

الحمد لله الرحمن الرحيم

تقدیر

(مجموعه مقالات برگزیده سومین جشنواره نقد کتاب)

خانه کتاب
تهران ۱۳۸۷

جشنواره نقد کتاب (نخستین: ۱۳۸۷: تهران)
نقد برتر

یها: ریال

ISBN:



عنوان: نقد برتر (مجموعه مقالات برگزیده سومین جشنواره نقد کتاب)

مؤلف: گروهی از نویسندگان

تهیه و تنظیم: دبیرخانه جشنواره نقد کتاب

ناشر: خانه کتاب

نوبت چاپ: اول، آبان ۱۳۸۷

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

طرح روی جلد: امیرحسین قوچی بیک

قیمت: ۲۷۰۰۰ ریال

شابک: ۹ - ۸۵ - ۸۵۳۳ - ۹۶۴ - ۹۷۸

نمونه خوان: زهرا طاوسی منفرد

حروفچین و صفحه‌آرا: طاهره قاسمی

ناظر چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان چاپ و انتشارات

تهران: خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین جنوبی، پلاک ۱۱۷۸، مؤسسه خانه کتاب، تلفن: ۶۶۴۱۴۹۵۰

فهرست

- پیش‌نوشتار / علی اوجبی ۵
- هیاهو برای هیچ / محمدرضا سرشار ۷
- ذیلی بر ذیل فرهنگ‌های فارسی ۵۹
- جزمیت در مفاهیم، آشفتگی در مصادیق / حسین ترکش‌دوز ۱۲۳
- تدقیقی در تحفه‌الملوک / دکتر علی‌اشرف صادقی ۱۳۳
- پندارانگاری در فهرست‌نگاری / سید حسین رضوی برقی ۱۵۳
- چند یادداشت درباره تصحیح تاریخ رشیدی / مهدی فرهانی منفرد ۱۸۷

به نام خداوند جان و خرد

نقد‌ها را بود آیا که عیاری گیرند

پیش‌نوشتار

آموزه‌ها و اندیشه‌های بشری همواره آمیخته با خطا و کاستی بوده و در بستر زمان و در تضارب آراء، مسیر تکاملی را طی کرده و به بالندگی رسیده است.

بدیهی است بدون بازنگری‌های مستمر و یافتن کاستی‌ها و قوت‌های اندیشه‌ها، نمی‌توان به رشد و تعالی فرهنگی دست یازید. به همین دلیل اندیشمندان مسلمان از همان سده‌های نخستین، خود به استقبال نقد می‌رفتند و نقدهای علمی را ارج می‌نهادند و بر این باور بودند که حیات و طراوت دانش و معرفت، قرین نگاه‌های آسیب‌شناسانه منتقدان خردمند، فرهیخته و آزموده است.

مؤسسه خانه کتاب نیز در راستای اهداف مقدس خود در عرصه رشد فرهنگ کتاب و کتابخوانی و تعالی ایران اسلامی و نهادینه کردن نقد علمی و شناسایی و تقدیر از منتقدان برجسته در سال ۱۳۸۳ دبیرخانه جشنواره نقد را پی‌ریزی کرد. در سومین دوره این جشنواره با بررسی ۵۲۰ مقاله منتشر شده در ۱۲۰ نشریه، شش منتقد برگزیده معرفی و از تلاش‌های استاد عبدالعلی دست‌غیب در حوزه نقد کتاب به عنوان منتقد پیشکسوت کامران پارسی‌نژاد منتقد جوان و نشریه نشر دانش بعنوان نشریه برتر تقدیر به عمل آمد.

آنچه با عنوان نقد برتر پیش روی شما قرار دارد، متن مقالات برگزیده سومین دوره جشنواره نقد است که به انگیزه ترسیم ویژگی‌ها و شاخص‌های نقد علمی و نیز تبیین آداب نقد به زیور طبع آراسته می‌گردد. با امید به این که نشر این مجموعه، گامی هر چند اندک در مسیر رشد و بالندگی فرهنگ نقد در جامعه ایران اسلامی باشد.

علی اوجبی

نقد داستان «خشم و هیاهو» اثر ویلیام فاکنر

هیاهو برای هیچ*

محمدرضا سرشار

ویلیام فاکنر (۱۸۹۷ - ۱۹۶۲) در آکسفورد می‌سی‌سی‌پی، در جنوب آمریکا متولد شد و در همان جا نیز پرورش یافت. خانواده‌اش که در رمان‌های او با نام سارتویس‌ها معرفی می‌شوند طی چندین نسل در شهر آکسفورد و اطراف آن، فعالیت‌های سیاسی و بازرگانی داشتند. او تحصیلات دبیرستانی را نیمه تمام گذاشت و هرگز آن را به پایان نرساند. خود گفته است: «تعلیمات اولیه‌ام را در کتابخانه از همه رنگ پدربزرگم دیدم.»

فاکنر با شعر آغاز کرد و اولین کتابی که از او منتشر شد، یک مجموعه شعر بود. سپس به نیواورلئان رفت و در یک روزنامه مشغول به کار شد. در آن شهر به شروود آدرسن نویسنده بزرگ هموطنش برخورد و سخت از او متأثر شد. نیز همان جا بود که اولین رمانش، *مزد سربازان* (۱۹۲۶) را نوشت و شروود آدرسن آن را به چاپ رساند. این کتاب از تجربه‌های او در جنگ جهانی اول (۱۹۱۸)، زمانی که در نیروهای هوایی کانادا و بریتانیا خدمت می‌کرد، مایه گرفته بود.

در سال ۱۹۲۹، پس از بازگشت به آکسفورد می‌سی‌سی‌پی، کتاب *سارتویس‌ها* را نوشت. در این رمان بود که سرزمینی خیالی به نام یوکناپاتافا را آفرید، که مرکز آن جفرسن بود (یوکناپاتافا در روی نقشه لافایت، و جفرسن، آکسفورد نام دارد)؛ و از آن پس، همین مکان خیالی و آدم‌های آن را، زمینه و موضوع داستان‌های خود قرار داد.

در همین سال، *خشم و هیاهو* را نوشت، که در همین مکان و با همان آدم‌ها شکل گرفته بود. این همان اثری است که پانزده سال بعد، با افزوده شدن مؤخره (ضمیمه)ی به آن، جایزه نوبل را برای نویسنده‌اش به ارمغان آورد و نام فاکنر را به عنوان بزرگ‌ترین نویسنده آمریکایی ربع دوم قرن بیستم، بلندآوازه ساخت.

* هیاهو برای هیچ، محمدرضا سرشار/ ادبیات داستانی، اسفند ۱۳۸۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۴.

برخی از صاحب‌نظران غربی، جز خشم و هیاهو، به هنگام مرگ من، محراب، روشنائی ماه اوت و هاملت را نیز جزء آثار برجسته او می‌دانند؛ و برخی، دو کتاب *نخل‌های وحشی* و *آبسالوم - آبسالوم* را هم به این فهرست اضافه می‌کنند. کلیه این آثار، تا سال ۱۹۴۰ نوشته شده‌اند.

خشم و هیاهو چگونه نوشته شد

خشم و هیاهو چهارمین رمان فاکنر بود، که برای اولین بار، در ۷ اکتبر ۱۹۲۹ منتشر شد. این داستان، که به گفته نویسنده‌اش، بخش اعظم آن طی شش ماه کار فشرده نوشته شده است، در ابتدا به صورت داستانی بدون پیرنگ (طرح) از پیش اندیشیده شده آغاز شد.

فاکنر در پاسخ سؤال «خشم و هیاهو چگونه آغاز شد؟» نوشته است: «با تصویری ذهنی» و ادامه داده است: «در آن زمان خودم هم متوجه نبودم که این کتاب تا این حد تمثیلی خواهد بود. این تصویر، دخترکی با خشتک گل‌آلود بود در وسط درخت گلابی؛ که از فراز آن و از میان پنجره‌ای، اتفاقی را که مراسم [پیش از] تدفین جنازه مادر بزرگش در آن انجام می‌شد، می‌توانست ببیند، و وقایع را برای برادرانش، که زیر درخت بودند، تعریف کند. وقتی چند صفحه‌ای از آن را نوشتم، و شرح دادم که آنها که بودند و چه می‌کردند و چرا شلوار [شورت] دخترک گل‌آلود شده بود، تازه دریافتم که گنجاندن همه این وقایع در یک داستان کوتاه، امکان‌پذیر نیست.»

در جایی دیگر،^۱ در همین باره، گفته است: «اینها برای درک مرگ، خیلی جوان بودند؛ و مسائل را تنها به عنوان رویدادهای «فرعی و ضمنی بازی‌های بی‌گانه» خود می‌نگریستند.» آن گاه، در ادامه، افزوده است: «سپس این فکر به خاطر رسید که بینم تا چه حد می‌توانم مایه بیشتری از مفهوم معصومیت چشم بسته و متمرکز در خویشتنی را که بچه‌ها مظهر آنند به دست آورم؛ در صورتی که یکی از آن بچه‌ها به راستی معصوم، یعنی ابله باشد. به این ترتیب، ابله تولد یافت؛ و بعد من به رابطه ابله با دنیایی که در آن می‌زیست ولی هرگز توانای مقابله با آن نمی‌بود، و به اینکه از کجا می‌تواند ملاطفت و کمکی را به دست آورد که بتواند خود را در دنیای معصومیتش زیر سپر آن حفظ کند، علاقمند شدم... و به این ترتیب، شخصیت خواهرش، اندک اندک، پدیدار شد؛ بعد برادرش که آن جیسون (که از نظر من مظهر تمام و کمال اهریمن است. به اعتقاد من او خبیث‌ترین شخصیتی است که تاکنون به فکرم رسیده است)...»

بعد داستان یک شخصیت اصلی لازم داشت. یکی که داستان را روایت کند. به این ترتیب، کونتین ظاهر شد. آن وقت بود که متوجه شدم به هیچ وجه نمی‌توانم این مضمون را در یک داستان کوتاه

بگویم. و از این رو به روایت تجربهٔ ابله از آن روز پرداختم. اما آن هم قابل درک نبود. حتی نتوانسته بودم ماجراهای آن روز را بگویم.

به این ترتیب، ناچار به نوشتن یک فصل دیگر شدم. بعد تصمیم گرفتم بگذارم کونتین روایت خودش را دوباره همان روز، با همان مناسبت، بگوید. او هم این کار را کرد. بعد به وجود کسی نقطهٔ مقابل او احتیاج داشتم؛ و او هم برادر دیگر، جیسون، بود. به اینجا که رسیدم، داستان به کلی گیج کننده شده بود. می‌دانستم که حتی نزدیک نقطهٔ اتمام هم نرسیده است. بعد ناچار شدم یک بخش دیگر از دید بیرونی، به وسیلهٔ یک فرد خارج از خانواده، بنویسم. که این هم نویسنده بود؛ و می‌بایست آنچه را که در آن روز (یا مناسبت) خاص روی داده بود بگوید.

به این نحو بود که کتاب بسط یافت. یعنی همان داستان را چهار بار نوشتم. هیچ یک، آن جور که باید و شاید نبود. ولی آن قدر زجر کشیده بودم که نمی‌توانستم هیچ کدام از آنها را دور بیندازم و از اول شروع کنم. به این ترتیب آن را در چهار بخش چاپ کردم.

این کار، به هیچ وجه نمودار مهارت و قدرت عمدی نبود. کتاب، خود به خود، این طور بسط یافت. یعنی اینکه پیوسته سعی داشتم داستانی بگویم که مرا به شدت تحت تأثیر قرار بدهد؛ و هر بار شکست می‌خوردم.^۲

فاکنر پانزده سال پس از چاپ اول این کتاب، «ضمیمه»ای به رمان افزود، و در آن، شرح حال شخصیت‌های اصلی داستان را به دست داد. با این همه، باز معتقد بود که هرگز نتوانسته است آن طور که باید، آن را بنویسد.

او، در مصاحبه‌ای، خشم و هیاهو را «اثری ناتمام» نامیده؛ و مدعی شده است که اگر وقت و حوصله می‌داشت، آن را ده بار می‌نوشت.

خشم و هیاهو در کشور ما

نخستین ترجمهٔ این اثر در ایران، در سال ۱۳۳۸، یعنی در حدود سی سال پس از انتشار چاپ اول آن در آمریکا و نه سال بعد از اختصاص جایزهٔ نوبل به نویسنده‌اش، به قلم بهمن شعله‌ور منتشر شد، و تا سال ۱۳۵۳، چهار بار، با مجموع شمارگان حدود ۴۰۰۰ نسخه، تجدید چاپ شد. به عبارت دیگر، کتابی کم خواننده بود، و در واقع، جز از سوی خواص ادبیات کشور، اقبالی از آن به عمل نیامد. با این همه، به عنوان یک کتاب درسی برای این گروه مطرح بود؛ و چنین به نظر می‌رسد که شیوه بیان جریان سیال ذهن (Stream of Consciousness) نخستین بار با همین ترجمه، به طور عملی، به نویسندگان ما شناسانده شد، و طیفی قابل توجه از آنان را تحت تأثیر خود قرار داد.^۳ به گونه‌ای که لااقل دو داستان

جنگالی *شازده/حتجاب*، نوشته هوشنگ گلشیری و سمفونی *مردگان* کار عباس معروفی، با اقتباس کامل از این رمان پدید آمدند. اضافه آنکه، طی این سال‌ها، مقاله‌ها و تفسیرهای متعددی دربارهٔ این رمان - عمدتاً به صورت ترجمه - در نشریه‌ها و کتاب‌های مختلف داخلی به چاپ رسید.

در دوران پس از انقلاب، تا سال‌ها *خشم و هیاهو* به تجدید چاپ نرسید. اما نسخه‌های چاپ ۱۳۵۳ آن، به اندازهٔ کافی، در قفسه‌های کتابفروشی‌ها موجود بود. تا آنکه در سال ۱۳۶۹ ترجمهٔ جدیدی از آن به قلم صالح حسینی راهی بازار کتاب شد؛ و به فاصلهٔ کوتاهی (۱۳۷۲) به چاپ دوم و سپس (۱۳۷۶) به چاپ سوم رسید.

شناسنامهٔ لاتینی ترجمهٔ فارسی کتاب نشان می‌دهد که تا زمان انتشار نخستین ترجمهٔ این اثر به فارسی (۱۳۳۸) و گویا در خود آمریکا نیز استقبال چندانی از *خشم و هیاهو* به عمل نبوده است. (در تمام این مدت، ظاهراً تنها سه چاپ (در سال‌های ۱۹۲۹، ۱۹۳۰ و ۱۹۴۶) از این کتاب، در آمریکا منتشر شده است.)

علت این امر را در پیچیدگی و ابهام بسیار زیاد نهفته در فصل‌های اول و دوم این داستان باید جست؛ که سبب می‌شود هیچ خوانندهٔ عادی حتی علاقه‌مند به ادبیات، در شرایط معمولی و به میل خود، نخواهد و نتواند این اثر را تا پایان بخواند. نویسندگان و منتقدان ادبی نیز، اغلب جز به عنوان یک تکلیف درسی و حرفه‌ای، قادر، یا شاید درست‌تر این باشد که بگوییم «حاضر» به مطالعهٔ *خشم و هیاهو* نیستند. که تازه، در آن صورت نیز، درک کامل این اثر، جز با کندی بسیار، مطالعهٔ چندین و چندبارهٔ بخش‌هایی از آن، و در نهایت، مددگیری از توضیح‌ها و تفسیرهای نوشته شده درباره‌اش، امکان‌پذیر نیست.

نگارنده، خود، نخستین بار تدریس انتقادی *خشم و هیاهو* را از سال ۱۳۶۷ در کلاس‌های آموزش داستان داستان‌نویسی حوزهٔ هنری سازمان تبلیغات اسلامی و هم‌زمان در رشتهٔ نمایش دانشکدهٔ هنرهای زیبای دانشگاه تهران (در درس داستان‌نویسی ۲) آغاز کرد. انتشار ترجمهٔ جدیدی از این اثر توسط صالح حسینی در سال ۱۳۶۹ و تفسیری تطبیقی از آن در سال ۱۳۷۲ به وسیلهٔ همو، همچنین ترجمهٔ آثاری از جیمز جویس، ویرجینا وولف، در *جست‌وجوی زمان/از دست رفته* مارسل پروست، و کتاب‌هایی تحقیقی همچون *عصر بدگمانی* از ناتالی ساروت *قصهٔ روان‌شناختی نو* از له اون ایدل و چندین کتاب دیگر دربارهٔ رمان نو، موجی چشمگیر از گرایش به استفاده از شیوه بیان جریان سیال ذهن در میان طیفی از نویسندگان نسل انقلاب پدید آورد. این عده که اکثریت قریب به اتفاق آنها، با این شیوه بیان، از طریق آثار دست دوم یا چندم، و با یک تأخیر زمانی هفتاد - هشتاد ساله آشنا شده بودند، ذوق‌زده و به شکلی افراطی به استقبال آن رفتند، و همچون آخرین پدیدهٔ مطرح در عرصهٔ ادبیات داستانی جهان، به تبلیغ و نشرش پرداختند. به گونه‌ای که این موضوع، به تدریج در حال تبدیل شدن به معضلی در ادبیات داستانی

ما بود. اسفبارتر از آن اینکه، مطالعه آثاری که این افراد به تقلید از این شیوه بیانی پدید آورده‌اند، نیز گفته‌ها و نوشته‌های آنان درباره آن، آشکارا نشان می‌دهد که این افراد، اغلب، نه فلسفه نهفته در پس این شگرد داستانی را درست می‌دانند، و نه آن گونه که باید، متوجه همه ابعاد فنی‌اش شده‌اند. بلکه به تقلیدی دست و پا شکسته و ناآگاهانه از آن بسنده کرده‌اند. با این همه، با اصراری آزارنده، می‌کوشند تا دیگران را نیز در این مسیر با خود همراه سازند؛ و چنین وانمود می‌کنند که گویا پیروی نکردن از این راه، نشانه عقب‌ماندگی در عرصه داستان‌نویسی است.

مجموعه این عوامل و عامل‌هایی دیگر از این دست، باعث شد که صاحب این قلم، پس از دوازده سال، یک بار دیگر به سراغ خشم و هیاهو، به عنوان یکی از داستان‌های مادر در این زمینه برود، و ضمن نقد مجدد شفاهی آن در جمع داستان‌نویسان و دوستداران ادبیات داستانی در دفتر ادبیات ایثار بنیاد جانبازان و مستضعفان و واحد ادبیات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، به مکتوب ساختن و انتشار آن نیز اقدام کند. این کار، به ویژه با توجه به این موضوع صورت گرفت که نوشته‌هایی که تاکنون به زبان فارسی درباره این اثر منتشر شده‌اند - اعم از تالیفی و ترجمه‌ای - تقریباً همه، از موضع تأیید و تجلیل مطلق نوشته شده‌اند، و در بهترین شکل خود، جنبه توضیحی و تفسیری دارند. حال آنکه خشم و هیاهو نیز، با وجود همه، غناهای درونمایه‌ای و خصایص برجسته فنی که در جای خود به آنها پرداخته خواهد شد - مانند هر اثر داستانی دیگر، فاقد نقاط ضعف و اشکال نیست. بنا بر اینها و با توجه به اینکه اکنون بیش از هفتاد سال از انتشار آن می‌گذرد و در این مدت، داستان‌نویسی نیز به پیشرفت‌های بسیاری نایل آمده و به مراتب فنی‌تر شده است، جای خالی یک بررسی انتقادی در مورد اثر، کاملاً احساس می‌شد.

امیدوارم این نقد بتواند آن خلأ را از میان ببرد، و شبهه‌های باقی مانده در این باره را برطرف سازد. اما پیش از ورود به اصل بحث، بیان این نکته لازم است که - به دلایلی که در حین نقد ذکر خواهند شد - اگر همان نوشته‌های توضیحی و تفسیری که طی دهه‌های پس از انتشار اولین ترجمه خشم و هیاهو به فارسی منتشر شده‌اند نبود، قطعاً امروز نگارنده قادر به نوشتن این نقد نمی‌بود. بنابراین، فضل‌پیشتازی در این راه، برای آن مفسران و مترجمان نوشته‌های آنان محفوظ خواهد بود. علاوه بر آن، از آنجا که بسیاری از یادداشت‌های گردآمده درباره این داستان توسط اینجانب، سال‌ها پیش فراهم آمده است، این احتمال وجود دارد که در موردی، مطلبی برگرفته از جایی را، به سبب اهمال در نوشتن مأخذ در پای آن، توسط خودم، متعلق به خود تصور کرده باشم. که در این صورت، پیشاپیش، از این بابت پوزش می‌طلبم؛ و امیدوارم با تذکر خوانندگان فرهیخته این نقد، به جبران مافات بپردازم. (در حین مطالعه نقد متوجه خواهید شد که در یک مورد که متوجه این امر شده‌ام، آن را ذکر کرده‌ام).

آخرین نکته - البته حاشیه‌ای - اینکه: به دلیل وجود برخی جنبه‌های بدآموز اخلاقی در این داستان، نمی‌توانم مطالعه آن را به نوجوانان و افراد در ابتدای جوانی که در یک خانواده و فضای اخلاقی بزرگ شده‌اند، توصیه کنم.

زمینه‌های قبلی آفرینش «خشم و هیاهو»

گفته شده است^۴ که فاکنر در سال ۱۹۲۵ به توصیف ابلهی پرداخته که چشمانش مانند گل ذرت روشن و آبی است، و گل نرگسی را محکم در یک دست گرفته است. او، همچنین، در فاصله سال‌های ۱۹۲۷ - ۱۹۲۹ چندین داستان کوتاه نوشته، که یکی از آنها به نام *That Evening Sun* را می‌توان از خمیرمایه‌های خشم و هیاهو دانست.

آن داستان، از دید کونتین کامپسون روایت می‌شود، واقعه در زمانی که کونتین نه ساله بوده رخ داده است و او پس از پانزده سال، آن را بازگو می‌کند.

زنی سیاهپوست به نام نانسی، که موقتاً جای دیلسی را در آشپزخانه خانواده کامپسون گرفته است، توسط مردی سفیدپوست اغفال، و از او باردار شده است. شوهر این زن، باخبردار شدن از این موضوع، او را ترک کرده؛ اما با خود عهد بسته است که سرانجام زن را بکشد، و جسدش را در گودالی نزدیک کلبه‌شان بیندازد.

از آن پس، وحشت این موضوع نانسی را رها نمی‌کند؛ و همه روزه، با غروب خورشید، این ترس شدت می‌گیرد. در این حال، او برای غلبه بر این وحشت، چراغ کلبه‌اش را روشن می‌کند، و بچه‌های خانواده کامپسون (کونتین دودل و پراحساس، کدی عطوف و دلجو، و جاسن، موش کوچولوی خبرچین) را به کلبه‌اش می‌آورد، و می‌کوشد تا با گفتن داستان برای آن سه، و بازی کردن با آنان، نزد خود، نگاهشان دارد.

در پایان داستان، نانسی تنها در کلبه‌اش نشسته، و فتیله چراغ را تا آخرین حد بالا کشیده، اما دیگر چفت را نینداخته و در را نبسته است. زیرا گویا سرانجام به این نتیجه رسیده است که بیرون نگه‌داشتن شوهرش - بیش از آن - بی‌فایده است. او حالا فقط نمی‌خواهد در تاریکی کشته شود.

در خشم و هیاهو همان ابله چشم آبی، در قالب بنجامین ظاهر شده است. کونتین و کدی و جاسن نیز، با همان نام و نام خانوادگی و خصوصیات، حضور دارند. در این داستان، با این همه، از نانسی خبری نیست. اما در گودال آبی در نزدیک خانه کامپسونها، استخوان‌های باقی مانده از جسد اسبی به نام نانسی وجود دارد، که به وسیله روسکاس سیاهپوست (شوهر دیلسی) کشته شده است. ضمن آنکه این

استخوان‌ها، برای کوتتین - به ویژه - همیشه به یاد مرگ پیوند خورده و تداعیگر نیستی و تباهی است. به عبارت دیگر، یکی از مضامین اصلی خشم و هیاهو همان مضمون اصلی این داستان کوتاه است.

پیرنگ

همچنان که فاکتر نیز خود به تصریح و تلویح اقرار کرده است، بی‌شک، از نظر فنی، خشم و هیاهو فاقد یک پیرنگ منسجم و بسامان است. به این نکته، ژان پل سارتر هم اشاره کرده است. هر چند او می‌کوشد با قرار دادن این اثر در زمره داستان‌های نو، این ضعف و نقصان آن را توجیه کند:

«در رمان مرسوم کهن، ماجرا متضمن گرهی است... بیهوده به دنبال گره در خشم و هیاهو می‌گردیم. آیا گره داستان در اخته شدن بنجی است؟ یا در ماجرای عاشقانه و حقیر کدی؟ یا در خودکشی کوتتین؟ یا در نفرت جاسن، به دختر خواهرش؟»

البته استفاده از شیوه بیان جریان سیال ذهن در فصل‌های اول و دوم، خشم و هیاهو را در زمره داستان‌های نو قرار می‌دهد. اما فصل‌های سوم و به ویژه چهارم - که به شیوه بیان دانای کل نوشته شده است - و نیز بخش انضمامی انتهایی اثر، آن را از حیطه داستان‌های نو خارج می‌کند و در زمره داستان‌های واقعیت‌گرا قرار می‌دهد. همچنان که آلن رب گریه و ناتالی ساروت - از بنیان‌گذاران و نظریه‌پردازان داستان نو - با نفی کامل عناصر بنیادین داستان‌های مرسوم، همچون پیرنگ و شخصیت‌پردازی و...، و بنا نهادن بنیان فلسفی داستان‌هایشان - در سرتاسر آن - بر عدم قطعیت، در شکستن قواعد و سنن داستانی مرسوم، به مراتب از امثال فاکتر فراتر می‌رفتند؛ و در گفته‌ها و نوشته‌های خود نیز، ضمن اعلام وامداری به جیمز جویس، ویرجینا وولف، فاکتر، مارسل پروست و... آثار آنان را جزء داستان‌های نو - به مفهوم مورد قبول خود - تلقی نکردند. به عبارت دیگر، خشم و هیاهو هر چند از عناصری از عنصرهای داستان نو بهره جسته است، اما نمی‌توان آن را یک داستان نو تمام عیار تلقی کرد.

در واقع با وجود ظاهر آشفته و پیچیده فصل‌های یک و دو، در نهایت و پس از اتمام کتاب، احساس می‌شود که اثر، فاقد پیرنگ یا شخصیت‌پردازی نیست، و نویسنده آن، درصدد نفی این عناصر داستانی نبوده است. بلکه ضرورت نظرگاه و نوع نگاهی که در این دو فصل برای بیان داستان اتخاذ کرده، او را به سوی این گونه بیان در این دو بخش سوق داده است. همچنان که بعداً، با افزودن دو فصل منظم با شیوه بیان داستان‌های مرسوم، و یک ضمیمه، کوشیده است تا نارسایی‌ها و نقص‌های آن شیوه بیانی را جبران کند، و به داستان خود، سر و سامانی ببخشد. به طوری که در سختگیرانه‌ترین قضاوت، می‌توان گفت: ساختار خشم و هیاهو - به ویژه در فصول یک و دو - همچون قطعه‌های پازلی درهم ریخته است؛ که خواننده با بذل توجه و دقت مضاعف، و نیز به راهنمایی فصل‌های بعدی و ضمیمه انتهایی کتاب، می‌تواند در ذهن،

جای واقعی هر یک از قطعه‌ها را بیابد، و با قرار دادن آنها در جاهای اصلی خود، به شمای واقعی داستان پی ببرد. به عبارت دیگر، داستان دارای قصه‌ای قابل پیگیری هست؛ و به همان نسبت پیرنگ هم دارد. فقط این پیرنگ، آن گونه که باید، فنی و منسجم نیست. بنابراین، توقع اینکه حال که داستان دارای پیرنگ هست، این پیرنگ، فنی و منسجم باشد، نباید امری غریب و غیرقابل قبول جلوه کند.

با این دیدگاه، می‌توان نکاتی را راجع به شخصیت‌ها و چارچوب داستان مطرح کرد. هر چند پیشاپیش قابل پیش‌بینی است که اقدام به این کار، آن هم در مورد رمانی که برنده جایزه ادبی نوبل شده، و پس از آن نیز، هر منتقدی که درباره آن مطلبی نوشته است - حتی شخصیت‌های نامداری همچون ژان پل سارتر - جز توصیف، تفسیر و در نهایت تمجید و تجلیل، راجع به آن، چیزی بیان نکرده است، خالی از نوعی غرابت و چه بسا ناباوری برای برخی مخاطبان جوان ایرانی نباشد.

نخستین و بدیهی‌ترین نکته‌ای که در این مورد جلب توجه می‌کند، ترتیب زمانی نامعقول و فاقد توجیه فعلی قرار گرفتن فصل‌ها به دنبال یکدیگر است.

ماجرای جاری در چهار فصل رمان، به ترتیب در چهار روز ۷ آوریل ۱۹۲۸، ۲ ژوئن ۱۹۱۰، ۶ آوریل ۱۹۲۸ و ۸ آوریل ۱۹۲۸ رخ می‌دهند. اما نه از درون و نه بیرون داستان، هیچ توجیه منطقی و حتی فنی قابل قبول داستانی، برای این جابه‌جایی ترتیب‌های زمانی، نمی‌توان یافت. به راستی چرا فصل اول، مربوط به هیجده سال بعد از فصل دوم است؟ چرا دو فصل یک و سه، که هر دو در یک ماه و سال واحد (آوریل ۱۹۲۸) می‌گذرند، از نظر روزی، جابه‌جا شده‌اند؛ حال آنکه از نظر زمانی، قاعدتاً فصل سوم، که تاریخ آن ۶ آوریل است، می‌بایست به جای فصل یکم فعلی، که به تاریخ ۷ آوریل است، قرار می‌گرفت؟ البته برخی از افراد، که از اصل «حق همیشه با نویسندگان بزرگ و نامدار است»؛ و «ما به جای چون و چرا در مورد کارهای غیرمعمول آنان باید در پی یافتن توجیهی برای آنها باشیم» پیروی می‌کنند، ممکن است به این پرسش‌ها پاسخ دهند: «برای حفظ کشش و جذابیت داستان.» یا: «به این سبب که خشم و هیاهو یک داستان مرسوم نیست؛ و بنای آن بر رعایت ترتیب توالی زمانی قرار ندارد؛ و حتی به عمد، به دنبال شکستن این ترتیب و توالی است.»

اما این پاسخ‌ها، بیش از آنکه برطرف کننده آن ایرادها باشند، ناآشنایی پاسخ گوینده را با چارچوب و عناصر یک داستان فنی می‌رسانند.

نخست اینکه: اگر پاسخگو قایل به این باشد که خشم و هیاهو از زمره داستان‌های مرسوم و سنتی نیست، خود به خود، بنیان پاسخ خویش را ویران ساخته است. چه، موضوع «کشش و جذابیت داستان براساس حفظ تعلیق»، از خاصه‌های بارز داستان‌های سنتی و مرسوم است، و در داستان‌های نو، آشکارا مورد بی‌توجهی و حتی تحقیر و تمسخر واقع شده است. بنابراین، دغدغه و انگیزه فاکتر از این جابه‌جایی

و به هم زدن ترتیب توالی زمان‌های فصول، نمی‌تواند و نباید، این باشد. اما به فرض که چنین تناقض و مشکلی نیز بر سر راه قرار نمی‌داشت، باز، این توجیه، فاقد پشتوانه فنی و منطقی لازم می‌بود. چه اینکه نویسنده، به اقتضای برخی ضرورت‌های داخلی داستان خود، ترتیب توالی زمانی را در داستان به هم بریزد، حتی در داستان‌های سنتی و مرسوم نیز، قرن‌هاست که پذیرفته شده و رایج است. در واقع لااقل حدود دو قرن است که نویسندگان داستان‌های مرسوم، پذیرفته‌اند که رعایت ترتیب توالی زمانی وقوع، در نقل حوادث، خاص قصه است، نه داستان. قصه نیز مانند داستان یک گونه (ژانر) ادبی نیست؛ بلکه تنها یکی از عناصر چندگانه داستان است. اما همین بر هم زدن ترتیب زمان‌ها در داستان، امری کاملاً دلیخواهی، و امتیازی برای نویسنده در جهت جبران تنبلی‌های ذهنی و ضعف تخیل و رفع و رجوع نقایص و کمبودهای کار او، یا بازی‌ای از سرِ تفنن با شکل (فرم) نیست. بلکه امری کاملاً منطقی و فنی، و در یک چارچوب مشخص و پذیرفتنی است.

بر همین اساس هم هست که اکنون نزدیک به دو قرن است که در ادبیات داستانی مرسوم، شاهدیم که گاه داستانی از آخر شروع می‌شود، و سپس با تمهیدهای پذیرفتنی، به گذشته و حتی تا ابتدای ماجرا برمی‌گردد. داستانی دیگر از نیمه آغاز می‌شود و سپس با استفاده از همان شگردها، به فرازهایی از گذشته رجعت می‌کند و ... به عبارت دیگر، هر یک از آن جابه‌جایی‌های زمانی، برای خود، زمینه‌ها و مقدماتی دارد؛ که بخشی از آنها برخاسته از یک ضرورت درونی ویژه همان داستان به‌خصوص است، و قسمت دیگر آن هم، زمینه پذیرش بیرونی دارد؛ که آن نیز مبتنی بر یک منطق قابل قبول عام است. مجموعه این‌هاست که آن جابه‌جایی‌های زمانی را پذیرفتنی می‌کند.

اگر هم به پرسش ما در مورد علت جابه‌جایی فصل‌ها در خشم و هیاهو، پاسخ دوم را بدهند (نامرسوم، و نو بودن این داستان را مطرح کنند)، که ما آنان را به بحثی که پیش‌تر در این باره مطرح کرده و به این ادعا پاسخ گفتیم، ارجاع خواهیم داد؛ و خواهیم گفت که به همان دلایل مطرح شده در آن بحث، این کار، توجیه‌پذیر نیست.

در واقع، در این اثر، در آنجاها (فصل‌های اول و دوم) که نویسنده عنان کار را به ذهن قهرمانان نامتعادل - از نظر روانی (عقب‌مانده ذهنی و روان‌نژند) - خود سپرده و داستان را از دیدگاه آنان روایت کرده، اقدامش - با همه آشفتگی‌ها و بغرنجی‌ها در بیان - قابل توجیه و پذیرفتنی است. چه، طبیعت چنین ذهن‌ها و دیدگاه‌هایی، این جابه‌جایی‌ها، تداخل‌ها و آشفتگی‌های زمانی را پذیرفتنی می‌کند. اما در خارج از این محدوده (مثلاً طراحی چارچوب داستان)، منطق نگاه و بیان تفاوت دارد؛ و قاعدتاً، باید طبیعی و قابل قبول باشد. زیرا، برای نمونه، تعیین چارچوب داستان که از سوی بنجی ابله یا کونتین روان‌نژند صورت نگرفته است. بلکه ویلیام فاکنر عاقل بالغ نویسنده برنده جایزه جهانی ادبی نوبل، آن را صورت

داده است. بنابراین، برای آنکه این جابه‌جایی زمانی فصل‌ها، از سوی او، تفننی یا به قصد پوشاندن ضعف‌ها و ناشی از کم‌کاری جلوه نکند، باید دلایل و توجیه‌هایی منطقی و فنی، از بیرون و درون داستان، آن را تأیید کنند. حال آنکه نه در درون داستان و نه بیرون آن، شاهد چنین پشتوانه‌هایی نیستیم. علاوه بر آنکه، در میان اظهارنظرهای خیل ستایشگران و مفسران این اثر نیز، مطلقاً شاهد پرداختن به این مورد مهم ساختاری، ولو به قصد توجیه آن، نیستیم. (همچنان که در بخش‌های آتی این نقد نیز اشاره خواهد شد، در مجموع، تقریباً همه این به اصطلاح منتقدان، یا به کل موارد مبهم و مسئله‌دار خشم و هیاهو را ندیده‌اند، یا آنها را ندیده گرفته، و دورشان زده‌اند.)

دومین سؤال قابل طرح در مورد پیرنگ، این است که شخصیت اصلی این داستان کیست؟ به عبارت دیگر، مرکز ثقل و کسی که داستان باید حول محور او شکل بگیرد، چه کسی است؟
عمده توصیف‌گران و مفسران، خشم و هیاهو را سرگذشت خاندان رو به زوال کامپسون و - از این طریق - جنوب آمریکا معرفی کرده‌اند.

اگر این سخن را بپذیریم، آن گاه یک اشکال قابل توجه متوجه این رمان می‌شود: نخست اینکه این مدعا، با ادعای دیگر این گروه، که با اصرار قصد دارند خشم و هیاهو را در زمره داستان‌های نو قرار دهند و در این چارچوب به دفاع از آن بپردازند، در تعارض قرار می‌گیرد. زیرا نگارش «رمان خاندان و دودمان» از خاصه‌های ادبیات داستانی قرن هجدهم و حداکثر نیمه اول قرن نوزدهم میلادی بود. در رمان‌های قابل تأمل قرن بیستم، افراد، جایگزین خاندان‌ها و دودمان‌ها شدند، و «فردیت» قهرمان‌ها، هر چه بیشتر مورد توجه قرار گرفت. این تفرّد، در داستان‌های نو، به حدّ اعلای خود رسید. به گونه‌ای که حتی بحث مشهور توجه به چهرمان (نمونه نوعی، تیپ)، در این داستان‌ها مورد تردید جدی قرار گرفت. بنابراین، این موضوع که خشم و هیاهو ماجرای «یک خاندان» است، از اساس، با مبانی رمان نو در تعارض و تخالف قرار دارد.

از بحث داستان مرسوم و سنتی هم که بگذریم، واقعاً موضوع اصلی همه هنرهای اصیل - از هر نوع و مکتب آن - انسان است؛ و در این میان نیز، معمولاً یک نفر مرکز ثقل قرار می‌گیرد و نقشی اصلی‌تر و محوری‌تر را به خود اختصاص می‌دهد.

در خشم و هیاهو نیز این اختلاف اهمیت، در مورد شخصیت‌ها، وجود دارد. برای مثال، محور و موضوع اصلی فصل‌های یک و دوی داستان، بی‌هیچ تردید، کدی است؛ و در فصل سوم نیز نقش برجسته او مشهود است. به گونه‌ای که می‌توان گفت: این سه فصل - اولی و دومی کاملاً و سومی قدری کمتر - در واقع بازتاب دهنده دیدگاه‌ها، احساس‌ها و روابط سه برادر نسبت به خواهرشان، کدی، است. (در فصل سوم نیز اگر انحراف توجهی از کدی حاصل می‌شود، به سبب حضور پررنگ کونتین (دوم)

است؛ که او هم کسی جز دختر حرامزاده، و در واقع عقبه و نتیجه اعمال همان کدی نیست.) یعنی از این نظر - با قدری اغماض در مورد فصل سه - شخصیت اصلی فصل‌های اول و دوم و سوم را، می‌توان کدی دانست.

با این ترتیب، به حق، انتظار می‌رود پس از تعیین تکلیف او - که در این سه فصل صورت می‌گیرد - خشم و هیاھو به پایان برسد. اما شاهدیم که داستان (در ترجمه بهمن شعله‌ور) ۹۴ صفحه دیگر ادامه می‌یابد؛ و در این بخش - جز در حدود ۲۲ صفحه آن، که همان بخش انضمامی و عمومی است - به ترتیب، جاسن و دیلسی محور قرار می‌گیرند و اصلی می‌شوند.

این، یکی از مهم‌ترین عواملی است که پیرنگ داستان را مخدوش کرده است.

مورد دیگری که باعث وارد آمدن خدشه به پیرنگ شده، وجود صحنه‌های زاید بی‌اهمیت - به ویژه در فصل‌های اول و دوم - است؛ که نبودشان نه تنها لطمه‌ای به داستان وارد نمی‌ساخت، بلکه آن را به مراتب منسجم‌تر، شسته رفته‌تر، و فنی‌تر می‌کرد. خاصه آنکه بعضی از این صحنه‌ها، با آن طول و تفصیل و توجه به جزئیاتی که پرداخت شده‌اند، ضرباهنگ داستان را به مقدار زیادی کندکرده، و بدون ضرورت، بر حجم آن افزوده‌اند. برای مثال، تداعی صحنه گفت‌وگوی کوتین با لویی هاجر بر سر پاک کردن شیشه فانوس‌های درشکه‌اش، یا ۲۶ صفحه، شرح ماجرای همراهی کوتین با آن دخترک خارجی در فصل دوم، یا آن همه تأکید روی جست‌وجوی ربع دلاری گمشده توسط لاستر در فصل اول و... همچنین، تکرار بسیاری از مطالب از سوی افراد مختلف، به ویژه بنجی، کوتین، جاسن و مادر، که در نهایت خود تبدیل به یک خصیصه سبکی ویژه برای فاکتر در این اثر شده است (کاری که بعدها، شکلی ظریف‌تر از آن را، در برخی از آثار ارنست همینگوی شاهدیم).

این درست است که رمان مجبور به رعایت آن ایجاز نزدیک به شعر مقرر در داستان کوتاه نیست. این نیز صحیح است که گاه برخی تکرار و تأکیدها، شیوه‌ای برای نمایاندن جنبه‌ای از خصایص بعضی از شخصیت‌های داستان هستند. اما در هر حال نباید فراموش کرد که داستان و رمان، از این نظر، نمی‌تواند و نباید عین زندگی باشد. بلکه به نوعی - و با تفاوت‌هایی در داستان کوتاه و رمان - فشرده و عصاره زندگی است.

مجموعه سه عامل «وجود برخی صحنه‌های زاید»، «طول و تفصیل و جزئی‌پردازی غیرضرور بعضی از صحنه‌ها»، و «تکرار و تأکیدهای زیاده از حد»، طول داستان را بیش از آنکه باید، زیاد، و ضرباهنگ آن را کند کرده است. در حالی که می‌توانست چنین نباشد. ضمن آنکه، اگر داستان، تا پایان، حول محور کدی، به عنوان شخصیت اصلی آن، باقی می‌ماند، به این ترتیب نیز، بخشی از طول فعلی‌اش

کاسته می‌شد. در آن صورت، بی‌آنکه احساس کمبودی در داستان شود، چه بسا شاهد اثری با طول حدود دو سوم طول فعلی آن می‌بودیم.

اما در اینجا یک سؤال جنبی را نیز می‌توان مطرح کرد: با آنکه کدی اصلی‌ترین شخصیت این داستان است، چه عاملی سبب شده است که نه تنها هیچ یک از فصل‌های چهارگانه داستان از دید و زبان او روایت نشده، بلکه هیچ‌جا هم نویسنده به ذهن، افکار و عوالم احساسی او وارد نشده است تا مستقیم و بی‌واسطه، ریشه‌ها و انگیزه‌های اعمال او را بر ما آشکار کند؟! این درحالی است که فاکتر از افکار و احساسات ابلهی چون بنجی و روان پریشی مانند کوتتین، تا فردی کاملاً عقلانی و منطقی همچون جاسن را کاویده، و از کُنه آنها به ما خبر داده است!... به راستی چه ضرورت و منطقی از درون داستان چنین امساکي را از سوی نویسنده باعث شده است.

این نیز از جمله مسائل مربوط به پیرنگ خشم و هیاهوست، که نه نویسنده و نه منتقدان و مفسران آن، علاقه‌ای به طرح و پرداختن به آن، از خود نشان نداده‌اند.

سیر ماجرا

همچنان که اشاره شد، داستان در چهار فصل و یک بخش ضمیمه بیان می‌شود: فصل اول، تاریخ ۷ آوریل ۱۹۲۸، فصل دوم ۲ ژوئن ۱۹۱۰، فصل سوم ۶ آوریل ۱۹۲۸، فصل چهارم ۸ آوریل ۱۹۲۸، و بخش ضمیمه، که یک شجره‌نامه تکمیلی راجع به خانواده کامپسون است، تا سال ۱۹۴۳ این خاندان را دربر می‌گیرد.

اما این، شکل ظاهر قضیه است. زیرا با رجعت به گذشته‌هایی که در ذهن قهرمانان داستان، به ویژه بنجی و کوتتین صورت می‌گیرد، در واقع ماجراهای این داستان از سال ۱۸۹۵ (روز مرگ مادر بزرگ خانواده) آغاز می‌شود؛ و - اگر بخش ضمیمه انتهای را نیز جزء داستان بدانیم - در سال ۱۹۴۳ به پایان می‌رسد. به عبارت دیگر، این رمان اگر چه ظاهراً در چهار یا - با احتساب بخش ضمیمه - پنج روز می‌گذرد، اما در عمل - با وجود یک خلأ طولانی پانزده ساله (بین ۱۸۹۵ تا ۱۹۴۳) - چهل و هشت سال از زندگی خانواده کامپسون را دربر می‌گیرد.

صرف‌نظر از روایت آشفته، درهم و بیان پیچیده، به ویژه در فصل‌های اول و دوم، خلاصه ماجرای سامان یافته داستان، به این شرح است:

داستان با مرگ مادر بزرگ خانواده آغاز می‌شود. در این حال، بزرگ‌ترین فرزند خانواده، کوتتین، هشت ساله، کدی، هفت ساله، موری (بنجی)، پنج ساله، و جاسن که از کوتتین و کدی و بنجی کوچک‌تر است، احتمالاً چهار ساله است (در داستان، سن او مشخص نشده است).

در درون خانه، مراسم مقدماتی تدفین مادر بزرگ برپاست؛ و خانم و آقای کامپسون، برای آنکه بچه‌ها متوجه مرگ مادر بزرگشان نشوند، آنها را به خارج خانه فرستاده‌اند. اما بچه‌ها زیر درخت گلابی پشت پنجره تالار محل برگزاری مراسم گرد آمده‌اند و کدی بالای درخت گلابی رفته است و آنچه را که پشت پنجره می‌بیند و به طور مبهم درک می‌کند، برای بقیه شرح می‌دهد.

با رسیدن کونتین و کدی به سن بلوغ، کدی خود را تسلیم جوانی به نام دالتون ایمز می‌کند. کونتین که به شدت به خواهرش، کدی، عشق می‌ورزد، می‌کوشد تا مانع از ادامه این رابطه نامشروع شود. اما کدی، که از اصل هرزه است، از آن پس خود را تسلیم افراد متعددی می‌کند. تا آنکه سرانجام از یکی از آن افراد، که خود هم قادر به احتساب شماره‌شان نیست، حامله می‌شود. مادر، که از این وضع ناراضی است، برای آنکه ماجرا به جاهای باریک‌تر از این نکشد، کدی را به منطقه فرنچ لیک می‌برد، تا برای او شوهری دست و پا کند. در آنجا، کدی، جوانی دلال مسلک و کارمند بانک به نام رابرت هد را به تور می‌اندازد، و در سال ۱۹۱۰، با او ازدواج می‌کند، دو ماه پس از این ازدواج، پدر دایم‌الخمر خانواده، می‌میرد. چیزی از این ماجرا نگذشته است که کونتین - که اینک دانشجوی سال اول دانشگاه هاروارد است - با غرق کردن خود در رودخانه، اقدام به خودکشی می‌کند. از آن پس، خانواده به طور کامل در معرض سقوط و از هم‌پاشی قرار می‌گیرد.

جاسن (تنها فرد مذکر عاقل باقی مانده خانواده)، به محض اینکه به عرصه می‌رسد، همه کاره خانواده می‌شود. او، برادر لال و عقب‌مانده ذهنی خود، بنجی، را به دنبال اقدام ناشیانه‌ای که در ارتباط با یک دختر بچه صورت داده است، اخته می‌کند. خواهرش، کدی، را به خاطر دختر حرامزاده‌ای که به آنان سپرده است، سرکیسه می‌کند؛ و از هر راهی، برای کسب درآمد بیشتر و جبران عقب‌ماندگی‌های مالی خود، استفاده می‌کند. اما خواهرزاده حرامزاده‌اش، کونتین، نیز، که از همان ابتدای نوجوانی به دختر هرزه و هوسران تبدیل شده است، تمام سرمایه اندوخته او تا این زمان را می‌دزدد، و با یک دستفروش دوره‌گرد کارکن سیرک سیار، می‌گریزد.

در پایان و در بخش ضمیمه، می‌خوانیم که، چندی بعد، مادر خانواده، مرده است. جاسن، بنجی را به یک بیمارستان دولتی سپرده، خانواده خدمتکار سیاه‌پوستان را اخراج کرده، خانه پدری را فروخته، و اکنون بدون آنکه ازدواج کند، در بالا خانه تجارتخانه پنبه خود، در شهر، زندگی می‌کند. از آن سو، دیلسی خدمتکار سابق خانه، نیز، سال‌های بازنشستگی و کهنسال‌های خود را در کنار دخترش، فرونی، با آرامش، سپری می‌کند.

سایر افراد این داستان عبارت‌اند از: موری. برادر خانم کامپسون؛ که او نیز آخرین مرد باقی مانده از خاندان خود است، که مجرد باقی مانده، و عمر را به بیکاری، می‌گساری، عیاشی و زندگی طفیلی‌وار

می‌گذراند. روسکاس، شوهر دیلسی؛ که باغبان و راننده درشکه خانواده است. و قبل از سال ۱۹۲۸ می‌میرد. ورش؛ بزرگ‌ترین پسر دیلسی و پرستار دوران کودکی بنجی. تی‌پی؛ دومین پسر دیلسی و پرستار دوره نوجوانی بنجی. لاستر؛ آخرین پسر دیلسی و پرستار دوران جوانی و بزرگسالی بنجی. فرونی نیز که تنها دختر دیلسی است و سن و سالی نزدیک به ورش دارد، با یک باربر سیاه‌پوست راه‌آهن ازدواج کرده است.

شخصیت‌ها

مهم‌ترین شخصیت این داستان، کدی است. او دومین فرزند خانواده، و تنها دختر آن است که در ابتدای واقعی داستان هفت سال دارد. کدی از همان کودکی دختری قُذ و خودسر و جسور و اهل چون و چراست. او، همچنین، سخت مورد علاقه و توجه پدر و برادرانش - کونتین و بنجی - و نیز زن خدمتکار سیاه‌پوستشان، دیلسی، است.

در رؤیاهای کودکی‌اش «هیچ وقت ملکه یا پری» نیست. «همیشه پادشاه یا غول یا ژنرال» است. (ص ۲۱۳) نوعی احساس و حتی رفتار مادرانه نسبت به بنجی و حتی تا حدودی کونتین، که یک سال از خودش بزرگ‌تر است، دارد.

از همان کودکی، فرار از خانه، برایش کاری ساده و پیش پا افتاده است:

«فرار می‌کنم می‌رم دیگه هم بر نمی‌گردم.» (ص ۲۲)

نسبت به امر و نهی‌ها و محدودیت‌های تعیین شده. کاملاً بی‌قید است: «عین خیالم نیست.» (ص

۲۷)

دختری سخت شهوی است؛ و در این راه هیچ مانعی را بر سر راه خود نمی‌پذیرد، و حاضر است حتی عزیزترین کس خود - کونتین - را فدا کند. در هفده سالگی نخست خود را با کمال میل تسلیم جوانی به نام دالتون ایمز می‌کند؛ و سپس همچون هرزه‌ای، فاسق‌های متعدد می‌گیرد. به طوری که هنگامی که حامله می‌شود، قدرت تشخیص این را که پدر بچه‌اش کدام یک از آنهاست، ندارد.

«چند تا کدی... نمی‌دونم خیلی..» (ص ۱۸۱)

مادر به محض باخبر شدن از حاملگی کدی، او را به فرنچ لیک می‌برد و در حالی که او دو ماهه حامله است، برایش شوهری ثروتمند دست و پا می‌کند. با خودکشی کونتین، کدی، نام او را بر فرزندش که در رجم دارد می‌گذارد. یک سال بعد ۱۹۱۱ شوهرش او را طلاق می‌دهد.

کدی فرزند نامشروعش را در ازای خرجی ماهیانه‌ای که برای او به نشانی جاسن می‌فرستد، به خانواده پدری خود می‌سپارد؛ و جاسن از او تعهد می‌گیرد که برای دیدن دخترش مراجعه نکند. پس از

آن، او تنها یک بار موفق به دیدار دخترش می‌شود؛ و دیگر اثری از او نیست. تا آنکه نویسنده، در بخش انضمامی به داستان، اظهار می‌دارد که او در سال ۱۹۲۰ در هالیوود با یک فیلمساز کم‌اهمیت ازدواج کرده و پنج سال بعد، از او جدا شده است. در پاریس، هم زمان با اشغال فرانسه توسط آلمان، ناپدید شده است. در این حال، عکسی از کدی در کنار یک افسر آلمانی در یک مجله به چاپ رسیده که بیانگر رفاه مادی وی است و او را دست کم پانزده سال از سن واقعی‌اش جوان‌تر نشان می‌دهد. در این حال، او به قدری در فساد غوطه‌ور شده است که حتی دیلسی هم حاضر به انجام کوچک‌ترین اقدامی برای او نیست. بعد از کدی، مهم‌ترین شخصیت‌های داستان، به ترتیب عبارت‌اند از کونتین، بنجامین، جاسن و دیلسی.

کونتین تقریباً یک سال از کدی بزرگ‌تر است. فردی است باهوش و فوق‌العاده عاطفی و حساس؛ و همین حساسیت بیش از حد او نیز، سرانجام سر و کارش را به خودکشی می‌کشاند. کونتین عشقی آتشین و بیمارگونه - هر چند نویسنده اظهار می‌دارد: بی‌آلایش - نسبت به خواهرش، کدی، دارد. همچنین حساسیتی بسیار شدید به پاکی و با کرگی کدی دارد؛ و مایل است که - حتی به قیمت خلود جاویدان در جهنم یا متهم ساختن خود به زنا با او - وی را برای خود نگاه دارد. اینها همان عواملی هستند که سرانجام منجر به خودکشی او، دو ماه بعد از عروسی خواهرش می‌شوند؛ عملی که با همه توجیه‌های داستان و نویسنده، تا پایان برای خواننده باریک‌بین، به اندازه کافی توجیه نمی‌شود. اولین نکته در این مورد، میزان این عشق، و نوع رفتارهای خارج از عرف، و شدت نزدیکی این دو به یکدیگر است؛ که این رابطه را از علاقه خواهر و برادری فراتر می‌برد و با نوعی شایبه جنسی درهم می‌آمیزد. این درست که رابطه کونتین و کدی با مادرشان، هرگز آن گونه که باید، صمیمانه و نزدیک نیست؛ تا آنجا که داغ این سردی روابط، تا پایان عمر بر دل کونتین باقی می‌ماند («اگر می‌توانستم بگویم مادر . مادر...» ص ۱۱۵). این هم درست که در سنین نوجوانی، رفتار کدی با او، در چند مورد، رفتاری از موضع یک بزرگ‌تر نسبت به کوچک‌تری ساده‌دل و قابل‌ترحم است. اما بویژه با توجه به اینکه کدی یک سال کوچک‌تر از کونتین است - نمی‌توان پذیرفت این علاقه کونتین، از نوع علاقه فرزندی نسبت به کسی است که جای خالی مادر را برای او پر می‌کند. شدت و نوع حساسیت کونتین به باکرگی خواهرش نیز، از جمله موارد مبهم این قضیه است:

به نظر می‌رسد در میان آنچه بیش از خود باکره ماندن کدی برای کونتین اهمیت دارد، تعلق نیافتن دل و روح او به اغیار است. زیرا در وهله اول که کدی بکارت خود را از دست می‌دهد، کونتین عمده‌اhtemash بر این است که از کدی اقرار بگیرد که به میل خودش تسلیم دالتون ایمز نشده، بلکه مجبور به این کار شده است؛ و در ضمن، شخصاً هیچ علاقه شخصی به او ندارد. تا آنکه با اقرار کاملاً صریح و

بی‌پرده کدی در مورد صحیح نبودن این برداشت. کاخ رؤیاهای او در این مورد، بر هم می‌ریزد. با این همه، بعد از این اقرار نیز، باز کونتین می‌کوشد تا با متهم کردن خود به زنا با خواهرش، و برداشتن کدی و بنجی و فرار با آنها از آن منطقه به مکانی که کسی آنان را نشناسد خواهرش را برای خود حفظ کند. که کدی، به این کار هم رضایت نمی‌دهد. حتی در جایی از داستان، نویسنده اشاره می‌کند که اگر کونتین تمایل به این کار (زنا با کدی) می‌داشت کدی مانع او نمی‌شد. که همین موضوع نیز، ضمن تأیید بیمارگونگی رابطه این خواهر و برادر، این را تأیید می‌کند که خود ازله بکارت، مسئله بعدی است:

و او (پدر خانواده): هیچ وقت سعی کردی خواهرت را وادار کنی که این کار را بکند و من (کونتین): می‌ترسیدم که بکند آن وقت بد می‌شد...» (ص ۲۱۷)

آنچه برای کونتین در درجه اول اهمیت است، این است که روح و قلب خواهرش را برای خود حفظ کند. و - همچنان که پیش‌تر نیز اشاره شد - در این مورد آن قدر اصرار دارد، که حتی به قیمت خلود داوطلبانه جاویدان در آتش دوزخ نیز حاضر است پای آن بایستد:

«اگر همین قدر توانسته بودیم کاری بکنیم، آن قدر وحشتناک، که همه‌شان جهنم می‌شدند به جز ما.» (ص ۹۶)

«اگر تنها می‌شد در آن پشت جهنمی باشد: شعله پاک هر دوی ما مرده‌تر از مرده. آن وقت تو تنها مرا خواهی داشت تنها مرا. هر دوی ما در میان نیشخند و دهشت آن سوی شعله‌های پاک و محصور در میان شعله پاک...» (ص ۱۴۳)

این (نسبت دادن آن عمل زشت به خود) برای این بود که او را از دنیای شلوغ جدا کنم تا اینکه دنیا مجبور شود از ما فرار کند...» (ص ۲۱۷)

«... اگر می‌توانستم به شما بگویم که این کار را کرده‌ایم این کار را کرده بودیم و آن وقت دیگران این طور نبودند...» (ص ۲۱۷)

فاکنر و بسیاری از منتقدان اثرش، کوشیده‌اند به این علاقه کونتین به کدی و حساسیت او روی عصمت خواهرش و باکرگی وی، وجه نمادین بدهند. آنان کدی را نماد شرافت کامپسونی فرض کرده و علاقه و حساسیت کونتین را نسبت او، در واقع علاقه و حساسیت وی به حفظ شرافت خاندانش تلقی کرده‌اند.^۵ آن‌گاه نتیجه گرفته‌اند که چون او با همه تلاشهای موفق به حفظ این شرافت نمی‌شود، سرانجام آخرین چاره را در ناپود ساختن خود (خودکشی) می‌بیند. به این ترتیب، به این خودکشی، صبغه‌ای فلسفی داده‌اند.

این ادعا، فاقد پشتوانه کافی در داستان برای اثبات و باورپذیری است؛ و حتی در مواردی توسط خود داستان، نقض می‌شوند. مهم‌ترین مورد نقض آن، این است که کونتین خودش را متهم به زنا با خواهرش

می‌کند. بنابراین پرواضح است که اگر زنا با اغیار زشت و باعث ملوث شدن شرافت یک دختر و خانواده‌اش شود، انجام همین عمل با محارمش، به طریق اولی باعث از بین رفتن این شرافت می‌شود. ضمن آنکه، بعد از صورت گرفتن این عمل، کونتین به خواهرش پیشنهاد می‌کند که همراه او و بنجی به نقطه‌ای دوردست که در آنجا کسی آنان را نشناسد بگریزند و یک زندگی جدید ناشناس را آغاز کنند.

همچنان که شاهدیم، بعد از آنکه خواهرش برای پوشاندن افتضاحات گذشته خود، به تشویق و راهنمایی مادر، سرانجام شوهری برای خود پیدا می‌کند و به همسری او درمی‌آید، کونتین به جای آنکه این امر را به فال نیک بگیرد و در جهت حفظ شرافت خانواده خود - لااقل در صورت ظاهر - تلقی کند، نخست تا آنجا که می‌تواند می‌کوشد این ازدواج سرنگردد؛ و وقتی هم که موفق به این کار نمی‌شود، اقدام به خودکشی می‌کند. از همه اینها که بگذریم، به خلاف ادعای این عده، از داستان، شواهدی دال بر اینکه کدی نماد شرافت خاندان کامپسون باشد نمی‌توان سراغ کرد. چه، اگر چنین باشد، می‌توان گفت که - با توجه به دیدگاه ناتورالیستی حاکم بر داستان (در این باره، بعداً توضیح داده خواهد شد) - او از همان سنین کودکی، نطفه‌های انحراف جنسی و تردامنی را در وجود خود دارد. به عبارت دیگر، براساس آن دیدگاه ادعایی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این خاندان، از اساس متمایل به تردامنی و انحراف، و مستعد آن بوده است. بنابراین، تصور تأکید بیهوده نوجوانی هیجده ساله همچون کونتین بر حفظ این شرافت، هیچ گونه توجیهی در خود داستان ندارد.

اما از زاویه‌ای دیگر نیز، باز این معضل داستان حل نمی‌شود. صدا البته، در فرهنگ‌های شرقی و به ویژه الهی و اسلامی‌ای همچون فرهنگ ما، تعصب اعضای خانواده، خاصه برادر بزرگ‌تر، روی عصمت دختر خانواده، امری طبیعی و معمولی است. اما در غرب و آمریکا، به‌خصوص در خانواده‌ای همچون خانواده کامپسون، قاعده‌تاً منشأ این حساسیت کونتین را، در باورهای مذهبی و حتی آموزه‌های تربیتی خانوادگی نمی‌توان جست و یافت.

در این خانواده، دایی موری که مورد علاقه بسیار مادر و توجه بچه‌هاست، شخصی است که با زن شوهرداری همچون خانم پاترسون، رابطه ناسالم دارد؛ و در این راه آن قدر بی‌پرواست که حتی از خواهرزاده‌های کم سن و سال خود - کدی و بنجی - برای رساندن نامه‌هایش به دست آن زن استفاده می‌کند. پدر خانواده مردی دایم‌الخمر است، که نه تنها حساسیتی روی سلامت اخلاقی دختر و پسرش ندارد، بلکه اصولاً بکارت دختر را خلاف طبیعت، و امری منفی تلقی می‌کند. او ضمن آنکه به شدت همسرش را از اینکه مراقب رفت و آمدها و معاشرت‌های دخترشان باشد منع می‌کند، با تمام توان می‌کوشد تا حساسیت پسرش در این باره را نیز از بین ببرد؛ و حتی در برابر اظهارهای مکرر و صریح او مبتنی بر انجام عمل زنا با خواهرش، با خونسردی تمام برخورد می‌کند. در این میان، مادر، هر چند به ظاهر صاحب

باورهای مذهبی است، اما کمترین نفوذی - از نظر شخصیتی و فکری - بر کونتین و کدی ندارد. محیط اطراف و دیگر کسانی که با آنان معاشرت دارند نیز، هیچ یک در قید و بند این مسائل نیستند. با این اوصاف، چه شده است که کونتین نوجوان، به چنین حساسیت بالایی اخلاقی (?) در این باره رسیده است، پرسشی است که از داستان جواب روشن و قانع کننده‌ای نمی‌توان برای آن سراغ کرد.

البته فاکنر چه در چند مورد در فصل دوم، و چه در حد چند جمله در بخش انضمامی کتاب، می‌کوشد تا این معضل را حل کند:

کسی که فکر زنا با محارم را، که حاضر به ارتکاب آن نبود، دوست نمی‌داشت، بلکه دلباخته تصویری نظیر طرز فکر «پرسی تر»ها [فرقه‌ای از مسیحیان] درباره مجازات ابدی آن بود. او، نه خدا، می‌توانست به آن وسیله خود و خواهرش را به میان جهنم بیندازد، در آنجا او را تا ابد محافظت کند، و در میان آتش جاودان آنجا تا ابد دست نخورده نگاهش دارد.» (ص ۴۰۶)

اما در حقیقت، این توضیح و توجیه فاکنر، به جای آنکه گره این مشکل را بگشاید، خود باعث افزوده شدن گرهی بر گره پیشین - لااقل برای ما - می‌شود: اینکه چطور ممکن است یک نوجوان هفده - هجده ساله، «دلباخته» تصور مجازات ابدی زنا با محارم آن هم در مورد خودش باشد؟! به این معنی که، داوطلب و خواهان آن باشد که خداوند او و خواهرش را برای همیشه در میان آتش جهنم بیندازد، تا آن گاه از این طریق، او بتواند خواهرش را تا ابد، محافظت کند و در میان آتش جاودان، دست نخورده نگاهش دارد! ضمن آنکه این مشکل، آن گاه مضاعف می‌شود که گفته می‌شود او در واقع مرتکب چنان عملی هم نشده است تا مستحق چنان عذابی باشد! و پرواضح است که خداوند به گناه ناکرده و به صرف یک ادعای کذب یا آرزو، کسی را به جهنم نمی‌اندازد، تا تبعات بعدی آن (محفوظ و دور از دسترس دیگران ماندن خواهرش) برای او حاصل شود!

در هر صورت، این موضوع، از خود داستان بر نمی‌آید؛ بلکه عمدتاً ادعایی است که در بخش انتهایی انضمامی کتاب، از سوی نویسنده مطرح شده است. اما این هست، که کونتین، خواهرش را برای خودش می‌خواهد، و مایل نیست او به دیگران تعلق گیرد.

در مورد علت خودکشی کونتین هم، فاکنر در همین بخش انضمامی کتاب مدعی شده است:

«... بیش از هر چیز مرگ را دوست می‌داشت، فقط مرگ را دوست می‌داشت، عمداً و به شکل منحرفی در انتظار مرگ زندگی می‌کرد و این انتظار را دوست می‌داشت مثل عاشقی که تن مایل و منتظر و آشنا و شگفت و لطیف معشوقش را دوست بدارد و عمداً از آن اجتناب کند، تا آنکه دیگر طاقت اجتناب نه، بلکه خودداری نیابد و خود را رها کند، تا خود را پرتاب کند، تسلیم شود، غرق شود.» (ص ۴۰۶ - ۴۰۷)

با این همه، اگر گرایش او را به مرگ هم بپذیریم، اما سبب عشقی این سان شدید به مرگ در او، در داستان توجیه نمی‌شود.

البته فاکتر دچار یک اشتباه منطقی کوچک هم، در مورد کونتین شده است. او در بخش انضمامی به انتهای داستان، مدعی شده است که کونتین «ابتدا صبر کرد تا سال تحصیلی جاری را تمام کند و از شهریه‌ای که پیش‌تر پرداخت شده بود حداکثر استفاده را ببرد.» (ص ۴۰۷) این در حالی است که بنا به آنچه در فصل دوم آمده است، پایان سال تحصیلی کونتین، مصادف با آغاز مسابقه قایقرانی در آن منطقه است؛ در حالی که روزی که او خودکشی می‌کند، حدود یک هفته به این مسابقه (پایان سال تحصیلی) باقی مانده است. (ص ۱۰۲) و به گفته خود کونتین «اگر آدم یک سال دانشگاه هاروارد را بگذراند ولی یک مسابقه قایقرانی را نبیند باید پولش را پس بدهند بگذار مال جاسن باشد. یک سال جاسن را به هاروارد بفرست.» (ص ۹۳)

به این ترتیب به نظر می‌رسد فاکتر وقتی پانزده سال پس از انتشار اولین چاپ خشم و هیاهو، به توصیه ویراستاران اثرش، مجبور می‌شود آن بخش غیرداستانی انتهایی را بنویسد و به داستانش ضمیمه کند، چون این اشاره کونتین را فراموش کرده، آن مطلب کاملاً متناقض با آن را در این مورد، نوشته است. ضمن اینکه، ظاهراً تا پایان عمر نیز، فرصت و توفیق مطالعه مجدد اثرش، و توجه به این اشتباه، و اصلاح آن را پیدا نکرده است.

بنجامین

هنگام تولد، او را موری نام می‌گذارند؛ که همان نام دایی‌اش (تنها برادر مادر او) است. قاعدتاً در نهادن این نام بر او، مادرش دخیل بوده است. سبب این امر هم، لااقل دو چیز بوده است: نخست علاقه ویژه و بسیار مادر به برادرش، و میل به زنده نگاه داشتن نام او (چیزی که در میان خانواده‌های سنتی سراسر جهان، همیشه مرسوم بوده است). دیگر اینکه، در ابتدای تولد بنجامین، مادر، از لال و عقب‌مانده ذهنی بودن او اطلاع نداشته است.

«کسی که وقتی عاقبت حتی مادرش هم فهمید که چیست، و گریه‌کنان اصرار کرد که باید اسمش عوض شود تا نام برادر عزیز یکی یک دانه او، بر یک ابله - ولو آنکه او پسر خودش باشد - نباشد، به وسیله برادرش، کونتین، دوباره نامگذاری شد و بنجامین خوانده شد.» (ص ۴۱۸)

روی این تغییر نام موری به بنجامین - که بعدها از سوی برخی شخصیت‌های داستان، به طور خلاصه، بنجی نیز استعمال می‌شود - از سوی دیلسی و روسکاس، تفسیرهایی دیگر می‌شود: «کدی گفت، حال اسمش بنجیه.

دیلسی گفت، چطور شده که بنجیه. هنوز اسمی رو که وختی زاییده شد بهش دادن کهنه نکرده، مگه نکه.

کدی گفت، بنجامین توی کتاب مقدس بوده. این اسم براش از موری بهتره.

...

دیلسی گفت، ساکت. اسم کاری واسش نمی‌کنه. صدمه‌ای بش نمی‌زنه. اسم عوض کردن واسه هیشکی شکوم نداره. اسم من پیش از اون وختی که یادم میاد دیلسی بوده و بعد از اونیم که از یاد همه برم بازم دیلسیه^۷» (ص ۷۰)

دیلسی در اینجا توضیح نمی‌دهد که چرا عوض کردن نام فرد برای او شگون ندارد. اما بعد، پسرش منظور او را از این ادعا بیان می‌کند:

«ورش گفت... می‌دونی چطور شده اسمت بنجامینه. می‌خوان سق سیا از آب دریایی. نن جون می - که اون وختا بابابزرگ اسم یه کاکاسیا رو عوض کرد او وخ یارو کشیش شد. وختی نیگاش کردن دیدن اونم سق سیا از آب دراومده. با اینکه پیشترش سق سیا نبود.» (ص ۸۲)

با این همه، توضیح داده نمی‌شود که چرا خانواده بنجی نام او را تغییر داده‌اند تا سق سیاه شود؛ و اصولاً فایده این حالت برای بنجی یا خانواده‌اش چیست. بنابراین، این برداشت از موضوع تغییر نام این پسر ابله، قابل تأمل و تکیه نیست. اما توضیحی که خود فاکنر در ادامه مطلبش در بخش ضمیمه انتهای کتاب آورده است، منظور واقعی را از این تغییر نام، آشکار می‌کند:

(بنجامین فرزند آخر ما، که در مصر به فروش رفت.) (ص ۴۱۸)

به این ترتیب، او می‌کوشد با ارتباط دادن این نام با نام فرزند آخر حضرت یعقوب در تورات، برای این کار، وجهی اساطیری ایجاد کند.

البته فاکنر در اینجا مرتکب اشتباه فاحشی شده است. آن هم اینکه، فرزندی که از یعقوب پیامبر(ع) در مصر به فروش می‌رسد، بنجامین یا بنیامین نیست، بلکه در زبان عربی یوسف، و در زبان عبری (عهد عتیق) شمعون است. ضمن آنکه او، آخرین فرزند یعقوب هم نیست. بلکه آخرین پسر یعقوب، همان بنجامین یا بنیامین است.

اما با صرف نظر از این اشتباه نویسنده، وجه انتخاب نام بعدی بنجامین یا بنیامین برای موری، این است که در تورات، بنجامین، علاوه بر آنکه آخرین پسر یعقوب است، تنها پسر اوست که در کنعان - سرزمین موعود - به دنیا می‌آید.

«مادرش، راحیل، نام او را بنونی می‌گذارد؛ که در زبان عبری، یعنی «پسر اندوه من». ولی یعقوب نام

او را به بنجامین تغییر می‌دهد؛ که در زبان عبری یعنی «پسر دست راست» یا «پسر جنوب»^۸

به عبارت دیگر، انتخاب این نام از سوی کونتین برای برادر کوچک‌ترش، می‌تواند تلمیحی از هر دو جنبهٔ این نام در تورات باشد. زیرا بنجی نیز برای مادرش مایهٔ اندوه است. در عین حال که در جنوب نیز متولد شده است. ضمن آنکه برخی از مفسران، از همین وجه دوم این نام (پسر جنوب) استفاده کرده، بنجی را نماد جنوب گرفته‌اند؛ و از این طریق، به این نتیجه رسیده‌اند که چون او موجودی غیرطبیعی و ناقص (ابله) است، پس رو به زوال است. بنابراین، این جنوب است که رو به زوال است. به عبارت دیگر، خشم و هیاھو داستان جنوب (یا خاندان کامپسون) رو به زوال است. «چه بسا کونتین با دادن نام بنجی به برادرش، می‌کوشید تا زوال دودمان خودش و همچنین جنوب را رقم بزند.»

با این همه، این برداشت خوش‌نما و به ظاهر مقبول، در بنیان، دچار اشکال است. زیرا اگر یک معنی نام آخرین پسر یعقوب (بنجامین) «پسر جنوب» است، این معنی دارای این مصداق واقعی هم هست که او تنها پسر یعقوب است که در جنوب (سرزمین موعود) متولد شده است. حال آنکه در خاندان کامپسون‌ها، همهٔ پسران متولد جنوب‌اند. بنابراین، از این نظر هیچ وجهی ندارد که ما تنها بنجی را نماد جنوب بگیریم. ضمن آنکه زوال یک خاندان یا منطقه، که به صرف ارادهٔ یک نوجوان همچون کونتین، آن هم تنها با تغییر نام یک نفر، تحقق نمی‌پذیرد؛ بلکه اصول فنی داستان‌نویسی، از ما می‌خواهد که برای ایجاد چنین برداشتهایی از داستان، باید زمینه‌ها و مصداق‌های قابل قبولی برای آنها، در درون خود اثر تعبیه کنیم. حال آنکه در این مورد، خشم و هیاھو، فاقد چنین پشتوانه‌های قابل قبولی است.

اما بنجی!

