

آذرتاش آذرنوش



نشرنی

چالش‌میان

فارسی
و عربی

سده‌های نخست



عنوان کتاب : چالش میان فارسی و عربی سده های نخست

نام ناشر : نشر نی

جلد : 1

نام و نام خانوادگی کاربر: hasan vahidi

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1399/03/05

تعداد صفحات دانلود شده: 328

بخش: بخش 1

از صفحه 3- تا صفحه 324 (معادل 328 صفحه)

چالش میان فارسی و عربی





چالش میان فارسی و عربی

سده‌های نخست



آذرتاش آذرنوش

استاد دانشگاه تهران



نشرنی

آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۱۶ -

چالش میان فارسی و عربی سده‌های نخست / آذرتاش آذرنوش. - تهران:
نشر نی، ۱۳۸۵.

چهار، [۳۲۴] ص.: جدول، نمودار.

ISBN 964-312-868-7

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۲۹۵]-۳۰۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.

۱. فارسی - تأثیر عربی. ۲. زبان عربی - تأثیر فارسی. ۳. فارسی - واژه‌ها و
ترکیبات خارجی - عربی. ۴. زبان عربی - واژه‌ها و ترکیبات خارجی - فارسی.
۵. فارسی - جنبه‌های اجتماعی. ۶. زبان عربی - ایران. ۷. فارسی - تاریخ.
الف. عنوان.

۴ ۶ ۲ / ۲۹۲۷

PIR ۲۶۴۹ / ع ۴ آ ۴

م ۸۵-۱۵۰۵۴

کتابخانه ملی ایران



نشر نی

تهران، خیابان کریم خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۵، کد پستی ۱۵۹۷۹۸۵۷۴۱

تلفن: ۲ و ۸۸۹۱۳۷۰۱، صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵

www.nashreny.com

دفتر فروش: خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸

تلفن: ۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، فکس: ۸۸۰۰۸۲۱۱

کتابفروشی: خیابان کریم خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹

تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

چالش میان فارسی و عربی

(سده‌های نخست)

آذرتاش آذرنوش

استاد دانشگاه تهران

• چاپ اول ۱۳۸۵ تهران • تعداد ۲۲۰۰ نسخه • لیست‌گرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-868-7

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۸۶۸-۷

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

کتاب نخست. از سلمان تا آهوی کوهی

پیش‌گفتار	۵
درآمد	۱۱
ایرانِ تازیان	۱۳
نخستین پیوندها	۱۴
دژهم و خاکت به‌سر	۱۶
همزیستی اجباری	۱۸
مهمان‌نوازی اجباری	۲۰
سکونت دائم	۲۲
روابط	۲۵
تازیانِ ایران	۲۸
مهمانان ناخوانده	۲۸
در جست‌وجوی فارسیان	۳۶
در خراسان	۳۸
مردم در شورش	۴۰
۱. به‌آفرید	۴۰
مردم در کنار دو سردار	۴۱
۲. بکیر بن ماهان	۴۲

۴۳	۳. ابومسلم
۵۴	شورش‌های مردم در عصر عباسی
۵۶	سرداران خطرآفرین
۵۶	۱. سَنَبَاد
۵۸	۲. استاذ سیس
۶۰	۳. شَرِیک
۶۲	۴. مُقَنَّع
۶۵	۵. خرم‌دینان
۶۸	الف) بابک
۷۲	ب) مازیار
۸۱	قهرمان سه‌دست و نخستین دولت مستقل
۸۴	فارسیان سپاه طاهر
۸۷	فرهنگ طاهری
۹۰	تازیان و زبان فارسی
۹۵	کشاکش بر سر زبان بهشت
۱۰۱	فارسی‌گویان نخستین
۱۰۱	درآمد
۱۰۲	۱. مستندات فارسی‌گویی در شهرهای عرب‌نشین
۱۰۴	۲. جمله‌های فارسی منسوب به پیش از اسلام
۱۰۵	۳. جمله‌های فارسی در خارج از ایران
۱۰۸	۴. فارسی‌گویی امامان شیعه (ع)
۱۰۹	۵. جمله‌های فارسی در درون ایران
۱۱۶	کتاب‌های دری
۱۲۱	نتیجه

کتاب دوم. از یتیمه تا خریده

۱۲۹	بررسی کتاب‌شناختی
۱۳۳	ایران تازی‌زبانان
۱۳۵	عصر یتیمه
۱۴۲	عصر دمیة‌القصر

۱۴۳	عصر خریدةالقصر
۱۵۱	ایران ستیزی - فارسی گریزی
۱۶۵	چهار شخصیت فارسی گریز
۱۶۵	۱. ابوحاتم
۱۶۷	۲. ابوالحسن عامری
۱۷۰	۳. ثعالبی
۱۷۲	۴. زمخشری
۱۷۴	عربی به سبک ایرانی

کتاب سوم. از آهوی کوهی تا چنگیز

۱۹۳	درآمد
۱۹۵	مرزبندی عربی
۲۰۱	رخنه در دیواره عربی
۲۰۲	عصر یتیمه
۲۰۲	الف) وارثان
۲۰۷	ب) ترجمه
۲۱۰	ج) معانی
۲۱۶	عصر دمیه
۲۲۰	عصر خریده
۲۲۱	الف) ترجمه
۲۲۵	ب) معانی
۲۲۵	ج) قالب
۲۲۷	بسترسازی برای دُرِ دری
۲۲۷	درآمد
۲۳۱	۱. جشن‌ها و آیین‌ها
۲۴۰	۲. خاطره باستان
۲۵۳	فارسی در تکاپوی هستی
۲۶۰	شعر و نثر دری
۲۶۴	خیزش ناگهانی دری
۲۶۶	دوگانگی: صحنه‌های ایرانی

۲۶۹	 نخستین کتاب‌ها
۲۷۳	 در جست‌وجوی مخاطب
۲۸۰	 عامه و خاصه
۲۸۱	 واژگان فارسی و مصطلح عربی
۲۸۷	 واژه‌پردازی‌های دو نابغه
۲۸۹	 نوواژه
۲۹۲	 واژگان عربی
۲۹۷	 کتاب‌شناسی
۳۰۵	 نمایه



پیش‌گفتار

آگاهی‌های ما دربارهٔ ایران، ایرانی، ایرانیت و نیز دربارهٔ فارسی دری در سده‌های نخست اسلام هنوز مه‌آلود و از هم‌گسیخته است. از روند عمومی تاریخ البته آگاهییم، اما در جزئیات، کم‌تر حادثه‌ای یافت می‌شود که دربارهٔ زمان و مکان آن، یا دربارهٔ فضایی که در آن رخ داده، بتوان نظری قاطع و تغییرناپذیر عرضه کرد.

از مسکن‌گزیدن عرب‌ها در ایران آگاهییم، اما درست نمی‌دانیم جامعهٔ عرب نژاد تازی‌زبان چگونه با تودهٔ ایرانیان فارس‌زبان رابطه برقرار می‌کرد، چگونه دسته‌های بی‌شمار عرب در جامعهٔ ایران تحلیل رفتند، چرا زبان عربی، با همهٔ توانمندی‌های دینی و ادبی و علمی و سیاسی، نتوانست جای زبان فارسی را بگیرد، فارسی کجا بود و پیش از آن‌که سربرکشد چرا دیرزمانی در تاریکی پایید. کی و کجا به نگارش درآمد و چگونه زبان رسمی ایران شد، این زبان نوپا که پشتوانه‌ای بس کهن داشت چگونه می‌توانست زبان نیرومند و مقدس عربی را در کنار خود تحمل کند، یا چه شد که عربی فراگیر، اندک‌اندک دامن درمی‌کشید تا زبان رقیب که هنوز بوی مجوسیت از برخی اندام‌هایش برمی‌خاست، همه‌جا پا بگیرد و عربی را در حوزهٔ دین و دانش محدود سازد؟ از موضوع «استقلال» ایران چه باید فهمید؟ سرزمینی که از جنگ امیران عرب یا سامانیان و دیلمیان ایرانی نژاد درآمد و به دست ترکان افتاد تا چه اندازه می‌تواند ادعای استقلال کند؟ آیا زبان فارسی توان آن را داشته است که دامنهٔ فرهنگ کهن را فراخویشتن آورد و آنگاه هویت ایرانی جامعی بسازد؟ این هویت ایرانی — اگر به‌راستی وجود داشته — در درون دولت‌های به‌ظاهر مستقلی که برپا می‌گشت چگونه می‌توانست جلوه کند؟

این پرسش‌ها و ده‌ها پرسش خُرد دیگر - با وجود پژوهش‌های فراوان - هنوز پاسخ درستی نیافته‌اند و نگارنده که از دیرباز در کوره‌راه‌های این سنگلاخ سرگردان است، می‌داند که دست‌یابی به پاسخ‌هایی شایسته و قاطع در شرایط کنونی و با مدارک و پژوهش‌های نسبتاً اندک، تقریباً ناممکن است. با این‌همه، تنها راهی که باقی می‌ماند، آن است که باز به همان منابع کهن رو آوریم، منابع دوردست‌تر در زمینه‌های تاریخ و «ادب» و شعر و نثر و حکایت و نکته... را از نو و با دید انتقادی گسترده‌تر بازخوانی کنیم، از روایت‌های دورافتاده چشم‌پوشیم، از هریک، در زمینه‌های گوناگون بهره‌برداری کنیم. بدین سان، ناچار می‌بایست آن قرن‌های پیر فرسوده را دوباره درمی‌نوردیدم تا شاید زبان به سخن تازه‌ای بگشایند. اما چون سخن تازه اندک می‌توان یافت، پس ناچار باید همه اسناد و مدارک کهن را گرد می‌آوردم، سپس یافته‌های خود را به آن‌ها می‌افزودم و آنگاه همه را از نو قرائت می‌کردم و به شیوه خود مورد بهره‌برداری قرار می‌دادم.

* * *

خواسته نخستین من آن بوده است که داده‌ها و یافته‌های خود را - که در حقیقت اسناد و پایه‌های این پژوهش‌ها هستند - تا جایی که ممکن است کمال بخشم و هیچ سندی را فرو نگذارم؛ سپس کوشیده‌ام آن‌ها را برحسب بهره و دست‌آورد هریک، بخش‌بندی کرده به گونه‌ای پیوسته و منطقی آرایش دهم. قصد من آن بوده است که «چینش» روایات را چنان تدارک بینم که هنگام نتیجه‌گیری، خود کم‌تر سخن گویم و بگذارم خواننده هوشیار، بی‌آنکه نیاز به توصیف و توضیح من نگارنده داشته باشد، خود به نتیجه مطلوب دست یابد. این کار در بسیاری جای‌ها ناممکن بود و من گاه ناچار بوده‌ام عرضه مدارک و اسناد خود را با استنتاجی کوتاه به پایان برم تا بخش‌های مختلف کتاب دچار گسیختگی نشود. با این‌همه تکیه من اساساً بر روایات و نحوه چینش آن‌ها بوده است نه نتیجه‌گیری‌های شخصی.

اینک می‌توانم موضوع کتاب را در عبارات زیر خلاصه کنم:

۱. محور همه پژوهش‌های ما، دو زبان فارسی و عربی از دیدگاه جامعه‌شناسی و تاریخ است؛

۲. هرگاه سخن از زبان، آنهم در بعد تاریخی می‌رود، ناچار باید سخن‌گویی را که آن زبان را زنده نگه داشته‌اند شناسایی کرد؛ بخش‌های نسبتاً مفصلی از کتاب حاضر به مردمانی که به فارسی یا عربی سخن می‌گفتند و در محدوده فرضی «ایران» می‌زیستند،

اختصاص یافته است. امید ما از این کار آن بوده است که دائرة گستردگی هر زبان در جای‌ها و زمان‌های گوناگون تعیین گردد؛

۳. از زبان دری در سده‌های ۱ و ۲ ق، تعداد نسبتاً قابل توجهی، عبارت دری به‌جای‌مانده که اهمیت بسیار دارند؛ چندین روایت نیز به‌گونه غیرمستقیم، به وجود کتاب‌هایی به این زبان اشاره کرده‌اند. مجموعه این مدارک - که ما به شیوه خود در چند دسته فراهم آورده‌ایم - شاید نشان دهد که فارسی دری، بیش از آنچه خاورشناسان پنداشته‌اند رواج و اعتبار داشته است؛

۴. در دو سده نخست، زبان عربی در ایران، از یک سو گویش‌های قبایل بود که ظاهراً ایرانیان هیچ علاقه و گرایشی نسبت به آن‌ها از خود نشان نداده‌اند، از سوی دیگر همان زبان رسمی فصیحی بود که در دیوان‌های دولتی و میان اشراف و اعیان عرب‌نژاد و بسیاری از موالی معمول بود. در این دوران گویی همه اعراب ایران‌نشین فارسی را به نیکی می‌آموختند: روایت‌های ما در این باره متعدد است. از اواخر سده ۲ ق، ایرانیان بی‌شماری روبه زبان و ادب عربی نهادند چندان که عربی بر همه فضا‌های درون اجتماع سایه افکند. در این هنگام منابع ما که یک‌پارچه عربی‌زبان و عربی‌گرا هستند، ایران را سرزمینی سراسر عربی جلوه داده‌اند.

۵. اما فراگیر بودن عربی، با فارسی زبان‌بودن توده ایرانیان و بروز ناگهانی شعر و نثر فارسی تعارض آشکار دارد. از این رو، باید بکوشیم تا حد و مرز زبان عربی را شناسایی کرده قلمرو او را محدود گردانیم تا جایی هم برای زبان فارسی گشوده شود؛

۶. تأثیر زبان عربی بر زبان فارسی پدیده‌ای کاملاً شناخته شده است که بارها مورد پژوهش قرار گرفته است. در جهت معکوس، تأثیر فارسی بر عربی، عمدتاً در دو زمینه وام‌واژه (= معرّبات) و اخلاق کهن ایرانی موضوع پژوهش‌های متعدد اما غالباً ضعیف و نیمه‌کاره بوده است؛ ما به جای تکمیل این کارها، کوشیده‌ایم نشان دهیم که شعر، قالب شعر، مضامین شاعرانه فارسی، ضرب‌المثل‌های ایرانی و موضوع‌های دیگری از این دست، بر شعر عربی شرقی تأثیر نسبتاً گسترده‌ای داشته که از اواخر سده ۴ ق آغاز شده و در سده ۶ ق پایان پذیرفته است (جز در موارد پراکنده و استثنایی)؛

۷. در این کشاکش که میان عربی و فارسی برپا شده بود، بسیاری برای حفظ فارسی کوشیدند، توده‌های مردم هم زبان و هم سنت‌های خود را پاس می‌داشتند و به همین سبب ارباب قلم را وامی‌داشتند که به زبان‌شان عنایت ورزند. از سوی دیگر بسیاری از ایرانیان که

عمدتاً دانشوران بودند، با فارسی و سنت‌های ایرانی ستیز کردند و زبانی جز عربی، و سنتی جز سنت مسلمانی نخواستند. در این‌جا، موضوع «هویت» با چهره‌های بسیار گونه‌گون آشکار می‌شود و نشان می‌دهد که دربارهٔ «ملیت» و «ایرانیّت» و «هویت» باید بیش‌تر اندیشید و راه‌های تازه‌تری پیشنهاد کرد. آنچه ما به گونه‌ای غیرمستقیم تقدیم داشته‌ایم کوشش صادقانه‌ای است که باید به‌دست دیگران کمال یابد.

ان شاء الله

ا. اذرنوش



کتاب نخست

از سلمان تا آهوی کوهی





درآمد

از همان زمانی که ایران به دست سپاهیان عرب افتاد، یا حتی از همان لحظه که نخستین برخوردها میان دو قوم پدید آمد، موضوع زبان که ابزار تفاهم میان ایشان بود نیز مطرح شد؛ این موضوع، دست کم برای صدساله نخست، هنوز آن چنان که باید شکافته نشده است. کشاکش میان فارس و عرب از نخستین دورانهای ساسانی آغاز شده بود: بسیاری از عرب‌هایی که به ایران آمده بودند، به دست شاهان ساسانی نابود شدند؛ دسته‌هایی نیز در جنوب ایران سکونت گزیدند، اما در خلال جنگ‌های فتوح، هیچ اثری از آنان پیدا نیست؛ احتمالاً بیش‌ترین جذب جامعه ایرانی شدند و دسته‌هایی نیز زبان و سنت‌های خود را حفظ کردند و چون به ناچار دوزبانه شده بودند، توانستند میان فارسیان و فاتحان عرب نقش مترجم را به عهده گیرند.

اندک‌اندک عرب‌ها در شهرها و روستاهای ایران مسکن گزیدند و به یاری ایرانیان شکست خورده، دستگاه نظامی-اداری استواری به پا کردند؛ سپس عرب‌های دیگری، گروه گروه به ایران کوچیدند و در سرزمین‌هایی بسیار گوناگون، در کنار ایرانیان، و غالباً به آرامش و صلح، زیستند. ما اینک از اقلیت‌های بسیار متعدد عرب، در قرن دوم و آغاز قرن ۴ ق، اطلاعات نسبتاً روشنی در دست داریم.

ما که اساساً زبان را موضوع اصلی کار خود قرار داده‌ایم، ناچاریم در همه مراحل، نخست سخنگویان را شناسایی کنیم تا چگونگی رابطه زبانی میان آنان روشن گردد. از این رو، در بخش‌های نخست، به این موضوع‌ها می‌پردازیم: آمدن عرب‌های فاتح به ایران، چگونگی تفاهم میان دو قوم، نیاز شدید به مترجم، چگونگی ارتباط یافتن عرب‌ها با ایرانیان

در دوران فتح و پس از فتح. پیدا است که در بخش‌های نخست، کار ما بیش‌تر روی عرب‌های ساکن ایران متمرکز می‌گردد، اما در بخش‌های دیگر به جست‌وجوی فارسیان می‌پردازیم تا ببینیم وضعیت ایشان در جامعه تحت تسلط عرب چگونه بوده، ماهیت شورش‌های ضدعربشان چه بوده و خلاصه نسبت به زبان فارسی و عربی چه موضعی اتخاذ می‌کرده‌اند. محدوده زمانی کار ما در «کتاب نخست»، میانه عصر سلمان، صحابی ارجمند ایرانی و عصر «آهوی کوهی» واقع است. سلمان در آغاز اسلام قرار دارد و آهوی کوهی، شعر معروف ابوحفص سغدی، در حاشیه قرن چهارم نشسته است. ما این دو پدیده ایرانی را در دوسوی محدوده زمانی خود نهاده‌ایم تا از گزند نام‌گذاری‌های شاهنشاهی و خلیفگانی درامان باشیم.



ایران تازیان

گویی همه نویسندگان چند سده نخست، با هم کنکاش کرده تصمیم گرفته‌اند که درباره فارسی‌گویی ایرانیان در محدوده گسترده‌ای - از خلیج فارس تا میانه‌های ماوراءالنهر - سخنی نگویند. در این محدوده که ما با تساهل بسیار و برای آسان کردن کار خود «قلمرو ایرانی» می‌نامیم، نمی‌دانیم طی دو قرن نخست یا کمی بیشتر، به چند زبان سخن می‌گفتند، زبان کتابت و گفتار چه بوده، آیا زبان یگانه‌ای که میان همه قوم‌های ایرانی مشترک بوده باشد وجود داشته است یا نه. انتظار می‌رود که جنگجویان عرب که شهرها و دهکده‌های ایران را می‌گشودند و پیوسته با مردمان آن‌ها به مذاکره می‌پرداختند و قراردادی (شفاهی و گاه کتبی) تنظیم می‌کردند، به زبانی سخن بگویند که برای هر دو طرف قابل فهم باشد، یا مترجمی بیابند که واسطه تفاهم گردد. اما شگفت آن که منابع ما، از جمله کتاب‌های «فتوح» تقریباً هیچ‌گاه به این نکته اشاره نکرده‌اند و هیچ‌گاه درباره زبان تفاهم در درون ایران دغدغه‌ای نداشته‌اند. همین نکته که مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته، روایات بیشمار فتوح را دچار نوعی ساده‌اندیشی یا افسانه‌پردازی و جعل می‌سازد. ماجرای فتح اصفهان نمونه روشنی است:

عمر، ابن بدیل را به جنگ اصفهان فرستاد. او شهر را در محاصره گرفت و سپس با مردم شهر به «مکاتبه» پرداخت تا ایشان را از همراهی پادوسببان (مرزبان شهر) بازدارد. تردید نداریم که نه ابن بدیل فارسی (یا فارسی میانه) می‌دانسته، و نه مردم (به‌ویژه عامه مردم) کلمه‌ای عربی می‌دانسته‌اند. دنباله روایت از این نیز شگفت‌تر است: پادوسببان با سی مرد جنگی از شهر به سوی کرمان گریخت. ابن بدیل با انبوهی سپاه به دنبال او شتافت تا به او

رسید. پادوسبان بر فراز تپه‌ای برآمد و بانگ زد که «بر جان خود بترس که تیر هیچ‌یک از این سواران به خاک ننشیند. اگر حمله کنی به تیرت بزнім، اگر مبارزه جویی، مبارزه کنیم». در نبرد تن به تن، پادوسبان پیروز شد، اما به امیر عرب گفت: «ای فلان، کشتن تو نخواهم که خردمند و دلیری. اگر خواهی با تو بازگردم و جزیه از مردمان شهر گرفته به تو دهم تا صلح کنیم، بدان‌سان که هرکس که گریختن خواهد آزادش گذارید؛ و شهر را نیز به تو سپاریم» (بلاذری، ۳۰۹، فارسی، ۷۲). پیداست که این روایت از گزند جعل و تحریف درامان‌نمانده و راویان مسلمان، درماندگی و ترس فرمانروای ایرانی، و خردمندی و دلیری امیر عرب را در آن پدیدار ساخته‌اند. همین روایت در طبری (۷۱۶/۲؛ بلعمی، ۵۱۹/۱) باز هم بیش‌تر تحریف شده و حتی افتخار پیروزی مرد ایرانی را در نبرد تن به تن از او گرفته‌اند. هرچه هست، آن گفت‌وگوها و مذاکرات و مکاتبات می‌بایست میان دو طرف برقرار گردد، اما کسی نمی‌گوید این کار به چه زبان انجام می‌پذیرفت: دو مرد که بی‌گمان کلمه‌ای از زبان یکدیگر در نمی‌یافتند، چگونه در اثنای اسب تازی و شمشیرزنی - و البته بدون مترجم - با یکدیگر سخن گفته‌اند. این وضعیت زبانی - هرچند به دست فراموشی سپرده شده - در سراسر روایات فتح مشاهده می‌شود.

نخستین پیوندها

برای حل موضوع تفاهم میان عرب و عجم، باید دید که آیا در سال‌های نخست پس از هجرت کسانی بودند که به هر دو زبان تسلط داشته باشند؟ هنگام سخن‌گفتن از «زبان» بی‌گمان با این سؤال مواجه می‌شویم که کدام زبان؟ برای عربی، موضوع تا حد قابل‌پذیرشی روشن است: عرب‌های قبائل گوناگون، علی‌رغم تعدد گویش‌ها باز می‌توانستند به نحوی با هم تفاهم کنند. از آن گذشته «زبان متحد فصیح عربی» (زبان قرآن کریم، شعر، خطبه‌ها) آنقدر گسترش داشت که گروه عظیمی از اعراب بتوانند همان را وسیله تفاهم قرار دهند و البته قرآن در وحدت‌بخشیدن و گستراندن این زبان نقش مهمی داشته است. اما وضعیت زبان فارسی - که ناچار به همین نام خواهیم خواند - چندان روشن نیست. آنچه به تقریب می‌توان گفت این است که زبان‌های غیرایرانی سریانی و خوزی (احتمالاً بازمانده ایلامی) احتمالاً همراه با گویش‌هایی ایرانی در خوزستان رواج داشت؛ سریانی و دیگر لهجه‌های آرامی و پهلوی و دری در نواحی بین‌النهرین، و گویش‌های گوناگون فارسی در همه جا تا ماوراءالنهر و سرانجام، سغدی و خوارزمی عمدتاً در ناحیه شرقی به کار می‌رفت. ما ناچار،

به سبب اندکی منابع، به جز خوزی و سریانی، همه را فارسی می خوانیم و از عیب این نام گذاری آگاهی داریم.

از دیرباز، عرب های غرب ایران، هرگاه که در اثر خشک سالی، در تنگنای خشم طبیعت درمی افتادند، ناچار به سوی خاور و درون خاک ایران رو می آوردند. این مهاجرت ها که بیش تر با مقاومت مردم و جنگ و ستیز همراه بود، در دوران ساسانی به اوج خود رسید. یکی از دلایل ایجاد و تداوم پادشاهی حیره به پشتیبانی ساسانیان در کرانه های شرقی عربستان و بین النهرین، پاسداری از مرزهای ایران در مقابل عرب های بدوی بود. طبری (۶۹۱/۲) از قومی به نام بنو العجم سخن گفته که شاخه ای از تمیم بودند و نیای ایشان اردوان را در جنگ ها یاری می داد. ایشان که ظاهراً زردشتی شده بودند، در دو شهر نهرتیری و مناذر کبری ساکن بودند و در سال ۱۷ ق. به سپاه اسلام پیوستند و بعدها در بصره ساکن شدند (قس کسروی، ۱۲۰). در دوران خردسالی شاپور دوم (ذوالاکتاف، حک. ۳۱۰-۳۷۹ م) موج مهاجرت شدت یافت. گروه های عظیمی از سرزمین های عبدالقیس، بحرین و کاظمه به کرانه های ایران ریختند و پس از دزدی و غارت بسیار، در مناطق جنوبی ساکن شدند (طبری ۲۳۵/۱-۲۳۷؛ ترجمه نولدکه ۱۰۷). ظاهراً یکی از نخستین اقدامات جنگی شاپور تدارک حمله به همین اعراب بود. وی نخست به عرب های پارس حمله برد و سپس از دریا گذشته در شبه جزیره عربستان به جنگ ادامه داد. سرانجام وی بیش تر آنان را در شهرهای عربستان، و گروهی از بکر بن وائل را در کرمان، گروهی را در توج و اهواز، و بنی حنظله را در رملیه اهواز (احتمالاً نزدیک شوشتر) ساکن ساخت (همو، ۲۳۷/۱، ترجمه، ۱۱۰-۱۱۱؛ قس کسروی، ۱۲۳). طبری تأکید می کند (۲۳۷/۱، ترجمه، ۱۱۶) که شاپور تا پایان زندگی از کشتار عرب ها دست برنداشت.

یک روایت در *اغانی* (۳۵۵/۲۲) نشان می دهد که مهاجرت اعراب به ایران در زمان انوشیروان نیز ادامه داشت و شاه، ۴ هزار سپاهی به جنگ ایشان فرستاد. به قول ابوالفرج، لقیط شاعر، به ایشان هشدار داد، اما به اندرز او گوش ندادند و نابود شدند.

این گونه روایات - حتی اگر دچار تحریف شده باشند - نشان می دهند که در هر حال گروهی از اعراب، در مناطق گرمسیر جنوب ایران مسکن گزیده بودند. احتمالاً گروهی خود را با آداب و آیین های ایرانی تطبیق داده و گروهی دیگر به صورت سستی در قالب قبیله و عشیره می زیستند و زبان خود را نیز حفظ کرده بودند. اشپولر (۴۴۰/۱) در تأیید طبری (۶۲۴/۲) در سال ۱۴ ق. سعد با یک فرمانروای ایرانی به کمک «ترجمان» مذاکره می کند

می‌نویسد که همین کسان بودند که در آغاز اسلام، میان ایرانیان و اعراب به کار ترجمه می‌پرداختند؛ فوک (۱۳) ساکنان جنوب عراق را که فارسی نیز می‌دانستند، بر آن گروه می‌افزاید. فرای (زرین، ۷۸) احتمال می‌دهد که پسر شاعر بزرگ حیره عدی بن زید که عمرو نام داشت، در مقام مترجم به سپاه اسلام پیوسته است.

با این همه، حتی اگر بپذیریم که افرادی چند از آن مردان دوزبانه، سپاهیان عرب را همراهی کرده‌اند، و یا بعدها، ایرانیان دیگری - خواه نومسلمان و خواه زردشتی - به سپاه فاتحان پیوسته‌اند، باز وضعیت تفاهم میان دو طرف ایرانی و عرب، به‌ویژه در نمونه‌ای که پیش از این ذکر کردیم، مبهم می‌ماند.

دژهم و خاکت به‌سر

کار ترجمه میان ایرانیان و عربان، گریزناپذیر بود زیرا اگر از این طریق تفاهم حاصل نمی‌شد، دیگر هیچ‌گونه عهدنامه و قرارداد هم میان جنگجویان میسر نمی‌گردید. اما شگفت آن‌که در این باره، روایات متعددی موجود نیست. ما اینک به چند روایتی که درباره ترجمه یافته‌ایم، اشاره می‌کنیم. نیز درباره فارسی‌دانی چند تن از مسلمانان صدر اسلام هم اخباری به دست رسیده که در آینده نقل خواهیم کرد، اما این اخبار، با آنچه به ترجمه مربوط است، اندکی تفاوت دارد.

۱. یکی از کهن‌ترین روایت‌هایی که در این باره می‌شناسیم، به سلمان فارسی مربوط است. اصولاً سلمان را نخستین مترجم از عربی به فارسی پنداشته‌اند، زیرا بنا به روایات، وی سوره فاتحه را از قرآن کریم به فارسی برگردانده و در کنار حضرت پیامبر (ص) یا صحابه او، چندین جمله فارسی بر زبان او جاری شده است (ن.ک. جلوتر، ص ۱۰۵). اما ماجرای مترجمی او زمانی رخ داد که به سرکردگی سپاهیان عرب، به شهری از شهرهای ایران رسید و به مردم آن پیشنهاد «جزیه» (مالیات سرانه) داد. چون مردم شهر از او پرسیدند جزیه چیست، به زبان فارسی گفت: «درم، و خاکت بسر» (ابونعیم، ۸۱/۱، فارسی، ۱۷۲).

این روایت نیز مانند برخی دیگر از روایات منسوب به سلمان، ساختگی به نظر می‌آید، زیرا ایرانیان از دیرباز با این کلمه آرامی آشنا بوده‌اند (ن.ک.: جفری، Foreign، ذیل Jizya؛ برهان قاطع، ذیل گزیت) و پس از اسلام هم آن را به شکل فارسی کهن «گزیت» در آثار خود به کار برده‌اند. اما ترجمه منسوب به سلمان، همه آن تلخی زهرآگین شکست و همه خواری‌ها و درماندگی‌های پس از آن را به شیوایی تمام باز می‌تاباند. این روایت حتی اگر

جعلی باشد، باز نشان می دهد که در ذهن مردان قرن های نخست، ایرانیان از عربی و اسلام و آیین های مربوط به آن هیچ نمی دانستند و برای ایجاد تفاهم از مترجم گریز نبود.

۲. روایتی از مغیره بن شعبه در دست است که گویا اندکی فارسی آموخته بود. عمر از او خواست از هرمان پیرسد از کدام ناحیت آمده است. مغیره گفت: «از کدام ارضیه؟» (طبری، ۶۹۷/۲، سال ۱۷ ق).

۳. روایت دیگری که به امر ترجمه اشاره کرده روایت بلاذری است (فتوح، ۳۰۳؛ فارسی، ۶۶): هنگام فتح نهاوند، حذیفه بن یمان شهر را در محاصره گرفت. مردم گروه گروه برای جنگ بیرون می آمدند از جمله مردی که هشت سوار به همراه داشت. چون سماک آن هشت تن را یک یک کشت، مرد تسلیم شد و به پارسی با سماک سخن گفت. «پس سماک مردی طلبید که سخن پارسی بداند و ترجمه کند». سرانجام دانستند او تقاضا دارد که نزد امیر رود و پیشنهاد صلح دهد.

۴. در فتح سیستان نیز یک بار به مترجم اشاره شده است: شهریار سیستان همراه موبد موبدان به دیدار ربیع، امیر عرب که مردی زشت رو بود و روی اجساد کشتگان نشسته بود آمد و چون ربیع را دید، گفت: «اهرمن به روز فرادید نیاید، اینک اهرمن فرادید آمد». ربیع پرسید: چه می گوید؟ «ترجمان باز گفت:» (تاریخ سیستان، ۸۲).

۵. در روایت های مربوط به حجاج بن یوسف (۴۵-۹۵ ق) نیز دوبار به موضوع ترجمه برمی خوریم. یک بار وی از جبلة بن سالم خواست که برای یک ایرانی عربی ندان، ضرب المثلی (اکلت مال الله بابدح و دبیدح) به فارسی ترجمه کند. و او گفت: «خواستۀ ایزد بخوردی بلاش ماش» (میدانی، مجمع، ۹۹/۱؛ قس: لغتنامه، ذیل «لاش ماش»...).

همو، جای دیگر به گروهی ایرانی گفت: «دَهْدُ رَيْنَ سَعْدَ اللَّتَيْنِ» چون کسی آن را نفهمید، مترجمی آن را برایشان ترجمه کرد (عبارت فارسی غیر قابل فهم. ن. ک.: حمزه، الدرّة الفاخرة، ۵۰۸/۲؛ نقل از صادقی، تکوین، ص ۱۱۶).

۶. در جنگ های ارمنستان، سپاه هشام بر «خاقان ملک خزر» پیروز آمد. خاقان که درباره پیمان نامه صلح و به خصوص موضوع حرام بودن خمر به چانه زنی پرداخته بود، ناچار بود پیوسته از «ترجمان» استفاده کند. نامه امیر عرب را نیز ناچار به ترجمان سپرد. ابن اعثم (۷۷/۸) ۴ بار بر این نکته تأکید کرده است.

۷. شاید تنها جایی که از یک مترجم «رسمی شخصی» سخن رفته، روایت طبری (۱۲۸۰/۳) باشد. در آن جا، به بکیر، فرمانده بدفرجام عرب اشاره شده که «شمشیری

داشت... که از اُسوارالترجمان، مترجم ابن خازم گرفته بود». این ابن خازم در سال ۷۲ ق. در خراسان به قتل رسید.

احتمالاً امر ترجمه در سراسر قرن اول، مسئله گسترده‌ای بوده است، اما ملاحظه می‌کنیم که روایات در این باره اندک است.

همزیستی اجباری

از حدود سال ۱۰ هجری، مرزهای ایران دستخوش هجوم و غارت اعراب (که بسیاری‌شان هنوز مسلمان نشده بودند) شد. هنوز دهه دوم هجرت به پایان نرسیده بود که بخش اعظم سرزمین ایران گشوده شد. عرب‌ها، پس از درهم شکستن سپاه منظم و رسمی ساسانی، در مقابل بسیاری از شهرهای ایران، با مقاومت‌هایی خرد و کلان مواجه می‌شدند و در بسیاری از شهرها نیز کار با پیمانی که عمدتاً شامل تسلیم شهر و پرداختن جزیه و خراج بود پایان می‌یافت.

شهرهای ایران گویا بیش‌تر دایره‌وار بوده‌اند (قس: آثار باقی‌مانده از گور = فیروزآباد، جی در ابن رسته، ص ۱۶۰...). در مرکز آن دژی گاه سخت استوار برای فرمانروا می‌ساختند که کهندژ می‌خواندند (معرب آن: قهندز). یعقوبی (بلدان) و ابن حوقل غالباً به وجود کهندژ در شهرها اشاره کرده‌اند. پیرامون کهندژ را خانه‌های مردم، بازارها و کاروانسراها و ساختمان‌های دیگر فرا می‌گرفت. این بخش را شارستان می‌خواندند (به همین شکل در عربی به کار رفته). گرداگرد شارستان، پیوسته دیواری استوار با چندین دروازه می‌ساختند تا در برابر هجوم دزدان و غارتگران و یا دشمنان جنگی پایداری کند. باغستان‌ها و کشتزارها بیرون حصار قرار داشتند. در منابع کهن، پیوسته این بخش را به نام عربی رِبَض خوانده‌اند، مگر ابوهلال عسکری که یک بار آن را «براسته» خوانده است (تسخیص، ۲۶۲). شگفت است که این بخش، مانند بخش‌های دیگر نام فارسی نداشته باشد.

بدیهی است که این‌گونه ساخت شهری، همیشه یکسان نبوده است. ای بسا کهندژ که به کوهی دست‌نایافتنی تکیه داشته یا پشت به صحرایی گسترده و تهی می‌داده (قس: قلعه بم) و یا چون کهندژ بخارا که در خارج شهر قرار داشت و خود به صورت شهری درآمده بود (ابن حوقل، ۴۸۳). شارستان و ربض نیز همیشه به یک حال نمی‌ماندند. گاه در پی گسترش شهر، ربض نیز جزو شارستان می‌شد و حصار، پیرامون آن را می‌گرفت (این حادثه چندین بار در بغداد رخ داد تا سرانجام شهر، از محدوده‌ای کوچک به شهری بسیار گسترده تبدیل شد؛

ن.ک: دبا، ذیل «بغداد»). ربض زرنج در سیستان، دیواری بزرگ و ۱۳ دروازه داشت (ابن حوقل، ص ۴۱۴).

واکنش شهرها در برابر حمله سپاه اسلام البته یکسان نبود. جنگجویان مسلمان، فتح شهرها را به دو مقوله منحصر ساخته‌اند: یا شهر به ضرب شمشیر گشوده می‌شد (الفتح عنوة) یا در پی مذاکراتی، شهر بدون جنگ و خونریزی تسلیم می‌شد (الفتح صلحاً). شکست در جنگ، آثار اندوهباری به دنبال داشت: مردم همه اسیر تلقی می‌شدند و گروهی به بردگی می‌رفتند، بسیاری از مردان کشته می‌شدند، شهرگاه ویران می‌شد و به هر حال، همه چیز به سپاه پیروزمند تعلق می‌یافت. مثلاً زادویه مرزبان سرخس با آن که همه چیز را تسلیم کرد و دختران شهر را به کنیزی فرستاد، تنها توانست جان ۱۰۰ تن را نجات دهد؛ بقیه، و نیز خود او همه به قتل رسیدند (بلاذری، ص ۳۹۵، فارسی، ۱۶۱). در عوض مرزبان طوس که خود به خدمت امیر آمده بود، در مقابل مبلغی صلح کرد و بر سر فرمانروایی خود باقی ماند (همان‌جا). مردم دژ ماربین خود تسلیم شدند و خراج پرداختند، و برای گریز از مالیات سرانه (جزیه) اسلام آوردند (همو، ۳۱۰، فارسی، ۷۳)؛ بهمن‌به (یا: بهمنه) بزرگ ابیورد خود نزد فرمانروای کل ابن عامر رفت و صلح کرد (همو، ۳۹۵، فارسی، ۱۵۹).

در سال ۳۰ ق. بیش‌تر شهرها و دهکده‌های سیستان به صلح فتح می‌شد. مردم دهکده‌ای به نام هیسون حتی توانستند در مقابل خوراکی که برای سپاه اسلام تدارک دیدند، به صلح دست یابند (همو، ۳۸۵، فارسی، ۱۴۹). در عوض پرویز مرزبان زرنج ناچار شد هزار برده با هزار جام زرین بدهد تا از مرگ بجهد. هرچند که این مردم چندی بعد، امیر عرب را از شهر راندند و دروازه آن را به رویش بستند. با این همه، ربیع طی تنها دو سال و نیم ولایت، توانست ۴۰ هزار برده از سیستان به سرزمین‌های عربی بفرستد (همو، ۳۸۶، فارسی، ۱۵۰).

طی چندین سالی که سپاه اسلام خاک ایران را درمی‌نوردید و به ماوراءالنهر می‌رسید، بیش‌تر ایرانیان گویی دیگر هیچ امیدی به بازگشت دولت ایرانی نداشتند و شکست را پذیرفته بودند، و بیش‌تر سر آن داشتند که خواه به زور، خواه به تملق و سرسپردگی، و خواه به نیرنگ‌های سیاسی، از آسیب‌های جنگ و شکست بکاهند و تا جایی که ممکن است وضعیت خود را حفظ کنند. حتی بسیاری از ایرانیان خواه نومسلمان و خواه نامسلمان، به امید کسب مال به سپاه اسلام می‌پیوستند. بلاذری (۳۹۸، فارسی، ۱۶۲) تصریح می‌کند که در مقابل سپاه ۳۰ هزار نفری مردم طخارستان، احنف تنها ۵ هزار سپاهی داشت که هزار تن

از آنان، پارسی نومسلمان بودند (حدود سال ۳۰ ق.). شاهویه برای آنکه مرزبانی مرو را همچنان برای خود حفظ کند، نزد امام علی (ع) می‌شتابد و فرمان می‌یابد که «دهقانان و اسواران و دهسالاران» خراج به او پردازند (همو، ۳۹۹، فارسی، ۱۶۳). خاتون که پس از شکست با عبیدالله بن زیاد صلح کرده بود، سپاه بخارا را به یاری سعید (نواده عثمان) در جنگ سمرقند فرستاد (همو، ۴۰۱، فارسی، ۱۶۵). یک‌بار طرخون شهریار سمرقند به سپاه اسلام کمک نظامی می‌کند (همو، ۴۰۸، فارسی، ۱۷۳).

بدین‌سان ملاحظه می‌شود که در شرق ایران، روابط نظامی میان نیروهای اسلامی عربی و ایرانی به گونه‌ای دیگر درآمده و نوعی تعادل نیرو ایجاد شده است. اندکی بعد در زمان قتیبه (د ۹۶ ق.) این‌گونه رابطه، بارزتر می‌گردد، مثلاً هنگامی که او به ماوراءالنهر می‌رفت، دهقان بلخ در طالقان به استقبالش می‌رود، شهریار چغانیان ارمغان‌های بسیار و نیز کلید زرین شهر را به او تقدیم می‌کند، فرمانروایان دیگر در دادن هدیه به او بر یکدیگر پیشی می‌گیرند (بلاذری، ۴۰۹، فارسی، ۱۷۴-۱۷۵؛ ابن اعثم، ۲۳۵/۷). شاید یکی از شرم‌انگیزترین صحنه‌های استقبال، آن باشد که طبری (۱۴۰۸/۴-۱۴۰۹) آورده: در سال ۱۲۰، اسد بن عبدالله قسری در بلخ، در جشن مهرگان شرکت می‌کند، عامل هرات و خراسان و دهقان هرات، هدیه‌هایی که یک میلیون درهم برآورد می‌شد به او تقدیم کردند. علاوه براین، دهقان، از جا برخاست و به زبان عربی، برای امیر خطبه خواند: او را سخت ستود و بر نیاکان خود برتر داشت و افزود که هیچ‌کس در کار «کتخدائیه» (کدخدایی) از او بهتر نبوده و نیست. سرانجام پیش پای امیر سر به سجده نهاد.

اما همیشه اوضاع به این‌گونه نبود، زیرا در بسیاری از شهرهای ایران مردم گاه علی‌رغم فرمانروای صلح‌جوی خود، علیه سپاهیان عرب سر به شورش برمی‌داشتند. مثلاً مردم ری، در زمان عمر و عثمان «پیوسته بر والیان می‌شوریدند» (همو، ۳۱۳-۳۱۵، فارسی، ۷۶-۷۸)، مردم بادغیس و پوشنگ و هرات و بلخ (همو، ۳۹۹، فارسی، ۱۶۴) و بسیاری از شهرهای دیگر بارها و بارها قیام کردند. اما پیداست که این قیام‌ها راه به جایی نمی‌برد و سرانجام مردم به پرداخت جزیه و خراج تن درمی‌دادند، یا اسلام می‌پذیرفتند.

مهمان‌نوازی اجباری

جنگجویان مسلمان، در همه حال ناگزیر بودند هم برای خود و هم برای چارپایان خود مکان اقامت و استراحت در نظر گیرند و هم در اندیشه آب و خوراک و علوفه باشند. تردید نیست

که همه این نیازمندی‌ها را مردم شکست خورده شهرها به عهده می‌گرفتند: آذوقه‌هاشان بی‌درنگ مصادره می‌شد، کشتزارها، چراگاه چارپایان و خانه‌های بزرگ مرفه، استراحتگاه سربازان می‌گردید.

با این همه، در کنار همه ستم‌ها که نسبت به مردم شکست خورده روا می‌داشتند، بارها ملاحظه می‌شود که جانب حرمت انسانی را که اسلام از صیه می‌کرده فرو نمی‌گذاشتند و در همان چارچوب «رابطه غالب و مغلوب» به نوعی عدالت و مراعات پیمان پایبند بودند.

سپاهیان اسلام، پس از درنوردیدن کوه و دشت و جنگ با مردم شهر، به استراحت و خوراک شایسته نیازمند بودند. بدیهی است که در بیش‌تر مواقع از خانه‌ها و خوراک مردم استفاده می‌کردند. اما این کارگاه نظامی می‌یافت و در پیمان‌نامه‌ها وارد می‌گردید تا از حد متعادل درنگذرد. حمید بن زنجویه (د ۲۵۱ ق.) در کتاب *اموال* (ص ۳۶۹-۳۷۰) اشاره می‌کند که هنگام فتح شهرهای سواد، عمر با مردم شرط کرد که علاوه بر پرداخت جزیه، لازم است که مسلمانان را سه روز (یا یک روز و یک شب، یا یک شب... برحسب روایات) مهمان کنند. اما مسلمانان گاه بی‌موقع به خانه‌های مردم می‌رفتند و ایشان بانگ می‌زدند «شباشبا» (شب هنگام بیاید). همین مردم، از دست سپاهیان که خوراک بره و مرغ می‌طلبیدند، به عمر شکایت بردند (همان‌جا).

این شیوه مهمانی، گویا پیوسته برقرار بوده و در سراسر ایران رواج یافته بوده است و قم، برخلاف نظر فرای (زرین، ۸۶) که اعراب در خانه‌های روستایی‌اش ساکن شدند، نخستین جا نبود (تاریخ قم، ۲۴۴). شهر اصفهان نیز به این درد گرفتار آمده بود. در صلح‌نامه آن شهر آمده است که «... تا جزیه می‌دهید، در امان‌اید؛ نیز بر شماست که مسلمانان را راه بنمایید... و ایشان را در شبانه‌روز میزبانی کنید و مرد [عرب] پیاده را تا یک منزل سوار کنید...» (ابونعیم، ۴۷/۱، فارسی ۱۳۹). چند دهه پس از آن، قتیبه پس از فتح سمرقند، با مردم شرط می‌کند که سه روز مسلمانان را مهمان کنند. پس از آن، سمرقندیان دریافتند که قتیبه، سپاهیان خود را به نیرنگ وارد شهر کرده، در خانه‌ها ساکن ساخته و دیگر قصد خروج ندارد. شکایت مردم به عمر بن عبدالعزیز و آمدن نماینده او هم‌دردی را درمان نکرد (بلاذری، ۴۱۱، فارسی، ۱۷۶).

قتیبه، چون برای بار چهارم، بخارا را گشود، به سیاست همخانه‌سازی عرب و عجم ادامه داد، اما این بار بهانه او مسلمان ساختن مردم بود. از این رو «اهل بخارا را فرمود که یک نیمه از خانه‌های خود را به عرب دادند تا عرب با ایشان باشند و از احوال ایشان باخبر باشند تا به

ضرورت مسلمان باشند. بدین طریق مسلمانی آشکار کرد» (نرشخی، ۶۶). این روایت که در نوع خود منحصر به فرد است، اگر ساختگی نباشد، بر حيله گری قتیبه دلالت دارد (همچنان که با سمرقندیان حيله کرد) و نه بر میل او به مسلمانی مردم، زیرا در آن هنگام، حاکمان اموی ترجیح می دادند مردم ذمی بمانند و جزیه پردازند. وی در سال ۹۴ ق. در درون حصار بخارا یک مسجد جامع ساخت و اعلام کرد که هرکس به نماز آدینه آید، دو درم بگیرد. اما کسی جز «درویشان» به نماز نرفت (همانجا). در روایت دیگر (همو، ۴۳) آمده است که چون قتیبه خواست که مردم خانه ها و اموال خویش را با عربان تقسیم کنند، مردم همه چیز را رها کرده در بیرون بخارا، ۷۰۰ کوشک زیبا برای خود ساختند. از این کوشک ها، چندتایی تا زمان نرشخی باقی بود و «آن جا مغان باشیده اند و آتشخانه های ایشان در آن جا بسیار است». باز نرشخی (ص ۷۳) از محل اعراب در درون شهر خبر می دهد: در شهر کوشک ها بود پراکنده؛ از «در عطاران... تا در حصار، و از آن جا تا به در نون، مر ربیعه و مضر را داده بود و باقی، اهل یمن را». احتمالاً بخشی از همین عرب ها بودند که نزدیک دروازه کبریه (= گبریه) - که در قرن ۳ ق. گورستان شده بود - مسکن داشتند (همو، ۷۴).

در صلح نامه مرو شاهجان، برای این مهمانی اجباری زمانی تعیین نشده، بلکه آمده است که مردم باید مسلمانان را در خانه های خویش بپذیرند و خراج را هم خود گردآوری کرده یکجا به امیر عرب پردازند (بلاذری، ۳۹۷، فارسی ۱۶۱؛ قس: فرای، زرین، ۸۴)؛ اما در اشروسنه، مردم به سختی از همسایگی با اعراب خودداری کردند (یعقوبی، بلدان، ص ۲۹۴، فارسی، ۷۰).

سکونت دائم

در ذهن جنگجویان نخستین که البته برای تملک سرزمین های ایرانی آمده بودند، شاید هنوز اندیشه مهاجرت و زیستن در شهرهای ایران نقش نبسته بود. احتمالاً گروهی که در سرزمین خود مایه و پشتوانه ای نداشتند، ترجیح دادند ناحیه ای آبادان یافته همانجا در گشادگی و سروری به زندگی ادامه دهند. اما این هنوز با موج مهاجرت هایی که بلافاصله پس از فتوحات رخ داد تفاوت دارد. این کار، با جایگزین کردن دسته های نسبتاً مهم عرب در شهرها آغاز شد. مثلاً هرثمه در زمان عمر، حد و مرز خانه های موصل را معین کرد و تازیان را در آن ها منزل داد (بلاذری، ۳۲۷، فارسی، ۹۰)، همو شهر حدیثه را نزدیک موصل، برای تازیان بنا نهاد (همو، ۳۲۸، فارسی، ۹۱). در خلافت عثمان و سپس امام علی (ع)، اشعث بن قیس

«گروهی از اهل عطا و دیوان» را به آذربایجان آورده (عمدتاً در اردبیل) همانجا ساکن ساخت و فرمانشان داد که مردم را به اسلام فراخوانند (بلاذری، ۳۲۴، فارسی، ۸۷؛ قس: کسروی، ۱۲۹). همین که این گروه‌ها استقرار یافتند، عشیره‌های عرب از کوفه و بصره و شام، به آن‌سو شتافتند و هرچه توانستند، گرفتند، حتی گاه زمین‌های فارسیان را به پول، می‌خریدند (همانجا). توجه به آذربایجان، علی‌رغم ناهمسانی با سرزمین‌های عرب، بسیار شدید بود، چندان که می‌توان گفت هیچ ناحیه‌ای بیش از آذربایجان، پذیرای مهاجرین عرب نبوده است. قبائل عرب، به حدی فزونی یافته بودند که احتمالاً بر سر ملک و آب، با یکدیگر به جنگ برمی‌خاستند. در زمان عبدالملک تنها از قبیله تغلب، ۲ هزارتن در آن‌جا می‌زیست (اغانی، ۲۰۵/۱۲، قس: کسروی، ص ۱۲۹).

کار اسکان عرب‌ها، در سراسر ایران، و در سراسر قرن نخست ادامه یافت. در سال ۴۵ ق. امیر بن احمر نخستین کس بود که عرب‌ها را در درون شهر مرو جا داد (بلاذری، ۴۰۰، فارسی، ۱۶۴). در سال ۵۱ ق.، زیاد، ۵۰ هزارتن از اعراب بصره و کوفه را با زن و فرزند روانه خراسان کرد. ربیع بن زیاد که رهبری این جماعت را به عهده داشت، نخست آنان را در «پایین رود» (و نه داخل شهر) مسکن داد (همو، ۴۰۰، فارسی، ۱۶۵؛ قس: فرای، تاریخ، ۳۰). فرای تعداد کل این گروه را (۵۰ هزار، باضافه خانواده‌ها) ۲۰۰ هزارتن برآورد می‌کند. کوچ بزرگ سال ۶۴ ق. نیز گروه عظیمی را به سوی خراسان کشانید (فرای، تاریخ، ۳۱). این موج پیش‌تر از قبائل تمیم، ربیع، مضر، طی، ازد، بکر بن وائل تشکیل می‌شد (برای منابع ن.ک: اشپولر، ۴۷۷/۱).

در پایان قرن نخست (سال ۹۶ ق. تاریخ قتل قتیبه)، به گفته بلاذری (ص ۴۱۲-۴۱۳، فارسی، ۱۷۸)، ۴۰ هزارتن از جنگجویان بصره، ۷ هزارتن از کوفه، و ۷ هزارتن از موالی در خراسان بودند. اندکی پیش از بلاذری، ابن اعثم (د حدود ۳۱۴ ق.) عدد ۴۰ هزار را تأیید کرده می‌نویسد، از آن جمله ۱۰ هزارتن از بنوتمیم، ۱۰ هزارتن از ازد، و ۴ هزارتن از عبدالقیس بودند. (فتوح، ۲۶۸/۷). ابن اثیر (۱۵/۵) فهرست بالا را به این گونه تجزیه و تکمیل کرده است: اهل بصره و عالیه، ۹ هزارتن، بکر، ۷ هزارتن، تمیم، ۱۰ هزارتن، عبدالقیس، ۴ هزارتن، ازد، ۱۰ هزارتن، اهل کوفه، ۷ هزارتن، موالی، ۷ هزارتن. پیداست که در این سیاهه، عدد ۴۰ هزار از گزارشی رسمی (مثلاً دیوان) استخراج شده و بعدها اهل کوفه و موالی به آن افزوده شده است.

در این میان، وضعیت موالی بسیار جالب توجه است. ایشان برحسب حال، گاه عرب و

گاه عجم بودند. سرکرده این گروه از موالی که حَیَّان نَبَطی نام داشت، همین که دید سرکرده شورشیان عرب حاضر است در مقابل کمک نظامی، زمین‌های شرق رود بلخ را به وی واگذارد، به ایرانیان گفت: «این‌ها برای دین نمی‌جنگند، بگذارید یکدیگر را بکشند» (همان‌جا). این حیان، به هیچ وجه «نبطی» (که در اصطلاح مورخان گذشته بر آرامی‌های بین‌النهرین اطلاق می‌شد) نبود. ابن اعثم (۲۹۱/۷) تصریح می‌کند که او دیلمی (و مولای مصقله شیبانی) بود و هنگام مذاکرات مفصل با اسپهبد طبرستان، نیازی به مترجم نداشت. موضوع جمعیت عرب‌نژاد خراسان را صالح سعید آغا مورد بررسی دقیق قرار داده است (Agha, S. S., "The Arab Population in Hurasan during the Umayyad Period", in *Arabica* 46/2 (1999) pp. 211–229).

مراد از این بحث آن است که نخست تعداد مردان جنگی عرب‌نژاد در خراسان به دقت تعیین گردد تا پس از آن بتوان گفت که آیا قیام عباسیان بیش‌تر رنگ عربی داشته یا رنگ ایرانی. زیرا در این باره، نظرها متفاوت است. بیش‌تر خاورشناسان نسل گذشته چون فان فلوتن^۱ و ویلهوزن^۲ ایرانیان را مایه اصلی جنبش عباسی و ناچار آن جنبش را ایرانی می‌پنداشتند، برخلاف بسیاری از معاصران چون د. دنت^۳، یا از پژوهشگران عرب چون عمر فروخ (Agha, 311، حاشیه). نتیجه این پژوهش به آن‌جا می‌انجامد که تعداد مردان جنگی عرب (= المقاتلة) به اضافه کسانی که به امور مختلف سپاه می‌پرداختند (مأموران دیوانی، دینی، بازرگانی و...) در نهایت به ۱۷۵ هزار نفر می‌رسید و این تعداد ظاهراً برای عربی‌سازی جنبش عباسی کافی نبوده است.

این پژوهش، البته به خراسان و جنگجویان آن منحصر است. اما اعدادی که در آن عرضه شده این سود را دارد که به قیاس آن‌ها، می‌توان اندیشه‌ای هرچند مبهم از دیگر نقاط ایران نیز به دست آورد. در برخی نقاط استراتژیک هم می‌توان اثر عرب‌ها را یافت: پادگانی که از دوران ساسانی برای مقابله با هجوم دیلمیان ساخته بودند، در زمان اموی نیز به کار خود ادامه داد. پادگان عمده‌ای در اردبیل (مرکز آذربایجان) و احتمالاً پادگان‌های دیگری در خراسان (به ویژه مرو) و سیستان... وجود داشت (ن.ک.: بلاذری، ۳۱۷، فارسی، ۸۰؛ قس: فرای، زرین، ص ۸۴). از سوی دیگر پیداست که به این تعداد نمی‌توان بسنده کرد، زیرا در

1. Van Vloten

2. Wellhausen

3. Daniel Dennett

مهاجرت‌هایی که به آن‌ها اشاره شد، و نیز در کار اسکان عرب‌ها در مناطق یا شهرها و دهکده‌های ایران همیشه سخن از جنگجویان نیست؛ از روایات، با همه ابهامی که گاه بر آن‌ها حکمفرماست، غالباً چنین دریافت می‌شود که مراد، افراد و گروه‌ها و حتی قبیله‌های گوناگونی است که به دلائل گوناگون به خاور زمین کوچیده‌اند و در پی زیستن در این سرزمین‌اند. از جمله این «غیرنظامیان»، می‌توان به آل سائب اشاره کرد که از بیم حجاج گریخته در حوالی قم مسکن گزیدند (تاریخ قم، ۲۶۵، قس: زرین‌کوب، تاریخ، ۳۷۱).

روابط

ویژگی دوران اموی در آن است که رابطه عرب و عجم در آن هنگام، رابطه غالب و مغلوب بود. پس از خونریزی‌های هول‌انگیز امیران عرب و چیرگی بر همه شورش‌های خرد و کلان، هر مرد عرب، احساس مالکیت و فرمانروایی داشت. این احساس در همه احوال انسانی جاری بود: اسلام دین عرب است و شکست‌خوردگان یا باید به دین فرمانروایان درآیند یا جزیه بپردازند؛ زبان عربی هم اصالت تاریخی دارد و هم زبان خداوند است و ایرانیان ناچارند آن را بیاموزند؛ همه امور اصلی حکومت، در دست پیروزمندان است و مردمان محلی باید به خدمت‌گزاری در این دستگاه بسنده کنند. نژاد نیز نقش اساسی داشت: هر مرد عرب، همین‌که از نام خانوار و عشیره و قبیله اصلی خود آگاهی داشت، می‌پنداشت از نژادی بس پاک و اصیل است و ناچار بر همه عجمان سروری دارد. ماجرای ابن خازم که چندی بر خراسان حکم راند و سپس سر به شورش برداشت، بسیار پر معنی است: هنگامی که وکیع - فرماندهی که ظاهراً تنها از مادر ایرانی بود - به خونخواهی برادرش، ابن خازم را می‌کشت (سال ۷۲ ق.)، وی بانگ برآورد که «سرور مضر را چه سان به خونخواهی برادر خود می‌کشی؟ آن گبر عجم به مشتی هسته خرما هم نیرزد» (طبری، ۱۱۸۶/۳؛ بلاذری، ۴۰۵، فارسی، ۱۷۱). یا هنوز در پایان قرن ۱، عامل خراسان (جراح بن عبدالله) هیچگونه خوی آشتی نیافته بود و به خلیفه نامه نوشت که «مردم خراسان را جز شمشیر نشاید» (همو، ۴۱۵، فارسی، ۱۸۱).

تردید نیست که سرسختی و کینه‌توزی و ناسازگاری امویان با مردم ایران، و به‌خصوص خراسان، عمده‌ترین علت سقوطشان شد. توده مردم، از اشراف و دهقانان گرفته تا کشاورزان رنج‌دیده، دیگر تاب تحمل حقارت را از دست داده بودند و با همه گرایش که به اسلام داشتند، در عرب، به چشم غاصبی می‌نگریستند که باید رانده شود. این خشم

عمومی نسبت به عرب‌ها، در یکی از آخرین نامه‌هایی که واپسین والی اموی نصر بن سیار به دمشق فرستاد، به نیکی آشکار است. در بیت‌های ۲ و ۳ و ۴ این نامه که به شعر است، می‌گوید: ۲. دشمنانی شما را میان‌گیر کرده‌اند که نه نژاد درستی دارند نه دینی. ۳. اینان موالی شایسته‌ای هم نیستند. ۴. «هرکس از اصل دین ایشان مرا پرسش کند، [گویم:] دینشان آن است که عرب هلاک شود» (ابن اثیر، ۳۶۸/۵، سال ۱۲۹).

با این همه روابطی که رنگ انسانی و دوستی داشته، بی‌گمان فراوان بوده است، اما منابع مابیش‌تر به مسائل جنگی، یا حادثه‌ای خاص اشاره می‌کنند و جانب روابط اجتماعی را غالباً فرومی‌نهند. در نمونه‌هایی که در این باره نقل می‌کنیم، رابطه «غالب و مغلوبی» هیچگاه پنهان نمی‌ماند: طرخون که بر سمرقند حکم می‌راند، سپاه اسلام را یاری می‌دهد و حتی به فرماندهی نیز برگزیده می‌شود (بلاذری، ۴۰۸، فارسی، ۱۷۳-۱۷۴)، در سال ۸۷ ق. نیز همراه قتیبه به جنگ بیکند می‌رود (درباره ماجراهای او با قتیبه، ن. ک.: ابن اعثم، ۲۲۵/۷-۲۳۱)، و در عوض قتیبه به شهریار خوارزم یاری می‌دهد تا خوارزم را از کف برادرش خُزّاد بیرون آورد (همو، ۴۱۰، فارسی، ۱۷۵؛ ابن اعثم، ۲۳۵/۷)؛ اهل بخارا همراه قتیبه به جنگ می‌روند (ابن اعثم، ۲۲۴/۷)؛ «ملوک خراسان» و همه اهل مرو و طالقان و فاریاب و بلخ و سرخس... همراه او با نیزک جنگ می‌کنند (همو، ۲۲۵/۷-۲۲۶)؛ مسلمة برادر خلیفه عبدالملک در جنگ‌های ارمنستان، چون انبوهی خزران را دید، شهریاران جبال را که یار او و همراه او بودند پرسید: چه باید کرد؟ (همو، ۶۲/۸). مردم عادی نیز در این کشاکش‌ها شرکت داشتند: هنگامی که قتیبه به سمرقند حمله می‌کرد، [عرب‌ها] از خرد و بزرگ، از همه شهرهای خراسان، و نیز مردم کوچه و بازار با چوب‌دستی و فلاخن به او پیوستند (همو، ۲۳۹/۷). در جنگ با غوزک شهریار سغد نیز گویا ایرانیان بسیاری شرکت داشتند، زیرا آن شهریار به قتیبه می‌گوید که «تو با برادران عجم من با من می‌جنگی» (همو، ۲۴۲/۷). از جمله زردشتیان، می‌توان به مردان شاه مجوسی، دهقان آذربایجان اشاره کرد که در جنگ علیه خزران، در سپاه ابن جراح بود و با اندرزه‌های خود موجب پیروزی او گردید (همو، ۳۹/۸). نیز بسیاری از شهریاران ایرانی که سر آشتی داشتند، می‌کوشیدند به گونه‌ای، رضایت خاطر امیران عرب را جلب کنند. به همین سبب بود که چنان که گذشت (ص ۲۰) شهریاران ماوراءالنهر به آن گرمی از قتیبه استقبال کردند. ابن اسفندیار (ص ۵۰۵) به دوستی قتیبه با اسپهبد طبرستان اشاره می‌کند. یکی از روایات بلاذری (۴۰۳، فارسی ۱۶۸) نشان می‌دهد که بانوان نیز با هم روابطی داشته‌اند. وی گوید، همسر سلم پسر زیاد بن

ابی سفیان، در سمرقند صاحب فرزندی می شود و برای جشن زایمان، زیورهای زن شهریار سغد را به عاریت می گیرد، اما هرگز پس نمی دهد. رابطه غالب و مغلوب در این جا نیز حکمفرماست، اما چون به فریبکاری درآمیخته، ناچار کم زورتر است.

بی گمان زناشویی میان عرب و عجم (البته مرد عرب با زن ایرانی) سخت فراوان بود. منابع کم تر به این امر اشاره کرده اند، اما بارها از مردان دورگه ای نام برده اند که گاه به مقام های عالی دست می یافتند (مانند وکیع، قاتل عبدالله بن خازم که به مادر ایرانی اش منتسب بود و ابن دورقیه خوانده می شد). حتی می دانیم که نصر بن سیار نیز زنی ایرانی داشت که مرزبان خوانده می شد. وی زن را هنگام گریز از خراسان تا نزدیکی های سرخس نیز برد. اما آن جا، چون کار بر وی دشوار آمد، زن و دارایی های خود را همانجا رها کرد و گریخت (ابن مسکویه، ۲۸۸/۳؛ طبری، ۱۵۰۹/۴). از نمونه های دیگری که در این باره یافته ایم، می توان به چند مورد زیر اشاره کرد: حجاج بن یوسف که با عثمان بن مسعود سرهای رسیده از ماوراءالنهر را بررسی می کرد (ازجمله سرنیزک را؛ نام اشخاص بر قطعه ای نوشته و به گوششان بسته شده بود)، دید برادرزاده نیزک، عثمان نام دارد. عثمان بن مسعود توضیح داد که چون «داماد» آن خانواده بوده، آن جوان نیز نام وی را بر خود نهاده بوده است (ابن اعثم، ۲۲۹/۷). خود قتیبه نیز شیفته همسر نیزک بود. پس از قتل او، از مرو کس نزد آن زن فرستاد و از او خواستگاری کرد. زن تقاضای او را نپذیرفت (همو، ۲۳۳/۷). اینک ملاحظه می شود که روایات ما، پیوسته پیرامون فرماندهان و بزرگان می گردد.

تازیان ایران

در نخستین دهه‌های سده دوم ق. هنوز باید از ایران عرب‌ها سخن گفت، زیرا هنوز عنصر ایرانی، استقلال و سروری نیافته و هنوز عرب‌ها در مقام سپاه و قوم پیروز رفتار می‌کنند و ایرانیان در مقام توده شکست خورده. با این همه، شرکت عظیم ایرانیان در جنبش ابومسلم (بیشتر سپاهیان او به فارسی دری سخن می‌گفتند، ن.ک.: لازار در فرای، تاریخ، ۵۱۶) و پیروزی بر سپاهیان ستمگر اموی، البته بی‌درنگ دردی را دوا نمی‌کرد، اما نوعی شخصیت و خودباوری به عواطف سرخورده ایشان می‌دمید. از آن گذشته شرکت با اعراب در هدف واحد، حس برابری و همطرازی برمی‌انگیخت، به‌خصوص که شعار جنبش عباسی، دین حق، دین راستی و برابری و برادری بود و پیروزمندان این جنبش دشوار می‌توانستند مانند امویان، رابطه غالب و مغلوب را حفظ کنند. پیداست که اوضاع بی‌درنگ تغییر نیافت و هنوز ایرانیان باید بیش از یک سده می‌پاییدند تا نخست حقوق برابری و سپس استقلال خود را به‌دست آورند.

مهمانان ناخوانده

با این همه، در دوران تازه عباسی، در آن فضای نسبتاً آرام‌تر و روابط انسانی معقول‌تر، گمان می‌کنیم که امواج مهاجرت عرب‌ها برای زیستن در ایران، همچنان ادامه داشت. راست است که برخی برای شرکت در «غزوه»های دینی به دورترین مرزهای ماوراءالنهر (= ثغور) می‌رفتند، اما ظاهراً انگیزه‌های اجتماعی بیشتر بود. منابع ما، و به‌ویژه کتاب‌های فتوح از دوره اموی، براساس اسناد دیوانی، گزارش‌هایی درباره تعداد

جنگجویان عرب به دست داده‌اند (چنان که گذشت)، اما از دوران عباسی چنین گزارش‌هایی به دست نرسیده و کسی از تعداد جنگجویان و مهاجران عرب به طور رسمی سخن نگفته است. در عوض، برخی از جهانگردان و جغرافی‌نویسان، هنگام گفت‌وگو درباره شهرهای گوناگون و مردمان و اوضاع اقتصادی و اجتماعی آن‌ها، به شهروندان عرب هریک اشاره کرده‌اند. پیداست که این گزارش‌ها آنقدر دقیق نیستند که بتوان بی‌چون و چرا همه را پذیرفت، زیرا مسافری که زمانی کوتاه در شهر می‌ماند، ناچار به اطلاعاتی کلی که غالباً از این و آن شنیده بسنده می‌کند و همان را در کتاب خویش می‌نهد. اما همین اطلاعات کلی، اولاً همچنان که هست، پربهاست، و ثانیاً اگر از آن‌ها چشم‌پوشیم دیگر هیچ مدرکی در دستمان باقی نمی‌ماند.

واکنش ایرانیان در برابر نورسیدگان عرب، ظاهراً دیگر مانند سال‌های نخست فتوحات نبود، دیگر مانند مردم قم، به اذان‌گفتن ایشان اعتراض نمی‌کردند و سنگ به سویشان نمی‌افکندند (تاریخ قم، صص ۲۶۲، ۲۵۴)، و یا مانند مردم مدائن و سیستان، آنان را «دیوان» (طبری، ۶۶۹/۲) یا «اهریمن» (تاریخ سیستان، ص ۸۲) نمی‌خواندند (قس: فرای، تاریخ، ۳۰)، بلکه می‌کوشیدند از بیمناکی و پرهیز بکاهند و به همزیستی برادرانه - اگر ممکن بود - رو آورند. یک صحنه در تاریخ قم (ص ۲۴۴) این پذیرش مسالمت‌آمیز را به نیکی نشان می‌دهد: در اواخر قرن ۱، دسته‌ای از اعراب به قم که هنوز زردشتی بود رو آورده در نزدیکی شهر چادر زدند. علی‌رغم برخی نگرانی‌ها، روابط همسایگی به خوشی ادامه یافت. در سال ۱۰۲ ق.، یزدانفادار، امیران عرب، احوص و عبدالله را به مهمانی نوروز فراخواند. رسم فارسیان آن بود که در نوروز به «کدو زدن و لهو و لعب و گوی بازی کردن مشغول باشند». عرب‌ها در چوگان‌بازی ایرانیان شرکت جستند (همان، ص ۲۴۸). بعدها، همین اعراب، در مقابل یورش غارتگران دیلمی، از زردشتیان قم پشتیبانی کردند.

نخستین هدف مهاجران، ناگزیر استان‌ها و شهرهایی بود که به سرزمین‌های عرب نزدیک‌تر بودند. خوزستان و کرمان و فارس و سپس جنوب خراسان به سرعت عرب‌نشین شدند. برخی سرزمین‌ها، چون سیستان و خراسان و قومس، به سبب بیابان‌های گسترده، امکان چادرنشینی و صحراگردی را نیز فراهم می‌آوردند، اما در سرزمین‌های سردسیر و کوهستانی، چاره‌ای جز خانه‌نشینی نبود.

بسیاری از این اعراب، از کرانه‌های جنوبی خلیج فارس (به خصوص بحرین) یا از بصره فرا می‌رسیدند. در سیستان و شرق خراسان قبائل بکر و تمیم و سپس آزد کثرت داشتند، در

مغرب خراسان و حدود قومن، اکثریت با قیسیان بود. طی قرن سوم نیز گویی این حالت نه تنها تغییر نیافته بود که بر تعداد عربان افزوده شده بود.

برای سده ۳-۴ ق. فهرست گونه‌ای که می‌توان از یعقوبی استخراج کرد، سند یگانه‌ای به‌شمار می‌آید. این فهرست را می‌توان در درجه اول به کمک استخری و ابن حوقل و سپس منابع دیگر تا حدی تکمیل کرد (فهرست زیر، برحسب ترتیب البلدان نگاشته شده و شماره‌های بی‌مرجع، به همین کتاب، نخست عربی و سپس ترجمه فارسی اشاره دارد):

صیمره (= سیمره)، آمیخته‌ای از عرب و عجم، (فارس و کرد) (ص ۲۷۰، فارسی، ۴۴).

حلوان، آمیخته‌ای از عرب و عجم (فارس و کرد) (ص ۲۷۰، فارسی، ۴۵).

دینور، آمیخته‌ای از عرب و عجم (فارس و کرد) (ص ۲۷۱، فارسی، ۴۵).

زنجان، آمیخته‌ای از عرب و عجم (ص ۲۷۱، فارسی، ۴۶).

قزوین، آمیخته‌ای از عرب و عجم (همانجا).

آذربایجان، آمیخته‌ای از عجم‌های کهن آذریه و جاودانیه، اما پس از مرگ بابک خرم‌دین، عرب‌ها در بزد مسکن گزیدند (ص ۲۷۲، فارسی ۴۶-۴۷). یعقوبی در جای دیگر (تاریخ، ۴۴۶/۲ بریل) می‌نویسد که والی آذربایجان در زمان خلیفه منصور (۱۵۸ ق.) قبائل یمنی را از بصره به آنجا برد، روّاد بن مثنی را در تبریز تا نواحی بزد، مُر بن علی را در نریز (نزدیک اردبیل)، همدانی را در میانه جای داد (قس: کسروی، ۱۲۹؛ فرای، زرین، ۱۲۹-۱۳۰).

دینور، آمیخته‌ای از عرب و عجم (ص ۲۷۱، فارسی، ۴۵).

کرج (بین همدان و بروجرد) دهکده‌ای بیش نبود که ابودلف عجلی آباد ساخت. از عرب‌ها، خاندان ابودلف و کسانی که به ایشان پیوسته‌اند، در آنجا مسکن دارند و بقیه فارس‌اند (ص ۲۷۳، فارسی، ۴۸).

قم، اعرابی از قبائل مذحج و اشعریه (هر دو یمنی)، گروهی از موالی و نیز عجم‌های کهن در آن ساکن‌اند (ص ۲۷۴، فارسی، ۴۹). اما اصطخری (ص ۲۰۱، فارسی، ۱۶۶) می‌افزاید که مردم قم همه آیین شیعه دارند و اصلشان بیش‌تر عرب است (نیز ن.ک.: ابن حوقل، ص ۳۶۱؛ تاریخ قم، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۸، ...، نیز اشپولر، ۴۴۱/۱).

اصفهان، بیش‌تر مردم آن، عجم و دهقانان نژاده‌اند، قومی از عرب کوفه و بصره، و نیز از قبائل ثقیف و تمیم و بنی ضَبّه و خُزاعه و بنی حنیفه و بنی عبدالقیس و دیگران آنجا مسکن دارند (ص ۲۷۴، فارسی، ۵۰). بلاذری (۳۱۰، فارسی، ۷۳) می‌افزاید، از زمانی که هُذیل عَنبری در زمان مروان دوم والی اصفهان شد، عنبریان به اصفهان رو آوردند.

جَزْم قاسان و سرد قاسان (گرمسیر و سردسیر کاشان)، در آن جا قومی از قبیله هَمْدانِ یمن ساکن اند (ص ۲۷۵، فارسی، ۵۰).

ری، مخلوطی از عرب و عجم، اما عرب آن کم تر است (ص ۲۷۶، فارسی، ۵۱).

طوس، گروهی از قبیله طی در آن ساکن اند (ص ۲۷۷، فارسی، ۵۳).

نیشاپور، مردم آن آمیخته ای از عرب و عجم اند (ص ۲۷۸، فارسی، ۵۴).

مرو، قومی از آزد و تمیم در کنار دهقانان نژاده زندگی می کنند (ص ۲۷۹، فارسی، ۵۵).

پوشنگ، آمیخته ای از عرب و عجم (ص ۲۸۰، فارسی، ۵۶).

سیستان، مردم آن عجم اند، اما بیش تر ادعا می کنند که از جَمیریان یمن اند (ص ۲۸۱،

فارسی، ۵۶؛ نیز اصطخری، ص ۱۴۱).

بخارا، آمیخته ای از عرب و عجم (ص ۳۱۲، فارسی، ۶۹). نرشخی (ص ۷۳) اشاره

می کند که قتیبه، نیمی از خانه ها و املاک مردم شهر را به مسلمانان (عرب) داد. اما در زمان

خود او (د ۳۴۸ ق.) دیگر اثری از اعراب در شهر دیده نمی شود.

خراسان، به طور عام، قومی از اعراب مُضَر و ربیع و دیگر طوایف یمنی در آن

پراکنده اند (ص ۲۹۴، فارسی، ۷۰).

در خراسان و جوزجان، به حضور قبائل طی و آزد و تمیم (قس: مرو) نیز اشاره شده (ن.ک.:.

اشپولر، ۴۴۱/۱)؛ در هرات نیز «تازیان اند بسیار» (حدود العالم، ص ۲۹۶).

یعقوبی، درباره دیگر شهرهای ایران، سخنی که به حضور عرب ها اشارت داشته باشد،

نمی گوید. اما اصطخری چندین نکته تازه در این باره عرضه می کند:

مردم خوزستان ظاهراً آمیخته ای از عرب و عجم اند و زئی ایشان زئی اهل عراق است» (ص

۹۱، فارسی، ۹۱)؛ در دیار «کرمان تا حدود سیستان و تا حد پارس» همه راه زنند «و مردم نحیف

و گندم گونه باشند. گویند اصل ایشان از عرب است» (ص ۱۶۴، فارسی، ۱۴۸؛ ابن حوقل،

۳۰۹-۳۱۰) اما به گزارش مقدسی، در سال ۳۷۵ ق.، ماهان در نزدیکی کرمان، «شهر

عرب» است (تقاسیم، ۴۶۲). اطلاعاتی که اصطخری درباره فارس داده، گسترده تر است.

هنگام بحث درباره طبقات مردم، به طایفه های بزرگ و معتبری اشاره می کند که برخی با وجود

نام های عربی (آل عماره، آل بوژ هیر...) عجم اند، اما آل حنظله (شاخه ای از تمیم) در اصطخر

بودند و در زمان امویان ثروت و اعتباری داشتند (ص ۱۴۲، فارسی، ۱۲۳). اشراف زادگانی که

«اهل بیوت» بودند، بیش تر ایرانی (مانند آل مرزبان بن زادیه) و برخی عرب (چون آل صفیه از

تیره های باهله) بودند. این اشراف «عمل دیوان ها، میراث دارند» (ص ۱۴۷، فارسی، ۱۲۹).

«زَم» های فارس (به معنی زیستگاه، نشستگاه یا محله قبیله، یا خود قبیله)^۱ متعدد و گسترده بودند و اصطخری (ص ۱۱۵، فارسی ۱۰۳) و به تقلید از او ابن حوقل (ص ۲۶۴) از ۵ زم اصلی نام برده اند که هریک بر ۵۰۰ هزار خانوار شامل اند. همه نام های فارسی دارند اما برخی به یک رئیس که نامش عربی است منسوب اند: جیلویه (یا زم الرمیجان)، زم احمد بن لیث (یا لواجان)، زم حسین بن صالح (یا زم دیوان)، زم شهریار (یا مارنجان که قبائلی کرد، یعنی چادر نشین اند در حوالی اصفهان)، زم احمد بن الحسن (یا کاریان که همان زم اردشیر باشد). در هر دو منبع آمده است که «گویند اصل ایشان از عرب است» (اصطخری، ۱۱۵، فارسی ۹۶-۱۰۴؛ ابن حوقل، ۲۶۵).

ابن حوقل به همین مناسبت از «احیاء» (عشایر) کرد فارس (مراد ظاهراً چادر نشین است نه نژاد کرد) نام می برد که از شمار بیرون اند و تنها در طریق دیوان باید آن ها را شمارش کرد؛ بیش از ۵۰۰ هزار چادر مویی دارند و به شیوه عرب ها به گرمسیر و سردسیر کوچ می کنند (ص ۲۶۵). وی به ۳۱ خانوار بزرگ اشاره کرده که نام همه آن ها، به جز دو سه تا، فارسی است، با این همه می افزاید که ابن دُرَید (که بسیار موثق است) بیش تر آن ها را عرب و از نژاد کرد بن... عامر پنداشته است (ص ۲۷۰-۲۷۱). اما نظر ابن درید، به سبب تعصب خاصی که نسبت به عرب داشته، شایسته اعتماد نیست. او دیلمیان را هم فرزندان بنی ضبّه می پنداشته (همو، ص ۳۷۶). اصطخری و ابن حوقل، در بخش های دیگر، کم تر از بخش فارس به احوال و نژاد مردم پرداخته اند. با این همه چند اطلاع مفید به دست داده اند: در خراسان، به دو سه شهر عرب نشین اشاره کرده اند: وازار (ابن حوقل: ویدار) و کثیر در استان سمرقند که قومی از بکر بن وائل معروف به سباعیه در آن ها ساکن اند. ایشان در آغاز بسیار ثروتمند بودند و در سمرقند، کشتزارها و مهمانسراها داشتند (اصطخری، ۳۲۳، فارسی، ۲۵۳؛ ابن حوقل، ص ۴۴۹). ابن حوقل در قرن ۴ ق. بازماندگانی از ایشان را دیده و به نیکی اخلاق ستوده است.

۱. این کلمه که گاه در منابع به صورت «رم» آمده، پیوسته با کردها رابطه پیدا می کند و شاید به معنی زیستگاه های تابستانی و زمستانی عشیره ای باشد که در حوزه ای معین و محدود به دو دسته اختصاص می یافت. کلمه، سپس، علاوه بر زیستگاه، بر چادر بزرگ یا مجموعه چند چادر، و آنگاه بر خود قبیله نیز اطلاق شد. بنابراین هرگاه از زم سخن می گویند، واحدهای خانواری نسبتاً بزرگی را اراده می کنند که به نام رئیس خود شهرت می یافتند. منصوری در تعلیقات اشکال العالم جیهانی (۲۱۴-۲۱۶) به تفصیل درباره معنای کردی زم بحث کرده است. براساس گزارش های منابع، میلیون ها کرد در فارسی و خوزستان و دیگر جای های ایران می زیسته اند. چون این حجم عظیم، آن هم در خارج از مناطق سنتی کردنشین معقول نمی نماید، پژوهشگران عموماً کرد را به معنی چادر نشین پنداشته اند.

جالب آن‌که حتی گروهی از مسیحیان عرب هم از عراق به سمرقند آمده در شهر شاوراز که بسیار خوش آب‌وهوا و دور از هیاهو بود، مسکن گزیده بودند و یک کلیسا و خانه‌هایی زیبا (قلایات) برای اسقفان خود ساخته بودند (ابن حوقل، ۴۹۸).

با این گزارش‌ها، ما اینک در قرن‌های ۳ و ۴ قرار داریم. در این هنگام دیگر، ایرانیان چندین دولت مستقل و نیم‌مستقل، و چند جنبش بزرگ ملی/دینی/اجتماعی/اقتصادی به خود دیده‌اند و دیگر در برابر عرب‌هایی که از ریشه خود بریده‌اند، سر تسلیم فرود نمی‌آورند، به‌خصوص که این تازیان با شکل‌های گونه‌گون زندگی ایرانی خو گرفته‌اند و برحسب توانایی و استعداد خویش، به کار می‌پردازند. در سال ۲۶۰ ق. تعدادی از بزرگان ثروتمند عراق در شهر بخارا، در کنار ایرانیان می‌زیستند و مقامی جز شهروند - اما محترم - نداشتند، زیرا مثلاً می‌بینیم که این اشراف عرب، به همراهی بزرگان ایرانی به استقبال اسماعیل سامانی می‌شتابند (نرشخی، ص ۱۰۸).

با این‌همه، هنوز بودند عربانی که با نوعی استقلال (به‌نام خود و نه خلیفه) بر برخی از مناطق حکم می‌راندند و این حال ظاهراً در آذربایجان بیش‌تر از جاهای دیگر بود: محمد بن بعیث - نیز فرزندان و پسرانش - مرند و بخش گسترده‌ای از مناطق اطراف آن را سرزمین موروثی خویش می‌پنداشتند. وی قلعه‌ای به‌نام شاهی داشت که زمین‌های متعلق به آن، دو فرسنگ بود. قلعه دیگر او، تبریز نام داشت (طبری، ۱۸۸۱/۵، حوادث ۲۲۰ ق.). این محمد که گویا در آغاز با بابک خرم‌دین نیز دوست بود، در سال ۲۳۴ ق. از چنگ معتصم گریخت و در قلعه خود در مرند پناه گرفت. طبری در این جا (۱۹۴۰/۵) قلعه دوم او را یکدر (یک‌در) خوانده گوید در وسط دریاچه اورمیه قرار داشت. وی چندان نیرومند بود که خواست در مقابل سپاه خلیفه و والی آذربایجان ایستادگی کند.

در همین روزگار ابوالهیجاء بن روّاد، بر اهر و زرقان حکم می‌راند (ابن حوقل، ۳۳۶)، و «از تبریز تا اشنه آذریه و همه اطراف آن، در دست آل رُذینی از عرب بود... که اکنون همه نابود شده‌اند» (همو، ۳۳۷). اما ابن حوقل، در زمان خود شروانشاه محمد ازدی (از قبیله ازد) را در کوهستان‌های آذربایجان دیده که شاه لایجان بود، سرزمینی بزرگ داشت و لایجانشاه خوانده می‌شد (ص ۳۴۸). از سوی دیگر بسیاری از عرب‌ها، به شیوه بدوی خویش می‌زیستند، و پرورش چارپا، جنبه اصلی زندگی اقتصادی‌شان را تشکیل می‌داد. در نیمه دوم قرن ۴ ق.، حدود ۲۰ هزارتن عرب در بیابان‌های گوزگانان (جوزجان)، به پرورش گوسفند و شتر اشتغال داشتند و «این عرب توانگرترند از همه عرب که اندر خراسان‌اند.

پراکنده به هرجایی» (حدودالعالم، ص ۳۱۰). جالب آن که امیر این اعراب، از مرکز حکومت گوزگانان تعیین می‌شد و هم او بود که از اعراب مالیات می‌ستاند (همانجا). مینورسکی حوزه پراکندگی ایشان را میان اندخوی و ساحل آمودریا می‌داند که امروز ترکمن نشین است. ابن حوقل (ص ۳۳۲) این گروه گله‌دار را کرد خوانده؛ اما او کوفج کرمان را نیز کرد نامیده. پیداست که مراد از کرد، همانا صحرائنشینان است نه نژادی خاص (همانجا، حاشیه ۶۸). اعرابی که در سپاه سلطان محمود به کار گرفته شده بودند، از همین قبائل بوده‌اند (همو). سرکرده این سپاه عرب، مردی به نام عبدالله الطائی العربی بود که در جنگ سال ۳۹۸ ق.، از قلب سپاه پاسداری می‌کرد. همو در ۴۰۸ ق. در نبرد خوارزم ظاهر می‌شود (باسورث، غزنویان، ص ۱۱۰). در آغاز قرن ۵ ق. نیز همین اعراب در سپاه مسعود استخدام شده بودند. تک‌تازان آنان را «دیوسواران» می‌خواندند و به همین سبب گاه از آنان به عنوان پیک تیزرو سواره استفاده می‌شد (بیهقی، ۴۲، ۶۹۲ سال ۴۲۱). در فهرست سپاهیانی که قرار بود سلطان مسعود به کرمان اعزام کند (سال ۴۲۵ ق.) هزار «کرد و عرب» وارد شده است (همو، ص ۴۵۶). در سال ۴۲۶ ق. که مسعود به گرگان رفت، ملاحظه کرد که عمده سپاه بوکالیجار را ۴ هزار عرب تشکیل می‌دهد. این گروه به عنوان سپاه کمکی (= مستأنفه) به لشکر مسعود پیوستند (همو، ص ص ۶۷۴، ۶۷۶). بیهقی تأکید می‌کند که «اینک بقایای ایشان است در این جا».

در سال ۴۲۷ ق. که مسعود به جنگ ترکمن‌ها می‌رفت، دستور داد «برادر بوالحسن عراقی با همه لشکر کرد و عرب به هرات باشد» (همو، ص ۷۲۰). چندی بعد این بوالحسن عراقی که هم دبیر بود و هم سالار کرد و عرب، عازم هرات شد (همو، ص ۷۲۳). اما این «عراقیک» در هرات به عیاشی می‌پردازد و کار سپاه بی‌سامان می‌گردد (همو، ص ۷۴۰)، و در ۴۲۸ ق. این «دبیر معزول از سالاری کرد و عرب» به درگاه می‌آید و به شفاعت بونصر مشکان از خشم سلطان نجات می‌یابد (همو، ص ۷۴۲). در ۴۳۱ ق.، بویکر حاجب، رهبری لشکر کرد و عرب را از هرات به عهده گرفت (همو، ص ۹۳۴). این لشکر، در جنگ دندانقان (همان سال) با مزدوران دیگر پا به فرار نهادند (همو، ص ۹۵۵).

بولیت^۱ که درباره نیشاپور و خانوارهای اعیان آن تحقیق کرده، به نقل از فارسی و حاکم («تاریخ نیشاپور»، برگ ۴۹/۱، ۹۷/۲؛ برگ ۶۶، چاپ عکسی فرای) می‌نویسد که گروهی از

اعراب در اطراف نیشاپور مسکن گزیده بودند: در اُستوا (شمال غربی نیشاپور)، نیز در بُشت (جنوب غربی شهر) در صحرا. این منطقه، سرانجام به «عربستان خراسان» مشهور شد (بولیت، ص 16).

خانواده‌های اشرافی نیشاپور در قرن ۴ ق. (مجموعاً ۲۱ خانواده در بولیت) گاه تبارنامه عربی آشکاری دارند، گاه تبار ایرانی، و گاه به زحمت، خود را به یک تبار عربی پیوند داده‌اند. این عربی‌گرایی، به نظر مؤلف (ص 17) تنها از نظر دینی قابل بهره‌برداری بود.



در جست و جوی فارسیان

طی سده های ۱-۳ ق.، یافتن توده های بزرگ ایرانی - که به فارسی یا یکی از لهجه های فارسی سخن می گویند، چندان آسان نیست. نخست باید آنان را در مقابل سپاه کوبنده و تیزیای عرب یافت که یا از جان و مال خود دفاع می کنند و کشته می شوند، یا تن به خاری می دهند و جزیه و خراج می پردازند، یا پس از چندی سر به شورش برمی دارند و باز کشته می شوند.

پس، همین که جنگ های نخستین آرام می گیرند، توده های عظیمی از ایرانیان را همراه عربان می یابیم؛ یا می بینیم که دسته هایی از آنها، به امید کسب غنیمت و یا از ترس جان، به صورت سپاه پیاده و غالباً با ساز و برگ نامناسب با لشکر اسلام همگام شده اند، و یا می بینیم که به امید گرفتن انتقام از نخستین جنگجویان عرب، و به خصوص سربازان بنی امیه، و یا به آرزوی نوعی برابری با دیگر مسلمانان، به سپاه شورشیان پیوسته اند.

بیشتر کسانی که به دلایل سیاسی و مذهبی، یا در اثر بدرفتاری امویان سر به شورش برمی داشتند، سرانجام ناچار می شدند به مناطق جنوبی ایران بگریزند و به مبارزه خود ادامه دهند. این گونه کشاکش ها که اساساً عربی بود و هیچ رابطه ای با ایرانیان نداشت، به درون مرزهای ایران انتقال می یافت و مردم را خواه ناخواه درگیر خود می کرد. بدین سان، استان های خوزستان و فارس و سیستان، از نخستین دهه های سده نخست، دستخوش آشوب هایی شد که سرکشان عرب مسلمان، از بین النهرین به ارمغان آورده بودند.

نخستین مرد سرکش، احتمالاً حَسَکَة بن عتاب است که در سال ۳۶ ق. با سپاه خوارج به سیستان پا نهاد و تا زرنگ پیش رفت و سپس به دست حاکم خلیفه امام علی (ع) کشته شد (بلاذری، ۳۹۵؛ اشپولر، ص ۳۱...). همین خوارج، اندکی بعد در شهر زور قدرت یافتند.

در سال ۶۸ ق. دو عرب دیگر، زبیر بن ماحوزی و قَطْرِي بن فُجائنه، گروه دیگری از خوارج را فراهم آوردند و با مهلب آزدی، حاکم خراسان به جنگ پرداختند. دامنه این جنگ‌ها به فارس و خوزستان و سیستان و کرمان و حتی اصفهان کشیده شد. اما کسی که بیش از همه از این کشاکش‌ها زیان دید، مردم بی‌گناه ری بودند. ایشان که از ستم والیان اموی به تنگ آمده بودند، به هواداری از خوارج که به شهر رسیده بودند بر حاکم خود یزید شیبانی شوریده به قتلش رساندند. اما طی همان سال، بهای سنگینی بر این جسارت پرداختند، زیرا هنگامی که به سرکردگی فرخان در مقابل سپاه عرب ایستادند، به سختی شکست خوردند و همه شهر و حومه آن به تاراج رفت (ابن اثیر، ۲۸۵/۴، ۲۸۷). در اثنای همین جنگ‌ها بود که عبدالله بن زبیر (که سکه‌هایش در اصطخر و دارابگرد - سال ۶۳ ق. - پیدا شده) شورید و تا سال ۷۲ ق. مقاومت کرد. گروه دیگری از خوارج که از کرمان تا دارابگرد پیش رفته بودند، به کوه‌های خوزستان عقب نشستند.

قَطْرِي بن فُجائنه نیز که از پیش سپاه حکومت می‌گریخت، خود را با همراهانش، به مازندران رسانید و پس از چند جنگ و گریز، کشته شد (۷۰ ق.). سال ۷۴ نیز رامهرمز صحنه جنگ میان مهلب و دسته‌ای از خوارج بود.

دولت‌های اموی و عباسی هیچکدام نتوانستند ریشه خوارج را از سیستان برکنند. ایشان تا دوران صفاریان باقی بودند و به نوعی تفاهم و همزیستی با ایرانیان دست یافته بودند.

در سال ۸۰ ق.، خوارج سیستان چندان خطرناک شده بودند که حجاج، یکی از عالی‌تبارترین مردان عرب، یعنی عبدالرحمن بن اشعث را حکومت سیستان داد و مأمور نبرد با خوارج کرد. اما یک سال بعد، عبدالرحمن سر به شورش برداشت و با سپاه عظیمی که از عرب و عجم تشکیل می‌شد به سوی عراق روان شد. نخستین نبرد او با حجاج در درون ایران، کنار رود دُجیل در حوالی شوشتر اتفاق افتاد. هنگامی که عبدالرحمن، پس از نخستین پیروزی بزرگ، به بصره وارد شد، انبوهی از موالی ناراضی به او پیوستند. در جنگ بزرگی که در دیر جماجم رخ داد و به شکست عبدالرحمن انجامید، ۲۰۰ هزار سپاهی با او همراه بود: نیمی عرب و نیمی از موالی (طبری، ۱۲۵۱/۴). در سال ۸۳ ق.، هنگامی که ابن اشعث گریزان، به سیستان بازگشت تا نزد هم‌پیمان قدیمش رتبیل (شهریار بودایی و کاملاً مستقل کابل) پناه گیرد، «عرب‌ها، سیستانی‌های وابسته به ایشان و سیستانی‌های بومی» که زینهار حجاج را باور نداشته و نزدیک زرنگ گرد آمده بودند تا باز عبدالرحمن رهبری‌شان کند، به ۶۰ هزار تن می‌رسیدند (طبری، ۱۲۶۰/۴؛ ابن اثیر، ۴۸۵/۴).

شناختن انگیزه‌ها، عواطف، نیازها و آرمان‌های این گروه از ایرانیان که آلوده جنگ‌های بی‌پایان امیران و قبائل عرب می‌شدند، تقریباً ممکن نیست؛ کم‌تر اتفاق می‌افتد که روایتی در این باره نقل کرده باشند. اگر احیاناً روایتی هم نقل شده، بی‌گمان به طبقه اشراف و اعیان فارسی، یا موالی ثروت و قدرت یافته مربوط است. از دوران ابن اشعث یک روایت به جا مانده که بسیار گویاست: هنگامی که سرکردگان سپاه ابن اشعث را نزد حجاج آوردند، وی به مأموران خود فرمود که «چون بزرگ ایشان را طلبیدم، فیروز را بیاورید». این فیروز که یک کنیه (ابوعثمان) و یک نام عربی (حُصَین) هم داشت، توانسته بود در سپاه ابن اشعث به عالی‌ترین درجات برسد. نخستین سؤال حجاج از او این بود: «ابوعثمان، چه شد که به گروه اینان (= گروه ابن اشعث) پیوستی؟ نه گوشت تو گوشت ایشان است و نه خون تو.» وی در پاسخ به سؤال حجاج - که پس از ۱۴۰۰ سال هنوز مطرح است گفت: «فتنه‌ای بود فراگیر؛ ما هم [خواه و ناخواه] در آن بودیم.» فیروز سخت ثروتمند بود و دلیر: چون دید حجاج حاضر نیست در مقابل میلیون‌ها درهم از قتلش چشم‌پوشد، لب فرو بست، شکنجه‌های سخت را تحمل کرد و مالی به او نداد؛ حتی حيله‌ای ساز کرد که وامداران او هم چیزی به حجاج ندهند (طبری، ۱۲۶۴/۴؛ ابن اثیر، ۷/۴-۴۸۶).

پاسخ مردی این چنین بلندپایه و دلیر، لاجرم از صداقت تهی نیست. وی، به امید حفظ ثروت خود و دست‌یافتن به مناصب عالی‌تر به ابن اشعث که قدرتی عظیم کسب کرده بود پیوست، وگرنه در پاسخ او نه از عواطف ایران‌دوستی و عرب‌ستیزی اثری هست و نه از دغدغه اسلام و آرمان‌های آن. طی سالیان دراز، همین منش را نزد بیش‌تر دهقانان و مرزبانان ایران بازخواهیم یافت.

در خراسان

در سرزمین‌های خاوری ایران نیز اوضاع همان‌گونه بود که در باختر بود؛ باز حضور فارسیان در صحنه سیاست، آن‌جا بارزتر است که جنگ و خونریزی و کشتار جمعی برپاست. فهرست گزیده‌ای که از زمان قتیبه بن مسلم (حکم ۸۶-۹۷) تا اوایل سده دوم نقل می‌کنیم و بر عمده‌ترین حوادث مورد نظر ما شامل است، البته گویای انبوهی حادثه کوچک‌تر نیز هست. از سوی دیگر، گزینش قتیبه برای آغاز این فهرست، بدان معنی نیست که حاکمان پیش از وی، خشونت کم‌تری نشان داده‌اند: عبیدالله بن زیاد (حکم ۵۴ تا ۵۶) علاوه بر دارایی کلانی که از خراسان و ماوراءالنهر به چنگ آورده بود، ۴ هزار برده نیز برای شخص

خود گرفته بود (صدیقی، ص ۵۴). همو بود که ۲ هزار تیرانداز ماهر را از بخارا به بصره آورده بود (طبری، ۹۹۲/۳).

سال ۸۷ ق.، قتیبه دوبار بیکند را گشود و تعداد بیشماری از مردم را کشت (طبری، ۱۲۸۳-۴/۴).

سال ۹۰ ق. بر طالقان چیره شد و چون مردم بسیار مقاومت کرده بودند، گروه بیشماری را به دار آویخت و از این دارها دو صف چهارفرسنگی تشکیل داد (طبری، ۱۲۸۹/۴).

سال ۹۲ ق. ۴ هزار اسیر از مردم خام جرد نزد او آوردند؛ همه را سر برید. امیران عرب کندی و تیزی شمشیرها را بر گردن اسیران می‌آزمودند (طبری، ۱۲۹۸/۴).

سال ۹۴ ق. (تقریباً) از مردم فرغانه و خوارزم، ۱۰۰ هزار زن و مرد - همه جوان - اسیر گرفت (مقدسی، بدء، ۳۷/۶، فارسی، ۳۹/۶؛ صدیقی، ۴۹).

قتیبه، دبیران و هیربدان خوارزم را کشت، هرچه نوشته و کتاب داشتند نابود کرد چندان که مردم به کلی بی‌سواد شدند و تاریخشان به دست فراموشی سپرده شد (بیرونی، آثار، ۴۲، ۵۷؛ قس: عزیزی، ۲۹۳).

سال ۹۶ ق. قتیبه به دست شورشیان عرب کشته شد. در آن هنگام، موالی، به رهبری حیان نبطی، سپاهی نسبتاً مستقل تشکیل داده بودند (ن.ک.: پیشتر، ص ۲۴).

سال ۹۹ ق. مردم گرگان بر امیر عرب شوریده او را همراه با ۴ هزار سربازش به قتل رساندند. یزید بن مهلب سوگند خورد که از مردم گرگان آنقدر بکشد که جویی از خون به راه افتد، آسیایی را بگرداند و از آن نان بپزد و بخورد. وی همان سال سوگند خود را جامه عمل پوشانید (طبری، ۱۳۲۵/۴).

سال ۱۰۹ ق. اشرس بن عبدالله که از علم و فضیلت بهره داشت، به امیری خراسان آمد و مردم - از عرب و عجم - با شادی بسیار و بانگ الله اکبر از او استقبال کردند.

سال ۱۱۰ ق. اشرس، ابوالصیداء را که پارسا و عادل بود، برای تبلیغ اسلام به ماوراءالنهر فرستاد و چون او «در زبان فارسی مهارت نداشت»، ربیع بن عمران تمیمی را (که لاجرم فارسی خوب می‌دانست) همراه او کرد. اما ابوالصیداء به آن شرط چنین مأموریتی را پذیرفت که دیگر از مسلمانان جزیه (= مالیات سرانه خاص اهل کتاب و زردشتیان) نگیرند. این امر باعث شد که مردم گروه‌گروه اسلام آوردند و ناچار از درآمد حکومت کاسته شد. این‌جا بود که دهقانان بزرگ (که وظیفه جمع‌آوری مالیات را هم داشتند) بانگ اعتراض برداشته گفتند «از که مالیات بگیریم، مردم همه «عرب» شده‌اند.» احتمالاً به اصرار همین

دهقانان بود که اشرس، دوباره، مالیات‌های پیشین را برقرار کرد و مردم را به شورش واداشت. با آمدن ترکان به یاری مردم، و آوردن خسرو نواده یزدگرد، بخش بزرگی از متصرفات مسلمانان از چنگشان خارج شد (طبری، ۵/۴-۱۳۷۴، ۱۳۷۷).

سال ۱۱۶ ق. حارث بن سُرَیج که از فرقه مرجئه بود، قیام کرد. سپاه او بر ۶۰ هزار سپاهی شامل بود. این سپاه را گروه‌های زیر تشکیل می‌دادند: سواران قبائل اُزد و تمیم، سرداران معروف عرب (نامشان ذکر شده)، دهقانان جوزجان، ترسل دهقان فاریاب، سهرب شهریار طالقان، قریاقس دهقان مرو [و سپاهیانسان] (طبری، ۴/۱۳۹۱). شورش این مرد، به سرعت جنبه سیاسی و مخالفت با حکومت اموی به خود گرفت و راه را برای قیام بزرگ ابومسلم هموار کرد (صدیقی، ص ۵۹).

