's rulers, and overlords of Hormuz and Bahrain. However, due to the imperfect information presented in the bibliographical descriptions of the sole manuscript of the

*Ayene-ye Miras*, The Written Heritage Research Institute
Semiannual Journal, Vol. 20, Issue No. 2 (71), Autumn & Winter 2022-2023

# Abstracts

## A trace of the mask used in ancient Greek theatrical presentations in the book *Asās al-Eqtebās*

Mehdi Kamali

Part of the *Asās al-Eqtebās*, like many other books of logic in the Islamic scholarship, is devoted to the art of poetry. These books are largely based on Aristotle's *Poetics,* and therefore the contents therein of the part on poetry are mostly adapted from this philosopher's book of *Poetics.* However, the process of translation (from Greek into Syriac, from the latter into Arabic and from Arabic into Persian), the commentaries and summaries of the *Poetics* as well as the unfamiliarity of translators and commentators with the subject matter of the book (the dramatic poetry of ancient Greece), have caused the material taken from the *Poetics* to become outlandish and sometimes erroneous. The word *shahnah* in the section on poetry in the *Asās al-Eqtebās* is a misreading of *sahnah* meaning look and colour of the face, being an incorrect rendering of the Greek word *prosopon* denoting "mask" in Greek theatre. Also, the expression *akhz be wojuh* in the *Asās al-Eqtebās* is an incorrect translation of the Greek word *hypokrisis* that means playing role, its agent noun being *hypokrites* which denotes "dramatic role player". As the artists in ancient Greek theatres always wore masks, this word is probably related to dramatic mask. Both expressions (*sahnah and prosopon*) have found their way from Avicenna's book of *Shefā* into *Asās al-Eqtebās.*

**Keywords:** mask; *sahnah*; *akhz be wojuh; Asās al-Eqtebās*

# Table of Contents

**Editorial** ..... 5

**A trace of the mask used in ancient Greek theatrical presentations in the book *Asās al-Eqtebās*** / Mehdi Kamali ..... 11

**Regarding the word *gawanji* in the *Shahnameh*** / Seyyed Ahmad Reza Qaemmaqami ..... 35

**The *Khongārnāma*: A historical poem composed in 878 H/1474** / Ali Safari Aq Qal'a ..... 51

**A reflection on certain verses and expressions in Sa'di's *Gulistan*** / Yaser Dalvand ..... 81

**Remarks about the Syriac life story of Yuhanna-ye Tāzi** / Sajjad Amiri Bavandpour ..... 99

**Remarks concerning Atāmalek Juvayni and his historiography** / Mortaza Daneshyar ..... 127

**Is wolf the totem of Azerbaijani people? (A historical and textological study of an allegation)** / Mohammad Jafari (Qanavati) ..... 149

**A look at the word *'azrā* from a historical linguistic perspective** / Rezvan Massah ..... 167

**A decree authorizing the collection of *nozūrāt* (offerings) and gifts donated to the *Āstān-e Qods* Written by simi of Nishapur** / Javad Bashary ..... 189

**A critical study of the correction of and research about a historiographical text (An account by Vladimir Ivanov and Suhail Zakkār of the treatise *Estetār al-Imam*)** / Ali Babaei Siab ..... 201

**An analysis of historical outlook and historiography adopted by Bijan-e Tārikh-e Safavi khwān** / Mohsen Bahramnezhad ..... 223

**The essay"sharh-e kalamāt-e Sheikh Bābā Tāhir-e Jassās",dated 830 H.** / Hamidreza (Babak) Salmani ..... 241

ISSN 1561-9400

In the Name of God

ISSN 1561-9400

# Mirror of Heritage
## (AYENE-YE MIRAS)

Semiannual Journal of literary and Textological Studies
New Series, Vol. 20, Issue No. 2 (71), Autumn & Winter 2022-2023

**Proprietor:** The Written Heritage Research Institute
**Managing Director:** Akbar Irani
**Editor-in-Chief:** Majdoddin Keyvani
**Managing Editor:** Younes Taslimi pak

**Editorial Board**: Mahmoud Abedi (Professor, Kharazmi University), Mohammad Ali Azar-Shab (Tehran University), Habibullah Azimi (Assistant Professor, N.L.A.I.), Asghar Dadbeh (Professor, Allameh Tabatabayi University), Najaf-Qoli Habibi (Associate Professor, Tehran University), Ali Ravaghi (Professor, Tehran University), Ali Ashraf Sadeghi (Professor, Tehran University), Hamed Sedghi (Professor, Kharazmi University), Mansour Sefatgol (Professor, Tehran University)

**Scientific Consultants**: Ali Ale Davoud, Parviz Azkaei, Jan Just Witkam (Netherlands), Paul Luft (England), Arif Naushahi (Pakistan), Mahmoud Omidsalar (U.S.A.), Jamil Ragep (Canada), Hashem Rajabzadeh (Japan), Francis Richard (France), Mohammad Roshan, Akbar Soboot

**Art Director:** Mahmood Khani
**Print:** Miras

This journal is available on www.noormags.ir, www.magiran.ir, www.islamicdatabank.com, www.ricet.ac.ir and www.isc.gov.ir.

Address: #1182, 2nd Floor, Farvardin Building, Between Daneshgah and Abureyhan St, Enqelab Ave. Tehran, Iran. Postal Code: 1315693519.

Tel: + 98 21 66490612, Fax: + 98 21 66406258
http://www.mirasmaktoob.ir

Online submission homepage: **www.am-journal.ir**
Email: ayenemiras@mirasmaktoob.ir

ISSN 1561-9400

# Mirror of Heritage

(Ayene-ye Miras)

Semiannual Journal of Literary and Textological Studies

New Series, Vol. 20, Issue No. 2 (71), 2022-2023