او در ابتدای زمان جاری داستان (۱۹۲۸) سی و سه سال دارد؛ اما از قول لاستر گفته می‌شود که رشد عقلی‌اش در سه سالگی متوقف مانده است. لاستر همچنین مدعی است که بنجی کر و لال است. حال آنکه او فقط لال است. در عوض، حس شامه‌ای بسیار قوی دارد؛ به طوری که حتی به مسائلی انتزاعی همچون مرگ مادر بزرگ و تصمیم به فرار کدی، از طریق استشمام بوی آنها (!) - چه بسا زودتر از افراد عاقل و گویا - پی می‌برد. از طرفی، نویسنده در بخش انضمامی کتاب، مدعی شده است که بعدها بنجی «نمی‌توانست خواهرش را به یاد بیاورد، فقط فقدان او را به یاد می‌آورد». (ص ۴۱۸) همچنان که وقتی به تیمارستان منتقل شد «مرتج را هم، مثل خواهرش، به یاد نمی‌آورد، فقط فقدان آن را به یاد می‌آورد». (ص ۴۱۹)

این در حالی است که ادعای مذکور، اصلاً نمی‌تواند درست باشد. به شهادت فصل اول داستان، بنجی، هر چه نداشته باشد، دارای حافظه‌ای قوی است. او ممکن است از آنچه در پیرامونش جاری بوده است درکی ناقص و ابتدایی داشته باشد، اما همان ادراک ناقص و ابتدایی را، اغلب با جزئیات آن، در

خاطر دارد. همچنان که تا سی و سه سالگی، کدی و خاطرات او را، با دقایق نام و خصوصیات و اعمال و گفتارش، به یاد می‌آورد، و نسبت به وقایع پنج سالگی خود، با همان دقتی اشراف و حضور ذهن دارد، که در مورد ماجراهای زمان حال خود به عبارت دیگر، در این باره، فاکتر دچار اشتباهی بسیار فاحش شده است؛ و تقریباً همه مفسران این اثر او نیز، بی‌کم‌ترین تأمل، این اشتباه او را تکرار کرده‌اند.

اما وجود همین حافظه قوی، برای موجودی عقب افتاده هم، محل اشکال است. به راستی، فردی که در سی و سه سالگی، از نظر رشد ذهنی در مرحله سه سالگی - و حتی پایین‌تر - باقی مانده، چگونه توانسته است آن حجم بزرگ از مکالمات را، که اغلب کاملاً بزرگانه و عاقلانه و برای کسی چون او بسیار هم پیچیده هستند، با آن دقت، به خاطر بسپارد، و ده‌ها سال (گاه تا بیست و هشت سال) بعد، آنها را، با تمام جزئیات، به خاطر بیاورد؟! برای مثال، بنگرید که یک ابله و عقب افتاده ذهنی، چگونه گفته‌ای به این دشواری را، از حدود هفده سال پیش به خاطر سپرده، و آن را بی‌هیچ اشکالی به یاد می‌آورد:

پدر گفت «البته ناسلامتی علت بدوی تمام زندگیه. از ناخوشی به وجود می‌یاد و بعدش گندیدگیه و بعدش پوسیدگی.» (ص ۵۲)

اشکال دیگر در شخصیت‌پردازی او، تفاوت فاحش گاه در حد تناقض، بین ادراک‌ها و احساس‌ها و نیز لحن‌هایی است که در بیان مافی‌الضمیر او، در بخش‌های مختلف داستان به کار گرفته شده است. برای مثال، بنجی در موارد متعددی، در مقاطع سنی مختلف (کودکی، نوجوانی، جوانی) متوجه گریه یا ناله کردن خود می‌شود و آن را بیان می‌کند؛ و در موارد متعدد دیگری، در همان مقاطع سنی مختلف، متوجه این موضوع نمی‌شود و آن را بیان نمی‌کند و خواننده، تنها از طریق عکس‌العمل اطرافیان او، به آنها متوجه می‌یابد. این در حالی است که او حتی اسامی برخی درخت‌ها مثل مو (ص ۱۴) یا اسم گاوها و اسب‌هایشان را می‌داند. در داستان، برای این تناقض، هیچ توجیه و دلیلی ارائه نشده است. یا، لحن و بیان ارائه تصاویر ذهنی بنجی، گاه کاملاً عمیق، جدی، منظم و عاقلانه - حتی بفهمی نفهمی ادیبانه - است، و گاه کودکانه و متمایل به عقب‌ماندگی ذهنی می‌شود. به عبارت دیگر، لحن و بیان، در فصل مربوط به بنجی، یکدست نیست، و نوسان دارد.

نمونه‌ها در این مورد، بسیار است. برای مثال، برخی از آنها ذکر می‌شود:

از نمونه‌های لحن و بیان نوع اول

«از لای نرده و لابه‌لای گل‌های پیچ‌پیچ می‌توانستم زدن آنها را ببینم. داشتند به طرف جایی که پرچم قرار داشت پیش می‌آمدند؛ و من از کنار نرده راه می‌رفتم.» (ص ۱)

«لاستر از کنار درخت گل آمد و ما به کنار نرده رفتیم و آنها ایستادند و ما ایستادیم و من از لای نرده نگاه کردم، و لاستر میان علف‌ها را می‌گشت.» (ص ۱)

از کنار نرده رفتیم و به نردهٔ باغ، آنجا که سایه‌ها مان بودند، رسیدیم. (ص ۳)

«زمین سخت و غلبه و گره‌دار بود.» (ص ۳)

کدی بوی درخت‌ها و بوی آن وقت‌هایی را می‌داد که می‌گفت خواب هستیم.» (ص ۵)

«من بوی لباس‌ها را که آویزان کرده بودند و بوی دود را که از آن طرف نهر بلند بود می‌شنیدم.» (ص ۱۵)

«کدی بوی درختان باران خورده را می‌داد.» (ص ۲۲)

... خنده‌کنان از در طویله آمدند. (ص ۲۶)

«از توی راه آب سیاه که پیچک‌های تیره در آن بود استخوان‌ها چرخ می‌خوردند...» (ص ۴۰)

«دیدمشان، بعد کدی را دیدم که چند تا گل لای موهاش بود و یک تور صورت مثل باد تابان

انداخته بود. کدی. کدی.» (ص ۴۷)

«پرچم را می‌دیدم که باد می‌خورد و آفتاب اریب روی چمنزار پهن می‌تابید.» (ص ۶۱)

«صدای ساعت را می‌شنیدم. و صدای کدی را می‌شنیدم که پشتم ایستاده بود و صدای پشت بام را

می‌شنیدم، کدی گفت، هنوز داره بارون می‌یاد. من از باورن بدم می‌یاد. از همه چی بدم می‌یاد. بعد سرش

توی دامن من آمد و مرا نگهداشته بود و گریه می‌کرد و من گریه را سر دادم.» (ص ۶۸)

و از نمونه‌های لحن و بیان نوع دوم

«در باغ را هیچ حس نمی‌کردم ولی بوی سرمای روشن را می‌شنیدم.» (ص ۵)

(البته در نیمهٔ اول این عبارت، نوعی تناقض احساس می‌شود. یعنی دیدگاه، متعلق به یک آدم کاملاً عاقل است، که نسبت به وجود در باغ، حضور ذهن قبلی دارد، اما در آن لحظهٔ خاص، بنا به دلایلی، وجود در را احساس نمی‌کند.)

«از سرمای روشن به سرمای تاریک رفتیم.» (ص ۵)

«شکل‌ها به راه افتادند.» (ص ۱۳)

می‌خواستم بگویم و شکل‌های روشن شروع به ایستادن کردند و من خواستم بیرون بیایم. خواستم از

صورتم بیرونش بیاورم ولی شکل‌های روشن دوباره داشتند می‌رفتند. داشتند از تپه به طرف آنجایی که

آن چیز افتاد بالا می‌رفتند.» (ص ۶۳)

(در واقع در این قسمت، انگار حتی در ذهن او و برای خودش هم معلوم نیست که چه می‌خواسته بگوید، که سرانجام هم قادر به آن نمی‌شود.)

«دمپایی دستم بود، من آن را نمی‌دیدم، ولی دست‌هایم آن را می‌دیدند، و صدای شب شدن را می‌شنیدم و دست‌هایم دمپایی را می‌دیدند، اما من خودم را نمی‌دیدم، اما دست‌هایم دمپایی را می‌دیدند و من آنجا چندک زده بودم و صدای تاریک شدن را می‌شنیدم.» (ص ۸۶)

«چیز از پنجره اتاق کونتین بیرون آمد و رفت لای درخت. تکان خوردن درخت را تماشا کردیم. تکان از درخت پایین رفت. بعد بیرون آمد و رفت آن طرف چمن. ما رفتنش را تماشا کردیم. بعد نمی‌دیدمش.» (ص ۸۸)

«کدی مرا نگهداشت و من همه‌مان را و تاریکی را و یک چیزی را که بویش به دماغم می‌خورد می‌شنیدم. و بعد پنجره‌ها را می‌دیدم، آنجا که درخت‌ها وزوز می‌کردند. بعد تاریکی داشت می‌رفت توی شکل‌های صاف و روشن، همان طور که همیشه می‌رود، حتی وقتی کدی می‌گوید که من خواب بوده‌ام.» (ص ۹۰)

(در اینجا، لحن و بیان جدی و عاقلانه، اما دیدگاه و فهم، متمایل به عقب‌افتادگی ذهنی است. به عبارت دیگر، بین شیوه بیان و دیدگاه، تناقض وجود دارد.)

در این شکی نیست که نه فاکتر امکان ورود به ذهن یک ابله و تصویربرداری از فعالیت‌های ذهنی او را داشته است و نه هیچ کس دیگر چنین امکانی را دارد. اما به نظر نمی‌رسد که فاکتر، تلاش ویژه‌ای نیز، برای نزدیک شدن به عوالم ویژه و واقعی ذهنی و روانی ابلهان انجام داده باشد. او، جز آنکه خود به لحاظ شخصیتی دارای خصوصیات حتی نزدیک به چنین اشخاصی نبوده، قاعدتاً به مطالعه علمی و تجربی خاصی هم برای دستیابی به این آشنایی دست نزده، و صرفاً به درآمیختن شناخت کاملاً معمولی‌ای که از این سنخ انسانها داشته با تخیل خود، برای آفریدن شخصیت بنجی اکتفا کرده است. عامل اصلی تناقض‌ها و نارسایی‌های موجود در پرداخت شخصیت بنجی، از همین کم‌کاری نویسنده سرچشمه گرفته است. برای مثال، اینکه کسی از روی بو، متوجه مرگ کسی - آن هم از راه دور - شود، یا مثلاً بوی فاجعه را احساس کند، قاعدتاً ربطی به عقب‌افتادگی ذهنی او نمی‌تواند داشته باشد؛ بلکه بیشتر مربوط به یک حس فراواقعی و حتی روحانی به نظر می‌رسد. در نقطه مقابل، داشتن شامه فوق‌العاده برای ادراک بوهای مادی (مثل بوی باران، بوی سگ، بوی درخت، بوی آب، حتی بوی سرما و مانند اینها)، خصیصه‌ای نزدیک به ویژگی‌های بعضی از حیوان‌ها، و می‌توان گفت «مادون انسانی» است. یا اینکه کسی، وقتی مانعی سبب ندیدن چیزی توسط او شود، تصور کند که آن چیز رفته است و دیگر نیست، نشانگر آن است که به لحاظ رشد ذهنی، در مرحله حدوداً یک تا حداکثر یک و نیم سالگی - و نه حتی طبق ادعای

نویسنده و برخی از شخصیت‌های داستان یا مفسران آن، سه سالگی - باقی مانده است. که اگر این را مبنای سن عقل و رشد درک او بگیریم - که قاعدتاً باید هم چنین بکنیم - آن گاه، قسمت اعظم آنچه که در فصل اول از دریچه نگاه و ذهن بنجی بیان شده است، با این خصوصیت ذهنی در تناقض آشکار قرار می‌گیرد؛ و در نتیجه، بنیان این فصل، درهم می‌ریزد. با این همه، شاید اصلی‌ترین جسارت فاکتر در نوشتن این داستان و آنچه که به خشم و هیاھو تازگی فوق‌العاده‌ای می‌بخشد و آن را از آثار پیش از خود متمایز می‌کند، همین قرار دادن یک شخصیت عقب افتاده همچون بنجی، به عنوان یکی از قهرمانان اصلی است. بویژه، مهم‌ترین تازگی و جسارت این کار، ناشی از این است که فاکتر کوشیده است با تمهید داستانی به نمایش گذاردن جریان فعالیت ذهن چنین کسی شخصیت او را بپردازد، و وظیفه روایت‌بخشی قابل توجه از رمان خود را، به او محول کرده است.

چنین کاری، همچنان که فاکتر خود نیز اشاره کرده، بسیار دشوار، و مستلزم صرف انرژی روانی فراوان بوده است.

مجموعه این عوامل، سبب می‌شود که در یک نگاه منصفانه و با توجه به اینکه به هر حال، هیچ داستانی را نمی‌توان مطلقاً بی‌عیب و نقص یافت، اعتراف کنیم که اگر خشم و هیاھو، هیچ ویژگی برجسته دیگری نیز نمی‌داشت، به صرف وجود همین یک شخصیت و یک فصل در آن، خواه‌ناخواه، جزء آثار به یادماندنی و قابل بحث و ارجاع ادبیات داستانی جهان قرار می‌گرفت. خاصه اگر به خاطر داشته باشیم که به هر حال، بخشی از اشکال‌های موجود در متن فارسی آن، احتمالاً به این ترجمه، و به ویژه سهل‌انگاری‌های قابل توجه در حروفچینی آن بازمی‌گردد.

جز این، و علاوه بر اشاره‌هایی که در مورد برخی خصایص بارز کار فاکتر درمورد بنجی شد، باز، فصل نخست داستان خالی از نکته‌سنجی‌ها و ظرافت‌های مثال‌زدنی، نیست.

یکی از بارزترین این نموده‌ها، مفهوم زمان از نظر بنجی است؛ که در بخشی مستقل، به آن پرداخته خواهد شد. مورد دیگر، تفاوت ظریف در تداعی‌ها و جریان سیال ذهن مربوط به او و برادرش، کونتین است؛ که به این موضوع نیز در بخش بحث راجع به زاویه دید، صحبت خواهد شد. یا به صورت موردی، می‌توان به صحنه‌ای اشاره کرد که در بزرگسالی بنجی، لاستر، راننده درشکه‌ای می‌شود که او بر آن سوار است، و در شهر، از سر شیطنت، به جای آنکه درشکه را از سمت معهود (چپ) میدان براند، از طرف راست آن می‌برد؛ و این کار او، سبب گریه و فریاد بنجی می‌شود. فاکتر با آوردن این صحنه بسیار هوشمندانه، می‌خواهد نشان دهد که ذهن محدود و بسیط بنجی، صرفاً آنچه را که از کوچکی به طور ثابت و مکرر به آن خو کرده است می‌فهمد و با آن مأنوس است. به محض اینکه کوچک‌ترین تغییری در این دنیای ساکن، ساده و ثابت پدید آید، نظام ذهنی او به هم می‌ریزد؛ از درک روابط جدید عاجز می‌ماند؛

و همین باعث می‌شود که احساس غربت و وحشت کند. همچنان که در ادامه این صحنه، شاهدیم که جاسن، وقتی به طور اتفاقی آنان را می‌بیند و متوجه این صحنه می‌شود، به بالای درشکه می‌پرد، و بعد از تشر زدن به لاستر، درشکه را به سمت معهود و همیشگی آن هدایت می‌کند؛ و در نتیجه، بنجی آرام و ساکت می‌شود.

شیوه بیان

خشم و هیاهو را «داستانی مبتنی بر دیدگاه» می‌دانند. به عبارت دیگر، یکی از شاخصه‌های بارز آن، زاویه دید «جریان سیال ذهن» به کار گرفته شده در بخش قابل توجهی از آن است.

همچنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، شیوه بیان فصل چهارم، همان دانای کل مرسوم است، و در بخش انتهایی انضمامی نیز، نوشته از حالت داستانی خارج می‌شود و صورتی تقریباً مشابه یک شجره‌نامه را به خود می‌گیرد؛ که از موضوع بحث ما در این بخش خارج است. آنچه از این نظر لازم است مورد بررسی قرار گیرد، سه فصل اولیه، بویژه فصل‌های اول و دوم است؛ که در این بخش، به آنها پرداخته خواهد شد: زاویه دید در فصل‌های یک، دو و سه، گفت‌وگوی درونی است. با این تفاوت که در فصل اول و دوم، عمدتاً گفت و گوی درونی غیرمستقیم، و در فصل سوم، تماماً گفت و گوی درونی مستقیم است.

این شیوه‌های بیان، در زمان نگارش خشم و هیاهو توسط فاکنر، شناخته شده بود؛ و در واقع، او، گفتار درونی و به کار بردن کلمات مرکب را - در این شیوه بیان - از هنری جیمز آموخته بود.

در شیوه گفت‌وگوی درونی مستقیم، که به «جریان سیال ذهن» مشهور است، نویسنده مدعی است که خواننده را به درون ذهن قهرمان داستان می‌برد، تا او بی‌واسطه، جریان فعالیت ذهن قهرمان را، از مرحله «نیمه هشیار» و «پیش‌گفتار» تا مرحله هشیار و عقلانی، که در آن کلام و سخن معقول و منطقی شکل می‌گیرد، بی‌واسطه شاهد باشد. به تعبیری دیگر، پرده سفیدی پشت ذهن قهرمان داستان قرار می‌دهد، و سپس با تاباندن نور بر نوار سلولوئیدی ذهن او، تصاویر، تأثرات و جریان‌های ذهنی وی را، در همان مرحله شکل‌گیری، بی‌واسطه، بر آن پرده سفید به نمایش می‌گذارد. آنچه مخاطب بر این پرده مشاهده می‌کند، شامل «دریافت تمام و کمال تشعشع پیچیده و رنگارنگ نگاره [تصویر] ذهنی، آوا، خیال‌پردازی و رؤیا، خاطره، تداعی و درک حسی درونی»^۹ ذهن قهرمان است.

به این ترتیب، با مشاهده مجموعه نامنظمی از این دریافت‌های به ظاهر بی‌واسطه، شخصیت آن قهرمان و - از این طریق - داستان، در برابر ما گسترش می‌یابد.

طبیعی است که بخش قابل توجهی از داستان‌های مبتنی بر گفتار درونی غیرمستقیم که به انعکاس بخش نیمه هشیار و پیش از گفتار ذهن اختصاص دارد، فاقد نظم منطقی زمانی و زبانی و حتی جنبه‌های

عقلانی، و احتمالاً توأم با سمبل‌ها و استعاره‌های بیانی باشد. به این ترتیب، نویسنده به جای آنکه روایت منظمی از داستان و شخصیت‌های خود عرضه کند، با ارائه این تأثرات به ظاهر پراکنده، بی‌منطق و نامنظم، می‌کوشد مخاطب اثر را بمباردمان تأثیری کند؛ و از مجموعه این تأثرها، به آن تأثیر مورد نظر خود بر مخاطب، دست یابد.

مدعیان این شیوه، یا تأسی از هنری جیمز (از بنیانگذاران این شیوه) مدعی‌اند که این روش ارائه داستان، به خود زندگی نزدیک‌تر است. زیرا به تعبیر جیمز «زندگی در مغزهای ما حکایت نمی‌گوید؛ بلکه تأثیر می‌گذارد.»

به بیان دیگر، در این سنخ داستان‌ها، «تأکید اساسی [بیشتر] بر کشف لایه‌های پیش از گفتار ذهن است تا آگاهی درونی شخصیت‌ها.»^۱

البته، به تناسب نوع شخصیت روانی قهرمان، ممکن است از برخی از عناصر جریان ذهن کمتر، و از بعضی بیشتر استفاده شود؛ یا آنکه در مورد شخصیتی خاص، هیچ یک از این عناصر، مورد استفاده قرار نگیرد.

تفاوت «گفتار درونی مستقیم» و «غیرمستقیم» نیز در آن است که در اولی کوشیده می‌شود که دخالت و حضور نویسنده به عنوان واسطه میان خواننده و ذهن قهرمان داستان اصلاً احساس نشود. در حالی در دومی، گاه، نویسنده در فراهم آوردن مقدمات صحنه و دادن اطلاعاتی جزئی از موقعیتی که آن صحنه دارد، همراه با آن، توضیح‌های مختصری ارائه می‌دهد.

با این همه، به ندرت اتفاق می‌افتد که داستان بلندی یا یک فصل طولانی از یک داستان، کاملاً به شیوه گفت و گوی درونی مستقیم ارائه شود. بلکه در این داستان‌ها، معمولاً از یکی از دو شیوه بیانی سنتی، یعنی «اول شخص» و «سوم شخص» نیز استفاده می‌شود. به این ترتیب که، بخش‌هایی از فصل یا کل داستان با یکی از این دو شیوه بیان ارائه می‌شود و سپس در جاهای مقتضی و به تناسب، داستان به درون ذهن قهرمان مورد نظر می‌رود و به شیوه جریان سیال ذهن ارائه می‌شود.

فصل‌های اول و دوم خشم و هیاھو، ابتدا با شیوه من‌راوی (اول شخص) آغاز می‌شوند و سپس به تناوب و تناسب، شیوه جریان سیال ذهن در آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد.

یک زیرکی نویسنده در این دو بخش این است که به تناسب تفاوت‌های عوالم ذهنی و درونی شخصیت‌های اصلی هر یک از این دو فصل، نوع استفاده‌اش از عناصر متفاوت جریان سیال ذهن، قدری با یکدیگر فرق دارد. به این ترتیب که، بنجی عمدتاً در گذشته زندگی می‌کند، و تا واقعۀ چشمگیری در زمان جاری اتفاق نیفتد که حضور ذهن او را بطلبد یا کسی او را به زمان حال احضار نکند، از گذشته بیرون نمی‌آید. در حالی که کوتتین نیز، هر چند زمان جاری را دلچسب و مطلوب نمی‌یابد، اما بی‌آنکه

خود بخواهد، یک نوع حضورِ ذهنِ آزاردهنده نسبت به زمانِ جاری دارد. این است که ذهن او بیش از ذهنِ بنجی در میان گذشته و زمانِ جاری، در رفت و آمد است.

تفاوتِ دیگرِ این دو در این است که بنجی فاقد رؤیا و تخیل و طرح و نقشه است. او در برابر حوادث، کاملاً منفعل است. نقشی در ایجاد آنها ندارد. بلکه بی‌هیچ‌گونه اراده‌ای، می‌گذارد تا حوادث او را دربر بگیرند و بر وی واقع شوند. به همین سبب، بیشترِ فصلِ بیان شده از ذهن او را، تداعی‌ها و یادآوری خاطرات گذشته تشکیل می‌دهند. زمینه‌ی همه‌ی یادآوری‌ها و تداعی‌ها نیز واقعه، نشانه یا شیء و موضوعی مادی است. نخستین تداعی، با واقعه‌ای (گیر کردن لباس او به چیزی) آغاز می‌شود. و این تداعی خود منجر به یک سلسله تداعی‌ها و یادآوری‌های دیگر می‌شود که این فصلِ نودوشش صفحه‌ای را شکل می‌دهد. این تداعی‌ها گاه خود تبدیل به تداعی در تداعی می‌شوند که معمولاً یک سخن یا واقعه‌ی بیرونی مربوط به زمانِ جاری داستان، آنها را قطع می‌کند. اما معمولاً، بلافاصله بعد از رفع آن عامل قطع، دوباره آن تداعیِ ویژه در ذهن او ادامه می‌یابد. این تداعی‌ها، معمولاً منظم و کامل‌اند.

در این بخش، بنجی پانزده خاطره را به یاد می‌آورد؛ که البته، هر خاطره، به کرات با یک عامل بیرونی مربوط به زمانِ جاری، یا تداعیِ خاطره‌ای دیگر، قطع می‌شود و به صورت تکه‌تکه به یاد می‌آید. به گونه‌ای که گاه پاره‌های متفاوتِ این تداعی‌های مختلف، همچون خانه‌های یک جدول کلمات متقاطع ظاهر می‌شوند و عمل می‌کنند.

در این میان، نکته‌ی ظریف دیگر، تلاشِ فاکتر برای القای برخی خصایص متفاوتِ روانیِ بنجی در دوران‌های مختلف سه گانه‌ی زندگی او (کودکی، نوجوانی، جوانی و بعد) از طریق استفاده متفاوت از علایم نگارشی است.

در کل، در فصل مربوط به بنجی، هیچ‌جا برای جمله‌های پرسشی از علامت سؤال استفاده نشده است. که این، لابد به آن قصد است که نشان داده شود که او، تفاوتِ استفهام و غیر آن را متوجه نمی‌شود. اما در یادآوری خاطره‌هایی که مربوط به دوران پنج تا سیزده سالگی بنجی است، علایم نگارشی، به شیوه معمولی و منطقی مورد استفاده قرار گرفته است. به این قصد که از این طریق، آرامش و نظمِ دنیای درونی و ذهنی او، القا شود. از زمانی که کدی و سپس خود او به سن بلوغ می‌رسند و رختخواب آنها را از یکدیگر جدا می‌کنند و کدی به ایجاد روابط نامشروع با پسران و مردان رو می‌آورد و بالطبع تغییراتی هم در درون بنجی روی می‌دهد، علایم نگارشی به صورت نیمه منظم (نیمه آشفته) مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ به نشانه‌ی پیدا شدن آشفستگی در دنیای ساکن و آرام دورانِ کودکی آن دو. با ازدواج کدی و رفتن او و خودکشی کونتین و مرگ پدر، مرحله سوم دورانِ روانیِ زندگی بنجی آغاز می‌شود؛ که هیچ چیز برقرار و مدار سابق نیست؛ تقریباً همه چیز درهم ریخته، و آن سکون و آرامشِ حتی نیمه بندِ دوران دوم

نیز، به کلی از کف رفته است. پس، آنچه خاطره از این دوران به یاد او می‌آید یا ماجرا که برایش رخ می‌دهد، با علایم نگارشی کاملاً نامعمول و غیرطبیعی (آشفته و ناقص) بیان می‌شود. این در حالی است که ذهن کونتین، آن توقف‌ها و مکث‌ها را، تا حد به کمال رساندن یادآوری یک خاطره، ندارد. از این نظر، کونتین، آشفته‌تر و سیال‌تر از ذهن بنجی است، و مدام از یک تداعی به تداعی دیگر، و از آن به یک تأثر و یادآوری حسی و عاطفی به گفتار درنیامده و... سیر می‌کند. تفاوت دیگر، در گزینشی و - می‌توان گفت - هدفدار عمل کردن ذهن کونتین، نسبت به غیر ارادی و بی‌هدف عمل کردن ذهن بنجی است.

یادآوری‌های بنجی، در واقع مربوط به از زمان پنج سالگی تا سی و سه سالگی اوست؛ و در این میان، جز محور بودن کدی در بخش قابل توجهی از آنها، فاقد هدف و گزینش خاصی است. در واقع، او کلی‌خاطرات و یادهای عمر خود را مرور می‌کند. در حالی که یادآوری‌های خاطره‌ای، فکری و عاطفی کونتین، عمدتاً حول وقایع مربوط به تابستان ۱۹۰۹، و در مرحله بعد، همان سال ۱۹۱۰، است که در آن قرار دارد. در واقع، بنجی عمدتاً تحت تأثیر خاطره‌هایش است؛ در حالی که کونتین بیشتر گرفتار ناخودآگاه و بخش نیمه‌هشیار خود است. به همین سبب هم هست که در گفتار درونی مربوط به بنجی، ما با گفتارهای شکل نگرفته (پیش‌گفتار) و حس‌های پیچیده و مبهم غیرقابل بیان روبه‌رو نیستیم. در حالی که فصل مربوط به کونتین، پر از این موارد است.

به همین سبب نیز، در بخش مربوط به بنجی، از اسطوره و نماد و استعاره خبری نیست؛ در حالی که در فصل دوم، از این موارد، بسیار به چشم می‌خورد. همچنان که در فصل اول، از مسائل و مطالب انتزاعی خبری نیست؛ حال آنکه در فصل مربوط به کونتین، در موارد قابل توجهی شاهد این مطالب هستیم.

تفاوت دیگر، در نوع تکرارهای ذهنی این دو برادر است. در هر دو فصل، شاهد تکرارهای متعدد برخی موارد هستیم. اما تکرارهای بنجی در ارتباط با موارد قابل درک توسط حواس پنجگانه (مادی) صرف است، و تنها از آنچه که او در گذشته دیده یا لمس و حس و درک کرده است ناشی می‌شود و تبعیت می‌کند. به عبارت دیگر، تابع وفاداری است از آنچه که در گذشته برای او رخ داده است؛ و از خواست و اراده فعلی او، تبعیت نمی‌کند. در حالی که تکرارهای ذهنی و زبانی کونتین در فصل دوم، دقیقاً بازتاب دلمشغولی‌ها و خلجان‌های ذهنی اوست، و ربطی به واقعیت‌های بیرونی مربوط به گذشته و حال ندارد. یعنی این تکرارها، ضمن بازتاب دادن دلنگرانی‌ها و مشغله‌های ذهنی او، می‌تواند یک عمل ارادی ذهنی، به قصد توجیه تصمیم خطیری که او در حال مبادرت به آن است، تلقی شود.

به عبارت دیگر، وقتی از ذهن بنجی، مثلاً سی بار می‌خوانیم که «کدی بوی درخت‌ها را می‌داد»، واقعاً در گذشته، این اتفاقی حسی، سی بار برای بنجی افتاده است. یعنی بنجی در سی بار ملاقات با خواهرش، این بوی دوست‌داشتنی را از او استشمام کرده است. اما هنگامی که مثلاً از ذهن کونتین سی بار نام «دالتون ایمز» می‌گذرد، این به آن معنی نیست که او به فرض، در گذشته، سی بار با دالتون ایمز برخورد داشته است؛ بلکه این فقط شدت مشغولیت ذهن او را به عمل نفرت‌انگیزی که این فاسق با خواهر او انجام داده است نشان می‌دهد.

برخی از مفسران، یکی از دلایل پیچیدگی، ابهام و گسیختگی ظاهری بیان، بویژه در فصل دوم خشم و هیاهو را، ناشی از اهتمام ویژه فاکنر در «آفرینش انگاره هم‌زمانی» در این بخش‌ها می‌دانند. به این معنی که، او کوشیده است در این بخش‌ها، مانند زندگی واقعی عمل کند؛ که در آن، در آن واحد، انسان هم می‌تواند ببیند، هم بشنود، هم بچشد، هم بیوید و هم لمس کند. ابزار مورد استفاده او در این بخش‌ها، تعدّد، تسلسل و سرعت تصاویری است که مطرح می‌شوند و در عمل می‌توانند منجر به ایجاد این تصور در ذهن مخاطب شوند که «همه چیز در آن واحد، و نه به شکل پی‌در پی، به وقوع می‌پیوندد.»^{۱۱} زیرا «احساس هم‌زمانی را در قصه تنها به وسیله طریقی که کلمات گرد هم می‌آیند و تصویرهای لفظی که کنار هم می‌نشینند می‌توان به وجود آورد.»^{۱۲} و معتقدند که «فاکنر با چیره‌دستی خارق‌العاده‌ای» تجارب عملی فلوبر در *مادام بواری* و جویس در *ولیس* را، در این داستان دنبال کرده است.

در شاعِ درازپا به مرگ نور پاروها آفتاب را در برق‌های فاصله‌دار می‌گرفتند بوی تاریک و روشن یاس دیواری... تاریکی نجواگر تابستان و ماه اوت درخت‌ها روی دیوار خم شده بودند و میانشان پاشیده شده بود به نظر می‌رسید که در این هوا حتی صدا هم درمی‌ماند، انگار که هوا آن‌قدر صدا حمل کرده بود که خسته شده بود ما در برگ‌های خشک که با دم زدن آهسته انتظار ما نجوا می‌کردند و تنفس آهسته خاک و ماه اکتبر بدون باد می‌نشستیم رشته‌های ظریف چون حرکت خواب آهسته می‌جنبند.»

«... به خواب سنگینی فرو خواهیم رفت وقتی که من در خالی هم بود، لوله‌ها، چینی، دیوارهای آرام لکه‌دار، تخت تفکر، لیوان را فراموش کرده بودم، اما می‌توانستم دست‌ها می‌بینند انگشت‌ها خنک می‌کنند گلوی ناپیدای قو جایی که که کمتر از عصای موسی احساس دست از لیوان از لیوان نامعین نه به تپیدن گلوی لاغر خنک در حال تپیدن خنک شدن فلز لیوان پر لبریز در حال خنک شدن لیوان انگشتان خواب را برمی‌انگیزند و طعم خواب نم کشیده را در سکوت دراز گلو به جا می‌گذارند.» (ص ۲۱۴)

اما این ادعا، در این حد درست به نظر نمی‌آید. زیرا اولاً این محدودیت، جزء خصایص ثابت و غیرقابل تغییر در نثر است، که به هر حال، در آن، مطالب، موضوع‌ها و حس‌ها یکی در پی دیگری قابل

ارائه و بیان‌اند؛ و نمی‌توان مانند فیلم یا عکس یا نقاشی، هم زمان، چند موضوع را با هم، در آن نشان داد و به تصویر کشید. در ثانی، از قدیم‌الایام، این، تلاش اغلب نویسندگان دقیق و نکته‌بین بوده است که هر چه ممکن است بر این مشکل نثر غلبه کنند. سه دیگر اینکه، از ابتدا، ذهن مخاطب، در ایجاد این انگاره هم‌زمانی در هنگام مطالعه آثار داستانی، نقش مهمی ایفا می‌کرده است. به این معنی، که ذهن، همین ذره ذره اطلاعاتی را که از طریق نثر، پی‌در پی از نویسنده دریافت می‌کند، بر پرده خود، کنار هم می‌چیند، و در نهایت، از آنها صحنه‌های کاملی درست می‌کند که خودبه‌خود، به ایجاد همان انگاره هم‌زمانی مورد نظر، لااقل در لحظه‌هایی خاص، موفق می‌شود. ضمن آنکه تکیه عمده داستان بر تجارب حسی و عملی خواننده در طول زندگی است؛ و کار اصلی یک نویسنده چیره‌دست، در واقع چیزی جز آن نیست که با ارائه کدهایی از طریق کلمه‌ها، از میان انبوه تجربه‌های انباشته در ضمیر و ذهن و روان مخاطب، تجارب مورد نظر خود را فرا می‌خواند و می‌انگیزاند و زنده و مجسم می‌کند. به این طریق، اغلب، بی‌آنکه نیاز به توصیف تفصیلی و جزء به جزء هر چیز باشد موفق به غلبه نسبی بر آن مشکل نثر می‌شود. باقی مشکل را نیز عادت‌های قراردادی که در طول تاریخ ادبیات، مخاطب به آن تن در داده و آنها را پذیرفته است، حل می‌کند. در این میان، البته، هر چه نویسنده کنایی‌تر و القایی‌تر و با حفظ اصول داستان‌نویسی و روانشناسی مخاطب، توصیف‌ها و تصویرهای مورد نظر خود را ریزتر و موجزتر کند و آنها را ماهرانه‌تر و هنرمندانه‌تر درهم بیامیزد، به ایجاد این انگاره هم‌زمانی نزدیک‌تر می‌شود. یعنی تفاوت بین نویسندگان مختلف در این موضوع، در همین حد است. نه اینکه این، موضوع به کلی مغفول یا از صحنه داستان غایبی بوده باشد، و امثال فلوبر و جویس و فاکتر آن را ایجاد و احیا کرده باشند.

شیوه روایت در فصل سوم داستان

در این فصل، شیوه بیان، عمدتاً «تک‌گویی نمایشی» است. یعنی جاسن انگار برای مخاطبی فرضی، مطالب خود را بیان می‌کند. ضمن اینکه به نظر می‌رسد انگیزه او از این کار، نه همچون بنجی، اسیر بودن در گذشته و خاطرات آن، و نه مانند کونتین، داشتن درگیری‌ها، دل‌مشغولی‌ها و خلجان‌های ذهنی در مورد موضوعی ویژه مربوط به گذشته است. بلکه او با این کار می‌کوشد مخاطب خود را متقاعد کند که در آنچه انجام داده است و می‌دهد، حق با وی است. در ترجمه ناخوب و نادقیق بهمن شعله‌ور از این اثر، زمان افعال این فصل نیز با فصل‌های گذشته، تفاوتی ندارد. اما در ترجمه صالح حسینی، تقریباً همه این فصل، جز دو - سه صحنه، به زمان مضارع اخباری بیان می‌شود.

این انتخاب نیز ناشی از ظرافت و هوشمندی نویسنده است. چه، او با این کار می‌خواهد بگوید که برادر سوم، به خلاف آن دو، فردی سطحی است، که در واقع، گذشته غنی و مطلوبی که مورد توجهش

باشد ندارد، و عمدتاً در زمان «حال» زندگی می‌کند. در واقع، او به آن معنی، احساس و عاطفه یا حتی اندیشه عمیقی ندارد. آنچه ذهن جاسن را به خود مشغول می‌کند، مادیات و جلب سود و منفعت هر چه بیشتر و سریع‌تر است، که در حال حاضر با آن درگیر است. گذشته، اگر هم گاهی به سراغ او می‌آید یا ردّ پایش در زندگی فعلی او مشاهده می‌شود، چیزی جز یک وزر و وبال گردن نیست؛ که هر چه زودتر و بیشتر بتواند خود را از شرّ آن خلاص کند، برایش بهتر است. که می‌بینم در عمل هم، به محض آنکه موقعیت و شرایط این خلاصی برایش فراهم می‌شود (مرگ مادر)، لحظه‌ای در این کار تردید نمی‌کند.

یک اشکال فاکتور، و چه بسا عده‌ای دیگر از نویسندگان هم دوره او، و حتی نویسندگان داخلی هم زمان ما، در استفاده از شیوه بیان جریان سیال ذهن، به کارگیری غلط زمان افعال است. به این ترتیب که، او به جای استفاده از زمان حال و مضارع اخباری (می‌روم، می‌گویم، می‌کنم، می‌خورم...) دو فصل اول و دوم را، که با این زاویه دید روایت شده است به زمان گذشته نوشته است.

همچنان که در ابتدای این بحث نیز گفته شد، اصولاً در شیوه بیان جریان سیال ذهن، فرض و قرارداد بر این است، که نویسنده صفحه سفیدی در پشت ذهن قهرمان داستان خود قرار داده است و سپس با تعبیه نورافکنی (پروژکتوری) پشت نوار سلولوئیدی مغز او، می‌کوشد تا تصاویر فعل و انفعال‌هایی را که در همان لحظه در حال صورت گرفتن در آن است، بر آن صفحه سفید بتاباند، تا خواننده، بی‌واسطه و در همان وقت، شاهد آن کنش‌ها و واکنش‌ها باشد. یا به بیان دیگر، نویسنده، خواننده را به درون ذهن قهرمان داستان خود می‌برد، تا او در همان لحظه و به صورت زنده، آنچه را که در ذهن قهرمان - از مرحله نیمه هشیار و به گفتار درنیامده گرفته تا لایه هشیار آن - در حال رخ دادن است، بدون واسطه، ببیند.

در واقع، در این شیوه بیان، گویی چنین است که داستان در همان زمانی که در حال رخ دادن است، نوشته می‌شود. پس، به طور طبیعی و منطقی، بیان نیز باید از همین موضوع تبعیت، و با آن تطبیق کند. یعنی زمان مورد استفاده در نگارش این داستان‌ها، باید زمان حال یا مضارع اخباری باشد؛ و چنانچه نویسنده‌ای، به اشتباه، از زمان گذشته برای بیان داستانش استفاده کند، فلسفه استفاده از این شیوه بیان در اثر خود را مخدوش، و در واقع، در این مورد، غرض خود را نقض کرده است. (شاید بسیاری از نویسندگانی که به جا یا بی‌جا، داستان‌هایی را به زمان مضارع اخباری نوشته‌اند، هنوز ندانند که اصلاً استفاده از این زمان برای بیان داستان، در ابتدا، دقیقاً با پیدایش این زاویه دید در داستان‌نویسی و با این فلسفه، آغاز شد!)

به این موضوع باید این نکته را هم اضافه کرد که در این شیوه بیان، نه تنها آنچه در همان لحظه در لایه‌های نیمه هشیار و هشیار ذهن صورت می‌گیرد، بلکه خاطرات حسی و غیر آن مربوط به گذشته نیز، که به صورت تصویری تداعی می‌شوند و به یاد می‌آیند، باید به زمان مضارع اخباری بیان شوند. زیرا آن

یادها و خاطره‌ها نیز، هر چند مربوط به گذشته آن قهرمان‌اند، اما چون در آن لحظه، همچون واقعیتی زنده بر قهرمان آشکار می‌شوند، صورت یک واقعیت و رویداد مربوط به زمان حال را دارند. اما در بیان تداعی‌های مفهومی، که حس‌ها و رویدادهای مربوط به گذشته، به صورت غیر زنده و غیر تصویری به یاد می‌آیند، منطقاً باید از زمان گذشته استفاده کرد.^{۱۳}

در هر حال، این نکته‌ای است که فاکنر با همه هوشمندی خود در استفاده از این شیوه بیان در رمانش، از آن غفلت کرده است.

اما از این بحث‌ها گذشته، در فصل چهارم، که به شیوه بیان دانای کل نوشته شده است، فاکنر در استفاده از این زاویه دید ساده و کهن، در دو جا گرفتار نوعی بی‌ظرافتی آشکار شده است. به این ترتیب که در یک فصل واحد، دو بار (ص ۳۷۲ و ۳۸۸) بی‌استفاده از هیچ تمهید فنی و ابزار واسطه، از دیلسی و آشپزخانه خانواده کامپسون‌ها، ناگاه به منطقه‌ای در فاصله بیست مایلی آنجا می‌پرد، و به وصف کوتبتین دوم و کارهای او می‌پردازد!

این در حالی است که لااقل امروزه، چنین جهش‌های مکانی بی‌زمینه و توجیه فنی‌ای، در داستان، اصلاً پذیرفته نیست؛ و یک خبط آشکار تلقی می‌شود. به عکس، به نویسنده توصیه می‌شود که برای عطف توجه خود از شخصی در مکانی به شخصی دیگر در مکانی متفاوت - حتی اگر این دو مکان، دو اتاق از یک آپارتمان واحد باشند که در آنها به یکدیگر نیز باز است - حتماً از ابزارهایی واسطه که توجیه‌کننده این نقل مکان باشند، استفاده کند. برای مثال، اگر نویسنده قصد دارد در یک فصل واحد، از شخصیتی مثل پدر خانواده، که در حال مشغول مطالعه روزنامه است، صحنه را به آشپزخانه متصل به همین هال، که در آن مادر خانواده سرگرم آشپزی است ببرد، بی‌مقدمه نباید این کار را صورت بدهد. بلکه حتماً باید به تمهیدهایی مثل افتادن ظرفی از دست مادر به زمین و رسیدن صدای آن به هال استفاده کند؛ و سپس به این بهانه، صحنه را به آشپزخانه منتقل کند.

با این ترتیب، می‌بینیم که انتقال صحنه از جایی و کسی به کسی دیگر در جایی مثلاً بیست مایل آن سوتر - در یک فصل واحد - اگر هم با این منطق فنی شدنی باشد، نیاز به چه تمهیدهای جدی‌ای دارد! حال آنکه فاکنر، شاید به شیوه رایج در نویسندگی زمان خود، چقدر بی‌دغدغه و راحت، این خبط آشکار را مرتکب شده است!

مضامین اصلی خشم و هیاھو

استان خیالی یوکنا پاتافا در آثار فاکنر را نمونه کوچک شده جنوب آمریکا، و مردم آن را نمونه همه انسان‌های پریشان معاصر او دانسته، و خود فاکنر را «حماسه‌سرای جنوب، شکست و درماندگی انسان»

خوانده‌اند. اما اغلب منتقدان و مفسران، خشم و هیاهو را داستان زوال (انحطاط) یک خانواده (کامپسونها) و به یک معنی، کل جنوب آمریکا تلقی کرده‌اند با این همه «نفرین سایه انداخته بر دودمان کامپسون، به نظر اکثر منتقدان آثار فاکنر، مبهم بوده است.^{۱۴}»

فاکنر خود در جایی گفته است که خشم و هیاهو داستان پاکدامنی از دست رفته، و نیز شرح زندگی خانواده‌ای است که در لاک خود فرو رفته، و بیشتر در گذشته‌هایش می‌زید.

برخی نیز معتقدند: مسئله‌ای که فاکنر در این داستان و دیگر آثار دوره میانه‌اش با آن روبه‌روست، نمودار خشم و هراسی است که از کشمکش نیروهای زیستی با ماشینیزم پدید می‌آید.

در اینکه در خشم و هیاهو فاکنر با این گونه مطرح کردن چهره جاسن - پسر - نشان می‌دهد که تمدن خشک، خشن، بی‌عاطفه و سطحی جدید بورژوازی را که در حال گسترش و استحکام پایه‌های نفوذ خود بر تمام شئون زندگی مردم است نمی‌پسندد، بحثی نیست. اینکه خود اشاره کرده است که خشم و هیاهو داستان پاکدامنی از دست رفته است نیز، می‌تواند دال بر همین امر باشد. چه، جاسن که سرتاپا تسلیم و غرقه در مظاهر تمدن جدید است، خواهرش را ذاتاً روسپی می‌داند؛ کمترین علاقه‌ای به او ندارد؛ و اصولاً فاقد کمترین پابندی به شرافت خانوادگی و ارزش و اهمیت آن است. با این همه، این را نمی‌توان موضوع اصلی خشم و هیاهو دانست؛ بلکه این تنها یکی از موضوع‌های مهم این رمان است.

خشم و هراس از کشمکش نیروهای زیستی با ماشینیزم، به آن صورت، نمودی بارز در این داستان ندارد. زیرا در آن زمان، هنوز ماشین، نقش قابل توجهی در سیطره بر زندگی انسان در این ایالت ندارد. این خشم و هراس، اگر ناشی از کشمکش بین دو شکل از تمدن ناشی از فئودالیزم و سرمایه‌داری نو (خرده‌بورژوازی) تلقی می‌شد، صورتی واقعی‌تر می‌داشت. که در آن صورت، در واقع روی دیگری از همان سکه موضوع پاکدامنی از دست رفته می‌بود؛ که به آن اشاره شد.

اما شکست، یکی دیگر از موضوع‌های اصلی این رمان است. در این داستان، تقریباً بدون استثناء همه شخصیت‌های اصلی و مهم (پدر، مادر، کونتین، کدی، بنجی و حتی جاسن - در خود داستان و نه بخش انضمامی انتهایی به آن -) شکست می‌خورند؛ و می‌توان گفت مقهور می‌شوند و از پا درمی‌آیند.

این موضوع، در آن زمان، در میان نویسندگان آمریکایی جنبه فراگیر داشته است. در واقع، شکست، موضوع آثار اغلب نویسندگان آمریکایی معاصر فاکنر، مانند همینگوی، فیتز جرال، دوس پاسوس و فارل نیز هست.

این امر، ناشی از یأس و سرخوردگی روشنفکران آن زمان غرب از شرایط فرهنگی - اجتماعی و نیز سیاسی حاکم بر جوامعشان است؛ که نوعی تفکر هیچ‌انگارانه را - دانسته یا ندانسته - در اعماق ذهن‌های آنان رسوب داده است.

در همین رمان، از همان ابتدا و نام آن (خشم و هیاهو)، این بینش، خود را نشان می‌دهد. مفسران و منتقدان این اثر، به اتفاق، این نام را برگرفته از شعری می‌دانند که در بخشی از نمایشنامه مکبث نوشته ویلیام شکسپیر، توسط همسرایان خوانده می‌شود، و درونمایه‌ای هیچ‌انگارانه دارد:

«زندگی داستانی است لبریز از خشم و هیاهو، که از زبان ابلهی حکایت می‌شود، و معنای آن هیچ است.»

ناتورالیسم، تقدیر و جبرگرایی حاکم بر ذهنیت و سرنوشت اشخاص اصلی خشم و هیاهو و حتی نویسنده آن و حذف آینده از زندگی قهرمانان (بی‌آیندگی)، ذهن مخاطب را جز به سوی پوچی و هیچ رهنمون نمی‌شود. بویژه آنکه کسی همچون جاسن کامپسون، که یکی از اصلی‌ترین قهرمانان داستان است، و کونتین سخت تحت تأثیر مشرب فلسفی و اندیشه‌ای اوست، یک هیچ‌انگار تمام عیار است. حاکمیت آن یأس فراگیر فلسفی در میان روشنفکران آن روزگار غرب به حدی وسیع و شدید است که حتی فیلسوف اگزیستانسیالیستی چون سارتر نیز از آن برکنار نمانده، و کاملاً به آن معترف است. هر چند با وجود این اقرار و نیز اذعان به اینکه «راه آینده به روی بشر بسته است»، باز طرح این گونه پوچی را در آثار ادبی دوران خود، تأیید نمی‌کند:

«سبب چیست که فاکنر و بسیاری نویسندگان دیگر، این پوچی را که نه چندان به کار داستان‌نویسی می‌آید و نه چندان حقیقی است انتخاب کرده‌اند؟ به نظر من، دلیلش را در اوضاع و احوال اجتماعی عصر ما باید جست.

نومیدی فاکنر، به گمان من، مقدم بر فلسفه اوست: برای او، همچنان که برای ما، آینده مسدود است. هر آنچه می‌بینیم، هر آنچه می‌گذرانیم، ما را برمی‌انگیزد تا بگوییم: «این نمی‌تواند دوام بیاورد.» و با این حال، تغییر و تحول، حتی تصویرپذیر نیست؛ مگر به صورت فاجعه و مصیبت. ما در دوره انقلاب ناممکن زیست می‌کنیم؛ و فاکنر، هنر خارق‌العاده‌اش را در این راه صرف می‌کند که این جهان میرنده از پیری را و خفگی ما را شرح دهد.

من هنرش را دوست دارم؛ اما به فلسفه‌اش اعتقاد ندارم: آینده مسدود، باز هم آینده است.^{۱۵}»

فاکنر در خطاب خود به هنگام دریافت جایزه نوبل به این ترس و یأس فلسفی حاکم بر دوران خود، به صراحت اقرار می‌کند. هر چند در نهایت اعلام می‌کند که به رستگاری بشر در فرجام کار خود، باور دارد:

«تراژدی امروز ما ترسی جسمی، جهانی و همگانی است؛ و آن چنان دیر پاییده است که اکنون حتی می‌توانیم آن را بر خود هموار کنیم. دیگر از مشکلات روح سخنی نیست. تنها این سؤال در میان است: کی از هم پاشیده خواهیم شد؟»

اما، واقعیت این است که مضمون اصلی خشم و هیاهو، زوال یک خاندان (کامپسون‌ها) است؛ و ما پیش‌تر نیز ذیل بحث راجع به پیرنگ، به همین موضوع اشاره کردیم.

اما اینکه کامپسون‌ها را نماد کل جنوب آمریکا بدانیم و زوال آنها را زوال کل جنوب قلمداد کنیم، موضوعی است که به سادگی نمی‌توان به آن تن در داد. چه، اگر بپذیریم که خود ایالت خیالی یوکن پاتافا که محل استقرار این خاندان است، کوچک شده و نماد کل جنوب آمریکاست، چه ضرورتی دارد که یک بار دیگر یوکن پاتافا را کوچک و در خاندان کامپسون‌ها خلاصه کنیم، و این بار این خاندان را نماد جنوب تلقی کنیم؟! خاصه آنکه به هر حال، همه ساکنان این ایالت را فقط کامپسون‌ها تشکیل نمی‌دهند. در دیگر داستان‌های فاکنر که در یوکن پاتافا می‌گذرد، سارتوریس‌ها هم هستند. سیاهان هم، به عنوان جزء جدانشدنی این ایالت هستند. گیریم که اسنوپزها را کشاورزان مهاجر و شریری بدانیم که شهر مرکز این ایالت را در اوایل قرن جاری - به تعبیر فاکنر - تصرف کرده‌اند.

به هر حال، جز عبارت کوتاهی که نویسنده در ضمیمه انتهای کتاب در مورد زوال سارتوریس‌ها و کامپسون‌ها به واسطه هجوم اسنوپزها به این ایالت می‌آورد - و در واقع ارتباطی با خود داستان ندارد - از خود داستان نمی‌توان چنین برداشتی کرد که کامپسون‌ها نماد این ایالت یا جنوب‌اند؛ تا بتوان انحطاط و از هم‌پاشیدگی آنها را زوال کل جنوب قلمداد کرد.

ضمن آنکه اساس این بینش، اشرافی و فئودالی است، و قابل اتکا و دفاع نیست.

اما بعد از همه این بحث‌ها، همچنان که در بخش مربوط به نقد پیرنگ نیز اشاره شد، قراردادن شرح زوال یک خاندان به عنوان موضوع اصلی - آن هم در شکل فعلی ارائه آن در خشم و هیاهو - را از نظر فنی، نمی‌توان امتیازی برای یک رمان نوگرا در قرن بیستم تلقی کرد.

درونمایه‌ها

الف. ناتورالیسم

اولین و اصلی‌ترین خصیصه محتوایی که در هنگام مطالعه خشم و هیاهو جلب نظر می‌کند، دیدگاه تقدیرگرای حاکم بر آن است. این دیدگاه که بر ذهنیت مادر و پدر خانواده، کدی، کوتنین، جاسن، دیلسی، و از همه مهم‌تر، خود نویسنده، به طور کامل حاکم است، در ارتباط با مادر، برخاسته از یک نگرش مذهبی، و در مورد سایرین، نشئت گرفته از یک نگرش ناتورالیستی یا تقدیرگرایی محض است.

مادر، که به لحاظ ذهنی مسیحی معتقدی است^{۱۶}، بر این باور است که حتماً خود و شوهرش و اقوام او گناهی - که خود نیز به درستی نمی‌داند چیست - مرتکب شده‌اند که پسرشان، بنجامین، ابله و لال

متولد شده، و دخترشان، کدی، و دختر حرامزاده او، کونتین، این گونه شهوی و منحرف از کار درآمده‌اند، و پسر دیگرشان، کونتین، نیز به آن سرنوشت شوم (خودکشی) گرفتار آمده است:

«این کفاره‌ایست که باید پس بدم.» (ص ۴ و ۱۲ - ۱۳)

«چکار کردم که همچی بچه‌هایی گیرم اومده؟ بنیامین مجازات خوبی بود و حالا اینم از کدی که هیچ احترامی برای مادر خودش قائل نیست.» (۱۲۵)

«فکر می‌کردم که بنجامین مجازات خوبی برای هر گناهی بود که من کرده بودم.

فکر می‌کردم او مجازاتی برای این کار من بود که غرورم رو کنار گذاشته بودم و با مردی ازدواج کرده بودم که خودش رو برتر از من می‌دونست. حالا می‌فهمم که به قدر کافی زجر نکشیده‌ام. حالا می‌فهمم که باید کفاره گناهان تورو هم مثل خودم بدم. تو چکار کرده‌ای بار چه گناهی را که تو و قوم و خویش‌های شریف و توانات به دوش من گذاشتین...» (ص ۱۲۵)

«گاهی فکر می‌کنم که این کفاره کدی و کونینه که من باید پس بدم.» (ص ۳۲۲)

اما گاه نیز این دیدگاه، صبغهای ناتواریستی می‌یابد:

«کی می‌تونه با اصل بد بجنگه...» (ص ۱۲۶)

«توام مثل دایی مورت زود عصبانی می‌شی.» (ص ۲۷۳)

«تو خونه خواهرزاده به داییش می‌ره یا به مادرش. نمی‌دونم کدومش بهتره.» (ص ۳۷۰)

«اون [کونتین] دوم تمام کله شقی‌ها رو به ارث برده. مال کونتین [اول] رو هم به ارث برده. منم اون وقت فکر همینو کردم که گفتم با جنبه‌هایی که حتماً به ارث برده اون اسمو روش بذارم.» پدر، ناتواریست نیست؛ اما فردی دهری مسلک با مشرب فلسفی جبرگرایی است؛ و با توجه به اینکه کونتین - پسر - سخت تحت تأثیر افکار اوست، می‌توان چنین نتیجه گرفت که کونتین نیز، بیش و کم، دارای همین مشرب فلسفی است. در واقع، پدر نه تنها فردی جبری مسلک است، بلکه همه انسان‌ها را نفرین شده و محکوم به بدبختی می‌داند:

«هنوز نسبت به آنچه که در درون خودت هست کوری نسبت به آن قسمت از حقیقت کلی تسلسل

حادثات طبیعی و علل آنها که بر پیشانی هر کسی حتی بیخی سایه می‌اندازد...» (ص ۲۱۷ - ۲۱۸)

«... عجیب این است که انسانی که برحسب اتفاق پدید آمده و با هر نفسش طاسی را می‌ریزد که از پیش بر ضد او آماده شده از مواجهه با غایتی سر باز می‌زند که از پیش می‌داند که بی‌چون و چرا باید با آن روبه‌رو شود بی‌آنکه در تکاپوی تمهیداتی باشد از جبر و علف گرفته تا دوز و کلک‌های ناپیزی که بچه‌ای را هم گول نخواهد زد تا آنکه روزی در عین بیزاری همه چیز را با کشیدن یک تک ورق ندیده به مخاطره می‌اندازد. هرگز کسی در زیر اولین شلاق حرمان یا پشیمانی یا محرومیت چنین کاری نمی‌کند

وقتی دست به این کار می‌زند که فهمیده است حتی حرمان یا پشیمانی یا محرومیت برای طاس باز اهمیت خاصی ندارد...» (ص ۲۱۸)

«پدر می‌گفت یک نفر [حاصل] جمع بدبختی‌هایش است. پدر می‌گفت فکر می‌کنی که یک روز بدبختی خسته می‌شود، ولی آن وقت زمان بدبختی توست...» (ص ۱۲۷)

«... پدر به ما یاد می‌داد که تمام مردم تل‌هایی بیش نیستند عروسک‌هایی که از خاک اره پر شده‌اند و از توده زباله‌هایی که عروسک‌های قبلی در آنها انداخته بودند پرتاب شده‌اند.» (ص ۲۱۶)

علاوه بر این کوتتین معتقد است که نفرینی که خانواده آنان به آن گرفتار آمده است در نتیجه «خون ناپاک باسکومب‌ها» (خانواده مادرش) است.

«گریه نکن من بدم به هر جهت کاریش نمی‌شه کرد ما نفرین شده‌ایم تفصیر ما نیست مگه تفصیر ماست...»

تو نمی‌توانی منو مجبور کنی ما نفرین شده‌ایم.» (ص ۱۹۴)

کدی از همان زمانی که هفت سال بیشتر ندارد، در برابر صحبت از احتمال تنبیه توسط پدر، تهدید می‌کند که از خانه فرار خواهد کرد؛ و سرانجام هم، این کار را، در هفده سالگی انجام می‌دهد. (ص ۲۷)

جاسن هم دارای بینش ناتورالیستی است:

«من همیشه گفته‌ام با چنین زنی اگر این در وجودش باشد کاری نمی‌شود کرد. اگر این در خوش است هیچ کاری نمی‌توانی بکنی.» (ص ۲۸۶)

«من همیشه گفته‌ام سلیطه همیشه سلیطه است.» (ص ۳۲۵)

اما خودِ فاکتر:

او به دو طریق دیدگاه ناتورالیستی خود را بر داستانش اعمال می‌کند: نخست سرنوشت محتومی که شخصیت‌های اصلی داستان را به درون آن پرتاب می‌کند. دیگر، اظهارهای صریح و مستقیمی است که در بخش انتهایی ضمیمه داستان، در این باره کرده است:

«... تا اینکه عاقبت... قماربازی شد که واقعاً بود — و گویی هیچ کدام از افراد خانواده کامپسون تشخیص نمی‌دادند که برای این کار ساخته شده‌اند...» (ص ۴۰۰)

«... نبره هفده ساله حرامزاده گمشده محکوم به فنا می‌شود...» (ص ۴۰۵)

«کانداس (کدی). محکوم به فنا بود و آن را می‌دانست و به تقدیر بی‌آنکه در جست و جوی آن برآید یا از آن بگریزد گردن نهاد.» (ص ۴۰۸)

«کونتین... از لحظه‌ای که در رحم مادر جنسیت او معین شد، به بی‌شوهری محکوم شد...» (ص

با همهٔ اینها، در این داستان، از این نظر، شاهد یک تناقضیم. به این معنی که شاهدیم که آخرین فصل داستان، در یک روز پیش از قیام عیسی مسیح (روز عید فصح) به پایان می‌رسد. که معنای نمادین آن می‌تواند این باشد که سرانجام بشر، رستگاری است. همچنان که در بخش ضمیمهٔ انتهایی نیز، شاهد رستگاری دیلسی و خانواده‌اش هستیم.

پرواضح است که چنین پایانی، یا آنچه که فاکنر، در خطابهٔ خود در سال ۱۹۵۰، هنگام دریافت جایزهٔ نوبل به خاطر این رمان، در مورد رستگاری نهایی بشر می‌گوید، با دیدگاه ناتورالیستی و تقدیرگرانهٔ حاکم بر باقی رمان در واقع قسمت اعظم آن - متناقض و ناهمخوان است. به عبارت دیگر، پایانی این گونه را، زیاد نمی‌توان نتیجهٔ طبیعی حوادث قبلی داستان و دیدگاه کلی حاکم بر آن دانست.

ب. زمان

«این حقیقت که من توانسته‌ام با موفقیت - دست کم به گمان خود - قهرمان داستانهایم را در زمان به حرکت درآورم، یک بار دیگر این نظریهٔ خاص مرا به من ثابت می‌کند که زمان کیفیت سیال و روانی است که وجود آن به جز در تسجیم آئی تک‌تک افراد، به شکل دیگری نمودار نمی‌شود. چیزی به نام «بود» وجود ندارد. آنچه وجود دارد، فقط «هست» است. اگر «بود» وجود داشت، دیگر اندوه و تأسفی باقی نمی‌ماند. (فاکنر، در یک مصاحبه)

نقش و کارکرد زمان، یکی از اصلی‌ترین درونمایه‌های خشم و هیاهوست. ژان پل سارتر اظهار داشته است که فلسفهٔ فاکنر در خشم و هیاهو، فلسفه‌ای ناظر به زمان است. له اون ایدل معتقد است:

«ساختمان و محتوای شاهکار فاکنر به نام صدا و خشم، تنها در صورتی قابل فهم است که بتوانیم آمیزش خارق‌العادهٔ او را با زمان - یا بی‌زمان - دریابیم.»^{۱۷}

تقریباً همهٔ منتقدان و مفسران خشم و هیاهو، در اصلی بودن مضمون زمان در این رمان متفق‌القول‌اند؛ و اغلب آنان برآن‌اند که راز و رمز نابودی یا بقا و... هر یک از شخصیت‌های مهم خشم و هیاهو، در گرو نوع برداشت آنان از زمان، و برخورد و رفتارشان با آن است. نقش زمان در هر یک چهار فصل این رمان، و رابطهٔ قهرمان اصلی هر یک از این فصل‌ها با آن نیز، این برداشت را تأیید می‌کند؛ خاصه در فصل دوم، که زمان، به شکلی بارز و آشکار، دلمشغولی جدی کوتنین است.

آنچه از مجموع این تفسیرها استفاده می‌شود و در رمان نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد، این است که در فصل اول، که از نگاه بنجی ابله روایت می‌شود، زمان به آن صورت، مفهومی ندارد. زمان حال که تقریباً حضور و وجود مؤثری ندارد. آنچه که هست، گذشته است. در آن گذشته نیز، مرزی مشخص بین زمان - های مختلف، وجود ندارد. تا آنجا که خواننده نیز مجبور است از روی برخی نشانه‌های غیرزمانی، همچون

نوع روابط یا احساس‌ها و افکار، به تفاوت زمانی صحنه‌های مختلف، پی ببرد. زیرا بنجی نه زمان ساعتی را درک می‌کند و نه زمان تقویمی را. برای او، «آینده»، مفهوم و وجودی ندارد. حال نیز، در عمل، جز مروری بر گذشته نیست. بنابراین، در واقع، آنچه برای او وجود دارد، گذشته است؛ و از میان گذشته‌ها نیز، بیشتر، آنچه که تا به زمان ازدواج و رفتن خواهرش، کدی، مربوط است، بیشتر ذهن او را به خود مشغول کرده است. در کل، عالم او را می‌توان «عالمی رها از زمان» نامید.

کونتین نیز فاقد آینده است. اما او نه تنها زمان را درک می‌کند، بلکه چنان آن را قهار می‌یابد که درصدد تلاش برای نجات از چنگ آن برمی‌آید. تا آنجا که جان خود را بر سر این کار می‌گذارد. در آغاز فصل مربوط به کونتین (فصل دوم)، شاهد خاطره‌ای از او هستیم که در آن، زمانی که کونتین دبیرستان را به پایان رسانده و عازم دانشگاه هاروارد است، پدرش ساعت جیبی موروثی خانوادگی را که نسل اندر نسل ۵ از پدرانش به او به ارث رسیده است به وی می‌دهد؛ و در همان حال به کونتین تأکید می‌کند:

«من بقیه (مقبره) همه امیدها و آرزوها را به تو می‌دهم.» (ص ۹۱)

یعنی او زمان را گشوده همه امیدها و آرزوهای بشری تلقی می‌کند. چه، زمان، چه از نوع مکانیکی و بیرونی‌اش - که با عقربه ساعت مشخص می‌شود - و چه از نوع درونی و شخصی آن - که کوتاهی یا بلندی آن را، حالات حسی و عاطفی شخصی هر کس تعیین می‌کند - عنصری «خودکامه» است، که خارج از خواست و اراده ما، به فعالیت خود ادامه می‌دهد، و ما و زندگی‌مان را، مقهور خود می‌کند. به عبارت دیگر، ما، چه بخواهیم و چه نخواهیم، و هر چه بکنیم، توسط زمان گذرنده احاطه شده‌ایم و در آن قرار داریم.

او به حرکت وقفه‌ناپذیر خود، که هیچ عاملی قادر به ایجاد خلل در آن نیست، ادامه می‌دهد، و رد پا و تأثیر خود را، جابرانه، بر روح و جسم تک تک ما باقی می‌گذارد:

«من این را به تو می‌دهم نه برای اینکه به یاد زمان باشی بلکه برای آنکه بتوانی گاه و بیگاه زمان را فراموشی کنی و تمام نفست را برای فتح آن حرام نکنی. گفت چون هیچ نبردی فتح نمی‌شود حتی درهم نمی‌گیرد.

«میدان نبرد تنها ابلهی و نومیدی بشر را به رخ می‌کشد و پیروزی خیال باطل فیلسوف‌ها و احماق هاست.» (ص ۹۱)

در جایی دیگر نیز، پدر به کونتین گفته است:

«مسیح مصلوب نشد، با تق تق ناچیز چرخ‌های کوچک [زمان] خورده شد.» (ص ۹۲)

با این همه، و با تمام علاقه کونتین به فراموشی زمان، این کار، تا لحظه مرگ برای او مقدور نمی-شود. ذهن او، حتی پس از آنکه ساعت را دمر و می کند تا دیگر آن را نبیند، باز، مشغول به زمان است: «... تا فهمیدم که دیگر آن را نمی بینم بنا کردم از خودم پرسیدن که چه ساعتی است. پدر می گفت این تفکر داریم درباره وضعیت عقربه های مکانیکی روی یک صفحه تحمیلی است که علامتی از خاصیت ذهن است. پدر می گفت مدفوع عرق تن است.» (ص ۹۲)

«گمان نمی کنم هیچ وقت کسی عمداً به یک ساعت مچی یا دیواری گوش بدهد. کسی مجبور نیست. ممکن است مدت درازی از صدای آن غافل باشی، بعد یک ثانیه تیک و تاک می تواند بدون وقفه در ذهنت رژه طولانی و رو به زوال زمانی را که نمی شنیدی به وجود بیاورد.» (ص ۹۱ - ۹۲)

علاوه بر آن، تنها ساعت خود کونتین نیست که مدام زمان و سلطه جابرانه اش را به او یادآور می شود؛ نشانه های مکانی و غیرمستقیم بیرونی دیگر نیز هستند. مثلاً تابش خورشید و وضعیت قرار گرفتن آن در آسمان، شکل سایه ها در ساعت های مختلف، سوت های کارخانه ها و معادن، یا علایم درونی غریزی و قراردادی، مثل گرسنگی به هنگام وقت های ناهار و شام و...، همه هر یک به گونه ای، مدام در کار یادآوری زمان و ساعت به او هستند:

«ولی سایه پنجره هنوز بود و من یاد گرفته بودم که [از روی آن] وقت را تقریباً تا دقیقه اش هم بگویم. بنابراین مجبور می شدم پشتم را به آن [سایه] بکنم، در حالی که چشم هایی را که حیوانات پشت سرشان داشتند حس می کردم و تنم می خارید.» (ص ۹۲)

در واقع، حتی هنگامی که او پشت خود را به سایه می کند تا از روی آن متوجه زمان نشود، احساس می کند انگار مانند حیواناتی که دارای چشم های مخصوصی هستند که با آنها پشتشان را هم می بینند، باز ناخواسته، دارد سایه پشت سرش را می بیند. به عبارت دیگر، به هیچ وجه قادر به گریز از حس ناشی از آگاهی به زمان خود، نمی شود!

اما از اینها گذشته، ساعت های دیگری هم هستند. ساعت بزرگ دانشگاه و میدان شهرها نیز هست، که هر پانزده دقیقه یک بار، با صدای بلند، زمان را اعلام می کند. و او، چه بخواد و چه نخواهد، آن را می شنود:

یک ساعت دیواری آن بالا بالاها زیر آفتاب بود، و من به این موضوع می اندیشیدم که چطور وقتی قصد انجام کاری را نداری، بدنت سعی می کند غافلگیرانه به انجام آن بکشانند.» (ص ۱۰۰)

تمایل کونتین به گریز از آگاهی از وقت، ناشی از میلش به خروج از حیطه سلطه زمان است. او که در این مورد با پدر هم عقیده است و از فلسفه وی پیروی می کند، در آخرین روز از زندگی اش، به این سبب

دست به شکستن عقربه‌های ساعتِ موروثی یادگاری می‌زند، که براساس آموزه پدر عمل می‌کند پدر در این باره گفته بوده است:

«ساعت‌های دیواری وقت را می‌کشند. می‌گفت زمان تا وقتی که با تق و تق چرخ‌های کوچک خورده می‌شود مرده است؛ تنها وقتی ساعت دیواری می‌ایستد، زمان زنده می‌شود.» (ص ۱۰۳)

بر همین اساس، کونتین نیز زمانی را که ساعت اعلام می‌کند، دروغین می‌داند:

«ساعت روی میز تاریک دروغ خشمناکش را می‌گفت.» (ص ۲۱۴)

جالب‌ترین تفسیر را در این مورد، سارتر به دست داده است. او در مقاله مشهور خود، «زمان در نظر فاکنر»^{۱۸}، در این باره، دلیل این برداشت را، ماهیت شتابان گذرا، و به همین سبب، گیج‌کننده و غیرقابل درک زمان حال، برای انسانی که محصور در آن است، می‌داند.

«می‌توان بینش فاکنر را با بینش کسی که در اتومبیل سرگشاده‌ای نشسته باشد و به پشت سر خود بنگرد قیاس کرد. هر دم اشباحی بی‌شکل از چپ و راست او برمی‌چهند. آشفتگی مشاهدات و لرزه‌های صاف شونده و نوارهای رنگارنگی از نور است که فقط اندکی بعد، با گذشت زمان و فاصله‌گیری، به صورت آدم و درخت و وسایط نقلیه درمی‌آید. در نتیجه، زمان گذشته قدرت تازه‌ای می‌یابد و رنگی از «ماورای واقعیت» به خود می‌گیرد: خط و مرز آن واضح و استوار می‌شود. ساکن و تغییرناپذیر می‌شود. زمان حال، نام ناپذیر و ناثابت، به زحمت می‌تواند در برابر آن تاب بیاورد.» (ص ۳۰۱)

او همچنین، علاقه امثال بنجی و کونتین را به زنده نگاه داشتن گذشته در ذهنشان، چنین توجیه می‌کند:

زمان حال پر از خلأ و حفره است؛ و از طریق همین حفره‌ها، اشیاء و امور گذشته بر آن هجوم می‌آورند؛ ثابت و بی‌حرکت و خاموش، چونان داورانی یا نگاه‌هایی. گفتار درونی قهرمان‌های فاکنر خواننده را به یاد مسافرت با هواپیما می‌اندازد که پر از چاه‌هایی هوایی باشد. در هر چاهی، ذهن قهرمان «در گذشته سقوط می‌کند» به پا می‌خیزد و باز فرو می‌افتد.» (همان)

معدودی از مفسران نیز (از جمله له اون ایدل و پرین لاوری) کوشیده‌اند تا رابطه‌ای بین نفرت و گریز کونتین از ساعت و زمان، و خودکشی او ایجاد کنند. آنان مدعی‌اند که میل کونتین به مرگ، در واقع ناشی از تمایل او به کشتن زمان، و خروج از سلطه جابرانه آن است.

در توجیه این امر، آنان مرگ را ورود به ابدیت تلقی می‌کنند؛ که به اعتقاد آنان، همان بی‌زمانی است. «اگر زمان می‌توانست ثابت بماند، او اجبار به مرگ نداشت. پس از تعیین ساعت خودکشی خود تنها با نابود ساختن زمان می‌تواند زیست کند.»^{۱۹}

یکی از این مفسران، تفسیری نیز روی این موضوع گذاشته است؛ که در نوع خود، جالب و شنیدنی است:

«نخست اینکه می‌خواهد از زمان بگریزد چون می‌داند که زمان در حال گذر، دردِ جانکاه او را از بابت کدی کاهش می‌دهد؛ و او نمی‌خواهد چنین چیزی پیش بیاید.

دلیل دیگر او برای از یاد بردن زمان، تضادآمیز است. به این نتیجه رسیده است که یکی از راه‌های بیرون رفتن از زمان این است که خودش را بکشد؛ و زمان خودکشی‌اش را هم تعیین کرده است. ولی اگر پیش از فرا رسیدن وقت مقرر، به نحوی ترتیب فراموش کردن زمان را بدهد، همه چیز به سامان است. والا زمان با بی‌رحمی به پیش می‌رود، وقت مقرر مرگ او فرامی‌رسد، و ناچار می‌شود برای از یاد بردن زمان خودش را بکشد. برای همین است که کونتین در سراسر بخش دوم تلاش می‌کند که نداند ساعت چند است. و کار فاکنر در ارائه منطق وارونه خودکشی، بی‌نظیر است.^{۲۰}»

هیچ یک از دو دلیلی که در این تفسیر برای خودکشی کونتین ذکر شده است، از سوی رمان تأیید نمی‌شود. مدعی این تفسیر نیز، شاهد و سند محکمی برای هیچ یک از این ادعاها، از خودِ رمان ارائه نداده؛ بلکه صرفاً برداشت‌های افزوده ذهنی خود به رمان را، بیان کرده است.

درست است که کونتین، در اثر آنچه که در مورد خانواده و بویژه خواهرش پیش آمده، دچار آشفتگی - هایی در روان خود شده، تا آنجا که تنها راه چاره و رهایی از این اندوه و لطمه را خودکشی دیده است، اما چه دلیلی دارد که نخواهد دردِ جانکاه او از بابت کدی، کاهش یابد؟! یا، این درست که او بر اساس یک برداشت انتزاعی، می‌خواهد از زمان بگریزد، ولی این به آن معنی نیست که واقعاً آن قدر از زمان متنفّر است که برای خلاصی از سیطره آن، حاضر است خود را بکشد! همچنان که این فکر نیز بسیار کودکانه است که کسی - آن هم با خصوصیات کونتین - از یک طرف مصممانه خواهان مرگ باشد، و از طرف دیگر تصور کند که اگر مثلاً عقربه‌های ساعت جیبی‌اش را بشکند، می‌تواند زمان را فراموش کند، در نتیجه؛ انگیزه‌اش برای خودکشی از بین خواهد رفت؛ در غیر این صورت، ناچار خواهد شد برای فراموش کردن زمان، خود را بکشد!