سال ۱۲۱ ق. جزیه زردشتیان دوباره برقرار شد. از سال ۱۰۵ ق. (ن.ک: طبری، ۴/۱۳۶۲)، بهرام سیس حيله‌ای ساز کرده جزیه زردشتیان را بر دوش نومسلمانان انداخته بود. نصر بن سیار، در ۱۲۱ ق. اعلام کرد که این وضع باید به حال عادی خود بازگردد. آنگاه ۳۰ هزار مسلمان و ۸۰ هزار زردشتی (در خطبه نصر: مشرک) حاضر شدند و مبلغ جزیه از دوش مسلمانان برداشته و میان زردشتیان تقسیم شد (طبری، ۴/۱۴۲۲).

اینک به دوران واپسین حکمران خراسان، نصر سیار (حکم: ۱۲۰-۱۳۱ ق.) رسیده‌ایم. دوران او، با نوعی آبادانی و عدالت و سازش با شهریاران و آسایش طبقه پایین اجتماع، به‌ویژه کشاورزان همراه بود، و همین احوال، از سوی دیگر، قدرت و استقلال مالی دهقانان و زمین‌داران بزرگ را کاهش می‌داد. اما این آرامش نسبی نه دیرزمانی دوام آورد و نه مانع ورود کشاکش‌های درونی عراق به سرزمین‌های ایرانی می‌شد: در سال ۱۲۵ ق.، یحیی بن زید، علوی والاتبّار را که به ایران پناه آورده بود، در خراسان کشتند (طبری، ۴/۱۴۴۳)، و خارجیان سیستان به تشویق خارجیان عراق سر به شورش برداشتند (تاریخ سیستان، ۱۳۳).

مردم در شورش

۱. به‌آفرید

در همان زمان که سرزمین ایران آبستن حوادثی خونین بود و ابومسلم برای آشکار ساختن دعوت عباسی (۱۲۹ ق.) رهسپار خراسان شده بود، به‌آفرید فروردینان، نخستین شورش نیم‌زردشتی ضد عرب و اسلام را در ناحیه میان نیشاپور و هرات بپا کرد. تردید نیست که تا

آن زمان، بیش‌تر مردمان این سرزمین‌ها، همچنان زردشتی بودند. همین‌که او ادعای پیغمبری کرد، «به اندک زمان ۱۰۰۰ (یا ۳ هزار) مرد بر او جمع شدند (صورالاقالیم، ۹۱). وی نخست به اصلاح دین زردشتی و نزدیک‌ساختن آن به آیین اسلام پرداخت و حتی کتابی به فارسی فراهم آورد (بیرونی، آثار، ۲۵۷). از اطلاعاتی که بیرونی و صورالاقالیم (همانجایها) و ابوحاتم رازی (اصلاح، ۱۶۱) درباره آیین او ثبت کرده‌اند، آشکار می‌شود که او بسیاری از رفتارهای اسلامی را به جای رفتارهای زردشتی نهاده بود (مانند: تحریم شراب، تحریم همسری با محارم، تحریم مردار، غسل جنابت، ۵ نوبت نماز، ترک زمزمه و...). تقریباً دو سال بعد که ابومسلم به خواش زردشتیان دو نفر را برای دستگیری او به کوه‌های بادغیس روانه می‌کرد، یاران او «بسیار» (بیش‌تر منابع) یا ۳۰ هزارتن (صورالاقالیم، همانجا) بوده‌اند. این تعداد برخلاف نظر استاد صدیقی (ص ۱۵۷) نباید اغراق‌آمیز باشد، زیرا سپاهی که به جنگ آنان می‌رفت، بر ۱۰ هزار تن شامل بود (مجد خوافی، روضه خلد، تهران، ۱۳۴۵، ص ۲۸۱؛ اقبال، ص ۹۵، ن.ک.: دنباله گفتار). نویسندگان قرن‌های ۳، ۴ و آغاز قرن ۵ ق. (صولی، مقدسی، حدودالعالم، بیرونی، ثعالبی) همه به وجود به‌آفریدیان در گوشه و کنار اشاره کرده‌اند که دلیل بر تداوم یافتن آیین به‌آفرید است (برای اطلاع بیش‌تر ن.ک.: صدیقی، ص ص ۱۴۴-۱۶۷ که علی‌رغم کهنگی، هنوز جامع‌ترین پژوهش در این باره است. نیز ن.ک.: عزیزی، ص ص ۱۳۶-۱۴۳؛ اقبال، «قدیم‌ترین آثار مفقوده نثر فارسی» در شرق، ۲/ ش ۱ (۱۳۰۹)، تهران، ص ص ۹۸-۹۵؛ EI2؛ براون، ادبیات، ۴۵۹؛ یوسفی در ایرانیکا؛ رضازاده در دانشنامه بهرامیان در دبا...). نکته شگفت آن که همه تاریخ‌نگاران بزرگ قرن ۳ و ۴ ق.، از جمله طبری، از اشاره به جنبش به‌آفرید سرباز زده‌اند. آیا شورش او آنقدر بی‌اهمیت بوده که سزاوار ثبت در تاریخ‌های بزرگ نبوده است؟ و آیا توجه نویسندگان مسلمان ایران بود که موجب باقی ماندن نام او در تاریخ ایران گردید؟

مردم در کنار دو سردار

در بخش نخست دیدیم که دانشمندان می‌کوشند تعداد تقریبی عرب‌های ساکن ایران و به‌ویژه سپاهیان عرب را تخمین زنند و از این راه ماهیت ایرانی و عربی جنبش ابومسلم را تا جایی که ممکن است معین سازند. اما این پژوهش‌ها با همه سودمندی در زمینه جامعه‌شناسی، در کار «دعوت عباسی» نتیجه قاطعی به‌دست نمی‌دهد. نویسندگان عرب به‌طور کلی، رنگ ایرانی را از چهره این جنبش‌ها می‌زدایند. نویسندگان «ایران‌گرا»، جنبش را

یک پارچه ایرانی می سازند (مثلاً ن.ک.: عزیزی، ۹۵، ۹۶، ۱۲۱ و جاهای دیگر). خاورشناسان میان دو نظر را جمع می کنند، اشپولر تصریح می کند که نهضت، تنها کار ایرانیان نبوده و ناراضیان عرب (یمنی ها، ربیع و بعدها قبائل خزاعه، طسی، تمیم، بکر بن وائل) در آن، همکاری فعال داشته اند (۶۷/۲، ۶۹...). فرای (تاریخ، ۵۷) از این که جنبش ابومسلم را پیروزی ایرانیان می پندارند، درعجب است. او خود می گوید: راست است که سپاه ابومسلم بیش تر عرب بودند، اما مجموعه آن سپاه را نه عرب می توان نامید نه ایرانی، بلکه باید آن را «سپاه خراسان» و «ابناءالدوله» خواند که امتیازات خاصی نیز داشته اند (ص ۵۸). جاحظ نیز آنان را «خراسانی عجم» خوانده (بیان، ۲۰۶/۳). اما مردی که به همت او، «دعوت عباسی» توان یافت، نه ابومسلم، که ایرانی نژاد دیگری به نام بُکیر بن ماهان بود (ن.ک.: توصیه های او به محمد بن علی، اخبارالدوله، ص ۹۶).

۲. بُکیر بن ماهان

ماهان خود ظاهراً از مرو برخاسته (مقدسی، بدء، ۵۹/۶، فارسی، ۶۰/۶) اما در اردن مسکن داشت و مولای بنی مسلیه (اعراب جنوب) بود. بُکیر نیز با فرزندان آنان پرورش یافت (اخبارالدوله، ۱۹۱). وی بعدها، گویا در مقام دبیر یا مأمور دیوان، همراه یزید بن مهلب، دوبار به ایران آمد (۹۷، ۹۸ ق.). پس، در همین زمان ها یا اندکی دیرتر، به «دعوت» عباسی پیوست و به سبب کاردانی و پاک نیتی، یکی از بزرگ ترین شخصیت های دعوت شد. وی به قصد ایجاد ارتباط میان محمد بن علی و هوادارانش دو سه بار به خراسان سفر کرد. یکی از نشانه های ایمان همه جانبه او نسبت به جنبش عباسی آن است که وی همه ثروت کلان خود را در این راه هزینه کرد و حتی چندان از این و آن وام گرفت که سرانجام به زندان افتاد. وی دوماه پس از رهایی از زندان سخت بیمار شد و در سال ۱۲۸ ق. جان باخت.

یکی از حوادث مهمی که به اهداف ما مربوط است و در زمان بُکیر رخ داد، آن بود که وی مردی به نام عمار بن یزید را در سال ۱۱۸ ق. مأمور «دعوت» در خراسان کرد. این مرد که نخست مسیحی بوده و سپس اسلام آورده و در حیره به تعلیم قرآن پرداخته بود، همینکه به خراسان رسید، خود را خدّاش نامید، به گروه خرمیه پیوست و سر به شورش برداشت. دو مرد مشهور، یکی مالک بن هِثَم (عرب) که فارسی هم می دانست (طبری، ۱۵۳۷/۴) و یکی مَهرِش عجمی نیز به او پیوستند. خدّاش در همان سال به قتل رسید (طبری، ۱۳۹۶/۴؛ ابن اثیر، ۱۹۶/۵). آیا خدّاش به راستی خرمی شده بود؟ یا آن که به آیین شیعه

دعوت می‌کرد (عزیزی، ۹۷؛ زریاب؛ ن.ک.: پایین‌تر)، اما بعدها، منابع عباسی، به قصد مبارزه با آیین تشیع، اتهام خرمی به او زدند؟ (دربارهٔ بُکیر، علاوه بر منابع کهن، ن.ک.: زریاب در دانشنامهٔ بهرامیان در دبا؛ ایرانیکا؛ عزیزی، ۷-۹۶).

اینک، برای کار ما، آنچه از بُکیر باقی می‌ماند، این است: کودکی در کشوری کاملاً عرب‌زبان، در کنار کودکان یک اشراف‌زادهٔ عرب پرورش می‌یابد. عربی را نیک می‌آموزد و حتی در آن زبان سخنور (کان مفوها) نیز می‌شود (دینوری، ص ۳۳۶). سپس صادقانه به کار دعوت می‌پردازد؛ چندی در کوفه می‌زید، چند بار به خراسان سفر می‌کند؛ همهٔ کوشش او آن است که حکومت دولت اسلام را از دست یک دولت عرب گرفته به خاندان عرب دیگری واگذار کند. بنابراین، نه از آرمان‌های او بوی «ایرانیّت» به مشام می‌رسد نه در زندگی اجتماعی و سیاسی او. با این همه، دو امر به نیکی نشان می‌دهد که هنوز آثار نژادی در وجودش باقی مانده است: یکی پدر ایرانی او با نام فارسی ماهان است و دیگری «زبان مادری» او. سه روایت نکتهٔ دوم را ثابت کرده است:

۱. او در مقام مترجم همراه جنید بن عبدالرحمن به سند رفت (اخبارالدوله، ۲۰۱؛ طبری، ۱۳۶۳/۴، سال ۱۰۵)؛
 ۲. خود گوید که در جرجان، در خانهٔ مردی عرب، عجمی را شنید که به فارسی می‌گفت: «ما، گمراه‌تر از این عرب‌ها ندیده‌ایم. چون پیامبرشان مرد، زمام امور را به غیر خاندان او سپردند» (اخبارالدوله، ۱۹۸)؛
 ۳. عامر بن سلیمان در بوصیر، چون خود را در برابر سپاه مروان کم‌تعداد می‌دید، یاد جملهٔ بُکیر افتاد: «دهید یا جوانگان». همان را برای سپاهیان خود تکرار کرد و ایشان، «چنان که گویی آتش به جانشان افتاده»، حمله آوردند (طبری، ۱۵۳۲/۴ در دو روایت؛ ابن اعثم، ۱۸۸/۸).
- با این همه، خواهیم دید که بسیاری از عرب‌ها در همان زمان، فارسی را نیک آموخته بودند.

۳. ابومسلم

اما «ایرانی‌سازی» سردار بزرگ ابومسلم، از طریق روایات موجود تقریباً محال است. در این گفتار، آنچه ما می‌جوئیم، همانا مردمانی هستند که گرد ابومسلم را گرفته‌اند، نه خود او. با این همه، شخصیت او که در محور بحث‌های پایان‌ناپذیر «ایران‌گرایان» و «عرب‌گرایان» قرار

دارد و در مرز دو دولت، یکی معروف به «دولت عربی» و دیگری معروف به «دولت ایرانی خراسانی» نشسته، از چند جهت شایسته بررسی است. فهرستی که از نام او و پدرش عرضه می‌کنیم، پیچیدگی کار او را به خوبی آشکار می‌کند:

نامش: ابومسلم عبدالرحمان (نامی که ابراهیم امام به او داد، ن.ک.: اخبارالدوله، ۵-۲۴۵؛ بلاذری، انساب، ۸۵/۳، ۱۱۸ (...)

ابواسحاق ابراهیم (اخبارالدوله، ۲۵۵، مقدسی، بدء، ۹۳/۶، فارسی، ۹۳/۶ (...)

بهزادان (یاقوت، ادباء، ۲۰۰/۵ به نقل از حمزه اصفهانی)

پدرش: حیکان (اخبارالدوله؛ بلاذری، همانجاها؛ ابن خلکان، ۶۹/۲: بختگان)

عثمان (اخبارالدوله، ص ۲۵۷؛ بلاذری، ۱۲۰/۳ و بسیاری دیگر)

بنداد هرمز (یاقوت، همانجا)

عمیر عجلی (دینوری، ۳۳۹)

مردی از قبیله مذحج در یمن (اخبارالدوله، ۲۶۴)

سلیط (به قول خلیفه منصور، طبری، ۱۵۵۲/۴)

رهام (مافرخی، ۲۴، فارسی، ۷۰)

جدش: بطن عجلی (ن.ک.: بالاتر، عمیر بن بطن)

سنفیروز (شاید: شه فیروز) بن اسفندیار (نسفی، ص ۲۲۴؛ خطیب، ۲۰۷/۱۰)

شیدوش بن گودرز... بن بزرگمهر (ابن خلکان، ۶۹/۲؛ مافرخی، همانجا)

گودرز (مافرخی، همانجا)

در روایتی نیز پدرش، اساساً شناخته نیست. مردی از روستاق فریدن (نزدیک اصفهان) یا رستاق ماخوان (نزدیک مرو)، کنیز خود و شیکه (مقدسی: وشیله) را به دوستی به نام آذین‌بنداد سپرد. بعدها، آن مرد که همراه همان کنیز نزد عیسی بن معقل (در رستاق فاتق) رفت، دریافت که کنیز آبستن است: ابومسلم کودک اوست (ابن خلکان، همانجا).

از سوی دیگر، از شعری که ابودلامه، هنگام قتل ابومسلم در حضور منصور، در هجای او سرود، معلوم می‌شود که وی اصلاً کرد بوده است (ابن معنز، طبقات، ۶۲؛ ابن قتیبه، ۴۸۹؛ مقدسی، بدء، ۹۵، فارسی، ۹۳؛ ابن خلکان، ۷۴/۲... برای روایات دیگر درباره اصل و نسب ابومسلم، ن.ک.: محجوب، «ابومسلم نامه...»، ایران‌شناسی، تهران، سال ۱ (۱۳۶۸)، ش ۴، ص ص ۶۹۱-۷۰۴؛ دانیل، ص ۱-۱۰۰).

از روایتی که ظاهراً از قول مدائنی درباره شکل و شمایل و اخلاق او نقل شده، چنین

برمی‌آید که او تعصب و سواس‌گونه‌ای نسبت به زنان خود داشت و برای این‌که کسی روی ایشان را نبیند، از سوراخی در دیوار خوراک به ایشان می‌رساندند. این روایت را هم مقدسی نقل کرده (همانجا)، هم ابن خلکان (۷۱/۲). در روایت نخست، موضوع زبان‌دانی او - که مورد علاقه ماست - ذکر نشده، اما در ابن خلکان گوید: «او در عربی و فارسی، سخنور بود... و شعر روایت می‌کرد.» بعدها که نویسنده مجمل (ص ۳۲۷) همین روایت را ترجمه می‌کرد، جمله ابن خلکان را اندکی تغییر داد و نوشت: «و شعر به تازی و پارسی گفتی.» مافرخی (قرن ۵ ق.) که از اصفهانی بودن ابومسلم بر خود می‌بالد، دو قطعه از شعرهای عربی او را نقل کرده (ص ۲۵-۲۶، فارسی، ۷۲) که قطعه نخست در ابن خلکان هم هست (۷۳/۲). گویند که هرگاه سفاح لب به ستایش او می‌گشود، وی این ۴ بیت را در پاسخ به او می‌سرود. اما مضمون این ابیات خودستایی اغراق‌آمیز و ابلهانه‌ای است که نه درخور درگاه امیر است و نه شایسته هوش سرشار ابومسلم. نیز مافرخی، دو بیت دیگر که در آن‌ها به اصفهان اشاره رفته به او نسبت داده است. ابن اسفندیار هم (ص ۱۶۶) روایتی همراه با یک دوبیتی نقل کرده گوید این اشعار را ابومسلم در پاسخ به نامه بسیار مفصل عبدالحمید برای خلیفه مروان فرستاد (نیز یک بیت آن در این نباته، شرح‌العیون...، قاهره، ۱۹۶۴، ص ۲۳۸). به گمان من همه این روایات و اشعار همراه آن‌ها هم از نظر زبان و بافت شعری، هم از نظر تاریخی چنان‌اند که در ساختگی بودنشان هیچ تردید نباید کرد.

در هر حال، عربی‌دانی ابومسلم که در کودکی با فرزندان عیسی به مکتب می‌رفته و بعدها با بزرگان عرب رابطه مداوم داشته، البته قابل انکار نیست، هرچند که شاید برخی از حروف عربی را درست تلفظ نمی‌کرده (جاحظ، بیان، ۷۳/۱؛ قس: طه ندا، ۵۸)، اما فارسی‌دانی او را (که آن را هم مسلم باید دانست) روایت ابن خلکان و مافرخی و دیگران ثابت نمی‌تواند کرد.

منابع ما (به خصوص طبری) چندین گفتار و چندین خطبه کوتاه به عربی از قول ابومسلم نقل کرده‌اند، اما در سراسر این روایات بی‌پایان، حتی یک کلمه فارسی در دهان او نشانده‌اند، چندان‌که گویی او جز به عربی با یاران خود گفت‌وگو نمی‌کرده است. حتی فضای پیرامون او نیز بیش‌تر عربی می‌نماید: مثلاً در آغاز جنبش، انبوهی فرمانده عرب، با نام‌های غلیظ عربی گرد او جمع‌اند و از او دستور می‌گیرند؛ حتی دهکده‌هایی که سپاه را در آن‌ها جابه‌جا می‌کرده، گاه نام عربی دارند.

اما هنگامی که به یاری روایاتی پراکنده، به فضاهای دورتری گام می‌نهییم، درمی‌یابیم که

او نیز، مانند بسیاری از فرماندهان عرب، چاره‌ای جز فارسی‌دانی نداشته است. البته می‌دانیم که عربی، عمدتاً میان عرب‌های ایران به کار می‌رفت؛ نیز می‌دانیم که بسیاری از دهقانان و مرزبانان و زمین‌داران بزرگ هم، خود را هم‌طراز تازیان می‌دانستند و می‌کوشیدند مانند ایشان به عربی فصیح صحبت کنند. بی‌تردید موالی اهل فقه و حدیث نیز از عربی بی‌نیاز نبودند. اما تا سال ۱۲۴ ق. حتی دیوان‌های حکومت هنوز به فارسی بود. توده مردم که هنوز در محیط علمی عربی قرار نگرفته بودند، به عربی نیاز نداشتند. این امر، هنگامی آشکار می‌شود که توده مردمان پیرامون ابومسلم را به گونه‌ای دقیق‌تر مورد بررسی قرار دهیم: پیداست که پیروان ابومسلم را براساس ارقامی که منابع کهن داده‌اند تعیین نمی‌توان کرد، زیرا این ارقام، پایه‌ای (مانند شمارش سربازان، یا مستمری‌بگیران در دیوان دولتی) ندارند و اساساً زاده برآوردهای خیالی‌اند. ولی ما ناچار بر همین خیال استناد می‌کنیم، زیرا رقم ریز و درشت، حتی اگر بر واقعیتهای عینی دلالت نکند، باری بر خردی و کلانی موضوع در ذهن نویسندگان نخستین دلالت خواهد داشت. نیز می‌دانیم که گاهی رقم‌های عرضه‌شده، گویی از سر خشم و کینه‌توزی برخاسته‌اند و در این حال لازم است هنگام بهره‌برداری از آنها محتاط‌تر باشیم. مثلاً مقدسی که گویا - برخلاف ایرانیان - در ابومسلم به چشم قهرمان نمی‌نگریسته و گفتارش درباره او از آهنگ دوستی به کلی تهی است، معتقد است (بدء، ۹۳/۶-۹۵، فارسی، ۹۴/۶) که وی، از مردمان گوناگون، عرب و عجم و مسلمان و ترسا و زردشتی... انبوهی عظیم کشته است؛ کشتگان شناخته‌شده، ۶۰۰ هزار تن‌اند، حال خود چه رسد به ناشناخته‌ها (یا ۱۰۰ هزار نفر به گفته خود او، ن.ک.: یعقوبی، ۳۶۵/۲، فارسی، ۳۵۲/۳؛ یا ۳۰۰ هزارتن به قول مجمل، ۳۲۷. قس: یوسفی، ص ۴۲).

روایات دیگران چون دینوری و طبری ظاهراً کم‌تر از احساسات شخصی تأثیر پذیرفته‌اند. در سال ۱۲۹ که ابومسلم در دهکده سفیدنج (متعلق به خزاعه) اردو زد، تنها در یک روز، مردم ۶۰ روستا به او پیوستند (طبری، ۷/۴-۱۴۹۶). ابومسلم ۴۲ روز در آنجا ماند. در همین حال، عرب‌های مرو و روستاهای اطراف نیز فرا آمدند. طبری نام آنان را ذکر کرده است (مثلاً: عیسی بن شبیک از سقادم با ۹۰۰ پیاده و ۴ سوار؛ باز از همان‌جا، محرز با ۱۳۰۰ پیاده و ۶ سوار...). دینوری (ص ۳۵۸) می‌نویسد که ابومسلم، پس از کشته‌شدن ابراهیم امام، خراسان را خوره به خوره، و رستاق به رستاق درنوردید و مردم را به جنبش خویش فراخواند و دستور داد که هرکس می‌تواند، سلاح و اسب تدارک بیند. هنگامی که جنبش آغاز شد، مردمان شهرها و استان‌های زیر به او پیوستند: هرات، پوشنگ، مروالرو، طالقان،

مرو، نسا، ابیورد، طوس، نیشاپور، سرخس، بلخ، چغانیان، تخارستان، ختلان، کش، نسف؛ همه جامه سیاه کردند و نیمه‌ای از چوبدستی‌های خود را که «کافر کوبات»^۱ می‌خواندند، رنگ سیاه زدند و با اسب و درازگوش، یا پیاده به راه افتادند... تعداد این مردمان، ۱۰۰ هزارتن بود (دینوری، ۳۵۹). گویا برآورد نصر بن سیار که هوشمندانه خطر نابودی را دریافته بود، از این نیز بیش‌تر است. وی در نامه‌ای که برای مروان فرستاد، چنین نوشت: جدیع کرمانی، سرکشی می‌کند و جنگ با ابومسلم را فرو نهاده، حال آن‌که پیروان این مرد در خراسان به ۲۰۰ هزارتن رسیده است. آنگاه آن شعر بسیار معروف را که همه منابع تکرار کرده‌اند سرود: «زیر خاکستر، سرخی اخگری را می‌بینم که به زودی شعله‌ور خواهد شد» (همو، ص ۲۵۶).

این مردمان البته آن عرب‌هایی که دیدیم (فصل پیشین) به ایران آمده بودند و تعدادشان را (با خانواده) تقریباً همین مقدار تخمین زده‌اند، نیستند، زیرا آنان هنوز از نصر سیار یا جدیع کرمانی پیروی می‌کنند و می‌دانیم که یک بار، علیه ابومسلم اتحادیه مهمی نیز تشکیل دادند. پس این گروه عظیم کیان‌اند؟ سپاهیان عربی که به دعوت عباسی پیوسته‌اند، بی‌گمان هنوز بسیار اندک‌اند. از میان آن عرب‌های شمارش نشده (غیردیوانی) که در آرزوی زندگی بهتر به این سرزمین‌ها کوچیده‌اند، و اینک سروسامانی یافته و رنگ ایرانی پذیرفته‌اند بی‌تردید دسته‌هایی - غالباً در اثر فشارهای مالی امویان - با ابومسلم یار شده بودند. نیز گروهی از ایرانیانی که در وضعیت «موالی» به عرب‌های پیروز گرایش یافته بودند، از جنبش ابومسلم هواداری کردند، اما این همه، هنوز به آن تعداد که دینوری می‌پنداشته نمی‌رسند؛ ناچار باید پذیرفت که گروه بزرگی از ایرانیان خالص - البته بیش‌تر نومسلمان - که هنوز تعالیم اسلامی در ژرفای وجودشان جایگزین باورهای کهن نشده بود، هنوز خاطره قدرت ساسانی در ذهنشان باقی بود و نیات مال‌پرستانه اموی را^۲ با آرمان‌های اسلامی خلط می‌کردند، و شاید هنوز نوعی وجدان عام ایرانیت را باور داشتند و از همه مهم‌تر، عربی هم نمی‌دانستند، پیرامون ابومسلم فراهم آمدند. شاید برخی روایات بتوانند بر این امر روشنی

۱. این کلمه بعدها بسیار معروف شد و به ادب عربی هم راه یافت.

۲. روایت طبری (۱۵۱۷/۴) از زندگی شامیان در ایران گزارش گویایی داده است: قحطیه در سال ۱۳۱ ق. اصفهان را از چنگ عامر بن ضباره شامی به‌در می‌آورد. یکی از همراهان قحطیه گوید: «ما هیچ سپاهی را ندیده بودیم که به اندازه اهل شام، اسب و سلاح و برده در اصفهان گرد آورده باشد... آن‌جا آنقدر بریط و طنبور و نای به‌دست آوردیم که به‌شمار درنیاید. هیچ خانه و چادری (= خباء) نبود که در آن مشک شرابی یا خمره خمیری یافته نشود.»

افکنند. در این میان، شعر نصر بن سیار که به هیچ وجه نمی توان جعلی یا تحریف شده پنداشت، از همه گویاتر است:

هنگامی که نصر با کرمانی در نبرد بود، خواست ربیعه را که قبیله نیرومندی بود، از قدرت ابومسلم بترساند و به سوی خود جلب کند. به این منظور، قطعه شعری در ۶ بیت سرود که همه کتاب های تاریخی و حتی برخی کتاب های ادب تکرار کرده اند (مثلاً، ن.ک.: طبری، ۱۵۰۲/۴؛ مقدسی، بدء، ۹۴/۶):

۴. اگر تبار اینان را جست وجو کنیم، می بینیم که نه عرب از مایند که بشناسیمشان، و نه از موالی راستین اند.

۵. این قوم را دینی [شگفت] است که نه پیامبر خدا (ص) از آن خبر داده و نه در کتاب های کهن سخنی درباره آن آمده است.

۶. اگر از من پرسند که اصل دین ایشان چیست؟ گویم: آن است که «عرب ها را بکشید». این ابیات اگر بر نامسلمان بودن شورشیان هیچ تأکیدی ندارد، بر «غیرعرب» بودن آنان آشکارا دلالت می کند.

روایت دیگری می شناسیم که شورانگیز است و خوشبختانه طبری (۱۵۱۲/۴) آن را برای ما حفظ کرده است: حکمران عراق، نباته را با سپاه شام به یاری نصر سیار فرستاد. اما نباته به جای پیوستن به نصر، خودسری کرد و از راه ری به سوی او رفت و همانجا سنگر گرفت. قحطبه در سال ۱۳۰ با ۸ تن از سرداران عرب، لشکر به سوی او کشید. وی در یکی از خطبه ها، برای تحریک احساسات سپاهیان، به ایشان گفت: «شما به جنگ کسانی می روید که خانه خدا را آتش زده اند». چندی بعد، هنگامی که دو سپاه برابر هم قرار گرفتند، خراسانیان از دیدن سپاه شام «که کس به آن کثرت ندیده بود» بیمناک شدند و با هم به گفت و گو و چاره اندیشی پرداختند. قحطبه که از این حال دل نگران شده بود، خطبه ای خواند و گفت: «ای خراسانیان، این سرزمین، از آن نیاکان شما بوده است؛ ایشان با دادگری و نیک رفتاری خود، بر دشمنان چیره می گشتند. تا آن که دگرگون شدند و ستم ورزیدند. آنگاه خداوند بر ایشان خشم گرفت و قدرت از آنان بازستاند و قومی را که در گستره زمین از همه حقیرتر می شماردند، بر ایشان چیره ساخت. اینان کشورشان را بستاندند، زنانشان را به همسری خویش درآوردند، کودکانشان را به بندگی بردند؛ با این همه به داد، حکم راندند و به پیمان خود وفادار ماندند و ستم دیده را یاری رساندند. آنگاه دگرگون شدند و در حکومت ستم روا داشتند، و نیکان و پارسایان خاندان پیغامبر (ص) را بترساندند؛ پس خداوند شما را

بر ایشان چیرگی داد تا به دست شما از آنان انتقام گیرد...» (زرین‌کوب، تاریخ، ص ۳۹۲ عین متن را در حاشیه آورده؛ ترجمه فارسی آن در ترجمه پاینده، ۱۵۶۶/۴؛ ترجمه فرانسه در عزیزی، ص ۱۲۴. تاریخنامه طبری، به کلی آن را حذف کرده).

همین قحطبه بود که نباته را با ۳۰ هزار تن در گرگان، و عامر مری را با ۴۰ هزار تن در اصفهان کشت (طبری، ۱۵۱۵/۴). تردید نیست که بیش‌تر این سپاهیان، ایرانیانی بودند که به خدمت سپاه اموی درآمد بودند. اما جای دیگر اشاره شده که همراه نباته، ۱۰ هزار تن از اهل شام کشته شدند (طبری، ۱۵۱۲/۴؛ ابن اعثم، ۱۷۲/۸).

فرمان بسیار معروف ابراهیم امام به ابومسلم مبنی بر کشتن عرب‌ها در خراسان، اگر دستکاری بلعمی (یا هر مترجم دیگر) نبود، برای کار ما سودی دربرنداشت. ابراهیم به ابومسلم فرمان داد (معلوم نیست کی: یا پیش از حرکت او به خراسان، یا هنگامی که با نصر و کرمانی در جنگ بود...) که در خراسان، هرکس به عربی سخن می‌گوید، گردن زند (طبری، ۱۵۰۳/۴؛ مسکویه، تجارب، ۲۷۹/۳؛ نیز منابع بهرامیان در دبا: العیون...، لیدن، ۱۸۶۹، ۱۸۴؛ مقریزی، المقفی، بیروت، ۱۹۹۱، ۱۳۶/۴؛ همو، النزاع، قم، ۱۳۷۰، ۶-۹۵). این روایت، با همه شهرتی که دارد، از جانب رهبری که ابومسلم را به دادگری، و خصوصاً به مراعات حال اعراب یمنی توصیه می‌کند، آنقدر شگفت است که به هیچ‌وجه نمی‌توان باور کرد. دینوری (ص ۳۵۸) موضوع را بدین‌گونه پذیرفتنی ساخته: «از عرب‌ها، هرکس را که به فرمان تو درنیامده گردن بزن». بلعمی در ترجمه تاریخ طبری (روایت روشن در تاریخنامه، ۱۰۱۰/۲) راه‌حلی پیشنهاد کرده که بوی ایران‌گرایی از آن به مشام می‌رسد: «اگر بتوانی در خراسان کسی را نمانی (= باقی نگذاری) که زبان تازی گوید، بکن که ما را شیعت از عجم آمد و همه عرب ما را دشمن‌اند.»

می‌توانیم کار «فارسی‌سازی» سپاه ابومسلم را باز هم ادامه دهیم: در سال ۱۳۲ ق، سراسر ایران به دست ابومسلم افتاده بود و اینک او و دیگر سرداران عرب در عراق با سپاه شام در جنگ بودند. در حوالی واسط، مالک بن هیشم (یکی از ۱۲ نقیبی که در سال ۱۰۰ ق. برای دعوت به خراسان گسیل شده بود) با سپاه خراسانی خود در کمین سپاهیان شام گرفتار می‌شود و سپاهیان، یک به یک در دجله می‌افتادند و جان می‌باختند. او برای این‌که آنان را به خود آرد و به جنگ تشویق کند، بانگ زد: «یا اهل خراسان، مردمان خانه بیابان هستید، برخیزید» (عیناً به فارسی در طبری، ۱۵۳۷/۴). ۱۱ ماه پس از این ماجرا، گروهی از سپاهیان خراسانی، به دنبال مروان تا بوصیر مصر پیش می‌روند. عامر بن اسماعیل در نیمه شبی، با

گروهی اندک، مروان را می‌یابد. اما سپاه او کم‌تعداد بود و یاران مروان بسیار. او ناگهان، جمله معروفی از بُکیر بن ماهان را به یاد آورد که گفته بود: «دهید یا جوانگان» (به فارسی در متن). همان را با بانگ بلند بر یاران تکرار کرد. این جمله «گویی آتشی بود که به جانشان افتاد». حمله کردند و پیروز شدند (طبری، ۱۵۳۲/۴).

زرین کوب (تاریخ، ص ۳۷۰) از قول طبری (چاپ ۶۴۵۱/۳) نقل کرده که در سپاه ابومسلم، همه به فارسی سخن می‌گفتند. من این روایت را نیافتم.

شاید موضوع پیاده‌بودن سربازان نیز خود بتواند ابزاری برای تشخیص ایرانیان باشد. در این کشاکش‌ها، کم‌تر عربی را می‌توان یافت که پیاده به جنگ آمده باشد؛ امکانات عرب‌ها آنقدر بود که بتوانند برای خود اسبان شایسته فراهم آورند. اما آن گروه که «رجاله» خوانده می‌شوند، نه اسب که حتی ساز و برگ نظامی درستی هم ندارند؛ سلاحشان بیشتر چوبدستی و سنگ و آجر و گاهی فلاخن است. تردید نیست که این کسان، ناچار باید از میان طبقه تنگدست اجتماع که یک پارچه ایرانی بود برخاسته باشند.

بیش‌تر مردمانی که در شورش‌های گوناگون شرکت کرده‌اند، عمدتاً ایرانی و مولی بوده‌اند. اگر سران شورشی می‌خواستند در میان مردم اعتباری کسب کنند، ناچار باید فریادهای دادخواهانه شورش‌های کهن ایران، به ویژه شورش مزدکیان و بعد خرمیان را شعار خود سازند. پیش از این (ص ۴۲) دیدیم که خداهش چگونه دست از دعوت عباسی کشید و رهبری خرمدینان را به عهده گرفت. شورش عبدالله بن معاویه، از نوادگان جعفر طیار (برادر امام علی (ع)) نیز با قیام پیشین قابل مقایسه است: وی در کوفه خروج کرد و بعدها شهرهای بسیاری چون نهاوند و دینور و همدان و اصفهان و قم و کاشان را گرفت. در اصفهان بود که «بندگان کوفه» (که البته عربی در میانشان نبوده) به او پیوستند (ابن اثیر، ۳۷۱/۵). اگر مردمان ایران - به خصوص طبقه پایین اجتماع - به او می‌گرائیدند، احتمالاً به آن جهت بود که وی، عقایدی شبیه به عقاید خرمدینان عرضه می‌کرد و شعار تناسخ و ترک فرائض و خوش‌گذرانی می‌داد که البته در چارچوب عقیدتی معقول‌تر و پذیرفتنی‌تر عرضه می‌شد (ن.ک.: صدیقی، ۲۲۷).

درباره جنبه مردمی جنبش، نظر همه پژوهشگران یک‌سویه نیست. اگر نظر اغراق‌آمیز شعبان^۱ را مبنی بر آغازشدن قیام به دست عربان مرو بپذیریم (ن.ک.: دانیل، ۵۱)، دیگر

نمی‌توان امید داشت ایرانیان بسیاری به جنبش پیوسته باشند. اما عقیدهٔ عموم پژوهشگران، به مردمی بودن، و به خصوص ایرانی بودن جنبش گرایش دارد. در تبلیغات امویان علیه پیروان ابومسلم، سهم عرب‌ها اندک است: اینان را گربه‌پرست، برده، مولی، عِلج (انسان فرومایهٔ غیرعرب) و یا عربانِ درمانده و بی‌مایه (سقاطالعرب) خوانده‌اند (اخبارالدوله، ۲۸۷؛ قس: دانیل، ۵۴ و حاشیه). نیز به روایتی، ابومسلم گفته است که به فرمان امام، عجم‌های وفادار را باید گرد خود جمع کند؛ در اثنای قیام از شورش و آشوب ایرانیان سخن رفته است (دانیل، همانجا).

اینک باید پرسید که آیا بزرگان و دهقانان و شهرداران ایرانی هم در قیام ابومسلم شرکت کرده‌اند؟ دهقانان از زمان فتوحات، توانسته بودند که هم زمین‌های گستردهٔ خود را حفظ کنند و هم بر مقام دهقانی خویش باقی بمانند. راست است که ایشان از یک سو، پاسدار سنت‌های کهن ایرانی بودند، اما از سوی دیگر ناچار بودند در کار حفظ آرامش و ستاندن مالیات بر مردم سخت گیرند تا خاطر امیران و فرمانروایان آزمند عرب را خشنود کنند (قس: اشپولر، ۹۰/۱؛ صدیقی، ۶۵). دوران اصلاحات نصر سیار که ناچار بود حال طبقهٔ دوم و سوم اجتماع را تا حدی مراعات کند، البته پسند دهقانان نبود زیرا بخشی از قدرت تقریباً مطلق خود را از دست می‌دادند. بنابراین، ایشان بیش‌تر دوست داشتند که وضعیت پیشین به حال خود بازگردد و جنبش مردمی همگانی چیزی جز زیان برایشان به بار نمی‌آورد. کوشش یوسفی (ص ۶۸) در ردّ نظر ملیکوف (ص ۲۵) و شرکت دادن نجیب‌زادگان و اشراف ایرانی در جنبش ظاهراً وجهی ندارد. تردید نیست که برخی موارد استثنایی هم وجود داشته؛ مثلاً می‌دانیم که پادوسپان دهقان نیشاپور که گویا پیروزی ابومسلم را پیش‌بینی کرده بود، با او نیکی کرد و مسجدی در نیشاپور در اختیار او گذاشت (گردیزی، ص ۲۲۶)، اما او هیچگاه به جنبش نپیوست، بلکه در جای خود نشست و امیدوار بود که ابومسلم، پس از پیروزی، آسیبی به او نرساند. پیوستن چندتن از دیگر بزرگان (مثلاً قتیبه بن طغشاده بخارا خدات و همکاری او در جنگ علیه شُرَیک در ۱۳۳ ق. و نیز چند دهقان دیگر، (ن.ک.: سجادی، دبا) نیز همه زمانی رخ داد که پیروزی ابومسلم تردیدناپذیر شده بود).

اینک آنچه از ابومسلم برای ما باقی می‌ماند، طرحی به گونهٔ زیر است: جوانی که نمی‌دانیم از چه نژاد است، در خاندانی عرب پرورش می‌یابد، به «دعوت» یک خاندان عرب علیه خاندان عرب دیگری می‌پیوندد، سپس صادقانه خدمت می‌کند، می‌جنگد، ده‌ها هزارتن را می‌کشد، کوچک‌ترین نشانه‌ای از خودسری و استقلال‌طلبی در کارش پدید

نمی‌آید، دولت اسلام را به سروران عباسی خود می‌سپارد؛ اما خلیفه آینده‌نگر که از قدرت او بیمناک است، توطئه‌ای ساز می‌کند و او ناشیانه در آن می‌افتد و جان می‌بازد. کسی در او به چشم «ضداسلام و عرب» ننگریسته (شاید مگر ابوحاتم^۱)؛ اتهاماتی که منصور هنگام قتل به او وارد می‌کند، همه به ظاهر، شخصی و در باطن سیاسی ست و هیچگاه او را زندیق و مجوس و شعوبی و مانند آن‌ها که بسیار رایج شده بود، نخواند.

بی‌تردید می‌توان جنبش و پیروزی ابومسلم را یکی از نقطه‌های اوج تاریخ اسلام دانست؛ در تاریخ ایران در آغاز اسلام نیز پدیده‌ای کلان و بسیار گسترده می‌شناسیم که همانا شورش‌های متعدد ایرانیان علیه حکومت مرکزی، گاه علیه همه عرب‌ها و گاه علیه اسلام است. حال اگر این دو امر را به‌راستی دو نقطه اوج بپنداریم، ناچار این سؤال تاریک حل‌ناشده مطرح می‌گردد که چگونه باید این دو نقطه اوج را به هم پیوند داد؟ چگونه می‌توان نیت خالص اسلامی ابومسلم را با جنبش‌های نیم‌زردشتی - مزدکی و خرمی - اسلامی ایران درهم آمیخت؟ پژوهشگران را از یافتن این پیوند گریز نیست، زیرا بسیاری از آن شورش‌ها به نام ابومسلم و به خونخواهی او به پا شد.

اما این پیوند، هنوز کشف نشده و حتی کسی به تحلیلی جدی در این باره دست نزده است. گویی دانشمندان میان این دو نقطه پلی زده بر روی آن گذشته‌اند و به حفرة عظیمی که زیر پایشان قرار داشته ننگریسته‌اند.

این حفرة تاریخی زمانی عمیق‌تر می‌گردد که می‌بینیم ابومسلم، نه تنها بهانه و انگیزه جنبش‌های ضداسلامی شده، که اندک‌اندک قهرمان ملی اقوام گوناگون و حتی نزد برخی، پیامبر و حتی سایه‌ای از خدا نیز گشته است. ظاهراً در این تردید نیست که افسانه‌های پیرامون شخصیت او نخست در ایران شکل گرفت و از او، الگوی یک قهرمان نمونه را پدید آورد. اما زود، ترکان آسیای میانه و داغستان و سپس ازبکان و ترکمن‌ها نیز او را به سنت‌های خویش انتقال دادند تا سرانجام به فرقه‌های دراویش و بکتاشیه نیز نفوذ کرد. داستان‌هایی که ترکان در این باره نوشتند هم بسیار متعدد است و هم بسیار کهن. یکی از داستان‌های او در

۱. ابوحاتم رازی (اصلاح، صص ۱-۱۶۰) هنگام بحث دربارهٔ به‌آفرید و جنگ او با ابومسلم، می‌گوید که آن دو به هم نیرنگ می‌زدند و بر «غلو و اعتقاد به تناسخ» با هم توافق کردند. آیا این حيلة ابومسلم بود که می‌خواست او را به خود بخواند؟ عبارت ابوحاتم مبهم است. برخی آن را اتهام ابوحاتم بر بی‌ایمانی ابومسلم پنداشته‌اند (دانشنامه، ذیل به‌آفرید) و برخی حيلة جنگی (دبا، ذیل به‌آفرید).

سال ۵۵۰ ق. نگاشته شده که وامبری^۱ در خیره کشف کرده است (۹ نسخه خطی ترکی، در مقابل ۴ فارسی در کتابخانه ملی پاریس موجود است، در کتابخانه استانبول؛ ۱۹ نسخه ترکی). و سرانجام، درباره تبار ابومسلم، یک تئوری جدید بر تئوری‌های پیشین افزوده شد: استاد کپرولو به هزار دلیل ثابت کرد که وی اصلاً ترک بوده است (ن.ک.: ملیکوف، صص ۲۵-۲۷؛ برای ابومسلم نامه‌های فارسی، ن.ک.: سجادی، «ابومسلم نامه» در دبا).

به نظر ملیکوف (همانجا) مهم‌ترین علت شهرت و اعتبار ابومسلم داستانی، آن بود که «اخی»‌ها از او جوانمردی عیار ساخته برای تبلیغ «فتوت» به کار گرفتند. زمینه تبلیغ ایشان، البته توده تنگ‌دست و بی‌سواد جامعه، و بیش‌تر مجامع پیشه‌وران و ابزارمندان (به‌خصوص در مورد پیشه‌هایی که پست می‌انگاشتند، چون قصابی و دباغی و...) بوده است.

اینک ملاحظه می‌شود که ابومسلم، تنها در میان طبقات پائین اجتماع و در بستر سنت‌های مردمی بود که توانست تا درجه قهرمانی و پیامبری بالا رود. اگر این حال را برای قرن‌های دوم و سوم که از هرگونه مدرک تاریخی در این باره تهی‌ست نیز تا حدی معتبر شماریم، می‌توانیم گفت که ابزار پیوند میان آن دو نقطه اوج، همانا توده مردم ایران بوده است، جز این‌که این نیز مسئله‌ای را حل نمی‌کند زیرا آنچه باید کشف شود، چگونگی پیوند است.

شاید بتوان مجموعه پرسش‌هایی را که در این باره به ذهن متبادر می‌شود به گونه زیر خلاصه کرد:

۱. آیا ابومسلم در نهان، پیوندهایی با گروه‌هایی از ایرانیان در سرزمین‌های مختلف، برقرار کرده بوده؟ اگر چنین است چرا هیچ اثری از آن به‌جای نمانده؟ آیا شواهدی وجود داشته که به‌زودی نابود کردند و یا به‌سبب پنهان‌کاری در اصل، خود از یادها رفته است؟
۲. آیا ابومسلم، عباسی پاک‌نیتی بوده که قتل مظلومانه‌اش، احساسات مردم را برانگیخته و سپس او را بهانه قیام‌های خویش ساختند؟
۳. اگر ابومسلم، عباسی پاک‌باخته‌ای بود و با باورهای مردم ایران پیوندی نداشت، چگونه توانست بی‌درنگ پس از مرگ، پیامبر، مهدی موعود و یا حتی نوعی خدا گردد؟
۴. آیا نیرنگ‌ها و سیاست‌بازی‌ها و دروغ‌هایی که برای جلب توده‌های گوناگون مردم برمی‌ساخت آنان را به پیروی از او کشانده؟

شورش‌های مردم در عصر عباسی

با روی کار آمدن عباسیان، سرزمین‌های ایرانی نه تنها آرامش نیافتند که - به عکس - شورش‌های بسیار متعدد خرد و کلان در آن‌ها فزونی یافت. رهبران، گاه ایرانی و گاه عرب بودند و هدف شورش‌هاشان نیز گاه دینی، گاه سیاسی، گاه اجتماعی و اقتصادی، و گاهی آمیخته‌ای از این‌ها بود. هویت رهبران همیشه به آسانی فهمیده نمی‌شد؛ گاه عرب پاک‌نژادی‌ست که به نام اسلام قیام می‌کند و سرانجام با فرقه‌های ضداسلامی پیوند برقرار می‌کند؛ گاه مردی ایرانی‌ست که قیام ایرانی‌اش با سنت‌های اسلامی درمی‌آمیزد؛ گاه ایرانی عرب‌شده‌ای‌ست که برای ترویج یک فرقه کاملاً اسلامی قیام می‌کند...

اما توده‌های مردم - که بیش‌تر مورد توجه مایند و باز در این شورش‌ها باید سراغشان را گرفت - اساساً ایرانیان، اندکی عرب‌ها و گروهی عرب‌نژاد ایرانی شده‌اند. در جنبش‌هایی که شاید بتوان دینی (با انگیزه‌های اقتصادی) توصیف کرد، عمدتاً ایرانیان زردشتی و مزدکی (یا شبه‌مزدکی) و احیاناً با رگه‌های مانوی حضور می‌یابند. دشمن اصلی ایرانیان تنها حکومت نیست، زیرا ایشان با عرب و حتی گاه با اسلام نیز ستیز می‌کنند. در شورش‌هایی که رنگ دینی - اقتصادی دارند و ماهیتشان مبهم است، گاه پیروان آیین‌های ایرانی و اسلامی هر دو شرکت می‌کنند. برخی دیگر نیز آشکارا سیاسی - ایرانی هستند و ناچار تنها ایرانیان را جذب می‌کنند. در قیام‌های سیاسی - اسلامی، مسلمانان، هم ایرانی و هم عرب حضور دارند.

نکته مهم در این دوران آن است که اسلام در ایران رواج گسترده‌ای یافته چندان که در برابر برخی از شورش‌ها، خود مسلمانان به مقاومت می‌پرداختند. حتی در ارمنستان هم اسلام قدرتی داشت: هنگامی که حاتم بن هرثمه به امیری ارمنستان می‌رفت، با آشوب بزرگی که در اثر نزاع میان معتزله و اهل سنت درگرفته بود مواجه شد (یعقوبی، تاریخ، ۴۶۲/۲، فارسی، ۴۸۳/۲).

ویژگی بسیار بارز بیش‌تر این جنبش‌ها، جنبه مردمی آن‌هاست (قس: صدیقی، ۳۲۸)، به همین جهت غالباً ملاحظه می‌کنیم که شورشیان را توده‌هایی عظیم، اما با ساز و برگ نظامی ابتدایی تشکیل می‌دادند. این توده‌های عظیم، سرانجام در مقابل سپاه اندک اما مجهز حکومت عاجز می‌ماند.

فهرستی که اینک از جنبش‌های درون ایران عرضه می‌کنیم و تا حدی گزینشی است،

فراوانی و گسترده‌گی آن‌ها را طی یک سده (از زمان ابومسلم به بعد) نشان می‌دهد. در این فهرست کوشیده‌ایم ماهیت تقریبی جنبش‌ها را تعیین کنیم. تعداد و نقش مردم را نیز در برخی از آن‌ها بیان خواهیم کرد:

این فهرست‌واره، شامل مهم‌ترین شورش‌هاست نه همه آن‌ها، و چون مراد از آن، عرضه دورنمایی کلی از آشوب‌های ایران طی این دوره است، از ذکر منابع در آن خودداری کرده‌ایم.

سال ۱۲۷. عبدالله بن معاویه، عرب اصیل زاده؛ خروج در کوفه، فتح نهاوند، اصفهان، دینور، قم، کاشان؛ گرویدن خرم‌دینان اصفهان به او؛ شباهت به خرمیه (تناسخ).

سال ۱۲۹ تا ۱۳۱. به آفرید (ن.ک. پیشتر، ۴۰)؛ جنبش مردمی: آمیخته زردشتی / اسلامی.

سال ۱۳۳. شریک بن شیخ (ن.ک.: دنباله گفتار)؛ عرب، عمدتاً قیامی عربی بود: چند چهره، سیاسی / علوی.

سال ۱۳۷. سنباذ (ن.ک.: دنباله گفتار)، مردمی بسیار گسترده: به نام ابومسلم، غیراسلامی.

سال ۱۴۰. قیام دسته‌های نظامی، دنباله شورش‌های سنباذ: به نام ابومسلم.

سال ۱۴۱. سرکشی عبدالجبار بن عبدالرحمن، فرمانروای خراسان: سیاسی / اسلامی.

سال ۱۴۱ (یا ۱۳۷). سرکوبی راوندیه پیروان عبدالله راوندی: به نام ابومسلم (پیغمبری یا خدایی او).

سال ۱۴۲. سرکشی سپاهیان ابوداود خالد، حاکم خراسان: سیاسی اسلامی.

سال ۱۴۲. ظهور اسحق ترک در ماوراءالنهر: به نام ابومسلم (اعتقاد به زنده بودن او)، شباهت با سنباذ.

سال ۱۴۳. شورش دیلمیان زردشتی و کشتار عرب‌ها: زردشتی، ملی محلی.

سال ۱۵۰ (یا ۱۵۱). استاذ سیس (ن.ک.: دنباله گفتار)، ضد عرب و اسلام: مردمی با گرایش زردشتی، اجتماعی.

سال ۱۵۹. یوسف البرم در مروالرو و جرجان و طالقان: دینی (ادعای پیغمبری).

سال ۱۶۶. مقنع (ن.ک.: دنباله گفتار)؛ بسیار گسترده و ۸ سال دوام: تقدیس ابومسلم، دینی / سیاسی.

سال ۱۶۸. ونداد هرمز و تقاضای مردم از او برای شورش. آغاز شورش در ۱۶۰، کشتار شدید عرب‌ها. جنگ در ۱۶۷، صلح با هارون در ۱۸۹: سیاسی / اجتماعی، ضداسلامی.

سال ۱۷۵. روتق دوباره خوارج و شورش ایشان: اسلامی/اقتصادی.
 سال ۱۷۶. نخستین شورش علویان دیلم؛ کثرت مردم: دینی/اسلامی.
 سال ۱۸۳ تا ۱۸۶. شورش ابوخصیب در نسا با ۱۰ هزار سپاهی، فتح ایبورد، طوس، نیشاپور، سرخس: سیاسی، عربی/ایرانی.
 سال ۱۸۵. شورش مردم طبرستان و کشتن حاکم خود مهرویه رازی را: اجتماعی/اقتصادی.
 سال ۱۹۰. رافع نواده نصر بن سیار در سمرقند خود را خلیفه خواند، قیام مردم NSF و همکاری با او؛ کشتن عیسی بن علی بن ماهان؛ زنهارخواستن در ۱۹۴: سیاسی.
 سال ۱۹۲. چیرگی حمزه خارجی پسر آذرک بر خراسان، حمله عبدالرحمن نیشاپوری با ۲۰ هزارتن. قیام اول او در ۱۸۵ بود: اسلامی، سیاسی، اجتماعی.
 سال ۲۰۱. سرکشی حاتم پسر هرثمه در آذربایجان و ارمنیه و پیوند با خرمدینان: سیاسی.
 سال ۲۰۱ تا ۲۲۳. بابک (ن.ک.: دنباله گفتار)، بسیار مردمی: ملی، دینی.
 سال حدود ۲۰۰ تا ۲۲۵، مازیار (ن.ک.: دنباله گفتار)، استقلال طلبانه در ناحیه طبرستان: سیاسی-اجتماعی.



سرداران خطر آفرین

۱. سُنْبَاد

شورش سُنْبَاد نخستین شورش بزرگ و پرخطری بود که تنها دوماه پس از قتل ابومسلم در نیشاپور و حوالی آن برپا شد. انگیزه رسمی این قیام، همانا خونخواهی ابومسلم بود (مقدسی، بسده، ۸۲/۶، فارسی، ۸۴/۶؛ یعقوبی، ۳۶۸/۲، فارسی، ۳۵۷/۲؛ بلعمی، ۱۰۹۳/۲ و بسیاری دیگر). درست نمی دانیم که آیا او دوست دیرین ابومسلم بود، با او در نیشاپور آشنا شده، فرمانده سپاه او بوده و یا اصلاً یکدیگر را ندیده بودند. هرچه بود وی همینکه سر به شورش برداشت، انبوه عظیمی از مردم پیرامونش جمع شدند. بعید نیست که با خرمدینان نیز پیوند داشته بوده (صدیقی، ۱۷۲) و از آن طریق بوده که مردمان تنگدست و تحقیرشده به او پیوستند. نخست مردم نیشاپور و کومش (قومس) و اطراف آن وارد سپاه او شدند. آنگاه وی توانست ری را بگشاید. از آنجا مالی کلان برای اسپهبد خورشید فرستاد (ابن اسفندیار، ۱۷۵) و از مردم آن دیار کمک خواست. آنگاه مردم طبرستان و جبال هم به او پیوستند (مسعودی، مروج، ۱۸۸/۶). نظام الملک (ص ۲۶۱) این پیوند را چنین بیان کرده: در

ری «گیرکان طبرستان را بخواند و دانست که اهل کوهستان (= جبال) بیش‌تر رافضی و مشبهی و مزدکی‌اند...»، «و هرگه با گیرکان خلوت کردی، گفتی که دولت عرب شد که در کتابی از کتب بنی ساسان... خوانده‌ام که...». سرانجام ۱۰۰ هزار سپاهی (نظام‌الملک، همانجا؛ تاریخ الفی، ۱۲۸۲/۲) یا ۹۰ هزار (مقدسی، همانجا) یا ۶۰ هزار (بلعمی، همانجا؛ ۶۰ هزار بر این مغ گرد آمدند) گرد او فراهم آمدند. وی پس از فتح نیشاپور و کومش و ری، خود را فیروز اسپهبد خواند (طبری، ۱۵۵۴/۴؛ هرچند که ابن اسفندیار، ص ۱۷۴ اصفهبد فیروز را نام حاجبی می‌داند که سر سنباد را نزد خلیفه می‌برد).

آنچه در این ماجرا نظر را جلب می‌کند، آن است که در مقابل این جنبش بسیار مردمی، مردمانی دیگر که کسی جز مسلمانان ایرانی و شاید گروه‌هایی از اعراب ایران نمی‌توانند بود، قد بر می‌افراشتند و به جنگ می‌پرداختند؛ از آن جمله، مسلمانان دستی و کومش بودند که حتی پیش از رسیدن سپاه خلیفه با سنباد جنگیدند و شکست خوردند (بلاذری، انساب، در دانیل، ۱۲۸). هنگامی که سپاه ۱۰ هزار نفری خلیفه رسید (مسعودی؛ مقدسی، بلعمی، طبری، همانجاها. نیز ۲۰ هزار، ن. ک.؛ دانیل، ۱۲۸)، داوطلبانی از قم و اصفهان و نیز اعراب قبائل عَجَلی همراه آن شدند. علاوه بر این، چند تن از دهقانان و نیز مردی به نام عُمَر بن علاء که در ری پیشه قصابی داشت و بعدها حاکم طبرستان نیز شد، داوطلبانه به راه افتادند (بلاذری، ۳۳۴، فارسی، ۹۶).

این سپاه در سال ۱۳۷ ق. در جایی میان ری و همدان سپاه سنباد را درهم شکست و نزدیک به ۶۰ هزار تن (مقدسی؛ طبری؛ مسعودی... همانجاها) از آنان را کشت. ابن اسفندیار (همانجا) به تعداد کشتگان اشاره نمی‌کند، اما می‌نویسد «چندانی از اصحاب سنباد و بومسلم بکشتند که تا سنه ۳۰۰، آثار عظام کشتگان بدان مکان مانده بود.»

شورش سنباد را در منابع متأخرتر (قرن ۵ ق. به بعد) بیش از حد معقول، ضد عرب و ضد اسلام جلوه داده‌اند. از گفته نظام‌الملک، در دنباله جمله‌ای که پیش از این آوردیم چنین می‌توان فهمید که ایشان ظاهراً قصد گرفتن سراسر قلمرو اسلام را داشته‌اند، زیرا می‌خواستند کعبه را ویران سازند و خورشید را دوباره قبله مردمان گردانند. روایت تاریخ الفی (۱۲۸۱/۲) نیز همین اندیشه را القاء می‌کند: «۲ هزار کس به مدد او تعیین نمود و

سنباذ... تمامی عربان را به قتل رسانید»^۱ اما از همین دو منبع - و نیز تمام منابع دیگر - می‌توان دریافت که سنباذ می‌کوشیده آیینی آمیخته از اسلام و زردشتی، نیز مزدکی (نومزدکی = خرم‌دینان) فراهم آورد و از غالیان آرام‌ناپذیر و سرکش نیز کمک گیرد. نظام‌الملک می‌نویسد: «خرم‌دینان را گفتی که مزدک شیعی بود و مر شما را می‌فرماید با شیعت دست یکی دارید». تاریخ الفی (۱۲۸۲/۲) نیز می‌نویسد «به جماعتی از مسلمانان که با او می‌بودند، گفت:... ابو مسلم... مرغی سپید شده... و آن جماعت... به مزخرفات آن مجوسی فریفته شدند.»

ریشه‌های این جنبش - و بعدها جنبش بابک - را شاید بتوان در خاطراتی نسبتاً مبهم از نخستین شورش‌های مزدکیان و کشتارها و ستم‌هایی که ساسانیان با ایشان روا می‌داشتند باز یافت، اما در قرن دوم ق. انگیزه آشکار آن، نارضایتی از حکومت نوپای عباسی، تنگدستی و فشارهای مالی و سرخوردگی و نومیدی شدید بوده است نه منحصرراً آرمان‌های دینی و ساسانی.

شکست مجموعه‌ای ۱۰۰ هزار نفری (یا ۹۰، یا ۶۰ هزار نفری)، از سپاهی ۱۰ هزار نفری (یا کمی بیشتر) نشان از آن دارد که آن مجموعه را مردمان عادی کارنا آزموده و فاقد تجربیات و تجهیزات لازم جنگی تشکیل می‌دادند و شکستشان از سپاهی اندک اما مجهز، البته طبیعی است. باز خواهیم دید که معادله ۱۰۰ هزار (مردم عادی) = ۱۰ یا ۲۰ هزار (سپاهی) میان شکست‌خوردگان و پیروزمندان، تقریباً همیشه برقرار است هرچند که تا حدی زاده خیال مؤلفان باشد.

۲. استاذ سیس

شورش استاذ سیس به احتمال قوی در سال ۱۵۰ ق. آغاز و در ۱۵۱ ق. پایان یافت (طبری، ۱۶۲۷/۴). وی گویا در آغاز، همراه عباسیان به فعالیت مشغول بود اما ناگهان از ایشان برید (ن.ک.: دانیل، ۱۳۳). سبب شورش او و ماهیت آن چندان روشن نیست: آیا به خونخواهی ابو مسلم قیام کرده (صدیقی، ۱۹۱؛ EI2 و دیگران)؟ آیا پیرو به‌آفرید (گردیزی، ۲۷۶؛

۱. در تاریخ الفی آمده که سنباذ پیش‌بینی کرد که ابو مسلم جهان را ویران می‌کند و بزرگان عرب و عجم را می‌کشد. از عبارت تاریخ الفی نمی‌توان این را فهمید که سنباذ مردم نیشاپور را به شورش و کشتن اشراف عرب و اکابر فارس تحریک می‌کرده. دانیل (ص ۱۲۷) که این چنین فهمیده، نسخه خطی لندن را در دست داشته که شاید مخدوش بوده است.

مرغینی در غرر. ن.ک.: دانیل، همانجا) یا جانشین او (صدیقی، همانجا) بوده؟ آیا خود را یکی از منجیان (سوشیان) زردشتی معرفی کرده (EI2، نیز عزیزی، 148)، آیا ادعای پیغمبری می‌کرد (یعقوبی، ۳۸۰/۲، فارسی، ۳۷۳/۲؛ ابن اثیر، ۵۹۳/۵؛ گردیزی، همانجا)؟ گویا آغاز شورش، همانا سرپیچی اهل بادغیس از بیعت با ولیعهدی مهدی بود (یعقوبی، همانجا)، اما گردیزی (۷-۲۷۶) مرحله دیگری هم بر این بیعت افزوده: مردم بادغیس نخست ادعای مسلمانی کردند، به یاری مهدی به جنگ کابل رفته غنیمت گرفتند، چون بازگشتند، اسلام را نیز فرو نهاده با استاذ سیس قیام کردند.

بیشتر منابع اشاره می‌کنند که ۳۰۰ هزار کس بر او گرد آمدند (بسوی، ۱۳۶/۱؛ یعقوبی، همانجا؛ مقدسی، بدم، ۸۷/۶، فارسی، ۸۸/۶ و بسیاری دیگر. در مرغینی، غرر: ۱۰۰ هزارتن، قس: دانیل، 134، رضازاده در دبا...). بیش‌تر اشاره کرده‌اند که ایشان، از هرات و بادغیس و کنج روستا و سیستان و اطراف آن آمده و بیل و تیشه در دست داشتند. این‌گونه ابزار در جنگ خندق که اندکی بعد رخ داد البته مفید بود، اما در جنگ تن‌به‌تن دیگر سود چندانی نداشت. جالب آن‌که دسته‌های سپاهی منظمی هم از خارجیان سیستان، و گروهی که نامشان معلوم نیست (لغریان (۴) یا اغزیه) نیز به یاری شورشیان آمده بودند. با گروه دوم، دو فرمانده سیستانی که نامشان بسیار پرمعنی‌ست همراه شده بودند: آذرویه مجوسی، و مرزبان مجوسی (نام گروه دوم که در تاریخ سیستان، ۱۴۲ لغریان، یا چیزی شبیه به آن آمده معلوم نشد. دانیل غزیه یا اغزیه خوانده. برای توضیحات بیش‌تر ن.ک.: صدیقی، ۲۰۰، حاشیه تاریخ سیستان، دانیل، 134 و حاشیه ش 64).

هنگامی که سپاه استاذ سیس به سوی مرورود راه افتاد، باز ملاحظه می‌کنیم که مردم عادی شهر نیز برای دفاع، به اجثم، امیر عرب می‌پیوندند. اجثم در این برخورد کشته شد (طبری، همانجا) و خلیفه ناچار به تدارک سپاهی جدی دست زد. طبری (همانجا) جمع‌آوری سپاه را چنین شرح داده: خازم با ۱۲ هزار سپاهی برای کمک به سپاه مهدی بیامد. از فراریان جنگ نخست نیز ۲۲ هزارتن گرد آمدند. خازم تنها ۶ هزارتن از آنان را در لشکر خود پذیرفت. در میان فرماندهان دسته‌های مختلف، از ترارخدا نیز نام برده شده که «از نوادگان پادشاهان عجم خراسان بود» (طبری). اما هنوز این عده کافی نبود، و اگر در اثنای جنگ سپاه تخارستان به یاری مسلمانان نیامده بود، شاید استاذ سیس پیروز می‌گشت. منابع به تعداد کشته‌شدگان سپاه استاذ سیس در آن شکست هم اشاره کرده‌اند: ۷۰ هزار (طبری؛ ابن اثیر، همانجاها)، ۹۰ هزار (مقدسی، بدم، ۸۷/۶، فارسی، ۸۸/۶)، ۳۰ هزار

(مرغینی در غرر، ن.ک.: دانیل، 135). تعداد اسیران را نیز که اندکی بعد کشتند، غالباً ۱۴ هزار تن نوشته‌اند (طبری؛ ابن اثیر، همانجاها).

دانیل (7-136) با جنبه دینی این شورش موافق نیست. زیرا اگر ماهیت آن مزدکی و خرمی بود چگونه ممکن می‌گردید که گروهی خارجی تندمزاج از سیستان به آن پیوندند؟ ثانیاً منابع نخستین چنین نسبتی به شورش استاذ سیس نداده‌اند؛ بار دینی بعدها بر آن افزوده شد. بادغیس، ناحیتی دورافتاده و نیم‌مستقل بود که پیوسته امیری بر آن حکم می‌راند. بیش از ۳۰۰ روستا با شیوه کشاورزی محلی، و آداب و فرهنگ و لهجه خاص خود در آنجا می‌زیستند که اطلاعات روشنی در آن باب به ما نرسیده است. حضور قدرت هیاطله ترک‌نژاد نیز در آنجا بی‌معنی نیست. این مردم، همینکه دیدند از جانب حاکمان بزرگ خراسان در معرض تهدید قرار گرفته‌اند، چندین بار دست به شورش زدند. حتی پس از قتل استاذ سیس هم منطقه آرام نگردید و تا مهدی ۲۰ هزارتن از آنان را نکشت، دست از شورش برنداشتند.

(هنوز بهترین مقالات درباره استاذ سیس، از آن صدیقی و دانیل است، نیز ن.ک.: رضازاده در دبا، کرامر در EI2؛ کتابشناسی در صدیقی، ۱۹۱-۱۹۳؛ و دانیل، ص 150، حاشیه 55).

۳. شَرِیک

جنبش شَرِیک (یا شَرِیک) بن شیخ مهری در سال ۱۳۳ ق.، در زمانی که ابومسلم در اوج قدرت است و دولت عباسی هنوز پا نگرفته، از آن جهت برای ما اهمیت دارد که بازیکنان آن، از عرب و عجم، از بسیاری صحنه‌های دیگر آشکارترند. شَرِیک مردی عرب و ظاهراً خواستار حکومت علویان بود که با گروهی که گویا بیش‌تر عرب بودند، در بخارا سر به شورش برداشت. مقدسی (بد، ۷۴/۶، فارسی، ۷۶/۶) ایشان را ۳۰ هزارتن مرکب از وامانده‌های عرب و دیگر مردمان توصیف کرده که از خونریزی‌ها و ستم‌های ابومسلم به خشم آمده بودند (ن.ک.: عزیزی، 134). نرشخی که گسترده‌ترین گزارش را در این باره عرضه کرده، می‌افزاید که امیران عرب بخارا و خوارزم و برزم نیز با وی بیعت کردند (ص ۸۶). این ۳۰ هزارتن که طبری (۱۵۴۰/۴) نیز ذکر کرده است، احتمالاً همه عرب نبوده‌اند، زیرا این تعداد عرب در بخارا اندکی غریب می‌نماید. پس شاید «سایر مردم» که مقدسی آورده، همانا ایرانیانی باشند که به شورش پیوسته بودند.

ابومسلم، زیاد بن صالح را با ۱۰ هزار سپاهی (نرشخی، همانجا) به جنگ او فرستاد. جنگ آسان نبود و زیاد بارها شکست خورد. شاید اگر یاری قتیبة بن ثغشاده بخارا خدات (نام عربی شهریار زاده بخارا شایسته توجه است) نبود، کار بسی دشوارتر می‌شد، به‌خصوص که سپاهیان بخارا خدات هم ۱۰ هزارتن بودند (نرشخی، ۸۷). بخارا خدات، همینکه نزدیک صحنه نبرد شد، «علامت سپاه» آشکار کرد» (در چاپ مدرس رضوی دوبار «علامت سپاه» آمده که باید اصلاح شود). در کنار شهر، ۷۰۰ کوشک بنا شده بود و در آن‌ها «از عرب کس نبود» (نرشخی، همانجا). بخارا خدات فرمود مردم کوشک‌ها نیز علامت سپاه برآورند و سپاه دشمن را از آب و خوراک محروم سازند تا عاجز شود. این حيله نیز به شکست او و زیاد انجامید. عاقبت چون پیروز شدند و شریک کشته شد، زیاد «بفرمود تا آتش به شهر زدند و سه شبانه‌روز شهر بسوخت» (نرشخی، ۸۹). با این‌همه، مردم شهر، با آن‌که دیگر رهبری نداشتند، زنده‌یاد را باور نکردند و تسلیم او نشدند. سه روز بعد، زیاد در کوشک بخارا خدات نشست و سپاه را فرمان حمله داد. باز جنگی سخت با مردم شهر درگرفت، و ایشان «تکبیر می‌گفتند چنان که زمین می‌لرزید». پس از پیروزی، هر که را در شهر دست گیر کردند، به دار آویختند.

آن بخارا خدات را که کاردانی اش موجب فتح شهر به دست سربازان عباسی شد، چند سال بعد، ابومسلم به قتل رسانید، برادرش بنیات نیز به سپیدجامگان پیوست و کشته شد (نرشخی، ۱۴).

این شورش محلی - به قول دانیل (ص ۸۸) - چند چهره، شاید بتواند چندین نکته جالب توجه را برای ما آشکار کند:

۱. شورش از آغاز، رنگی دینی داشت، زیرا شریک به نام علویان قیام کرد. این جنبه دینی، زمانی توانمند شد که با نارضایتی عمومی از سیاست عباسی درهم آمیخت.
۲. آن ۳۰ هزارتنی (به قول نرشخی) که درون بخارا می‌زیستند و با شریک همراه شدند، ظاهراً، اعراب شهر بودند و آن گروه که در کوشک‌ها منزل داشتند، بی‌تردید ایرانیان بودند. پیش از این (صص ۲۱-۲۲) دیدیم که در زمان قتیبة بن مسلم (حدود ۴۵ سال پیش از این) مردم بخارا از همنشینی با عربان سرباز زدند و برای خود ۷۰۰ کوشک در بیرون شهر ساختند که البته همین ۷۰۰ کوشک در جنگ اخیر است.
۳. هنگامی که بخارا خدات با ده هزار سپاهی (ناچار همه ایرانی) فرا رسید، به مردمان کوشک دستور داد در بگشایند و پرچم سپاه (علامت عباسیان) برافرازند.

۴. با توجه به بند ۲ و ۳، جنبه نژادی جنگ آشکار می‌شود: بخارا خدات و ده هزار مرد شهری و روستایی با ایرانیان بخارا گرد هم می‌آیند تا به یاری سپاه ابومسلم (ایرانی / عربی) با عربان شورشی که «تکبیر می‌گفتند» بجنگند و همه را به دار زنند. بخارا خدات از این‌که شهر خود او بخارا سه شبانه‌روز در آتش بسوزد باکی نداشت و اعتراضی نکرد؛ ناخالصی نیت او در این جنگ آن‌جا تأیید می‌شود که به همین دلائل، به دست ابومسلم کشته شد.

به گمان ما، رویارویی دو نیرو، یکی روستایی و دیگری شهری و اشرافی که مورد توجه دانیل بوده، وجهی ندارد.

۴. مُقَنع

یکی از بزرگ‌ترین شورش‌های ضدعباسی که احتمالاً از ۱۵۸ ق. آغاز شد و در ۱۶۶ ق. پایان یافت قیام مقنع بود. رنگ دینی آن، از این‌جا آشکار می‌شود که مقنع، ضمن تقدیس ابومسلم، خود را پیامبر و سپس خدا خواند و در آنچه از عقایدش می‌دانیم، به به آفرید و اسحق ترک و دیگران شباهت یافت. جنبه اجتماعی-سیاسی آن نیز انکارناپذیر است: شرکت گروه بی‌شماری از مردم ماوراءالنهر، به‌خصوص روستائیان نیازمند، همکاری ترکان که شاید هیچ پیوندی با عقاید مقنع نداشتند، همکاری بسیار فعالانه یک امیر عرب از یک‌سو، و یاری یکی از بزرگ‌ترین اصیل‌زادگان بخارا، بنیات پسر تَغشاده که احتمالاً آیین کهن خود را حفظ کرده بود، همه نشان از بُرد سیاسی و اجتماعی شورش مقنع دارد.

ما اینک اساساً در پی گزارش‌هایی هستیم که به حجم مردم، طبقه و نژاد و گرایش‌های کلی آنان اشاره کرده‌اند؛ موضوع زندگی و عقاید و جنگ‌های ۸ ساله مقنع را در مقالات بسیار، و از همه بهتر، صدیقی، ۲۳۱-۲۰۷؛ دانیل، ۱۳۷-۱۴۷؛ تورج تابان، «قیام مقنع، جنبش روستایی سپیدجامگان» در *مجله ایران‌شناسی*، سال ۱، ش ۳ (۱۳۶۸)، صص ۵۳۲-۵۶۵ که کتابشناسی خوبی دارد، می‌توان پیدا کرد.

نخستین نکته‌ای که در احوال مقنع نظر ما را جلب می‌کند، نام او هاشم یا ابوهاشم است (در مورد نام‌های دیگر، ن. ک.؛ دانیل، ۱۳۸؛ تابان، ۵۴۰، نام دادبه را که از قول ابن خلکان به او نسبت داده، مربوط به مقنع است نه مقنع). این نام - همراه نام بسیاری از ایرانیان دیگر - نشان از انتشار نام‌های عربی میان مسلمانان و یا گاه نام‌مسلمانان یا مدعیان مسلمانی دارد. مقنع که در آغاز همراه ابومسلم در دعوت عباسی شرکت داشت (نیز پدرش، ن. ک.؛

نرشخی، ص ۹۰)، مردی «زیرک بود و کتاب‌های بسیار از علم پیشینیان خوانده بود». بنابراین، عربی نیک می‌دانست، چندان که «وزیر (= دبیر) عبدالرحمن ازدی فرمانروای خراسان شد» (همو؛ نیز قس: صدیقی، ۲۰۷؛ دانیل، ۱۳۸). وی برای دعوت خویش، نامه به ولایات می‌نوشت. یکی از آن‌ها را تاریخ بخارا (ص ۹۱) حفظ کرده است. نامه با بسم‌الله و سپس الحمدلله و ذکر پیامبران (از جمله ابومسلم) همه به عربی، آغاز می‌شود. سپس به فارسی (سه سطر) از قدرت و پادشاهی و خدایی خود سخن می‌گوید.

می‌دانیم که ابونصر احمد، مترجم تاریخ بخارای نرشخی، این نامه را از کتاب فارسی اخبار مقنع، تألیف مردی ابراهیم نام برگرفته. اما نمی‌دانیم ابراهیم و ابونصر، هنگام نقل نامه چه معامله‌ای با آن کرده‌اند. نامه خطاب به توده ایرانیان نوشته شده که هنوز در میانه قرن دوم ق. چندان عربی نیاموخته بودند. بنابراین اصل آن باید به زبان فارسی بوده باشد. اما نمی‌توان باور کرد که نثر آن - که با نثر ابونصر همسانی دارد - از آن مقنع باشد. شاید ابونصر آن را به نثر زمان خویش بازنویسی کرده است. اما آنچه در این نامه بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید، آن است که مقنع، آن را با بسم‌الله، والحمدلله الذی لاله الا هو آغاز می‌کند و سپس خود را خدای یگانه می‌خواند.

یکی دیگر از نکات مهم این شورش - که پس از این باز مورد بحث قرار خواهیم داد - پیوستن مردی «به مرو از عرب، نام او: عبدالله بن عمرو» (نرشخی، ۹۲) به مقنع بود که به سرعت دامنه شورش را از مرو به ماوراءالنهر کشید و گروه بی‌شماری را به آیین مقنع خواند. از آن پس بود که مردم تقریباً سراسر روستاهای سفد و بخارا، «سفیدجامه» گشتند. کار این مرد البته خالی از شگفتی نیست: چگونه ممکن است عربی مسلمان که به نام دین تازه و پویا و جهانگیر خود اسلام به ایران گام نهاده، و بی‌تردید ملک و آب و ثروتی هم فراهم آورده، ناگهان از دین خود چشم‌پوشد و به آئینی نامنضبط و التقاطی و نیم‌مزدکی کهنه روی آورد. آیا او مسلمان مانده بود و تنها به قصد مبارزه با عباسیان قیام کرده بود؟ اما مسلمانی او را نیز این امر که وی دختر خود را به همسری مقنع درآورد، تا حدی نقض می‌کند.

موضوع زناشویی این دختر عرب با مقنع، موضوع آزادی مطلق مردان خرّمی در نزدیکی با زنان را در معرض تردید و پرسش قرار می‌دهد، زیرا از آن چنین درمی‌یابیم که این «آزادی» - که خود از روزگار مزدک آغاز شده و در تقریباً همه فرقه‌های تندرو (غلاة) مرسوم بوده، آن‌چنان که بعدها نویسندگان مسلمان عرضه کرده‌اند، یله و بی‌حساب نبوده، بلکه

آیین‌هایی - از جمله زناشویی - داشته که مانع هرج و مرج و آشوب می‌شده است. تا آن‌جا که به ماوراءالنهر مربوط است، شاید بتوان آن را با نوعی قدرت‌مداری و خودمختاری زنان همساز دانست؛ زیرا همین‌جا بود که خاتون، مادر تغشاده، مدت ۱۵ سال با قدرت تمام بر بخارا حکم راند (نرشخی، صص ۱۳-۱۲؛ داستان‌های مربوط به عشق‌بازی‌های او، صص ۵۴-۵۶)؛ زن نیزکی مقتول، از زناشویی با بزرگ‌ترین فرمانروای عرب، قتیبه سرباز زد (ابن اعثم، ۲۳۳/۷)؛ در اثنای شورش‌های مقنع نیز زنی را می‌شناسیم که رهبری شورشیان نرشخ را به عهده داشت و دلاورانه جلوی حاکم خراسان ایستاد و کشته شد (نرشخی، ۹۷؛ قس: دانیل، ۱۴۱). نیز حدود سال ۲۰۱ ق.، هنگامی که جاویدان خرمدینی کشته شد، زن او به همه امور رسیدگی می‌کرد تا مقدمات رهبری بابک را فراهم آورد و خود، طی آیین‌هایی که ابن ندیم (۴۰۷) نقل کرده، رهبری را از جاویدان به بابک انتقال داد و در همان مجلس، خویشان را به همسری او درآورد.

همه مراسم این زناشویی به سه کار منحصر بوده: بابک را در کنار خود نشان دادن آشکارا، شراب‌نوشیدن با او، تقدیم یک دسته ریحان به شوی آینده خود (قس: صدیقی، ۲۵۷). در ماجرای این مقنع، طی جنگ‌ها و گریزها و مقاومت‌ها و کشتارهای گروهی، بارها و بارها به دسته‌های مردم اشاره شده است. اما آنچه جالب توجه است، آن است که در این‌جا، برخلاف بسیاری از قیام‌های دیگر، به دسته‌های چندصد هزار نفری بر نمی‌خوریم، حال آن‌که شورش مقنع هم سخت گسترده بود و هم بسیار دیرپا. در این باره، روایت بلعمی^۱ از همه پربارتر و دقیق‌تر است که متأسفانه به حد شایسته مورد استفاده استاد صدیقی و دانیل - و نیز تابان که بیش‌تر از این دو اخذ کرده - قرار نگرفته است.

در آغاز کار مقنع، یک بار که سفیدجامگان در نرشخ شکست خوردند، ۷۰۰ نفر از سپاهشان کشته شد (ابن اثیر، ۳۹/۶).

هنگامی که جبرئیل سمرقند را از چنگ سفیدجامگان بیرون آورد، مقنع سردار خود خارجه را با ۱۰ هزار کس به آن‌جا گسیل داشت (بلعمی، ۱۵۹۴/۳).

هنگامی که فرمانده جبرئیل، عقبه به سوی مرو رفت، امرای خراسان، ۱۴ هزار سپاهی در ترمذ گرد آورده بودند تا عقبه را یاری کنند. سرجمه سردار مقنع با ۲۰ هزار تن حمله آورد و آن گروه را قتل‌عام کرد (بلعمی، همان‌جا).

۱. ما، برای سادگی کار، ترجمه تاریخ طبری و تاریخنامه استاد روشن را، تاریخ بلعمی می‌خوانیم.

مقنع، مردی ترک را با سه هزارتن به فتح نخشب فرستاد. «اهل نخشب، خرد و بزرگ، اتفاق کردند» و آنان را برانندند؛ ترکان از گشودن دیهی که دهقانی بزرگ در آن بود نیز عاجز ماندند (همو). جالب آن که وقتی سپاه جبرئیل به ایشان رسید، همین دهقان خواست سپاه اسلام را به حيله در دام دشمن اندازد (همو، ۱۵۹۵).

مقنع، نیزه (؟) بن دهقان را با ۱۴ هزار سپاهی به تاراج سمرقند فرستاد (همو). در سال ۱۶۱ ق، معاذ حکومت یافت و با ۴۰ هزارتن به جنگ ترکان رفت (همو). هنگامی که این امیر به بخارا رسید، انبوهی مردم، از روستایی و سپاهی فراهم آمدند تا در مقابل مقنع از جان و مال خویش دفاع کنند. این عده را نرشخی (ص ۹۸) ۵۷۰ هزارتن نوشته که بی‌تردید اشتباه است. بغدادی (الفرق...، قاهره، ۱۹۶۴، ص ۲۵۸) ۷۰ هزارتن ذکر کرده.

هنگامی که مقنع در قلعه سنام در محاصره بود، یکی از نزدیکان او با ۳۰ هزار مرد و زن و کودک به زندهار مسلمانان آمد (بلعمی، همانجا).

آخرین کسی که تسلیم شد و شکست مقنع را مسلم ساخت، فرمانده او سرجمه بود که با ۳ هزارتن خود را تسلیم کرد (همو).

اما شگفت‌ترین اجتماع در همه این روایات آن است که نرشخی (ص ۹۹) آورده: «۵۰ هزار تن از لشکر مقنع از اهل ماوراءالنهر، از ترک و غیره به در حصار مقنع جمع شدند، و سجده و زاری کردند و از وی دیدار خواستند.» اما به بهانه آن‌که هرکس او را بیند در دم بمیرد، کسی اجازه دیدار نیافت.

به گفته بلعمی (همانجا) آن امیر عرب، عبدالله، که به مقنع پیوسته بود، در همین قلعه اسیر و کشته شد. با این‌همه، پیروان مقنع از میان نرفتند و نویسندگان گوناگون به وجود ایشان - بیشتر در ماوراءالنهر - تا قرن ۶ ق. اشاره کرده‌اند (صدیقی، ۲۲۹ - ۲۳۱).

۵. خرم‌دینان

هیچ فرقه‌ای بهتر از خرم‌دینان، گسترده‌گی و پراکندگی گروه‌های غیرعرب و غیراسلامی را در ایران نشان نمی‌دهد. ایشان بی‌گمان، بازماندگان مزدکیانی بودند که در سده ششم میلادی به دست ساسانیان تارومار شدند. بازماندگان آنان که بیش‌تر در روستاها می‌زیستند، دیگر نتوانستند اجتماع متشکلی پدید آورند چندان که رشته پیوند میان گروه‌های گوناگون بریده شد و اندک‌اندک اصول عقاید و آیین‌های هر گروه با عقاید و آیین‌های محلی - که در قرن

۲ق. بیش‌تر اسلامی بود. در آمیخت و فاصله میان گروه‌ها را بیش‌تر کرد. با قتل ابومسلم و قضیه انتقال امامت به افراد گوناگون از جمله ابومسلم، پای گروهی از خرم‌دینان به فرقه‌های تندرو اسلامی نیز کشیده شد؛ و بیش از همه ساخت اعتقادی‌شان با کیسانیه پیوند خورد. آن آزادی نسبی که تسلط عربان در سرزمین‌های ایران، و کم‌توجهی آنان به عقاید محلی پدید آورده بود، به خرم‌دینان گستاخی بیش‌تر بخشید چنان‌که از گوشه و کنار ایران سربرکشیدند و سرانجام، به رهبری بابک، به یکی از خطرناک‌ترین جنبش‌های ضدعربی/اسلامی تبدیل شدند.

بخش‌بندی آنان در گروه‌های مختلف، یا پیوند دادن دسته‌های گوناگون آنان به یکدیگر، تقریباً ناشدنی است. هم پژوهشگران معاصر از این کار عاجز مانده‌اند (مثلاً صدیقی) و هم قدما. به‌طور کلی، ابن ندیم (۴۰۵) آنان را به دو فرقه تقسیم می‌کند: ۱. خرم‌دینان پیشین که در جبال و... پراکنده‌اند... اصلاً مجوسی‌اند رئیس ایشان مزدک قدیم بوده است. ۲. خرم‌دینان بابکی.

این گروه‌ها، بی‌تردید در شرایط اجتماعی سختی می‌زیستند. بیش‌تر آنان روستایی و تنگدست و تحت فشار کارگزاران مالیات قرار داشتند. از همه سنگین‌تر آن‌که جامعه - به‌ویژه جامعه اسلامی - به چشم تحقیر در ایشان می‌نگریست (دیه یک مرد مسیحی یا یهودی، یک سوم دیه مسلمان، و دیه خرم‌دین، یک پنجم دیه مسیحی و یهودی بود. از دو دسته که بغدادی مزدکیه و به‌آفریدیه می‌خواند، حتی مالیات سرانه که مخصوص مسیحیان و یهودیان و زردشتیان بود نمی‌پذیرفتند، یعنی کافر مطلق به‌شمار می‌آمدند. ن. ک.: بغدادی، ۳۴۷). این وضعیت موجب می‌شود که انگیزه بیش‌تر جنبش‌های خرم‌دینی را اقتصادی و اجتماعی بیندازیم نه دینی و ملی؛ هرچند که دین و اندیشه نوعی استقلال محلی، آشکارترین ابزار شورش به‌شمار می‌آمد.

با توجه به پراکندگی و گستردگی گروه‌های خرم‌دینی (ابومسلمیه، به‌آفریدیه، رزامیه، سنباذیه، براکوکیه، بابکیه، کودکیه، کردشاهیه، فاطمیه یا پیروان فاطمه دختر ابومسلم، دختری که به امامتش ایمان داشتند، مازیاریه) می‌توان گفت که شورش‌های آنان نسبتاً اندک بود، به‌خصوص که ایشان، حدود سه قرن، با همین وسعت، باقی بودند. مهم‌ترین شورش‌های ایشان را می‌توان چنین فهرست کرد:

سال ۱۱۸: شورش خداش (که ظاهراً در اصل عرب بوده)،

سال ۱۳۷ - ۱۴۰: شورش بومسلمیه، به رهبری اسحاق ترک،

سال ۱۶۲: شورش سرخ‌جامگان (محمّره) در جرجان به رهبری عبدالقاهر،

سال ۱۶۲: شورش خرم‌دینان اصفهان،

سال ۱۸۰: شورش مجدد در جرجان،

سال ۱۹۲: شورش بزرگ خرم‌دینان در آذربایجان،

سال ۲۰۱: بابک و سپس مازیار (ن.ک.: صدیقی، ۲۶۸-۲۷۲).

دربارهٔ زیستگاه‌های ایشان، خوشبختانه منابع، اطلاعات نسبتاً خوبی داده‌اند؛ بررسی شهرها و بیش‌تر روستاهای ایشان، دائرةٔ بسیار گستردهٔ قوم‌هایی را که هنوز در مقابل عربیت و اسلام مقاومت می‌کردند، به نیکی نشان می‌دهد:

کوه‌های میان آذربایجان و ارمنستان (ابن ندیم، ۴۰۵؛ ابن مسکویه، ۱۷۶/۴)

بلاد دیلم (ابن ندیم)،

همدان (ابن ندیم، ابن مسکویه، نظام‌الملک، ۲۹۱)،

میان همدان و اصفهان (ابن ندیم)،

عراق عجم (= کوهستان، جبال) (نظام‌الملک، ۲۶۱)،

کرج ابودلف، برج، ورسنجان، صیمره، سیروان، اریوجان از بخش ماسبذان (مسعودی،

۱۸۷/۶)،

ری و قزوین (شهرستانی، ۱۱۵، ۱۹۴)، ری (نظام‌الملک، ۲۹۱)،

اصفهان (مسعودی؛ ابن مسکویه)،

شهرها و روستاهای اصفهان: فرمدین، کاپله، فاتک، رونده (نظام‌الملک)،

ماسبذان، مهرجان قذق (ابن مسکویه)،

طبرستان، جرجان، نهاوند، دینور (= زیستگاه محمّره) (بغدادی)،

سیستان (ابن مسکویه، ۳۴۱/۶)،

خرم‌آباد بلخ (ابن ندیم، ۴۰۸)،

مرو، هرات (بغدادی، ۲۴۱، ۲۴۳)،

سغد، سمرقند، چاچ، ایلاق (شهرستانی، ۱۱۵، ۱۹۴)،

کامدان (میان اهواز و اصفهان) (یعقوبی، بلدان، ۲۷۵، فارسی، ۵۰: قامدان).

خرمدینان عموماً مردمی آرام بودند و ابن ندیم (ص ۴۰۷) معتقد است که بابک ایشان را

به جنگ‌افروزی و شورش کشانید. با این‌همه ابن مسکویه (۳۴۱/۶) به دو گروه خرمیه و

جاشکیه اشاره می‌کند که در سال ۳۶۰ ق.، راه‌های زمینی و دریایی را در جنوب سیستان ناامن کرده بودند.

منابع ما، چندان به تعداد دسته‌های مختلف خرم‌دینی اشاره نمی‌کنند. تنها نظام‌الملک (صص ۲۹۰-۲۹۱) می‌نویسد که در زمان هارون، خرم‌دینان اصفهان و اطراف آن سر به شورش برداشتند و خرم‌دینان ری و همدان و روستاهای اطراف به آن‌ها پیوستند و تعدادشان به ۱۰۰ هزار تن رسید. همین‌که عبدالله بن مالک از خراسان با ۲۰ هزار سپاهی بیامد، ترسیدند و پراکنده شدند. اما چندی بعد دوباره شوریدند و عبدالله و ابودلف «خلقی بی حد از ایشان بکشتند و زن و فرزند ایشان را به بغداد بردند و بمن یزید (= مزایده) بفروختند». می‌دانیم که روایات خواجه، همیشه قابل اعتماد نیست. وی اصرار دارد که اینان، پیوسته با باطنیان دست به یکی می‌کردند و این شورش اخیر نیز «به عشوة باطنیان» بوده است. اما منابع مطمئن‌تر (طبری، ۱۷۴۶/۵) می‌نویسند که هارون، در سال ۱۹۲، عبدالله بن مالک را با ۲۰ هزار سپاهی به جنگ خرم‌دینان آذربایجان فرستاد. وی ۳۰ هزار تن از ایشان را کشت و زنان و کودکان را به اسارت برد (قس: دینوری، ۳۸۷، فارسی، ۴۰۷ که به تعداد افراد اشاره نمی‌کند؛ مقدسی، بده، ۱۰۳/۳).

الف) بابک

زندگی فعال بابک، از سال ۲۰۰ ق. (یا به قول ابن مسکویه، ۱۳۳/۴، از ۲۰۱ ق.) آغاز شد و تا زمان قتلش در ۲۲۳ ق. ادامه یافت. در آغاز کار او، دولت مأمون دچار پریشانی بود. در هر نقطه از ایران، آشوبی به پا بود، بغدادیان که از ولایتعهدی امام رضا (ع) ناخشنود بودند، مأمون را برای مدتی از خلافت خلع کردند. در همان زمان، حمزه خارجی پسر آذرک، بر سیستان، فارس و کرمان چیره شد. خرم‌دینان آذربایجان نیز فرصت را غنیمت شمرده - احتمالاً به تحریک حاتم (والی ارمنستان که پدرش هرثمه را مأمون کشته بود) - سر به شورش برداشتند. در جنگ‌های ۲۰ ساله خرمیان، انبوه عظیمی از آدمیان، خواه ایرانی و خواه عرب و خواه خرم‌دینی کشته شدند که تعدادشان را برخی یک میلیون نفر تخمین زده‌اند.

در جنبه دینی شبه‌مزدکی این شورش تردید نداریم. اما آنچه از این جنبه، غلیظ‌تر و چشمگیرتر شده، همانا رفتارها و باورهای شگفتی است که در زمان گزارشگران - یعنی سده ۳ و ۴ قمری - به شدت تمام با اخلاق اسلامی حاکم بر ایران در تضاد بود. نویسندگان، خواه عرب و خواه ایرانی در این شورش - که از نظر ایشان البته فتنه بود نه انقلاب - به چشم

یکسان نگریده‌اند، در آن، خواه از نظر دینی و اخلاقی باشد و خواه از نظر اجتماعی و اقتصادی، حتی یک نکته مثبت قابل پذیرش ندیده‌اند. آنچه امروز جنبش توده‌های ستم‌کش، یا قیام به انگیزه احساسات ملی استقلال‌طلبانه و هویت ملی می‌خوانیم، البته در ذهن ایشان نمی‌گنجید. با این همه گستردگی شگفت‌آور خرمدینان، از جنوب شرقی ایران گرفته تا آذربایجان، یگانگی دین (لااقل در ظاهر) میان همه گروه‌ها، و داشتن اهداف مشترک اقتصادی (= زندگی بهتر و ستیز با توانگران)، اجتماعی (= برابری) و سیاسی (ستیز با عربان و دولت عباسی)، پژوهشگر را به این اندیشه می‌اندازد که آیا یک شعور عام فراگیر که تار و پودش را خاطرات دوردست شکوه ساسانی، و سنت‌ها و آیین‌های دیرین، و دینی که اینک با دین‌های زردشتی و مانوی و اسلامی درآمیخته، و نیز شاید زبان‌هایی که خویشاوندی‌شان نزد همه محسوس بود، تشکیل می‌داد بر وجدان این مردم حاکم نبود؟ اصطلاحاتی چون استقلال‌طلبی و ایران‌دوستی در مفهوم ملی که برخی به کار برده‌اند (مثلاً مادلونگ، «مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی»، ترجمه جواد قاسمی، تهران، ۱۳۵۷، جم) شاید برای آن زمان، بیش از اندازه سنگین باشند.

بعد مردمی این جنبش که ناچار اقتصادی و اجتماعی هم هست، جلوه‌ای خاص دارد: پیوسته مردمان روستایی به اشارت کارگزاران بابک گرد هم می‌آیند و به رهبری یکی از سرداران او، به شهرها که مرکز اعیان و اشراف و دولتمردان و بازرگانان توانگر است هجوم می‌آورند. آن گروه از خرمدینانی که ساکن شهرها بوده‌اند (مثلاً اصفهان و گرگان) نیز بی‌گمان، جماعتی تنگدست و حاشیه‌نشین و مورد تحقیر بودند که برای این‌گونه شورش‌ها، آمادگی تمام داشتند.

از بزرگان و فرماندهان بابک که ناچار متعدد بودند، نام پنج شش تن را می‌شناسیم. بیش‌تر نام‌های عربی دارند، اما این نام‌ها هیچگاه بر مسلمان‌بودنشان دلالت ندارد. از دو سردار، معاویه و علی‌مزدک که بسیار فعال بودند، اطلاعی نداریم. ابن جویدان که اسیر افشین شده بود، گویا مرد گمنامی نبود (طبری، ۱۸۸۷/۵)؛ طرخان هم ظاهراً در مراغه ملک و آبی داشته (همانجا). فرمانده دیگر، عصمت کردی ست که به قول یعقوبی (۴۹۸/۲، فارسی، ۴۹۸/۲) والی مرنند بود. هم‌پیمان بسیار مشهور او نیز مردی عرب بود به نام محمد بن اشعث که دختر او را به زنی داشت و در کوه‌های آذربایجان بر دو قلعه بزرگ فرمان می‌راند. وی ظاهراً برای حفظ املاک خویش با بابک ساخته بود. این هم‌پیمان، در سال ۲۲۰ ق. — شاید به آن سبب که می‌دید دیگر قدرتی و ثروتی برایش نمانده — به خلیفه پیوست و به

حیله عصمت را اسیر کرده نزد خلیفه برد (طبری، ۲/۵ - ۱۸۸۱). اسیری عصمت (شاید هم همدستی مخفیانه او با دامادش ابن اشعث) برای بابک زیانبار شد، زیرا وی «همه راه‌های سرزمین بابک و شیوه‌های جنگ در آن‌ها را» بر معتصم فاش کرد. به همین جهت بود که هیچگاه به کشتن او اقدام نکردند (همو، ۱۸۸۲/۵).

از میان این مردان، ابن اشعث (که در ۲۳۴ ق. در مرند شورش عظیمی علیه خلیفه به پا کرد، ن.ک.: طبری، ۵/۱۹۴۰) حتماً، و عصمت احتمالاً مسلمان بوده‌اند و همکاری موقتشان با بابک، از برخی نیت سیاسی و اقتصادی تهی نبوده است.

با توجه به وضعیت این هم‌زمان و گمنامی بقیه، قاطعانه باید گفت که جنبش بابک پشتیبانی جز توده مردم و به‌ویژه روستایی، نداشته است.

در نیروهای مقابل بابک، لازم نیست که به دنبال بزرگان و اشراف بگردیم: علاوه بر ده‌ها امیر و امیرزاده نژاده و پرآوازه عرب که گاه ممدوح شاعران نیز بوده (قس: حمید طوسی و مدح ابوتمام) و همه هم از بابک شکست خوردند، همه توانگران و دهقانان و اشراف ایران هم با سپاه اسلام همکاری یا دست‌کم هم‌دل بوده‌اند. دو نمونه از این همکاری می‌آوریم: ۱. بخارا خداه از جانب فرمانده سپاه اسلام همراه با ۱۷۰۰ سپاهی بر گذرگاهی موضع گرفته بود تا دسته‌های سپاه بابک را از پیوستن به هم بازدارد (طبری، ۵/۱۸۹۳؛ ابن مسکویه، ۴/۱۹۸). پیش از این دیدیم که پدران این بخارا خداه، پیوسته بر عربان شوریدند و کشته شدند؛ ۲. هنگامی که گروهی از خرم‌دینان دوباره به شهر بی‌پناه اصفهان هجوم آوردند، «قاضی چغان با گروهی از رئیس‌ان و مردم شهر و اعیان، به جنگ ایشان شدند» (نظام‌الملک، ۲۹۳).

اما بابک خود نمی‌دانیم کیست. آیا به قول دینوری (۳۹۷، فارسی، ۴۱۹) از زادگان فاطمه دختر ابومسلم بوده؟ فرزند خانواری سخت بی‌نوا، و یا به قول مقدسی (بدء، ۱۱۵، فارسی، ۱۱۶) اصلاً فرزند حرام بوده است؟ (برای نام و نشان و نژاد او ن.ک.: صدیقی، ۲۸۵؛ زریاب در دانشنامه بهرامیان در دبا...).

آنچه برای کار ما مهم است، آن است که او حسن نام داشته (مسعودی، مروج، ۷/۱۳۰) و برادرش، عبدالله (طبری، ۵/۱۸۹۵؛ قتل او در بغداد، ۵/۱۸۹۷). دیگر آن که وی، به قول واقد، صاحب اخبار بابک، در جوانی نزد شبل بن المنقی الازدی (از اعیان عرب ایران) در روستای سراة (= سراب؟)، و سپس دوسالی نزد محمد بن رواد که از مشاهیر عرب ایران بود، خدمت کرده است (ابن ندیم، ۴۰۶). آن نام اسلامی/عربی و این خدمتگزاری نزد اعراب مسلمان، این اندیشه را تقویت می‌کند که او - دست‌کم به ظاهر - اسلام آورده بود.

البته نام عربی به‌تنهایی، دلیل بر مسلمانی نیست. زیرا می‌دانیم که دیگر از قرن دوم به‌بعد نام‌های عربی رواجی شگفت یافته بودند و حتی - چنان که خواهیم دید - مسیحیان ایران هم نام‌ها و کنیه‌های غلیظ عربی بر خود می‌نهادند چندان که موجب اعتراض برخی از شاعران نیز شدند.

نمی‌توان باور کرد که بابک، به‌سبب خدمت نزد توانگران عرب، زبان عربی نیز آموخته بوده؛ زیرا بیش‌تر عرب‌ها بودند که فارسی می‌آموختند و اندک‌اندک به جامه‌ای ایرانی درمی‌آمدند. اما نکته‌ی جالب آن که بابک، فارسی معمول میان مردم را هنوز - در ۱۸ سالگی - نیک نیاموخته بود و شاید زبان مادری‌اش یکی از گویش‌های آذربایجانی بوده است. واقدی گوید: «زبان‌ش به اعجمی، گره داشت» (ابن ندیم، همانجا).

در هر حال بابک، همین‌که دست به شورش زد، هزاران تن از مردم جبال به او پیوستند؛ اما همه تنگ‌دست بودند و بابک ناچار بود جنگ‌افزارهای لازم را برایشان تدارک بیند (مقدسی، ۱۱۵/۶، فارسی، ۱۱۶). اینان از نظر تاریخ‌نگاران البته بی‌سروپا و شورشی و پلید و بددین‌اند نه روستائیان رنج‌دیده (همو). سرانجام سپاهی عظیم فراهم آمد که تنها سواران آن، ۲۰ هزار تن بودند (همو) و پیادگان (رجّاله) لاجرم بسی بیش‌تر.

بابک با این سپاه توانست نزدیک ۲۰ سال پیوسته شکست در سپاه خلیفه اندازد. اهمیت کار او در آن است که از حد یک شورش محلی بسی فراتر رفت و بسیاری از شهرهای مرکزی و غربی و شاید جنوب شرقی را نیز دربرگرفت و شاید بسیاری از نومسلمانان را از راه اسلام منحرف کرده به خود کشانید. اما بسیاری از مسلمانان هم که نمی‌خواستند از اسلام دست بردارند، ناچار به مناطق دیگر کوچیدند؛ بلاذری (فتوح، ۳۲۵، فارسی، ۸۸) اشاره می‌کند که پس از شورش بابک در بدّ، مسلمانان به مراغه گریختند.

بزرگ‌ترین جنگی که خرمدینان در آن - برای بار نخست - دچار شکست شدند، نبرد سال ۲۱۸ ق. بود. مسعودی (تنبیه، ۳۵۵) تعداد خرمدینان را در این هنگام ۲۰۰ هزار تن تخمین زده است. «در این سال گروهی بسیار از مردم جبال، یعنی مردم همدان و اصفهان و ماسبذان و مهر جائق‌ذق به آیین خرمیه درآمدند و در ناحیه همدان اردو زدند.» معتصم سپاه عظیمی که اسحق بن ابراهیم رهبری می‌کرد به جنگ ایشان فرستاد و شکستشان داد. «در این نبرد، ۶۰ هزار خرمدین کشته شدند و بقیه به بلاد روم گریختند» (طبری، ۱۸۷۹/۵؛ ابن اثیر، ۴۴۱/۶).

همین جنگ را نظام‌الملک با تفصیل بیش‌تر و ارقام و نام‌های اندکی متفاوت آورده

است (ص ۹-۲۹۸). برحسب این روایت، علاوه بر ایالات «کوهستان و آذربایگان»، ایالت پارس هم در شورش شرکت داشته، اما در این جا، مسلمانان جمع شدند و شورشیان را فروکوفتند. در اصفهان به عکس خرمدینان گرد علی مزدک فراهم آمدند. علی «در شهر ۲۰ هزار مرد عرض داد (= سان دید)». علی پس از کشتن همه اعراب عجلی و اسیرکردن زنان و کودکان ایشان، به بابک در آذربایجان پیوست. سپاه بابک در آن هنگام به ۱۲۵ هزارتن رسیده بود. سپاه سرانجام در جایی میان دو ایالت کوهستان (جبال) و آذربایجان، در شهری به نام شارسران (نسخه بدل: شهرستانه) اردو زدند. معتصم نیز سپاهی شامل ۴۰ هزار سوار به جنگ ایشان فرستاد که پیروز شد و دست به کشتار خرمدینان زد. سرانجام گروهی را زندهار دادند و سپس کشتگان را شمردند: ۱۰۰ هزارتن بودند. از این سپاه شکست خورده، ۱۰ هزارتن به رهبری علی پسر مزدک به اصفهان حمله آوردند، اما با مقاومت شدید مردم مواجه شدند (همو، ۲۹۳).

بابک پس از دو سال جنگ با افشین، سرانجام در ۲۲۳ ق. به دست خلیفه کشته شد. طبری، مجموعه کسانی را که بابک طی این جنگ‌های ۲۰ ساله به قتل رسانده، ۲۵۵/۵۰۰ تن برآورد کرده است. هنگامی که وی تسلیم می‌شد، ۳۳۰۹ تن با او اسیر شدند. زنان و کودکان مسلمانی که اسیر او بودند، به ۷۷۰۰ تن (یعقوبی، ۴۷۴/۲، فارسی، ۴۹۹/۲: ۷۶۰۰ تن) می‌رسیدند (طبری، ۱۸۹۸/۵). مسعودی (تنبيه، ۳۵۳) کشتگان را ۵۰۰ هزارتن یا کم‌تر پنداشته. مقدسی، چنان که در این‌گونه موارد عادت اوست، اغراق کرده می‌گوید (بدء، ۱۱۶/۶، فارسی، ۱۱۷/۶): بنابر «برخی کتاب‌ها» شمار کسانی را که بابک کشته و رسماً شمارش کرده‌اند، ۱/۲۵۵/۰۰۰ نوشته‌اند اما در «تاریخ‌ها» شمار آنان ۲۵۵/۵۰۰ تن (مانند طبری) بوده است. همین اغراق در «برخی کتاب‌های» غیر تاریخی، نشان می‌دهد که چگونه نویسندگان عموماً دوست داشتند از بابک، چهره‌ای هرچه خوف‌انگیزتر و خونبارتر عرضه کنند.

(ب) مازیار

مازیار پسر قارن؛ نیای او ونداد هرمز اسپهبد طبرستان و نخستین شورشی ضدعرب بود. مازیار که فعالیت‌های سیاسی خود را در نخستین سال‌های قرن ۳ ق. آغاز کرد، در ۲۲۵ ق. در سامره به فرمان معتصم کشته شد.

وی از زندان شهریار بن شروین که بر طبرستان چیره شده بود گریخته به یکی از امیران

عرب (عبدالله حرشی) پناه برد و با او نزد مأمون رفت و به اشارت او مسلمان شد و محمد ابوالحسن مولی امیرالمؤمنین نام گرفت. همانجا بود که با اخترشناس معروف بزیست بن فیروزان (= یحیی بن منصور) آشنا شد (ابن اسفندیار، ۲۰۷). در ۲۱۰ ق، پس از مرگ شهریار به طبرستان بازگشت، شاهپور پسر شهریار را به ستم کشت و دوران فرمانروایی پر آشوب و خونباری را آغاز کرد. شیوهٔ پرخشونت مالیات‌گیری، تحقیر و سرکوبی مسلمانان، سپردن کارها به دست زردشتیان، موجب نارضایتی شدید مردم و تقسیم شدن ایشان به دو گروه متمایز گردید: از یک سو مازیار بود و روستائیان ظاهراً زردشتی او (ابن اسفندیار، ۲۱۱)، و از سوی دیگر، عرب‌ها، ایرانیان نومسلمان، زمینداران، دولتمردان و اعیان که در شهرهای بزرگ جا داشتند (قس: فرای، زرین، ۶۹؛ عزیزی، ۱۸۸). خشونت افراط‌آمیز او حتی با ایرانیان، در اقدام شگفت‌یگی از سردارانش به نام سرخاستان متبلور می‌شود که روزی ۲۶۰ تن از فرزندان اعیان آمل را به بهانهٔ مناظره نزد خود خواند و سپس به روستائیان (الاکرة الدهاقین) اشارت کرد که همه را بکشند، زیرا «میل ایشان با عرب است و من از جانب آنان ایمن نیستم» (طبری، ۱۹۱۰/۵؛ ابن مسکویه، ۲۴۷/۴).

هنگامی که مأمون به جنگ بیزانس مشغول شد، مازیار فرصت را غنیمت شمرد و «چون گرگ ضاری مردم آمل و ساری را به خوردن گرفت». مردم ناچار هم‌پیمان شدند و از خلیل بن ونداسفان خواستند که ایشان را در شورش علیه مازیار، رهبری کند (ابن اسفندیار، ۲۱۰). اما این سرکشی، مازیار را برآن داشت که حصار شهرهای آمل و تمیشه را ویران کند، از مردم، زندانی و گروگان بگیرد و برای ساختن استحکامات تازه، همه را به کار گل وادارد (همانجا).

در سراسر این مدت، دولت بغداد با او کاری نداشت و به شکایت مردم و امیران عرب وقعی نمی‌نهاد. حتی بعید نیست که به اشارت خلیفه بوده باشد که او، در ۲۲۴ ق، از پرداخت مالیات به حاکم خراسان عبدالله بن طاهر سرباز زد (طبری، ۱۹۰۸/۵؛ فرای، زرین، ۶۹). در این سال، شورش رسمی او، همراه با کشتارها و خرابی‌های بسیار آغاز شد. گروگان‌ها و زندانی‌های او در این هنگام به ۲۰ هزارتن رسیده بودند. برادرش کوهیار اشاره می‌کند که «تو ۲۰ هزار مسلمان، از کفاش و خیاط و غیره در زندان داری» که تنها باعث زحمت‌اند (طبری، ۱۹۱۲/۵؛ ابن مسکویه، ۲۵۱/۴؛ تأیید ۲۰ هزار در طبری، ۱۹۰۹/۵). واکنشی که مازیار در برابر این انتقاد نشان می‌دهد، با همهٔ آن ستم‌ها و خشونت‌هایی که به او نسبت داده‌اند معارض است. زیرا او بی‌درنگ فرمان داد آن ۲۰ هزارتن را از زندان آزاد کنند

و سپس «ابراهیم بن مهران رئیس شرطه، علی بن ربیع دبیر، شاذان بن فضل مأمور خراج، یحیی بن روذبهار حسابدار (جهبذ) را که از مردم هامون بود فراخواند و به ایشان گفت: زنان و فرزندان و خانه‌ها و ملک و آب شما در دشت است؛ تازیان به آن‌ها اندر آمده‌اند. من چیزی به شما تکلیف نمی‌کنم. به خانه‌های خود بازگردید و بر جان خود زنده بمانید...» (طبری، ۱۹۱۲/۵؛ ابن مسکویه، ۲۵۱/۴).

از گزارش‌های بسیار مفصل و دقیق طبری چنین برمی‌آید که شکست مازیار نتیجه مستقیم جنگ با سپاه اسلام نبود؛ زیرا چشم و همچشمی‌های محلی میان بزرگان طبرستان، توطئه‌های بیشمار که در هر گوشه چیده می‌شد، غرض‌های پنهانی خلیفه و افشین و عبدالله طاهر، سرپیچی مردم شهرها، شورش‌های محلی، خیانت کوهیار و چندتن از سرداران، مقاومت اسلام، و بسیار مسائل دیگر موجب شده بود که دستگاه اداری/ لشکری مازیار از درون فرو ریزد و بی‌آن‌که به جنگی جدی پردازد، تسلیم امیران عرب گردد. به گمان ما، علی‌رغم مقاله‌های متعدد درباره مازیار، هنوز تاریخ واقعی او تدوین نشده است.

در زندگی مازیار چندین نکته در زمینه مردم‌شناسی و فضای زبان‌شناختی موجود است که برای کار ما اهمیت بسیار دارد، هرچند که هیچگاه مورد علاقه تاریخ‌نویسان معاصر نبوده‌اند.

۱. اسلام، آرام‌آرام در طبرستان انتشار می‌یافت و علاوه بر اعتقادات، نشانه‌های جنبی خود را نیز آشکار می‌ساخت. از جمله این نشانه‌ها، یکی نام‌های عربی‌ست که میان مسلمان و غیرمسلمان رواج می‌یافت. بیشترین کسانی که پیرامون مازیار مقامی داشتند، نام پدرشان فارسی، و نام خودشان عربی‌ست:

خلیل بن ونداسفان (ابن اسفندیار، ۲۱۰؛ ونداسفان در طبری، ۱۹۰۹/۵، ۱۹۱۹، ۱۹۸۱)؛ علی بن یزداد که مردی عطار بود (طبری، ۱۹۰۹/۵)؛ ابوصالح سرخاستان (طبری، ۱۹۱۳/۵)؛ عبدالله بن قارن و فضل بن قارن برادران مازیار (همو، ۱۹۱۲، ۱۹۸۳)، یحیی بن روذبهار، حسابدار او (همانجا)؛ ابراهیم بن مهران، رئیس شرطه او (همانجا)؛ حسین بن قارن (همو، ۱۹۱۳)؛ قیس بن زنجویه، مسلمان و رقیب سرخاستان (همو، ۹۱۳، ۱۹۱۱)؛ علی بن ربیع نصرانی (همو، ۱۹۱۳، ن.ک.؛ دنباله گفتار). آنچه طبیعی‌ست، این است که بگوئیم با قدرت یافتن اسلام، فرزندان زردشتیان گروه‌گروه مسلمان می‌شدند و نام‌های عربی برمی‌گزیدند، سیر تحولات تاریخ نیز این امر را تأیید می‌کند، بنابراین، شگفتی در آن است که مردی زردشتی (مانند ابوصالح سرخاستان) یا مسیحی (مانند علی بن ربیع) به

اسم‌های اسلامی نامزد گردند. عکس این موضوع نیز زمانی رخ می‌دهد که نام فارسی کاملاً مشهور و رائج باشد: نام پدر مأمور خراج نزد مازیار فضل بود. اما خود او شاذان نام داشت (همو، ۱۹۰۸).

بیست و پنج سال پس از مازیار، مردم طبرستان به رهبری حسن بن زید قیام اسلامی کردند، و همه اسپهبدان و اعیان و اشراف نیز به آنان پیوستند.

۲. مازیار، به‌رغم همه خشونت‌ها و خونریزی‌ها که دشمنان وی به او نسبت داده‌اند، از دانش بی‌بهره نبود و زبان عربی را نیک می‌دانست. با شگفتی تمام می‌خوانیم که یکی از چهره‌های فرهنگ اسلامی، یعنی علی بن ربیع طبری (درباره او ن. ک.؛ سزگین، ۳/۳۱۰) دبیر او بوده است (ابن ندیم، ۳۵۴). امر دبیری، خود در چارچوب یک سازمان اداری مفهوم می‌افتد، و مازیار ظاهراً سازمان منظمی تدارک دیده بود؛ ما اندکی پیش به نام صاحب شرطه، صاحب خراج، حسابدار و نیز دبیر او اشاره کردیم. پیداست که او هنگام نامه‌نگاری با خلیفه و امیران و حاکمان، از علی بن ربیع استفاده می‌کرده و او «به جهت اصفهید مازیار نبشته‌ها نوشتی که بلغای عراقین و حجاز متعجب ماندند» (ابن اسفندیار، ۱۳۰). ابن ربیع بعدها به بغداد رفت و کاتب معتصم شد. اما خلیفه دریافت که نامه‌های او، به فصاحت نامه‌هایی که از زبان مازیار می‌نوشته نیست. چون علت را پرسید، ابن ربیع جواب داد «آن معانی، او به لغت خویش می‌نوشته، من با تازی کردم» (همانجا).

اتفاقاً یکی از نامه‌های مازیار به عربی موجود است (طبری، ۵/۱۹۰۸). وی این نامه را به مأمور خراج خود شاذان نوشته و در آن موضوع‌های زیر را می‌توان یافت:

۱. نخست به آرامش و آسایش و گشایشی که برای مردم فراهم کرده می‌پردازد.
۲. به تفصیل از شایعاتی که علیه دولت او پخش شده سخن می‌گوید؛ از جمله این که خلیفه عازم قرماسین (کرمانشاه) شده و افشین را به ری فرستاده.
۳. خبر آمدن خلیفه را خبری مسرت‌بخش می‌داند و نسبت به او اظهار سرسپردگی می‌کند.
۴. به شاذان، دستورهای مفصلی در باب گرفتن خراج می‌دهد. از این بخش فهمیده می‌شود که تقویم سالیانه برحسب ماه‌های ایرانی تنظیم شده بوده.
۵. در هیچ جای نامه، اثری از عقاید زردشتی دیده نمی‌شود، به عکس اصطلاحات اسلامی به روانی و به‌طور طبیعی در نامه آمده است؛ با بسم‌الله آغاز می‌شود و با والله المحمود پایان می‌پذیرد.

۶. نثر نامه بسیار روشن و آراسته است. چندجا، کوشش در سجع‌پردازی آشکار است. با

وجود موضوع خشکی چون امر خراج و انتقاد از شایعات، از سبکی و سستی پرهیز کرده است.

تردید نیست که این نامه را علی بن ربن برایش نوشته، یا از گفته و یا نوشته او ترجمه کرده است. زیرا عربی مازیار بی تردید به این درجه از فصاحت نمی‌رسید (ترجمه فارسی نامه، در مینوی - هدایت، مازیار، صص ۵-۴۳). اما او در آغاز کار چندی نزد مأمون در بغداد زیست و ناچار با خلیفه و دیگران به عربی تفاهم می‌کرد. به همین سبب، طی گفت‌وگوهای درازی که در محاکمه افشین، میان او و مأموران خلیفه می‌گذشت، هیچگاه نمی‌بینیم که او به مترجم نیاز داشته باشد.

در هر حال آنچه در این دو روایت برای ما از اهمیت ویژه برخوردار است، نخست آن است که زبان طبری از مایه‌های فرهنگی والایی برخوردار بود و مردم می‌توانستند در آن تعابیر ارجمندی بسازند که ترجمه آن‌ها اعجاب خلیفه را برانگیزد. و نیز علی بن ربن چنان در آن زبان که شاید زبان مادریش بوده مهارت یافته بود که می‌توانست به آسانی از آن به عربی ترجمه کند (جملات شیوایی از این زبان در ابن اسفندیار، مثلاً ص ۷۰).

جالب آن‌که این‌گونه پیوند با عربی در طبرستان، به مازیار منحصر نبوده. سرهنگ دل سخت او سرخاستان نیز یک شاعر عرب به نام ابوشاس غطریف را که در خراسان پرورش یافته بود و اهل ادب و خرد بود، نزد خود آورده بود تا از او اخلاق و منش عربی را بیاموزد (طبری، ۱۹۱۱/۵).

۳. مردم آمل برای آن‌که معتصم را به جنگ علیه مازیار برانگیزند، از ابوالقاسم هارون بن محمد خواستند از جانب ایشان نامه‌ای به خلیفه بنویسد. این نامه بلند و دردآلود را (نزدیک به ۴ صفحه) و نیز پاسخ خلیفه را (۴ صفحه) ابن اسفندیار (صص ۲۱۲-۲۱۹) نقل کرده. موضوع این نامه با حوادث تاریخی زمان، مطابقت تمام دارد و هیچ دلیل آشکاری هم نداریم که در صحت آن‌ها تردید کنیم. با این همه، این دو نامه، از نظر حجم، اسلوب، واژگان، لحن گفتار با نامه‌هایی که از همین دوران می‌شناسیم، تفاوت فاحش دارد، مثلاً: وصیت‌نامه طاهر که یکی از شاهکارها در نوع خود به حساب می‌آید (طبری، ۱۸۴۷/۵)؛ نامه مأمون که توسط عمرو بن مسعده نوشته شده (همو، ۱۸۵۴)؛ نامه به عبدالله بن طاهر (همو، ۱۸۶۱)؛ نامه‌های مأمون (همو، ۱۸۶۵، ۱۸۶۴ و ۱۸۶۷...). در این نامه‌ها، حجم واژه‌ها با حجم معانی برابر است؛ کلمات و مصطلحات همه استوار و قاطع و اطمینان‌بخش‌اند و یک کلمه نامعهود و کهن و وحشی در آن‌ها یافت نمی‌شود. در سراسر آن‌ها، هیچ اثری از آرایه‌های

لفظی (به‌ویژه سجع و موازنه) دیده نمی‌شود. حال آن‌که در دو نامه موردنظر ما، همه چیز برخلاف ویژگی‌هایی است که ذکر کردیم. سجع‌های سبک و کم‌محتوا، موازنه‌های خسته‌کننده، کلمه‌های گاه غریب در آن‌ها بسیار است. از همه شگفت‌تر، اشعاری ست که به مناسبت در درون نامه نقل شده.

نامه مردم، با ستایش خلیفه آغاز می‌شود، سپس از ستم‌هایی که در حقشان رفته سخت می‌نالند، از بچه‌های یتیم و مادران فرزندمردده سخن می‌گویند، به دو قطعه شعر (دو بیت، سه بیت)، استشهاد می‌کنند و نامه را با دو قصیده، یکی در ۱۵ بیت و دیگری در ۲۷ بیت به پایان می‌برند. جالب آن‌که در متن نامه نه نام کسی برده شده، نه به زردشتیان اشاره شده و نه مستقیماً از کشاکش‌های نژادی و دینی سخنی رفته است. به عکس در اشعار چند نکته می‌توان یافت: در قصیده اول، بیت ۱، به «اسواران ختنه‌ناشده»، بیت ۹، به غارتگری مجوسان، بیت ۱۱ و ۱۴ به مازیار، و بیت ۱۴ به عبدالله بن طاهر اشاره شده. در قصیده دوم نیز از مازیار (سه بار)، طبرستان (یک بار) نام برده شده، اما اساس قصیده، همانا شکایت و زاری است.

جواب خلیفه که محمد بن عبدالملک زیات نگاشته از نامه اول هم بی‌مایه‌تر است، گویی مؤلف این نامه کوشیده است با همان شیوه، به نویسنده نخست ثابت کند که در سجع‌سازی و عبارت‌پردازی از او دست‌کم ندارد. در بخش اول نامه که بسیار مفصل است خلیفه مردم را دل‌داری می‌دهد و پیوسته گفتارهای مردم را تکرار می‌کند (در قالب: شما به خلیفه گفتید که...؛ پس از استشهاد به سه قطعه شعر، یادآور می‌شود که وظیفه رعیت در درجه اول، اطاعت از رهبر است و دیگر این که خلیفه در حق مردم کاری نمی‌تواند بکند زیرا شکست و پیروزی مطلقاً در دست خداوند است نه خلیفه. در پایان، نویسنده به اصل موضوع پرداخته اطلاع می‌دهد که خلیفه عبدالله را روانه طبرستان کرده است. آن قطعه ۷ بیتی که از قول شاعری گمنام نقل شده (ص ۲۱۸)، به راستی سست و بی‌بهاست. در متن کتاب، نویسنده نامه دوم را محمد بن عبدالملک که البته همان ابن زیات وزیر و شاعر و دبیر معروف است، دانسته‌اند. اما نه نثر آن‌که به نثر نامه مردم بسیار نزدیک است، با نامه‌های ابن زیات شباهت دارد و نه اشعار آن با شعرهایی که در دیوانش (قاهره، ۱۹۴۹) آمده.

به‌طوری کلی شاید بتوان گفت دبیری تازه‌کار یا ناشی، که از چگونگی سبک‌های گوناگون در طول تاریخ غافل بوده، و احتمالاً در قرن ۴ ق. یا پس از آن می‌زیسته، این دو نامه

را بر ساخته که بعدها به تاریخ طبرستان راه یافته‌اند و منابع دیگر را از آن‌ها آگاهی نیست.
(ترجمه انگلیسی در:

Brown, E., G., *Translation of Ibn Isfandyār History of Tabaristān*, Leide, 1905)

۴. همزمانی شورش بسیار گسترده بابک با شورش مازیار و مرگ یا قتل افشین (۲۲۶ ق.) که هر سه شهریار سرزمین‌های گسترده‌ای بوده‌اند، و نیز عرب‌ستیزی و اسلام‌گریزی هر سه، این وسوسه را در دل برمی‌انگیزد که میان آن‌ها پیوندی استوار فرض کنیم و از آن‌جا به وحدت اهداف که همانا وحدت ملی در حدود شاهنشاهی ساسانی است برسیم (ن.ک.: زرین کوب، دو قرن سکوت، ۲۳۴). عناصر کلیدی این اندیشه را می‌توان چنین برشمرد: عرب‌ستیزی، اسلام‌ستیزی، تشکیل دولت مستقل، بازسازی دولت ساسانی، بازگشت به آیین زردشت، برقراری سنت‌های خالص ایرانی. مواد تاریخی‌ای را که در روایات بابک و افشین و مازیار به تکوین این اندیشه انجامیده می‌توان چنین خلاصه کرد: قیام بابک و مازیار، طرح قیام در ذهن افشین، نامه‌نگاری میان افشین و مازیار، ارتباط و نامه‌نگاری میان مازیار و بابک، رابطه احتمالی میان افشین و بابک. اما به گمان ما نه آن اندیشه هیچگاه واقعاً تکوین یافته و نه میان مواد تاریخی رابطه‌ای حقیقی و قابل قبول پدید آمده است.

نزدیک به ۲۰ سال بود که بابک و مازیار در دو منطقه نه‌چندان دور از هم خودسری می‌کردند و سپس با سپاهیان خلیفه می‌جنگیدند. درست در همین زمان، افشین که کشور خویش را به کمک سپاه اسلام گشوده تقدیم خلیفه کرده بود، در دربار مأمون و سپس معتصم با عزت تمام می‌زیست و با مهارت تمام دشمنان خلیفه را درهم می‌شکست چندان که شاعران بزرگی چون ابوتمام مدیحه برایش می‌سرودند (برای سرگذشت افشین، ن.ک.: صدیقی، ۳۳۳ به بعد؛ دبا، ذیل افشین...).

اینک آنچه شگفت می‌نماید آن است که در این مدت دراز، این سه شهریار هیچگاه به آن اندیشه نیفتادند که با هم متحد شوند و تازیان را نابود کرده شاهنشاهی واحدی تشکیل دهند. حال آن‌که هر سه در اوج قدرت بودند و در ایران هنوز بسیاری از مردم دین زردشتی داشتند، و هنوز شورش‌های پراکنده خرمدینان به کلی خاموش نشده بود، در سپاه اسلام نیز دیگر آن نیروی محرکه استثنایی که اسلام بود، سخت فروکش کرده بود و بسیاری از عرب‌های ایران هم دیگر ایرانی شده پیوندهای کهن نژادی را بریده بودند.

فاصله میان طبرستان و آذربایجان اندک است. میان آن دو، تنها سرزمین دیلم قرار دارد

که مردم آن هنوز بیش‌تر زردشتی بودند و اسلام بر آنان تأثیر چندانی نگذاشته بود. از قضا مازیار با مردم دیلمستان روابط دوستانه‌ای داشت و یک دسته سپاه ۱۲۰۰ نفری از «مملوک»‌های دیلمی در خدمت او بودند (طبری، ۱۹۱۴/۵) و هنگامی که پسرعمش از دیلمیان یاری طلبید، ۴ هزارتن فرآمدند (همو، ۱۹۱۶). با این‌همه او هرگز به فکر پیوند با مردم دیلمستان نیفتاد.

مواد تاریخی موضوع یا پیوند میان سه شهریار و نامه‌نگاری‌ها هم در روایاتی نامطمئن و گاه ضد و نقیض نقل شده‌اند. مثلاً برخی روایات طبری تأیید می‌کنند که افشین با مازیار رابطه داشته، برخی دیگر عکس آن را تأیید می‌کنند (ن.ک.: صدیقی، ۳۴۶، ح). اما در واقعی بودن ماجرای افشین هیچ تردید نیست: وی به یمن استعداد لشکری خود توانست در جنگی فرسایشی، بابک را اسیر کرده به خلیفه تحویل دهد تا به قتلش رساند. سپس عبدالله طاهر (که برخی، ساده‌دلانه، شهریار نخستین دولت نیم مستقل ایرانی می‌پندارند) مازیار را به وعده‌های دروغین گرفتار کرد تا کالبد شکنجه‌دیده‌اش را در کنار استخوان‌های به‌دارآویخته بابک آویزان کنند.

بدیهی‌ست که کار ما تاریخ‌نگاری نیست، به همین جهت به ذکر کلیات و برخی نکات خاص - گاه بدون اشاره به مرجع - بسنده کرده‌ایم. اما اینک، پس از این مقدمات، لازم است به نکته‌ای اشاره کنیم که اهمیت فراوان دارد و آن این‌که: خیال یک «دولت ایرانی» شبیه به شاهنشاهی ساسانی، اگر بر خاطر ابومسلم و سه شهریار پیشین و دیگر شورشیان ایران گذشته، باری در ذهن برخی نویسندگان و توده‌هایی از مردم نقش بسته است. این پدیده، متعلق به زمان‌های اخیر و دوره ملی‌گرایی ایرانیان نیست، بلکه از قرن‌های سوم و چهارم ق. بروز کرده است. هرچه بیش‌تر اسلام گسترش می‌یافت، از شدت آن پدیده کاسته می‌شد، اما هیچگاه به نابودی نهایی نینجامید. و سرانجام، چنان‌که خواهیم دید، با اسلام نیز آشتی کرد.

شاید بتوان گفت که این خیال، یا آرزو، در جمله‌ای که به مازیار نسبت داده‌اند متبلور است. وی در حالت اسیری و مستی، فریب عبدالله طاهر را می‌خورد و اعتراف می‌کند که «بدان که من و افشین خیزر بن کاووس و بابک هر سه از دیرباز عهد و بیعت کرده‌ایم و قرار داده بر آن که دولت از عرب بازستانیم و ملک و جهاننداری با خاندان کسرویان نقل کنیم...» (ابن اسفندیار، ۲۲۰؛ و به اختصار در مقدسی، بدء، ۱۱۸/۶، فارسی، ۱۱۹/۶). این روایت سراپا ساختگی، آنچه را برخی آرزو داشتند رخ دهد باز می‌نماید، نه آنچه را که رخ داده است.

روایت بالا، منحصر به فرد نیست؛ مرحوم استاد صدیقی مجموعه «فقره»هایی را که در همین زمینه یافته به چهار دسته بخش کرده است:

۱- پیشگویی های اخروی زردشتیان و تغییر وضع جهان در سر هر هزاره؛ ۲- محاسبات اخترشناسی که بر انتقال دولت از عرب به عجم دلالت دارد؛ ۳- روایات دینی با ظاهر اسلامی که بر احیای دین کهن دلالت دارند؛ ۴- یک روایت در خصوص بازگشت زردشت (ص ۳۴۷).

پس اینک جعلی بودن یا واقعی بودن روایات چندان اهمیتی ندارد، مهم آن است که اندیشه یک کشور یک پارچه که رشته های نژادی و دینی و زبانی اعضای آن را به هم پیوند می دهد در ذهن برخی از ایرانیان مسلمان تکوین یافته است.

آنچه در این شورش ها جلوه می کند، بیش تر آن جنبه اجتماعی-سیاسی آنهاست. وضعیت دشوار مردم به خصوص روستائیان و نارضایتی تقریباً همگانی از کارگزاران عباسی در همه آنها چشمگیر است (فرای، زرین، ۱۵۷). کوشش رهبران شورش ها-که غالباً کوشیده اند عقاید خود را با بخش هایی از اسلام تطبیق دهند- تقریباً همیشه بُرد محلی دارد. شاید آرزوی بابک حکمرانی بر آذربایجان، آرزوی مازیار، شهریار طبرستان، و آرزوی افشین، ولایت خراسان بود. اما اطاعت مطلق از مرکز خلافت و پرداخت مالیات های سنگین هم بر شخصیت شهریار دیرپای آنان لطمه می زد و هم بر خزانه دولشان سنگین می آمد. از این رو، گاه در پناه کوه های سربه فلک کشیده، گاه به پشتیبانی توده های مردم و گاه نیز هر دو، به امید دستیابی به استقلال محلی، قیام می کردند.

(مهم ترین منابع درباره مازیار عبارتند از: یعقوبی، تاریخ، فارسی، ۵۰۲/۲-۵۰۴؛ مسعودی، مروج، ۱۳۶/۶-۶۳۸؛ طبری، ۱۹۰۸/۵-۱۹۱۶ که از همه مفصل تر است؛ ابن مسکویه، ۲۴۳/۶-۲۵۸ که از طبری گرفته؛ ابن اسفندیار، ۲۰۶-۲۲۱ که روایات اضافی بسیار دارد؛ ابن اثیر، ۴۹۵/۶-۵۰۵ که از طبری گرفته...؛ نیز ن. ک.: مینوی-هدایت، مازیار؛ مینورسکی در EI¹؛ رکایا در EI² ذیل Kārinids؛ عزیزی، ۱۸۵-۱۹۲؛ صدیقی، ۳۳۳ موضوع رابطه او با افشین؛ ایرانیکا؛ لغتنامه دهخدا چندین روایت نسبتاً کوتاه فارسی را عیناً نقل کرده است).

قهرمان سه‌دست^۱ و نخستین دولت مستقل

طاهر که خلیفه امین را کشت و مأمون را به خلافت برداشت، بزرگ‌مرد خاندان طاهری است که ۵۰ سال بر خراسان حکم راندند: آیا ایرانیانی نژاده بودند که با ظاهر عربی بر کشور حکم می‌راندند؟ یا عرب‌هایی بودند که نرم‌خویی آموخته اینک به نام خلیفه بغداد ایران را مستعمره خود کرده بودند؟

اشپولر (۱۰۰/۱) آنان را عرب‌نژادان ایرانی شده می‌خواند، اما عموم نویسندگان آنان را ایرانیان به عرب‌گراییده می‌دانند (نفیسی، طاهریان، ۲۷ به بعد؛ باسورث در فرای، تاریخ، ۸۱؛ زرین‌کوب، تاریخ، ۴۹۷؛ فرای، زرین، ۲۰۵...).

برای «ایرانی‌سازی» طاهریان، اساساً بر سه امر استناد کرده‌اند: ۱- نسب ایشان، ۲- شعر دعبل خزاعی، ۳- فارسی‌گویی طاهر. چند نکته فرعی دیگر هم هست که چندان جدی نگرفته‌اند. سعید نفیسی (همانجا) بیش‌تر بر سکونت ایشان در پوشنگ استناد می‌کند. ۱. در زمینه نسب ایشان، شاید کهن‌ترین تبارنامه آن است که مسعودی (تنبیه، ۳۴۷) آورده:

رستم دستان... ← حمزه رستمی ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر.
ابن خلکان (۴۳۳/۱)، ۴ تبارنامه پیشنهاد می‌کند:

ماهان ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر،
رادویه ← اسعد ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر،
زاذان ← اسعد ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر،
زریق ← طلحه ← مصعب ← حسین ← طاهر،
(گوید: نیایش زریق بن ماهان، مولای طلحة الطلحاتِ خزاعی بود.)

اما کارِ تبارنامه‌سازی در این حد نسبتاً معقول باقی نمی‌ماند، و مثلاً منتهاج سراج در طبقات ناصری، تبار ایشان را به منوچهر می‌رساند. استاد نفیسی که از او نقل قول کرده (خاندان طاهری، ۲۴)، نخست چنین می‌آورد:

خسرو بهرام ← مای (یا: بهرام‌مای خسرو) ← بادان ←
اسعد ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر.

۱. طاهر، ذوالیمینین (دارای دو دست راست) لقب داشت، و از یک چشم نابینا بود. همین موضوع دستاویز برخی شاعران چون دعبل (غانی، ۱۵۵/۲۰) و عمرو بن بانه (ابن خلکان، ۴۳۴/۱) شد تا در هجو او گویند: یک دست اضافه داری و یک چشم کم!

سپس نسب آخرین کس، یعنی بهرام را به ۲۲ پشت به منوچهر می‌رساند. منهای سراج می‌افزاید که مای خسرو مجوسی بود و به دست امام علی (ع) اسلام آورد. پیداست که این تبارنامه‌ها، حتی از آن مسعودی مورد تأیید دانشمندان قرار نگرفته، به‌خصوص که بسیاری از این نام‌های ایرانی، یا یکسره ساختگی‌اند و یا به‌شدت تحریف شده‌اند. کهن‌ترین نام تاریخی در این زنجیره، نام زریق است که آن‌هم خالی از مسئله نیست و کسی به تفسیر یا ریشه‌شناسی آن پرداخته (حتی ابن خلکان که ریشه و معنای همه نام‌های غریب را شرح می‌دهد). برای معنی عربی آن‌که قاعدتاً باید رنگ آبی باشد وجهی نیافته‌اند. در بسیاری از منابع، آن را رزیک (= پوپک) نوشته‌اند که به این ترتیب فارسی می‌شود؛ در طبقات ناصری هم شکل زرنیق آمده که بی‌تردید تحریف است (در این باره ن. ک. نفیسی، خاندان طاهری، ۲۵، ۳۸).

پیداست که این تبارنامه توان آن را ندارد که نژاد ایرانی طاهریان را با قاطعیت به اثبات رساند. اما مسئله بغرنج که گریبان طاهریان و سپس تاریخ‌نگاران را گرفته آن است که چگونه می‌توان خاندانی چنین ارجمند را که بر نیمی از امپراطوری اسلام حکم می‌راند و عزیزان خلیفه‌اند، بی‌تبار انگاشت. هنوز بیش‌تر عرب‌ها و ایرانی‌ها، به یاری تبار خود شرف و اعتبار اجتماعی و حتی مقام دولتی می‌یابند؛ عباسیان همه مشروعیت خود را از تبارشان کسب کرده‌اند.

ایرانیان که البته در قبائل بزرگ عرب ریشه ندارند، تبارهای خسروانی را جایگزین آن کرده همه، رشته نیاکان خود را تا بزرگان دوره ساسانی برمی‌کشند. این کار چنان رواج یافته که عربی می‌گوید: در روستاهای ایران، همه زادگان خسرواند، پس روستازادگان کجایند (مسعودی، تنبیه، ۳۸).

امری که به گمان ما از اهمیت بسیار برخوردار است و توجه به آن، فهم بسیاری از احوال اجتماعی را آسان می‌سازد، آن است که تبار ایرانی در همه مجامع اسلامی و نیز در سراسر ادبیات عرب، اعتباری رسمی یافته بود و می‌توانست به آسانی با «انساب» عرب هم‌طرازی کند. از آغاز قرن ۲ ق.، انبوه عظیمی از آثار ایرانی در زمینه تاریخ و ساختار اجتماعی و اداری و کشورداری و نیز در زمینه حکمت و خردورزی و اندرز به زبان عربی ترجمه شده بود و بسیاری از شیوه‌های ساسانی در دربارهای خلفا تقلید می‌شد. احترام اعجاب‌آمیزی که نسبت به ساسانیان در میان اعراب کهن وجود داشت نه تنها کاهش نیافت که در قرن‌های دوم و سوم ق. به اوج رسید. از ستایش شاهان ایران و آزادزادگان ایرانی یمن در شعر امیه (یا

ابوالصلت، ن.ک.: آذرنوش، راه‌ها، صص ۲۲۰-۲۲۱) تا توصیف بی‌مانند ایوان کسری و ستایش گاه اغراق‌آمیز ساسانیان در دیوان بحتری (ن.ک.: همو در دبا، ذیل بحتری) و یا حتی قیاس افشین به فریدون در شعر ابوتمام که گویا در ایرانیان به چشم دوستی نمی‌نگریسته (ن.ک.: همو در دبا، ذیل ابوتمام) همه اموری کاملاً طبیعی می‌نمود و هیچ‌کس طی این قرن‌ها نسبت به آن اعتراض نکرده است. آن چند نمونه مخالفت دشنام‌آمیزی هم که می‌شناسیم و در آینده ذکر خواهیم کرد غالباً از ایرانیانی صادر شده است که بیش از اندازه عرب‌گرایی می‌کردند.

می‌توان گفت که تبارنامه‌های تاریخی یا شبه‌تاریخی عربی، با تبارهای ساسانی ایرانیان (سامانیان، دیلمیان، مرداویج و حتی محمود غزنوی...) همسو بود و تبارهای بسیار کهن آنان که مثلاً به قحطان و عدنان می‌رسید، با تبارهای اسطوره‌ای (چون رستم و فریدون).

۲. در چنین احوال، کار طاهریان که پس از زریق دچار ابهام است، مشکل می‌گردد. شعر دُعْبَلِ خزاعی که به قول باسورث (در فرای، تاریخ، ۸۱؛ نیز نفیسی، ۸۸؛ زرین‌کوب، تاریخ، ۴۹۷ بدون اشاره مستقیم) باید بر نژاد ایرانی آنان دلالت کند، به‌عکس، بیش‌تر از آن سرگردانی پرده برمی‌دارد: دُعْبَل، نخست کار طاهر را موجب شگفتی می‌پندارد (بیت ۱) که ۳ تن «عبد» از خود باقی گذاشته (یعنی: عبدالله، علی، طلحه). پیدا است که «عبد» خواندن آنان، نشان از بی‌ریشگی دارد که خود هجای تندی است (بیت ۲). از این افراد، یکی نژاد خود را به قریش می‌رساند، یکی دیگر به آل کسری (بیت ۳ و ۴). اینک می‌بینیم که نسب‌های ایشان متعدد شده؛ اما به‌هر حال همه این نسبت‌ها، ادعای دروغ است (بیت ۴) (ن.ک.: اغانی، ۱۵۶/۲۰؛ دیوان دُعْبَل، ص ۱۴۱).

۳. فارسی‌گویی طاهر را بسیاری از پژوهشگران، از دلائل نژاد ایرانی او می‌دانند (باسورث در فرای، تاریخ، همانجا؛ نفیسی؛ زرین‌کوب، همانجاها؛ به‌خصوص ن.ک.: فوک، ۱۳۸). پیش از آن‌که به این موضوع پردازیم، سلسله طاهریان را ترسیم می‌کنیم:

مصعب (دبیر یکی از داعیان عباسی، حاکم هرات و نیز پوشنگ) ← حسین (حاکم پوشنگ، د. ۱۹۹ ق.) ← طاهر (تولد در پوشنگ در ۱۵۹ ق.)، امیر خراسان از ۲۰۵ ق. ادعای استقلال و مرگ در ۲۰۷ ق.) ← عبدالله (امیر رقه) و برادرش طلحه (امیر خراسان) ← دوباره عبدالله (پیروزی‌های بزرگ، امیری خراسان از ۲۱۵ ق.، د. ۲۳۰ ق.) ← طاهر (د. ۲۴۹ ق.) ← محمد (شکست از یعقوب در ۲۵۹ ق. در نیشاپور).

ظاهراً مصعب و حسین، در مقام والیان سرسپرده خلافت، چندی بر پوشنگ و احیاناً

هرات امیری کردند و در میان ایرانیان، گویا با حفظ حرمت آنان، زیستند، زیرا مردم این شهرها که البته داستان شورش‌های پدرانیشان را از یاد نبرده بودند، هرگز بر ایشان نشوریدند. طاهر، در همان شهر زاده شد و سپس او و سه نسل از فرزندانش بر بخش عظیمی از ایران حکم راندند. و چون اهل شعر و ادب بودند، ناچار روایات و حکایات متعددی دربارهٔ ایشان، در کتاب‌های تاریخی و ادبی نقل شده است. در سراسر این روایات که در بستری به درازای پنجاه سال گسترده است، فقط یک جملهٔ فارسی ۳ کلمه‌ای بر زبان این «ایرانیان نژاده و زادگان رستم دستان» (!) جاری شده است. پژوهشگران هم، به‌ویژه پژوهشگران ایرانی چون سند دیگری در دست نداشتند به همین روایت دل خوش کردند. اما این مدرک تاریخی هیچگاه تحمل سنگینی آن‌همه معنی را که بر دوشش بار کرده‌اند نداشته است. این است آن روایت: ابن ابی طاهر طیفور (بغداد، ۷۳) و نیز طبری (۱۸۵۲/۵) آورده‌اند که طاهر، چون مرگش فرا رسید، به فارسی گفت: «در مرگ نیز مردی وایز».

فارسی و لهجه‌های گوناگون آن در قرن ۲ و ۳ ق. هنوز تنها ابزار تفاهم میان مردم بود و هنوز به صورت عاملی که می‌خواهد در همهٔ زمینه‌ها اظهار وجود کند و لاجرم جای را بر عربی تنگ گرداند درنیامده بود. حدود ۱۰۰ سال پس از آن بود که فارسی ستیزی، آن‌هم به‌دست گروهی از ایرانیان آغاز شد. هم‌اکنون خواهیم دید که سپاه طاهر عمدتاً از ایرانیان تشکیل می‌شد و زبان معمول میان آنان فارسی بود و امیر چاره‌ای جز دانستن آن زبان نداشت. نیز در گفتار بعد، خواهیم دید که نه‌تنها طاهر، که ظاهراً همهٔ امیران عرب فارسی می‌آموختند تا نیازهای همه‌روژهٔ خود را برآورند.

فارسیان سپاه طاهر

نمی‌دانیم مجموعهٔ سپاه طاهر چگونه و از چه نیروهایی شکل گرفته بوده. بی‌گمان تعدادی سرهنگ و سپاهی عرب، و گروهی از موالی و شاید تعداد بیش‌تری از ایرانیان به صورت سپاهی رسمی و مزدور در خدمت او بودند. منابع ما را از چند فرمانده و چند سرباز ایرانی آگاه کرده‌اند: علاوه بر فرزندان اسد بن سامان خدات که بر ماوراءالنهر و حتی سیستان و جای‌های دیگر امیر کرده بود، می‌دانیم که عباس بن بخارا خدات نیز در جنگ‌های اهواز و مدائن (سال ۱۹۶ ق.) در شمار فرماندهان بزرگ او بوده است (طبری، ۱۷۸۵/۵، ۱۷۸۷؛ ابن مسکویه، تجارب، ۸۳/۴). اگر سخن بیهقی را درست فهمیده باشیم، باید بپذیریم که او خود سپاهیان را ۱۰۰ هزارتن برآورد کرده، زیرا به حضرت امام رضا (ع) می‌گوید که «با من

صدهزار سوار و پیاده است همگان بیعت کرده باشند» (بیهقی، چ فیاض، ص ۱۴۲). احتمال می‌دهیم که لفظ «سوار و پیاده» در این جا، بر سپاهی بودن آنان دلالت داشته باشد.

نخستین جنگ بزرگی که میان او و فرمانده سپاهیان امین، علی بن عیسی درگرفت، در سال ۱۹۵ ق. بود که اتفاقاً در آن، تعداد سپاهیان او به نحو خطرناکی اندک بودند (حدود ۴ هزار، ابن اثیر، ۲۴۲/۶)، و اگر کاردانی طاهر و دلاوری سپاهیان نبود، بی‌گمان شکست می‌خورد. در این جنگ، هنگامی که خواست به قلب سپاه دشمن بزند، ۷۰۰ تن از میان «سربازان خوارزمی» خود برگزید و حمله آورد (ابن مسکویه، ۴۸/۴). طاهر در این جنگ، چون خطبه می‌خواند (به فارسی یا عربی؟) تا سپاهیان را به دلاوری و جانفشانی برانگیزد، دیگر مانند قحطبه (ن.ک.: پیشتر، ص ۴۸) از نیاکان ساسانی و ستم‌امویان با ایشان سخن نمی‌گوید، زیرا اینک سپاهیان او همه مسلمان‌اند و آن احساسات کهن بسی فروکش کرده، و او برای جنگ انگیزه‌ای جز حق و دادگری و رضایت خداوند و دوزخ و بهشت ندارد.

پیداست که روایات، گوناگون و گاه غیرقابل تلفیق‌اند. مثلاً می‌دانیم که سپاه علی، از ۵۰ هزار تن تشکیل شده و بسیار آراسته و مجهز بود (بلعمی، ۱۲۱۵/۲؛ ابن اثیر، ۲۴۰/۶). مأمون نیز هنگامی که طاهر را روانه جنگ می‌کرد، ۲۰ هزار سرباز در اختیار او نهاده بود (بلعمی، همانجا). اینک پیدا نیست که طاهر چرا تنها با ۴ هزار تن که احتمالاً نیروهای رسمی پیرامون او بودند به جنگ پرداخت. از سوی دیگر ابن اثیر خبر می‌دهد (۲۴۱/۶) که پیوسته نیرو از خراسان به یاری او می‌آمد.

تردید نیست که سپاهیان ایرانی او، تنها خوارزمیان نبوده‌اند، زیرا گروه دیگری را هم می‌بینیم که به فارسی دری سخن می‌گویند و اثری از لهجه خوارزمی در زبانشان دیده نمی‌شود. از جمله، فرمانده دلاور و مشهوری بود که داود سیاه نام داشت. بنا به یکی از روایات، همو بود که علی بن عیسی را بر زمین زد و به زبان فارسی بانگ برآورد «تازی ایشان گشتم»^۱ (ابن مسکویه، ۴۹/۴).

فرماندهان امین می‌دانستند که سپاهیان طاهر، اگر نه یک پارچه، لااقل عمدتاً از ایرانیان تشکیل شده‌اند، زیرا یکی از ایشان به مردان خویش می‌گوید «اینان (= سپاهیان طاهر)

۱. در متن نسخه، کبتم آمده که مصحح تجارب، آن را به «گشتم» اصلاح کرده است. اما داود سیاه علی را به زمین زده و نکشته است، زیرا پس از آن هم با وی گفت‌وگو می‌کنند و نام و نشان را می‌پرسند. به این جهت، من پنداشتم که این فعل، گشتن به معنی فروکوفتن (برهان) است؛ این معنی با داستان کاملاً تناسب دارد.

عجم‌اند و اهل پایداری و شکیب نیستند» (طبری، ۱۷۷۷/۵؛ ابن مسکویه، ۶۵/۴). در مقابل، سپاه امین را طاهر از نوعی دیگر می‌بیند: او در آغاز کار، از رفتن به سوی ری بیمناک بود، زیرا با مشاوران خود می‌گفت: این سپاه همه اعراب بدوی و صعلوکان کوه‌نشین و انبوهی از مردم روستایند و بیم آن می‌رود که مردم ری از سر ترس با ایشان همراه شوند (طبری، ۱۷۷۵/۵). اما تردید نیست که بسیاری از مردم خراسان نیز در سپاه علی بن عیسی بوده‌اند؛ وی، هنگامی که شکست در سپاهش افتاد، بانگ برآورد که ای گروه «أبناء» (سپاهیان خراسان) پس کجایند آنان که دستبند به دست و افسر بر سر دارند! (همانجا).

حدود سه سال پس از این پیروزی، طاهر بغداد را فتح می‌کند. چند روایت که طبری و ابن مسکویه نقل کرده‌اند، نشان می‌دهد که هنوز پیش‌تر سپاهیان او ایرانیان‌اند: احمد بن سلام، صاحب مظالم حکایت می‌کند که همراه امین و چند تن دیگر بر قایقی سوار شده از راه دجله می‌گریختند. اما سپاهیان طاهر قایق را سرنگون کرده سرنشینان آن را به ساحل کشیدند. کسی احمد را نزد سربازی که در ساحل کنار آتش نشسته بود می‌آورد و «به فارسی» به او می‌گوید که چند تن را همراه احمد اسیر کرده‌اند. سرانجام اسیران را در اتاقی زندانی می‌کنند. در آنجا احمد صدای پای اسبانی را می‌شنود که نزدیک می‌شدند. سواران در می‌زنند و داخل می‌شوند و می‌گویند: «پسر زبیده» (در متن به فارسی). باز چندی بعد گروهی عجم با شمشیرهای آخته فرا می‌آیند. یکی از ایشان که خمارویه نام داشت به امین حمله می‌کند. چون امین به دفاع می‌پردازد، خمارویه (شاید از سر تمسخر) «به فارسی» بانگ می‌زند که «مرا کشت، مرا کشت» (در متن به عربی) (طبری، ۱۸۰۷/۵-۱۸۰۹؛ ابن مسکویه، ۱۰۳/۴-۱۰۷).

فرمانروایی طاهریان و به‌ویژه انداختن نام مأمون از خطبه را اشپولر (ص ۱۰۱) حادثه‌ای بس بزرگ و نقطه عطفی در تاریخ ایران و سرآغاز «رجعت سیاسی ملت ایران» می‌پندارد، زیرا از آن پس، حکمرانان و دهقانانی که به طبقه حاکم وابسته بودند توانستند هم مقام و موقعیت اجتماعی خود را حفظ کنند و هم آداب و سنت‌های ایرانی را. نظر اشپولر به گمان ما اندکی اغراق‌آمیز است و نظر فرای به صواب نزدیک‌تر می‌نماید، آن‌جا که می‌گوید (زرین، ۲۰۴) در قلمرو طاهریان سخنی از گرایش‌های ملی نبود و ایشان به نام خلیفه، مانند سران بیگانه و با لشکری مزدور فرمان می‌راندند و مالیات برای خلیفه می‌فرستادند؛ نیز ایشان را نمی‌توان دودمانی مستقل پنداشت: مأمورانی شایسته بودند که از منافع خلیفه به نیکی پاسداری می‌کردند. اما به سبب نوع حکومت و حوادثی که پس از آن رخ داد، می‌توان گفت مرحله‌ای میان حکومت خلیفگان بغداد و استقلال بوده‌اند (قس: همو، ۲۰۸).

فرهنگ طاهری

بررسی فرهنگ طاهریان، هرگونه ایرانیّت را از دودمان ایشان می‌زداید. اطلاعات ما از دانش و شعر دوستی و شاعرپروری طاهریان، از طاهر گرفته تا آخرین زادگانش محمد و عبیدالله و سلیمان و... نسبتاً گسترده است. براساس این اطلاعات می‌توان ادعا کرد که طاهریان بیش از هر امیر دیگر ادبیات عرب را به درون سرزمین ایران کشاندند و از آن سنت استواری ساختند که دست‌کم دو قرن دیگر در ایران زنده ماند. در سرآغاز قرن ۳ ق. بسیاری از امیران عرب، در سراهای خویش انجمن‌های شعر و ادب و علم تشکیل می‌دادند (مانند مجالس حسن بن رجاء والی فارس، *اغانی*، ۳۹۲/۱۶) و برخی حتی کتابخانه‌های شایسته‌ای هم تدارک دیده بوده‌اند (مانند کتابخانه دانشمندی در قزوین، ن.ک.: ابن المعتر، ۲۸۴؛ یا کتابخانه ابوالوفاء بن سلمه در همدان، ن.ک.: خطیب تبریزی، *مقدمه دیوان الحماسه*، دمشق، ۱۳۳۱، ۴/۱)، اما طاهریان همه، هم ادیب و شاعر و هم توانگر و بخشنده بودند و بارگاه شکوهمندشان شاعران بسیاری را به خود جلب می‌کرد.

یکی از شاعران نسبتاً معروف عرب، ابوالعمیث (د. ۲۴۰ ق.) است که مأمون به دربار طاهر معرفی کرد (ابن معتر، ۲۸۷). این شاعر و شاعر دیگری به نام ابوسعید ضریر به دربار عبدالله بن طاهر پیوستند و مأموریت داشتند که شعر شاعرانی را که به دربار می‌آیند ارزیابی کرده در صورت شایستگی، تقدیم امیر کنند (خطیب تبریزی، همانجا). در زمان هم ایشان بود که ابوتمام (د. ۲۳۱ ق.) به خراسان رسید (سال ۲۱۹ ق.) و عبدالله را مدح گفت (ن.ک.: صولی، *اخبار ابی تمام*، بیروت، ۱۹۸۱، صص ۶-۲۲۳؛ *اغانی*، ۳۹۵/۱۶؛ آذرنوش، دبا، ذیل ابوتمام). اما عبدالله را با ابوتمام عنایتی نبود. در این باره البته چندین سبب نقل کرده‌اند، اما یکی از پژوهشگران عرب، علتی نو یافته، از این قرار که چون ابوتمام در مدح یک امیر عرب قصیده‌ای سرود و در آن ایرانیان را تحقیر کرد، ناچار عبدالله که ایرانی‌نژاد بود، دل‌چرکین شد و با شاعر به دشمنی پرداخت. این استدلال را من در مقاله «ابوتمام» (دبا، سال ۱۳۷۲) پسندیده و پذیرفته بودم؛ اینک آن را بی‌اساس می‌دانم.

درباره ادب و شعر طاهریان، روایات بسیاری در کتاب‌های تاریخی و ادبی می‌توان یافت. نامه طاهر به فرزندش عبدالله که آکنده از اندرزهای اخلاقی و آموزش‌های سیاسی و اجتماعی است، یکی از شاهکارهای نثر عربی به‌شمار می‌آید (ن.ک.: طبری، ۱۸۴۷/۵-۱۸۵۱ که در بیش‌تر کتاب‌های ادب تکرار شده. سعید نفیسی در *خاندان طاهری*،

ص ۱۲۷ می‌نویسد که چون ترجمه روضة الانوار - ۳۰۵ به بعد - را ناقص دیده، خود ترجمه جدیدی از رساله به دست می‌دهد - (ص ص ۱۲۸ تا ۱۴۰). شایستی مثلاً، ۶ صفحه به ذکر فضائل او (ص ص ۸-۱۴۲)، نزدیک به ۱۰ صفحه به بزرگواری‌های فرزندش عبدالله (ص ص ۱۳۲-۱۴۱)، نزدیک به ۱۰ صفحه، به شعر و ادب محمد و سلیمان (فرزندان عبدالله) (ص ص ۱۲۲-۱۳۱) اختصاص داده. اما آنچه درباره عبیدالله (پسر دیگر عبدالله) آورده، گسترده و پربهاست: علاوه بر روایات گوناگون، حدود ۱۰ قطعه شعر غالباً کوتاه نیز از او نقل کرده است (ص ص ۱۰۹-۱۲۱، ۱۲۷؛ نیز ن. ک.؛ ابن ابی طاهر طیفور، جاهای مختلف). آنچه در پایان این ملاحظات درباره فرهنگ طاهریان باید افزود آن است که در سراسر این روایات و اشعار حتی یک اشارت نمی‌توان یافت که بر ایران و ایران‌دوستی و فارسی‌دانی (مگر آنچه گذشت) و شناسایی فرهنگ باستانی کشوری که بر آن حکم می‌رانند، دلالت کند.

ممکن است برخی بخواهند آنچه را جاحظ (؟) در التاج (ص ۲۵۵) آورده، سندی در همین زمینه بینگارند، زیرا او می‌گوید تنها کسی که مانند شاهان ساسانی در هر نوروز همه لباس‌های خزانه خود را نو کرد، عبدالله بن طاهر بود. اما این سند، آن هم در کتابی مجعول، چیزی را ثابت نمی‌کند؛ آیین‌های نوروز و مهرگان و سده در آن زمان، سراسر عراق و ایران را گرفته بود و باشکوه‌ترین جشن‌ها در بغداد برپا می‌شد و اختصاص به طاهریان نداشت (ن. ک.؛ جلوتر، جشن‌های ایرانی).

اینک با توجه به آنچه گذشت می‌توان دانست که چه اندازه سخن عوفی (۲/۲) درست است که می‌گوید: «اما ایشان را در پارسی و لغت دری اعتقادی نبود.» وی برخلاف برخی از معاصران (مثلاً زرین‌کوب، تاریخ، ص ۵۱۰). ظهور حنظله بادغیسی، از نخستین شاعران فارسی‌سرا را به ایشان پیوند نمی‌زند و آن را پدیده‌ای کاملاً مستقل تلقی می‌کند.

روایت دولتشاه (تذکره، ص ۳۰) پا را از این فراتر نهاده و طاهریان را دشمن سرسخت فارسی جلوه داده است. وی می‌گوید که کتاب فارسی کهنی را در نیشاپور به عبدالله بن طاهر تقدیم کردند. اما چون دانست که آن، داستان وامق و عذرا است و فرزندگان دیرین فارسی آن را نگاشته به انوشیروان هدیه کرده‌اند، برآشفت و گفت که ایشان مسلمان‌اند و کتابشان قرآن است و به کتابی که مجوسان نوشته‌اند، نیاز ندارند. پس بفرمود آن را به آب اندازند و هرچه از آثار مجوسان به زبان فارسی می‌یابند نابود کنند. براون این داستان را که بی‌تردید ساختگی است، از آن جهت سودمند می‌داند که کم‌ویش از روش طاهریان نسبت به ایران و

ایرانی پرده برمی‌دارد (ادبیات، ۵۱۰). فرای (زرین، ۲۰۹) نیز می‌نویسد که این داستان، نشان از تعصب گروهی، خواه عرب و خواه ایرانی دارد که ایرانیت را هیچ باور ندارند و جز عربی، فرهنگ و زبان دیگری را بر نمی‌تابند. با این همه وی می‌افزاید که طاهریان دشمن فرهنگ کهن نبوده‌اند و چه بسا که اشعار و ترانه‌های فارسی هم گوش می‌کرده‌اند. این سخن بر هیچ سندی استوار نیست، حتی شاید به عکس بتوان گفت که ایشان، با آن‌که فارسی می‌دانستند، از هرگونه سخن فارسی غیرگفتاری (شعر و نثر فصیح) که می‌توانست روزی رقیب زبان رسمی عربی گردد، روگردان بودند.

پیرامون همین امیران بود که به تقلید از دربارهای بزرگ بغداد، نخستین مجالس رسمی شعر و ادب پدید آمد و عبدالله به تقلید از برمکیان که ابان بن عبدالحمید را مأمور سنجش اشعار کرده بودند (ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل ابان)، ابوالعمیث را به همین کار گمارد. از آن پس در سرای بسیاری از امیران کوچک‌تر نیز مجالس شعر عربی برپا شد و آنگاه، آن طبقه خاص عربی دوستِ فارسی‌گریز که روز به روز گسترش و قدرت می‌یافت شکل گرفت. سپس گروه‌های دیگری از مردم، دانشمندان و ادیبان و لغت‌شناسان و روحانیان نیز که عربی را دست‌افزار خود ساخته بودند، به آن طبقه نخست پیوستند. این لایه اجتماعی که در آغاز قرن ۳ ق. هنوز نازک و دورادور قابل تحدید بود، به سرعت فراگیر شد و در آغاز قرن ۵ ق. به اوج رسید، چنان‌که خواهیم دید.

نکته جالب توجه آن‌که این طبقه مورد ادعای ما زمانی شکل می‌گرفت که نخستین نشانه‌های زبان شاعرانه فارسی نیز پدیدار می‌شد. اما این سخن به معنی ستیز دسته نخست با زبان فارسی نیست. پیدایش طبقه عربی‌گرا، پدیده‌ای طبیعی بود؛ حتی اگر باور کنیم که پدیده عربی‌گرایی خودبه‌خود و خواه ناخواه در تقابل با فارسی قرار می‌گرفته، باز باید پذیرفت که در وجدان اعضای آن، از سر عمد و شعور، اندیشه فارسی‌ستیزی وجود نداشته است؛ این اندیشه در قرن ۴ ق. پدیدار شد و در قرن ۵ ق. قدرت و حتی گاه رسمیت یافت.

تازیان و زبان فارسی

پیش از این دیدیم که تازیان فاتح و ایرانیان ناچار بودند به نحوی با هم تفاهم کنند: برخی به کار ترجمه پرداختند، برخی از عربان، فارسی آموختند، اندکی بعد، بسیاری از ایرانیان، به گونه‌های مختلف، از فصیح قرآنی گرفته تا لهجه‌های دست‌وپاشکسته، به عربی صحبت کردند. از اواخر عصر فتوحات تا آغاز قرن ۳ ق.، می‌بینیم که بسیاری از عرب‌ها در درون ایران، چون می‌دیدند که فارسی زبان همه مردم است، ناچار می‌شدند برای برآوردن نیازهای روزمره خود در زمینه‌های گوناگون به‌ویژه در زمینه سپاهیگری، آن را بیاموزند. گروهی دیگر از ایشان، گاه در فضاهایی قرار می‌گرفتند که ناچار بودند از جامعه عربی به‌در آمده جامعه ایرانی بپوشند؛ دسته سوم، اعرابی هستند که به سبب تأثیر محیط، در برخی شرایط، منش ایرانی برگزیده‌اند.

فرای، به پیروی از گلدزیهر، به چنین وضعیتی اشاره کرده می‌نویسد: تا پایان عصر اموی، بسیاری از عرب‌ها در مردم بومی جذب شدند؛ بسیاری از آنان را می‌توان یافت که ایرانی شده فارسی صحبت می‌کنند و لباس‌های ایرانی می‌پوشند و رفتار ایرانیان را تقلید می‌کنند. اما در این باره هیچ آماری در دست نیست (زرین، ۱۱۴). روایاتی که ما اینک نقل می‌کنیم، شاید تا حدودی پاسخگوی نیاز پژوهشگران باشد، اما هنوز کافی نیست. فهرست ما که تا جایی که ممکن بود برحسب ترتیب زمانی تنظیم یافته، اساساً به ایرانیان درون ایران، یا کسانی که برای زمانی کوتاه از ایران به خارج رفته‌اند اختصاص دارد؛ روایاتی که به حوادث خارج از ایران (به خصوص بصره و کوفه و بغداد) پرداخته‌اند، در جای دیگر بررسی خواهد شد:

۱. در سال ۸۵ ق. در ماجرای قتل موسی بن خازم، یکی از فرماندهان عرب، محمد بن

عبدالله بن مرثد خزاعی را (در عرب بودنش شکی نمی توان کرد)، به جاسوسی، به سپاه رقیب (عرب) می فرستد و به او توصیه می کند تنها به زبان محلی صحبت کند تا دشمنان ندانند که عرب است: «مبادا به زبان عربی سخن گویی. اگر پرسیدند از کجایی، بگو از اسیران بامیان» (طبری، ۱۲۷۴/۴).

۲. قتیبه (د. ۹۳ ق.) نیز گویا با زبان های محلی آشنا بوده است. دو روایت این امر را تأیید می کند: «هنگامی که نیزک را اسیر کرده نزد او بردند، در وی نگریست و با او به زبان بادغیسی سخن گفت» (ابن اعثم، ۲۲۸/۷).

۳. نیز گفته اند که یزید بن مهلب باغی در خراسان داشت. چون قتیبه ولایت یافت، آن باغ را به حصار شتران خود تبدیل کرد. هنگامی که مرزبان مرو از او پرسید چرا آبادان یزید را اشترخان کرده، پاسخ داد: پدرم «اشتربان» بود و پدر یزید، «بستان بان». وی این دو اصطلاح را عیناً به زبان فارسی به کار برده است (ن.ک.: جاحظ، بیان، ۸۳/۲؛ ابن قتیبه، معارف، ۲۵۰؛ ابن رسته، ۶-۲۱۵؛ ثعالبی، لطائف، ۱۲۸).

۴. ابن اعثم (۲۸۳/۷) روایت جالبی از مخلد نواده مهلب آورده: وی در جنگ های ماوراءالنهر (حدود سال ۹۸ ق.) بر طرخون چیره شد و «به زبان ترکی به همسر او گفت: از این مردان هر کدام را خواهی برگزین.»

۵. در سال ۱۰۳ ق. که حرشی امارات خراسان داشت، مردی به نام ابراهیم بن عاصم عقیلی (که ظاهراً عقیلی اصیل بوده نه مولی) به سپاه اسلام در آذربایجان و ارمنستان پیوست. «وی در زبان خزری صاحب فصاحت بود» (ابن اعثم، ۵۰/۸).

۶. در سال ۱۱۰ ق.، اشرس، برای این که مردم ماوراءالنهر را به اسلام خواند، ابوالصیداء را که از موالی عرب (بنو ضبّه) و بسیار پارسا و دین شناس بود، به سمرقند گسیل کرد. اما او می دانست که تنها زبان عربی برای ارشاد ایرانیان کافی نیست؛ از این رو به امیر گفت: من در فارسی زبردست نیستم (لست بالماهر بالفارسیة). امیر هم ناچار مردی را همراه او کرد که در کار تبلیغ به زبان فارسی یاری اش دهد. این مرد ربیع بن عمران تمیمی نام داشت و یکی از بزرگان عرب بود (طبری، ۱۳۷۴/۴). در زمان همین مرد پارسا بود که بسیاری از مردم ماوراءالنهر اسلام آوردند و از بار سنگین جزیه رهایی یافتند. سپس دهقانان بخارا جمله ای ادا کردند که بسیار معروف شده است: ایشان که مانند دیگر دهقانان وظیفه جمع آوری مالیات را هم بر دوش داشتند، به اشرس گفتند: «از که خراج ستانیم که مردم همه «عرب» شده اند» (طبری، ۱۳۷۵/۴).

۷. کرمانی، رئیس قبائل یمنی خراسان و دشمن نصر بن سیار والی خراسان بود. نصر در سال ۱۲۶ ق. او را گرفته در قلعه‌ای به زندان افکند و برده ایرانی‌اش را که به قول طبری (۱۴۶۹/۴) بسام نام داشت به خدمت او نهاد. بسام سوراخی تنگ در دیوارهای قلعه یافت و به کرمانی که از بد حادثه تنومند بود پیشنهاد کرد از آنجا بگریزد. هنگامی که کرمانی با رنج بسیار به سوراخ شد، ماری درآمد و او بی‌اختیار به فارسی بانگ زد «بدبخت مار مار». غلام نیز بانگ زد «بگز بگز». نمی‌دانم مقصود غلام از این سخن چیست و اصلاً به که می‌گوید «بگز»، هرچه هست، روایت نشان می‌دهد که امیر عرب، فارسی را نیک می‌دانسته و به عکس غلام هیچ عربی نمی‌دانسته (ن.ک.: دینوری، ۳۵۱).

۸. یکی از امیرانی که گوی فارسی را به روانی عربی می‌دانسته، ابونصر مالک بن هشم است. وی یکی از ۱۲ نقیبی است که در سال ۱۰۰ ق. برای دعوت عباسی برگزیده بودند (طبری، ۱۳۳۳/۴). او چون مدتی فرمانروای سیستان بود، احتمال می‌دهیم که فارسی را همانجا آموخته باشد. هنگامی که او از سیستان به عراق آمد، غیلان (یکی از نزدیکان سفاح) کاری می‌کند که سفاح فرماندهی سپاه را تغییر دهد. چون مالک سبب را می‌پرسد، وی به فارسی پاسخ می‌دهد «به بود». چندی بعد همین مالک چنان که پیش از این دیدیم (پیشتر، ص ۴۹) در واسط با سپاهیانش به فارسی سخن می‌گوید. در همین جنگ فرزندش به خاک در غلطید و جان باخت. او «به فارسی» وی را گفت: پسرا، پس از تو، نفرین خدای بر جهان باد (به عربی در متن). این جنگ یازده ماهه، با پیروزی مالک پایان یافت (طبری، ۱۵۳۷/۴).

۹. احتمال می‌دهیم عامر بن اسماعیل حارثی، یکی از فرماندهان سپاه ابومسلم، عرب بوده نه مولی. پیش از این دیدیم (ن.ک.: پیشتر، ص ۴۹) که با سپاهیانش به فارسی سخن می‌گوید.

۱۰. چند تن می‌شناسیم که از فارسی‌دانی‌شان اطلاعی در دست نیست، اما در فضاهایی قرار گرفته‌اند که بدون زبان و فرهنگ فارسی نمی‌توانستند کاری از پیش ببرند. نخست خود مأمون است که برخی (به خصوص اشپولر، ۴۲۰ ح) می‌گویند از نیم ایرانی بودن و لاجرم فارسی‌دانی او بهره‌برداری کنند و مثلاً همین را، سبب دوستی ایرانیان با او، و موفقیتش در ایران بدانند. اما این فرضیه را هیچ سندی تأیید نمی‌کند. از همین قبیل است کار عمار بن یزید از مردم حیره که در ۱۱۸ ق. همراه داعیان

عباسی به ایران آمد و چندی بعد با نام خدّاش دین خرمی یا آیینی شبیه به آن اختیار کرد (پیشتر، ص ۴۲؛ صدیقی، ۲۶۸). شاید عبدالله بن معاویه از نوادگان جعفر بن ابی طالب را نیز بتوان در صف این افراد قرار داد.

وی در ۱۲۷ ق. قیام کرده به ایران آمد بر شهرهای مرکزی ایران چیره شد تا سرانجام ابومسلم به قتلش رسانید. عقاید او نیز چون تناسخ و حلول روح خدا و ترک فرائض... کاملاً به عقاید خرمدینان شبیه است و به همین جهت بسیاری از خرمدینان به او پیوستند (ن.ک.؛ صدیقی، ۲۲۷).

اسحق ترک ظاهراً علوی و از زادگان یحیی بن زید بن علی بوده (صدیقی، ۱۸۸). وی حدود سال ۱۳۷ ق. قیام کرد و آیینی شبیه به آیین‌های کهن ایرانی پدید آورد که اسحاقیه خوانده شد. عقاید او بسیار به عقاید سنباد شبیه بود. چند سال پس از آن، عبدالجبار بن عبدالرحمن ازدی که در ۱۴۱ ق. به امیری خراسان آمده بود، بر خلیفه شورید و به گروهی از اسحاقیه که رئیسشان براز نام داشت پیوست و سرانجام در ۱۴۲ ق. کشته شد (ن.ک. صدیقی، ۱۸۹).

پیداست که این کسان، تا زمانی که سراپا ایرانی نمی‌شدند و فارسی نمی‌آموختند، نمی‌توانستند با فرقه‌های یک‌پارچه ایرانی و با عقاید نیمه‌مزدکی درآمیزند. همچنین است وضعیت عبدالله بن عمرو که از عربیت و اسلام چشم پوشید، به مقنع پیوست و دختر خود را نیز به همسری او درآورد (ن.ک.؛ پیشتر، ص ۶۳). در این که زبان مقنع و پیروان بیشمارش و نیز زبان گفتارها و نوشتارها و نیایش‌های دینی ایشان فارسی بوده تردید نداریم. از این رو ناچار باید بپذیریم که عبدالله نیز همه این احوال را سراسر پذیرفته بوده است.

۱۱. در اواخر قرن دوم ق.، می‌بینیم که نواده نصر بن سیار در ایران است. وی که هنوز خردسال است، در کنار پدر، در جایی که نمی‌دانیم کجاست، به گردش مشغول است. ناگهان چشمشان به یک «عناق» می‌افتد. پدر می‌پرسد این چیست؟ کودک «به فارسی می‌گوید: بُز». پدر چنان برآشفته می‌شود که بانگ می‌زند: به جایی می‌فرستمت که دیگر «بُز» نشناسی (یاقوت، ادباء، ۵۰/۱۷)؛ سپس او را ده سال به بادیه فرستاد تا عربی دانی بزرگ گشت و نزد برمکیان به کار دبیری پرداخت. این روایت نشان می‌دهد که، امیران عرب، از این زمان به بعد، گاه می‌کوشیدند فرزندان خود را از هرچه فارسی است دور نگه دارند.

۱۲. پیرامون بابک نیز به چندین نام عربی برمی‌خوریم که دربارهٔ نژاد همهٔ آنان نمی‌توان نظری ابراز داشت، معاویه که از سرداران او بوده (طبری، ۱۸۸۱/۵؛ ابن مسکویه، ۱۷۹/۴) نمی‌دانیم از کجا آمده. اما در مورد محمد بن بعیث هیچ تردید نداریم (ن.ک.: پیشتر، ص ۶۹). وی که از اعیان آذربایجان و صعلوکی از صعلایک ابن روّاد بود، نخست به بابک پیوست و ظاهراً هدفش آن بود که املاک بی‌حساب خود را همچنان حفظ کند. اما چون ناامید شد، خیانت ورزید و نزد خلیفه شتافت. او در سال ۲۳۴ ق. سر به شورش برداشت اما سال بعد اسیر شد و نزد خلیفه متوکل که فرمان قتلش را داده بود، به ابیاتی از متنبی استشهاد کرد و نجات یافت (طبری، ۱۹۴۳/۵). طبری روایتی بس گرانبها دربارهٔ او نقل کرده گوید: «... (نام راوی از نسخه افتاده) مرا گفت که در شهر مراغه، گروهی از سالمندان شعرهایی را که ابن بعیث به فارسی سروده بوده می‌خواندند و ادب و دلاوری او را یاد می‌کردند» (نیز ن.ک.: کسروی، ۱۳۶-۱۳۸).
۱۳. ابودلف عجلی، امیر شهر کرج مردی بسیار ارجمند و ادیب و شاعر بود؛ چندتن از شاعران عرب، مدح‌های دلنشینی برایش سروده‌اند. از فارسی‌دانی و ایرانی‌گرایی او هیچ نمی‌دانیم جز این‌که مانند بسیاری از مردم ایران، عادت داشت زمستان‌ها به گرمسیر (عربی: الجروم) و تابستان‌ها به سردسیر (= الصرود) برود، و چون می‌دانست که شاهان ایران نیز چنین می‌کردند، خود را به آنان قیاس کرد و گفت: «من مردی خسروی رفتارم... تابستان‌ها به کوهستان می‌روم و زمستان‌ها به عراق» (ابن رسته، ۱۵۴؛ مسعودی، تنبیه، ۳۸). عبدالله طاهر بر او خرده گرفت که «من همه‌جا جنگ می‌کنم و تو ییلاق و قشلاق می‌کنی» (ابن رسته، همانجا).
۱۴. بنا بر داستان پرمعنایی که ابن ابی طاهر طیفور (تاریخ بغداد، ۸۷) نقل کرده، شاعر بزرگ عباسی کلثوم عتّابی (د. پیش از ۲۲۰ ق) به فارسی سخن می‌گفت و کتاب می‌خواند. وی نخست به برمکیان و سپس به طاهریان پیوست و همراه ایشان چندی در موصل و خراسان زیست. اما صحنهٔ داستانی که طیفور نقل کرده، شهرک رقه در نزدیکی مرو است: امیری به نام یحیی که در خدمت محمد پسر طاهر ذوالیمینین نشسته بود، غلامی را پیش خواند و با او به فارسی سخن گفت. همان دم عتّابی فراز آمد و در گفت‌وگوی آنان - به فارسی - شرکت جست و سپس شرح داد که سه بار به مرو رفته و آنجا از گنجینهٔ کتاب‌هایی که از زمان یزدگرد به‌جا مانده و اینک به مرو منتقل شده، بهره‌ها برده است.

این روایت که احمد امین (ضحی الاسلام، ۱/۱۸۰) و از او محمدی (تاریخ و فرهنگ، ۴/۶۵) نیز نقل کرده‌اند، دچار این ابهام است که فارسی دانی عتّابی، باری طبیعی و پذیرفتنی ست، اما او نمی‌توانسته به کمک زبان فارسی، کتاب‌های کهنی را که قاعدتاً باید به خط و زبان پهلوی بوده باشند، بخواند و بفهمد. پس آیا برخی از این کتاب‌ها به فارسی دری نبوده است؟ (ن.ک.: جلوتر، ص ۱۱۹)

۱۵. درباره طاهر پیش از این سخن گفتیم و دیدیم که چگونه وی، علی‌رغم همه عربی دانی فارسی آموخته بود.

۱۶. طبری در حوادث سال ۲۲۴ ق. (۵/۱۹۱۱) و ماجراهای مازیار، به شاعری عرب به نام ابوشاس غطریف بن حُصین بن حَنَش از مردم عراق اشاره می‌کند که در خراسان پرورش یافته بود. وی مردی ادب‌دان و هوشمند بود. یکی از سرداران سخت‌کوش و خونریز مازیار، یعنی سرخاستان وی را نزد خود آورد تا «اخلاق و مذاهب عرب» را به او بیاموزد. بی‌گمان سرخاستان را توان آن نبود که آن اطلاعات را به عربی فراگیرد و شاعر عرب ناچار باید همه چیز را به فارسی به او می‌آموخت.

۱۷. اسحاق بن ابراهیم (د. ۲۳۵ ق.) که برادرزاده طاهر و حدود ۲۰ سال صاحب شرطه بغداد بود، ظاهراً فارسی نیک می‌دانست. اسحاق موصلی (ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل همین نام) در زمانی که خانه‌نشین شده بود، قصیده‌ای سرود و در پایان آن، به یاد مجالس امیر اسحاق و شوخی او افتاد که به او می‌گفت: «یا مرد می‌خور»:

اذا قال لی یا مرد می‌خور و کَرها علی و کنانی مزاحاً بصفوان

(اغانی، ۵/۸۵؛ قس: فوک، ۱۳۸).

کشاکش بر سر زبان بهشت

این مبحث را که بر پایه احادیث نبوی استوار است، یعنی در آغاز کار قرار دارد، باید در آغاز کار خود می‌نهادیم. اما ترجیح دادیم که در فضای سده سوم و چهارم ق. به این موضوع بپردازیم، زیرا می‌پنداریم که همه این احادیث، ساختگی‌اند و در همین قرن‌ها جعل شده‌اند، زیرا همین که فارسی قد برکشید و اندک‌اندک به خط عربی نگارش یافت، آن نگرانی که مبادا فارسی رقیب یا حتی جایگزین عربی در نوشتارها گردد، پدید آمد. از کشاکش میان فارسی دوستان و عربی‌گرایان در آغاز تقریباً هیچ اطلاعی نداریم، اما

بازتاب آن‌ها از نیمه دوم قرن ۴ ق. به بعد در بسیاری کتاب‌ها، بیش‌تر در قالب احادیث نبوی آشکار می‌شود.

محتوای این احادیث و روایات را می‌توان در ۴ موضوع منحصر کرد: ۱- نخست زبان عربی است که همگان پیوسته بر آن ارج نهاده‌اند؛ از تازی و فارسی هیچ‌کس نیست که با آن ستیز کرده باشد یا حتی به چشم تعظیم در آن ننگریسته باشد. روایات در این باره بیشمار است و ذکر آن‌ها بی‌فایده؛ ۲- دوم احادیث نسبتاً متعددی است در بزرگداشت ایرانیان؛ ۳- سوم احادیثی است که زبان فارسی را به شدت فرو می‌کوبد؛ ۴- و سرانجام احادیثی است که زبان فارسی را ارج می‌نهد.

ما نخست به روایات دسته دوم اشارتی می‌کنیم و سپس مهم‌ترین احادیث دسته‌های سوم و چهارم را می‌آوریم.

۲. احادیثی که در بزرگداشت ایرانیان نقل کرده‌اند، یا همگانی‌اند و همه ایرانیان را دربرمی‌گیرد، یا محلی که تنها به یک شهر و حومه آن می‌پردازد. نقطه مرکزی احادیث عام، همانا سلمان فارسی است که در حقش سخنان ارجمندی بر زبان پیامبر (ص) جاری شده و خود او نیز چند جمله به فارسی گفته است. اما آن حدیثی که همه جا تکرار شده و بسیاری از دانشمندان درستی آن را تأیید می‌کنند، همانا حدیث «خوشه پروین» است: ابوهریره روایت کند که چون سوره جمعه نازل شد، یاران پیامبر (ص) از او پرسیدند: مراد از «آخرین» در آن (آیه ۳) کیست؟ حضرت دست بر زانوی سلمان نهاد و گفت: اگر علم (یا: دین، یا: ایمان در روایات دیگر) در پروین باشد مردانی از فارس بدان دست خواهند یافت (ابونعیم، ۷/۲-۱، فارسی، ۱۱۴-۱۲۵). این حدیث، به ده‌ها گونه و در ده‌ها فضای متفاوت نقل شده که همه آن‌ها را می‌توان در اخبار اصفهان ابونعیم بازیافت. یکی از گونه‌های حدیث را حسین آوی (محاسن اصفهان، ترجمه فارسی قرن ۸ ق.، ص ۷۰) چنین ترجمه کرده است: «اگر ایمان را بر طاق ثریا تعلیق زنند، مردان فارس از رواق ثری فراگیرند.»

این حدیث و نظائر آن پیوسته، حتی در زمان ما، مورد استفاده نویسندگان تاریخ ادبیات و تاریخ فرهنگ اسلامی است: مثلاً سلطانی برای اثبات والایی مقام ایرانیان نزد حضرت پیامبر (ص) به تفصیل از آن بهره‌برداری کرده است (فرهنگ و مردم ایران، ۳۲۳ به بعد).

احادیثی که به شهرهای ایران مربوط‌اند نیز بسیار متعدد و بدون تردید همه جعلی‌اند. اگر ابونعیم و مافروخی (محاسن اصفهان) اصفهانی‌بودن سلمان را بهانه ساخته حدیث معروف خوشه پروین را به خود بسته‌اند، نرشخی روایاتی غریب درباره خراسان و شهر

خود بخارا آورده: سه شهر خراسان یک پارچه بهشتی اند و صف شهیدان آنها اگر کنار هم خسبند، ده روز راه از چپ و راست و پس و پیش خواهد بود. نام عربی بخارا، فاخره است و جبرئیل به پیامبر (ص) می آموزد که چون به بسیاری شهید فخر می کند، فاخره نام یافته (تاریخ بخارا، ۳۱-۳۲؛ نیز دعای حضرت رسول در حق بخارا).

شهر نسبتاً کوچک تر قزوین، از نظر حدیث و خبر، بسیار توانگر است: عبدالکریم رافعی در سده ۷ ق.، هفت کتاب در اختیار داشته که به فضائل قزوین پرداخته بوده اند. وی موضوع فضیلت قزوین را که در این کتاب ها بسیار مفصل بوده، مختصر کرده در دو دسته «اخبار و آثار» آورده است: اخبار که عمدتاً احادیث نبوی است ۱۶ صفحه و آثار، حدود ۶ صفحه را پوشانده است (۱۱/۱-۳۳). یکی از آن احادیث را برای نمونه می آوریم: «اگر خداوند سوگند نخورده و عهد نکرده بود که پس از من پیامبری مبعوث نکند، هرآینه از قزوین هزار پیامبر مبعوث می کرد.» (۱۵/۱)

تنها نکته ای که در این کتاب ها نظر را جلب می کند، آن است که مؤلفان خواسته اند به هر بهانه که شده، به شهر خویش مشروعیت اسلامی ببخشند.

۳. دل نگرانی عربی دوستان در روایت های نوع سوم به خوبی آشکار است: باید فارسی را با سخت ترین حربه که همانا حربه دین است فروگرفت تا در برابر زبان قرآن و زبان علم و ادب عرض اندام نکند و مانعی بر سر راه عربی نگردد. شدیدترین حمله در روایتی جلوه می کند که باز از ابوهریره نقل شده: «ناخوش ترین سخن نزدیک خداوند، فارسی است. زبان شیطان، زبان خوزی ست و زبان آتش نشینان، زبان بخارایی ست و زبان بهشتیان، عربی ست»^۱.

دورترین نشانی که از این حدیث کوبنده یافته ایم در قرن ۴، در المعجرو حین ابوحاتم محمد بستی (د ۳۵۴) است (حلب، دارالوعی، بی تا، ۱/۱۲۹)، اما او بی درنگ می افزاید: «این حدیث جعلی است و در کلام پیامبر خدا (ص) هیچ ریشه ای ندارد». حدود ۳۰ سال پس از او، مقدسی (تقاسیم، ۴۱۸) همان را، بی آن که به جعلی بودنش اشاره کند، در کتاب خود آورده است. در قرن ۵ ق، شیرویه دیلمی (د ۵۰۹ ق) از قول عبدالله بن عمر نقلش کرده (الفسردوس بمأثور الخطاب، بیروت، ۱۹۸۶، ۱/۳۶۸). در قرن ۸ ق، ذهبی چندبار بر جعلی بودن آن تأکید کرده (الکشف الحثیث، بیروت، ۱۴۰۷ ق، ۱/۶۹؛ الاحادیث المختارة، ۲۴). در کتاب دوم ذهبی، بخش اول حدیث آمده، و نام کامل کتاب، سستی حدیث را روشن

۱. أبغض الكلام إلى الله الفارسية، و كلام الشيطان الخوزية، و كلام اهل النار البخارية و كلام أهل الجنة العربية.

می‌کند: «احادیث برگزیده از مجموعه احادیث جعلی جوزقانی و ابن جوزی». (قس: ذهبی، میزان الاعتدال، بیروت، ۱۹۹۵، ۳۸۸/۱).

از این سند قرن چهارمی، روایت کهن‌تری از نیمه اول قرن ۳ ق در دست داریم که در مصنف ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابی شیبه (د ۲۳۵ ق) آمده (ریاض، ۱۴۰۹ ق، ۲۹۹/۵). وی نخست می‌گوید: «هنگامی که [اهل حدیث] گرد هم جمع می‌شدند، دوست نداشتند که کسی، حدیث نیکوی خود را به زبان فارسی بیان کند». نیز: پسر سعد بن ابی وقاص چون شنید که گروهی به فارسی سخن می‌گویند، گفت: «چه شده است که این مجوسان، پس از آیین حنیف، به خود اجازه فارسی‌گویی داده‌اند». روایت سوم این مؤلف مشهورتر است: از قول عمر آورده است که: «هرکس به فارسی سخن بگوید، زبانش تباه گردد، و چون زبانش تباه شد، مردانگی از وی برود». نکته جالب توجه آن که همین روایت را تقلیسی در قانون ادب خود که فرهنگی عربی-فارسی است نقل کرده گوید: «پیامبر (ص) فرمود: هرکس به فارسی سخن گوید، زبانش عییناک شود و مردانگی‌اش برود...» و این نهی است از فارسی‌آموختن. در اخبار فردوس آمده است... که پیامبر (ص) فرمود: عربی بیاموزید و فارسی نیاموزید؛ هرکس فارسی آموزد، دلش سخت و زبانش تباه گردد (قانون ادب، ۲۰). ترجمه فارسی روایات از ماست). در یکی از روایات مربوط به مغیره بن شعبه، آن‌جا که وی میان عمرو هرمان ترجمانی می‌کرد (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۷) همین عبارات با اندکی تفاوت آشکار می‌شود: عمر که می‌بیند مغیره فارسی خوب نمی‌داند، به او می‌گوید: «هرکس از شما فارسی را نیک بیاموزد، زبانش عیب‌ناک می‌گردد، و چون عیب‌ناک شد، نازک (؟) می‌گردد. از فارسی پرهیزید که موجب تباهی اعراب است.»^۱ (الاكتفاء بما تضمنه من مغازی رسول الله، ۳۲۵/۴؛ کامپیوتر، سی‌دی سیره). از این دست روایات چند نمونه دیگر نیز می‌شناسیم. یکی از کهن‌ترین آن‌ها، روایت حاکم نیشاپوری (د. ۴۰۵ ق) است که می‌گوید: «حضرت پیامبر (ص) دوست نداشت که کسی فارسی را در گفتار و نوشتار به جای عربی برگزیند. ما روایاتی در این باب نقل کرده‌ایم، از جمله: آن حضرت (ص) فرمود هرکس به عربی نیک سخن می‌گوید، فارسی نگوید که موجب نفاق می‌گردد. نیز فرموده است: هرکس به فارسی سخن بگوید، خبائشش فزونی یابد و از مردانگی‌اش کاسته گردد.» (المستدرک علی الصحیحین، بیروت، ۱۹۹۰، ۹۸/۴).

۱. ما احسنها أحدکم إلا خب، و لا خب إلا دق، ایاکم فإنها تنقض الإعراب.

بعدها ابن تیمیه برخی از این روایات را تکذیب کرد. از جمله، روزی از او پرسیدند: در روز رستاخیز به چه زبان با مردم سخن خواهند گفت؟ آیا راست است که زبان آتش نشینان فارسی و آن بهشتیان عربی ست؟ وی عاقلانه پاسخ داد که خبری در این باره به دست نرسیده و این که فارسی زبان دوزخ و عربی آن بهشت باشد درست نیست و اساساً هرگونه بحث در این باره، یاوه‌گویی ست. اما او، به دنبال این نظر می‌افزاید: برخی از متأخران می‌گویند که مردم دوزخ، به زبان فارسی پاسخ می‌گویند (احمد بن عبدالحلیم، کتب و رسائل و فتاوی ابن تیمیه فی العقیده، به کوشش عبدالرحمن نجدی، مکتبه ابن تیمیه، ۳۰۰/۴). شیکد (Zoroastrian، 148) فهرستی از محرمات اسلامی به دست داده که تنها به سبب آن که ایرانی بوده‌اند تحریم شده‌اند که از آن جمله است نوشتن قرآن به زبان فارسی (نیز ن. ک.: دانشنامه، ذیل «ترجمه»؛ درباره احادیث ضد فارسی، شیکد، 9-148؛ همو در ایرانیکا، ذیل *hadīth* بخش ۵؛ اشپولر، ۴۲۰/۱).

۴. اما فارسی‌دوستان، حتی آنانی که به زبان عربی تألیف می‌کردند، در برابر این یورش خانمانسوز بی‌کار ننشستند و با همان حربه به دفاع از خود برخاستند. نکته‌ای که باز باید بر آن تأکید کرد، این است که ایشان هیچگاه نسبت به زبان عربی بی‌حرمتی روا نداشتند. نخستین منبع که ترجمه و تفسیر رسمی (معروف به ترجمه تفسیر طبری) است، فارسی را به اندازه عربی، اصیل و کهن می‌سازد و می‌گوید (۵/۱): این زبان پارسی از قدیم باز دانستند از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل... همه پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی، سپس می‌افزاید که هم اسماعیل بود که اول بار به عربی سخن گفت.

پس از آن، فارسی را زبان خدا و رقیب جدی عربی (زبان قرآن) پنداشتند و این حدیث را آوردند که «هرگاه خداوند خشمناک باشد، به عربی وحی می‌فرستد و چون خوشنود باشد، به فارسی» (ذهبی، احادیث مختارة، ۲۴ با ارجاع به ابن عدی، الکامل، ۱۷/۲-۱۸؛ ابن الجوزی، فی الموضوعات، ۱/۱۱۰...؛ نیز ن. ک.: شیکد، Zoroastrian، 149). همین معنی به گونه دیگری نیز نقل شده: «هرگاه خداوند اراده امری کند که در آن نرمی باشد، به فرشتگان مقرب به فارسی دری وحی می‌فرستد، و چون کاری خواهد که در آن خشونت باشد، آن را به عربی جهیره، یعنی عربی آشکار وحی می‌کند» (سیوطی، الاحادیث الموضوعه من الجامع الکبیر...، بیروت، ۱۹۸۸، ص ۷۱). فرهنگ جهانگیری (همانجا) به نقل از تفسیر دیلمی (سده ۴) می‌گوید که میکائیل به حضرت پیامبر (ص) خبر داد که خداوند به زبان فارسی گفته است «چون کنم با این مشیت ستمکار جز آن که بیامرمز» یا «چون کنم با مشتی خاک مگر

پیامرزم» (برای شکل های دیگر ن.ک.: مدرس طباطبائی، وحید، ش ۸ (۱۳۴۹)، ص ۹۲۱؛ صادقی، ۴-۱۰۳). نیز پنداشته اند که خداوند در برخی شرایط، با بندگان خویش به زبان فارسی سخن گفته: درباره روزبهان، سیری نقل کرده اند که طی آن، وی روی خدا را دیده و «حق با او بلسان الفارسیه» سخن گفته است (روزبهان نامه، تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۶۹؛ ن.ک.: پورجوادی، نشر دانش، ش ۴ (۱۳۸۰) ص ۱۱).

فارسی دوستان تردید نداشتند که زبان مردم بهشت، فارسی، یا فارسی و عربی بوده است. در حدیث بسیار معروفی که به چند گونه روایت شده، آمده است که «زبان (کلام، لسان) بهشت نشینان، عربی و فارسی دری (یا: و سپس فارسی دری) است (حصکفی، الدر المختار، بیروت، ۱۳۸۶، ۵۲۱/۱؛ برهان قاطع، ذیل «دری»...)». برخی از منابع، کلمه عربی را از حدیث انداخته زبان بهشت را یکسره فارسی کرده اند (واعظ بلخی، ۲۹، ۱۷؛ محبی، خلاصة الاثر، ۴۷۷۸؛ برهان قاطع، همانجا...).

برای آن که اعتبار و تقدس فارسی مسلم تر شود، کوشش دیگری نیز کرده اند، از این قرار که آن را زبان معمول میان فرشتگان آسمان قرار داده اند. محمد بلخی (ترجمه فارسی فضائل بلخ، ص ۲۹) عبارات واعظ بلخی را چنین ترجمه کرده: «ملائکه در گردش عرش عظیم اند، کلام ایشان به فارسی دری ست... پارسی دری، زبان اهل بلخ است.» (نیز ن.ک.: برهان قاطع، همانجا).

موضوع سخن گفتن حضرت پیامبر (ص) به فارسی نیز باید یکی از ابزارهای دفاع از فارسی باشد (ن.ک.: جلوتر، ص ۱۰۵) یک نمونه از این سخن گفتن آن جاست که ابن عباس می گوید پیامبر (ص) به فارسی سخن گفته: «روزی سلمان بر وی وارد شد و حضرت فرمود «درستیه و شادیه» یعنی: مرحباً و اهلاً» (قلقشندی، ۱/۱۶۶).

موضوع دیگر، خواندن نماز به زبان فارسی است که برای سده های اول و دوم، چنان که در فتوای ابوحنیفه دیده می شود، امری پذیرفتنی جلوه می کند. اما برای سده چهارم هجری که در آن بیش تر مردم ایران به اسلام گرویده اند و پس از سیصد سال همنشینی با عرب ها، با زبان عربی نیز خو گرفته اند، و از آن گذشته، ایران خود خاستگاه زبان عربی شده، دیگر نمی دانیم چرا باید نماز را به فارسی خواند و اصرار برخی از نویسندگان بر این امر، زاده چیست. در این قرن مردی به نام ابو عبدالله حسین بصری (۳۰۸-۳۶۹ در بغداد) معروف به جَعَل که در خراسان شهرت بسیار داشت (ابن ندیم، ۲۲۲) چندین کتاب تألیف کرد که ظاهراً هیچکدام برجای نمانده اند، اما عناوین آن ها نیز خود جالب توجه است: «کتاب

نوشیدنی‌ها و حلال ساختن نیذ خرما»، «کتاب تحریم متعه» و سرانجام کتاب *جواز الصلاة بالفارسیة* (جواز خواندن نماز به فارسی) (ابن ندیم، ۲۶۱). نمی‌دانیم هدف نویسنده از این کتاب سوم چه بوده. آیا توده‌های عظیمی از مردم ایران هنوز سخت با عربی بیگانه بوده‌اند چندان که توان حفظ کردن چند آیه را هم نداشته‌اند؟ آیا تلفظ عربی شان آنقدر ناهنجار بوده که دانشمندان ترجیح می‌دادند نمازشان به فارسی باشد؟ آیا جعل می‌خواسته است بدین وسیله بر اعتبار و حتی تقدس زبان فارسی بیفزاید؟

در قرن ۵ ق، سرخسی (د. ۴۸۲ ق) بیش از همه در موضوع به‌کارگیری فارسی در نماز یا در برخی موقعیت‌های دینی دیگر سخن گفته است. در مبسوط او، علاوه بر نظر ابوحنیفه مبنی بر خواندن نماز به فارسی (قس: آذرنوش، تاریخ، ۲۰)، در این باره نیز بحث شده است که شنیدن قرآن به فارسی چه اعتباری دارد. آیا مثلاً با شنیدن آیات سجده به فارسی برای خواننده و شنونده سجده واجب می‌گردد یا نه. برخی، از جمله ابوحنیفه، آن را تأیید می‌کنند و برخی دیگر برای قرائت فارسی هیچ اعتباری قائل نمی‌شوند (مبسوط، ۵/۲، ۱۳۳).

این بحث، به گونه‌ای دیگر، در *بدائع الصنائع* کاسانی (د. ۵۸۷ ق) ادامه یافته است (بیروت، ۱۹۸۲، ۱/۱۳۱). وی افتتاح نماز را با «خدای بزرگ‌تر» یا «خدای بزرگ» از دو نظرگاه رد یا قبول بررسی کرده نظر ابوحنیفه را می‌آورد که: اگر عربی نداند، این عبارات فارسی پذیرفته است. در قرن ۷، محمد بن عبدالله سیواسی، در شرح *فتح القدیر* (بیروت، بی‌تا، ۱/۲۸۵) نظر ابوحنیفه را نمی‌پسندید.

فارسی‌گویان نخستین

درآمد

در آثار کهن عربی، و گاه نیز فارسی، انبوهی جمله و واژه به زبان فارسی نقل شده است که به زمان‌ها و اشخاصی بسیار گوناگون منسوب‌اند: برخی از شهریاران ساسانی، حضرت پیامبر (ص) و برخی از صحابه او، امیران عرب و بسیار کسان دیگر عبارتی به زبان فارسی دری ادا کرده‌اند. این عبارات که برخی شان بی‌تردید ساختگی ست، تنها آثاری ست که از زبان فارسی در سده اول و دوم و آغاز سده سوم ق به دست ما رسیده است و به همین جهت، از اعتبار بسیار برخوردار است. ما اینک به بحث‌هایی که بر سر زبان فارسی دری و چگونگی پیدایش و انتشار آن در گرفته کاری نداریم؛ کوشش ما منحصر به آن است که همه

آن عبارات را در یکجا گرد آوریم تا پژوهشگران بتوانند هنگام اظهار نظر، به این شواهد پربها نیز استناد کنند. مثلاً اگر همه این روایات را باور داشته باشیم، دیگر نمی‌توانیم مانند اشیولر (۴۳۰/۱) و بسیاری دیگر، ادعا کنیم که زبان دری، طی قرن‌های اول و دوم در خراسان شکل گرفته است، حال آن‌که دیلمیان قرن اول، آن‌هم در عراق به همین زبان گفت‌وگو می‌کرده‌اند. ما برای آن‌که روایات را به نوعی دسته‌بندی کنیم، همه را در ۵ مجموعه روایت ارائه می‌دهیم: ۱. مجموعه مدارک و مستندات که بر رواج فارسی در شهرهای عرب‌نشین دلالت دارند، ۲. جمله‌های فارسی‌ای که به دوران پیش از اسلام منسوب‌اند، ۳. جمله‌های فارسی‌ای که خاستگاهشان خارج ایران بوده است، ۴. جمله‌هایی که به امامان شیعه (ع) نسبت داده‌اند، ۵. مجموعه جمله‌های فارسی‌ای که در درون مرزهای فرضی ایران ادا شده‌اند.

۱. مستندات فارسی‌گویی در شهرهای عرب‌نشین

از همان روزهایی که شهرهای پادگانی فاتحان مسلمان یعنی «امصار» (به‌خصوص بصره و کوفه) به زیستگاه‌های دائمی بدل می‌شدند و شکل و شمایل شهرهای واقعی به خود می‌گرفتند، ایرانیان به صورت دسته‌های نسبتاً بزرگ در آن‌ها حضور داشتند و با عربان شمریستی می‌کردند. علاوه بر گروه‌های نخستین که پیش‌تر سپاهیان ساسانی بوده و سپس اسلام آورده و به عرب‌ها پیوسته بودند، هر روز، به دنبال هر جنگ و پیروزی، دسته‌های دیگری از زنان و مردان و کودکان ایرانی به شهرهای عرب‌نشین انتقال می‌یافتند و به صورت برده و کنیز و یا مولا (ج: موالی) جذب جوامع عربی می‌شدند. بسیاری از این کسان از نوعی فرهنگ و هنر و دانش بهره‌مند بودند و به آسانی می‌توانستند نسبت به اربابانی که - به غیر از برخی مفاهیم اسلامی - فرهنگی جز فرهنگ بیابان نداشتند، ابراز شخصیت یا حتی برتری کنند. بسیاری از زنان به همسری مردان عرب درآمدند و فرزندان دورگه با هویت نیم‌ایرانی پدید آوردند؛ بسیاری از بردگان آزاد یا مولا شدند و در زمینه‌های دینی و حتی ادبی صاحب‌نام گشتند.

از سوی دیگر، زبان فصیح عربی، در شهرها و دهکده‌ها، در برابر لهجه‌های گوناگون عربی واپس می‌نشست و کاربرد آن به ادب و دیوان‌های اداری و خطبه‌های رسمی و امور دینی منحصر می‌گشت و فضای زندگانی روزمره مردم را برای گویش‌های محلی خالی می‌کرد. «لحن» (لغزش نحوی) فراگیر شد، اعراب از جمله‌ها رخت بربست. وضعیت زبان چندان خطرناک شده بود که از قرن دوم ق.، گروهی در پی نجات زبان فصیح برآمدند و دست به تألیف فرهنگ و اژگان و کتاب‌های نحو زدند.