به خلاف بنجی و کونتین، جاسن، تقریباً فاقد گذشته‌ای است که مورد علاقه و مرکز توجهش باشد. «گفتم می‌شود مرا به دانشگاه دولتی بفرستید؛ شاید یاد بگیرم که چطور با یک شیشکی ساعت خانه را از کار بیندازم.» (ص ۲۴۰)

جاسن، چون انسانی کاملاً سطحی و مادی است، غنای زمانی درونی ندارد؛ و تقریباً همیشه در زمان حال زندگی می‌کند. به عکس - آن چنان که خصلت افراد مادی است - به زمان بیرونی، بسیار مقید است و تنها ساعت مکانیکی را می‌شناسد. زیرا شرایط اقتصادی حاکم بویژه آنچه که از بورس نیویورک

بر امثال او تحمیل می‌شود، دقیقاً تابع زمان - حتی گاه تا اجزاء کوچک آن - است. برای او، ساعت وجهی کاملاً مادی دارد و با چیزی که مورد علاقه اوست، یعنی افزایش سرمایه‌اش، کاملاً مرتبط است. چه، شرافتی را بالاتر از پول نمی‌داند.

جاسن مدام در حال تلاش در این راه است: می‌دود، حرص و جوش می‌خورد. اما باز هم همیشه دیر می‌رسد. اخبار بورس و تنزل قیمت سهامش، زمانی به او می‌رسد که دیگر کار از کار گذشته است. در حالی که او پیش‌تر، تمام تمهیدات لازم را به کار بسته، تا بلافاصله و به هنگام، در جریان امر قیمت‌ها قرار بگیرد. با این همه، مدام به دیگران تأکید می‌کند که وقت ندارد.

در تعقیب خواهرزاده‌اش برای گرفتن مچ او در هنگام ارتکاب فساد، دیر می‌رسد؛ و او و فاسقش وی را قال می‌گذارند. هنگامی که دختر حرامزاده خواهرش با پس‌انداز و پولهایی که او در طی سالیان دراز از طریق تقلب و کلاهبرداری ذخیره کرده است فرار می‌کند، با همه شتابی که برای رسیدن به وی به خرج می‌دهد، به او نمی‌رسد؛ و سررشته کار، برای همیشه از دستش بیرون می‌رود.

با این ترتیب، هیچ یک از این سه برادر، که بنا بر عرف، عوامل بقای خاندان خود هستند، برخوردی جامع و واقعی با زمان ندارند. و آیا یکی از عمده‌ترین دلایل زوال کامل این خاندان قدیمی در این نسل، همین امر نیست؟

در برابر این سه برادر، که به ترتیب، «فاقد حس تشخیص زمان»، «گرفتار کامل در گذشته، و فاقد توانایی ایجاد هماهنگی با زمان حال»، و «اسیر - هر چند به ظاهر ارادی - دست و پا بسته در چنبره ساعت و زمان مکانیکی حال» اند، شخصیت چهارمی در این رمان هست، که احساس و رفتاری متفاوت با زمان دارد.

او، دیلسی، زن سیاهپوست خدمتکار قدیمی این خانواده است؛ که هر چند اهمیتش در نقش آفرینی در این داستان، اصلاً قابل مقایسه با این سه برادر یا کدی نیست، اما حضور حاشیه‌ای او، بر سرتاسر داستان و زندگی هر سه برادر و خواهر و خواهرزاده‌شان، سایه افکنده است. علاوه بر آن، دیلسی در این داستان، نماد خاندان و حتی - با قدری اغماض می‌توان گفت - نژاد خود، در منطقه جنوب آمریکاست. به اینها، اگر توجه ویژه نویسنده به دیلسی را - که زندگانی‌اش را تا واپسین دم داستان تعقیب می‌کند - اضافه کنیم، درخواهیم یافت که این خدمتکار وفادار سیاهپوست، از نظر نویسنده، چندان هم حاشیه‌ای تلقی نمی‌شده است!

دیلسی، زنی است با لافل چهار فرزند؛ که در واقع، یکنه، سنگین‌ترین مسئولیت‌های خانه کامپسونها را بر دوش دارد؛ او، هم باید آشپزی کند، هم غالباً نقش لله چهار فرزند این خانواده پرآشوب - بویژه بنجی - را بازی کند، و هم امور خانواده شش نفری خود را اداره کند. درحالی که این اواخر، از پادرد

نیز رنج می‌برد. با این همه، هرگز از کار و زندگی یا بیماری و یأس نمی‌نالد و اظهار عجز نمی‌کند. با آنکه مانند هر خانوادهٔ سیاهپوست دیگری در آن زمان، فاقد بنیه یا تحصیلات و دانش رسمی و ویژه‌ای است، حتی پس از مرگ شوهر خود، اجازه نمی‌دهد بنیان خانواده‌اش را هم بپاشد. تا آنکه - در حد وسیع خود - تک‌تک فرزندان را به عرصه می‌رساند و سامان می‌دهد. این خدمتکار سیاه، فرزندی خلف تربیت می‌کند، که حتی در پیری نیز به بنیان خانوادهٔ خود علاقه‌مندند. تا آنجا که دخترش، فرونی، برای آنکه در سال‌های پیری و از کارافتادگی مادر، بتواند در کنارش باشد واز وی مراقبت کند، با شوهر خود به شهر مورد علاقهٔ دیلسی نقل مکان می‌کند، و در همان ساختمان محل زندگی خود، اتاقی برای او تدارک می‌بیند.

در پایان نیز شاهدیم که دیلسی، در کنار دختر خود، زندگی آرام و بی‌دغدغه‌ای را می‌گذراند. در یک کلام، در برابر خاندان سابقاً اشرافی کامپسون، که در واقع، برخورداری از رفاه مادی قابل قبول، آن را رو به زوال و انقراض کامل می‌کشاند، فرجام کار این خانوادهٔ کاملاً بی‌پشتوانه و ضعیف، صلاح و رستگاری است.

اما، یکی از نکات جالب قابل مقایسهٔ این زن با سه پسر کامپسون، نوع احساس و رفتار او با ساعت و زمان است؛ که هر چند داستان، تأکید چندان ویژه‌ای بر آن نکرده، اما با اندی تأمل، قابل درک است. اصلی‌ترین نکته در این مورد این است که دیلسی، نه مانند بنجی به کلی رها از قید زمان است و نه همچون کوتنین و جاسن - هر یک در جهتی و به شکلی - دارای حساسیت بیمارگونه نسبت به آن است. نه مثل کوتنین از زمانی مکانیکی متنفّر است و با نوعی سادهلوحی احمقانه می‌خواهد آن را بکشد و در صدد غلبه، ناممکن بر آن، زندگانی حال خود را بر باد می‌دهد، و نه همچون جاسن، اجازه می‌دهد - یا امکان آن را دارد - که در پی سودای بهره‌گیری مادی هر چه بیشتر از فرصت‌ها و زمان، تمام نفسش در این راه، به هدر برود. برخورد دیلسی با زمان (در واقع: واقعیت)، طبیعی و عادی است. وجود آن را به همان صورتی که هست - نه کمتر و نه بیشتر می‌پذیرد؛ و به جای آنکه در پی سودای خام فراموشی زمان و غلبه بر آن، درواقع خود را دست و پا بسته، اسیر و مقهورش کند (چه، به قول ایدل، «سیاهپوست جنوب [اگر بخواهد هم] استطاعت از یاد بردن ساعت را ندارد») با آن کنار می‌آید؛ و در عوض، با شناخت معقول زمان، می‌کوشد تا از آن، در جهت درست بهره‌بربرد. او فردی به معنی واقعی، آگاه به زمان است. به همین سبب است که تیک و تاک ساعت دیواری خانهٔ کامپسونها برای او، در عین حال که «عمیق و با متانت» است، با هر صدای خود، نزدیکی یک گام دیگر خاندان منحنط کامپسونها به زوال نهایی را اعلام می‌کند.

«ساعت دیواری عمیق و با متانت تیک و تاک می‌کرد. چون نبض خشک خانۀ رو به زوال بود...»
(ص ۳۵۱)

برای مثال، او می‌داند که همین ساعت دیواری خانۀ رو به زوال کامپسونها (به تعبیر نمادین بعضی از مفسران خشم و هیاهو: جنوب) سه واحد از زمان عقب است. اما این اشتباه، برایش موضوعی معمولی است؛ و به جای برانگیختن هر حس و عکس‌العمل حاد و غیر منتظره‌ای در او، سبب می‌شود که هر گاه این ساعت به صدا درمی‌آید، او بعد از شمردن تعداد ضربه‌هایش، در پیش خود، سه ساعت به آن اضافه می‌کند؛ و کارهایش را بر این اساس تنظیم می‌کند:

«... ساعت بالای قفسه ده ضربه زد. او بلند گفت: ساعت یک شد.» (ص ۳۷۲)

به خلاف کونتین، موضوع «ابدیت» هم برای او به سادگی حل می‌شود. برای دریافت ابدیت، لازم نیست که حتماً انسان خود را بکشد. بلکه در همین جهان نیز، می‌توان به ابدیت رسید. راه حل و ابزار این جهانی آن، مکاشفه و شهود است. همچنان که او، با شنیدن موعظه آن روحانی پیر، به آن دست می‌یابد:

«من اولی و آخریو دیده‌م» (ص ۳۶۷)

به همین سبب هم هست که با وجود آن همه کار و گرفتاری که بر سرش ریخته است، برای همه - چیز، حتی کلیسا رفتن و ساعت‌ها شرکت با حضور قلب در مراسم عید رستاخیز مسیح(ع)، به اندازه کافی وقت پیدا می‌کند؛ بی‌آنکه نیازمند به کار بردن شتابی ویژه در کارها، یا کنار گذاردن کاری به نفع کار دیگر، باشد.

زمان تاریخی

از نقش زمان در خشم و هیاهو، برداشت‌های تاریخی هم شده است. برای مثال، پروین لاوری گفته است: از شکسته شدن ساعت موروثی خانوادگی توسط کونتین، این تعبیر نمادین را هم می‌توان کرد که زمان که در نزد نسل‌های پیشین این خاندان، دارای چنان اهمیت و احترامی بوده است که نماد آن - ساعت - را به عنوان میراثی ارزشمند، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کرده‌اند، دیگر در نسل کونتین، نه تنها آن ارزش و اهمیت دیرین را ندارد، بلکه به عکس مورد نفرت است.

این تفسیر، هر چند زیبا و عمیق به نظر می‌رسد، اما فاقد پشتوانۀ کافی برای تأیید، در درون داستان است. چه، یکی از شرط‌های اولیه برای جنبۀ نمادین یافتن عنصری در یک داستان، تکرار و تأکید بر آن است. حال آنکه در این مورد، ما شاهد چنین امری در خشم و هیاهو نیستیم. اضافه آنکه، به لحاظ تاریخی، اگر افراد دو - سه نسل قبل کونتین، آن قدر برای زمان حرمت قائل بوده‌اند، با نزدیک‌تر شدن به دوران جدید، چه دلیلی برای از میان رفتن این حرمت وجود دارد؟!

برداشت دیگری که در ارتباط با مسئلهٔ زمان از این رمان شده است، می‌گوید: به نظر می‌رسد در هر فصل نسبت به فصل قبل، یک سیر تکاملی، از نظر بیان منطقی و طبیعی [و نیز برخورد با زمان] وجود دارد. عشق (محبت) [بنجی به کدی]، آتش و مرتع [که علایق اصلی بنجی را در فصل اول تشکیل می‌دهند] [و بی‌توجهی تام و تمام نسبت به زمان] می‌توانند [نمادهای] دوران اولیه زندگی بشر [بر روی زمین] باشند.

عشق، اصالت و شرافت خانوادگی و عدم علاقه به زمان فیزیکی [که در فصل دوم در ارتباط با کونتین مطرح است] می‌تواند یادآور دورهٔ دوم [زندگی بشر بر زمین] باشد.

با آمدن دوران صنعتی و بورژوازی جدید، لاجرم [شرایط حاکم بر] دورهٔ دوم به هم می‌خورد. [بکارت و شرافت خانوادگی اهمیت و ارزش خود را از دست می‌دهد. روابط عاطفی و انسانی موجود بین انسان‌ها، جای خود را به روابط مادی و خشن صرف می‌دهد.] بکارت کدی از بین می‌رود. اهمیت [دادن] به شرافت خانوادگی، یک امر هجو جلوه می‌کند. [سود و] تجارت ارزش می‌یابد. مادیت، دزدگی و فقدان عاطفه و [سستی] پیوندها و بی‌توجهی به خانواده بر زندگی انسان‌ها غلبه می‌یابد.

کونتین چون نمی‌تواند با این شرایط کنار بیاید و آنها را بپذیرد، خودکشی می‌کند. اما جاسن، چون با این شیوهٔ زندگی سازگار است، می‌ماند و دوام می‌آورد.

در این میان، سیاهان را - که دیلسی نماد آنهاست - می‌توان به مردمان جهان سوم تشبیه کرد؛ که توانسته‌اند با قبول واقعیات زمانه، تعادلی بین مادیت نو و معنویت کهن در وجود و جمع خود برقرار کنند؛ و بویژه به پیوندها و سلامت و بنیان خانواده توجه کرده‌اند، دوام آورده‌اند؛ و لذا، آینده از آن ایشان است. این برداشت نیز در نگاه اول، بسیار بدیع و جذاب به نظر می‌رسد. اما دلیل و توجیهی قابل قبول، مبنی بر قصد نویسنده از قرار دادن آن در رمانش یا بار کردن آن بر رمان از سوی دیگران، نمی‌توان در خود اثر سراغ کرد.

به راستی، فایدهٔ چنین برداشتی از این رمان چیست؟ رابطهٔ آن با درونمایه‌ها و مضامین اصلی این اثر کدام است؟ خاصه اگر توجه کنیم که این سه برادر، با این سه دنیای متفاوت، هر سه از یک نسل‌اند و در یک دوران متولد شده‌اند، توجیه منطقی این برداشت، در این مورد، چه خواهد بود؟ آیا این استنباط درست است که در هیچ دورانی از زندگی بشر در طول تاریخ، برداشت انسان از زمان و رفتار او با آن - ولو به طور غریزی - درست نبوده است، و تنها از این پس (دوران پس از سرمایه‌داری اولیه مدرن)، آن هم در میان تودهٔ ملل عقب نگه داشته شده، باید این دریافت و برخورد صحیح را جست‌وجو کرد؟! آیا می‌خواهیم بگوییم که در هر نسل و دوران، شاهد بروز و ظهور افرادی با خصایص دوران‌های سپری شدهٔ کهن هستیم؟! این برداشت تا کجا صحیح است، و فایدهٔ آن چیست؟!

این همه توجه به زمان و تأکید بر آن چرا؟

فهم و نقد دقیق و صحیح آثاری همچون خشم و هیاهو برای خوانندگانی در شرایط ما، به عواملی چند بازمی‌گردد:

یکی از این عوامل، تفاوت فرهنگی است.

به طور طبیعی، فهم بسیاری از ظرایف اثری از نویسنده و با قهرمانانی متعلق به آن سوی دنیا، که دارای فرهنگی ناآشنا برای ما هستند، دشواری‌های قابل توجهی به همراه دارد. بخشی از این دشواری‌ها، ناشی از تفاوت علایق و حساسیت‌های فرهنگی و اعتقادی ما با آنهاست. بخشی دیگر، به نمادها و اساطیری بازمی‌گردد که ممکن است در آن فرهنگ، مطرح و تعریف شده باشند، اما در فرهنگ ما، یا به کل مطرح نباشند یا احياناً تعریف و جایگاهی دیگر داشته باشند.

مشکل دیگر، تفاوت شرایط تاریخی‌ای است که نویسنده اثر و قهرمانان داستان‌ش در آن قرار دارند، با شرایط تاریخی که ما در آن قرار داریم. که می‌دانیم، از این نظر، همیشه، میان کشورها عقب‌نگه داشته‌ای همچون ما با کشورهای پیشرفته‌ای مانند آمریکا، تفاوت‌های آشکاری وجود دارد. چه، آگاهی که صنعت، دانش و تمدن جدید، در هر مرحله، یک سلسله اقتضاها و شرایط ویژه را با خود به همراه می‌آورند و بر جامعه تحمیل می‌کنند، که این خود، یک سلسله مسائل و حساسیت‌های ویژه فرهنگی و اجتماعی را در پی دارند. و البته، این، جدا از تفاوت‌های دیرین فرهنگی است که ممکن است جامعه‌ای چون ما با - مثلاً - جامعه آمریکا داشته باشد.

تفاوت زمانی وقوع رویدادهای داستان (ظرف زمانی‌ای که داستان در آن واقع شده است) با زمانه ما نیز، از دیگر عوامل دشواری‌زا، در فهم و نقد کامل و دقیق این گونه آثار است.

رمان خشم و هیاهو، حدوداً هفتاد سال پیش نوشته و منتشر شده است. هفتاد سال، برای قرن بیستم میلادی، آن هم در غرب، زمان بسیاری درازی است. از این رو که در این قرن، شرایط و سلاقی و افکار و دلمشغولی‌های فکری و فرهنگی، گاه از دهه‌ای به دهه بعد، زیر و زبر می‌شده، یا لااقل تغییراتی قابل توجه می‌کرده است.

به همین سبب‌ها - یا دست کم برخی از آنها - است که خواننده ایرانی خشم و هیاهو در سال دو هزار و پنج میلادی، احتمالاً از خود خواهد پرسید: این همه حساسیت و تأکید ویژه در مورد زمان، در این رمان، ناشی از چیست؟! و چه بسا از راه‌های معمول، پاسخی قانع‌کننده، برای این پرسش نیابد. اما خوشبختانه، نقد و تفسیرهایی که خودِ غریبان بعضاً نزدیک به زمان انتشار این رمان، درباره آن نوشته‌اند، این مشکل را برطرف می‌کند.

خشم و هیاھو، تقریباً حدود هشت سال پس از انتشار اثر مشهور فلسفی راسل برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، فیلسوف یهودی‌الصل اروپایی، در مورد زمان و مفاهیم آن، نوشته و منتشر شد.

اثر برگسون، خود منشأ بحث و تفسیرهای بسیاری در این باره شد، و بر ادبیات نیز تأثیری قابل توجه بر جا گذاشت؛ به گونه‌ای که مارسل پروست، نویسنده نیمه یهودی (از سوی مادر یهودی) فرانسوی، اثر بسیار حجیم و مشهور خود، در جستجوی زمان / از دست رفته را، با الهام از همین فلسفه برگسون در مورد زمان، و متکی بر آن، نوشت.

عصاره نظر برگسون درباره زمان این بود که جهان، از دو قسمت متمایز تشکیل شده است: ماده و شعور (حیات). این دو، قسمت‌های مختلف و متضاد جهان را تشکیل می‌دهند. ماده با مکان رابطه دارد؛ در صورتی که شعور یا حیات، با زمان مربوط است. ماده به منزله ماشینی است که فاقد حافظه است. در مقابل، حیات یا شعور، به صورت نیرویی آزاد و خلاق است، که کار آن، حفظ گذشته و استفاده از آن، برای پدید آوردن چیزهای تازه است.

برگسون برای زمان هم، دو معنی قائل بود: از نظر او، زمانی که ما در ذهن تصور می‌کنیم، با زمانی که در عالم واقع جریان دارد و در تجربیات ما نیز ظاهر می‌شود، متفاوت است. آنچه که ما از زمان در ذهن تصور می‌کنیم، با مکان مربوط است؛ و از اجزاء یا لحظه‌هایی که پشت سر هم قرار دارد تشکیل شده است. اما زمان واقعی، یعنی آنچه در تجربیات ما ظاهر می‌گردد، همان استمرار و پیوستگی است؛ که اجزاء آن، به صورت کل به هم پیوسته‌ای ظاهر می‌شوند؛ و از یکدیگر جدا نیستند. زمان در این معنا، اساس شعور و حیات را تشکیل می‌دهد.

برتراند راسل، در کتاب تاریخ فلسفه غرب، ضمن بیان نظریه‌های برگسون، دو معنی برای حافظه نقل می‌کند. او معتقد است: گذشته، تحت دو صورت، باقی می‌ماند: صورت اول، از مکانیسم‌های حرکتی، و صورت دوم، از یادآوری‌ها مستقل تشکیل می‌شود (مثل حفظ یک شعر، و بعد به یادآوردن و تکرار آن). در موارد اول، یادآوری، براساس عادت است؛ که دقیق و با به خاطر آوردن تمام جزئیات همراه نیست. در حالی که در مورد دوم، برای یادآوری، فکر به کار می‌رود. و حافظه حقیقی به همین صورت است؛ و با جزئیات همراه است.

این قسم حافظه، عمل شعور یا فکر است؛ و نمی‌توان آن را به عنوان عمل یا فونکسیون مغز تلقی کرد. حافظه در اصل، از ماده جدا و مستقل است؛ در صورتی که احساس، وابسته به ماده است؛ و ممکن است به عنوان عمل مغز، که ما را مستقیماً با اشیای خارجی مربوط می‌سازد، تلقی شود.

به نظر برگسون، جهان‌شناسی، با معرفت، رابطه نزدیک دارد. به نظر او، عقل از درک واقعیت نهایی عاجز است. روی این زمینه، فلسفه برگسون را مظهر جنبش ضد عقلانی در عصر ما، معرفی می‌کنند.

به نظر او، شهود تنها وسیله درک واقعیت نهایی است. شهود از نظر برگسون، غریزه‌ای است خودآگاه، که می‌تواند موضوع خویشتن را مورد تفکر قرار دهد، و آن را به طور نامحدود، وسعت بخشد. معمولاً، شهود را در مقابل حس و عقل، جزء منابع معرفت قرار می‌دهند شهود گاهی جنبه‌ای از فعالیت عقلانی است که در میان نوابغ یا افراد خیلی باهوش دیده می‌شود؛ و اختراعات و خلق افکار تازه، به همین جنبه از عقل نسبت داده می‌شود.

زمان، مورد توجه بیشتر نویسندگان شاخص و نوگرای این دوره اروپا و آمریکا نیز هست. اکثر نویسندگان بزرگ این دوران، مانند «پروست و جویس و دوس پاسوس و فاکتر و ژید و ویرجنیا وولف، هر یک به شیوه خود کوشیده‌اند تا زمان را مثله کنند. بعضی گذشته و آینده را از آن برمی‌دارند تا آن را به کشف و شهودی محض از «لحظه» مبدل سازند. بعضی دیگر، چون دوس پاسوس، آن را به صورت حافظه‌ای مرده و بسته درمی‌آورند. لکن پروست و فاکتر، به سادگی آن را سر می‌برند. بدین گونه، که آینده را از آن می‌گیرند؛ یعنی بعد اعمال بشری و بعد آزادی را.^{۲۱}»

موضوع زمان روانی و درونی و زمان مکانیکی و بیرونی، به شکل آگاهانه یا ناخودآگاه، از دیرباز - تقریباً همیشه - مورد توجه نویسندگان داستان بوده است. اما در داستان‌های مرسوم، همیشه تعادلی قابل قبول و منطقی بین جلوه‌ها و نموده‌های این دو گونه زمان، برقرار بوده است. با پیدایش داستان روان-شناختی (از قرن نوزدهم میلادی به بعد) توجه و تأکید نویسندگان، بر زمان درونی و روانی، بیشتر شد. به گونه‌ای که این تعادل، با سنگین‌تر شدن کفه زمان درونی، به هم خورد. در قرن بیستم، با پیدایش داستان روان‌شناختی نو، این کفه بازهم سنگین‌تر شد. به علاوه اینکه، موضوع «شکست و درهم-ریختگی» و نیز «مثله کردن» زمان نیز، به آن اضافه شد. تا آنکه در داستان نو، زمان تقریباً به کلی، درونی و روانی (به تعبیر یکی از بنیانگذاران آن: انسانی) شد.

«نویسنده نوگرا، آنچه را الزاماً یک تجربه درونی است، با نفس واقعیت یکی می‌کند؛ و به این ترتیب، تصویر تحریف شده‌ای از واقعیت را، به مثابه یک کل ارائه می‌دهد.^{۲۲}»

خشم و هیاهو، به عنوان یک داستان روان‌شناختی نو، و در چنان شرایط فلسفی و اجتماعی - از نظر نوع نگاه به زمان - پا به عرصه وجود گذاشت.

پانویس‌ها:

۱. در نشست ادبی که در سال ۱۹۵۵ زیر نظر خودش در ژاپن برگزار شده بود.
۲. ایدل، له اون؛ قصه روان‌شناختی نو با ترجمه ناهید سرمد؛ ص ۲۳۹ - ۲۴۰.
۳. پیش از انتشار این اثر، من که به داستانی داخلی که با این زاویه دید نوشته شده باشد، برنخورده‌ام.

۴. ۱. نجفی؛ خشم و هیاهوی ویلیام فاکنر؛ مجله کتاب/امروز؛ دفتر اول؛ ص ۱۴ (به نقل از خشم و هیاهو، ترجمه صالح حسینی؛ ص ۲۹۴). نیز؛ له اون ایدل؛ قصه روان‌شناختی نو؛ ترجمه ناهید سرمد؛ ص ۲۳۷ - ۲۳۸.
۵. کونتین سوم که بدن خواهرش را دوست نداشت بلکه تصویری از شرافت کامپسونی را دوست می‌داشت که بر پایه‌ای متزلزل و (خوب می‌دانست) موقتی، به وسیله پرده کوچک و لطیف بکارت خواهرش تأیید می‌شد. «(خشم و هیاهو؛ ص ۴۰۶)
۶. در کل مادر، اهمیت ویژه‌ای برای نام و ارتباط آن با مسمایش قایل است. او در مورد دختر حرامزاده کدی که نام دایی جوانمرگش بر او گذاشته شده است، نیز می‌گوید: «از همون دقیقه‌ای که اسمشو کونتین گذاشتن می‌دونستم این طور می‌شه.» (ص ۳۴۹)
۷. ویلیام دیویس؛ خشم و هیاهو؛ یادداشتی درباره نام بنجی؛ ترجمه صالح حسینی. (به نقل از کتاب خشم و هیاهو؛ ترجمه صالح حسینی؛ ص ۲۹۷).
۸. همان؛ ص ۲۹۷.
۹. له اون ایدل؛ قصه روان‌شناختی نو؛ ترجمه ناهید سرمد؛ ص ۲۳۲.
۱۰. صالح حسینی؛ بررسی تطبیقی خشم و هیاهو و شازده احتجاب؛ ص ۹.
۱۱. و ۱۲. قصه روان‌شناختی نو؛ ص ۲۲۸ - ۲۲۹.
۱۳. نگارنده پیش‌تر نیز در خلال برخی از نقدهای گفتاری یا نوشتاری خود، به تفصیل به این موضوع اشاره کرده است. (تعبیر «تداعی مفهومی» و شرح آن، از نگارنده این سطور است.)
۱۴. لاوری، پرین؛ مفاهیم زمان در خشم و هیاهو؛ ترجمه صالح حسینی (به نقل از ترجمه خشم و هیاهو؛ ص ۳۰۸)
۱۵. زمان در نظر فاکنر؛ ترجمه ابوالحسن نجفی؛ ص ۳۰۶ خشم و هیاهو؛ ترجمه صالح حسینی.
۱۶. جاسن نیز مادرش را «زن مسیحی خوددار و صبوری» می‌داند. (ص ۲۶۶)
۱۷. قصه روان‌شناختی نو؛ ترجمه ناهید سرمد؛ ص ۱۳۵.
۱۸. ترجمه ابوالحسن نجفی؛ کتاب امروز؛ دفتر اول (به نقل از خشم و هیاهو، ترجمه صالح حسینی)
۱۹. ایدل، له اون؛ قصه روان‌شناختی نو؛ ترجمه ناهید سرمد؛ ص ۱۳۶.
۲۰. لاوری، پرین؛ مفاهیم زمان در خشم و هیاهو؛ ترجمه صالح حسینی (ضمیمه ترجمه رمان خشم و هیاهو)
۲۱. سارتر؛ زمان از نظر فاکنر؛ ترجمه ابوالحسن نجفی؛ ص ۳۰۳ - ۳۰۴.
۲۲. توماچ، گتورک؛ معنای رئالیسم معاصر؛ ترجمه فریبرز سعادت؛ ص ۴۹.

ذیلی بر ذیل فرهنگ‌های فارسی*

(بخش اول و دوم)

مسعود قاسمی

ذیل فرهنگ‌های فارسی فرهنگی است مختصر که، به گفته مؤلف محترم آن، دکتر علی رواقی، مواد آن طی سی و چند سال به تدریج جمع‌آوری و با همکاری خانم مریم میرشمسی و اشخاصی که نام آنها در مقدمه کتاب آمده تهیه و تألیف و در سال ۱۳۸۱ منتشر شده است.

در این فرهنگ کوشش شده تا واژه‌های شاذ و نادری که در متون منظوم و منثور کهن فارسی به کار رفته ثبت گردد و معنا و حتی‌الامکان ریشه‌های آنها شناسائی شود. معیار انتخاب لغات کمیاب و نایاب در ذیل فرهنگ‌های فارسی آن بوده که این گونه لغات در فرهنگ‌های دیگر - به‌ویژه لغت‌نامه دهخدا که جامع فرهنگ‌هاست - نیامده باشد و یا، اگر آمده باشد، شاهد و مثالی نداشته یا معنی و ضبط و قرائت آنها مشکوک و نادرست باشد.

ذیل فرهنگ‌های فارسی، با وجود مختصر بودنش، متأسفانه خالی از سهو و خطا و نارسائی و کمبود نیست.

نگارنده، در ضمن مطالعه فرهنگ یادشده، نمونه‌هایی از این گونه موارد را یادداشت کرده و، از آنجا که مؤلف محترم نیز در مقدمه کتاب از خوانندگان خواسته است تا نقد و نظرهای خود را درباره مطالب این فرهنگ ابراز کنند، پیشنهادهایی ارائه داده است تا مؤلف محترم در چاپ‌های بعدی مواردی را که صلاح بداند مد نظر قرار دهد. نمونه‌های دیگری از این موارد، که در این مقاله نیامده است، در مقاله‌ای دیگر، همراه با ارزیابی ذیل فرهنگ‌های فارسی، ارائه خواهد شد. حال به ذکر نمونه‌ها و بررسی آنها می‌پردازیم.

* نشر دانش، سال بیست و یکم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۴، شماره پیاپی ۱۰۹ و شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۴، پیاپی ۱۱۱.

⌘ آب‌تلاینده [âbtalâyande(a)] (ص.)

ترشح‌کننده و تراوش‌کننده آب:

کوه هامع؛ کوزه آب‌تلاینده (مذهب الاسماء ص ۳۷۸)

۷ «تلاینده» با ابدال واج ل / ر تلفظی دیگر از «تراینده» است. صفت فاعلی «تراینده» که در لغت‌نامه دهخدا و ذیل فرهنگ‌های فارسی ثبت نشده، در متنه‌ای کهن آمده است:

«هوای نیک هوایی صافی باشد که هیچ چیز غریب با وی آمیخته نباشد چون بخار دریاها و آبدان‌ها و خندق‌ها و بیشه‌ها و زمین‌های تراینده» (ذخیره خوارزمشاهی، ص ۱۱۶)؛ «... دوم آنکه به سبب آن آبناکی و تری بسیار، تنک و تراینده بود» (همان، ص ۵۴۶). همچنین، باید افزود ترکیب «آب‌تلاینده» و «تلاینده» در ذیل فرهنگ‌های فارسی، به «تراینده» یا صورت مصدری «ترائیدن» و «تراییدن»، که در صفحه ۱۰۸ آمده، ارجاع داده نشده است.

⌘ آجریدن [?] (مص مر.)

مسخره کردن؛ توهین کردن؛ ور رفتن؛ ملاعبه:

و نیازارندشان به آجریدن آنها که منافقاند و دمداران کنیزکانند (تفسیر نسفی ص ۸۰۲)

۷ در مورد این فعل باید گفت که تلفظ صحیح مصدر مذکور «آجَرِیدَن» ājaridan است. این مصدر با ابدال مصوت ā/ā تلفظی دیگر از «آجاریدن» ājāridan است. «آجاریدن» یک بار در دیوان ناصرخسرو در این بیت به کار رفته است:

نشانه‌ی بندگی شکرست، هرگز مردم دانا
به نسیاسی ز حدّ بندگی اندر نیاجارد
(دیوان، ص ۲۰۳)

یکی از مشکلات لغوی در دیوان ناصرخسرو همین فعل «آجاریدن» است. مصححان دیوان در ص ۷۳۹ نوشته‌اند: «معنی آجاردن یا آچاردن، روشن نیست».

باید گفت که معنی درست بیت ناصرخسرو این است: «نشان بندگی شکر است و انسان دانا هرگز با ناسپاسی از حدّ بندگی تجاوز و عصیان نمی‌کند» (از حد خود بیرون نمی‌رود و زیاده‌روی نمی‌کند). همین معنا در بیتی از قصیده‌ای دیگر از ناصرخسرو چنین بیان شده:

برتر مشو از حدّ و نه فروتر
هشدار مقصر مباحث و غالی

(دیوان، ص ۴۶۶)

بنابراین، معنای صحیح «آجریدن» در شاهد یادشده از تفسیر نسفی: «عصیان، از حد درگذشتن، بَطَر، گردن‌کشی» است و معنایی که در ذیل فرهنگ‌های فارسی آمده است، صحیح نیست.

✧ آرایاندن [ârâyândan] (مص م.)

زینت کردن؛ زیبا نمودن:

آرایاند مر او را نافرمانی تا بر نشیند آن را. (نهج البلاغه ج ۱ ص ۱۱۰)

✓ در متن ذیل نیز فعل «آرایاند» به کار رفته است:

«و کارهای بد به نزدیک وی بیارایاند، از کشتن و اندام‌ها بریدن و آزدن و رنج نمودن» (حی بن یقظان، ص ۶۶).

آرج [âroj] (ا.)

ظ. موش صحرایی:

النَّافِقَا؛ سولاخ آرج که در وی دود (?) درآید. (مقاصد اللغه ص ۱۹۶)

✓ با توجه به شرحی که ذیل کلمه «نافقا» در لغت‌نامه دهخدا آمده، کلمه «دود» را باید به «زود» تصحیح کرد.

✧ آزمیدن [?] (مص م.)

(?)

هَدَبْ هدوباً و تهدبه، بیازمید. (مقاصد اللغه ص ۲۵۱)

[در صفحه ۳۷۷، در «پی‌نوشت‌ها» چنین آمده:]

در این فرهنگ‌ها واژه «هَدَب» چنین معنا شده است: دوشیدن آشتر و خرما رُفتن (تاج المصادر) (المصادر)؛ بریدن چیزی را، دوشیدن، میوه چیدن، خرما رُفتن (لغت‌نامه دهخدا)

✓ در لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه «هَدَب/هَدْب» آمده است: «ریشه ریزه جامه، خمل الثوب و طرفه». همچنین ذیل مصدر «تهدیب» چنین می‌خوانیم: «جامه را هذب کردن، جامه را ریشه کردن، ریشه قرار دادن جامه را» «لغت‌نامه دهخدا»؛ «جامه را ریشه کردن» (المصادر، ج ۲، ص ۱۵۴).

اگر معنای «ریشه کردن و ریشه قرار دادن جامه را» برای مصدر «آزمیدن» بپذیریم، آیا می‌توان گمان برد که «آزمیدن» - با توجه به نزدیکی معنا - تلفظی دیگر از مصدر «آزینیدن/آزدن» باشد؟ ابدال واج ن/م (آزمیدن/آزینیدن) در واژه‌های دیگر نیز دیده می‌شود: پنهان / پنهام؛ نغل / مغل.

Ξ ارشن [ara(e)šn] (.)

واحدی برای اندازه‌گیری طول؛ گز؛ ارش؛ رش:

✓ صورت «ارشنی» نیز در بعضی از متنهای کهن وجود دارد: «مرفق را به شهر مرو ارشنی گویند» (ذخیره خوارزمشاهی، ص ۶۰۶).

Ξ افدق [afdaq] (.)

آبراهه و جدول؛ اودگ:

✓ شکل دیگر و کهن «افدق» که چند بار در کتاب‌التنویر (تألیف ابومنصور حسن بن نوح القمری البخاری، نیمه اول قرن ۴ ق) به کار رفته، «اوادگی» به معنی «تجویف، مجرا» است: «تجاويف، اوادگی‌هاست به اندر میان اندام‌ها چون اوادگی رودگانی‌ها و رگ‌ها و جز آن» (التنویر، ص ۵۲)؛ «ارواح، آن بخارهاست که اندر اوادگی‌های تن و مغزست» (همان، ص ۵۴).

ضمناً صورت «ابدق» نیز در هدایة‌المتعلمین آمده است: «و بدان که مثل رگ‌ها چن مثل جوی‌ها بود... و باز جداول که ورا ابدق خوانند» (ص ۱۴۶ ح).

Ξ اکرا [okra] (.)

آش رشته؛ آش آرد:

إِطْرِيَّةٌ؛ رشته، رشته، آش رشته، اکرا (مقدمة‌الادب ج ۱ ص ۳۴۵)

✓ «اکرا»، با توجه به رسم‌الخط کهن، باید با حرف «گ» یعنی «اگرا» ogra باشد. «اکرا» در برهان قاطع نیز با گاف ثبت شده است. در بخش پی‌نوشت‌های ذیل فرهنگ‌های فارسی، ذیل کلمه «اکرا» چنین آمده است که در لغت‌نامه دهخدا در برابر «اکرا»، «اطریه»، و «رشیدیّه» و... ثبت شده. باید گفت که همچنین در لغت‌نامه دهخدا ذیل کلمه «اگرا» (با گاف)، با ذکر معنی از چند فرهنگ، دو شاهد شعری نیز آورده شده است.

همچنین باید افزود که در تاجیکستان به «نوعی آش رشته که از رشته‌های باریکِ خمیر، گوشت، روغن، نخود و سبزی تهیه شود» «آش اگرا» و به تخفیف «اگرا» می‌گویند. «اگرا» در واقع نوعی رشته است که با آن آش و سوپ تهیه شود. در فرهنگ تاجیکی - روسی (ص ۴۰۲) ذیل واژه «اگرا» می‌خوانیم: اگرا: ورمیشل، رشته. آش اگرا: سوپ با رشته، سوپ رشته‌ای. اگرا بریدن: رشته بریدن.

آلج [alo(e)] (.)

نوعی میوه؛ آلچه کوهی؛ آلج:
الزُغُور؛ آلج (مقاصداللغه ص ۸۴)

✓ علاوه بر تک شاهی که در ذیل فرهنگ‌های فارسی از مقاصداللغه نقل شده، «الچ» در متنهای کهن دیگر نیز به کار رفته است؛ بنگرید به ذخیره خوارزمشاهی (ص ۱۷۳)؛ و اغراض‌الطیبه (ص ۳۸۲، ۵۹۱)؛ قانون ادب (ج ۲، ص ۶۶۳).

انکار [ankâr] (.)

زمین بی‌آب و گیاه، زمین ناکشته:
القَرّاح: آب خالص و زمین که کشت را شاید و انکار. (تکملةالاصناف ص ۳۴۸)

✓ با توجه به رسم‌الخط کهن و توضیحی که داده می‌شود، شکل و تلفظ صحیح واژه «انکار» باید «انگار» باشد. در جلد دوازدهم کلیات عینی (ص ۲۹) آمده است:
«انگار: جای کشت و کار که بعد غن داشته گرفتن [=جمع‌آوری کردن] حاصلات، در آن‌جا حیوانات را می‌چرانند». در فرهنگ گویشی خراسان بزرگ نیز ذکر شده که در فرارود، «انگار: زمین‌های دروشده، زمینی که محصولش گردآوری شده باشد، زمین دروشده‌ای که علف دارد و حیوانات را برای چرا به آنجا می‌برند».

ببوله [?] (.)

ظ. سگ:
قَرَحَ الْکَلْبُ؛ ببوله بول انداخت (مقاصداللغه ص ۲۳۳)

✓ همان طور که ملاحظه می‌شود، «ببوله» را واژه فارسی خواننده و دانسته و «سگ» معنی کرده‌اند. باید گفت که «ببوله» لغت و کلمه فارسی نیست، بلکه عبارتی عربی (از حرف جاره «ب» + کلمه «بول» به معنی «ادرار، پیشاب» + ضمیر «ه») به معنی «با ادرارش، با بولش» و ادامه جمله عربی «قزح‌الکلب» است.

در فرهنگ نفیسی در برابر کلمه «قَزَح» نوشته شده: «کمیز سگ... قزح‌الکلب ببوله قزحاً و قزوحاً...: به یک دفعه شاشید آن سگ». و در لغت‌نامه دهخدا نیز آمده است: «قزح. گمیز سگ، بول، شاش سگ... به یک دفعه شاشیدن گویند: قزح‌الکلب ببوله قزحاً و قزوحاً».

برآب [barâb] (ق.)

فی‌الفور؛ زود؛ به‌شتاب:

برآب از بادغیس چون آتش روان شدند. (جهانگشای جوینی ج ۲ ص ۲۲۱)

✓ صورت دیگر «برآب» که در ذیل فرهنگ‌های فارسی و نیز سایر فرهنگ‌ها نیامده، واژه «درآب» است:

«و از آنجا درآب به خانه خدای عزوجل رویم و زیارت کعبه بکنیم» (اسکندرنامه، ص ۸۴).

بر خنجیدن [bar xanjidan] (مص ل.)

بیرون آمدن؛ رشد کردن:

چون آب برو فرستادیم نبات را بجناباید و بر دمید و بر خنجید [= رَبتْ] (کشف‌الاسرار ج ۸ ص ۵۳۳/فصلت ۳۹)

✓ «بر خنجیدن» با ابدال واج هـ /خ (قس. هوشیدن / خوشیدن، هزینه / خزینه، آهو / آخو و...) باید تلفظی از «بر هنجیدن» باشد.

برمیز [barmiz] (ل.)

مرض استسقا:

این علّت را به پارسی برمیز گویند و به تازی دواره. (هدایة‌المتعلمین ص ۴۷۹).

✓ «مرض استسقا» همان بیماری قند یا دیابت است که از نشانه‌های آن تکرر ادرار و نوشیدن زیاد آب است. در مثالی که از هدایاء المتعلمین آورده‌اند، «برمیز» همان تکرر ادرار است که به بیماری قند اطلاق می‌شده.

در مورد «برمیز» باید گفت که این واژه از جزء «بر» و ماده «میز» (بن مضارع از «مشتن»/«میختن» به معنی «پیشاب کردن») است. برای اطلاع بیشتر، نک. «پژوهش برخی از واژه‌ها در زبان تاجیکی»، مسعود قاسمی، نامه پژوهشگاه، س ۳، ش ۳، ص ۵۹ و ۶۰ (مشتن؛ میزیدن؛ میزک).

بشنج [bašanj] (ا.)

لکه روی چهره و اندام:

الکلف؛ بشنج روی (مهدب الاسماء ص ۲۸۲)

✓ علاوه بر متن یادشده، «بشنج» با تلفظ «بِشْنَجْ» bešenj در السّامی فی الاسامی (ص ۲۶۲) در ترجمه «کلف» نیز ثبت شده است.

بندنه [bandene(a)] (ا.)

تکمه؛ دگمه. نیز بندینه:

الزُّرُّ و الدَّجَّةُ؛ بندنه (البلغه ص ۱۵۶)

✓ تلفظ واژه «بندنه» bandene(a) در ذیل فرهنگ‌های فارسی، که ظاهراً به نقل از لغت‌نامه دهخداست، در نسخه چستریبیتی کتاب‌البلغه و در مصادر اللغه (که در پی نوشت‌های کتاب (ص ۴۱۱) نیز مثال آن آورده شده)، «بَنْدَنَه» bandana است. واژه «بندنه» مرکب است از:

بند (بن مضارع بستن) + «نَه» (پسوند اسم‌ساز)؛ قس. پوشنه، دوشنه، گزنه»

علاوه بر متنه‌های یادشده، «بندنه» در کتاب‌المصادر (ج ۱، ص ۶۰) و تاج‌المصادر (ج ۱، ص ۱۰۰) نیز آمده است.

نکته دیگر آنکه معنی دقیق «بندنه» نه «تکمه» بلکه «مادگی دگمه» یعنی «جا و حلقه و بندی است که گوی انگله و یا تکمه در آن قرار می‌گیرد». در نسخه السامی فی الاسامی (مورخ ۵۹۹ ق)، در ترجمه «الزّر» و «الدُّجَّة»، «انگله ماده» ثبت شده است.

٣ بوقه غج [buqe(a)qoč] (ا.)

ابزاری برای هم زدن دوغ و شیر و مانند اینها؛ شیرزنه:
المِمْحَضُ؛ بوقه غُج یعنی چوب که به وی دوغ زنند یا روغن گیرند. (مقاصداللغه ص ۱۹۳)

✓ واژه «غج» به معنای یادشده در هدایة المتعلمین هم با حرف «غ» و هم با حرف «ع» ثبت شده است:
«میویز را چوبک‌ها پاک کنند... و باز اندر غجی کند اعنی شیرزنه» (هدایة المتعلمین، ص ۱۶۷)؛ «دیگر نشان بر ستودگی شیر آن بود که چن ورا عج زنی، مستکه زود برآید» (همان، ص ۱۶۳).

٣ بهده [behode(a)] (ص.)

درست؛ راست:
الحق؛ بهده (لسان‌التنزیل ص ۷۸)
پهلوی weh «به، خوب» (CPD. 89)

✓ واژه «بهده» در متن چاپی لسان‌التنزیل از جمله کلماتی است که به پیروی از نسخه خطی، مشکول، یعنی «بِهْدَه» bahoda ثبت شده است.
«بِهْدَه» مرکب از پیشوند «بَه» (= با) + هُدَه (= هوده) است. در لغت فرس نیز آمده است: (هُدَه - حق باشد) و مقابل آن «بیهده - ناحق، ناواجب، باطل».
در زبان تاجیکی واژه «بِهْدَه» در مقابل «بیهوده» هنوز رایج و متداول است. بنابراین در ریشه‌شناسی مدخل مذکور، واژه پهلوی weh ارتباطی با کلمه مورد نظر ندارد.

٣ پردو [?] (ا.)

چوبی که گناهکار را بدان می‌آویزند؛ دار:
جَزْع؛ دار، پردو (مقدمة الادب ج ۱ ص ۱۱۹)

۱. ✓ در کتاب‌البلغه (ص ۳۲۴) در ترجمه «العارضة: فرسب» یعنی «شاه‌تیر، بالار، درخت سستبر برای پوشاندن بام خانه» و در نسخه چستربیتی کتاب‌البلغه در ترجمه «العارضة» واژه «پَرْدُو» pardu با همین تلفظ، آمده است.

۲. چنانکه ملاحظه می‌شود، در ذیل فرهنگ‌های فارسی کلمه «پردو» را، «چوبی که گناهکار را بدان می‌آویزند؛ دار» معنا کرده‌اند و این معنا را با توجه به کلمه «دار» که در ترجمه «جَزَع» در مقدمه‌الادب آمده، برای واژه «پردو» آورده‌اند.

باید گفت که واژه «دار» به معنای یادشده نیست، بلکه به معنی «تیر، چوبِ ضخیم، بالار» و مترادف با «پردو» است. در برهان قاطع آمده است: «دار -... چوبی که بدان خانه پوشند».

۳. همچنین کلمه عربی «جَزَع» که در مقدمه‌الادب با حرفِ «ز» ثبت شده، معانی دیگری دارد و صورتِ صحیحِ آن با توجه به فرهنگ‌های دیگر باید «جِذَع» (با حرفِ «ذ») باشد:

«جِذَع - ستون و نرد درخت و بالال» (تکملة‌الاصناف، ص ۵۳)؛

«جِذَع - تنه درخت خرما» (تاج‌الاسامی، ص ۹۹)؛

«جِذَع - تاپال خرما، ستون» (مذهب‌الاسماء، ص ۷۷)؛

«جِذَع - تنه درخت، تنه درخت خرما، تیرخانه» (دستورالخوان، ص ۱۹۱)؛

«جِذَع - تنه خرما بُن و جز آن، ساقه و تنه درخت، ساقِ نخل» (لغت‌نامه‌دهخدا)

Э پرک [perak] (اصت).

آواز انگشت شکستن؛ تِرک؛ تِرَق:

التَّقْفِيع؛ پرک از انگشت بیاوردن (قانون ادب ص ۱۰۴۵)

✓ «پرک» در چاپِ عکسی السّامی فی‌الاسامی (ص ۳۴۱) در ترجمه «قَضَاقُض» و «قَضَاقُض»، به‌وضوح «پرک» parak (به فتحِ «پ» و «ر») ثبت شده است. در برهان قاطع (و به نقل از آن در لغت‌نامه دهخدا) نیز «پرک» parak آمده است. در قانون ادب (ج ۲، ص ۱۰۰۲) نیز «پرک»، با «پ» مفتوح ضبط شده است.

۳ پرواز [parvāz] (.)

چوبی که برای پوشاندن سقف خانه بر بالای چوب‌های بزرگ می‌چیدند و بوریا بر آن می‌انداختند. نیز ← پرواز:

الرَّوَّافِدُ؛ پروازهای خانه (قانون ادب ص ۴۷۶)

✓ «پرواز» به صورت «فروز» نیز در برهان قاطع و لغت‌نامه دهخدا ثبت شده است. در فرهنگ گویشی خراسان بزرگ (ص ۷۲) نوشته شده که در شهرستان کاشمر: «پَرُوَز - دسته‌ای هیمه و چوب که روی تیر سقف اطاق می‌گذارند و رویش گل می‌ریزند».

۳ پروز [ʔ] (.)

سایه‌بان و مانند آن که از بنای خانه بیرون آمده باشد. نیز ← پرواز:

الطُّنُوف؛ پروزهای دیوار (قانون ادب ص ۱۱۴۴)

✓ در قانون ادب (ج ۲، ص ۷۳۷) چنین آمده: «الْفَرَوَزَة: پروز کردن». شکل «فَرَوَزَة» که معرَّب «پروز» است، نشان می‌دهد که تلفظ این واژه به احتمال parvaz بوده است.

۳ پنجدین [panjidan] (مص ل.)

خمیازه کشیدن؛ دهن دره کردن؛ فنجیدن؛ فآژیدن:

التَّأَوُّب؛ پنجدین و فازه شدن (مصادراللغة ص ۴۴۹)

✓ صورت دیگر «پنجدین» با ابدال پ/ف (فنجیدن) در المصادر زوزنی آمده است: «التَّأَوُّب: فنجیدن» (المصادر، ج ۲، ص ۶۲۵).

باید افزود که در بعضی از زبانهای معاصر ایرانی شرقی در تاجیکستان (مانند و خانی) فعل fənjivak [از fənj + «-IV-» (برابر پسوند «-آن» در افعال گذرای فارسی) + پسوند مصدری «-ak» (که در بعضی از زبانهای پامیری، پسوند مصدری است)] به معنی «خمیازه کشیدن و کش و واکش رفتن»، رایج است.

Ξ پیکن [?] (!)

غریبال:

مُسُف؛ پیکن، غریبال تنگ‌چشمه (مقدمه‌الادب ج ۱ ص ۱۳۸)

✓ گفتنی است که در یکی از نسخه‌های خطی مشکول و منقح مقدمه‌الادب (با تاریخ تحریر ۸۰۴ و به شماره ۲۲ ج در فهرست منزوی) «پیکن» به وضوح «پِیکِن» (payken) ثبت شده است؛ بنابراین، این تلفظ می‌تواند برای «پیکن» در نظر گرفته شود.

Ξ ترایدن [tarâyidan] (مص ل.)

← ترائیدن

و نمی‌ترایید... بر دست او هیچ آوندی (مقامات حریری ص ۴۸)

✓ باید گفت که صفت «تراینده» که در ذیل فرهنگ‌های فارسی و دیگر فرهنگها نیز ثبت و ضبط نشده است، در کتاب ذخیره خوارزمشاهی چندین بار به کار رفته:
هوای نیک هوایی صافی باشد که هیچ چیز غریب با وی آمیخته نباشد، چون بخار دریاها و آبدان‌ها و خندق‌ها و بیشه‌ها و زمین‌های تراینده (ص ۱۱۶)؛ دوم آنکه به سبب آن آبنای و تری بسیار، تنک و تراینده بود (ص ۵۴۶).

Ξ ترکز [tarkaz] (!)

یک پاره زمین شخم‌زده یا کاشته شده:

کُرْدَه: ترکز، پاره زمین، مرزه، یک کرد زمین (مقدمه‌الادب ج ۱ ص ۱۹۸)

✓ در «پی‌نوشت‌ها»ی ذیل فرهنگ‌های فارسی (ص ۴۳۲) نوشته‌اند: «این واژه در کتاب مقدمه‌الادب به صورت ترکز ضبط شده است».

باید گفت که واژه «ترکز» در صفحه ۹۹ مقدمه‌الادب (ج ۱)، با حرف «ک» ضبط شده است: «دَبْرَه: یک تخته زمین، ترکز خرد».

Ξ تلوسه [talvase(a)] (.)

غلاف شکوفه خرما. نیز ← تلوشه:

الکافور و القفور والکفری؛ تلوسه خرما (البلغه ص ۳۱۱)

Ξ تلوشه [talvaše(a)] (.)

← تلوسه:

الضَّحْک: تلوشه خرما (قانون ادب ص ۱۲۸۹)

✓ در نسخه چسترییتی کتاب‌البلغه به‌روشنی تلفظ «تلُوسه» talusa و در برهان قاطع (و به نقل از آن در لغت‌نامه دهخدا) نیز talawsa/talusa به معنی «غلاف شکوفه خرما» ثبت شده است. بنابراین، تلفظ talvasa/talvaša، که در ذیل فرهنگ‌های فارسی آمده صحیح نیست و ضمناً talvasa مخفف «تلواسه» talvasa و به معنی «بی‌قراری، اضطراب» است.

Ξ تلی [?] (.)

جعبه و ابزاردان حجام و خیاط:

الزَّنْفَلِیْجَةُ؛ تلی حجام (مذهب‌الاسماء ص ۱۵۰)

✓ تلفظ «تلی»، با توجه به توضیحات ذیل، به دو صورت tali و toli بوده است:

الف) تلفظ این واژه هم در کتاب‌البلغه چاپی (ص ۱۲۹) و هم در نسخه خطی چسترییتی، به‌وضوح «تلی» toli و در برهان قاطع نیز «تلی» - به ضم اول و کسر ثانی و سکون تحتانی مجهول و همچنین در لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ فارسی دکتر معین «تلی» است.

ب) در نسخه خطی السّامی فی‌الاسامی که به سال ۵۹۹ ق کتابت شده، در ترجمه «الکِنْفُ»، «تلی» tali ثبت شده است.

همچنین، شکل دیگر این واژه که سه بار در مقدمه‌الادب (ج ۱، ص ۳۲۲) در ترجمه «کِنْف و

خَلِیَّة» و یک بار در المرقاة (ص ۵۳) آمده، «تله» است.

باید افزود که در گویش‌های جنوبی تاجیکستان به «کیسه پارچه‌ای، و معمولاً گل‌دوزی‌شده‌ای که سر آن با ریسمانی بسته می‌شود و زنان و مردان وسایل آرایش و پیرایش خود را در آن می‌گذارند»، «تلیچه» taliča گفته می‌شود.

⊖ چنج [ʔ] (.)

برآمدگی و غده‌ای که در اثر نوعی بیماری در زیر گلو پدید می‌آید:
سِلْعَةُ؛ دامغول، خوکک، خوک، چنج (مقدمه‌الادب ج ۱ ص ۳۳۳)

✓ واژه «چنج» که با یک مثال و بدون تلفظ در ذیل فرهنگ‌های فارسی از مقدمه‌الادب نقل شده، با جیم مفتوح به شکل «جَنج» (به احتمال «جَنج») دو بار در حاشیه فرهنگ تکملة‌الاصناف (ص ۶۰) در برابر کلمه «الجَرِيَّة» و ذیل کلمه «جاخانه» در ترکیب اضافی «جنج مرغ» به معنی «ژانر» و برآمدگی گلوئی مرغ ذکر شده است.

⊖ حج کول [hajkul] (ص.)

- ۱- آن که بسیار حج می‌گزارد:
الحَجَّاج؛ حج کول (تکملة‌الاصناف ص ۶۹)
- ۲- آن که به جای کسان دیگر به حج می‌رود؛ حج فروش:
المُعَايِر؛ حج کول (قانون ادب ص ۶۰۹)

✓ «حج کول» در یکی از نسخه‌های منقح السامی فی الاسامی که به سال ۵۹۹ ق کتابت شده، در ترجمه «المعافر»، با سه نقطه و ضمه روی حرف «ک» (حج کُول hajgul) ثبت شده است. این نکته روشنگر آن است که تلفظ صحیح همین «حَج کُول» است.
نکته دیگر این است که صورت دیگر «حج کُول» یعنی «گول حاج» به نقل از ناظم‌الاطباء و با یک شاهد شعری از شعوری در لغت‌نامه دهخدا (ص ۱۹۴۱۲) چنین آمده است: «گول حاج. (مرکب) حاجی که پیاده به مکه معظم می‌رود || حاجی جاهل به اعمال و رسوم حج. (ناظم‌الاطباء) و رجوع به شعوری ج ۲ ص ۳۱۶ شود:

ارکان حج هر آن که ادا کرد حاجی است بسیار حاجی است که گشتند گول حاج
(از شعوری)

⊖ خسو [ʔ] (.)

ظ. طعامی که از خرما تهیه می‌شود:
الآصِيَّة؛ خسوی که خرما بازان به هم بود. (مهذب‌الاسماء ص ۶)

✓ کلمه «خسو» تلفظی دیگر از واژه عربی «حَسُو» یا «حَسُو» و بنابر لغت‌نامه دهخدا بدین معناست: «هر چیز رقیق که توان آشامید، طعامی که از آرد آب و روغن پزند و گاهی بدان شیرینی نیز کنند».

این کلمه در ذخیره خوارزمشاهی با تلفظ «حَسُو» hasow و در اغراض‌الطبییه با تلفظ «حَسُو» hasw دهها بار به کار رفته است: «و طعام او حسوهای نرم باید چون کشکاب غلیظ با جلاب و روغن بادام» (ذخیره خوارزمشاهی، ص ۳۲۵ و نیز ص ۳۹۲، ۴۷۷، ۵۰۴، ۶۲۹، ۶۶۵ و...); «حسوی که از آرد او سازند نافع بود» (اغراض‌الطبییه، ص ۵۹۲ و نیز ص ۳۴۶، ۴۶۲، ۴۶۶، ۴۶۸ و...).

در مورد تلفظ «خسو» با حرف «خ» باید گفت که در زبان گذشته (و همچنین معاصر فارسی) واج «هـ / ح» در تعدادی از کلمات با واج «خ» نیز تلفظ می‌شده و هنوز می‌شود. در همین کتاب ذیل فرهنگ‌های فارسی نیز واژه‌های محودن / مخودن؛ وحشته / وخشته، هزینه / خزینه به دو شکل ثبت شده است.

به نمونه‌های دیگر اشاره می‌کنیم: آهو / آخو؛ پرهیز / پرخیز؛ هسته / خسته؛ نحر / نخر. در تاجیکستان احمق / اخمق؛ خواس / خواس و در افغانستان هسته / خسته، با هر دو تلفظ هنوز رایج است.

خو^۲

بسیاری از کاتبان به شیوه خط عربی، پس از هم‌خوان «او = u» یک الف می‌نگاشتند تا به خواننده بگویند که این را کشیده بخوان...

✓ چنانکه معلوم است به جای واکه یا مصوت کشیده «او» (u =) تسامحاً «همخوان» «او» (u =) نوشته شده است.

خوהל [xohl] (!)

چوبی که در پشت پاشنه یا در جلوی کفش نهند:
الضَّعَاطَةُ؛ خوהל کفشگران (قانون ادب ص ۹۴۸)

✓ تلفظ xohl که در ذیل فرهنگ‌های فارسی آمده، از لغت‌نامه دهخداست. در لغت‌نامه دهخدا برای این واژه سه گونه تلفظ (xuhāl, xohl, xwahl) به دست داده شده که در این کتاب فقط تلفظ xohl ضبط شده است.

در نسخه عکسی السامی فی‌الاسامی (بریتانیا، مورخ ۵۹۹ ق)، در ترجمه «الضَّغَاطَةُ» به‌روشنی تلفظِ «خُوَهْلُ» xuhal ثبت شده و معنای آن نیز چنین آمده: «خُوَهْلُ یعنی آن چوب که در موزه کنند با قالب یکجا».

داریخانه [dârixâne(a)] (۱.)

انبارداری:

و حکم فرموده بود به خزانه و داریخانه و جامه‌خانه و... (تاریخ طبرستان ج ۲ ص ۹۱)

✓ باید گفت که واژه «داری»، که در ذیل فرهنگ‌های فارسی نیامده، به معنی «ناظرِ انبار و ذخیره عمومی» در لغت‌نامه دهخدا، بدون مثال از متنهای کهن، ثبت و معنا شده است. «داری» در کتاب‌البلغه (ص ۶۳) در ترجمه «الدَّارِیجُ» به کار رفته و در پانویس کتاب‌البلغه، نوشته‌اند: «الدَّارِیج در معجمی یافت نشد». چنانکه مشخص است، کلمه «دارِیج» معرّبِ واژه «داری» است.

درمزدو [?] (۱.)

(۲)

السَّمَقْلَةُ؛ درمزدو (تکملة‌الاصناف ص ۲۱۱)

✓ واژه «درمزدو» به صورتِ مثالی دیگر در بخش «پی‌نوشت‌ها» (ص ۴۶۰) از همین فرهنگ تکملة‌الاصناف در ترجمه کلمه «السَّرْمَق» نیز آورده شده است. مشخص نیست که چرا کلمه «سرمق» که معنای واژه «درمزدو» را روشن می‌کند، معنی نشده است. به هر حال، سرمق «نوعی گیاه دارویی» است که شرح آن در لغت‌نامه دهخدا، ذیلِ «سرمج»، «سرمق»، «سرمک» و در تحفه حکیم مؤمن، ذیلِ «قَطْف» (ص ۶۸۲)، مشروح آمده است.

دسه [?] (۱.)

رشته؛ پود؛ نخ:

و ستم کرده نشند چند دسه‌ی [= فَتِيلاً] خسته. (قرآن قدس ص ۳۸ / نساء / ۷۷)

✓ واژه «دسه» در السّامی فی الاسامی (ص ۱۹۰) و نسخه چسترییتی کتاب‌البلغه و برهان قاطع و لغت‌نامه دهخدا، با تلفظِ «دَسَه» dasa آمده است.

وانگهی در ذیل فرهنگ‌های فارسی (ص ۴۶۲ در «پی‌نوشت‌ها»)، واژه «دسه» در ترجمه «اللُّحْمَةُ» از حاشیه کتاب‌البلغه، در حکم شاهد نقل شده که صحیح نیست. «لُّحْمَةُ» به معنی «پود» است و به جای آن باید کلمه «الجُذاد» باشد.

باید افزود که با توجه به معادل‌های عربی واژه «دسه» و معنای آن در لغت‌نامه دهخدا، معنای «پود» برای واژه «دسه» دقیق نیست.

☐ دهان دادن [dahân dâdan] (مص ل.)

بوسه دادن؛ بوسیدن:
قَبَّلَ دهان داد (مقاصداللغه ص ۳۳۷)

✓ شاهد فعل مرکب «دهان دادن» در کتاب ذیل فرهنگ‌های فارسی، از عکس نسخه خطی مقاصداللغه و همچنین مطلع مقاصداللغه است. «دهن دادن» در تفسیر عتیق نیشابوری در این جمله نیز آمده است: «رسول خدای سر بر آورد، گفت یا عایشه مژدگان ترا... و دهنی بر روی عایشه داد و اشک فرود آورد (تفسیر قرآن کریم، ص ۲۴).

☐ ذک [ʔ] (ل.)

(؟)

الحرزیت؛ ذک (تکملة الاصناف ص ۶۸)

✓ در تکملة الاصناف روی حرفِ «ذ» در کلمه «ذک»، به‌وضوح فتحه گذاشته شده است.

☐ زارخورش [zâr xpreš] (ص.)

کم‌خوراک؛ کم‌اشتها. نیز ← زارخوش:
قَتین؛ زارخورش (السّامی فی الاسامی ص ۱۴۸)

✓ «زارخورش» علاوه بر السّامی فی الاسامی، در کتاب‌البلغه (نسخه عکسی چستریبتی) در ترجمه «قَتین» آمده و زیر آن چنین نوشته شده است: «یعنی اندک‌خور».

«زارخورش» همچنین در دو کتاب المصادر و تاج‌المصادر نیز به کار رفته است: «القَتانه و القَتین...: زارخورش شدن» (کتاب‌المصادر، ج ۱، ص ۴۱۴؛ تاج‌المصادر، ص ۳۴۱).

𐭲 𐭲𐭲𐭲𐭲𐭲 [zârxoš] (ص.)

← زارخورش:

القَتین؛ زن زارخورش (مذهب‌الاسماء ص ۲۶۱)

✓ کلمه «زارخورش» را مصحح محترم مهذب‌الاسماء باتوجه به دو نسخه‌بدل (ص ۴۳۶) در متن آورده ولی در نسخه اساس کلمه «زارخورش» ثبت شده است. کاتبان نسخه‌بدلها، به احتمال زیاد، به سبب نشناختن «زارخورش»، آن را به «زارخورش» تغییر داده‌اند و همین اشتباه در ذیل فرهنگ‌های فارسی نیز تکرار شده است.

𐭲 𐭲𐭲𐭲𐭲𐭲 [zomoxk] (ص.)

زمخت؛ سفت و سخت:

[شاهد از قرآن موزه پارس]

✓ در بخش «پی‌نوشت‌ها» (ص ۴۷۱)، برای واژه «زمخک» دو مثال دیگر از تفسیر شنقشی و السّامی فی الاسامی، نقل شده است. شاهد السّامی فی الاسامی این است: «لَجَزُ و خَصِرُ؛ خشک و زُمخک (السّامی فی الاسامی ۱۳۵)».

باید گفت که در شاهد نقل‌شده از السّامی فی الاسامی، صفت فاعلی مرکب «زمخک‌خور» ثبت شده و نه «زمخک». بنابر توضیح یکی از نسخه‌های السّامی فی الاسامی «زمخک‌خور» یعنی «زحیر‌خور». در لغت‌نامه دهخدا ذیل کلمه «زحیر»، چنین آمده: «در فارسی به معنی اندوه آمده است و بدین معنی با داشتن و خوردن نیز ترکیب می‌گردد». در همین لغت‌نامه دهخدا ذیل فعل «زحیر خوردن» به معنی «غم داشتن، اندوهگین بودن، نگران بودن، دچار سختی و اندوه شدن» نیز دو مثال ذکر شده است.

𐭲 𐭲𐭲𐭲𐭲𐭲 [zirtiše(a)] (ص.)

در معرض خطر؛ تحت فشار و ناراحتی. نیز ← زیرتیشگی:

لیکن کنون ز بس کرمش زیرتیشه ام

خواجه رئیس احمد مسعود تیشه را (حقیقه الحقیقه ص ۵۶)

✓ «زیرتیشه» در مثنویهای حکیم سنائی نیز به کار رفته و در فهرست لغات و ترکیبات آن (ص ۳۲۰)، «خوار و بی قدر» معنا شده است. با توجه به شواهد به نظر می رسد که «زیرتیشه» باید به معنی «مدیون، زیر دین» باشد.

Э ژه [?] (ا.)

ظ. خُرد:

الجرّو؛ سگ بچه و ژه خیار (تکملة الاصناف ص ۵۷)

✓ درباره تلفظ واژه «ژه» باید گفت که در متن تکملة الاصناف، به وضوح روی حرف «ژ» فتحه گذاشته شده و «ژَه خیار» ثبت گردیده است. این واژه علاوه بر متن یادشده در کتاب البلغه (ص ۳۰۱) و السّامی فی الاسامی (ص ۵۰۱) با حرف «ز» یعنی «زه خیار» در ترجمه «الجرّو»، نیز آمده است. در نسخه چستریتی کتاب البلغه نیز با فتحه روی حرف «ز» و همزه روی حرف «ه» (زَه خیار) ثبت شده است. با توجه به ترکیب اضافی ژَه / زَه خیار، احتمالاً «ژَه / زه» باید به معنی «ریزه، پاره، تکه» باشد. در لغت نامه دهخدا یکی از معانی «جرّو»، «ریزه‌ای از هر چیز حتی از حنظل و خربزه و خیار و مانند آن» است.

Э سبان کردن [kardan?] (مص.م.)

وصله زدن؛ پاره دوختن:

رَقَع؛ سبان کرد (مقاصد اللغه ص ۲۲۹)

✓ واژه «سبان» به معنی «پاره، رقع، وصله» علاوه بر نسخه عکسی مقاصد اللغه، در کتاب المصادِرِ روزنی چنین معنا شده است:
«الاسترقاع، بسبان [= به سبان] آمدن جامه» (المصادر، ج ۲، ص ۴۶۵ ح). در حاشیه همین صفحه مصحح چنین نگاشته است: «تاج: بسبان».

Ξ سکوک [?] (ص.)

دارای مزه‌ای که دهان را در هم کشد؛ گس؛ عفص. نیز ← سکوکی:
و آنچه سودا با آن بیامیزد، ترش و سکوک باشد و باشد نیز که سکوک‌گرد بی آنکه سودا با آن
بیامیزد. (اغراض الطبیه ص ۶۱)

✓ صورت دیگر «سکوک» که به آن توجهی نشده واژه «شکوک» با حرف «ش» است. «شکوک»
بارها در ذخیره خوارزمشاهی به کار رفته است. (ص ۱۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۳) و در لغت‌نامه دهخدا نیز
چندین شاهد از ذخیره خوارزمشاهی نقل شده است.
«شکوک» در لغت‌نامه دهخدا نیز بدون تلفظ ثبت شده، با توجه به آنکه «سکوک» در اغراض‌الطبیّه
(ص ۶۱) یک بار با «س» مضموم «سُکوک» نوشته شده، می‌توان تلفظ sokuk را پیشنهاد کرد.

Ξ سنگر [?] (!)

خارپشت؛ سیخول؛ سغر؛ سگرنه. نیز ← زنکرت:
الدُّلُّ؛ سنگر (دستورالخوان ص ۲۷۳)

✓ «سنگر» علاوه بر متن یادشده، در السّامی فی الاسامی (ص ۳۴۵) در ترجمه «الدّلل» با حرف
«گ» مضموم و همچنین در متن عکسی‌الابانه (ص بیست) با «س» مفتوح و «ک» مضموم
(sankor) نیز ثبت شده است.

Ξ شخاینده [šaxâyande(a)] (ص.)

بخشاینده:

اُو خدای آمرزگارست آن را کی اندر وی شرک نبود، شخاینده است [= غَفُوراً] بر آنچه از وی بود اندر
اسلام. (تفسیر شنقشی ص ۱۲۵/ نساء/ ۱۰۰)

✓ با نگاهی به بخش «درست‌نامه» تفسیر شنقشی (صفحه دوم)، درمی‌یابیم که صورت «شخاینده»،
که در ذیل فرهنگ‌های فارسی، به صورت ماده لغوی ثبت شده، غلط چاپی و شکل درست آن
«وشخاینده» است. «وشخاییدن» بارها در تفسیر شنقشی به کار رفته است (نک. واژه‌نامه
آن، ص ۳۰۷).

Ξ غیسه [qeyse(a)] (.)

نوعی گیاه که در آب می‌روید؛ دوخ:

الحَلْفَا؛ غَيْسَه (تکملة الاصناف ص ۶۵)

✓ «غیسه» بجز در چاپ عکسی تکملة الاصناف، در متنهای دیگر از جمله دیوان سوزنی نیز دیده

می‌شود:

ز خشت و خاکِ راهم غیسه روید
سموم مرگ چون غیسه کند خشک

اگر از خاکِ ره یا از نغیسم
اگر بیشک همان باد انیسم

(ص ۴۵۷)

همچنین صورت دیگر واژه «غیسه» که به آن اشاره نگردیده و رجوع داده نشده، کلمه «غیسه» با حرف «ش» است. «غیسه» با مثالهای متعدد در لغتنامه دهخدا آمده است و علاوه بر آن در ترجمه کتاب صیدنه و مقدمه الادب و متون دیگر نیز به چشم می‌خورد: «خلفاء: غیسه... دوخ» (مقدمه الادب، ج ۱، ص ۹۳).

Ξ فاوا [fāvā] (.)، ص.

...

✓ واژه «فاوا» - و ترکیبهای فعلی آن - با بعضی از معانی مجازی، در ذیل فرهنگهای فارسی نقل شده ولی گونه دیگر آن یعنی «فراوا» که کمتر در متون آمده و در لغتنامه دهخدا نیز ثبت نشده، در ذیل فرهنگهای فارسی دیده نمی‌شود.

«فاوا/فراوا» به معنی «این سو و آن سو، اینجا و آنجا، این طرف و آن طرف» به احتمال مرکب از جزء «فا/فرا» + «وا» (پهلوی vāy، اوستائی vāyu: «جو، هوا»؛ قس. andarvā) است. واژه «فراوا» چندین بار در متن کهن تاج المصادر آمده است:

«النَّذل: فراوا بردن و...» (ج ۱، ص ۴۹)؛ «النَّقل: فراوا بردن و...» (ج ۱، ص ۵۰)؛ «السَّيَّع و السَّيَّوع: رفتن آب و فراوا شدن کوراب» (ج ۱، ص ۱۸۲).

Ξ فجا [ʔ] (.)

باقی مانده انگور و خرما بر درخت پس از چیدن:

الْخُصَاصَةُ؛ فجاء انگور (مذهب‌الاسماء ص ۱۱۰)

✓ واژه «فجا» در السّامی فی‌الاسامی (ص ۵۱۹) نیز در ترجمه کلمه «الْخُصَاصَةُ» آمده و در نسخه عکسی سال ۵۹۹ ق، به‌وضوح با ضمه روی حرفِ «ف» و فتحه روی حرفِ «ج»، «فُجَا» foja ثبت شده است.

✚ فرت [?] (.)

تار؛ تنیده:

السّهّام؛ آنچه گرمگاه بینند از آفتاب چون فرت عنکبوت. (مذهب‌الاسماء ص ۱۶۴)

✓ «فرت» همچنین در صفحه ۱۹۰ السّامی فی‌الاسامی و کتاب‌البلغه (ص ۱۱۶) آمده است. در کتاب‌البلغه (نسخه گ، حاشیه ۱) «فرت» با فتحه روی حرفِ «ف» و سکونِ حرفِ «ر» «فَرْتُ» fart و همچنین در نسخه مورخ ۵۹۹ ق السّامی فی‌الاسامی «فَرْتُ» با «فِ» مفتوح و در برهان قاطع نیز به فتح اول و سکونِ ثانی، «فَرْتُ» ثبت گردیده است.

✚ فرشک [?] (.)

← فرسک:

العَوْزَةُ؛ فرشک (السّامی فی‌الاسامی ص ۵۱۹)

✓ تلفظِ «فرشک» در صفحه یادشده السّامی فی‌الاسامی به‌وضوح «فَرِشْک» farešk ثبت شده است.