تعدد گویش‌های گونه‌گونه عربی از یک‌سو و کثرت ایرانیان که هنوز سنت‌های کهن

خویش و خاطره شکست را از یاد نبرده بودند، به زبان فارسی اجازه داد آزادانه در سراسر عراق، به خصوص در بصره و کوفه و سپس بغداد رواج تمام یابد و حتی در توده مردم عرب نژاد نیز اثر گذارد.

فارسی شدن زبان توده عظیمی از مردم عراق یک فرضیه نیست، بلکه بر اسناد نسبتاً استواری تکیه دارد که بیش تر عبارات اند از روایت های تاریخی و ادبی یا تعدادی شعر یا عبارات های فارسی. این مباحث، به خصوص از آن زمان که یوهان فوک کتاب *العربیة* خود را در سال ۱۹۵۰ تألیف کرد تا زمان حاضر، پیوسته مورد پژوهش قرار گرفته و به موضوعی تکراری بدل شده است. ما اینک برای گریز از تکرار، فهرستی از مهم ترین این مستندات می آوریم و از هرگونه توضیح چشم می پوشیم:

- فارسی گویی مردم کوفه هنگامی که امام علی (ع) فرا می رسید (دنباله گفتار)،
- هزاران تن از اسواران، ساکن عراق شدند (بلاذری، ۲۷۹، فارسی، ۴۱)،
- سکونت همه سپاهیان سیاه اسواری در بصره (بلاذری، ۳۶۷، فارسی، ۱۲۹)،
- سکونت ۴ هزار تن از اسیران بخارا در بصره (نرشخی، ۴۶)،
- در سپاه مختار همه به فارسی سخن می گفتند (دینوری، ۳۰۲، فارسی ۳۱۶)
- عبیدالله زیاد که مادرش مرجانه ایرانی بود، لهجه فارسی داشت و در عربی دچار لغزش می شد (جاحظ، بیان، ۱۶۷/۲؛ اغانی، ۲۸۴/۱۸)،
- ابن مفرغ در پاسخ به بچه های بصره که فارسی سخن می گفتند، شعر فارسی سرود (اغانی، ۲۶۴/۱۸؛ تاریخ سیستان، ۹۶...)
- چند تن از شاعران مشهور لهجه فارسی داشتند (زیاد اعجم، ابوالعطاء سندی...)
- اصمعی هر عربی را که به فارسی صحبت می کرد، سخت حقیر می داشت (مبرد، کامل، به نقل از طه ندا، ص ۵۵)،
- فراوانی نام های ایرانی در عراق (فوک، ۸۴)،
- در سال ۱۴۲، مردم کوفه به فارسی صحبت می کردند (اخبارالدولة العباسية، ۳۷۴، ۳۷۶)،
- فارسی گویی بسیاری از بزرگان دربار خلیفه (دنباله گفتار)،
- کلمه های فارسی بسیار در برخی از اشعار عربی (جاحظ، بیان، ۱۴۲/۱)،
- وعظ کردن موسی اسواری در مسجد بصره به دو زبان فارسی و عربی (جاحظ، بیان، ۳۶۸/۱)
- در شعر ابن ابی کریمه، همه قوافی، کلمات فارسی است (همو، ۱۴۳/۱)،

— فارسیات ابونواس (قطعاتی که در آنها جمله‌های فارسی و عربی درهم آمیخته، ن.ک.: دنباله گفتار)،

— در دیوان بسیاری از شاعران آغاز عصر عباسی، انبوه شگفتی کلمه فارسی به کار رفته (مثلاً: ابونواس: ۲۷۰ کلمه، ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل همین نام)،

— گرفتن بعضی شغل‌های اداری در عراق، بدون دانستن فارسی ممکن نیست (جاحظ، بیان، ۹۵/۱).

اما آنچه ما میل داریم یکجا جلوی چشم داشته باشیم، همانا مجموعه جمله‌هایی است که در آن روزگاران به زبان فارسی دری بر زبان مردم جاری شده است. بسیاری از این جملات را، پیش از این، بنا به مناسبت موضوع نقل کرده‌ایم. اینک می‌کوشیم همه آنها را فهرست‌وار در بندهای زیرین عرضه کنیم.

۲. جمله‌های فارسی منسوب به پیش از اسلام

جمله‌هایی که به شاهان و بزرگان ساسانی نسبت داده‌اند، از آن رو برای کار ما مفیداند که اولاً، همه، در کتاب‌های عربی قرن ۳ ق. به بعد آمده‌اند و گویی که برای بسیاری از مخاطبان آن کتاب‌ها ناآشنا و غیرقابل فهم نبوده‌اند؛ ثانیاً تقریباً همه آنها را می‌توان فارسی دری تلقی کرد نه پهلوی. بسیاری از این عبارات را — و نیز عبارات‌هایی که به دنبال می‌آید — دانشمندان دیده و بررسی کرده‌اند. براون، ملک‌الشعرای بهار، مینوی، مدرسی طباطبایی، تفضلی و دیگران هریک به تعدادی از آنها پرداخته‌اند و سرانجام صادقی همه را یکجا گرد آورده و تجزیه و تحلیل کرده است. ما اینک، برای پرهیز از تکرار، می‌کوشیم بیش‌تر به صادقی ارجاع دهیم مگر آن‌که لازم باشد چیزی بر روایت بیفزاییم یا روایتی نقل کنیم که او ندیده باشد.

۱. دای مرگ آمد: منسوب به بهرام (صادقی، ۵۴ از نه‌ایه الأدب).

۲. منم شیر شلنبه منم ببر تله

یا: منم آن شیر شله منم آن ببر یله منم آن بهرام گور منم آن بوجبله.

روایت‌ها گوناگون است (صادقی، ۵۵، از ابن خردادبه و دیگران).

۳. شب بشد، منسوب به یزدگرد (صادقی، ۵۶ از جاحظ).

۴. این کودک خر است، منسوب به وهریز در جنگ با مسروق در یمن (صادقی، ۵۷؛ برای تفصیل ماجرا، ن.ک.: آذرنوش، راه‌ها، ۲۲۲).
۵. هر که رود چرد و هر که خسبند خواب بیند (جاحظ، محاسن، ۱۶۹)، هر که روز خُزْد اهرک خسبند خاف ویند (بیهقی، محاسن، ۳۱۰)، منسوب به انوشیروان (صادقی، ۵۸). این «توقیع» انوشیروانی در میان عرب‌ها شهرت بسیار یافت تا به صورت ضرب‌المثل درآمد. در اواخر قرن ۵ ق. میدانی آن را می‌شناخته و نیز می‌دانسته که از مثل‌های کهن عربی نیست. به همین جهت آن را در «مثل‌های نوخاسته» (مجمع‌الامثال، ۳۸۷) نهاده است. اما نمی‌دانیم چرا وی آن را دوباره کرده و هر بخش را مثل مستقلی پنداشته.
۶. سرود گوید بتازی، منسوب به انوشیروان دربارهٔ اعشی (صادقی، ۵۹ از ابوحاتم و ابن قتیبه).
۷. «منهایها» بکشتش، منسوب به یک زن می‌فروش ایرانی دربارهٔ اعشی (همانجا، از راغب اصفهانی).
۸. خدایگان تازیان ذمار گرفت (یعنی: اسود عنسی شهر ذمار را گرفت)، باذان، فرمانروای یمن پاسخ داد: اسب زین، اشتر بالان و اسباب بی‌درنگ (صادقی، ۵۹ از سمعانی).
۹. شاه بشکست، منسوب به خسرو پرویز زمانی که طاق ایوان کسری ترک برداشت (صادقی، ۶۰ از طبری).
۱۰. خسرو پرویز کلمات عربی را به مشابه تقریبی آن‌ها در فارسی تفسیر می‌کرد: بُرد > جهان برد؛ نعال > ناله، ناله؛ سوط > سوخت (صادقی، ۶۰ از طبری).

۳. جمله‌های فارسی در خارج از ایران

- جمله‌های فارسی دری که از زمان پدیدارشدن اسلام تا قرن ۳ و احیاناً ۴ ق. در بیرون مرزهای فرضی ایران بر زبان ایرانیان یا عربان جاری شده، عبارت‌اند از:
۱. اشکمت درد؟ عنب دودو، منسوب به حضرت پیامبر (ص) خطاب به ابوهریره (صادقی، ۶۱ از ابن ماجه).
 ۲. درستیه و شادیه، منسوب به حضرت پیامبر (ص) (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۰۰).
 ۳. کردند نکردند/ کردید نکردید، منسوب به سلمان روایتی بسیار مشهور است که نویسندگان، در قرن ۳ ق. هم می‌شناخته‌اند. جاحظ در الرسالة العثمانیه (رسائل سیاسی، ۲۵۱ و به‌خصوص ۲۵۷-۲۵۸) شکل کهن کرداذ نکرداذ را آورده به تفصیل و

به شدت تمام بر سلمان خرده می‌گیرد و اساساً بیان این جمله را به فارسی، به کلی بی‌معنی می‌پندارد.

۴. این یکی، این دوتا، منسوب به سلمان خطاب به پیامبر (ص) (صادقی، ۶۳ از نامه دانشوران).

۵. گرگ آمد گرگ آمد، منسوب به مردم مدائن درباره سلمان (صادقی، ۶۲ از ابن سعد).

۶. یا بنی فروخ سخت بگیر، یا بنی فروخ سخت بگیر، منسوب به ابوهریره خطاب به سلمان. این عبارت در آغاز سده ۳ نیز آشنا بود. ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابی شیبہ (د ۲۳۹ ق.) آن را به صورتی کاملاً ناخوانا نقل کرده است (المصنف، ریاض، ۱۴۰۹، ۲۹۹/۵؛ نیز ن. ک.: ابونعیم، ۲۳/۱، فارسی، ۱۱۷).

۷. درم و خاکت بسر، منسوب به سلمان خطاب به ایرانیان (پیشتر، ص ۱۶).

۸. بنام یزدان بخشاینده بخشایشگر، ترجمه بسم الله الرحمن الرحيم منسوب به سلمان.

موضوع ترجمه قرآن به دست سلمان، در سده ۵ ق.، در آثار اسفرائینی (د. ۴۷۱ ق. در تاج التراجیم، ۸/۱) به فارسی، و سرخسی (د. ۴۸۳ ق. در المبسوط، بیروت، ۱۹۸۶، ۳۷/۱) به عربی پدید آمده است. اشکال این ترجمه در آن است که نمی‌دانیم سلمان برای کدام ایرانیان دست به ترجمه سوره فاتحه زده تا در نماز خود همان را بخوانند؛ هنوز هیچ‌کس از ایرانیان (به جز سلمان) مسلمان نشده بود که به سوره فاتحه نیاز داشته باشد. برخی از نویسندگان معاصر پنداشته‌اند که مراد از ایرانیان، همانا بنو الاحرار یمن‌اند. اما این نیز وجهی ندارد. زیرا ایرانیان یمن، پس از ۵۰-۶۰ سال همنشینی با عربان، آنقدر عربی آموخته بودند که دیگر به سلمان نیاز نداشته باشند، به خصوص که سلمان خود در عربی دچار دردسر بود، به قول (ابونعیم ۸۰/۱، فارسی، ۱۷۱) چنان فارسی‌زدگی بر او غالب بود که سخنش به عربی، مفهوم نمی‌افتاد.

۹. بوذا اشکنب (بزرگ اشکمب، مرد شکنجه) آمد، منسوب به مردم کوفه درباره امام علی (ع) (صادقی، ۶۴ از ابن سعد و بلاذری).

۱۰. از کدام ارضیه؟ منسوب به مغیره (پیشتر، ص ۱۷).

۱۱. شباشبا، منسوب به ایرانیان سواد خطاب به سپاهیان عرب (پیشتر، ص ۲۱).

۱۲. آبست نبیذ است عصارات زیب است سمیه روسپید است، شعر یزید بن مفرغ

(د. ۶۹ ق.)، در هجای عبیدالله بن زیاد در بصره (برای توضیح و منابع، ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل «ابن مفرغ»).

۱۳. جوان مردان چبود کنشویذ؟ - نما هلند تا کارزار کنیم. - دهادشان پنج کان (جوان مردان چه بُود که نشوید؟ - نمی هلند تا کارزار کنیم. دهیدشان پنجگان = پنج تیر). گفت و گویی است میان اسواران ایرانی کوفه با فرمانده‌شان ماه فروردین، در سال ۶۴ ق. (صادقی، ۶۹ از نقائض جریر و فرزدق؛ قس: طبری، ۱۰۷۸/۳).

۱۴. این بار دروغ گفت، سخن ایرانیان دربارهٔ مختار، حدود سال ۶۷ ق. (صادقی، ۶۹ از طبری).

۱۵. خواسته ایزد بخوردی بلاش و ماش، ترجمهٔ یک ضرب‌المثل عربی (پیشتر، ص ۱۶).
۱۶. در سال ۱۳۲ ق. هنگامی که ابوسلمه با شکوه تمام وارد کوفه شد، مردم از یکدیگر می‌پرسیدند: «تو ابوسلمه دیدی؟» (اخبارالدولة العباسية، ۳۷۴).

۱۷. دهید یا جوانگان، سخن عامر بن سلیمان (سال ۱۳۲ ق.) با سپاهیان در مصر (ن.ک.: پیشتر، ص ۴۳).

۱۸. به بود، گفتهٔ مالک بن هیشم (ن.ک.: روایت بعدی).
۱۹. یا اهل خراسان، مردمان خانه بیابان هستید، برخیزید، سخن مالک بن هیشم با سپاهیان خراسان در واسط، حدود سال ۱۳۰ ق. (ن.ک.: پیشتر، ص ۵۰).

۲۰. مردک لا کما لا نیست، سخن کسی دربارهٔ شافعی (صادقی، ۷۴، از یاقوت).
۲۱. پسر زبیده، گفت و گوی ایرانیان هنگام اسیرکردن امین (ن.ک.: پیشتر، ۸۶).

۲۲. برگست من نگفتم، آن پسر مناذر گفت، سخن سرجویه پزشک معروف بصره است که با آن، تهمتی را که ابن مناذر شاعر (د. ۱۹۸ ق.) به او زده از خود دور می‌کند. تفصیل داستان را ابوالفرج (اغانی، ۱۸۹/۱۸) آورده. سرجویه مسیحی و سریانی زبان بود. اما می‌بینیم که در بصره به فارسی سخن گفته است. ابوالفرج اشاره می‌کند که او عربی خوب نمی‌دانست.

۲۳. جبرائیل بن بختیشوع از فضل بن سهل وزیر مأمون می‌پرسد: چون بینی نامهٔ ایزد؟ پاسخ می‌دهد: خوش چون کلبله و دمنه (فوک، ۸۴، از ابن القفطی، لپیژیک، ۱۹۰۳، ص ۱۴۰؛ قس: صادقی، ص ۹۱).

۲۴. روزی معتصم به آشپز خود گفت: «حاسبت رشید». این جمله که استاد مینوی در التنبیه حمزه (ص ۲۴۰) یافته، معنی ندارد؛ به همین جهت استاد آن را چنین خوانده است: چاشت رسید؟ (قس: صادقی، ۱۱۷).

۲۴. ای مرد می خور، این عبارت را اسحاق موصلی (د. ۲۳۵ ق.) در قصیده خود تضمین کرده است (ن.ک.: پیشتر، ص ۹۵).

۴. فارسی‌گویی امامان شیعه (ع)

چندین گفتار نیز به امامان (ع) نسبت داده‌اند که کهن‌ترین آن‌ها را ابن بابویه (د. ۳۲۹ ق.) در آغاز سده ۴ ق. نقل کرده است. این روایت‌ها، از نظر محتوا، صحنه تاریخی و چگونگی روایت به هیچ وجه قابل اعتماد نیستند. اما، چنان که اشاره شد، نفس عمل، یعنی بر ساختن روایت و نسبت دادن آن به مقدسان شیعه، آن هم در سده سوم هجری، خود پدیده بسیار جالب توجهی است و نشان می‌دهد که از آن روزگاران به تقدیس زبان فارسی و برخی سنت‌های ایرانی دست زده بوده‌اند.

۱. نخستین روایت که شیخ صدوق (ابن بابویه، علل الشرایع، نجف، ۱۹۶۶، ۴۰/۱-۴۱) نقل کرده، به امام علی (ع) منسوب است. ایشان در تفسیر اصحاب‌الرس (فرقان ۳۸/۲۵) فرموده‌اند که رس نام رودی بوده و دوازده روستا در کنار آن قرار داشته که به نام دوازده ماه ایرانی نامزد بوده‌اند (در این روایت، «ازداد» به جای خرداد و «اسفندیار» به جای اسفندارمذ آمده است).

۲. روایت دوم را ابن ابی‌الحدید (شرح نهج‌البلاغه، افسر قم، ۱۹۶۱، ۲۴۸/۱۱) آورده است: امیرالمؤمنین را گروهی به حلو‌آوردن دعوت کردند و گفتند که آن را به مناسبت نوروز پخته‌اند. امام فرمود: نُورِزُوا لَنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ (اگر توانستید، هر روز برای ما بنوروزید).

۳. روایت سوم را جواهری (مثير الإخوان...، قم، بی‌تا، ۲۳۵) باز به امیرالمؤمنین نسبت داده و در آن، داستان شهربانو دختر یزدگرد را که احتمالاً هیچ پایه تاریخی ندارد، روایتی سخت ایران‌گرایانه ساخته: امام (ع) نخست عمر را از فروختن دختر شهربار ایران باز می‌دارد و سپس شاهزاده را آزاد می‌گذارد که شویی برای خویش برگزیند؛ او البته امام حسین (ع) را برمی‌گزیند. امام علی (ع) از او می‌پرسد: «چه نام داری ای کنیزک؟» دختر جواب می‌دهد: «جهانشاه». امام می‌فرماید: می‌پنداشتم نامت «شهربانویه» است. پاسخ داد: آن خواهر من است. امام می‌فرماید: «راست گفتی» (عبارات درون گیومه، در متن به فارسی است). سپس امام (ع) به فرزند گرانقدرش توصیه می‌کند که دختر را پاس بدارد که بهترین انسان روی زمین را برای او خواهد زائید.

۴. بنا به روایتی که مجلسی آورده (بخارا، بیروت، ۱۴۰۳ ق.، ۱۱۹/۴۷)، حضرت امام صادق(ع) با گروهی از مردم خراسان که عربی نمی دانستند گفت: «هر که درم اندوزد، جزایش دوزخ است».

۵. روایتی شبیه به روایت بالا در ابن شهر آشوب (مناقب، قم، ۱۴۲۱ ق.، ۲۳۸/۴) آمده که در آن امام(ع) درباره کسانی که مال به ناحق می اندوزند فرمود «از باد آید به دم شود».

۶. باز ابن شهر آشوب (همان، ۳۶۲/۴) همان روایت؛ تفصیل بیشتر در صفار، بصائر الدرجات...، تهران، ۱۳۷۴، ص ۳۵۷ که حضرت امام رضا(ع) به مسرور فرمود: «در ببند»^۱.

۵. جمله های فارسی در درون ایران

برای سده های یکم تا آغاز چهارم ق. حدود ۲۰ جمله یا کلمه - جمله فارسی می توان در منابع کهن یافت که همه در محدوده فرضی ایران، از ماوراءالنهر تا خلیج فارس ادا شده اند. این جمله ها همه به فارسی دری اند و به همین جهت، شناسایی محل بیان آن ها، گوینده آن ها و موقعیتی که در آن ادا شده اند و نیز تاریخ تقریبی آن ها از اهمیت فراوان برخوردار است. زیرا نشان می دهد که زبان دری در کدام سرزمین ها رواج داشته یا به کجا نفوذ کرده بوده است؛ نیز شکل ظاهری واژگان و ساختار عبارات ما را در شناسایی تحول زبان یاری می دهد:

۱. نه مسلمان ببیم و نه گزیت دهیم، سخنی است که مردم قزوین، حدود سال ۲۴ ق. به براه بن عازب می گفتند: فعل نخست آن، ظاهراً به لهجه قزوینی است (رافعی، تدوین، ۴۵/۱).
۲. کور خمیر آمد خاتون دروغ گنده (ابن حبیب، اسماء المغتالین...، قاهره، ۱۹۵۴، ۱۶۷-۸). شعری است که مردم بخارا برای خاتون ملکه بخارا و عشق سعید بن عثمان فرمانده عرب به او می خواندند (حدود سال ۵۶ ق.). این شعر را که نخست زرین کوب معرفی کرده (یغما، سال ۱۱، ش ۷، ص ص ۲۸۹-۲۹۳)، مرحوم رجائی چنین خوانده و معنی کرده است:

گو [و]ار خمیر آمد خاتون دروغ گنده

۱. همه این روایات در رساله دکتری سید یوسف محفوظی گرد آمده است: کلام عامیانه... در روایات اهل بیت(ع)، به راهنمایی آ. آذرنوش، دفاع در تهران، الهیات، ۱۳۸۰.

بگو خمیر ور آمد (یعنی مست و جفت جوی شدم)؛ ای خاتون دروغ بد است (رجائی، پلی میان شعر هجائی....، تهران، ۱۳۵۳، ص بیست و سه و بیست و چهار؛ قس: صادقی، ۶۵-۶۷).

۳. پکنیتا نکنیت (= به رکوع بروید)، نکونیاکنی (= به سجده روید) (نرشخی، ۶۷). اگر شعر بالا به فارسی دری است، این دو عبارت که هنگام نماز ادا می شد به زبان سغدی است.

۴. اشتریان، بستان بان، سخن قتیبه در مرو، اواخر قرن ۱ ق. (ن.ک.: پیشتر، ص ۹۱).
۵.

از خـتـلان آمـذیه	بـرو تـباه آمـذیه
آبـار بـاز آمـذیه	خـشک نـزار آمـذیه
بـیدل فـراز آمـذیه	

این اشعار را مردم بلخ برای اسد بن عبدالله قسری امیر عرب می خواندند که در سال ۱۰۸ ق. در جنگ ختلان شکست خورد و پریشان احوال به بلخ بازگشت. آنچه ما نقل کرده ایم، جمع سه روایت طبری (۱۳۷۰/۴، ۱۳۷۱، ۱۴۰۰) است. صادقی (۶۹-۷۳) مصراع پنجم را تحریف مصراع چهارم می داند و مصراع دوم و سوم را نیز چنین می خواند: ترو تباه آمذیه، آبار آمذیه.

۶. بدبخت مار مار، بگز بگز، گفت و گوی کرمانی رئیس یمنی های خراسان با غلامش، سال ۱۲۶ ق. (ن.ک.: پیشتر، ص ۹۲).

۷. تازی ایشان گشتم؛ سخن داود سیاه فرمانده طاهر است که هنگام زمین زدن علی بن عیسی گفته است (سال ۱۹۵ ق.) (ن.ک.: پیشتر، ص ۸۵).

۸. یا مولای مرا بشناس، این سخن را غلام اسحق ترک (فرمانده سپاه) به کسی می گوید که بی ادبانه ضربه ای به مولایش زده بود (ابن مسکویه، تجارب، ۱۳۴/۴).

۹. در مرگ نیز مردی وایذ، این عبارت را به طاهر نسبت داده اند که هنگام مرگ ادا کرده است (ن.ک.: پیشتر، ص ۸۴).

۱۰. حدود سال ۲۲۰ ق. و هنگام شکست مازیار، مردی عرب در جایی تهی بانگ می زند «کیستی؟» مردی که همان شهریار برادر سرخاستان بود، از پنهانگاه خود پاسخ می دهد که زینهار، زینهار (طبری، ۱۹۱۱/۵؛ ابن مسکویه، تجارب، ۲۴۹/۴).

۱۱. هنگامی که مازیار دیوارهای آمل را ویران می‌کرد، بر دروازه‌گرگان، «بستوقه» ای یافتند که سر آن را با قلع محکم بسته بودند. آن را بشکستند و در آن لوحی یافتند مسین «بر او سطرها به خط کستج نبشته». مترجمی آوردند تا آن را بخواند. مترجم، با آن‌که سخت بیمناک بود، چنین خواند: «نیکان کنند و بدان کنند و هر که این کند سال و سر نبرد». به راستی نیز چنین شد: سال به سر نیامده بود که مازیار اسیر و کشته شد (سال ۲۲۴ ق.). این عبارت به هر صورت که باشد، سند زبان‌شناختی معتبری است: آیا این عبارت فارسی دری همان است که به خط «کستج»^۱ نوشته بوده‌اند و کار مترجم در حقیقت به خواندن آن خط منحصر بوده است؟ در این صورت، از دو امر گریز نیست. نخست آن‌که تاریخ عبارت، دیرزمانی پیش از سال ۲۲۴ ق. خواهد بود؛ دوم آن‌که می‌بینیم طی قرن ۲ قرن، زبان فارسی را به خط پهلوی نیز می‌نگاشته‌اند.

اما ممکن است عبارت به زبانی دیگر (احتمالاً پهلوی) بوده و مترجم آن را به شکل بالا برگردانده است. در این صورت تاریخ آن، همان سال ۲۲۴ ق. خواهد بود (درباره این عبارت، ن. ک.: ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ۷۲). خوب است اشاره کنیم که تا سال ۱۷۵ ق.، سکه‌های طبرستان به خط پهلوی بود و نوشته‌هایی که بر دو برج کهن در آن سرزمین کشف شده نیز به پهلوی است (ن. ک.: فرای، زرین، ۱۳۲).

۱۲

سمرقند کنندمند بذینت که افکند

از شاش ته بهی

همیشه به، خهی

(ابن خرداد به، ۲۶). یعنی: ای سمرقند ویران، تو را که به این روز افکند؟ تو از چاچ بهتری، همیشه بهتر، آفرین (بنا به تصحیح صادقی، ص ۹۲). این ترانه مردمی، اگر به راستی از آن ابوالینبغی باشد، ناچار باید در دهه دوم یا سوم قرن ۳ ق. سروده شده باشد (درباره این شاعر، زندگی و اشعار عربی او و ترانه بالا، ن. ک.: آذرنوش، دبا، ذیل «ابوالینبغی»). بسیاری از دانشمندان (تقی‌زاده، اقبال، صفاء، هوتسما، ریشار، بارتلد...) درباره این شعر اظهار نظر کرده‌اند. اما به گمان ما هنوز معلوم نیست که شعر را ابوالینبغی سروده باشد، زیرا این شاعر عامی‌سرا به برمکیان و خلیفگان بغداد پیوسته بود و ظاهراً رابطه‌ای با سمرقند نداشته، از

۱. یکی از خط‌های پهلوی، ن. ک.: ابن ندیم، ۱۵.

سوی دیگر در زمان او سمرقند دچار ویرانی بزرگی نشده بود که موجب چنین اندوه و زاری گردد. گذشته از آن، در منبع منحصر به فرد ما، یعنی ابن خردادبه، نام ابوالنبغی به هیچ وجه روشن نیست. به این دلایل ما پنداشته‌ایم (ن.ک.: همان مقاله) که این ترانه غم‌انگیز از دوران‌های پیشتر، میان مردم رواج داشته تا سرانجام به مسالک راه یافته است.

در قرن سوم ق.، آثار زبان فارسی فراوان‌تر می‌شود، پنداری که از نیمه اول این قرن فارسی در گوشه و کنار ایران نوعی رسمیت می‌یافت، نخستین شاعران در همین زمان سربرکشیدند، و نیز نوشتن این زبان به خط عربی گویا امری عادی شده بود. محور اصلی روایات درباره آغاز زبان فارسی تقریباً رسمی شعر است. اگر از شعر منسوب به ابوالعباس مروزی در مدح مأمون (سال ۱۹۳ ق. ن.ک.: عوفی، ۲۱) که بی‌گمان ساختگی است بگذریم، همه شعرهایی که به عنوان نخستین اشعار فارسی مورد پژوهش قرار گرفته‌اند، در نیمه دوم قرن ۳ ق. قرار دارند (در این باره، بحث‌های بسیار مفصل و گاه ضدونقیضی وجود دارد، ما به چند منبع جامع اشاره می‌کنیم: لازار، «اشعار پراکنده»؛ و *Les Premiers poètes persans* شامل ترجمه و توضیحات؛ صفا، ادبیات، ۱/۱۶۵-۱۹۰؛ همایی، ۴۸۹ به بعد که خلاصه مقاله تقی‌زاده و همه مقاله قزوینی را نیز نقل کرده).

با این همه، خوب است چندین عبارت فارسی دیگر را که از قرن ۳ و ۴ ق. به جای مانده، فهرست‌وار، بر مجموعه بالا بیفزاییم:

۱۳. مردی عرب به دیدار دوستی از مردم مرو که سخت بخیل بود می‌رود. مرد مروی تجاهل کرده از شناسایی او سر باز می‌زند. مرد عرب دستار و عبا و عمامه و... از خود برمی‌گرفت تا شاید مروی بشناسدش. اما وی سرانجام به دوست عربش گفت: «اگر از پوست بارون (بیرون) بیایی شناسیم». این سخن را جاحظ در بخلاء (ص ۲۲؛ ترجمه پلا، ص ۳۲) آورده، اما تردید نیست که آن حکایت و آن جمله فارسی دو سه نسل پیش از زمان جاحظ (د. ۲۵۵ ق.) وجود داشته است. زیرا او خود تصریح می‌کند که داستان را از پیران خود شنیده و اینان هم از پیرتران شنیده بوده‌اند. این حکایت ظاهراً از نوع آن لطیفه‌های خنده‌آوری است که عرب‌های عراق درباره مردم دیگر سرزمین‌ها می‌ساختند و انبوهی از آن‌ها را در بیان و بخلائی جاحظ می‌توان یافت. گمان می‌کنم در زمان دیلمیان بود که این گونه لطیفه‌پردازی به اوج رسید و نشان از نوعی انتقام‌گیری عراقی‌های شکست‌خورده از بویه‌یان جنگجو داشت، چنان که خواهیم دید.

۱۴. حدود سال ۲۶۲ ق. در زمان یعقوب، مردی به اسب خویش می‌گوید: امیرالمؤمنین دواب را از تر ببریدند (مسعودی، مروج، ۴۷/۸). این ماجرا در فارس رخ داده است.
۱۵. سُرِیج معروف به صلاح وافر، نیای دانشمند معروف شافعی ابوالعباس احمد بن عمر (د. ۳۰۶ ق.) اصلاً عربی نمی‌دانست و ناچار گفت‌وگوی او، با خداوند در خواب، به زبان فارسی بود: «یا سُرِیج طلب کن، یا خدا، سربسر» (ابن خلکان، ۴۲/۱). این جمله خواه از صلاح وافر باشد و خواه از سُرِیج بن یونس در بغداد (ابن خلکان، همانجا که به تاریخ بغداد خطیب ارجاع می‌دهد) به هر حال به نیمه قرن ۳ ق. تعلق دارد (قزوینی همین روایت را در ثمرات الاوراق ابن حجة نیز یافته است، قس: صادقی، ۴-۹۳).
- ۱۶.

نرگس از مردز دسته مروارید فذو بسته

زرش در میان بسته

یعنی: نرگس به دسته زمردی مانند است که مروارید بر او رسته و میانش زر بسته‌اند. این ترانه مردمی که در محاضرات راغب (قاهره، ۱۳۲۶، ۲/۲۵۵)، یعنی در آغاز سده ۵ ق.، نقل شده، بی‌گمان ترانه کهن و رایجی بوده، اما نه تاریخ دقیق آن روشن است نه خاستگاه آن (شعر را قزوینی، مینوی، تفضلی و سرانجام صادقی، ص ۱۰۲ مورد بحث قرار داده‌اند).

۱۷. در مرو، مردی طنبورنواز برای مردم داستان‌های غمگینی می‌گفت و سپس طنبوری از آستین بیرون می‌آورد و می‌گفت: ابا این تیمار باید اندکی شاذیه. این عبارت که ابن قتیبه (عیون، ۹۱/۴) از قول راوی دیگری نقل کرده، اگر خصوصیتی استثنایی نداشت، نه راوی عیناً به فارسی می‌آورد و نه ابن قتیبه. آیا ضرب‌المثلی یا عبارتی مشهور بوده؟ آیا به قول بهار (۲۱/۱) شعری هفت هجایی بوده؟ صادقی (ص ۱۰۳) با این نظر مخالف است.

۱۸. اگر خدا بنده بودی به بودی، این جمله را بایزید بسطامی (د. نیمه قرن ۳ ق.) به کسی می‌گوید که «خربنده» بود (خربنده به کسی گویند که خر الاغ به کرایه دهد؛ برهان قاطع). این روایت را ابوسعید خرگوشی در تهذیب الاسرار، ابوظبی، ۱۹۹۹، ص ۳۰۶ نقل کرده (ن.ک.: پورجوادی، نشر دانش، ش ۴ (۱۳۸۰) ص ۴ به بعد).

۱۹. آمد آمد بسر آمد، بایزید (پورجوادی، همانجا، از بدوی، شطحات صوفیه، کویت،

۲۰. داروکن تا بمیری، از بایزید (همو، ص ۱۱، از علم القلوب خرگوشی).

۲۱. بارخدایا بارانمان کو، منسوب به یکی از شاگردان بایزید (همو، ص ۱۲، از همان منبع).

۲۲. دلِ دلین به نه دلِ گلین، منسوب به برادرزاده بایزید (همو، ص ۱۲، از همان منبع).

۲۳. ای به سه معلم تباه شده، ترا که به صلاح تواند آورد، از حاتم اَصم (د. ۲۳۷ ق.) (پورجوادی، نشر دانش، ش ۱۰۴ (۱۳۸۲)، س ۱۲).

۲۴-۲۷. حکیم ترمذی (د. ۲۹۵ یا ۳۰۰ ق.) در رساله‌های خویش چندین جمله فارسی آورده که مرحوم مینوی معرفی کرده است («از خزائن ترکیه»، مجله دانشکده ادبیات تهران، ش ۲ (۱۳۳۵) صص ۴۸-۵۳) و صادقی (همانجا، ص ۹۷) و پورجوادی (همانجا، ص ۱۳) نقل نموده‌اند. از این مجموعه، یک جمله ۴ سطری و یک جمله کوتاه، قابل خواندن نیست؛ بقیه را چنین خوانده‌اند:

بدی نپسندید و دوست دارید نیکی؛ جهان همی مرا نگرید؛ سه چیز ترا دادم: جلال من، عظمت من و بهاء من؛ ترا دادم علم اولین و آخرین.

بر این مجموعه، جملات بسیار دیگری نیز می‌توان افزود، مانند لطیفه‌هایی که به زبان اصفهانی نقل شده (مثلاً، مافروخی، ۴۵، ۴۷؛ فارسی، ۱۱۱، ۱۱۳) و برخی احتمالاً به دوران‌های کهن‌تر تعلق داشته‌اند. اما آنچه ضرورت دارد در این جا به آن اشاره شود، متن‌های زیراند: ۱. سرود زیبای آتشکده کرکوک که شاید به قرن‌های نخست تعلق داشته باشد (تاریخ سیستان، ۳۷)؛ ۲. قطعه‌ای در دندان اُلیق (شمال ختن) یافت شده که به خط عبری و زبان فارسی است. این متن را در اواخر قرن ۱ ق. یک یهودی برای یهودی دیگری نگاشته و موضوع آن مسائل شخصی و بازرگانی و معامله است. متأسفانه از این متن فقط بخش میانی به جای مانده و به زحمت قابل خواندن است. تعدادی کلمه‌های بسیار کهن و احياناً پهلوی، کار قرائت آن را دشوارتر کرده است. این متن پس از آن که در آغاز سده ۲۰ به دست اورل استین کشف شد، توسط مارگلیو (۱۹۰۳)، زالمان (۱۹۰۴)، هنینگ (۱۹۵۸) و اوتاس (۱۹۶۸) مورد بررسی قرار گرفت. صادقی آن را به خط فارسی برگردانده و تعدادی از کلمات آن را شرح کرده است (ص ۷۵-۸۱).

اهمیت این نامه در آن است که نشان می‌دهد زبان فارسی دری در قرن نخست نیز اعتبار نوشتاری داشت. یعنی دشواری‌هایی را که یک زبان عامیانه گفتاری برای ارتقاء یافتن به

درجه نگارش در پیش رو دارد، پشت سر گذاشته بود؛ بعید نیست که آن را به خط‌های دیگری، مثلاً پهلوی که بدان اشاره شد، نیز می‌نگاشته‌اند.

۳. اسناد عربی، بخصوص فارسیات ابونواس، شعر ابن مفرغ، شعر ابن ابی کریمه و نیز انبوه کلمات فارسی که به شکل اصلی خود به کار رفته‌اند نیز دلالت بر آن دارند که خط عربی، برای نگارش فارسی، ابزاری عادی و پذیرفته شده بود. به قطع می‌دانیم که شعر عربی را از زمان عمر بن ابی ربیع (د. ۱۰۱ ق.) می‌نگاشته‌اند. تدوین شعر عربی اگر در سده نخست امری استثنایی بود، از آغاز سده دوم رواج یافت و به سرعت فراگیر شد (بلاش، ادبیات، فارسی، ۱۵۵). بنابراین، می‌توان گفت که مردم از آغاز قرن ۲ ق. به بعد، با چگونگی نوشتن جمله‌ها و کلمه‌های فارسی به خط عربی تقریباً خو گرفته بودند و لازم نیست به قول فرای (کمبریج، ۱۲۷/۴) تا زمان رودکی صبر کنیم تا فارسی به نگارش درآید. پیداست که خط عربی را برای زبان فارسی وضع نکرده‌اند و این خط از نگاشتن بسیاری از واج‌ها یا ترکیبات آوایی فارسی ناتوان است؛ هنوز پس از ۱۴ قرن، خط فارسی / عربی ما از نگاشتن مصوت‌های مرکب *ow* و *ey* به کلی عاجز است. اما در آن زمان، کسانی که فارسی را به خط عربی می‌نگاشتند، به این جزئیات اعتنا نکردند و حروف فارسی غیر موجود در عربی را به نزدیک‌ترین حرف از نظر مخرج نگاشتند و درباره مصوت‌های کوتاه و بلند نیز همین‌گونه معامله کردند. اما به سبب اختلاف بسیار عمده‌ای که میان آواهای عربی و فارسی موجود است، در این باب به میل خود عمل می‌کردند و هرگز نتوانستند از قاعده‌ای پیروی کنند. این است که مصوت‌های فارسی، در خط عربی آن زمان، دستخوش پریشانی است.

این عبارات فارسی که در پهنه سه قرن و در گستره ایران و عراق، از فراسوی ماوراءالنهر تا ژرفنای عراق پراکنده‌اند، البته اندک‌اند. اما نتایجی که از آن‌ها حاصل می‌آید بس عظیم است. با استناد به همین روایات می‌توان ادعا کرد که زبان فارسی دری، از سده نخست هجری به بعد، در خراسان و ماوراءالنهر و سیستان و مرکز ایران، رواج داشته است. درباره شهرهای غربی ایران، اطلاعات کم‌تری به دست آمده، اما به قیاس می‌توان گفت مردم آن دیار هم با دری بیگانه نبوده‌اند. در شهرهای عراق، اثری از گویش‌های دیگر ایران یافت نمی‌شود؛ مثلاً با آن که هزاران تن از دیلمیان (حمراءالدیلم) در کوفه و بصره ساکن بودند، باز نمی‌بینیم که کسی از ایشان به لهجه خود سخن بگوید؛ لهجه در حد لحن گفتار و آهنگ

البته رایج بود و جاحظ نیز به آن اشاره کرده (بیان، ۳۲/۱-۳۳ قس: فوک، ۱۱۲)، اما زبان، پیوسته فارسی است چندان که گویی ایرانیان عراق، خواه بخاری و سفدی و خوارزمی، خواه دیلمی و طبری در زبان دری به چشم زبان مشترک و فراگیری می‌نگریستند که ناچار بودند برای تفاهم با دیگران بدان سخن گویند.

کتاب‌های دری

هنگامی که جمله‌های فارسی را که طی سه سده نخست در ایران و خارج از ایران ادا شده می‌خوانیم و آن‌ها را کنار کتاب‌هایی که احتمالاً به زبان فارسی دری در همان زمان‌ها وجود داشته می‌نهیم، و آنگاه همه را با انبوه کتاب‌های پهلوی که سیل آسا به زبان عربی سرازیر شده بود می‌سنجیم، بی‌اختیار با خود می‌گوییم که در آن دو سه قرن سکوت، عجب هیاهویی به پا بوده است.

ما اینک به مجموعه کتاب‌هایی که از زبان پهلوی ترجمه می‌شود و بارها مورد شمارش و پژوهش قرار گرفته (مثلاً همائی، ۲۰۰، که تعداد ۴۶ کتاب موجود و غیرموجود را برشمرده؛ محمدی در ترجمه و النقله، جم؛ و به‌ویژه پژوهش عالمانه تفضلی، ادبیات، ۲۰۲ به بعد نیز فهرست.) و نیز با مجموعه آثاری که از سده سوم به بعد به زبان فارسی دری تدوین شده (ن.ک.: مثلاً صدیقی، مقدمه قراضه، صص ۶۱-۶۰؛ «بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم هجری»، مجله دانشکده ادبیات تهران، ش ۴ (۱۳۴۵)، صص ۵۶-۱۲۶؛ صفا، ادبیات، ۶۰۶/۱ به بعد و بسیاری دیگر) کاری نداریم، بلکه به چند روایت اشاره می‌کنیم که در آن‌ها از کتاب‌هایی به «فارسی»، احتمالاً فارسی دری در آن زمان، سخن رفته است:

۱. گوتاس (۴۰-۸۶) می‌پندارد که منصور عباسی می‌کوشید شاهنشاهی عظیمی در سراسر ایران و عراق برپا کند و برای این کار ناچار بود تمام الگوهای فرهنگی ایرانی ساسانی را به کار گیرد تا بتواند همه عرب‌ها و ایرانیان و آرامی‌های ایران و دیگر اقوام را در چارچوب قلمرو خویش درآورد. این اندیشه سرانجام به عنایت خاص او به ترجمه دانش‌های ایرانی-یونانی به زبان عربی انجامید. اما دانشی که دستمایه ایدئولوژی منصور را تشکیل می‌داد، همانا علم اخترشناسی، اعم از نظری و عملی، بود که سخت خاطر او را به خود مشغول می‌داشت، چندان که مهم‌ترین اقدامات (مانند ساختن بغداد، اقدام به جنگ‌های مهم و...) با تأیید اخترشناسان و اختربینان ایرانی دربار (ماشاءالله، ابوسهل بن نوبخت و...) انجام می‌پذیرفت. گوتاس برای آن‌که اهمیت اخترشناسی را در فرهنگ ایرانی

و سپس فرهنگ عصر منصور اثبات کند، علاوه بر روایات، به سه متن کهن استناد کرده است: ۱. بندهشن؛ ۲. موالید منسوب به زردشت؛ ۳. النهمطانی ابوسهل بن نوبخت.

آنچه مورد توجه ماست، موالید زردشت است که نسخه‌های آن را سزگین (85/7-86، عربی، ۱۱۹/۷-۱۲۰) معرفی کرده است. در مقدمه نسخه نورعثمانیه این کتاب، اشارات مهمی می‌توان یافت که گوتاس (۵۲) خود - که نسخه را ندیده - از روی ترجمه انگلیسی افنان (Afnan, S.M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, 1944,) (p.77-78) نقل کرده است. در این مقدمه آمده است: «این کتابی است که ماهانکرد ترجمه کرده... سعید بن خراسان خرّه اولین کسی است که کتاب‌های زردشت را در اخترشناسی به روزگار ابومسلم صاحب دعوت، ترجمه کرد» (سپس ماهانکرد شرح می‌دهد که چگونه اسکندر کتاب‌های ایرانی را نابود کرد) «بنابراین ماهانکرد آنچه را تا زمان خودش، یعنی سقوط دولت فارسیان... باقی بود، ترجمه کرد و ترجمه‌ها از اوستا به زبان فارسی «دری» بود، بعدها سعید بن خراسان خرّه آن‌ها را به عربی برگرداند... ماهانکرد آن کتاب را برای ماهویه بن ماه اناهید مرزبان ترجمه کرد... هنگامی که سنباذ اسپهبد دید که زبان پارسیان از رواج افتاده، آرزو کرد که این «راز» (یعنی علم اخترشناسی) به زبان عربی شرح داده شود تا بتوان آن دانش را آسان‌تر عرضه کرد...» (۵۲-۵۵).

متأسفانه هنوز اصل نسخه را ندیده‌ایم تا شاید بتوانیم ترجمه نارسای افنان را اصلاح کنیم. با این همه، آنچه برای کار ما اهمیت دارد، نسبتاً روشن است: ماهانکرد، یک کتاب اخترشناسی زردشتی را به فارسی دری برگردانده است.

۲. بیرونی (آثار، ۲۵۷) در شرح احوال به آفرید اشاره می‌کند که او برای پیروان خود «کتابی ساخت به فارسی». خوارزمی (۳۸) نیز به وجود این کتاب تصریح کرده است. این کتاب ناچار باید به زبان فارسی دری باشد. اما همچنان که علامه اقبال اظهار می‌دارد («قدیم‌ترین آثار مفقوده نثر فارسی»، شرق، دوره ۱، ش ۲ (۱۳۰۹)، ص ۹۳ به بعد) ابوریحان به ما نمی‌گوید که این کتاب به چه خطی نگاشته شده بوده: عربی؟ پهلوی؟ سریانی؟ مانوی؟...

۳. ابن ابی اُصیبّه در طبقات خود (۴۳۶) شرح احوال منکه هندی را آورده گوید او پزشکی زبردست و فیلسوفی دانشمند بود. «دو زبان هندی و فارسی را نیک می‌دانست؛ هموست که کتاب شاناق Canakya پزشک هندی را در باب سموم از هندی (سانسکریت) به فارسی برگرداند. او در روزگار هارون الرشید می‌زیست، از هند به عراق آمد، به خلیفه

پیوست و او را معالجه کرد.» وی اندکی پیش از این گفته بود که: «آن کس که کتاب را به خط فارسی نگاشت، مردی بود به نام ابوحاتم بلخی که کتاب را برای یحیای برمکی شرح کرد. پس عباس بن سعید جوهری آن را برای مأمون به عربی برگرداند». بنابراین، در زمان یحیی برمکی (۱۷۰-۱۷۷ ق.) بود که کتاب به «خط فارسی» (و نه پهلوی) نوشته شد (قس: اقبال، همان، ص ۹۹؛ صدیقی، مقدمه قراضه، ص ۳۵).

۴. داستان کتابی که مسعودی (تنبیه، ۱۰۶) در سال ۳۰۳ در استخر نزد یک بزرگزاده ایرانی دیده البته مشهور است. این کتاب درباره علوم و اخبار پادشاهان و ساختمان شهرها و خرد ایرانیان بود، ۲۷ تصویر رنگی از پادشاهان کهن ایران نیز دربرداشت. با این اوصاف، ناچار باید پنداشت که کتاب به زبان پهلوی بوده و از دوران ساسانی باقی مانده بوده است. اما در درون این روایت مفصل، یکی دو نکته پهلوی بودن آن را دستخوش دشواری می‌کند. مسعودی می‌گوید: «در آن کتاب چیزها دیدم که در خدای‌نامه، آیین‌نامه، گاهنامه و دیگر کتاب‌ها ندیده بودم». با اطمینان می‌توانیم بگوییم که مسعودی زبان پهلوی نمی‌دانسته و هرچه درباره ایران گفته و روایت کرده، براساس منابع عربی - و شاید فارسی دری - بوده؛ اینک، برای آن‌که بتواند میان محتوای این کتاب زیبا و محتوای دیگر کتاب‌ها (که البته همه به عربی ترجمه شده بوده‌اند) قیاس کند، ناچار باید پهلوی بداند، وگرنه، باید کتاب خود به عربی یا فارسی دری باشد. وی در دنباله روایت می‌نویسد که کتاب «در جمادی الآخر سال ۱۱۳ ق. از روی کتاب‌های «خزائن» (کتابخانه) شاهان [ایران] نوشته شد و سپس برای هشام اموی، از فارسی به عربی ترجمه گردید».

ظاهراً مراد مسعودی از «کتاب»، با آن تفصیل، ناچار باید اصل نسخه باشد نه ترجمه عربی آن. دیگر آن‌که آن را در سال ۱۱۳ ق. از روی کتاب‌های کتابخانه بزرگی (به پهلوی) استخراج کرده‌اند. حال اگر بپنداریم که هنگام گردآوری کتاب، آن را به فارسی دری ترجمه نیز کرده‌اند و سپس تصاویر نسخه‌های کهن را بر آن افزوده‌اند، آنگاه خواندن آن برای مسعودی ممکن می‌گردد.

۵. مسعودی در مروج (۲۹۱/۸) می‌نویسد: منصور عباسی نخستین کسی بود که کتاب‌هایی در دانش‌های گوناگون برایش ترجمه کردند. اصل این کتاب‌ها به زبان‌های گوناگون، از جمله «فهلوی، فارسی و سریانی» بود. این سخن بدان معناست که به نظر این نویسنده در نیمه سده دوم ق. کتاب به زبان فارسی دری آنقدر فراوان بود که در کنار آثار پهلوی و سریانی از آن‌ها یاد می‌شود.

۶. ماجرای شاعر بزرگ عتّابی (د. ۲۲۰ ق.) با ماجرای مسعودی و کتاب شاهانِ او قابل قیاس است. پیشتر (ص ۹۵) دیدیم که او سه بار از رقه (شهرکی نزدیک مرو به قول مینوی) به مرو رفته تا از کتابخانه ایرانی کهنی که در آنجا یافته بودند بهره برد. همه آن روایات فارسی دانی او را باز نموده اند اما کسی از پهلوی دانی او سخنی نگفته است. حال اگر بخواهیم آن روایت را توجیه کنیم، یا باید بگوییم که همه یا بخشی از آن روایت افسانه‌ای بیش نیست، یا باید بپذیریم که کتاب‌هایی به زبان فارسی دری هم در میان آن‌ها بوده است. (قس: مینوی، «برزویه حکیم و رودکی...»، مجله دانشکده ادبیات... مشهد، سال ۷، ش ۴ (۱۳۵۰)، ۷۲۱-۷۳۲).

۷. پیش از این (ص ۸۷) دیدیم که کسی کتاب وامتق و عذرا را به عبدالله طاهر هدیه کرد و او بفرمود این کتاب را که از آثار مجوسان است به آب اندازند. ظاهراً کتاب باید به زبان پهلوی بوده باشد، اما بسی شگفت است که کسی به امیر توانمندی که تنها دو زبان عربی و فارسی دری را می‌داند، کتابی به زبان پهلوی هدیه کند. شاید کتاب - اگر کتابی وجود داشته - ترجمه دری آن بوده و اشارت «مجوسی» اشارت به اصل آن بوده نه تحریر جدید آن. اما به هر حال می‌دانیم که در اصل این داستان تردید است.

۸. در سال ۲۳۵ ق.، مردی در سامره دعوی پیامبری کرد. نام او محمود بن فرج نیشاپوری بود؛ خود را ذوالقرنین می‌پنداشت و ۲۷ تن پیرو او بودند. این افراد با زن و فرزند به سامره آمده بودند. چون محمود را به دستور متوکل اسیر کردند، دیدند کتابی با خود دارد و مدعی است که قرآن اوست و جبرئیل بر او نازل کرده است. درباره زبان و محتوای کتاب کسی خبری نداده اما می‌دانیم که این جماعت از نیشاپور به سامره آمده بودند و نیز پنداری مأموران عرب از خواندن آن عاجز بوده‌اند. از این رو بعید نیست که کتاب به فارسی بوده باشد نه عربی (طبری، ۱۹۴۵/۵؛ مقدسی، بدء، ۱۲۲/۶؛ ابن اثیر، ۵۰/۷؛ ترجمه روایات در صدیقی، ۳۵۴-۳۵۵).

۹. ابوریحان در آثار (۲۵۸) می‌نویسد که اخبار مقنع را از فارسی به عربی ترجمه کرده و در کتاب *أخبار المبيضة والقرامطة* نهاده است. اخبار مقنع احتمالاً کتاب کوچکی بود که ایرانیان - و شاید هم پیروان وی که تا زمان ابوریحان همچنان باقی بودند - نگاشته بودند. تاریخ تألیف آن هیچ معلوم نیست، اما به هر حال میان مرگ مقنع (۱۶۹ ق.) تا چند سالی پیش از تألیف الآثار (۳۹۰ ق.) بوده است.

۱۰. کتاب‌هایی که در عروض فارسی وجود داشته و بیرونی دیده (تحقیق ماللهند، ۶۶؛

قس: خائلی، وزن شعر، ۱۰۶) هیچ‌کدام نمی‌توانند از سده ۴ ق. کهن‌تر باشند. اما ابوریحان به دو کتاب از منابع خود اشاره می‌کند که ممکن است سال‌ها پیش از او تألیف شده باشند. این دو اثر، هر دو، شامل اصطلاحات داروشناسی به زبان‌های گوناگون از جمله فارسی‌اند. نخستین آن‌ها ده‌نام خوانده می‌شد و، به قول ابوریحان، معنی عنوان، آن بوده که مؤلف برای هر اصطلاح داروشناسی ۱۰ معادل به ۱۰ زبان داده است. وی، هنگامی که کتاب را می‌یابد و در آن می‌نگرد، ملاحظه می‌کند که «دروغ است و ده معادل ندارد».

کتاب دوم، از کتاب‌های رایج میان مسیحیان بود و آن را به دو نام سریانی: بشاق شماهی (یعنی فهرست نام‌ها) و فارسی: چهار نام می‌خواندند. در این کتاب، اصطلاحات داروشناسی به چهار زبان رومی، سریانی، عربی و فارسی نقل شده است. ابوریحان می‌نویسد: «من آنچه را لازم بود از آن دانشمند نقل کردم.» (صیدنه، ۱۶؛ ترجمه کهن، ۳۳/۱). بدیهی است که این‌گونه فرهنگ‌ها همیشه مورد نیاز دانشمندان بوده است، اما در اواخر سده ۲ ق. و آغاز سده ۳ ق. که دوران شکوفایی ترجمه از آن سه زبان به عربی بود، بیش از هر زمان دیگر به این‌گونه فرهنگ نیاز داشتند. به‌ویژه آن که کتاب چهار نام - ظاهراً از دیرباز - ابزار کار مسیحیان بوده است.

۱۱. ابن رسته در اطلاق خود (ص ۱۶۰) که به احتمال قوی در سال ۲۹۰ ق. نگارش یافته، تصریح می‌کند که برخی از اطلاعات خود را درباره تاریخ کهن اصفهان «از کتاب‌های عجمان» به دست آورده است. هیچ نمی‌دانیم که این کتاب‌ها چه بوده‌اند. اما ابن رسته، مرد اصفهانی قرن ۳ ق.، البته به‌غیر از عربی، چیزی جز فارسی دری که زبان مادریش بوده نمی‌دانسته و پهلوی دانی او ناممکن است. از این رو باید پنداشت که منابع «عجمی» او به ناچار فارسی دری بوده است.

۱۲. شاید جا داشته باشد نخستین کتابی را که در نخستین سال‌های سده ۴ ق. تألیف شده بر مجموعه کتاب‌های کهن بیفزاییم: کتاب کليلة و دمنه در زمان نصر سامانی (۳۰۱-۳۳۱ ق.). از عربی به فارسی ترجمه شد و رودکی در ۳۲۰ ق. آن را به شعر گردانید. به عبارت دیگر، کليلة چند سالی پیش از ۳۲۰ ق. به فارسی نگاشته شده است (ن.ک.: محبوب، درباره کليلة و دمنه، تهران، بی‌تا، ص ۱۶۲؛ مینوی، مقدمه کليلة، درباره تاریخ نظم کليلة، ن.ک.: فروزانفر، مقالات، ۳۴۳).

نتیجه

تاکنون کوشیده‌ایم نکته‌های گوناگونی را که در منابع و پژوهش‌های معاصر پراکنده‌اند، تا سرحد امکان، یکجا گرد آوریم؛ باشد که از مجموعه آن‌ها نتایجی معقول‌تر و مستندتر به دست آید: هنگامی که عرب‌ها بر ایران چیره می‌شدند، کسی عربی نمی‌دانست و برای تفاهم ناچار به مترجم نیاز می‌افتاد. سپس دسته‌های بزرگی از عربان به صورت سپاهیان پیروز یا مهاجران گوناگون در سراسر ایران ساکن شدند و با جامعه ایرانی و زبان فارسی همساز گشتند. ایرانیان گاه به جنگ و شورش می‌پرداختند، اما بیشتر در کنار فاتحان عرب زندگی مسالمت‌آمیزی پیش می‌گرفتند. سیل مهاجرت عرب‌ها پس از دوران پیروزی و عصر اموی و آغاز عباسی متوقف شد. اما آمدوشد میان عراق و ایران همیشگی و ظاهراً پرحجم بود. ایرانیان هر روز بیشتر به اسلام می‌گرویدند و آیین زردشتی به تدریج اما شتابان رو به خاموشی داشت. هنگامی که در پی ایرانیان به این سو و آن سو می‌رویم، بسیار می‌بینیم که ایشان، حتی زمانی که در ردیف موالی نشسته‌اند و عربی را نیز نیک آموخته‌اند، دوست‌تر دارند که به زبان مادری خود سخن گویند. از این کسان، و نیز از بسیاری عرب، جمله‌های فارسی گوناگونی به جای مانده که همه را - به تقریب - عرضه کرده‌ایم.

براساس این داده، اینک می‌توانیم صحنه زبان‌شناختی ایران را - در قالب کوچک - به گونه زیر ترسیم کنیم:

از چگونگی زبان‌های فارسی و عربی ایران در عصر اموی، آگاهی‌های اندکی به دست رسیده، اما همین اندک مقدار نشان می‌دهد که زبان فارسی دری گویی در سراسر ایران رواج داشت و بیش از آنچه دانشمندان پنداشته‌اند مورد استفاده قرار می‌گرفت. حتی ملاحظه می‌شود دری - بدون توجه به لهجه‌های گوناگون آن - به مرتبت نگارش نیز پا نهاده و گاه آن را به خط عبری و مانوی - و شاید هم به سریانی و پهلوی - می‌نگاشته‌اند. نگارش آن در آغاز سده دوم و پس از آن به خط عربی مسلم است: سند مستقلی در این باره به دست نرسیده است اما بی‌گمان آن جمله‌ها و شعرگونه‌هایی که به زبان فارسی در سده نخست در درون آثار عربی روایت می‌شد، ناچار هنگام ثبت آن روایات به نگارش درمی‌آمد. به عبارت دیگر، کوشش برای تطبیق زبان فارسی دری بر خط عربی، در آن نخستین نوشته‌های عربی، آغاز شده بود.

زبان پهلوی روز به روز بیشتر در حوزه‌های خاص خود و در فضاهاى دینی زردشتی

محصور می‌گردید. شیوه‌های دبیری پهلوی، که از دوران ساسانی به جای مانده بود، از اواخر سده ۱ ق.، در قالب‌های عربی ریخته می‌شد. حتی مسائل ریاضی و محاسباتی از گزند تغییر و تحول در امان نماند: دیوان خراج عراق در سال ۷۸ ق. به فرمان حجاج، و دیوان خراسان در سال ۱۲۴ ق. به فرمان یوسف بن عمر والی خراسان به عربی ترجمه شد. کوشش‌های زردشتیان برای حفظ آن زبان تا آغاز قرن ۴ ق. نیز ادامه یافت.

عربی نیز در کنار فارسی گسترش می‌یافت: اگر در دهه‌های نخست، ایرانیان کم‌تر عربی می‌دانستند و بیش‌تر عرب‌ها - به سبب سکونت در ایران - فارسی می‌آموختند، از آن پس، نیازهای جامعه دگرگون می‌شد و مردم ناچار بودند عربی بیاموزند. انگیزه‌های عربی‌آموزی فراوان بود و به‌ویژه در دو جنبه جلوه می‌کرد: نخست جنبه اداری حکومت بود. اداره‌های دولتی پیوسته نظام متکامل‌تری می‌یافت و گسترده می‌شد و کارمندان برای ایجاد رابطه میان حاکمان گوناگون - که تقریباً همه عرب بودند -، از یک سو، و دستگاه خلافت، از سوی دیگر، چاره‌ای جز عربی‌نویسی نداشتند. جنبه دیگر همانا دین بود: هر مسلمان اندیشمندی می‌بایست قرآن بخواند و از دانش‌هایی که پیرامون آن پدید می‌آمد آگاهی یابد.

در سال‌های آغازین، عرب‌ها هنوز تا حدودی شَمّ عربی فصیح را داشتند و به‌غریزه آن را در نگارش و گفتار به کار می‌گرفتند. اما هنوز قرن دوم آغاز نشده بود که گویش‌های گوناگون عربی بر همه محیط‌های عربی، در داخل و خارج ایران، چیره شد و زبان فصیح برای عرب‌ها نیز از «زبان مادری» به «زبان آموختنی» تبدیل گردید. بدین‌سان از آن زمان به‌بعد موقعیت عرب‌ها نسبت به زبان فصیح عربی تا حدودی به موقعیت ایرانیان شباهت یافت. زیرا اینان نیز ناچار بودند برای آن که عربی را با اعراب کامل و با واژگان اصیل بیان کنند، آن را - همراه با نحو - نزد استاد بیاموزند.

ما از شیوه‌های آموزش در دو سه قرن نخست اطلاع دقیقی نداریم. اما به‌احتمال قوی مکتب‌خانه (کُتّاب) مکان نیمه رسمی آموزش کودکان بوده است. بی‌گمان، خانه برخی از اهل علم و نیز مسجد هم می‌توانست جای مناسبی برای آموزش باشد. پیشه معلمی رواج داشت و بسیاری از بزرگان (حتی مردی چون ابو مسلم) با معلمی آغاز به کار کردند. با این همه، در طبقه‌بندی‌های عامی که درباره برخی جوامع اسلامی صورت می‌گرفته (مثلاً بغداد)، معلمان پیوسته به «عوام» (در مقابل «خواص») آن هم به درجات پایین آن تعلق داشتند.

هرچه بود، آموزش عربی روز به روز رواج بیش‌تری می‌یافت و ایرانیان در آن زبان زبردست می‌شدند.

اگر در دوران اموی بیشتر کارها به دست عربان بود، از آغاز عباسی به بعد، کارهای اداری را عمدتاً ایرانیان به دست گرفتند. مثلاً دیدیم که در دربار طاهریان بیشتر امور لشکری بر عهده ایرانیان بود.

دیدیم که عرب‌ها چگونه در شهرهای ایران مسکن گزیدند و کانون‌هایی نیمه‌اشرافی شهرنشین و گاه کانون‌های بدوی چادرنشین پدید آوردند. در میان این عربان، دین‌شناسان و عربی‌دانان بزرگ فراوان بودند: قثم بن عباس صحابی در سمرقند و بریده بن مصیب صحابی در مرو درگذشتند؛ از تابعیان ضحاک بن مزاحم در بلخ وفات یافت... این کسان و، تعداد بی‌شماری از دین‌شناسان و ادیبان عرب، آگاهی‌های دینی و ادبی را - و لاجرم زبان عربی را - پویایی و توانایی می‌بخشیدند. مثلاً خاندان مهلب در خراسان، به تقلید از دربار شام، می‌کوشیدند شاعران را نزد خویش گرد آورند (از شاعران ایشان: کعب اشقری، مغیره بن حَبَاء، ثابت بن قطنه، نهار بن توسعه، زیاد اعجم ایرانی‌نژاد و...). در سده دوم، ابودلف عجلی و اطرافیان‌ش کانون ادبی شکوفایی فراهم آوردند و در قرن سوم، طاهریان، چنان‌که دیدیم.

فضا چنان مهیا بود که حتی خلیل بن احمد (د. ۱۷۵ ق.) چندی در خراسان زیست و شاید، به قول هیوود، شیوه فرهنگ‌نویسی را از هندیان شرق ایران آموخته باشد. در سده بعد، بزرگ‌ترین مجموعه‌های حدیث در ایران پایه‌ریزی می‌شد: از جمله مؤلفان صحاح، بخاری (د. ۲۵۶ ق.) بیشتر در خراسان زیست، مسلم (د. ۲۶۱ ق.) در نیشاپور و ترمذی (د. ۲۷۰ ق.) در ترمذ درگذشتند.

زبان عربی، از آن روز که عبدالحمید و ابن مقفع آن را از تنگنای سجع و قافیه رها کردند، زبانی سخت انعطاف‌پذیر و سرشار از زندگی شده بود و دیگر می‌توانست هم بار فرهنگ ایرانی را که سیل آسا ترجمه می‌شد به دوش کشد و هم بار دانش‌های یونانی و سریانی را. معانی سنگین، دوردست و تکراری بیابانی جای خود را به معانی پرنشاط شهری، که از ذوق ایرانی آکنده شده بود، داد. زبان عربی دیگر تنها وسیله تفاهم قبایل عرب یا بیان مفاهیم دینی و علمی نبود، بلکه خود جلوه‌گاه هنر و عواطف ارجمند شده بود. آشنایی با ظرافت‌های زبان موجب سربلندی و بزرگ‌منشی می‌شد و حتی راه را برای کسب مقام‌های درباری و اداری می‌گشود. زبان ادب چندان به درون مایه‌ها و برون ساخت‌های خود مغرور شده بود که گویی گاه می‌خواست از اسلام هم استقلال بجوید و به تنهایی مایه شرف گردد. به همین سبب بود که بسیاری از ادیبان و شاعران بزرگ عرب اصلاً مسلمان نبودند (قس: از

اخطل مسیحی تا ابو هلال صابی). زردشتیان هم هیچگاه از این سودای سودآور دست نکشیدند؛ بسیاری شاعر و ادیب (علاوه بر پزشکان و منجمان و...) می‌شناسیم که نسبت «مجوسی» داشته‌اند. از همه بارزتر وضعیت ابن مقفع و فضل وزیر مأمون است: این دو - یکی در آغاز و دیگری در پایان سده ۲ ق.، پیش از آنکه مسلمان شوند، خود دبیران و عربی‌دانان مشهوری بودند.

با این همه، زبان عربی از قدسیت اسلام هیچگاه بی‌بهره نماند: زبانی که خداوند برای وحی خویش برگزیده، لاجرم مشروعیت تمام و نیز نوعی تقدس می‌یابد. از همین دیدگاه است که، در ذهن بسیاری از ایرانیان مسلمان، زبان عربی با عرب، و عرب با اسلام یکپارچه می‌شد و مفهوم فرهنگی یگانه‌ای پدید می‌آورد. اینک، با توجه به موضع‌گیری مسلمانان نسبت به همین مفهوم، می‌توانیم ایرانیان عربی‌دان را به دو دسته و یا دو گرایش متفاوت، که به هویتشان مربوط می‌شود، بخش کنیم. این دو گرایش، از سده سوم ق. به بعد، تبلور فزاینده‌ای می‌یافت و گاه به ستیز با ایران و زبان فارسی نیز می‌انجامید، چنان که خواهیم دید. پس مراد ما از آن دو گروه، نخست همین گروه بالا یعنی ایرانیان مسلمانی است که اسلام را نه تنها آیین دینداری، که سازنده شخصیت کلی و هویت ملی و سیاسی انسان و شکل‌دهنده کنش و منش وی نیز می‌دانستند و دوست داشتند در جامعه‌ای متدین و فرهیخته که تبار و ملیت نمی‌شناسد هضم گردند. بدیهی است که در آن زمان کسی با مقیاس‌ها و اصطلاحات امروزی ما چنان اندیشه‌ای در سر نمی‌پرورانید. اما رفتار اجتماعی آنان ناچار به چنین نتیجه‌ای می‌انجامید (ن.ک.: بخش ایران‌ستیزی). این گرایش ایرانیان پدید آورد که به آسانی تمام، زمینه‌های فرهنگی و تاریخی خود را فرو نهادند و، به جای آن، همه فرهنگ عربی اسلام را پذیرفتند و سپس فرهنگ غیر اسلامی عربی را نیز بر آن افزودند. ما هنگام بحث درباره سده ۴ ق. نشان خواهیم داد که این گونه رفتار به چه سان کیان زبان فارسی را به خطر می‌انداخت.

گروه دوم عربی‌دانان ایرانی آن کسانند که نتوانسته‌اند پیوند خود را با خاطره تاریخی و نیز با بافت زبان‌شناختی جامعه خود بگسلند. ایشان معمولاً با توده‌های مردم، که با عربی الفتی نداشتند و بیش‌تر در روستاها می‌زیستند، رابطه مداوم داشتند و مایه‌های فرهنگی کهن در زندگی مادی و معنوی‌شان زنده و پویا بود. این مایه‌های فرهنگی البته طی سده‌های اول و دوم تقریباً همه به زبان عربی درآمده بود و بر سراسر جامعه اسلامی تأثیر گذاشته بود. اما زمانی می‌توانست اصالت کامل خود را حفظ کند که به زبان اصلی خود بیان گردد. پیروان

این گرایش البته از عربی روگردان نبودند و ای بسا که کتاب‌های دینی و علمی خود را به آن زبان می‌نوشتند. اما فارسی را نیز ارج می‌نهادند و هم ایشان بودند که از قرن دوم احتمالاً و از قرن سوم قطعاً فارسی را به نگارش درآوردند و از آن ابزاری ساختند که به‌زودی تنها عامل یکپارچگی ملی شد.

تا آغاز سده ۳ ق.، کسی با فارسی کاری نداشت: زبان قوم توانمند و فرهنگ‌داری بود که اینک، بر اثر شکست از قومی توانمندتر، قالب‌های سیاسی و اعتقادی خود را دگرگون کرده بود. از میانه سده ۳ ق.، همین که فارسی به خود آمد و در زمینه شعر و ادب و سپس دیگر علوم گوناگون عرض اندام کرد، عربی‌گرایان را بیمناک ساخت. اما زبان عربی که از سه آبشخور ادب جاهلی، قرآن کریم یا اسلام و غنای فرهنگی نو یافته سیراب می‌شد، در برابر فارسی واپس نمی‌نشست. به عکس، فراوانی شگفت‌آور دانشمندان و ادیبان و شاعران و اقبال همه‌جانبه مردم به زبان عربی و نیز رسمیت یافتن آن در دستگاه‌های دولتی چنان بود که اگر از دیدگاه منابع کهن به ایران بنگریم، خواهیم دید که همه سرزمین‌های ایرانی، به‌ویژه خراسان، یکپارچه عربی‌زبان‌اند و فارسی در تنگنای گویش‌های عامیانه به خفقان افتاده است. این موضوع را هنگام بحث در باره قرن‌های ۴ و ۵ ق. در فصل آینده بررسی می‌کنیم و سپس خواهیم گفت که این احساس را منابع عربی‌گرا در ذهن نسل‌های پس از خود درافکنده‌اند و حقیقت، گویا، چیز دیگری است.



کتاب دوم از یتیمه تا خریده^۱



۱. زمان‌های ادبی و فرهنگی را هیچگاه نمی‌توان با حوادث تاریخی منطبق ساخت. از این‌رو، ما پیوسته ترجیح داده‌ایم پدیده‌هایی خاص یا کتاب‌هایی اساسی را برای بخش‌بندی دوران‌های خود انتخاب کنیم.



بررسی کتاب شناختی

برای سه قرن اول اسلام، هیچ اثر جامعی که به دانش و ادب در آن روزگار پردازد در دست نداریم. بی‌گمان در جنگ‌های بزرگ ادب، که عمدتاً طی قرن ۳ ق. به بعد نوشته شده‌اند، پیوسته به سرزمین‌های شرقی و ادیبان و شاعرانی که از آنجا برخاسته‌اند یا به آنجا سفر کرده‌اند اشاره شده است. در کتاب‌هایی که درباره تاریخ شهرها و امیران و شهریاران و دانشمندان نوشته شده، به ویژه کتاب‌های جغرافیایی و تاریخی و نیز کتاب‌های ادب که گاه در گفتارهای خود مورد بررسی قرار می‌دهیم، انبوهی اطلاع درباره ایران می‌توان یافت.

همین که به اواخر قرن ۴ ق. می‌رسیم، کتاب بسیار ارجمند و مفیدی پدید می‌آید که شاعران عرب را برحسب منطقه دسته‌بندی کرده و درباره هریک اطلاعاتی گاه منحصر به فرد به دست داده است. مرادمان کتاب *یتیمه الدهر* ثعالبی (د. ۴۲۹ ق.) است. ثعالبی که خود نیشاپوری بوده و گویا حدود ۸۰ کتاب - همه به عربی - تألیف کرده خود پدیده شگفتی است که بر اعتبار و گستردگی ادب و فرهنگ عربی در ایران، به ویژه ناحیه خراسان، دلالت دارد. ثعالبی آثار خود را به شهریاران ایرانی مناطق گوناگون هدیه می‌کرده است (ن. ک.: مثلاً براون، ۳۴۴/۲؛ نیز جلوتر، ص ۱۴۴).

اما کتاب *یتیمه* او گنجینه گرانبهایی است که در آن تنها به شعر و اندکی به نثر به ویژه در ایران توجه کرده است. این کتاب ۴ بخش دارد. بخش دوم درباره شعرای عراق و دربارهای امیران دیلمی است (۱۹۵/۲ تا جلد ۳). بخش سوم، که مانند دیگر بخش‌ها ده باب است، با ابن عمید آغاز می‌شود (۱۳۷/۳). باب دوم فرزند ابن عمید؛ باب سوم صاحب بن عباد و انبوهی شعر که در مدح و رثای او گفته شده؛ باب پنجم هفت شاعر از مردم اصفهان را

دربردارد؛ باب ششم باز به شاعران دربار صاحب اختصاص یافته؛ باب هفتم سایر شعرای جبل است و باب هشتم شعرای فارس و اهواز، باب نهم شامل شاعران گرگان و طبرستان است (ج ۴) و باب دهم به قابوس و شمگیر اختصاص دارد. باب‌های دهگانه بخش ۴ به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. خراسان و ماوراءالنهر، ۲. بخارا، ۳. شاعران دربار مأمونی و واثقی، ۴. فضلی خوارزم، ۵. فضایل بدیع‌الزمان همدانی، ۶. اشعار و احوال ابوالفتح بستی و چند شاعر دیگر از بست، ۷. روایاتی درباره اهل خراسان (غیر از نیشاپور)، ۸. دربار ابوالفضل میکالی، ۹. کسانی که به نیشاپور رفته‌اند، ۱۰. نیشاپوریان.

ثعالبی که در کار خود کمبودهایی می‌دید، کتابی به نام *تتمة الیتمة* نیز تألیف کرد که جداگانه چاپ شده است.

باخرزی (مقتول در ۴۶۷ ق.) دنباله بلا فصل کار ثعالبی است که خود در جوانی دیده بوده و *دمیة القصر* خود را در رقابت یا تکمیل کار او نگاشته است. بخش اول بر پنج «قسم» شامل است. در قسم دوم که به شعرای عرب اختصاص دارد، به آذربایجان نیز پرداخته است. بخش چهارم شامل شعرای ری و جبال و اصفهان و فارس و کرمان است. بخش پنجم شاعران گرگان و استرآباد و دهستان و قومس و خوارزم و ماوراءالنهر را دربردارد. بخش دوم کتاب شامل «قسم»‌های ششم و هفتم است که نخستین آن‌ها شاعران خراسان و قهستان و بست و سجستان و غزنه را شامل است و آخرین قسم ادیبان بزرگی را که شاعر نبوده‌اند (مجموعاً ۵۳۰ شاعر. ن. ک.: دمیة، ۳/ ۱۵۷۶).

قرن ششم هجری را کتاب *عظیم خریدة القصر* عماد اصفهانی (د. ۵۹۷ ق.) پوشش می‌دهد که با یک واسطه (*زینة الدهر*) تکمله دمیة به شمار می‌آید. سه جلد از این کتاب عظیم به سرزمین‌های ایران اختصاص دارد (چاپ تهران، ۱۳۷۷-۱۳۷۸). جلد ۱ با ذکر فضلی عجم با ۱۰ شرح حال آغاز می‌شود، اما بقیه کتاب با ۶۵ شرح حال سراسر مربوط به اصفهان است. عماد جلد ۲ را با ۴۶ شرح حال، بدون تعیین محل (که احتمالاً زائیده نقص در نسخه خطی است) آغاز می‌کند، و سپس به «جماعتی از اهل خراسان» به نقل از سمعانی می‌پردازد. آنگاه فضلی بلخ، غزنه، خوارزم و پس از آن جماعتی را که خواستگاهشان را نمی‌شناخته می‌آورد و بخش آخر این جلد را به ابیوردی اختصاص می‌دهد. جلد سوم با ۶۷ شرح حال به ترتیب مناطق زیر را دربردارد: فارس، خوزستان، کرمان، کاشان، قم، ساوه، ری، زنجان، ابهر، آذربایجان، همدان و جبل، و نیز قزوین و جنزه (گنجه)، خوی، هرنند، جیلان و طبرستان، بروجرد، کرج. حدود ۲۲۰ صفحه آخر کتاب، دیوان ابوبکر ارجانی است.

تاریخ‌های متعددی که درباره شهرهای ایران تدوین شده (نیشاپور، سیستان، طبرستان، بخارا، قم، اصفهان) و نیز تاریخ‌های عمومی چون تاریخ بیهقی و عتبی گاه اطلاعات مفیدی به دست می‌دهند. تاریخ نیشاپور حاکم (۴۵۰ ق.) که گویا در ۱۰ یا ۱۲ مجلد بوده، چندان عظیم می‌نماید که خواننده را از کثرت دانشمندان در دوره‌ای نسبتاً کوتاه، آن هم در منطقه‌ای محدود دچار شگفتی می‌سازد. ترجمه مختصرشده فارسی آن بر ۲۶۸۰ دانشمند شامل است که کشوری را هم کافی است. از این گونه کتاب‌ها فهرست نسبتاً مفصلی می‌توان تدارک دید، به ویژه درباره اصفهان که موضوع آثار کسانی چون ابونعیم و ابوشیخ و ابن منده و مافروخی و... بوده است (ن.ک.: مقدمه کسای بر ذکر اخبار اصفهان ابونعیم).

از این میان، محاسن اصفهان مافروخی (۴۰۵ ق.) که به ادب و شعر پرداخته، بیش‌تر از همه مورد توجه ماست. زیرا در این کتاب به سبب شیوه خاص و اهداف مؤلف، می‌توان گاه به درون جامعه اصفهان گام نهاد و آنچه را در ادب فاخر عربی نمی‌یابیم، در آن بازیابیم. وجود ترجمه فارسی این کتاب (قرن ۷)، اهمیت موضوع را دوچندان می‌کند. زیرا مؤلف به ترجمه‌ای آزاد دست زده و آنگاه اطلاعات فراوانی از عصر مافروخی تا زمان خود بر کتاب افزوده است. مقایسه این دو کتاب تحول زیان‌شناختی و ادبی بسیار جالب توجهی را به خواننده عرضه می‌کند.

کتاب دیگری که فضای فرهنگی-ادبی درون ایران، و به ویژه اصفهان را در قرن ۵ ق. به نیکی تمام باز می‌نماید، حکایه ابی‌القاسم البغدادی است که همه ماجرای آن - سراسر به زبان عربی - به صورت نمایشنامه‌ای انتقادی در شهر اصفهان رخ می‌دهد.

یکی دیگر از منابعی که لازم است به صورت گسترده‌تری مورد بهره‌برداری قرار گیرد، دیوان شعر کسانی است که در ایران زیسته‌اند. از این گونه اشعار توده عظیمی در دسترس قرار دارد و امید می‌رود که در لابلای آن‌ها اطلاعاتی کارگشا به دست آید. ما آثار چندین کس را - گاه به اجمال و گاه به تفصیل - بررسی کرده‌ایم. از جمله دیوان خطی ابن بابک را به دقت دیده‌ایم. نتایجی که از این پژوهش به دست آمده تا حدی مأیوس‌کننده است اما از این کار گزیر نیست.

در زمان ما، موضوع عربی در ایران هنوز آن‌چنان که باید مورد بررسی قرار نگرفته است. شاید نخستین کسی که - بدون غرض ایران‌شناسی - به موضوع پرداخت باریبه دومنار بوده باشد که در ۱۸۵۳ م. به ترجمه بخش چهارم یتیمه که عمدتاً به خراسان منحصر است دست زد (JA. no. 2, 1853; no. 3. 1854). اما او به فضای ایرانی این آثار و تقابل یا تأثیر و تأثر

آن‌ها با سنت‌ها و زبان فارسی خراسان عنایتی نداشته. دید او در این باره با دید برخی از نویسندگان عرب تفاوتی ندارد.

حدود ۵۰ سال پس از او براون، که دست به تدوین تاریخ ادبیات فارسی زد، دریافت که تفکیک زبان و فرهنگ عربی و فارسی ظاهراً محال است و اساساً درک ادب فارسی، بدون آشنایی با مایه‌های دینی و لغوی عربی بی‌معنی است. نیز از آن‌جا که حدود ۳۰۰ سال اثری از ادب قوم کهن و فرهیخته ایرانی به زبان فارسی پدیدار نیست، ناچار باید به فراورده‌های فرهنگ عربی که آکنده از مایه‌های ایرانی است روی آورد. پس از این دوران، ادبیات فارسی یا سخت به عربی درآمیخته و یا در بستر تاریخی خود با آن هم‌نشینی تنگاتنگ دارد. این احوال براون را برآن داشت که در سراسر کتاب خود به چگونگی ادبیات عرب در ایران بپردازد. پس از براون نیز همه کسانی که در باب تاریخ ادبیات ایران دست به تألیف زده‌اند، خواه خاورشناسان (اته، برتلس و...) و خواه ایرانیان (همایی، صفا و...) با شیوه‌های گوناگون به این موضوع عنایت کرده‌اند.

در سال ۱۳۵۰ ش.، تویسرکانی کتاب *زبان تازی در میان ایرانیان* را انتشار داد. این کتاب تنها اثری است که سراسر به موضوع زبان عربی در ایران پرداخته است.

اما جامع‌بینی و یا دوری از تعصب همواره شیوه رایج نیست. برخی به قصد بررسی ادبیات عرب در ایران ترجیح داده‌اند فهرستی از بزرگان ایرانی که به زبان عربی تألیف کرده‌اند، تدارک بینند. اگر این شیوه در *ایرانیکا* (مقاله دنر) به دور از تعصب به کار گرفته شده، در کتاب دیگر تویسرکانی (عدد من بلغاء الفرس) به‌ویژه در *الایرانیون والادب العربی آل قیس* هدفی جز بزرگنمایی ایرانیان نداشته است.

در ایران قرن ۲۰، به‌ویژه در محیط‌های غیرمذهبی، نوعی عقده حقارت پدید آمده بود که به صورت معارضة با نژاد عرب جلوه‌گر می‌شد. بسیاری می‌خواستند شکست نظامی و لغوی ایران در مقابل اعراب را با پیروزی فرهنگی بر آنان جبران کنند. به همین جهت هرگز برنمی‌تافتند که نویسندگان عرب شخصیت‌هایی چون ابن سینا و بیرونی و یا حتی هزاران شاعر و نویسنده عربی‌نویس ایران را عرب بخوانند. کتاب *الایرانیون* نمونه بارز این برداشت است. واکنش این پان ایرانیسم البته پان عربیسم است که در کتاب *الحركة الفكرية العربية فی اصفهان فی القرون الستة الأولى* تألیف صبری لافی الغیری (بغداد، ۱۹۹۰) رخ نموده است. زمان تألیف کتاب که همانا دوره جنگ تحمیلی است خود به بانگ بلند گویای اغراض مؤلف است.

ایران تازی زبانان

هر پژوهشگری که می خواهد به یاری منابع کهن عربی گام به درون فضاهاى فرهنگى ایران در سه قرن نخست نهد، نخست با خلایى هول انگیز مواجه مى شود و احساسى غریب بر او چیره مى گردد و سرانجام چنین مى پندارد که همه فرهنگ دیرپا و پربار کهن گویى تنها از مجرای بین النهرین و به یاری مردان دوزبانه یا چندزبانه آن، سیل آسا به رودهاى خروشانى که در زبان عربى جارى است مى پیوندد. و گویى سرزمین ایران، بر اثر این انتقال، از مایه هاى فرهنگى و تاریخی خود تهی مى گردد تا جایی برای ادب عربى - دینی بگشاید؛ گویى ایران سرنوشت خویش را به دست زمان سپرده تا هویت تاریخی اش را در خود مدفون کند و سپس جامه اى نو بر اندامش بیاراید. گستره ایران، از خوزستان تا خراسان را اعراب گرفته اند و همه جا به شیوه خود حکم مى رانند و به زبان خود سخن مى گویند. ایرانیان نیز که روزبه روز به دین جدید مى گروند، عربان را به خوشرویی پذیرا مى شوند و با آنان به مسالمت زندگى مى کنند. زبان پهلوی که گویى به جماعتى اندک محدود شده است، پس از چندین کوشش در دفاع از دین زردشتى، آرام آرام فرو مى میرد. در این میان هیچکس سرش ندارد. برخى اعتراض هاى محلی، مانند سرکشی چندباره مردم بخارا (نرشخی، ص ۶۶)، به مرزهاى دوردست که سرزمین جهاد بود و به دورانى کوتاه محدود گردید. جنبش هاى بزرگ فراگیر نیز حدود صدسال پس از فتوحات آغاز شد و تازه ماهیت ملی آنها گاه مورد تردید است و بعد فرهنگى و زبان شناختى آنها نیز غالباً ناپیدا است.

ایرانیان در این احوال دیگر هیچ ابزار ملی برای بیان اندیشه هاى خود نداشتند. زبانی که فارسى مى خوانیم به ظاهر مهجور گردیده و چاره اى جز انتخاب زبان عربى نبود. عربى گویى در فضایی تهی تک تازی مى کرد. عربان، که گروه گروه در سرزمین ایران ساکن شده بودند، زبان و ادب خود را به کار مى گرفتند و آن را به کارگزاران و موالی نومسلمان خود مى آموختند.

در گزارش هاى نسبتاً متعددى که در آثار عربى یافت مى شود، رفتار نویسندگان چنان است که گویى در سرزمین هاى عربى زبان در رفت و آمدند و کم تر اتفاق مى افتد که به فضاهاى اطراف خود، جز به قصد جنگ یا خراج، توجه کنند.

نیز دیدیم که دربار طاهریان چگونه شاعران بزرگ را گروه گروه به خود جذب مى کرد. در همین زمان، دربار امیر کوچک تری به نام ابودلف عجلی (د. ۲۲۶ ق.) از دربار طاهریان

دست‌کم نداشت. شاعرانی که به امید صله‌های گران به خدمت او می‌رسیدند، در صف مشهورترین شاعران عرب‌اند: ابوتمام، عَکْوَک، دَعْبِل، خُریمی، رَقاشی، ابودلامه، ابوالثیص و... برخی از این شاعران که به‌راستی در صف مشاهیر عرب قرار دارند، در کرج (نزدیک اراک کنونی) نزد او می‌رفتند (ن.ک.: دبا، ذیل ابودلف). ابوتمام، که احتمالاً به قصد دیدار او به ایران آمده بود، در بسیاری شهرها گردش کرد و از کتابخانه‌های آکنده از کتاب بهره‌ها برد، این و آن را مدح گفت و صله ستاند (ن.ک.: دبا، ذیل ابوتمام)؛ او حتی یک کلمه فارسی نمی‌دانست.

منابع فارسی نیز گزارش می‌کنند که پیش از سده ۴ ق. حتی در نخستین دولت مستقل عرب سبّ نیز همه‌چیز به زبان عربی بود. در زمان یعقوب (د. ۲۶۵ ق.)، شعرا «شعر گفتندی به تازی». زیرا رسم همگان آن بود که امیران عرب (و استثناء ایرانی) را به عربی مدح گویند و «شعر میان ایشان به تازی بود و همگنان را (یعنی عرب و عجم را) معرفت شعر تازی بود» (تاریخ سیستان، ۲۰۹).

دیوان‌های دولتی یعقوب بی‌گمان به زبان عربی بود، زیرا «به آن روزگار، نامه پارسی نبود» (همان، همانجا)؛ محمد بن وصیف، که گویا شعر فارسی هم می‌سروده، عربی‌دانی زبردست و دیر رسائل یعقوب بود (همانجا). حتی خود یعقوب، با همه بی‌دانشی شاید - پس از سالیان دراز رابطه با امیران عرب - اندکی عربی آموخته بوده است؛ برخی روایات، برای این‌که او را از فضیلت عربی‌دانی محروم نسازند، سه بیت شعر عربی بسیار اسلامی نیز به او نسبت داده‌اند (مسعودی، مروج، ۴۶/۸ - ۴۵).^۱

شاعر دربار یعقوب مردی به نام ابراهیم بن ممشاد بود. اما این شاعر بیش‌تر به نام متوکل شهرت دارد. زیرا، پیش از آن‌که به یعقوب پیوندد و عرب‌ستیزی کند، شاعر و ندیم خلیفه متوکل عباسی بوده و نام متوکل را نیز از نام خلیفه گرفته بود. وی هنگامی که خواست

۱. خراسان احویها و اعمال فارس و ما انا من ملک العراق بیانس

خراسان و سرزمین‌های فارس را من فراخواهم گرفت و از گرفتن پادشاهی عراق نیز نومید نیستم.

۲. إذا ما أمور الدین ضاعت و أهملت ورثت فصارک کالرسوم الدوارس

حال که امور دین تباه گشته و فرو نهاده شده و به‌مانند آثار منزلگه ویران گردیده،

۳. خرجت بعون الله یمناً و نصرة و صاحب رایات الهدی غیر حارس

من به یاری خداوند و به یمن و پیروزی قیام می‌کنم چرا که علمدار راه هدایت از پاسداری چشم پوشیده است.

ایرانیان را بزرگ کند و عربان را خوار سازد، شعر مشهور خود را به عربی سرود (یاقوت، ادباء، ۱۶/۲-۱۸؛ قس: ضیف، العصر العباسي الثاني، ۱۰۰؛ نیز ن.ک.: جلوتر، ص ۲۴۶، آن‌جا اشعار را ترجمه کرده‌ایم).

جالب آن‌که شعرگویی شهریاران ایرانی در این قرن به یعقوب منحصر نیست. ابن اثیر (۴۵۶/۷) در حوادث سال ۲۷۹ ق. نصر بن احمد سامانی را نیز شاعر ساخته و دو بیت به او نسبت داده است که هیچ ربطی با سیاست ندارد.

بدین سان، ایرانیان سده سوم ق.، با شگفتی می‌دیدند که زبان عربی در سراسر کشورشان تک‌تازی می‌کند و عربان در هر نقطه به زبان خود سخن می‌گویند و با بزرگ‌منشی شعر می‌سرایند و رساله می‌پردازند. اما سده چهارم از این نیز شگفت‌تر بود: اگر در آغاز بیش‌تر عربان بودند که زبان خویش را همه‌جا می‌پراکندند، این‌بار انبوه عظیمی از ایرانیان بودند که از عربان تقلید می‌کردند و سپس بر ایشان پیشی گرفتند، مکتب‌های بدیع ادبی پدید آوردند، فارسی را فروگفتند تا جا را برای عربی فراخ‌تر کنند.

عصر یتیمه

نخستین دولت مستقل ایرانی را در سده سوم ق، دولت ایرانی دیگری سرنگون کرد: یعقوب که در نیمه آن قرن سربرکشید و دم از استقلال زد و علاوه بر سیستان، سرزمین‌های گسترده‌ای را به چنگ آورد، در سال ۲۶۲ ق. از سپاه خلیفه شکست خورد و سه سال بعد در جندی‌شاپور درگذشت. سپس برادرش عمرو، در ۲۸۷ ق. از اسماعیل سامانی در بلخ شکست خورد؛ سامانیان بر سراسر خراسان چیره شدند و صفاریان به فارس و سرانجام به منطقه خود، سیستان، قناعت کردند. در دربار این دو سلسله، زبان عربی رواج می‌یافت و قدرتمند می‌شد. فرمانروایان سامانی امیران نیم‌مستقلی بودند که از مرکز خلافت اطاعت می‌کردند. در نیمه قرن ۴ ق.، بود که به اوج قدرت رسیدند و کوشیدند درباری باشکوه و اداره‌ای منظم چون دربار خلیفه برقرار کنند. در بخارا، ۹ دیوان به تقلید بغداد فراهم آوردند (باسورث، غزنویان، ۲۷ و منابع او) و آغوش به روی ادیبان و شاعران گشودند. زبان دیوان‌ها بی‌گمان عربی بوده و همه مکاتبات، حتی با امیران و سپهسالاران، به همین زبان انجام می‌شد (قس: تویسرکانی، ۱۳۹ به بعد).

برای این‌که فضای ادبی عربی را در پهنه ایران‌زمین احساس کنیم، بهترین راه آن است که به درون آثاری که از آن روزگار به‌جای مانده پا نهیم و خود را در آن‌ها غوطه‌ور سازیم. این

کار را ثعالبی با بخشی که به دانشمندان و شعرای نسل پیش از خود اختصاص داده (یتیمه، ۶۱/۴ به بعد) آسان ساخته است (ارجاعات بدون نام کتاب، یتیمه است). دربار امیران سامانی را انبوهی چهره تابناک، همه استاد در عربی نویسی، پر کرده است. ابوالاحمد بن ابی بکر کاتب بر سر مقام وزارت و دبیری دیوان‌ها با جیهانی و بلعمی به رقابت برمی‌خیزد. وی شیفته عطوی، شاعر عرب است و همه دیوان او را ازبردارد (ثعالبی، ۶۲/۴-۶۳) و خود بسیاری کسان را هجو می‌گوید یا به مناسبت‌های گوناگون شعر می‌سراید. عربی‌دانی و شاعری گاه مقام‌های اداری مهمی به دنبال داشت؛ مثلاً بلعمی از ایوردی خواست او را به چکامه‌ای به سبک شعر کهن عربی مدح کند و چون قصیده سروده شد شاعر را «صاحب برید» (رئیس پستخانه) ایورد کردند (همو، ۱۲۵/۴).

اسکافی که دبیری چندین دیوان را به عهده داشته و «یگانه زمان» است (۹۰/۴)، عاقبت به نوح سامانی می‌پیوندد و ارج می‌یابد. وی چنان در کار کتابت زبردست است که می‌تواند بالبداهه نامه‌ای را به نام امیر برخواند و به او بقبولاند که آن را - طبق فرمان امیر - پیش از آن نوشته بوده است (۹۲/۴).

در آن روزگار، مردی در بخارا ضیافتی برپا کرد و همه دانشمندان و شاعران آن دیار را بدان فراخواند. مجلس چنان ارجمند شد که مرد به فرزندش توصیه کرد آن حادثه را چون «تاریخ» برگزیند و بعدها برای دیگران روایت کند. فرزند نیز آن را برای ثعالبی نقل کرد (۹۵/۴). این مجلس را، که بارها در پژوهش‌های معاصر بدان استناد شده است، سلطان‌زاده در مدارس (۸۰) به فارسی ترجمه کرده است. اینگونه مجالس البته بسیار فراوان بوده و غالباً در سرای امیران و اشراف توانگر، خواه ایرانی و خواه عرب، تشکیل می‌گردید. به دو نمونه اشاره می‌کنیم: ثعالبی (لطائف، ۲۳۴-۲۳۹) در قرن ۴ ق. به مجلسی اشاره می‌کند که در دربار عضدالدوله در شیراز تشکیل می‌شود و در آن ابودلف اطلاعات جالبی درباره فرآورده‌های شهرهای گوناگون به دست می‌دهد. باز ثعالبی (خاص‌الخاص، ۲۵۸-۲۶۰) مجلسی در زمان خود را وصف می‌کند که حاضرانی در آن، امثال رایج میان بازرگانان و دهقانان را نقل می‌کرده‌اند.

ابن عمید (د. ۳۶۰ ق.) که «کتابت به وی ختم شده» (مافروخی، ۱۰۷) نیز دیوان رسائل نوح بن نصر را عهده‌دار شد. هم اسکافی به او رشک می‌ورزید و هم محمد بن عباس وزیر. او چنان ارجمند شد که به وزارت رکن‌الدوله رسید و متنبی و صاحب بن عباد و انبوهی بزرگ دیگر (حتی مسکویه) مدحش کرده‌اند (همو، ۱۳۷/۳-۱۴۰؛ نیز ن. ک.؛ دبا، ذیل ابن عمید).

معمول چنان بود که رسائل امیران را مردی ادیب بخواند و اصلاح کند، چنان که ابن درید رسائل بارگاه میکائیلیان را اصلاح می‌کرد (ن.ک.: دنباله گفتار). در بخارا نیز ابواسحاق فارسی، استاد نحو و لغت، هم بزرگ‌زادگان را درس ادب می‌داد و هم دیوان رسائل را ویرایش می‌کرد. پس از او، این کار به ابوجعفر رامی واگذار شد (همو، ۱۴۰/۴).

اعتبار بخارا موجب می‌شد که بسیاری از بزرگان و نجیب‌زادگان بدان روی آورند تا شاید در «ثغور» اسلام مقامی یابند. وزیر مکتفی، محمد بن عباس، همین که به خاور زمین روی آورد، مورد تقدیر سامانیان قرار گرفت و اشعار زیبایی از او به جای مانده است (۱۱۵/۴). اما فرزند خلیفه واثق با استقبال سامانیان مواجه نشد و به همین جهت پس از چندی نزد ترکان رفت (۱۷۹/۴). یکی از نوادگان مأمون، معروف به ابوطالب، چندی نزد بزرگانی چون صاحب و ابوبکر خوارزمی و سیمجور سرگردان بود (۱۴۹/۴). ثعالبی در ۳۸۲ ق. او را در بخارا دیده و می‌گوید که وی سر خلافت داشت اما سال بعد درگذشت (۱۵۹/۴). ابوالطیب که نواده طاهر است به دربار سامانیان آمده تا شاید منصبی و ولایتی برای خود دست‌وپا کند و چون روی خوشی نمی‌بیند مخفیانه سامانیان را هجو می‌گوید. او نخستین کسی است که در هجو بخارا شعر سرود (۶۶/۴).

فضای شاعرانه در بخارا و دیگر شهرهای خراسان از تحرک و نشاط آکنده است. همه یکدیگر را مدح و هجا و تهنیت و تعزیت می‌گویند. یکی از شاداب‌ترین شاعران لحام است که هم ابوعلی بلعمی را هجو می‌گوید و هم دانشمند بزرگ عتبی را. بلعمی چنان از هجاهای او خشمگین و بیمناک است که از سپهسالار ابوالحسن سیمجور - که خود مزه تلخ هجاهای شاعر را چشیده - می‌خواهد او را نابود کند. شعرهایی که لحام به مناسبت‌های گوناگون سروده گاه بسیار روشنگر است و ارزش تاریخی می‌یابد (ثعالبی، ۹۵/۴ - ۱۰۸). وی گویا عامل برید ترمذ (۹۷/۴) و برید خوارزم، که سخت به ریشخند گرفته (۱۰۴/۴)، نیز بوده، اما شغل شگفت دیگری نیز داشته که همانا تصدی اخته کردن چارپایان بود. وی در یک دوبیتی به این منصب که چندبار متصدی آن بوده اشاره کرده است (۹۷/۴). رقیب او مطرانی در چاچ به هیئت بینوایان عجم ظاهر می‌شد. شعرهای مناسبت او نیز بسیار جالب توجه است: هم نوروزیه او (۱۱۰/۴) خواندنی است، هم توصیف قحطی بخارا و هم وصف برفی که بعد از نوروز باریده بود. این اشعار «مناسبت» که اتفاقاً در یتیمه فراوان است، خواننده را با حوادث جاری و حقایق زندگی و روحیه مردمان و گاه وقایع تاریخی آشنا می‌کند. ماجرای از اسب افتادن عبدالملک بن نوح (د. ۳۴۳ ق.) و مرگ او را گروهی شاعر

نزد جانشینش منصور توصیف کرده‌اند (۱۲۱/۴ به بعد) و منصور که، لاجرم شعر عربی را نیک درمی‌یافت، سروده معافی را ترجیح داده است. ابوطیب طاهری تنگی و بدبویی شهر بخارا (۶۷/۴) و قاضی بدخصلش را مسخره می‌کند. دیگری از نابودی بنی ساسان و دمیدن دولت خود شاد است (۶۸/۴-۶۹). مردی در زمین چوگان، که به بارانی نمناک شده، امیر نصر بن احمد را ستایش می‌کند (۷۱/۴)...

مجامع و مراکز علمی-ادبی البته در سراسر ایران پراکنده بود. نیشاپور اندک‌اندک یکی از بزرگ‌ترین مراکز جهان اسلام شده بود. تنها فهرست نام بزرگان آن موضوع کتاب‌های عظیم شده است. خاندان‌های کوچک‌تر که در گوشه و کنار حکم می‌راندند نیز سخت به عربی گرایش داشتند. امیران میکالی بیش‌تر عربی‌دان بودند و شاعر و یا ممدوح شاعران. ثعالبی (۳۲۶/۴ به بعد) در ستایش ایشان سخن بسیار آورده و اشاره کرده است که مُتنبّی مدحشان گفته، ابن دُرید جمهره و نیز مقصوره خود را برای ایشان نگاشته و ابوبکر خوارزمی خدمتشان کرده است. به راستی هنگامی که عبدالله میکالی از جانب مقتدر امارت خوزستان یافت، ابن درید را برای تربیت فرزندش اسماعیل نزد خود به اهواز (یا به فارس) خواند. حتی بنا به روایتی میکالیان، به پاداش جمهره، وی را بر دیوان رسائل فارس گماردند و هیچ نامه‌ای نبود که بدون تصحیح و یا تأیید او صادر شود (دبا، ذیل ابن درید). ابومحمد میکالی خود جُنْگی از اشعار بزرگان فراهم آورده بوده است زیرا ثعالبی بارها از دست نوشته او اشعاری نقل کرده است (مثلاً ۱۳۵/۴، ۳۸۲). باخرزی اشاره می‌کند (۷۱۵/۲) که ابوالفضل میکالی نیز کتاب و دیوان شعر عربی دارد، و ثعالبی یک فصل کامل (۳۲۶/۴-۳۴۹) به شعر و نثر او اختصاص داده است.

اما قصاید و قطعات ادیبانه و فاخر که ظاهراً از شعر عراق و شام چیزی کم ندارند، عموماً فریبنده‌اند و به اندازه شعر «مناسبات» جذاب نیستند. شاعران (از نوع ابوسعید رستمی، ابوبکر خوارزمی، صاحب و ...) سر آن دارند که در فضایی در آن سوی اجتماع و مردم آن سیر کنند. الگوی آنان قصاید بزرگ و پرطمطراق عرب است. واژگان، لحن گفتار و نیز تصاویر شاعرانه پیوسته در پی تقلید از شعر سنتی عرب است. یهوده نیست که گردآورنده دیوان ابوبکر خوارزمی هیچ اثری از فتنه بزرگ اصفهان که میان شیعه و سنی افتاده بود، در دیوان شاعر نمی‌یابد (صدقی، مقدمه دیوان، ص ۵۱). در چنین فضایی، خواننده عرب هیچگاه احساس غربت نمی‌کند. زیرا سنت‌های اصیل عربی یا شیوه‌های نوخاستگان عراق سراسر در سرزمین‌های ایرانی بازتأیید شده است. گویی در این جا کسی به فارسی سخن

نمی‌گوید و اثری از فرهنگ ایرانی به جای نمانده است. این حالت در دیوان شاعران قرن‌های ۵ و ۶ و در دو منبع متأخرتر، یعنی دمیه و خریده، بسیار فراگیرتر است. زیرا در یتیمه آن اندک اشاراتی که نشان از محیط و فرهنگ ایران دارد، هنوز به مراتب بیش‌تر از آن چیزی است که در آن دو کتاب می‌توان یافت.

نیمه دوم قرن ۴ ق. را باید عصر صاحب بن عباد (د. ۳۸۵ ق.) خواند. شخصیت او، حتی در روزگار درازی پس از مرگش، بر همه ادبیات عرب ایران سایه افکنده است. بخش اعظم روایات شرقی یتیمه در توضیح رابطه بزرگان با صاحب تدوین شده است: سخنان و اشعار خود او، کسانی که در فلان شهر به خدمتش رسیده‌اند، مداحان او، منتقدان او، مرثیه‌گویان او و...

صاحب چنان ارج یافته که ثعالبی دیگر الفاضلی که شایسته ستایش او باشد نمی‌یابد و ناچار دربار او را با دربار هارون مقایسه می‌کند، زیرا نامدارترین شاعران و ادیبان بدان رو می‌نهند و او بیست و چندتن از آنان را نام می‌برد. از آن جمله‌اند: ابوبکر خوارزمی، افرادی از خاندان بنی‌منجم، ابوسعید رستمی، ابن بابک و... گروهی دیگر چون شریف رضی، ابواسحاق صابی، ابن حجاج و ابن نباته با وی مکاتبه کرده یا مدحش گفته‌اند (۱۶۹/۳). هرچند که متنبی در ۳۵۴ ق. که به ازجان و خدمت ابن عمید می‌رفت از مدح صاحب، حتی در مقابل بیست هزار دینار، سرباز زد، اما در آن روز صاحب هنوز سی سال هم نداشت.

صاحب در ری و اصفهان و گرگان پادشاهی را می‌ماند که شعر و ادب عربی کوبنده‌ترین سلاح اوست، با جلال تمام بر همگان فخر می‌فروشد، با لبخندی تمسخرآمیز به دیگران می‌نگرد، با نکته‌ها مدح یا هجایشان می‌گوید، قاضی‌ای را تنها به سبب بازی با کلمات عزل می‌کند. و همگان در برابر این عظمت سر تسلیم فرود می‌آورند. دیگر کم‌تر شاعری را می‌توان یافت که «صاحبه» ای - که خود شیوه‌ای همه‌گیر شده بود - نسراید. نوح سامانی مخفیانه از او می‌خواهد به خدمتش رود، اما او فزونی کتاب‌هایش را که بر ۴۰۰ شتر بار می‌شود بهانه می‌کند (۱۷۳/۳). امیر فخرالدوله که مزه ترشروی صاحب را چشیده دیگر شوخی با او را روا نمی‌دارد (۱۷۹/۳).

صاحب، علاوه بر انبوهی شعر، با همان نثر پیچاپیچ و پرپیرایه خود که دیگر گریبان همه ادیبان را گرفته بود چندین اثر گرانبها نیز تألیف کرده که *الکشف عن مساوی المتنبی* (بغداد، ۱۹۶۵) از جمله جالب‌ترین آن‌هاست. این اثر، که خود نوعی انتقام‌جویی از شاعر بزرگ است، باز بر تسلط کم‌مانند صاحب در ادبیات عرب دلالت می‌کند. ابوالحسن بن عبدالعزیز

که از نزدیکان صاحب و نیز قاضی گرگان بود (ثعالبی، ۳/۴)، در پاسخ به این کتاب، الوساطة بین المتنبي و خصومه (بیروت، ۱۳۸۶ ق. / ۱۹۶۶ م.، به کوشش ابوالحسن جرجانی) را نگاشت که همراه کتاب صاحب از منابع مهم ادب عربی به شمار می آید.

البته صاحب حسودان و دشمنان فراوان نیز دارد که برخی جسارت کرده شعری خجولانه در هجوش سروده‌اند. اما کینه ابوحيان توحیدی نسبت به او و ابن عمید در کتاب پربهای مثالب الوزیرین در سینه تاریخ ثبت است.

یکی از ادیبانی که با صاحب دوستی داشته و شرح احوال و آثارش چهره واقعی ادبیات عرب در ایران را به نیکی باز می‌نماید، ابوالفتح بستی (د. ۴۰۰ ق.) است. حوزه نفوذ وی خارج از قلمرو ادبی صاحب یعنی در شرق ایران تا سیستان بود. او در سیستان خلف بن احمد را، در گرگان آل فریغون را و در سرزمین‌های شرقی آل میکال، سبکتکین و نیز محمود را مدح گفته است.

نثر و شعر بستی در صنعت‌گرایی و آرایه‌پردازی چیزی از آثار صاحب کم ندارد و اساساً همین شیوه، مکتب او به شمار رفته است. اما برخی از این آثار، با وجود مشکلاتی چند، در صف مشهورترین فرآورده‌های ادبی قرار دارد. یک قصیده نونیه او، پس از یکی دو قرن گمنامی، عاقبت مورد توجه قرار گرفت و در آثار گوناگونی، حتی در حیاة الحیوان دمیری و طبقات الشافعیه سبکی آمد، بارها شرح شد و به فارسی هم ترجمه گردید. تأثیر این شعر حتی در اندلس هم آشکار است (ن.ک.: دبا، ذیل ابوالفتح بستی).

ادیب دیگری که در ایران صاحب مکتبی نو در ادبیات عرب شده، بدیع الزمان همدانی است. وجود او به تنهایی نشان می‌دهد که ادب ایرانی در کار فن و اصطلاح و صنعت و لغت، همین که با اندکی نبوغ درآمیزد، می‌تواند آثار بدیعی نیز پدید آورد. بدیع الزمان گویا هیچگاه از ایران خارج نشد. چون زادگاه خود را ترک کرد، به ری و گرگان و نیشاپور رفت و همانجا مقامات خود را نگاشت. سپس سراسر سیستان و خراسان را تا حدود غزنه درنوردید و در هرات درگذشت. شیوه مقامه‌نویسی که او پی انداخت مکتبی بدیع به شمار می‌رود که بعید نیست از سنت‌های ادبی محلی نیز الهام گرفته باشد و این نوع «نمایشنامه‌نویسی»، علی‌رغم سجع و قافیه که بلایی فراگیر شده بود، اصیل‌ترین مکتبی است که پا فراسوی شعر و نثر شکوهمند ادب زده ما می‌نهد و با روحيات و خلیات و زندگی عادی مردم رابطه برقرار می‌کند. این شیوه در نمایشنامه ابوالقاسم بغدادی (ن.ک.: آذرنوش، «نمایشنامه‌ای در یک پرده»، نشر دانش، سال چهاردهم، ش ۶، مهر و آبان ۱۳۷۳، ص ۲۲-۳۰) که اندکی پس از

مقامات تألیف شده و ماجرایش سراسر در اصفهان می‌گذرد، جلوه‌ای شگفت می‌یابد. اما مقامات بدیع‌الزمان بود که سخت مورد تقلید قرار گرفت (ن.ک.: ذکاوتی قراگزلو، بدیع‌الزمان همدانی و مقامات‌نویسی، تهران، ۱۳۶۴، صص ۵۴-۷۶). بی‌گمان مقامات حریری بهترین تقلید آن است.

از این‌گونه شخصیت‌ها، البته در درجات پایین‌تر، بسیار می‌توان معرفی کرد و سرانجام باز در شگفت شد که پهنه ایران به چه بستری تبدیل شده بود که این همه عربی از آن برمی‌خاست؟ آیا در این فضای فراخ که عربی اشغال کرده مکانی هم برای فارسی باقی مانده است؟ آیا توده‌های مردم به عربی سخن می‌گفتند؟ اگر چنین است به کدام عربی؟ آیا می‌توان باور کرد که عربی فصیح که دیگر هیچ قومی در گفتار روزانه به کار نمی‌گیرد، زبان مردم ایران شده بود؟ مقدسی (تقاسیم، ۴۲) اشاره می‌کند که پاک‌ترین زبان عربی در خراسان بود. حال آن‌که در دیگر جای‌ها عربی عامیانه رواج داشت و «عربی فصیح» به اهل فضل منحصر بود. پیدا است که زبان خراسانیان هم چیزی جز یک لهجه غیرفصیح نبود. اما این زبان و لهجه‌های دیگر میان چه کسانی رواج داشته است؟

بازگردیم به ادبیات عرب در اواخر قرن ۴ ق. و آغاز قرن ۵ ق. به بعد و باز با تعجب ملاحظه کنیم که، در منابع عربی، جهانی سراسر عربی عرضه شده است که گویی اثری از فارسی در آن نیست: ابن بابک عربی سرا (د، ۴۱۰ ق.) در سفرهای دائمی خود هیچ مرزی نمی‌شناسد، از دورترین سرزمین‌های خاوری تا فراسوی عراق را آزادانه درمی‌نوردد و در دستگاه امیران خرد و کلان به شعرسرایی می‌پردازد. ما، این شاعر را که درست معلوم نیست ایرانی نژاد بوده یا عرب نژاد، در دیوان خطی‌اش همه جا پی گرفته‌ایم و ملاحظه کرده‌ایم که در این سرزمین پهناور هیچگاه کسی از عربی سرایی او در شگفت نشد و هیچگاه کسی چون یعقوب در قرن ۳ ق. از او نپرسید «به زبانی که اندر نیابم» چرا شعر می‌گویی. فهرست کوتاهی از ممدوحان او را نقل می‌کنیم. فخرالدوله شاهنشاه در ری و اصفهان، شمس‌الدوله در همدان و قرمیسین، بهاء‌الدوله و شرف‌الدوله در فارس و عراق، شاهنشاه رکن‌الدوله در ری، ابوکالیجار مرزبان بن ویهان در خوزستان، خسرو فیروز فلک‌المعالی در گرگان، کیا ابومظفر در نهاوند و حتی سلطان محمود که در حقیقت دشمن امیران پیشین بود، از کارگزاران و وزیران: صاحب بن عباد در ری و گرگان، محمد بن اسماعیل در همدان و ری و بغداد و قزوین، علی بن محمد در ری و نهاوند، احمد بن احمد در گرگان، فلک‌الملک در همدان و نهاوند، خرشید بن یزدانفادار (بدون ذکر محل)، شاهپور بن اردشیر در بغداد،

ابوالعباس احمد در بروجرد، ابومخلد در موصل، ابن فاذشاه در اصفهان، قراوش در کوفه، ابوالحسن در دیلمان، مذهب بن بدر در اهواز و ارجان و... وی انبوهی از این قصاید را به مناسبت جشن‌های مهرگان و نوروز سروده است.

ابن بابک هیچ عرب‌گرا نبود، زیرا در آن زمان‌گویی آن کشاکش نژادی میان ایرانی و عرب سخت فروکش کرده بود یا گاه به کلی از میان رفته بود. با این همه، در سراسر دیوان بزرگ او کم‌تر اشارتی به ایران و زبان فارسی می‌توان یافت. کلمات فارسی دیوان او نیز بسیار کم‌تر از آن چیزی است که انتظار می‌رود. (ن.ک.: مقاله ما در دبا، ذیل ابن بابک). بی‌اعتنایی به تعصبات نژادی، و نیز شاید تفکیک میان عربی (زبان) و عرب (نژاد)، همچنان موجب عنایت فراوان ایرانیان به ادب عربی است. دیگر نه سنت‌های باستانی از نوع جشن‌های متعدد ایرانی، نه خاطره تاریخ کهن و نه حتی دین زردشتی هیچکدام مانع گرایش به عربی نیست. مهیار دیلمی (د. ۴۲۸ ق.) که زردشتی بود مثال صادقی بر این گمان است. وی تا سال ۳۹۳ ق. به آیین «مجوسی» بود و در آن سال به دست شریف رضی اسلام آورد. هرچند که یکی از معاصران اسلامش را چندان جدی نمی‌گرفت و به او گفت که با تغییر دین تنها توانسته جای خود را در آتش جهنم اندکی تغییر دهد زیرا در روزگار مسلمانی هم برخی از صحابه را هجو گفته است (ابن خلکان، ۱۸۰/۳). با این همه، او در شعر مقامی بس ارجمند یافته بود. خطیب بغدادی (تاریخ، ۲۷۶/۱۳) دیده است که او روزهای جمعه در مسجد منصور بغداد حاضر می‌شد تا مردم قطعاتی از دیوان شعرش را بر وی بخوانند و او تأیید یا تصحیح کند.

عصر دمیة القصر

برای بخش اعظم قرن ۵ ق. کتاب گرانقدر دُمیة القصر بهترین منبع است. باخرزی چنان که دیدیم (بخش کتابشناسی) شاعران عربی سرای ایران را در عصر خود معرفی کرده و بدین‌سان کار ثعالبی را کمال بخشیده است. حال و هوای کلی کتاب همان است که در یتیمه دیدیم. نویسندگان با اصرار فراوان از فارسی‌گریزان است. با آن‌که خود به فارسی شعر سروده و حتی گویا دیوانی نیز داشته (ن.ک.: مقاله ما در دبا، ذیل باخرزی)، تنها دو سه بیت شعر فارسی در کتابش نقل کرده است؛ حال آن‌که در کتاب او تقریباً همه شاعران ایرانی نژادند و بیش‌تر «ذواللسانین» بوده‌اند. چند نکته جالب توجه از دمیة می‌توان استخراج کرد: بخش اعظم این کتاب به مدایحی که برای نظام‌الملک سروده شده اختصاص دارد (چون یتیمه

برای صاحب). تقریباً همهٔ راویان باخرزی نسب از یکی از شهرهای ایران گرفته‌اند: جرجانی، تَوّزی، زوزنی، قهستانی، شیرازی. گروهی از شاعران نام‌های خالص ایرانی دارند: مهیار بن مرزویه (دمیه، ۲۸۳/۱)، دسیم بن شاذکویه (۴۱۵/۱)، مهرخواست دیلمی (۴۴۴/۱)، الکیا الاصفهدوست (۴۴۱/۱) و... علاوه بر مهیار، برخی از دیگر زردشتیان نیز به شعر عربی معروف‌اند، مانند ابوعلی ابزون مجوسی که اصلاً اهل عمان بود و دارالکتب نیشاپور دیوان شعرش را داشت (۱۲۰/۱).

برخی از راویان باخرزی نیز ایرانی خالص و شاید زردشتی بوده‌اند. مثلاً می‌دانیم که ابوالقاسم الوزير المغربي (د. ۴۱۸ ق.) که در مصر به وزارت رسید، به قول یاقوت (ادباء، ۸۲/۱۰) خود را از زادگان بهرام گور می‌پنداشت. اشعار عربی او را مردی به نام وشتاسف بن اسفندیار رازی، در ری، برای باخرزی نقل می‌کرده است (دمیه، ۱۱۷/۱).

برخلاف نظر التونجی (۱۶۲۵/۳)، کلمات فارسی در دمیة فراوان نیست و این امر بی‌گمان عمدی بوده است. مجموعهٔ کلمات فارسی آن ۸۲ کلمه است (التونجی، همانجا) که تقریباً هیچکدام در عربی نو نیستند.

باری، برای پرکردن فاصلهٔ صدساله‌ای که میان دمیة باخرزی و خریدة عماد وجود دارد، می‌توان به انبوهی شعر که در این دوره سروده شده مراجعه کرد. دیوان شاعران این عصر، درست مانند منابع عربی پیش‌گفته، فضایی سراسر عربی تصویر می‌کنند. مثلاً طغرای (د. ۵۱۴ ق.) هیچگاه لب به فارسی نمی‌گشاید. ابن هباریه عرب‌نژاد (د. ۵۰۹ ق.) را که از بغداد به ایران آمده در سفرهایش دنبال کرده‌ایم و یک لحظه احساس نکردیم که از محیط عربی بغداد به سرزمینی غیرعربی گام نهاده‌ایم. وی پس از چندی اقامت در اصفهان، به کرمان گریخت. در آن‌جا نیز امیران را با قصاید بلند مدح گفت و صله ستاند (ن.ک.: دبا، ذیل «این هباریه»). نویسندگان عربی هم که به شرح حال او پرداخته‌اند به حال و هوای فرهنگی که او در آن می‌زیست کوچک‌ترین توجهی نکرده‌اند و چیزی جز ادب عربی نجسته‌اند (به‌ویژه طاهر، صص ۱۵۳-۱۷۴).

عصر خریدة القصر

ادب عربی ایران را در سراسر قرن ۶ ق. خریدة القصر پوشش می‌دهد. حوزهٔ جغرافیایی و تعداد شاعران در این کتاب - چنان که در کتاب‌شناسی بیان کردیم - بسی گسترده‌تر است. عماد، مانند گذشتگان خود، در برابر انبوه شاعران فارسی‌زبان یا دوزبانه به سختی پایداری

می‌کند و آشکارا می‌گوید: «بنای من نیست که چیزی به فارسی بیاورم» (۱۱۱/۲). در قصاید و مقطعات بزرگ این کتاب - جز در موارد استثنایی - هیچ امیدی به کار ابتکاری و بدیع نباید داشت. حتی نباید در انتظار آن بود که از درون آن‌ها اطلاعات جالب توجهی دربارهٔ جامعه و زندگی واقعی مردم فراهم آید. شاعران، بیش‌تر از سر تقلید، همان معانی و صور خیال کهن را با اندکی جابه‌جایی تکرار کرده‌اند و از بیم آن‌که مبدا چون نظام بلخی (و نیز خود باخرزی) «اسیر عجمه شوند»، در دام تکلف و تقلید می‌افتادند. کم‌تر شاعری می‌توان یافت که مانند ابوبکر ثقفی اصفهانی به احتکار فراگیر در شهر یزد و قحطی شدیدی که بر اثر آن پدید آمده بود اشاره کند (۱۶۴/۱).

این کتاب عظیم بیش از ۲۰۰ شرح حال از شاعران عربی سرای ایرانی دربردارد که دیوان کامل برخی از آن‌ها نیز ذکر شده است. اما عماد زمانی به تألیف کتاب دست زد که زبان و ادب فارسی برنا و پویا شده بود. از این رو، اهمیت کتاب بیش‌تر در آن است که تقابل دو گرایش عربی و فارسی را در درون ایران نشان می‌دهد: عماد سرسختانه از فارسی‌گريزان است و این‌گريز خود مَنشی است که بر شخصیت گروهی از ایرانیان سایه افکنده است. از سوی دیگر خریده، با همهٔ پرهیزی که نسبت به زبان و ادب فارسی نشان داده، عاقبت نتوانسته است از تأثیر آن درامان بماند. ما این نکات را در بخش‌هایی که به زبان فارسی اختصاص داده‌ایم بررسی می‌کنیم.

در سده‌های ۳ تا ۶ ق، یافتن فرآورده‌های عربی در ایران کاری بس آسان است. همهٔ گزارش‌های علمی، فلسفی، دینی، فنی، اداری و غیر آن آکنده از عربی است. فرآورده‌های عربی ایران در این دوران از شمار بیرون است. انبوهی شگفت‌آور به‌جای مانده و غالباً در دسترس است، اما انبوهی عظیم نیز از دست رفته و تنها نشانی از آن‌ها در گوشه و کنار منابع یافت می‌شود و به همین جهت، بررسی و شمارش نشده است. فقط متفکر بزرگی چون ابوالحسن عامری (د. ۳۸۱ ق.) ۲۴ کتاب گرانمایه تألیف کرده که از آن‌ها جز چندتایی باقی نمانده است.^۱ ما، در صفحات آینده، چند شخصیت از جمله عامری و ثعالبی را بررسی خواهیم کرد. اما اینک، برای آن‌که گستردگی عربی در ایران را نشان دهیم، برخی از آثار ثعالبی را که حدود ۳۰ کتاب است، برمی‌شماریم و نشان می‌دهیم که

۱. السعادة والإسعاد یکی از این کتاب‌هاست که آکنده از اندیشه‌های ایرانی است.

در کجا به چه کسانی هدیه شده‌اند:

أحسن ما سمعتُ را در بست یا نیشاپور به ابوالفتح بستی (د. ۴۱۰ ق.) هدیه کرده؛ ۵-۶ کتاب (از جمله فضل من اسمه الفضل، فقه اللغة، ثمار القلوب) را به امیر ابوالفضل میکالی (د. ۴۳۶ ق.) در نیشاپور، کتاب‌های المبهج و التمثیل والمحاضرة را به قابوس بن وشمگیر (حک. ۳۶۷-۴۰۲ ق.) در گرگان، اجناس التجنیس و الاقتباس من القرآن را در نیشاپور به نصر (د. ۴۱۲ ق.)، برادر سلطان محمود، ادب الملوك الخوارزمية و اللطائف والظرائف و نشر النظم را در گرگانج (جرجانیه) به خوارزمشاه مأمون بن مأمون (حک. ۳۹۹-۴۱۸ ق.)، تحفة الوزراء را در گرگانج به امیر عبدالله حمدونی، روایتی از سحرالبلاغه و نیز لطائف الظرفاء را به ابوسهل حمدونی که در زمان محمود، عمید (حاکم غیرلشکری) خراسان بود هدیه کرد (نک: ژلیو، 490-494).

آنچه در این فهرست مهم است، تنها آثار عربی ثعالبی نیست، بلکه مهم‌تر کسانی هستند که وی آثار دشوار خود را تقدیمشان می‌کند: از گرگانج تا گرگان، همه فرمانروایان گویی در عربی استادند و کتاب‌های ثعالبی را می‌فهمند، حتی نصر برادر سلطان محمود که زبان مادریش ترکی بود!

اگر کسی بخواهد فهرست کتاب‌های عربی ایران، یا کتاب‌هایی را که ایرانیان به عربی نوشته‌اند، گرد آورد بی‌گمان فهرستی عظیم خواهد شد، اما براساس پژوهش ما چیزی نمی‌افزاید.

(گزارش‌های سودمندی درباره عربی‌نویسان ایران در آثار زیر می‌توان یافت: براون، ۵۰۰/۱ به بعد؛ دائر در تاریخ کمبریج، ۴/۴۸۶ به بعد؛ ایرانیکا؛ باسورث، Bosworth, C.E., "The Interaction of Arabic and Persian Literature and Culture in the 10th and Early 11th Centuries" در الابحاث، سال ۲۶ (۱۹۷۸-۱۹۷۹)، بیروت، صص ۵۹-۷۵؛ نویسندگان، زبان تازی، به ویژه ص ۲۱۶ به بعد).

اینک برآنیم که، درعین پرهیز از ذکر تاریخ دولت‌های نیم‌مستقل ایران، دورنمایی -هرچند کلی و تقریبی- از این دولت‌ها و میزان عربی‌گرایی آن‌ها ترسیم کنیم. نموداری که در پی می‌آید فراز و نشیب عربی را در دوران قدرت چند خاندان از مهم‌ترین خاندان‌های سده ۳، ۴ و ۵ نشان می‌دهد. بدیهی است که چنین نموداری بسیار کلی است و ناچار از دقتی که آرزوی ماست بهره ندارد.

The diagram consists of two wavy lines that start at the top and extend downwards. The line on the left is solid and ends with the label 'دنیوی' (Duniya). The line on the right is dashed and ends with the label 'دینی' (Dini). The lines are positioned such that they appear to be parallel but slightly offset, with the dashed line being to the right of the solid line.

صفاریان

در سیستان، برخاسته از مردم،
پرهیز از عربی در آغاز

Y90

خوارزمی، ۳۸۷

نوع: ۳۴۳

تصحيح

Yof

سامانیان

ایرانی نژاد، اشرف زاده، ماوراءالنهر
و خراسان

۱۴۴۷

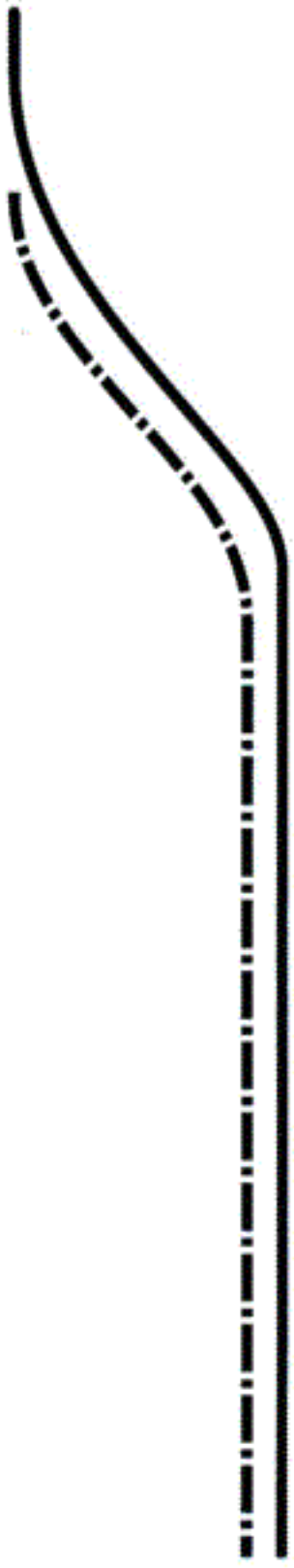
دبیری اسکافی

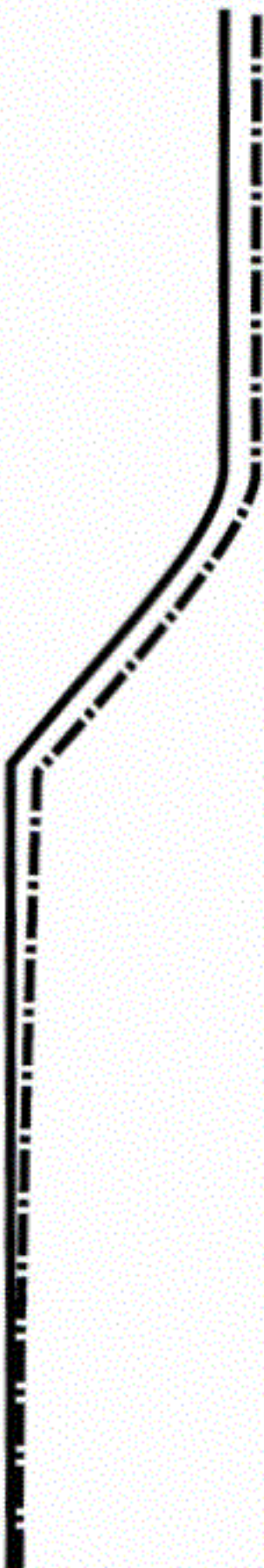
(24)

دیوانی

چغانیان (آل محتاج)

احتمالاً از نژاد عرب، فارسی‌گرا

۴۶۳ اوایل قرن ۴		روادیان آذربایجان، مرکز: تبریز، عرب نژاد
۲۸۴ اوایل قرن ۳		ابودلفیان عرب، جبال، مرکز: کرج
۴۸۳ حدود ۳۰۴		آل مسافر دیلمی، مرکز: طارم، شمیران، سپس آذربایجان

۲۵۲  ۲۲۰	آل بویه ایرانی نژاد، سه شاخه اصلی: کرمان، فارس، عراق
۲۲۳  ۲۹۸	بنی کاکویه ایرانی نژاد، مستقل در جبال و کردستان
۲۸۰  ۳۱۹	زیریان ایرانی نژاد، طبرستان و گرگان

خسرو ملک ۵۸۲-۵۵۵	مسعود	۳۸۸-۴۲۱ (محمود)	
			غزنویان
۴۲۲ قتل حسنک وزیر	مدح بختی، ثعالی، ابن درید ...	آغاز قرن ۴	
 ادب، علم دیوان			آل میkal ایرانی نژاد، شاید از سغد: عرب گرا خدمت در خراسان و خوزستان
مأمون ۳۹۹-۴۱۸ و دوستی با ثعالی	۳۸۵	مأمونیان گرگانج	



دیوان

آل افراسیاب (ایلک خانیه)
ترک نژاد: ماوراءالنهر، فرغانه

قرن ۵

حدود ۲۰۰ علویان زیدی

اواخر قرن ۲



دیوان، دین

جستانیان

ایرانی:
دیلم و مرکز رودبار و شاهرود

۳۱۲

۲۷۶



ادب، دین، دیوان

ساجیان

آذربایجان، سفدی، عرب شدند

ایران‌ستیزی — فارسی‌گریزی

پیش از این اشاره شد که طی دو سده نخست، تقریباً هیچگاه، عرب‌ها نسبت به زبان فارسی کینه و خشم و حتی حساسیتی از خود نشان نداده‌اند. از این گذشته، در همه این دوران که بر ایران و ایرانی چیره بودند با تاریخ و سنت و دین ایرانی هم سرستیز نداشتند. روایاتی که در زمینه دشمنی ایشان نقل شده بسیار اندک است و تازه همین روایات هم چون در متن تاریخی-اجتماعی خود قرار می‌گیرد، بار منفی خود را فرو می‌نهد و به امری شخصی و موضعی بدل می‌گردد. نیز هنگامی که مجموعه این روایت‌ها را برحسب زمان درپی هم می‌چینیم، ملاحظه می‌کنیم که ایرانیان و گاه پیش‌زمینه تاریخی آنان آماج انتقاد عرب‌ها قرار می‌گیرد نه زبان فارسی. اما همینکه اندکی در زمان پیش می‌آییم، با شگفتی می‌بینیم که این ایرانیان‌اند که به زبان و ادب فارسی می‌تازند؛ گویی از آن بیمناک‌اند که این ابزار بیان علمی-دینی-ادبی (زبان عربی) را که با رنج بسیار به دست آورده‌اند و به یاری آن نام و شهرت و گاه نیز مقام‌های ارجمند یافته‌اند، از دست بدهند و توده‌های مردم که تنها فارسی می‌دانند قدبرافرازند و با آنان به رقابت برخیزند.

کهن‌ترین روایت — که به گمان ما در صحتش هم تردید است — به ابراهیم ادهم، صوفی بزرگ (د. ۱۶۱ ق.)، منسوب است. وی گفته است: «هرکه زبان را از غیبت مسلمانان نگاه نمی‌دارد، با ما صحبت ندارد؛ و هرکه به لغت تازی سخن تواند گفت و به زبان دیگر بی‌ضرورت سخن گوید، از ما دور باد.» (واعظ بلخی، فضایل، ۹۵).

پیدا است که منظور از «زبان دیگر»، آن هم در بلخ که «ابراهیم از مفاخر آن شهر مبارک است» (همان، ۹۳)، البته چیزی جز فارسی و لهجه‌های آن نمی‌تواند بود. اما پیدا نیست که ابراهیم ادهم این سخن را به چه مناسبت گفته و دلیل این اظهار نظر شگفت و ظاهراً بی‌جا چیست.

اگر ادهم ایرانی بود، در عوض اصمعی (د. ۲۱۶ ق.) عرب پاک‌نژادی بود که گویا به سبب فراوانی فارسی‌زبانان در شهرهای عراق ناخشنود شده بود و گویند کسانی را که به فارسی سخن می‌گفتند تحقیر می‌کرد (طه ندا، ۵۵ از قول مبرد در کامل). تقریباً در همین زمان عرب پرآوازه دیگری که همان ابوتمام شاعر (د. ۲۳۰ ق.) است به ایران آمد تا به امیران عرب، به‌ویژه طاهریان، پیوندد. وی در همه اشعاری که در ایران سروده کاری با ایران و مردمان و زبان آن ندارد و پنداری که اصولاً در سرزمین بیگانه‌ای به سر نمی‌برد. تنها یک‌بار در چند

بیت به ایرانیان تاخت و آنان را خوار شمرد، اما به زبان فارسی کاری نداشت. از روایت‌های مربوط به این قصیده و یا از ابیات آن نمی‌توان چیزی درباره انگیزه او دانست. قصیده در مدح امیر عربی به نام حفص است. آیا خواسته است، با فروکوفتن ایرانیان، ممدوح خود را برکشد؟ قصیده (دیوان، چاپ عزام، قاهره، ۱۹۵۱، ۱۱۸/۲-۱۲۵) ۴۱ بیت دارد که ابیات ۱۷ تا ۲۲ در نقد ایرانیان است. جالب توجه آن‌که شارح دیوان (خطیب تبریزی) درباره مضمون این ابیات هیچ نمی‌گوید. ابوتمام در این شعرها درواقع خراسان را هجو می‌کند و آن را به «پوست فاسد گندزده‌ای تشبیه می‌کند که بیماری‌ها از آن برمی‌خیزد. «اوباش» این سرزمین خیره در عرب‌های پاک‌نژاد می‌نگرند تا این آزادگان و آن بندگان را یک‌سان سازند. آری چندزمانی که البته زمان ناخوشایندی بود، بزرگی و عزت از زیستگاه اصلی خود جدا شد و میان این قوم فرومایه افتاد... ایشان تشنه خون اسلام بودند، آن‌هم نه از سر نادانی و خطا، بلکه به عمد. سرانجام زهری را که ایشان می‌پاشیدند شمشیر تو برطرف کرد».^۱ پیدا است که شعر ابوتمام هجایی گنگ و عام است و گویی از سر انتقام‌جویی و خشم نسبت به خراسانیانی که در همان روزها وی را آزرده بودند سروده شده است. به گمان ما بعید است که وی طاهریان را - که چندان به وی ارج نهاده بودند - مورد حمله قرار داده باشد. زیرا طاهریان در قالب فرمانروایان عرب جلوه می‌کردند و چنان‌که دیدیم دربارشان انجمن شاعران و ادیبان شده بود و خود نیز گرایشی به فارسی نداشتند و حتی گفته‌اند که کتاب فارسی وامق و عذرا را به آب انداختند و بفرمودند تا آثار مجوسی را هر جا یابند نابود کنند (ن.ک.: پیشتر، ص ۸۸).

از همین دوران، یعنی میانه‌های سده ۲ و ۳ ق، قصیده‌ای بسیار جالب توجه و پرمعنی به جای مانده که شاعری عرب، اما زاده دینور، به نام ابوالاسد سروده است (ن.ک.: کاشیان، دبا، ذیل این نام). صحنه داستان، شهر بغداد است و خود نشان می‌دهد که تا چه مقدار کارها به دست ایرانیان بوده است: بنا به روایت ابوالفرج (اغانی، ۱۳۵/۱۴) ابوالاسد از علی بن یحیی منجم، اخترشناس و دبیر بزرگ دربار (ایرانی) می‌خواهد تقاضای او را به یکی از

۱. چهار بیت اصلی را نقل می‌کنیم:

۱۷. و انت إذا مجت خراسان داءها

۱۸. و اوباشها خُرُزُ إلى العرب الأولى

۱۹. لیالی بات العز فی غیر بیتة

۲۱. و راموا دم الإسلام لا من جهالة

و قد نعلت أطرافها نعل الجلد

لکیما یكون الحر من حول العبد

و عظم وغد القوم فی الزمن الوغد

و لا خطا بل حاولوه علی عمید

وزیران (ایرانی) برساند. علی کوتاهی کرد؛ آنگاه امیری عرب فرصت را غنیمت شمرد و خود کار شاعر را به سامان رساند. ابوالاسد در هجای آن وزیر (با تعریض به علی منجم) و مدح این امیر عرب قصیده‌ای سرود که ما ترجمه گونه‌ای از آن را عرضه می‌کنیم:

۱. کار خدا را ببین که من شما را، پیش از آن که به مال و منال برسید و هنوز تنبان می‌پوشیدید، می‌شناختم (تَبَّان، ج: تباین، تنبان کوتاهی بوده که بیش‌تر جاشویان و ملاحان می‌پوشیدند).
۲. اما هنوز یک‌سال نگذشته بود که دیدم در جامه‌های ابریشمین و لباس‌های کهستانی و لینی (?) می‌خرامید (لین به معنای آسایش و گشادگی در این‌جا معنای مناسبی ندارد. شاید لین اسم جایی باشد).
۳. پیش از این، زنان شما در سینه‌کش آفتاب و زیر فشار چرخ‌های دولاب، ناله‌کنان، صدای فاخته درمی‌آوردند،
۴. اما اینک چنان شده است که هم‌اینان، در جامه‌های خوش‌نگار عراقی، در زیباترین پارچه‌های پرنیانی، آن هم پرنیان سیاه‌رنگ یا طارونی (نوعی ابریشم) خرامان‌خرامان می‌روند.
۵. و دیگر به یاد ندارند که [ناچار بودند] برای چیدن شاخسار درختچه‌ها به رستنگاه آن‌ها بروند و شاخه‌های سَرنَد (= گیاه طفیلی) را در توبره‌های خود حمل کنند.
۶. همین که توانگر شدند، به دروغ گفتند که «ماییم آن چهره‌های [تابناک]، آن دهقان‌زادگان! (جالب توجه آن که در این بیت، به جای چهره، معرب آن شَهْرَج، ج: شَهارِج به کار رفته است).
۷. مادر ساسان... شیرین (ناسزاهای غیرقابل ترجمه).
۸. اگر خوارترین و بی‌مقدارترین ایشان را [از نیاکانش] پرسش کنی، از سر فخرفروشی بی‌درنگ گوید: من پسر بهرام چوبین‌ام!
۹. و سپس افزاید که: «خسرو فلان جای را به اقطاع به من داد و فلان چیز را به میراث برایم نهاد، حال کیست که بتواند با من فخرفروشی و ستیز کند؟»
۱۰. آیا کسی نیست که به دوزخ رفته خسرو را از ادعاهای این بُبَطیان و شیطان‌زادگان آگاه کند؟
۱۱. و به او بگوید که اینان می‌پندارند که تو ایشان را به وجود آورده‌ای! این به آن می‌ماند که سوسماری ادعا کند که از تخم ماهی پدید آمده است!
۱۲. (حذف)
۱۳. مگر نمی‌بینی که اینک جل و پالان از ماده‌خران خود برگرفته‌اند و اسب بارکش برگزیده‌اند،
۱۴. جوی‌های آبیاری کشت و زرع (یا: بازار خرید و فروش سبزیجات) را فرو نهاده به خانه شهریاران و پادشاهان اندر شده‌اند.

۱۵. به سبب دشمنی ای که بر سر دین با پیامبر خدا دارند، چنان کینه عریان را به دل گرفته‌اند که خون در رگ‌هایشان به جوش آمده است.

۱۶. به ایشان که خود اهل یاوه‌گویی هستند بگو: ای بدترین خلق خدا و ای گنده‌دهنان!

۱۷. انسان راستین کسی جز نزار در تخمه نخستینش نیست؛ بنی‌هاشم نیز چراغان [تابنده] و سرافرازان آن تبارند؛

۱۸. قبیله‌های راستین، زادگان قحطان‌اند و ایشان آن نبطیان گنگ‌زبانِ نفرین‌شده را به ریشخند می‌گیرند.

۱۹. در میان همه موجودات، آفریده‌ای نیست که تبارش هم طراز تبار خسرو باشد مگر [ممدوح من] حمدون.

۲۰. سروری است که نشان «شاهنشاهی» بر او آشکار است؛ آثاری در اوست که نشان می‌دهد نیایش فرخنده و خسروانی است.

۲۱. اگر باور نداری، به تصویر او بر [دیواره] ایوان کسری بنگر؛ در آنجا تباری آشکار و محفوظ [از گزند نابودی] خواهی دید.

صُنْعُ مِنَ اللَّهِ! أَنَّى كُنْتُ أَغْرِفُكُمْ	قَبْلَ الْيَسَارِ وَأَنْتُمْ فِي التَّبَائِينِ
فَمَا مَضَتْ سَنَةٌ حَتَّى رَأَيْتُكُمْ	تَمْشُونَ فِي الْقَزِّ وَالْقُوْهِىِّ وَاللَّيْنِ
وَفِي الْمَشَارِقِ مَا زَالَتْ نَسَاءُكُمْ	يَصْحَنُ تَحْتَ الدَّوَالِي بِالْوَرَاثِينِ
فَصَرْنَ يَرْفُلْنَ فِي وَشِي الْعِرَاقِ وَفِي	طَرَائِفِ الْخَزْ مِنْ دُكْنٍ وَطَارُونِي
أَنْبِسِينَ قَطَعَ الْحُلَاوِي مِنْ مَعَادِنِهَا	وَحَمْلَهُنَّ كَشُوْنَا فِي الشَّقَابِينِ
حَتَّى إِذَا أَيْسَرُوا قَالُوا — وَ قَدْ كَذَبُوا —:	نَحْنُ الشَّهَارِيحُ أَوْلَادُ الدَّهَاقِينِ
فِي أَسْتِ أُمَّ سَاسَانَ أَيْرَى إِنَّ أَقْرَبَكُمْ	وَأَيُّرُ بَغْلٍ مُشِطٌ فِي أَسْتِ شِيرِينَ
لَوْ سِيلَ أَوْضَعُهُمْ قَدْرًا وَأَنْذَلَهُمْ	لَقَالَ مَنْ فَخْرِهِ إِنِّي أَبْنُ شُوْبِينَ
وَقَالَ أَقْطَعْنِي كَسْرَى وَوَرَّثَنِي	فَمَنْ يُفَاجِرُنِي أُمُّ مَنْ يُنَاوِينِي
مَنْ ذَا يُخَبِّرُ كَسْرَى وَهُوَ فِي سَقَرٍ	دَعْوَى النَّبِيطِ وَهُمْ بَيْضُ الشَّيَاطِينِ
وَأَنْهُمْ زَعَمُوا أَنْ قَدْ وَلَدَتْهُمْ	كَمَا ادَّعَى الضَّبُّ إِنِّي نُطْفَةُ النُّونِ
فَكَانَ يَنْحَزُّ جَوْفَ النَّارِ وَاحِدَةً	تَفْرِي وَتَصْدَعُ خَوْفًا قَلْبَ قَارُونِ
أَمَّا تَرَاهُمْ وَقَدْ حَطُّوا بِرَادِعَهُمْ	عَنْ أَتْنَهُمْ وَاسْتَبَدُّوا بِالْبَرَاذِينِ
وَأَفْرَجُوا عَنْ مَشَارَاتِ الْبُقُولِ إِلَى	دُورِ الْمُلُوكِ وَأَبْوَابِ السَّلَاطِينِ
تَغْلِي عَلَى الْعُرْبِ مِنْ غَيْظٍ مَرَاكِجُهُمْ	عِدَاوَةً لِرَسُولِ اللَّهِ فِي الدِّينِ

فَقُلْ لَهُمْ وَهُمْ أَهْلٌ لَتَرْيَنَهُ
 مَا النَّاسُ إِلَّا نِزَارٌ فِي أَرْوَمَتِهَا
 وَالْحَيُّ مِنْ سَلَفِي قَحْطَانَ إِنَّهُمْ
 فَمَا عَلَى ظَهَرِهَا خَلَقَ لَهُ حَسَبُ
 قَرْمٌ عَلَيْهِ شَهْنَشَاهِيَّةٌ وَنَبَأُ
 وَإِنْ شَكَّكَتَ فِي الْإِيْوَانِ صُورَتُهُ
 شَرُّ الْخَلِيقَةِ يَا بُخْرَ الْعَثَانِينَ
 وَهَاشِمُ سُرْجُهَا الشُّمُّ الْعَرَانِينَ
 يُزْرُونَ بِالنَّبْطِ اللَّكْنِ الْمَلَاعِينَ
 مِمَّا يُنَاسِبُ كِشْرَى غَيْرُ حَمْدُونَ
 يُنْبِيكَ عَنْ كَسْرٍ الْجَدِّ مَيْمُونِ
 فَأَنْظُرْ إِلَى حَسَبِ بَادٍ وَمَخْرُونَ

این قصیده از چندین جهت شایسته عنایت است:

۱. از ۱۰ بیت نخست می‌توان چنین دریافت که تیرهای زهراگین هجا همه ایرانیان و حتی شهریاران ساسانی را نشانه گرفته است (خسرو در دوزخ، مادر ساسان...، شهزاده شیرین...).

۲. بیت یازده، شاهان ساسانی را از این «نانجیان» جدا می‌کند.

۳. کلمه نبطی که دو بار تکرار شده البته بر آن قومی که در شمال عربستان می‌زیستند و پایتختشان بطرا (پترا) بود دلالت نمی‌کند، زیرا نویسندگان اسلامی همه ساکنان غیرایرانی بین‌النهرین یعنی آرامیان، سریانیان و... را نبطی خوانده‌اند. با توجه به این نکته، ممکن است چنین استنباط شود که شاعر در حقیقت به مردم تنگدست و کشاورز بین‌النهرین تاخته که هم لهجه ناپسندشان مورد تمسخر عراقیان بود و هم این‌که می‌خواستند با انتساب به ساسانیان برای خود اعتباری فراهم آورند.

۴. اینک بعید نیست آن وزیر بخت‌برگشته، که به سبب بی‌اعتنایی به کار شاعر چنین در گنداب هجا فرو افتاد، اصلاً ایرانی اصیل نبوده باشد.

۵. از بیت ۱۷ به بعد، ایران‌ستیزی قصیده به ایران‌پرستی بدل می‌شود؛ تبار خسروانی از تبار نزار و قحطان هم برتر می‌گردد. به قطع می‌دانیم که شاعر عرب‌نژاد بوده است. پس آیا ممدوحش حمدون بن اسماعیل، یکی از درباریان بزرگ عباسی، ایرانی بوده است؟

در زمان ابوالاسد، شاعر عرب‌نژاد دیگری در هجای ایرانیان قصیده می‌سراید، اما این بار صحنه داستان در آن سوی جهان اسلام یعنی بخارا قرار دارد. این شاعر، ابوطیب طاهری از نوادگان طاهر ذوالیمینین بود که به دلایلی از خانواده خود جدا افتاده به بخارا پناه برده بود. ثعالبی (یتیمه، ۶۶/۴) خلیقات و حتی آرمان‌های این امیرزاده شاعر را به نیکی باز نموده است: وی، با درآمد املاک و دارایی‌هایی که از پدرانش به ارث برده بود، در آسایش

تمام می‌زیست؛ نیز به سبب نژادش به دربار نخستین شهریاران سامانی احمد دوم (امیر شهید، ۲۹۵-۳۰۱ ق.) و نصر دوم (امیر سعید، ۳۰۱-۳۳۱ ق.) رفت و آمد می‌کرد و آنان را مدح می‌گفت. اما او عقده‌ای در دل داشت زیرا شهریارِ آن سرزمین‌ها را حق خود می‌دانست و ناچار سامانیان را غاصب می‌پنداشت. به همین جهت، اگر در دربار مدحشان می‌گفت، در خفا هجاهای گزنده و گاه بسیار زشت در حقشان می‌سرود. او نخستین کسی بود که پایتخت سامانی را هجو کرد و در شعری آنقدر با لفظ بخارا بازی کرد تا از آن معنایی ناپسند درآورد و سرانجام شهر را مستراح و امیر آن را مستراح‌نشین ساخت. پس از آن، پنج شش شاعر دیگر نیز به شیوه او بخارا را هجو کردند.

امیران سامانی به یاری جاسوسان خود از همه چیز آگاه بودند اما شخصیت او را محترم می‌داشتند و لب فرو می‌بستند. چون کار شاعر به افراط کشید، امیر نصر در عبارتی ظریف و هوشمندانه به او فهماند که از خیانتش آگاه است (این امیران برخلاف فرزندانشان عربی نیک می‌دانستند).

این توضیح را از آن رو به تفصیل آوردیم که خواستیم فضای اجتماعی-سیاسی قصیده‌ای را که ابوطیب طاهری در هجو ساسانیان (در حقیقت سامانیان) سروده آشکار کنیم تا مضمون ابیات آن و نیز انگیزه‌ها و عقده‌های امیرزاده سرخورده را بهتر بفهمیم. متأسفانه ثعالبی درباره انگیزه‌های این شعر چیزی نمی‌گوید و حتی از ذکر آن تاریخ گونه‌های افسانه آمیزی که زمینه ساز بسیاری از اشعار عرب است نیز دریغ می‌ورزد. قصیده در ۱۰ بیت است و ما آنچه را هجای آشکار است ترجمه می‌کنیم:

۱. شاهان ساسانی درگذشتند و نابود شدند و شاهنشاهی آنان همچنان از هم فرومی‌پاشد.
۳. گو هر کس که می‌خواهد، تا ابد بگرید زیرا آن شهریارِ ای که از دستشان برفت هرگز جایگزین نخواهد شد.
۴. هر کس که بر بستری نرم می‌آرمد، باید بداند که لاجرم زمانه روزی آن بستر نرم را به بستری ناهنجار (= بر سنگریزه) بدل خواهد کرد.
۵. این خوی زمانه است؛ با آنان که درگذشتند چنین کرد، و هرچه فرا رود، روزی فرو افتد.
۶. بگذار در دوزخ بماند! باده بیاور تا به شادی بنوشیم زیرا سپیده [امید] در افق باختر سربرکشیده است.
۷. بهاران فراز آمد، روز گسترده شد و شب دامن درکشید.

۹. آن دولتی که در من نفرت برمی‌انگیخت ویران شد و آن اندوه و دردی که از آن پدید می‌آمد زایل گردید.

أودی ملوک بنی ساسان وانقرضوا	وأصبح الملك ما ینفک ینتقض
فلیبک من کان منهم باکیاً أبداً	فما لما فاتهم من ملکهم عوض
من لان مرقده فالدهر مبدله	عنه فراشاً له من تحته قضض
هاتیک عادته فیمن تقدمهم	وکل مرتفع یوماً سینخفض
دعهم إلی سقر و أشرب علی طرب	فالفجر فی الافق الغربی معترض
غدا الربیع علینا و النهار به	یمتد مُنبسطاً و اللیل منقبض
و قوّضت دولة قد کنت أکرهها	وزال ما کان منه الهمّ والمرض

خواننده از این ابیات معانی تاریخمند و روشنی به دست نمی‌آورد. مثلاً، در بیت نخست، موضوع «پادشاهی‌ای که همچنان در حال فروپاشیدن است» بر ساسانیان منطبق نمی‌تواند شد. و اصولاً شادی و باده‌نوشی بر فروپاشی دولتی که ۳۰۰ سال پیش از آن فرو مرده چه معنی دارد؟ با این همه پیداست که شاعر به شهریارِ سامانیان نظر دارد و به ایشان توصیه می‌کند که بیهوده در بازسازی شاهنشاهی کهن کوشش نکنند. در بقیه ابیات هم گویی آرزوهای دیرینه خود را واقعیت می‌پندارد و فال به سرنگونی سامانیان می‌زند.

اندکی پس از این روزگاران بود که متنبی (۳۰۳-۳۵۴ ق.) در جهان عرب درخشید و در سال ۳۵۴ ق. به ارجان نزد ابن عمید و از آنجا نزد عضدالدوله در شیراز رفت.

متنبی دوبار به عجمان تاخته است. یک‌بار (دیوان، ۱۷۹/۴) می‌گوید: «کار مردمان به دست پادشاهان است و عربان، تا زمانی که شهریارانشان عجم‌اند، رستگار نخواهند شد، زیرا این عجمان را نه ادبی است، نه فخری؛ نه عهد نگه می‌دارند نه پیمان. به هر سرزمینی که پا نهادم، اقوامی دیدم که برده‌ای (= عجمی) آنان را چون گله گوسفندان می‌چرانید» (بیت‌های ۱-۳).

یک بار دیگر نیز گفته است (دیوان، ۲۶۱/۴) «کارهای کسانی که کریمان را می‌زایند لاجرم کریم است و کار کسانی که عجم‌ها را می‌زایند بی‌گمان «اعجم» (دون) است.»

با این همه، نمی‌توان متنبی را با همه غرور و تعصبی که نسبت به عرب داشت، ایران‌ستیز نامید. از دو قصیده‌ای که ابیاتی از آن‌ها را ترجمه کرده‌ایم، یکی در مدح تنوخیان لاذقیه سروده شده و دومی در هجای یکی از ترک‌زادگان طرابلس است. وی درباره

دیلمیانی که عراق را گرفته بودند، یا ترکان توانمند عراق ظاهراً خاموش است. سپس چون در پایان عمر به ایران آمد توانست در شیراز به دربار عضدالدوله راه یابد و در قصیده‌ای (۴۱۰/۴) او را «فناخسرو شهنشاه» بخواند. این شاعر سرکش بی‌گمان نه ایران را دوست می‌داشت و نه زبان فارسی را، اما در هر حال سخنی از این احساس در دیوانش یافت نمی‌شود.

صاحب بن عباد (د. ۳۸۵ ق.)، که در جوانی آرزو داشت متنبی مدحش گوید، همانقدر که ادب عربی را بالا برد و فراگیر ساخت، فارسی را فروگفت. هزاران بیت عربی در مدح و گاه هجای او سروده شد؛ خود او نزدیک به ۳۰ کتاب، همه در ادب عربی، تألیف کرد؛ چندین کتاب درباره‌ی او نگاشته شد؛ از اشعار و نکته‌پردازی‌های ادبی او صدها روایت به جا مانده است. سایه‌ی صاحب چنان سنگین بود که در زیر آن هیچ استعدادی رشد نمی‌توانست کرد. اگر بدیع‌الزمان همدانی از دربار او کرانه نمی‌گرفت، بی‌گمان از درجه‌ی مداحی صاحب پا فراتر نمی‌نهاد. صاحب جامعه‌ی چندین شهر مرکزی ایران، از ری گرفته تا اصفهان و همدان و حتی چندی‌گراگان را از عربی آکند و، به یاری سیاستمداری و یا صله‌های گران، همه را سرسپرده‌ی خود کرد. غرور کوبنده‌ی او شهریاران را در برابرش به خاک می‌افکند؛ در عزای مادرش بود که بزرگانی چون منوچهر بن قابوس شاه جبل و فولاد بن مانادر، از شهریاران دیلم، در جامه‌های پریشان پیش پای او بر زمین بوسه می‌زدند (یاقوت، ۲۳۹/۶). در همان مجلس بود که پیوسته با فخرالدوله به عربی گفت‌وگو می‌کرد (همو، ۲۳۸/۶).

آن غرور شاهانه و آن بیماری سجع و قافیه که گلوی صاحب را تا دم مرگ رها نکرد، خشم بسیاری از ادیبان و غیرادیبان را برمی‌انگیخت. اما هیچ کس بهتر از ذهن نکته‌سنج و قلم تیز و شکافته‌ی ابوحیان توحیدی روحیات او را حلاجی نکرده است. وی از قول ابن مسیبی (او غالباً حرف‌های خود را به این و آن نسبت می‌دهد) می‌نویسد که صاحب چنان شیفته‌ی سجع است که حتی اگر بداند این سجع بنیاد کشور را متزلزل می‌کند و دشواری‌ها پدید می‌آورد، باک ندارد. ابن عمید روایت می‌کند که صاحب هنگام سفر از ری به اصفهان به ورامین رسید. اما به جای آن‌که شب را همانجا منزل کند، بر لب شورآبی فرود آمد تا بتواند با نام آن سجمی شیرین بسازد (یاقوت، ادبا، ۲۲۰/۶). داستان قاضی شهر «قم» و فرمان «قم» (= از جایت برخیز) بسیار مشهور است (نظامی عروضی، ۲۹). اتفاقاً یکی دو نمونه‌ی دیگر نیز شبیه به این داستان در روایات یافته‌ایم. یکی آن است که به مردی صفارنام نوشت: «... صفار، فالرئی لیست له بدار» (صابی، هفتوات، ۳۰۰). اما داستان فیروزان مجوسی

که در ادبای یاقوت (۱۹۹/۶) آمده از چند جهت قابل بهره‌برداری است: صاحب، هنگامی که فیروزان را می‌بیند، در جمله‌ای شش صفت به او می‌دهد که همه قافیه یگانه‌ای دارند و هیچ کدامشان به آسانی قابل فهم نیست. فیروزان در پاسخ می‌گوید: «ای صاحب، خدا مرا از آتش دوزخ دور دارد، از آنچه می‌گویی چیزی نمی‌فهمم. اگر دشنام گویی، هرچه خواهی بگو... من نه زنگی‌ام نه بربری؛ تو به زبانی که عادت بر آن جاری است با من سخن بگو. به خدا که این نه زبان پدران فارسی توست و نه زبان توده مردم که هم‌کیش تواند. ما که با مردم در آمیخته‌ایم هرگز این‌گونه سخن از آنان نشنیده‌ایم.» آنگاه به خشم از جای برخاست. عشق بیمارگونه صاحب به آرایه‌پردازی عربی دیگر جایی برای فارسی نوپا در دلش باقی نمی‌گذاشت. چند روایت در دست داریم که هم بر این بی‌اعتنایی دلالت دارند و هم نشان می‌دهند که او با آیین‌ها و سنت‌های کهن ایرانی سر‌آشتی نداشت.

در زمان صاحب زردشتیان هنوز در ری و اصفهان فراوان بودند و علاوه بر روستاها در جامعه شهری نیز حضور داشتند و در فعالیت‌های اداری و حتی ادبی شرکت می‌جستند. با این همه، صاحب همین که به اشارت شاعری دانست که مردی مجوسی در دستگاه اداری او مشغول به کار است هم او را براند و هم اموالش را مصادره کرد (یاقوت، ادباء، ۶/۲۶۲). در جای دیگر، مردی را که نسبت به عجم تعصبی نشان داده و عرب‌ها را مارخور خوانده بود، به شعری زشت (و غیر قابل ترجمه) هجا گفت و موضوع هجا را ازدواج زردشتیان با محارم خود قرار داد (ثعالبی، یتیمه، ۳/۲۴۴).

اوج ستیز او با سنت‌های ایرانی زمانی است که شاگرد جوانش بدیع‌الزمان همدانی (د. ۳۹۸ ق.) را به یاری می‌گیرد.

بدیع‌الزمان در همدان زاده شد. در جوانی به دربار صاحب پیوست. از آن‌جا به گرگان رفت. در ۳۸۲ ق.، به نیشاپور رسید. در مجالس درس ابوبکر خوارزمی شرکت جست و سرانجام با او به مناظره‌ای برخاست که موجب جنجال بسیار شد. چندی در حمایت آل میکال زیست. سرانجام پس از چندی سرگردانی به خلف بن احمد (نواده یعقوب) در سیستان پیوست و او را در قصاید و رساله‌هایی مدح گفت. سپس به هرات بازگشت و در ۴۰ سالگی درگذشت. اینک ملاحظه می‌شود که بدیع‌الزمان پا از سرزمین‌های ایران بیرون ننهاد اما خود را عرب و از زادگان تغلب می‌دانست، به همین جهت، می‌پنداشت که با هرچه ایرانی است باید بستیزد. درباره جشن سده (عربی: سَدَق) چنین می‌گوید: «این است عید [سده]، این است گمراهی بزرگ. ایشان آتشی برمی‌افروزند که وعده‌گاشان است.

آتش در این جهان جشنشان است و خداوند [در آن جهان] به درون همان آتش بازشان می‌گرداند... جشن آتش افروزان، جشن دروغ و تهمت است. شعار آتش، شعار شرک است. خداوند به سده هیچ توان و اعتباری نبخشیده و هیچ نوروز و مهرگانی را شرافت نداده است، بلکه [به عکس] به سبب بیزاری‌ای که از دین‌های عجمان و کینه‌ای که بر آتش‌های ایشان داشت، شمشیرهای تازیان را بر سرشان فروبارید؛ نیز چون کارهای ایشان را خوش نمی‌داشت، سرزمین‌ها و شهرها و دارایی‌های ایشان را به شما [تازیان] به میراث داد.» (ثعالبی، یتیمه، ۲۴۹/۴؛ قس: ذکاوتی، ۲۵).

ماجرای شعرسرایی یک ایرانی و جواب تند بدیع الزمان را - که ما ترجمه خواهیم کرد - همه دیده‌اند و نقل کرده‌اند (مثلاً: کردعلی، کنوز الاعداد، دمشق، ۱۹۵۰، ۱۷۸؛ بستانی، ادباء العرب، بیروت، ۱۹۳۴، ۴۰۸-۴۰۹؛ دهخدا؛ طه ندا، ۲۳۳ و...). اما کم‌تر کسی به زمینه‌سازی‌های آلوسی پیش از نقل روایت (بلوغ الأرب، ۱/۶۰-۱۶۲) توجه کرده است. ترجمه چند سطر از آن بی‌گمان مفید است: «هستند کسانی که برخی از انواع عجم را از عربان برتر می‌پندارند. از آن جمله‌اند ابو عبیده... که مثالب العرب (= ناشایستی‌های عربان) را نگاشته، نیز ابن عَرسیه که رساله شیوایی در برتری عجم‌ها نسبت به عرب‌ها دارد... موضوع کتاب‌های «ناشایستی‌های عربان» از زیاد بن ابیه سرچشمه می‌گیرد. او چون دید کسی ادعای او مبنی بر فرزندی ابوسفیان را باور ندارد، کتاب ناشایستی‌ها را نگاشت و هرگونه عیب و ننگ و تباهی و دروغ و تهمت به عربان نسبت داد. دومین کتاب از آن هیثم بن عَدی بود که عرب اصیل نبود اما این‌گونه ادعا می‌کرد... کار او را ابو عبیده مَعْمَر بن مُثَنی تجدید کرد زیرا تبارش یهودی بود... سپس غیلان شعوبی پدید آمد که زندیق دوگانه‌پرست بود... او کتابی غیراسلامی برای طاهر بن حسین ساخت و آن را با ذکر ناشایستی‌های بنی‌هاشم آغاز کرد... سپس به تیره‌های قریش و آنگاه دیگر عرب‌ها پرداخت... طاهر نیز سه هزار درهم به او جایزه داد. اما آن کتاب شایست و ناشایستی که هم‌اکنون در دست مردمان است، تألیف نَضْر... حمیری و خالد... مخزومی است...: هشام بن عبدالملک به ایشان دستور داد که شایست و ناشایست عرب را برنگارند و به آن دو و نیز همکاران ایشان توصیه کرد که قریش را به کلی رها کنند...»

آلوسی متأخر است و به روایاتش اعتماد نمی‌توان کرد؛ مثلاً «مثالب» نویسی زیاد ظاهراً افسانه است؛ جایزه ۳۰ هزار درهمی طاهر به غیلان هم با آنچه ما درباره طاهریان گفتیم، یک‌پارچه ساختگی است (هرچند برخی به آن اعتماد کرده‌اند؛ مثلاً ممتحن، ۲۶۴ که خود

از امین، ضحی‌الاسلام، ۶۴/۱ و صفاء ادبیات، ۳۶/۱ گرفته است). با این همه، از مجموعه روایت می‌توان دریافت که «مثالب» نویسی همیشه کار عجمان نبوده و عرب‌ها خود، پیش‌تر به انگیزه‌های سیاسی، دست به چنین تألیفاتی نیز زده‌اند.

آلوسی پس از این مقدمات برای آن که تفاخر عجمان را به نژاد خود نشان دهد، به داستان صاحب و بدیع‌الزمان می‌پردازد: مردی ایرانی در برابر صاحب شعری خواند و در آن به تبار خود بالید و عربان را خوار کرد (مجموعاً ۸ بیت) و در پایان، در بیت‌های ۷ و ۸ به مدح صاحب پرداخت و گفت: اگر ایرانیان افتخاری جز صاحب نداشتند، همان برایشان کافی بود (ن.ک: جلوتر، ص ۲۴۸).

براساس آن شخصیتی که ابوحنان از صاحب ساخته، وی قاعدتاً باید به سبب مدحی که از او شده این شاعر را نیز بزرگ می‌داشت. زیرا می‌دانیم او از خطای مردی یهودی، که قرآن را هم‌ردیف نوشته‌های صاحب انگاشته بود، گذشت و او را عزیز داشت (یاقوت، ادباء، ۲۱۸/۶). اما این بار از مداح جوانش بدیع‌الزمان همدانی خواست که بدو پاسخ گوید. بدیع‌الزمان گفت (۹ بیت):

۱. با این گستاخی‌ها که در گفتارت نهاده‌ای، می‌بینم که بر لبه پرتگاهی هولناک نشسته‌ای.

۲. تو برای [درک] بزرگی‌های ما به دنبال دلیل می‌گردی؛ چه زمان روز به دلیل محتاج بوده

است؟

۳. مگر نه آن که بر شما جزیه نهادیم؟ و جزیه خود زبینه فرومایگان است.

۴. کدام ایرانی بر فراز منبر سخن رانده؟ کجا می‌توانست اسبان پیشانی سفید را از اسبان سه‌پا

سفید تشخیص دهد؟

۵. چه زمان - برخلاف آنچه می‌پنداری - دست ایرانیان با یال اسب آشنا شده است؟

۶. دهان به یاوه بیاکندی و به قحطان و تبار اصیل عرب فخر فروختی.

۷. به خوراک و پوشاک فخر می‌کنی؛ این که موضوع فخر زنان خلخال بند است

أراك على شفا خطر مهول	بما أودعت لفظك من فضول
ترید علی مکارمنا دلیلاً	متی احتاج النهار إلی دلیل؟
ألسنا الضاربين جزى علیکم	و إن الجزی أولی بالذلیل
متی قرع المنابر فارسی	متی عَرَفَ الْأَغَرُّ مِنَ الْحَجُولِ
متی عَرَفْتُ - و أنت بها زعیم -	أکفُّ الفُرس أعراف الخیول

فخرت بملء ماضیتک هجرأ
و تفخر أن مأكولاً ولبساً
ففاخرهن فی خد أسیل
وأمجد من أبیک إذا تزیا
على قحطان والبیت الأصل
و ذلک فخر ربّات الحبول
و فرع فی مفارقتها رسیل
عُراة کاللیوث علی الخیول
(دو بیت آخر در ترجمه حذف شده).

صاحب آن مرد ایران دوست را از دربار براند و به مرگ تهدید کرد و سپس این جمله بسیار پرمعنی را ادا کرد: «هرکس عجم را برتری دهد، لاجرم یک رگ محبوسیت هم دارد» (آلوسی، ۱۶۲/۱).

آلوسی خود ضمن این که شعر مرد ایرانی را زائیده نفاق دانسته، خردمندانه می افزاید: «سخن درباره این مسائل از هر دو طرف خالی از هوای نفس نیست.»

فارسی ستیزی سده ۴ و ۵ ق. به ویژه در وجود ایرانی اصیلی که بی تردید یکی از بزرگ ترین چهره های فرهنگ اسلامی است، یعنی ابوریحان بیرونی (د. ۴۴۰ ق.)، جلوه ای خاص دارد و موجب اندوه فارسی دوستان شده است.

وی که از خوارزم برخاسته، خود را اساساً فارسی زبان نمی داند و تصریح می کند که در عربی و فارسی «دخیل» است (صیدنه، ۱۴). او در دفاع از عربی و هجوم به فارسی چنین می نویسد: «گروه های بسیاری از مردمان طبقه دوم، و به ویژه گیل و دیلم،^۱ فراهم آمدند تا دولت را جامه عجمی بپوشانند اما بازارشان گرمی نیافت. چرا که پیوسته بانگ اذان، پنج بار در هر روز، به گوششان فرو می رود و نماز با آیات قرآن به زبان عربی مبین برپا می گردد و مردمان صف اندر صف پشت پیشنمازان می نشینند، و نیز در مسجدها به خطبه ها گوش فرامی دهند... همه دانش ها از گوشه و کنار جهان به زبان عربی ترجمه شد و [به یمن این زبان] زیبایی یافت و بر دل ها گوارا آمد، و از آن جا نیکی های زبان عربی در رگ هایشان نیز جریان یافت؛ البته [این نیز روشن است] که هر امتی زبانی را که با آن مأنوس است و به آن خو گرفته و هنگام گفت و گو با یاران و همطرازان به کار می گیرد شیرین می یابد. من این

۱. مرحوم زریاب خویی در تعلیقات اشاره می کند که مراد از گیل و دیلم باید مرداویج باشد نه دیلمیان و یا شمس المعالی قابوس زیاری که بسیار عربی گرا بودند.

وضعیت را قیاس به خویشتن می‌گیرم: جان من بر پایهٔ زبانی سرشته شده که اگر دانشی رابه آن درآورند، سخت شگفت می‌نماید چندان که گویی [همچنان که در مثل آمده] اشتري است بر ناودان یا زرافه‌ای است بر آب گذر بیابان. پس از این زبان (= خوارزمی)، با عربی و فارسی آشنا شدم؛ بنابراین من در این دو زبان «دخیل» ام و متکلف. اگر مرا به عربی هجا گویند دوست‌تر دارم تا به فارسی مدح کنند. راستی سخن من بر کسی پدیدار می‌شود که در ترجمهٔ فارسی یک کتاب علمی نیک بنگرد؛ وی خواهد دید که چگونه رونق آن دانش از میان رفته، روحش بیفسرده و چهره‌اش سیاه گشته است و دیگر نمی‌توان از آن بهره گرفت. سبب آن است که این زبان تنها شایستهٔ روایت‌های خسروانی و داستان‌های شبانه است...»

بیرونی که سرانجام ناچار می‌شود یکی از دشوارترین کتاب‌های علمی را به زبان فارسی بنگارد، در آثار دیگرش نیز به فارسی و فرهنگ فارسی نیش زده است. در *الآثار الباقیه* (ص ۲۸۰) می‌نویسد: «حال که به بحث دربارهٔ ماه‌های فارسی می‌پردازم، می‌کوشم به نقل آن‌ها بسنده کنم و چیزی از خود به آن نمی‌افزایم. زیرا دروغ و «محالات رکیکه» بر اخبار آنان غالب است.» وی چون گاه به ردّ روایات ایرانی پرداخته، در همین جا می‌افزاید: اگر در تصحیح این سخنان خاموش مانم، ترک نصیحت کرده باشم...». در کتاب *تحدید* (ترجمهٔ آرام، ص ۹) نیز خشمگنانه و بی آن‌که علت خاصی وجود داشته باشد به زبان فارسی می‌تازد: وی کسی را که دانش «مسافات» را بیهوده می‌شمارد، با کسی قیاس می‌کند که فارسی را بر عربی برگزیده می‌گوید: «از مرفوع کردن فاعل و منصوب کردن مفعول و یا از چیزهای دیگر که به ساختارهای عجیب و غریب زبان عربی برمی‌گردد و تواز آن‌ها آگاهی چه سود که من از ریشه به زبان عربی نیاز ندارم.»

ابوریحان در کتاب *الجماهر* نیز چندین بار به سرزمین خویش ستم روا داشته است. یک بار می‌گوید (ص ۱۴۵): «در اخبار فارسیان که از افزودگی‌هایی به قصد بزرگ‌ساختن امر خسروان و برترداشتن ملک و مملکتی که داشتند تهی نیست، آمده است که...» آنگاه از داستان‌ها و افسانه‌های نامعقولی که دربارهٔ دارایی‌های ایشان نقل شده سخن می‌گوید و در پایان می‌افزاید (ص ۱۴۶): «اما این خرافات خنده‌آور که شنیدنش گاه باعث سرگرمی ست، نزد ایشان بسیار است.» باز اندکی جلوتر، از روایت‌های مربوط به خسرو پرویز به تنگ آمده می‌گوید: «بر شمردن این‌ها خستگی آور است.» سپس چون به ماجرای ثروت‌های افسانه‌آمیزی که به دست سعد بن ابی وقاص افتاده بود می‌رسد، می‌گوید: «من می‌پندارم که این روایت‌ها چیزی جز حماقات العجم نیست.» (ص ۱۴۷-۱۴۸).

متأسفانه این گونه زخم زبان‌ها در آثار ابوریحان اندک نیست و گاه حتی دلیل روشنی هم برای آن نمی‌توان یافت؛ از آن جمله است این روایت: مردی فریبکار سنگی برای وشمگیر برادر مرداویج آورد. «وشمگیر، از سر غرور و فریبی که نسبت به عجمیت داشت،... آن سنگ را پادزهر پنداشت.» (جماهر، ۳۲۷). ندانستم این گمان نادرست چه رابطه‌ای با عجمیت وشمگیر دارد. پنداری ابوریحان هیچ فرصتی را برای زدن زخم زبان به عجمان از دست نمی‌دهد.

ابوریحانی، با همه این عجم‌ستیزی، باز فارسی دان بزرگی بود؛ همه دانشمندان التفهیم فارسی او را فصیح و شیوا دانسته‌اند. با این همه، هنگامی که متن فارسی را با عربی می‌سنجیم، گاه احساس می‌کنیم که برخی جملات فارسی به سستی گراییده‌اند، گاه رنگ عربی بر آن‌ها آشکار است و یا از بازگوکردن متن عربی ناتوان شده‌اند (مثلاً، در سه جمله در ص ۲۵۷). علاوه بر این بیرونی، در برخی اظهارنظرهای لغت‌شناسانه خود دچار لغزش‌هایی شده که به راستی موجب شگفتی است. یکی از آن‌ها که نظر استاد همایی را هم جلب کرده (التفهیم فارسی، ۲۵۴، حاشیه) از این قرار است: کلمه مهرگان را همه مردم، خواه عرب و خواه عجم، به نیکی می‌شناختند. ابوریحان بارها آن را آورده و دیده است که از نظر ساخت صرفی، با ده‌ها نام جشن، یکسان است. با این همه می‌بینیم که آن کلمه را به دو جزء مهر و جان تقسیم کرده اولی را «محبت» و دومی را «جان» پنداشته است. در نتیجه، ترجمه‌ای که از مهرگان داده، همانا «محبة الروح» است؛ (آثار، ۲۷۳). ظاهراً نظیر این اشتباه را در جماهر (۳۰۴) مرتکب شده: چون نام برخی از انواع مرجان با نام پرندگان (به خصوص خروه = خروس) رابطه داشته وی آن را اصل پنداشته و گفته است: مرجان را به آن سبب مرجان خوانده‌اند که با نام پرندگان به فارسی شبیه است. یعنی، به گمان او، مرجان، این کلمه بسیار کهن لاتینی، همان مرغان است؛ اما چون هیچگاه غ به ج تبدیل نمی‌شود، او باید مرغان را نیز مرگان پنداشته باشد تا در آن، گ بتواند به ج تبدیل گردد.

باسورث (Interation، ص ۷۱) سبب دشمنی بیرونی با فارسی را در آن می‌بیند که خوارزمشاهیان عرب‌نژاد، با زبان فارسی دشمنی می‌ورزیدند. اما به گمان ما نمی‌توان این فرض را به آسانی پذیرفت، زیرا بیرونی، نسبت به زبان مادری خود خوارزمی هم نظر خوشی نداشت.

چهار شخصیت فارسی‌گرایز

علاوه بر مردان نامداری چون صاحب و بیرونی، لازم دیدیم به ۴ شخصیت دیگر که کم‌تر از دیدگاه زبان فارسی مورد توجه قرار گرفته‌اند، پردازیم و نظر آنان را نماینده نظر بیش‌تر دانشمندان ایرانی در قرن‌های ۴ تا ۶ ق. فرض کنیم. این چهار تن عبارت‌اند از: ابوحاتم رازی (د. ۳۲۲ ق.)، ابوالحسن عامری (د. ۳۸۱ ق.)، ثعالبی (د. ۴۳۰ ق.) و زمخشری (د. ۵۳۸ ق.). دو نفر اول گرایش فلسفی دارند و دو نفر دوم گرایش ادبی (با جنبه اعتزالی زمخشری کاری نداریم).

۱. ابوحاتم

از اندیشمندان بزرگ ری بود و در آن‌جا به مقابله با نظرات تند زکریای رازی برخاست و سرانجام در مجلس مناظره‌ای که در سال ۳۱۶ ق. احتمالاً در حضور مرداویج تشکیل شد با هم به مباحثه پرداختند. موضوع کتاب *أعلام النبوه* او همین مناظرات است (به کوشش اعوانی و صاوی، تهران، ۱۳۵۶؛ ترجمه فارسی محب‌الاسلام، تهران، ۱۳۷۷ با نام *مناظره محمد زکریای رازی با ابوحاتم رازی*). ابوحاتم در این کتاب موضوع عربی‌آموزی ایرانیان را از دیدگاه روان‌شناختی به گونه‌ای کاملاً بدیع شرح می‌دهد که در آینده از آن بهره‌برداری خواهیم کرد. اما یک‌بار هم به ضعف یا فقر زبان فارسی اشاره کرده می‌گوید: فلسفه به زبان فارسی کجا یافت می‌شود؟ به‌ویژه آن‌که این زبان لهجه‌های گوناگون دارد و در شهرهای گوناگون پراکنده است (عربی، ۶۳ فارسی، ۱۱۸).

ابوحاتم موضوع ضعف فارسی را، یک‌بار در زمینه شعر، در کتاب *دیگرش الزینه پی* می‌گیرد. وی می‌پندارد که آنچه در سرزمین‌های فارس به نام شعر رواج یافته، مثنوی سخنان بی‌معنی بی‌جا و بی‌فایده است. زیرا در میان ایرانیان دیوان شعری موجود نیست و اصولاً کلمه شعر در فارسی معادلی ندارد؛ هنگامی که اعشی نزد انوشیروان رفت و خواستند به پادشاه بفهمانند که او شاعر است، چون کلمه‌ای نداشتند، گفتند: «سرودگوی به تازی» (۱۲۲/۱-۱۲۳). وی، در عوض، در بزرگداشت زبان عربی بسیار می‌کوشد: نخستین عربی‌گوی را حضرت اسماعیل می‌داند (۱۴۱/۱) و سپس در فضیلت عربی می‌افزاید که اعتبار و زیبایی عربی مورد تأیید همگان است؛ همه کتاب‌های بزرگ جهان چون زیور و انجیل و تورات و نیز گفته‌های فرزنانگان فارس به عربی ترجمه شده‌اند. اعتبار این زبان به

درجه‌ای است که همه اقوام جهان به آموختن آن همت گماشته‌اند (مشابه این گفتار در *الصاحبی ابن فارس*، بیروت، ۱۹۶۳، ص ۴۱).

وی در تأیید نظر خود به بحثی آواشناسانه دست می‌زند که امروز بسیار ساده‌دلانه می‌نماید، اما، در لابلای همین بحث، اطلاعاتی کاملاً بی‌مانند عرضه می‌کند. گوید: اهمیت عربی در آن است که حروفش کامل است، نه کم دارد نه زیاد. «از باب قیاس، ما فارسی را پایه‌مثال قرار می‌دهیم زیرا با آن سرشته شده‌ایم و در آن پرورش یافته‌ایم.» سپس می‌افزاید: فارسی، مانند بسیاری از زبان‌های دیگر، بسیاری از حروف را ندارد و هنگامی که می‌خواهند حروف عربی را در زبان یا در واژه‌های معرب تلفظ کنند، ناچارند از حرفی استفاده کنند که خاستگاهش در دستگاه گویشی با خاستگاه آن در عربی نزدیک باشد؛ مانند «محمد» که «مهمد» و «عالی» که «آلی» تلفظ می‌شود. مثال‌های دیگری که وی آورده گاه بسیار غریب است و ما نظیر آن را در هیچ‌یک از وام‌واژه‌های عربی ندیده‌ایم. از آن قبیل است این تغییرات: غ = و (غلام = و لام)؛ ق = ک (قمر = کمر)؛ ط = ث (طاووس = ثاووس) و نیز ظ، ض = ذ؛ د؛ ث = ت. من ندانستم که این تلفظ‌ها به کدام لهجه ایرانی تعلق دارند.

ابوحاتم، باز برای اثبات «نقص» زبان فارسی، می‌نویسد: چون حروف این زبان «ناقص» است، ناچار حرف‌هایی برای خود ساخته‌اند که «اصلی» نیستند. از آن جمله است حرفی میان ف و ب (= پ)، یا میان ق و ک (= گ)، و میان ج و ک (= چ). سپس هنگامی که ایرانیان مسلمان شدند و با عربی درآمیختند و به آن خو گرفتند، حروف برایشان عادی شد. اما همین‌که خواستند آن‌ها را بنگارند، باز کار برایشان دشوار شد، زیرا زبان فارسی بر آن حروف بنا نشده است... (۶۱/۱-۶۵).

ابوحاتم که این چنین شعر فارسی را تخطئه می‌کند، با رودکی معاصر بود. اما پنداری شعر فارسی سرایان بزرگ هنوز به شهر او، ری، نرسیده است و اگر رسیده او آن‌ها را اصلاً شعر نمی‌داند؛ زبان مادری خود را که «در آن سرشته شده» خوار می‌سازد تا عربی را بزرگ گرداند. پژوهشگر در برابر ابوحاتم و دانشمندان همانند او سرگردان می‌ماند: او چه شخصیت تاریخی‌ای برای خود قائل بود؟ این ستیز بی‌امان با زبان مادری چه انگیزه‌ای داشته است؟ آیا مفاهیمی چون «ایران، فارس، فرهنگ باستانی» در چارچوب ذهن او دخالتی داشته است؟

نکته قابل توجه - چنان‌که اشاره کردیم - آن است که ستیز با زبان فارسی از سده ۳ ق.

آغاز می‌شود و در سده ۴ و ۵ ق. به اوج می‌رسد. این تحول با گسترش زبان فارسی در زمینه نگارش همزمان است و بلکه می‌توان گفت که انگیزه آن ستیز همین گسترش است. گویی دانشمندان که همه دانسته‌های خود را از راه عربی کسب کرده‌اند و آثار خود را به آن نوشته‌اند و همه فضاهای علمی خود را به آن زبان آکنده‌اند، دیگر میل ندارند ابزار بیانی تازه‌ای فرا راهشان قد برکشند و به آن ابزار نخست که شکل نهایی یافته و همه‌گیر شده و ایشان پس از سالیان دراز و تحمل رنج بسیار به نیکی فرا گرفته‌اند، زبانی رسد. فارسی به نظر ایشان هنوز به استواری عربی نرسیده و واژگان آن - که فقیر است - هنوز جا نیفتاده است، اما دوپشتوانه توانا دارد: یکی فرهنگ کهنی که، گاه آشکار و گاه نهان، زبان فارسی را به پیش می‌راند و دیگر توده‌های گسترده مردم‌اند که از عربی هیچ نمی‌فهمند.

تحول زمانی این فارسی ستیزی به گمان ما آشکار است: اگر در آغاز قرن ۴ ق. دانشمندان ما لحنی محتشم و ظاهراً علمی به کار می‌برند، صد سال بعد، مانند بیرونی به تندخویی و تندگویی می‌پردازند.

۲. ابوالحسن عامری

نیشاپور در سده ۴ ق. یکی از بزرگ‌ترین مراکز علمی جهان بود و ابوالحسن یکی از تابناک‌ترین چهره‌های آن. وی به شهرهای بزرگ و دانش‌خیز ایران سفر کرد، در خدمت ابوالفضل ابن‌العمید درس خواند، ۵ سال در ری ماند و از کتابخانه بزرگ آن بهره برد، چندبار به بخارای سامانیان رفت، یک بار هم به بغداد سفر کرد و مورد بی‌اعتنایی بغدادیان قرار گرفت. وی ۲۴ کتاب به عربی نگاشته که خود در مقدمه الأمد علی الأبد به ۱۹ تای آن‌ها اشاره کرده و نیز گفته است که آثاری هم به فارسی داشته اما چیزی از آن‌ها به جای نمانده است. ابوالحسن در کتاب مناقب الاسلام، که مورد نظر ما بوده، به آن تفاوتی که میان طبقه دانشمندان و توده مردم وجود داشته اشاره می‌کند و می‌گوید طبقات «عوام» از حکمت روبرمی‌تابند و از شنیدن آن بیزارند (ص ۱۷۶). ما در آینده نشان خواهیم داد که در کتاب‌های ایرانیان آن دوره‌ها «عوام»، نه بر طبقات پست یا عموم مردم، که بیشتر بر طبقه «عربی‌ندان» اطلاق می‌شد.

عقاید ابوالحسن عامری درباره ایران باستان و اعراب بسیار جالب توجه و پرمعنی است. زیرا می‌بینیم - تا آن‌جا که به دوران باستان مربوط است - وی خاستگاه اصلی عرب و عجم را در یک ردیف قرار می‌دهد و پس از برشمردن همه سرزمین‌های اسلامی می‌افزاید که

«ایران‌شهر و جزیره‌العرب در میان این ممالک‌اند» (ص ۲۷۳)، ساکنان این دو سرزمین از نظر جغرافیایی مزیت ویژه‌ای دارند و از نظر تاریخی نیز بی‌مانند بوده‌اند: در ایران‌شهر، خسروان جهان‌داری کرده‌اند و در جزیره، تبع‌ها و خلیفگان.

عامری با این مقایسه‌ها می‌کوشد توان معنوی اسلام، و نه عرب، را نشان دهد. زیرا او، در آغاز، بی‌سر و سامانی عرب‌های دوران جاهلیت را با ستمگری‌های ساسانیان برابر می‌نهد و به این نتیجه می‌رسد که عرب‌ها به یمن اسلام سروری یافتند؛ چندان که می‌توان دین اسلام را «دین عرب» و قلمرو اسلام را «ملک عرب» نامید. اما او، پیش از آن‌که به اسلام ایرانیان و رهایی‌شان از ستم ساسانیان برسد، دوران نخستین «خسروان» را بسیار ارج می‌نهد. زیرا ایران در آن زمان سخت آبادان بود و ایرانیان آیین‌های برازنده داشتند. ابوالحسن عامری شاید نخستین کسی باشد که با هوشیاری بسیار شکست ساسانیان را نه‌تنها به شمشیر عرب، که به عوامل درونی دستگاه ساسانی نسبت می‌دهد. وی می‌نویسد: شکوه خسروان ایران را که نخست به دادگری حکم می‌راندند، دو بلا نابود کرد: نخست بلای موبدان بود که مردم را به سختی از کسب فرهنگ و حکمت باز می‌داشتند و علت اصلی هم خود زردشت پیغمبرنما بود که اعتقاد و دانش درستی نداشت... سرانجام هوشمندان عجم هم، با همه تیزهوشی و خردمندی، دچار آن منع گردیدند و «در عزای روح‌الیقین که زائیده حقایق برهانی بود بنشستند». دوم آن‌که مردم را برده کرده، همگان را به زنجیر استثمار کشیده بودند؛ شاهان خود را «خدایگان» خواندند و بقیه مردم را «دهگان» که در حد برده بودند. سرانجام اسلام هم از بردگی نجاتشان داد، هم راه حکمت الهی را به رویشان گشود و هم اجازه داد در دامن دولتی پیروز و فرخنده زندگی کنند.

وی در جای دیگر (ص ۲۹۳) به اوستا و زند و پازند نیز می‌پردازد و معتقد است که این کتاب‌ها البته شامل مصالح معیشتی مردم هستند، اما از پرداختن به جزئیات سرباز زده‌اند و کارشان بر «تقلید محض» استوار است.

پس عامری، دیگر، ایران باستان را باور ندارد و هیچ‌گاه به چیزی که بتوان نوعی ملیت یا هویت ملی خواند اشاره نمی‌کند. زیرا آنچه مایه وحدت به شمار می‌آید و از سند تا شمال آفریقا را دربر می‌گیرد، اسلام است. بی‌گمان، میان کشورهای گوناگون این قلمرو گسترده، مرزهای گاه بسیار مبهم سیاسی - یا بهتر بگوییم، مرزهای مالیاتی - وجود دارد. اما این مرزها در برابر مرد مسلمانانی که میل دارد به سفری فرهنگی یا علمی یا دینی دست زند هیچ‌گاه محسوس نیست و پنداری وجود خارجی ندارد. دانشمندی چون عامری می‌تواند

یک روز در مسجد نیشاپور وعظ کند، روز دیگر در مسجد بغداد، سپس در قاهره و حتی اندلس. سبب آن است که در این محدوده همگان مسلمان‌اند، زبان مشترک اسلام را که زبان فصیح عربی است آموخته‌اند و سرزمین‌های خارج از اسلام را که دارالکفر و دارالحرب نام دارند، دشمنان بالقوه حوزه اسلامی / عربی به‌شمار می‌آورند. ابوالحسن فرزندی همین سرزمین است و به زبان مشترک همین قلمرو کتاب‌های پرشمار خود را نگاشته است.

حال باید دید که پیش‌زمینه‌های ایرانی در تکوین شخصیت او چه تأثیری داشته است. گفتیم که او ایران باستان، چگونگی طبقات اجتماعی ساسانی و نیز آیین زردشت را در دولت خجسته اسلام بی‌بها می‌داند. اما این سخن بدان معنی نیست که وی عظمت عصر باستانی ایران را نیز انکار می‌کند. در آن زمان، هم دادگستری بوده است، هم خرد و قدرت و هم مردمان خردمند. وی، در کتاب السعادة خود، پیوسته فرزندان کهن ایران (مثلاً: بزرگمهر، انوشیروان، اردشیر، دارا و...) را در صف منابع اصلی دانش خود، یعنی فیلسوفان یونان (ارسطاطالیس، افلاطون، افلوپین و...) می‌نشاند و سخنان حکمت‌آمیز آنان را به‌عنوان شواهد اصلی نقل می‌کند. انتقاد شدید او از دوران ستمگری ساسانیان تنها برای بازنمودن فضایل اسلام است.

وی اگر «ایران‌شهر» را در برابر «جزیره العرب» می‌نشاند، برای آن است که نشان دهد که عرب و عجم در اصل با هم تفاوت نداشته‌اند: ستمگری‌های ساسانی با جهل و بی‌سروسامانی قبایل جاهلی عرب قابل قیاس است و نژاد پاک آن قبایل با نژاد والای خسروان. زیرا عرب‌های عصر اسلام، که زادگان همان قبایل کهن مانند تمیم و قریش و تغلب و حتی قحطان و عدنان‌اند، لاجرم تباری ارجمند دارند؛ دیرزمانی به این نژادگی بالیدند و به بهانه آن امتیازهای اجتماعی و مالی مطالبه کردند.

اما عامری هم چیزی از این نژادگان تازی کم ندارد: نیاکان او خسروان‌اند و دیرزمانی بر جهان حکم راندند. راست است که تبع‌های یمنی هم چندی جهان‌داری کردند، اما روایات مربوط به ایشان بیش‌تر افسانه است. نیاکان عامری البته ستم‌ها کردند اما ارجمند و شکوهمند بودند. اینک عامری که هویت عربی / اسلامی را پذیرفته، دیگر، عقده مولی‌گری و بردگی را از خود جدا ساخته: والاتباری است که به میل خود به آغوش اسلام آمده است.

حال آیا می‌توانیم بر اساس مفاهیم امروزیمان هویتی برای عامری و نیز ابوحاتم رازی تدارک بینیم؟

– کشور او آن محدوده جغرافیایی است که خود تعیین کرده (ص ۱۷۱): جایی میان چین و ترکستان و هند و حبشه و سرزمین بربرها و روم. او هنگامی که به بغداد می‌رفت – هرچند که مورد تحقیر قرار گرفت – البته احساس نمی‌کرد که از سرزمین خویش خارج شده است.

– دین او اسلام است.

– فرهنگ او همان فرهنگ اسلامی است که از همه والاتر است (فصل ۱۰، ص ۱۷۹).

– زبان او عربی است.

شاید بتوان تابلوی زیر را برای چندین شخصیت بزرگ ترسیم کرد:

	پیش زمینه	میهن	دین	زبان رسمی	فضای زندگی	محیط زبان شناختی کودکی
ابوحاتم	ساسانی و بازمانده آثار آن	قلمرو اسلام	اسلام	عربی	ایران با مرکزیت ری	فارسی در لهجه ری
عامری	ساسانی و بازمانده آثار آن	قلمرو اسلام	اسلام	عربی	ایران با مرکزیت نیشاپور	فارسی در لهجه خراسانی
بیرونی	ساسانی و بازمانده آثار آن	قلمرو اسلام	اسلام	عربی	ماوراءالنهر	خوارزمی (شاخه ایرانی)

۳. ثعالبی

هنگامی که درباره فارسی و عربی در سده های ۴ و ۵ ق. به بحث می‌پردازیم، لازم می‌آید که ثعالبی را از چند جهت بررسی و تحلیل کنیم و بازتاب تحولات آن دو زبان را در آثار او بازشناسیم: فضای زندگی او، روابطش با بزرگان و نوع آثاری که نگاشته، همه، شایسته عنایت است.

ما پیش از این (ص ۱۴۴) دیدیم که او عمدتاً در خراسان و ماوراءالنهر و اندکی هم در گرگان زیسته و آثارش را به امیرانی هدیه کرده که برخی یکپارچه عربی‌گرا بودند (میکالیان و خوارزمشاهیان) و برخی فارسی‌گرا (سامانیان، قابوس، غزنویان)؛ آثار پرشمار او همگی عربی‌اند و او به عمد از فارسی پرهیز کرده است.

پس آنچه اینک در کار ثعالبی برای ما مهم است، آن است که وی، طی سده ۴ و آغاز سده ۵ ق.، مانند معاصر دانشمندش ابوریحان بیرونی، معارضه‌ای خشمگانه نسبت به زبان فارسی نشان داده است. اگر، در سده سوم و آغاز چهارم، در آثار ابوحاتم و ابوالحسن ستیز با فارسی بیش‌تر به هشدار شباهت دارد، اینک به جنگی آشکار تبدیل شده است. سبب همان است که پیش از این بیان داشتیم: شدت فارسی‌ستیزی با مقدار توانمندی و پویایی آن رابطه مستقیم دارد. در سده ۴ و ۵ ق.، فارسی سخت توانا شد و برای رقیب خود، عربی، خطری جدی پدید آورد. این نکته را کلود ژیلیو^۱، که کتاب *الاقتباس من القرآن ثعالبی* را بررسی کرده، به حدس دریافته است. ما بخشی از نظر هوشمندانه او را به فارسی برمی‌گردانیم و سپس آن را به کمک مدارک خود - که او نمی‌شناخته - تأیید می‌کنیم. ژیلیو می‌نویسد (ص ۴۹۴-۴۹۵): «در میان انگیزه‌ها و شرایطی که اندیشه تألیف *الاقتباس* را در ذهن ثعالبی پدید آورد، یک علت وجود دارد که مؤلف اسمی از آن نبرده، اما به آسانی می‌توان حدس زد که آن را در خاطر داشته است. آن علت، وضعیت زبان‌شناختی است که - اگر نگوئیم کاملاً نوظهور است - دست‌کم باید گفت که برای زبان عربی بسیار خطرناک گردیده است. این حال نخست در قلمرو سلسله ایرانی سامانی بروز کرد و سپس، با حضور ترکان و ترکمنان، به‌ویژه در خاور جهان اسلام، شدت یافت. البته ثعالبی تأکید می‌کند که بخارا در عصر سامانیان مرکز ادب و فرهنگ عربی شده است (یتیمه، ۱۰۱/۴). «ولی ما خوب می‌دانیم که امیران این سلسله و بزرگان دربارشان، چون بلعمی یا اعضای خاندان سلحشور سیمجوری، دانشمندان و شاعرانی را که زبان عامه مردم (یعنی فارسی) را به عنوان زبان ادب به کار می‌بردند تشویق می‌کردند (ارجاع به: بروین Bruijn؛ EI²؛ ریپکا، براون). از سوی دیگر... غزنویان، با آنکه ترک‌نژاد بودند، سخت ایرانی‌مآب شده و... نسبت به ادبیات تازه فارسی حساسیت بسیار نشان می‌دادند. خلاصه آنکه موقعیت و کیفیت زبان عربی، به سبب رقابت زبان فارسی و لهجه‌های ترکی، اندکی در معرض تهدید قرار گرفته بود. ثعالبی حتماً فارسی می‌دانست اما، در کار تدوین آثار ادبی و غیرادبی، هیچ عنایتی به این زبان نداشت. بنابراین، می‌توان پنداشت که ثعالبی کتاب *الاقتباس* را از آن جهت تألیف کرد که در راه تقویت زبان عربی در میان ادیبان گامی برداشته باشد.»

ثعالبی در *فقه اللغة* آشکارا نظر ژیلیو را تأیید می‌کند: «هرکس عرب را دوست دارد، ناچار

عربی را که برترین کتاب‌ها (= قرآن) بدان نازل شده، دوست می‌دارد؛... و هرکس عربی را دوست می‌دارد، باری به آن می‌پردازد، بر آن پای می‌افشرد و همت بر آن می‌نهد... هرکس که خدایش رهنمون شده باشد... ایمان می‌آورد که عرب بهترین امت‌هاست و زبان عربی بهترین زبان‌ها و کوشش در فهم آن خود نوعی دینداری است. زیرا عربی ابزار دانش‌آموزی و کلید دانش در کار دین و وسیله بهسازی زندگی این جهانی و آن جهانی است... نیز زبانی است که خداوند برگزیده... چه زحمت‌ها در پای آن کشیده شد...» (ص ۱-۲). جمله‌ای که ثعالبی اندکی بعد (ص ۴) نقل می‌کند نیز بسیار روشنگر است: «داشت بازار عربیت کساد می‌شد که مردی بزرگ - که نسبت به عربیت تعصب می‌ورزد - پیامد و آن را زنده کرد» (که البته مرادش ابوالفضل عبیدالله بن احمد میکالی، د. ۴۳۶ ق. است).

آثار ثعالبی آکنده از نشانه‌های عربی دوستی و فارسی‌گریزی است. یکی از بارزترین این نشانه‌ها را نقل می‌کنیم: در *فقه اللغة* (ص ۳۵۹) نوعی عمامه را شرح می‌دهد که *مُهری* نام داشت و به رنگ زرد تابنده (رنگ خورشید) بود و «رؤسای عرب» آن را به سر می‌گذاشتند. وی به بهانه این کلمه به ازهری (صاحب‌التهدیب) می‌تازد و می‌گوید: «ازهری مدعی است که این‌گونه عمامه را از هرات می‌آوردند و نام آن از کلمه هرات مشتق شده است. من فکر می‌کنم که او، از سر تعصبی که به سرزمین خود داشته، این اشتقاق را اختراع کرده است؛ همچنان که حمزه اصفهانی می‌گفت «سام» (= نقره) معرب «سیم» است. این تعریب و امثال آن را از آن جهت جعل می‌کردند که فهرست (= سواد) واژه‌های فارسی معرب بلند شود، از سر تعصبی که به فارسیان داشتند.» وی آنگاه دوریشه عربی خالص برای *مُهری* و *سام* پیدا می‌کند. این شیوه کار که از دور شیوه‌ای عالمانه و برداشتی معصومانه می‌نماید، درحقیقت نشانگر حساسیت و سواس‌آمیز ثعالبی نسبت به زبان فارسی است.

۴. زمخشری

از بزرگ‌ترین مردان دانشمند اسلام است. بیش‌تر در خوارزم زیست، چند بار به حجاز رفت، یک بار چندین سال در جوار کعبه زیست و جاراالله لقب یافت. سپس به زمخشر بازگشت و همانجا درگذشت (۵۳۸ ق.). زمخشری در همه دانش‌های اسلامی دست داشت. حتی به سبب گرایش به مکتب اعتزال از اندیشه‌های کلامی نیز آگاه بود. اما در سه زمینه تفسیر، لغت و نحو استاد مسلم به‌شمار می‌آید. او یک بار به زبان فارسی و گویش خوارزمی نیز پرداخته و کتاب *مقدمة الادب* او در این باب اثری بی‌مانند است. اما زمخشری این فرهنگ

عربی-فارسی/خوارزمی را به قصد پاسداری از زبان رایج در کشور خویش نگاشته است، بلکه مرادش آن بوده که از این راه عربی را آموزش و تعمیم دهد. موضع زمخشری نسبت به زبان‌های فارسی و عربی تقریباً هیچ تفاوتی با موضع ثعالبی ندارد. ترجمه بخش‌هایی از مقدمه کتاب این موضوع را روشن می‌سازد:

«سپاس خدایی را که عربی را بر همه زبان‌ها فضیلت بخشید (انتقاد تند امام شوشتری در حاشیه)... نیاز به این زبان در سراسر ملت اسلام و در انواع فنون و آداب و علومش تردیدناپذیر است. اما کسانی که این زبان را نیک آموخته‌اند و در آن تبحر یافته‌اند، تنها در شمار عالمان این امت و طبقه ائمه آن قرار دارند...» (ص ۱) «اما از زمان انقضای دولت عرب، پیوسته بودند امیران بزرگی که نسبت به این عالمان بخشندگی کرده‌اند. در زمان ما، خداوند برای آن‌که ادب عربی را یاری بخشد، رغبت به زبان عرب را در دل امیر اسفهلار... اُتسوز... افکند... او به من فرمان داد نسخه‌ای از کتاب مقدمه‌الادب را برای کتابخانه آبادش باز نویسم...» (ص ۲).

زمخشری در مقدمه المفصل، دوباره به همین نکته می‌پردازد. چون تک‌تک جملات او برای کار ما پرمعناست، بخش‌های مورد نظر را عیناً ترجمه می‌کنیم:

«سپاس خدای را که مرا از جمله دانشمندان عربیت نهاد و تعصب نسبت به عرب و عربیت را در سرشتم افکند و نخواست که از صف پاک‌ترین یاران عرب جدا افتم و در جمله (= لفیف) شعوبه جای گیرم و منحرف گردم. خداوند مرا از آیین اینان که زخمگاه زبان نفرین‌گویان و آماجگه تیر طعنه‌زنان است در امان داشت... گویا کسانی که عربیت را فرو می‌کشند و از ارجش می‌کاهند... از سر دشمنی با حق و به سبب گمراهی، همچنان در شعوبیت باقی می‌مانند.» (ص ۲) اینان چقدر بی‌انصاف‌اند، زیرا هیچ علمی نیست که به عربیت (= زبان و علم نحو) نیاز نداشته باشد؛ کتاب‌های علمی آکنده‌اند از سخنان سیبویه و اخفش... «در زمینه علم و گفتار و تدریس و مناظره، تنها وسیله تفاهم همانا زبان عربی است... صکوک (چکها) و سجلات فرمانروایان را به آن زبان می‌نویسند. اینان به هر راهی که بروند، از جامعه عربیت بیرون نمی‌آیند.» با این همه، فضل عربی را انکار می‌کنند «و دیگران را از آموختن و آموزاندن آن نهی می‌کنند، پوستش را می‌درند و گوشتش را می‌خورند، [یعنی مصداق] آن مثل معروف‌اند که نمک می‌خورند و نمکدان می‌شکنند.» پس بیایند و این زبان و اعراب آن را رها کنند و آن‌ها را از تفسیر و اصول فقه بزدایند... اگر اعراب را از همه چیز بردارند، دیگر علم را هیچ زیبایی باقی نمی‌ماند «و آنگاه خاصه به عامه شبیه می‌شوند» (ص ۳).

زمخشری در این دو قطعه، از همه دلنگرانی‌های خویش پرده برداشته است:

۱. زبان عربی آن رواج سابق را ندارد و به حوزه علما محدود شده است؛
۲. گویی همه کسانی که در ایران و غیر ایران به عربی سخن می‌گویند، از فصاحت و مراعات اعراب گریزان شده‌اند؛
۳. عربی، برای گسترش خود، نیاز به پشتیبانی امیران دارد؛
۴. امیری که به پشتیبانی از عربی برمی‌خیزد، خود ترک است اما فرهنگی که برای او تدوین می‌شود، اساساً عربی-فارسی است؛
۵. گویا عده‌ای بوده‌اند که علیه زبان عربی تبلیغ می‌کردند؛
۶. کسانی که عربی فصیح را می‌دانند و اعراب آن را مراعات می‌کنند، «خاصه» اند و کسانی که فارسی می‌جویند «عامه».