✚ فنجا [?] (.)

خمیازه، دهن‌دره:

المُطَوَّاءُ؛ فنجا (السّامی فی‌الاسامی ص ۲۶۴)

✓ واژه «فنجّا» در صفحه ۳۸۳ تکملة‌الاصناف (که در «پی‌نوشت‌ها»ی ذیل فرهنگ‌های فارسی نیز در حکم شاهد بدان اشاره شده) با حرفِ «ف» مکسور و در نسخه السّامی فی‌الاسامی (مورخ ۵۹۹ ق) و در المرقاة (ص ۵)، «فِنْجَا» fenjā ثبت شده است. همچنین باید گفت که در بعضی از زبانهای معاصر

ایرانی شرقی در تاجیکستان فعل *fənjɪvək* [از *fənj* (ماده مضارع) + «-ɪv-» (برابر پسوند «-آن» در فعلهای گذرای فارسی) + پسوند مصدری *-ak* (که در بعضی از زبانهای پامیری پسوند مصدری است)] به معنی «خمیازه کشیدن همراه با کش واکش رفتن» به کار می‌رود.

☐ [ʔ] فه (ا.)

بیل چوبین؛ پارو:

المِجْدَف والمِجْداف؛ فه کشتی (السامی فی الاسامی ص ۴۸۹)

✓ واژه «فه» در صفحات یادشده السامی فی الاسامی (۴۸۹ و ۱۷۳ در پی‌نوشت‌ها) و در نسخه چستربیتی کتاب‌البلغه به‌وضوح با تلفظ «فَه» *feh* ثبت شده است.

کپیدن [ʔ] (مص.م.)

چیزی را با کف دست در دهان ریختن و خوردن؛ کفلمه کردن. نیز ← با بیکیدن:

سَفَّ الدَّوَاءِ: کف کرد دارو را، بکپید دارو را، انداخت دارو را در دهن. (مقدمه‌الادب ج ۲ ص ۵۹۹)

✓ «کپیدن» در صفحه ۶۰۰ کتاب یادشده مقدمه‌الادب، دو بار به شکل «کپیدن» و «کپیدنی» نیز

دیده می‌شود.

وانگهی در گویشهای مرکزی و جنوبی تاجیکستان این فعل با تلفظ *kapidan* به معنای یادشده رواج دارد (نک. فرهنگ مصادر زبانها و گویشهای ایرانی تاجیکستان، ج ۱، ص ۲۱۲). همچنین در زبان گفتاری هرات «کپه» *kappa* به معنی «گرد، سفوف» و «کپه کردن» *kappa kardan* به همان معنی «کپیدن» رایج است (نک. فارسی هروی، ص ۱۵۳).

☐ [ʔ] کزغ (ا.)

۱- نوعی سیاه‌گوش؛ وشه:

الْوَشَقْ؛ کزغ (تکملة‌الاصناف ص ۴۸۳)

۲- پوست این جانور که از آن پوستین می‌ساختند:

الْوَشَقْ؛ کزغ (السامی فی الاسامی ص ۱۹۷)

✓ اولاً تلفظِ واژه «کزغ» با توجه به ضبطِ صریحِ السّامی فی الاسامی و الاسمی فی الاسماء، که روی حرفِ «ک» ضمه و نسخه مورخ ۵۹۹ ق السّامی فی الاسامی که روی «ک» ضمه و روی حرفِ «ز» علامتِ سکون گذاشته شده، بی‌شک «کُزغ» kozy است.

ثانیاً معانی یادشده که در ذیل فرهنگ‌های فارسی برای واژه «کزغ» آمده، صحیح نیست. واژه «کزغ» با توجه به معادلِ عربیِ آن یعنی «الْوُشَقُّ» و «الْأَشَقُّ» (معرب «وشک» و «اشه»)، نه به معنای «نوعی سیاه‌گوش و پوست آن»، بلکه به معنی «صمغ گیاه انجدان، صمغ طرثوث، صمغ گیاه بدران و...» است.

در برهان قاطع واژه «وشج» چنین معنا شده: «وشج - به ضم اول و سکون ثانی و جیم، معربِ وشک است که صمغ نبات بدران باشد و بدران گیاهی است مانند ترب».

مرحوم استاد معین در توضیح واژه «وشج» در حاشیه آورده: «وشق، و يقال له اشق و يقال اشج و وشج و هو لزاق الذهب و هو صمغ الکلیخ... اشکال uššaq, wuššaq و صور دیگر (که به ده صورت بالغ می‌شود) معرب از لغتِ فارسی «اشه» uša است...».

در کتاب الصّیدنه فی الطّب (ص ۵۵) چنین آمده: «أَشَقُّ و أَشَجُّ... و هو بالرومیّة امونیاقون و امونیقون. و قال صهاربخت: هو کما مای و قیل أنّه بالفارسیّة کُز... أنّه یسمی لزاق الذهب... و قال ماسرجویه: هو صمغ المحروث... و قال دیسقوریدس: هو صمغ شجرة خضراء... و قال قسطا: هو عصارة الخشخاش و...». در لغت‌نامه دهخدا چنین آمده: «امونیاقن. به یونانی أَشَقُّ است؛ «لِزاقُ الذهب. أَشَقُّ است که صمغ طرثوث باشد؛ «مَحْرُوث. ببخ گیاه انجدان». در لغت‌نامه دهخدا همچنین می‌خوانیم «وُشَہ. اِشَہ. اشق. اَنْغَوْزَہ؛ «وُشَک. صمغ نباتی است مانند ترب... معرب آن اشج است و به عربی اشق خوانند؛ «وُشَقُّ. (معرب، ا) شلم... و این لغتی است در اشق یا اشه».

⊗ کلجه [?] (ا.)

بلدرچین؛ ورتیج. نیز ← کرداک:

السّلوٰی؛ کلجه (تکملة الاصناف ص ۲۱۳)

✓ واژه «کلجه» علاوه بر شاهدهی که از تکملة الاصناف نقل شده، در متنه‌های کهن دیگر نیز آمده: «سُمّانی، سمانه است؛ به خراسان کلجه گویند» (اغراض الطبیّه، ص ۶۰۶)؛ «سَمّانه مرغی معروفست، به شهر مرو کلجه گویند» (ذخیره خوارزمشاهی، ص ۶۵۰).

«کلجه» همچنین در لغت‌نامه دهخدا، با حرفِ «گ» و تلفظِ «گِلْجَه» با شاهی از ابوالمعالی ثبت شده است:

آن شهی نیست که در دشمن تو هست مجال پیش شاهین چه زند بال پریدن گلچه

Э کمیژه‌مویی [?] (حامص.)

جوگندمی شدن موی در اثر میان‌سالی:

بیامیزد آن را پدید آمدن کمیژه‌مویی... (مقامات حریری ص ۱۶۵)

✓ «کمیژه» یا «گمیژه» (با توجه به رسم‌الخط کهن) در پهلوی به شکل gumēzag «آمیزه، آمیختگی» و همچنین فعل gumēxtan «آمیختن، مخلوط کردن» با بن مضارع gumēz- و نیز gumēg «آمیزه» دیده می‌شود (نک. فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ص ۸۱).
در لغت‌نامه دهخدا هم آمده است: «گمیژه. [گِ زُ/زِ] (ا) چیزی که با هم مخلوط و آمیخته باشد، آمیخته به هم».

Э کوزآوره [?] (!)

گونه‌ای ظرف مانند تنگ و کوزه و صراحی. نیز ← کوزآوری، کوزابری، کوزبری:

الفاقوزَه: ... کوز آوره (البلغه ص ۱۶۷ ح)

← کوزابری.

✓ در نسخه چستربیتی کتاب‌البلغه (نک. کتاب‌البلغه چاپی، ص ۱۶۷ ح) در ترجمه «الفاقوزَه» واژه «کوزآوره» به شکل «کُوزَاوَرَه» kuzāvarah و در نسخه مورخ ۵۹۹ ق السامی فی‌الاسامی (نک. چاپ عکسی، ص ۲۵۳) به صورت «کُوزَاوَرَه» (kuzāvarah) حرکت‌گذاری شده و در السامی فی‌الاسامی (چاپ عکسی و نسخه مورخ ۵۹۹ ق) «کوزآوره» چنین معنا شده: «هی شبه دَبَه السمن».

با توجه به ضبط صریح این دو نسخه و نیز وزن «کوزآوره» و... در اشعار یادشده در ذیل فرهنگ‌های فارسی، باید تلفظ صحیح kuzāvarah, kuzābari, kuzāvari را برای این واژه در نظر گرفت.

Ξ گردنا [gerd<e>nâ] (!)

۱- ابزاری معمولاً دایره‌ای شکل که کودک نوپا با آن راه رفتن می‌آموزد؛ روروک:

الحال؛ گردنا که کودک خُرد بدان رفتن (قانون ادب ص ۱۳۶۷)

۲- چوبی مخروطی شکل که ریسمانی در آن می‌پیچند و در زمین می‌چرخانند؛ فرفره:

المِطْنَةُ؛ گردنا، بازی است (مذهب الاسماء ص ۳۴۳)

مشتق از گرد ← گردامون.

✓ معلوم است «گردنا» را از صفت «گرد» gerd + پسوند «-نا» دانسته‌اند. با توجه به توضیحات ذیل واژه «گرد» در «گردنا» باید از فعل «گرد» (بن مضارع گشتن) آمده و تلفظ صحیح آن نیز طبعاً gardenā باشد.

الف) در السّامی فی الاسامی (ص ۲۰۶) در ترجمه «المِطْنَةُ» و «المِقْنَةُ» و «الدَّوَامَةُ»، واژه «گردنا» به‌وضوح با «گ» مفتوح ثبت شده است.

ب) در تکملة الاصناف (ص ۱۲۶) در ترجمه «الدَّرَاجَةُ» و «الحال» و در ترجمه «الدَّوَامَةُ» (ص ۱۲۷) به‌وضوح روی حرف «د» در «گردنا»، حرکت فتحه هست. بنابراین، تلفظ ذیل فرهنگ‌های فارسی که حرف «د» را ساکن، و با احتمال در درون قوس کسره نیز آورده، درست نیست.

پ) نکته دیگری که ارتباط «گردنا» را با «گشتن» و «گردیدن» مشخص می‌کند این است که در السّامی فی الاسامی (نسخه مورخ ۵۹۹ ق؛ در چاپ عکسی، ص ۲۰۶) معنای «گردنا» چنین آمده: «چوبی باشد بگردانند» و در چاپ عکسی السّامی فی الاسامی (ص ۷۳) در ترجمه «الحال» و «الدَّرَاجَةُ» ذیل «گردنا» معنای «گردونک» ذکر شده و در تاج الاسامی (ص ۱۳۱ و ۱۸۷) نیز در ترجمه «الحال» و «الدَّرَاجَةُ»، «گردونک بچگان...؛ گردونک که بچگان را بدان رفتن آموزند» درج شده و در تکملة الاصناف (ص ۷۸) در ترجمه «الحال»: «... گردونک کودکان» و در صفحه ۴۴۴ در ترجمه «المِقْنَةُ» و «المِطْنَةُ»، ذیل «گردنا» چنین آمده: «غلتانک بازی بچگان». همچنین در دستورالخوان (ص ۲۷۶) آمده است: «الدَّوَامَةُ- گردنای و هو ما یلف بسیر أو خیط ثم یرمی علی الارض فیدور». همین جملات عربی در تاج الاسامی (ص ۱۸۹) برای «الدَّوَامَةُ» نیز نقل شده است.

ت) و نیز در برهان قاطع می‌خوانیم: «گردا - به فتح اول بر وزن فردا... بادبر را نیز گویند و آن چوبی باشد مخروطی که طفلان ریسمان بر آن پیچند و از دست رها کنند تا در زمین گردان شود»؛

«گردنا - به فتح اول و ثالث و نون به الف کشیده... به معنی بادبر هم آمده است و آن چوبی باشد مخروطی که طفلان ریسمان بر آن پیچند و از دست گذارند تا در زمین به چرخ درآید و آلتی را نیز گفته‌اند که از چوب سازند و به دست اطفال دهند تا بدان راه رفتن آموزند».

⊞ گشاریدن [?] (مصل.)

گسستن؛ بریدن؛ از بین رفتن:

و گشاریدن تب چنان باشد... به ظاهر تن مندفع شود و به سوی بیرون میل کند و تحلیل پذیرد، تب گشاریده شود. تب آمدن اینست و گشاریدن تب اینست (الاعراض الطبیه ص ۵۲۸)

✓ درباره فعل «گشاریدن» که تلفظ و وجه اشتقاق آن در ذیل فرهنگ‌های فارسی به دست داده نشده باید گفت که تلفظ این فعل «گُشاریدن» gošāridan است. «گُشاریدن» تلفظی دیگر از فعل «گُشاریدن» و «گُساردن» با دگرگونی‌های رایج آوایی، تلفظی است از «گُسالدین» و «گُسلیدن» (از «گسل» (بن مضارع گسستن) + پسوند ماضی‌ساز «-اید» + پسوند مصدری «-ن»). در کتاب الاعراض الطبیه (ص ۵۲۸) که مثال آن را پیشتر دیدیم به وضوح روی حرف «گ» در «گشاریده» و «گشاریدن»، حرکت ضمّه گذاشته شده است.

همچنین فعل «گشاریدن» با تلفظ «گساریدن» جای جای در کتاب ذخیره خوارزمشاهی به کار رفته است: «در این تب هیچ لرز و سرما نباشد و گساریدن او سخت پوشیده باشد» (ص ۲۶۹)؛ «تب‌هایی است که لازم باشد و نگسارد» (ص ۲۳۷ و همچنین نک. ص ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۶۴). در لغت‌نامه دهخدا نیز فعل «گساریدن» ذیل «گساردن» به معنی «قطع شدن تب، افتادن تب» با چند مثال از ذخیره خوارزمشاهی آمده است.

⊞ گوزد [?] (ا.)

.. سرگین گردان؛ سرگین غلطان؛ گوگردان:

الجَلّ؛ بسیار گوزد شدن آب (تاج‌المصادر ص ۲۷۶)

✓ «گوزد» علاوه بر متن یادشده، یک بار در الاعراض الطبیه با «ز» مفتوح به کار رفته است: «خنفسا گوزد است، او را جعل گویند» (ص ۶۰۹).

𐭪 گوش‌خیه [ʔ] (.)

← گوش‌اندروا:

الخریش؛ گوش‌خیه (مذهب‌الاسماء ص ۸۵)

✓ «گوش‌خیه» علاوه بر متن یادشده و تکملة‌الاصناف (پی‌نوشت‌ها، ص ۵۲۹)، در السّامی فی‌الاسامی (ص ۳۵۳) و یکی از نسخه‌های آن (فیلم ۴۷۵) آمده و در هر دو، «خیه» (با «خ» مکسور و «ی» مفتوح xeya) ضبط شده است.

𐭪 لځا [laxâ] (.)

نوعی پای‌افزار؛ موزه؛ لالکا. نیز ← لکا:

الزّیج؛ زه‌لځا (السّامی فی‌الاسامی ص ۱۶۹)

✓ کلمه عربی «الزّیج»، نه به معنی «نوعی پای‌افزار؛ موزه؛ لالکا»، بلکه به معنی «نوعی بند و ریسمان و زهوار» است:

«الزّیج: زه موزه» (تاج‌الاسامی، ص ۲۲۷)؛ «الزّیج: زه» (تکملة‌الاصناف، ص ۱۶۴)؛ «الزّیج: ... زه موزه» (دستورالخوان، ص ۳۲۲)؛ «زّیج: زهوار کفش و موزه و زره» (لغت‌نامه دهخدا).
بنابراین، ثبت صحیح و معنی درست باید «زه‌لځا» zehlaxâ به معنی «نوعی بند چرمی» باشد. در نسخه کهن السّامی فی‌الاسامی (با تاریخ تحریر ۵۹۹ ق) چنین آمده: «الزّیج زه‌لځا نوعی از دوال بود». همچنین واژه «زه‌لځا/زه‌لکا» علاوه بر السّامی فی‌الاسامی در مذهب‌الاسماء نیز آمده است: «الزّیج: سازوی بنا و زه‌لکا» (مذهب‌الاسماء، ص ۱۵۳).

𐭪 لهید [ʔ] (.)

ظ. دیگ؛ خمره:

سر به بالا کرده بود، چیز دید کی بر کوه می‌افروخت، بر شد تا ببیند، کناره لهیدی بود زرین کی سیل، گل را از وی بشسته بود، سر آن پاک کرد، پر از نعل‌های زرین بود. (عجائب‌المخلوقات ص ۳۶۱)

✓ مؤلف محترم ظاهراً با توجه به فحوای این عبارت در کتاب عجایب‌المخلوقات، واژه «لهید» را «دیگ و خمره» معنی کرده است.

باید گفت که صورت اصلی و صحیح ترکیب «کناره لهیدی» در متن عجایب المخلوقات (که واژه «لهید» را از آن در حکم ماده لغوی در ذیل فرهنگ‌های فارسی شاهد آورده‌اند)، ترکیب اضافی «کناره هندی» است. علت آنکه «کناره هندی» را «کناره لهیدی» خوانده‌اند آن است که در رسم الخط گذشته (در پاره‌ای از متون)، علامت همزه (ء) در آخر کلمات مختوم به‌های بیان حرکت، در حالت مضاف، کشیده و بزرگ نوشته می‌شد، تا حدی که شبیه حرف «ل» می‌گردید. وجود این شکل همزه و نزدیک شدنش به کلمه هندی و بی‌دقتی در نقطه‌گذاری «کناره» و «هندی»، باعث گردیده تا «کناره هندی»، تبدیل به «کناره لهیدی» شود.

برای تأیید این گونه نوشتن همزه، از باب نمونه، می‌توان به ترکیب «خریژه هندو» در ذخیره خوارزمشاهی (ص ۱۲۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۷۴، ۲۹۴، ۳۹۲، ۶۸۰ و...) و «خرماء هندو» (ص ۶۸۰) مراجعه کرد.

از لغت‌نامه دهخدا خوب می‌دانیم که «کناره» یعنی «حربه‌ای کوتاه‌تر از شمشیر غیرمنحنی و پهن که بیشتر اهالی هند داشته‌اند».

نکته‌ای که در عبارت عجایب المخلوقات ایجاد ابهام می‌کند، آن است که چرا این «کناره هندی»، «پُر از نعل‌های زرین بود»؟ برای رفع این ابهام، معنی «نعل» را، در جمله یادشده از لغت‌نامه دهخدا می‌آوریم: «نعل: آهن پاره نیام شمشیر، قطعه آهن یا نقره‌ای که پایین نیام شمشیر است». با این توضیحات معلوم می‌شود که «کناره‌ای هندی بود که روی نیام و دسته آن پاره‌های زیاد طلا (برای تزئین) نصب شده بود».

۳ مشت [?] (ص.)

ظ. زمین بی گیاه و هموار:

ارضُ مُلْسَاءُ؛ زمین مشت (مذهب الاسماء ص ۳۱۱)

✓ در دو متن کهن زیر در ترجمه «ملساء»، «زمین تاب‌ناک» آمده است:

«الملساء: ... زمین و سنگ تاب‌ناک» (تاج‌الاسامی، ص ۵۰۵)؛

«الملساء: ... زمین و سنگ تاب‌ناک» (دستورالخوان، ص ۶۰۷).

۳ نارد [?] (ا.)

حشره‌ای که به بدن می‌چسبد و خون می‌مکد؛ کنه:

قُرَاد؛ کنه، نارد (مقدمه‌الادب ج ۱ ص ۴۶۲)

✓ واژه «نارد» بجز در متن یادشده، دو بار در کتاب‌البلغه (ص ۲۴۹)؛ کتاب‌المصادر (ج ۱، ص ۳۲۱ و ج ۲، ص ۱۶۵) نیز دیده می‌شود. در نسخه چستربیتی کتاب‌البلغه سه مورد (۲) مورد در متن و یک مورد در حاشیه) به‌روشنی روی حرف «ر» علامت سکون گذاشته شده که با توجه به آن می‌توان تلفظ صحیح «نارْد» nard را برای این واژه پیش نهاد.

نخل [naxl] (.)

زمین خشک شکافته؛ گل خشک ترک‌خورده:

القَلاع؛ نخل (البلغه ص ۲۸۲)

✓ تلفظی که در ذیل فرهنگ‌های فارسی برای واژه «نخل» آمده، از کتاب‌البلغه چاپی است. تلفظی که در نسخه منقح چستربیتی کتاب‌البلغه آمده «نَخل» naxal است. صورت دیگر این واژه (با ابدال «خ/ه»)، که در نسخه مورخ ۵۹۹ ق السّامی فی الاسامی در ترجمه «القَلاع» آمده «نَهل» است.

همچنین، باید افزود که در بعضی نقاط خراسان واژه «نَهل» nahel به معنی «طبقه‌ای از خاک رس که پس از روان شدن سیل یا طغیان رود، در کف مسیل و یا کناره‌هایش بر جای می‌ماند»، هنوز رایج است (نک. فرهنگ گویشی خراسان بزرگ، ص ۲۹۵).

ورواره [varvâre(a)] (.)

بالاخانه؛ حجره. نیز ← ورکد:

الْغُرْفَةُ؛ ورواره (مذهب‌الاسماء ص ۲۴۳)

✓ «ورواره» بجز در متن یادشده (مذهب‌الاسماء)، در متون دیگر نیز آمده است: «ایشان را وروارها باشد اندر بهشت» (تفسیری بر عشری از قرآن مجید، ص ۱۲۵)؛ «بر سر هر عمودی ورواره‌ای است از زبرجد» (همان، ص ۹۳)؛ «الْغُرْفَةُ وَ الْعِلْيَةُ: وَرَوَّارَه» (السّامی فی الاسامی، ص ۵۲۹)؛ «الْغُرْفَةُ: وَرَوَّارَه وَ الْعِلْيَةُ: وَرَوَّارَه» (المرقاة، ص ۱۵۷) و همچنین: فهرست الابانه (ص ۴۲)؛ الدّر فی الترجمان (سورة الزّمر)؛ فرهنگ‌نامه قرآنی (ج ۵، ص ۴۳-۲۴ موارد متعدد).

✧ هراسه [harâse(a)] (ا.)

مترسک:

مِحْذَار؛ هراسه، هراسه بوستان، خوسه (مقدمهٔ الادب ج ۱ ص ۸۰)

✓ واژه «هراسه» بجز در متن یادشده، ۲ بار در دستورالخوان (ص ۴۷۳ و ۵۶۱) در ترجمه «الفرّاعة» و «المحذار» نیز آمده است.

✧ هو [hav] (ا.)

مایعی سفیدرنگ، نه غلیظ و نه رقیق که از جراحت یا عفونت بیرون می‌آید...
و هر چه رقیق باشد از ریم آن را صدید گویند و آنچه معتدل و هوار و سپید بود، آن را قیح گویند و مدّه نیز گویند و به زبان فارسی هو گویند. (الاعراض الطبیة ص ۵۶۰)

✓ در بخشی از عبارات یادشده الاعراض الطبیة آمده است: «... و آنچه معتدل و هوار و سپید بود...». واژه «هوار» عیناً به همین صورت در چاپ عکسی الاعراض الطبیة نوشته شده و در ذیل فرهنگ‌های فارسی نیز نقل شده است.

باید گفت که واژه «هوار» خطای کاتب و صورت صحیح آن کلمه «هموار» است. همین عبارات را که با اختلاف اندک در ذخیره خوارزمشاهی آمده، ذکر می‌کنیم: «و آنچه رقیق تر باشد از ریم، آن را به تازی صدید گویند و آنچه معتدل و هموار و سپید باشد آن را قیح گویند» (ذخیره خوارزمشاهی، ص ۳۶۶). همچنین در اعراض الطبیة می‌خوانیم: «اگر آماس سر کند... و ریم سپید و هموار بود... اومید سلامت بود» (ص ۳۶۶).

در شماره دوم سال بیست و یکم (تابستان ۱۳۸۴) نشر دانش نمونه‌هایی از اشتباهات، نارسائیه‌ها، کمبودها و توضیحات نادرست ذیل فرهنگ‌های فارسی، تألیف علی رواقی، از نظر خوانندگان گرامی گذشت. با توجه به آن نمونه‌ها و نمونه‌های دیگری که در این بخش ارائه می‌شود و موارد متعدّد دیگر که بعداً عرضه خواهد شد، می‌توان انواع ضعف‌های ذیل^۳ را چنین خلاصه کرد:

- بر اثر قرائت نادرست یا اعتماد به نسخه‌های مغلوّط چاپی و خطّی، مدخل‌های متعدّد بی‌اصالتی در ذیل درج شده است.

- معناهای پیشنهادی برای شماری از ماده‌های لغوی درست و مستند نیست.

- جسته‌گریخته ریشه و صورتِ پهلوی یا معاصرِ برخی از لغاتِ ساده و مأنوس آمده است که ضروری به نظر نمی‌رسد. در عوض، ریشه لغاتِ نادر عموماً به دست داده نشده است.
- در ریشه‌شناسی برخی از لغات بی‌دقتی به چشم می‌خورد.
- در استخراج و انتخابِ لغات از متون کهن ضابطه و معیاری ملاحظه نمی‌شود. از نوادرِ لغاتِ موجود در متون مأخذِ ذیل بسیاری در آن وارد نشده است.
- در کتابنامه ذیل منابعی درج شده که شواهدی از آنها در خودِ ذیل نیامده است.
- شماری از لغاتِ کهنِ مندرج در ذیل در گویشها یا در زبانهای فارسیِ تاجیکی و افغانی (دری) کاربرد دارد که جا داشت مورد توجه قرار گیرد.
- وانگهی، ماده‌های لغوی نه چندان مهم و بعضاً فقط متضمنِ تفاوت‌های ساده آوایی مدخل اختیار شده‌اند. در عوض، شمارِ نظریه‌گیری از لغات که حتماً می‌بایست واردِ ذیل شوند از قلم افتاده‌اند.
- نمونه‌های این دو دسته در فهرست‌های زیر آمده است.

الف) لغات ساده مندرج در ذیل

آبستین (= آستین)، آرامشگاه، آرمنده، افزایندن، بُرده‌دل، پالایش، پیشیوایی (= پیشوایی)، تاریز (= تیریز)، تاوان‌زده، تشنه‌زدگی، جاذگاه، چپسیدن، خانه‌روبنده، خراشش، دارودان، رسوایی، زایانیدن، زین‌پوش، سرانداز، سرغزل، علت‌ناک، قپیدن، غرقیدن، قصص‌گر، مالیده، مرزه، نادانه، ناکار کردن، نشاطی، نشان‌پذیر، نوعانوع، نویساندن، هم‌انس، هم‌بار، هلاکی.

ب) نوادر لغات یا لغات در معاصرِ مهجورِ غایب در ذیل و لغت‌نامه دهخدا یا بدون

شاهد

آب‌بها، آب‌پاشان، آب جام، آبخیزگاه، آبک، آبگیرزن، آبگینگی، آبناکی، آتشیبار (= سلاح جنگ)، آتشخو، آتش‌کار، آتش‌کاری، آدر، آرک، آره (= ارّه)، آشامه، آشکاره‌گر، آشوبانیدن، آفریدگانی، آگنده کردن، آکنده‌تن، آماسانیدن، آموزانیدن، اُلف کردن، انبازی دادن، انجین کردن، اندویدن، اندیشان، اوادگی، باشاننده، بخشش‌گاه، برازا (= برازنده)، برانیدن (فرو~) (متعدی فروبردن)، برالندی (= نمو، بالندگی)، برمایگی، برنایه (= برنا)، بزوشم، بکی، بودشی (= بودنی، موجود)، بیهشانه (= سخنان هرزه و بی‌معنی)، پاخیزشدن (= از بین رفتن)، پاخیزشونده، پایش (= پایدار، زنده)، پخشیدن (= تقسیم و توزیع کردن)، پرچاپ، پرخاب (~ گاه)، پرچین کردن، پرداختگی، پرویزنک، پرهیزانیدن، پشمارمرده، پلنگ (= پلند، چوبِ دوطرفِ آستانه در)، پندمند، پوشن (= پوشش)، پیوندگی، تازانیدن، تاوانیدن (= درخشاندن)، تذرگ،

تَرَبُّزَه (= بن خربزه)، ترکانیدن، تشی (= تشنگی)، تن آبادانی، تنگ سار، توزی کردن، تونی کردن، تیرگاه (= تیرماه، پاییز)، تیمارگن شدن، جامه کن (= سرینه حمام)، جراییدن، جوغن (= جواز عصاره)، چاره‌ور، چکه (= چکاد)، چل مرده (= چوب قطور در جواز آبی عصاره)، چمشک، چوی (= چوب)، چیندر، حاجتومندی، حال مند، حدگاه، حسدگین، حق مند، حقوق مندی، حقومند، حقومندی، حوایجی، خانه‌گر، خُردنَفَس، خشمین، خفتار، خندنده، خودرُست (= خودرو)، خوده، خورنه (= خورنق، کوشک)، خوسک، خویشن گرفته، خویشن نگر، خيله... سس (= ... س خُل)؛ دانشی (= دانستی، فهمیدی)، درمگانه، دست‌آره (= دستاره)، دست‌آسیا، دستارک باختن، دست‌پاک، دست‌پرماس، دلک کردن، دلیل بردن، دمانیدن (= نفخ، نفث)، دوختن (= توختن، ادا کردن، و پرداختن وام)، دورفرو، دوزبانی، دوستی بستن، دوشگن، ده‌مرده (چوبِ قطور)، دیوتفه، راهداری، رحمگنی، رختگاه، رخس شدن، رسمی کردن، روان‌بند کردن، رواننده، رودین (= ساخته‌شده از فلز روی)، روزینه، روقال، ره‌چه، ره‌زده، زانوک، زبان‌گیر، زغار‌کند، زناشوهرگی، زنویه، زودسختن، زورور، زیانیدن، زیرندگی، زیریدن، زیر / زئیر، ژاژ خوردن، ژرفش، سایه‌زد، سیود (= سیوی)، ستاره‌یاب (= اسطرلاب)، ستیغیدن، سخیدن، سرپیچ، سخ، سخ‌گل، سگرفیدن، سوزن (= نیش)، سهم دادن (= ترسانیدن)، سیناور کردن، شادوار، شیچ، شپشن، شسته کردن (= شستن)، شفافینه، شکالیدن، شکستگی کردن (= قح کردن)، شکهان، شگردن، شگفت‌داری، شمارگر، شویانیدن، شهلیده، شهیدن (= شیهه کشیدن)، شیر گرم (= شیر گرم، ولرم)، شیرین (= ساخته‌شده از شیر)، شیناو، طعام (= طعم، مزه)، عجه، غول (کلاهدود)، فراخ‌رگ (= تنبل)، فرامشتگی، فرتوتانه، فروخ (= فروغ)، فروختگار، فروودانیدن، فریزه، فنجیدج، فنگ (= نبات بنج)، قادری (= قدرت)، قلب کردن، کترمه بستن، کتمتو کردن، کدو کجکول، کرخش، کشتارورز، کشت‌ورزی، کشدانگ، کشکاش، کماریدن / گماریدن (= فرو بلعیدن)، کندآب (= آبکند)، کواره‌بانی / گواره‌بانی، کیبانیدن، کیبیده، کیله، گرانیده، گریخانی، گریخت‌پای، گریدن، گزگلی، گلست، گنبیدن، گواره‌دانی، گوش‌خار، گیرانیدن (= گیر کردن، پوشانیدن)، لالچ، لعب باختن، لکان، لهوگری، لیمونه (= لیمو)، مادن (= ماندن)، مارلان، مالانیدن، مرانیدن، مزدومند، موی‌آور، مویجامه، مویه‌گر، ناخن‌خوارج، نوش کردن (= نیوش کردن، نیوشیدن)، نوگردن، نهمارگیر، وارنگ (= آرنج)، واگشتن جا، ورک (= کرباسه بزرگ)، وشیدن (= پوشیدن، کشیدن)، وکک (= کلیه)، همزن (= هوو)، هم‌گروهی، هندپانه (= هندوانه)، هواسانیدن، یاوان.

اینک به مدخلهای مسئله‌دار ذیل می‌پردازیم.^۴

٤ آرستن [ârestan] (مص م.)

یارستن؛ توانستن؛ قادر بودن؛ جرأت کردن:

دم زدن نمی‌آرم که مبدا حضرت میر در اعراض شوند. (بدایع الوقایع ج ۲ ص ۱۵۰)

✓ به صرف صورت نوشتاری «نمی‌آرم» در بدایع الوقایع و اینکه «نمی‌آرم» صیغه اول شخص مفرد مضارع است، نمی‌توان مصدر آرستن را به جای یارستن ماده لغوی اصیل دانست.

⊖ آیژ [âyež] (.)

پاره آتش؛ شراره؛ اخگر...

الشَّرَرُ؛ آیژ (تفسیر مفردات قرآن ص ۱۵۹/ مرسلات/ ۳۲)

⊖ آیژک [âyežak] (.)

← آیژ:

همی اندازد آیژک‌های... گوشک گوشک. (ترجمه و قصه‌های قرآن ص ۱۲۸۵ ح/ مرسلات/ ۳۲)

✓ آیژ و آیژک در متنهای دیگر نیز شاهد دارد:

الشَّرَارُ و الشَّرَرُ؛ آیژ (فهرست الفبائی لغات و ترکیبات السامی فی الأسامی، ص ۳۹ ح)؛ الشَّرَارُ و الشَّرَرُ؛ آیژک (السامی فی الأسامی، ص ۴۴۸).

⊖ ازغ [o(a)zq] (.)

۱- جوانه درخت؛ ازگ:

الْجُلْمَةُ؛ ازغ (تکملة الاصناف ص ۶۲)

۲- زگیل؛ آژخ؛ ازخ:

الثُّؤْلُولُ؛ ازغ (البلغه ص ۱۵۰)

● قس. پهلوی azg «شاخه»...

✓ معنای پیشنهادی «جوانه درخت» برای واژه «ازغ» که در ترجمه کلمه عربی «الْجُلْمَةُ» آمده

درست نیست:

الف) این واژه در برهان قاطع و، به نقل از آن، در لغت‌نامه دهخدا، به صورتهای و تلفظهای آژغ، آژوغ، آژغ، آژوغ، آژغ، آژغ و به معنای «آنچه از شاخهای درخت خرما و تاک انگور و درختان دیگر ببرند و آن را به عربی جمله خوانند» آمده است.

ب) کلمه عربی الجُلْمَة به معنای «شاخه‌های بریده‌شده درخت» در لغت‌نامه دهخدا نیامده ولی مصدر ثلاثی مجرد جَلَمَ به معنای «بریدن، قطع کردن» در آن آمده است. جُلْمَة در بعضی فرهنگ‌های کهن عربی به فارسی نیز به همین معنا آمده است:

الجُلْمَة: آنچه از خشاوه بیرون آید (تاج‌الاسامی، ص ۱۱۲)؛

الجُلْمَة: آنچه ببرند از رز (مهذب‌الاسماء، ص ۷۵).

ج) ظاهراً معنای پیشنهادی در ذیل از استنباطِ نادرستِ معنای «آنچه از خشاوه بیرون آید» ناشی شده که تصوّر شده است مراد «جوانه شاخه است که از آن بیرون می‌آید»، در حالی که مراد شاخه‌های زیادی است و هر آنچه (شاخه‌های زیادی) با بریدن و هرس کردن درخت بیرون آید، چنانکه در برهان قاطع آمده است:

خشاوه - به کسر اول... بریدن شاخه‌های زیادی درخت باشد.

وانگهی، معلوم نیست که معنی «زگیل» به چه دلیل ذیل همین ماده افزوده شده، در حالی که معادل آن ازغ / آزغ (azag/āzag)، تلفظی از ازخ / آزخ (azax/āzax) است که، از نظر ریشه‌شناسی، به azg به معنی «شاخه» در زبان پهلوی ربطی ندارد.

✪ استوای [؟] (!)

● بسیاری از کاتبان به شیوه خط عربی پس از هم‌خوان «u=او» یک الف می‌نگاشتند...
[«پی‌نوشت‌ها»، ص ۳۸۳]

√ u = او همخوان (= صامت) نیست و واکه (= مصوّت) است.

✪ افتاده [oftâde(a)] (ص.)

ظ. کم؛ قلیل:

النّادر: دندانه و چیز نادر و افتاده (تکملة الاصناف ص ۴۵۷)

✓ نادر به معنای امروزی آن گرفته شده و ماده لغت افتاده به تبع این اشتباه «کم؛ قلیل» معنی شده که با توجه به معنای مُراد مصدر نذر و ندور درست نیست.

النَّذْرُ: بیرون جستن و بیفتادن (کتاب المصاادر، ج ۱، ص ۲۸؛ تاج المصاادر، ج ۱، ص ۲۵)؛
نَذَرُ: افتادن چیزی از درون چیزی و آشکار شدن آن (لغت نامه دهخدا)؛ نَدُور: افتادن چیزی از میان چیزی... سقوط» (همان).

۳ الفتح [؟] (ا)

ظ. نوعی خوردنی:

اللَّقَائِقُ و اللَّقَائِقُ؛ آکنج و الفتح (تکملة الاصناف ص ۳۷۶)

✓ از دیگر اشتباهات حیرت آور مؤلف ذیل همین مورد است. صورت صحیح و کامل لغت و معنی یادشده در تکملة الاصناف چنین است: اللَّقَائِقُ و اللَّقَائِقُ: آکنج و الفتح اُولی. یعنی اللَّقَائِقُ به فتح لام اولى است. در ذیل، الفتح، به معنی «فتحه»، واژه فارسی پنداشته شده و به مثابه ماده لغت فارسی ناشناخته، به صورت الفتح اختیار گردیده و برای آن معنی «نوعی خوردنی» احتمال داده شده است. در شاهد بالا از تکملة الاصناف، اللَّقَائِقُ «آکنج» معنی شده که، با توجه به رسم الخط کهن، باید همان «آکنج» باشد.

همچنانکه در لغت نامه دهخدا، ذیل مدخل لَکانه آمده، لَقَائِقُ معرب لَکانه است و لکانه آن است که «در روده گوسفند، مواد و مصالحی مانند گوشت، جگر، دنبه، شکمبه، برنج و... پر می کنند و سپس دو طرفش را می بندند و در آب می پزند و پس از پخته و سرد شدن، قطعه قطعه کرده و می خورند». این نوع خوراک، که ظاهراً بسیار متداول بوده، در نوشته ها و فرهنگ های کهن، بسته به محل، نام های متفاوتی داشته از جمله آکنج. بعضی دیگر از مترادف های آکنج و لکانه چنین است: جگر آکنج، جهودانه، چرب روده، چرغند، زونج، زویج، سختو، عصب. این نوع خوراک هم اکنون در تاجیکستان و دیگر کشورهای آسیای مرکزی متداول است و در تاجیکستان hasib نام دارد که تلفظی از کلمه یادشده عصب است.

۳ اندخسانیدن [andaxšānidan] (مص م)

اندخساندن:

و بیندخشانیدمشان... سوی بالا. (ترجمه تفسیر طبری ص ۱۰۷۵ ح...)

✓ شاهد دیگر برای این لغت:

گفت: توکل آن است که خویشتن به خدا اندخشانی یعنی نیازمند گردانی (شرح التّعرّف لمذهب التّصوّف، ربع سوم، ص ۱۳۰۰).

Ξ باسخاله [bâsxâle(a)] (ا.)

ظ. چادر و جامه‌ای که به دور خود پیچند:

المؤلف: باسخاله (پیچ) (تاج‌الاسامی ص ۵۳۸)

✓ الف) معنی پیشنهادی ذیل درست نیست. معنی درست باید چنین باشد: «نواله‌ها و قطعه‌های پنبه که با چوبی نازک به شکل فتیله، جهت ریسیدن، درآمده باشد». باسخاله پیچ نیز «چوبی است که با آن پنبه‌ها را به شکل فتیله درآورند». به توضیحات زیر توجه کنید:

واژه باسخاله نه تنها در متن یادشده تاج‌الاسامی، بلکه در کتاب تکملة الاصناف نیز معادل سَبِيخَة آمده است: «السَّبِيخَة: باسخاله» (تکملة الاصناف، ص ۲۰۴). همچنین در تاج‌الاسامی (با ابدال خ به غ) «باسغاله» در ترجمه سَبِيخَة دیده می‌شود: «السَّبِيخَة: باسغاله باغنده» (تاج‌الاسامی، ص ۲۶۲).

اما معنای سَبِيخَة و سَبِيخ: «سَبِيخَة: یک نواله از پنبه» (لغت‌نامه دهخدا); «السَّبِيخ: ... آنچه بیفتد از پنبه در وقت زدن» (تاج‌الاسامی، ص ۲۴۲); «السَّبِيخ: ما تئائر او انتفش من الریش او القطن و نحوهما» [«آنچه پراکنده و پاشیده شود از پر یا پنبه و مانند آنها»] (المنجد فی اللّغة، ص ۳۱۸).

ب) تلفظ پیشنهادی در ذیل برای باسخاله یعنی bâsxâle(a) مستند نیست. در فرهنگ کهن تکملة الاصناف، چنانکه یاد شد، روی حرف س، به روشنی، علامت فتحه گذاشته شده است. بنابراین، تلفظ درست آن باید bâsxâl باشد.

ج) به نظر می‌رسد که باسخاله/ باسغاله یا پاسخاله/ پاسغاله کلمه‌ای مرکب باشد. جزء خاله/ غاله، با توجه به ابدال خ/غ/گ، به احتمال صورتی از واژه گاله به معنای «پنبه برزده و حلّاجی کرده که به جهت رشتن مهیا کنند، لوله‌های پنبه برای ریشتن» است (نک. برهان قاطع و لغت‌نامه دهخدا، ذیل کاله/ گاله). در لغت‌نامه دهخدا، برای واژه گاله به معنای یادشده، شاهی نیامده است. گاله در برخی از متون کهن مشاهده می‌شود، از جمله: «السَّلِيلَةُ: گاله، فتیله بزرگ که بریسند» (السّامی فی السّامی، فیلم شماره ۷۰۴).

دانشگاه تهران؛ «السَّيْلَةُ: گاله» (السَّامِي فِي الْأَسَامِي، ص ۱۸۹؛ تكملة الاصناف، ص ۲۰۸؛ تاج الاسامي، ص ۲۶۶).

همچنین واژه کاله‌دان/گاله‌دان به معنای «سله و سبدی که زنان پنبه رشته و ریسمان رشته شده را در آن گذارند، کدوی خشک میان تهی که در وی زنان پنبه نهند» است (نک. لغت‌نامه دهخدا و برهان قاطع، ذیل کاله‌دان و گاله‌دان).

گاله‌دان/کاله‌دان، در بعضی از فرهنگهای کهن نیز، در ترجمه کلمه عربی عِرْنَاسَة آمده است: «العِرْنَاسَة: کاله‌دان» (تاج الاسامي، ص ۳۸۷؛ مهذب الاسماء، ص ۲۳۴؛ تكملة الاصناف، ص ۳۱۵؛ قانون ادب، ج ۲، ص ۷۹۹).

Ξ برینا [borinâ] (.)

ناگواردگی غذا در شکم؛ سوءهاضمه...

الزَّخِير؛ برینا و نستک (مهذب الاسماء ص ۱۴۸)

✓ معنای دقیق برینا «شکم‌روی همراه با پیچش شکم» است. واژه بُرینا، با همین تلفظ، هم‌اکنون نیز در گویش بیرجند به معنای «اسهال، شکم‌روش» رایج است (نک. فرهنگ گویشی خراسان بزرگ، ص ۴۷).

Ξ بزغه [bazqe(a)] (.)

شاخه یا چوبی که در کنار بوته مو در زمین فرو کنند تا مو دور آن پیچد و رشد کند:

المِشْحَطَةُ؛ بزغه (تكملة الاصناف ص ۴۴۱)

✓ الف) معنای پیشنهادی در ذیل دقیق نیست. در السَّامِي فِي الْأَسَامِي نیز آمده است: «المِشْحَطَةُ: بزغه» (ص ۵۱۹).

ب) در نسخه مورخ ۵۹۹ ق السَّامِي فِي الْأَسَامِي (فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران)، سه کلمه دِعْمَةُ، مِرْزَحَةُ، و مِشْحَطَةُ چنین معنی و شرح شده‌اند: «الدَّعْمَةُ: پارδο یعنی آن رز که به چوبها بردارند، از گرانی، تا بر خاک نخسبد»؛ «المِرْزَحَةُ و المِشْحَطَةُ: بزغه یعنی از پارδο کوتاه‌تر، چنانکه مردم پشت فرو دارد وقت چیدن».

در فرهنگهائی مانند السّامی فی الأسامی، که موضوعی و دستگاهی ترتیب یافته‌اند، واژه‌های مذکور در بخش رز و تاک آمده و، در این بخش، به انواع درخت انگور، خوشه انگور، شاخه تاک و... اشاره شده نه «شاخه یا چوبی که در... زمین فرو کنند...».

Ξ پتول [patul] (!)

اضطراب؛ بی‌قراری؛ تاسه و اندوه:

هر که صفرایی بود او را [افتیمون رومی] نسازد، او را از کار ببرد و تاسه آردش و پتول. (الابنیه ص ۱۸)

✓ واژه پتول، به معنای اصلی خود، «هوای گرم و دم‌کرده»، همچنین صورت پتولی هنوز در زبان سیستانی زابلی رایج است: «پتول/patōl (ص.) هوای گرم و مرطوب و دم‌کرده، شرحی» (واژه‌نامه سکزی، ص ۸۵)؛ «پتول / patōl-i (ص.) شرحی» (همان).

Ξ پچلو [?] (ص.)

پلید؛ پلشت؛ پچل. نیز ← پچلی:

ازین دنیای پچلوی شما باری برستم. (طبقات‌الصوفیه ص ۱۰۷)

✓ واژه پچلو با تلفظهای pačul, pačol, pečal, pačal در زبان سیستانی زابلی و گویشهای سیرجانی، کرمانی، یزدی و نائینی هم‌اکنون رایج است: «پچل/pačal (ص.): کثیف، پلشت، آلوده» (واژه‌نامه سکزی، ص ۸۶)؛ «پچل/pečal: کثیف، چرکین» (نامه سیرجان، ص ۵۴)؛ «پچل/pečal: کثیف، آلوده، چرکین» (فرهنگ گویش کرمانی، ص ۵۲)؛ «پچل/pačol, pačal: کثیف، ناپاک، آلوده» (فرهنگ بهدینان، ص ۲۷)؛ «پچول/pačul: کثیف...» (فرهنگ نائینی، ص ۴۸).

Ξ پرن [paran] (!)

سدّی که با بوته و شاخ و برگ جلوی رود و جوی، برای آبیاری کشت می‌بندند:

پرن‌ها را که نگاه داشتندی خمسین الف درهم. (تاریخ سیستان ص ۳۳)

✓ واژه پرن در زبان سیستانی زابلی هنوز زنده و رایج است. این واژه در واژه‌نامه سکزی (ص ۹۰) چنین معنا شده است: «پرن/pran (!)... کرت یا کرد است که همان قطعه زمین محصورشده به

حاشیه‌های برآمده خاکی، به ارتفاع بیست سانتی‌متر باشد و این زمینها اغلب چهارگوش است... به مانع خاکی کوچکی هم که جلو مسیر آب، برای انحراف آن ایجاد شود... می‌گویند».

✪ پنک [ʔ] (ا.)

موی پیشانی؛ ناصیه:

اشنخته (= شناخته) شند گنه کاران به نشان ایشان، گرفته شند به پنک‌ها [= النواصی] و قدم‌ها.
(قرآن قدس ص ۳۶۰...)

√ واژه پنک / penak، به معنای «پیشانی»، هنوز در زبان سیستانی زابلی رایج است: «پَنک/ penak (ا.)، پیشانی که به آن «پینک» [pēnak] هم می‌گویند» (واژه‌نامه سکزی، ص ۹۸ و ۱۰۸).

✪ پی‌روزی [ʔ] (ا.)

ظ. پیشه و شغل:

الحَرْفَةُ؛ پیشه و پی‌روزی (تکملة الاصناف ص ۸۶)

√ صورت و معنای درست پی‌روزی بی‌روزی به معنای «بی‌بهره، بی‌رزق و روزی، بی‌بخت و طالع» است. پیشوند نفی بی در متن تکملة الاصناف «پی» کتابت شده که خطای کاتب یا لکه‌های نسخه است.

مؤلف یا کاتب تکملة الاصناف چنین توضیح داده است: والحَرْفَةُ بِالضَّمِّ لُغَةٌ فِي الْآخِرِ «حَرْفَهُ بِهِ ضَمٌّ حَاءٌ لَغْتِيْ اسْتِ بَرَاءِ وَازِهِ اخِير (یعنی بی‌روزی)». در تاج الاسامی (ص ۱۴۱) نیز چنین آمده است: «الحَرْفَةُ - الْاِسْمُ مِنَ الْمُحَارَفِ». باز در همین کتاب (ص ۵۳۷) آمده است: «المُحَارَف - بی‌بهره».

در لغت‌نامه دهخدا حَرْفَةُ، با ذکر چند شاهد از متون نظم و نثر فارسی، چنین معنی شده است: «بی‌بختی، حرمان، بی‌بهره شدن، بی‌روزی بودن». در فرهنگ نفیسی همین کلمه، با دو تلفظ، حَرْفَةُ و حُرْفَةُ، به معنای «بی‌بختی و بی‌طالعی» ذکر شده است.

✪ تخته [taxte(a)] (ص.)

صاف؛ نرم و لطیف:

ثَوْبُ صَفِيقُ؛ جامه تخته (تکملة الاصناف ص ۲۵۵)

پهلوی taxtag «تخته» (CPD. 83)؛ ارمنی taxtak (وام‌واژه، ۱۷۹).

✓ معنی و ریشه‌شناسی پیشنهادی در ذیل نادرست و از دیگر اشتباهات غریب ذیل است.
لف) نخست به معنای صَفِیق در فرهنگهای معاصر و کهن نگاهی می‌اندازیم: «صَفِیق: جامه سخت‌باف، جامه سفت‌بافته و تنک‌بافته باشد» (لغت‌نامه دهخدا)؛ «ثَوْبُ صَفِیق: کثیف نسجه» (المنجد فی اللغة، ص ۴۲۸)؛ «الصَّفِیق: هنگفت» (السَّامی فی الأسماء، ص ۱۵۵)؛ «الصَّفِیق: هنگفت یعنی سخت‌بافته» (السَّامی فی الأسماء، فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران)؛ «الصَّفِیق: [جامه] سخت» (المرقاه، ص ۸۳)؛ «الصَّفِیق: جامه نیک‌بافته» (مهذب الاسماء، ص ۱۸۹).

ب) واژه تخته، با ابدال â/a، تلفظ دیگری از کلمه تاخته است. به معنای تاخته در لغت‌نامه دهخدا، به نقل از فرهنگهای لغت فرس، برهان قاطع، فرهنگ جهانگیری، اوبهی، صحاح الفرس، آندراج، انجمن آراء، توجه کنیم:

«تاخته: تافته، تافته است که از تابیدن ریسمان و ابریشم است، ریسمان باریک باشد سخت، تار ریسمان تاب‌خورده باشد یعنی تافته، تار بادخورده و تافته بود». در لغت‌نامه دهخدا و همچنین فرهنگ جهانگیری، ذیل مدخل تاخته، چندین شاهد شعری نیز آمده است.
ج) در حاشیه برهان قاطع اظهار نظر شده است که تاخته مصحَف تافته است. اما صورتِ تخته در تکملة الاصناف و همچنین شواهد مکرر شعری دال بر آن است که تاخته مصحَف بافته نیست و اصالت دارد. تاخته/تخته باید هم‌ریشه با واژه تافته باشد.

Ξ جتی‌گری کردن [?kardan] (مص ل.)

گدایی کردن، دربوزگی کردن:

این بار که به من آبی، در راه جتی‌گری مکن. (طبقات الصوفیه ص ۱۱۷)

● قس. ریشه gad- درخواست کردن (AiW. 487)؛ ریشه پارسی باستان jad...

✓ در گویشهای جنوب شرقی زبان تاجیکی و گویشهای تاجیکی بدخشان، واژه čati/čatti به معنای «هرزه، بیهوده، ولگرد، بی‌نظم و ترتیب» است. در زبان گفتاری هرات نیز «جتگیری jatgīri: جتگری، کنایه از سلوک ناهنجار» و «جت jat: ... کنایه از شخصی که دارای اخلاق و سلوک ناهنجار باشد» (نک. فارسی هروی، ص ۹۲).

با توجه به این توضیح، تلفظ «جتی‌گری را باید jatigari و معنای جتی‌گری کردن باید «هرزگی کردن» باشد.

✧ **حنک زدن** [hanak zadan] (مص ل.)

ضجّه زدن؛ زار زدن...:

ایشان اندران می‌نالند و حنک می‌زنند... (ترجمه تفسیر طبری ص ۷۲۴ ح...)

✓ در بعضی از لهجه‌های جنوبی زبان تاجیکی، با حق هق گریه و ناله کردن را hanak zadan می‌گویند.

✧ **خرکول** [xarkul] (ص، ل.)

ظ. مردم فرودست و بی‌سروپا و دون:

لشکر آل مرتضی دانی که باشند؟ شیرمردان فلیسان باشند... نه مشتی... خرکولان باطن و خردزدان در شهرستان و کره. (نقض ص ۴۳۷)

✓ به نظر می‌رسد که صورت صحیح کلمه کول در خرکول باید گول به معنای «احمق، ابله» باشد که در ترکیب خرگول به معنای «شخص بسیار احمق و جاهل» به کار برده شده است.

✧ **خم‌گرد** [xamgard] (ل.)

موج:

المَوْج؛ خم‌گرد (تکملة الاصناف ص ۳۹۰)

✓ خم‌گرد نه به معنای «موج» بلکه به معنای «جا و محل پیچیدن و گردیدن، پیچ (جائی)، خم (جائی)» است.

در متن چاپ عکسی تکملة الاصناف، واژه خم‌گرد معادل و ترجمه المَوْج نیست، بلکه ترجمه و زیرنویس کلمه سطر ماقبل یعنی المُنْعَرَج است. معنی کلمه عربی المُنْعَرَج راه، که همان «خم‌گرد» یعنی «خم، پیچ» باشد، از برخی فرهنگها شاهد می‌آوریم: «مُنْعَرَج: خم وادی بر راست و چپ» (لغت‌نامه

دهخدا؛ «الْمُنْعَرَجُ مِنَ الْوَادِي: منعطفه [یعنی خم آن، پیچ آن]» (المنجد فی اللّغة، ص ۴۹۶)؛ «مُنْعَرَجُ الْوَادِي: حَيْثُ يَمِيلُ يَمَنَةً وَ يَسْرَةً» (تاج الاسامی، ص ۵۱۲).

Ξ خنبنیده [xambide(a)] (ص.)

۱- ... :

۲- دارای خمیدگی و انحنا؛ خمیده:

داراب گفت: چگونه رویم که همه اندام ما به زخم چوب کوفته شده است و خنبنیده اندر افتاده. (داراب‌نامه طرسوسی ۱/۱۳۰) [«پی‌نوشت‌ها»، ص ۴۵۳].

✓ عبارت «خنبنیده اندر افتاده» در شاهد بالا، با معنای پیشنهادی در ذیل برای خنبنیده چه را می‌رساند؟

الف) صورتِ درستِ خنبنیده در شاهد جنبنده است به معنی «کرم». در متنه‌ای کهن، واژه «جنبنده/جَمْدَه بیشتر به معنی «انواع حشرات و خزندگان» و به معنی «هر نوع جانور» دیده می‌شود: «هامة: جنبنده، همه جانور زهردار» (پیشرو ادب یا مقدمة الادب، ج ۱، ص ۴۵۶)؛ «حَسْرَة: جنبنده خرد، جانور خرد» (همان، ص ۴۶۱)؛ «بیراکند اندران جا از همه جمنده‌ها [نسخه حاشیه: از هر جنبنده‌ای]» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۱۳)؛ «خدای عزوجل جمنده‌ای را بفرستاد تا عصای سلیمان را به خوردن گرفت» (تاریخ‌نامه طبری، ص ۴۲۹)؛ «پس خدای عزوجل آب از زمین بازگرفت و بر روی زمین جمنده نمانده بود مگر آنکه با نوح اندر کشتی بودند» (همان، ص ۹۸)؛ «الحَسْرَة: جنبنده زمین» (قانون ادب، ج ۲، ص ۵۵۶)؛ «الهامة: جنبنده» (کتاب‌البلغة، ص ۲۴۸).

ب) در شاهد، داراب می‌گوید که «تن ما از ضربات چوب مجروح شده و کرم افتاده». در تأیید این معنی، داستان را از صفحه ماقبل (۱/۱۲۹)، با حذف بعضی عبارات، عیناً نقل می‌کنیم:

داراب و طمروسیه را به عقابین برکشیدند و چندان بزدند که همه اندامهای ایشان مجروح شد... فصل تموز بود و ایام گرما، همه اندام ایشان گنده شد و کرم افتاد... داراب گفت چگونه رویم که همه اندام ما به زخم چوب کوفته شده است و جنبنده اندر افتاده» (داراب‌نامه طرسوسی، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۲۹).

چنانکه ملاحظه می‌شود، در خودِ متن، واژه «کرم» نیز معادل جنبنده آمده است.

ج) در نسخه اساس داراب‌نامه طرسوسی نیز صورتِ صحیح (جنبنده) ثبت و شکلِ نادرستِ خنبیده از نسخه دیگری نقل و در متن وارد شده و صورتِ صحیح «جنبنده» در حاشیه آمده است.

دجک [dojak] (ا.)

گره؛ بند؛ گرفتگی؛ بستگی. نیز ← دژک:

و بگشای دجکی [عُقْدَةُ] از زبان من. (قرآن قدس ص ۱۹۹۰).

✓ دجک در قرآن قدس، بدون حرکت ثبت شده است. صورتِ دیگرِ دجک یعنی دژک، در برهان قاطع، با تلفظ‌های dožek, dežek, dožok آمده است. در لغت‌نامه دهخدا، تلفظِ dožak داده شده، و ضبطِ dojak مؤلف در ذیل ظاهراً از همین لغت‌نامه دهخدا نقل شده است.

واژه کهن دجک با تلفظِ دَجْج/ dājj (فتحه کشیده و «گ») در زبان سیستانی زابلی زنده و رایج است: «دَجْج/ dājj (ا.) گره» (واژه‌نامه سکزی، ص ۱۸۴)؛ «دَجْج/ a-dād-dājj (مص. مر) گره زدن» (همان).

رنگ‌راو [rangrāv] (ا.)

ظ. (دندان) دارای رنگ و لعاب و درخشش:

المَلْعَاب و المَلْعُوب؛ رنگ‌راو (تاج‌الاسامی ص ۵۰۹)

✓ این کلمه، با تلفظِ صحیحِ رَنگ‌راو/ rengrāv در تکملة‌الاصناف آمده است: «المَلْعَاب: رَنگ‌راو» (ص ۳۸۷).

کلمه مَلْعَاب، که در تاج‌الاسامی و تکملة‌الاصناف «رَنگ‌راو» معنی شده، در فرهنگ‌های در دسترس دیده نمی‌شود و کلمه مَلْعُوب نیز در فرهنگ‌ها همراه با کلمه ثَغْر (دندان) آمده است: «مَلْعُوب... ثَغْر مَلْعُوب: دندان بالعب» (لغت‌نامه دهخدا)؛ «مَلْعُوب... بازی کرده‌شده و ثَغْر مَلْعُوب: دندان بالعب» (فرهنگ نفیسی)؛ «اللُّعَاب... ثَغْر مَلْعُوب: ذُولُعَاب» (المنجد فی اللُّغَةِ، ص ۷۲۳).

با توجه به معادل عربی رَنگ‌راو، شاید به قید احتیاط بتوان حدس زد که آن به معنی «نوعی بازی یا بازیچه» است.

روزنان [?] (ص.)

(مردی) که هم‌صحبتی و معاشرت با زنان را دوست دارد و با ایشان بسیار سخن می‌گوید:

الزَّيْر؛ مردم رُوزنان یعنی آنکه حدیث زنان و زیارت ایشان دوست دارد. (مقاصداللغة ص ۸۵)

✓ ثبت روزنان به مثابه ماده لغوی نادر از خطاهای عجیب دیگر مؤلف ذیل و ناشی از قرائتِ نادرستِ عبارتِ مقاصداللغة است. قرائتِ درستِ عبارت چنین است: «مر[د] دُمُرو زنان» یعنی «مردی که دنباله‌رو زن‌هاست». رو (ئِن مضارع رفتن) جزء ترکیبی واژه دُمرو است نه جزء روزنان. در متون کهن، واژه دُم، به معنی «دنبال، پی، اثر، عقب»، در ترکیبات متعدد به کار رفته است، از جمله: دُمادُم: «پی‌درپی»؛ دُم [کسی] رفتن: «متابعت و پیروی [از کسی] کردن»؛ دُم [امری] داشتن: «پیرو و دنباله‌رو [امری] بودن»؛ به دُم‌آینده: «پیرو، پس‌رو»؛ به دُم آمدن: «از عقب آمدن»؛ به دُم رفتن: «دنبال کردن، تعقیب کردن، پیروی کردن، دنباله‌روی کردن»:

«آب خورد بسیار دُمادُم و از پس وی زود گُمیز کند» (هدایة‌المُتعلِّمین، ص ۴۷۹)؛ «گفتم: دُم بد مرو و به اصلاح وی مکوش» (معارفِ بهاءِ ولد، ج ۲، ص ۶۲)؛ «ستمکاران در پرستش بتان، دُم هواهای خویش داشتند» (تفسیر قرآن مجید، ج ۱، ص ۴۶۹)؛ «تبعاً به دُم‌آینده و پس‌رو» (لسان‌التزیل، ص ۱۴۳)؛ «سواران به دُم می‌آمدند و نیرو می‌کردند و نیزه می‌زدند» (تاریخ بیهقی، ص ۷۵۱)، «بگنگین به دُم رفت. خاصگانش گفتند: خصمان زده و کوفته بگریختند، به دُم رفتن خطاست» (همان، ص ۵۶۷)؛ «به دُم مروید بر پی‌های دیو! و هر که به دُم رود بر پی‌های دیو، که وی بفرماید به ناخوبی و زشتی» (ترجمه تفسیر طبری، ص ۱۱۱۳)؛ «به دُم‌امدگان» (فرهنگنامه قرآنی، ج ۵، ص ۲۰۴۸).

⊖ زایکند [؟] (ا.)

(؟)

السَّهْوَةُ؛ زایکند و صفه در پیش خانه و ماده‌اشتر تیزرو (تاج‌الاسامی ص ۲۶۷)

✓ در تکملة‌الاصناف (ص ۲۱۰)، یکی از معانی سَهْوَةُ چنین آمده است: «السَّهْوَةُ: الکندوج». کلمه کَندوج در لغت‌نامه دهخدا چنین معنا شده است: «کَندوج^۴ ... معرب است و آن ظرفی است مانند خُم بزرگی که از گل سازند و در آن غله نگاه دارند... آوندِ گلی که در آن غله ریزند». در برهان قاطع، ذیل لغتِ کَندو، با تلفظِ کَندو/کُندو (به فتح و ضم «ک») آمده است: «ظرفی را گویند مانند خم بزرگی که آن را از گل سازند و پر از غله کنند و معرب آن کَندوج باشد».

با توجه به این توضیحات، شاید زایکند صورتی باشد از زکند. «زکند - به ضمّ اول و فتح ثانی... به معنی زکنج است که کاسه سفالین بزرگ باشد» (برهان قاطع). در لغت‌نامه دهخدا، زکند و زکنج، به نقل از برهان قاطع، با دو شاهد شعری از سوزنی و رشید اعر، آمده است.

زخم آب [zaxm-e âb] (اضا، ا، ا، ا)

موج:

آن کشتی می‌بردید ایشان را در زخم‌های آب [= مَوْج] چون
کوه‌ها. (ترجمه و قصه‌های قرآن ص ۳۸۴/هود/۴۲)

● زخم:

پهلوی zaxm «زخم»، پارتی jxm (CPD.98) ریشه -gan «زدن، ضربه زدن»...
● واژه «زخم» در فرهنگ‌ها به معنی «طاق ضربی» ضبط شده است و شباهت ظاهری «طاق ضربی» به «موج» می‌تواند توجیه‌کننده این معنی برای «زخم آب» باشد، به شواهد زیر که واژه «زخم» به معنی «طاق ضربی» است، دقت کنید:

بر خسرو آمد جهان‌دیده مرد
برو کار و زخم بنا یاد کرد
(شاهنامه ۹/۲۳۰)... [پی‌نوشت‌ها، ص ۴۷۰].

√ (الف) واژه فارسی زخم به معنای «زدن» معادل «ضرب و ضربه» عربی است و در طاق ضربی و طاق زخمی نیز همین معنی مراد است.

ب) درباره شباهت موج به طاق ضربی که در ذیل آمده است، باید گفت موج شکل چندان خاصّ و درستی مانند ابرو، کمان، یا قوس‌قزح ندارد تا بتوان آن را شبیه طاق ضربی دانست. در متون نظم و نثر کهن فارسی نیز، هیچ گاه موج به طاق تشبیه نشده است.

ج) برخی از کلمات و ترکیباتی که در متنهای کهن معادل موج آمده به شرح زیر است:

خیزاب، گرداب دریا، آهنگ دریا (مقدمه‌الادب، ج ۱، ص ۶۴)؛ شورش آب (الدّر فی التّرجمان، ص ۱۳۰)؛ کوهه زدن آب (قانون ادب، ج ۱، ص ۳۶۸)؛ جنبیدن دریا، زخم برآوردن آب، کوهه زدن آب (لسان‌التنزیل، ص ۱۰۵)؛ زخم آب، نره آب (نک. ترجمه و قصه‌های قرآن...، ص ۳۶۴، ۳۸۴، ۷۰۵، ۸۳۶)؛ جنبش آب (تاج‌الاسامی، ص ۵۱۲)؛ نورد آب (مذهب‌الاسماء، ص ۴۴۲)؛ آشوب دریا (ترجمان القرآن، ص

۸۸؛ آشوب کردن آب (کتاب‌المصادر، ج ۱، ص ۶۳)؛ کوهه زدن دریا، آشوب کردن، خیزآب، جنبش آب (دستورالخوان، ص ۶۱۷).

З زنجانیده [zanjânide(a)] (ص.)

آزاررسیده و مانده از راه رفتن:

ناقۀ وانیۀ؛ شتر زنجانیده (قانون ادب ص ۱۸۰۸)

✓ صفت زنجانیده اصالت ندارد و صورت درست باید رنجانیده باشد. در همین متن قانون ادب (ج ۱، ص ۲۱۷)، مصدر «رنجیدن» در ترجمه دُوب آمده است. در لغت‌نامه دهخدا می‌خوانیم: «دُوب: رنج دیدن در کار... مانده شدن دابّه.

З سار [sâr] (.)

شکل؛ صورت:

الهیئۀ؛ سار مرد یعنی آرایش وی (مقاصداللغه ص ۲۲۰)

✓ سار به احتمال محرف سان است: «هیأت: سان، صورت، شکل، حالت هر چیز، حال چیزی و چگونگی آن و شکل و صورت آن» (لغت‌نامه دهخدا)؛ «الهیئۀ: صورت و سان و آغار» (تکملۀ الاصناف، ص ۴۹۸)؛ «الهیئۀ... پیکر و سان» (دستورالخوان، ص ۶۷۷).

З سبالخ [?] (.)

اسفناج؛ سپاناخ:

الاسفاناخ و الاسفیناخ؛ سبالخ (مهذب الاسماء ص ۳۵)

✓ سبالخ در بعضی از گویشهای زبان تاجیکی با تلفظ sepālox رایج است.

З سردی [?] (حامص.)

ظ. روشنی و سپیدی و آبداری:

الشنب؛ خوشابی و سردی دندان (قانون ادب ص ۱۴۹)

✓ الف) صفتِ سردی برای دندان نه تنها در قانون ادب بلکه در متتهای کهن دیگر نیز آمده است: «الشَّنْبُ: خوش آبی و سردیِ دندانها» (تکملة الاصناف، ص ۲۱۷)؛ «الشَّنْبُ: خوش آبی و سردیِ آن» (السَّامی فی الاسامی، ص ۹۹)؛ «الشَّنْبُ: خوشی آب دندان و سردیِ آن» (مهذب الاسماء، ص ۱۷۹).
 ب) مصدر شَنَب در عربی معنای «خنک شدن روز» را نیز می‌دهد: «شَنَبَ یَوْمُنَا شَنَباً اِی بَرَدَ» (تاج المصادر، ج ۱، ص ۲۵۷)؛ «شَنَبَ... خنک شدن روز. شَنَبَ یومنا؛ سرد شد روز ما» (لغت‌نامه دهخدا)؛ همچنین «شَنَبَ: روز خنک» (همان).
 ج) «روشنی و سپیدی» دندان در عربی با تعبیرهایی دیگر آمده است: «الظَّلْمُ: آب دندان و روشنی آن» (السَّامی فی الاسامی، ص ۹۹)؛ «الحَبَبُ: تازگیِ آن» (همان)؛ «الحَبَبُ: تازگیِ دندانها» (تکملة الاصناف، ص ۶۶)؛ «الظَّلْمُ: آب دندان و روشنیِ آن» (مهذب الاسماء، ص ۲۱۱)؛ «الظَّلْمُ: آب دندان از روشنی» (کتاب‌البلغه، ص ۲۵).

Ξ سرسینه [sarsine(a)] (۱.)

ظ. ابزاری چوبی برای شکنجه یا جنگ:
 در اقصای بلاد معبر درختی بود سایه‌دار... بیخش به گاو زمین سرسینه زده و در دلش نشسته.
 (طلوئی‌نامه ص ۴۱۲)

✓ در بخش «پی‌نوشت‌ها» ی ذیل (ص ۴۸۱)، سه شاهد دیگر برای واژه سرسینه از دیوان سوزنی، منتخب رونق‌المجالس، و اسرارالتوحید نقل شده است. همه این شاهدها نشان می‌دهند که سرسینه به معنای «ابزاری چوبی برای شکنجه یا جنگ» نیست بلکه دقیقاً به معنای «چماق، دگنک» است. شاهد منقول در «پی‌نوشت‌ها» ی کتاب (ص ۴۸۱) از اسرارالتوحید (ص ۱۱۲) چنین است: «شیخت را بگوی که این ساعت این سیم به چوب سرسینه بسته‌ام ازین مرد». در تأییدِ معنای «چماق، دگنک» برای سرسینه، به دنباله داستان در اسرارالتوحید، توجه کنیم: «.. شحنة به تهمتِ دروغ مرا بگرفت و صد چوب بزد و یک کیسه سیم از من بستد».

Ξ سروپای [sar-o-pây] (۱.)

سر و وضع؛ ریخت:
 ولیک سیر در چنین سردسیر با این چنین سروپای ممکن نیست. (معارف ترمذی ص ۴۴)

✓ معنی «سر و وضع؛ ریخت» برای سروپا ظاهراً با توجه به فحوای جمله منقول از معارف ترمذی اختیار شده است که درست نیست. سروپا به معنی «لباس، جامه؛ خلعت» است و جای جای در متنهای دیگر نیز، از جمله به صورتِ سراپا، به کار رفته است:

«خواجه را این سخن معقول افتاد و سروپای در غایت تکلف... به این کمپنه روانه گردانید» (بدایع الوقایع، ج ۱، ص ۵۱)؛ «... اسپی لایق به زین و لجام و سروپای مناسب به درویش فرستاد» (همان، ص ۴۶۷)؛ «فرمود که یک هزار تنگه و اسپی و سروپا از برای من آوردند» (همان، ج ۲، ص ۳۰۳)؛ همچنین نک. ج ۲، ص ۱۹۹، ۳۱۰؛ «مشارالیه به بخارا آمد و به نواب امام قلی... قصیده غرای گذرانیده، سروپای یافته» (نسخه زیبای جهانگیر، ص ۲۵۰)؛ «سراپای خلعت و اسب و زین و لجام مرصع... شفقت فرمودند» (عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۱۷۴)؛ «سراپای خلعت به او شفقت فرمود و اکثر امرای او را مخلع گردانیدند» (همان، ص ۱۹۹).

Ξ شکروف [?] (ص.)

به سر در آینده، واژگون و سرنگون شونده:

ایشانند زبان‌زدگان شکروفان [= الخاسیرون]. (تفسیر قرآن پاک ص ۸۷...)

✓ به نظر نمی‌رسد که خاسیر را بتوان «شکروف» به معنی «به‌سردرآینده و...» ترجمه کرد. در زبان سغدی، واژه‌ای به صورت škrwβ آمده که به معنی «سختی، ناراحتی» است و برای آن تلفظهای škaruβ, aškruf (ə) را حدس زده‌اند (فرهنگ سغدی، ص ۱۷۵۱). شاید کلمه شکروف به معنی «خاسیر» از این ریشه گرفته شده باشد؛ ثانیاً شکروف، که در ذیل از فعل شگرفیدن گرفته شده است (نک. تفسیر قرآن پاک، ص ۱۴۶)، در فرهنگ کوچک زبان پهلوی مکنزی (ترجمه فارسی، ص ۱۴۲)، به صورت škarwīdan به معنای «لغزیدن» ضبط شده؛ بنابراین، تلفظ درست آن ناشناخته نیست.

Ξ شکنبه [?] (!)

تگرگ؛ یخچه؛ سنگچه:

برد؛ یخچه و قیل شکنبه (لسان‌التزلیل ص ۱۱۸..)

✓ صورت و تلفظ سگنبه/saganja در لغت‌نامه دهخدا، به نقل از فرهنگ نفیسی، ثبت شده است.

Ξ فرهانج [ʔ] (.)

شاخه تاک که در زمین فرو کنند تا بعد بروید:

العکس؛ شیر که بر خوردی ریزند و فرهانج انگور. (مهدب‌الاسماء ص ۲۱۴)

✓ واژه فرهانج در السّامی فی الأسامی نیز، به صورت مشکول و با تلفظ «فَرَهَانَج» (farhānaj)، ثبت شده است: «العکس؛ فَرَهَانَج» (ص ۵۱۹). در نسخه دیگر السّامی فی الأسامی (مورخ ۵۹۹ ق، فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران) نیز، واژه فرهانج ثبت و چنین معنا شده است: العکس؛ فرهانج یعنی موبینه‌ای که زمستان در زیر خاک نهان کنند از بیم سرما.

واژه فرهانج، به صورت فرغانج faryānč و فرغوج faryuč، به همان معنی «شاخه نبریده تاک که جهت ریشه کردن، در خاک قرار دهند»، در گویشهای تاجیکی شهر سبز و کتاب (در ولایت قشقه دریای ازبکستان) به کار می‌رود.

Ξ کالرود [kālruɖ] (.)

زمینی که سیل یا رود، آن را برده باشد؛ زمین آب‌کند:

الجُرف؛ کالرود (مهدب‌الاسماء ص ۷۴)

✓ در بخش «پی‌نوشت‌ها» ی ذیل (ص ۵۱۲)، ذیل کالرود، مطالبی درباره واژه کال، به نقل از لغت‌نامه دهخدا و سبک‌شناسی بهار آمده است: «کال، لغتی... که از فرهنگ‌نویسان فوت شده است... [و] در ادبیات دری به نظر نیامده».