پیداست که ستیز با ایران و زبان فارسی دامنه گسترده‌تری دارد. بسیاری از نویسندگان و شاعران عربی‌گوی ایران، مانند ثعالبی و باخرزی و عماد اصفهانی و نیز همه ادیبان و شاعرانی که در آثار ایشان مذکورند، به گونه وسواس آمیزی از فارسی و فضا‌های ایرانی و سنت‌های کهن و از واژگان فارسی، حتی معربات، پرهیز می‌کردند و غالباً بیم آن داشتند که به «فارسی‌زدگی» (= عجمه) متهم گردند. این عقده اجتماعی/زبانی باعث شد که آثارشان از فارسی تهی و از اصطلاحات خالص و صور خیال عربی آکنده شود. عماد مثلاً اعتراف می‌کند که بنای کار او بر آن است که چیزی به فارسی نقل نکند (خریده، ۱۱۱/۲). اشپولر (۴۱۹/۱ و حاشیه) معتقد است که ابن درید کتاب اشتقاق خود را تماماً و عامداً علیه ایرانیان نگاشته است؛ یا داستان عنتر فهرست بلندبالایی از کلمات ریشخندآمیز علیه ایرانیان است؛ وی به چند روایت که در آن‌ها زبان فارسی تحقیر شده اشاره می‌کند.

عربی به سبک ایرانی

هرگز نباید پنداشت که ایرانیان عربی‌نویس در سده‌های پیشین، همه، در صف صاحب عباد یا بدیع همدانی می‌نشستند. آنچه طبیعی، همگانی، رایج و حتی معقول می‌نماید، آن است که بگوییم دانش عربی ایرانیان درجات بسیار گوناگون داشته است: گروهی که به قول زمخشری علما و امامان قوم بودند، تا مراتب عالی پیش می‌رفتند. اما چه بسا شاعر و فیلسوف و فقیه که در کتابت و سخن‌ورزی بی‌مایه بود، چه بسا کاتب دیوانی که از شعر

سرودن و موعظه کردن به عربی عاجز بود^۱. شاید بتوان تا حدودی وضعیت آن روزگار را با شرایط امروز قیاس کرد: از هزاران عربی‌شناس ما در ایران امروز شاید یک درصدشان هم قادر به نوشتن یا سخن گفتن به این زبان نباشند؛ فقیهان و فیلسوفان ما گاه در زمینه تخصص خود به عربی آثار ارجمندی پدید می‌آورند اما هنگام نوشتن مقاله و خواندن مجله و روزنامه یا گفتن و شنیدن به عربی با دشواری‌های جدی مواجه‌اند.

با این همه، می‌دانیم که سطح عربی امروز ما با عربی آن روزگاران یکسان نیست. در آن زمان، آمیزش با عرب‌زبانان گسترده‌تر بود، میان سرزمین‌های ایرانی و عربی هیچ مرزی وجود نداشت، در مراکز عربی‌آموزی و به‌ویژه در «مدارس» اسلامی که از سده ۴ ق. در خراسان پدید آمد همه درس‌ها به زبان عربی بود و عربی‌آموزان دانش صرف و نحو را با ممارست در زبان و ادب عربی همراه می‌ساختند.

از سوی دیگر، وضعیت عربی در ایران را بدون توجه به تحول درازآهنگ آن در بستر قرون نمی‌توان به نیکی دریافت. اگر در قرن‌های ۳ تا ۵ ق. میان عربی شرق و غرب تفاوت اندک بود، از آن پس، عربی شرقی مسیر خویش را برگزید: ادب، به معنای امروزی، تقریباً به کلی از آن رخت بر بست و، به همین سبب، عربی دامن برکشید تا در زمینه ادب جا به رقیب خود، زبان فارسی وانهد و در حفظ محدوده‌های علم و دین برای خویشتن سخت بکوشد. از آن پس، شاید با اندکی تسامح و گستاخی، بتوان عربی شرق را عربی ایرانی خواند. این عربی، بر پایه داده‌های حرمت‌آمیز کهن، به زندگی بیشتر فنی-علمی و صنعت‌گرایانه خود ادامه می‌دهد؛ سنت درست‌نویسی سخت مراعات می‌شود؛ واژگان، عموماً، از تحول بازمی‌مانند؛ هرچه در زمان پیشتر می‌رویم و هرچه روابط میان ملت‌های عرب و عجم دشوارتر می‌شود، آن عربی نیز ایرانی‌تر می‌گردد. اختلاف میان دو گونه زبانی را، نه در آثار فنی از نوع فقه و حدیث، که بیشتر در نوع لغزش‌ها و نقص‌ها و عیب‌های زبان‌شناختی باید جست: در عربی ایرانی، واژگان عموماً کهنه‌گرایانه‌اند و اگر گاه به گونه‌ای نابجا استعمال نشوند، باری از تحول معنایی واپس مانده‌اند. اما در عربی مغرب اسلام، هم ادبیات عامی‌گرایانه‌ای از نوع داستان‌های عربی هزار و یک‌شب و بعدها داستان بیبرس پدید می‌آید که در شرق کم‌تر مورد توجه قرار می‌گیرد و هم گاه (مثلاً در توده عظیم تاریخ‌های

۱. قطران تبریزی در قرن ۶ ق. و اقبال لاهوری در قرن ۲۰ م. به فارسی شعر ناب می‌گفتند، اما توان سخن گفتن به این زبان را نداشتند.

ایوبی) نوعی غلط‌گویی رواج می‌یابد که زائیده لهجه‌های عامیانه است. این نیز در ایران به دشواری قابل هضم است.

دانشمندان عرب یا عرب‌گرایان تندرو هرگاه می‌خواستند از عربی‌نویسان ایرانی انتقاد کنند، چون از یافتن «لحن» (لغزش‌های دستوری) در آثارشان عاجز بودند، به مفهومی نسبتاً عام که بیش‌تر بُردِ معنی‌شناختی و فرازبانی داشت متمسک می‌گشتند و آنان را اسیر «عُجْمه» (= فارسی‌زدگی) می‌خواندند. عجمه ابزار سهمگینی شده بود که شاعران و نویسندگان را دلنگران می‌ساخت و در جانشان عقده حقارت پدید می‌آورد. این وضعیت تأثیر آشکاری بر زبان نثر و شعر داشت که طی همین بحث بیان خواهیم کرد. اما پیش از هرچیز لازم است به روایت‌هایی که در این باره نقل شده، و ما گزیده‌ای از آن‌ها را عرضه می‌کنیم، بپردازیم تا هم چگونگی و نوع آن‌ها روشن شود و هم فضاهایی که در آن‌ها پدید آمده‌اند.

نقد زبان عربی ایرانیان در دوران‌های گوناگون، به‌ویژه در دو سه قرن نخست، امری طبیعی است: از همان آغاز گفتند که سلمان در عربی ناتوان بود؛ ابن مقفع دچار لغزش نحوی و لغوی می‌شد؛ بسیاری از شاعران ایرانی نژاد لهجه فارسی داشتند؛ زبان عربی موالی را به باد ریشخند می‌گرفتند... اما آنچه برای ما مهم است، دوران یتیمه تا خریده است که، طی آن، عربی ایران در اوج شکوفایی بود و با عربی سرزمین‌های غربی همسری می‌کرد و حتی ادعای برتری داشت.

در همان زمان که صاحب مرکز ایران را از عربی آکنده بود، مقدسی (د. ۳۸۰ یا ۳۹۱ ق.) بر اصفهان می‌گذرد و از «بی‌سوادی» مردم سخت در شگفت می‌شود. دانشمندترین مردی که در شهر می‌یابد، متعصب بی‌نوایی بود که معاویه و خلفای چهارگانه را پیامبران مرسل می‌پنداشت (تقاسیم، ۳۹۹).

ابواحمد کاتب، که ظاهراً عرب و با آخرین شاهان سامانی معاصر بود، نه‌تنها اصفهان که همه ایران را سرزمین «جهل» می‌خواند و مدعی است که امید علم و ادب از ایرانیان نمی‌توان داشت. وی دو بیت نیز در این باره سروده است (ثعالبی، یتیمه، ۶۲/۴):

۱. این عجب نیست که مردی عراقی دریای علم و گنجینه ادب باشد،

۲. عجب آن است که کسی که از سرزمین جهل برخاسته بتواند سر و دم را از هم تمیز دهد.

همین که در سال ۳۳۴ ق. دیلمیان بر بغداد چیره شدند و کارگزاران خود را در همه شهرها و روستاهای اطراف آن برگماردند، عرب‌های عراق دیدند که پایتخت افسانه‌ای

منصور و هارون و مأمون اینک به دست گروهی ایرانی (= شکست‌خوردگان سابق و موالی بعدی) افتاده که از قضا هم طراز فرهیخته‌ترین ایرانیان هم نیستند: از کوهستان‌ها فرود آمده‌اند، بیش‌تر جنگاور و سلحشورند (قس: حمراء دیلم در کوفه) و به تندی و خشونت شهرت دارند. واکنش این چیرگی در میان ظریفان عراقی بی‌درنگ در قالب نکته‌های هزل‌آمیز و نیش‌های ادبی و داستان‌های آکنده از طنز و ریشخند پدیدار شد. بخش اعظم این داستان‌ها نیز بر جنبه‌های زبانی ناظر است و نشان می‌دهد که دیلمیان تا چه حد عرب‌مآبی پیشه کرده بودند و ادای کارگزاران و دبیران بزرگ را درمی‌آوردند.

دیلمیان نسل نخست مسلماً در کار عربیت ناتوان بودند. معزالدوله که بر بغداد حکم می‌راند ظاهراً از زبان عربی چیزی که شایسته فرمانروای کشوری عرب‌زبان باشد نمی‌دانست (فرای، زرین، ۲۲۸) و دانش او، همچون دانش بسیاری از کارگزارانش، از آنچه هر ایرانی مسلمان صاحب‌مقام معمولاً می‌آموزد، فراتر نمی‌رفت. معزالدوله البته مجالس گوناگون داشت؛ اگر در مجالس خصوصی و عیش و عشرت به دیلمی و فارسی سخن می‌گفتند، در مجالس رسمی دولتی که سران عرب نیز در آن‌ها شرکت داشتند ناچار باید از عربی استفاده می‌شد. شاید که فرمانروا از مترجم نیز یاری می‌گرفته، زیرا آنچه از عربی او نقل کرده‌اند (اگر واقعیت داشته باشد) گفتاری شگفت و درنهایت پستی است (صابی، ۳۱۲).

اما این وضعیت در نسل دوم یکباره دگرگون شد، چندان که حتی عضدالدوله دیلمی توانست در صف شاعران یتیمه قرار گیرد.

داستان‌های مربوط به دیلمیان نخستین خوراک دلپذیری برای کتاب‌های ادب عربی شد و صابی در قرن ۵ ق. بسیاری از آن‌ها را در *هفوات* خود گرد آورده است.

ما از میان این داستان‌ها به آن‌هایی که با زبان عربی دیلمیان رابطه دارد اشاره می‌کنیم: صاحب دیوان اهواز سجع کودکانه می‌پردازد (*هفوات*، ۲۹۶)^۱؛ عربی‌دانی بنجاسب، پسرعموی معزالدوله، از دانش صاحب دیوان بهتر نیست (همان، ۳۹۸)^۲؛ وزیر معزالدوله

۱. نام او ابو عبیدالله شیرازی و دست‌نشانده معزالدوله بود. او ابن واصل را که دزد و حيله‌گر بود، جهنم (حسابدار) اهواز کرده بود. درباره او نوشت: «... ابن واصل، طالبوه بما علیه من الحاصل». چون نام مادرش بهیه بود، از آن نیز سجعی ساخت: «ابن بهیه یطالب بالبقیه».

۲. بنجاسب فرمانده سپاه دیلم بود. شیرازی صاحب دیوان، به زبان عربی خاص خود، از کاتب او وجوهی مطالبه می‌کرد. بنجاسب، که سخن او را درست نمی‌فهمید، ادعا کرد که مورد اهانت قرار گرفته و آهنگ جان او کرد و نزدیک بود فتنه‌ای به پا شود. سپس کسی آمد و سخنان شیرازی را به «زبان فارسی» برای بنجاسب

شیوه جالبی در نگارش دارد: نیمی به عربی می‌نویسد، نیمی به فارسی (همان، ۳۰۱)؛^۱ نامه‌های ابن بندار کازرونی غیر قابل فهم است (همان، ۳۰۳-۳۰۴)؛^۲ کارگزاران شیرازی عضدالدوله شعرگونه فارسی-عربی به کار می‌بردند (همان، ۳۰۴)؛^۳ دبیر ارسلان جامدار از نهادن توقیع بر نامه‌ها هم عاجز است (همان، ۳۱۱)؛^۴ و مردم از زبان عربی‌اش چیزی نمی‌فهمند؛ علی نیرمانی درباره شعرشناسی خود ادعاهای مسخره می‌کند و یاوه می‌گوید (همان، ۳۱۲)؛ عامل قزوین «حجامت و قیامت» را یکی می‌پندارد (همانجا)؛^۵ عربی‌اندانی «کاتبان» دستگاه معزالدوله موجب دردسر می‌شود (همان، ۳۲۱)؛^۶ داستان‌های مسخره درباره ابوالحسن قمی بسیار است؛^۷ کاتب دیگری از سر نادانی معانی عجیب به کلمات

توضیح داد. اما او باور نمی‌داشت و همچنان می‌خروشید. شخص میانجی باز توضیح داد که چنین نیست، دبیر تو حسابدار (جهیز) است و «کلام عرب را نمی‌فهمد». یعنی نه فرمانده عربی می‌داند، نه دبیرش و نه صاحب دیوان.

۱. ابوالحسن محمد را که وزیر (البته در معنای دبیر) معزالدوله بود، کور دویر (کور دبیر) می‌خواندند. وی در توقیعی نوشت: «احمل... خمسين طافلاً (= تاپال: تنه درخت) للذنب (؟) و مرادش آن بود که ۵۰ تنه درخت برای ساختن پُل بیاور.» باز نوشت: «افعل ما رسمته لك و باشت بین ان شاء الله. و باشت بین یعنی ابصر بین یدیک (= پشت را بین)» و همو باز نوشت: «... بجهد و توان. و توان یعنی قدرت.»

۲. حسن بن بندار که در شیراز وزارت یافته بود به مردی در فیروزآباد نامه نوشت. او جواب داد: «اگر می‌فهمیدم چه نوشته البته جواب می‌دادم.»

۳. در بازی شطرنج، یکی به آن دیگری حمله کرده می‌گوید: «شاهک و سرکلاهک اطلیل حزنک فاهلک.» مصراع دوم هم شاید آمیخته‌ای از فارسی و عربی بوده که ناسخان به این صورت درآورده‌اند.

۴. ابن کاتب ابوالحسن احمد اهوازی نام داشت. کاتب باسوادتری از جانب او نامه‌ای نوشت، او چون خواست نامه را امضا کند نوشت: «ححرها...» (به جای: حررها...)

۵. ابن عامل، به نام عبدالله بن فضلویه، بیتی شعر حفظ داشت و پیوسته تکرار می‌کرد: یوم القيامة داء... کسی به او گفت: یوم الحجة درست است. پاسخ داد: نکته بی‌نمکی گفتم، زیرا حجامت و قیامت یکی است.

۶. کاتب بکج احمر (مملوک معزالدوله) را مهلبی وزیر احضار کرد تا درباره «فراتی، آن دزد عیار» نامه‌ای به مقامات مربوط بنویسد. کاتب پنداشت که «فراتی» و «دزد» و «عیار» سه نفرند و توضیحات و اصرار حضرت وزیر هم او را قانع نکرد. سرانجام نوشت: «فراتی و دزد و عیار، این سه نفر که یک نفرند...»

۷. ابوالحسن قمی، کاتب راذویه (مملوک معزالدوله) بود. یک‌بار به ابوالفضل شیرازی وزیر گفت: برای پرداخت اضافه مالیات جناب فرمانده، «یک حبه مهل» بده (مهل: فلز، زهر، قطران، روغن...) و مراد او اندکی «مهل» (مهلت) بوده است (هفوات، ۳۲۴). صابی جای دیگر (ص ۳۳۱) ابوالحسن را کاتب روزبهان و نذاخرشید در امور مربوط به اقطاع‌های او در ناحیه سواد و نماینده معزالدوله در بغداد پنداشته است. وی به

می‌دهد (همان، ۳۳۶)؛^۱ روایت خنده‌آور درستویه را مهلبی وزیر، نیای بزرگ صابی، نقل می‌کند (همان، ۳۲۴-۳۲۶)؛^۲ نامه‌های مسخره ابن سکران، متولی املاک قاضی ابن قریعه در سراسر بغداد مشهور است و قاضی تنوخی در سال ۳۶۱ با او در منزل ابن قریعه ملاقات می‌کند و او را وامی‌دارد دوتا از آن نامه‌ها را (همه را از حفظ داشت) بخواند که صابی (۳۲۷) آن دو را - یکی در دو صفحه و دیگری در نیم صفحه و هر دو به عربی عامیانه و آکنده از سخنان خنده‌آور و تعداد بی‌شماری غلط نحوی - نقل کرده است؛ ابن امیرویه با دخترزاده ابن عباس وزیر به گونه‌ای عربی صحبت می‌کند که او تصمیم می‌گیرد جز به فارسی با او صحبت نکند (همان، ۳۲۸)؛ دیلمی دیگری با جمله

کنیزکی منده نام عاشق بود. روزی از او خواست برایش آوازی بخواند. اما به جای «الصوت» (= ترانه) گفت: «السوت». کنیز شعر ترانه را برحسب لهجه او تغییر داد. همین کاتب شعر زیبایی را که از کنیز شنیده بود، بارها تکرار کرد و عاقبت نتوانست درست بخواند (هفوات، ۳۳۲). عربی حرف‌زدن او موجب مسخرگی و خنده حضار می‌شد (همانجا)؛ نامه‌ای که درباره چوب ساج طلاکوب برای مقتدر پسر خلیفه نوشت آکنده از لغزش‌های خنده‌آور بود (همان، ۳۳۳). اما از همه خنده‌انگیزتر ماجرای «تیاس» است: کارگزارش نامه نوشت که این جا تیاس (سیل) آمده، آب به جا مانده و آسیا از کار افتاده است. ابوالحسن وسایل لازم را تدارک دید و همراه دو نفر به آن محل فرستاد تا «تیاس» را دستگیر کرده نزد او بیاورند. این روایت مسخره را صابی (۳۳۴-۵) در دو صفحه و به تفصیل شرح داده است. نامه ابوالحسن هم گویند در بغداد دست به دست می‌گشت و موجب خنده می‌شد.

۱. ماهک بن بندار کاتب نامه‌های خود را چنین آغاز می‌کرد: «أطال الله بقاءك و حوائجها» و در پایان می‌نوشت: «... و صلی الله علی محمد و حاشيته». بعدها خود دو کلمه «حوائج و حاشیه» را شرح کرده است: کلمه نخست یعنی عزت و پایداری، و کلمه دوم یعنی علی (ع) و فاطمه (ع) و همراهان.

۲. وی روزی با ابن قریعه قاضی گفت‌وگو می‌کرد و در اثنای سخن شعری زیبا خواند. قاضی پرسید: شعر از کیست؟ وزیر از باب شوخی پاسخ می‌دهد که از آن ابوالعباس درستویه است. این درستویه مردی گول و نادان و کم‌خرد بود و با ابوسهل دیرزشت (چنین است در متن، اما ظاهراً باید دیرزیست باشد) بن مرزبان عارض (= عارض سپاه) دوستی داشت. فردای آن روز، قاضی جامه‌های آراسته به تن کرد و به خانه درستویه شد و گفت: دیشب، در حضرت وزیر، یکی از دوستان شیخ (یعنی جناب عالی) ارجوزه‌ای از او (= جناب عالی) خواند که چنین و چنان بود؛ من نمی‌دانستم که حضرت شیخ در این مرتبت از علم است. اینک آمده‌ام تا شعر را از دهان خود او (= جناب عالی) بشنوم. درستویه هیچ از سخن قاضی نفهمید. پسر را که از پدر نیز گول‌تر بود فراخواند تا ببیند حضرت قاضی چه می‌خواهد. قاضی هرآنچه را گفته بود تکرار کرد. پسر تنها کلمه «ارجوزه» را شنید و پنداشت که مراد پارچه (= خرقة) است. آنگاه، «به زبان فارسی» به پدر گفت: قاضی پارچه‌ای می‌خواهد تا با آن کلاهی (= قلنسوه‌ای) بسازد...

این درستویه در مجلس سوگواری از فرزند متوفی می‌پرسد: آیا نامه و خبری که درباره مرگ پدرتان رسیده مطمئن است؟ آیا خود او هم شخصاً تأیید کرده است (هفوات، ۳۲۷)؟

فارسی - عربی خود وزیری را شرمسار می سازد (همان، ۳۴۷).^۱

جنبه هزلی و گزنده و کینه جوینه در این داستان‌ها آشکار است: قوم مغلوب عرب از موضع خردمندی و هوشیاری سخن می گوید. زیرا فرهنگ و دانش و زبان از آن اوست، به عکس پیروزمندان، صفتی جز زورمداری و بی خردی و درشتی ندارند. اما برای مبارزه با آنان ابزاری جز نکته‌های زهرآگین ادبی در دست نیست. دیلمیان خود از وضعیت روانی جامعه عراق آگاه بودند، اما چاره‌ای جز تحمل نداشتند. صابی در یکی از داستان‌هایش به این نکته اشاره می کند: ابن سهلان غالباً عبارات و کلماتی به کار می برد که در زبان بغدادیان مسخره بود، اما او خود در نمی یافت. او، روزی که به بغداد وارد شد، به حاجب فخرالملک گفت: تو اخلاق بغدادیان را می دانی و نیز می دانی که عجم را به مسخره می گیرند و پشت سرشان عیبجویی می کنند و درباره آنان حکایت‌های مسخره می سازند (هفوات، ۳۴۹). بنابراین، بیش تر این «جوک» ها ساختگی است.

در حکایاتی که در حاشیه نقل کردیم دو نکته مهم نظر را جلب می کند. نخست آن که - تقریباً - همه قهرمانان نام‌های ایرانی دارند؛ دوم آن که شغل اکثر آنان دبیری است. یعنی شغلی که با دانش زبانی شان هیچ تناسب ندارد. آن نام‌ها خاستگاهشان را باز می نماید و این شغل طمع و بی خردی شان را. از مجموعه این حکایات، خواه راست و خواه ساختگی، یک امر مسلم می شود و آن این که زبان فارسی در سراسر منطقه، و حتی در بغداد، زبانی کاملاً رایج بوده است.^۲

دشواری‌های گوناگون روانی و اجتماعی که بر سر راه هر زبان آموز بیگانه جلوه می کند، ظاهراً از نظر برخی فرزندان سده‌های ۳ و ۴ ق. پنهان نبود؛ بسیاری از ادیبان عرب نیز که به غریزه آن دشواری‌ها را حدس می زدند، عربی ایران را گاه انتقاد کرده‌اند، گاه به تمسخر گرفته‌اند و به هر حال به «عجمه» متهم ساخته‌اند.

بحث علمی در این باره ظاهراً در سال ۳۱۶ ق. در مجلس مرداویج زیاری، فرمانروای ری آغاز شده است. آن جا، میان ابوحاتم رازی (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۶۵) و زکریای رازی

۱. وزیر ابوالقاسم بن العلاء را دیلمیان «سیاه سبال» می خواندند. روزی مردی دیلمی در اثنای گفت و گو خطاب به او چنین گفت: «یا وزیر سیاه سبال بارخدا». حضار چنان به خنده افتادند که وزیر، شرمگین، از مجلس بیرون رفت.

۲. صابی در این کتاب چندین کلمه جالب فارسی به کار برده که شاید جای دیگر یافت نشود. از آن جمله است: الجوامرجات (ص ۲۸۳) و مفرد آن: جوامرجه (ص ۴۰۰) به معنی جوجه مرغ (جوانمرغک)؛ جوانبیره (ص ۲۸۳) به معنی زن میان سال (جوان پیرک)، جمع آن در ص ۴۰۰، جوانیرات (= جوانبیرات) آمده؛ بوزه ص ۳۰۹؛ پوزه؛ خشت (ص ۲۹۸).

مناظره‌ای برخاست که بعدها ابوحاتم همان را به تفصیل در اعلام النبوة گسترش داد. یکی از موضوع‌های بحث چگونگی عربی‌آموزی عجمان است. وی می‌نویسد: مردم به پیروی از پیامبران خود زبانی را می‌آموزند. نیز مشاهده می‌کنیم که عجمان، به استثنای گروهی اندک، عربی نمی‌دانستند. سپس به اسلام روی آوردند و به آموختن عربی پرداختند و بسیار کسان در آن چیره‌دست شدند. اما این عربی‌دانی تنها از راه آموزش (= تعلماً) به‌دست آمده نه از راه «الهام». آیا تاکنون عجمی را دیده‌ای که زبان عربی را بدون آموزش فراگیرد و عربی به او الهام شود، آنچنان که آن ملحد (زکریای رازی) ادعا می‌کند؟ او می‌گوید که اگر چنین شخصی بخواهد به دیگران زبانی بیاموزد، بی‌تردید نخواهد توانست زیرا زبان در وجود او «سابق» نیست و او البته باید به الهام رجوع کند. این عجمان همه عربی آموخته‌اند و زبان در وجودشان نیز «سابق» نبود، هرگاه به آن سخن می‌گفتند منحصرأ از سر آموزش بود نه الهام (ص ۲۸۶؛ فارسی، ص ۵۶۳).

می‌دانیم که موضوع زبان در این جا با قضیه قَدَم و حدوث جهان رابطه دارد: زبان حادث است؛ نخست از طریق الهام به آدمی‌زاد منتقل شد و سپس از طریق آموزش انتشار یافت. من نیز سر آن ندارم که معنایی روانشناختی-آموزشی بر دوش این گفتار بار کنم. اما آنچه نظر را جلب می‌کند این است که ابوحاتم آموزش کودکان اهل یک زبان را فرونهاد و به آموزش غیر اهل زبان پرداخته است؛ گویی آموزش زبان مادری، به سبب شگفتی‌هایی که ذوق کودک در ساختن جملات و مفاهیم ناآموخته خلق می‌کند، در میانه «الهام و تعلم» قرار دارد چندان که ابوحاتم آن را مثال خوبی برای توضیحات خود نمی‌دانست. زبان الهامی چون خاستگاه خدایی دارد لاجرم یکپارچه بی‌عیب و کامل است اما زبان تعلیمی طیفی گسترده دارد و از مراتب ابتدایی آغاز می‌شود و سپس به یاری ابزارهای آموزشی، چون صرف و نحو، به درجات عالی می‌رسد. مثال بدیهی و آشکاری که ابوحاتم پیش چشم داشت، همانا عجمان بودند که با رنج بسیار عربی می‌آموختند و سرانجام هم زبانشان نه به درجه زبان الهامی می‌رسید و نه حتی به درجه زبان مادری.

تفاوت میان دو زبان تعلیمی و مادری آن جا عینیت می‌یابد که می‌بینیم بسیاری از عربی‌دانان بزرگ ایران را به همین بهانه نقد کرده‌اند. یکی از نمونه‌های گویای این گونه نقد شاعر بزرگی به نام ابوالفتح بُستی (د. ۴۰۰ ق) است که بسیاری از بزرگان، از جمله صاحب بن عباد را مدح گفته است. ادیبی به نام غریب الخادم که چندی در دربار خلیفگان بغداد می‌زیست گفته است که شعر بستی و نظایر او را در بغداد نقل می‌کرده، اما حتی یک بیت از

آن مجموعه هم مورد پسند قرار نگرفت (باخرزی، ۱/۳۲۴؛ دربارهٔ بستی و شعر او، ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل «ابوالفتح بستی»). ابوالمفاخر شاعر را نیز به اعجمی بودن عیب می‌کردند (همو، ۱/۵۴۵). جالب آن‌که خود باخرزی هم - که این روایات را نقل کرده - از گزند این اتهام در امان نماند: وی، چون به بغداد رفت، خلیفه قائم را مدح گفت. بغدادیان شعرش را سست خواندند و گفتند: دچار «برودة العجم» است. وی ناچار به گَرْخ بغداد رفته با ادیبان در آمیخت و زبانش استوار شد (یاقوت، ادباء، ۱۳/۳۳).

ثعالبی بزرگ هم، که شاید خود را اصلاً ایرانی نمی‌دانست، هزار سال در بستر فخرآمیز خود درنگ کرد تا در زمان ما مورد انتقاد قرار گیرد. از جملهٔ این انتقادهای، یک پژوهش معاصر است که چون از یک سو با نظر ابوحاتم رازی پیوند می‌یابد و از سویی با برداشت ما در پایان این گفتار، شایسته است که در این جا بیاوریم: دو پژوهشگر معروف عرب، ابراهیم ابیاری و حسن کامل صیرفی، لطائف المعارف ثعالبی را چاپ کرده‌اند (قاهره، ۱۹۶۰). این دو، در پیش‌گفتار خود، پس از ستایش بسیار از ثعالبی به این نکته اشاره می‌کنند که کتاب لطائف چیزی جز مجموعه‌ای از روایات گوناگون نیست که ثعالبی به صورت نوعی دائرةالمعارف گرد آورده و هیچ هنری در آن نهفته نیست؛ سخن باخرزی که در دمیه او را جاحظ دوم خوانده سخن بی‌ربطی است. این دو مؤلف در بیان این نکته‌ها بسیار محتاطانه و شرمگانه پیش رفته‌اند. با این همه، موضوع را چنین تحلیل می‌کنند که ثعالبی (این کلمه خود به معنی پوست فروش است) از نامش پیدا است که از خانواری تهیدست برخاسته است. وی نخست برای کسب روزی به آموزش کودکان پرداخت و از همین جاست که کارهای او همه جنبهٔ مدرسه‌ای و آموزشی دارند. در زمان نوح سامانی (د. ۳۸۷ ق.) مجالسی برپا می‌شد که محتوای آن‌ها همان «ادب» عمومی بود. ثعالبی نیز ناچار بود برای راه یافتن به دربار همان ادب را بیاموزد. به هر حال، او فرهنگ یک ادیب لغت‌شناس را که حال و هوای آموزش بر او چیره است، به حد کمال دارد، اما «علم برای هر جوینده، امری دست‌یافتنی است... ولی ادبیات را به همگان نمی‌دهند... باید استعداد و ذوق ویژه‌ای داشت.» ابومنصور، با آن همه شعر و نثری که به جا گذاشته و با آن که جاحظ زمانش خوانده‌اند، تنها یک آموزگار دانشمند بود نه یک ادیب ممتاز؛ سطح [ذوق] ادبی او هرگز به پای سطح دانشش نمی‌رسید (ص ۲۵). تا آن جا که من اطلاع دارم، این گونه انتقاد از این نویسندهٔ بزرگ منحصر به فرد نیست.

این ماجرا دامن بسیاری از شاعران و از جمله چند تن از شاعران خریدة القصر را نیز گرفته است (مثلاً: نظام بلخی، ۲/۱۰۹ و شاعری دیگر، ۳/۱۳ و نیز ۲/۱۵۱ که شعر عربی مسعود

سعد سلمان را به ریشخند می‌گیرد). اما نکته قابل توجه در آن است که پای برخی از فیلسوفان هم به این ماجرا کشیده شده است: داستانی که به نظر ما ساختگی می‌آید، ابن سینا را در بارگاه علاءالدوله در اصفهان نشان می‌دهد. شیخی که گویا برگسترده‌گی دانش وی رشک می‌برده، اظهار می‌دارد که بوعلی در علم زبان و ادب ناتوان است. زیرا «فن لغت به سماع اهل لسان منوط و موکول است. بدین واسطه اقوال تو در این مورد حجت نباشد.» این سخن بر دانشمند نابغه گران آمد. بفرمود فرهنگ تهذیب، اثر ازهری، و نیز چند کتاب دیگر را از خراسان بیاوردند (یعنی در اصفهان که از مراکز بزرگ عربیت بود، تهذیب ازهری یافت نمی‌شد!). سه سال کوشید تا در عربی به کمال رسید و سه رساله به سبک ابن عمید و صاحب و صابی نگاشت و سرانجام آن شیخ را شرمسار گردانید. پس از آن، بوعلی کتابی به نام *لسان العرب* یا *لغة العرب* نگاشت. اما هنوز پیش‌نویس بود که در غارت‌های شهر نابود شد (جوزجانی، *سيرة الشيخ الرئيس*، چاپ و ترجمه انگلیسی گولمن Gohlman، نیویورک، ۱۹۷۴؛ نامه دانشوران، قم، بی‌تا، ۱/۱۰۶؛ نیز ن. ک.: مجتبیایی در دبا، ۴/۴۵؛ دهخدا و...). در این روایت، خواه راست و خواه جعلی^۱، آنچه برای کار ما اهمیت دارد، آن احساسی است که مردم نسبت به زبان‌دانی بوعلی داشته‌اند.

اما شاگرد دانشمند ابن سینا، بهمنیار (د. ۴۵۸ ق.)، به راستی در عربی ضعیف بود، چندان که حتی در نوشته‌های فلسفی که زبان مخصوص خود را دارد نیز دچار لغزش‌های نحوی می‌شد. این ضعف البته از نظر نویسندگان، خواه عرب و خواه عجم، پنهان نمانده است. خوانساری در *روضات الجنات* (۱۵۷/۲) می‌نویسد: «حکیم بهمنیار بن مرزبان، اعجمی آذربایجانی، مؤلف کتاب *التحصيل* است. این کتاب را برای دایی خود، ابومنصور بن بهرام بن خورشید بن ایزدیار مجوسی نگاشت. او خود نیز در آغاز به آیین مجوس بود... گویند او در کلام عرب مهارت نداشت. *التحصيل* را او خود به فارسی ترجمه کرده [برخی گویند این ترجمه از کس دیگری است]. نویسنده مقاله «بهمنیار» در *El²*، زردشتی‌بودن او را علت ضعف در عربی می‌داند. استاد مطهری، که *التحصيل* را تحقیق و چاپ کرده (تهران، ۱۳۴۹)، در مقدمه به نکته جالبی اشاره می‌کند: «این که چرا این کتاب را برای دایش که یک ایرانی فارس‌زبان (و شاید مجوسی) است به عربی نوشته است، برای من مجهول است.» (ص ز).

۱. این داستان را، با آن که جوزجانی آورده، من به چندین دلیل نمی‌توانم چنان که نقل شده باور کنم؛ یکی از دلایل من آن است که آن شیخ حسود از دوستان بوعلی بود و او یکی از مهم‌ترین آثارش را که درباره آواشناسی است به اشارت او تألیف کرده است.

اینک، پس از بحث‌های مفصلی که درباره انتشار عربی در ایران مطرح کرده‌ایم، شاید بتوانیم در پاسخ استاد شهید بگوئیم که وی، دقیقاً مانند استادش، از «مُد» زمان خود پیروی کرده است. اما چون می‌بیند که فارسی زبان توده مردم است و «خاص و عام» می‌توانند از آن بهره‌مند شوند، باز هم دقیقاً مانند استادش که دانشنامه را به فارسی نوشت، *التحصیل* را به فارسی برگرداند. در *التحصیل*، غلط‌های عربی متعددی یافت می‌شود که استاد مطهری در حاشیه به آن‌ها اشاره کرده است. یکی از آن‌ها چنین است: و ما قرب الیها به جای و ما قرب منها (ص ۲؛ نیز ن.ک.: ص ص ۷، ۱۰، ۲۲، ۵۳ و...).

نثر کتاب سراسر فنی است و یک پارچه از اصطلاحات فلسفی تشکیل یافته است. تردید نیست که بسیاری از عبارات عیناً عبارات بوعلی است که وی در این جا تکرار کرده است. جمله‌بندی‌ها همیشه ساده، بی‌پیرایه و مدرسه‌ای است و هیچگاه امید نمی‌رود که در آن ذوق ادبی به کار رفته باشد.

در آن زمان علمای دین نیز از لغزش‌های گوناگون زبانی در امان نبوده‌اند. مثلاً می‌دانیم که محدثی به نام مُشکدانه (میانه قرن ۳ ق.) به تحریف و تصحیف شهرت بسیار داشت و از جمله، کلمه قرآنی نَسْراً (نوح/۲۳) را بشرأ می‌خواند. محدث بزرگی در ری حدیثی را چنین می‌خواند: «پیامبر (ص) حجامت فرمود و حجامت‌گر را یک أَجْرَ بَدَاد.» او أَجْرَه (مزدش) را أَجْرَه خوانده بود. قاضی بزرگی در اصفهان سند حدیث را چنین می‌خواند: «از قول هِنْدانِ معتوه روایت کند که...» حال آن‌که صحیح چنین است: «از قول هند روایت کند که مُغیره...» (ابو احمد عسکری، *تصحیفات المحدثین*، ص ۶؛ روایت آخرین، در حمزه اصفهانی، *التنبیه*، ص ۳۲ تکرار شده. روایت او درباره محدثی به نام شیرجی نیز خواندنی ست. ص ۳۵). نیز شیخی در اصفهان معنی *فهر الیهود* (مدارس یهودیان) را نمی‌فهمید و آن را *نهار الیهود* می‌خواند (ابو احمد، ص ۲۸).

باید انصاف داد که در انبوه عظیمی روایت که در مورد تحریف کلمات قرآنی و حدیثی و ادبی نقل شده (به‌ویژه در دو کتاب حمزه و ابو احمد) سهم علمای ایرانی نژاد به‌راستی اندک است. بی‌گمان وجدان علمی ایشان، و نیز حساسیتی که نسبت به این زبان بیگانه داشتند، در این صحیح‌گرایی بی‌تأثیر نبوده است.

عربی ایرانی ناچار ویژگی‌های خود را دارد. یکی از این ویژگی‌ها، فصاحت آن است که در خراسان بروز تمام داشت و مقدسی نیز خود از نزدیک شاهد آن بوده است (تقاسیم،

۳۲). وی نخست به «بلاغت اقلیم شرق» اشاره کرده می‌گوید که عربیت آنان صحیح‌ترین عربیت است. «زیرا در پای آن دشواری‌ها تحمل می‌کنند و آن را با رنج بسیار می‌آموزند.» آنگاه، عربی ایشان را با «رکاکت» عربی مصر و شام می‌سنجد. اندکی جلوتر (ص ۳۴) باز تکرار می‌کند که «فصیح‌تر از زبان خراسان نتوان یافت.»

ستایش مقدسی از عربی خراسان بی‌درنگ یک جنبه انتقادی را به ذهن متبادر می‌کند: هرگاه سخن از زبان عربی می‌رود، ناخودآگاه چنین می‌پنداریم که مراد از آن، همان «زبان فصیح عربی» است. اما این پندار همیشه درست نیست. زبان فصیح (= العربية الفصحی)، از روزگار جاهلی، زبانی فاخر و ارجمند بود که در فراسوی همه لهجه‌های عربی قرار داشت. اما توده مردم به زبان محلی خود - که گاه از اعراب نیز تهی بود - سخن می‌گفتند و «فصحی» را برای شعر و خطبه نگاه می‌داشتند. با گذشت زمان، فاصله میان دو زبان محلی و فصیح بیش‌تر می‌شد و در پایان سده اول احتمالاً دیگر جایی نبود (جز برخی قبایل کوچک و منعزل) که در زندگی روزمره از زبان فصیح استفاده کند و در آن اعراب به کار برد (ن.ک.: فوک، العربية، مباحث مختلف کتاب). بدین سان، وضعیت عرب زبان‌ها، به‌ویژه در ایران، تا حدودی به وضعیت ایرانیان عربی‌آموز شبیه شد و هر دو گروه - البته در مراتب متفاوت - ناچار بودند، برای آموختن زبان قرآن و شعر و ادب و سیاست، رنج تحصیل را بر خود هموار کنند.

در محیط‌های عربی و در وجود هر سخنگوی عرب، دو زبان عامی و فصیح تعامل پیوسته و گریزناپذیری یافتند: زندگی شهری و متمدنانه جدید که جویبارهای فرهنگی فارسی و یونانی و بین‌النهرینی در آن به جریان افتاده بود و چارچوب‌های اندیشه و عاطفه را در آن دگرگون ساخته بود، سرانجام در اواخر سده ۲ تا پایان سده ۴ ق. توانست زبان پرفخامت فصیح را سرسپرده خود سازد و آن را ابزار بیان مفاهیمی کند که پیش از آن هیچ عربی نشناخته بود.

اگر رشته‌های ادب فخیم در شعر سرایندگانی چون ابوتمام و متنبی تداوم یافت، شعر واقع‌گرای مردم‌پسند دست‌کم ۲۰۰ سال، از ابونواس تا ابن حجاج، بر جهان عرب چیره بود و ادبیات «نوخاسته‌ای» را پدید آورد که بافت هنری و عاطفی آن به آسانی می‌توانست جهانی گردد.

این تحول زبانی - هنری همان پدیده‌ای است که خراسان (و نیز دیگر سرزمین‌های ایرانی) از آن محروم ماند. در زمان مقدسی، روابط میان خراسان و عراق بسیار اندک شده

بود، سیل مهاجرت خانوارها و قبیله‌های عرب به شرق به کلی متوقف شده بود، هیچ خون تازه‌ای به رگ‌های عربی خراسانی دمیده نمی‌شد، عرب‌های نخستین پیش‌تر ایرانی یا ایرانی‌مآب شده بودند و فارسی رواج یافته بود. در چنین احوال، گویی عربی فصیح در فضای بسته‌ای گرفتار شده بود و بر فصاحت خود پای می‌فشرد و بدان فخر می‌فروخت. مردم خراسان برای آموختن آن زبان که زبان دین و دانش بود، رنج بسیار تحمل می‌کردند (سخن مقدسی را به‌راستی باید جدی گرفت) و فصاحت آن را پاس می‌داشتند تا، اگر از نبوغ و هنر عراقی محروم مانده‌اند، باری اصالت باستانی زبان را از دست ندهند.

اگر نظر ما دربارهٔ عربی ایران درست باشد، می‌توان ادعا کرد که اینک به یکی از دلایلی که مانع عرب‌زبان‌شدن ایرانیان شد دست یافته‌ایم: زبان فصیح، ارجمند و دشوار و برای مردم عادی دست‌نیافتنی بود و اگر هم برخی می‌توانستند به آن دست یابند، ناچار باید به استعمال آن در حوزه‌های نسبتاً محدود علم، دین و ادب فخیم بسنده می‌کردند. اما زبان گفتاری عربی خود رو به ضعف داشت و حتی از قرن دوم عرب‌های ایران به آموزش فارسی روی آورده بودند و مثلاً در قرن ۴ ق. مردم قم که پیش‌تر عرب بودند به فارسی سخن می‌گفتند (ن.ک.: جلوتر، ص ۲۵۵). در هر حال، زبان گفتاری عربی هیچ‌گونه مزیتی بر زبان عمومی مردم که فارسی بود نداشت: نه از تقدس زبان فصیح برخوردار بود، نه می‌توانست زبان مشترک همگانی باشد (زیرا هر عرب در هر منطقه به لهجهٔ خویش سخن می‌گفت)، نه در امور اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جامعهٔ ایرانی کاربرد داشت. خلاصه آن که نه زبان گفتاری عربی آنقدر توان و اعتبار داشت که جای فارسی را بگیرد و نه زبان فصیح آنقدر نرمش و انعطاف که در دسترس مردم باشد.

فصاحت‌گرایی و فخامت‌جویی همیشه هم خوش‌خیم نیست و، پیش‌تر، ادیب را به ابداع‌های ظاهری و روساختی و جست‌وجوی واژگان غریب و ترکیبات شگفت و سرانجام به کژاندیشی و گنگ‌گویی می‌کشاند. آنگاه، آرایه‌های گوناگون پدید می‌آید و اندک‌اندک گسترش می‌یابد و اوج می‌گیرد و ادبیات زبان را یکپارچه مصنوعی و کلیشه‌ای می‌سازد. هنر بدان منحصر می‌گردد که کلماتی هرچه غریب‌تر، جناس‌هایی هرچه ناب‌تر و موازنه‌هایی هرچه گسترده‌تر به خواننده عرضه شود. هرچه صنعت‌پردازی بیش‌تر و گفتار نامفهوم‌تر باشد، نویسندهٔ آن دانشمندتر جلوه می‌کند. اوج صنعت‌پردازی، در سدهٔ ۴ ق.، دانیال را بر آن می‌دارد که بگوید: همدانی و ابوبکر خوارزمی در ادبیات به ذروهٔ کمال رسیدند... نوعی

مهارت اغراق‌آمیز در این استادان ایرانی زبان عرب وجود دارد... [هنر آن‌ها] به کمالی اشاره دارد که تقریباً استادانه و هنرمندانه است؛ چنان که گویی همه آن‌ها شعبده‌بازانی بسیار تردست بودند (در فرای، تاریخ، ۵۰۹/۴). گویند بدیع‌الزمان کتابی نگاشت که می‌بایست معکوس، یعنی از آخر به اول، بخوانند و این «اعجازی در هنر فصاحت و بلاغت است» (دائر، همان، ۵۱۰/۴). شیفتگی این دانشمند البته قابل درک است. اما به گمان ما دشواری‌ها و زیان‌هایی که این شیوه ادبی پدید آورد، از اعجاز آن کم‌تر نیست. بزرگ‌ترین زیانی که به ادبیات رسانید آن بود که ادب را از چنگ عامه مردم بیرون کشید و به حوزه چند ادیب لغت‌شناس منحصر کرد. این متون نقش اصلی خود را که دادوستد اندیشه و احساس بود به کلی از دست دادند و به فهرست واژگانی تبدیل شدند که تنها به یاری استاد می‌توان فهمید. اگر توضیحات مقامات همدانی را از حاشیه کتاب بردارند، فهم متون برای ما سخت دشوار و گاه ناممکن می‌گردد. زیرا کتاب‌های لغت هم همیشه کارساز نیستند. شرح حالی را که باخرزی و عماد از خود نوشته‌اند، به راستی نمی‌توان به آسانی فهمید. این بدفهمی‌ها زائیده ضعف امروزی ما در زبان عربی نیست. زیرا در سده ۶ ق. هم مردم، حتی عرب‌ها، از این‌گونه سخن‌سرایی در رنج بودند. بهترین مثال شاید باز خود عماد اصفهانی باشد: انوشیروان بن خالد (د. ۵۳۳ ق.)، وزیر پادشاهان سلجوقی، کتاب *نفثة المصطور* را به فارسی در باب تاریخ آل سلجوق نوشت (ظاهراً مفقود است). عماد اصفهانی ترجمه‌گونه‌ای از آن را در کتاب *نصرة الفترة* (خطی) نهاد. این متن، به سبب درازگویی‌های بی‌حاصل و آرایه‌های دشوار، بنداری را بر آن داشت که به تلخیص و آسان‌سازی آن پردازد و سپس نسخه خود را با نام *زبدة النصرة* تقدیم صلاح‌الدین ایوبی کند (ن. ک.: دبا، ذیل بنداری).

صنعت در جای‌های دیگر نیز پدید آمده بود. اما گویی اساساً در ایران بود که به اوج شکوفایی رسید. به همین جهت است که برخی از دانشمندان عرب، گویی با نوعی تلخ‌دهانی، صنعت و لفظ‌بازی را دست‌پخت ایرانیان می‌دانند (مثلاً: بستانی، *دائرة المعارف*، ۲۲/۵؛ ضیف، *عصر الدول*، قاهره، بی‌تا، ۶۲۳).

آیا می‌توان برای پدید آمدن این شیوه در ایران علتی اندیشید؟ به گمان ما این پدیده علتی جز ایرانی بودن ایرانیان ندارد: ایشان، که از راه آموزش به عربی دست می‌یافتند، چون انگیزه‌هایی نیرومند داشتند، بر همه واژگان، ریخت‌های بسیار پیچیده نحوی و صرفی و نیز همه آرایه‌های ممکن در زبان عربی چیره می‌گشتند. زیرا همه این ظرافت‌ها از راه آموزش دست‌یافتنی است. اما آنچه به آسانی کسب نمی‌شود، همانا دقایق فرازبانی و پنهانی و

عاطفی زبان است که اساساً در حوزه اهل زبان باقی می ماند.

شعر عربی ایران کم تر از نثر در چنبر صنعت گرفتار آمد. اما در کار نوآوری هنری هم به جایی نرسید. شاید باریبه دومنار در سده ۱۹ (درباره او، ن. ک.:. آذرنوش، دبا، ذیل همین نام) نخستین کسی باشد که به کم محتوایی شعر عربی در ایران در سده ۴ ق. اشاره کرده است. وی بخش خراسانی یتیمه را به فرانسه ترجمه کرد و در «مجله آسیایی» (JA، سری ۵، سال ۱۸۵۳، ۱۶۹/۱-۲۳۹، سال ۱۸۵۴، ۲۹۱/۳-۳۶۱ به چاپ رسانید. باریبه درباره شعر خراسانی یتیمه می نویسد: این شعر «همانقدر که در ابداع شعری ضعیف و سست است، در سبک نیز هست» (قس: دائر، همانجا).

نظر قاطع خاورشناس فرانسوی، به این گونه که بیان شده، اغراق آمیز است. زیرا دست کم می توان از سبک و صحت زبان در بسیاری از این اشعار دفاع کرد (مثلاً نونیه ابوالفتح بستی). با این همه، در آن ها به یافتن نبوغ شاعرانه نباید امید بست. هرچه از زمان یتیمه جلوتر می رویم، جهش های هنری از ژرفنا به لایه های بیرونی شعر انتقال می یابند و واژه و انواع ترکیب های واژگانی مایه اصلی هنر می گردند. آنگاه، یک صورت خیالی گاه به چندگونه ساختاری جلوه می کند. دیگر تکرار مضمون، به شرط آن که با الفاظ متفاوت بیان گردد، عیب به شمار نمی آید. استعاره های ادبی به کلیشه های قابل تکرار تبدیل می شوند. بخش عظیمی از این اشعار شعر «مناسبت» است. این گونه شعر، هرچند که می تواند در زمینه جامعه شناسی اطلاعات مفیدی به دست دهد، پیوسته در مضمونی کوچک یا نکته ای ظریف محدود می ماند. حتی زمانی که موضوع از نکته های ظریف (مثلاً وصف نارنج) پا فراتر می نهد و مثلاً به وصف یکی از شهرها می پردازد، باز از تنگنای محدودیت رهایی نمی یابد؛ از صدها قصیده و قطعه ای که در وصف اصفهان به جای مانده، حتی یکی را هم نمی توان «اثر هنری» نامید.

یکی دیگر از ویژگی های شعر عربی ایران آن است که بیش تر آن ها را نمی توان زائیده محیط خود خواند. شاعران که گویی در پی ابداع نبودند، بیش تر، آثار معروف عراقی و گاه آثار کهن عربی را الگوی کار خود قرار می دادند و می کوشیدند به زبانی که در فراسوی محیط قرار دارد شعر بگویند. حال اگر این واقعیت را بپذیریم، آنگاه، دیگر از این که مثلاً وصف میوه ها در شعر خراسانی و اندلسی یکسان باشد تعجب نمی کنیم. این گونه تقلید را پدیده اجتماعی دیگری تشدید می کرد: شاعران ایرانی عربی سرا، به گونه ای وسواس آمیز، از فارسی و آثار ایرانی پرهیز می کردند و گویی بیم از آن داشتند که به «عجمه» متهم شوند.

ما در فصل آینده به نفوذ آثار فارسی در اشعار عربی ایران خواهیم پرداخت، اما از هم اکنون می‌توان گفت که این تأثیر بسیار کم‌تر از آن چیزی است که انتظار می‌رود. جالب آن‌که واژگان فارسی را در شعر تازیانی که عقده «عجمه» نداشتند بیش‌تر می‌توان یافت تا عربی‌گویان ایرانی‌نژاد.

اوج نوآوری هنری و نبوغ ادبی را بیش‌تر باید در فرآورده‌های کسانی یافت که در مرز دو فرهنگ عربی و ایرانی نشسته‌اند، زبانشان عربی است و از همه امکانات و سنت‌های آن بهره می‌گیرند و، به یاری داده‌های فرهنگی همسایه، توانایی ابداع و خلق هنری می‌یابند. ابن مقفع در آغاز سده دوم و ابونواس در پایان همان قرن و ابوحیان توحیدی در قرن ۴ ق. چنین بودند. کتاب شگفت‌آور حکایه ابی‌القاسم بغدادی را که احتمالاً تألیف هموست و دو شهر بغداد و اصفهان را برابر هم می‌نهد، شاید بتوان یک شاهکار ادبی و نیز رمان منحصر به فرد در سراسر ادبیات عرب تلقی کرد.





سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

کتاب سوم

از آهوی کوهی تا چنگیز





درآمد

در کتاب دوم کوشیدیم چند نکته اساسی را که منابع بیش‌تر عربی به ما آموخته‌اند، یا به غلط به ما القا کرده‌اند، باز نماییم:

۱. ایرانیان قرن ۳ به بعد بیش‌تر مسلمان شده‌اند، اعتقادات کهن را فرو گذاشته‌اند، آیین‌های گذشته را فراموش کرده‌اند و به جای آن‌ها اعتقادات و آیین‌های تازه نهاده‌اند.

۲. در همه شهرهای ایرانی، زبان عربی فراگیر شده، در دربارها، اداره‌های حکومتی، مسجدها و مدرسه‌ها همه عربی می‌گویند و می‌نویسند. سه کتاب اصلی ما یتیمه، دمیه و خریده و همچنین دیوان شاعران ایران، به ویژه ابن بابک و نیز کتاب حکایت ابوالقاسم که اصفهان را صحنه نمایش ساخته، نشان از آن دارد که مردم کوچه و بازار هم به عربی سخن می‌گویند و حتی در این زبان استاد شده‌اند.

۳. نویسندگان بزرگ ما از زبان مادری خویش روگردانده‌اند و در آن به چشم تحقیر می‌نگرند و سخت می‌کوشند که تنها عربی را ابزار تعبیر قرار دهند.

۴. زبان عربی ایرانیان، اگر در زمینه دین و علم با زبان دیگر سرزمین‌های اسلامی تفاوت ندارد، در ادب راه صنعت پیش‌گرفته و عنایت همه ادیبان به رو ساخت زبان معطوف است. لفظ‌پردازی و آرایه‌جویی به اوج می‌رسد و بخش عظیمی از ادبیات جهان عرب را به دنبال خود می‌کشاند تا از آن پس در کوره‌راهی که به «عصر انحطاط» معروف است درافتد.

ولی ما با پدیده‌ای مواجه گردیده‌ایم که به قول لازار (کمبریج، ۴) حادثه‌ای بزرگ در تاریخ جهان به شمار می‌آید. مراد ما سربرکشیدن زبان فارسی است که در اندک مدت زبان یکی از بزرگ‌ترین فرهنگ‌ها گردید. در برابر این پدیده، ناچار با چند سؤال مواجه می‌شویم:

۱. اگر زبان عربی، آنچنان که در فصل‌های پیشین دیدیم، سراسر ایران را فراگرفته، آیا دیگر جایی برای زبان فارسی باقی می‌ماند؟
۲. اگر عربی می‌تواند نیازهای فکری و مادی جامعه را برآورد، پس چه سود از فارسی؟
۳. اگر «وجدان ملی» از جامعه رخت بر بسته، چرا باید به فارسی روی آورد؟
۴. آیا پیدایش فارسی انگیزه‌های زبان‌شناختی، جامعه‌شناختی، سیاسی، اقتصادی و هنری هم داشته است؟

۵. انبوه عرب‌هایی که در ایران ساکن شده بودند چرا زبان خود را بر جامعه تحمیل نکردند؟ اگر بخواهیم به پرسش‌های بالا، و پرسش‌هایی که به تبع آن‌ها طرح می‌شود، پاسخ گوئیم، ناچاریم دیدگاه خود را به کلی تغییر دهیم، در آن وضعیت زبانی که منابع به ما تحمیل کرده‌اند به چشم تردید بنگریم و به بیش‌تر پرسش‌هایی که مطرح شد جواب منفی بدهیم. به عبارت دیگر، باید طرحی دیگر بریزیم و فرض کنیم که مسائل ما حلقه‌وار به صورت زیر به یکدیگر پیوند خورده‌اند:

منابع ما - که همه عربی‌اند - پرداخته دست طبقه‌ای خاص است که به یاری دانش عربی خود امتیازهای اجتماعی فراوان کسب کرده است، هیچگونه احساس عام میهنی یا گرایش‌های ملی ندارد و همه سرزمین‌های مسلمان را یکپارچه و یک‌زبانه می‌خواهد. در سازمان ذهنی اعضای این طبقه، فرهنگ و زبان فارسی جایی ندارد و بهتر است در تألیفات خود آن را یکباره به دست فراموشی سپارند چندان که گویی اصلاً وجود ندارد. بدین‌سان خواننده در این منابع و نیز در دیوان شاعران عربی سرا تقریباً هیچگاه احساس نمی‌کند که در سرزمینی غیرعربی زندگی می‌کند. اما این حال فریبی بیش نیست و زبان عرب، با همه گستردگی، حوزه محدودی دارد. بی‌تردید نخواهیم توانست که قلمرو عربی را مرزبندی کنیم و گستره آن را دقیقاً بشناسیم. اما ناچاریم محدودیت آن را ثابت کنیم تا سرانجام جایی هم برای زبان فارسی بگشاییم. درحقیقت، تعداد عربان ایران‌نشین اندک است و کسانی که از زبان عربی پشتیبانی می‌کنند خود ایرانیان‌اند. اما در کنار این طبقه - که طبقه‌ای اشرافی و مرفه است - توده ایرانیان با همه نیازهای مادی و غیرمادی خود، که برای انتقال مفاهیم ابزاری جز زبان فارسی ندارد، به زندگی ادامه می‌دهد.

اقلیت بسیار بزرگی از ایرانیان هنوز در قرن ۴ ق. زردشتی‌اند و به پهلوی می‌نویسند (آثار دینی) اما ظاهراً به فارسی دری یا یکی از لهجه‌های آن سخن می‌گویند. بقیه ایرانیان مسلمان شده و نسبت به آیین تازه خود تعصب می‌ورزند. عربی را در مقام زبان قرآن ارج می‌نهند، اما در

زندگی روزمره خود در آن به چشم زبان بیگانه می‌نگرند و غالباً هیچ از آن نمی‌فهمند. خاطره‌ای مبهم و گاه افسانه‌آمیز از تاریخ باستانی ایران در درون این طبقه فعال است. چند روایت بروز این خاطره را نزد برخی از شهریاران ایرانی نشان داده است. اما برخی اشعار و حکایات ثابت می‌کند که توده‌های مردم هم از آن عاطفه باستانی بی‌بهره نبوده‌اند و زندگی‌شان، در برخی آیین‌ها و مراسم مردمی و داستان‌ها و تاریخ‌ها، با گذشته غیراسلامی‌شان پیوند می‌خورد.

از آن‌جا که زبان فارسی عموم مردم، زنده و پویاست، ناچار باید انتظار داشت که به نحوی در ادبیات عربی ایران تأثیر گذارد. چون عربی‌نویسان به عمد از فارسی پرهیز می‌کردند، یافتن تأثیرات زبان و محیط در آثارشان اندک و دیریاب است. با این همه، همین که به درون این ادبیات، به ویژه فراورده‌های منظوم گام می‌نهیم، به پدیده‌های شگفتی برمی‌خوریم؛ مثلاً گاه می‌بینیم که زبان، خارج از اراده شاعر، به گونه‌ای زیرکانه در شعر عربی نفوذ می‌کند و گاهی هم فارسی ستیزان را ناچار می‌سازد که فارسی بنویسند.

در سده ۴ ق.، نثر فارسی یا فارسی نوشتاری، چون موجودی پرازرم و بیمناک، پرده ستبر عربی را می‌درد تا سربرآورد و دم زند. اما گویی چون بروز خود را نوعی گستاخی می‌پندارد و از زایش خود در این فضای پرهیبت نیم‌مقدس که عربی آفریده شرمگین است، پیوسته ناچار شده است، در هر کتاب، وجود و حضور خود را به گونه‌ای توجیه کند. کار توجیه، که دست‌کم دو قرن استمرار یافته است، عمدتاً بر یک انگیزه استناد می‌کند و آن این که مردم این سرزمین‌ها عربی را به شایستگی نمی‌فهمند.

مرزبندی عربی

دو کتاب عربی یتیمه و خریده را، در کتاب دوم، رمز و مرز دورانی نهادیم که سراسر پوشیده از عربی بود: شاعران یتیمه، به تقریب، از پایان قرن ۳ ق. به بعد زیسته‌اند و شاعران خریده در قرن ۶ ق.

شعر خاطره‌انگیز آهوی کوهی که ابوحفص سفیدی حدود سال ۳۰۰ ق. سروده (ن.ک.): صفا، ۱/۱۷۸)، بی‌تردید نخستین شعر فارسی نیست اما برای زمان‌بندی کار ما، که هرگز نمی‌تواند تاریخ دقیقی داشته باشد، گزینه شایسته‌ای به نظر می‌آید. زیرا هم دوران نخستین شاعران یتیمه را پوشش می‌دهد و هم رمز گسترش زبان فارسی است که تا نزدیکی‌های عصر مغول ادامه می‌یابد. به عبارت دیگر، این دو دوره هر دو یکی است که ما از دو دیدگاه به آن نگریسته‌ایم: دیدگاه عربی و دیدگاه فارسی.

خاموشی منابع درباره زبان فارسی باعث می شود که پژوهشگران معمولاً ایران را از سده نخست به بعد عربی زبان تلقی کنند. اما این اندیشه برای قرن های اول و دوم البته باورکردنی نیست. درباره قرن سوم نیز باید جانب احتیاط را فرونگذاشت. زیرا هنوز انگیزه های عربی آموزی به امور دینی و دیوانی منحصر است و انگیزه های علمی و ادبی هنوز توان کافی به دست نیاورده اند. ما در زمان ابومسلم دیدیم که زبان عربی از حوزه سپاهیان عرب و موالی ایشان و یا دستگاه حکومتی چندان فراتر نمی رفت. آنچه ابن رسته (ص ۱۹۶) درباره اصفهان نقل کرده باید برای بسیاری دیگر از شهرهای ایران صادق باشد. وی می گوید: «در دیوان اصفهان نخستین کسی که به عربی نوشت، سعد کاتب عاصم بن یونس عامل ابومسلم بود. [باز او] اول کس بود که مردم اصفهان را به آموختن قرآن واداشت. گویند او از مسلمانان شهر خواست برایش قرآن بخوانند. تنها هشت تن یافت که قادر به این کار بودند. از آن جمله نیز تنها سه تن حافظ قرآن بودند. اما هنوز سال سرنیامده بود که عامه مردم قرآن خواندن آموختند و آن را حفظ کردند.»

از این روایت نخست چنین برمی آید که دیوان اصفهان، تا حدود سال ۱۳۰ ق.، به زبان پهلوی بوده است. دیگر آن که کلمه «مسلمانان»، در این روایت، تنها شامل ایرانیان نیست، بلکه بی تردید عرب های ساکن اصفهان را نیز دربرمی گیرد. به عبارت دیگر، خود عرب ها نیز از خواندن قرآن عاجز بودند.

چهل سال پس از آن، وضعیت عربی دانی ایرانیان، که البته رو به افزایش است، هنوز دگرگونی چشمگیری نیافته بود. اما منابع ما، هنگامی که از دو سفر هارون الرشید به ری (سال ۱۸۹ ق.) و خراسان (سال ۱۹۲ ق.) گفت و گو می کنند، هیچگاه دغدغه زبان ندارند و گویی هارون در سرزمینی عربی به سفر مشغول شده است. ظاهراً علت آن است که هارون (و بعدها مأمون) با همه دستگاه حکومتی و دربار و سپاه به چنین سفرهای دراز دست می زد و تردید نیست که گروهی مترجم میان این مجموعه سنگین و مردم ایران رابطه برقرار می کرد. یک روایت می شناسیم که بر این موضوع تأکید می کند: هنگامی که هارون در ری بود، یک امیر دیلمی به نام مرزبان بن جُستان و شهریار طبرستان به نام ونداد هرمز نزد او رفته اسلام آوردند. در یکی از دیدارها، هارون با ونداد هرمز به درشتی سخن گفت. وی پاسخ داد: «من تازی ندانم، اما معلوم می شود که امیرالمؤمنین را به بشره مبارک تغیر ظاهر شده و در حق من کلمات بی مشفقانه می فرماید... خلیفه پرسید او چه می گوید؟ ترجمه سخن عرض داشتند، هارون خجل شد...» (ابن اسفندیار، ۹۱). راست است که این دو امیر از

دیلمستان و طبرستان آمده بودند و در آن سرزمین‌ها عربی هیچگونه نفوذی نیافته بود، اما در روایات ما عربی‌اندانی این امیرگویی امری طبیعی و رایج جلوه می‌کند. با این همه، فرمانروایان تا آن زمان بیش‌تر عرب بودند و حاکمان جزء، که گاه دهقانان ایرانی بودند، باید از امیران عرب پیروی می‌کردند و ناچار عربی می‌آموختند. در عوض، مردم عادی نه مکلف به آموختن عربی بودند و نه انگیزه‌ای برای این کار داشتند؛ به‌ویژه که هنوز اکثریتی از ایشان همچنان زردشتی باقی مانده بودند. روایت شاعرانی که گاه از خارج وارد ایران می‌شدند (و نه شاعران درون ایران) به دوری توده‌های مردم از عربی اشارت آشکاری دارد: در خراسان، به فارسی ترانه می‌خوانند و مرد عربی که به آن گوش می‌دهد، لذت می‌برد اما هیچ از آن نمی‌فهمد (طه ندا، ۴۶، ترجمه اشعار آن مرد که از فارسی‌اندانی خود اندوهگین است، در طه ندا، ترجمه فارسی، ۵۲-۵۳؛ عزیزی، ۴۱۵ که همین داستان را به ابوتمام نسبت داده است). در این قرن سوم، اصطخری (فارسی، ۱۲۰) وضعیت زبان را در منطقه فارس روشن کرده است. وی، پس از اشاره به رواج دری و مهجوری پهلوی، می‌افزاید: «زبان سوم، تازی است: در دیوان‌های پادشاهان، مکاتبات و معاملات به تازی است».

صد سال پس از این نیز مردم روستاهای فارس، که به سبب نزدیکی به عراق، معمولاً آنان را عربی‌گرا می‌پنداریم، همچنان از عربی به دور بودند: در آغاز قرن ۴ ق، متنبی بر شعب بَوّان در فارس که سرزمینی بس خرم بود، می‌گذشت و از این که نمی‌توانست با کسی هم صحبت شود، آزرده‌خاطر بود. آنگاه، قصیده‌ای را که در مدح عضدالدوله می‌سرود، با ستایش شعب بَوّان آغاز کرد و در بیت دوم و سوم گفت:

۲. اما مرد عرب، در این سرزمین، هم به رخسار غریبه است، هم به دست و هم به زبان.
۳. [از زیبایی‌گویی] بازی گاه پریان است که اگر سلیمان هم بر آن گذرد، ناچار باید ترجمانی با خود گیرد (دیوان، شرح برقو، بیروت، بی تا، ۳۸۴/۲).^۱

در فصل‌های آینده نشان خواهیم داد که بیش‌تر نویسندگان کتاب‌های فارسی، از سده ۴ ق. به بعد، کثرت فارسی‌خوانان را انگیزه فارسی‌نویسی خود انگاشته‌اند و برخی نیز تصریح می‌کنند که حوزه عربی‌شناسان محدود است. یکی از کهن‌ترین این آثار در زمینه پزشکی و

غریب الوجه والید واللسان

سلیمان لسان بترجمان

ولکن الفتی العربی فیها

ملاعب جنة لو سار فیها

ترکیب «غریب الید» در بیت نخست معنی روشنی ندارد. برقو، سه وجه برای آن برشمارده است. ترجمه فرانسوی عزیزی، ص ۴۱۶ چندان دقیق نیست.

به شعر فارسی است که میسری در ۳۷۶ ق. فراهم آورده است. وی می‌نویسد که اگر این کتاب را «به تازی کنم، نیکو نباشد» زیرا دیگر همه کس نمی‌تواند از آن بهره گیرد (ن.ک.: میسری، دانشنامه، تهران، ۱۳۶۶، ص ۶؛ لازار، «نخستین شاعران»، ۱۸۲/۲، بیت ۸۴). میسری این کتاب را، به قول لازار، برای ناصرالدوله سیمجور، و به قول برات زنجانی (مقدمه دانشنامه)، برای سبکتگین تألیف کرده است. ظاهراً نظر دوم صحیح است.

زبان، هرچه تصنعی‌تر و فنی‌تر شود، از دایره گسترشش کاسته می‌گردد. در زمان صاحب بن عباد (قرن ۴-۵) تصنع به اوج رسیده بود و فیروزان مجوسی که از این سخن‌پردازی‌های شگفت‌جانش به لب رسیده بود، می‌پنداشت که سجع صاحب دشنام یا زبان‌زنگی و بربری است. از این رو، از صاحب خواست که به زبان همه مردم سخن بگوید زیرا که این «نه زبان پدران ایرانی توسست، نه زبان توده مردم که هم آیین تواند...» (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۵۹).

باز، در زمان صاحب، دو پدیده ادبی بسیار شگفت‌که هر دو در زمینه خود به نقطه اوج رسیده‌اند - می‌شناسیم که محدودیت عربی ادبی را در دایره‌ای نسبتاً تنگ به نیکی نشان می‌دهند. نخست قصیده ساسانیه است. نام «بنی ساسان» نخست بر گدایان و سپس بر دسته‌هایی از طبقه سوم جامعه عراق، چون عیاران و شعبده‌بازان و رمالان و جادوگران و درویشان و بوزینه‌داران و خرس‌گردانان و گربه‌رقصانان و مردمان دیگری از این دست، اطلاق می‌شد. آنگاه، تردستی‌ها و زرنگی‌های شیطنت‌آمیز ایشان در حکایت‌هایی شیرین و سرگرم‌کننده به کتاب‌های ادب عربی راه یافت. پیداست که این مردمان، انبوهی واژه و اصطلاح خاص خود داشتند که همگان در نمی‌یافتند. شاعری به نام احنف عکبری به زبان این قوم شعری ساخت و در بغداد تقدیم صاحب بن عباد کرد. صاحب، آن اصطلاحات عجیب بغدادی و آن لاف‌زنی‌های حیرت‌انگیز و خنده‌آور را سخت پسندید و بعدها در ری از ابودلف خزرچی - همان جهانگرد معروف - خواست که، به تقلید از احنف، یک «قصیده ساسانیه» برایش بسراید. ابودلف نیز قصیده‌ای ساخت و در آن اصطلاحات بنی ساسان را نیز شرح داد (این قصیده را باسورث چاپ و به انگلیسی ترجمه کرده است).

سؤال مهمی که باسورث و دیگران مطرح نکرده‌اند، این است: مخاطب اصلی این قصیده، با آن زبان و اصطلاحات شگفت، کیست؟ درباره احنف، البته جواب آشکار است: مخاطب او انبوه شیادان و عیاران بغداد بودند که در آن زمان فعالیت بسیار داشتند و گاه بر حوادث سیاسی و اجتماعی عراق اثر می‌گذاشتند. اما این سخن درباره ایران مصداق ندارد.

در این جا، مردم ناچار بودند عربی را با زحمت بسیار در مکتب‌خانه‌ها و مسجدها و خانه‌های استادان بیاموزند و بی‌تردید هیچگاه نمی‌توان پنداشت که طبقات پست یا متوسط و یا حتی درس‌خوانده ایران بتواند کلمه‌ای از این قصیده را دریابد. این شعر حتی از نظر جامعه‌شناسی ایران قرن ۴ نیز هیچ اعتباری ندارد و هرگونه بهره‌برداری از آن نتیجه‌ای نادرست خواهد داد. این‌گونه آثار در حلقات شبانه صاحب و همطرازان او محصور می‌ماند (ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل بنی‌ساسان).

اثر دوم کتابی است به نام حکایة ابی‌القاسم البغدادی که در ادبیات عرب شاهکار بی‌مانندی است. صحنه این نمایشنامه خانه یکی از اشراف اصفهان است، اما زبان آن از نوع زبان قصیده ساسانی است: از یک سو، به آرایه‌های لفظی آکنده است و از سوی دیگر، به واژگان گویش بغدادی. هنوز بسیاری از کلمات و اصطلاحات این کتاب، با آن که بیش از ۱۰۰ سال از چاپش می‌گذرد، همچنان ناخوانده مانده است.

آنچه درباره قصیده بالا گفتیم، درباره این کتاب نیز صادق است. تردید نداریم که مردم اصفهان مطلقاً هیچ از این کتاب نمی‌فهمیدند. زیرا مخاطبان آن تنها مردم بغداد بودند نه ایرانیان. انتقادهای تند و گزنده‌ای که از اصفهان و مردم آن شده، ستایش‌های اغراق‌آمیزی که درباره همان شهر و همان مردم آمده، حتی کلمه‌ها و جمله‌هایی که به لهجه اصفهانی نقل گردیده، همه، ابزارها و ترفندهای هنرجویانه مؤلف‌اند و نه دلیل آشنایی اصفهانیان با چنین ادبیاتی (ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل «ابومطهر ازدی»).

پیش از این (ص ۱۶۵)، دیدیم که چگونه ثعالبی از تنگ‌شدن فضای عربیت دل‌نگران است. وی می‌گوید: «داشت بازار عربیت کساد می‌شد» که ابوالفضل میکالی به دادش رسید. پیدا است که این‌گونه گفتار جز مدحی میان‌تهی نیست و امیر میکالی را توان آن نبود که بتواند صحنه زبان‌شناسی ایران یا حتی ماوراءالنهر را دگرگون کند. از آن‌جا که ثعالبی در بسیاری از شهرهای ایران زیسته و آثارش را به امیران گوناگون هدیه کرده، سخن او را درباره کساد عربیت باید عام پنداشت و به منطقه میکالیان - که اتفاقاً عربی‌گراتر از دیگر نقاط خراسان و ماوراءالنهر بود - منحصر ندانست.

بررسی جالب توجهی که برتلس در بخشی از یتیمه انجام داده، به نحوی مرزهای عربی ادبیانه را متمایز می‌سازد. وی شعرای عرب‌زبان ماوراءالنهر و خوارزم را شمارش کرده (ص ۱۶۸)؛ تعداد ایشان ۱۱۹ است. از این میان، ۱۹ شاعر، امیراند، ۸ تن وزیر و ۲۸ تن دبیر؛ به عبارت دیگر ۶۰ درصد از شاعران آن منطقه، به طبقه حاکم تعلق دارند.

صد و چند سال پس از این، اسماعیل جرجانی در ذخیره خوارزمشاهی که برای محمد خوارزمشاه (د. ۵۰۶ ق.) تألیف کرده، دست به کار شگفتی می‌زند: همین که به موضوع زهرها می‌رسد، می‌نویسد: «این کتاب را از این علم خالی نشایست گذاشت. لکن صواب چنان دیده آمد که آنچه نام‌های زیانکار و خاصیت و فعل آن است، به تازی یاد کرده آید تا به وجهی پوشیده‌تر باشد و آنچه دفع مضرت و علاج آن است به پارسی یاد کرده آید تا ظاهرتر بود و منفعت آن عام‌تر.» (ص ۶۲۷)

این روایت نشان می‌دهد که در اواخر سده ۵ ق. عربی تا چه حد از دسترس مردم، حتی باسوادانی که قادر به خواندن ذخیره‌اند، به دور است.

چند سال پس از این، وضعیت عربی‌گویی باز هم محدودتر شده و پیشتر (ص ۱۷۳) دیدیم که زمخشری آن را به «عالمان و امامان امت» منحصر می‌شمارد. زمخشری نیز، درست مانند ثعالی، به امیری دل می‌بندد که عربی دوست است و امید می‌رود که بتواند این زبان را از کسادى نجات دهد. اما امیر او دانشمندی در حد ابوالفضل میکالی نیست، بلکه اتسوز ترک‌نژاد و ترک‌زبان است که فارسی را به ناچار خوب می‌داند؛ اما اینک، چون خداوند رغبت به عربیت را در دل او افکنده، می‌خواهد به کمک زمخشری و از طریق زبان فارسی آن زبان را نیز بیاموزد!

در کتاب‌های فارسی متأخرتر نیز - که گاه از محدوده زمانی کار ما خارج‌اند - شهادت‌های بسیار جالب توجهی درباره عربی می‌توان یافت. یکی از این شهادت‌ها از آن راوندی در حدود سال ۶۰۰ ق. است. وی، پس از آن که قصیده عربی طغرای (د. ۵۱۴ ق.) را نقل می‌کند (راحة الصدور، ۲۳۹)، چنین می‌افزاید: «دریغ آن روزگار که وزرا چنین شعر گفتندی که بعهد ما بر نمی‌توانند خواندن. کار خواجگی باعوانی افتاد، هرکه وجوه انگیزتر و درویش آویزتر و خون‌ریزتر، وزیر می‌شود.»

چند سالی پس از این، زیدری به عربی‌دانی سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه اشاره می‌کند. وی می‌نویسد که خلیفه، شهاب‌الدین سهروردی را به رسالت نزد او فرستاد و او گفتار خویش را در حضور سلطان با حدیثی آغاز کرد. سلطان در پاسخ گفت: «اگرچه من مردی ترکم و لغت عربی نمی‌دانم، اما معنی حدیث را فهم کردم.» (سیرت جلال‌الدین، تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۰). در سال ۶۲۳، همین زیدری میان سلطان و سفیر «مغرب» نقش مترجمی را عهده‌دار می‌شود (همان، ۱۵۷).

در قرن ۸ ق.، کتاب نه‌ایة‌الارب، که به خط «کوفی معقلی» بود، ۷ سال در کتابخانه اتابک

نصرة الدين احمدلر (د. ۷۳۳ ق.) افتاده بود و هیچکس نبود که بتواند آن را بخواند. به همین جهت، اتابک از مترجم خواست که آن را به فارسی ترجمه کند تا «عموم خلایق را از آن حظی حاصل شود» (تجارب الامم، تهران، ۱۳۷۳، ص ۳۴).

فصل‌های آینده ما که بیش‌تر به بروز و حضور فارسی در درون یا در کنار عربی می‌پردازد، سهم عربی را در گستره زبانی ایران بهتر نشان خواهد داد.

رخنه در دیواره عربی

نفوذ واژه‌های فارسی در زبان عربی از دوران جاهلی آغاز شده بود و در قرن‌های نخست اسلام به اوج رسید. ما اکنون مجموعه واژه‌های فارسی را که به عربی رفته‌اند (= معربات) ۲۵۰۰ کلمه تخمین می‌زنیم؛ هرچند که برخی از پژوهشگران عرب این عدد را تا ۴۰۰۰ نیز بالا برده‌اند (التونجی در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان جاهلی، تألیف آذرنوش نگاشته چنین نظری ابراز داشته که به گمان ما اغراق‌آمیز است، ن.ک.: «سبل نفوذ الفارسیة...»، ابوظبی، ۲۰۰۴، ص ۶).

این واژه‌ها را بیش‌تر در آثار عراقی قرن‌های دوم تا چهارم ق. باید یافت. ما فهرست معربات بسیاری از این آثار را داده‌ایم و ملاحظه کرده‌ایم که تعداد آن‌ها - به‌ویژه در زمینه فرهنگ مادی - در آثار عراقی به‌راستی چشمگیر است (مثلاً ۲۶۰ کلمه در دیوان ابونواس). در عصر یتیمه، وام واژه‌ها آزادانه به عربی می‌رفتند و کسی در آن‌ها به چشم مهمانان ناخوانده نمی‌نگریست. در آثار علمی، به‌ویژه پزشکی و اخترشناسی، حتی اصطلاحات دشوار عربی را گاه به کمک کلمات فارسی توضیح می‌دادند (ن.ک.: جلوتر). اکنون اگر تألیفاتی را که نویسندگان ایرانی نژاد و غالباً دوزبانه در درون سرزمین‌های فارسی‌زبان به عربی پدید آورده‌اند بررسی کنیم، البته امید به آن می‌بندیم که وام واژه‌های فارسی بیش‌تری به‌دست آوریم و از ورای آن‌ها فضاهاى فرهنگی-اجتماعی ایران را در آن روزگاران بازیابی کنیم. اما چنین نیست و بلکه عکس آن صادق است. علت این امر هم البته برای ما روشن است. زیرا در فصل «فارسی‌گریزی» به تفصیل درباره آن گفت‌وگو کرده‌ایم. نمونه زیر این موضوع را روشن‌تر می‌کند:

باخرزی نویسنده و شاعری دوزبانه بود (ن.ک.: دبا، ذیل این نام) و عوفی (۷۰/۱) کتابی به نام طرب‌نامه شامل رباعیات فارسی به او نسبت داده است. اما دمیة او به‌نحو وسواس‌آمیزی از معربات تهی است و مجموعه کلماتی که التونجی، ناشر دمیة، یافته است از ۸۲ کلمه در نمی‌گذرد (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۴۳). اما همه این کلمات - یا دست‌کم بیش‌تر

آن‌ها - از نظر کار ما بی ارزش‌اند. زیرا چندین قرن از عمرشان در زبان عربی گذشته است: یا جاهلی‌اند، یا قرآنی و یا در شعر بزرگان صدر اسلام به کار رفته‌اند، رنگ و بوی فارسی از آن‌ها رخت بر بسته و در ساختار واژگان و فرهنگ‌های عربی جایی برای خود گشوده‌اند و به عبارت دیگر مشروعیت عربی یافته‌اند.

آنچه ما می‌جوئیم، واژگانی است که بار معانی ایرانی را در قرن‌های ۳ تا ۵ به دوش کشیده و به درون عربی نفوذ کرده‌اند. اما آثار بزرگ عربی، یعنی یتیمه، دمیه، خریدیه و دیوان شاعران می‌کوشند در را به روی فارسی ببندند.

اینک تنها چاره ما آن است که، با تیزبینی بیش‌تر، لایه‌های گوناگون این ادبیات را بررسی کنیم تا ببینیم آیا فارسی توانسته است راهی به درون بیابد؟

ما مجموعه آنچه را در این ادبیات یافته‌ایم - برای آسانی کار - در مورد یتیمه در سه سطح عرضه می‌کنیم: الف - سطح واژگان، ب - سطح ترجمه، ج - سطح معانی. پس از آن نیز به دمیه و خریدیه می‌پردازیم.

عصر یتیمه

الف) واژگان

کلمه‌های فارسی، در شرایطی خاص، توانسته‌اند خود را بر شعر عربی تحمیل کنند، به طوری که شاعر گاه چاره‌ای جز به کاربردن وام واژه نداشته است. کلمه، چنان که گویی از غفلت شاعر بهره برده، خود را به درون شعرش گنجانیده است. در این احوال، گاه چنان است که شنونده، اگر فارسی نداند، چیزی از آن شعر عربی در نمی‌یابد:

۱. ابوالحسن آغاجی درباره بلخ گوید:

۱. شهری است که نام آن را از حروف کلمه «بخل» ساخته‌اند؛ مراد شهر بلخ است.

۲. در آن، زندگی نیز مانند اسمش دگرگون شده، یعنی اگر بای آن را برداشته به جایش ت بگذاری، می‌شود تلخ (تتمه، ۱۱۴/۲).^۱

۲. شاعری به نام ابوعلی باخرزی درباره شراب گوید:

مستی این شراب [در آدمیزاد] شر برمی‌انگیزد. شر آن را برگیر و باقی را به من بنوشان (شراب - شر = آب). این شعر کم‌مایه چون برای عرب‌زبانان قابل فهم نیست،

ناچار ثعالبی آن را توضیح می‌دهد: «یعنی آب پاکیزه - به فارسی - به من بنوشان» (همان، ۳۹/۲).

۳. ابوعلی ساجی دربارهٔ مرو گوید:

۱. شهری است دل‌انگیز، آبی است گوارا؛ خودبینی که از بوی عبیر خوش‌تر است.

۲. هرگاه کسی آهنگ ترک شهر کند، نامش وی را از رفتن باز می‌دارد.

این بار ثعالبی (یتیمه، ۷۶/۴) توضیحی نمی‌دهد. اما می‌دانیم که نام مرو marv به این صورت در عربی قابل تلفظ نیست و ایشان ناچار می‌گویند: marw ← maru؛ سپس maru را با فعل امر فارسی (مرو = marow) تطبیق داده‌اند (این شعر را ثعالبی در لطائف، ص ۲۰۲ تکرار کرده است).

۴. صاحب بن عباد که می‌خواهد نکتهٔ شیرینی به ابوسعید آبی (منسوب به آوه، نزدیک ساوه) بگوید، دوبیتی خود را - با توجه به نام آبی - با این مصراع تمام می‌کند: «اخلاق عسلین تو از آب است.» (تتمه، ۱۰۰/۱).

۵. ابوالفتح بستی برای کلمهٔ «مهمان» اشتقاقی ظریف یافته و آن را در یک دوبیتی بیان کرده است:

۱. فارسیان از باب بزرگداشت مهمان - هر که باشد - او را مهمان خوانده‌اند،

۲. زیرا مه یعنی بزرگ‌تر، مان یعنی خانه؛ و مهمان تا زمانی که در مان (= خانه) باشد، سرور ایشان است (ثعالبی، لطائف، ص ۹ که این نامگذاری را به بهرام گور نسبت داده است).
۶. کلمات گاه به گونه‌ای موزیانه در شعر عربی سرایان ایرانی تأثیر می‌گذارد و ایشان ناخودآگاه دست به کاری می‌زنند که ذوق عربی بر نمی‌تابد. از قضا، شاعر بزرگی چون ابوالفتح بستی در این دام افتاده است. وی، در لفظ‌پردازی‌های بی‌پایانش، کلمات فطنه و فتنه، ضمان و زمان، حذر و هذر را قرینه قرار داده است. اما این کلمات تنها در فارسی گفتاری یا عربی به لهجهٔ فارسی جناس تام به وجود می‌آورند، نه در لهجهٔ عربی (ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل «ابوالفتح بستی»).

۷. ابوالقاسم اطروش از مردم استرآباد با کلمهٔ دهخدا که در عربی آن روزگار بسیار شایع بود، بازی کرده است:

خلیلی فِراً من الدهخدا خُدا حَذراً من وَداده خُدا

دوستان از دهخدا بگریزید و از دوستیش پرهیز کنید (یتیمه، ۴۷/۴).

۸. ظاهراً جشنی به نام «رام‌روز» در خراسان قرن ۴ ق. معمول بود که از جزئیات آن اطلاع

روشنی نداریم. دو برادر از نوادگان طاهر، که یکی شان همان ابوالطیب طاهری بود، دو بیت شعر ردوبدل کردند که از قضا عین هم بود:

۱. من و اذان‌گو در بامداد رام روز با هم اختلاف داریم:

۲. من بانگ صبحی می‌زنم «که کیادا»، او بانگ می‌زند که حیّ علی الصلاة (یتیمه، ۸۲-۶۹/۴).

از «که کیادا» چیزی فهمیده نمی‌شود؛ شاید در اصل «که بیارا» بوده که به صورت بالا تحریف شده است.

۹. از عجایب کار ثعالبی آن که گاهی در برخی از آثارش بیتی و جمله‌ای به زبان فارسی نقل کرده است. در ثمارالقلوب (ص ۱۸۸) آورده است که عباس اُرخُسی در شب سده (السّدق) سی و یکم شعری در ستایش نصر بن احمد سامانی سرود:

مهترا بارخدایا ملک بغدادا سَدَقِ [سی] ویکم بر مبارک بادا^۱

«امیر روی ترش کرد و ابروان درهم تایید و گفت این شمردن از چه بایست.» در این روایت می‌بینیم که، در زبان عربی ایران، فعلی برای «جشن سده گرفتن» ساخته‌اند: اَسَدَقُ یُسَدِقُ.

۱۰. ثعالبی (لطائف، ص ۲۰۹) به چند چیز استثنایی در غزنه اشاره می‌کند، از جمله: «تفاح امیری همان است که به آن ژاله می‌گویند؛ ریاس، دوغباح.»

۱۱. آرایه پرداز بزرگ، ابوبکر خوارزمی، (د. ۳۸۳ ق.) نیز به قول خودش یک بار «مزاح ظریف» کرده و قافیه‌های یک قطعه شش‌بیتی را فارسی نهاده است:

۱. بامدادان به رود هندمند رسیدیم؛ مست بودیم و دست یکدیگر را به شیوه رقص دستبند گرفته بودیم.

۲. شرابی بود پاک... از جَهَنبند (شاید اسم جایی باشد).

۳. ساقی ای زرین‌فام بیامد و جامی چون درند میان ما بگردانید (درند به معنای شکل یا هم‌شکل در این جا معنی ندارد. شاید در اصل برند < پرند بوده باشد. در این صورت، می‌توان آن را صفت ساقی پنداشت و چنین ترجمه کرد: ساقی ای زرین‌فام و پرنیان‌گون...).

۴. هنگامی که مستی شبانه در اندام ما خزید، و به حال خردمند درآمدیم (ظاهراً در شعر تحریفی رخ داده و ساخت عبارات را مغشوش کرده است).

۱. این بیت را لازار در «نخستین شاعران»، ۶۴/۲ به ابوالعباس رَتنجینی نسبت داده است. وی در ترجمه «ملک بغداد» (همان، ۸۳/۱) گفته: شاه بغداد معنی ندارد، باید آن را «شاه خداداد» ترجمه کرد.

۵. هرگاه به قصد بوسه به او نزدیک می‌شوی، خویشتن‌داری می‌کند و خود را چون دردمند درمی‌افکند.

۶. این شعر مردِ ظریفی است که نشان می‌دهد او چه چندین چند است (معلوم نیست در اصل چه بوده است. ناشر دیوان چند به چند خوانده است. ن. ک.: یا قوت، بلدان، ۹۹۳/۴؛ قس: دیوان، ۳۳۹).

غَدَوْنَا شَطَّ نَهْرِ الْهِنْدِ مَنِدِ	سُكَارِي أَخْذِي بِالْأَسْتَبْنِدِ
وَرَا حُ، قَهْوَةُ، صَفَاءُ، صَرْفُ	شَمُولُ، قَرْقَفُ مِنْ جَهَنَبْنِدِ
وَسَاقِي شِبْهِ دِينَارِ أَتَانَا	يُدِيرُ الْكَأْسَ فِينَا كَالدَّرْنِدِ
فَلَمَّا دَبَّ كَسْرُ اللَّيْلِ فِينَا	وَأَصْبَحْنَا بِحَالِ خَرْدَمَنْدِ
مَتَى تَدْنُو بِقُبْلَتِيهِ تَلَكَّا	وَيُلْقِي نَفْسَهُ كَالدَّرْدَمَنْدِ
وَهَذَا شِعْرُ مَزَاحٍ ظَرِيفِ	يُحَاكِي أَنَّهُ چَند بَن چَندِ

۱۲. ابوالاحمد کاتب، که چندی وزیر اسماعیل سامانی بود و دیدیم (در بخش عربی به سبک ایرانی) چگونه از عربی دانی ایرانیان تعجب می‌کند، برای آن‌که نشان دهد انگشتر برای مردان نیز شایسته است، ۴ دلیل می‌آورد. در یکی از آن‌ها ناچار می‌شود یک اصطلاح فارسی به کار برد: «انگشتر آرایش مرد است و نامش به فارسی انگشت‌آرای است» (یتیمه، ۶۶/۴).

۱۳. پدیده جالب توجهی که نظر ما را درباره فارسی‌گریزی ایرانیان تأیید می‌کند، شاعری کاملاً عرب و عرب‌زبان است که، بیش از همه شاعران ایرانی یتیمه، کلمه فارسی به کار برده است: ابوطالب مأمونی (د. ۳۸۳ ق.). یکی از نوادگان خلیفه مأمون بود که به ایران آمد، نخست به صاحب بن عباد پیوست، سپس به توصیه ابوبکر خوارزمی به نیشاپور نزد سیمجوریان رفت و سرانجام در بخارا مسکن گزید. در آن هنگام، ظاهراً خلیفه‌زادگان و وزیرزادگان متعددی در آن جا می‌زیستند. زیرا سامانیان او را از جهت حقوق «به دیگر اولاد خلف، چون پسر مهدی (کذا) و پسر مستکفی» و نیز پسر واثق ملحق کردند (یتیمه، ۱۵۳/۴). بدین‌سان، ابوطالب در آسایش و تجمل بسیار می‌زیست و – مانند همطرازانش – جز خوش‌خواری و عشرت و پروراندن آرزوی خلافت در سر و گاه نیز سرودن شعر کاری نداشت. وی، علاوه بر چند قصیده، تعدادی قطعه دو یا چند بیتی دارد که در آن‌ها به وصف یکی از پدیده‌های زندگی روزمره پرداخته است. در اطراف این امیر جوان خوشرو، البته چیزی جز فراورده‌های تمدن ایرانی نمی‌توان یافت. او نیز در آن‌ها می‌نگرد و مضمون شیرینی برای هرکدام پیدا می‌کند. بدین‌سان، از حمام و سنگ‌پا و لیف و حوله و زنبیل گرفته تا انواع

خوراکی‌ها و ظرف‌ها و گل‌ها موضوع شعر او قرار گرفته‌اند. تقریباً هیچیک از این کلمات، در زبان عربی، نو نیستند. اما بیش‌تر در دوره اول عباسی معرّب شده‌اند نه پیش از آن. ما اینک بهترین واژه‌های فارسی او را با اشاره به صفحات یتیمه، ج ۴ می‌آوریم:

جلاب (= گلاب) (۱۶۳)، سکنجبین (همانجا)، مربای اُترج (۱۶۴)، مربای اهللیج، فیروزج، ترنجبین (۱۶۵)، بنادقِ قند، لوز (= بادام)، جوز (= گردو) (۱۶۶)، زبرجد، جلنار (= گلنار)، سوسن، آس، دیباج (۱۶۸)، شهدانه، شونیز (= سیاه‌دانه)، انجدان (= نوعی گیاه)، مُهرَق، مسک، صک (= چک) (۱۶۹)، بورانی، یاسمین، جوذابه (= نوعی آش)، مُزرفن (دارای زرفین) (۱۷۰)، لوزینج (= نوعی شیرینی) (۱۷۲)، فالودج، اشنان (۱۷۴).

۱۴. یکی از شاعران یتیمه مردی لَحام نام است که شاعری گول و هرزه‌گو بود. وی که پیشه اخته‌کردن چهارپایان را به‌عهده داشت (یتیمه، ۹۷/۴)، یک‌بار نژاد ساسانی مردی یزدی را به ریشخند گرفت (۱۰۳/۴) و یک‌بار نیز اهل خوارزم را که «نه قیافه‌شان به آدمیزاد می‌ماند و نه زبانشان» هجو گفت (۱۰۴/۴). در شعر او چندین کلمه معرّب عباسی می‌توان یافت، مانند: سرنای، باغ (۱۰۰/۴)، جرّادق (جردق = گردک، گرده نان) (۹۸/۴)، اما برطنج (= برتنگ، تنگ اسب) (۱۰۵/۴) ظاهراً نو ظهور است.

۱۵. خود ثعالبی نیز در لطائف چندین کلمه فارسی به‌کار برده، شیربامیه (ظاهراً: شیرفامیه) (۱۹۴)، تاختج، راختج (نوعی کتان یا ابریشم) (۱۹۸)، سُبج (مهره‌های سیاه) (۱۹۹)، خدنگ (۲۲۶)، بارنج (= بارهنگ)، آرنج (نوعی کرباس).

وی در همین کتاب (۱۹) شرح می‌دهد که «خیش» (بادبزن سقفی) را خسروان به‌کار می‌بردند و بعدها ابوایوب موریانی شبیه آن را برای منصور عباسی ساخت. وی «خیش» را روی ابزاری «که آن را به فارسی سبایه (= سه‌پایه) می‌خوانند نهاد».

باز، در همین کتاب، وی یک نام جالب فارسی آورده: شاه فرند < شاه پرند دختر فیروز بن یزدجر مادر یزید بن ولید بود... (ص ۶۴، ۸۰؛ قس: سیوطی، تاریخ‌الخلفاء، ۲۵۲).

۱۶. از میان دیوان‌های شعر، دیوان ابن بابک (د. ۴۱۰ ق.) را، که اتفاقاً نیمی در ایران و نیمی در بغداد می‌زیسته، به‌عنوان نمونه برمی‌گزینیم. زیرا یکی از بزرگ‌ترین دیوان‌هایی است که از آن زمان به‌جای مانده و هنوز خطی است (۲۸۷ برگ، کتابخانه ملی، ۴۱۱/۷). در این دیوان مفصل، واژه فارسی به‌راستی اندک است. اما چند نمونه نو یافته‌ایم که ظاهراً فارسی است و در اشعار دیگر به‌کار نرفته است:

برخی از معرّبات آشنا: رخ، شاه، مات، جامات، ایوان (برگ ۵۸)، سکباج، فالودج، موبد

(برگ ۶۸)، جهبذ (برگ ۱۳۵)، نای، زیر (برگ ۱۷۳)، بابوج (پاپوش) (برگ ۶۷).

اصطلاحات نوظهور: به مردی زرندی می‌گوید: سپر و نیزه «خراجا کجا» (شاید: خراج کجاست؟) (برگ ۶۷)؛ در بیتی گوید: «لابن بیدادکم ابی البرکات» (شاید مراد از بیداد همان کلمه فارسی باشد) (برگ ۵۹)، خرداد، شراب استرآبادی (برگ ۱۳۵)؛ پایین و زیر (برگ ۱۶۷)؛ فروز دست طبری (؟)؛ رقص الدبا نوازی (برگ ۱۸۳) که شاید دوپانوازی باشد.

ب) ترجمه

در روزگار یتیمه، شعر فارسی رواج فراوان داشت؛ هنوز فردوسی شهرت نیافته بود، اما رودکی را در سراسر ایران می‌شناختند و ثعالبی، هرگاه نام او را می‌آورد، هیچ‌گونه معرفی یا توضیحی را ضروری نمی‌داند. برخی از شاعرانی که امروز تقریباً گمنام‌اند، گویا اشعار فراوان و شهرت بسیار داشته‌اند و توانایی شعرشان چندان بود که بر شاعران عربی سرا تأثیر عمیق می‌گذاشت. برخی از اشعار در نظرشان چنان دلنشین می‌نمود که می‌کوشیدند عین آن‌ها را به عربی برگردانند. تعداد این‌گونه اشعار، در منابع ما و نیز در عوفی، از ده دوازده مورد در نمی‌گذرد. اما همین اندک مقدار نیز برای کار ما اهمیت بسیار دارد. متأسفانه اصل فارسی این اشعار همیشه معلوم نیست؛ عوفی، که لباب را به فارسی نوشته، اصل فارسی نمونه‌های خود را داده، اما ثعالبی به ندرت اصل فارسی را نقل کرده است. اصل بقیه اشعار، به استثنای چندتایی که معاصران کشف کرده‌اند، ناشناخته مانده است:

۱. منصور منطقی رازی از نخستین شاعران پارسی سرا بود. این ابیات از اوست:

یک موی بدزدیدم از دو زلفت	چون زلف زدی ای صنم به شانه
چونانش به سختی همی کشیدم	چون مور که گندم کشد به خانه
با موی به خانه شدم پدر گفت	منصور کدام است از این دوگانه

بدیع الزمان همدانی (د. ۳۹۸ ق.) ۱۲ ساله بود که به خدمت صاحب شد. صاحب در پی آزمایش او برآمد و آن سه بیت منطقی را برخواند و از بدیع الزمان خواست به عربی ترجمه کند. وی بی‌درنگ گفت:

سَرَقْتُ مِنْ طَرْتِهْ شَعْرَةً	حین غذا یمُشَطُها بِالْمِشَاطِ
ثُمَّ تَدَلَّحْتُ بِهَا مُثْقَلًا	تَدَلَّحَ النَّمْلُ بِحَبِّ الْجِنَاطِ
قَالَ أَبِي مَنْ وَلَدِي مِنْكُمْ	کلاکما یدخُلُ سَمُّ الْخِیَاطِ

(عوفی، ۱۷/۲؛ قس: براون، ۱/۶۷۴؛ حامد عبدالقادر، ۳۹۵؛ الکک، ۴۲).

۲. ابوشکور بلخی (نیمه اول قرن ۴) چنین سروده بود:

از دور به دیدار تو اندر نگرستم مجروح شد آن چهره پرحسن و ملاح
وز غمزه تو خسته شد آزرده دل من وین حکم قضایی است: جراح
«این معنی را عمید ابوالفتح علی محمد بستی (د. ۴۰۰ ق.) به تازی ترجمه کرده است:
رَمَيْتُكَ مِنْ حَكْمِ الْقَضَاءِ بِنَظَرٍ وَمَالِي عَنْ حَكْمِ الْقَضَاءِ مَنَاصُ
فَلَمَّا جَرَحْتُ الْخَدَّ مِنْكُمْ بِمَقْلَتِي جَرَحْتَ فَوَادِي وَالْجُرُوحُ قِصَاصُ»
(عوفی، ۲۱/۲؛ قس: براون، ۶۷۸/۱؛ حامد عبدالقادر، ۳۹۵؛ الکک، ۴۳؛
دودپوتا، ۱۶۸).

۳. رودکی (آغاز قرن ۴) دو بیت زیبای حکمت آمیز دارد (دیوان، ۴۶):

این جهان را نگر به چشم خرد این جهان را نگر به چشم کاندرا و نگری
کشتی ای ساز از نکوکاری تا بدان کشتی از جهان گذری
این دو بیت را، در همان قرن ۴، ابوالحسن بن مؤمل به عربی ترجمه کرده است:
تَصَوَّرِ الدُّنْيَا بِعَيْنِ الْحُجِيِّ لَا بِأَلْتِي أَنْتَ بِهَا تَنْظُرُ
الدَّهْرُ بِحَرْفٍ فَاتَّخِذْ زَوْقًا مِنْ عَمَلِ الْخَيْرِ بِهَا تَعْبُرُ
(ثعالبی، یتیمه، ۹/۴-۱۳۸؛ قس: برتلس، ۲۳۳/۱ و حاشیه مترجم).

در این ترجمه، توازن و برابری نسبتاً کامل میان دو متن مبدأ و مقصد قابل توجه است.
۴. ابوالحسن آغاجی از سرهنگان دودمان سامانی بود و شعر فارسی و عربی نیکو
می سرود. عوفی (۳۱/۳) این دو بیت را از اشعار او نقل کرده است:

ای آن که نداری خبری از هنر من خواهی که بدانی که نیم نعمت پرورد
اسب آر و کمند آر کتاب آر و کمان آر شعر و قلم و بربط و شطرنج و می و نرد
عوفی می پندارد که وی در این شعر از بیتی منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع) تأثیر
پذیرفته است. آن بیت چنین است:

سلي عن سيرتي سهمي وقوسي و رُمحي والمُليمة والقضايا
نیز ثعالبی (تتمه، ۱۱۴/۲) که او را بزرگترین شاعران فارسی سرا خوانده می نویسد که او
گاه اشعار فارسی خود را به عربی ترجمه می کرد. سپس، از باب نمونه، دو بیت عربی زیر را
نقل می کند که آشکارا ترجمه دوییتی فارسی اوست:

إِنْ شِئْتَ تَعْلَمُ فِي الْأَدَابِ مَنْزِلَتِي وَأَنْنِي قَدْ غَذَانِي الْعِزُّ وَالنَّعَمُ
فَالطَّرْفُ وَالْقَوْسُ وَالْأَوْهَاقُ تَشْهَدُ لِي وَالسَيْفُ وَالنَرْدُ وَالشَّطْرَنْجُ وَالْقَلَمُ

اما همو در یتیمه (۱۴۴/۴) از شاعری به نام اسماعیل شجری نام می برد که دوست ابوالفتح بستی بود و گاه اشعار عجم را به عربی ترجمه می کرد. سپس به عنوان نمونه همین دو بیت را با اندکی اختلاف از قول او نقل می کند. منشأ این خلط روشن نشد.

طه ندا (ص ۱۲۰) می پندارد که این معنی، خواه در فارسی و خواه در عربی، از شعر معروف متنبی اقتباس می شده که می گوید:

فَالْحَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي وَالْحَرْبُ وَالضَّرْبُ وَالْقِرطَاسُ وَالْقَلَمُ

به گمان ما فضای این شعر با فضای شعر فارسی تفاوت فاحش دارد و به صرف تشابهی دور نمی توان یکی را اقتباس از دیگری دانست. هنوز نظر عوفی درباره شعر منسوب به امام (ع) صائب تر می نماید.

۵. ثعالبی، برخلاف شیوه خود، این دو بیت را به زبان فارسی در تتمه (۲۵/۲) آورده است:

نه هر کو قلم برگرفت و دواة شفا کرد داند جهان را ز دا

عصا برگرفتن نه معجز بود همی ازدها کرد باید عصا

وی می نویسد که یکی از دبیران آداب دان نیشاپور به نام ابو منصور بن ابی علی کاتب که خطی خوش داشت و اشعار منشیانه می سرود، آن دو بیت را بدین سان به عربی ترجمه کرد:

لَيْسَ كُلُّ الَّذِي انْتَضَى مِنْ دَوَاةٍ قَلَمًا بَالِغَ الْعِلَاةِ

إِنَّ حَمَلَ الْعَصَا لَغَيْرُ بَدِيعٍ قَلْبُهَا حَيَّةٌ مِنَ الْمَعْجَزَاتِ

مرحوم اقبال در حاشیه کتاب اشاره می کند که شعر فارسی از آن ابوزید محمد غضائری رازی از شعرای سلطان محمود است و شعر در حدائق السحر و طواط (تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۹) آمده است.

۶. ابوالعباس والوالجی گوید:

سیم دندانک و بس داندک و خندانک و شوخ که جهان آنک بر ما لب او زندان کرد
لب او بینی و گویی که کسی زیر عقیق یا میان دو گل اندر شکری پنهان کرد
پیدا است که ترجمه این اشعار، به سبب شکل ها و ترکیبات فارسی خاصی که در آن ها آمده، بسیار دشوار است. «جملگی فضلا خواستند که [آن را] به تازی ترجمه کنند. کس را میسر نشد.» سرانجام خواجه ابوالقاسم، که فرزند ابوالعباس اسفراینی وزیر (د. ۴۰۴ ق.) بود، با زبردستی تمام موفق به ترجمه شد:

فَضِّي ثَغْرٍ لَيْبٍ ضَا حَكِّ عَرِمٍ مِنْ عَشْقٍ مَبْسَمِهِ أَصْبَحْتُ مَسْجُونًا

بُسْكَرٍ قَدْ رَأَيْتُ الْيَوْمَ مَبْسَمَهُ تَحْتَ الْعَقِيقِ بِذَاكَ الْوَرْدِ مَكْنُونًا

(عوفی، ۲۲/۲؛ قس: براون، ۹/۱-۶۷۸).

علاوه بر این، چند قطعه کوتاه عربی می‌شناسیم که ثعالبی به ترجمه‌بودنشان تصریح می‌کند، اما اصل فارسی آن‌ها را نمی‌شناسیم. دو قطعه نخست از آن معروفی است که گویا شاعری نام‌آور بوده و لازار شرح حال و مجموعه اشعارش را به دست داده است («نخستین شاعران»، ۳۱/۱؛ ۱۳۲/۲-۱۳۸)، اما اصل فارسی اشعار عربی در میان آن‌ها نیست:

۱. ابوالحسن بن مؤمل دو بیت از اشعار معروفی را به عربی ترجمه کرده است:

إذا لم یکن لی من لدیک مبرّة و زال رجائی عن نوالک فی نفسی
فأنت إذا مثلی أنیس مصوّر فلم أعبدُ الشیء المصوّر من جنسی

(یتیمه، ۱۳۹/۴)

۲. ابن قُورَجه بدو جردی که اهل اصفهان و ساکن ری بود، نیز شعر معروفی را ترجمه کرده است:

یظنون ما تذری جفونی أدمعا بل الدم منها یستحیل فیقطرُ
تُعید بیاضاً حمرة الدم لوعتی کما ایضاً ماء الورد والوردُ أحمرُ

(تتمه، ۱۲۵/۲)

این شعر احتمالاً ترجمه‌گونه‌ای از این شعر معروفی ست که ثعالبی (۳۱۰/۳) نقل کرده است:

خون سپیدبارم بر دو رخان زردم آری سپید باشد خون دل مُصعّد

(قس: دود پوتا، ۱۷۱)

۳. قاضی ابواحمد منصور از دی هروی این دو بیت را از فارسی ترجمه کرده است:

رأیتُ غداءَ الطفلِ درةً أمه وإنّ غداءَ الشیخِ صرفٌ من الخمرِ
فراجع من الجام الفراشِ عشیّة و فارق من الجام الفراش مع الفجرِ

(تتمه، ۵۱/۲)

(ج) معانی

شاعران عربی سرای ایران گاه ناچار می‌شدند هر امیر را برحسب فضای اجتماعی-تاریخی-فرهنگی‌ای که در آن می‌زیست مدح گویند تا شاید میان او و آن اوصاف اغراق‌آمیز شاعرانه‌ای که به وی می‌بخشند، تناسبی حاصل آید؛ مثلاً نمی‌توان سلطان محمود را که احتمالاً چیزی از عربی نمی‌فهمید و سخت ایرانی‌مآب شده بود، مانند خلیفگان بغداد مدح گفت. زیرا بیش‌تر صفاتی که در حق ایشان گفته‌اند با شخصیت محمود

سازگار نبود. از قضا، بدیع الزمان همدانی، که از ایران ستیزی اش به تفصیل سخن گفته‌ایم، سلطان غزنوی را با این مضامین مدح گفت (یتیمه، ۲۷۹/۴ - ۲۸۰):

۲. آیا این کس که تاج بر سر نهاده فریدون است یا اسکندر ثانی؟

۴. خورشید محمود ستارگان سامانیان را کور کرد،

۵. و اینک زادگان بهرام بردگان پسر خاقان شده‌اند.

۶ تا ۹. چون به قصد جنگ یا در میدان بر فیل می‌نشیند، از میانه هند تا دشت‌های گرگان، از دوردست‌های سند تا دورترین نقاط خراسان را درمی‌نوردد.

۱۱. [ای شاه] اگر بخواهی می‌توانی زین برگرده کیوان نهی.

این قطعه شعر که ما ابیات جالب توجهش را ترجمه کردیم، تنها در محیطی ایرانی که با فریدون و بهرام و تاج و احیاناً جنگ با فیل آشناست، قابل عرضه است.

یکی دیگر از موضوعات بسیار ارزنده‌ای که خوشبختانه آثاری از آن‌ها در یتیمه باقی مانده، مثل‌های غالباً حکمت‌آمیز فارسی است که نظر چندین تن از شاعران را به خود جلب می‌کرده و ایشان به ترجمه آن‌ها دست زده‌اند. تردیدی نداریم که بسیاری از قطعات اندرزگونه‌ای که در یتیمه آمده، نه همیشه زاده خیال شاعر است، که از درون فرهنگ ایرانی درآمده است، اما شاعر یا مؤلف هیچ اشاره‌ای به اصل آن‌ها نکرده است. مثلاً شاعری می‌گوید (۸۰/۴): «زن سیه‌موی نارپستان، اگر سگی زشت و سیاه بر سینه‌اش نشیند، بیش‌تر دوست دارد تا آن‌که با پیری سفیدموی هم‌آغوش شود.» این معنی، که در گلستان سعدی هم آمده (زن جوان را تیری در کنار به که پیری)، بی‌تردید از خیال شاعر تراویده است. اما در هر حال کسی به منبع آن اشاره نکرده است. در عوض، چند قطعه در دست داریم که ثعالبی درباره آن‌ها می‌گوید «ضرب‌المثل‌های فارسی‌اند که به عربی ترجمه شده‌اند». در یتیمه، آن قطعات بلند که این معانی را دربردارند، درحقیقت قطعه مستقلی تشکیل نمی‌دهند، بلکه تکبیت‌هایی هستند که به دنبال هم نهاده‌اند و هیچ رابطه‌ای میانشان برقرار نیست. همه - به استثنای دو تا - به صورت مثنوی‌اند که می‌گویند قالبی ایرانی است. معادل فارسی این مثل‌ها در چندین مورد برای خواننده ایرانی کاملاً آشناست. برای بقیه نیز ما پژوهشی انجام نداده‌ایم. همه را به فارسی ترجمه می‌کنیم تا شاید اندک‌اندک شکل اصلی آن‌ها یافته شود:

۱. ابوالفضل سُگر مروزی (احمد بن محمد بن زید) شاعر ظریف‌گوی مرو بود. وی «در مثنوی (= مزدوجه) زیر، مثل‌های فارسی را گرد آورده است» (یتیمه، ۸۳/۴):

۱. هرکه بخواهد چهره خورشید را بپوشاند، به خطا رفته است. زیرا خورشید را به گل نمی توان پوشانید.

معادل این معنی را در شعر اسدی طوسی می توان یافت:

چنین داد پاسخ بت دل گسل که خورشید پوشید نتوان به گل
(دودپوتا، ۱۶۰ که از گرشاسپ نامه، ۴۶ گرفته)

۲. زیباترین سخنی که درباره شب گفته اند این است: «شب آبستن است تا چه زاید سحر». این معنی را در چندین شعر فارسی می توان یافت؛ دودپوتا (ص ۱۶۰) به برخی از آن ها اشاره کرده است، از جمله شعر فرخی:

گفتم تو چه دانی که شب تیره چه زاید بشکیب و صبوری کن تا شب بنهد بار
۳. از جمله مثل های فارسی صاحب نظران است که: «جامه رهین دست گازر است». ۴. اشتر از چوبینه زمام سخت بیزار است اما تا زنده است باید آن را در بینی نگه دارد. ۵. خر چون در گل افتاد، به آرزوی خود رسید و از کار رهایی یافت. ۶. ما همچنان بر سر شرط خود هستیم؛ نه مشک پاره شده و نه مرکب به زمین درغلطیده است. ۷. مثلی رایج است که گوید: گاه باشد که خر برای بیطار خویش عرعر کند. ۸. بز را جز با علف فربه نتوان کرد، سخن دلاویز او را چاق نمی کند. ۹. پیدا است که دریا مالا مال آب است، اما سگ همچنان با زبان آب می نوشد. ۱۰. از اندرز من پریشان مشو، من گریه را در کوزه به تو فروخته ام. ۱۱. آن که در خانه طعام نداشته باشد، لاجرم در هیچ محفلی جایی نخواهد یافت. ۱۲. آرزوی نیکوکاری در دلم افکندی، دست از نیکوکاری بردار و بادنجان را از نام خدا آکنده

مکن (؟).

۱۳. درباره کسی که بی دعوت بر سر خوانی می رفت، می گفتند: هانا.

من رام طمس الشمس جهلا أخطا	الشمس بالتطيين لا تُغَطَّى
أحسن ما في صفة الليل وجد	الليل حُبلى ليس يُدرى ما يلد
من مثل الفرس ذوى الابصار	الثوب رهن فى يد القصار
أن البعير يبهض الخشاشا	لكنه فى أنفه قد عاشا
نال الحمار بالسقوط فى الوحل	ما كانا يهوى و نجا من العمل
نحن على الشرط القديم المشترط	لا الزق منشق و لا العير سقط

فِی الْمَثَلِ السَّائِرِ لِلْحِمَارِ	قَدْ يَنْهَقُ الْحِمَارُ لِلْبَيْطَارِ
وَالْعَنْزُ لَا يَسْمَنُ إِلَّا بِالْعَلْفِ	لَا يَسْمَنُ الْعَنْزُ بِقَوْلِ ذِي لُطْفِ
الْبَحْرُ غَمْرُ الْمَاءِ فِي الْعَيَانِ	وَالْكَلْبُ يَرُوى مِنْهُ بِاللِّسَانِ
لَا تَكُ مِنْ نَصْحَى فِي ارْتِيَابِ	مَا بَعَثَكَ الْهَرَّةُ فِي الْجِرَابِ
مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي بَيْتِهِ طَعَامُ	فَمَا لَهُ فِي مُحْفَلِ مَقَامِ
مَنْيَتَنِي الْإِحْسَانُ دَعِ إِحْسَانَكَ	أَتَرَكَ بِحُشْوِ اللَّهِ بِأَذْنَانِكَ
كَانَ يُقَالُ مَنْ أَتَى خَوَانَا	مَنْ غَيْرَ أَنْ يَدْعَى إِلَيْهِ هَانَا

۲. این شاعر مروزی گویا اشعار بسیاری دربارهٔ مثل‌های فارسی داشته زیرا ثعالبی می‌نویسد (۸۴/۴): «وی شیفتهٔ ترجمهٔ مثل‌های فارسی به عربی بود. من، به دنبال آن مثنوی، این ابیات را از میان ترجمه‌هایش برگزیده‌ام» (ابیات پراکنده‌اند):

- اگر خواهی خاک بر سر نهی، از بزرگ‌ترین تپه‌ها خاک برگیر که نفعش بیش‌تر است.
 - اگر آب از سر غریق گذشت، چه یک وجب، چه هزار وجب.
 این معنی، بارها در اشعار فارسی تکرار شده است، از جمله شعر سلمان:
 گذشت آب از سرت سلمان چه پایی دست و پای کن

(دود پوتا، ۱۶۰).

- اگر از سر ناتوانی نتوانستی به قلّه کوه برشوی، در کوهپایه بمان زیرا مثل چنین می‌گوید.
 - هر خوبی را بی‌تردید عیبی است؛ هیچ گلی بی‌خار نیست (اصل: هیچ زر خالصی از عیب بری نیست).
 - اگر مسؤول امری، کارآزموده باشد، یک‌سوم کار تمام است و پس از آن، کار دشوار نخواهد بود.
 - من نه آنم که چون اکرامم کنند، سرکشی کنم؛ سگ که از قرصهٔ نان نمی‌گریزد.
 - جستن استخوان در خانهٔ سگ چون جستن آب است در برق سراب.
 - روباهی ادعایی کرد و چیزی طلبید. گفتند شاهی داری؟ گفت: دُم.
 - روباه سرگردان که از بیابان می‌گذرد بند دام را می‌بیند اما خود دام را نمی‌بیند.
 - از مثل‌های فارسیان که همه‌جا معروف است، یکی آن است که انجیر بُن از قِبل درخت آس سیراب می‌شود.

- برای آنکه لنگی خود را پنهان کند، خرامان خرامان راه می‌رود، اما از این کار پرتکلف فرجی حاصل نمی‌شود.

من أعظم التلُّ إن النفع منه يقع	- إذا وضعت على الرأس الترابَ فضع
فـقَابُ قـنَاةٍ و الفُ سـوَا	- إذا ما الماءُ فوقَ غريقٍ طما
لعجز فقف في سفحه هكذا المثل	- إذا لم تطق أن ترتقي ذروةَ الجبل
ما يسلم الذهب الابريز من عيب	- في كل مستحسن عيب بلاریب
فقد تَمَّ ثلثاه و لم يصعب الامر	- إذا حاكم بالامر كان له خبر
لا يهرب الكلب من القرص	- ما كنت لو أكرمت أستعصي
كطلاب الماء في لمع السراب	- طلب الأعظم من بيت الكلاب
قيل [هل] من شاهد قال الذنب	- ادّعى الثعلب شيئاً و طلب
يرى التوفيه و ما إن يرى الشبك	- هو الثعلب الرواغ في مهمه سلك
التين يسقى بعلة الآس	- من مثل الفرس سار في الناس
و ليس له فيما تكلفه فرج	- تـبـخـتر إخفاءً لما فيه من عرج

۳. ثعالبی باز گوید (۸۵/۴): «این مثل‌های فارسی مرا به یاد قصیده‌ای انداخت که نام گوینده‌اش از یادم رفته است.» سپس ابیات زیر را از آن قصیده برگزیده و نقل کرده است:

۱. شیطان البته سخت زشت است اما آن‌چنان که می‌گویند یا به آن صورت که ترسیمش می‌کنند نیست.

۲. اندکی آب برای زمین نمناک کافی است، گل مرطوب را آسان‌تر می‌توان ترکرد.

۳. همراه دوستم بر حاشیه آتش هم می‌روم، اما اگر او به درون آن رود، من کرانه می‌گیرم.

۴. فرصت را غنیمت شمار و گردو را تا پخش است جمع کن.

۵. ریشه هر آدمیزاد را از کارش بشناس، زیرا رفتار مرد از تبارش خبر می‌دهد.

۶. ای بسا حيله گر که در حيله خود گرفتار شد؛ [ای بسا چاه کن] که در چاه خود افتاد.

۷. از قطره باران به گذرگاه سیل (یا: ناودان) پناه بردم که امواج آب بر سرم ریخت.

۸. اگر نزد مردمان یک چشم رفتی، خود را به یک چشمی بزن و بگو که تو هم یک چشم نداری.

۹. به مرگش بگیر تا به تب راضی شود، آنگاه دیگر نه شکایتی دارد نه بانگ اعتراض برمی‌کشد.

۱۰. در را هرجا که مسؤول کار می‌خواهد نصب کن که او آگاه‌تر است.

۱۱. هرگاه نام سگی را در مجلسی ببری، بی درنگ حاضر می شود.

ما أقبح الشيطان لکنه	لیس کما ینقش أو ینذر
یکفی قليل الماء رطب الثری	والطین رطباً بله أیسر
إلى شفا النار أماشی أخی	لکئننی إن خاضها أصدر
أنتهز الفرصة فی وقتها	وألقط الجوز اذا ینثر
یطلب أصل المرء من فعله	ففعله عن أصله یخبر
کم ما کر حاق به مکره	وواقع فی بعض ما یحفر
فررت من قطر ألی مثغب	علیّ بالوابل یثعنجر
إن تأت عوراً فتعاور لهم	وقل أتاکم رجل أعور
خذه بموت تغتنم عنده	الحی فلا تشکو ولا تجأراً
الباب فانصب حیث ما یشتهی	صاحبه فهو به أخیر
والکلب لا ینذر فی مجلس	إلا ترأی عند ما ینذر

۴. آئوردی نیز قصیده‌ای دارد که سراسر ترجمه مثل‌های فارسی است. این ابیات را ثعالبی (۸۶/۴) برگزیده است:

۱. اگر روزه خود را با مال حرام بگشایم (سحب به جای سُحْت در چاپ بیروت غلط است)، خود گمراهی است؛ دانشی که سودی به بار نیاورد خود نوعی جهل است.
۲. دادن زکات مالی که از راه ربا حاصل آمده، فریب است: ای بسا بخشندگی که از بخل هم خوارتر است.
۳. [او چون] کسی است که از باغ همسایه انار می دزدد و با آن به دیدار بیمار می رود و تازه طمع فضیلت هم دارد.

۱. بیت نهم عربی، در روایت ما و نیز در چاپ بیروت، همچنان است که نقل کرده‌ایم. اما بیت، به این گونه که هست، قابل اعراب‌گذاری و خواندن نیست.
من با توجه به مثل فارسی آن را به صورت زیر خوانده‌ام:
خذه بموت یغتنم عنده ال..... حُمی فلا یشکو ولا یجأراً

۴. ای بسا گرگ شکم تهی که از کنار مردم می‌گذرد و ایشان می‌گویند: از پرخوری نفس‌گیر شده است (توضیحات حاشیه چاپ بیروت همراه‌کننده است).
۵. زاغی خواست به شیوه کبک (در عربی: قبیجه که معرب آن است) راه رود. نه تنها چون او راه نرفت که رفتار خود را نیز فراموش کرد.
۶. هرگاه گرگ به شکار می‌رود، کلاغ با او همدستی می‌کند؛ آنچه را کلاغان شکار می‌کنند، لایه‌لای نو شاخه‌های خرما بن باید یافت.

و علمی إذا لم یجد ضرب من الجهل	صیامی إذا أفطرت بالسحت ضلة
ریاء و بعض الجود أخزی من البخل	و تزکیتی مالا جمعت من الربا
تعود به المرضی و تطمع فی الفضل	کسارقة الزمان من کرم جارها
فقالوا علاء البهر من کثرة الأکل	ألا رب ذئب مر بالقوم خاویا
فأنسی ممشاء و لم یمش کالحجل	و من عقق قد رام مشیه قبیجة
و ما صاده الغربان فی سعف النخل	یواسی الغراب الذئب فی کل صیده

کثرت ضرب‌المثل‌های فارسی، که گاهی بوی مسلمانی هم دارند، به راستی شگفت‌آور است؛ هم‌اکنون خواهیم دید که نسل بعد از ثعالبی هم به این موضوع گرایش بسیار داشته و کتاب‌هایی در همین باره تألیف کرده است.

عصر دمیّه

دمیة القصر، در سده ۵ ق.، با ۸۲ وام‌واژه فارسی (به قول ناشر)، که تقریباً هیچکدام تازه نیستند، چیزی به دست نمی‌دهد و پیدا است که باخرزی دوزبانه با اصرار بیش‌تری از فارسی پرهیز می‌کرد. تنها دو بار جمله‌هایی فارسی را در درون شعر عربی آورده است. گویندگان این اشعار هم هر دو در شمار هرزه‌درایان‌اند و موضوع شعرشان عشق‌بازی‌های ناهنجار است که ما از توضیح درباره آن‌ها خودداری می‌کنیم.

نخست شعر ابوالفرج همدانی است که درباره غلامی سروده و در مصراع اول گوید: «إِنَّ الْکَرْنَدِي (نام غلام) رُوشَن‌اخرَه (= تابنده‌رو)»؛ و در مصراع چهارم: «و مَرَقُوا لَا (یک کلمه فارسی) وَ ثَقَبُوا دَرَه» (دمیة، ۵۴۲).

دوم شعر مُشَطَّب همدانی است که در آن از اندام‌های خود سخن می‌گوید. در بیت ۵، کلمه جیسوان آمده که شاید با «گیسوان» فارسی یکی باشد، اما به هر حال نام جایی است. در

بیت ۸، نزد دختر الخانبان (= پاسبان خانه) می‌رود. در بیت ۱۳، دختر که از دیدن این مرد خشن سخت بیمناک است، فریاد می‌زند: «أبأبا زوذا ما برهانی». در بیت ۱۵، پدر سر می‌رسد و او نیز وحشت‌زده بیت زیر را می‌گوید که معنای مصراع دومش بر من پنهان مانده است:

و قال من التعجب وامني زين (= وای من زین) که من نبرد این ایرج کمانی (دمیه، ۵۵۰-۵۵۲)

باخرزی، علاوه بر این، چندین بار به ترجمه شعر از فارسی به عربی اشاره کرده است. در برخی موارد، اصل فارسی آن‌ها روشن نیست، مانند دوییتی کافی مجوسی که با مصرع زیر شروع می‌شود:

«و صحراء ردّتها الظباء حفاثرا» (دمیه، ص ۱۲۴). اما شعر فارسی زیر، از آن فرخی ست (عوفی، ۵۰/۲) که ابوعلی عثمانی به عربی برگردانده است:

خط آوردی رواست ای روی چو ماه خوش‌تر گشتی از آنچه بودی صد راه
از آرزوی خط تو خوبان سپاه بر روی همی کشند خط‌های سیاه

عذرت یا من وجهه قد عذّر المعمودا^۱
تَحْسَدُكَ الصُّبَاخُ مُذْ أَرِيَّتَهَا الْخُدُودَا^۲
تَخَطُّ فِي حُدُودِهَا ... بِيضٍ خَطوطاً سودا

(دمیه، ص ص ۱۵، ۱۷، ۱۰ که آنجا اشعار دنبال هم نیستند. دودپوتا، ۱۶۳)

همین بوعلی نعمانی، رباعی زیر را نیز به عربی ترجمه کرده است:

آن‌جا که نباید نه پدیدي گوئی آن‌جا که نباید ز زمین بر روئی
عاشق کنی و مراد عاشق جوئی اینت خوشی و ظریفی و خوشخوئی
تَحَجَّبُ فِي وَقْتِ الْحِجَابِ فَلَا تُرَى وَ تَنْبُتُ فِي وَقْتِ اللَّقَاءِ مِنَ الْأَرْضِ
و تُصْبِي الْمَوَالِي ثُمَّ تَبْغِي مَرَادَهُمْ وَ ذَا غَايَةِ فِي الظَّرْفِ وَالْخَلْقِ الْمَرْضَى
(دمیه ۱۰۱۶ آ؛ دودپوتا، ۱۶۳)

بوعلی عثمانی شاعر که در نیشاپور نام‌آور بود و با باخرزی هم دوستی داشت، در کار ترجمه

۱. عذّر، یعنی: موی عذار درآوردن؛ اینجا هم شاعر به جوان خوشرو می‌گوید: «موی عذار درآوردی؛ بنابراین، قرائت التونجی که کلمه را بدون تشدید ضبط کرده، نادرست است. وی متأسفانه اشعار فارسی را هم همیشه ناخوانا ساخته است.

۲. بیت دوم در دودپوتا به شکل نادرستی نقل شده.

استاد بود (دمیه، ۱۰۱۴)، ترجمه قطعه زیر نیز از او به دست رسیده است:
شاعر گوید:

صد پیر بدی دو زلف بر عارض بست	صد پرده دریده گشت و صد توبه شکست
خوبیت بمستی و بهشیاری هست	هشیار نکوتری، ندانم یا مست
مُنْذُ قَرَصْتَ الصُّدْعَ.....	فَوْقَ عَارِضِ كَالْبَدْرِ
نَقَضْتُ أَلْفَ تَوْبَةٍ	هَتَكْتُ أَلْفَ سِتْرِ
حُسْنُكَ بِبَاقِ حَالَةِ.....	صَحْوٍ وَحَالِ السُّكْرِ
فِي الصَّحْوِ أَبْهَى أَنْتَ أَمْ	فِي السُّكْرِ لَسْتُ أَدْرِي

(دمیه، ۱۰۱۶)

ابونصر منصور عبدالله، شاعر دوزبانه نیز رباعی زیر را ترجمه کرده است:

می بر که عاشق است که چنین زرد است	گویی که چون من از صنمش فرد است ^۱
گیرم که مشک بوی به وی داد است	این رنگ زعفران ز کجا بردست؟
بِمَنْ تَشْمَعُ الرَّاحُ مَصْفَرَّةٌ	تراها عراها الذی قد عرانی
هَبِ الْمِسْكَ سَوَّغَهَا عَرَفَهُ	فَأَنْفِي لَهَا صِبْغَةُ الزَّعْفَرَانِ؟

(دمیه، ۱۲۹۵؛ دودپوتا، ۱۶۴)

رباعی زیر هم به همت عبدالعزیز طیبی به عربی برگردانده شده:

گفتی برو، برابرم چه نشینی	اینک رفتم، چرا چنین غمگینی
چو بفروشی بتا ستور زینی	بر بسته بر آخر دگرکس بینی
و انت الذی أبعدتني اذ رأيتني	وها انا ذا غادٍ فمالک تحزنُ
اذا انت بعثَ اليومَ مُهراً لِهَزْلِهِ	تراه علی آری غیرک یسمُنُ

(دمیه، ۱۴۶۷؛ دودپوتا، ۱۶۴)

ما فروخی، یک سال پس از قتل باخرزی (۴۶۷ ق.)، دست به تألیف محاسن اصفهان زد و ادبیات عرب را در این شهر متجلی ساخت. در این کتاب، نزدیک به ۵۵ قصیده و قطعه گردآمده که حدود ۳۰ تن شاعر سروده‌اند. وضعیت این ادبیات دقیقاً همان است که پیشتر (ص ۱۷۴) درباره ادبیات عرب ایران گفتیم. نباید انتظار داشت که در این آثار بیش از برخی فواید

۱. مصراع فارسی اول از وزن خارج است.

لغوی، به ویژه در زمینهٔ معربات، اطلاعات مهمی گرد آمده باشد. تقلید بر سراسر این آثار حاکم است و تا آن جا که ما بررسی کرده ایم، ابداعی شایسته ذکر در آن ها دیده نمی شود. امید خواننده ایرانی به ویژه در آن است که شعر عربی اصفهانی در کنار توصیفات ملال آور و تکراری «زیبایی ها»، گاه به گاه، از طریق شعر هجا و فخر و تغزل و... به زندگی روزمره و واقعی مردم نیز عنایت کند تا شاید خلأیی را که در ادبیات فارسی موجود است پر کند. اما این شاعران را کمال گرایی و فصاحت جویی شان به شدت از واقعیات دور نگه داشته است. آنچه در این اشعار فراوان می توان یافت، نام جای ها (روستا، شهر، محله، رود و...) است که گاه به سبب وزن شعر اندکی دگرگون شده اند. به همین جهت است که مشهورترین نام، یعنی زاینده رود، به شکل های بسیار گوناگون آمده است. واژگان معرب نیز تقریباً هیچ تازه ای ندارد و تکرار معربات عباسی است. چند نکته نسبتاً جالب که در این کتاب یافته ایم از این قرار است:

۱. شاعری، پس از توصیف باغ احمد سیاه، خرمی باغ را به جامه های سبز ابریشمین (= دیباچ) تشبیه کرده که دختران در روز رقص دستبند به تن می کنند (محاسن، ۵۸-۵۹).
۲. نام برخی از شاعران نشان می دهد که خود یا پدران شان زردشتی و حتی مسیحی بوده اند: ما فته بن حسویه مجوسی (۶۶ به نقل از حمزه)، نوشجان (= انوشگان) بن عبدالمسیح (ص ۶۵).
۳. این شاعر مسیحی شعری دربارهٔ نوروز دارد و در آن دو واژه جالب به کار برده است: هرمز روز، هرماخوز (همانجا).
۴. ابومنصور، پسر بزرجمید بن آذرچشنس (= بزرگ امید پسر آذرگشنسپ) یک قطعه ۲۸ بیتی در وصف اصفهان سروده و در آن بیش از دیگر شاعران نام های فارسی و کلمات معرب آورده است. معربات او عبارت اند از: نرجس، بنفسج، زنجاری (= زنگاری)، سوسن، تذرج، جنبد (= گنبد)، مرزنجوش، سرو، آس، شمشاد (ص ۶۰).

در همین روزگار، شاعری عرب به ایران آمد و پس از چندی شیوهٔ شعرسرایی خود را سراسر دگرگون کرد. چون این دگرگونی روحی در ایران رخ داده، می توان پنداشت که فضاهای فرهنگی (و نه زبانی) ایران در او تأثیر نهاده اند: ابن هباریه (د. ۵۰۹ ق.) که در بغداد می زیست، کار هرزه درایی را به جایی رساند که به دنبال آن جانش در خطر افتاد. پس به اصفهان نزد نظام الملک آمد. اما، به سبب کشاکش های درون دولت و رقابت بزرگان با یکدیگر و نیز به سبب مدح های کفرآمیز و هجاهای گزنده، ناچار به کرمان نزد ایرانشاه

سلجوقی رفت (حدود سال ۴۹۰ ق.). در آن جا وی آثاری سرود که چهره او را از هرزه گوی بغدادی به چهره خردمندی فرزانه تغییر داد (درباره او، ن.ک.: طاهر، ۱۵۳-۱۷۴؛ سیدی در دبا، ذیل همین نام).

آثاری که وی در کرمان نگاشت عبارت اند از: نتائج الفطنة، که در آن کلیله و دمنه را به نظم درآورد و آن را به مناسبت نوروز برای مجدالملک به اصفهان فرستاد؛ الصادح والباغم، که به شیوه کلیله پرداخته شده و آکنده از داستان های اخلاقی است؛ نظم رساله حلی بن یقظان ابن سینا در ۱۵۴ بیت؛ فلک المعالی، سراسر پند و اندرز، در قالب داستان. از دیگر کتاب های او چیزی به جا نمانده است (ن.ک.: دبا، همانجا).

عصر خریده

در عصر خریده، شعر و ادب فارسی به اوج قدرت رسیده و شاهکارهای بزرگی آفریده شده است. اما عماد اصفهانی را با این ادب کاری نیست و آشکارا می گوید: «قرار من نیست که چیزی به فارسی بیاورم» (خریده، ۱۱۱/۲). بدین سان، نام بزرگان ادب فارسی در کتاب او به ندرت ذکر شده است. از جمله، یک بار به مسعود سعد سلمان اشاره می کند که «به تکلف» دوبیتی به عربی سروده و تازه مضمون آن هم یک «معنای عجمی» است (۱۵۱/۲). نام خیام را نیز آورده و ۴ بیت از شعر عربی او را که در اصفهان شنیده نقل کرده است (۸۵/۲) اما به شعر فارسی او که «خود در علم اخترشناسی ضرب المثل است» اشاره ای نمی کند. پافشاری عماد را بر جست و جوی شعر عربی ایرانیان این روایت تأیید می کند: ابوالعشایر همدانی که در شعر فارسی استاد بود، روزی گذارش به بغداد افتاد و آن جا خواب نما شد و دو بیت سست و بی مایه به عربی سرود و پس از آن نیز دنباله کار را رها نکرد. عماد دو قطعه از این اشعار بی مزه او را نقل کرده است (۱۳۹/۳).

گروه بسیاری از شاعران خریده دوزبانه اند (مثلاً ن.ک.: ۲۱۹/۱، ۶۱/۲، ۸۰، ۸۶، ۱۱۰، ۱۵۱، ۷۲/۳، ۷۳، ۷۶، ۱۳۹ و...) و از آن جا که اینک فارسی دانی نیز فضیلتی بزرگ به شمار می آید، وی از اشاره به آن خودداری نمی کند. یکی از جالب ترین نمونه ها ارجانی است که عماد بخش بزرگی از دیوانش را در ج ۳ نقل کرده است. وی اساساً عرب نژاد و از زادگان انصار است. اما «فارسی العلم» و یکه تاز این میدان است (۱۴۸/۳).

ما اینک نشانه های تأثیر فارسی را در خریده در سه سطح عرضه می کنیم: الف. سطح ترجمه، ب. سطح معانی، ج. سطح قالب های شعری.

الف) ترجمه

متأسفانه عماد هیچگاه اصل اشعاری را که به عربی ترجمه شده‌اند ذکر نمی‌کند. بخلی که وی نسبت به زبان مادری خود می‌ورزد، ما را از مقایسه میان اصل و ترجمه محروم می‌گرداند. از میان همه ترجمه‌ها، تنها اصل فارسی تعداد اندکی یافت شده است. ما ترجمه‌های عربی را می‌آوریم تا شاید روزی اصل آن‌ها نیز پیدا شود:

۱. نحاس (یا رودکی؟) گوید:

چاکران تو گه رزم چو خیاطان‌اند	گرچه خیاط نی‌اند ای ملک کشورگیر
با گز نیزه قدِ خصم تو می‌پمایند	تا ببرند به شمشیر و بدوزند به تیر

ضیاء راوندی (د. بعد از ۵۴۸ ق.) این دو بیت را یک بار ترجمه و دوبار اقتباس کرده است:

عیدُک أصبحوا يوم القتالِ	کخیاطین فی شبهِ المِثالِ
بذرعان القنا ذرعوا و قَطُوا	بأنصُلِهِم و خاطوا بالنبالِ

عماد اصفهانی در خریده (۷۲/۳) این دو بیت عربی را آورده می‌افزاید که راوندی آن‌ها را از روی شعر نحاس ترجمه کرده است. ناشر دیوان، مرحوم استاد محدث، معادل فارسی آن دورا یافته و در حاشیه نقل کرده است (راوندی، دیوان، [به کوشش]... محدث، طهران، مطبعة مجلس، ۱۳۷۴ ق، «و» مقدمه). اما این دوبیتی به رودکی نیز منسوب است (دیوان، ص ۲۰). عماد یک دوبیتی دیگر نیز که ترجمه گونه‌ای از آن مضمون فارسی است، از دیوان راوندی نقل کرده است:

عیدُک يومَ الوغی خاطةٌ	و حاشاهم أنهم غیرُ عدلِ
إذا ذرعوا بالقنا فصولوا	بحدِّ السیوفِ و خاطوا بنبلِ

علاوه براین، یک دوبیتی دیگر در همان معنی از همان شاعر نقل کرده که شیوه فارسی دارد و اگر می‌خواست عربی باشد، باید آن را در چهار بیت می‌آورد:

إن غلمانک خیاطو...ن فی يومِ خصامِ	لا بخیط و خیاط... بل برُمح و حسامِ
أولیسوا ذرعوا... بالسُمرِ أبدانَ أعادي	لَیَقطوا بسیوفٍ... و یخیطوا بسِهامِ

(عماد، خریده، ۷۲-۳/۳)

۲. عماد گوید (۷۷-۷۶/۳) که روزی «یک رباعی عجیب» فارسی به دستشان افتاد و

چندتن از یاران به ترجمه آن همت گماشتند. مضمون رباعی رشکی است که شاعر به سنگ پا و شانه معشوق می برد، زیرا این دو پیوسته بر سر و پای وی بوسه می زنند. به امید آن که روزی اصل رباعی یافته شود، ما دو بیت زیر را پیشنهاد می کنیم:

چون خاره و شانه با تو می آمیزد اشک حسد از دوگونه ام می ریزد
آن یک به کف پای تو صد بوسه زند این یک به سر زلف تو می آویزد

کمال الدین احمد در ترجمه خویش گوید:

إِنِّي لَأَحْسَدُ فِيهِ الْمِشْطَ وَالنَّشْفَةَ لِذَاكَ فَاضْتُ دُمُوعَ الْعَيْنِ مُخْتَلِفَةً
هَذَا يُعَلِّقُ فِي صُدْغِيهِ أُنْمَلُهُ وَذِي تُقَبِّلُ رِجْلِيهِ بِأَلْفِ شَفَةٍ

همو که گویا شیفته رباعی فارسی شده بوده ترجمه دیگری نیز پیشنهاد می کند:

كَمْ أَحْسَدُ نَشْفَةً وَمِذْرَى فِيهِ فَمْدَامَعِي هَوَاذِي
فَوْقَ الصُّدْغَيْنِ كَفُّ هَذَا تَحْتَ الْقَدَمَيْنِ وَجْهُ هَاذِي

احمد شاد غزنوی در اصفهان دو ترجمه دیگر عرضه کرده است که عبارت اند از:

الْمِشْطُ وَالنَّشْفَةُ الْمَحْسُودُ شَأْنُهُمَا كِلَاهُمَا وَالْهَوَىٰ يَا سَعْدُ مَلْحُوظُ
فَتَلَكَ بِاللِّثَمِ فِي رِجْلِيهِ فَائِزَةٌ وَذَاكَ بِالْمِسْكِ مِنْ صُدْغِيهِ مَحْظُوظُ

و نیز:

إِنِّي أَغَارُ عَلَى مِشْطٍ يُعَالِجُهُ وَنَشْفَةٍ حَظِيَّتْ مِنْ قُرْبَاهَا زَمْنَا
هَذَا يُغَازِلُ صُدْغِيهِ وَأَحْرُمُهُ وَذِي تُقَبِّلُ رِجْلِيهِ وَلَيْتَ أَنَا

فخرالدین محمد بن مسعود ترجمه زیر را پیشنهاد می کند:

أَغَارُ مِنْهُ عَلَى مِشْطٍ وَمِنْشَفَةٍ حَتَّى أَغْصُ بِدَمْعٍ مِنْهُ مَنْسَجَمٍ
فَذَا يَمْدُ يَدَيْهِ تَحْتَ طُرَّتِهِ وَذَا يُقَبِّلُ فَوْهَا صَفْحَةَ الْقَدَمِ

سرانجام عماد اصفهانی که این ترجمه های گوناگون را نقل کرده، خود نیز به نشاط می آید و به «زمره این شاعران» داخل می گردد و رباعی فارسی را به شیوه زیر ترجمه می کند؛ هرچند که خود از ترجمه پیشنهادی خویش چندان راضی نیست (خریده، ۷۷/۳):

مِشْطٌ وَمِنْشَفَةٌ فِيهِ حَسْدُهُمَا دَمْعِي لِذَاكَ هَمَا فَيَاضٌ عَارِضِهِ
فَتَلَكَ حَاطِيَةً مِنْ مِسِّ أَخْمَصِهِ وَذَاكَ مُسْتَغْرَقٌ فِي لَمَسِ عَارِضِهِ

۳. این قطعات به تصریح عماد از فارسی ترجمه شده‌اند:

ابوبکر ثقفی:

إِنَّ الرِّكْيَةَ لَا تُرْوِيكَ مِنْ ظَمًا
و مَاءُهَا صُبَّ فِيهَا مِنْ أَعَالِيهَا
كَذَاكَ نَفْسُ اللَّثِيمِ تَعْجُزُ عَنْ
تَخْلُقِ بِاصْطِنَاعٍ لَمْ يَكُنْ فِيهَا

(۱۶۱/۱)

همو:

مَا لِلْمَشِيبِ وَ لِلتَّصَابِي إِنْمَا
سِمَةُ الْخَلَاعَةِ مِنْ سِلَاحِ الْفَاجِرِ
شَيْثَانٌ مَفْتَرِقَانِ أَيَّ تَفَرَّقَ
سَيْفُ السُّوَيْقِ مَعَا وَ زَمُرُ الزَّامِرِ

(۱۶۴/۱)

نظام بلخی که عجمه بر او غالب است، این رباعی را از فارسی ترجمه کرده است:

مَذْخَطٌ عِذَارُهُ عَلَى الْخَطِّ سَمَا
فَاضَتْ أَجْفَانُ عَاشِقِيهِ بَدَمَا
الْوَرْدُ مِنَ الْخَضِرَةِ يَبْدُو فَلَمَّا
مِنْ وَرْدِ الْخَدِّ أَخْضَرَ الْخَطَّ نَمَا

(۱۱۰/۲)، پیدا است که مصراع‌های دوم از وزن خارج‌اند و ناشر اشاره‌ای به آن نکرده است.

کمال‌الدین احمد یک «فهلویه» (در متن: بهلوتی) را که پدرش ترجمه کرده بود، نقل

می‌کند و سپس ترجمه خود را به آن می‌افزاید:

ترجمه پدر:

أَبَيْتُ أَسْلَى الْقَلْبَ عَنْ حَبِّهِ
أَقُولُ قَلْبِي مِنْهُ فَرَّغَتْهُ
حَتَّى إِذَا وَاجَهَتْهُ مُصْبِحاً
عَادَ هَبَاءٌ كُلُّ مَا قَلَتْهُ

ترجمه خود او:

أَحَدْتُ طَوْلَ اللَّيْلِ نَفْسِي أَنِّي
أَفْرَغْتُ قَلْبِي عَنْ وَدَادِكَ سَالِيَا
فَأَغْدُو وَ قَدْ أَبْصَرْتُ وَجْهَكَ ضَاحِكاً
وَ حَيْنِئِذٍ يُضْحِي هَبَاءٌ مَقَالِيَا

(۷۷-۷۸/۳)

۴. یک نمونه ترجمه از سده ۵ می‌شناسیم که در خریده نیست، اما اصل فارسی آن یافته

شده است:

مُنْجِيكَ (د. ۳۷۰ یا ۳۸۰ ق.). دُو بَيْتِ دَر هَجَا سُرُودِهِ كِه رَا دُو يَانِي (ص ۹۵) نقل کرده است:

ای خواجه مرا به هجا قصد تو نبود جز طبع خویش را به تو برکردم آزمون
چون تیغ نیک‌کش به سگی آزمون کنند و آن سگ بود به قیمت آن تیغ رهنمون

در آغاز قرن ۵ ق.، ابوبکر علی بن حسن قهستانی، که خود از شاعران دوزبانه و وابسته به دربار سلطان محمود و پسرش محمد بود، آماج هجویه شاعری گمنام شد:

ابابکر هَجَوْتُكَ لَا لَطْبَعِي فطبعي عن هجاء الناس ناب
و لكنني بَلَوْتُ الطَّبْعَ فِيهِ فَإِنَّ السيف يُبْلَى فِي الْكَلَابِ

(یاقوت، ۱۳/۲۵)

پیداست که این دو بیت ترجمه دقیق دو بیت فارسی نیست، اما در عوض، موضوع آزمودن شمشیر بر سگ و مقایسه آن با طبع شاعر و مرد مورد هجا با استادی تمام در شعر عربی بازگفته شده است (قس: تویسرکانی، بلغاء، ص ۱۴۱).

۵. در سده ۶، راوندی در راحة الصدور (ص ۶۹) دو بیت از فردوسی نقل کرده و ترجمه عربی آن‌ها را که ظاهراً بسیار مشهور بوده و به سده‌های پیشین تعلق داشته، آورده است:

فریدون فرخ فرشته نبود ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت این فرهی تو داد و دهش کن فریدون تویی
إِنَّ فَرِيدُونَ لَمْ يَكُنْ مَلِكًا وَلَا مِنَ الْمَسْكِ كَانَ مَعْجُونًا
بِالْعَدْلِ وَالْجُودِ نَالَ مَكْرُمَةً فَاعْدِلْ وَجُدْ كَي تَكُنْ فَرِيدُونًا

راوندی شعر عربی را اول و شعر فارسی را به دنبال آن آورده، چنان‌که پنداری فارسی را از عربی ترجمه کرده‌اند. اما شعر از آن فردوسی است و مضمون آن نیز کاملاً با فرهنگ ایرانی همسازی دارد، و فردوسی را عادت به ترجمه از معانی عربی نبود. علاوه بر این، در شعر عربی، خطای نحوی بزرگی پدیدار است: كَي تَكُنْ وجهی ندارد و باید كَي تَكُونَ باشد که در این حال وزن شعر مختل می‌گردد. مرحوم اقبال در حاشیه اشاره می‌کند که این مصراع در کتاب المعجم فی تاریخ ملوک العجم چنین آمده است: فَجُدْ وَأُنْصِفْ تَكُنْ فریدونا. عماد در کتاب نصره الفترة (خطی پاریس) نیز چند قطعه شعر آورده که از فارسی ترجمه شده است اما متأسفانه فارسی هیچکدام را ذکر نکرده است.

۷. طغرانی (د. ۵۱۵ ق.) یکی از بزرگ‌ترین شاعران زمان خویش بود. یکی از قطعات او مضمون حکمت‌آمیز زیبایی دربردارد که آشکارا از زبان فارسی وام گرفته شده است. این

قطعه داستان کلاغی است که پری در تیری می بیند. آن تیر سپس از کمان صیادی پرواز کرده، در اوج کوهسار به کلاغ می خورد و او را سرنگون می سازد. کلاغ، چون پر خویش را در تیر می بیند، می گوید: «که را سرزنش کنم که مرگ من از جانب خود من آمده است.»^۱ (دیوان، قسطنطنیه، ۱۳۰۰، صص ۷۱-۷۲؛ قس: طاهر، ۴۷۵). مصراع آخر ظاهراً ترجمه آخرین مصراع از شعر عقاب ناصر خسرو است: «گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست».

ب) معانی

در زمان خریدده نیز ضرب المثل های فارسی خریدار داشت. ابوبکر ثقفی کتابی به نام *الروضة الزاهرة في الامثال السائرة* داشت که عماد خوانده و بسیار پسندیده بود. کتاب که برحسب ترتیب الفبایی تنظیم شده، شامل برخی اقوال مشهور و مثل های رایج بوده است. اما «بیشتر آنچه او نقل کرده فارسی است» (خریده، ۱۶۱/۱).

آنگاه، عماد انبوهی قطعه از او نقل می کند که همه، به استثنای یکی دو مورد، شامل اندرز و معانی حکمت آمیز است. وی احتمالاً این قطعات را از همان کتاب نقل کرده است، اما بر این امر تصریح نمی کند؛ تنها دوبار در آغاز دو قطعه نوشته است «ترجمه از فارسی» و ما پنداشته ایم که مراد ترجمه از اشعار فارسی است و نه مثل به طور عام؛ این قطعات بیش از شش صفحه از خریدده چاپی را پوشانده است (ص ۱۶۱-۱۶۷).

ج) قالب

یکی از شگفت ترین نشانه های تأثیر شعر فارسی بر شعر عربی، در قالب آن - که عمدتاً از عربی تقلید شده - جلوه می کند. آنچه از مجموعه روایات عماد به دست می آید، در سه حوزه قرار می گیرد: شعر عربی در وزن های کاملاً ایرانی، شعر در وزن غیر عروضی، قافیه پردازی به سبک ایرانی.

عماد درباره شعر صدرالدین که در شام به دستش رسیده می گوید (۲۴۶/۱): «از جمله اشعار او [یکی قطعه زیر است] که به وزن اعجمی است.»

شعری که در ۶ بیت نقل کرده بر این وزن است: مفعول مفاعلهن فعولن^۱. سپس یک رباعی از او نقل می‌کند که بر وزن رباعیات خیام است. وی جای دیگر (۲۵۰/۱) ۳ رباعی دیگر از شاعری دیگر می‌آورد و باز تکرار می‌کند که این اشعار در «بحر عجمی» است^۲.

وی آنگاه از میان مقامات حمیدی که فارسی است، چندین قطعه شعر عربی برگزیده و نقل می‌کند. درباره یکی از آن‌ها که ملمع است (۱۱۲/۲؛ حمیدی، ۱۱) گوید: «شعری با وزن و عروض عجمی است»^۳.

باز در جای دیگر (۷۳/۳) یک دوبیتی می‌آورد و می‌افزاید که این معنی، در دو بیت، شیوه‌ای فارسی است و اگر می‌خواست عربی باشد، باید در ۴ بیت می‌آمد (ن.ک.: پیشتر، ص ۲۲۰).

از همه شگفت‌تر، شعر یکی از رؤسای شهر خوی به نام احمد بن قائد (د. بعد از ۵۵۰ ق.) است. عماد گوید (۱۱۹/۳): «این شعر در وزنی عجیب و عجمی است که در عروض نمی‌گنجد». اما در این قطعه ۵ بیتی که متأسفانه محقق کتاب با تعدادی غلط رها کرده (مانند بسیار جای‌های دیگر)، بیت اول، آنچنان که من می‌خوانم، هیچ عیب عروضی ندارد:

أَمْسَيْتُ وَالْفَوَادُ قَرِينُ السَّلَامَةِ بِالْأَمْسِ فَاغْتَدَيْتُ^۴ رَهِينَ الْمَلَامَةِ

(دوشینه دلم قرین سلامت بود، چون به بامداد اندر شدم، [دیدم که] رهین ملامت است.) بیت سوم و چند مصراع دیگر، گاه با اندکی اصلاح، در همین وزن و بی‌عیب‌اند و اگر عماد آن را به گوش از یک فقیه اصفهانی نشنیده بود، بی‌تردید گناه را به گردن ناسخ می‌انداختیم. با این همه، بسیار بعید می‌نماید که این قطعه بر یکی از وزن‌های عامیانه شعر فارسی منطبق گردد (مصراع ۳ چنین است: طَالَعْتُ طُلُعَةَ نَسَجِ الشَّمْسِ ضَوْءَهَا)؛ بیش‌تر

۱. بیت اول قطعه:

الْعَيْنُ كَأَنَّهَا غَمَامٌ

الْقَلْبُ فَحَشْوُهُ الْغَرَامُ

۲. بیت اول از رباعی اول:

وَالْهَجْرُ كَمَا عَزَّةُ نَفْسِي ذَلَّةُ

أَصْبَحْتُ مِنَ الْهَوَى حَلِيفَ الْعَلَّةُ

۳. مصراع اول عربی و فارسی:

ای زمرة معارف ای رفقة كرام

قَدْ قَامَتِ الْقِيَامَةُ يَا أَيُّهَا النَّيَامُ

۴. در متن: اغتدت که این جا معنی ندارد.

گمان ما بر آن است که شاعر از ساختن شعر درست عربی عاجز بوده است. قافیه‌پردازی به سبک فارسی ظاهراً بسیار رایج بود و عماد نمونه‌های متعددی به دست داده است. وی نخست یک رباعی نقل کرده (۲۴۶/۱)، درباره آن گوید: «این سخن بر شیوه شگفت عجم است و این روش با روش عرب مغایر است. زیرا شاعر کلمه‌ای را که قافیه است در آخر بیت به صورت ردیف می‌آورد و در همه ابیات تکرار می‌کند و سپس می‌پندارد آن حرفی که پیش از ردیف آمده، روی است.» آنگاه ۸ قطعه به عنوان نمونه نقل می‌کند که ردیف ۶ قطعه «یا ساقی» است. وی اندکی دورتر (۲۶۲/۱) چنان‌که گویی توضیح نخستین را فراموش کرده، باز به توضیح ردیف می‌پردازد و آن را مغایر شیوه‌های عرب می‌داند. از جمله نمونه‌هایی که آورده، دو رباعی است که خود او سروده است.

بسترسازی برای دُرّ دری

درآمد

کتاب *Iran, as Imagined Nation* بازتاب یا عصارهٔ مکتبی است که عمدتاً در آمریکا شکل گرفته و اینک حتی در ایران پیروان پرشوری یافته است. چنان‌که مؤلف ایرانی کتاب، مصطفی وزیری، اظهار داشته است، گروهی از پژوهشگران آمریکایی و ایرانی او را در تدوین این اثر یاری داده‌اند. اساس تئوری‌های کتاب بر این پایه قرار گرفته که از سده ۱۸ به بعد خردگرایی و دین‌گریزی اروپا به تکوین مفاهیم ملیت، هویت ملی، وحدت ملی و مفاهیمی از این دست انجامید و آنگاه دانشمندان آن‌ها را در قالب نظریه‌هایی به ظاهر عالمانه عرضه کردند و در سراسر جهان به خورد ملت‌های کوچک‌تر دادند. خاورشناسان نیز، پس از آن‌که نژاد آرایی را برکشیدند، برای ایران هم به تدارک هویت ملی براساس تاریخ و زبان دست زدند. بدیهی است که در این کار پشتوانه‌ای بهتر از تاریخ باستان نمی‌توانستند یافت. بدین سان «سرزمین ایران و قومیت خیالی آن یکی از رشته‌های مطالعات شرقی شد که موجب پدید آمدن امواجی سیل‌آسا از مطالعات مهم در این باره گردید» (ص ۳). آنگاه، عنایت به دوران باستان، «وجدان ملی کهن پیش از اسلام را در ایران برانگیخت (یا شاید زاید)» (همانجا).

من در پی نقد این کتاب یا کتاب‌های مشابه آن نیستم و بی‌تردید بیش از یکی دو بار به آن اشاره نخواهم کرد، اما در بحث‌های «بسترسازی» خود، یعنی اولاً در بخش آیین‌ها و

جشن‌های ایرانی و ثانیاً در بخش بازیابی آثار باستانی در میان ایرانیان قرن‌های سوم به بعد، به این نتیجه می‌رسیم که نیاز نیست هزار سال درنگ کنیم تا خاورشناسان وجدان تاریخی کهن را برای ما اختراع کنند. زیرا هنگامی که رنج خواندن منابع کهن را بر خود هموار می‌سازیم می‌بینیم که خاطره باستانی در میان ایرانیان قرن ۴ موج می‌زند.

با این همه، این وجدان تاریخ‌گرا هیچ‌گاه در قالب نظریه‌ای آشکار پدیدار نشد، هیچ‌گاه چیزی به نام مکتب شعوبیه وجود خارجی نیافت (برخلاف نظر بیش‌تر شعوبیه‌نویسان غربی و شرقی). هرچه بود، جهشی فردی یا منحصر در چند فرد بود که با جهش دیگر افراد رابطه نظام‌مند نداشت. از همه مهم‌تر آن‌که اکثریت بزرگی از دانشمندان مسلمان در برابر آن، موضع مخالف می‌گرفتند. پیش از این دیدیم که بزرگانی چون ابوحاتم رازی، عامری، بدیع‌الزمان همدانی، ثعالبی، بیرونی و بسیاری دیگر از بزرگان، چون صاحب بن عباد، در زمینه‌های فرهنگی و دینی تکیه گاهی جز اسلام نمی‌شناختند. راست است که گروهی، در برابر عربان مغرور به نژاد اصیل خویش، ناچار می‌شدند که تبار خسروان خود را به رخ آنان بکشند، اما در وجود کسانی چون ابوالحسن عامری، یا حتی برخی از شهریاران دیلمی مانند عضدالدوله، حس ایران‌دوستی از این حد در نمی‌گذشت و به پشتوانه‌ای تاریخی و فرهنگی تبدیل نمی‌شد. این بزرگان - و از همه مهم‌تر بیرونی - پا از مرزهای محلی و منطقه‌ای فراتر می‌نهادند. چون زبانشان عربی و دینشان اسلام بود، قلمرو اسلام را میهن خود می‌پنداشتند. همین احساس «اسلام‌وطنی» باعث می‌شد که ابوریحان در ایرانیان به چشم حقارت بنگرد و از کسانی که می‌خواستند جامعه ایرانی بر تن دولت کنند و یا از وشمگیر که غرور «عجمیت» داشت (بیرونی، جواهر، ۳۷۲؛ نیز پیشتر، ص ۱۶۳) آشکارا انتقاد کند.

نکته جالب توجه آن‌که اگر از چند قطعه شعر معروف به شعر شعوبی که بیش‌تر خارج از ایران سروده شده‌اند بگذریم، در میان ادیبان عربی‌نویس بزرگ ایران تقریباً هیچ‌کس را - به جز حمزه اصفهانی - نمی‌شناسیم که نسبت به تاریخ و فرهنگ و به‌ویژه زبان ایران تعصبی از خود نشان داده باشد. کتاب‌هایی چون تاج، سیرالملوک، سنی ملوک الارض (حمزه) یا تاریخ ایران باستان، که در آثار مسعودی و طبری و حتی بلعمی آمده، ممکن است گاهی بازتاب ایران‌گرایی پنهانی داشته باشد، اما به هر حال در قالب گزارش‌هایی بی‌طرفانه و خالی از نیتی خاص جلوه‌گر شده‌اند.

به گمان ما، عنایت به ایران باستان را باید - گذشته از یکی دو شهریار و چند تن دهقان نژاده - بیش‌تر در میان توده‌های مردم جست‌وجو کرد. این‌جاست که می‌توان به مقدار

گسترده‌گی این خاطره پی برد. متأسفانه منابع ما، همین که به احوال عامه مردم می‌رسند، از بیم آن که شکوهمندی ادبشان لطمه‌ای بیند، اندک‌گو، یا به کلی خاموش می‌شوند. به این جهت، ناچار باید این‌گونه روایت‌ها را از لابلای منابع بیرون کشید، یا از روایتی که به قصدی دیگر نقل شده استنباطی در این جهت به چنگ آورد و یا از طریق گفتارهای معارض راه به جایی برد. زیرا مثلاً اصرار بدیع‌الزمان و بیرونی بر کوفتن «عجم» علتی جز گسترش آزاردهنده «عجمیت» در محیط آنان نداشته است.

فضاهایی که آیین‌های کهن ایرانی یا گفتارها و رفتارهای باستان‌گرایانه ایجاد می‌کند، اساساً با زبان فارسی همساز است نه عربی. بی‌تردید زبان توانمند و پویای عربی می‌توانست همه چیز را به نیکی گزارش کند و درحقیقت هرچه هم اینک در دست داریم، در قالب آن زبان به ما رسیده است. اما عربی از بازتافتن بُعد عاطفی-هنری آن آیین‌ها عاجز بود. پیداست که در جشن‌های بزرگ نوروز و مهرگان در دربار خلیفگان پیش‌تر جنبه‌های مادی و ظاهری مورد توجه بود، وگرنه خلیفه کسی نبود که به خواندن نیایش و سرودی که بازمانده عهد «مجوسیان» است روی آورد: نه روایت عربی آن‌ها وجود داشت و نه خلیفه فارسی می‌دانست. این‌گونه سرود و دعا را باید مانند مردم اصفهان در جشن تیرگان، یا چون مردم ماوراءالنهر در سوگ سیاوش، به فارسی خواند تا همه بار عاطفی-تاریخی آن حفظ گردد. شاید مثال زیر نشان دهد که چگونه این فضا، زبان فارسی می‌طلبد و عربی کارساز نمی‌افتد: می‌دانیم که شاهنامه‌ها و سرانجام شاهنامه فردوسی انعکاسی عظیم در ایران داشت و همگان را شیفته خود می‌کرد. در آغاز سده هفتم، شهریاران کردنژاد شام و مصر به یاد گذشته‌های دور خود افتادند و از بنداری خواستند شاهنامه را برایشان ترجمه کند. این ترجمه عربی که امروز برای مصححان شاهنامه سخت سودمند است، در آن زمان، کوچک‌ترین موفقیتی کسب نکرد و چنان گمنام ماند که همه می‌پنداشتند نسخه آن هم به کلی از میان رفته است.

حال اگر برخی از فصل‌های گذشته، به ویژه آنچه را درباره گسترش شگفت عربی در ایران گفتیم و نیز فصل ایران‌ستیزی را به یاد آوریم و آنگاه همه را با آنچه درباره گسترش فارسی عرضه کردیم و با آنچه درباره خاطره باستان خواهیم گفت بسنجیم، درمی‌یابیم که این موضوع تا چه حد پیچیده می‌تواند بود. بی‌جهت نیست که نویسندگانی چون مصطفی وزیری به آسانی می‌توانند به میل خود نظریه‌هایی منسجم عرضه کنند و یا شاهرخ مسکوب تئوری‌هایی تقریباً در جهت مخالف آن پردازد. اثر هوشمندانه و بسیار خواندنی مرحوم

مسکوب (هویت ایرانی) شاید از این عیب تهی نباشد که یک پدیده اجتماعی یا زبان‌شناختی را عام و فراگیر پنداشته و بر همه جامعه منطبق کرده است. مثلاً نظریه وجود حس ملی در سه قرن نخست، آمیختگی عرب و عجم در قرن ۴ و سپس جوانه زدن زبان و حس ملی پس از آن (بخش اول کتاب) به آسانی در چارچوب رخدادهای تاریخی نمی‌گنجد. این نظر اگر بر بخشی از اجتماع قابل انطباق باشد، باری قابل انطباق با بخش اعظم آن نخواهد بود. یا مثلاً جعل تبارنامه ساسانی که سخت رواج یافته بود به گمان ما و برخلاف نظر بسیاری از خاورشناسان (اشپولر، فرای، کرمر و...) به آن شدت که می‌گویند بر ایران‌دوستی یا عرب‌ستیزی این امیران دلالت ندارد. اگر توجه به تبارنامه در وجود مرداویج (که یک استثناست) معنای عرب‌ستیزی داشت، بی‌گمان در وجود عضدالدوله (و حتی یعقوب) از چنین معنای غلیظی تهی بود.

ما در این کتاب سوم، نخست کوشیدیم قلمرو زبان عربی را به معنای معقولش بازگردانیم تا در کنار آن جایی هم برای زبان فارسی گشوده شود. آنگاه کوشیدیم نشان دهیم که فارسی از سده سوم توانمند شده و شخصیت ادبی شایسته‌ای یافته بود؛ چندان که، علاوه بر واژگان، فراورده‌های ادبی آن هم در شعر و ادب عربی تأثیر می‌گذاشتند. موضوع گسترش فارسی را در فصل آخر با تفصیل بیشتر عرضه خواهیم کرد.

اما دو فصل نسبتاً مختصری که هم اکنون بیان می‌کنیم، درحقیقت، جست‌وجوی زمینه‌های زیست و بستر پرورش فارسی است. بدیهی است که زمینه‌ها بسیار متعدداند ولی ما آیین‌های ایرانی و خاطره باستان را دو بستری می‌پنداریم که آسان‌تر تن به پژوهش می‌دهند.

برای زبان عربی بستریابی کاری بس آسان است. پیش از این دیدیم که طبقه حاکم و مرفه ایران یک‌پارچه عربی‌گو شده‌اند؛ مجالس بسیار متعدد اهل دانش و دین و ادب (مانند مجلس بی‌مانندی که ثعالبی در بخارا شرح داده)، دستگاه اداری، مجالس مناظره‌های علمی (مثلاً: ابوالحسن عامری با رازی)، تبلیغات دینی و هر چیز دیگر به عربی بود. درعوض، برای زبان فارسی در آغاز انگیزه‌هایی روشن، خیزشگاهی معلوم و زیستگاهی جدی نمی‌شناسیم و پیوسته به نظریه‌های کلی دانشمندان که غالباً بر پایه حدس و گمان استوار است، قناعت کرده‌ایم.

پیدا است که ما ادعای حل این دشواری‌ها را نداریم. فقط می‌کوشیم این نکته را باز نماییم که شناسایی بسترهای ایرانی، فهم تجلی ناگهانی فارسی را آسان‌تر می‌سازد؛ اگر مرداویج،

در مجالس مناظره دو دانشمند، عربی می شنید و احتمالاً به آن زبان سخن می گفت، در جشن های سده خود که همه آیین ها و واژگانش از ژرفنای فرهنگ ایرانی فراز آمده است، فارسی را برمی گزیند؛ یا در بازی کاملاً ایرانی چوگان، که با شرکت سواران بخارایی و سیستانی در میدان ریگستان بخارا به پا شده بود، به شهادت تاریخ سیستان (ص ۳۲۹) همه ناچار به فارسی صحبت می کردند حتی امیر عرب.

۱. جشن ها و آیین ها

آیین ها بازتاب ملموس و عینی مجموعه ای از خاطرات نیم افسانه ای، نیم تاریخی و نیم دینی اند که در زمان هایی دور و مه آلود و در سرزمینی بیش تر خیالی ریشه دارند و قادرند نوعی هم دلی و هم اندیشی، نوعی اشتراک در مبدأ را در وجدان مردمان زنده نگه دارند. آیین های بزرگ ایرانی نظیر نوروز و مهرگان و سده و... هیچ گاه در ایران فراموش نشدند و همین که به دستگاه خلیفگان نفوذ کردند، رسمیت یافتند و تقریباً در سراسر قلمرو اسلام معمول گشتند. اما تردید نیست که هیچ نوروز و مهرگانی از یاد فریدون و جمشید و ایرانشهر (به قول جاحظ، ن.ک.: پایین تر) تهی نبوده است. این خاطره از چارچوب اسطوره فرو می آمد و در حوزه تاریخ با ساسانیان پیوند می یافت و سپس با اسلام درمی آمیخت و جامعه مسلمانی به تن می کرد.

درست نمی دانیم جشن های ایرانی و، در درجه نخست، نوروز چگونه در میان عرب ها انتشار یافت. برخی روایات که نسبتاً کهن اند، نوروز را به دوران حضرت پیامبر (ص) کشانیده به حضور وی در میان گروهی که به مناسبت نوروز حلوا پخته بودند اشاره می کنند (بیرونی، آثار، ۲۶۵) و پیشتر (ص ۱۵۸) دیدیم که شبیه این روایت را درباره امام علی (ع) نقل کرده گویند که ایشان فرمود: «نوروزوا لنا فی کل یوم». در روایات متأخرتر از قول حضرت امام صادق (ع) فضائل بی شماری برای نوروز نقل کرده اند؛ مثلاً: در آن روز، خداوند از ارواح بندگان پیمان گرفت که او را به یگانگی بپرستند...، کشتی نوح بر جودی نشست...، حضرت پیامبر (ص) امام علی (ع) را به جانشینی برگزید. دعاهایی که برای نوروز نقل شده نیز بسیار است (ن.ک.: اقبال، مجموعه مقالات...، تهران، ۱۳۷۸، ۲/۲، ۵۰) که از بحار و زاد المعاد مجلسی نقل کرده؛ نیز ن.ک.: النوروز فی مصادر الفقه والحديث، انتشارات «مركز المعجم الفقهي»، قم، بی تا). نیز به روایت آلوسی (بلوغ الارب، ۳۸۷/۱) و قلقشندی (۴۲۰/۲) اولین کسی که در اسلام هدایای نوروز و مهرگان را معمول کرد، حجاج بن یوسف بود، اما عمر بن عبدالعزیز

آن را منسوخ کرد. به عبارت دیگر، برپایی نوروز در عصر اموی اساساً جنبه مالی داشته و نوعی مالیات‌گیری به حساب می‌آید (ن.ک.: صدیقی، ۹۸). نیز گویند که خلیفه منصور عباسی نوروز را رسماً دایر کرد (اینوسترانسف، ۹۰ که از فان کرمر اخذ کرده است) و برمکیان در زمان هارون کوشیدند زمان آن را اصلاح کنند (بیرونی، آثار، ۳۸). اما ابوهلال عسکری (دیوان المعانی، قاهره، ۱۹۸۴، ۱/۱۳۹) به سرآغاز تشریفات رسمی اشاره کرده می‌گوید: «نخستین کسی که تهنیت‌گویی به مناسبت نوروز و مهرگان را در مکاتبات آغاز کرد، احمد بن یوسف بود که سبیدی زرین به مأمون ارمغان داد...». رواج نوروز و مهرگان در زمان مأمون را روایت یاقوت (بلدان، ۱/۶۶۹) نیز تأیید می‌کند: «موبدان» از خراسان چگونگی پیدایش دو عید را برای یکی از فرماندهان مأمون شرح می‌دهد.

اما مهم‌ترین سند - اگر جعلی نباشد - به قرن ۳ ق. متعلق است: جاحظ در محاسن (۲۷۶-۲۸۰)، در قطعه نسبتاً مفصلی بسیاری از افسانه‌ها و آیین‌های نوروزی و مهرگانی را به تفصیل شرح کرده و اطلاعات گرانبهایی به دست می‌دهد. از جمله آمده است که ترانه‌های ایرانی (آفرین، خسروانی، ماذراستانی و فهلبد) در زمان خسرو پرویز پیش از هر وقت دیگر رواج داشت و این ترانه‌ها «به منزله شعر در زبان عربی است» (ص ۲۷۸). بخش بزرگی از این قطعه را اینوسترانسف به روسی و کاظم‌زاده به فارسی ترجمه کرده‌اند (ن.ک.: «تحقیقاتی درباره ساسانیان»، صص ۹۳-۹۶). اما او، مانند شوالی، تاریخ تألیف کتاب *المحاسن والاضداد* را حدود سال‌های ۲۹۵-۳۲۰ می‌پندارد و مؤلف آن را نیز موسی کسروی فرض می‌کند.

نوروز، از آن‌جا که کار کیسه‌گیری فراموش شده بود، اندک‌اندک واپس می‌نشست تا سرانجام به میانه‌های زمستان افتاد و کار خراج‌گیری را سخت دستخوش آشوب کرد. متوکل، حدود سال ۲۴۵ ق. (به قول ابن اثیر، حوادث همین سال) به اصلاح آن کوشید و نوروز را به ۱۷ حزیران برابر با ۲۸ اردیبهشت باز آورد (بیرونی، تفهیم، ۲۷۰-۲۷۱). طبری، که به این موضوع اشاره کرده، شعر معروف بحتری را نیز آورده است (۱۹۶۰/۵): «نوروز به همان زمانی بازگردانده شد که اردشیر نهاده بود» (قس: دیوان، ۹۰۱-۹۰۳، بیت ۱۱). اما می‌دانیم که این کار سرانجام به همت معتضد (د. ۲۸۹ ق.) شکل نهایی یافت. بیرونی این ماجرا و اقدام متوکل، گفت‌وگوی او با موبد و نیز مدحیه بحتری را به تفصیل در آثار (۳۸-۳۹) آورده است.

نوروز چندان رایج بود که درباره آیین‌های آن چندین کتاب تألیف شد. اینک دست‌کم ۵

کتاب می‌شناسیم که متأسفانه تنها نامشان باقی مانده است: علی بن هارون منجم، النوروز والمهرجان (ابن ندیم، ۱۶۱)؛ حمزه اصفهانی، الاشعار السائرة فی النوروز و المهرجان (بیرونی، آثار، ۳۸، ۶۰)؛ صاحب بن عباد، کتاب الاعیاد و فضائل النوروز (ابن ندیم، ۱۵۰)؛ علی بن مهدی کسروی، کتاب الاعیاد و النواریز (همو، ۱۶۷)؛ زادویه بن شاهویه، علة اعیاد الفرس (آثار، ۵۳). تنها کتابی که در این زمینه به جای مانده، کتاب فارسی نوروزنامه منسوب به خیام است که البته اندکی متأخرتر است. نام سه رساله که عبدالسلام هارون چاپ کرده (قاهره، ۱۹۵۴) بسیار فریبنده است: ابن فارس: کتاب النوروز، ابن سینا: الرسالة النوروزیة، رسالة فی النوروز به تفسیر بطلمیوس. این سه رساله هیچ اطلاعی به دست نمی‌دهند. تنها رساله سوم اندکی به روزهای ایرانی پرداخته است.

اما آنچه ما می‌خواهیم با تفصیل بیشتر عرضه کنیم، همانا آیین‌هایی است که در سده‌های سوم و چهارم ق. میان مردم ایران رواج داشته، به خصوص که در برخی از آن‌ها نه تنها روح ایرانی متجلی است که گاه زبان فارسی نیز جلوه گر است.

همه گزارش‌هایی که درباره نوروز و مهرگان در دست داریم، عمدتاً شامل تقویم و گاهشماری، یا افسانه‌های بی‌شمار در چگونگی پیدایش آن‌ها و پیدایش آیین‌های گوناگون آن‌هاست (جاحظ در محاسن؛ بیرونی در آثار، ۳۹، ۳۶۲-۲۸۶؛ تفهیم، ۲۳۴، ۲۵۳-۲۶۱؛ یاقوت، همانجا). با این همه، بیرونی هنگام اشاره به برخی جشن‌های دیگرگاه اشاره‌ای هم به سنت‌های زمان خود کرده است (درباره نوروز از جهت گاهشماری، ن.ک.: تقی‌زاده، «نوروز»، مقالات تقی‌زاده، ۲۰۳/۱-۲۱۵؛ همو، بیست مقاله، ۴۲۷-۴۴۳).

بدین‌سان، آنچه درباره آداب و رسوم نوروز و مهرگان در سده‌های نخست می‌دانیم بسیار اندک است و به چند روایت محدود می‌گردد. در این میان، موضوعی که بیش از همه شناخته شده است، موضوع هدیه نوروزی به شاهان و خلیفگان و امیران است که شاید از زمان حجاج رواج یافته باشد. در ادبیات عرب نیز پیش‌تر نوروزیه‌ها و مهرجانیه‌ها بر پایه هدیه استوار شده است. این رسم البته رسمی ساسانی است و کتاب التاج، منسوب به جاحظ، تصریح می‌کند که «ارمغان‌های مهرگان و نوروز حق پادشاه است» (ص ۲۵۰). این فصل کتاب سراسر به هدیه اختصاص دارد و یکی از رایج‌ترین هدیه‌ها جامه‌های فصل پیشین است که باید به دیگران بخشید و جامه نو پوشید. نویسنده سپس می‌افزاید: تنها کسی که در عصر اسلام این آیین را استمرار بخشید، عبدالله بن طاهر بود که در نوروز و مهرگان چنین می‌کرد؛ چندان که در خزانه‌اش یک جامه هم باقی نمی‌ماند (۲۵۵-۲۵۶).

سنت هدیه دادن به شاهان و امیران گویا همیشه و همه جا رایج بوده است. مسعود غزنوی هم که «به جشن نوروز بنشست، هدیه ها بسیار آورده بودند» (بیهقی، ۳/۹۴۳) و ظاهراً مراد هدیه هایی است که مردم آورده بودند؛ او نیز به نوبه خود به شاعران مداح که تبریک عید می گفتند، صله می بخشید.

اما دانشمندان و ادیبان پیوسته ترجیح داده اند که اثری از آثار خود را به بزرگان تقدیم کنند: ابوغسان تمیمی کتاب *ادب النفس* را به مناسبت مهرگان به نصر سامانی (ثعالبی، یتیمه، ۶۷/۴) تقدیم کرد. در این باره، روایت دلنشینی از ابن سینا می شناسیم: وی رساله کوچکی در باب حکمت نگاشت و چون آن را به مناسبت نوروز به «الامیر ابی بکر محمد بن عبدالله» ارمغان داد، نامش را «الرسالة النوروزیه» نهاد و در آغاز آن گفت: «چون خواستم من نیز یکی از افراد این قوم باشم و در به پاداشتن آیین های نوروزی از توده مردم (= السواد الأعظم) پیروی کنم، و نیز چون در توانم نبود که ارمغانی «دنیاوی» و شایسته خزانه امیر تقدیم کنم، اندیشیدم که حکمت...» (عبدالسلام هارون، *نواذر المخطوطات*، ۵، ص ۳۰).

چندین دهه پس از ابن سینا، ابن هبّاریه شاعر عرب (د. ۵۰۹ ق.) کتاب *نتائج الفطنه* را که همان کلیله و دمنه به شعر است، به مناسبت نوروز از کرمان برای مجدالملک (د. ۴۹۲ ق.) در اصفهان فرستاد و در قصیده همراه کتاب نوشت: این جشن را نیای تو خسرو برپا کرده و رسم هدیه دادن را در آن برقرار ساخته است (طاهر، ۱۶۶ که موضوع هدیه را، برعکس، از امیر به شاعر فهمیده است).

در قرن سوم ق.، مردم *ماوراءالنهر* به نوروز دلبستگی شدیدی داشتند، زیرا می بینیم که در اواخر این قرن مردم ورخشه، که شهرکی بسیار کهن در نزدیکی بخارا بود، چنان به نوروز وابسته بودند که آن را بر برخی مزایای دینی نیز ترجیح می دادند. در آن جا کاخی بسیار بزرگ و کهن باقی مانده بود که پیوسته دچار ویرانی می شد و شاهان دوباره بازسازی می کردند. اسماعیل سامانی (ح ۳۷۹-۲۹۵) به مردم پیشنهاد کرد که به هزینه خود آن کاخ را مسجد جامع کند. مردم سرباز زدند و گفتند «مسجد جامع در دیهه ما راست نیاید و روا نباشد». سبب ظاهراً آن بود که «این دیهه را هر پانزده روزی بازاری است و چون بازار آخر سال باشد، بیست روز بازار کنند و بیست و یکم، نوروز کنند و آن را نوروز کشاورزان گویند و کشاورزان بخارا از آن حساب (را) نگه دارند و بر آن اعتبار کنند و نوروز مغان، بعد از آن به پنج روز باشد» (نرشخی، ۲۴-۲۵).

به مناسبت یکی از جشن های بهاری، رسمی شگفت در شیراز رایج بود که ابوریحان «بر

نشستن کوسه» خوانده (تفهیم، ۲۵۶) و گوید: «آذرماه به روزگار خسروان اول بهار بوده است». در آن روز مردی کوسه با لباس‌های شگفت، کلاغی به دست بر خری می‌نشست و با بادبزی خود را باد می‌زد و به اصطلاح «زمستان را وداع همی کردی». این آیین را مسعودی (مروج، ۴۱۳/۳-۴۱۴) بیش‌تر شرح داده است: اولاً گوید که این رسم در عراق عجم و فارس رایج است نه جای دیگر. سپس می‌افزاید که آن مرد کوسه را خوراکی‌ها و آشامیدنی‌های گرمازا می‌خورانند تا از سرما آزار نبیند، و مردم به او آب سرد می‌پاشند. او نیز چنین می‌نماید که سرما را می‌راند و به فارسی بانگ می‌زند «گرما گرما». بیرونی می‌افزاید که «به زمانه ما به شیراز همین کرده‌اند» (تفهیم، همانجا). اما به روایتی، در شیراز آن که متولی این کار است مردی درازریش است که مشتی گل سرخ در دست دارد و جامه هر کس را که از بخشش به او خودداری کند، می‌آلاید (آثار، ۲۷۶).

ظاهراً، در سده چهارم ق.، زردشتیان در شیراز اکثریت داشتند. مقدسی (تقاسیم، ۴۲۹)، که هنگام سخن درباره شیرازیان لحنی توهین‌آمیز برگزیده، از این‌که مجوسان این سرزمین غیار (علامت تشخیص اهل ذمه از مسلمانان) ندارند، تعجب کرده می‌افزاید: در اعیاد کافران، بازارها را آذین می‌بندند و بر بالای دکان‌ها چادرهای بزرگ می‌زنند. باز جای دیگر (۴۴۱) تصریح می‌کند که «مردم فارس نوروز و مهرگان را همراه مجوسان عید می‌گیرند». رسم کوسه هم در شیراز و هم در شهرهای دیگر فارس معمول بود و گویا مرد کوسه از این کار درآمدی کلان به چنگ می‌آورد، زیرا او را مجبور می‌کردند که درآمد صبح تا نیمروز را به رسم مالیات به حکومت دهد و بقیه را برای خویش نگه دارد. «امروز این عید را گاهی آبسال و هار می‌خوانند» (آثار، ۲۷۶؛ قس: گردیزی، ۵۲۲). حال آیا می‌توان این مرد گول شیرازی را با «میر نوروزی» حافظ و حاجی فیروز زمان ما منطبق ساخت؟ (ن.ک.: روح‌الامینی، ۴۵).

از جمله جشن‌های مهرگان رام روز است که ششم مهر (تفهیم، ۲۵۴) یا یازدهم آن (آثار، ۲۷۴) بوده و مهرگان بزرگ نام داشته است. بیرونی به «دعای فارسیان برای یکدیگر» در این روز اشاره کرده که می‌گفتند: «هزار سال بزی». ما پیشتر (ص ۱۹۶) دیدیم که دوتن از نوادگان طاهر به مناسبت این عید باده می‌نوشند و شعری می‌سرایند که در آن یک عبارت فارسی آمده است (درباره شعری دیگر در این باب، ن.ک.: مسعودی، مروج، ۴۱۵/۳).

بیست و دومین روز بهمن‌ماه را بادرز می‌خواندند و به همین مناسبت مردم قم جشن‌هایی شبیه به جشن عید به پا کرده به باده‌نوشی و خوشگذرانی می‌پرداختند. شبیه این

آیین‌ها را مردم اصفهان در عید نوروز برپا می‌ساختند: بازارها را آذین می‌بستند و عید می‌گرفتند. اصفهانی‌ها آن روز را کثرین (= گزین) می‌خوانند، جز این‌که جشن بادرز یک روز است و گزین یک هفته (آثار، ۲۸۳).

نام نوروز گویا از سده نخست در شعر عربی آشکار شد؛ جوالیقی (ص ۳۴۰) بیتی را که نیروز در آن آمده به جریر نسبت داده است (ابیات دیگری که در نویری، نه‌ایه، ۱/۱۸۷ نقل شده بی‌تردید متأخرند). از سده سوم به بعد بود که نوروزیه‌ها و مهرجانیه‌ها سخت فراوان شدند، اما این آثار تقریباً همیشه در درون ایران یا در فضایی که رنگ ایرانیّت داشته پدید آمده‌اند. از جمله: شعر عبیدالله نواده طاهر (درباره مقایسه نوروز و مهرگان) در ایران بود (نویری، ۱/۱۷۷، ۱۸۸)؛ بحتری شعر معروفش را برای متوکل به سبب تغییر روز جشن سرود. علی بن یحیی منجم، درست به همین مناسبت، معتضد را مدح کرد (بیرونی، آثار، ۳۹). مستنبی نیز زمانی که در ایران بود نوروزیه‌ای برای ابن عمید سرود (دیوان، ۱۴۸/۲-۱۵۸؛ قس: طه ندا، ۲۲۶).

ما اینک فهرست کوچکی از نوروزیه‌ها و مهرجانیه‌هایی که در دوران یتیمه به عربی، در ایران و عراق (زمان تسلط دیلمیان و سلجوقیان)، سروده شده عرضه می‌کنیم: ابواسحاق صابی: ۵ قطعه - نوروز و مهرگان - که مضمون مرکزی همه آن‌ها هدیه است (ثعالبی، یتیمه، ۲/۲۵۵-۲۵۸)؛ همو: یک قطعه به نثر برای عضدالدوله؛ ابن مطران: یک قطعه با موضوع هدیه (همو، ۴/۱۱۰)؛ همو: یک قطعه به مناسبت بارش برف در نوروز (همو، ۴/۱۱۱)؛ ابوصالح سهل بن احمد: ۳ قطعه مهرجانیه (همو، ۲/۱۱۰-۱۱۲)؛ ابو عبدالله محمد: یک مهرجانیه (همو، ۴/۲۳۷) عبدالواحد بن... خَریش: یک قصیده مهرجانیه و یک نوروزیه (همو، تمه، ۲/۱۱۷-۱۱۸).

علاوه بر یتیمه، در دیوان شاعران این روزگار انبوهی نوروزیه و مهرجانیه و سذقیه می‌توان یافت؛ از آن جمله است مهرجانیه‌های سال‌های ۳۸۴، ۳۹۹، ۳۸۸ ق در دیوان ابن بابک؛ وی تنها در سال ۳۹۵ ق. چهار نوروزیه برای چهار ممدوح خوانده است (آذرنوش، دبا، ذیل «ابن بابک»).

مهیاری دیلمی (د. ۴۲۸ ق.) بنا به شمارش حسین علی محفوظ («نوروز در ادبیات عرب»، ترجمه فیروز حریرچی، مجله معارف اسلامی، ش ۲۴ و ۲۵، سال ۱۳۵۵) هفتاد و چند نوروزیه داشته است. یکی از آن‌ها که در آن به کسری، نیای عضدالدوله، اشاره کرده، شامل اشارتی است که تنها فارسی دانان می‌فهمند: «نام مهرگان از شمس (= مهر) مشتق است (دیوان، ۲/۳۵۲).

این اشعار چندان فراوان بودند که دیدیم حمزه اصفهانی کتابی به نام «شعرهای رایج درباره نوروز» نگاشته بوده است. در زمان ما نیز حسین علی محفوظ ادب النیروز را تألیف کرده است (بغداد، ۱۹۶۶) که مقاله پیش گفته از آن استخراج شده است (نیز ن.ک.: طه ندا، ۲۲۲-۲۳۵).

اینک یک مقایسه کلی میان جشن سروده های عربی و فارسی آن دوران ضروری می نماید: در میان ۵۷ قصیده منوچهری، تعداد قصاید مربوط به جشن ها به تقریب چنین است: بهار: ۸ قصیده، نوروز: ۱۳ قصیده، خزان: ۲ قصیده، مهرگان: ۱ قصیده، سده: ۲ قصیده، بهمنجه: ۱ قصیده. هر ۵ مسمط او نیز درباره جشن ها است. این شمارش تقریبی نشان می دهد که مقدار این گونه شعر به طور کلی در ادب فارسی بیش تر است تا در ادب عربی. از سوی دیگر شعر منوچهری یک پارچه رنگ و آهنگ و سرود و شادی و دست افشانی در طبیعت است. وزن های دل انگیز، ساخت استوار و کلمات نژاده خاطره انگیز جنبه هنری شعر او را اعتبار بسیار بخشیده است. شاید بتوانم گستاخی کرده بگویم که در فراورده های شعر عرب در این زمینه کم تر سروده ای می توان یافت که به پای سروده های منوچهری برسد.

جشن سده (عربی: سَدَق)، برابر با دهم بهمن ماه نیز در ایران شهرت بسیار داشت. شاید کهن ترین روایت در این باره آن است که ثعالبی (تبار، ۱۸۸) درباره نصر سامانی (حک. ۳۰۱-۳۳۱ ق.) و مدح اُرخسی شاعر به مناسبت جشن سده آورده است (ن.ک.: پیشتر، ص ۲۰۳).

پس از آن، روایت بسیار معروف ابن مسکویه (تجارب، ۴۰۲/۵) است که جشن سده مرداویج (مقتول در ۳۲۳ ق.) را شرح داده است: وی نزدیک اصفهان، در صحرای کنار زاینده رود، از مدت ها پیش «شب آتش سوزان» (= سده) را تدارک می دید. در بیابان و بر سر تپه ها و کوه ها، توده های عظیم هیزم نهاد، در صحرا پایه های بلندی برای آتش افروزی تعبیه کرد، شمع های عظیم به صورت مجسمه ساخت و هر گوشه نهاد، وسایل آتش بازی فراهم کرد، از همه شگفت تر آن که بفرمود تعدادی کلاغ و باز برایش شکار کنند و بر پا و منقار آن ها گردوهایی آکنده از مواد سوزنده بیاویزند تا مرغان، هنگام جشن، با پرهای آتشین به آسمان روند.

جالب آن که صد سالی دیرتر و دویست فرسنگی دورتر، در مرو، مسعود غزنوی (د. ۴۳۲ ق.) مراسمی به مناسبت سده برپا کرد که تشریفات آن از هر جهت به تشریفات مرداویج

شبییه بود: کومه‌های بزرگ در صحرا، چارطاقی‌های پوشیده از هیزم، توده‌ خار و هیزم بر فراز کوه‌ها و تپه‌ها، صید کبوتر و عقاب و... «و از ده فرسنگی فروغ آتش دیده می‌شد»، نیز «کبوتران نطفاندود بگذاشتند (=رها کردند) و ددان برف‌اندود (کذا، شاید: قیراندود) آتش‌زده دویدن گرفتند...» (بیهقی، ۶۶۶/۲، سال ۴۲۶ ق.).

سده که ظاهراً همه جا رواج داشته، بدیع‌الزمان همدانی را سخت به‌خشم آورده چندان که آن را و نیز مهرگان و نوروز را موجب همه‌گونه تباهی می‌دانست (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۵۹). آیین‌های جشن سده ابوریحان را هم خوش نمی‌آمد و گوید (تفهیم، ۲۵۷): «و اندر شبش...، آتش‌ها زنند به گوز و بادام، گرد بر گرد آن، شراب خورند و شادی کنند. و نیز گروهی از آن بگذرند تا بسوزانیدن جانوران [یعنی: از حد لهو و شادی تجاوز کرده، به سوزاندن جانوران دست می‌زنند].» وی در آثار (۲۸۲) پس از ذکر این آیین به کسانی که مرتکب آن می‌شوند نفرین می‌کند. همین شب سرد سده بود که مردم کرج، به سبب گزندگی سرما، «شب‌گزنه» می‌خواندند (آثار، ۲۸۲).

حدود یک قرن پس از این، سده و نوروز بدین‌سان در کیمیای سعادت غزالی (۴۷۸/۱) بازتاب یافته است: از جمله منکرات آن که «در کالا غش درکنند و چنگ و چغانه فروشند، و صورت حیوانات فروشند برای کودکان در عید، و شمشیر و سپر چوبین فروشند برای نوروز و بوق سفالین برای سده...»

شعر عربی سده فراوان نیست. شاید کهن‌ترین نمونه، شعر ابوصالح سهل بن احمد نیشاپوری است که در قصیده‌ای به برپاشدن جشن در میان مردم اشاره می‌کند (ثعالبی، تتمه ۱۱۰/۲-۱۱۱، قس: ناجی، ۱۹۰). در عوض، دو قطعه‌ای که نویری آورده، با آن که مربوط به بغداد است، نکات جالب توجهی دربردارند (۱۹۰/۱). قطعه نخست را ابن حجاج در مدح عضدالدوله سروده و در آن از آتش‌هایی که زیانه به آسمان می‌کشید و به‌ویژه آن‌ها که در قایق‌هایی روی دجله افروخته بودند سخن می‌گوید. قطعه دوم را ابوالقاسم مطرّز در سال ۴۸۴ ق. درباره سده ملک‌شاه در بغداد سروده و در آن آتش‌هایی را که از زمین و آسمان به‌پا می‌شود و نیز شمع‌های بزرگ و قایق‌های پرآتش روی دجله و... را شرح می‌کند (فقط ۷ بیت را آورده است).

درباره جشن سده، کتابی مستقل و مفصل به زبان ایتالیایی تألیف شده که امیدواریم هرچه زودتر به فارسی ترجمه گردد: «تولد نور، جشن سده در بغداد و بخارا، در سده‌های ۹

Cristoforetti, Simone, *Il natale della luce, Il Sada tra Baghdad e Bukhara tra il IX e il XII secolo*, Mimesis, Milano, 2002.

علاوه بر این جشن‌های بزرگ و عمومی، انبوهی آیین می‌شناسیم که در شهرهای مختلف ایران معمول بوده است. ما اینک به معروف‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

در جشن بهمن‌جنه (بهمن روز از بهمن‌ماه) مردم خراسان (تفهیم) یا مردم فارس (آثار) را جشنی بزرگ است. دیگری بزرگ بر آتش می‌نهند و در آن «از هر دانه خوردنی و گوشت هر حیوانی و مرغی که حلال‌اند و آنچ اندر آن وقت در آن بقعت یافته شود از تره و نبات» می‌ریزند و به آن خوراک مهمانی می‌کنند. در آن روز «بهمن سپید بشیر خالص پاک خورند» و از کوه‌ها و دره‌ها گیاهان دارویی می‌چینند و روغن و سوزاندنی تدارک می‌بینند زیرا می‌پندارند که جاماسب وزیر گشتاسب چنین می‌کرده است (آثار، ۲۸۱؛ تفهیم، ۲۵۸).

روز سی‌ام بهمن، که روز انیران نام داشت، نیز در اصفهان جشنی بود و مردم آن را آفریجکان می‌خواندند «یعنی: آب ریختن» (= آبریزگان) (آثار، ۲۸۳).

پنجم اسفندارمذ ماه نیز عیدی بود «و آن را در گذشته و حال، عید زنان می‌دانند و مردان به زنان نیکی‌ها کنند». این رسم در اصفهان و ری و دیگر شهرهای «فهل» باقی است و به فارسی مزدگیران (= مزدگیران) خوانند (آثار، ۲۸۵؛ تفهیم، ۲۶۰).

رسم «رقعه کژدم نوشتن» از رسم‌های پارسیان نیست و لکن عامیان نو آوردند (تفهیم، ۲۵۹). مردم، از سپیده‌دمان تا طلوع آفتاب، افسونی بر کاغذهای چهارگوش می‌نوشتند و بر در خانه‌ها می‌آویختند. ما متن فارسی این افسون را که تحریف‌شده، بر حسب قرائت تفضلی (تاریخ، ۱۷۹) نقل می‌کنیم و عبارات عربی را، عین آنچه در آثار (۲۸۵) آمده است:

«بسم الله الرحمن الرحيم. اسفندار مذ ماه. اسفندار مذ روز. بستم دم و زقر (= دهان). زیر و زیر از همه خرس‌توران (= خرفستان: جانوران موذی). به نام یزدان و به نام جم و افریدون. بسم الله به آدم و حوا. حسبی الله وحده و کفی» (درباره افسون‌های دیگر، ن. ک.: تفضلی، همانجا؛ برای شکل پهلوی و قرائت دیگر، اذکایی، تعلیقات آثار، ص ۶۷۸). این روایت به نیکی نشان می‌دهد که سنت‌های کهن زردشتی چگونه رنگ فارسی دری و لباس مسلمانی می‌یافت.

افسون کژدم که ظاهراً از بطلمیوس سرچشمه گرفته، در کتاب‌های نجوم نیز پایدار مانده است (در این باره ن. ک.: نصیرالدین طوسی، شرح ثمره بطلمیوس، تهران، ۱۳۷۸، مقدمه اخوان زنجانی، ص ۵۵).

روزخور را، در زمان بیرونی، مشک باده می‌خواندند و در آن روز عطر گلاب به آب‌های

روان در جوی‌ها می‌ریختند (آثار، ۲۸۶).

«در سال ۳۳۳ یزدگردی» (برابر با ۳۵۰ ق.)، عضدالدوله، که شهرکی نزدیک شیراز ساخته و از چهار فرسخی آب به آنجا آورده بود، جشن‌های روز سروش و روز هرمز را زنده کرده و به نام خود «جشن کرد فتاخسرو» نامید. در هریک از این دو روز، بازار به پا می‌شد و مردم به لهو و باده‌نوشی می‌پرداختند (آثار، ۲۸۶). این‌جا ملاحظه می‌شود که بیرونی، مانند بسیاری از مردم خراسان و ماوراءالنهر، سالشمار یزدگردی را به کار برده است.

جشن تیرگان جشن بسیار رایجی بود (ن.ک.: روح‌الامینی، ۹۹-۱۲۰) و محور اصلی روایات این جشن را تیراندازی آرش کمانگیر تشکیل می‌دهد. چند تن از نویسندگان به مراسمی که مردم دهکده‌ای نزدیک کاشان برپا می‌کردند، اشاره نموده‌اند: در آن ده، کوهی بود که از فراز آن آب می‌تراوید اما به پایین کوه نمی‌رسید. مردم در روز تیر از ماه تیر نزدیک آن کوه رفته با دستکی به کوه می‌کوفتند و برای شفا آب می‌طلبیدند (مقدسی، تقاسیم، ۳۶۶). گردیزی (۵۱۸) آیین غسل و شکستن سفالینه و پختن گندم و میوه را نیز افزوده است. اما روایت مافرخی (ص ۱۷، فارسی، ۳۷) نکته بسیار جالبی دربردارد. وی گوید: مردم، برای آن که از آن آب شفا بخش چیزی پایین ریزد، به فارسی این دعا را می‌خواندند: «ای بیددخت [= آناهیتا؟] پاره‌ای از این آب مرا ارزانی دار جهت معالجت فلان درد». ظاهراً هم مسلمانان و هم زردشتیان در این جشن شرکت می‌کردند.

باز در «ماهی که فارسیان تیرماه نامند» در نزدیکی اصفهان سخن از آب شفا بخش دیگری رفته است که تنها در همان ماه می‌توانست شفا بخشد. طی آن ماه، مردم کنار آن آب رفته، روی جوی را می‌پوشاندند (ابن رسته، ۱۵۸) و ناچار مراسمی برپا می‌کردند.

یکی از آیین‌های کهن ایرانی که در سراسر ماوراءالنهر رواج داشت، سوگ سیاوش است که نرشخی (ص ۳-۲۴) به آن اشاره کرده است: «اهل بخارا را برکشتن سیاوش سرودهای عجیب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند». وی سپس (ص ۳۲-۳۳) به عمومیت این آیین اشاره کرده می‌گوید: «مردمان بخارا را درکشتن سیاوش نوحه‌هاست؛ چنان‌که در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند و قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است».

۲. خاطره باستان

آنچه از اسناد و روایات زیر به دست می‌آید آن است که: تاریخ و افسانه‌های ایرانی برای

اعراب جاهلی شناخته بوده است؛ در صدر اسلام و سپس در دوران فتوحات این آشنایی بسیار گسترده شد؛ در سده‌های دوم به بعد، اشاره به ایران باستان در شعر عربی فراوان گشت؛ از سده سوم به بعد، ملاحظه می‌کنیم که خاطره ایران کهن - خواه اسطوره‌ای و خواه تاریخی - از حد آشنایی ساده فراتر رفته و در بسیاری از شهرهای ایران به صورت یکی از باورهای تاریخی مردمی درآمده است.

ما از چگونگی آموزش این سنت‌ها هیچ اطلاعی نداریم و ناچار باید بپنداریم که همه چیز به تجربه و براساس تقلید کودکان از بزرگ‌تران نسل به نسل منتقل می‌شد. با اینهمه روایتی به دست رسیده که نشان می‌دهد آداب ایرانی را گاه به فرزندان تعلیم می‌داده‌اند. روایت را ابن طقطقا در الفخری (۱۶۹) نقل کرده گوید: آخرین وزیر مأمون، محمد بن یزداد بن سوید بود. نیای او سوید زردشتی بود، سپس اسلام آورد. او در کودکی پدر را از دست داد. مادرش «او را به یکی از دبیران عجم سپرد. او به نیکی تمام آموزش دید و بسیاری از آداب ایرانیان را آموخت.»

در مجموعه روایاتی که اینک نقل خواهیم کرد، آنچه بسیار حائز اهمیت است، آن است که نویسندگان مسلمان، خواه عرب و خواه عجم، تقریباً هیچگاه در آن‌ها به چشم کینه و دشمنی ننگریسته‌اند، بلکه به عکس بسیاری از شخصیت‌های ایرانی را در ردیف الگوهای اخلاق و خرد اسلامی قرار می‌دادند و به رفتار و گفتار آنان استناد می‌جستند. این امر از آن جهت اهمیت می‌یابد که توجه به ایران کهن تقریباً هرگز رنگ اسلام‌ستیزی و عرب‌ستیزی به خود نمی‌گرفت و بدین سان، یادآوری و بازآفرینی مفاهیم کهن برای ایرانیان مسلمان امری طبیعی و بی‌خطر می‌گردید. بیهوده نیست که مردی چون عضدالدوله دیلمی هم شهریار بغداد و شیراز بود، هم شعر عربی می‌سرود و هم با عنوان «شاهنشاه فناخسرو» سکه به نام خود ضرب می‌کرد.

در عصر جاهلی، ساسانیان بر سراسر شبه جزیره عربستان و به ویژه بر سرزمین حیره و یمن چیرگی تمام داشتند و ناچار برخی از آثار ایشان در ادب آن روزگار جلوه گر شده است. این موضوع، چون در جای دیگر به تفصیل مورد پژوهش قرار گرفته و این جا اساساً به عنوان پیش زمینه ذکر می‌شود، تکرار آن را ضروری نمی‌دانیم (ن.ک.؛ آذرنوش، راه‌های نفوذ، جم).

در عصر بعثت، سرگذشت شهریاران فارس و داستان‌های ایرانی در شهر حیره بسیار شهرت داشت. نُضْر بن حارث که ظاهراً مانوی شده بود، همان‌ها را در حیره آموخته سپس

در مکه بر قریشیان می خواند و بدین سان با وحی الهی دشمنی می ورزید. بنا به برخی تفاسیر، اساطیر اولین در قرآن کریم به داستان های «رستم و اسفندیاذ» اشاره دارد که او حکایت می کرد (همو، ص ۲۳۹).