واژه کال، به معنای «آب‌کند»، در لغت‌نامه دهخدا بدون شاهد و در ذیل فقط، در کالرود، با یک شاهد از مهدب‌الاسماء، آمده است.

اما این واژه به معنی «آب‌کند» چندین بار در عالم‌آرای نادری، به کار رفته و حتی فعل مرکب کال کردن به معنی «کندن، خالی کردن» نیز در همین کتاب آمده است.

«چون به قدر دو میل راه طی نمودند، در کناره کالی، که آب سیلاب در آنجا جمع گردیده بود، رسیدند» (عالم‌آرای نادری، ص ۴۶۴)؛ «بر فراز کوهی قوی‌بنیان به درآمدند که یک سمت آن کالی بود چون ظلمات تاریک» (همان، ص ۱۰۴۱)؛ «چشم ایشان بدان لشکر خدعه‌نشان افتاد که در کاواکی کال عظیم مختلفی گشته و منتظر شبیخون بودند» (همان، ص ۱۰۶۹)؛ «آب زورآور شد... آن نواحی را... خراب کرده، کال می‌کرد» (همان، ص ۴۳۳).

☐ کره زنگ گرفته [?] (ص.)

کپک زده. نیز ← کرش:

نان های بیات کره زنگ گرفته را در آنجا ترید کرده، تمامت آن کاسه را بخورد. (مناقب العارفين ص

۴۰۵)

✓ صفت کره زنگ گرفته نباید صحیح باشد؛ زیرا خود واژه های کره و زنگ هر کدام به معنای «زنگار» است: «کره - به فتح اول و ثانی... زنگارمانندی را گویند که بر روی نان و میوه و امثال آن نشیند» (برهان قاطع).

همچنین فعلهای مرکب کره گرفتن و زنگ گرفتن در متون کهن و لغت نامه ها دیده می شوند:
«المُتَّكِرُج: نان و چیزِ کره گرفته» (تکملة الاصناف، ص ۳۸۹)؛ «التعشيش: کره گرفتن نان و خشک شدن وی» (کتاب المصاد، ج ۲، ص ۵۰۷)؛

خاطرت زنگ نگیرد نه سرت خیره شود
گر بگیرد دل هشیار تو از گیتی پند
(ناصر خسرو، به نقل از لغت نامه دهخدا)

ظاهراً در متن مناقب العارفين واو عطف در «کره زنگ گرفته» از قلم افتاده و صورت درست باید چنین باشد: کره [و] زنگ گرفته. بنابراین کره گرفته و زنگ گرفته هر کدام ماده لغوی جداگانه اند.

☐ کشتار [?] (ا.)

ظ. اسب پیر:

الذَّكِيُّ: تیزهوش و کشتار یعنی اسب کلان سال (مقاصد اللغه ص ۷۱)

✓ واژه کشتار و معنی «اسب پیر»، در ذیل نمی تواند صحیح باشد:
الف) در بعضی از فرهنگ های کهن و معاصر شواهدی وجود دارد که مؤید این قول است: «الذَّكِيُّ... ستور همره» (تاج الاسامی، ص ۱۹۶)؛ «التَّذْكِيَّةُ... همرف شدن ستور» (کتاب المصاد، ج ۲، ص ۲۴۸)؛ «القَارِحُ و المَذْكِيُّ: همرف شده» (السنامی فی الاسامی، ص ۲۶۸)؛ «القَارِحُ و المَذْكِيُّ: همرف شده یعنی نیکرو» (السنامی فی الاسامی، نسخه مورخ ۵۹۹ ق، فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران)؛ «القَارِح: اسب همره شده ای پنج ساله» (مهذب الاسماء، ص ۲۵۸)؛ «المَذْكِيُّ: اسب همره شده ای دندان همه بیرون آمده» (همان، ص ۳۲۲)؛ «مَذْكِيُّ: اسب دندان همه بیرون آمده... آسی که به سن کمال و کمال قوت رسیده است... فرس مُذَكَّ اسب از میانه سال در گذشته» (لغت نامه دهخدا).

در برهان قاطع، واژه هم‌رَف‌شده و هم‌روشدۀ چنین معنی شده است: «هم‌رفشده - به فتح اول و رای قرشت و سکون ثانی و فای سعفس، اسبی را گویند که داخل در پنج سال شده باشد و همه دندان‌هایش برآمده باشد؛ و به جای فاء، واو هم گفته‌اند، که هم‌روشدۀ باشد، و به زبان عربی قارح خوانند.»
واژه هم‌رَف، به نقل از برهان قاطع، در لغت‌نامه دهخدا، بدون شاهد آمده و در ذیل هم‌رَف/هم‌رو/هم‌ره ثبت نشده است.

ب) به نظر می‌رسد که صورتِ صحیحِ کشتار همان گشتار *gaštār* (از بن ماضی «گشت» + پسوندِ «-ار»، به معنی «در خور و قابل گشتن و رفتن» باشد.

۳ کَنک [?] (ا.)

راه‌گذر آب؛ آبراهه:

الْبَرْيُخْ؛ کَنک، ناودان و جزو [= جز او] (قانون ادب ص ۴۲۶)

✓ کَنک، که بدون تلفظ و به صورتِ نادرست در ذیل ثبت شده، همان واژه گَنگ/*gong* است که در لغت‌نامه دهخدا، با دو شاهد از معارفِ بهاءِ ولد و تاریخ قم (ص ۴۲)، ثبت شده و شادروان فروزانفر نیز، در فهرستِ نوادرِ لغات و تعبیراتِ معارف (ص ۴۸۷) نیز، واژه گُنگ را آورده و معنی کرده است. این واژه، با همین تلفظ و همان معنای «آبراهه و تنبوشه»، در بعضی از گویشهای رایج در ایران مانند آشتیانی، دماوندی، قمی و... وجود دارد.

واژه گَنگ در حاشیه فرهنگ السامی فی‌الاسامی (ص ۵۳۱)، به صورتِ گُنگ (در حاشیه چاپ عکسی قسمتی از کلمه گَنگ چاپ شده که در اصل عکس کاملاً خوانده می‌شود) و، در نسخه دیگرِ آن (فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران)، در ترجمه البرُیخْ ثبت شده است.

نگارنده نیز در مقاله‌ای با عنوان «فهرست الفبائی لغات و ترکیبات فارسی السامی فی‌الاسامی»، راجع به واژه گَنگ در چاپِ عکسی السامی فی‌الاسامی نکاتی درج کرده است (نک. قاسمی، مسعود، «فهرست الفبائی لغات و ترکیبات السامی فی‌الاسامی»، مجله زبانشناسی، س ۴، ش ۱ و ۲، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵).
همچنین، در ذیل گَنگ و ناودان دو کلمه جدا و معادلِ البرُیخْ شمرده شده، در حالی که صورتِ صحیحِ ترکیبِ اضافی گَنگِ ناودان است.

۳ کوتاه‌گاه [?] (ا.)

فرق سر؛ تارک:

تا باز زد مرا پیری چو پدید آمد در کوتاه‌گاه من [= مَفْرَقَی] از آن گناه. (مقامات حریری ص ۲۵۳)

✓ حتی فعل مرکب کوتاه کردن نیز در گذشته کاربرد داشته است. در فرهنگ السّامی فی الأسامی آمده است: «المِدْرَاءُ: سرخاره» (ص ۱۶۵) و در نسخه مورّخ ۵۹۹ ق السّامی فی الأسامی (فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران)، آمده است: «المِدْرَاءُ: سرخاره؛ چیزی باشد که بدان کوتاه کنند و سر بخارند». مِدْرَاء و مِذْرَى در لغت‌نامه دهخدا به معنی «سیخ و شاخ باریک که زنان به وی موی سر راست کنند» وارد شده است. با توجه به معنی کوتاه‌گاه یعنی «فرق سر، تارک»، می‌توان فعل کوتاه کردن را «باز کردن و راست کردن فرق سر» معنی کرد.

كوچى [kuji] (ا.)

(؟)

الشَّبَكَةُ: کوچی، دام و کژند (مَهْذَبُ الاسماء ص ۱۷۳)

✓ به نکات زیر توجه کنیم:

(الف) یکی از معانی شَبَكَةُ در لغت‌نامه دهخدا و تکملة الاصناف چنین آمده است: «چاه‌های نزدیک به هم، چاه‌های کم‌آب ظاهر و نمایان» (لغت‌نامه دهخدا): «الشَّبَكَةُ: ... چاه نزدیک آب» (تکملة الاصناف، ص ۲۳۵).

(ب) با توجه به این معنی، صورت صحیح کوچی باید گوچی باشد: «گوچی - با جیم فارسی بر وزن اوچی، به معنی گودال و جای عمیق باشد» (برهان قاطع).
(ج) در برهان قاطع، دو واژه غفچی و غوچی نیز ثبت شده که باید صورت دیگری از گوچی باشد: «غفچی - به فتح اول و سکون ثانی و جیم فارسی به تحتانی کشیده... گودال و جای عمیق باشد»؛ «غوچی - به فتح اول و سکون ثانی و جیم فارسی به تحتانی رسیده - به معنی گودال باشد که جای عمیق است».

(د) تلفظ kuji که در ذیل آمده نامستند و نادرست است.

هـ () واژه کوچی در دستورالاحوان نیز به همان صورت کوچی دیده می‌شود: الشَّبَكَةُ: دام ماهی و کوچی (ص ۳۶۰).

كوچى كچين [?] (ا.)

گوی‌مانندی که از پارچه و مانند آن می‌ساختند و با آن بازی می‌کردند:

الْكُجَّةُ؛ کون کچین که کودکان بدو بازی کنند. (قانون ادب ص ۳۳۵)

✓ صورت کون کچین و همچنین معنائی که از لغت‌نامه دهخدا (ذیل کلمه کُجَّة) برای آن در ذیل آمده درست نیست. در قانون ادب ضبط‌های نادرست متعددی وجود دارد که شرح و توضیح آنها درخور مقاله جداگانه دیگری است.

(الف) ماده لغوی کون کچین صورت تحریف‌شده گوز گچین است به معنی «گردوی گچی» که نوعی بازی با گردوست. در این بازی، مغز گردو را خالی و آن را با سرب یا گچ پر می‌کردند و آنها را به نحوی خاص به یکدیگر می‌زدند و درون چاله‌ای می‌غلتانند.

(ب) کلمه الْكُجَّةُ، که معادل فارسی آن «گوز گچین» است، در فرهنگ‌نامه‌های کهن دیگر چنین معنی شده است: «الْكُجَّةُ: شش گوز که بچگان بدان قمار کنند» (تکملة الاصناف، ص ۳۷۰)؛ «الْكُجَّةُ: شش خنج کچین» (السَّامِي فِي الْأَسَامِي، ص ۲۰۷)؛ «الْكُجَّةُ: شش خنج گچین» (مذهب الاسماء، ص ۲۸۴)؛ «الْكُجَّةُ: شش خانج کچین» (تاج الاسامی، ص ۴۸۴).

کلمه عربی الْحَرَزُ نیز در فرهنگ‌های کهن، به معنی «نوعی بازی با گردو» آمده است: «الْحَرَزُ: شش خنج [زیرنویس: شش گوز خانج]» (تکملة الاصناف، ص ۷۴)؛ «الْحَرَزُ: شش خنج» (السَّامِي فِي الْأَسَامِي، ص ۲۰۷)؛ «الْحَرَزُ: شش خنج» (مذهب الاسماء، ص ۸۵)؛ «الْحَرَزُ: گوز که کودکان ببازند» (تاج الاسامی، ص ۱۲۵)؛ «الْحَرَزُ: گوز که کودکان بدو بازند» (قانون ادب، ج ۲، ص ۷۳۳).

(ج) معنی خانجه/خانج/خنج/شش خانج/شش خنج را از برهان قاطع و لغت‌نامه دهخدا نقل می‌کنیم: «خانج - به سکون ثالث و جیم، گوی [حفره‌ای] باشد که طفلان به جهت جوبازی کنند و مشتی از جوب به دست گرفته در آن میان اندازند» (برهان قاطع)؛ «شش خنج - بر وزن شطرنج - گردکانی باشد که درون آن خالی کنند و به جهت قماربازی پر از سرب سازند» (همان)؛ «شش خنج: گردکانی که درون آن خالی کنند و از سرب پر کنند (حرز)، یا از گچ (کجه)، برای گردوبازی» (لغت‌نامه دهخدا، از یادداشتهای مؤلف)؛ «شش خانج: گردکانی که درون آن را خالی کرده، پر از سرب کنند و بدان قماربازی کنند» (همان).

(د) معادل «خانجه/خانج/خنج» در عربی مِرْدَاة است: «مِرْدَات: مفاکی که در گردوبازی گردکان در آن می‌افتد و آن را به فارسی خانج گویند» (لغت‌نامه دهخدا)؛ «المِرْدَاة: خانجه گوز باختن» (تکملة الاصناف، ص ۴۳۹)؛ «المِرْدَاة: گو گوز» (مذهب الاسماء، ص ۳۴۱).

Э کوه مژه [ku<o>hmože(a)] (ا.)

جوش چرکی بر لبه پلک چشم؛ گل مژه:

القَمَع؛ کوه مژه (تکملة الاصناف ص ۳۵۴)

✓ تلفظ و ضبط کوه مژه به صورت اسم مرکب و ماده لغوی در ذیل نادرست است. به توضیحات زیر توجه کنیم:

الف) کوه مژه ترکیب اضافی (مضاف و مضاف‌الیه) است، یعنی «جوش مژه، برجستگی مژه». واژه کوه، که تلفظ درست آن کُوه / kova است، با ابدال و / ب، صورت دیگر کُبه / koba، به معنی «هر چیز برآمده، برآمدگی هر چیز» است.

کبه در برهان قاطع با تلفظهای kobba/kaba/koba ثبت شده است: «کبه... برآمدگی هر چیز را نیز گویند». خود واژه کُوه نیز، به معنی «چیزهای گرد و برآمده»، در برهان قاطع آمده است: «کُوه - به ضمّ اول و فتح ثانی - غوزه و غلاف پنبه... و پیله ابریشم و آنچه بدینها ماند، همه را کُوه می گویند». ب) به معنی «قَمَع» در بعضی از فرهنگهای کهن توجه کنیم: «القَمَع: آن که از پلک چشم برجهد» (تاج‌الاسامی، ص ۴۵۰)؛ «القَمَع: آنچه از [گوشه] پلک چشم برجهد» (مذهب‌الاسماء، ص ۲۶۷)؛ «القَمَع: مانند ازخ بود بر دنبال چشم» (قانون ادب، ص ۹۸۳)؛ «القَمَع: آنک از پلک برجهد» (السامی فی‌الاسامی، ص ۹۰)؛ «القَمَع: کوهنگ» (کتاب‌البلغه، ص ۱۷) [کوهنگ، بر وزن هوشنگ، به معنی خیز کردن و برجستن باشد: برهان قاطع]؛ «القَمَع: باکوهنگ شدن چشم» (کتاب‌المصادر، ج ۱، ص ۳۰۹؛ تاج‌المصادر، ج ۱، ص ۲۷۱).

Э گاس [gās] (ا.)

بوزینه نر:

رُبّاح؛... میمون نر، گاس (مقدمة‌الادب ج ۱ ص ۴۵۴)

● بسنجید با «کاس» در لغت‌نامه دهخدا به معنی «خوک نر». [«پی‌نوشت‌ها»، ص ۵۲۱]

✓ چنانکه می‌دانیم، فرهنگهای کهنی چون مقدمة‌الادب، السامی فی‌الاسامی، کتاب‌البلغه موضوعی یا دستگاهی مرتّب شده‌اند و حتی در موضوعات آنها نیز طبقه‌بندی و نظم خاصی به چشم می‌خورد؛ مثلاً، در باب حیوانات وحشی، به ترتیب به این حیوانات اشاره شده است: شیر، گرگ، روباه، کفتار، خرس، یوز، پلنگ، پیل، خوک، کپی (بوزینه)...

به نظر می‌رسد که واژه «کاس»، که در مقدمه‌الادب معادل رُجّاح یعنی «میمون» آمده و در ذیل نقل شده، مربوط به سطورِ ماقبل آن یعنی بخش خوک و معادلِ خِنزیر باشد. ضمناً کاس کلمه‌ای است سغدی به معنی «خوک»: k's[kās] «خوک» (فرهنگ سغدی، p. 4666)؛ نیز نک. برهان قاطع، حاشیه ص ۱۵۶۳.

Ξ گلوآور [galuâvar] (ص.)

شکم‌پرست؛ پرخور؛ شکم‌باره:
الهِیْلَع؛ خورنده و گلوآور (تکملة الاصناف ص ۴۹۳)

✓ واژه گلوآور، به معنی یادشده، در هدایة المتعلّمين فی الطّب نیز آمده است: «... این کس بسیارخوار آید و گلوآور و شرابخوار و شادی‌دوست و جماع‌کننده و دون‌همت بود» (ص ۱۱۹).

Ξ گودر [gowdar] (ا.)

بچه گاؤ؛ گوساله. نیز ← گودزد، گوزره و گوسرد:
الجَوْدَرُ؛ گودر (تاج‌الاسامی ص ۹۶).

✓ واژه گودر/گودز به معنی «پوست گوساله» نیز آمده است: «گودر- به فتح اول و ثالث،... پوست گوساله را هم می‌گویند» (برهان قاطع). در السّامی فی الاسّامی، در فصل مربوط به انواع «پوست و چرم»، درج شده است: «الجَوْدَرُ؛ گودز» (ص ۱۸۸). در نسخه دیگر السّامی فی الاسّامی (فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران)، به دنبال لغت و معنی مذکور آمده است: «... یعنی بطائنه [به معنی «آستر، زیره»] کشف از پوست گوساله بود».

Ξ لاینی [ʔ] (ا.)

جامه کوتاه پشمی که تهی‌دستان و درویشان می‌پوشیدند...
الجُمَارَةُ؛ لاینی (تاج‌الاسامی ص ۱۱۲)

✓ تلفظ واژه «لاینی» در السامی فی الأسامی (ص ۱۶۰) و نسخه دیگر آن (فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران)، به وضوح لاینی lāyeni ضبط شده؛ در برهان قاطع و لغت نامه دهخدا نیز همین تلفظ آمده است.

✪ نستوک [ʔ] (.)

پنبه رشته شده و پیچیده؛ نستک
السَّلیله... نستوک (مهذب الاسماء ص ۱۶۲)

✓ واژه نستوک، با تلفظ نَسْتُک/nastok، در زبان سیستانی زابلی هنوز زنده و رایج است: «نَسْتُک/nastok (.) مقداری از پنبه زده شده است که آن را به شکل قتیله... درمی آورند تا در نخریسی، به وسیله چرخ بومی و دوک، آن را آرام آرام، سرِ دوک بدهند و تبدیل به نخ کنند» (واژه نامه سکزی، ص ۳۹)؛ «نَسْتُک پیچ / nastok-pēč (.)، چوب نازکی است که با آن پنبه ها را نستک می کنند، یعنی به صورت قتیله های کوچک درمی آورند» (همان).

✪ وژنگ [voʒang] (.)

پاره؛ وصله؛ سجاف. نیز زنگ:
الخَلْف؛ وژنگ در جامه د[د]ان (تاج المصاادر ص ۳۷)

✓ تلفظ وژنگ / voʒang در ذیل دقیق و درست نیست. این واژه در کتاب المصاادر (ج ۲، ص ۵۴۱) به واو مفتوح است؛ در مقدمه الادب (نسخه خطی شماره ۲۲ ج، فهرست منزوی)، در ترجمه رُقْعَة، به وضوح «وژنگ» / vaʒang آمده است؛ در کتاب البلغه (نسخه چستریتی، فیلم ۲۴۴۳ و عکس ۶۵۷۸ دانشگاه تهران)، در ترجمه الرُقْعَة به روشنی «وژنگ» / vaʒang آمده و در حاشیه نسخه نیز، که معنی «وژنگ» آمده، ضبط وژنگ (به فتح «و» و «ژ») است؛ در المرقاة (ص ۸۵)، در ترجمه الرُقْعَة، «وژنگ» / vaʒnag؛ و در الابانة (ص دوازده)، «وژنگ» (به واو مکسور) ضبط شده است. همچنین صورتها و تلفظهای دیگری از «وژنگ» هست: «الخَلْف؛ وژینگ در جامه دادن» (تاج المصاادر، ج ۱، ص ۳۷)؛ «الرُقْعَة؛ وژینگ یعنی پاره ای که بر جامه دهند» (السامی فی الأسامی، نسخه مورخ ۵۹۹، فیلم شماره ۷۰۴ دانشگاه تهران).

وَشْكُرْدَن [ʔ] (مص ل.)

شتاب کردن؛ شتافتن:

التَّجَرُّمُ؛ بوشکردن در کاری (مصادر اللغه ص ۴۳۹)

✓ در ذیل، حرف «ب» در بوشکردن پیشوند فعلی شمرده شده و وشکردن ماده لغوی اختیار شده است.

الف) به نظر می‌رسد که وشکردن و صورتهای دیگر وشکریدن / وشکلیدن / وشکولیدن / بشکولیدن فعل بسیط و گونه‌های یک واژه باشند (نک. برهان قاطع و لغت‌نامه دهخدا).

ب) به نظر می‌رسد که بوشکردن، به معنی «جَدَّ و جهد کردن، سعی و کوشش کردن»، مصدر مرکب، یعنی بوش کردن، و در آن بوش با تلفظ بُوش / baweš و بُوش / boweš باشد. در لغت‌نامه دهخدا، این مصدر مرکب ثبت شده است: «بوش کردن [بَ و کَ دَا] (مص مرکب) سعی کردن، کوشیدن، جهد کردن. جَدَّ کردن در کار»؛ در یکی از نسخه‌های کتاب‌المصادر، صورت «بوشه کردن» نیز وجود دارد: «الاجداد: نو کردن و بوشه کردن» (کتاب‌المصادر، ج ۲، ص ۱۲۳)؛ در دستورالخوان صورت «بوش کردن»، آمده است: «الاجداد: بوش کردن و نو کردن» (ص ۱۲)؛ «التجرد: برهنه شدن و بوش کردن در کار» (ص ۱۲۹).

هم‌جور [hamjur] (ص.)

همانند؛ مثل؛ شبیه:

الفَكَّةُ؛ کاسه درویشان و آن چند ستاره است هم‌جور دایره‌ای. (البلغه ص ۳۳۵)

✓ در ابتدا این نکته را باید متذکر شد که کتاب‌البلغه، با وجود غلطنامه و تصحیحات شش صفحه‌ای آن، باز خالی از خطا نیست. یکی از این خطاها همین هم‌جور است که محرف قید همچون به معنای «مثل، مانند، شبیه» است. مصححان کتاب‌البلغه نیز در حاشیه کتاب حدس زده‌اند که «هم‌جور در (أ) شاید همچون باشد».

در نسخه چستربیتی کتاب‌البلغه نیز، به جای «همچون»، قید مرکب «بر سان» آمده است: «الفَكَّةُ؛ کاسه درویشان و آن چند ستاره است بر سان دایره‌ای»؛ در مذهب‌الاسماء و دستورالخوان، از قیدهایی «بر مثال» و «چون» استفاده شده است: «الفَكَّةُ: ستاره چند است بر مثال دایره؛ مردمان عام

آن را کاسه درویشان خوانند» (مذهب الاسماء، ص ۲۵۱): «الفکّة: ستارگان چون کاسه رخنه شده و عامه آن را کاسه درویشان خوانند» (دستورالخوان، ص ۴۷۷).
همچنین، تا آنجا که اطلاع دارم، کلمه جور (به معنای «مثل و مانند») در متنهاى کلاسیک وجود ندارد تا چه رسد به کلمه غریب «هم‌جور».
افزون بر این، در ذیل هم‌جور، به جای قید، از مقوله صفت شمرده شده است.

۳ یادبر [yâdbar] (ص.)

لافزن:

الْفَيَاش و المَفَاش؛ یادبر و فخرکننده (تکملة الاصناف ص ۳۳۹)

■ الْفَيَاش و الْفَيُوش؛ مردِ یادبر [م. بادپر] [تاج‌الاسامی ص ۴۲۱] [«پی‌نوشت‌ها»، ص ۵۶۱].

✓ در ذیل، کلمه مشکوکِ یادبر به جای بادپر، در متنِ تاج‌الاسامی وارد شده و، به صورتِ شاهدهی دیگر برای یادبر، در «پی‌نوشت‌ها» آمده است.

در برهان قاطع و، به نقل از آن، در لغت‌نامه دهخدا، صورتهای بادپر، بادپران همچنین بادبر ضبط شده است: «بادبر - به فتح بای ابد و سکون رای قرشت،... کسی را نیز گویند که همه روز فخر کند و منصب خود به مردم عرض نماید و هیچ کار ازو نیاید و او را به عربی فیاش می‌گویند» (برهان قاطع)؛ «بادپر - بر وزن و معنی دویم بادبر است و آن شخصی باشد که پیوسته حرفهای دلیرانه گوید لیکن کاری ازو نیاید» (همان)؛ «بادپران - به تشدید رای قرشت - به معنی بادپر است و آن شخصی باشد که پیوسته از خود گوید» (همان).

پی‌نوشت‌ها:

۱. لغات و معانی‌ای که پس از علامت ۳ آمده، از ذیل فرهنگ‌های فارسی و توضیحات بعد از نشانه ✓ از نگارنده است.
۲. این مورد از «پی‌نوشت‌ها»ی ذیل فرهنگ‌های فارسی، ص ۴۵۳ و ۴۵۴، نقل شده است.
۳. از این پس، در این مقاله، همه جا همین اختصار (یعنی ذیل) برای اشاره به ذیل فرهنگ‌های فارسی به کار رفته است.
۴. در روستاهای گیلان، کندوج به محلی سرپوشیده و از چهارسو باز در محوطه خانه گویند که خرمن برنج را برای خشکانیدن در آن انبار کنند (نشر دانش).

منابع

اسرار التّوحید فی مقامات الشّیخ ابی سعید، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۶.

بدایع الوقایع، تألیف زین الدّین محمود واصفی، تصحیح الکساندر بلدروف، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹.

برهان قاطع، تألیف محمدحسین بن خلف تبریزی متخلّص به برهان، به اهتمام محمد معین، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

پیشرو ادب یا مقدّمه الادب، ابوالقاسم محمود بن عمر الزّمخشری الخوارزمی، به کوشش سیّدمحمد کاظم امام، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۳-۱۳۴۲.

تاج‌الاسامی (تهذیب‌الاسماء)، تصحیح علی‌اوسط ابراهیمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.
تاج‌المصادر، تألیف ابوجعفر احمد بن علی بن محمد المقرئ البیهقی، ج ۱، به تصحیح و تحشیه و تعلیق دکتر هادی عالم‌زاده، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

تاریخ بیهقی، تصنیف خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی دبیر، تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۵۰.

تاریخ قم، تألیف حسن بن محمد بن حسن قمی، ترجمه حسن ابن علی بن حسن بن عبدالملک قمی، تصحیح و تحشیه سیّد جلال‌الدّین طهرانی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۱.

تاریخنامه طبری، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، سروش، تهران، ۱۳۷۴.
ترجمان القرآن، میرسیّدشریف جرجانی، تدوین عادل بن علی ابن الحافظ، به کوشش دکتر سیّدمحمد دبیرسیاقی، بنیاد قرآن، تهران، ۱۳۶۰.

ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمائی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۷.
ترجمه و قصّه‌های قرآن مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، به اهتمام یحیی مهدوی و مهدی بیانی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۸.

تفسیر قرآن پاک، به اهتمام علی رواقی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۸.
تفسیر قرآن مجید (تفسیر کمبریج)، تصحیح جلال متینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹.
تکملة الاصناف، تصنیف علی بن محمدالادیب الکرمنی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۹۸۵.

داراب‌نامه طرسوسی، روایت ابوطاهر محمد بن حسن بن علی ابن موسی الطرسوسی، به کوشش دکتر ذبیح‌الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۴.

الدّر فی الترجمان، محمد بن منصور المتحمّدالمروزی، به تصحیح محمدسرور مولایی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی و مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.

- دستورالاهوان، تألیف قاضی‌خان بدر محمد دهار، تصحیح دکتر سعید نجفی اسداللهی، ج ۱، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹.
- السّامی فی الأسامی، ابوالفتح احمد بن محمد المیدانی، عکس نسخه مکتوب به سال ۶۰۱ هجری قمری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.
- شرح التّعرف لمذهب التّصوّف، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، با مقدّمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۶۳.
- عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، با مقدّمه و تصحیح و تعلیق اصغر منتظر صاحب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۹.
- عالم‌آرای نادری، تألیف محمدکاظم مروی وزیر مرو، تصحیح و مقدّمه و توضیحات و حواشی و فهرستها از دکتر محمدامین ریاحی، زوّار، تهران، ۱۳۶۴.
- فارسی هروی، تألیف محمد آصف فکرت، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۷۶.
- فرهنگ بهدینان، گردآورده جمشیدسروش سروشیان، به کوشش منوچهر ستوده، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۲۵۳۶.
- فرهنگ جهانگیری، تألیف میرجمال‌الدین حسین بن فخرالدین حسن انجوشیرازی، ویراسته دکتر رحیم عقیفی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۵۹.
- فرهنگ سغدی، بدرالزمان قریب، انتشارات فرهنگان، تهران، ۱۳۷۴.
- فرهنگ کوچک زبان پهلوی، از د. ن. مکنزی، ترجمه مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
- فرهنگ گویش کرمانی، محمود صراف‌فی، سروش، تهران، ۱۳۷۵.
- فرهنگ گویشی خراسان بزرگ، امیرحسین اکبری شالچی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۰.
- فرهنگ نائینی، گردآوری دکتر منوچهر ستوده، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵.
- فرهنگنامه قرآنی، ج ۵، واژه‌یاب فارسی، با نظارت دکتر محمدجعفر یاحقی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷.
- فرهنگ نفیسی، تألیف دکتر علی‌اکبر نفیسی (ناظم‌الاطباء)، کتابفروشی خیام، تهران، ۲۵۳۵.
- فهرست الفبائی لغات و ترکیبات السّامی فی الأسامی، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- قانون ادب، تألیف ابوالفضل حبیب بن ابراهیم بن محمد تغلیسی، به اهتمام غلامرضا طاهر، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰.
- قرآن قدس، پژوهش دکتر علی رواقی، مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی، تهران، ۱۳۶۴.
- کتاب‌البلغه، تألیف ادیب یعقوب کردی نیشابوری، مقابله و تصحیح متن به اهتمام مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۲۵۳۵.

- کتاب‌المصادر، ابو عبدالله حسین بن احمد زوزنی، به کوشش تقی بینش، کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۴۵-۱۳۴۰.
- لسان‌التزئیل، به اهتمام مهدی محقق، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- لغت‌نامه، علی‌اکبر دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر جعفر شهیدی، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، تهران، ۱۳۷۷.
- المرقاة، منسوب به بدیع‌الزمان ادیب نظری، مقابله و تصحیح دکتر سیدجعفر سجادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۶.
- معارف، مجموعه مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاء ولد، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۲.
- المنجد فی اللغة، لویس معلوف، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۴.
- مذهب‌الاسماء فی مرتب‌الحروف والاشیاء، تألیف محمود بن عمر الزنجی السجزی، تصحیح محمدحسین مصطفوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
- نامه سیرجان (واژه‌ها و اصطلاحات لهجه سیرجانی)، محمود سریزدی، نشر آثار، تهران، ۱۳۸۰.
- نسخه زیبای جهانگیر، مطربی سمرقندی، به کوشش اسماعیل بیک جانوف - سیدعلی موجانی، قم، ۱۳۷۷.
- واژه‌نامه سکزی (فرهنگ لغات سیستانی)، جواد محمدی خُکم، سروش، تهران، ۱۳۷۹.
- هدایة‌المتعلمین فی الطب، تألیف ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری، به اهتمام دکتر جلال متینی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۴.

کتابنامه

- الابانة (شرح‌السامی فی‌الاسامی)، متن عکسی با فهرست الفبائی لغات و ترکیبات فارسی، به کوشش دکتر سیدمحمد دبیرسیاقی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- /سکندرنامه، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۳.
- /الاسمی فی‌الاسماء، ابوسعید سعید بن احمد میدانی، تصحیح جعفرعلی امیدی نجف‌آبادی، انتشارات اسوه، تهران، ۱۳۷۷.
- /اغراض‌الطبیة والمباحث‌العلائیه، سیداسماعیل جرجانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.
- برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به اهتمام محمد معین، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- پیشرو ادب یا مقدمه‌الادب، ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری الخوارزمی، تصحیح سیدمحمدکاظم امام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- تاج‌الاسامی، تصحیح علی اوسط ابراهیمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.

- تاج‌المصادر، ابوجعفر احمد بن علی بن محمد المقرئ البیهقی، تصحیح دکتر هادی عالم‌زاده، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- تحفه حکیم مؤمن، محمد مؤمن حسینی، انتشارات محمودی، تهران.
- تفسیر قرآن کریم، ابوبکر عتیق سورآبادی، عکس نسخه مکتوب به سال ۵۲۳ هجری قمری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.
- تفسیری بر عسری از قرآن مجید، تصحیح دکتر جلال متینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲.
- تکملة الاصناف، علی بن محمدالادیب الکرمنی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۳.
- التنوير، ابومنصور حسن بن نوح القمري البخاری، تصحیح سید محمدکاظم امام، انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی، تهران، ۱۳۵۲.
- حی بن یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، ۱۳۶۶.
- الذّر فی الترجمان، محمد بن منصور المروزی، تصحیح دکتر محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۱.
- دستورالآخوان، قاضی خان بدر محمد دهار، تصحیح دکتر سعید نجفی اسداللهی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹.
- دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۷.
- ذخیره خوارزمشاهی، سیداسماعیل جرجانی، به کوشش سعیدی سیرجانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۳.
- ذیل فرهنگ‌های فارسی، علی رواقی با همکاری مریم میرشمسی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۱.
- السّامی فی الاسامی، ابوالفتح احمد بن محمد المیدانی، عکس نسخه مکتوب به سال ۶۰۱ هجری قمری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۳۴ (۱۹۴۵).
- صیدنه، ابوریحان بیرونی، ترجمه فارسی از ابوبکر بن علی بن عثمان کاشانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸.
- فارسی هروی، محمد آصف فکرت، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۶.
- فرهنگ تاجیکی - روسی، تحت نظر م. و. رحیمی، مسکو، نشریات دولتی لغات خارجی و ملی، ۱۹۴۵.
- فرهنگ کوچک زبان پهلوی، د. ن. مکنزی، ترجمه مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
- فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰.
- فرهنگ گویشی خراسان بزرگ، امیر شالچی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۰.
- فرهنگ مصادر زبانها و گویشهای ایرانی تاجیکستان، مسعود قاسمی و...، دوشنبه، ۱۳۷۶.
- فرهنگنامه قرآنی، با نظارت دکتر محمدجعفر یاحقی، انتشارات آستان قدس، ۱۳۷۶-۱۳۷۲.
- فرهنگ نفیسی، دکتر علی اکبر نفیسی (ناظم‌الاطباء)، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۵۵.
- قانون ادب، ابوالفضل حبیش تفلیسی، تصحیح غلامرضا طاهر، تهران، ۱۳۵۸.

کتاب‌البلغه، ادیب یعقوب کردی نیشابوری، به اهتمام مجتبی مینوی، فیروز حریرچی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۲۵۳۵.

کتاب‌الصیّدنه فی‌الطّب، ابوریحان بیرونی، تصحیح عبّاس زریاب [خوئی]، تهران ۱۳۷۰.

کتاب‌المصادر، ابوعبدالله حسین بن احمد زوزنی، تصحیح تقی بینش، مشهد، ۱۳۴۵.

کلیات، صدرالدین عینی، جلد ۱۲، عرفان، دوشنبه، ۱۹۶۹.

گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم (تفسیر شتقشی)، به اهتمام محمدجعفر یاحقی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۵.

لغت فرس، اسدی طوسی، تصحیح فتح‌الله مجتبائی و علی‌اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵.

لغت‌نامه، علی‌اکبر دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

المرفّاء، بدیع‌الزمان ادیب نطنزی، مقابله و تصحیح دکتر سیّد جعفر سجّادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران،

تهران، ۱۳۴۶.

مهذب‌الاسماء فی مرتّب‌الحروف والاشیاء، محمود بن عمر الزنجی السجّزی، تصحیح محمدحسین مصطفوی،

جلد اوّل، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.

نامه پژوهشگاه، س ۳، ش ۳، دوشنبه، بهار ۱۳۸۲.

هدایة‌المتعلمین فی‌الطّب، ابوبکر ربیع بن احمد اخوینی بخاری، تصحیح جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴.

جزمیت در مفاهیم؛ آشفتگی در مصادیق*

حسین ترکش‌دوز

در سال‌های اخیر شاهد انتشار آثاری از ایرانیان مقیم خارج از کشور در مورد «تاریخ تفکر معاصر در ایران» بوده‌ایم؛ که عموماً کوشیده‌اند، ذیل این عنوان یا عناوین مشابه آن، به بررسی کارنامهٔ تجدد در ایران، بپردازند. با این وصف، کشف «منطق خاص تفکر در ایران معاصر» کمتر مورد توجه این دسته از محققان قرار گرفته است.

گرچه بررسی تفکر ایرانیان معاصر در ذیل و ضمن تجدد، ویژگی مشترک آثار مزبور بوده است، اما برخی از آنها این ویژگی را به غایت منطقی خود برده و به نام «بررسی روشنفکری یا تفکر معاصر ایرانی»، کوشیده‌اند تا هر جا نشانی یافتند از تفکر، به خصوص تفکری که در عرصهٔ اجتماعی تعین پیدا کرده است، یافتند آن را مصداق و مؤیدی برای آن دسته از مؤلفه‌های نظری قلمداد کنند، که خود برای تجدد قائل‌اند.

کتاب *رویارویی فکری/ایران* با مدرنیت نوشتهٔ فرزین وحدت (و به ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه) را باید در شمار همین دسته از آثار به حساب آورد. نخستین فصل از نگاشتهٔ وحدت، به تبیین اختصاص دارد که ایشان با عنایت به بسط اندیشهٔ تجدد، در فلسفه‌های کانت و هگل، از مفهوم مدرنیت، به دست داده و نهایتاً دو مؤلفه «کلیت» و «ذهنیت» را مؤلفه‌های تشکیل‌دهندهٔ مفهوم مزبور دانسته‌اند.

فصول بعدی کتاب، همه درصدد اثبات این نکته سامان یافته‌اند که چگونه تاریخ تفکر معاصر در ایران را نیز گرچه در روندی پُر تضاریس و پُر فراز و نشیب، می‌بایست تاریخ تحقق و تکامل مدرنیت در ایران (با همان دو مؤلفهٔ پیش گفته) به حساب آورد؛ تا بدانجا که حتی اندیشه‌ورزی مخالفان تجدد نیز گرچه نه از سر طوع و رغبت، اما به ناگزیر، ذیل تجدد و دو مؤلفه اصلی آن یعنی کلیت و ذهنیت سامان پذیرفته است. این معنا را به صراحت در فرازهایی از نگاشته مورد بحث می‌توان ملاحظه کرد که نویسنده

* جزمیت در مفاهیم، آشفتگی در مصادیق، حسین ترکش‌دوز/ کتاب ماه علوم اجتماعی، مهر ۱۳۸۴.

می‌کوشد تا در فرازهای مزبور، عمده‌ترین محورها در اندیشه شخصیت‌های اسلامی در تاریخ معاصر ایران را چنان صورت‌های از ریخت افتاده، ناتمام و به تعبیر خود وی، «با واسطه» التزام به مؤلفه‌های (سابق الذکر) تجدد معرفی نماید.

در این میان، نقد حاضر، دو هدف را تعقیب می‌کند: نخست، بررسی روش پژوهش نویسنده محترم و دیگری قضاوت‌هایی که ایشان در کتاب خود در مورد جنبش اسلامی معاصر و شخصیت‌های محوری آن به خصوص استاد مطهری و امام خمینی صورت داده‌اند.

۱- همان طور که پیش از این آوردیم، در اثر حاضر کوشش شده است تا در عوض تأمل در خصلت پارادایمی یا الگوواره فکر ایرانی در دوران معاصر، جابه‌جا، از اندیشه موافق و مخالف، نشانه مؤیدی برای الگوی ذهنی از پیش پذیرفته شده، آورده شود و احیاناً انحراف فاکت‌های خارج از «معیار» که ظاهراً در نظر نویسنده محترم چیزی جز تجدد نیست نیز مشخص گردد.

از این رو بی‌راه نیست اگر بگوییم که فرزین وحدت، در نگاشته حاضر، خام‌دستانه‌تر از نویسندگان متجدد آثار مشابه با اثر خود، عمل کرده است. (گرچه از حق نباید گذشت که او از حیث تقریر و تنقیح مبانی تجدد، در مستوایی بالاتر از نویسندگان مزبور قرار گرفته است) البته آنچه نوشته مورد بحث را به لحاظ روش آسیب‌پذیر کرده است، اتکاء نویسنده محترم به یک «پیش‌انگاشت» که خود از آن با عنوان «تجدد» یاد می‌کند نیست (پرسش از «مضبوط بودن پیش‌انگاشت مزبور به ضوابط منطقی»، پرسشی است که در مجالی متفاوت می‌توان به آن پرداخت.

در این مجال اما، سخن ما این است که با تلقی تفکر معاصر ایرانیان آن هم از هر سنخ و رویکردی، حتی مخالفین تجدد، به عنوان صورت‌های ناقصی از تجدد تقریر محل نزاع به درستی صورت نگرفته و مسئله نسبت ما و تجدد اساساً مفروغ عنه قرار گرفته است.

نویسنده محترم این امکان را پیش رو داشته که در «بحثی تطبیقی» به بررسی نسبت تفکر معاصر ایرانیان با پیش‌انگاشت خود بپردازند، اما اکنون آنچه صورت داده‌اند جز کشیدن قلم مغلطه بر صفحه دانش حاصلی در پی نداشته است.

اجازه دهید برای نشان دادن نمونه‌هایی از این مدعا، از اولین فرازهای فصلی آغاز کنیم که نویسنده آن را به بررسی آراء سه شخصیت محوری جنبش اسلامی معاصر، اختصاص داده است. به زعم او «شریعتی، خمینی و مطهری در گفتمان‌های خود به شدت تحت تأثیر گفتمانی بودند که می‌خواستند با آن به مبارزه برخیزند، چرا که برخی عناصر حیاتی آن را... پذیرفته بودند». نویسنده پس از طرح این مدعا، برای آنکه مقصود خود را از این «عناصر حیاتی» مشخص سازد، به مثال‌هایی تمسک می‌جوید؛ مثال‌هایی از قبیل اینکه: «تأثیر شیوه تفکر مدرن کسروی را بر خمینی از سبک نثر خمینی در کشف-

الاسرار می‌توان دریافت. خمینی به سبکی روی می‌آورد، که بی‌هیچ شبهه‌ای، یادآور سبک کسروی است، که در آن استفاده از واژه‌های ناب فارسی بر واژه‌های عاریتی عربی و ترکی به شدت ترجیح دارد.»

حال اگر دیگر «عناصر حیاتی» مورد نظر نویسنده محترم نیز از همین قبیل باشند مدعای سابق الذکر ایشان، سخت سست جلوه می‌کند. نخست از این حیث که می‌توان این پرسش را طرح کرد که کتاب کشف‌الاسرار که حدود دو دهه، پیش از ورود امام خمینی به حوزه عمومی نگاشته شده تا چه میزان در گفتار وی محوریت داشته که صورت و مضمون آن به تنهایی بتواند دال بر ویژگی‌های گفتار سیاسی امام باشد، وانگهی، اگر هم چنین می‌بود از چه رو صرف مشابهت در قالب بیان و یا حتی در اجزاء اندیشه را آنچنان که نویسنده محترم ادعا کرده است، می‌توان حمل بر «تأثیرپذیری در عناصر حیاتی» کرد؟

شبهات‌ها و تفاوت‌های صوری و جزئی را مبنا و مستندی برای بررسی نسبت دو اندیشه، قلمداد کردن، از نگاه عالمانه‌ای که همواره در پی کاویدن‌های پنهان امور و اشیاء است، نشأت نمی‌گیرد. چه بسیار در تاریخ اندیشه بشری شاهد بوده‌ایم که یک اندیشه واحد، در دو منظومه فکری متفاوت، هویت، معنا و نقشی کاملاً در تغایر با یکدیگر را از آن خود ساخته‌اند: مثلاً آیا می‌توان به صرف حضور واژه «دیالکتیک»، در آثار افلاطون، کانت، هگل و مارکس را نیز به صرف تفوه به واژه «دیالکتیک»، در عناصر «حیاتی» اندیشه خود، متأثر از افلاطون شمرد؟

یا مثلاً «دکارت» را که به زعم برخی پدر تجدد به شمار می‌رود به صرف قول موسوم به «کوزیتو»، در عناصر حیاتی رأی خود، پیرو آگوستینوس قدیس به شمار آورد که او نیز متفوه به قول مشابهی است؟ به خرج دادن این دقت، شایسته است، که محل نزاع، «مطلق تأثیرپذیری» نیست، بلکه سخن بر سر تأثیرپذیری در آن دسته از عناصر اندیشگی است که نویسنده محترم آنها را با عنوان «حیاتی» توصیف می‌کند. عناصری که یک اندیشه را اساساً «غیر» یا «دیگر» اندیشه دیگر می‌سازد.

مثال‌های دیگری که نویسنده محترم برای تأیید ادعای خود می‌آورند دست کمی از ادعای سابق‌الذکر ندارد. مثلاً به زعم وی: «دلمشغولی مطهری که در تمام زندگی‌اش نسبت به جبر و تقدیر و تأثیر آن بر مدرنیّت پویا نیز... از تمایل او به رد برخی نظریات غربی در مورد رواج جبر و تقدیرگرایی در اندیشه اسلامی تأثیر می‌گرفت.» دقیقاً مشخص نیست که نویسنده محترم با این گزاره به چه معنای مشخصی نظر دارند: آیا صرف مبارزه مطهری با برخی نظریات غربی نمایانگر تأثیرپذیری وی از نظریات مزبور است؟ یا آنکه صرف چالش او با اندیشه تقدیر یا روایت‌های خاصی از آن، حاکی از تأثیرپذیری وی از مدرنیّت است؟

به کدام دلیل هر گونه چالشی با اندیشه تقدیر الزاماً از منظر چالش با تجدد صورت می‌پذیرد آیا صدور تلویحی یا تصریحی چنین احکامی قالب گرفتن واقعیت متنوع خارجی در کلیشه‌های ذهنی نیست؟

به نظر می‌رسد که شیوه پژوهشی نویسنده محترم متضمن همان مشکلی است که پیش از این، ذکر آن آمد. نسبت بینابین دو اندیشه را با بررسی نسبت هیئت تألیفی آن دو با یکدیگر، می‌توان بررسی کرد. این هیئت تألیفی که به اجزاء مشابه در دو مجموعه فکری یا فرهنگی - تمدنی، هویت و معنایی متفاوت می‌بخشد. کما اینکه قول موسوم به «کوژیتو» در تفکر آگوستین آن گاه که در کنار آراء دیگر می‌نشیند و از مبدأ خاصی، صادر می‌گردد، به رغم مشابهت صوری، از کوژیتوی دکارتی، هویتی متمایز می‌یابد.

اتکای بی‌چون و چرای نویسنده محترم به کلیشه تحلیلی خود، موجب آن شده که در بررسی آراء متفکران اسلامی معاصر، دچار آشفتگی‌های مفهومی شگرفی شود.

به عنوان مثال، در دومین بخش از کتاب در بحث از اندیشه مرحوم استاد مطهری، می‌خوانیم که در انسان‌شناسی وی: «با دوری جویی از وجه مادی و نزدیکی به وجه روحانی بود که سفر به سوی ذهنیت، تحقق می‌یافت» و خواننده درمی‌ماند که آخر چه نسبتی است میان دوری جویی آدمی از وجه مادی و سفر به سوی سوژکتیویته (یا به تعبیر مترجم محترم کتاب، ذهنیت)؟

در فرازهایی نیز صرف مشابهت‌های ظاهری، رهزن فکر نویسنده محترم شده تا اندیشه‌های مبناء متفاوت را همساز و همگن، به شمار آورد.

در فرازی از فصل سابق‌الذکر ادعا می‌شود که «مطهری به معرفت‌شناسی ذهن باور قائل بود»، اما در مقام ارائه «مستند»، صرفاً به این نکته اشاره می‌شود که به زعم مطهری، در سنت اسلامی «آگاهی» تشویق شده است. و یا مطهری، با استناد به صدرالمألهین قائل به دخالت خرد و آگاهی (کذا فی‌الاصل) در پردازش داده‌های حسی است.

می‌توان از نویسنده محترم بر سبیل مثل سایر «هر گردویی گرد است اما هر گردی گردو نیست» پرسید، که به کدام دلیل صرف تشویق آگاهی یا دخالت عقل در پردازش داده‌های حسی به معنای ذهن باوری است.

در این صورت باید ملاصدرا و کانت را هم سرمشق و هم سنت شمرد چرا که هر دو فی‌الجمله به نقش انسان در تکوین آگاهی معتقدند! او از تمایزات مبنایی ایشان به راحتی فاکتور گرفت.

متأسفانه عدم توجه به ضوابط منطقی در صورت دادن ادعا، آسیبی است که نه فقط در این فراز، بلکه بسیاری دیگر از فرازها در نگاشته وحدت دست خوش خود ساخته است؟

با این چنین شیوه‌ای، این گمان، به ذهن آدمی، می‌خلد که نویسنده محترم بیش از دقت مفهومی و ربط منطقی مستندات با مدعا، به تقویت احکام جزمی خود که همانا حول «محتوم و جهانگیر بودن تجدد»، سامان پذیرفته است، علاقمند بوده‌اند؛ کما اینکه، باز هم، در موضعی دیگر «تأکید مرحوم مطهری بر خلیفه الهی انسان» در جهت اثبات «رویکرد ذهن باور وی» طرح می‌شود و ظاهراً نویسنده

محترم، اندک نیازی هم بدین تفوه نمی‌بیند که از کجای مفهوم خلیفه‌اللهی انسان که اساساً در بافت معنایی‌ای متفاوت از تمامی «ایسم»‌های متجدد طرح می‌شود، ذهن باوری استنتاج می‌شود و یا حداقل در کجا مطهری، که از سوی نویسنده، کمابیش، «ذهن باور» معرفی شده، خلیفه‌اللهی انسان را مثبت ذهن باوری خود شمرده است.

یا باز هم در فرازی دیگر، نویسنده محترم، قول مطهری در مورد نقش انسان در ساختن شخصیت خود را، «به سبک سارتر»، ارزیابی می‌کند و انبوهی از تأکیدات مطهری بر مسئله فطرت (که آن را ام-المسائل اسلامی می‌خواند) و نیز نقدهای وی بر انسان‌شناسی سارتری و تأثیرات آن بر اندیشه برخی از متفکرین معاصر، همچون شریعتی را به وادی فراموشی می‌سپارد.

وقتی به تاریخ بشری تنها و تنها از منظری تنگ که پیش انگاشت‌های ما حدود و ثغورش را مشخص ساخته‌اند، نگریسته شود از جمله پیامدهای آن، این خواهد بود که فی‌المثل برای تأیید مسئله‌ای نو به مصداقی کهن متمسک شویم. کما اینکه نویسنده اثر حاضر نیز در جهت اثبات تأثیرپذیری مطهری از گفتمان مدرنیت، چنین عمل کرده است: به زعم وی، دلیل این تأثیرپذیری را آنجا باید جست که «مطهری کوشیده است میان اراده خدا و انسان، سازگاری برقرار کند». اما اگر دلیل آن مدعا دلیلی بدین رنجوری است و از صرف چنین دلایلی می‌توان امثال آن مدعا را استنتاج کرد، در این صورت باید انبوهی از متکلمان و حکیمان را در طول حیات چند قرنه تمدن اسلامی و هکذا بسیاری از اندیشمندان مسیحی قرون میانه و... را از اول تا به آخر، متأثر از گفتمان مدرنیت دانست که البته بعید است نویسنده محترم به چنین استنتاجاتی راضی باشد و بنابراین یا باید در مدعای خود تجدیدنظر نمایند و یا برای مدعای خویش دلیلی استوارتر و منقح‌تر اقامه فرمایند.

جالب آنجا است که در فرازی دیگر از همین بخش از کتاب، نویسنده، ظاهراً خشنود از یافتن دلیلی محکم‌تر برای تأثیرپذیری مطهری از مدرنیت، به توجّهی اشاره می‌کند که مطهری، ارزانی فرد ساخته است.

اما آیا در طول تاریخ هر توجّهی به فرد الزاماً تحت تأثیر گفتمان مدرن‌گرا سامان پذیرفته است؟ و آیا اساساً هر توجّهی به فرد ضرورتاً باید بر مبنای تجدد، صورت انجام گیرد، انصافاً بر محدود کردن اینچنینی امکانات عقل بشری در قالب‌های متحجر و جزمی چه دلیلی داریم؟ آیا این است بیداری از خواب دگماتیسم؟!

به سیاهه آشفتگی مفهومی و منطقی در کتاب مورد بحث، همچنان می‌توان افزود. به خصوص با توجّه به اینکه نویسنده محترم دو شخصیت دیگر جنبش اسلامی یعنی امام خمینی و مرحوم شریعتی را نیز از این شیوه خود، بی‌نصیب نگذاشته‌اند.

لُب ادعای نویسنده آن است که در اندیشه سه متفکر یاد شده، ذهنیت آدمی، غیرقائم به ذات و وابسته به خداوند طرح شده است. به زعم نویسنده، این ذهنیت، ذهنیتی، با واسطه و حاوی تضاد است. اما همچنان گرچه نویسنده در فرازی از کتاب به بیان مقصود خود از ذهنیت با واسطه پرداخته‌اند مشخص نیست که ایشان این مفهوم را در کدام بافت معنایی به کار می‌برند. اگر این مفهوم معنای هگلی لفظ اراده شده است، می‌توان این پرسش را پیش روی ایشان نهاد که در این بافت معنایی اگر هر پدیده‌ای ضرورتاً با واسطه یعنی واجد «نیروی درونی نفی» است، که هست، چرا سوژه را نمی‌توان واجد این چنین نیرویی به شمار آورد.

و اگر مراد نویسنده محترم از قول به ذهنیت با واسطه، صرفِ باور نداشتن به استقلال عقل بشری است در این صورت باید به این پرسش پاسخ دهند که استقلال عقل از اساس واجد معنای مشخصی هست. وقتی تئوپوزیتیویستی همچون پوپر نیز از گرانبار بودن مشاهدات به تئوری‌ها و ارزش‌های پیشین سخن می‌گوید آیا نمی‌توان این ارتباط را داشت که حتی در سنت تحلیلی گرایش‌های نیرومند به تلقی محفوف بودن عقل به ارزش‌ها، عرف‌ها و نظریات پیشین گرویده‌اند؟ آیا گزاره‌های وحیانی را نمی‌توان، حداقل در شمار همین امور پیشینی قرار دارد؟

نویسنده در بیان مقصود خود از طرح ذهنیت با واسطه آن را به معنای آن سنخ تلقی شمرده‌اند که به موجب آن، «ذهنیت انسان، انکار نمی‌شود اما هیچ گاه مستقل از ذهنیت خدا نیست.» به زعم نویسنده، «این وضعیت معمولاً به تضاد اساسی میان ذهنیت انسانی و الهی منجر می‌شود که به نوبه خود باعث بروز تضادهای دیگری می‌گردد که یکی از حادث‌ترین آنها، نوسان دائمی و روان گسیخته بین تأیید و نفی ذهنیت انسانی از یک سو و بین ذهنیت فردی و جمعی از سوی دیگر است.»

اما آیا این ادعا بیش از حد کلی‌گویانه نیست، آیا نمی‌توان این امکان را در نظر داشت که قول به گزاره‌های وحیانی یا به تعبیر نویسنده، ذهنیت خدا در نظر برخی با عقل بشری سازگار افتاده باشد؟ اساساً آیا حذف گزاره‌های وحیانی، عقل بشری و ماحصل آن را بری از تهافت تلاطم درونی ساخته است که انتظار داریم، در میان آوردن گزاره‌های مزبور هر گونه تلاطم و تضاد درونی از ساحت اندیشه بشری را بزدايد و بالاخره آیا چنین تلاطم‌هایی خود نمی‌تواند به مثابه بستری برای تکامل و ارتقای عقل بشری به حساب آید؟

۲- متأسفانه، نویسنده، تنها در حیطه مفاهیم دچار آشفتگی نیست بلکه آنچنان که جهاتی از آن را در فرازهای سابق ملاحظه کردیم در عرصه مصادیق نیز اشتباهات فاحشی را مرتکب شده است که نشان از کم اطلاعی و عدم تسلط ایشان بر گستره پژوهش دارد.

به عنوان مثال ارجاعات ایشان به شخصیت‌های مورد مطالعه، نشان از اتکاء ایشان به چند اثر خاص آن هم محدود به یک دورهٔ زمانی ویژه از شخصیت‌های مزبور دارد و تتبع لازم در تمامی آثار یک فرد در یک موضوع خاص و احتمالاً تغییر و تکمیل آراء وی در استنادات به عمل آمده در قضاوت‌های ایشان لحاظ نگردیده است. نمونه‌ای از این مشی را بررسی نویسنده محترم از آراء امام در مورد ولایت فقیه می‌توان دید.

یا از اشتباهات آشکاری می‌توان یاد کرد که نویسنده در تبویب شخصیت‌ها صورت داده است. در فصل مربوط به گفتمان‌های پس از انقلاب صالحی نجف‌آبادی در زمره شخصیت‌های مطرح پس از انقلاب طبقه‌بندی شده و ادعا شده که گفتمان وی عمدتاً با سروش، پیوند داشته است. این در حالی است که کم‌اطلاع‌ترین افراد از تاریخ اندیشه معاصر نیز می‌دانند که مطرح بودن صالحی نجف‌آبادی در عرصه اندیشه صرفاً محدود به فرازهایی از دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی است و نه پس از انقلاب (آن هم تنها به جهت یکی از نگاشته‌های خود) وانگهی هر که حتی نیم نظری به آن نگاشته و دیگر نگاشته‌های او کرده باشد، به خوبی می‌داند که مبانی معرفت‌شناختی و روش دین‌پژوهی صالحی از سمت و سویی متفاوت از سروش پیروی می‌کند.

باز هم به عنوان مثال در فرازی دیگر از همین فصل، نویسنده محترم، چالش نویسندگانی همچون عطاءالله کریمی یا صادق لاریجانی با سروش را در چارچوب گفتمان مرتبط با داوری اردکانی (یا شاگردان فردید) ارزیابی می‌کند. حال آنکه آثار انتقادی دو فرد یاد شده در چالش با نظریه قبض و بسط که یکی از متضمن‌آمیزهای از فلسفه تحلیلی و حکمت متعالیه و دیگری عمدتاً مبتنی بر حکمت متعالیه سامان گرفته است در مبنا شیوه و زبان از آنچه شاگردان مرحوم فردید و از جمله داوری صورت داده‌اند، متفاوت است.

۳- از حق نباید گذشت که بخشی از ناراستی کتاب مورد بحث را می‌باید معلول ترجمه نامناسب آن به شمار آورد. مترجم محترم آنچنان به ضوابط ترجمه به‌خصوص ترجمه متونی که «دقت مفهومی» خصلت‌نمای آنها است کم توجه بوده‌اند، که حتی از آوردن اصل انگلیسی تمام معادل‌هایی که اختیار کرده‌اند، امساک نموده‌اند. این ناراستی‌آنگاه زنده‌تر می‌شود که واژگان کلیدی پژوهش همچون ذهنیت را در نظر آوریم که مشخص شدن اصل انگلیسی آن در مشخص شدن معنای متن از تأثیری تعیین‌کننده برخوردار است. نگارنده این سطور پیش از نگارش نقد حاضر این حدس را در ذهن داشت که ذهنیت باید به عنوان معادلی برای sub-jectivity اختیار شده باشد که البته معادل نامناسب و گمراه‌کننده‌ای است. با این حال برای اطمینان کوشید تا از طریق ناشر با مترجم محترم تماس حاصل کند و اصل معادل اختیار شده توسط ایشان را جویا شود که احتمالاً به جهت مستعار بودن نام ایشان میسر نشد اما از طریق

مسئول مربوطه در تحریریه ناشر کتاب صائب بودن حدس مزبور تأیید شد. نیاز به ذکر نیست که طی کردن فرآیند مشابهی برای تک‌تک معادل‌های اختیار شده توسط مترجم، صعوبت ناخوشایندی را در فهم مقصود مؤلف، برای خواننده ایجاد می‌کند!

بگذریم از آنکه مترجم محترم با اختیار نمودن معادل‌های نامناسب و گاه گمراه‌کننده علاوه بر بی-توجهی به ضوابط فنی ترجمه، عدم تسلط خود به موضوع بحث را نیز آشکار می‌کند. این معنا را به عنوان مثال آنجا می‌توان دید که نویسنده هستی‌شناسی آخوندزاده را به زعم مترجم «وحدت وجودی» خوانده است، که احتمالاً باید «وحدت وجود» ترجمه نادرستی از مونیسم باشد.

۴- نویسنده محترم در فرازهایی از پژوهش خود در تحریر موضوع بحث نیز دچار خطا و حداقل اضطراب‌اند. در طرح اندیشه چهره‌های سه گانه مورد نظر ایشان در جنبش اسلامی دقیقاً مشخص نیست که از چه رو به طرح سه شخصیت مزبور و نه دیگر افراد دست یازیده‌اند؟

آیا این سه، از آن‌رو انتخاب شده‌اند که در اندیشه اسلامی معاصر تأثیرگذار بوده‌اند یا اینکه از آن‌رو که اندیشه ایشان، بر سازندهٔ گفتمان حاکم بر انقلاب اسلامی ایران بوده است و لذا متأثر دانستن اندیشه ایشان از گفتمان مدرنیت، جایگاه تاریخی انقلاب را نیز می‌توان مشخص کرد؟ اگر شق دوم صادق باشد، نویسنده محترم در شناخت تاریخی خود، دقت لازم را نداشته‌اند. واقعیت آن است که ظهور گفتار امام خمینی به عنوان رهبری بلامنازع در واپسین سال‌های دهه پنجاه (و نه پیش از آن) در شرایطی در میهن ما صورت پذیرفت که تمامی گفتارها به دلیل ناکارآمدی و بحران‌زدگی خود را در بن‌بست شکنی از حیات سیاسی ایرانی به منصفه ظهور رسانیده بودند. ظهور گفتار امام در سال‌های ۵۷ - ۵۶، طوعاً و کرهاً صاحبان دیگر گفتارهای بدیل را تابع خود ساخت. عناصری از گفتارهای مزبور نیز که کماکان در عرصه اجتماعی تأثیرگذار بودند نیز آن سنخ عناصری بود که با گفتار مسلط آن ایام یعنی گفتار امام سازگار می‌افتاد. این معنا را به خوبی در مورد مرحوم شریعتی با مقایسه تأثیر اجتماعی ایده شهادت او با ایده اسلام منهای روحانیت وی، می‌توان دید.

سیادت گفتار امام در آن مقطع تاریخی آنچنان بود که یکی از مطرح‌ترین شخصیت‌های لائیک همچون کریم سنجابی در اعلامیه مشهور سه ماده‌ای خود بلاشرط به رهبری امام تمکین کرد و گروه‌های پرسابقه چپ همچون حزب توده، ایده‌های خود را ذیل خط امام معرفی می‌کردند.

چه بر برخی این واقعیت تاریخی خوشایند آید و چه ناخوشایند، واقعیت آن است که گفتار حاکم مسلط بر انقلاب بهمن ۵۷ را صرفاً باید در آئینه سخن امام خمینی دید و در این میان حتی مرحوم استاد مطهری نیز واجد این نقش تاریخی نیست.

۵- ظاهراً از جمله محورهای اصلی نگاشته وحدت را در این مدعای تقریباً نامصرح باید جست که انقلاب ایران به جهت حاکمیت ذهنیت با واسطه بر آن، صورت از ریخت افتاده‌ای است از عینیت یافتن اندیشه تجدد و لذا بی‌آنکه آن را پدیده‌ای اصیل به حساب آوریم باید آن را در شمار یک الگوی گذار به تجدد طبقه‌بندی کرد، اگر نویسنده محترم با این استنباط موافق باشند می‌توان این پرسش را پیش روی ایشان نهاد که چرا در مواجهه با اندیشه «دیگری»، «خود» را معیار اصلی و الگوی ناب بودن می‌انگارند؟ ظاهراً در نظر ایشان انقلاب ایران، قانون اساسی جمهوری اسلامی و تفکر سه شخصیت یاد شده در متن کتاب همگی نمونه‌های ناخالص و از ریخت افتاده الگوی فکری ناب نویسنده محترم یعنی تجدد است. چرا ایشان این امکان را بررسی نمی‌کنند که در مواجهه با پدیدارهای مزبور، با پدیدارهایی خود ویژه مواجه باشند؟ اگر نویسنده محترم، این امکان را هم بررسی کرد، آنگاه مشابهت‌های صوری میان دو منظومه فکری را مبنای تحلیل قرار نمی‌داد و یا جمع شدن اجزاء در یک کل به گونه‌ای «خلاف آمد عادت» را ناسازگاری و تضاد تلقی نمی‌کرد.

اساساً آیا این ذهنیت، ذهنیتی کلیشه‌ای و جزمی نیست که در شناخت پدیدارهای خارجی آنها را در یکی از طرفین کلیشه دوتایی سنت و تجدد قرار دهیم و اگر در یکی از طرفین کلیشه مزبور جای نگرفتند، آنها را پدیدارهایی بی‌ثبات و دارای تضاد درونی و در حال گذار به وجه نامیرای کلیشه مزبور به حساب آوریم؟

تدقیقی در «تحفة الملوك»*

دکتر علی اشرف صادقی

این کتاب از نوع کتاب‌هایی است که آنها را کتب آداب یا اخلاق عملی می‌نامند و نخستین بار در ۱۹۲۴ سر دنیسن راس، استاد زبان فارسی و رئیس مدرسهٔ زبان‌های شرقی لندن، به مناسبت ایبانی که از کلیله و دمنهٔ رودکی در آن آمده آن را براساس نسخهٔ موجود در موزهٔ بریتانیا در لندن به جهان علم شناساند. پس از آن، مرحوم سید حسن تقی‌زاده در ۱۳۱۷ ش (= ۱۹۳۸ م) آن را بر اساس همین نسخه و با مقابله با نسخهٔ ناقص موجود دیگری از آن در لیدن (هلند) در کتابخانهٔ طهران در تهران به چاپ رساند، اما نام خود را روی جلد و در مقدمه ذکر نکرد. قبل از آنکه تقی‌زاده چاپ خود را منتشر کند، مرحوم استاد سعید نفیسی براساس نسخهٔ دیگری از این کتاب که به تملک او درآمده بود و با مقابله با نسخهٔ دومی متعلق به ذکائی بیضائی مقاله‌ای در شماره‌های ۶ و ۷ و ۸ سال اول مجلهٔ مهر (۱۳۱۲ ش) منتشر کرد و ضمن آن اشعار رودکی و اشعار آفرین‌نامهٔ ابوشکور را که در کتاب آمده است نقل کرد. به اعتقاد نفیسی، ۱۶۳ بیت از اشعار کتاب که به بحر متقارب است از ابوشکور است. پس از چاپ ۱۳۱۷ ش، مرحوم نفیسی در اردیبهشت ۱۳۱۹ مقاله‌ای در نقد آن در شمارهٔ ۲ از سال دوم مجلهٔ ایران/امروز (ص ۲۰ - ۱۶)^۱ منتشر کرد و اغلاط متن چاپی را که بیشتر مربوط به نسخهٔ بریتانیا و گاهی غلط‌های چاپی بود ظاهراً بر اساس دو نسخهٔ در دسترس خود تصحیح کرد و بحق یادآور شد که مصحح کتاب از مقالات او دربارهٔ این کتاب بی‌خبر بوده است.

مقارن همین ایام مرحوم علامهٔ قزوینی که در حین چاپ کتاب در حلّ پاره‌ای از دشواری‌های آن با تقی‌زاده همراهی کرده بود (نک. نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده، ص ۲۵۲، ۲۵۵) در نامه‌ای به تاریخ ۲۹ مه ۱۹۳۹ (۱۰ خرداد ۱۳۱۸) به بعضی از اغلاط جزئی کتاب اشاره کرد.

* تدقیقی در تحفة الملوك، علی اشرف صادقی / نشر دانش، پاییز ۱۳۸۴.

نفیسی علاوه بر دو نسخه‌ای که به آن اشاره شد به یک نسخه دیگر در تهران متعلق به شخصی به نام صاحب جمع اشاره کرده است. تقی‌زاده نیز به دو نسخه ملخص در بادلیان آکسفورد که پس از تصحیح متن کتاب متوجه آنها شده بود توجه داده است. در هیچ یک از این نسخ هفت گانه نام مؤلف کتاب ذکر نشده است. در ایران نخستین بار در سال ۱۳۳۴ ش از مؤلف کتاب سخن به میان آمد. در این سال مرحوم دکتر خیام‌پور در نشریه دانشکده ادبیات تبریز مقاله‌ای از احمد آتش محقق ترک درباره چند کتاب خطی محفوظ در قونیه را ترجمه و چاپ کرد. یکی از این کتاب‌ها همین کتاب مورد نظر بود که عنوان آن در نسخه *تحفة الملوك و نصيحة العجائب* بود و مؤلف آن علی بن ابی حفص بن فقیه محمود الاصفهانی ذکر شده بود. در ۱۳۴۰ ش مرحوم استاد مجتبی مینوی در مقاله «زخائن ترکیه» در مجله دانشکده ادبیات (دانشگاه تهران) نسخه قونیه را که نام مؤلف در آن آمده بود بدون اطلاع یا اشاره به مقاله احمد آتش مستقلاً معرفی کرد. دیگران نیز در سال‌های قبل و بعد از ۱۳۴۰ ش درباره این کتاب و مطالب آن نوشته‌هایی دارند که در مقدمه مصحح کتاب به آنها اشاره شده است.

به نوشته مصحح کتاب، از *تحفة الملوك* تا این زمان هفت نسخه به این ترتیب شناخته شده است: (۱) نسخه ایا صوفیه که در این تصحیح اساس قرار گرفته است. این نسخه تاریخ کتابت ندارد، اما با دقت نوشته شده است. (۲) نسخه کتابخانه موزه بریتانیا (که زین پس (نسخه) ب نامیده می‌شود). این نسخه در ۷۶۱ ق نوشته شده و همان است که مبنای چاپ تقی‌زاده در ۱۳۱۷ ش قرار گرفته است. (۳) نسخه قونیه (یوسف آغا، زین پس (نسخه) ق). فقط در این نسخه است که نام مؤلف آمده است. تاریخ این نسخه به حدس مرحوم استاد مینوی قبل از ۶۴۰ ق است، زیرا از موقوفات صدرالدین قونوی است. این نسخه مقدار زیادی افتادگی، اما بعضی ضبط‌های قابل توجه، دارد (مقدمه مصحح، ص بیست). (۴) نسخه سعید نفیسی (زین پس (نسخه) ن). طبق نظر نفیسی، کتابت این نسخه نباید «نزدیک‌تر از قرن نهم» باشد. در کتابت این نسخه چندان دقت به کار نرفته، اما دارای بعضی ضبط‌های دقیق است (مقدمه مصحح، ص بیست و یک). (۵) نسخه حاج حسین آقای نخجوانی. این نسخه تاریخ کتابت ندارد، اما به حدس آقای احمد منزوی گویا در قرن دهم هجری نوشته شده است. این نسخه چندان دقیق نیست و بسیاری از مطالب کتاب در آن حذف شده است. (۶) نسخه مجلس شورای ملی سابق. این نسخه در ۱۰۴۶ ق کتابت شده و نسبتاً کامل است، اما عبارت‌های عربی آن بدون دقت ضبط شده است. (۷) نسخه آستان قدس رضوی. این نسخه در ۱۰۷۳ ق نوشته شده و خالی از دقت است. مینوی از دو نسخه دیگر یکی در کتابخانه فاتح به شماره ۳۷۱۲ و دیگری در ایاصوفیه به شماره ۴۸۲۲ نیز نام برده است (مجله دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، س ۸، ش ۳، ۱۳۴۰، ص ۱۵؛ نیز نک. دانش پژوه، فهرست میکروفیلم‌های

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۴۴). چنانکه دیدیم، تقی‌زاده و نفیسی به نسخه‌های دیگری از این کتاب نیز اشاره کرده‌اند. مصحح چاپ حاضر به این نسخه‌ها اشاره نکرده است.

مصحح کتاب را براساس نسخهٔ ایاصوفیه تصحیح کرده است که در آن ضبط‌هایی هست که گاهی در هیچ یک از نسخ دیگر نیست. به نوشتهٔ او نسخه‌های ب، ق و ن از نظر صحت در ردهٔ بعد قرار دارند و نسخه‌های نخجوانی و مجلس و آستان قدس به هیچ روی قابل اعتماد نیستند. نسخهٔ اساس با نسخه‌های ب و ق مقابله شده و اختلاف‌های آنها در پایین صفحات ثبت شده‌اند، اما از نسخهٔ ن نیز در مقابله استفاده شده است. هر جا که افتادگی و اشتباهی در نسخهٔ اساس بوده است، ضبط ارجح از نسخه‌های معتبر فوق گرفته و در متن درون قلاب قرار داده شده است. این کتاب پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد مصحح در دانشگاه اصفهان بوده که در سال ۱۳۷۷ از آن دفاع شده و استادان آن دانشگاه آقایان جمشید مظاهری (سروشیار)، دکتر مهدی نوریان، دکتر اسحاق طغیانی و دکتر عبدالغنی ایروانی در به انجام رساندن این کار راهنمای مصحح بوده‌اند. مصحح در تصحیح کتاب نهایت دقت را به کار برده و طبعاً در این کار، چنانکه خود گفته، از دانش استادان خود بهرهٔ فراوان برده است. تصحیح حاضر، تا پیدا شدن نسخهٔ معتبرتر دیگری که به نسخهٔ اصلی مؤلف نزدیک باشد، بی‌تردید مرجع مطمئن و دقیقی برای علاقه‌مندان به این کتاب است. مؤلف همچنین، از تمام تحقیقاتی که قبلاً دربارهٔ این کتاب شده چه در مقدمه و چه در متن استفاده کرده است. نگارندهٔ این سطور به دلیل علاقهٔ خاصی که به این کتاب دارد، بلافاصله پس از انتشار آن را به مطالعه گرفت و دست به نگارش مقالهٔ حاضر زد، اما گرفتاری‌های متعدد مانع از انتشار آن شد. اکنون چاپ این مقاله پس از دو سال تأخیر به نشر دانش سپرده می‌شود. آنچه در زیر می‌آید مطالبی است که در حواشی نسخهٔ خود نوشته‌ام و ممکن است در همهٔ آنچه می‌آورم به راه صواب نرفته باشم. امیدوارم دیگران نیز به دلیل اهمیت این کتاب از نشر نظرهای خود دریغ نورزند. ابتدا نکاتی را درخصوص تصحیح متن می‌آورم، سپس به ایراد بعضی مطالب دیگر می‌پردازم.

در ص ۱ و ۲ کتاب آمده: «اما بعد بدانک مصنف این کتاب علی بن ابی حفص بن فقیه محمودالاصفهانی... چنان فرموده است که بزرگان ماضی و امرای ما تقدم و ملوکان عصر از من بیچارهٔ ضعیف و نحیف در باب نصایح و آداب همه چیز ترکیب کرده‌اید و چون ارباب فضایل و دانش و بزرگان از سلاطین و ملوک و امرا چنین رسالهٔ غریب و عجیب التماس کردند این بیچارهٔ خاطی و جافی از هر کتابی از کتب‌های موعظه و نصایح بود از بزرگان دین جمع کردم، سخت در غایت خوبی، چنانک درین عصر کسی ندیده بود و نشنیده و در تألیف آوردم و او را تحفه الملوک و نصیحه العجائب نام نهادم تا هر کسی از اهل دانش و فضل این رسالهٔ غریب و عجیب را مطالعه کند، او را از آن نصایح، بهرهٔ اخروی و دولت دنیاوی بحاصل آید.» این قسمت فقط در نسخهٔ ق آمده است.

گمان می‌کنم خوانندگان نیز با من هم عقیده باشند که اشکالات دستوری و نگارشی این بند کم نیست. اولاً از عبارت «فرموده است» معلوم می‌شود که این مطلب از کاتب است، آن هم کاتبی بی‌سواد، نه از خود مؤلف. دوم، فعل جمله «بزرگان ماضی و امرای ماتقدم و ملوکان عصر» که حتماً کلمه‌ای مانند «درخواستند» یا نظیر آن بوده از قلم افتاده است. سوم، بعد از این فعل باید می‌گفت «تا کتابی در باب... تألیف کنم». دنباله مطلب هم لابد به این صورت بوده است: «تا همه چیز در آن ترکیب کرده آید» (به جای «ترتیب کرده‌اید»). چهارم، چرا باید مؤلفی کتاب خود را «رساله غریب و عجیب» بنامد؟ اگر مؤلف می‌خواست سخنی در مدح کتاب خود بگوید حتماً به گونه دیگری می‌گفت. پنجم، در جمله «از کتب‌های موعظه و نصایح بود» میان کلمات «نصایح» و «بود» باید عبارتی، مانند «که در دسترس» یا شبیه آن، افتاده باشد. ششم، ترکیب «نصيحة/العجائب» در دنباله عنوان «تحفة/الملوک» «غریب و عجیب» است. درباره این اشکالات در حواشی کتاب توضیحی به دست داده نشده است. معلوم نیست این کاتب نام مؤلف کتاب را در کجا دیده و آن را در مقدمه خود وارد کرده است. به نظر بنده این نظر کاتب راه، یعنی علی ابن ابی حفص دانستن مؤلف کتاب راه، باید فعلاً با اندکی تردید تلقی کرد.

در ص ۴، س ۲ و ۳، در جمله «هر کس که از خرد خالیست، اگر ممالک و اموال جهان او را میسر شود که هم ضایع‌ترین مردم او باشد.» کلمه «که» قبل از «هم ضایع‌ترین» زاید است. در ص ۸، س ۵ و ۶ آمده: «هر که راستی را شعار و دثار خود گرداند، خدای عزّ شأنه در سر و علانیه بر وی راست آرد». در جمله اخیر مفعول فعل «راست آرد» معلوم نیست چیست؟ شاید در اصل به جای «بر وی»، «کار وی» بوده است.

در ص ۱۰، س ۲، ص ۲۸، س ۱۲ و ص ۴۸، س ۵ و ص ۶۹، س ۹ و غیره (نک. نمایه کتاب)، در متن نام ارسطو به شکل «ارسطالیس» آمده، ولی در نسخه ب «ارسطاطالیس» ضبط شده که بر ضبط منفرد متن مرجح است.

در ص ۱۶، س ۶ آمده: «این سخن در دل معتصم خلیفه اثر کرد که گفتاری عظیم بدانند بود» و در حاشیه ۱۰ گفته شده که در نسخه اساس «گفتاری» به صورت «گفتار» ضبط شده است. بی‌شک همین ضبط درست است و نمی‌بایست به حاشیه برده می‌شد. می‌دانیم که در قرون گذشته در بعضی مناطق ایران یای مجهول نکره (ē) به صورت مخفف e تلفظ می‌شده و این تلفظ در بسیاری از متون منعکس شده است. مثلاً در ترجمه و قصه‌های قرآن (از تفسیر تربت جام، برگرفته از تفسیر سورآبادی) بارها به جای یای نکره زیر آخرین حرف کلمه‌ای که یای نکره بدان متصل می‌شده کسره گذاشته شده است، مثلاً در ج ۱، ص ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۲، ۲۷۷، ۳۵۰، ۳۷۴ و غیره.

در ص ۳۳، س ۷، «کشیش را بخواند» نیز به جای «کشیشی را بخواند» به کار رفته است؛ در ص ۳۵، س ۶ «رسول» به جای «رسولی» ضبط شده است.

در ص ۲۰، س ۴ و ۵، آمده: دانایان گفته‌اند بزرگ‌تر چیز از سعادت دانش است و از برای شرف دانش است که پادشاهان واجب شناسند مراعات ایشان کردن». مرجع «ایشان» در این جمله «دانایان» است که نسبت به ضمیر «ایشان» دورترین اسم است. در دنباله همین جمله آمده: «و فرزند را که از جان خود دوست‌تر دارند بخدمت ایشان فرمایند کردن.» در دو نسخه ب و ق «بخدمت» به جای «خدمت» آمده و البته این ضبط مرجع است.

در ص ۲۵ در س ۳ و ۴، کلمات دوم و سوم با تشدید چاپ شده‌اند که معلوم نیست بر چه اساسی است. مسلم است که در قرن هفتم این کلمات تشدید نداشته‌اند.

در ص ۳۵، س ۳ از آخر، آمده:

سخن گرچه باشد گرانیمایه‌تر
فرومایه گردد ز کم سایه‌تر
کلمه «سایه» در اینجا غلط است. مرحوم نفیسی آن را به «پایه» تصحیح کرده و ظاهراً حق با اوست.

در ص ۳۶، س ۱، نیز بیت زیر آمده:

وز انگشت شاهان سفالین نگین
بدخشانی آید به چشم تکین
که کلمه «تکین» در آن بی‌معنی است و نفیسی آن را به «کهن» تصحیح کرده است. مصحح باید لااقل این تصحیحات را در حاشیه یادآوری می‌کرد.

در ص ۴۱، س ۳، بیت زیر آمده است:

گر فرق ترا زمانه بر چرخ گذاشت
در دل همه عهد و مهر و پیمان تو کاشت
که نفیسی «عهد و مهر و پیمان» را به «تخم عهد و پیمان» تصحیح کرده است.
در همین صفحه، س ۱۵، بیت زیر آمده است:

شکیبایی و تنگ ماندن به دام
به از ناشکیبی رسیدن به کام
«ناشکیبی» در اینجا غلط است و نفیسی آن را به «ناشکیبا» تصحیح کرده است.

در ص ۴۳، س ۱۲ و ۱۳، آمده: «خسرو گوید هر که به باطل میل کند خانه بدی را آبادان کند و هر که حق را یاری دهد آزاد را بنده کند.» جمله اخیر غلط است و باید چنین باشد: «... هر که حق را یاری ندهد...».

در ص ۴۵، س ۱ تا ۳، آمده: «حکیم هند گوید: هر آن کس که کاری پیش گیرد و غیر آن در دل اندیشد، هرگز آن کار تمام نشود، زیرا که مغنی اگر چه سخت استاد بود، نتواند به دست چیزی دیگر

گفتن و زدن.» در نسخه ب قسمت پایانی بند چنین است: «به دست چیزی دیگر زدن»: این ضبط می-تواند درست باشد، در صورتی که فرض کنیم عبارت قبل از آن به این صورت بوده باشد: «تواند چیزی گفتن و به دست...».

در همین صفحه، س ۱۲، در شعر زیر:

شگفتی نباشد که گردد ز درد سر سرو کوژ و گل سرخ زرد

کلمه «کوژ» باید «گوژ» خوانده شود. افزودن بر این، در سطر بعد نیز آمده است: «دین حصار دولت است، خوش دار که عمر اندک است و نیت نیکو دار که عاقبت دشوار است.» به نظر می‌رسد که به قرینه «نیت نیکو دار»، قبل از «خوش دار» نیز کلمه‌ای افتاده است. در چاپ تقی‌زاده براساس نسخه ب، که در چاپ مورد بحث به ضبط آن اشاره نشده است، عبارت چنین است: «دین را حصار دولت خوش دار» و تقی‌زاده حدس زده که «خوش» تصحیف «خویش» است. در این صورت اشکال عبارت برطرف می‌شود.

در س ۱۶ همین صفحه نیز «اسحق جویباری» غلط و «ابواسحق جویباری» درست است.

در ص ۴۷، س ۳، آمده: «بدانکه دوستی کردن به استحقاق، اصلی بزرگ و کار[ی] عظیم است.» افزودن «ی» در اینجا لزومی ندارد و باید «کار» را به کسر خواند، چنانکه در ص ۵۳، در نسخه ب (حاشیه‌های ۲ و ۵) به جای «کاری خطرناک»، «کار خطرناک» آمده است.

در ص ۴۹، س ۹، بیت زیر آمده است:

بر آن کت گزین بود مگزین دگر

و اگر نه بمانی پیاده از دو خر

اگر مصراع دوم را به همین صورت که نوشته شده بخوانیم وزن آن غلط می‌شود، مگر آنکه «و اگر» را «وگر» و «پیاده از» را «پیاذز» بخوانیم. نفیسی مصراع را چنین تصحیح کرده است: «پیاده بمانی بود ار دو خر».

در ص ۵۰، س ۴، «هَوَیْه» غلط چاپی به جای «هَوَیْه» است. در همین صفحه، س آخر، آنچه در حاشیه‌های ۲۰ و ۲۱ گفته شده که «از ب و ن افزوده شد» مبهم است و معلوم نیست چه قسمت‌هایی از نسخه‌های ب و ن افزوده شده است. در بعضی صفحات دیگر نیز این ابهام دیده می‌شود.

در ص ۵۵، س ۸، بیت زیر آمده:

کسی را که دارد نگه، کار خویش بگو کار دشمن نگه دار پیش

در مصراع دوم بی‌شک «پیش» باید «بیش» خوانده شود، چنانکه در چاپ تقی‌زاده، ص ۴۷، آمده است.

در ص ۵۵، س ۱ و ۲ از آخر، آمده: «افلاطون گفته است هر گاه متحقق شد که به جهد و استطاعت دست دشمن نتوان بریدن، بر آن دست بوسه باید دادن تا از روزگار فرصت یابند.» به جای «نتوان بریدن» در نسخهٔ اساس «نتواند بریدن» آمده بوده که به حاشیه برده شده است. بی شک ضبط اساس درست است و نظایر آن در این متن فراوان است. مثالی دیگر آن جملهٔ زیر است که در ص ۵۷، س ۹ و ۱۰ آمده: «گریختن در وقتی که طاقت نبود و مقاومت نتواند کردن از سنت پیغامبران است.» ما در سطور آینده در این باره بحث خواهیم کرد.

در ص ۵۶، س ۱۰، ترکیب «نگ و نبرد» به جای «جنگ و نبرد» که در نسخهٔ اساس آمده عجیب است، اما ۵ مورد در شاهنامه (چاپ خالقی مطلق، ج ۱، ص ۴۲؛ ج ۲، ص ۷۲؛ ج ۶، ص ۲۹۷، ۵۳۷ و ۵۸۱) هم آمده و احتمالاً مبدل «جنگ و نبرد» است که واج اول کلمهٔ «جنگ» با واج اول «نبرد» همگون شده است، مانند «دشت و دمن» که به جای «دشت و چمن» به کار می‌رود. به هر حال، این دو بیتی که «نگ و نبرد» در آن آمده از ابیات سست تحفه الملوک است.

در ص ۵۸، س ۲، «آشکار» غلط چاپی و «آشکارا» درست است.

در همین ص، س ۱۰، «به گفتن» غلط و «بگفتن» صحیح است.

در سطر بعد، «چارست» باید به صورت «چاره است» ضبط می‌شد.

در ص ۵۹، دو سطر به آخر، به جای بیت مذکور، در نسخهٔ لیدن بیت زیر آمده:

مردم مرده به زیر سنگ اندر به که زنده به زیر ننگ اندر

(نک. چاپ تقی‌زاده، ص ۵۱، ح ۲) که باید در حاشیهٔ کتاب نقل می‌شد.

در ص ۶۰، س آخر، «و» قبل از «تا روزی که آله به صید رفت» زاید است و در نسخهٔ ب هم نیست.

در ص ۶۵، س ۳ و ۴ عبارتی به این صورت آمده است: «... پیش وی ستایش کنند تا در طبیعت وی میل کردن به خصایل نیکو و اجتناب نمودن از متناهی در نهاد او مستحکم شود.» چنانکه می‌بینیم دو عبارت «در طبیعت» و «در نهاد» تکرار یک مفهوم است. در چاپ تقی‌زاده این بند چنین است: «... پیش وی ستایش کنند تا در طبیعت وی میل کردن به خصایل نیکو و اجتناب نمودن ذاتی شود و در نهاد او مستحکم گردد» (ص ۵۶) که بی شک درست‌تر است. به این ضبط در حاشیه اشاره نشده است.

در ص ۶۶، س ۲ و ۳ از آخر، این دو بیت آمده:

بی‌محابا که اوستاد به وقت کودک خرد را زند به دُوال

آن دوالی بود که آخرِ عُمر شاد گردد بدان دوال، دوال

به نظر می‌رسد که «دوال» دوم در مصراع دوم «دو آل» باشد.

ص ۶۹ س ۵ آخر. ده کلمه‌ای که اینجا گفته شده در کاخ فریدون نوشته شده بوده با تغییراتی مأخوذ از *سندبادنامه* ظهیری است (نک. سیامک گیلک (علی محمد هنر) در *مجله آئیده*، س ۱۱، ش ۹۰، ۱۳۶۴، ص ۶۶۲).

ص ۷۰، س ۱، سخن چهارم، یعنی «از دوست به هر زخمی افکار نباید شد» مصراعی است که دنباله آن در ص ۴۸ همین کتاب آمده و باید در گیومه نقل و به آنجا هم رجوع داده می‌شد. در پایان همین صفحه آمده: «کارها را فرجام نگرند نه انجام.» از این جمله چنین برمی‌آید که «فرجام» با «انجام» تفاوت معنی دارد. ضبط *سندبادنامه* چنین است: «کارها را فرجام نگر به انجام»، که باز مفید همان معنی است. فرجام که در زبان پهلوی frazām تلفظ می‌شده مرتبط با فعل‌های frazaftan «تمام و کامل شدن، فرجامیدن»، frazāftan و «تمام و کامل کردن» و frazāmēnīdan «فرجامانیدن، تمام و کامل کردن» است. به نظر می‌رسد «فرجام» که به معنی مطلق «عاقبت» بوده است در یک دوره یا یک منطقه به معنی «عاقبت نیک» به کار رفته و کلمه «نافرجام» به معنی «بدعاقبت» نیز از همین معنای فرجام گرفته شده است. کلمه «بی‌عاقبت» نیز همین حالت را دارد. شاید کلمه «فرزام» به معنی پسندیده نیز همین کلمه «فرجام - فرزام» باشد که معنی صفتی به خود گرفته است.

در ص ۷۲، س ۲ و ۳ آمده: «عدل یک ساعته از پادشاهی فاضلتر از عبادت شصت‌ساله بر دوام باشد». در نسخه ب کلمه «باشد» در پایان جمله نیامده و این ضبط بهتر است. می‌دانیم که در جمله‌های حاوی صفات تفضیلی معمولاً فعل حذف می‌شود.

در ص ۷۴، س ۱۰، در توضیح ح ۱۳ آمده: «از ب و ق و ن افزوده شد» که معلوم نیست چه چیزی از این سه نسخه افزوده شده است. احتمالاً منظور «را» است.

در ص ۸۰، س ۱۱ آمده: «و از لوازم امور پادشاهی آن است که پیوسته اعمال را بر کسانی نصب کنند که عاقل و ساکن باشند.» در نسخه‌های ب و ق ضبط جمله پیرو بعد از «آن است» چنین است: «... بر اعمال کسانی را نصب کند (کنند)» که ضبط مرجعی است.

در ص ۸۱، س ۱۲ به جای ملک هندو (ضبط متن)، ملک هند (ضبط نسخه ب و ق) بهتر به نظر می‌رسد.

در ص ۸۳، س ۲ و ۳ آمده: «العدل جُنَّةٌ وَّاقِيَةٌ وَّ جُنَّةٌ بَاقِيَةٌ، یعنی داد کردن سپری است که از بلا نگاه دارید و [بهشتی] است که جاودانه بماند.» در حاشیه، در توضیح کلمه «بهشتی» که در قلاب آمده چنین توضیح داده شده: «اساس و ب: بهشت؛ ضبط متن بر اساس ق و ن است.» بی‌شک ضبط اساس و ب بهتر است، زیرا بهشت در فارسی عَلم است و «... بهشت است که جاودانه بماند» حاوی یک جمله

موصولی توضیحی است، در صورتی که «... بهشتی است که جاودانه بماند» با جمله موصولی توصیفی متضمن این معنی است که بهشتی هم هست که جاودانه نیست.

در همین صفحه، س ۳ از آخر آمده «حسن بصری روایت می‌کند از رسول فرموده است که روز قیامت که خدای...» در نسخه ب به جای «... روایت می‌کند از رسول...» آمده: «... روایت می‌کند که رسول...» که ضبط بهتری است.

در ص ۸۷، س ۸ و ۹ آمده: «تا تواند با خدمتکاران پادشاه دشمنی نکنند... و هر چه در حق وی به پادشاه گوید، به وجهی عرضه دارد که...» «وی» در اینجا تسامح مؤلف به جای «ایشان» است.

در همین صفحه، ۳ سطر به آخر آمده:

چون درآیی نگاه دار دو چشم چون برونی فراز دار دو لب

در نسخه ب به جای «برونی»، «برآئی» آمده مرجح است.

در ص ۹۰، س ۱۲ آمده: «مهران به گفته است که گنگی به از دروغ گفتن است و شخص را عیبی عظیم» و در حاشیه توضیح داده شده که «و شخص را عیبی عظیم» در نسخه‌های ب و ق نیست. بی‌شک ضبط ب و ق درست است، زیرا «و شخص را عیبی عظیم» معلوم نیست به چه برمی‌گردد. بی‌شک مرجع آن «گنگی» نیست، بلکه مراد کاتبی که آن را به متن افزوده کلمه دروغ بوده است که در عبارت نیامده است.

در ص ۹۴، س ۲ و ۳ آمده: «انَّ النَّصْرَ مع الصَّبْرِ، یعنی نصرت بدان توان یافتن که صبر کنند» و در توضیح «کنند» گفته شده: «اساس: کند؛ ضبط متن براساس ب و ق و ن است». ضبط اساس درست است. در این باره در دنباله مقاله توضیح داده خواهد شد.

در ص ۱۰۶، س ۱ و ۲ آمده: «پس قاضی ابویوسف را از این خبر دادند و آن شب اعمش را پانصد درم و دستی جامعه فرستاد». در نسخه ب و ق «و» قبل از «آن شب» نیامده و این مرجح است.

در همین صفحه، س ۴ و ۵ نیز ضبط نسخه ب که به جای «و شاگردان» و «اعمش گفت»، «پس شاگردان» و «پس اعمش گفت» را دارد بهتر است.

در ص ۱۰۷، س ۱ و ۲ آمده: «چون به جای کسی نیکی کنی باید که منت نهی و افتخار نکنی و تا توانی بد مسگال و پیوسته نیکی کنی». چنانکه می‌بینیم در این ضبط بعد از «تا توانی» ابتدا فعل امر آمده و بعد یک صیغه دوم شخص مفرد التزامی. در نسخه ب به جای این جمله اخیر چنین آمده: «و از نیکی پرهیز مکن» که مرجح است، مگر اینکه «مسگال» تصحیف «مسگالی» باشد که این آخری معقول تر به نظر می‌آید.

در همین صفحه، س ۳ و ۴ آمده: «و انصاف آن است که چون کسی به خدمت تو نیکی کند که سپاسداری نمائی». در نسخه ب «که» قبل از «سپاسداری» نیامده، و همین درست است.

در ص ۱۰۹ که عنوان آن «در خوی نیک و بد» است و نسخه ب ضبط مرجح «در خوی نیک و خوی بد» را دارد، در س ۹ آمده:

نکو داستان آن که خسرو بزد گران بار بر جانور خوی بد

نفیسی به جای «گران بار»، «گران باد» پیشنهاد کرده است.

در همین صفحه، س ۵ و ۶ آمده: «و هم او (حضرت رسول) فرمود: اول ما یوضع فی المیزان الخلق الحسَن، یعنی نخستین چیزی که در ترازو نهند، روز قیامت، خوی خوش باشد». در نسخه ب «روز قیامت» نیامده و این مطابق اصل حدیث است.

ص ۱۱۲، ح ۴، عبارتی که در نسخه ق آمده در نسخه لیدن - که در چاپ حاضر در دسترس مصحح نبوده - نیز آمده است، نک. چاپ تقی‌زاده، ص ۹۴.

در ص ۱۱۷، س ۹ آمده:

ز من راز خویش ار نداری نگاه نگه داشتنِ رازت از من مخواه

کسره زیر «داشتن» وزن را مختل می‌کند و معلوم نیست به چه دلیل گذاشته شده است، زیرا «رازت» در نقشی «رازت را» به کار رفته است. درباره استعمال و عدم استعمال «را» در این متن در دنباله مقاله بحث خواهیم کرد.

در ص ۱۱۸، س ۴ و ۵ آمده: «حجاج بن یوسف را حاجبی بود از قدیم العهد و دیرینه و به شب با وی منادمت همی کرد. به شبی در اثنای سخن حجاج گفت...». در دو نسخه ب و ق قبل از «شبی» کلمه «به» نیست و البته این ضبط مرجح است. ظاهراً «به» به قیاس با «به شب» در سطر قبل در نسخه اساس افزوده شده است، زیرا در این گونه موارد وقتی یای نکره به کلمات شب و روز در نقش قیدی افزوده می‌شود «به» به کار نمی‌رود.

در همین صفحه، س ۱۱ آمده: «حجاج حاجب را کنیزکی بخشید. حاجب به خانه فرستاد.» در جمله دوم در متن مفعول جمله از قلم افتاده، اما در نسخه ب در این موضع کلمات «آن را» به کار رفته که متن را فصیح‌تر می‌کند.

در همین صفحه، در ح ۱۲ گفته شده آنچه در متن به شکل «ماند» آمده در دو نسخه ب و ق به صورت «نماند» ضبط شده است. در چاپ تقی‌زاده (ص ۹۹) که مبتنی بر نسخه ب است «بماند» آمده، اما ضبط نسخه ق را نمی‌دانم چیست.

در ص ۱۱۹، س ۹ آمده: «حجاج به طلب حاجب فرستاد و چون حاجب بیامد.» در نسخه ق به جای جمله اخیر آمده: «چون حاجب بیامد» که البته با سیاق زبان فارسی متناسب تر است. «و چون» ظاهراً ترجمه فلماً است.

در ص ۱۲۰، س ۸ آمده:

زبان را بدارید هر جای سست که تا رازتان کسی نداند درست

نقیسی به جای «بدارید» ضبط «مدارید» را پیشنهاد کرده و حق با اوست.

در ص ۱۲۱، س ۲، عنوان باب چنین است: «در دنیا و حرص دنیا و آرز» در حالی که در نسخه ب عنوان چنین است: «در دنیا و حرص» و این به نظر من مرجح است، زیرا «آرز» که معادل فارسی «حرص» است در آن تکرار نشده است.

در ص ۱۲۲، س ۷ و ۸ آمده: «و عاریت همه به ایدر بیاید گذاشتن.» «به» قبل از «ایدر» زاید است، زیرا ایدر قید مختص است و با حرف اضافه به کار نرفته است.

در ص ۱۲۶، س ۷ آمده: «و از اینجاست که گفته است رسول صلی الله علیه: القناعة مال لا ینفد» و البته صورت صحیح «لا ینفد» است.

در ص ۱۲۷، س ۵ و ۶ در پایان دو بیت دو علامت سؤال لازم است، زیرا ابیات سؤالی است.

در ص ۱۲۸، س ۶ آمده: «مردم کوشش همی کنند به چنگ آوردن دنیا.» در چاپ تقی زاده (ص ۱۰۸) نیز چنین است و ظاهراً این سهو مؤلف است، زیرا باید می گفت: «به به چنگ آوردن».

ص ۱۲۹، س ۷ به بعد، به نظر می رسد که از این قسمت به بعد فقط براساس دو و احتمالاً سه نسخه تصحیح شده است. مصحح در صفحه شانزده می گوید این قسمت در نسخه ق (قونیه) نیست. بنابراین می ماند نسخه اساس (ایاصوفیه) و نسخه ب و نسخه ن. نسخه بدل های این قسمت همه از نسخه ب است. فقط در ح ۱۲ از ص ۱۳۱ نسخه بدل ها از اساس و ب است که نشان می دهد ضبط متن براساس یک نسخه دیگر و ظاهراً نسخه ن است. از س ۱۴ به بعد در ص ۱۳۲ هم که نسخه ب افتادگی دارد هیچ نسخه بدلی در حواشی دیده نمی شود. پس پیداست که در این قسمت مصحح از دو نسخه اساس و ب استفاده کرده و باید در ص پانزده و شانزده که به الحاقی بودن این قسمت از متن اشاره کرده است این نکته را نیز تصریح می کرد.

اما نکات مربوط به این بخش.

در ص ۱۲۹، س ۹، «فیثاغورس» به شکل عجیب «فیثاغروس» آمده است.

در آخر ص ۱۳۰ و ص ۱۳۱، س ۱ آمده: «گفتند... حال مماتش را (= اسکندر را) نیز مشاهده و مطالعه کنیم تا از اعضای مسترخی و منحرف گشته وی چه صادر گردد...». در نسخه ب به جای «منحرف» ضبط «منخرق» آمده و همین درست است. «منخرق» به معنی «پاره‌پاره» و «دریده» است. در همین صفحه، س ۱۰ - ۷ آمده: «یکی گفت: یا اسکندر تا اکنون تو زر پنهان می‌کردی و اکنون زر ترا پنهان می‌کند. دیگری گفت در جهان از مادر جاهل زادیم و در وی غافل‌وار زندگی کردیم و از وی به کراهیت مفارقت نمودیم. زینون اصغر گفت: ای سکندر نبودی پس بیودی.» در نسخه ب به جای کلمات «زادیم»، «کردیم» و «نمودیم»، «زادی» و «کردی» و «نمودی» آمده و همین ضبط، به قرینه فعل‌های ماقبل و مابعد آن، درست است.

در ص ۱۳۲، س ۱۱ بیتی به صورت زیر آمده است:

به ظلمات در رشد که یابد نهان از آب حیاتش خورد تا زمان

«تا زمان» در اینجا معنی ندارد. در نسخه ب به جای آن «تازه نان» آمده که باز بی‌معنی است. «تازه نان» تصحیف «تازنان» به معنای «تازان» و «باشتاب» است که در شاهنامه بارها به کار رفته است، از جمله در ج ۱، ص ۸۴/ب ۴۷۸؛ ص ۱۷۴/ب ۱۶۰؛ ص ۱۹۰/ب ۳۸۸؛ ص ۳۳۸/ب ۱۵۰ و غیره از چاپ خالقی مطلق.

نکاتی درباره کتاب و زبان آن

بیشتر خاطرنشان شد به علت الحاقی بودن مقدمه نسخه قونیه مطالب آن را نباید کاملاً مسلم دانست. اینکه در دنباله نام مصنف نسبت اصفهانی آمده نیز به این معنی نیست که مؤلف اهل اصفهان بوده است. در زبان کتاب کوچکترین اثری از گویش قدیم اصفهان دیده نمی‌شود. زبان کتاب زبان معیار قرن‌های ششم و هفتم هجری است که درباره ویژگی‌های آن در زیر بحث خواهیم کرد. استاد نفیسی در *مجله ایران/امروز* (سال ۲، ش ۲، ص ۱۸، ستون اول) مؤلف را یکی از شافعیان خراسان دانسته است، زیرا وی چهار بار از شافعی با تکریم یاد کرده و در این زمان شافعیان بیشتر در خراسان بوده‌اند. مرحوم استاد همائی در مقدمه نصیحه‌الملوک غزالی (ج دوم، ۱۳۵۱، ص صدو یازده تا صدو هجده) به اقتباس‌های مؤلف تحفه‌الملوک از نصیحه‌الملوک اشاره کرده است. مقدار زیادی از مطالب کتاب از متون عربی‌ای گرفته شده که ترجمه کلمات بزرگان واقعی یا اساطیری ایران قبل از اسلام در آنها آمده بوده است، مانند سخنان اردشیر، بزرجمهر، انوشیروان، موبد (= یکی از موبدان دوره ساسانی ص ۲۷، ۲۹، ۳۶، ۴۲، ۸۹)، پارسیان (= ایرانیان، ص ۴۱ و ۴۳)^۲ حکمای پارس یا فارس (ص ۵ و ۱۳ و ۷۷ و ۹۶، یعنی حکمای ایران)، خسرو، منوچهر (ص ۱۴ و ۴۱)، مهران به (ص ۴ و ۹۰) و شهریار (ص ۱۷) که ممکن است

منظور یزدگرد شهریار باشد. بعضی مطالب نیز به شخصیت‌های جعلی مانند بنیموس و فیقراوس نسبت داده شده است. ذکر چینیان در صفحه ۱۲۴ نیز پیداست که در مقابل رومیان و پارسیان و حکمای هند آمده و آن‌ها می‌دانیم که در دوره ساسانی و اسلامی از نوشته‌های چینی چیزی ترجمه نشده بوده است. احتمالاً آنچه مربوط به اسکندر گفته شده نیز در اصل مأخوذ از کتاب‌های دوره ساسانی است که خاطره حمله اسکندر به ایران در آنها منعکس شده بوده است.

ذکر بهرام بن مهران اصفهانی در صفحه ۵ و محمد بن جهم برمکی در صفحه ۸ نشان می‌دهد که مؤلف مستقیماً یا با واسطه به سیرالملوک‌های این دو تن دسترسی داشته است. نام شخص اول در مقدمه شاهنامه/ابومنصورى بهرام اصفهانی و در آثارالباقیه بیرونی بهرام بن مهران اصفهانی و در سنی ملوک-الارض حمزه اصفهانی و فهرست ابن ندیم و مجمل‌التواریخ و القصص محمد بن بهرام بن مطیار (مجمل‌التواریخ: مطیان) اصفهانی آمده است، نک. محمد قزوینی، بیست مقاله، ج ۲، چ ۲، ۱۳۳۲، ص ۵۴ و ۶۰. بنابراین ضبط تحفه الملوك نیز موافق ضبط متون دسته اول است.

اثر ترجمه از عربی در جای جای مطالب کتاب دیده می‌شود، مانند:

«مگر آنک از کسی عفو کرده باشد» (ص ۸۳). نیز نک. ص ۸۸، س ۱۳. قیس. «من او را عفو کنم» (ص ۱۰۲).^۴

«در خدمت پادشاه بر اعمال وی منکر نشود» (ص ۸۶). «بر وی ایمن نگردد» (ص ۸۶). «از خوی نیک معروف کرخی یکی آن بود که...» (ص ۱۱۱) که باید می‌گفت «از خوی‌های...» نیز در «از جمله خوی خوش... ابوحنیفه... یکی آن بود که...» (ص ۱۱۰). «و دیگر آنچه بر وی بگذرد و عبرت گیرد» (ص ۱۱۲). مصحح جلو «آنچه» یک کلمه «از» در قلاب افزوده و در حاشیه نوشته: «ضبط متن تصحیح قیاسی است». بی‌شک آنچه در متن و سایر نسخ آمده بوده درست است، زیرا «عبر» - «یعبّر» در عربی بدون حرف جرّ به کار می‌رود. «شاید که بر جهود تقاضا کنم؟» (ص ۱۱۰). در نسخه ق «بر» نیامده، و این مطابق است با استعمال زبان عربی که تقاضا بدون حرف جرّ به کار می‌رود. ما امروز با این فعل حرف اضافه «از» به کار می‌بریم. «نگاه دارید هر کسی کلید راز خویش» (ص ۱۱۵).

«از دو کس راز نگاه نباید داشتن، یکی بر حکم دانا، دوم بر دوست مهربان» (ص ۱۱۷). در عربی اخفا با حرف جرّ «علی» (و نیز «عن») به کار می‌رود: اخفاء علیه.

«رغبت کردن در دنیا» (ص ۱۲۱): ترجمه رغب فی...

بعضی اشعار متن هم به نظر می‌رسد که ترجمه مطالب منشور کتاب است که قبل از آنها آمده است، مانند:

«حکما گفته‌اند: زن آن بد [تر] که خوی مرد گیرد و مرد آن بدتر که خوی زنان دارد.

شعر

بتر مردی آن کو به خوی زنان
برآید، پس آنکه بماند چنان
خرمند گوید که زن آن بتر
که آن مردخو باشد و مردفر
بس است این شرف خوی پاکیزه را
که ماند زن خوب دوشیزه را»
(ص ۱۱۳)

بعید نیست که این اشعار و بعضی اشعار دیگر مانند نمونه زیر سروده خود مؤلف باشد:
«افلاطون گوید: هر چیزی را که نگهبان بیشتر بود او محکم‌تر بود، مگر راز که هر چه نگهبان راز
بیشتر بود راز آشکارتر شود.

شعر

شنیدیم که چیزی بود استوار
که او را نگهبان بود بی‌شمار
مگر راز کانگاه پنهان بود
که او را یکی تن نگهبان بود»

(ص ۱۲۰ - ۱۱۹)

زبان کتاب، با آنکه زبان معیار قرن‌های ششم و هفتم هجری است، حاوی مقداری کلمات با معانی کهن و تعدادی ضبط‌های متفاوت با ضبط‌های متداول دوره خود و دوره‌های بعد است. از آنجا که کتاب واژه‌نامه ندارد، ما در زیر فهرستی مختصر از این گونه واژه‌ها را به دست می‌دهیم، اما قبل از آن به بعضی نکات دستوری کتاب اشاره می‌کنیم. یادآوری می‌کنم که آنچه در صفحات هجده و نوزده کتاب ذیل ویژگی‌های سبکی آمده همه مربوط به زبان کتاب است نه سبک نویسنده آن. متأسفانه در مقدمه اغلب متونی که در ایران به چاپ می‌رسد ویژگی‌های زبانی تحت عنوان ویژگی‌های سبکی مورد بحث قرار می‌گیرد، هر چند بعضی ویژگی‌های سبکی نیز در میان آنها دیده می‌شود.

در کتاب فعل‌های پیشوندی نسبت به متون قرن پنجم و بیشتر متون قرن ششم هجری نسبتاً کم است، مانند: اندر شدن (ص ۶۸)، باز دادن (ص ۷۹)، فراز کردن (ص ۹۶)، باز پرسیدن (ص ۹۷)، فرو خوردن (ص ۹۸ و ۱۰۲)، درآمدن (ص ۱۰۲ = آمدن)، درافتادن (ص ۱۰۵ = گرفتار شدن)؛ در نگریستن (ص ۱۲۹) و غیره.

حرف اضافه «در» در آن بسیار بیشتر از «اندر» است. اندر در ص ۱۲، ۴۳، ۸۲، ۹۳، ح ۸، ۱۱۶ آمده است.

صورت «همی» بسیار کمتر از «می» به کار رفته است (ص ۴۱، ۴۴، ۸۲، ۱۱۸، ۱۲۸).

حروف اضافه مضاعف (پیشین و پسین) به ندرت وجود دارد، مثلاً: به از اندر (ص ۱۲۶)، به خواب اندر (ص ۱۲۸).

۱) استعمال ماضی استمراری ساخته شده با پسوندی «-ی» (E-) و فعل‌های شرطی غیر محقق الوقوع ساخته شده با همین «-ی» کم و بیش فراوان است: پیغامبران را... وحی به جوانی نیامدی تا چهل سال تمام نشدی (ص ۴۳)، اگر دانش را فضل و شرف بسیار نبودی فرمان علما... نافذ نبودی (ص ۱۵)، همچنان بیامدمی تا فریشتگان نوشتندی که... (ص ۱۹).

استعمال مصدر کامل بعد از افعال وجهی: اعتماد نشاید کردن و ایمن نشاید بودن... و توان یافتن (ص ۹)، فردا روزه خواهم داشتن (ص ۱۷)، باز نتواند گفتن (ص ۱۹)، شاید بودن (ص ۱۹)، و غیره، اما: نشاید داشت (ص ۱۰ و ۴۴)، نباید بست (ص ۳۹).

شکل خاص کاربرد فعل مجهول. در کتاب‌های قدیم معمولاً مجهول را به صیغه سوم شخص جمع می‌آورند: گویند، آورده‌اند، اما در این کتاب در نسخه اساس، تقریباً در همه جا مجهول به صیغه سوم شخص مفرد می‌آید، مانند:

فیقراوس حکیم گوید پنج چیز علامت نادانی است: اول آنکه بر مردم خشم گیرد (ص ۲۷).
بقراط گوید که چون سخن گوید از جواب آنکه گوید براندیشد و به آهستگی گوید تا جوابی نشنود که از آن غمناک شود (ص ۳۷).

بنیموس دانا گوید که کاری که کردن آن ناکرده اولیتر در آن رنج نباید بردن که اگر رنج برد ندامت کشته باشد (ص ۴۵).

گریختن در وقتی که طاقت نبود و مقاومت نتواند کردن از سنت پیغامبران است (ص ۵۷).
از جمله احوال دانش نیکوست که اگر چه به نسب بزرگ شود، به فضل و علم دیگر بزرگتر شود (ص ۶۶)، در ضمن در اینجا در نسخه‌های ب و ن کلمه «دیگر» نیست و مسلماً ضبط این نسخه‌ها بهتر است.

انّ النّصر مع الصّبر، یعنی نصرت بدان توان یافتن که صبر کند (ص ۹۴). در اینجا نسخه اساس «صبر کند» بوده که مصحح آن را براساس ب و ق و ن به «کنند» بدل کرده است.

مأمون خلیفه گفت در گفتار که گوید شتاب نباید کردن تا از گفته پشیمان نشود (ص ۹۷).
سرّ با نااهل نباید گفتن که با اهل خود نگوید (ص ۱۲۰). اینجا نیز مصحح «نگوید» را که در نسخه اساس بوده و براساس ق و ن به «نگویند» بدل کرده است، و غیره.

کاربرد «را». در زمان تألیف کتاب هنوز کاربرد «را» به شکل امروزی آن تثبیت نشده بوده است. به همین جهت مفعول صریح معرفه در این متن گاهی با «را» و گاهی بدون آن به کار رفته است و مهم‌تر اینکه همان مفعول در نسخه اساس بدون «را» و مثلاً در نسخه ب با «را» به کار رفته است. البته ممکن است این دوگانگی مربوط به گویش دو کاتب باشد، یا جنبه زمانی داشته باشد و استعمال «را» متأخر بر عدم استعمال آن باشد. اینک تعدادی مثال:

اساس: این باقی عمر به صلح و دلخوشی با یکدیگر به سر بریم.

نسخه ب: این باقی عمر را... (ص ۶۰).

اساس: ای شیخ این سجده چرا کردی؟

نسخه ب: ... این سجده را... (ص ۶۹).

اساس: ششم آنکه... مقتضای شهوات را بر مواجب شرع مقدم ندارد.

نسخه ب: مقتضای شهوات بر مواجب... (ص ۷۳).

اساس: دل مردم را بگشاید.

نسخه ب: دل مردم بگشاید (ص ۸۸) نیز در ق.

اساس: امثال این مقتدای دین در اسلام بسیار گرداناد!

نسخه ب: ... این مقتدای دین را... (ص ۱۰۶).

اساس: چهار چیز پیوسته به کار باید داشتن...

نسخه ب: چهار چیز را... (ص ۱۰۶).

اساس: نیکی کردن زبان مرد ببرد.

نسخه ب: ... زبان مرد را... (ص ۱۰۶).

اساس: دیگر جنگ و پیکار بر آشتی نگزیند.

نسخه ب: ... جنگ و پیکار بر آشتی... (ص ۱۱۲).

و حال به این جمله که در متن آمده توجه کنید که یک بار با کلمه جهان «را» به کار نرفته و بار دیگر به کار رفته است: هر پادشاه که دین آبادان کرد، جهان آبادان کرد و هر کس که جهان را به عدل آبادان کرد خدای تعالی او را بیامزد (ص ۸۰).

۹) فعل سببی با «دادن»: در شهر منادی داد کردن (ص ۱۷).

۱۰) فعل امر بدون «ب»: کوش تا نیکبخت شوی... و کوش تا پرهیزگار باشی (ص ۱۰۴). اما نک،

ص ۱۱۰: بکوش تا...

۱۱) تفاوت‌های گویشی میان نسخه‌ها. تقریباً در کلیه مواردی که در نسخهٔ اساس کلمهٔ «نوشتن» به همین صورت به کار رفته، در نسخهٔ ب به صورت «نبشتن» آمده است، نک. ص ۱۴، ح ۵؛ ص ۳۷، ح ۵ و ۷؛ ص ۴۷، ح ۱۳؛ ص ۴۹، ح ۱۲ و غیره. اما در صفحهٔ ۴۰ در متن «سرنبشت» به کار رفته است. همچنین در تمام مواردی که در اساس «زبان» آمده، در ب «زفان» به کار رفته است، نک. ص ۳۱ (شش مورد)، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۳، اما در چاپ تقی‌زاده، ص ۳۸، س ۳، به جای «زفان»، «زبان» به کار رفته است.

در اساس در بعضی موارد «ی» نکره به کار رفته و در نسخهٔ ب به کار نرفته و ظاهراً به جای آن کسره گذاشته می‌شده است، نک. ص ۵۳ (دو مورد). در اساس در ص ۵۵، س ۴ «زنگ» آمده، اما در ب (چاپ تقی‌زاده، ص ۴۷، س ۶) «زنگ» ضبط شده است.

در اساس نام شروین قارن در ص ۵۵، س ۳ و ص ۵۶، س ۱۱ به همین صورت آمده، اما در ب به صورت شروین قارین ضبط شده است (چاپ تقی‌زاده، ص ۴۷، س ۵ و ص ۴۸، س ۱۱: شروین قارین). با توجه به اینکه قارن به معرب Kārin یعنی کارن پهلوی است ضبط قارین ضبط مهمی است. در اساس، ص ۶۱ س ۱ کلمهٔ «نِشسته» به همین صورت آمده و در ب به شکل «شسته» ضبط شده است که استعمال شرق و شمال شرقی ایران قدیم است.

در اساس، ص ۸۲، س ۴ و ص ۸۳، س ۳ «جاودانه» به همین صورت آمده، اما در ق به شکل «جاویدانه» ضبط شده است.

در اساس، ص ۸۸، س ۱۱ «بازی کردن» آمده، اما در ق «بازیدن» به کار رفته است: با مار گزنده بازی کردن (بازیدن). شکل پهلوی این کلمه wāztdan است.

اینک واژه‌های مهم و تلفظ‌های قابل توجه متن:

ص ۲: نهفت داشتن = نهفته داشتن؛

ص ۸ و ۹ و ۱۴: زُبَان؛

ص ۱۲: ترسنده شدن (اندر محارم ترسنده شو)؛

ص ۱۲ و ۱۲۴ و ۱۲۶: خرسندی به معنی قناعت؛

ص ۱۳: مصوّر به معنی معلوم که در نقض شیخ عبدالجلیل رازی (ص ۱۱، ۴۷، ۱۴۲، ۵۰۷ و ۵۲۸) و

نزهت‌نامهٔ علائی (ص ۲۵) هم به کار رفته است؛

ص ۱۸: مستشعر؛

همان صفحه: تخفیفه؛

همان صفحه: موزه در مقابل کفش که به معنی پاپوش راحتی و تقریباً همان دمپایی است؛
ص ۲۹: پول (پُل)؛

ص ۳۳: جمهور (بزرگ قوم)؛

ص ۳۵: بسنده (قانع، راضی)؛

ص ۳۷: کارگر (مؤثر)؛

ص ۴۰ و ۴۱: بودنی (شدنی، واقع شدنی) قس. بودن (شدن) در ص ۴۲، س ۱۶؛

ص ۴۳: سیکی (سرعت)؛

ص ۴۴: افسوسیان (مسخره‌کنندگان)؛

ص ۴۴: شایستن (ممکن بودن): از بد ایمن نشاید بودن. ص ۵۵: به گفتار وی (دشمن) غره نشاید بودن. شفا و نجات توقع نشاید داشت (ص ۷۸)؛

ص ۴۹: شایستن (شایسته و پسندیده بودن)؛

ص ۵۱: فضول (به معنی فضولی امروز)؛

ص ۵۳: خطارت (بزرگی): تا تواند به وسیع قدرت و امکان استطاعت خطارت و بزرگی ایشان را در معرض خطر و بلا افکند. این کلمه در عربی به کار نرفته است؛

همان صفحه: عادت نمودن با «را»: عداوت را عادت نمودن؛

ص ۵۴: متعاهد شدن (پیمان بستن و متعهد شدن). تعاهد در عربی به این معنی هم هست، اما ظاهراً در فارسی به کار نرفته است: اگر دشمنی متعاهد شد، البته به هیچ حال بر اعدا اعتماد نکند؛

همان صفحه: افتعال (دغل کاری و تقلب)؛

ص ۵۹: سوار؛

همان صفحه: أله (عقاب). در چاپ تقی‌زاده، ص ۵۱: «أله» و «أله» آمده است. در نزهت‌نامه علائی، ص ۲۷۹: «أله»؛ در یکی از نسخه‌های التفهیم بیرونی: «الوه» (ص ۳۷۸) و در مقاصد اللغه: «ألوده» آمده

است، نک. ذیل فرهنگ‌های فارسی (ص ۱۵)؛

همان صفحه: زاد و بوم؛

ص ۶۰: تمنا (گمان، نک. تعلیقات مصحح که به این معنی اشاره کرده است)؛

ص ۶۵: هم نشست (هم نشین)؛

ص ۶۶: دُوال؛

ص ۶۸: پُپرورد؛

ص ۷۲: طلب کردن (بازخواست کردن)؛

ص ۷۴: عشوه (فریب)؛

همان صفحه: ذریعت؛

همان صفحه: با (به). ظاهراً این تنها موردی است که «با» در معنای «به»؛ با فعل رسیدن، در معنای به سوی و برای نشان دادن جهت در این متن به کار رفته است.

ص ۷۵: نوا (گروگان)؛

همان صفحه: استنجد؛

همان صفحه: تضاعف؛

ص ۷۶: اوتاد: مرا معلوم شد که آفتاب دولت تو هنوز رونده در ذروه کمال است و متمکن در اوتاد اقبال؛

همان صفحه: منحدر؛

ص ۷۷: تهوّر (عمل ناصواب و ناشایست): خود را در دل ایشان دوست گردانیدم به گفتار راست نه به کژی و تهوّر؛

ص ۷۸: دستره؛

همان صفحه: راستی (برابر بودن): حکیم وزیر باید که به دستره ماند که سوی خود و سوی رعیت به راستی بُرد؛

همان صفحه: تراخی؛

ص ۸۱: پزاندن

ص ۸۲: جُواب (در متون دیگر هم آمده است)؛

ص ۸۵: کاس (کاسه)؛

ص ۸۸: بیمناک (خطرناک)؛

ص ۹۴: جوامردی؛

ص ۱۰۱: دوانزدهم؛

ص ۱۰۵: درافتادن (گرفتار شدن (در چیزی))؛

ص ۱۱۱: با هم (با خود): مصحفی با هم داشت؛

ص ۱۲۵: خوارنده (نوشنده). در زبان پهلوی نیز $x^w\text{ardtan}$ به معنی نوشیدن است؛

ص ۱۲۶: سپری (تمام و به انتها رسیده)؛

ص ۱۳۲: بر نوشتن (درنوردیدن)؛

ص ۱۳۴: مسمط (دو بار، ظاهراً به معنی بسته و مسدود، احتمالاً با بند یا طناب): در مغاره مسمط شده بود؛

همان صفحه: سپریده شدن (سپری شدن): و زمانه بر وی سپریده شد.
واژه‌هایی که نقل شد مربوط به متن کتاب بود، اما در اشعار که عمدتاً از اشعار شعرای قدیم است نیز واژه‌ها و ضبط‌های کهن دیده می‌شود، مانند:

ص ۲۶: ارزانی (ارزنده، دارای ارزش)؛

ص ۲۷: ابی (بی)؛

ص ۳۲: بس که (بسا که)؛

ص ۳۶: که (وقتی که)؛

که پادزهر زهر است که افزون شود زاندازه خویش بیرون شود

ص ۴۰: نابوده (ناشده، اتفاق نیفتاده)؛

ص ۵۸ و ۹۰: آهو (عیب)؛

ص ۶۱: بالان (بالنده)؛

ص ۶۸: ورج؛

ص ۱۲۱: همره (رهگذر)

ص ۱۲۴: خرسند (قانع)؛

با احترام ، این مقاله به استاد ارجمند
عبدالحسین حائری پیشکش می‌شود

پندارانگاری در فهرست‌نگاری*

نقدی بر جلد نوزدهم فهرست کتب خطی آستان قدس رضوی

سید حسین رضوی برقی

چکیده

نوزدهمین مجلد فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی که به اهتمام آقای غلامعلی عرفانیان در سال ۱۳۸۰ انتشار یافته، مشتمل است بر معرفی پانصد نسخه خطی در باب جمیع شعب و اجزا و متفرعات علوم و فنون پزشکی. با تورق فهرست یاد شده، پاره‌ای آشفتگی‌ها، کم دقتی‌ها، کاستی‌ها دیده می‌شود، که عبارتند از: ۱. نداشتن شیوه خاص و هماهنگ در معرفی عناوین رساله‌ها و کتاب‌ها. ۲. غیرعلمی بودن فهرست و ذکر برخی موارد که نیازی به آنها نیست. ۳. رعایت نکردن و عدم پیروی از یک الگوی واحد. ۴. رعایت نکردن معیار الفبایی در معرفی نسخه‌ها. ۵. نامگذاری سلیقه‌ای و غیرمحققانه مدخل‌ها و عناوین نسخه‌ها. ۶. ضبط‌های نادرست اصطلاحات پزشکی کهن. ۷. اظهارنظرهای نادرست. ۸. لغزش در ضبط درست عناوین نسخه‌ها و مؤلفان آنها. کلید واژه: کتابخانه آستان قدس رضوی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه‌های خطی پزشکی کهن.

* پندارانگاری در فهرست‌نگاری، سیدحسین رضوی برقی / آینه میراث، تابستان ۱۳۸۴.

وَلْيَكْتُبْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ^۱

سخن آغازین

فهرست‌نگاری کتاب‌های خطی بر جای مانده از نیاکان، در میان مردمان جهان به شکل یک فریضه علمی درآمده است. در ایران نیز فهرست‌نویسی و البته نه به دقت و یکپارچگی آنچه در باختر زمین انجام می‌شود، در دستور کار فهرست‌نویسان قرار داشته است. از آغاز دوران نوین فهرست‌نویسی تا امروز، در میان فهرست‌نگاران ایران، توافقی برای کاری استاندارد - استاندارد - و یکنواخت، کاملاً انجام نشده است. هر کس بنا به سلیقه شخصی، به نوعی اطلاع‌رسانی از نسخه‌های خطی پرداخته است: کسی که به چکیده‌ترین توصیف‌گری یک نوشتار خطی پرداخته تا کسانی که به یاد کرد همه فهرست کتاب و توضیحات مفصل آن اقدام کرده‌اند، همچنان که کمابیش در این کتاب دیده می‌شود. و مهم‌تر اینکه گاهی، ثبت نام یک کتاب از سوی فهرست‌نگاران گوناگون، به شکل‌های مختلف است؛ چندانکه اگر کسی بخواهد صرفاً به نام کتاب مورد نظر تکیه کند، از یدن و آگاهی‌یابی از شماری نسخه‌ها غافل می‌ماند.

و نکته دیگر، شناسایی نشدن هویت و نام دقیق رساله‌ها و نگارندگان شماری از آنهاست. و تأسف برانگیزتر اطلاع‌رسانی ساختگی و نادرست، که باعث انحراف ذهن پژوهشگران می‌شود. و چنانچه کاری همچون فهرستواره کتاب‌های فارسی نوشته استاد احمد منزوی تدوین شود؛ چون گاه مواد اولیه تألیف چنین اثری، از داده‌های ناسالم فراهم آمده، نتیجه این خواهد بود که به تدریج این نقل قول‌ها به بنا نهادن مجموعه‌ای از فرضیات نادرست یا ناقص از سوی پژوهندگان، منجر می‌شود.

فهرست‌نگاری دقیق کتاب‌های خطی از کارهای دشوار، کم‌اجر و نیازمند آگاهی‌های فراوان کتاب‌شناختی و شوری درونی و تلاشی جان‌فرساست.

شوربختانه، کارهای گروهی در ایران که هر کس، به دلخواه راهی ویژه خود می‌رود و نمی‌خواهد چون باختر زمینیان تابع یک قانون خاص باشد، کندتر پیش رفته و ناهموارتر بوده و از دقت کمتری برخوردار است. دلبستگی به «کمیت‌گرایی» در تألیف‌ها و ترجمه‌ها و تصحیح‌ها و از جمله فهرست‌نگاری‌ها، به عامل بزرگ افت روندهای پژوهشگری بدل شده است. و کم هستند آنان که علی‌رغم سرزنش‌ها و انتقادات، به کیفیت‌گرایی تکیه دارند و با همه وسوسه‌ها در برابر حجم‌گرایی، پایداری می‌کنند.

استاد عبدالحسین حائری - فهرست‌نویس شناسای همگان و پیر فهرست‌نگاری ایران زمین در کتابخانه مجلس شورای اسلامی - از اندک کسانی است که بر دقت و صحت پای می‌فشارد و نه پژوهش‌های شتاب‌زده و پرسرعت و پر حجم نگارانه.

ایشان گرچه سالهاست با نسخ خطی نفیس ارتباط دارد - همچنانکه حضوراً هم به ایشان گفته‌ام - شگفت‌آور است که در زمینه تصحیح متون علی‌رغم توانایی‌هایشان، کارهای تصحیحی و تألیفی کم از انگشت یک دست از ایشان سراغ داریم بجز همان فهرست‌های کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

به هر روی، واقعیت این است که دقت و کیفیت در جهان امروزین بر سرعت و کمیت برتری یافته چون با آمدن رایانه و فن‌آوری در میان زندگی بشری، مشکل کمیت حل شده و سرعت هم از حد تصور فراتر رفته است. فی‌الواقع، کیفیت و دقت، قالب اولیه‌ای شده که تولیدات انبوه کمی و سریع آتی، متعاقب آن معنا پیدا می‌کند. پیدایش «ایزو»های گوناگون، پاسخی است برای آنان که می‌اندیشند «کمیت و سرعت بالا» در درجه اول اهمیت بوده و شخصیت سازنده فرهنگی و علمی خواهد بود. و با این پیش‌ساختن بر سر گفتار اصلی خود می‌رویم.

پس از سال‌ها فهرست‌نگاری عمومی کتاب‌های خطی آستان قدس رضوی، در سال ۱۳۸۰، کتابی با عنوان فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی ضمن مجلدی جداگانه از فهرست‌های عمومی، به عنوان جلد نوزدهم تألیف آقای غلامعلی عرفانیان منتشر شد. جای بسیار خوشدلی است که در پی آغاز تدوین کتابشناسی‌های تخصصی، و سنت حسنه تخصصی‌نگاری موضوعات مختلف، این گونه کتاب‌ها در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد.

با تورق فهرست یاد شده، در گذر چند ساله گذشته و بنا به پژوهش‌هایی که پیرامون نسخ خطی پزشکی کهن داشته‌ام، پاره‌ای آشفتگی‌ها و کم‌دقتی‌ها و افتادگی‌ها در این فهرست نگاشته دیده می‌شود. تقریباً هر گونه کاستی که در فهرستی ممکن است وجود داشته باشد در این تألیف می‌بینیم. امید است دیگر تدوین‌گران در فراهم آوردن فهرست‌های تخصصی، در صورتی که موارد یاد شده را منطقی دریافتند، آن را در نظر داشته باشند که شاهد انتشار این گونه تدوین‌گری‌ها و پیدایش این گونه کاستی‌ها در مجموعه‌هایی این چنین نباشیم. برخی از این آشفتگی‌ها چنین است:

۱. نداشتن شیوه خاص و هماهنگ در معرفی عناوین، به نحوی که گاه یک اثر به شکل مفصل تا بیش از ده صفحه توضیح به خود اختصاص داده، ولی گاهی در شناساندن یک کتاب ارزشمند و مطرح در زمینه دانش پزشکی به چند سطر اکتفا شده است آن هم بی‌جستجوی دقیق نام مؤلف یا نام کتاب و یا هر دو. جالب آنکه گاهی عنوانی ده صفحه توضیح و توصیف دارد و فی‌الواقع فهرست مطالب آن به شکل کامل یاد شده است، ولی اساساً معرفی آن کتاب یا مؤلف نادرست است.

۲. چیرگی روح عوام‌زدگی در تدوین این مجموعه، و غیرعلمی بودن و یاد کردن برخی موارد که نیازی به آن نیست، که اگر متخصصین فهرست‌نگاری و پژوهشگران ایران یا خاورشناسان با آن برخورد

کنند، مایهٔ شرمساری است و یا جملاتی که در شأن چنین کتابی نیست که یا ارتباطی با موضوع ندارد و یا نادیده و گاهی نامؤدبانه است.

۳. رعایت و پیروی نکردن از یک الگوی واحد ولو الگویی نارسا، چه از شیوه‌های دقیق فهرست‌نگاران اروپایی و آمریکایی سدهٔ نوزدهم میلادی و حتی فهرست‌نویسان ایرانی چون استاد عبدالحسین حائری و محمدتقی دانش‌پژوه، چه برسد به فهرست‌نگاری‌های دقیق سدهٔ بیست و یکم. و مایهٔ تأسف است که پژوهش‌های فهرست‌نگاران در دههٔ پایانی سدهٔ نوزدهم در آلمان از سوی یک آلمانی زبان، پیرامون نسخه‌های عربی و فارسی از کار یکصد سال بعد از آن از سوی پارسی‌دان، بسی دقیق‌تر و پاکیزه‌تر است.

۴. رعایت نکردن معیار الفبایی در تدوین آن به نحوی که مثلاً مدخل تقویم/الصحّة بالاسباب/الستّة، نخست آمده و پس از همهٔ مدخل‌های حرف تاء، تأسیس الاتقان و تأسیس الصحّة.

۵. مؤلف با گمان یک کار نوآورانه، متأسفانه شماری از مدخل‌ها را نامگذاری دلخواه کرده که تابع فهرست‌های دیگر کتابخانه‌ها نیست. گاهی افزودگی، گاهی کاستی و گاه هر دو مورد وجود دارد که با تغییرات خاص همراه است که در گذر مقاله به آن اشاره شده که یا فرآیند ناپیگیری مؤلف برای دیدن فهرست‌های دیگر است یا دیدن و تبعیت نکردن از آن. مثلاً: نامگذاری سلیقه‌ای که نام/امورات/الطب به تحفهٔ شاهیه داده شده است.

۶. به شکل بسیار مشخص، رعایت قوانین نقطه‌گذاری انجام نشده است. مثلاً به هنگامی که مدخل در متن یا پانویس تمام می‌شود، ویرگول آورده است نه نقطه.

۷. لغزش‌های پُرشماری در بخش ارائه فهرست مطالب یک عنوان رخ داده و ضبط‌های نادرست اصطلاحات پزشکی کهن، که با یاری خدا طی مقالهٔ جداگانه‌ای که بسیار مفصل هم خواهد بود، با اشتباهات فراوان و مکرر آن آشنا می‌شویم.

۸. اظهارنظرهای نادرست که مایهٔ تعجب است. در مدخل خلاصه/التجارب نوشته‌اند: «که آن را در شهر طرشت از قرای ری (؟) تألیف نموده است». هیچ گاه در طول تاریخ یا در نگارش متون تاریخی، طرشت را شهر جداگانه‌ای ندانسته‌اند. و شگفت‌آور اینکه مگر یک قریه، می‌تواند توابعی به بزرگی شهر داشته باشد. بلکه اساساً قریه‌ها از زیر مجموعهٔ شهرها هستند. نتیجه آنکه در توالی واژه‌های توصیفی پیرامون آن، چندین غلط راه یافته و ری هم روستا و طرشت شهر معرفی شده است. در حالی که در طول تاریخ، ری شهری آباد و بزرگ بوده و زکریای رازی از آن برخاسته است. و درست آن است که طرشت

در آن روزگاران یعنی سدهٔ نهم هجری، از توابع ری آن روزگار بوده است و بهاءالدولهٔ رازی طرشتی از آنجا برخاسته است.

۹. کتاب در مقولهٔ دانش ادبیات و علوم انسانی می‌گنجد و سخن از میراث فرهنگی پارسی و عربی است، اما گزینش واژه‌ها دقیق و پاکیزه نبوده و جمله‌های درخور کاری این چنین نیست. و بهتر می‌بود که اگر واژه‌ای پارسی وجود دارد، از عربی‌زدگی افراطی دوری شود. و برای نمونه بخشی از آن نقل می‌شود:

«و ما به جهت اینکه از این کتاب که علی العجالة مجهول المؤلف و الاسم باقی ماند... ذیلاً عناوین کلیهٔ آن را به تفصیل درج می‌نماییم... تا فی الفور بتواند در کمال سهولت نام کتاب و نام مؤلف آن را معلوم نماید».

و خلاصه آنکه، کتاب از حالت مرجعیت خارج شده و خواننده باید با احتیاط به آن استناد کند. البته این معضل در فهرست‌نویسی بسیاری کتابخانه‌ها و به ویژه شهرستان‌ها، خاصهٔ مراکز فرهنگی دینی که ناتابع نظام معیار کتابخانه‌ای تخصصی هستند وجود دارد، چون گفته شد فهرست‌نگاری به شکل تخصصی در ایران پیکربندی نظام‌مندی ندارد. گرچه حق بود که بزرگان فهرست‌نگاری و کتابشناسی نقدی این چنین را بنگارند، اما به لحاظ پژوهش‌های نگارندهٔ این سطور پیرامون تاریخ پزشکی ایران و اسلام و طب سنتی، آنچه از منظر پزشکی کهن نادرست به نظر می‌رسید یادآوری نموده‌ام. برای زدودن پاره‌ای از ابهام‌ها و نادرستی‌ها، یادداشت‌هایی که پیرامون ثبت‌های نادرست کتاب و مؤلف و یا توضیحات دیگر داده شده در این کتاب تنظیم کرده بودم، اینک در نوشتار کنونی فراروی پژوهشگران قرار می‌دهم. امید آنکه این کوتاه نگاه، در روشنی بخشی از این تاریکی‌ها، کورسویی فراسوی فهرست‌نگاران دیگر در تألیف‌های بعد و چاپ‌های بعدی متن حاضر باشد. و کسانی که به تاریخ پزشکی این دیار و آیین آن دل بسته‌اند، از آن بهره گیرند.

یادداشت‌های دیگری نیز پیرامون اصطلاحات و تفاسیر و استنباط‌های نادرست فهرست‌نگار جلد نوزدهم از متن کتاب‌های بررسی شده، در دست آماده‌سازی است که اگر عمری بود جداگانه، طی مقاله‌ای منتشر خواهیم کرد؛ چون در غیر این صورت، حجم نوشتار کنونی را می‌افزود و اساساً هم با مجموعهٔ فعلی، چندان همخوانی نداشت. اکنون یکان یکان آنچه دریافته‌ام یاد می‌کنم:

لغزش‌گری‌های فهرست‌نگارانه

ص ۳. فهرست‌نگار در این صفحه از کتابی با نام اختصار مسائل فی الطب للمتعلمین نام می‌برد و پس از توضیح مفصلی، در صفحهٔ ۴، آن را از اختصارهای مسائل حُنین دانسته و آن را اختصار نیلی نام نهاده

است. از این کتاب، نسخه یاد شده آستان قدس در اختیار نگارنده این سطور است. اما نام‌هایی که آقای عرفانیان یادآور شده‌اند، نام‌های دقیق آن نیست و در منابع دیگر به شکل‌های دیگر آمده است. ابن ابی اصیبعه آن را اختصار کتاب مسائل حنین نام نهاده است.^۲ و نویسندگان فهرست نسخ خطی پزشکی ایران آن را تلخیص مسائل حنین بن اسحاق ذکر کرده‌اند و به دو نسخه موجود در کتابخانه‌های مجلس شورای اسلامی، ملی و ملک اشاره داشته‌اند. همچنانکه یاد شد، این نام‌گذاری «دلخواهانه» باعث سردرگمی فراوان پژوهشگران می‌شود. جالب آنکه نسخه موجود در ملک (شماره ۴۵۷۳) که در فهرست نسخ خطی پزشکی ایران ذکر کردیم، گرچه تلخیص مسائل حنین است، ولی از نویسنده دیگری است و آغاز دو نسخه کاملاً با هم متفاوت است و نویسنده آن شخص دیگری است که نامش «ابوسعیدالحسن بن علی» بوده و نامش در مقدمه آمده است (برگ ۲۵۶b) و این دو در فهرست یاد شده در کنار هم آمده‌اند. پس می‌بینیم که چه اندازه فهرست‌نگار می‌تواند در جلوگیری از انحراف ذهن و اتلاف وقت، نقش داشته باشد. و این از آن روست که خود بر سر تصحیح این متن به این بلیه دچار شدم و هنوز نمی‌دانم که از همه نسخه‌های موجود آن در ایران آگاهی دارم یا نه؟

به نظر می‌رسد که فهرست‌نگار جلد نوزدهم به شناخت شخصیت مؤلف موفق نشده‌اند، چون در طی سه صفحه از شارحان و مختصرکنندگان این کتاب یاد کرده‌اند و از مؤلف یادی نکرده‌اند. ابن ابی اصیبعه او را چنین معرفی کرده است: «هو ابوسهل سعید بن عبدالعزيز النبلی مشهور بالفضل، عالم بالصناعة - الطب، جیدالتصنیف، متفنن فی العلوم الادبیة، بارع فی النظم و النثر... وللنبلی من الکتب: اختصار کتاب المسائل لحنین، تلخیص شرح جالینوس، کتاب الفصول مع نکت من شرح رازی».^۳

نسخه‌ای از کتاب اخیر به شماره ۲۴/۵۳ در کتابخانه گلیپایگانی قم موجود است که باز به سلیقه شخصی فهرست‌نگار آن کتابخانه نام تلخیص تفسیر جالینوس لفصول بقراط نام‌گذاری شده است. و ایشان هم با نشانه پرسش در برابر سعید بن عبدالعزیز، آن را شناسایی نکرده‌اند. و در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی ذیل مدخل «ابوسهل» از این شخص یاد نشده است.

در همین مدخل، فهرست‌نگار جلد نوزدهم یادآوری کرده است: «سدیدالدین بن رقیقه، اصل کتاب را در کتابی موسوم به لطف‌السائل و تحف‌المسائل به رشته نظم کشیده بوده است» (ص ۵). و در پانویس بجای ذکر منبع این نکته، از ردیه‌ای که علی بن رضوان مصری بر مسائل حنین و بطلان آرای او دارد، یاد کرده و اشاره‌ای هم به زندگی این شخص نشده است.

ابن رقیقه که برخی او را ابن زقیقه هم یاد کرده‌اند، نام کاملش سدیدالدین ابوالثناء محمود بن عمر بن محمد بن ابراهیم بن شجاع الشیبانی الحانوی (متوفای ۶۳۵ ق / ۱۲۳۸ م) معاصر نویسنده عیون‌الانباء فی

طبقات/الاطباء است و این ابی اصبیعه طی پانزده صفحه به معرفی او می‌پردازد و از جمله آثار او به همین کتاب اشاره می‌کند.^۴

ص ۶ و ۱۷. از کتابی به نام/صحاح/لادویه در این صفحه یاد شده است. برای آگاهی بیشتر خوانندگان، حکایت تدوین این کتاب یاد می‌شود:

علی بن حسین انصاری شیرازی در حدود سال ۷۶۷ ق تحریر اوّل در ۷۷۰ ق تحریر دوم کتابی پیرامون مفردات و مرکبات دارویی پزشکی کهن را به زبان پارسی و به نام/اختیارات/بدیعی می‌نگارد که طی سده‌های بعد و به ویژه تا زمان تدوین تحفه حکیم مؤمن یا تحفه المؤمنین، با استقبال فراوان پزشکان و داروسازان روبرو شد. و اکنون می‌دانیم که حدود دست کم هفتاد نسخه خطی از آن که تا سده یازدهم هجری کتابت شده، در کتابخانه‌های ایران و ترکیه شناسایی شده است. پس از سال ۱۰۸۰ ق که حکیم تنکابنی تحفه/المؤمنین را تدوین کرد، کم‌کم از شهرت آن کاسته شد. گرچه کارشناسان تأیید خواهند کرد این کتاب اساساً تألیفی، ترجمه‌ای است آزاد از مآخذ اصیل داروسازی به زبان عربی، یعنی تذکره جامع/ابن بیطار، و منهاج البیان این جزله و دیگران؛ اما پس از تألیف اولیه/اختیارات/بدیعی، که گویا بسیار خواننده یافته بوده است، فرزندش حسین بن حاج زین‌الدین علی شیرازی به اندیشه تألیف کتابی می‌افتد که نامش شکل دگرخاستی از آن بود و بدیعیات/اختیاری نام نهاده شد. این کتاب، پیرامون واژه‌های دشواری است که در/اختیارات/بدیعی وجود دارد. نسخه‌ای از آن نیز در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است و عکس آن در اختیار نگارنده است. همین شخص کتاب دیگری تدوین می‌کند که صحاح/لادویه نام می‌گیرد. و از جمله محمد حسین خلف تبریزی در مقدمه کتاب خود برهان قاطع از این کتاب یاد کرده، از منابع خود ذکر می‌کند و می‌نویسد: «می‌خواست که جمیع لغات فارسی و پهلوی و دری و یونانی و سریانی و رومی و بعضی از لغات عربی... آمیخته و جمیع فواید فرهنگ جهانگیری و مجمع‌الفرس سروری و سمره سلیمانی و صحاح/لادویه حسین الانصاری را که هر یک حاوی چندین کتاب لغت‌اند، به طریق ایجاز بنویسد».^۵

و دکتر محمد معین نیز در پانویس افزوده‌اند: «صحاح/لادویه تألیف حسین انصاری در باب ادویه که نسخه خطی آن ضمیمه نذرالمعاش علی بن محمد ابزری... در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار ضبط است».

استاد احمد منزوی هم در جلد پنجم فهرستواره کتاب‌های فارسی از آن با نام صحاح/لادویه یاد می‌کند،^۶ که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی و دانشگاه تهران و فرهاد معتمد و آستان قدس رضوی وجود دارد، که در فهرستواره به نسخه‌های خطی موجود آن اشاره‌ای نشده است. و

در فهرست نسخ خطی پزشکی/ایران (ص ۲۱) نیز شکل نادرست، صحاح/الادویه آمده که گویا آقای عرفانیان نیز به این کتاب نظر داشته‌اند.

به هر روی، به شهادت دکتر محمد معین و احمد منزوی، نام صحاح/الادویه ضبط درست آن است و تفصیل در این مورد از آن باب است که سیزده نسخه از/اختیارات بدیعی در همین جلد نوزدهم آستان قدس معرفی شده است و خود/اختیارات بدیعی در شمار چند تألیف برجسته تاریخ داروسازی ایران است که تا امروز از آن آگاهی داریم. و چنانکه گفتیم، اشتباهات این چنین ممکن است باعث شود محققین هنگام تصحیح یک متن چون به عنوان خاصی از یک کتاب تکیه کردند و فی‌المثل اگر در مورد این کتاب ابتدائاً در ذهنش نقش صحاح/الادویه بسته باشد، بیشتر اندیشه‌اش معطوف کتاب‌هایی است که در فهرست به چنین شکلی آمده و اگر با ذهنیتی که نخست، اصحاح/الادویه در ذهنش نقش بسته باشد، ممکن است از دیدن صحاح/الادویه‌ها غفلت کند. و اگر این اتفاق برای ضبط یک کتاب به شکل‌های مختلف رخ دهد، کارها و تحقیقات انجام شده ابر خواهد بود. حتی کارهایی همانند خود فهرستواره نیز چون بر فهرست‌های چاپی تکیه دارد، خطاهایی این چنین به تدریج و به شکل تصاعدی در همه منابع رسوخ می‌کند.

برداشت نادرست دیگر اینکه، آقای عرفانیان موضوع کتاب یاد شده را «در اعراب اسامی ادویه مذکور در کتاب پدرش» دانسته، در حالی که بعید به نظر می‌رسد مؤلفی کتابی ۱۶۹ برگی را برای ضبط اعراب/اختیارات بدیعی که خود حداکثر یک هزار و پانصد صفحه مدخل و پانصد صفحه - دویست و پنجاه برگ - متن دارد، تألیف کند.

ص ۱۸. فهرست نگار، ذیل مدخل کتاب/اصول در ترکیب/ادویه می‌نویسد: فهرست مطالب را تحت رقم ۱۴۱۲۴ مشروحاً خواهیم نگاشت. و بعد در صفحه ۲۱ کتاب، نام کتاب/الاطعمة المرضی ذکر شده و ذیل آن دو کتاب، ۱. اصول/التراکیب ۲. تفریق بین الامراض، معرفی و فهرست‌های آنها مفصلاً آورده شده است در حالی که اساساً اشاره‌ای به خود الاطعمة المرضی در آن وجود ندارد. پس این نام چرا بر دو کتاب دیگر گذاشته است؟

و در جای دیگر می‌نویسد: نام مؤلف/الاطعمة المرضی علی العجالة به دست نیامد (ص ۱۹) و در صفحه بعد می‌نویسد: باری به موجب این قرائن، احتمال فوق‌العاده قوی می‌رود، بل یقین به وقوع می‌پیوندد که مؤلف این کتاب نیز همان نجیب‌الدین سمرقندی مذکور است (ص ۲۰). و در صفحه ۲۲، اینجا از کتابی نام برده شده که تفریق بین الامراض نامگذاری شده است. پیش از آن می‌نویسد: آغاز و

انجام این نسخه عیناً مطابقت دارد با نسخه بلافاصله مذکور در قبل. و مزیل است به دو کتاب ایضاً به زبان عربی و هر دو از تألیفات نجیب ابوحامد محمد سمرقندی مذکور (ص ۲۱).

فهرست‌نگاران و کارشناسان نمی‌پذیرند کتابی که اگر دو یا سه رساله داشت، عطف به عنوان نخستین که به نوشته ایشان آغاز و انجام نسخه اول عیناً مطابقت دارد، رساله دوم که کتاب دیگری است از نویسنده رساله اول یاد کنند. در این مدخل چند خطا رخ داده است:

یکی اینکه مؤلف کتاب که محمد زکریای رازی معروف (متوفای ۳۱۳ ق) است نجیب‌الدین سمرقندی آورده شده است؛ حال آنکه در مجموعه آثار نجیب‌الدین سمرقندی که به گواهی ابن ابی اصیبعه معاصر او: «و قُتِلَ مع جملة الناس الذين قتلوا بمدينة هراء لما دخل التتر و كان معاصراً لفخرالدین الرازی بن الخطیب» (ص ۴۷۲)، از این کتاب یاد نشده و جزو «کُتُب جلیله و تصانیف مشهورة» از این مؤلف نیامده و کتابی مشابه با آن و در این موضوع نیز اشاره نشده است و در فهرست نسخ خطی طبی ترکیه و ایران هم در مجموعه آثار او چنین اثری نیامده که البته در نسخه هم نشانی از مؤلف آن «ابوحامد محمد بن علی بن عمر السمرقندی» نیست.

دوم: نام درست کتاب، *ما الفارق او الفروق یا کلام فی الامراض بین الامراض* است که مؤلف دیگر باره به سلیقه شخصی *تفریق بین الامراض* نامگذاری کرده است. مؤلف این کتاب که همه منابع به اتفاق آن را محمد زکریای رازی معرفی کرده‌اند، به سال ۱۳۵۷ / ۱۹۷۸ م به تصحیح دکتر سلیمان قطایه از سوی «معهد التراث العلمی العربی» دانشگاه حلب کشور سوریه به چاپ رسید. و خوانندگان را برای تطبیق فصل به فصل این کتاب و آغاز و انجام آن به اصل چاپی آن ارجاع می‌دهیم.

نمی‌توان اظهار تأسف نکرد که قریب به نه صفحه فهرست کتابی که نویسنده‌اش هم مشخص باشد، بایسته است یا نه؟ و چه برسد به اینکه در نامگذاری نام کتاب و مؤلف خطا رخ داده باشد؛ ولی فهرست-نگاری، به پژوهش پیرامون شناسایی آن نپردازد.

بخشی از این کتاب از سوی یکی از پزشکان فتحعلی شاه به فارسی ترجمه شده و متأسفانه نام تألیف بر کار خود نهاده است که احتمالاً به دلیل نادرالوجود بودن نسخه عربی در آن زمان و این زمان، تصور نمی‌کرده که شاید روزی کسی متوجه آن سرقت گونه شود. و هیچ اشاره‌ای از آغاز تا پایان کتاب به این اثر حکیم رازی نمی‌کند. و به مصداق شعر سعدی «نام نیک رفتگان ضایع مکن» معرفی نام و اثر او را فرو می‌گذاریم.

ص ۳۵. فهرست به هنگام معرفی کتاب *الأغراض الطبیئة و المباحث العلائیه* تألیف اسماعیل جرجانی و در میان یاد کرد فهرست کتاب (هشت صفحه)، در پانویس صفحه ۳۵، بحثی پیرامون «اگر»

شده است. چون مؤلف/غرض در گفتار دوازدهم نوشته: اندر شناختن احوالی که اندر تن پدید آید و هر یک به سبب حالتی دیگر باشد طبیعی گر ناطیبی.

و آقای عرفانیان می‌نویسند: این حرف که مختصر «اگر» است در این موضع به معنای «یا» به کار رفته است. یادآور می‌شود که دکتر محمد معین در فرهنگ خود ذیل مدخل «اگر» معنای دوم آن را «یا» آورده و شاهد آن را از شمس قیس رازی آورده و می‌نویسد: «فردوسی ... به معنی یا... بسیار استعمال کرده است».^۷ اما در متون کهن و از جمله آثار حبیبش تفلّیسی «اگر» یا «گر» به معنای «شاید» نیز آمده است.

ص ۴۴. در اینجا، فهرست نگار به بررسی کتاب/فیونیّه عمادالدین محمود شیرازی پرداخته است و کتاب مرکبات/شاهیه را کتابی دانسته در مفردات/دویه. در حالی که این کتاب همچنین که نامش هم گویاست شامل بخش ترکیبات دارویی - قرابادین - است نه مفردات/دویه (Materia media) و همچنین برای آتشک به جای معادل Gonorrhea نام عمومی Veneral disease (ص ۴۸) را آورده که به معنای بیماری‌های آمیزی/مقاربتی است. ضمناً «آتشک» همان است که امروزه به «سوزاک» می‌شناسند و «کوفت» همان «سیفلیس» است.

و بجز شش کتاب یاد شده، حدود سی عنوان دیگر اثر از عمادالدین ثبت شده است. در همین صفحه به اشتباه، تاریخ آغاز پادشاهی شاه طهماسب صفوی ۹۱۹ ق یاد شده که ۹۳۰ ق صحیح است.

اشتباه دیگر فهرست‌نگار در این صفحه در هم آمیختن دو نویسنده با هم است که پیرامون «بیخ چینی» یا «چوب‌چینی» رساله‌ای نگاشته‌اند. پزشکی به نام علاءنورالله طبیب، رساله مختصری پیرامون چوب‌چینی می‌نگارد و در آغاز آن به بیست سال اقامت خود در هندوستان اشاره می‌کند. احتمالاً میان دو نویسنده، ارتباط و دادوستد علمی بوده است، چون نورالدین علاء می‌نویسد: «در کتابخانه مرقد طوس رساله‌ای درباره بیخ چینی نگهداری می‌شود که توسط عمادالدین محمود نوشته شده است و در آن مطالبی راجع به فواید دارو قید گردیده...».^۸ ولی در نگارش‌های بعدی احتمالاً، عمادالدین محمود از رساله علاء نورالله طبیب هم قریب به بیست صفحه نقل می‌کند. و چون این کتاب از منابعی بوده که عمادالدین محمود شیرازی در تألیف رساله خود از آن بهره گرفته است، باعث شده فهرست‌نگار، دوران هندوستان بودگی او را به عمادالدین محمود شیرازی منتسب کند. تا آنجا که طی سال‌های گذشته پیرامون عمادالدین محمود شیرازی پژوهش کرده‌ام در هیچ یک از منابع اشاره به اینکه گویا به هندوستان رفته باشد، نیست. اساساً رساله حکیم علاءنورالله مختصرتر از رساله عمادالدین محمد شیرازی است.

نسخه‌ای مورخ ۹۳۴ ق در دانشگاه تهران از بیخ چینی وجود دارد که اگر این انتساب رساله به عمادالدین محمود شیرازی و تاریخ آن صحیح باشد، پس دست کم هیجده سال پیش از ۹۵۲ ق که

علاءنوراله آن را در مشهد دیده، تألیف شده است. نسخه دیگری نیز در کتابخانه مجلس شورای اسلامی وجود دارد که احتمالاً از نظر قدمت شاید بتوان با آگاهی‌های امروزی، نسخه شماره دوم تاریخ‌دار آن دانست.

ص ۴۸. هنگام معرفی نویسنده *الفاظ الادویه* برای او پسوند «قرشی» را ذکر می‌کند که در منابع پیرامون نورالدین محمد عین‌الملک شیرازی به چنین موردی بر نمی‌خوریم و فهرست‌نگار منبع خود را نیز ذکر نکرده است.

تاریخ تألیف این کتاب چنین یاد شده است: «در عهد سلطنت محمد شاه جهانگیر از سلاطین در سنه ۱۰۶۹ هـ. مطابق با لفظ *الفاظ الادویه* تألیف نموده».

اما درست آن است که این کتاب به سال ۱۰۳۸ ق / ۱۶۲۹ م به نام «ابوالمظفر شهاب‌الدین محمد شاه جهان» پادشاه دهلی تألیف شده است. احمد منزوی^۹ و همچنین سیریل الگود^{۱۰} سال تألیف را ۱۰۳۸ ق / ۱۶۲۹ م ذکر کرده‌اند که «به خاطر ولی نعمت خود شاه جهان سلطان دهلی تألیف کرده است».

نورالدین عین‌الملک شیرازی که فهرست‌نگار جلد نوزدهم به او اشاره نکرده‌اند، از برجسته‌ترین پزشکان شناخته شده است که سیریل الگود در *تاریخ پزشکی ایران* کتاب او را چنین ستوده است: «این کتاب چند بار چاپ و منتشر شده است و دارای این امتیاز است که تا آنجا که من می‌دانم تنها کتاب درمان‌شناسی عمومی فارسی است که به انگلیسی ترجمه شده است. در سال ۱۷۹۳ م به وسیله گلاودین چاپ شد و بدین ترتیب توانست شهرت خود را حفظ کند».^{۱۱}

ص ۵۳. محمدحسین تنکابنی، حکیم باشی فتحعلی شاه از پزشکی نگاران پُرکار عهد خود بوده است. *تحفه شاهی*، ترجمه اسباب و علامات، اسهالیه، مطلب السؤل و اسهالیه و کتاب دیگری در طب از آثار اوست. یک بار هم در سال ۱۲۹۲ ق در عهد ناصرالدین شاه قاجار، سه رساله «مطلب السؤل و اسهالیه و بُرء الساعه» که «هر سه از مصنّفات و مؤلفات مرحوم فاضل متطبب میرزا احمد تنکابنی حکیم‌باشی خاقان خُلد آشیان فتحعلی شاه... می‌باشد و مرحوم میرزا محمد حکیم باشی ولد مرحوم مشارالیه... در تصحیح رسائل مزبوره جهد کافی مبذول داشته تا به کمال صحت رسیده و به سعی میرزا اسداله طبیب حلیه طبع آراسته» چاپ سنگی شده که نسخه‌ای از آن نزد نگارنده است.

آنچه فهرست‌نگار از آن دیگر باره نام رساله در *امورات طب* نامگذاری کرده‌اند، *تحفه شاهی* نام دارد و ترجمه‌ای است از *برء الساعه* - درمان یکساعته - محمد زکریای رازی (م ۳۱۳ ق) که آقای عرفانیان به آن اشاره‌ای نکرده‌اند و نویسنده در مقدمه چاپ سنگی خود می‌نویسد: «روزی ذکر می‌کردم از تألیفات حکیم دانشمند محمد زکریای رازی که به کمال فضل و دانش ملاذ فحول اطباء است بر زبان الهام بیان

صاحب قران اعظم گذشت و از کتاب براء الساعه تحسین فراوان رفته ترجمه آن از زبان عربی به فارسی حسب الحکم پادشاهی به عهده کمترین بنده جان نثار مقرر گردیده که به عبارتی واضح و بیانی لایح تألیف نماید تا نفعش چون سایر آثار صاحب قرانی عام و فایده بخش جمهور انام باشد... شروع در ترجمه مقصود نمود... و هفت باب بر او افزوده و آن را به سی باب مترتب ساخته».

دیگر بار درمی یابیم که اگر کسی روزی بخواهد به تصحیح تحفه شاهي بپردازد، از نسخه آستان قدس محروم می شود، چون *امورات فی الطب* نام نهاده شده و در تصحیح متنی به نام *امورات* در طب شاید از *تحفه شاهي* غافل شود.

در صفحه ۶۰ همین فهرست، از ترجمه های *براء الساعه* احمد تنکابنی یاد شده، ولی ایشان ندانسته اند که این کتاب همان است که در هفت صفحه قبل به شکل یک تألیف مستقل آن را مفصلاً معرفی کردند.

ص ۵۵. نویسنده کتاب *الایضاح فی الأسرار/النکاح* که عربی نگاشته است، عبدالرحمن بن نصر بن عبدالله شیرازی معرفی شده در حالی که در مصادر و منابع و از جمله در فهرست های مخطوطات کتابخانه های ترکیه که بیشتر ازده نسخه خطی این کتاب نگهداری می شود، او را با پسوند شیرزی، معرفی کرده اند. چون بی درنگ خود فهرست نگار آستان قدس، می نویسد: از اطبای حلب است. «شیرز» از مناطق جغرافیای سوریه است و نه شیراز در استان فارس.

تاریخ وفات او هم به اشتباه ۵۶۵ ق ذکر شده که ۵۸۹ ق ۱۰۹۳ م صحیح است.^{۱۲}

ص ۵۶. هنگام معرفی نسخه *بحر/الجواهر* فهرست نگار چنین نوشته است: تألیف محمد یوسف طبیب هروی در موضوع ادویه مفرد و مرکبه و بیان مزاج و درجه فواید آنها.

در حالی که اگر تورتی چند لحظه ای به متن شود، هر بیننده ای درمی یابد فرهنگی است الفبایی که از الف آغاز و به یاء ختم می شود. و مدخل های تفکیک ناپذیر شده عربی و فارسی در جای جای کتاب با هم به چشم می خورد. یعنی گاهی یک مدخل با جملات عربی و گاه با جملات فارسی، توصیف می شود و موضوع آن هم تنها ادویه نیست، بلکه همه آنچه در دامنه دانش پزشکی می گنجد مثل واژه های کالبدشناسی و بیماری ها و حتی شماری مصادر عربی آورده شده است. و جالب اینکه به مزاج و درجه فواید آنها در کتاب اشاره ای نشده است.

نویسنده که نام کامل او در فهرست جلد نوزدهم یاد نشده، بر مذهب اهل سنت و فرقه شافعی بوده و نام کامل او محمد بن یوسف المحلی القرشی الطیب الشافعی هروی است و پس از سال ۹۳۸ ق / ۱۵۳۱ م در گذشته، نخست به سال ۹۲۴ هـ / ۵۱۷ م کتابی به نام *جوهر اللغة* را به نام «ملک دینار غر»

می‌نگارد سپس به سال ۹۳۸ ق / ۱۵۳۱ م به نام *ظهیرالدوله والدين محمد شهير به محمد بیگ*، که سیریل الگود به نادرستی هر دو کتاب یاد شده را تقدیم به «سلطان جلال‌الدین دینار» یاد کرده است. ص ۶۷ هنگام یاد کردن ترجمه دیگری از *برء الساعه* آن را به احتمال قوی از سید احمد شریفی تنکابنی دانسته است. اما آغاز نسخه احمد تنکابنی با «حمد بی حد و ستایش لاتحصى ولا تعد...»^{۱۳} آغاز شده و آغاز نسخه کنونی معرفی شده در کتاب «*الحمد لله كما هو اهله...*» است و توصیف تنکابنی از رازی چنین است: «روزی زکریا از تألیف حکیم دانشمند محمد زکریای رازی که کمال فضل و دانش، ملاذفحول اطباء است...»^{۱۴} و در نسخه یاد شده چنین آمده: «اما بعدة این کتابی است که تألیف نموده آن را محمد بن زکریای رازی». و انجام آن کتاب هم چنین است: «و تخم تره تیزک مساوی هم ریخته سرهم سازند» (ص ۲۲۱) و نه «ما به سوی چیزی که قصد داشته باشیم به آن». ضمناً چنانکه پیشتر هم یاد کردیم، رساله تنکابنی با هفت باب افزوده، به سی باب رسیده در حالی که *برء الساعه* معرفی شده در اینجا، بیست و سه باب دارد.

ص ۷۰. کتابی به نام *تحفة البیان فی حفظ الابدان الانسان* معرفی شده و نویسنده آن عبدالله بن کمال‌الدین حسین که آن را به شاه عباس صفوی تقدیم داشته، شناسایی شده است. از نظر تطابق تاریخی، شاید بتوان گفت این شخص فرزند کمال‌الدین حسین شیرازی است که *تریاق فاروق* و کتابی در بهداشت تن را نگاشته و پدر بزرگش، برادرزاده عمادالدین محمود شیرازی معروف است. کمال‌الدین شیرازی خود نوه نیایی است که او هم کمال‌الدین حسین شیرازی نام دارد و این پدر بزرگ هم، در دربار شاه طهماسب و خان احمد گیلانی بوده است. چون پدر عبدالله بن کمال‌الدین حسین هم کتابی پیرامون بهداشت دارد، بعید نیست این تألیف، شباهت‌هایی هم با کار پدرش داشته باشد. چون تاکنون در تاریخ پزشکی عهد صفوی، شخصیت برجسته‌ای از این نویسنده سراغ نداریم، اگر فهرست نگار جلد نوزدهم در نام‌گذاری مؤلف و اثرش، دچار اشتباهی نشده باشد، محتملاً نسخه‌ای است که همان *حفظ الصحة کمال* - الدین حسین پدر اوست یا چیزی شبیه به آن.

ص ۸۶. هنگام شناساندن *تذکره الکحالیین علی بن عیسی* (متوفای ۴۳۰ ق / ۱۰۳۹ م) آن را کتابی دربردارنده «درمان بالغ بر ۱۳۰ بیماری چشم و مشخصات ۱۴۳ فقره داروی مختلف... و در سه مقاله» معرفی کرده است. در حالی که فؤاد سزگین در *تاریخ نگارش‌های عربی* می‌نویسد: *تذکره الکحالیین*، از سه کتاب و ۱۲۲ فصل تشکیل و از هشتاد داروی یاد شده و آن هم داروهای مرکب. پس مؤلف جلد نوزدهم آستان قدس، فصل‌بندی کتاب را با هشت شماره بیشتر، از بیماری‌های چشم یاد کرده و تعداد داروها را

با شصت و سه شماره بیشتر، از هشتاد به یکصد و چهل و سه رسانیده که البته اطلاع‌رسانی نادرستی است.

ص ۹۴. هنگام برشمردن آثار داود انطاکی مؤلف تذکره/ولی/الباب به چند اثر او اشاره نشده است که برای بیش آگاهی پژوهشگران تاریخ پزشکی یادآوری می‌شود:

۱. رساله فی السن و المزاج البارد، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آماسیه ترکیه موجود است.

۲. مجربات فی الطب که دو نسخه از آن در کتابخانه شهید علی و رئیس الکتاب ترکیه وجود دارد.

۳. مجمع الفوائد البدنیة که دست کم چهار نسخه از آن در ترکیه در کتابخانه‌های: مغنيسا، ولی‌الدین افندی، وحید پاشا، حسن حسنی موجود است که بروکلان در جلد یکم صفحه ۸۹۷ کتابش از آن یاد کرده است.

۴. مختصر فی المفردات که نسخه‌ای از آن در کتابخانه علی امیری ترکیه موجود است که بروکلان در جلد سوم صفحه ۴۹۲ به شماره ۲۸ از کتابش آن را یاد کرده است.

ضمناً رساله فی الحمام که فهرست‌نگار آستان قدس آن را این چنین یاد کرده، نام کاملش /التحفه البکریة فی احکام الاستحمام الکلیه و الجزئیة است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه شهید علی ترکیه موجود است. و بروکلان در کتاب خود جلد دوم صفحه ۳۴ به شماره ۵ و محبّی در خلاصه/الاثر جلد دوم صفحه ۱۴۲ از آن یاد کرده است.

ص ۱۰۰. کتابی عربی نگاشت با نام تریاق فاروقی یاد شده و اصطلاح Theriac گویا سبب برداشت از فرهنگ انگلیسی - فارسی آریانپور عیناً به اشتباه همانجا Thebiac آمده است که به زبان فرانسه هم Theriaque خواهد بود. و ضمناً در فرهنگ‌های لاتین، Electaurium Andromachi برابر نهاده تریاقی فاروقی یاد شده است.

فهرست‌نگار، نویسنده کتاب تریاق فاروقی را از اطباء نیمه دوم سده ششم و نیمه اول سده هفتم معرفی می‌کند؛ در حالی که به شهادت خود ایشان، مؤلف از آثار ابن‌بیطار استفاده کرده که اثر معروف او به سال ۶۴۰ ق / ۱۲۴۱ م نوشته شده و مؤلف آن هم متوفای ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸ م است. و دیگر اینکه چون از ابن‌صوری یاد شده که به نوشته مدخل‌نویس دائرة المعارف بزرگ اسلامی^{۱۵} متوفای ۶۳۹ ق / ۱۲۴۲ م است، پس نمی‌توان او را متعلق به تاریخ یاد شده فهرست‌نگار دانست. البته در فهرست آثار ابن‌الصوری از کتابی با نام تریاق الکبیر نام برده شده که احتمالاً برداشتگاه مؤلف کتاب حاضر هم همین اثر یاد شده بوده است.

پس از بررسی فهرست‌های چاپ شده ایران و فرا ایران به قرینه‌ای پیرامون نویسنده آن دست یافتیم. نویسنده *تریاق فاروقی* که تنها در فهرست به سده زیستمندی‌اش اشاره شده بود، این رساله را در دهه سوم محرم سال ۶۶۹ ق در سی و چهار باب تألیف می‌کند و نام نویسنده نورالدین ابوالحسن علی بن عبدالعظیم انصاری متطبب است.

ص ۱۰۴. کتاب *تسهیل المنافع فی الطب و الحکمه* به شکل ناقص تسهیل المنافع آمده. نویسنده کتاب هم به جای «ابن الارزق» به نادرستی «ابن الارزقی» ضبط شده است. هنگام توصیف کتاب یاد شده، آن را تألیفی براساس کتاب *الرحمه* تألیف حکیم المقری مهد الصنبری دانسته در حالی که نام اصلی کتاب در منابع *الرحمه فی الطب و الحکمه* ذکر شده و نام دقیق و کامل نویسنده «مهدی بن علی بن ابراهیم التمیمی المہجمی الصبیری» است که متوفای ۸۱۵ ق / ۱۴۱۲ م است نام او در کشف-*الظنون*^{۱۶} و *بروکلمان*^{۱۷} و *الاعلام زرکلی*^{۱۸} و *معجم المؤلفین*^{۱۹} آمده و از کتابش هم یاد شده است. این کتاب در بیروت به چاپ رسیده و دست کم تاکنون سی نسخه از آن شناسایی شده است.

ص ۱۰۶. *تشریح منصوری* که به تشریح بدن انسان و *تشریح الابدان* هم معروف است، از تألیفات منصور بن محمد بن یوسف بن الیاس دانسته شده که نام دقیق‌تر مؤلف «منصور بن محمد بن احمد بن یوسف بن الیاس شیرازی» است. این کتاب که نویسنده‌اش نوۀ برادرزاده نجم‌الدین الیاس شیرازی صاحب *الحاوی فی التداوی* است، کامیاب‌ترین تألیف کالبدشناسی به زبان فارسی تا زمان خود و پس از آن بود که بیش از یکصد نسخه از آن در کتابخانه‌های جهان وجود دارد. و مستشرقین و تاریخ‌نگاران دانش پزشکی ایران به خوبی با نام او آشنایند. این متن ازسوی نگارندۀ این نوشتار با پنج نسخه خطی مقابله و تصحیح شده و از طرف مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل منتشر گردیده است.

ص ۱۰۹. فهرست‌نگار از کتابی نام می‌برد که *التصحیح و التوضیح* نامگذاری گردیده و نویسنده آن ضیاء بن بهاء‌الشجاعی از اطبای سده هشتم یادآوری شده است، ولی خود مؤلف فهرست جلد نوزدهم، در پانویس توضیح می‌دهد که «در ورقه ملصق به نسخه و دفاتر ثبت کتابخانه و سایر مواضع نام آن را *حاشیه بر قانون نوشته‌اند*». این کتاب به این شکل در فهرست‌ها یاد نشده و فهرست‌نگار کماکان براساس محتویات کتاب آن را نامگذاری کرده است. و احتمالاً این کتاب پس از تألیف کتاب *تصریح بالمکنون فی تنقیح القانون*^{۲۰} و *التصریح شرح التلویح نگارش* یافته باشد، چون دو اصطلاح تصحیح و توضیح بسیار در آن به کار می‌رود که احتمالاً گوشه چشمی به کتاب‌های مشهور شرح *قانون* داشته است.

ص ۱۱۷. از کتابی با عنوان تعلیقه بر تصریح المکنون فی تنقیح القانون یاد شده است. این کتاب به نوشته فهرست‌نگار تألیف عبداللطیف بغدادی است که در تصحیح اغلاط و ردّ شکوک و ایرادات لغوی و طبی این جمیع نگاشته شده است.

باید دانست نام دقیق ابن جمیع «ابوالکارم هبة الله بن زید بن حسن افرایم الاسرائیلی» متوفای ۵۹۴ ق است که به شکل «هبة الله زین بن حسن بن افرایم الاسرائیلی» در این فهرست آمده است. و نام کامل کتاب تصریح بالمکنون فی تنقیح القانون که به شکل ناقص تصریح بالمکنون آمده است. و نام کتاب تألیفی عبداللطیف بغدادی هم بنا به نوشته معاصر او ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء و طبقات الاطباء چنین است: «کتاب تعقب حواشی ابن جمیع علی القانون» (ص ۶۹۵) و این نامی است که آقای عرفانیان به آن داده‌اند: تعلیقه بر تصریح المکنون فی تنقیح القانون.

ص ۱۲۸. مدخل تقویم الصحة بالاسباب الستة که فهرست‌نگار به توصیف مفصل آن طی سه صفحه پرداخته‌اند، از برجسته‌ترین نمونه‌های موجود کتاب برای درهم آمیخته شدن چند مطلب مختلف با هم است که شرح آن هم به ناچار، مفصل خواهد بود.

ایشان هنگام معرفی کتاب چنین اظهار نظر کرده‌اند: این کتاب که تا این زمان به نام مجعول تقویم-الادویه معروف است و به همین جهت مصنفش را در همه جا به اشتباه کمال‌الدین ابوالفضل حبیش تفلیسی صاحب کتاب قانون الادب و کفایه الطب ضبط نموده‌اند... موسوم است در حقیقت به تقویم الصحة بالاسباب الستة... و مصنف آن نیز طبیب نصرانی ابوالحسن مختار بن حسن بن عبدون بن سعدون بن بطلان معروف به ابن بطلان... است.

باید یادآوری کرد که در گذشته نام‌های کتاب‌های پزشکی، تقلیدپذیری بسیاری داشته است و شمار واژه‌هایی که برای نام نهادن کتاب‌ها به کار می‌رفته چندان فراوان نبوده است. شاید یکی به این دلیل که اساساً پزشکان ادیب و شاعر نبوده‌اند و از سوی دیگر این کتاب‌ها یا شرح اثری از شاهکارهای پزشکی بوده و یا خلاصه‌ای از آن تدوین و یا ردّ آن رساله‌ای نگارش می‌شده است. و نامگذاری‌ها براساس فلسفه خاصی بوده است. مثلاً همین نام تقویم/الصحة به گروهی از تألیفات اطلاق می‌شده که البته گاهی با افزودن و کاستی‌هایی هم همراه بوده است.

و در انتساب نام کتاب‌ها باید بسیار دقت کرد که صرف یک نام، نمی‌تواند به راحتی آن را به یک نویسنده منسوب دانست. مثلاً بیش از هفتاد حفظ الصحة پارسی نگاشت شناسایی شده که امکان

درآمیخته شدن مؤلف یک کتاب با تألیف دیگری وجود دارد. کما اینکه در *تقویم/الابدان و تقویم/الدویه* و *تقویم/الصحة* نیز این نکته دیده می‌شود که اشتباه فهرست‌نگار جلد نوزدهم آستان قدس رضوی که داستان آن گفته خواهد شد، از همین جا سرچشمه گرفته است.

اما کتابی که ایشان با صفت «مجموع» از آن نام برده‌اند اساساً مجموع نیست و نسخه‌هایی از آن در ایران و عراق و ترکیه وجود دارد، و اینکه پیرامون این کتاب دست کم در سالیان اخیر و آن هم در ایران دو مقاله پژوهشی از سوی دو شخصیت فرهنگستانی کشور یعنی دکتر مهدی محقق و دکتر علی اشرف صادقی که هر دو از استادان ممتاز دانشگاه تهران و اعضای فرهنگستان زبان و ادب فارسی هستند، به نگارش درآمده است.^{۲۱}

نسخه‌ای از این کتاب یعنی *تقویم/الدویه* به شماره ۲۷۴۳ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود که عکسی از آن نزد نگارنده موجود است. این رساله یک فرهنگ دارویی و چند زبانه به زبان‌های عربی و فارسی و سریانی و رومی و یونانی است که به بررسی نام‌ها و ویژگی‌های داروشناختی داروهای کاربردی در پزشکی کهن پرداخته است. و تصحیح آن هم از کارهای پژوهشی دشواری است که نیازمند تسلط تخصصی بر چند زبان و آن هم در حوزه پزشکی و داروسازی کهن و آشنایی دقیق با فن تصحیح انتقادی است. که به این لحاظ کمتر پژوهشگری به آن نزدیک شده است. نکته دیگر اینکه تفلیسی علاوه بر این کتاب، کتاب‌های دیگری در داروسازی نیز دارد که از نظر نامگذاری بسیار شبیه به این کتاب است؛ مثل *أودیة/الدویه*، *تقویم/الدویه/المفردة* و همین طور نام مدخل کتاب معرفی شده یعنی *تقویم/الصحة بالاسباب/السته* از آثار اوست، نه از ابن بطالان که فهرست نگار بر آن پافشاری کرده است.

استاد ایرج افشار هم به سال ۱۳۳۶ به هنگام چاپ رساله *بیان الصناعات حبیبش تفلیسی*، در مقدمه‌ای مفصل به کارنامه آثار او پرداخته و آنها را معرفی کرده و کتاب‌های یاد شده نیز در آنجا معرفی شده‌اند و پژوهشگران را برای آگاهی بیشتر به آن مقدمه و نیز مقاله دکتر محمد امین ریاحی در مجله *آینده*، سال هفتم (صص ۶۲۰ - ۶۲۵) اشارت می‌دهیم.

پس *تقویم/الدویه* نه تنها مجموع نیست، بلکه عنوان مدخل صفحه ۱۲۸ فهرست و انتساب آن به ابن بطالان ساختگی است. نام دقیق و کامل رساله ابن بطالان به روایت ابن ابی اصیبعه در *عیون الانباء* و *طبقات الاطباء* (ص ۳۲۸) چنین است: *تقویم/الصحة و ذکر منافع الاغذیه و مضارها*. شادروان غلامحسین یوسفی در مقدمه تصحیح گرانسنگ خود از ترجمه کهن اثر ابن بطالان، عنوان کتاب را

تقویم/الحصه برگزیده است و نه آنچه در اینجا فهرست‌نگار به نادرستی آورده است و نام مدخل صفحه ۱۲۸ اگر چنین باشد که فهرست‌نگار آورده، پس اثری از حبیش تفلیسی باید دانست.

پس در هر دو شکل، معرفی کتاب نادرست است، یعنی نویسنده یک کتاب با کتاب نویسنده دیگری یکی فرض شده و نویسنده دیگر با کتاب غیر خود. و در این میان، گریزی هم به کتاب تقویم/لادویه زده شده که اساساً ارتباطی با معرفی این کتاب ندارد. و خواننده در گذر از این مدخل جز با یک آگاهی نادرست و افزایش پرسش‌های بی‌پاسخ ذهنی‌اش، چیزی عایدش نخواهد شد. گویا تدوین‌گر محترم فهرست سخت‌مُصر بوده‌اند که به قول سعدی «در بسیط زمین» و کره ارض یک کتاب بیش نیست و آن هم از ابن بطالان است و برای آن نامی هم جز تقویم/الصحه بالاسباب الستة نباید وجود داشته باشد و باید هم این اثر از ابن بطالان باشد.

تقویم/الصحه بالاسباب الستة طبق معرفی استاد ایرج افشار، نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه پرینستون آمریکاست. این نوشتار هفتمین رساله از مجموعه رسائل نه گانه طیبیه تفلیسی است که در شهر گلستان از بلاد اَران در سال‌های ۷۳۸ و ۷۳۹ ق نوشته شده است.^{۳۲} نسخه‌ای نیز در ایران وجود دارد که رونوشتی از آن نزد نگارنده است و همچنین نسخه ترجمه ابن بطالان با تصحیح شادروان غلامحسین یوسفی و همچنین تقویم/لادویه حبیش تفلیسی همچنانکه پیشتر یاد کردم، هر سه نزد نگارنده موجود است. این از آن سبب یادآوری می‌شود که خوانندگان حمل بر ارائه گفتاری نامستند و بی-دلیل نداشته باشند، بلکه با مقایسه این متون با هم و منابع موجود این دیدگاه فراروی خوانندگان قرار می‌گیرد.

جالب آنکه پس از بررسی آثار ابن بطالان و حبیش تفلیسی درمی‌یابیم آثار بر جای مانده از حبیش تفلیسی که در خود واژه «تقویم» دارند، بیش از ابن بطالان است.

ص ۱۳۱. تکملة الموجز عنوانی است که فهرست‌نگار آن را از سدیدالدین کازرونی، متوفای پس از ۷۴۵ ق، معرفی کرده است. درست آن است که نام اصلی کتاب/المعنی فی شرح الموجز/القانون است که گاه به اختصار/المعنی یا شرح الموجز/القانون و شرح سدیدیه خوانده می‌شود. و باز هم در اینجا با صنعت ساخت نام جدید روبرو هستیم. و در ادامه به ارائه توضیحات نادرست دیگری برخورد می‌کنیم.

ایشان می‌نویسد: تکملة سدیدالدین طبیب کازرونی... است بر فنّ اول از فنون چهارگانه الموجز تألیف ابن نفیس. در حالی که کار سدیدالدین کازرونی چیزی نیست جز اینکه بر موجز ابن نفیس که خود آن

خلاصه قانون بوعلی است، شرحی می‌نویسد نه تکمله. و آن هم تنها دربردارنده فن اول نیست، بلکه همه کتاب ابن نفیس را دربر می‌گیرد.

درست است که این نسخه به نوشته خود آقای عرفانیان آغاز ندارد، ولی ایشان از دست کم بیست نسخه موجود در کتابخانه‌های ایران برای ارائه گفتاری مستندتر بهره نگرفته‌اند. و در ادامه نوشته‌اند که بلافاصله بعد از آن رساله، مختصری است در تشریح ایضاً از همان سدیدالدین کازرونی به زبان عربی در دوازده ورق. باید دانست که تاکنون جای دیگری چنین نکته‌ای در آثار او ذکر نشده است و احتمالاً این رساله دوم بخشی از همان شرح موجز است که جداگانه در کنار آن جای گرفته است.

و تمام نسخه هر دو رساله آستان قدس هم فقط بیست و چهار برگ است در حالی که نسخه شماره ۶۰۵۶ مجلس شورای اسلامی که تنها بخشی از فن اول از چهار فن را دارد، ۳۷۴ صفحه است.^{۳۳} و نسخه ۶۰۸۴ همان کتابخانه مجلس دارای ۸۶۳ صفحه نوزده سطری است^{۳۴} و نسخه شماره ۶۲۲۲، ۶۳۳ صفحه دارد.^{۳۵} در کتابخانه لاله لی کشور ترکیه از کتابی با نام مفردات فی الطب به شماره ۱۰/۳۷۲۵ نام برده شده و نویسنده آن سدیدالدین کازرونی معرفی شده است. این شرح موجز سدیدالدین کازرونی، در سده سیزدهم هجری در هندوستان چاپ سنگی شده است.

ص ۱۳۶. از فخرالدین خجندی اثری با نام التلویح الی اسرار التنقیح معرفی شده است. و در ادامه فهرست‌نگار می‌نویسد: «آن را به موجب اشاره شرف‌الدوله منصور بن اسعد الهمدانی از کتاب دیگر خود موسوم به تنقیح که تلخیصی بوده است از یکی از اختصارات قانون ابن سینا مرسوم به المکنون در پنج فن، هر فن مشتمل بر عده‌ای فصول... ترتیب داده است».

برای آگاهی خوانندگان یادآور می‌شود فخرالدین خجندی از دانشمندان سده هشتم هجری است که در دوران سلطان محمد خدابنده می‌زیسته است. این شخص که نامش «ابونصر محمد بن محمد علی خجندی» است، از شخصیت‌های گمنام در تاریخ پزشکی اسلام و ایران است و در کمترین جایی شناسانده شده است. پیشتر می‌پنداشتم که از این دانشمند تنها دو تألیف باقی مانده است، اما به مرور زمان و با مراجعه به کتابخانه‌ها و فهرست‌ها و منابع گوناگون دریافتیم بسیاری عنوان‌های ارزشمند و پژوهش‌مندان که در پایان این گفتار یاد خواهیم کرد، از او برجای مانده است.

این شخص که به «شارح قانون» هم شهرت دارد کتابی می‌نگارد به نام تنقیح المکنون من مباحث القانون که نسخه‌ای از آن به شماره ۷۶ در دانشکده پزشکی دانشگاه تهران معرفی شده است، ولی چنانکه گفتار فهرست‌نگار را در آغاز این مدخل یاد کردیم، گویا ایشان به اشتباه و آن هم شاید به دلیل ترجمه‌ای ناقص یا نادرست از یک متن عربی کتاب را چنین توصیف کرده‌اند: تنقیح، تلخیصی بوده از یکی از اختصارات قانون... موسوم به المکنون. ولی نام کامل کتاب مورد بحث ما التلویح فی کشف اسرار

التنقیح است. نسخه‌ای از آن در نزد نگارنده موجود است که در دوازدهم رجب سال ۱۰۰۷ ق کتابت شده و آقای عرفانیان به شکل دیگری *التلویح الی اسرار التنقیح* آن را یاد کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر خوانندگان پژوهشگر، فهرستی از آثار فخرالدین خُجندی یادآوری می‌شود. همچنانکه پیشتر گفته‌ام هر جا نشانی از او می‌یافتم به دنبالش می‌شتافتم که امیدوارم به کار علاقمندان آید:

۱. *الحاشیة علی کلام الشیخ فی النبض*.

۲. *اصول التراکیب*، پیرامون صنعت داروسازی که گاهی برخی فهرست‌نگاران، نام *المختصر فی صناعة الطب* نیز به آن داده‌اند. در کشور ترکیه شش نسخه از آن در کتابخانه‌های ایاصوفیا - دو نسخه - و ولی‌الدین افندی - دو نسخه - و نیز احمد ثالث - یک نسخه - و مغنیسیا - یک نسخه - تاکنون شناسایی شده است.

۳. *ترویج الارواح من علل الاشباح*، بروکلمان آن را از آثار او می‌داند که برای سلطان محمد خدابنده (۷۰۳ - ۷۱۶ ق) نوشته شده است. باید یادآوری کرد، نسخه‌ای به همین نام که مؤلف خواجه لطف‌الله بن سعدالدین یاد شده بود، در کتابخانه مجلس شورای اسلامی دیدم، دربردارنده یک مقدمه و پانزده مسلک و بیست قول و یک خاتمه و نسخه‌ای است پاکیزه‌نگار در چهارصد و ده برگ بیست و هفت سطری که از سده یازدهم هجری دانسته شده است. و چلبی، *ترویج- الارواح* را از حکیم محمودالدین تبریزی می‌داند.

نویسنده در آغاز کتاب پس از حمد خدا چنین نوشته است: «فلما فرغت من شرح تلویح... *المکنون من مباحث القانون*» پس حدس بروکلمان باید درست باشد، چون رساله یاد شده از فخرالدین خُجندی یاد شده است و البته این نکته باز هم جای پژوهش بیشتر دارد.

تلویح مجذور که در فهرست دانشکده پزشکی دانشگاه تهران از آن یاد شده است.

۴. *اصول الوحمة و فساد المعده* که پیرامون ویار و تباه شدگی معده است.

۵. *ماهیه الشراب و آداب* که پیرامون می و آداب شادخواری است.

۶. *الفرق* در یک مقدمه و پنج مقاله.

به این فهرست، دو عنوان مدخل بحث یاد شده هم افزوده می‌شود. البته گاه نام‌هایی برساخته با اندکی افزودگی و تغییر از آثار او ثبت شده است. مثل همین نام‌های ناکاملی که در فهرست جلد نوزدهم از او یاد شده است.

ص ۱۳۹. کتابی از ابن تلمیذ معرفی شده که نام *المحّة* به آن داده شده است. در حالی که این کتاب، نویسنده‌ای دیگر و نامی دیگر بر خود دارد. نام کتاب *المحّة العفیفه فی الطب* است که ابن ابی اصیبعه^{۲۶} و از معاصران علی رفیعی مدخل نگار «ابن تلمیذ»^{۲۷} اثری به این نام را از ابن تلمیذ ثبت نکرده‌اند.

این کتاب، مؤلفی دارد به نام «ابوسعید بن ابی السرور العفیف الاسرائیلی العسقلانی المتطبب الساوی» که در سدهٔ ششم هجری می‌زیسته و بروکلان^{۲۸} از او یاد کرده است. نام ابن الامشاطی نیز «العینی» است، نه «العنتاوی»، البته پس از این توضیحات نادرست در متن، در پاورقی چنین یادآوری شده است: «حاجی خلیفه نام مؤلف *لمحه* را عتیف ابوسعید (?) بن ابی سرور (?) الساوی الاسرائیلی. و می‌نویسد: من علی العجاله نمی‌دانم که این شخص همین ابن امین‌الدوله است یا احتمالاً فرد دیگری است. فاعتبروا یا أولى علی الابصار».

ص ۱۴۲. نام رسالهٔ معروف زکریای رازی *جدریهٔ ضبط* شده که دقیق‌تر آن *الجدری و الحصبه* است که شادروان دکتر محمود نجم‌آبادی سال‌ها پیش ترجمهٔ آن را با نام *آبله و سرخک* در سال ۱۳۴۳ از سوی دانشگاه تهران منتشر کرده بودند. و فؤاد سزگین نیز در تاریخ *نگارش‌های عربی* آن را چنین نامگذاری کرده است. شاید نامگذاری این نسخه بر اساس نقل نسخه‌ای از قرن یازدهم باشد که پس از هشتصد سال قاعدتاً نام دقیقی نبوده و فهرست‌نگار نیز به این نام استناد کرده است.

ص ۱۹۲. ایشان تاریخ تألیف *دلائل‌النقض* را به استناد «نبض‌گیر و نود بر او افزای» به حروف ابجد، سال ۹۴۲ ق یاد کرده‌اند و می‌نویسند: رسالهٔ *دلائل‌البول...* از حکیم یوسفی که در سنه ۹۳۷ ق تألیف نموده است مطابق است با لفظ قاروره به اضافهٔ عدد ۴۳۰. و استناد به بیتی از شعر یوسفی کرده‌اند که:

تاریخ سال تا که شود روشنت بدان قاروره گیر و چارصد و سی فزا بر آن
قاروره در شمار ابجدگان «۵۱۲» می‌باشد و با افزودن عدد ۴۳۰ تاریخ تألیف ۹۴۲ هـ. خواهد بود، نه ۹۳۷ ق.

ص ۲۱۹ و ۲۳۸. نام نویسندهٔ کتاب *رجوع‌الشیخ الی صباه فی القوّه علی‌الباه* که شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن یوسف التیفاشی متوفای ۶۵۱ ق / ۱۲۵۳ م است، به صورت احمد بن یوسف الشریف آمده است.

ص ۲۶۶. *زبدۃ‌الطلب* که فهرست‌نگار جلد نوزدهم، آن را مجهول‌المؤلف نوشته‌اند و برای تأکید بیشتر در پانویس آورده‌اند که در فهرست *الفبایی نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی* این کتاب از تألیفات سید اسماعیل جرجانی است، آن را سهو واضح دانسته‌اند. نمی‌دانم چرا آقای عرفانیان،

بارها خواسته‌اند فهرست‌نگاران دیگر را به چوب خلاقیت خود ادب کنند، چنانکه حتی فهرست‌نگاران همکار خود را بی‌نصیب نگذاشته‌اند. می‌پذیریم و خود باور داریم که در فهرست‌نگاری‌های ایران زمین لغزش‌های بسیاری راه یافته است، اما همه این نکات برای آن است که کارهای نادرست دیگران، اصلاح شود، نه اینکه به پیچیدگی بیشتر آگاهی‌های ما در گذر زمان بیفزاید.

زبدۀ الطب از آن جمله نوشتارهایی است که برای هیچ پژوهشگر تاریخ پزشکی و کتابشناسی و فهرست‌نگاری جای شک و شبهه‌ای در صحت آن به سید اسماعیل جرجانی نمی‌گذارد. این کتاب عربی نگار که نسخه‌های فراوانی از آن در ایران موجود است و نگارنده نیز چند نسخه از آن را در کتابخانه‌های ملک و مجلس شورای اسلامی و دانشگاه تهران و نجفی مرعشی قم دیده است، قطعاً از هم اوست.

ولی دو نکته مهم وجود دارد و آن اینکه فهرست‌نگار در پایان توضیحات مدخل زبدۀ الطب، تاریخ تحریر نسخه را ۱۲۹۳ ق ثبت کرده و آن هم نسخه‌ای که پنجاه و هشت برگ شمار دارد و نسخه‌ای دیگر آستان هم تاریخ ۱۲۶۷ ق بر خود دارد و بیست و سه برگ شمار برای آن معرفی شده است که از این بابت، کتابخانه مقدسه رضوی بسیار فقیر است که اولاً هم نسخه‌های کهنی از آن ندارد و ثانیاً آن هم نسخه‌هایی است که بسی برگه‌های آن افتاده است. در حالی که زبدۀ الطب‌های کتابخانه‌های دیگر معمولاً فرا دوپست صفحه‌ای و دست کم تقریباً سیصد صفحه‌ای هستند.

بهتر بود فهرست‌نگار نگاهی به فهرست کتابخانه‌های دیگر دست کم در ایران می‌انداخت که فی‌المثل نسخه مرعشی نجفی مورخ ۷۱۰ ق است و نسخه‌های کتابخانه ملی ایران تاریخ‌های ۷۳۷ ق و ۷۵۶ ق بر خود دارد و در کتابخانه ملک هم نسخه‌ای با تاریخ ۹۱۸ ق - که در فهرست چنین آمده و البته پس از رؤیت آن نسخه دریافتیم که در انتهای نسخه، تاریخ ۹۷۲ هجری دارد و تاریخ اخیر صحیح است - و در دانشگاه تهران سه نسخه با تاریخ‌های ۱۰۸۳ و ۱۰۸۶ و سده یازدهم هجری وجود دارد و در کتابخانه‌های مجلس شورای اسلامی و گلپایگانی قم و مرعشی نجفی قم مشترکاً تاریخ‌های سده یازدهم هجری بر خود دارد و نسخه‌ای دیگر مورخ ۱۲۶۷ ق در کتابخانه ملی و سده سیزدهم در نجفی مرعشی می‌توان معرفی کرد.

این کتاب که پس از رؤیت نسخه‌ها و دیدن مقدمه‌های کتاب یاد شده، جای شبهه‌ای برای جرجانی نگاشت بودن آن باقی نمی‌گذارد، کتابی است که براساس جدول‌بندی و دسته‌بندی تنظیم شده و برای هر بیماری سبب و علامت و علاج آن را می‌گوید و شامل دو قسم کلی و مقدمات است که خود شامل مباحثی چون نبض و تنفس و تفسره و بُراز و عرق و نفث و اسباب و بحران و تقدمة/المعرفة است که البته آنچه گفته شد کتاب اول، قسم اول را دربر می‌گیرد و کتاب دوم تشریح بدنی آدمی است و کتاب

سوم تبهاست. و در قسم دوم از بیماری‌ها یاد می‌کند. این کتاب اساساً برای کاربرد بالینی پزشکان آن روزگار نگاشته شده است که دست کم برای نگارنده جذابیت فراوانی داشت و نشان‌دهنده هوشمندی و آرمودگی بسیار نویسنده است. در کتابخانه‌های ترکیه نیز نسخه‌هایی از آن وجود دارد که نسخه کهن آن که تاریخ ۷۰۱ ق دارد، مقدم بر نسخه کهن ایران زمین است. این نسخه در کتابخانه احمد ثالث ترکیه نگهداری می‌شود. و نسخه‌های دیگری با تاریخ ۸۰۴ ق و ۸۷۴ ق و ۱۰۹۰ ق و سه نسخه بی‌تاریخ دیگر کمترین نسخه‌های شناسایی شده در ترکیه است.

و از دیرباز هم نویسندگان هر جا سخن از آثار اسماعیل جرجانی داشته‌اند، از زبده‌الطب او یاد کرده‌اند و حتی هیچ فهرستننگاری - البته بجز آقای عرفانیان - در استناد کتاب او شک نکرده‌اند. و جالب اینکه از محدود نامگذاری‌هایی است که امکان اشتباه آن وجود ندارد، چون کمترین کتابی با این نام در کتابخانه‌های فهرست شده یادآوری شده که باعث آشفتگی ذهن‌ها شود. پس آیا نسخه‌ای ناقص و جدید - حدود ۷۳۰ تا ۷۶۰ سال پس از مرگ مؤلف - را مبنا گرفتن و زحمت تورق نسخه‌های این کتاب در کتابخانه‌های دیگر را بر خود هموار نکردن، پذیرفتنی است؟

ص ۳۲۲. شرح مختصر قانون از شرف‌الدین محمد ایلاقی معرفی شده است. برای آگاهی بیشتر نخست یادآور می‌شود که نام کاملش «شرف‌الدین ابوعبدالله محمد بن یوسف ایلاقی» است که او را زنده به سال ۴۲۸ ق نوشته‌اند. به نوشته ابن ابی اصیبعه در عیون‌الانباء و طبقات‌الاطباء (ص ۴۵۹) او و ابن ابی صادق نیشابوری هر دو از شاگردان برجسته بوعلی‌سینا در دانش پزشکی آموزی بوده‌اند. ایلاقی چند کتاب ارزشمند بر پایه آثار استاد خود نگاشته است.

فهرستنگار، عطف به توضیحات ابن ابی اصیبعه در مدخل نام این شخص، موضوع کتاب را عنوان کتاب در نظر گرفته است. جمله ابن ابی اصیبعه این است: «و قد اختصر کتاب القانون و اُجَاد فی تألیفه، و لایلاقی من الکتب باختصار کتاب القانون لابن سینا، کتاب الاسباب و العلامات». در عنوان اول یادآوری شده که کتاب قانون را اختصار کرده، ولی نام اصلی آن فصول ایلاقی یا فصول ایلاقیه است و گاه هم به آن نام معالجات ایلاقی (فهرست مجلس شورای اسلامی، ج ۱۹، ص ۲۰۳) داده شده است. استاد عبدالحسین حائری به ادامه نام ایلاقی، «باخرزی» را نیز افزوده است.

فهرستنگار در آغاز مدخل می‌نویسد شاگرد ابن سینا است (م ۴۲۷ / ۴۲۸ ق) و در ادامه، قتل ایلاقی را در سال ۵۳۶ ق می‌نویسد. پس شاید نظر ابن ابی اصیبعه این باشد که او شاگرد مکتب - و احتمالاً با واسطه - بوعلی بوده است و گرنه ۱۰۹ سال فاصله پس از مرگ بوعلی سینا برای کشته شدن ایلاقی منطقی به نظر نمی‌رسد.

برای آگاهی بیشتر خوانندگان، بخشی از نوشته دکتر ذبیح‌الله صفا آورده می‌شود: «دیگر از شاگردان مشهور ابوالعباس لوکری، شرف الزمان (یا: شرف‌الدین) محمدبن یوسف الایلاقی بوده است که در مسائل نظری و عملی حکمت توانا بود و تصنیفات بسیار پدید آورد مانند: کتاب *اللواحق* و کتاب *دوست‌نامه* و *سلطان‌نامه* و کتاب *الحیوان* و غیره. وی در جنگ قطوان که به سال ۵۳۶ ق اتفاق افتاد، کشته شد. الایلاقی طبیبی ماهر بود و درباره او باز سخن خواهیم گفت.^{۲۹}»

و در جای دیگری از کتاب می‌نویسد: «از مشاهیر اطبای این زمان [سده ششم هجری] یکی شرف‌الزمان محمد الایلاقی، فیلسوف و پزشک نام‌آور آغاز قرن ششم، شاگرد بهمنیار بن مرزبان شاگرد ابن سینا است که به سال ۵۳۶ هـ در جنگ قطوان کشته شد. کتاب مهم او در پزشکی *الفصول الایلاقیه* است در کلیات علم طب. این کتاب از روی کتاب اول *قانون تلخیص* و تنظیم شده و نظر به اهمیتی که حاصل کرده بود، شروح متعدد بر آن نوشته‌اند.^{۳۰}»

پس نظر نهایی آن است که ابن ابی اصیبعه شاید کمی کلی به زندگی او نگریسته و نمی‌توان در این مورد سخن او را سند در نظر گرفت.

ص ۳۴۳. از کتاب *علاج الاطفال* نام می‌برد که بنا به ادعای فهرست‌نگار، مؤلف آن مجهول بوده و اولین تألیف مستقل علی‌حده است و مشتمل بر شصت باب.

این کتاب از آثار ابوالحسن محمدبن احمد طبری صاحب *معالجات بقراطیه* است. چند سال پیش که در پی تصحیح متنی پزشکی پیرامون بیماری‌های کودکان در پزشکی کهن بودم، به این کتاب برخورد کردم و حتی نسخه‌ای ناشناخته را هم برای یکی از کتابخانه‌های خطی کشور شناسایی کردم که احتمالاً کهن‌ترین نسخه موجود از آن در ایران باشد با تاریخ ۹۳۳ ق. و در کتاب فؤاد سزگین که به نسخه‌های این کتاب اشاره کرده، باید نسخه آستان قدس کنونی که اینک شناسایی گردید و نسخه فوق‌الذکر را افزود، یعنی او چهار نسخه در ایران معرفی کرده که امروز دست کم از آن شش نسخه می‌شناسیم.

ص ۳۴۶. به کتاب *علاج الاطفال* دیگری به شماره ۱۶۷۶۶ می‌رسد و می‌نویسد: «نسخه‌ای دیگری از کتاب بلافاصله مذکور قبل است، که به نظر می‌رسد هر دو یکی نباشند. و سزگین در تاریخ نگارش‌های زبان عربی...»

ص ۳۶۵. از کتاب ناقص انجामी در سی و یک ورق یاد و نام آن آورده نشده است. نام کتاب مورد نظر *تحفة الملوک* است که نویسنده آن به نوشته احمد منزوی، ابوزید فرزند هب‌الله فرزند محمد طبری یا بصری (?) هم روزگار امیر طغاء تگین ابوالمظفر مأمون است^{۳۱} که فهرست‌نگار آن را به شکل «ابوالمظفر حبیب‌الله بن محمد بن ارد» (!) ضبط کرده است و از کتاب‌های اهدایی به سلطان سنجر معرفی شده، در

حالی که این ادعا نیاز به بررسی بیشتر دارد، چون احمد منزوی آن را از عهد سلطان سنجر ندانسته و سعید نفیسی هم در تاریخ نظم و نثر فارسی از این اثر یاد نکرده است.

ص ۳۶۸. فهرست‌نگار از کتابی به نام *غایه‌التلفیق فی طب‌الجدید و‌العتیق* نام برده و یادآور شده که «نام مؤلف علی‌العجالة به دست نیامد». چنانچه در فهرست‌هایی دیگر مشاهده شد، *بجز غایه‌التلفیق فی طب‌الجدید و‌العتیق* که در این فهرست چنین معرفی شده و احمد منزوی هم تنها به همین نسخه اشاره کرده‌اند،^{۳۲} احتمالاً این اثر از تألیفات حکیم قبل‌ی خوبی است که اساس تألیفاتش، نگارش آثاری در تلفیق میان پزشکی کهن و نوین بوده است، ولی چون به این نام در فهرس ایران تا امروز چنین کتابی ثبت نشده، شاید یکی دیگر از آثار اوست که نام دیگری از سوی فهرست‌نگار مجلدات پیشین فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی به آن داده شده است.

ص ۳۷۹. کتابی با نام *فوی‌الانسان* نام‌گذاری شده و در توضیح آن نوشته‌اند: «منظومه‌ای است... در بیان منافع و مضرات طبی مفردات ادویه و اغذیه و بلافاصله پس از آن، منافع مرکبات آنها از درویش دواپی».

اینکه درویش دواپی کیست، نویسنده فهرست از آن یاد نکرده است. این شخص پدر نورالدین عین‌الملک شیرازی پزشک هندوستان نشین ایرانی تبار سده یازدهم هجری است که *الفاظ‌الدویه* او که به سال ۱۷۹۳ م به زبان انگلیسی ترجمه شده و در بمبئی به چاپ رسیده، بیشتر معرف اوست و کتاب *قسطاس‌الاطباء* او نیز از کتاب‌های برجسته در تاریخ دانش پزشکی پارسی نگاشت است. آنچه درست است، آن است که او از جانب مادر به محقق دوانی می‌پیوندد. استاد احمد منزوی او را درویش حکیم دواپی گیلانی نام نهاده‌اند^{۳۳} که نادرست است، چون او شیرازی تبار بوده و نه گیلانی تبار که به هندوستان می‌کوچد و خود نیز پزشک پادشاه می‌شود. نام این شخص، حکیم عبدالله بن علی طبیب شیرازی است که به نوشته *مآثر‌الامراء* در علم رتبه‌ای عالی داشت. و می‌نویسد او در جوانی از شیراز به هندوستان مهاجرت کرد و معاصر با اکبر شاه گورکانی بود. او را طبیب، چشم‌پزشک و سیاستمدار نوشته‌اند. در سال ۹۷۱ ق / ۱۵۶۳ م که به جان اکبر شاه، سوقصد شد، تیری از کمان قصدکننده رها گردید و بر شانه شاه نشست و درمان زخم به عهده عین‌الملک محول شد. بنابر آنچه مورخین نوشته‌اند. طبیب شیرازی از راه جراحی و دارو درمانی موفق به درمان سریع جراحت گردید. وفاتش بنا به نوشته حکیم واسطی در کتاب *تاریخ روابط پزشکی ایران و پاکستان*، در سال ۱۰۰۳ ق اتفاق افتاد. از شعر اوست:

در شب هجر که جان باید سوخت	کار دل، درد و غم اندوختن است
ای دواپی! طلب وصل بتان	شعله و پنبه به هم دوختن است

ص ۴۱۵. نجیب‌الدین سمرقندی کتابی مشهور دارد به نام *قربادین علی ترتیب العلل* یعنی «داروهای ترکیبی برای بیماری‌های نوک سرتاپای به ترتیب» که نسخ متعددی از آن در کتابخانه‌های ایران و فرا ایران یافت می‌شود و چند سال پیش در لبنان هم به چاپ رسید. چون قربادین یک نام عمومی است و شاید در این زمینه صدها رساله و کتاب باشد، با پیشنهادها و پسانام‌هاست که می‌توان از انتساب نادرست آن به نویسنده‌ای یا پزشکی خاص دوری گزید. و آقای عرفانیان به ذکر تنها واژه «*قربادین*» برای این کتاب اکتفا کرده‌اند.

ص ۴۲۷. ایشان در معرفی نویسنده کتاب *کامل الصناعة فی الطب* او را از اصحاب ابوماهر موسی بن سیار قمی (!) طیب مخصوص عضدالدوله شمرده‌اند. گرچه به حکم قمی تبار بودن نگارنده این سطور، از اینکه موسی بن سیار، پزشک نام‌آور دوران طلایی سده چهارم هجری، قمی معرفی شود، برایم بسی مایه شغف است، اما ایشان بی‌ذکر منبع «پسانام» قمی به این دانشمند داده‌اند، اما در بیشتر منابع او را شیرازی تبار یاد کرده‌اند و حتی ابن ابی اصیبعه نیز در *عیون الانباء و طبقات الاطباء* نیز هنگام شرح حال او به این نکته اشاره نکرده است (ص ۳۱۹)

ص ۴۶۵. نویسنده کتاب *رجوع الشيخ الی صباه*، شمس‌الدین محمد بن احمد بن سلیمان پاشا یاد شده در حالی که در صفحه ۲۱۹ همین کتاب همچنانکه یاد شد، به شکل ناقص احمد بن یوسف الشریف یاد شده است. در حالی که نام نویسنده چنانکه پیشتر نیز یادآور شدیم، شهاب‌الدین ابوالعباس التیفاشی (متوفای ۶۵۱ ق) است.

ص ۴۸۲. نام نویسنده *کفایه الطب* که به نوشته فهرست‌نگار «در هیچ موضع از کتاب و سایر مواضع مذکور نیست... به موجب قراین موجود، مؤلف آن قطعاً و بدون ادنی شک و شبهه‌ای هیچ کس نمی‌تواند باشد جز همان شرف‌الدین ابوالفضل حبیش بن ابراهیم بن محمد الکمالی التفلیسی». اولاً نویسنده فهرست، قطعاً نسخه‌های کتاب را در کتابخانه‌های دیگر دیده و یا از طریق انطباق بخش‌هایی از آن با نسخه ناقص آستان قدس به این نتیجه‌گیری رسیده‌اند ولی تلویحاً خواسته‌اند سر بسته بگویند کسی دیگر متوجه نشده و من به تنهایی و با توجه به تجربه‌هایم که از هیچ کسی برداشتی هم نداشته‌ام، به این نتیجه‌گیری رسیده‌ام.

دوم، اساساً شمار کتاب‌هایی که در دانش پزشکی کهن در زبان فارسی نام *کفایه الطب* برخورد داشته باشد، چند نسخه در تمامی کتابخانه‌های جهان بیشتر نیست و احتمالاً آن نسخه هم همین کتاب تفلیسی باشد. حتی در زبان عربی نیز حداکثر به شمار انگشتان یک دست شاید کتاب‌هایی باشد که نام

کفایة‌الطب بر خود داشته باشد. پس با توجه به این محدودیت، شباهت کار چندان دشواری برای تشخیص آن صورت نگرفته است.

ضمناً نام کمال‌الدین ابوالفضل حبیش التفلیسی به شکل نادرست ابوالفضل حبیش الکمالی التفلیسی آورده شده و تاریخ وفات او را ۵۸۸ ق یاد کرده‌اند. برخی از محققان دیگر، سال ۶۰۰ هـ یا ۶۲۹ ق را برای او ذکر کرده‌اند، اما چون تفلیسی دانشمند و نویسنده‌ای پرکار بوده و معمولاً در آغاز آثار تألیفی خود، از پایان یافتن تألیف قبلی نیز سخن می‌گوید و آخرین کتاب تاریخ‌دار تألیفی او به سال ۵۵۸ ق است و پس از آن کتاب تاریخ‌دار دیگری از او سراغ نداریم، بعید به نظر می‌رسد سی سال یا چهل و دو سال یا هفتاد و یک سال پس از آن کتاب دیگری نوشته باشد. او در حدود سال‌های ۵۲۲ ق کتاب تقویم‌الادویه را به نام صدرالدین علی وزیر وقت خلیفه عباسی می‌نویسد که احتمالاً این کار باید در سنین پختگی یک دانشمند انجام شده باشد و بعید است که حدود شصت و چند سال پس از نگارش کتابی زیسته باشد. همچنانکه پیشتر یاد کردیم فهرست‌نگار هنگام معرفی کتاب تقویم‌الصحة بالاسباب‌الستة، انتساب تقویم‌الادویه را به تفلیسی مجعول دانسته و چند صفحه بعد در اینجا از آثار او یکی هم تقویم‌الادویه نام می‌برد.

ص ۵۰۱. از کتابی به نام دستورالطبی یاد شده که تنها سه برگ دارد. به نظر می‌رسد این کتاب یکی از رسالات کم برگ شمار بوعلی سینا باشد و به همین نام هم دو نسخه از آن در ترکیه با نام دستورالطب وجود دارد. و در همین صفحه بار دیگر بر کتاب فصول‌ایلاقی یا فصول‌ایلاقیه شرف‌الدین ایلاقی نام نهاده شده که همچنانکه پیشتر یاد کردیم موضوع آن «تلخیصی از قانون بوعلی» است و فهرست‌نگار یک بار در صفحه ۳۲۲ نام آن را شرح مختصر قانون (!) گذاشته و این بار در اینجا نام خلاصه‌القانون به آن داده، یعنی موضوع کتاب را نام کتاب نهاده و برای تنوع بیشتر هر بار از یک نام جدید استفاده می‌کند. در همین صفحه، طبق قاعده فهرست‌نگاری در جلد نوزدهم، کتابی که ایضاح محجة‌العلاج نام دارد، برای آن نام غیردقیق و ضمناً غلط مهجة‌البیضاء ساخته شده است. و یک بار دیگر در صفحه ۳۴۷ کتاب نام دیگری به نام ایضاح منهاج محجة‌العلاج به آن داده است.

ص ۵۱۴. کتابی که با نام المختار فی‌الطب از ابن هبل یاد شده، به نوشته ابن ابی اصیبعه در سال ۵۶۰ ق تألیف شده و به سال‌های ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ هـ. ق در چهار جلد در حیدرآباد دکن هندوستان به چاپ رسیده که فهرست‌نگار به آن اشاره نکرده است. قسمتی از آنکه درباره سنگ کلیه و مثانه است، به

کوشش دوکینگ به فرانسوی ترجمه و در لیدن به سال ۱۸۹۶ م چاپ شده است.^{۳۵} ضمناً یادآور می‌شود در کتابخانه نجفی مرعشی همین کتاب از سوی فهرست‌نگار با نام نادرست و ساختگی *کاشف الاسرار* معرفی شده و با نادرستی بیشتر آن را از تألیفات قطب‌الدین شیرازی یاد کرده‌اند.

ص ۵۱۵. کتابی با نام مختصر در طب یاد شده که از دیگر ساخته‌های فهرست‌نگار بوده که برای اهل تحقیق و فهرست‌نگاران شناخته شده و نویسنده آن هم در اینجا معرفی نشده است. نجم‌الدین محمود شیرازی که از پزشکان سده هفتم و هشتم هجری است، تألیفات فراوانی به زبان عربی و فارسی دارد و از سوی رشیدالدین فضل‌الله همدانی به سرپرستی بیمارستانی در سلطانیه منصوب می‌شود. شاهکار پزشکی او که نام او را بر سر زبان دانشمندان روزگار خود و پس از آن انداخته *الحاوی فی العلم التدوی* نام دارد و به زبان عربی نگاشته شده است. این کتاب که دست کم پانزده نسخه خطی از آن در ایران شناسایی شده است، به سال ۱۹۰۲ م به زبان فرانسه ترجمه و منتشر شده است. اما کتابی که فهرست‌نگار با عنوان مختصر در طب از آن یاد کرده کتابی است غیاثیه نام. این کتاب که حدود ده نسخه از آن در کتابخانه‌های ایران معرفی شده، قدیمی‌ترین نسخه آن در کتابخانه مغنسیا وجود دارد که به سال ۸۴۱ ق کتابت شده است و در کتابخانه ملی فرانسه (پاریس) نسخه‌های مورخ ۱۰۲۳ و ۱۰۳۳ ق در بانکی‌پور نسخه ۱۰۱۲ ق از آن معرفی شده و در پاکستان نیز نسخه‌ای از سده یازدهم، برای کتابشناسان و فهرست‌نگاران و پژوهشگران باختر زمین نیز هم به این نام شناخته شده است و شخصیت آن را نیز شناسایی کرده بودند. گاهی با نام کمی غیردقیق تر *طب غیائی* نام‌گذاری شده است.

احمد منزوی می‌نویسد: «مؤلف، این کتاب را به نام غیاث‌الدین یسندر پسر جرجوتای زنده به سال ۶۷۸ هـ در چهار مقاله نگاشته است».^{۳۶} فهرست‌نگار جلد نوزدهم او را چنین معرفی کرده است: «جهان پهلوان خسرو توران خیرغونای» که البته نادرست است. و شاعری به نام عبدالرحمن علی فرزند محمد غیاثیه را به نظم در می‌آورد و نام *جوهر/المقال* بر آن می‌گذارد که نسخه‌ای از آن نزد نگارنده موجود است. اما سراینده این منظومه که در سده نهم هجری می‌زیسته و تألیف آن حدود سال ۸۸۴ ق انجام شده، احمد منزوی و البته گویا به نقل از دیگر منابع، او را متوفای ۱۱۱۲ ق دانسته که بعید است ۲۲۸ سال پس از تألیف خود زنده زیسته باشد.

ص ۵۲۲. کتابی با نام *مربکات/الشاهیه* معرفی و نویسنده مجهول یادآوری شده است. در پژوهش‌های نگارنده که *پیرامون تاریخ داروسازی و داروشناسی از صفویه تا دارالفنون* بود و به بررسی زندگی پزشکان و داروسازان عهد صفوی پرداخته بودم، حدود سی کتاب و رساله از عمادالدین محمود شیرازی فرزند حکیم رکنای کاشی شناسایی کردم که یکی از آنها همین *مربکات شاهیه* است که گاهی *ترکیبات شاهیه* نیز گفته می‌شود. در کتابخانه مجلس نیز از این کتاب عربی نگاشت دو نسخه وجود دارد ولی

فهرست‌نگار آن را شناسایی نکرده است. فهرست‌نگار جلد نوزدهم به نقل از مقدمه کتاب، آن را از عهد شاه طهماسب صفوی معرفی کرده و استاد احمد منزوی نویسنده آن را همین عمادالدین محمود یادآوری کرده،^{۳۷} ولی آوردن نام کتاب عربی در فهرست کتاب‌های فارسی درست نخواهد بود.

نویسنده این کتاب از خاندانی پزشک برخاسته که نیاکانش نیز از سده نهم هجری پزشک شاهان بوده‌اند و او برادری به نام کمال‌الدین حسین شیرازی داشته و هم خود عمادالدین و هم برادرش نیز دارای فرزندان و نوادگانی می‌شوند که آنان نیز پزشکان شاهان صفوی و حکومت‌های محلی آن دوران چون خان احمد گیلانی و نورالدین حاکم یزد می‌شوند و به نام آنان نوشتارهایی می‌نویسند. از جمله حکیم محمدباقر قمی که رساله‌ای در چشم پزشکی دارد و نسخه‌ای از آن در همین فهرست جلد نوزدهم معرفی شده، فرزند همین عمادالدین محمود شیرازی است. نگارنده این سطور زنجیره هفت نسل از این خانواده را شناسایی کرده که طی سیصد سال به پیشه پزشکی می‌پرداخته‌اند و عموماً هم صاحب تألیف بوده و نامشان در تاریخ پزشکی ایران زمین بر جای مانده است. یکی از نیاکان عمادالدین محمود شیرازی به نام حکیم فخرالدین به ساخت ترکیبی موفق می‌شود که نویسنده‌ای در سده دهم در کتابی به نام *دویه قلبیه* از آن یاد می‌کند. عمادالدین محمود حدود سال‌های ۹۲۲ ق متولد می‌شود، ولی سال مرگ او چندان مشخص نیست و احمد منزوی در کتاب خود او را متوفای ۹۸۴ ق دانسته است.

ص ۵۳۴. *المعنی فی تدبیر الامراض و تعریف العلل و الاعراض ضبط شده که معرفه العلل و الاعراض دقیق‌تر است از نام یاد شده.* نویسنده کتاب همان ابن تلمیذ معروف است که بیشتر پژوهشگران او را با این نام شناسایی می‌کنند و در میان فهرست‌نگاران و دائرةالمعارف نویسان ذیل نام ابن تلمیذ، از او یاد می‌شود و نه به شکلی که نویسنده این فهرست از آن یاد کرده است. ابن تلمیذ کتاب‌های دیگری نیز دارد که البته فهرست‌نگار به آن اشاره‌ای نکرده است یکی قرابادین، دیگری *التلخیص النظامی، خواص مأكولات و مشروبات* که نسخه عربی آن یافت نشده و تنها نسخه ترجمه فارسی آن در کتابخانه‌ای در ترکیه موجود است که به سال ۹۶۱ ق کتابت شده و دیگر *رسالة فی الفصل و چهارم زبدۀ فی العلم الطب*.

ص ۵۴۴. مقاله در *دویه چشم* نیز عنوانی است که در فهرست‌های دیگر به نام‌های دیگر ثبت شده. این کتاب که *رساله در علم کحالی و کحالی* هم نام گرفته و احمد منزوی از این رساله با عنوان ساختن اکحال و *مراهم*^{۳۸} یاد کرده‌اند.

نام مؤلف در دو جای این فهرست (صص ۵۴۴ - ۵۴۵) به نادرستی محمد باقر بن عمادالدین بن محمود آورده شده که محمد باقر بن عمادالدین محمود بن مسعود شیرازی صحیح است. نام دقیق‌تر نویسنده این کتاب «حکیم محمدباقر قمی» است که خود را در کتاب‌هایش چنین معرفی می‌کند و

نسخه‌ای از *قانون بوعلی سینا* را به سال ۱۰۰۳ ق در قم استنساخ کرده و خود را با نام یاد شده نامیده است که خود در پزشکی شاگرد کمال‌الدین حسین شیرازی بوده است؛ نویسنده *تریاق فاروقی* که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های لوس آنجلس (مورخ ۹۹۲ ق در احمدنگر کتابت شده)، مجلس (۹۹۹ ق)، دهخدا (۱۰۰۶ ق)، ملک (۱۰۳۶ ق)، وجود دارد و دو نسخه از آن در نجفی مرعشی (۱۰۶۷ ق و سده دوازدهم هجری) شناسایی شده است. این شخص، پزشک ظاهراً طهماسب یکم بوده و از نظر نسبت خویشاوندی، استادش نوه عمویش بوده است.

شاید برای برخی پرسشی در ذهن پدید آید که چگونه ممکن است نام کسی با پسنام قمی باشد و پدرش پسنام شیرازی و نیایش پسنام کاشی داشته باشد؟ پاسخ آن است که در گذشته بنا به شهرتی که کسی در منطقه‌ای کسب می‌کرده، نامی از او بر سر زبان‌ها می‌افتد که نام اصلی فراموش می‌شود. حکیم رکنای کاشی، تباری شیرازی دارد و به کاشان کوچ می‌کند و در آنجا سکونت می‌گزیند و کم‌کم چنان با نام حکیم مسعود کاشی معروف می‌شود که دیگر امروزه کسی او را به نام دیگری نمی‌شناسد. اما فرزندش به ریشه خانوادگی بازمی‌گردد و نام عمادالدین محمود شیرازی بر خود می‌گذارد که پیش از این ذکر او رفت. پس از آن پسر او در قم سکنی می‌گزیند و خود به دلیل علاقه شخصی و پس از آن مورخان از او با نام حکیم محمدباقر قمی یاد می‌کنند. وی در جنگی به سال ۱۰۱۲ ق با شاه عباس همراه می‌شود و شاه از او می‌خواهد که پیرامون چشم پزشکی و داروهای چشمی، رساله‌ای بنویسد و کتاب یاد شده همین کتاب است.

در پایان یادآور می‌شود که در این کتاب خطاهای ضبط واژه‌های تخصصی پزشکی وجود دارد و توصیفات نادرست پزشکی کهن در آن دیده می‌شود که همچنانکه یاد کردیم با یاری خدا، طی مقاله‌ای جداگانه‌ای تدوین خواهد شد. تنها به شماری از آنها برای نمونه اشاره می‌شود.

بد نیست توصیه جالینوس حکیم را که خود از پیشوایان دانش پزشکی کهن بوده، خطاب به شاگردانش یادآور شویم. او سفارش می‌کند که اگر به پزشکی می‌پردازید، نخست به درمان بیماری‌هایی اقدام کنید که ساده‌تر است و از بیماری‌هایی که دشوار علاج هستند دوری کنید. چون اگر بارها بیماران را با موفقیت درمان کنید، ولی یک بار دچار اشتباه شوید، به بدنامی دچار خواهید شد. به ویژه توصیه می‌کرده در آغاز طبابت از پرداختن به بیماری‌هایی که کاملاً از درمان آن مطمئن نیستید بپرهیزید. این درس بزرگ جالینوس در پزشکی ورزی می‌تواند الگوی فهرست‌نویسی هم باشد. همچنانکه بزرگان فهرست‌نگار جهان چون بروکلمان و سزگین در فرا ایران و محمدتقی دانش‌پژوه و عبدالله انوار و عبدالحسین حائری در ایران به جهت حساسیت و تخصصی بودن، در هر زمینه تنها به کتابشناسی نسخ

خطی پرداخته‌اند و از بحث در این مقوله و دیگر مقوله‌های نجومی و جز آن نپرداخته‌اند. گویا به خوبی، پیشاپیش پند جالینوس را آویزه گوش خود کرده بوده‌اند.

ص ۲۹. در بحث فرق آماس‌ها، به کار بردن واژه «التهیج» نادرست است، چون سخن از ورم‌هاست، پس «التهیج» درست خواهد بود که معادل همان Swelling و Tumefaction است و تهیج به معنی برانگیختن است و نه ورم.

ص ۴۲. واژه‌ای به شکل «کسرنها» آمده و یادآوری شده که در علاج چشم به کار برند که البته تشخیص فهرستنگار در خواندن نسخه نادرست بوده است. ضبط درست آن «اکسیرین» است که از جمله داروهای ترکیبی درمانی در پزشکی کهن به شمار می‌رفته است.

ص ۹۸. «پیخال مگس انگبین» یعنی شهد زنبور عسل به شکل نادرست «پیچال» آمده است. ص ۱۰۰. "Thebiac" واژه‌ای انگلیسی است که به شکل نادرست ضبط شده که گویا علت آن نقل نادرست از فرهنگ پنج جلدی آریانپور است که نویسنده فهرست، این اصطلاح را به این شکل آورده^{۳۹} و آقای عرفانیان از آنجا نقل کرده است. ضبط درست آن واژه، "Thebiac" است که معادل آن در فرهنگ پزشکی کهن ایران «تریاق» بوده است.

ص ۱۴۷. «فی‌الحشم» آمده که «خِشم» درست است که معادل پارسی آن نابویایی است یعنی از دست رفتن قوت بویایی بدن؛ که به نادرستی الحشم آمده است.

ص ۱۵۰. «عذیوط» که به گواه همه کارشناسان پزشکی کهن و نسخه‌های کتاب‌های خطی و چاپی عربی و فارسی و نیز فرهنگ‌های عربی زبان، این چنین ضبطی دارد، به شکل «العذیوط» آمده است که نوعی بیماری مربوط به آمیزش جنسی بوده است.

پانویس‌ها:

۱. پژوهشگر متون پزشکی

۲. بقره، آیه ۲۸۲

۳. عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۳۴۲

۴. همان، ص ۳۱۶

۵. همان، ص ۷۱۷

۶. برهان قاطع، ج ۱، ص د.

۷. ج ۵، ص ۳۰۲۴

۸. فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۳۴۳

۹. (به نقل از نسخه خطی).

۱۰. فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۱، ص ۴۷۵.
۱۱. تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۴۲۰.
۱۲. ترجمه باهر فرقانی، ص ۴۲۰.
۱۳. الاعلام، ج ۳، ص ۳۴۰.
۱۴. چاپ سنگی، ص ۱۹۸.
۱۵. همان، ص ۱۹۹.
۱۶. ج ۴، ص ۱۲۱.
۱۷. ج ۱، ص ۶۳۱.
۱۸. ج ۲، ص ۱۸۹.
۱۹. ج ۷، صص ۳۱۳ - ۳۱۴.
۲۰. ج ۱۳، ص ۲۹.
۲۱. دائرةالمعارف اسلامی، ج ۳، ص ۲۵۱.
۲۲. نخستین آن در شماره سوم، سال چهارم نامه فرهنگستان با شماره مسلسل ۱۵ در پاییز ۱۳۷۷ منتشر شد و دیگری در همان مجله در شماره اول، دوره پنجم به شماره مسلسل ۱۷ در اردیبهشت ۱۳۸۰ انتشار یافت.
۲۳. فهرست عربی کتابخانه پرنستون، ص ۳۴۷، ش ۱۱۰۸.
۲۴. فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۹، ص ۴۷.
۲۵. همان، ص ۶۸.
۲۶. همان، ص ۲۰۰.
۲۷. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۳۷۱.
۲۸. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۵۵.
۲۹. ذیل، ج ۱، ص ۸۹۸.
۳۰. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۲۹۴.
۳۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۴.
۳۲. فهرستواره کتاب‌های فارسی، ج ۵، ص ۳۳۴۶.
۳۳. همان، ج ۵، ص ۳۵۹۷.
۳۴. همان، ج ۵، ص ۳۶۱۲.
۳۵. ج ۱، ص ۵۲۲.
۳۶. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۱۰۳.
۳۷. فهرستواره کتاب‌های فارسی، ج ۵، ص ۳۵۹۷.
۳۸. همان، ج ۵، ص ۳۶۹۹.

۳۹. همان، ج ۵، ص ۳۶۴۹.

۴۰. همان، ج ۵، ص ۵۷۲۰.

منابع:

- ۱- آریان‌پور کاشانی، عباس، فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی، ۵ ج، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ۲- ابن ابی اصیبعه، موفق الدین ابوالعباس احمد بن قاسم سعدی خزر جی، عیون/الانباء و طبقات الاطباء، تصحیح نزار رضا، بیروت، دارمکتبه‌الحیاء، [بی‌تا].
- ۳- ابن بطالان، مختار بن حسن، تقویم/الصحی، ترجمه کهن، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ۴- ارجح، اکرم و همکاران، کتابشناسی نسخ خطی پزشکی ایران، تهران، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۱.
- ۵- الگود، سیریل، تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه، باهر فرقانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- ۶- تبریزی، محمدحسین بن خلف، برهان قاطع، تصحیح و تحقیق محمد معین، ۵ ج، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- ۷- تفلّیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم، بیان الصناعات، به اهتمام ایرج افشار، تهران، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۳۶.
- ۸- تفلّیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم، تقویم/لادویه، نسخه خطی شماره ۲۷۴۳، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- ۹- تنکابنی، سید احمد شریف بن محمد حسین، مطلب السؤال و اسهالیه و برء الساعه، تهران، مطبعة کارخانه میرمحمدباقر، جمادی‌الاول ۱۲۹۷ هـ.
- ۱۰- جرجانی، اسماعیل، الاغراض الطبییه و المباحث العلائیه، نسخه عکسی با مقدمه پرویز ناتل خانلری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.
- ۱۱- حاجی خلیفه، کشف الظنون، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۹ هـ. ۱۹۹۹ م.
- ۱۲- حائری، عبدالحسین؛ فهرست کتاب‌های خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۱۹، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۵۰.
- ۱۳- دانش‌پژوه، محمدتقی و ایرج افشار، درباره نسخه‌های خطی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ج ۳، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- ۱۴- رازی، ابوبکر محمد بن زکریا، الجدری و الحصیه، ترجمه محمود نجم‌آبادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

- ۱۵- رازی، ابوبکر محمدبن زکریا، کتاب *ما الفارق أو الفروق أو کلام فی الفروق بین الأمراض*، تحقیق سلمان قنایه، حلب، معهد التراث العلمی العربی، ۱۳۹۸ هـ.
- ۱۶- رضوی برقی، سید حسین، *بازبینی یک متن کهن پزشکی*، تهران، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال ششم، شماره ۵-۶، اسفندماه ۱۳۸۱ و فروردین ماه ۱۳۸۲.
- ۱۷- رضوی برقی، سید حسین، *تاریخ داروسازی و داروپزشکی از صفویه تا دارالفنون*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، زیر چاپ.
- ۱۸- رضوی برقی، سید حسین، نقد و نگاهی به ترجمه کتاب طب در دوره صفویه، تهران، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، سال ششم، شماره ۱۱-۱۰، مرداد و شهریور ۱۳۸۲.
- ۱۹- رضوی برقی، سید حسین، *نقدی گذرا بر ویرایش اخیر ذخیره خوارزمشاهی*، تهران، نشر دانش، سال بیستم، شماره اول، بهار ۱۳۸۲.
- ۲۰- ره‌آورد، حسن، *فهرست کتب خطی کتابخانه دانشکده پزشکی*، تهران، چاپخانه دانشگاه، ۱۳۳۳.
- ۲۱- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، [بی‌تا].
- ۲۲- سزگین، فؤاد، *تاریخ نگارش‌های عربی*، ترجمه فارسی، ج ۳، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
- ۲۳- شیرازی، احمدبن محمد، *تشریح بدن انسان*، تصحیح سید حسین رضوی برقی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۳.
- ۲۴- شیرازی، کمال‌الدین حسین، *تربایق فاروق*، تصحیح و تحقیق سید حسین رضوی برقی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد کتابخانه مجلس شورای اسلامی، زیر چاپ.
- ۲۵- صادقی، علی اشرف، *لغات فارسی کفایه‌الطب حبیش تفلیسی به همراه بررسی لغات تقویم الادویه او*، تهران، نامه فرهنگستان، دوره پنجم، شماره اول، اردیبهشت ۱۳۸۰.
- ۲۶- صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- ۲۷- عربزاده، ابوالفضل، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی گلپایگانی*، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۸.
- ۲۸- عرفانیان، محمدتقی، *فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی و اسناد آستان قدس رضوی*، ج ۱۹، مشهد، انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰.
- ۲۹- محقق، مهدی، «واژه‌های فارسی در کتاب تقویم‌الادویه حبیش بن ابراهیم تفلیسی»، تهران، نامه فرهنگستان، سال چهارم، شماره سوم، پاییز ۱۳۷۷.
- ۳۰- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، ج ۶، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- ۳۱- منزوی، احمد، *فهرستواره کتاب‌های فارسی*، ج ۵، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ۳۲- موسوی بجنوردی، سید کاظم، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳ و ۴، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹-۱۳۷۰.
- ۳۳- نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نشر در ایران و در زبان فارسی*، ج ۲، تهران، فروغی، ۱۳۶۳.

چند یادداشت درباره تصحیح تاریخ رشیدی*

مهدی فرهانی منفرد

چکیده:

تاریخ رشیدی تألیف میرزا محمد حیدر دوغلات از چند لحاظ، دارای اهمیت است: نقد و داوری آثار ادبی و هنری شعرا، مصوران، مغنیان و... خراسان. توضیح درباره نحوه مسلمان شدن مغولان و ذکر عقاید دینی مناطق مختلف، بهره‌گیری گسترده مؤلف از منابع تاریخی، ادبی و صوفیانه و تلاش و دقت در ذکر دقیق منابع، نقد منابع مکتوب مورد استفاده و...

درباره تصحیح تاریخ رشیدی نکته‌هایی قابل ملاحظه است که از آن جمله‌اند: عدم تکمیل اطلاعات مترجم و مصحح انگلیسی کتاب، غیرضروری بودن برخی از توضیحات مصحح فارسی و حواشی مصحح و مترجم انگلیسی، زاید بودن ذکر عددی سنواتی که در متن به زبان عربی آمده است، عدم ضبط واحد برخی از نام‌ها، ذکر معانی نادرست برای برخی از کلمات و اصطلاحات، مخدوش بودن برخی از ابیات و مصاریع از لحاظ وزن و معنی و...

کلید واژه: تاریخ رشیدی، میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ خان‌های اردوی جغتای، طریقت نقشبندی، عالمان، شاعران، مصوران و... خراسان.

تاریخ رشیدی، اثر میرزا محمد حیدر دوغلات، یکی از متون ارزشمند تاریخ شرق آسیاست که در پژوهش‌های مربوط به اواخر دوران تیموری، ابتدای حکومت صفویان و کشاکش‌های آنان با اوزبکان، آغاز حکومت بابریان در شبه قاره هند و به ویژه بخش انتهایی تاریخ خان‌های اردوی جغتای بسیار با اهمیت و کارآمد است. بسیاری از فرهنگ‌پژوهان، به ویژه مورخان، چشم در راه انتشار متن مصحح و

* درباره تصحیح تاریخ رشیدی، از مهدی فرهانی منفرد/آینه میراث، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.

منفّح این اثر ارزشمند بودند. سرانجام با همّت و پشتکار دکتر عباسقلی غفاری فرد این متن تصحیح و با اهتمام مرکز نشر میراث مکتوب که دیگر در کشور ما به صورت یگانه مرجع انتشار متون درآمده است، به زیور طبع آراسته شد. اهمیت این اقدام فرهنگی مرکز نشر میراث مکتوب و ارزش و اعتبار ستودنی در معرفی و تأکید بر اهمیت آن قلمی کند. پس از مطالعه روشن شد که چنین نوشتاری تنها به صورت معرفی کتاب نخواهد بود و نکاتی انتقادی را هم دربر خواهد گرفت. بدین ترتیب ضمن نگاهی اجمالی به اثر، نکاتی مطرح خواهد شد که به خوانندگان در شناخت بهتر کتاب و بهره‌گیری بیشتر از آن کمک کند.

میرزا محمد حیدر دوغلات و تاریخ رشیدی

در دهه‌های پایانی سده نهم و نیمه اول سده دهم هجری قمری، چند شخصیت تاریخی را می‌شناسیم که هم سیاستمداران و حکومتگران برجسته‌ای بوده‌اند و هم در عرصه فرهنگ، چه حمایت از فرهنگمردان و هنروران و چه آفرینش فرهنگی سهم و نقشی داشته‌اند. سلطان حسین میرزا بایقرا که در حقیقت تاریخ حکومت تیموریان ایران با او به پایان خود رسید، در دوران زمامداری خود با حمایت از ادیبان، هنروران و فرهنگمردان، خراسان و مرکز آن هرات را به کانون درخشان تکاپوهای فرهنگی بدل کرد. خود او نیز شاعر و نویسنده بود و آثاری از تلاش‌های ادبی او بر جای مانده است. دیگری ظهیرالدین محمد بابر است که تاریخ حکومت تیموریان هند با نام او آغاز می‌شود؛ زندگینامه خودنگاشت او با برنامه سندی محکم در پیوند او با فرهنگ و تکاپوهای فرهنگی روزگار خویش است. به این دو نام، نام میرزا محمد حیدر دوغلات را هم باید افزود. او نیز به عنوان یک حکومتگر و امیرزاده جغتایی، اثری تاریخی از خود بر جای نهاده است که جای جای آن نشان‌دهنده عمق آشنایی او با فرهنگ و عرصه‌های گوناگون آن است.

میرزا محمد حیدر و خاندان او از امیران دوغلاتند، فرماندهان نظامی و مردان جنگ و حکومت. با این حال در تاریخ رشیدی رویدادهای مربوط به نبردهای خود را بسیار ساده و مختصر برگزار کرده و از دوران حکومت خود تقریباً سخنی به میان نیاورده است. نه ستایشی از جنگاوری خود دارد و نه فخری به حکومتگریش. او به توانایی‌های فرهنگی و هنری خود بیشتر می‌نزد تا توانایی‌های نظامی. او در مقدمه تاریخ رشیدی اشاره می‌کند که از ۱۳ سالگی، ۲۴ سال در سایه حمایت و تربیت سلطان سعیدخان قرار داشته و به اکتساب فضایل پرداخته است:

در خط و سواد و شعر و فن آن و انشاء و تصویر و تذهیب، بین‌الاقربان ممتاز بلکه ماهر گشتم و در سایر مصنوعات از خاتم‌بندی و حکاکی و زرگری و سراجی و جباگری و تیر و پیکان و کارد و مردفه و طلاکاری و بنایی و درودگری و انواع اکتسابات که شرح آن طولی دارد، در همه چنانکه استادان آن فنون

در شاگردی این بنده عاجز آمدندی. این همه به میامن مساعی محمودۀ خان بود. مع هذا در امور ملکی و مهم‌گذاری، کنکاش جنگ از قزاقی و شب روی و تیرانداختن و شکار کردن و میرشکاری و آنچه در امور دولت به کارآید، در این همه استاد و مربی من او بود و در اکثر این مذکور، مطلق شاگرد خان بودم (میرزا محمد حیدر، ص ۹).

هنگامی که میرزا محمد حیدر به داوری درباره آثار ادبی و هنری می‌پردازد، توانایی او در این عرصه-ها آشکارتر می‌شود. در صفحه ۳۹۰ تاریخ رشیدی مؤلف از «فرانمودن» یا در حقیقت فرار نمودن پدرش محمدحسین گورکان از پیش شاهی بیگ‌خان به خراسان سخن می‌راند و به همین مناسبت و به تعبیر خودش «به سوق آن کلام» از شرح حال برخی از خواجهگان طریقت نقشبندی، عالمان، شاعران، مصوّران، تذهیبگران و مغنیان خراسان سخن می‌راند. در ضمن همین سخنان، دیدگاه‌های او در شرح و نقد کار این هنروان شایان توجه و نشان‌دهندۀ تبخّر او در این عرصه‌هاست (صص ۲۹۰ - ۳۲۰).

میرزا محمد حیدر را باید یکی از پیروان طریقت نقشبندی یا طریقت خواجهگان دانست. او خود از چند تن با عنوان «مخدومی» و «ارشاد پناهی» یاد می‌کند، یکی خواجه شهاب‌الدین محمود خاوند شاه ملقب به نورا، فرزند خواجه ناصرالدین عیبدالله احرار و دیگری قاضی محمد سمرقندی و دیگر نورالدین عبدالرحمان جامی. رسالۀ کوتاهی در آداب سلطنت را از قاضی محمد سمرقندی در تاریخ خود آورده است. (صص ۴۹۱ - ۴۹۷). رسالۀ صوفیانه نیز از خواجه شهاب‌الدین محمود خاوند شاه در کتاب آورده شده است (صص ۵۷۰ - ۵۸۸). در جای جای کتاب نیز از خواجه ناصرالدین عیبدالله احرار با عنوان «حضرت ایشان» یاد کرده و به او اظهار ارادت می‌کند.

توضیحات مکرر میرزا محمد حیدر درباره نحوه مسلمان شدن مغولان و ذکر عقاید دینی مردم مناطق مختلف نیز از دیگر ویژگی‌های تاریخ رشیدی است. او به هنگام ذکر رویدادهای بدخشان از چراغ‌کشان یا اسماعیلیۀ آن دیار یاد می‌کند. همچنین از مذاهب و اعتقادات تبتیان به تفصیل سخن می‌راند و سخنان وی در این زمینه بسیار شایان توجه است. به هر صورت در مقدمۀ شش بخشی مصحح انگلیسی کتاب به محتوای تاریخ رشیدی توجه چندانی نشده است. همین نکات نشان می‌دهد که تاریخ رشیدی تنها تاریخ سیاسی نظامی نیست و به فرهنگ نیز توجّهی جدی دارد.

ویژگی‌های تاریخ رشیدی

از نظر شکلی، کتاب به دو بخش «تاریخ اصل» و «مختصر» تقسیم شده است. در تاریخ اصل رویدادهای تاریخی مربوط به خواقین مغول از زمان تغلق تیمورخان به بعد پرداخته شده و در مختصر از وقایع مربوط به اوزبکان، بابریان، صفویان، سلطان سعیدخان، عبدالرشیدخان و مسائل دیگر مربوط به

کاشغر، تبت و کشمیر سخن می‌راند و در حقیقت وقایع مربوط به دوران زندگی خود را شرح می‌دهد. نکته شایان توجه اینکه تاریخ اصل در حدود ۴۷۰ صفحه است و نمی‌توان دریافت که چرا این بخش از تاریخ «مختصر» نام گرفته است. بنابر شواهد و قرائن گوناگون مشخص است که «مختصر» بعد از «تاریخ اصل» به رشته نگارش درآمده است، با این حال در هر بخش چه در اصل و چه در مختصر، بارها درباره مطالب مختلف توضیح می‌دهد که به خواست خدا در بخش دیگر توضیح داده خواهد شد. به نظر می‌رسد که در این زمینه دو احتمال را نباید از نظر دور داشت: نخست ممکن است که میرزا حیدر بر آن بوده که در تاریخ اصل تجدید نظر کند و مطالبی را بر آن بیافزاید. افزون بر این ممکن است به مرور ایام مطالبی به قسمت مختصر افزوده شده باشد. بر این اساس شاید بتوان ترتیب قطعی و خدشه‌ناپذیری را برای نگاشته شدن نهایی دو بخش تاریخ اصل و مختصر ارائه کرد. این تقسیم‌بندی یادآور آثاری مانند *تزوکات تیموری و تزوکات بابر* است که هر کدام به دو بخش «تزوکات» و «واقعات» تقسیم شده‌اند. در هر دواثر، در «واقعات» رخدادهای تاریخی مطرح شده و در بخش «تزوکات» به زندگینامه و دیدگاه‌های شخصی مؤلفان پرداخته شده است. این ترتیب را در تاریخ رشیدی می‌توان دید. در حقیقت، تاریخ اصل را می‌توان واقعات رشیدی دانست و مختصر بیشتر مطالبی است که به شرح حال مؤلف و تجربه‌ها و مشاهدات تاریخی او اختصاص یافته است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخ رشیدی بهره‌گیری گسترده میرزا محمد حیدر دوغلات از منابع تاریخی، ادبی و صوفیانه و همچنین تلاش و دقت وسواس گونه او در ذکر دقیق مأخذ است. نگارنده با مصحح محترم هم عقیده است که میرزا محمد حیدر را نمی‌توان در عداد مورخان صاحب سبکی چون بیهقی، خواند میر و اسکندربیک منشی قرار داد، ولی تردید ندارد که او مورخی است صاحب سبک؛ مأخذ سخن خود را به دقت می‌شناسد، نقد می‌کند و در موارد لزوم خواننده را بدان مأخذ ارجاع می‌دهد. آگاهی او از منابع تاریخی و صوفیانه و اشعار سرایندگان زبان فارسی به صورت شگفت‌انگیزی گسترده است.

میرزا محمد حیدر نیز چون هر مورخ صاحب سبکی، مأخذ خود را طبقه‌بندی می‌کند. در میان این مأخذ مشاهدات او دارای جایگاه نخست است. میرزا حیدر آنچه را که خود به چشم دیده است گزارش می‌کند (ص ۲۳۵)، آنچه را که از ثقات قوم و خویشاوندان نزدیکش شنیده است گوشزد می‌کند (نک: صص ۱۷۷، ۲۳۵، ۱۴، ۹۶، ۳۸۵) و حتی در موردی از تحقیق میدانی و خواندن کتیبه یک بنا سخن می‌راند. او درباره بنایی که با استدلال آن را آرامگاه دواخان می‌داند، می‌نویسد:

عمارت عالی دارد و بیرون او را گل‌پخت کرده به نقوش و خطوط مفرق ساخته‌اند. چندانکه بنده برگرد آن عمارت گشته‌ام و در خواندن کتاب‌ها سعی نموده‌ام میسر نشد، زیرا که اکثر آن کوفی است. نه کوفی که این زمان متعارف است. اندکی نیز ثلث است. آن نیز بر اسلوبی نیست که خواندن آن به

سهولت میسر گردد. اما در نزدیکی او گنبد دیگر است در طاق او خطی ترکی نوشته‌اند. اکثر آن ویران شده است، در آنجا نوشته شده است که در تاریخ ششصد و پنجاه و شش بود، دیگرها ویران شده است و نمی‌توان خواند (ص ۴۳۱)

گذشته از چشم‌دیدها و تجربه‌های شخصی، میرزا محمد حیدر از مآخذ مکتوب نیز بهره گرفته است. از میان آثار تاریخی باید پیش و بیش از همه به *ظفرنامه* شرف‌الدین علی یزدی اشاره کرد. میرزا محمد حیدر به کرات از *ظفرنامه* با ذکر مآخذ نقل کرده است (نک: صص ۷۳، ۷۱، ۶۳، ۴۵، ۳۸، ۳۶، ۳۳، ۱۵، ۷۷ و ۴۳۱). پس از آن از *تاریخ جهانگشای* عظاملک جوینی (صص ۳۸۶-۴۱۸) و *جامع‌التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله همدانی نقل کرده (صص ۳۸۶-۴۱۸) و به آثار میرخواند و خواند میر ارجاع داده است (صص ۱۳۷، ۱۳۸-۱۵۶).

از مآخذ صوفیانه او به *سلسله‌العارفین* قاضی سمرقندی و اثر میرعبدالاول نیشابوری (ص ۲۹۷)، *تکمله نفحات عبدالغفور لاری* (صص ۳۰۰-۳۰۱) اشاره می‌کند و از آثار دیگری چون *نفحات‌الانس* جامی و *رشحات عین‌الحیات* فخرالدین علی کاشفی سبزواری بهره گرفته است. در یک مورد نیز او محتوای نشانی را نقل می‌کند که از پدرش به او رسیده و در اختیار او بوده است (ص ۸۳). همچنین نشانی که برای خود او صادر شده نیز به عنوان شاهد سخنانش مورد اسناد قرار گرفته است (ص ۵۶۳).

میرزا محمد حیدر گاهی نیز به نقد منابع مکتوب خود می‌پردازد؛ در جایی می‌نویسد: در کتب معتبره مثل *معجم‌البلدان* و *جام‌گیتی‌نمای* و *ملحقات صراح* و غیرهم، تبت را مثل سایر ولایت شرح نداده‌اند، بلکه تبت را یک ولایت پنداشته‌اند و چیزی چند ایراد کرده‌اند بر سبیل اجمال که از آن چه تبت است هیچ معلوم نمی‌شود (ص ۶۰۲).

در جایی دیگر می‌نویسد:

در *ظفرنامه*، بندگی مولوی شرف‌الدین علی یزدی در تعریف کشمیر خبر چند تبت فرموده‌اند، اما اندک تفاوتی دارد، چنانکه واقع است، نیست. جهت آن که بندگی مولوی خود ندیده‌اند، از متردین پرسیده‌اند از تقریر آن نوشته‌اند. آن مردم همچنانکه می‌باید استصواب ناکرده گفته باشند (ص ۶۲۳).

در *تاریخ رشیدی* اشعار فراوانی آمده بخش اعظم آن به زبان فارسی و برخی نیز ترکی است. در بیشتر موارد، مآخذ اشعار ذکر نمی‌شود و تغییر برخی ابیات مشهور این موضوع را به ذهن می‌آورد که احتمالاً میرزا محمد حیدر این شعرها را از حافظه خود نقل کرده است. شکستگی وزن بسیاری از ابیات و مصاریع نیز این احتمال را تقویت می‌کند (به شرط آنکه این کاستی‌ها از چشم مصحح محترم دیده نشود).

همانگونه که مصحح محترم نیز خاطرنشان کرده‌اند، نثر تاریخ رشیدی بسیار ساده و بی‌پیرایه و البته در مواردی همراه با لغزش و نادرستی است. استفاده از آیات، احادیث، عبارات و امثال عربی و اشعار فارسی و ترکی البته چندان زیاد نیست که موجب تکلف و تصنعی شود و به دوری متن فارسی از یکنواختی کمک کرده است.

درباره متن کتاب نکاتی به نظر نگارنده می‌رسد که گاهی مربوط به مصحح محترم فارسی است و البته بیشتر به مترجم و مصحح انگلیسی مربوط می‌شود:

۱. پیشگفتار الیاس (E. Elias) تاریخ ۱۸۹۵ م. یعنی ۱۱۰ سال پیش را در پای خود دارد. طبیعی است که برخی از آگاهی‌های مصحح کمی قدیمی است. به ویژه آنچه وی درباره نسخ خطی کتاب نوشته، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. پیشگفتار مصحح محترم فارسی نیز آن اطلاعات قدیمی را کامل نکرده است. در فهرستواره کتاب‌های فارسی استاد احمد منزوی (ج ۲، صص ۸۶۵-۸۶۶) نسخ متعددی از تاریخ رشیدی معرفی شده است. انتظار می‌رفت مصحح محترم کتاب، خوانندگان را از ارزش و اهمیت آن نسخه‌ها مطلع می‌کرد. ترجمه انگلیسی کتاب فارسی طبیعتاً نمی‌تواند به عنوان نسخه‌ای معتبر مورد استناد قرار گیرد. گذشته از آن ترجمه، مصحح محترم تنها از یک نسخه کامل تاریخ رشیدی در تصحیح کتاب بهره برده‌اند و همین نکته را شاید بتوان یکی از موارد قابل انتقاد در تصحیح کتاب دانست. در فهرست نسخ خطی فارسی انستیتوی شرق‌شناسی ابوریحان بیرونی فرهنگستان علوم ازبکستان از نسخه‌ای از تاریخ رشیدی سخن رفته که در سده یازدهم هجری قمری کتابت شده است. از توضیحات مندرج در فهرست و مقایسه آغاز و انجام آن نسخه با متن مصحح کنونی نشان می‌دهد که آن نسخه، نسخه‌ای کامل است و می‌توانست به مصحح محترم در تصحیح کمک کند.

۲. کتاب دارای تعلیقات فراوانی است که هم از سوی مصحح انگلیسی و هم از طرف مصحح فارسی فراهم آمده و بر سودمندی متن افزوده است. مصحح محترم به درستی خاطرنشان کرده است که ارزش مقدمه و حواشی و تعلیقات مصحح انگلیسی نه تنها کمتر از تاریخ رشیدی نیست، بلکه کتاب مستقلی در تاریخ مغولان جغتایی و جغرافیای تاریخی سرزمین‌های مورد بحث میرزا محمدحیدر به ویژه در ترکستان و تبت و کشمیر است (ص بیست و هشت). با این حال، هم برخی از توضیحات مصحح محترم فارسی غیرضروری به نظر می‌رسد و هم برخی از حواشی مصحح انگلیسی زاید است و برای خواننده ایرانی آشنا با فرهنگ اسلامی ضرورتی ندارد.

از جمله مواردی که در تعلیقات مصحح فارسی زاید به نظر می‌رسد، ذکر عددی سنواتی است که در متن به زبان عربی آمده است. در صفحه ۷۲۰ (پی نوشت ۹۸)، درباره مولانا مسعود شیروانی (احتمالاً همان خواجه مسعود قمی) توضیحی داده شده که درست به نظر نمی‌رسد. در متون و آثار مورخان

همعصر میرزا محمد حیدر دوغلات، شروان و شیروان به جای هم به کار می‌رود (نک: بوداق قزوینی، صص ۱۸، ۱۷، ۱۱ و صفحات دیگر). در مواردی نیز تعلیقات مصحح انگلیسی زاید است (برای نمونه، نک: ص ۷۳۵، پی‌نوشت‌های ۲۷ و ۲۹۳، و ص ۲۴۸ پی‌نوشت ۳۷۸). در صفحه ۷۹۲ (پی‌نوشت ۹۵۳) توضیحی که درباره مستسقی آمده هم زاید و هم نادرست است. مصحح می‌نویسد در بعضی از اقسام استسقا تشنگی بسیار باشد، لهذا صاحبش را مستسقی گویند. به نظر می‌رسد هر فرد مبتلا به استسقا را بتوان مستسقی خواند و کمی یا زیادی تشنگی تعیین‌کننده نباشد.

۳. مصحح محترم در پیشگفتار خود به نقل از متن کتاب از افاضل خراسان و ماوراءالنهر سخن رانده- اند، ولی سه نام نخست که ذکر کرده‌اند مورخین عراقی هستند. در متن (ص ۲۳۵) از «افاضل ماوراءالنهر و خراسان و عراق» سخن به میان آمده و ایشان عراق را حذف کرده‌اند. در جای دیگری در متن کتاب از عراق و روم ذکر شده است (ص ۸۱) و مصحح در پی نوشت (ص ۲۱۱، پی‌نوشت ۲۱۴) توضیح داده که مراد ایران و ترکیه است. روشن است که عراق یعنی عراق عجم و این نام هرگز به معنای کل فلات ایران یا کشور ایران نیست.

۴. در متن کتاب برخی نام‌ها ضبط واحدی ندارد، مانند: مغل (ص ۲۱، مغول (در غالب موارد) و منقول (ص ۲۰۲)؛ سانسیز میرزا (صص ۶۷۲، ۵۹۱ و ۶۷۳) و سانسیز میرزا (صص ۱۱۴، ۱۱۵ و موارد دیگر) و طهماس (صص ۶۷۲، ۵۹۱ و ۶۷۳). این ناهمسان‌نگاری‌ها می‌توانست به متن راه نیابد و یک ضبط برای هر نام برگزیده شود.

۵. ظاهراً در کار تصحیح متن قاعده این است که محتویات نسخه اساس در متن بیاید و موارد اختلاف نسخ دیگر با متن اساس در پای صفحه ذکر شود. اگر این استنباط درست باشد، در کتاب حاضر در موارد بسیاری، موارد تشابه نسخ مختلف با متن اساس نیز در پاورقی آمده است و این موضوع خلاف قاعده تصحیح است (نک: پانوش ۴، ص ۵ و نمونه‌های فراوان دیگر).

۶. نمی‌دانم تهیه نقشه برای یک متن بر عهده مصحح است یا نه؛ در عین حال به نظر می‌رسد که برای فهم بسیاری از توضیحات جغرافیایی میرزا حیدر و همچنین تعلیقات مصحح انگلیسی کتاب وجود نقشه به همراه متن بسیار لازم است. البته مصحح انگلیسی این ضرورت را دریافته و نقشه‌ای نیز به کتاب افزوده است که در چاپ مورد استفاده مصحح فارسی آن نقشه وجود نداشته است. نمی‌دانم که یافتن نسخه چاپ لندن کتاب چقدر زحمت داشته که مصحح فارسی از فواید افزودن آن نقشه چشم پوشیده‌اند؛ به ویژه که در تعلیقات نیز به آن نقشه اشاره می‌شود (صص ۷۱۶ - ۷۱۷، پی‌نوشت ۶۲).

۷. در تعلیقات مصحح انگلیسی گاهی توضیح داده شده که فلان قسمت متن حذف شده است (برای نمونه، نک: ص ۲۰۵، پی‌نوشت ۹۳؛ ص ۷۲۴، پی‌نوشت ۱۵۳؛ ص ۷۳۵، پی‌نوشت ۲۸۸ و ص ۷۷۱، پی‌

نوشت (۷۳۸). در چنین وضعی که نمونه‌های زیادی هم دارد نمی‌توان دانست که آیا مصحح فارسی نیز از متن انگلیسی تبعیت کرده و چیزی را حذف کرده‌اند یا خیر.

۸. در بخش دوم مقدمه مصحح انگلیسی (ص نود) از وزیر مسلمانی با نام *جملة/الملك* سخن رفته است. *جملة/الملك* نام نیست و ظاهراً برای توصیف کسی که مشاغل زیادی دارد و یا در امور مختلف حکومتی صاحب اختیار و مورد مراجعه است به کار می‌رود.

۹. در صفحه ۱۳۱ اصطلاح «یک قلمه کردن» به کار رفته است. مصحح در پی‌نوشت ۳۳۰ (ص ۲۲۵) توضیح داده که ظاهراً به معنی هر چه بیشتر پرکردن است. با توجه به متن به نظر می‌رسد معنای یک قلمه کردن زیر یک حکم درآوردن و یک کاسه کردن باشد.

۱۰. واژه «بی‌باش» (ص ۱۴۹) را مصحح فارسی به معنای «بی‌سر» کرده و بی‌رئیس معنا کرده است (ص ۲۲۶، پی‌نوشت ۳۵۷). شاید بی‌باش در تعبیر اوباش بی‌باش به معنای بی‌وجود و بی‌مقدار و یا بی‌انتظام باشد.

۱۱. در صفحه ۱۹۶ (بخشی از پی‌نوشت ۲۰) راس درباره مجتهد توضیح می‌دهد: «شاید بتوان کلمه مجتهد را به معنای دقیق آن، فقیهی دانست که قادر است بدون مراجعه به منابع گذشته و حال به داوری بپردازد؛ اما این کلمه در آسیای مرکزی معمولاً دلالت بر روحانی عالی مقام یا مسلمانی دارد که دکتر در الهیات باشد. شیعیان بیش از سنی‌ها این کلمه را به کار می‌برند». ظاهراً معنا کردن کلمه مجتهد ضرورتی ندارد. همچنین اشتباهات این توضیح چنان آشکار است که نیازی به توضیح بیشتر نمی‌بینم. تنها اشاره می‌کنم که نقش مترجم فارسی را هم نباید در آشفتگی بیشتر معنای این فقره نادیده گرفت.

۱۲. در صفحه ۱۹۹ (پی‌نوشت ۴۳) راس درباره تیمور توضیح داده است: معروف به تمرلان، تیمورلنگ و غیره. در کلیه متون ظفرنامه همه جا از او با عنوان «صاحب قران» یاد شده؛ اما من قصد دارم همه جا او را «امیر تیمور» بنامم که نه تنها درستش همین است، بلکه برای تشخیص او از تیمورهای دیگر نیز کفایت می‌کند. ماژوراستوارت در دیباچه *ملفوظات تیموری* صاحب قران را «رباب مقرون به سعادت» ترجمه کرده است.

احتمالاً منظور راس از «کلیه متون ظفرنامه» متن *ظفرنامه نظام‌الدین شامی* است، چون او در سراسر کتاب خود از تیمور به همین صورت یاد می‌کند. روشن نیست که چرا راس صاحب قران یا تیمورلنگ را غلط می‌داند و نیز نمی‌دانم تیمورهای دیگری که صاحب قران هم دانسته می‌شدند، چند نفرند و چه کسانی هستند. صاحب قران صفتی است که تنها در دوران تیموری به صورت اسم خاص به کار می‌رود. معنای آن هم روشن است: کسی که در هنگام انعقاد نطفه (تشخیص آن کار عجیبی است!) یا در وقت زادن وی قرانی در یکی از سیارات صورت گیرد. برخی از قرانات کواکب همچون قران زحل و مشتری در

بیت طالع، دلیل است بر اینکه مولود پادشاهی عادل و جهانگیر و ملکش پایدار است. این صفت درباره اشخاصی نیز به کار می‌رود که در عصر خود به جهتی بر هم سلکان خویش تفوق حاصل کرده باشند و در حرفه خود ممتاز شده باشند؛ مثل شاعر صاحب قران و وزیر صاحب قران. به هر حال معنایی که راس از قول استوارت برای این کلمه ذکر می‌کند، عمق ناآشنایی هر دو نفر با فرهنگ اسلامی و ایرانی را نشان می‌دهد.

۱۳. در صفحه ۲۰۵ (پی‌نوشت ۱۱۵) راس می‌نویسد: چیزی از جنگ لای - گل یا باتلاق - دانسته نیست. در صورتی که این نبرد در تاریخ نبردهای امیر تیمور کاملاً شناخته شده است. در ۷۶۵ هـ ق الیاس خواجه بار دیگر از طرف امیر تغلق تیمورخان به ماوراءالنهر آمد. امیر تیمور و متحد او امیرحسین قزغنی، در برابر او قرار گرفتند. شب پیش از جنگ بارانی سخت بارید، در هنگام جنگ اسبان دولشکر در گل و لای می‌غلتیدند و به همین سبب، این نبرد را نبرد لای نام داده‌اند. در این نبرد، الیاس خواجه پیروز شد و بار دیگر بر ماوراءالنهر دست یافت (نک: شرف‌الدین علی یزدی، ج ۱ ص ۷۶ به بعد).

۱۴. میرزا محمد حیدر دوغلات در عبارتی می‌نویسد که فلان «از آب آمویه عبور فرمود» (ص ۵۳). راس توضیح داده که آمویه‌گذاری بود بر رود آمو یا جیحون (ص ۲۰۷، پی‌نوشت ۱۴۳). به نظر می‌رسد که آمویه نام دیگر خود جیحون باشد. در منابع عصر تیموری بارها از آب آمویه سخن به میان آمده و مراد هیچ گذار خاصی نیست.

۱۵. در صفحه ۲۱۵ (پی‌نوشت ۲۳۷) راس درباره فردی بدین صورت توضیح می‌دهد: «عجیب است که نام این خان، گاهی امیرسید احمد و در جاهای دیگر، در چندین سطر، سیداحمد میرزا نوشته می‌شود. به هر حال متون از مقام آنان پیروی کرده‌اند.» گذشته از نارسایی اندکی که در ترجمه دیده می‌شود، شایان ذکر است که تعارضی میان عناوین خان، میرزا و امیر وجود ندارد. طبیعی است که یک میرزا (شاهزاده) حتماً امیر نیز بود و می‌توانست به مقام خانی نیز برسد.

۱۶. در صفحه ۲۱۶ (پی‌نوشت ۲۵۱) راس چنین توضیحی می‌دهد: «فرسخ یا فرسنگ معمولاً چهار مایل شرعی محاسبه شده است». در این توضیح معنای «مایل شرعی» را نمی‌فهمم.

۱۷. شایان توجه است که راس بیشتر از مطالعات غربی به عنوان مأخذ آگاهی خود استفاده کرده و گاهی در دام اشتباهات مأخذ خود افتاده است. در صفحه ۲۱۶ (پی‌نوشت ۲۵۵) درباره خواجه بهاءالدین نقشبند از قول فردی به نام بیل توضیح داده که وی در ۸۵۷ هـ ق / ۱۴۳۵ م در ایران درگذشته است. گفتنی است که بنابر تصریح رشحات عین‌الحیات (ج ۱، ص ۱۰۰) خواجه بهاءالدین در ۷۹۱ هـ ق در بخارا درگذشته است.

۱۸. عبارتی از میرزا محمد حیدر دوغلات چنین است: «اکنون می‌باید شما نام خادم و مخدوم را برآرید و اسم دوستی را اطلاق کنید و به طریق خوانین با میرزایان تیموری نژاد نویسید، بلکه کتابت دوستانه مرعی دارید». راس در پی نوشت ۲۹۷ (ص ۲۲۲) این عبارت را چنین معنا کرده است: «شما در ملأ عام و رسماً فقط بنده و تابع من هستید، اما می‌توانید در فضا مانند یک دوست برایم نامه بنویسید و نه مانند خانان که میرزایان تیموری را خوار می‌داشته‌اند». واقعاً نمی‌دانم مشکل را باید مربوط به راس دانست و یا مترجم محترم فارسی.

۱۹. میرزا محمد حیدر درباره اشعار ترکی امیرنظام‌الدین علیشیر نوایی می‌نویسد:

«وی در این فن استاد است و اشعار ترکی وی در شهرت همان حکم را دارد که در فارسی شعر ملأ آمادی» (ص ۳۱۰). در زبان فارسی شاعری به نام ملأ آمادی نمی‌شناسم؛ اگر هم شاعری به این نام وجود داشته باشد، چندان شهرتی ندارد. احتمال می‌رود که این نام، صورتی غریب و تحریف شده از نام شاعر مشهوری در زبان فارسی باشد.

۲۰. در صفحه ۵۶۶ درباره خواجه خاوند محمود آمده است که در ولایت فرغانه رحلت نمودند و از آنجا به یارکند نقل کردند. «نقل کردند» در مورد صوفیان به معنای ارتحال است، ولی در اینجا بعد از رحلت نمودند آمده است و ظاهراً معنایی ندارد.

۲۱. میرزا محمد حیدر در جایی (صص ۲۴۹ - ۲۵۰) درباره فرزندان سلطان احمدخان می‌نویسد: «از همه کلاتر منصورخان است، از تاریخ سنه [تسع] و تسعمایه تا امروز که سنه ثمان و اربعین و تسعمایه است در یورت پدر به استقلال پادشاه است». این عبارات تقریباً در آغاز بخش «مختصر» تاریخ رشیدی آمده است. راس می‌نویسد که: «بدین ترتیب، تاریخ تکمیل بخش دوم تاریخ رشیدی یا «مختصر» مطابق ۹۸۴ هجری (۱۵۴۱ میلادی) خواهد بود». احتمالاً این تاریخ سال آغاز تألیف مختصر است و نه اتمام آن، مگر اینکه سال آغاز و پایان تألیف یکی دانسته شود.

۲۲. توضیح راس درباره تاریخ جلوس و مرگ سلطان حسین میرزا بایقرا نادرست است (ص ۷۱۸، پی نوشت ۸۳). سلطان حسین بایقرا در ۸۷۳ ق در هرات به قدرت رسید و در سال ۹۱۱ ق درگذشت.

۲۳. کتاب ملامحسن فانی در تعلیقات راس (ص ۷۲۵، پی نوشت ۱۶۴) دهستان نامیده شده، در حالی که نام درست این کتاب دبستان/المناهج است.

۲۴. مصحح محترم فارسی درباره واژه «حوش» توضیح داده‌اند (ص ۷۲۷، پی نوشت ۱۷۹) که این کلمه به معنی چهارپایان وحشی است. به نظر می‌رسد کلمه باید «وحوش» باشد نه «حوش».

۲۵. در تاریخ سلسله صفویه نام دو امیر نجم به میان می‌آید: یکی نجم زرگر رشتی و دیگری امیر یاراحمد خوزانی که به نجم ثانی مشهور است. ظاهراً او را ثانی نجم زرگر رشتی دانسته‌اند. راس می-

نویسد: «میرنجم که گاهی نجم ثانی یا «ستاره دوم» نامیده می‌شود، به گفته هاورث، وزیر مالیه شاه اسماعیل و نام اصلی او یارمحمد بود». توضیح دادیم که میرنجم و نجم ثانی دونفرند و اضافه باید کرد که یاراحمد خوزانی وزیر شاه اسماعیل بود، نه وزیر مالیه‌اش. همزمان با انتصاب نجم ثانی به وزارت، شمس اصفهانی نیز منصب استیفا یافت (نک: خورشاه بن قباد حسینی، ص ۳۷).

۲۶. ص ۷۳۷، پی‌نوشت ۳۱۴ از همان مواردی است که نیازی به توضیح - آن هم توضیح نادرست - نداشت. الذّ: یعنی لذیذتر و لذیذترین و در این معنی لذیذترین معنا می‌دهد.

۲۷. در تاریخ رشیدی (ص ۴۲۵) آمده است: «بعد ما که چنگیزخان خاطر از مهمات ایران و توران، بلکه از تمام عالمیان پرداخت و به مقر اصلی خود معاودت نمود و...» راس در توضیح این عبارت نوشته است: «بعد از اینکه تمام ایران و توران و جهان را فتح کرد». روشن است که چنگیز نه تمام ایران را فتح کرد و نه تمام جهان را. منظور این عبارت این است که چون چنگیز از اندیشه کشورگشایی در ایران و توران و به تعبیری از امور دنیا فراغت یافت...

۲۸. راس (ص ۷۴۷، پی‌نوشت ۳۷۹) مجاوران را به معنای رفتگران مسجد و یا متولیان قبور دانسته است. مجاور به کسی گفته می‌شود که در جوار یکی از بقاع متبرکه ساکن شده باشد.

۲۹. در متن (ص ۵۶۶) «حضرت ایشان» ذکر شده و مراد خواجه ناصرالدین عبیدالله احرار است. راس (ص ۷۷۱، پی‌نوشت ۷۳۶) توضیح داده که: «مراد از حضرت ایشان کسی است که تاکنون ذکری از او به میان نیامده است». طبیعی است که انتظار داشته باشیم مترجم و مصحح محترم فارسی اینگونه سهوها را توضیح می‌داد و یا برطرف می‌کرد.

۳۰. به نظر می‌رسد ضعف و کاستی اصلی تصحیح حاضر، اشعار فارسی کتاب باشد. در کتاب اشعار بسیاری را می‌توان یافت (بیش از ۷۰ مورد) که در نگارش، وزن یا معنای مصراع یا بیت مخدوش شده است. شاید حق داشته باشیم که در این مورد مصحح فارسی را مقصر بدانیم.

صفحه	بیت	مصراع	نادرست	تصحیح پیشنهادی
۸۵ (مقدمه)	۱	۲	آرامگاه ابلق صبح و شام است	آرامگاه
۲	۲	۲	نه عذر آوردن را براند به جور	آوران
۲	۴	۱	پادشاهان بر در تعظیم او	پادشهان
۲	۵	۱	عزّ عزیز احد لایزول	بیزوال
۳	۸	۱	تا پنج نوبت شاهی او زنند	—
۳	۵	۲	هنگام دی بلبل دستان سرای اوست	چو بلبل
۵	۳	۱	از آن وجه درویش چو خورشید بود	رویش

خدا	عم زاده محمد و شیر خدای علی است	۲	۴	۵
کین گدا	به خاطرت گذرد که این گدا اسیر منست	۲	۳	۸
پیچ بر پیچ	ره عقل جز پنج بر پنج نیست	۱	۱	۱۳
رای	به رای لشگری را بشکنی پشت	۱	۵	۲۴
گر باد	گرد باد به دوزخ برد از کوی تو خاک	۱	۲	۲۷
ز فکر	از فکر خاطر شاه و سپاه بود نژد	۱	۱	۳۸
از خم	خدنگش الف از زخم نون دال	۱	۱	۳۹
تیره	کزو خیزه شد چشمه آفتاب	۱	۱	۴۹
بفرمودمی	وگر نه بفرمودنی تا سرش	۱	۳	۵۹
کند	تا در این بزم همایون گوهرافشانی کنند	۱	۵	۶۴
—	آب غرق از صنعت زر روز صبا	۱	۲	۶۷
نیزه گذار	گل سپر ساخته و خار شده نیزه گذار	۲	۲	۶۷
باستاد - او	بایستاد دشمن که کو شد دلیر	۱	۴	۶۸
استد	چه یارای روبه که ایستد به جنگ	۱	۴	۶۸
بد	از جوهر بر همه مناهی خیزد	۱	۳	۷۰
دنی	که این دنیای دون نیرزد به آن	۱	۲	۷۵
در پیغمبری زند عادل	در پیغمبری را برزند عادل	۲	۷	۷۶
—	گفتی که چو نیکوان نباشد من باشم	۱	۴	۱۸۶
—	نیاکان همه رفتند و تو از دنباله	۲	۴	۱۸۶
مسند	سلاطین مسفندشین هم نماند	۲	۲	۲۳۴
باش تا	بارکش بار تا به روز شمار	۱	۳	۲۷۱
باده ای	گر باده خورم به سر من خمار	۱	۱	۳۵۵
—	—	۱ و ۲	۳	۳۵۵
نموده‌ای	جامی در آشنایی و یاری نمودی	۱	۲	۳۶۴
—	با تیغ دو روی خدای مستیز	۲	۱	۴۵۰
—	دریده مغز پیل و زهره شیر	۲	۳	۴۵۲
به سی سال	سی سال باید کشیدن دژم	۱	۱	۴۶۰
نکو	عادل برفت و نام نیکو یادگار ماند	۲	۲	۴۶۴
دنی	این دنیای دون به کسی وفایی نکند	۱	۴	۴۶۴
—	کان همه عیش تو به این می‌ارزد	۱	۲	۴۶۵

همت	گر ننوشد چه بلاهت پستش باشد	۲	۵	۴۷۳
زیور	در بند زر و زی عالی نشوم	۲	۲	۴۷۴
حبذا حلقه‌ای که فوج ملک	حبذا حلقه که فوج فوج ملک	۱	۵	۴۸۸
حلقه در گوش اوست ز اوج فلک	حلقه در گوش است ز اوج فلک	۲	۵	۴۸۸
بکن	تعلیم کن اگر تو را دسترس است	۲	۱	۴۹۷
بلبل	گلبنانگ بلبلان آمده صوت هزا زار	۲	۱	۵۰۴
برجا	مال غارت شود و خانه بماند ز جا	۲	۱	۵۱۲
ور لطف کند	در لطف کند همیشه منت نکند	۲	۲	۵۴۷
—	یاری به طلب بدین صفت که می‌گفتم	۱	۳	۵۴۷
دردی	در بی بطلب کرای محنت نکند	۲	۳	۵۴۷
ماه	دل بر آن مه نه بندی که جفا نیز کنند	۲	۴	۵۴۷
همه	به یک نفس هم درد مرا دوا کرده	۲	۳	۵۵۵
همچو	چو اویی سزد معرف او	۱	۲	۵۶۵
ور آن نبود خیال تو مرغوبست	ور آن نبود و خیال تو مرغوبست	۲	۳	۵۶۵
دوای	چند تدبیر دوایی درد بی‌حاصل کنید	۲	۵	۵۷۶
چشم	مبین به شم حقارت گناه کاران را	۲	۱	۵۷۹
در مزرع عمر تخم نیکویی می‌کار	در مزرع عمر تخم نکویی می‌کار	۱	۲	۵۸۳
نیکوکاری	تا نام برآوری به نکوکاری	۲	۲	۵۸۳
هر درویشم	درویش نه خاک پای درویشم	۲	۱۲	۵۸۶
هر ناخوشی که داری از هستی تست	هر ناخوشی که داری از هست تست	۱	۱	۵۸۶
هر درویشم	درویش نه خاکپای درویشم	۲	۱۲	۵۸۶
جایی	به هر جای که باشی پیش او باش	۱	۸	۵۸۷
—	در ذکر اگر چه حبس نفسی می‌کنند...	۱	۴	۵۸۸
مفکن	همای گو نیفکن سایه شرف هرگز	۱	۱	۵۹۱
بهر یک	به هر یک گل صد جفا از خار می‌باید کشید	۱	۵	۶۱۹
طی کرد	در جستجوی چون تو کرد عالمی را	۱	۵	۶۲۰
کجاست	جز دو گونه چاره کارت کجا بی	۱	۱	۶۴۴
—	در جمله جهان یکی درست جیبی نی	۲	۵	۶۵۸

۶۶۳	۲	۱ و ۲	—	—
۶۷۰	۶	۲	ور بگیریم ز گل تیره بروید ناله	بگیریم
۶۷۲	۶	۱	که جهور در سایه همتش	جهور
۶۷۷	۳	۲	از لادگی‌ها دست داده	—
۷۲۰	۱	۱ و ۲	—	—
۷۲۱	۱	۱ و ۲	—	—

شایان ذکر است که تصحیحات پیشنهادی از آن رو مطرح شده که بتواند اشکال مصرع یا بیت را روشن‌تر کند و گرنه قطعاً تصحیح شعر باید با توجه به متن صورت گیرد، به هر حال این فهرست نسبتاً طولانی نشان می‌دهد که تصحیح متن تاریخی نیز در زبان فارسی به شناخت شعر فارسی و بحور و اوزان مختلف آن نیاز دارد و بدون آن آشنایی نمی‌توان از عهده کار برآمد.

۱. پاره‌ای اغلاط مطبعی نیز در متن راه یافته که شاید ذکر برخی از آن اغلاط لازم باشد. بین - المجهور/ بین‌الجمهور (هشتاد و سه)؛ اشبول/ اشپولر (هشتاد و هشت)؛ چنداق/ چندان (نود)؛ بلافاصله/ بلافاصله (نود)؛ تحقیق/ تحقیق (۳)، برامین/ براهین (۵)؛ خرم/ حزم، قیچاق/ قیچاق (۱۰۸ - ۱۰۹)؛ متغذر/ متعذر (۱۴۳)؛ حل/ محل (۲۰۹)؛ عمارت/ امارت (۲۱۶)؛ غدویت/ عذوبت (۲۶۵)؛ جامعه/ جامه (۲۷۸)؛ پرداز کرم/ پرداز گرم (۳۱۴)؛ بطن/ باطل (۳۶۷)؛ هزیانات/ هذیانات (۳۹۶)؛ کاسیار/ کاسیا (۴۶۸)؛ اشراف/ اطراف (۵۰۷)؛ دست رو/ دست رد (۵۶۴)؛ سینه خاک/ سینه چاک (۶۵۰)؛ مبرز / میرزا (۷۲۱)؛ بدیت/ بدین (۷۳۴) و متضمن / متضمن (۷۶۷).

و سخن آخر این که، این نکات نه به قصد عیب‌جویی، بلکه به نیت کمک به خوانندگان و مصحح محترم ذکر شد. امید است که اگر تجدید چاپ کتاب در دستور کار مرکز نشر میراث مکتوب قرار گرفت، به این موارد توجه شود. تصحیح کتابی چون تاریخ رشیدی کاری است بزرگ و شک نیست که به اراده، همت پشتکار و کوشش نیاز داشته است. نباید ذکر این نکات کم‌اهمیت شائبه کاستن از قدر و قیمت و ارج و اهمیت کار مصحح محترم را به ذهن متبادر کند. دست‌ودل ایشان در راه خدمت علمی و نشر آثاری چنین ارزشمند روزاروز و پرتوان و پرتوان‌تر باد.

مأخذ

- بوداق قزوینی، جوهر/الخبار، به کوشش محمدرضا نصیری و کوئچی هاندها، توکیو، مؤسسه مطالعات فرهنگ‌ها و زبان‌های آسیا و آفریقا، ۱۹۹۹ م.

- خورشاه بن قباد حسینی، *تاریخ ایچی نظام شاه*، به کوشش محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.

- شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.

- *فهرست نسخ خطی فارسی انستیتوی شرق‌شناسی ابوریحان بیرونی فرهنگستان علوم ازبکستان* (جلد اول)، زیر نظر سید علی موجانی و دیگران، تهران، ۱۳۷۸.

- منزوی، احمد، *فهرستواره کتاب‌های فارسی (جلد دوم)* تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۲.

- میرزا محمد حیدر دوغلات، *تاریخ رشیدی*، به کوشش دکتر عباسقلی غفاری فرد، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۳.

- واعظ کاشفی، فخرالدین علی بن حسین، *رشحات عین‌الحیات*، به کوشش دکتر علی اصغر معینیان، تهران، بنیاد نیکوکاری نوریانی، ۱۳۵۶.

فهرست انتشارات مؤسسه خانه کتاب

- تفسیر خطبه جهاد علی (ع)، سیدمهدی رضایی، ۱۳۵۸.
- همبستگی چند طرح نمایشی برای کودکان و نوجوانان، م. معلم، ۱۳۵۸.
- دو طاووس، پنگ هوا، جن وی، مترجم: کاوند، ۱۳۵۹.
- عاشقان حق، عاشقان حق و حقیقت و سالکان بهترین طریقت، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۲.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در فضائل امیرالمومنین علی بن ابی طالب (ع)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۳.
- چهل حدیث در کتاب و کتابت، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۳.
- سرای غزل، گزیده غزلیات یکصد و هیجده شاعر، محمد کارگرسورکی، ۱۳۷۳.
- نقشی ز دست عشق، مژگان محمدیان، ۱۳۷۳.
- چهل حدیث از سخنان گهربار حضرت زهرا (س)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در فضائل امام حسن مجتبی (ع)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در فضائل امام رضا (ع)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در فضائل حضرت زهرا (س)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در فضائل حضرت ولی عصر (عج)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در فضائل رسول اکرم (ص)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در فضائل و کلمات امام موسی کاظم (ع)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در فضائل و مصائب حضرت سیدالشهداء (ع)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- چهل حدیث در پرتو چهل آیه در مواضع حضرت عیسی (ع)، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.

- *چهل حدیث در فضائل سوره‌های قرآن*، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- *چهل حدیث در فضائل ماه مبارک رمضان*، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- *چهل حدیث در فضائل و آداب تلاوت و قرائت قرآن*، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- *چهل حدیث در فضائل و آداب نماز*، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- *چهل حدیث در فضیلت علم و عالم*، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- *چهل حدیث در ولایت و غدیر*، گردآورنده: مؤسسه نشر حدیث، ۱۳۷۴.
- *راهنمای ناشران و کتابفروشی‌های کشور*، ۱۳۷۵.
- *فصلنامه*، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در بهار ۱۳۷۵، ۱۳۷۵.
- *کتابنامه پاییز ۱۳۷۵*، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده، تهیه و تنظیم: مؤسسه نمایشگاه‌های فرهنگی ایران ۱۳۷۵.
- *کتابنامه تابستان ۱۳۷۵*، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده، تهیه و تنظیم: مؤسسه نمایشگاه‌های فرهنگی ایران ۱۳۷۵.
- *کتابنامه زمستان ۱۳۷۵*، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده، تهیه و تنظیم: مؤسسه نمایشگاه‌های فرهنگی ایران ۱۳۷۵.
- *چلچراغ رواق اندیشه*، گزارشی از بخش‌های مختلف دوازدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، محمد هاشم اکبریانی، ۱۳۷۸.
- *راهنمای ناشران ایران*، فهرست ناشران فعال در سال ۱۳۷۷، ۱۳۷۸.
- *فرهنگنامه مشاغل فرهنگی*، شرح وظایف و شرایط احراز پست‌های سازمانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهیه و تنظیم: مرکز برنامه ریزی و آموزش نیروی انسانی، زیرنظر: حمیدرضا بهروان، در ۲ جلد، ۱۳۷۸.
- *کارنامه نشر*، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۷۷، زیرنظر: احمد مسجدجامعی، در ۲ جلد به همراه نمایه، ۱۳۷۸.
- *مجموعه کتابشناسی بیست ساله جمهوری اسلامی ایران*، کارنامه نشر، زیرنظر: احمد مسجدجامعی، در ۲۰ جلد، سال‌های ۱۳۷۶-۱۳۵۷، ۱۳۷۸.
- *اطلاعرسانی و فرهنگ*، سید محمود نجاتی‌حسینی، مینا آرامیده، ۱۳۷۹.
- *برگ هفتم، کتاب، دانایی، انتظار*، به اهتمام: زیبا درفشه و معصومه صادقی، زیرنظر: بابک دریگی، ۱۳۷۹.
- *چالش‌های حقوقی، اخلاقی و اجتماعی فضای رایانه‌ای*، بابک دریگی، ۱۳۷۹.
- *چکیده مقالات همایش بین‌المللی نقش اطلاعرسانی در توسعه فرهنگی*، ۱۳۷۹.
- *راهنمای ناشران ایران*، فهرست ناشران فعال در سال ۱۳۷۸، ۱۳۷۹.
- *کارنامه نشر*، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۷۸، در ۲ جلد، ۱۳۷۹.
- *مآخذشناسی اطلاعرسانی*، به اهتمام: محمدعلی زکریایی، ۱۳۷۹.
- *معرفی پایگاه‌های اطلاعرسانی اسلامی*، به اهتمام: ناصرالدین غراب، باهمکاری: محمدعلی

- حسنى و جواد زكرباىى، ۱۳۷۹.
- معرفى مراکز اطلاع‌رسانى، به اهتمام: محمدعلى زكرباىى، ۱۳۷۹.
- اطلاع‌رسانى و فرهنگ، ميته كواكس، مترجم: مينا آراميده، به اهتمام: سيدمحمود نجاتى‌حسينى، ويراستار: ناصرالدين غراب، ۱۳۸۰.
- برگ هشتم، كتاب، دانايى، عدالت، تهيه و تنظيم: محسن رضاىى، على‌اكبر عبدالحسينى و زيبا درفشه، ۱۳۸۰.
- تاريخ نگارش‌هاى عربى، علوم قرآنى، حديث، تاريخ، فقه، عقايد، تصوف، فؤاد سزگين، به اهتمام: احمدرضا رحيمى‌ريسه، مترجم: موسسه نشر فهرستگان، ويراستار: حكيمه دسترنجى، مصحح: عبدالكريم گلشنى، مهران ارزنده، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى با همكارى مؤسسه خانه كتاب، ۱۳۸۰.
- تاريخ نگارش‌هاى عربى، كيميا، شيمى، گياه‌شناسى، كشاورزى، فؤاد سزگين، مترجم: سيد سعيد فيروزآبادى، ويراستار: احمدرضا رحيمى‌ريسه، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى با همكارى مؤسسه خانه كتاب، ۱۳۸۰.
- تاريخ نگارش‌هاى عربى، پزشكى، داروسازى، جانورشناسى، دامپزشكى، فؤاد سزگين، مترجم: مؤسسه نشر فهرستگان، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى با همكارى مؤسسه خانه كتاب، ۱۳۸۰.
- تاريخ نگارش‌هاى عربى، شعر، فؤاد سزگين، مترجم: مؤسسه نشر فهرستگان، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى با همكارى مؤسسه خانه كتاب، ۱۳۸۰.
- تحولات نشر كتاب در دهه هفتاد (۱۳۷۰ - ۱۳۷۹)، تهيه و تنظيم: محمد رنجبرى، باهمكارى: على محمد نياكان، ۱۳۸۰.
- چكيده مقالات دومين گردهمايى نقش اطلاع‌رسانى در توسعه فرهنگى، "كتاب و فناورى اطلاعات" ۲۵-۲۶ بهمن ماه ۱۳۸۰، تهيه و تنظيم: دبیرخانه همایش، ۱۳۸۰.
- راهنماى ناشران ايران، فهرست ناشران فعال در سال ۱۳۷۹، ۱۳۸۰.
- سالنامه آمارى يونسكو ۱۹۹۹ بخش فرهنگ و ارتباطات، مترجم: سمانه مشتاقى، زيرنظر: محمد رنجبرى، ۱۳۸۰.
- الفباى حقوق پديدآورنده (كپى رايته)، گرباود، مترجم: غلامرضا لايقى، ۱۳۸۰.
- كارنامه نشر، فهرست موضوعى كتابهاى منتشر شده در سال ۱۳۷۹، در ۲ جلد، ۱۳۸۰.
- كاغذ، عليرضا پورممتاز، شهره مدرسى‌تهرانى، زيرنظر: محمد رنجبرى، ۱۳۸۰.
- گاهشمارى چند در اطلاع‌رسانى و ارتباطات، نگاهى به برخى از تحولات كتاب، كتابدارى و ارتباطات، تدوين: پرويز راسخ‌نيا، زيرنظر: مهدى تقوى، ويراستار: كاظم حافظيان رضوى، ۱۳۸۰.
- مجموعه مقالات اولين همایش نقش اطلاع‌رسانى در توسعه فرهنگى، ۱۳۸۰.
- هشت دوره نمايشگاه اطلاع‌رسانى و فناورى اطلاعات، به اهتمام: نوهرز نوروزپورديلمى، با همكارى: فيروزه اكبريان و كورش ميرسعيدى، ۱۳۸۰.

- (ISBN) *دستنامه شماره استاندارد بین‌المللی کتاب*، مترجم: داریوش مطلبی، زیرنظر: وهرز نوروزپوردیلمی، ۱۳۸۱.
- *آماده‌سازی کتاب*، عملیات پیش از چاپ، شهره مدرسی تهرانی، علیرضا پورممتاز، با همکاری: مهدی صداقت پیام، حسین درخشان، زیرنظر: محمد رنجبری، ۱۳۸۱.
- *آماده‌سازی کتاب*، هنر نمایه‌سازی به انضمام استانداردهای ایزو، شهره مدرسی تهرانی، علیرضا پورممتاز، حسین درخشان، ویراستار: سعید بهشتی، زیرنظر: محمد رنجبری، ۱۳۸۱.
- *اطلاعرسانی کتاب*، ۱۳۸۱.
- *حق طبع و نشر در کشورهای اسلامی*، غلامرضا لایقی، ۱۳۸۱.
- *حمایت از حق مؤلف قوانین و مقررات ملی و بین‌المللی*، مرتضی شفیعی شکیب، ۱۳۸۱.
- *راهنمای ناشران ایران*، فهرست ناشران فعال در سال ۱۳۸۰، ۱۳۸۱.
- *سخنرانی‌ها و مقالات همایش تخصصی بررسی حقوق نشر کتاب در ایران*، چالش‌ها، رهیافت‌ها، زیر نظر: مرتضی شفیعی شکیب، ۱۳۸۱.
- *کارنامه نشر*، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۸۰، در ۳ جلد به همراه نمایه، ۱۳۸۱.
- *کپی‌رایت در کشورهای پیشرفته صنعتی*، غلامرضا لایقی، ۱۳۸۱.
- *راهنمای ناشران ایران*، فهرست ناشران فعال در سال ۱۳۸۱، ۱۳۸۲.
- *کارنامه نشر*، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۸۱، در ۳ جلد به همراه نمایه، ۱۳۸۲.
- *مجموعه مقالات دومین گردهمایی نقش اطلاعرسانی در توسعه فرهنگی با عنوان "کتاب و فناوری اطلاعات"*، تهیه و تنظیم: دبیرخانه همایش، ۱۳۸۲.
- *برگ اول*، اولین دوره هفته کتاب جمهوری اسلامی ایران، ۴ تا ۱۱ آبان ۱۳۷۲، تهیه و تنظیم: محسن رضایی، علی‌اکبر عبدالحسینی و زیبا درفشه، ۱۳۸۳.
- *برگ چهارم*، چهارمین دوره هفته کتاب جمهوری اسلامی ایران، ۷ تا ۱۳ آبان ۱۳۷۵، تهیه و تنظیم: محسن رضایی، علی‌اکبر عبدالحسینی و زیبا درفشه، ۱۳۸۳.
- *برگ دوم*، اولین دوره هفته کتاب جمهوری اسلامی ایران، ۱۹ تا ۲۵ آبان ۱۳۷۳، تهیه و تنظیم: محسن رضایی، علی‌اکبر عبدالحسینی و زیبا درفشه، ۱۳۸۳.
- *برگ ششم*، ششمین دوره هفته کتاب جمهوری اسلامی ایران، ۹ تا ۱۶ آبان ۱۳۷۷، تهیه و تنظیم: محسن رضایی، علی‌اکبر عبدالحسینی و زیبا درفشه، ۱۳۸۳.
- *جنگ کتاب*، مقاله‌ها، گزارش‌ها و نکته‌هایی درباره کتاب به انضمام کتابشناسی کتاب، سید فرید قاسمی، ۱۳۸۳.
- *جهان پیش‌رو*، ساختار دولت شبه مدرن طلسم توسعه، محمد رضایی، ۱۳۸۳.
- *راهنمای کتابفروشان ایران*، زیر نظر: محمد رنجبری، ۱۳۸۳.

- سخنرانی‌ها و مقالات همایش ملی بررسی حقوق مالکیت ادبی و هنری، زیرنظر: سعید حبیب‌ا، مرتضی شفیع‌شکب، ۱۳۸۳.
- فهرست کتاب هفته، سید فرید قاسمی، در ۳ جلد، ۱۳۸۳.
- کارنامه نشر، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۸۲، در ۳ جلد به همراه نمایه، ۱۳۸۳.
- کلیات طرح جامع محیط رایانه‌ای فارسی، علیرضا پورممتاز، ۱۳۸۳.
- مطبوعات کتاب‌گزار، تاریخ نشریه‌های ادواری حوزه کتاب در ایران، سید فرید قاسمی، ۱۳۸۳.
- حضور هفدهم، هفدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران ۱۴ تا ۲۴ اردیبهشت ۱۳۸۳، تهیه و تنظیم: محسن رضایی، زیبا درفشه، ۱۳۸۴.
- راهنمای ناشران و کتابفروشان ایران ۱۳۸۳، فهرست ناشران و کتابفروشان فعال در سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۲، به اهتمام: مجتبی تبریزنیا، ۱۳۸۴.
- راهنمای ناشران و کتابفروشان ایران ۱۳۸۴، فهرست ناشران و کتابفروشان فعال در سال‌های ۱۳۸۱ تا ۱۳۸۳، ۱۳۸۴.
- کارنامه نشر، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۸۳، در ۳ جلد، ۱۳۸۴.
- مدیریت منابع انسانی در اروپا، پل کرک براید، مترجم: غلامعلی طبرسا، ۱۳۸۴.
- نقد نقد، گردآورنده: سایر محمدی، ۱۳۸۴.
- راهنمای ناشران و کتابفروشان ایران ۱۳۸۵، فهرست ناشران فعال در سال‌های ۱۳۸۳ تا شهریور ۱۳۸۵، فهرست کتابفروشی‌های ایران، فهرست ناشران الکترونیک، ۱۳۸۵.
- کارنامه نشر، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۸۴، تهیه کنندگان: ونوس رضایی خجسته، آزاده نظربلند و...، در ۴ جلد به همراه نمایه، ۱۳۸۵.
- کارنامه نشر، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۸۴، در ۳ جلد، ۱۳۸۵.
- از دریچه نقد (گفتارها و جستارهای انتقادی ادبی)، عبدالعی دست‌غیب، به اهتمام: علیرضا قوجه زاده، در ۲ جلد، ۱۳۸۶.
- خلاصه سخنرانی‌های همایش بین‌المللی بزرگداشت هشتصدمین سال ولادت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی، زیر نظر: غلامرضا اعوانی، با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ۱۳۸۶.
- خلاصه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت هشتصدمین سال ولادت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی، زیر نظر: غلامرضا اعوانی، ۱۳۸۶.
- راهنمای شماره استاندارد بین‌المللی کتاب و موسیقی، سازمان جهانی شابک، مترجم: داریوش مطلبی، ویراستار: حسین مختاری معمار، ۱۳۸۶.
- رباعیات حکیم خیام، طربخانه یار احمد رشیدی، رساله سلسله الترتیب خطبه تمجید ابن سینا، با مقدمه عبدالباقی گولینارلی و رحیم رضا زاده ملک، با همکاری انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
- کارنامه نشر، فهرست موضوعی کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۸۵، زیرنظر: علی شجاعی صائین، به اهتمام: داریوش مطلبی، ونوس رضایی خجسته در ۴ جلد به همراه نمایه، ۱۳۸۶.

- کتاب نقد و نقد کتاب، ۱۳۸۶.
- گرافیک در گذر زمان، پرویز راسخ‌نیا، ۱۳۸۶.
- گزارش اولین دوره جایزه کتاب فصل جمهوری اسلامی ایران (بهار ۱۳۸۶)، ۱۳۸۶.
- مجموعه مقالات کنگره نکوداشت یکصدمین سال تولد پروین اعتصامی، به‌اهتمام: منوچهر اکبری، ۱۳۸۶.
- مجموعه مقاله‌های همایش داستان‌پردازی مولوی، به‌اهتمام: محمد دانشگر، با همکاری انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی ۱۳۸۶.
- من، خبرنگار کتاب، مطالبی از روزنامه‌نگاران حوزه کتاب، به‌اهتمام: حسین نوروزی، هومن بابک، نگار پدram، سیدمرتضی مرتضایی، سید جواد حسین نصر، ۱۳۸۶.
- هدیه بهارستان، به‌اهتمام: عبدالحسین طالعی، با همکاری کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶.
- مرجع نشر ایران، فهرست ناشران، کتابفروشی‌ها، چاپخانه‌ها، صحافی‌ها، لیتوگرافی‌ها... زیرنظر: اکبر ثقفیان، به‌اهتمام: داریوش مطلبی، ۱۳۸۷.
- مجموعه مقالات نخستین گردهمایی سراسری انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران، زیرنظر: دکتر علی‌اصغر میرباقری فرد، مقدمه: دکتر مهدی محقق، ۱۳۸۷.
- مولانا، علی اوجبی، ۱۳۸۷.
- نقد برتر (مجموعه مقالات برگزیده نخستین جشنواره نقد کتاب)، زیرنظر: دبیرخانه جشنواره نقد کتاب، ۱۳۸۷.
- نقد برتر (مجموعه مقالات برگزیده دومین جشنواره نقد کتاب)، زیر نظر: دبیرخانه جشنواره نقد کتاب، ۱۳۸۷.
- رودکی سرآمد شاعران فارسی، به کوشش منوچهر اکبری، ۱۳۸۷.
- نقد ادبیات منطبق با حقیقت، کامران پارسی نژاد، ۱۳۸۷.