یک حدیث بسیار معروف، که در تعیین سال ولادت پیامبر اکرم (ص) بارها مورد استفاده قرار گرفته است، نشان می دهد که انوشیروان از چه احترامی در جوامع عربی برخوردار بوده است. مراد همان حدیث است که علی بن ابی حفص (تحفه، ص ۸۰) در متن زیر ترجمه کرده است: «اگر انوشیروان عادل را وسیلت عدل نبودی، نام او به جهان که شنودی؟ و از این جهت است که رسول صلی الله علیه و آله و سلم تفاخر کرد و فرمود: ... مرا در روزگار پادشاه عدل زاده اند.»

یکی از پدیده های جالب، وضعیت بنی الاحرار (= آزادزادگان) است که به فرمان انوشیروان یمن را فتح کرده پنجاه-شصت سال بر آن حکم راندند. این کسان در تاریخ و ادب عربی، نه تنها هیچگاه غاصب و زورگو تلقی نشده اند که به عکس، سپاهی آزادی بخش بوده اند که بارها مدحشان گفته اند (در عصر جاهلی، امیه بن ابی الصلت، ترجمه مدحیه او در آذرنوش، راهها، ص ص ۲۲۰-۲۲۱؛ مدحیه شاعر گمنام، مدحیه بسیار ستایش آمیز بختری در مسعودی، مروج، ۱۶۷/۳-۱۶۸...).

در آغاز کار امویان، حوادث مهم دوران ساسانی چندان شهرت داشت که گاه آن ها را پایه قیاس قرار می دادند. ولید بن عقبه، یار معاویه و دشمن علویان، قتل عثمان را زائیده خیانت یاران دانسته آن را با قتل خسرو پرویز قیاس کرده است: «همچنان که مرزبانان خسرو روزی به او خیانت ورزیدند، ایشان نیز [عثمان] را بکشتند تا بر جایش نشینند» (نقائض، ۸۹/۱؛ قس: صابی، مفوات، ۱۲).

آشنایی با تاریخ شاهان و آیین ها و خلق و خوی ایشان، حتی در زمان حجاج، دانشی ارجمند و مایه افتخار بود. ابن اعثم (۲۳۰/۷) گوید که عثمان بن مسعود از خراسان نزد حجاج آمده درباره کمر بند نیزک اظهار نظر می کرد. عربی او را دروغگو خواند. عثمان پاسخ داد: «تو را با این موضوع چه کار؟ ... تو از پادشاهان و لباس های ایشان چه می دانی؟ تو سوسمار و بزمجه و ملخ و خارپشت می خوری، اما من از امور شاهان و عادت های ایشان آگاهم.» دو نکته بسیار جالب در این روایت، یکی آن است که عثمان - که به آگاهی از لباس و خوی شاهان ایران بر خود می بالد - عرب و فرمانده امویان در خراسان بود و، دیگر، عکس العمل حجاج است که به خنده ای قناعت می کند؛ چندان که گویی با چنین صحنه هایی از پیش آشنا بوده است.

پایان قرن اول آغاز راه یافتن فرهنگ ایرانی به فرهنگ عربی است. از آن پس، انبوهی کتاب از پهلوی ترجمه شد و آنگاه نویسندگان مسلمان، بیش‌تر در زمینه‌های اخلاق و حکمت و اخترشناسی و پزشکی و...، به منابع پهلوی یا ترجمه عربی آن‌ها استناد کردند. در بیش‌تر کتاب‌های تاریخی، بخش مهمی به تاریخ ایران اختصاص یافت، کتاب‌هایی مستقل در باب شاهان تدوین شد و... دایره این موضوع چندان گسترده است که به آسانی نمی‌توان دامن آن را گرد آورد. از آن گذشته، ما از اشاره به این آثار تنها یک نتیجه می‌خواهیم به دست آوریم و آن این است که همه دانشمندان مسلمان از تاریخ یا احوال عصر ساسانی، و حتی پیش از آن، آگاهی کامل داشتند و موضوع ایران کهن جزئی از دانش اسلامی شده بود.^۱

اما آنچه ما در پژوهش‌های خود می‌جویم آن است که آیا این ماده تاریخی در درون مرزهای فرضی ایران به صورت یک خاطره پویای تاریخی هم باقی مانده بود؟ آیا می‌توانست نقش هویت‌ساز خود را نیز بازی کند؟ آیا می‌توانست بستری برای زبان فارسی گردد؟

در این کار، کتاب‌های مهمی چون تاج، منسوب به جاحظ، یا غرر السیر مرغینی با همه اهمیتی که دارند پاسخگوی سؤال ما نیستند. آنچه می‌تواند در این باب پژوهشگر را خشنود کند، فریادهای خشمگانه یا مأیوسانه و عاجزانه‌ای است که ناخودآگاه از دل مردی ایرانی برمی‌خیزد، بانگ اعتراضی است که مردی مسلمان بی‌اراده بر سر رقیب ایران دوست خود برمی‌کشد، نکته‌ها و داستان‌های شوخی آمیزی است که میان بزرگان و ادیبان یا مردم عادی رخ می‌دهد.

بنابراین، ما از انبوه اشاراتی که در نثر و نیز در آن شعر فصیح و فاخر عربی آمده (و نیز شعر فارسی) به کلی چشم می‌پوشیم.

ایران‌پژوهی در زبان عربی را معمولاً با موضوع «شعوبیه» آغاز می‌کنند. ما متأسفانه ناچاریم به چند دلیل کار خود را در این باره هم تا حدی محدود کنیم. دلیل نخست آن‌که شعرها و روایت‌های مربوط به شعوبیه را آنقدر نویسندگان اروپایی و عرب و ایرانی به کار برده‌اند که اینک موضوعی سخت تکراری، نخ‌نما و خستگی‌آور گشته است. دلیل دوم آن‌که

۱. خلیفه الراضی بالله، هرگاه خسته و غمگین می‌شد، ندیم دربار «اخبار و سیرت شهریاران فارس و رنج‌هایی را که از پیروان خویش می‌دیدند و شکیبایی ایشان در آن مشکلات و نیز حسن سیاست ایشان» را برایش می‌خواند (مسعودی، مروج، ۳۴۲/۸).

این اسناد برخی کاملاً ساختگی اند و اصولاً هیچکدام در بافت تاریخی خود بررسی نشده‌اند و بهره‌برداری از آن‌ها ناچار نویسندگان را در معرض خطر قرار داده است. دلیل آخر آن‌که مهم‌ترین این روایات تا آغاز سده سوم پیش می‌آیند و از محدوده زمانی ما (قرن ۳ به بعد) بیرون‌اند.

این شعرها با دو قطعه از اسماعیل بن یسار که سخت به درگاه امویان و زیریان وابسته بود، آغاز می‌شود. قطعه نخست که بین سال‌های ۱۰۵-۱۱۵ ق. سروده شده (اغانی، ۴/۴۲۳)، شامل این مضمون است:

«من از نژادی استوار و اصیل‌ام و زبانی برنده دارم که با آن از شرف قوم ایرانی دفاع می‌کنم. این قوم همه بزرگان و اصیل‌زادگان و مرزبانان‌اند، چه کسی چون کسری و شاپور و هرمزان شایسته افتخار است؟ ایشان همه جنگاورند و شاهان ترک و روم را خوار کرده‌اند و چون شیر شرزه در زره‌های حلقه حلقه خود می‌خرامند. آری نژاد ما نیرومندترین نژادهاست.» این است اصل قطعه به روایت اغانی:

إِنِّي وَجَدْتُكَ مَا عُودِي بِذِي خَوَرٍ	عند الحِفاظِ ولا حَوْضِي بمهدوم
أَصْلِي كَرِيمٌ وَ مَجْدِي لَا يُقَاسُ بِهِ	وَلِي لِسَانٌ كَحَدِّ السَّيْفِ مَسْمُومٌ
أَحْمِي بِهِ مَجْدَ أَقْوَامٍ ذَوِي حَسَبٍ	مِنْ كُلِّ قَرْمٍ بَتَاجِ الْمُلْكِ مَعْمُومٌ
جَحَاجِحٍ سَادَةٍ بُلُجٍ مَرَاذِبَةٍ	جُرْدٍ عِتَاقٍ مَسَامِيحٍ مَطَاعِمٍ
مَنْ مِثْلُ كِسْرَى وَ سَابُورِ الْجَنُودِ مَعاً	وَالْهُرْمُزَانَ لِفَخْرٍ أَوْ لَتَعْظِيمٍ
أَسْدُ الْكَتَائِبِ يَوْمَ الرُّوْعِ إِنْ زَحَفُوا	وَهُمْ أَذْلُوا مَلُوكَ التُّرْكِ وَالرُّومِ
يَمْشُونَ فِي حَلَقِ الْمَاضِي سَابِغَةً	مَشَى الضَّرَاغِمَةُ الْأُسْدُ اللَّهَامِ
هَنَّاكَ إِنْ تَسَالَى تُنَبِّئُ بَأَنَّ لَنَا	جُرْثُومَةً قَهَرَتْ عِزَّ الْجَرَائِمِ

مضمون قطعه دوم (همان، ۴/۴۱۱)، از بیت دهم به بعد، چنین است:

«نژاد من اصیل و [نیای من] صاحب تاج است. شهبازان را از باب تشابه لفظی «فارس» با «فارس» چنین خوانده‌اند. انصاف داشته باشید و از گذشته ما آگاهی جوید. ما دختران خود را نیکو می‌داریم و شما آنان را زنده در گور می‌کردید.» (ترجمه کامل این ابیات در ممتحن، ۲۲۷-۲۲۸). طه حسین و نیز بلاشر این اشعار را جعلی می‌دانند (برای تفصیل، ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل اسماعیل بن یسار). این است ۵ بیت اصلی:

ماجدٍ مُجْتَدِيٍّ كَرِيمِ النَّصَابِ سِ مِضَاهَاةٍ رَفْعَةِ الْأَنْسَابِ وَأَتْرَكِي الْجَوْرَ وَأَنْطِقِي بِالصَّوَابِ كَيْفَ كُنَّا فِي سَالِفِ الْأَحْقَابِ نَ سَفَاهَا بِنَاتِكُمْ فِي الثُّرَابِ	رُبَّ خَالٍ مُتَوَجِّحٍ لِيٍّ وَ عَمٍّ إِنَّمَا سُمِّيَ الْقَوَارِسُ بِالْفُرِّ فَأَتْرَكِي الْفَخْرَ بَا أَمَامَ عَلَيْنَا وَأَسْأَلِي إِنْ جَهَلْتِ عَنَّا وَ عَنْكُمْ إِذْ نُرَبِّي بَسَنَاتِنَا وَ تَدَسُّو
--	--

قطعه بسیار معروف دیگری به بشار (د. ۱۶۶ یا ۱۶۸ ق.) منسوب است. وی آن را در پاسخ مردی اعرابی که موالی را خوار شمرده بود سروده است (آغانی، ۳/ ۱۶۶-۱۶۷):

۳-۴. هان ای چوپان زاده، حال که - پس از برهنگی ها - جامه ای ابریشمین به تن کرده ای و با نجیب زادگان هم پیاله شده ای به آزادزادگان فخر می فروشی؟ همین خسران تو را بس.
۵. تو هرگاه تشنه می شدی، همراه سگان از پارکین کنار خانه (یا: کاسه) آب می نوشیدی.
۶. اینک می خواهی به گفتاری موالی را درهم شکنی؛ اما شکار موش بزرگواری را از یادت به در می کند.

۷. بامدادان به شکار خارپشت می روی و از شکار دراج آگه نمی.
۸. (مصرع اول روشن نیست) و در سرزمین های بیابانی بز می چرانی.
(دو بیت اول و دو بیت آخر حذف شد.)

و نَادَمْتُ الْكِرَامَ عَلَى الْعُقَارِ بَنِي الْأَحْرَارِ حَسْبُكَ مِنْ خَسَارِ شَرِكْتُ الْكَلْبَ فِي وَلَغِ الْإِطَارِ و يُنْسِيكَ الْمَكَارِمَ صَيْدُ فَارِ و لَمْ تَعْقِلْ بِدَرَّاجِ الدِّيَارِ و تَرَعَى الضَّانَ بِالْبَلَدِ الْقِفَارِ	أَحِينُ كَسِيتَ بَعْدَ الْعُرَى خَزَا تُفَاخِرُ يَابْنَ رَاعِيَةٍ وَ رَاعِ وَ كُنْتَ إِذَا ظَلِمْتَ إِلَى قَرَّاحِ تُرِيغُ بِخُطْبَةٍ كَسَرِ الْمَوَالِي وَ تَتَغَدَّو لِلْقَنَاظِ تَدْرِهَا وَ تَتَشَحُّ الشُّمَالُ لِإِلَابِهَا
--	--

جالب آن که امیر ممدوح با بشار کاری ندارد اما به اعرابی بی نوا پرخاش می کند که چرا چنین شری برانگیخته است.

حدود نیم قرن پس از بشار، ابویعقوب خرمی که اصل سغدی داشت در عراق درخشید. قصیده ۱۳۵ بیتی او، درباره ویرانی بغداد در جنگ امین و مأمون، یکی از ارزنده ترین اشعار

عرب است (درباره او، ن. ک.: ارزنده، دبا، ذیل ابویعقوب خریمی). وی یک بار از این که زاده بزرگان سغد و از نژاد عجم است به خود بالیده (ابن قتیبه، شعراء، ۵۴۲) و یک بار نیز چون به سغدی بودن عیبش کرده بودند از خود دفاع کرده است (همو، ۵۴۵). اما آن قطعه‌ای که بیهوده شعر شعوبی او خوانده شده ده بیت است (یاقوت، بلدان، ۲۰/۴ - ۲۱) که به طور کامل در زیر می آوریم اما تنها ابیات جالب توجهش را ترجمه می کنیم:

۴. از مرو و بلخ شهسواران نژاده و الاتبار را فراخواندم.
۵. اما دریغ که خانه قوم من چندان دور است که نمی توانند مرا یاری کنند و خشنودم سازند.
۶. پدرم، ساسان، خسرو پسر هرمز است و با خاقان نیز خویشاوندی دارم.
۷. ما به روزگار شرک زمام همه مردمان را به دست گرفته بودیم و ایشان همه فرمانبردار و سرسپرده ما بودند.
۸. شما را نیز به خواری افکندیم و هرچه خواستیم، چه درست و چه نادرست، در حقتان کردیم.
۹. چون اسلام آمد و دل ها به آن گشایش یافت...
۱۰. ما از پیامبر خدا پیروی کردیم [و شمار ما چنان بود که] گویی از آسمان مرد مسلمان می بارد.

الاهل اتی قومی مکرری و مشهدی	بِقَالِقِلَا وَ الْمُقْرَبَاتُ تَثُوبُ
تَدَاعَتْ مَعَهُ شِيبُهُا وَ شَبَابُهَا	وَ قَحْطَانُ مِنْهَا حَالِبٌ وَ حَلِيبُ
لَيَسْتَهْبُوا مَالِي وَ دُونَ انْتِهَابِهِ	حُسَامُ رَقِيقُ الشَّفَرَتَيْنِ خَشِيبُ
وَ نَادَيْتُ مِنْ مَرُورٍ وَ بَلُخٍ فَوَارِسًا	لَهُمْ حَسَبٌ فِي الْاَكْرَمِينَ حَسِيبُ
فِيَا حَسْرَتًا لَا دَارُ قَوْمِي قَرِيبَةً	فَيَكْثَرُ مِنْهُمْ نَاصِرِي فَيُطِيبُ
وَ اِنَّ اَبِي سَاسَانَ كَسَرِي بَنَ هُرْمُزَ	وَ خَاقَانَ لِي لَوْ تَعْلَمِينَ نَسِيبُ
مَلَكْنَا رِقَابَ النَّاسِ فِي الشُّرْكِ كُلِّهِمْ	لَنَا تَابِعٌ طَوْعُ الْقِيَادِ جَنِيبُ
نَسُومُكُمْ خُسْفًا وَ نَقْضِي عَلَيْكُمْ	بِمَا شَاءَ مِنَّا مُخْطِئُ وَ مُصِيبُ
فَلَمَّا اَتَى الْاِسْلَامَ وَ اَنْشَرَحْتَ لَهُ	صَدُورٌ بِهِ نَحْوُ الْاَنْامِ تَتِيبُ
تَبَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ حَتَّى كَانَمَا	سَمَاءٌ عَلَيْنَا بِالرِّجَالِ تَصُوبُ

دو بیت آخر همه آن اندیشه شعوبی گری را که در این شعر می جویند از میان می برد. از میانه های قرن ۳ ق.، شعر معروف دیگری به جای مانده که برای کار ما اهمیت

بیش‌تری دارد. زیرا آن شعر را شاعر دربار یعقوب سروده است. این شاعر که متوکلی نام دارد، نخست ندیم خلیفه متوکل بود (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۳۴). ما اینک، همه آن قطعه ۱۲ بیتی را آورده ۵ بیت اصلی‌اش را ترجمه می‌کنیم:

۱. منم زاده بزرگمردی‌ها از دودمان جمشید، منم که مرده‌ریگ شهریاران فارس را به چنگ آرم.
۳. منم که آشکارا انتقام ایشان می‌جویم. هرکس از حق ایشان چشم پوشد، گو بیوش که من نکنم.
۸. به همگی هاشمیان (= عباسیان) بگویید که بیاوید و پیش از آن که پشیمان شوید از خلافت دست بردارید.

۱۱. و به سرزمین‌های خود در حجاز بازگردید تا سوسمار خورید و گوسفند چرانید.
۱۲. زیرا من به‌زودی، به یاری لبه شمشیر و نوک قلم، بر تخت شهریاران خواهم نشست.

وَحَايِزُ إِرْثِ مُلُوكِ الْعَجَمِ	أَنَا أَبْنُ الْأَكَارِمِ مِنْ نَسْلِ جَمِ
وَعَفَى عَلَيْهِ طَوَالُ الْقِدَمِ	وَمُحِي الَّذِي بَادَ مِنْ عِزِّهِمْ
فَمَنْ نَامَ عَنْ حَقِّهِمْ لَمْ أُنَمِ	وَطَالِبُ أَوْتَارِهِمْ جَهْرَةً
وَنَفْسِي تَهُمُّ بِسَوْقِي آلِهِمْ	يَهُمُّ الْأَنْسَامُ بِلَذَائِهِمْ
دِ طَوِيلِ النَّجَادِ مُنِيفِ الْعَلَمِ	إِلَى كُلِّ أَمْرٍ رَفِيعِ الْعَمَا
بُلُوغِ مُرَادِي بِخَيْرِ النَّسَمِ	وَإِنِّي لَأَمْلُ مِنْ ذِي الْعُلَا
بِهِ أَرْتَجِي أَنْ أَسُودَ الْأُمَمِ	مَعِيَ عِلْمُ الْكَائِنَاتِ الَّذِي
نَ هَلُمُّوا إِلَى الْخَلْعِ قَبْلَ النَّدَمِ	فَقُلْ لِبَنِي هَاشِمٍ أَجْمَعِ
ح طَغْنًا وَضَرْبًا بِسَيْفِ خَدِمِ	مَلَكْنَاكُمْ عَنُوءَةً بِالرَّمَا
فَمَا إِنْ وَفَيْتُمْ بِشُكْرِ النِّعَمِ	وَأَوْلَاكُمْ الْمُلْكَ أَبَاؤُنَا
زِ لِأَكْلِ الضَّبَابِ وَرَغِي الْغَنَمِ	فَعُودُوا إِلَى أَرْضِكُمْ بِالْحِجَا
ك بِحَدِّ الْحُسَامِ وَحَرْفِ الْقَلَمِ	فَإِنِّي سَأَغْلُو سَرِيرَ الْعُلُو

از سده سوم به بعد، اشاره به ایران کهن در همه جای جامعه ایران فرونی می‌یابد: عبدالله طاهر جشن نوروز می‌گیرد (پیشتر، ۸۸)؛ ابودلف، خسروی خصال می‌شود و چون او به «گرمسیر و سردسیر» می‌رود (پیشتر، ص ۹۴).

اما شگفت‌انگیزترین صحنه ایران‌گرایی و عرب‌ستیزی را مرداوید فراهم آورده است.

افراط او را در تدارک جشن سده پیش از این دیدیم؛ علاوه براین، او «سر آن داشت که بغداد را بگیرد و تاج بر سر نهد و شهر یاری فارس را بازگرداند» (ابن مسکویه، ۴۰۹/۵). از این رو به ابن وهبان نامه می‌نوشت که ایوان کسری را مهیا سازد، آن را تعمیر کند و به صورت پیش از اسلام درآورد. وی تاجی عظیم ساخته و به انواع گوهر مرصع کرده بود. او را دیده بودند که بر تختی زرین نشسته، تختی سیمین و پوشیده از فرش، و نیز صندلی‌های زرین برای بزرگان کشور در کنار نهاده است. مردم در او می‌نگریستند و از سر بزرگداشت او، جز به زمزمه با هم سخن نمی‌گفتند (همو، ۴۱۰/۵).

مردم اصفهان و ری گویی با اعجاب در رفتارهای خسرو مآبانه مرداویج می‌نگریستند؛ اما مردم گیل و دیلم شیفته او بودند. راوی گوید (همو، ۴۰۸/۵) روزی شکوه‌مندتر از روز سوگ مرداویج ندیده است. تابوت او را از اصفهان به ری بردند و همه گیل و دیلم، سر و پابره‌نه، ۴ فرسنگ پیاده دنبال تابوت او رفتند. راوی باز گوید: هرگز ندیده‌ام که امیری هلاک شود و کارگزاران و سپاهیان او، بی‌چشمداشت درهم و دینار، بدین‌سان نسبت به او وفادار مانند... (همانجا).

نکته‌ای که در این روایت نظر را جلب می‌کند، آن است که ماجرا در خراسان که مرکز ایران‌گرایی و فارسی‌دوستی است، رخ نداده بلکه در ری و اصفهان واقع شده که به عرب‌زدگی شهره‌اند.

حدود صدسال پس از این تاریخ، هنوز گروهی در ماوراءالنهر چشم به راه مردی بودند که باید بنا بر حساب قرانات ظهور کند و دولت مجوسیت را بازگرداند. گروهی واقع‌بین‌تر نیز دولت دیلمیان را بر دولت ساسانی منطبق می‌کردند (بیرونی، آثار، ۲۶۰).

در سده سوم و به‌ویژه چهارم ق، انتساب به ساسانیان مایه افتخار و نوعی «مُد» روز شده بود. شاعران، همین که زمینه مساعدی می‌یافتند، به حق و ناحق، ممدوح خود را به «کسری» که دیگر کلمه‌ای نمادین شده بود پیوند می‌دادند: متنبی هم در نوز که «شاهان فارس ارجمندش می‌داشتند» ابن عمید را ستود و گفت: «من اکنون در خدمت کسی هستم که کسری ابوساسان و فرزندانش را هم با او قیاس نتوان کرد. زبانش عربی است، اندیشه‌اش فلسفی است و عیدش ایرانی» (دیوان، ۱۵۰/۲). وی عضدالدوله را نیز «فناخسرو شاهنشاه» می‌خواند (۴۱۰/۴)؛ ابن بابک دیلمیان را به نژاد ایرانی‌شان مدح می‌گوید (ن.ک.: دبا، ذیل «ابن بابک»). بزرگداشت ساسانیان در شعر، چنان که گفتیم، پدیده تازه‌ای نیست (مثلاً

ن.ک.: شعر حسین بن ضحاک در مدح افشین در مسعودی، تنبیه، ۱۶۹ - ۱۷۰؛ مدایح ابوتمام و بحتری، دبا...، شگفت آن است که بسیاری از مردم عادی نیز دچار این سنت شده بودند. حتی در بین النهرین، روستاییان آرامی برای آن که اعتباری کسب کنند خود را از نژاد خسروان خواندند و خشم شاعری از معاصران مسعودی را برانگیختند که در هجویه ای گفت: «مردم این روستاها همه ادعا می کنند که از نژاد کسری قبادند؛ پس نبطیان کجا رفته اند؟» (تنبیه، ۳۸). ابوالأسد نیز از این گونه ادعا برآشفته و هجایی گفته که زهرش به جان ایرانی و نبطی افتاده است (ن.ک.: پیشتر، ۱۵۳، ابیات ۸ - ۱۰). سنت باستان گرایی گویا چنان معمول بود که شاعر ساده دلی را گستاخ کرد و او به گمان خوش خدمتی شعر زیر را برای صاحب بن عباد خواند و جوابی دندان شکن شنید (پیشتر، ۱۶۱):

۱. ما به آوای طبل می پردازیم و دیگر ویرانه های منزلگه یار و آن شتران درشت اندام نرم رفتار را فرو می نهیم.
۳. من نه آنم که ایوان کسری را رها کنم و به [شورآبه های] تَوْضَح و حَوْمل و دَخول پردازم (نام چشمه هایی است که در معلقه امرؤ القیس آمده است).
۴. یا به سوسماری که در بیابان می دود یا گرگی که در آن زوزه می کشد و یا شیرانی که در بیشه زار خفته اند دل مشغول دارم.
۵. [این عربان] شامگاهان و بامدادان شمشیر آخته اند تا سوسماری شکار کنند و سرش را بکوبند.
۶. اگر [روزی] گوسفند سر ببرند، آن روز را جشن می گیرند. اگر شتری را نحر کنند، آن روز بی گمان جشن عروسی بزرگی است.

و عن عنس عذافرة ذمول	غنينا بالطبول عن الطلول
ففى آست أم القضاة مع العدول	و أذهلنى عقارٌ عن عقارٍ
لتوضح أو لحومل فالدخول	فلست بتارك إيوان كسرى
بها يغوى وليث وسط غيل	و ضيّ بالفلا ساع و ذئب
حراشاً بالغداة و بالأصيل	يسلّون السيوف لرأس ضيّ
و إن نحروا ففى عرس جليل	إذا ذبحوا فذاك يوم عيد
نجارُ الصاحب القرم النبيل	أما لو لم يكن للفرس إلا
وجيلهم بذلك خير جيل	لكان لهم بذلك خير فجر

مقدسی نیز در خراسان علاقه مردم را به تاریخ کهن مشاهده کرده است. وی برخلاف روش خود دوبیت فارسی از مسعودی مروزی نقل کرده (نخستین کیومرث آمد به شاهی...) در توجیه کار خود می‌گوید: «از آن جهت این ابیات را می‌آورم که می‌بینم فارسیان آن‌ها را و آن قصیده را ارجمند می‌شمارند؛ آن‌ها را مصور می‌سازند و چون تاریخ خود روایت می‌کنند» (بدء، ۱۳۸/۳).

حتی سلطان محمود ترک‌نژاد هم از سنت ایران‌گرایی در امان نماند: روزی ادای بهرام را درآورد و گوری را به نام خود داغ زد و رها ساخت، زیرا «از محدثان شنیده بود که بهرام چنین کردی» (بیهقی، ۷۲۷/۲).

در آغاز سده ۵ ق.، خاطره باستان سخت زنده و پویا بود. داستانی شیرین که اتفاقاً باز به اصفهان مربوط می‌شود، این وضع را به نیکی نشان می‌دهد: مردی در بصره به خدمت وزیر شرف الملک ابن ماکولا می‌رود و چون نمی‌دانست وزیر اصفهانی است، شعر عتراه خیاط (؟) را برایش می‌خواند:

۱. اصفهان و رام شاد هرگز شهر من نبوده و نیست،
 ۲. اما به خاطر مرد کریمی از قریش به آن جا پناه بردم.
 ۴. مردمش بدترین خلق خداوند و غریب آزار.
 ۵. در کلام مردم لحن است؛ هرگاه با هم سؤال و جواب می‌کنند، من چیزی نمی‌فهمم.
 ۶. تنها اندکی [از زبان‌شان] آموخته‌ام، [مثلاً این که] به «ریح» می‌گویند واذ (= باد).
 ۷. تنها چیزی که نقل می‌کنند، درباره شاهان فارس، فیروز و پسر فیروز و قباد، است^۱
- | | |
|---|--|
| لم تكن أصفهان يوماً من الدهر | بر [بِدارِ لَنَا] و لارام شادا |
| غير أني اعتمدتُ فيها كريماً | من قُرَيشٍ جعلته لي مَلاذا |
| بَلَدَةٌ تُمَطَّرُ الثُّرَابَ عَلَيْنَا | مَثَلَمَا تُمَطَّرُ السَّمَاءُ الرَّذاذا |
| أهلها شرُّ عَصَبَةٍ خَلَقَ اللَّهُ | هُ [وَأَجْفاهم] للغريب و آذی |
| و لهم لحنٌ مَنْطِقٍ لستُ أدري | بِ إِذَا قالَ ذا وجاوبَ هذا |
| ما تعلَّمْتُ منه إلَّا قليلاً | أنهم أبدلوا من الريح واذا |

۱. ظاهراً معنای دقیق شعر چنین است: «هرآنچه درباره شاهان فارس نقل می‌کنند، فیروز پسر او و قباد است.» اما این معنی اندکی بی‌ربط به نظر می‌آید.

كُلُّ مَا يَأْتِرُونَهُ مِنْ مُلُوكٍ أَلْ
فَإِذَا مَا أَعَاذَ رَبِّي أَنْسَاءُ
فَحَمَى اللَّهُ أَهْلَهَا أَنْ يُصِيبُوا
خَرَبَتْ عَاجِلًا كَمَا خَرَبَ اللَّهُ

فُرسَ فَيُزَوَّرَ وَابْنَهُ وَقُبَاذَا
مِنْ عَذَابٍ كَبُغْضٍ مِنْ قَدِ أَعَاذَا
وَزَرًا مِنْ عِقَابِهِ وَمَلَاذَا
بِأَعْمَالِ أَهْلِهَا كَلُودِي

(ن.ک.: صابی، هفوات، ۳۵۱-۳۵۳).

این گفتار را با اشاره به مهیار دیلمی پایان می‌بخشیم که دیدیم، در جشن مهرگان، عضدالدوله را فرزند کسری خواند. اهمیت این شاعر بیش‌تر در آن است که مانند بسیاری دیگر می‌کوشد زبان عربی، اسلام و نژاد ایرانی را در خود گرد آورد. در قطعه‌ای اعلام می‌دارد که تباری والا دارد، نیاکانش بر زمان چیره شدند و بر فراز سال و روز گام نهادند؛ پدرش کسری است که ایوانش آنچنان سرافراز است... او پاک‌ترین نژادها را از پدران و بهترین دین‌ها را از سرور پیامبران به ارث برده است. پس مجد از دو سو دارد: بزرگواری را از ایرانیان و دین را از عربان (ن.ک.: فروخ، ۹۸/۳-۹۹).

این روایات که ما گویاترین‌شان را برگزیده‌ایم تردیدی باقی نمی‌گذارد که خاطره باستان، نه تنها در کتاب‌های تاریخ و ادب، که در میان توده‌های مردم، حتی آن‌ها که «عرب شده» تلقی شده‌اند، حضوری فعال داشت؛ به‌ویژه آن که زمینه‌های بروز آن در جای‌های گوناگون ایران بسیار متعدد بود. از آن جمله می‌توان به زمینه‌های زیر اشاره کرد:

هیچ شهر بزرگ و کهنی نیست که با نام مردان تاریخی یا اسطوره‌ای پیوند نخورد. همه کتاب‌های تاریخی و جغرافیایی تمایل به آن دارند که پایه‌گذاران شهرها را نام ببرند؛ تک‌نگاری‌های مربوط به شهرها (تاریخ‌های بخارا، بلخ، اصفهان و...) در این باره تفصیل می‌دهند. بدین‌سان است که بخارا را افراسیاب، قهندز آن را دارا، جی اصفهان را اسکندر، اصطخر را سلیمان نبی (یا رنگ اسلامی بر روایات کهن‌تر)... ساخته‌اند (درباره نامگذاری شهرها، ن.ک.: مقدسی، تقاسیم، ۲۵۹).

آثار کهن ساسانی و هخامنشی در جای‌جای ایران مشاهده می‌شد؛ ایوان کسری هنوز بیش از هر اثر دیگر اعجاب مردم را برمی‌انگیخت؛ تخت جمشید دیلمیان را شیفته خود کرده بود (= کتیبه عضدالدوله بر دیواره آن، سال ۳۶۵ ق.)، طاق بستان و اسب خسرو، شب‌دیز، بارها وصف شده است، مردم آیین‌ها و نیز آتشکده‌های خود را که گاه سخت عظیم

بود (بیشتر در فارس، به ویژه بیشاپور) آباد نگه داشته بودند. «هیچ ناحیتی و روستایی نیست که نه در او آتشگاهی هست» (اصطخری، فارسی، ۱۰۶ که نام معروفترین آنها را ذکر می‌کند). در قلعه جص در فارس، «مجوسان ساکن‌اند با ایادگارات الفرس» و آتشکده‌های ایشان را تنها به کمک دستگاه دولتی می‌توان شمار کرد (ابن حوقل، ۲۷۳).

تصاویر ایرانی در دست مردم، لااقل اعیان و اشراف، فراوان بود؛ در کتاب‌های معماری و هنر و نیز سکه‌شناسی (پوپ، گذار، کونل و... و به فارسی: زمانی، تأثیر هنر ساسانی...، تهران، ۱۳۵۵) ملاحظه می‌شود که زیباترین پارچه‌های دیلمی نقش ساسانی دارند؛ تنگ و جام و بشقاب با تصاویر شاهان بسیار باقی مانده بود و ای بسا که مردم، در نگارگری روی ظرف‌ها، از همان‌ها تقلید می‌کردند؛ سکه‌های ساسانی و ساسانی/اسلامی بی‌گمان در دست مردم باقی بود؛ در طبرستان حدود سه قرن سکه با تمثال ساسانی ضرب می‌کردند. این شیوه در سده ۴ ق. دوباره زنده شد: رکن‌الدوله در ری (سال ۳۵۱ ق.) سکه‌ای ضرب کرد که او را به صورت یک شاه ساسانی با تاجی بر سر نشان می‌داد. بر آن سکه به خط پهلوی نوشته است: «فر شاهنشاه فزون باد». پسرش عضدالدوله در فارس مدالی ضرب کرد (سال ۳۵۹ ق.) که او را با تاجی ساسانی وار نشان می‌دهد؛ روی سکه نوشته است: «فر شاهنشاه فزون باد» و پشت آن: «شاه پناخسرو عمرش دراز باد» با عبارت «لا اله الا الله، محمد رسول الله» (درباره سکه رکن‌الدوله، ن.ک.).

G. C. Miles, *A Portrait of the Buyid Prince...*, American Numismatic Society Museum Notes/ 11 (1964), 283-293

مدال عضدالدوله را بهرامی معرفی کرده است:

"A Gold Medal in the Freere Gallery of Art," in G.C. Miles (ed.), *Archaeologica Orientalia...* New York, 1952/ pp. 5-20.

نیز: کرمر، صص ۸۵-۸۳).

تبارنامه‌هایی که شاهان و بزرگان برای خود می‌ساختند، همه بدون استثناء، باستانی‌اند و برای آن‌که شاه بتواند به آن تبار بیابد، ناچار باید در شعر و خطبه و کتاب و رساله تکرار شود تا به اطلاع همگان برسد. معروف‌ترین تبارنامه‌هایی که می‌شناسیم، از این قرار است:

طاهریان ← رستم و نیز خزاعه، صفاریان ← خسرو پرویز ← فریدون و جمشید و کیومرث، آل بویه ← بهرام گور، سامانیان ← بهرام چوبین، غزنویان ← دختر یزدگرد سوم (ن.ک.: J.S.Meysami, *Hist.* p.24) و حتی میکالیان عرب‌گرا که سمعانی تبارشان را به یزدگرد

دوم و بهرام چوبین رسانده (باسورث، غزنویان، ۱۸۱).

آن اندک مقدار که از موسیقی ایرانی این دوران می‌دانیم، سراسر ساسانی می‌نماید: نام آهنگ‌هایی را که عمدتاً منوچهری و نظامی آورده‌اند همه می‌شناسیم. آنچه کم‌تر مورد توجه قرار گرفته نام آهنگ‌هایی است که مافرخی در اواخر سده ۵ در شهر اصفهان می‌شنیده است. جالب آن که نام این آهنگ‌ها که نمی‌دانیم چه بوده آمیخته‌ای از عربی و فارسی است: درنبد مُجَنَّب (شاید: بند مجنَّب)، قمی بند، تاجی بند، عروسی، زیرهشته، روشرمیات، شبستانیات، کاکلیات، نیروزیات، خسروانیات (محاسن، ۷۱ به بعد).

پس از نقل این روایات، ناچار از خود می‌پرسیم که یک مرد ایرانی، حتی اگر اسلام‌وطنی پیشه کرده باشد، چگونه می‌تواند در چنین فضایی «ایرانیّت» خویش را فراموش کند؟

فارسی در تکاپوی هستی

ما در این فصل به توضیح پویایی و گسترش زبانی می‌پردازیم که فارسی خوانده می‌شود، تقریباً در سراسر ایران رواج دارد، اختلاف میان گویش‌های متعدد آن (مراد زبان‌های ایرانی نیست) اندک است، پاره‌های کوچکی از آن در قرن اول و دوم به خط عربی نگاشته شده، از قرن سوم (شاید هم دوم اگر مدح مأمون را باور کنیم) اشعاری پدید آورد که برخی از آن‌ها (به‌ویژه قصائد رودکی) چیزی از قصائد بزرگ عرب کم ندارد، سپس از نیمه قرن چهارم، انبوهی کتاب به آن ترجمه و تألیف شد.

موضوعی که خاطر بسیاری از دانشمندان را به خود مشغول داشته، و همچنان مشغول می‌دارد، آن است که زبان فارسی (= دری) از کجا سربرکشیده و چگونه در سراسر ایران پراکنده شده است.

در این باره، می‌توان دو قطب کاملاً متضاد فرض کرد که میانه آن‌ها را پژوهش‌های بسیار مفصل متخصصان و زبان‌شناسان پر می‌کند.

در یک سو، مکتب نسبتاً نوپای بیش‌تر آمریکایی است که در «ملت خیالی» (Imagined Nation)، اثر وزیری، متجلی است. مؤلف نخست نظر خاورشناسان، از دارمستتر گرفته تا لازار را بی‌پایه خوانده دشواری‌های کارشان را بررسی می‌کند، فرضیه‌هایشان را مست می‌پندارد و سرانجام به نظر غفوراف گرایش می‌یابد که: فارسی و دری از یک ریشه‌اند، هر دو از هر زبان دیگر به سغدی نزدیک‌ترند و خلاصه آن که دری، در دوران اسلام، از ترکیب

چند زبان (از جمله عربی) در آسیای میانه (تاجیکستان و افغانستان کنونی) زائیده شد (ص ۱۱۶-۱۱۹؛ همچنین ن. ک.: سلسله کتاب‌های استاد ناصر پورپیرا که با دوازده قرن سکوت، تهران، ۱۳۷۹ آغاز شده است).

نقطه مقابل این نظر مکتب دانشمندانی است که زبان فارسی/دری را زبانی یگانه و استوار پنداشته‌اند که از دوران ساسانی در سراسر ایران از مدائن تا ماوراءالنهر گسترده بوده است. نقطه اوج این نظریه در اثر دانشمند مرحوم دکتر محمدی متجلی است. ویژگی این دانشمند آن است که عربی را بهتر از بسیاری از پژوهشگران اروپایی و ایرانی می‌دانست و منابع را آسان‌تر مورد مطالعه قرار می‌داد. پژوهش در این آثار وی را به آن‌جا می‌کشاند که در گفتاری مفصل (تاریخ و فرهنگ ایران، ج ۴، «اشاراتی که به زبان فارسی، قبل از اسلام و پس از اسلام شده»، ص ص ۵۲-۷۰، «فارسی زبان فراگیر تمامی سرزمین‌های ایران از قبل تا بعد از اسلام»، ص ص ۷۰-۸۶، «الفارسیة الاولى و الفارسیة الثانية»، ص ص ۸۶-۹۵، «فارسی عامل پایداری فرهنگ ایرانی»، ص ص ۹۵-۹۹) اظهار می‌دارد که در سراسر آثار عربی، از ابن مقفع گرفته تا مقدسی، همیشه مراد از فارسی، همان زبان معروف (مثلاً زبان رودکی و بلعمی) بوده است و توجیه «فارسی» به پارتی و پهلوی و دری و ایرانی کاری بیهوده و زائیده بدفهمی منابع است. این زبان از میانه‌های عصر ساسانی کاملاً فراگیر بود؛ هم زبان مردم بود، هم زبان دیوان‌های دولتی و دربار و مراسلات و تاریخ‌ها و غیر آن. این زبان را به خط‌های مختلف، از جمله سریانی، نوشته‌اند. هنگامی که خط فارسی به عربی تغییر یافت، زردشتیان ایران به این تغییر تن درندادند و زبان فارسی را همچنان به خط کهن خود می‌نوشتند. آنگاه برای این‌که میان این دو خط تمایزی حاصل شود، دومی را «پهلوی» خواندند. آن زبان فارسی را، چون در دربارها و دیوان‌های دولتی هم معمول بود، گاه «دری» (منسوب به دربار) خوانده‌اند. نیز از همین زمان بود که کتاب‌های بزرگ ایرانی - از جمله کلیله و دمنه - از فارسی به عربی ترجمه می‌شد، نه از پهلوی.

اما از نظر ایران‌شناسان موضوع به این سادگی نیست. ایشان از سده ۱۹ م. (از آنکتیل دوپرون) تاکنون درباره مفهوم کلماتی چون فارسی، دری، پهلوی، فارسی دری، فارسی اول و فارسی دوم گفت‌وگو می‌کنند و در پی آن‌اند که بدانند هریک از این نام‌ها بر چه زبانی اطلاق می‌شده و خاستگاه و زیستگاه آن زبان چه بوده و سپس در کجا انتشار یافته است. این پژوهش‌های عالمانه هنوز پایان نیافته است و هنوز پاسخی قاطع و نهایی به مسائلی که در این زمینه مطرح می‌شود داده نشده است. به همین جهت است که هنوز می‌توان مانند

وزیری در همه آن پژوهش‌ها تردید کرد و کتابی چون «ملت خیالی» نگاشت.

اما آنچه مورد توجه ماست، پراکندگی جغرافیایی زبانی است که در سده ۴، بی‌تردید و بی‌آن‌که با زبان‌های دیگر اشتباه شود، فارسی خوانده شده است. در آن زمان، دیگر مفهوم «زبان فارسی»، در آثار جیهانی و بلعمی و اصطخری و ابن حوقل و مقدسی، چیزی جز زبان معروف ما نیست.

در مقابل آن گسترش شگفت‌آور عربی که در «کتاب دوم» عرضه کردیم، لازم است به گستردگی و پویایی فارسی و نیز انگیزه گسترش آن از قرن ۳ ق. اشاره کنیم: براساس گزارش کتاب‌های جغرافیا، و گاه تاریخ و ادب، می‌توان گستردگی فارسی دری را در آغاز سده ۴ ق. در تابلوی زیر عرضه کرد:

بخارا: زبان ایشان سغدی است و یک زبان دری هم دارند. همه اهل علم و ادب و فقه... اند [احتمالاً به عربی و گاه فارسی] (جیهانی، ۱۸۵؛ ابن حوقل، ۴۹۰؛ قس: اصطخری، فارسی، ۲۴۵). در زبانشان تکرار هست، مثلاً یکی ادرمی و یکی مردی به جای یک درم و یک مرد و کلمه دانستی را بیهوده تکرار می‌کنند (مقدسی، تقاسیم، ۳۳۵). بلخ: بهترین فارسی در بلخ است (مقدسی، همان، ۳۲۴) که شایسته «رسالت» است (همو؛ قس: واعظ بلخی، فضائل، ۱۷).

سمرقند: زبانشان فارسی است، حرفی بین کاف و قاف به کار می‌برند و مثلاً گویند بگردگم، بگفتگم و در آن «برودت» است (مقدسی، همان، ۳۳۵).

چاچ: فارسی آنان بهترین زبان‌هاست (مقدسی، همان، ۳۳۵). مرو: فارسی پسندیده، اما در آن سنگینی (= تحامل) و کشیدگی در آخر کلمات دیده می‌شود (مقدسی، همان، ۳۳۴) شایسته وزارت (همو، ۳۳۵)؛ در سده ۳، خوشگوترین و بلیغ‌ترین مردم اهل مرو بودند (جاحظ، بیان، ۱۳/۳).

نیشاپور: فارسی فصیح مفهوم، نوع لهجه: بیگو و بیشو به جای بگو و بشو؛ بخوردستی به جای بخوردی (مقدسی، ۳۳۴)؛ نیز: بترون این به جای برای این (همو)، شایسته قضاوت (همو، ۳۳۵).

طوس و نسا: فارسی‌شان بهتر از فارسی نیشاپور است (مقدسی، همان، ۳۳۴) نزدیک به نیشاپوری (همو، ۳۳۵).

سرخس و ابیورد: فارسی نزدیک به لهجه مرو (همو، همانجا).

غرجستان: زبان غرج‌الشار، فارسی میان هراتی و مروی است (همو، همانجا).

- سیستان: فارسی سنگین و درشت (همو، ۳۳۴)، شایسته جنگ (همو، ۳۳۵).
- بست: فارسی بهتر از [بقیه] سیستان (مقدسی، ۳۳۴). زبان سیستان شاید همان بوده که در قرآن قدس و سوره مائده (هر دو به کوشش رواقی) آمده است.
- هرات: فارسی «وحش»، سنگین و پرتکلف (مقدسی، همان، ۳۳۴) شایسته مستراح (همو، ۳۳۵). این لهجه شاید شبیه به لهجه‌ای باشد که در تفسیری کهن به پارسی (به کوشش آیه‌الله زاده شیرازی، تهران، ۱۳۷۵) آمده است.
- گرگان و قومس: فارسی میان مروی و بلخی (مقدسی، همان، ۳۳۵). به کلمات ه‌می افزایند، مثلاً: هاده، هاکن. زبانی شیرین است (مقدسی، همان، ۳۶۸).
- بامیان و طخارستان: فارسی شبیه به بلخی همراه با پیچیدگی (مقدسی، همان، ۳۳۵).
- طبرستان: فارسی شبیه به قومس و گرگان، در آن شتابزدگی احساس می‌شود (مقدسی، همان، ۳۶۸): «زبان‌شان نه فارسی است، نه تازی، اما فارسی نیز گویند» (جیهانی، ۱۴۵).
- سند: فارسی مفهومی دارند (مقدسی، همان، ۴۷۱).
- ماسبدان و سیمره: زبان‌شان فارسی است (یعقوبی، بلدان، ۴۴).
- ری و همدان و قزوین: فارسی، مردم ری را به فعل می‌افزایند، مانند راده، راکن. همدانی‌ها گویند: واتم، واتوا. در قزوین ق به کار می‌برند. استوارترین زبان‌ها از آن اهل ری است (مقدسی، همان، ۳۰۸).
- قم: همه شیعه، نژاد عرب آن‌جا غالب است و زبان‌شان فارسی است (ابن حوقل، ۳۶۱).
- اصفهان: زبان خشن (= وحش) همراه با کشیدگی در کلمات (مقدسی، همان، ۳۹۸، ن.ک.: دنباله گفتار).
- آذربایجان: فارسی همراه با آذری و گویش‌های مختلف خود. زبان مشترکشان فارسی است؛ بسیاری از مردم، به‌ویژه بازرگانان، عربی هم می‌فهمند (ابن حوقل، ۳۴۷-۳۴۸)؛ از آذربایجان تا دجله، فارسی و عربی رایج است (اصطخری، ۱۶۰).
- ارمنیه: به ارمنی و ارانی صحبت می‌کنند، اما همه فارسی می‌دانند، فارسیشان به خراسانی نزدیک است (مقدسی، همان، ۳۷۸). ابن حوقل در آذربایجان و ارمنیه دیده است که هرجا، علاوه بر فارسی و آذری، هرکس به لهجه متفاوتی صحبت می‌کند (۳۴۷).
- کرمان: همه قفص (= کوفج) اند و هم به فارسی و هم به لهجه خود صحبت می‌کنند (جیهانی، ۱۳۱؛ ابن حوقل، ۳۱۳؛ اصطخری، ۱۴۴).

مکران: فارسی و لهجه مکرانی (اصطخری، ۱۵۱).

فارس: سه زبان دارند: ۱. فارسی که زبان همه مردم است، ۲. پهلوی که نیاز به ترجمه دارد،^۱ عربی که «مکاتبات سلطان و دیوان‌ها و عموم مردم بدان است» (ابن حوقل، ۲۸۹)، «امروز در دیوان‌های پادشاهان مکاتبات و معاملات به تازی است» (اصطخری، فارسی، ۱۲۰).

خوزستان: فارسی و تازی، همراه با زبان محلی و کهن خودشان خوزی (اصطخری، ۹۱؛ ابن حوقل، ۲۵۴). غالباً فارسی را با عربی درمی‌آمیزند و مثلاً می‌گویند: «این کتاب وصلاً کن، این کار قطعاً کن». به فارسی سخت نیکو سخن می‌گویند. به آسانی از یک زبان به زبان دیگر منتقل می‌شوند (مقدسی، همان، ۴۱۸). اما در قرن ۳، جاحظ (بیان، ۱۳/۳) ادعا می‌کند که مردم «قصبه اهواز» در فارسی دری فصیح‌ترین مردمان‌اند.

خوارزم، دیلمان، سرزمین خزر: همه منابع در این که زبان این مناطق فارسی دری و قابل فهم نیست اتفاق نظر دارند. لحام در هجای خوارزمیان گوید: نه شکل و شمایلشان به آدمیان ماند و نه زبانشان (ثعالبی، یثیمه، ۱۰۴/۴)، با این همه، از فحوای کلام و برخی اشارات ایشان درمی‌یابیم که به هر حال دری را همه‌جا، حتی در سرزمین‌هایی که زبانشان «منغلق» (= پیچیده، مانند دیلمی و خوارزمی) بود، می‌آموختند. مثلاً ابن حوقل (۴۴۱) در شهرک بعثور (در رستاق گنج) به مردی اشاره می‌کند که کتاب‌های بسیار داشت اما در عربی گنگ‌ترین مردم و در فارسی فصیح‌ترین بود.

در این تابلو، ملاحظه می‌شود که نویسندگان گاه به ذکر نام استان بسنده کرده‌اند و شهرهای بزرگ را هم فرونهاده‌اند. در کتاب‌های دیگری، گاه به اشاراتی برمی‌خوریم که بر دری‌گویی شهری یا استانی دلالت می‌کند. درباره دو شهر بزرگ شیراز و اصفهان، می‌توان به روایات زیر استناد کرد:

هرگاه عضدالدوله از شیراز به شهر جور (معرب گور) می‌رفت، مردم می‌گفتند «امیر به گور رفت». معنای دوم گور (قبر) چنان امیر را می‌آزرد که نام شهر را به فیروزآباد تغییر داد (مقدسی، تقاسیم، ۴۳۲؛ یاقوت، بلدان، ۱۴۶/۲).

درباره اصفهان، به این نکته می‌توان استناد کرد که در حکایه ابی‌القاسم (ق. ۴)، مافروخی

۱. در اصل منابع، خواه فارسی و خواه عربی، آمده است که «به تفسیر نیاز دارد». و همه نویسندگان نیز آن را به «تفسیر، توضیح، شرح و...» ترجمه کرده‌اند. ما نشان داده‌ایم که در قرن ۴ چون کلمه ترجمه به معنای امروزی آن به کار نمی‌رفت، ناچار به جای آن غالباً کلمه تفسیر را به کار می‌بردند (آذرنوش، تاریخ ترجمه، ص ۵۵).

(محاسن، ق. ۵) و راوندی (راحة الصدور، ق. ۶) چندین جمله فارسی با لهجه اصفهانی نقل شده است (ن.ک.: تفضلی، «اطلاعاتی درباره لهجه پیشین اصفهان»، نامه مینوی، تهران، ۱۳۵۰، صص ۸۵-۱۰۴). رواج یک زبان در یک منطقه، به ویژه اگر گویشی محلی باشد، دلیل قاطعی بر دیرپا بودن آن زبان در آن منطقه است.

جغرافی نویسان نیک می دانستند که زبان های «منغلق» هم از تیره زبان فارسی اند. مقدسی (تقاسیم، ۲۵۹) تأکید می کند که، در اقلیم های هشتگانه عجم، هم دری هست هم زبان های «منغلقه». اما همه را، با وجود اختلاف، «فارسیه» می خوانند؛ یا مسعودی (تنبيه، ۷۷-۸۷) اشاره می کند که همه این کشورها کشور یگانه ای بودند و شاه و زبان یگانه ای داشتند، هر چند لهجه ها متفاوت بودند.

مقدسی (همان، ۳۳۵) نیز نظر کلی خود را چنین عرضه می کند که: «به هر حال زبان شان دری است و هر زبانی که به آن شبیه باشد دری خوانده می شود. زیرا این زبانی است که رسائل سلطان را بدان نویسند و همه اخبار و اطلاعات (= القصص) را به آن زبان بر سلطان برند؛ از در مشتق است...»

فهرست ما نشان می دهد که زبان فارسی دری، در نیمه اول قرن ۴ ق.، در سراسر ایران رواج داشت و بدین سان این نظر را تأیید می کند که دری از دوران ساسانی (و نه فقط از زمان شکست ایران و انتقال یزدگرد سوم به خراسان) در سراسر امپراتوری ساسانی معمول بوده است (ن.ک.: به ویژه لازار، «فارسی» در Compendium، ۲۶۳-۲۶۴؛ همو، کمبریج، ۵۱۴/۴ به بعد...).^۱ برای این که دری بتواند با گویش های محلی خود در سرزمین های مختلف ایران پویا و فعال باشد، ناچار باید لااقل از دو سه قرن پیش از آن، در همان سرزمین ها استقرار

۱. لازار بیش از هر پژوهشگر دیگری درباره زبان کهن فارسی تحقیق کرده است. موضوع زبان دری، با اندکی تفاوت، در بسیاری از آثار او تکرار شده است. ما اینک مهم ترین آثار او را که به این موضوع مربوط است برمی شماریم (به کتاب نخستین شاعران فارسی، ج ۱، بخش نخست، قبلاً اشاره کرده ایم):

1. Lazard, *Pahlavi, parsi; Les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffa*, in *Iran and Islam*, Edinburgh, 1971, pp. 361-391.

2. *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963.

3. "The Rise of the New Persian Language" in *The Cambridge History of Iran*, 1975, pp. 595-632.

4. "Le Persan", in Rüdiger Schmitt (ed.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, 1989, pp. 263-393.

ترجمه فارسی، راهنمای زبان های ایرانی، تهران ۱۳۸۲، ۲/۲۳۷-۴۸۳.

5. "Du pahlavi au persan: diachronie ou diatopie?", in Landwig Paul ed., *Persian origins: early Judeo-persian and the emergence of New Persian...*, Wiesbaden, 2003, pp. 95-102.

یافته بوده باشد. این امر را عبارت‌های متعددی که به فارسی از سده اول و دوم باقی مانده تأیید می‌کند (پیشتر، فهرست ما). بدین سان، نمی‌توان پنداشت که دری در عصر اسلام از شمال به جنوب و جنوب غربی انتقال یافته باشد. پدیده‌ای که می‌توان به انتقالش از شمال به جنوب و غرب باور داشت، همانا ادبیات دری است نه زبان. حتی در این باره هم نباید جانب احتیاط را فرو نهاد.

موضوع دیگری که درباره زبان دری سؤال‌های متعددی پیش می‌آورد، نگارش آن زبان است. تأیید همه دانشمندان بر شفاهی بودن دری‌گویی احتمال نگارش آن را به یکی از خط‌های معروف منتفی کرده است. اما حقیقت این است که زبان دری، نه در زمان رودکی که فرای (کمبریج، ۱۲۷/۴) پیشنهاد می‌کند، بلکه از سده اول هجری به چند خط نگاشته می‌شد:

از قرن دوم، نوشته‌ای فارسی به خط عبری در دندان ایلیق (نزدیک ختن در ترکستان چین) کشف شد^۱ و اصولاً نمونه به خط عبری - البته از دوران‌های متأخرتر - فراوان است: به شهادت ترجمه‌های فارسی مزامیر که در تورفان کشف شده (کهن اما بی‌تاریخ)، مسیحیان فارسی را به خط سریانی می‌نوشتند؛ یک قطعه از داستان بلوهر و بوذاسف به خط مانوی کشف شده (تقریباً معاصر رودکی)؛ قصیده‌ای نیز به همین خط، متعلق به قرن ۴ ق.، در دست داریم^۲. لازار نیز هوشمندانه تأیید می‌کند (کمبریج، ۵۲۱/۴) که احتمالاً مسلمانان ایرانی، که هنوز دستی در عربی نداشتند، مدت‌ها پیش از پیدایش ادب فارسی برای رفع نیازهای خود (نامه‌نگاری‌های خصوصی، معاملات و محاسبات بازرگانی) زبان خود را به خط عربی می‌نگاشتند.

از دیدگاه دری، مرز میان نوشته و گفتار نباید مرزی عبورناپذیر تلقی شود، به‌ویژه اگر نظر لازار را درباره دری بپذیریم. وی اشاره می‌کند (کمبریج، ۵۱۲) که تنها تفاوت عمده میان دری و فارسی میانه، در آغاز، همان اختلاف میان دو درجه از یک زبان یگانه است. در این

۱. این قطعه را، که نامه خصوصی دوستی به دوست دیگر است، صادقی (تکوین، ۷۵-۸۱) براساس قرائت اوتاس به فارسی آوانویسی و شرح کرده است.

۲. این دو قطعه را هنینگ در مقاله زیر خوانده و بازسازی کرده است:

W.B.Henning, "Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī", in *A Locust's Leg*, London, 1962, pp. 89-104.

ترجمه فارسی این مقاله در فرهنگ ایران زمین، ۱۳۶۵، ج ۲۶، و از آن‌جا در مقدمه بلوهر و بیوسف، تألیف علی بن محمد نظام تبریزی (تهران، ۱۳۸۱)، ص ۲۵ به بعد آمده است.

صورت، انتقال از زبان گفتاری به زبان نوشتاری امری عادی و طبیعی خواهد بود و شاید به همین سبب باشد که در عبارت‌های فارسی بازمانده از قرن ۱ و ۲ ق. گاه تمییز میان فارسی و پهلوی ناممکن گشته است.

در هر حال، هیچ چیز مانع از آن نیست که بپنداریم در سده‌های نخست گاه فارسی را به خط سریانی (مثلاً در بین‌النهرین)، یا عبری، یا مانوی و یا خط‌های دیگر از جمله عربی می‌نگاشته‌اند. ما پیش از این روایاتی نقل کردیم که در آن‌ها از آثاری اجباراً به زبان دری سخن رفته؛ نیز به برخی نامه‌ها اشاره کردیم که ناچار باید به زبان توده مردم (دری) باشد. می‌دانیم که این روایات را نمی‌توان به آسانی باور داشت. ولی در هر حال این اندیشه را القاء می‌کنند که دری از دیرباز به مرتبه نگارش رسیده بود و بعید نیست که خط برخی از آن‌ها عربی بوده باشد. درباره نامه مقنع (پیشتر، ص ۶۳)، استعمال خط عربی تقریباً مسلم است. زیرا بخشی از آن را عبارات عربی تشکیل داده است. همچنین، چنان که اشاره شد، همه عبارت‌های فارسی و نیز شعر فارسی ابن مفرغ ناچار در درون خط عربی نگاشته شده‌اند و نویسندگان برخی از دشواری‌های تطبیق خط عربی به زبان فارسی را آزموده بوده‌اند.

شعر و نثر دری

آنچه از ادبیات فارسی می‌شناسیم، با شعر آغاز شده است. چگونگی انطباق شعر نوی فارسی بر عروض عربی، پیدایش بحرهای تازه برای فارسی، پرهیز ایرانیان از برخی بحرهای عربی، سهم فرهنگ عربی، مایه‌های کهن ایرانی در آن و مسائل دیگری از این قبیل موضوع پژوهش‌های بسیار بوده است (ن.ک.: خالری، وزن شعر، ص ۷۵ به بعد؛ لازار، کمبریج، ۵۲۴/۴ به بعد؛ Elwell-Sutton، «رباعی در ادب نخستین فارسی» کمبریج، ۵۴۲/۴ به بعد؛ برتلس، ۱۷۳ به بعد؛ همایی، ۴۷۶ به بعد و...). از آن گسترده‌تر، بحث درباره نخستین شاعر فارسی‌گوی است که به سبب اندکی و تأخر منابع همچنان گنگ مانده است. اگر روایت عوفی (ص ۱۹-۲۱) را درست بدانیم، باید بپذیریم که نخستین شعر فارسی را ابوالعباس مروزی، در سال ۱۹۳ ق.، در مرو برای مأمون سروده است. اما اگر مرحوم قزوینی، در یکی از نخستین پژوهش‌ها در این باره، به ۸ دلیل ثابت کرده است که روایات بالا ساختگی است، مرحوم همایی (ص ۵۰۴-۵۱۱) به ۸ دلیل دیگر، و بلکه بیشتر، صحت آن را ثابت کرده و قاطعانه ابوالعباس را نخستین شاعر فارسی پنداشته است. با این همه، دانشمندان دیگر ترجیح می‌دهند که آغاز شعر فارسی را در نیمه دوم سده ۳ ق قرار دهند (ن.ک.: به‌ویژه

لازار، «نخستین شاعران»، ۱۰/۱-۱۶؛ همو، کمبریج، ۵۲۴/۴ به بعد؛ همو، "Āhū-ye kühī... Le chamois d'Abū Ḥafṣ..." در یادنامه هنینگ، لندن، ۱۹۷۰، صص ۲۳۸-۲۴۴ نیز همایی، همانجا، او مقاله قزوینی را نیز نقل کرده است؛ صفا، ۱۶۳/۱-۱۸۲؛ خانلری، وزن شعر، ۴۴-۶۵ و...). نویسنده تاریخ سیستان، برای آنکه نشان دهد شعر محمد بن وصیف در مدح یعقوب (د. ۲۶۵ ق.) نخستین شعر است، تصریح می‌کند (ص ۲۱۹) که «به آن روزگار نامه پارسی نبود». با این همه، یعقوب ادعا کرده که عربی نمی‌داند و می‌گوید «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت». ^۱ آنگاه ابن وصیف و شاعران دیگر او را به فارسی مدح گفتند (می‌دانیم که مصراع معروف «غلتان غلتان همی رود تا لب گو» هم به پسر خردسالش منسوب است). این اشعار به راستی بر خامی و نوپایی شعر فارسی دلالت آشکار دارند. با این همه، در شعر ابن وصیف ایهام‌ها و اشاره‌هایی یافت می‌شود که از فهم یعقوب (اگر بی‌سوادی او را باور داشته باشیم) بسی فراتر می‌رود.

بدیهی است که در کنار این اشعار فصیح، انبوهی شعر محلی و مردمی نیز وجود داشته است که پاره‌هایی از آن‌ها را گرد آورده‌اند. نیز می‌دانیم که، در آغاز سده ۳ ق.، پیران مراغه اشعار فارسی محمد بن بعیث بن حلیس (د. ۲۳۵ ق.) را می‌خوانده‌اند (طبری، ۱۹۴۳/۵). روایت ابوحاتم رازی (زینة، ۱۲۲) هم فراوانی ترانه‌های هجایی محلی را تأیید می‌کند و هم نوپاوی شعر فارسی را. وی می‌نویسد: «آن ترانه‌هایی که عجمان دارند، چیزی میان شعر و نثر است؛ وزن و تقویم شعر عربی را ندارد. سخنی است که مسجع ساخته با آواز منطبق کرده‌اند (= مثله بالالحن) و هنگام ابراز آن طرب می‌کنند... این اشعار سراپا طرب‌افکنی و شوق‌انگیزی است. مدح و هجا و مناقب و مثالب... ندارد.»

از اواخر سده ۳ ق.، نوشتن فارسی به خط عربی ظاهراً امری همگانی شده بود. هنگامی که نصر سامانی (۳۰۱-۳۳۱) از شنیدن روایت عربی کليلة به نشاط آمد (پس عربی نیک می‌دانست) و «دستور خویش را - خواجه بلعمی - بر آن داشت تا از زبان تازی به زبان پارسی گردانید» (مقدمه شاهنامه منصوری، ن.ک.: بیست مقاله قزوینی، ۲۲/۲-۲۳)، هرگز

۱. در برخی گزارش‌های فارسی، گمان رفته است که چون یعقوب عربی نمی‌دانسته و یا به انگیزه احساسات ملی دستور داد فارسی را زبان رسمی سیستان (و نیز بقیه سرزمین‌های فتح‌شده به دست او) کنند و بدین‌سان، دیوان حکومت او فارسی شد. فارسی‌شدن دیوان در آن روزگار، آن هم در سیستان که لهجه خاصی هم داشته، معقول نیست؛ عربی‌زدانی یعقوب هم مسلم نیست و دیدیم (ص ۱۳۴) که شعر عربی هم به او نسبت داده‌اند؛ دیوانسالاران او همه در عربی استاد بودند.

نمی‌بینیم که کسی دغدغه خط و نگارش داشته باشد؛ گویی دیرزمانی است که مردم خط عربی را با همه دشواری‌ها و ناهمسازی‌ها بر زبان خود تطبیق داده‌اند.

در «کتاب دوم» نشان دادیم که براساس روایات عربی در سراسر ایران، و به‌ویژه خراسان، زبانی جز زبان عربی حضور نداشت. در این زمان، باز می‌توانیم تأکید کنیم که آن روایت‌های بی‌شمار، که با اصرار و سرسختی روی از فارسی برمی‌تافتند، به حوزه مخصوصی تعلق داشتند و در مقابل آن‌ها برخی روایات را می‌توان یافت که گستردگی فارسی را تأیید می‌کنند:

اگر، در سده نخست، خواندن نماز به فارسی پدیده‌ای طبیعی جلوه می‌کرد (نرشخی، ۶۷)، در آغاز سده ۴ ق، که ایران خود خاستگاه مهمی برای ادبیات عربی شده بود، آن پدیده شگفت می‌نماید. با این همه، گویا مسئله همچنان مطرح بود. در خراسان، مردی فقیه و متکلم که به جعل شهرت داشت (۳۰۸-۳۶۹ ق)، کوشید نمازخواندن به فارسی را مجاز گرداند و به همین منظور کتاب *جواز الصلاة بالفارسیة* را تألیف کرد که متأسفانه چیزی از آن به جا نمانده است (ابن ندیم، ۲۲۲). در همین زمان بود که ثعالبی از خطر نابودشدن عربی سخت دلنگران بود و ابوریحان بیرونی از کسانی که «فارسی را بر عربی برگزیده‌اند» به شدت انتقاد می‌کرد (پیشتر، ص ۱۶۲).

در روزگاری که عرب‌ها بر سر قدرت بودند، بسیاری از محله‌ها و ساختمان‌ها و کوی‌ها و برزن‌ها نام عربی داشت و غالباً به نام یکی از سرداران عرب خوانده می‌شد. اما همین که حکومت عربی فروکش کرد، بسیاری از آن نام‌ها دوباره فارسی شد. واعظ بلخی به این موضوع اشاره کرده است (فضائل، ۴۳): «پیش‌تر کوی‌ها نسبت به عرب داشته، اول سرای و کویی که از دروازه نوبهار می‌درآید، دار حرب بن عمران السعید و مسجد حرب بدوی معروف است و امروز آن کوی را کوی دوک‌تراشان می‌گویند.» همچنین کوی مهلب به کوی چک‌نویسان (ص ۱۴)، مقبره اسد بن عبدالله به کوی آهنگران (در زمان واعظ بلخی از این کوی هم اثری نمانده بود، ص ۳۶)، مدرسه‌ای کهن به مدرسه زندان (ص ۳۶) و دار مقاتل به کوی نونو (ص ۴۴) تغییر نام داده بود. تاریخ این تغییر نام روشن نیست، اما باید دیرزمانی پیش از واعظ بلخی (قرن ۶ ق.) رخ داده باشد.

یک روایت درباره آموزش زبان فارسی که در نوع خود بی‌نظیر است در همین کتاب فضائل آمده است: یکی از فضیلت‌های بزرگ شهر بلخ آن بوده که در آن «از برای عوام مسائل پارسی دری گفتندی تا فایده عام باشد» (ص ۴۵). نمی‌دانم آیا می‌توان این روایت مهم را - که به زمان ماضی نقل شده - تا دوران‌های سامانی نیز به عقب کشانید؟

یکی از حوزه‌هایی که زبان عربی با قدرت تمام اشغال کرده بود، دیوان‌های حکومتی بود. می‌دانیم که دیوان عراق از زمان حجاج، دیوان خراسان از ۱۲۴ ق. (قس: محمدی، فرهنگ، ۶۳/۴-۶۴) و دیوان اصفهان از زمان ابومسلم (ابن رسته، ۱۹۵) از پهلوی به عربی برگردانده شده بود. اما در زمان سامانیان، کشاکش سختی میان فارسی و عربی بر سر دیوان‌ها به پا شد. بنا به روایت تاریخ‌گزیده (ص ۳۷۸)، احمد بن اسماعیل (د. ۳۰۱ ق.) که بسیار علم‌دوست و عربی‌گرا بود، «مناشیر و احکام از زبان دری با عربی نقل کرد». به عبارت دیگر، در زمان پدرش اسماعیل دیوان‌ها را به فارسی برگردانده بودند. این روایت را هیچ سند دیگری تأیید نمی‌کند، هرچند که فرای (کمبریج، ۱۲۶/۴) آن را باور دارد.

درباره زبان دیوان‌ها، که هنوز به گونه شایسته‌ای از وضعیت آگاه نیستیم، جوینی نیز گزارشی عمومی به دست داده، گوید: عربی سراسر کشورها را فرا گرفته بود تا زمان «سامانیان و دیلمیان و صفاریان که به تدریج پارسی نوشتن گرفتند و، بر درگاه ملوک، بازار زبان دری تفاق یافت و مناشیر و عهود و رسالات بدین عبارت روان گشت». اما چون ناچار با مرکز خلافت هم رابطه داشتند، عربی آموزی هم رواج داشت «و آن رسم بر جای بماندست» (عتبة الکتبة، ۲).

در زمان وزارت جیهانی (۳۰۲-۳۲۷، ۳۱۰-۳۳۰) که به ایران دوستی و حتی گرایش به دین‌های کهن ایرانی شهرت داشت، و نیز در وزارت ابوالفضل بلعمی (۳۱۰-۳۲۷)، پسر مترجم تاریخ طبری، سخنی از فارسی کردن دیوان نرفته است. اما بعید نیست که در دیوان‌های دهگانه سامانی (فرای، کمبریج، ۱۲۶/۴)، بنا بر نیاز عامه مردم، بسیاری از امور را با زبان فارسی سامان داده باشند.

یکی از دلایل فرای بر فارسی بودن دیوان سامانی آن است که دیوان غزنویان تقریباً همیشه فارسی بود و ایشان ناچار باید اداره دولت را از پادشاهی مهمی که خود برانداختند تقلید می‌کردند.

ظاهراً ابوالعباس اسفراینی، ممدوح فردوسی که تا ۴۰۱ ق وزیر سلطان محمود بود، دیوان‌های دولت غزنوی را فارسی کرد تا عتبی در حقش دشمنی ورزد و گوید: چون اسفراینی «در صناعت کم‌بضاعت بود» لاجرم دیوان‌ها را فارسی کرد و بازار سخن را کساد ساخت و عالم و عامی را در یک صف نهاد (تاریخ یمینی، ۲۴۳). وزیر بعدی، میمندی، به امید اصلاح آن «بی‌بضاعتی» دوباره دیوان‌ها را عربی ساخت. اما چون جنبه فارسی را دیگر نمی‌توانستند نادیده بگیرند، وزیر اجازه داد که تنها «به هنگام نیاز» فارسی بنویسند. ولی

دستگاه غزنویان جز در روابط خارجی خود به عربی نیاز نداشت و اقدام ادب‌گرایانه می‌مندی، احتمالاً همان‌طور که فرای (کمبریج، ۱۲۷/۴) اشاره می‌کند، نتیجه‌ای به بار نیاورد.^۱ در هر حال، به شهادت تاریخ بیهقی، در دربار مسعود غزنوی یکپارچه فارسی بود و حسنک وزیر (د. ۴۲۲ ق.) و بونصر مشکان، با همه استادی در عربی، فارسی را ترجیح می‌دادند تا به زبان عامه نزدیک باشند. یکی از صحنه‌های دلنشین بیهقی این حال را به نیکی نشان می‌دهد: چون رسول خلیفه برای گرفتن بیعت نزد مسعود آمد، می‌مندی نزد رسول که گویا فارسی نمی‌دانست «فصلی سخن بگفت بتازی سخت نیکو». سپس رسول نامه را به سلطان داد. سلطان که گویا از خواندن آن عاجز بود (می‌دانیم که او مدت‌ها عربی خوانده و قصاید کهن را حفظ می‌کرده) نامه را به بونصر داد تا بخواند. سپس به او فرمود: «ترجمه‌اش بخوان تا همگان را مقرر گردد» (چاپ فیاض، ۲۸۹). از این جالب‌تر آن که بیعت‌نامه مسعود را بونصر مشکان «به پارسی کرده بود، ترجمه راست چون دیبا». سپس متن عربی را با صدای بلند خواندند و با فارسی مطابقت دادند. اما ترجمه‌ای که از نامه خلیفه و بیعت‌نامه مسعود در بیهقی (ص ۳۰۴-۳۱۶) آمده، در قیاس با نثر شیوای بیهقی، متنی بسیار ناهنجار است.

خیزش ناگهانی دری

همه پژوهشگران علت اصلی گسترش فارسی در خراسان و ماوراءالنهر را دوری این سرزمین‌ها از بغداد می‌دانند؛ به ویژه آن که در این جا هنوز خاطرات و یادگارهای ایران باستان نزد دهقانان دست‌نخورده باقی مانده بود (لازار، کمبریج، ۵۲۲/۴). لازار تمایلات ملی‌گرایانه سامانیان را نیز بی‌تأثیر نمی‌داند، اما می‌افزاید که آن میل و آن خواسته تنها به واسطه جنبش جمعی نیرویی که عمیقاً ریشه در شرایط اجتماعی داشت به وجود آمد (همانجا). این نکته که متأسفانه در حد همین عبارت باقی مانده، اگر شکافته شود، ناچار ما را به توده فارسی‌گویان، یعنی مخاطبانی که به دانستن و فهمیدن نیازمندند می‌کشاند و سبب اصلی گسترش فارسی را باز می‌نماید (ن.ک.: دنباله گفتار).

امیران سامانی از نظر ایران‌دوستی و فارسی‌گرایی یکسان نبودند. نخستین ایشان

۱. دولتشاه (تذکره الشعراء، ص ۲۶) از قول نظام‌الملک در سیرالملوک گوید که در زمان محمود دیوان را به عربی می‌نوشتند و به فارسی نوشتن عیب بود. عمیدالملک کندی از سر کم‌بضاعتی بفرمود آن را به فارسی نویسند. اما چنین روایتی در سیاست‌نامه خواجه وجود ندارد و پیداست که دولتشاه هم وزیران و هم منابع را درهم خلط کرده است.

اسماعیل (د. ۲۹۷) گویا - چنان که گذشت - به دلایلی که بر ما پنهان مانده، دیوان دولت را به فارسی برگردانده بوده است. فرزندش احمد (۲۹۵ - ۳۰۱ ق.) عربی دان و سخت عربی گرا بود، پیوسته با عالمان دینی که زبانی جز عربی نداشتند نشست و برخاست می کرد. در زمان همو بود که دیوان ها را دوباره عربی کردند. در زمان او دیگر بخارا پایتخت ادب و زبان عربی شده بود؛ شهرهای دیگر ماوراءالنهر و خراسان از بخارا کم تر نبودند؛ نیشاپور نیز یکی از بزرگ ترین مراکز علم به زبان عربی بود. در سراسر ایران جایی را نمی شناسیم که به اندازه این دو استان عربی پرور باشد. مهم آن که طرفداران عربی، تقریباً همه، خود ایرانیان بودند و نه عرب ها. از این رو، قضیه دوری این مناطق از مرکز خلافت شاید - آنچنان که دانشمندان می پندارند - وجهی نداشته باشد.

نصر سامانی (د. ۳۳۱ ق.) آشکارا گرایش های ایرانی داشت و احساس می شود که وی، به یاری وزیران و دبیران ایران دوست خود، می کوشید سیاست فرهنگی تازه ای طرح ریزی کند. گردیزی می نویسد (ص ۳۳۰) که نخستین وزیر او ابو عبدالله جیهانی «به همه ممالک جهان نامه نوشت و رسم های همه درگاه ها و دیوان ها بخواست تا نسخت کردند و به نزدیک او آوردند... اندر آن نیک تأمل کرد و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده تر بود از آن جا برداشته... آن رسم های نیکو را بگرفت و فرمود تا همه اهل درگاه و امیران... آن رسم ها را استعمال کردند...» (تريدول (میشمی، Hist، 16) می پندارد: این اصول ابداعی را از آن جهت تدارک دیدند که دیگر دستخوش دخالت ها و سیاست های عباسیان یا کشاکش های محلی نگردند.

نصر، با اشتیاق تمام، به زبان فارسی روی آورد و پذیرای شاعرانی شد که تابناک ترین چهره شان رودکی بود. او کلیله را که بلعمی به فارسی برگردانده بود، به نظم آورد. در این زمان، فارسی دیگر فراگیر شده بود. حتی، اندکی پیش از او، مسعودی مروزی تاریخ شهریاران ایران را - احتمالاً در اواخر سده ۳ ق. - به شعر تدوین کرده بود (ن.ک.: لازار، «نخستین شاعران»، 22) و شعر عروضی ایرانی، دیگر اعتبار فراوان یافته بود. نصر از این امکانات برای اهداف سیاسی خویش به نیکی بهره برداری کرد. تریدول به کاربردن فارسی در شعر را نمایشگر تصمیم عامدانه ای می پندارد که می خواهد از بافت حکومتی دولت های پیشین بگریزد و حتی ساختار زبانی دیوان پدرش احمد سامانی را نیز دگرگون سازد (همانجا). برخی از این برنامه دورنگر استقلال طلبانه پا را فراتر می نهند و گرایش های سامانیان را یکباره در چارچوب «شعوبی گری» بررسی می کنند. ریشتر - بزنبورگ

Richter-Bernburg, "Linguistic Shu'ubīya and Neo-Persian prose", in *JAOS*, 94 (1974), pp. 55-64. که می‌بیند حتی علمای کشور ناچار شده‌اند در آثار علمی-دینی خود از فارسی استفاده کنند، می‌گوید: برآمدن زبان فارسی اسلامی، آن هم زمانی که در همه زمینه‌های عربی فعال شده است، هجومی بر کیان زبان عربی است و هدفش آن است که، به جای عربی، فارسی را رسمی و مشروع گرداند. جولی اسکات میثمی (*Hist.* ص 17؛ همو، "Why Write"، ص 355) این نظر را که به ظاهر جذاب است، ساده‌سازی یک پدیده پیچیده می‌شمارد، زیرا به گمان او چالش میان دو گروه - اگر اساساً چالشی وجود داشته - بسیار بی‌بها و غیرقابل اعتنا بوده است و اصولاً زبان فارسی هیچگاه جای عربی را در مقام زبان علم نگرفت؛ هیچ‌یک از آثار سامانی، خواه تألیف و خواه ترجمه، به راستی «علمی» نبوده‌اند؛ و نثر فارسی عمدتاً کاربردی و برای آموزش و تبلیغ بود و هنوز بعد ادبی-هنری نیافته بود.

این هر دو موضوع، یعنی عدم چالش میان فارسی و عربی و نیز عامی‌گرایی فارسی، به طور قطعی و قالبی پذیرفتنی نیست. البته می‌دانیم که هرگز هیچ حزب یا گروهی به نام شعوبیه یا غیر آن برای مبارزه با عربی تشکیل نشده و هیچ‌کس آشکارا با عربی نستیزیده است. اما هنگامی که فارسی در همه زمینه‌ها، از تفسیر و تاریخ گرفته تا اخترشناسی و فلسفه به نگارش درمی‌آید و مخاطبانی بس بی‌شمارتر از مخاطبان عربی می‌یابد، ناچار عربی را از حوزه‌های متعددی بیرون می‌رانند یا دست‌کم جا را بر آن تنگ می‌سازد. این چالش، همچنان که در واکنش‌های ثعالبی و بیرونی و دیگران دیده می‌شود، پیوسته اما ناگفته و اعلان‌نشده، وجود داشته است.

نظر عامی‌گرایی فارسی نیز که از لازار سرچشمه گرفته و همه‌جا پخش شده است، نباید عجولانه عرضه شود. ما، پس از این، معنای کلمات «خاص و عام» را توضیح خواهیم داد و خواهیم گفت که «عوام» همیشه به معنای بی‌سواد و عامی نیست. از سوی دیگر، چگونه می‌توان کتاب‌هایی چون المدخل در اخترشناسی، التفهیم در ریاضیات و بسیاری کتاب‌های فارسی دیگر را که با معادل عربی خود تقریباً هیچ تفاوت ندارند، مخصوص عوام پنداشت؟

دوگانگی: صحنه‌های ایرانی

از روزگار نصر سامانی است که نخستین «صحنه‌های ایرانی» در ادبیات فارسی آشکار

می‌گردد و چندین برگ از دل‌انگیزترین آثار را پدید می‌آورد. در این صحنه‌ها، همه چیز ایرانی و زبان یک‌پارچه فارسی است. منش و کنش بازیگران این صحنه‌ها به گونه‌ای است که پیوسته یاد مردان و دلاوران داستان‌های کهن را زنده می‌کند؛ هیچ‌یک از قهرمانان بزرگ و الگوهای شاخص عربی، خواه دینی و خواه غیردینی، در آن‌ها حضور نمی‌یابند، مگر در درون اشعار.

یکی از این صحنه‌ها ماجرای اقامت طولانی امیرنصر در بادغیس است که عروضی (چهارمقاله، ۴۹-۵۴) نقل کرده است. فضای داستان آکنده از بوی گل و گیاه و میوه‌های تازه است که همه نام‌های خوش‌آهنگ و خیال‌انگیز فارسی دارند، مردمان با طبیعت درآمیخته‌اند و کاری جز چیدن میوه و گل یا «آونگ بستن» انگور ندارند. در این میان، نوای چنگ برمی‌خیزد تا آواز رودکی را همراهی کند. او قصیده «بوی جوی مولیان» را در پرده عشاق می‌خواند تا امیر «بی موزه پای در رکاب خنگ نوبتی کند» و به بخارا بازگردد.

صحنه دوم، که البته در شمار معروف‌ترین روایات ادب فارسی است، به امیر صفاری سیستان، ابوجعفر احمد (۳۱۱-۳۵۲ ق.) مربوط است که سخت مورد احترام نصر سامانی بود؛ چندان که شبی همه مهتران خراسان را گرد آورد تا به یاد امیر سیستانی باده نوشند و رودکی را فرمود شعری در مدح او بسراید. قصیده ۹۴ بیت رودکی که یکی از مشهورترین قصاید فارسی است، با مضمون نسبتاً معروف انگور و چگونگی ساختن شراب آغاز می‌شود (۲۲ بیت). پس از آن، وصف بارگاه «خسرو، شاه ملوک جهان، امیر خراسان» است که وصفی بی‌نظیر است. امیران و مهتران از دو سو به صف نشسته‌اند و خسرو در میانشان، هزاران جوان ترک، همه خوشرو چو ماه دو هفته، در پیش ایستاده‌اند و هریک بساکی (= تاجی) از شاخه موزد بر سر دارند. در این مجلس، همه باده می‌نوشند «شادی بوجعفر احمد». این امیر البته از «گوهر ساسان» است، اسفندیار در برابر او بر خود می‌لرزد، ستاره بهرام گروگانش می‌شود، نام رستم دستان هم بدو زنده است... با این همه، قصیده از رگه‌های اسلامی-عربی تهی نیست؛ مثلاً چون امیر اهل فضل است، ناچار او را با شافعی و بوحنیفه و سفیان ثوری قیاس می‌کند و خویشان را با جریر و طائی و حسان (ن.ک.): تاریخ سیستان، (۳۱۵-۳۲۴).

آخرین صحنه‌ای که برگزیده‌ایم، جنبه ادبی ندارد، اما فضای فارسی-ایرانی آن چشم‌گیر است: دوتن از امیران احمد صفاری، یکی بوعلی طاهر بود که تبارش به عمرولیث می‌رسید و دیگری، محمد، از تبار مرزبان سیستان در عصر ساسانی بود. این دو در بخارا، به امید

دیدار نصر سامانی، «هر روز به سلام رفتندی». روزی در «ریگستان بخارا همی گوی زدندی». در آن روز، ۱۲ هزار سوار، که گویا همه چوگان باز بودند، در میدان گرد آمده بودند و دو امیر سیستانی نیز به تماشا ایستاده بودند. نصر، حاجب را فرستاد که «میرکان سجزی را گوی تا گوی زنند» (= به دو امیرک سیستانی بگو به چوگان بازی پردازند). این دو با چنان مهارتی بازی کردند که «از آن ۱۲ هزار، گوی ببرند». یک سپهسالار عرب که در آنجا حضور داشت «بانگ برآورد بیارسی گفت: آباد باد آن شهر که چنین مردم خیزد و پرورد». محمد با فروتنی اظهار داشت که «کمینه سواران شهر ماییم» و ما را پروای آن نیست که «پیش سواران ملکِ نیمروز به میدان اندر شویم» (تاریخ سیستان، ۳۲۸).

این صحنه که در آن امیر عرب هم فارس زبان می شود در ادبیات عربی کم مانند نیست، اما روحی که بر فضای آن حاکم است، چگونگی رفتار مردمان با یکدیگر، شیوه احترام به یکدیگر و آیین جوانمردی که در منش قهرمانان پدیدار می شود، در خواننده احساسی برمی انگیزد که در صحنه های مشابه عربی حال و هوای دیگری دارد. شاید همین تفاوت فضا باشد که جولی اسکات میثمی را ("Why Writ"، ص ۳۵۶) به اندیشه نوعی تقسیم از نظر کاربرد دو زبان انداخته است. ظاهراً برتلس بیش از دیگران این تفاوت را دریافته است. وی، که شعر عربی ایران را سراسر اشرافی و اعیانی و درباری و بیش تر موضوعات آن را اشیاء تجملی خاص فتودال ها می داند (ص ۱۷۰)، معتقد است که شعرپردازان ایران، هنگامی که به عربی شعر می گویند، پیوسته از زیباپسندی بی کران دم می زنند و همین که به فارسی روی می آورند، موضوعاتی کاملاً متفاوت مطرح می کنند. مثال او ابوالفتح بستی است که در آرایه پردازی و مدح در صف بزرگان می نشست، اما شعر فارسی او (برخلاف نظر دولتشاه که بسیار متصنع و شبیه به شعر عربی اش می داند) در معانی دیگر - به ویژه پند و اندرز که از مایه های اصلی ادبیات فارسی بود - شکل می یافت. قطعه ای که با «یکی نصیحت من گوش دار و فرمان کن» آغاز می شود، از زیباترین اندرزهای فارسی است (ن.ک.: برتلس، ۱۷۱؛ دبا، ذیل «ابوالفتح بستی»). شاید شعر ابوحنیفه اسکافی (بیهقی، ۵۱۶/۲) مثال خوبی باشد. وی که سلطان را به مناسبت جلوس بر تخت می ستاید، تنها ده بیت اول را به مدح اختصاص داده و در بقیه قصیده به اندرزهایی گاه بسیار گستاخانه پرداخته است.

مراد از این تفاوت آن نیست که بگوییم بخش فارسی از واژگان و فرهنگ اسلامی-عربی پرهیز می کرده؛ به چنین پرهیزی نیاز نبود زیرا نویسندگان ایرانی، در این پدیده های عربی،

هیچ‌گاه به چشم میهمانانی ناخوانده نمی‌نگریستند، بلکه همه را سازه‌های فرهنگ تازه ایرانی می‌پنداشتند که نژاد عربی‌شان دیگر زبانی به چارچوب فارسی فرهنگشان وارد نمی‌کرد.

این دوگانگی در کتاب‌های منبع نیز به گونه‌ای جلوه کرده است: اگر عماد اصفهانی آشکارا می‌گفت که از آوردن فارسی در خرید و پرهیز دارد، مؤلف تاریخ سیستان نیز می‌گفت (ص ۳۲۴): «شعرای تازی‌اند و شعر بسیار گفته‌اند اما شرط ما در این کتاب پارسی است...» این دیواره ناپیدای لمس‌ناشدنی که تفاوت میان روحیه عربی و ایرانی از یک سو، و تفاوت میان دو زبان آریایی و سامی را از سوی دیگر، ایجاد کرده بود، دیرزمانی برپا بود. نمونه عبدالواسع جبلی (قرن ۶ ق.) روشن‌گر است. عماد که شرح حال او را نوشته (خریده، ۲۷/۲ - ۳۱) کوچک‌ترین اشاره‌ای به شعر فارسی یا حتی فارسی‌دانی او نمی‌کند. محقق کتاب نیز، در حاشیه، ۴ منبع عربی در شرح حال او عرضه کرده است. همین شاعر در تحقیقات فارسی (مثلاً: صفا، ۲/۶۵۰؛ دهخدا؛ و حتی براون، ۳/تعلیقات) چیزی جز پارسی‌سرایی زبردست نیست که البته عربی هم می‌دانسته است. تنها ماخذهایی که اینان داده‌اند، ناچار دو کتاب فارسی است: لباب و مجمع‌الفصحی.

نخستین کتاب‌ها

همه پژوهش‌ها، در زمینه نثر فارسی، با مقدمه شاهنامه ابومنصوری یا تاریخ طبری به ترجمه بلعمی و یا ترجمه تفسیر طبری آغاز می‌شود. ما هم عوامل و انگیزه‌های اجتماعی-سیاسی-زبان‌شناختی آن‌ها را نخستین انگیزه‌ها می‌پنداریم و نثر آن‌ها و چگونگی شکل‌گیری آن و نیز واژه‌های فارسی و عربی آن‌ها را آغاز راه قرار می‌دهیم. اما تردید نیست که پیش از این هم آثاری وجود داشته است، ولی چون در دست نیستند، بر احتمال وجودشان هم چشم می‌پوشیم.

علاوه بر کتاب‌هایی احتمالاً فارسی که پیشتر ذکر کردیم، به انبوهی کتاب در اواخر قرن ۳ و آغاز قرن ۴ اشاره شده که هیچ دلیلی بر نفی‌شان نداریم: تفسیر جبائی، معالجه بقراطیه، چندین رساله در عروض، رساله ابوحفص سغدی در لغت فارسی و بسیاری دیگر (ن.ک.: صدیقی، مقدمه قراضه، ص ۳۴ به بعد؛ صفا، ۱/۶۰۹ به بعد). ترجمه سندبادنامه در ۳۳۹ (ظهیری، تهران، ۱۳۶۲، ۲۵) و، از همه مهم‌تر، رشته مفصل و مهم شاهنامه‌ها و نیز داستان‌های متعدد شاهان کهن که اینک از دست رفته‌اند (ن.ک.: صفا، ۱/۶۱۶) همه آثاری

هستند که پیش‌زمینه کتاب‌های مهم عصر سامانی را که اکنون در دست است، فراهم آورده‌اند و پراکندگی آن‌ها (مثلاً: تفسیر جبائی در اهواز، ترجمه‌های طبری در بخارا، چند شاهنامه در مرو و طوس...) خود نشان می‌دهد که زبان فارسی پیش از رودکی هم به درجه یک زبان ادبی-علمی نگارشی رسیده بوده است.

این مقدار فارسی می‌رفت تا زبان عربی را در سطح جامعه‌های ایرانی به تنگنا اندازد و طرفداران آن را به خشم آرد. بیهوده نیست که فارسی ستیزی از همین دوران آغاز شده است. رسم است که تألیف کتاب‌های شاهنامه و از جمله شاهنامه فردوسی را زائیده عواطف ملی، میل به پاسداری از فرهنگ کهن و مبارزه با سنت‌های عربی و حتی زبان و دین عرب می‌پندارند. این اندیشه چندان میان پژوهشگران فرنگی و ایرانی (و به‌ویژه ایرانی) رواج دارد که دیگر آن را امری بدیهی می‌پنداریم و البته یکی از مهم‌ترین دلایل ما شعر «عجم زنده کردم بدین پارسی» است. برخی پا را بسی فراتر نهاده‌اند و حتی درباره ابن سینا نیز این احساس ملی را صادق دانسته گفته‌اند وی، از سر ایران دوستی، «ضرورت بازگشت به زبان مادری را حس می‌کرد» (برتلز، ۱۹۰). ما پس از این خواهیم گفت که این عقیده درباره ابن سینا به کلی مردود است و درباره عصر فردوسی نیز مورد تردید. ما باور داریم که احساسی یا نوعی وجدان عمومی در سراسر ایران فعال بود که می‌توانست، در سطح خاطره تاریخی-اسطوره‌ای، بخش بزرگی از اندام‌های جامعه‌ای را که به همین سبب می‌توان ایرانی خواند، به هم پیوند می‌دهد. اما این خاطره هیچ‌گاه با آنچه در مفاهیم امروزی مان احساسات ملی و هویت ایرانی می‌خوانیم تطابق نمی‌یافت. کسی با اسلام و زبان عربی دشمن نبود. نویسندگان و شاعران بزرگ، اگر گاهی از عربان که تلخی شکست را در کامشان نهاده بودند بیزاری می‌کردند، اسلام و عربی را باری دوست می‌داشتند. همه شاعران، از رودکی تا منوچهری و بعد از او، خود را با شاعران بزرگ عرب قیاس می‌کنند و به عربی دانی خود می‌نازند.

آنچه پیش از هرگونه عاطفه میهنی و نژادی در جامعه بروز می‌کند، نیاز روزافزون توده‌های مردم به دانش و دانشوری است. سنت دانشوری پیوسته میان ایرانیان وجود داشته است. نخستین الگو، سازمان روحانی زردشتی بود که رو به ناتوانی نهاده بود. در عوض، اینک الگویی بس عظیم و پویانده وجود داشت که همانا ادب و دانش به زبان عربی بود. این الگو، اگر گفتارهای ما درباره محدودیت نسبی عربی راست باشد، به چند حوزه معین تعلق داشت؛ بیش‌تر به دایره علم و دین می‌گرایید و به سبب تصنع روزبه‌روز از دسترس عامه

مردم دورتر می‌شد. مردم، راست است که نمازشان را هر روز پنج‌بار و قرآن و نیایش‌های گوناگون خود را به عربی می‌خواندند، اما این کار به قول برتلس به رفتاری «مکانیکی» تبدیل شده و هیچ‌گاه دلیلی بر عربی‌دانی ایشان نیست. با این همه، اگر ابزاری در دسترس‌تر و آشنا‌تر برای تعبیر وجود نداشت، مردم ناچار بودند باز به عربی پناه ببرند. اما فارسی حضور دارد و بار سنت‌های محلی و آیین‌ها و جشن‌های عمومی و، از همه مهم‌تر، بار یادگار باستانی را به دوش می‌کشد و درعین حال با دین جدید مردم همسازی کامل یافته است و هرگاه ملاحظه می‌شود که قالب‌های بیان با مضمون دینی همساز نیست، به آسانی از زبان عربی، که قالب اصلی دین است، یاری می‌گیرد و هیچ‌گونه احساس حقارت نمی‌کند.

بسیاری از دانش‌های ایرانی، از اخترشناسی گرفته تا تاریخ و اسطوره، البته به زبان عربی وجود دارد. اما این زبان همان اندازه که با دین همساز است، با مایه‌های اصیل ایرانی سازگاری ندارد و حتی گویی دچار نوعی تناقض درونی نیز می‌شود. تنها راه پرهیز از این ناهمسازی آن است که همه را دوباره به زبان فارسی برگردانند.

حال می‌توانیم صحنه را چنین توصیف کنیم که: تقریباً همه مردم به فارسی (صرف‌نظر از زبان‌های دیگر چون سغدی و خوارزمی که فارسی را به‌عنوان زبان مشترک در کنار خود پذیرفته‌اند) سخن می‌گویند؛ فارسی، هم به‌سبب مایه‌های اصیل خود و هم به یاری وام‌واژه‌های عربی و دیگر زبان‌های ایرانی (پارتی، سغدی...)، توان تعبیر یافته است و با سنت‌های ایرانی تناسب ذاتی دارد؛ عربی عامیانه کاربرد خود را به کلی از دست داده و زبان فصیح عربی نیز زبانی نسبتاً دشوار است که باید با رنج بسیار آموخت. اینک اگر این صحنه‌پردازی را به واقعیت نزدیک بدانیم، با اطمینان می‌توانیم گفت که در قرن ۴ ق، فارسی‌نویسی امری طبیعی بود و مردم ایران راهی جز گزینش و پرورش آن نداشتند. همه آن وقایعی که به‌عنوان انگیزه پیدایش یا گسترش فارسی عرضه کرده‌اند (از نوع گستردن ادب فارسی یا حتی ایجاد آن به دست فلان امیر) بی‌تردید حقیقت‌های تاریخی‌اند، اما باید آن‌ها را در مرتبه دوم اهمیت قرار داد. زیرا این توده‌های مردم‌اند که زبان را می‌سازند نه شهریاران؛ شهریاران تنها می‌توانند از امکانات زبان برای اهداف سیاسی خود بهره‌برداری کنند، نه این که آن را بسازند.

این موضوع را نظرات دوتن از دانشمندان اروپایی که هم‌اکنون عرضه می‌کنیم روشن‌تر می‌سازد:

در زمان منصور بن نوح (۳۵۰-۳۶۵ ق.) دولت سامانی کم‌ویش دچار نوعی بحران بود.

راست است که غازیان مسلمان از شرق به بیزانس رفته سامانیان را از نفوذ خود آسوده ساخته بودند، اما ممالیک قدرت می‌یافتند و عموماً ترکان با پذیرش اسلام در جامعه پذیرفته می‌شدند، باطنیه و کرامیه پیوسته می‌شوریدند، خلیفه حکومت خراسان را به نام ابوعلی چغانی صادر کرده بود و منصور ناچار از پذیرفتن تصمیم خلیفه سرباز زد و روابطش با مرکز خلافت تقریباً بریده شد، اما اینک خطر اصلی از سوی دیلمیان احساس می‌شد که بغداد را گرفته بودند. در همین احوال، منصور وزیر خود ابوعلی بلعمی را به ترجمه تاریخ طبری فرمان داد (میثمی، *Hist.*، 24). التون دانیل از مقدمه‌های عربی و فارسی این کتاب چنین برداشت می‌کند که کار ترجمه (و در حقیقت بازسازی و تألیف، نه ترجمه مستقیم) با دقت و احتیاط تمام و برحسب برنامه‌ای که از پیش چیده شده بود انجام گرفت (میثمی، همانجا). ترجمه این کتاب به دست یک مترجم عادی که صادقانه در راه علم می‌کوشد صورت نگرفته است، بلکه کار آن را وزیر بزرگ، سرپرست دیوان مملکت و فرمانده سپاه کشور برعهده دارد که البته نمی‌توانست از اغراض سیاسی به دور باشد. به عبارت دیگر، «ترجمه تاریخ طبری جزئی از برنامه بسیار وسیعی بود که به ترجمه تفسیر طبری و سواد اعظم نیز انجامید. همه این آثار بی‌تردید کوششی بود در ایجاد حکومتی مشروع همراه با یک ایدئولوژی رسمی مرکب از تاریخ و شریعت اسلامی که سرانجام می‌بایست نظام دولت سامانی را پشتیبانی نماید» (دانیل، *Manus*، ص 286)^۱. همین نکته را میثمی در هر دو اثر خود (*Hist.*، ص 24؛ «Why Write»؛ ص 256) گسترش می‌دهد و اشاره می‌کند که سامانیان در راه هدف خود به کارهای دیگری نیز دست زده‌اند و از آن جمله ساختن تبارنامه مفصلی است که به بهرام چوبین می‌انجامد. بازسازی تاریخ طبری نیز جزئی از همین اقدامات است: از روایات متعدد طبری، روایت پیوسته و یگانه‌ای تدارک دیدند و سپس اخباری از تاریخ اسلام و نیز داستان‌هایی از ایران باستان، به‌ویژه داستان بهرام چوبین را به آن افزودند. بلعمی نظریه پرداز دولت بود؛ حضور او در پشت پرده ترجمه‌ها مشهود است. او می‌خواست عناصر متعدد و ناهمگن را زیر پرچم اسلامی فارسی زبان گرد آورد و سرانجام از سیاست دولت‌های پیشین، از نفوذ بغداد و تهدید دیلمیان کرانه گیرد و به نوعی استقلال کامل دست یابد.

۱. دانیل در آغاز این مقاله (ص 283) به این نکته اشاره می‌کند که نسخه‌ای کامل از تاریخ طبری در دست نبود و تا قرن ۱۹ آن را گم شده می‌پنداشتند. به همین جهت بود که زوتنبرگ روایت فارسی بلعمی را به عنوان کامل ترین نسخه طبری به فرانسه ترجمه کرد (پاریس، ۱۸۷۴-۱۸۶۸).

آنچه ما میل داریم در کنار این پژوهش‌های عالمانه عرضه کنیم، باز به «مردم» برمی‌گردد، زیرا هیچ اثری، به‌ویژه اگر با زندگی مادی و معنوی مردم پیوند داشته باشد، تا مخاطبانی برای خود نیابد، نمی‌تواند به وجود آید. این مخاطبان - که بدون آنان نه برنامه‌ریزی سامانیان میسر می‌شد و نه ترجمه و تألیف کتاب - در همه پژوهش‌های ما به دست فراموشی سپارده می‌شوند. حال آن که منابع فارسی ما که به نحو شگفت‌آوری اصرار دارند فارسی بودن خود را توجیه کنند، غالباً هم به مخاطبان خود اشاره می‌نمایند، هم حوزه گسترش زبان فارسی را روشن می‌سازند و هم قلمرو عربی را. اما در هر حال، مخاطبان ایرانی محور اصلی همه توجیهات اند.^۱

در جست‌وجوی مخاطب

در میان نخستین آثار ایرانی، یک سلسله کتاب هست که نیازی به توجیه فارسی بودن خود ندیده‌اند. علت بی‌نیازی این کتاب‌ها - که همان شاهنامه‌ها هستند - از آن توجیه البته روشن است: این آثار اساساً در تقابل با زبان عربی پدید نیامده‌اند؛ حوزه و محتوای کارشان در بیرون از قلمرو عربی قرار دارد؛ منابعشان نیز، به استثنای آنچه از اصل فارسی به عربی ترجمه شده بود و مورد استفاده فردوسی قرار داشت، همه یا روایات شفاهی دهقانان و پیران ایرانی بود یا برخی آثار به زبان پهلوی. وضعیت طبیعی برای این آثار آن است که به فارسی نوشته شوند و اگر به عربی می‌بودند، ناچار میان قالب و محتوایشان ناهمگونی پدید می‌آمد. از شاهنامه‌ها که بگذریم، بسیاری از کتاب‌های کهن مخاطبان خود را شناسانده‌اند:

۱. در آنچه از شاهنامه‌های کهن باقی مانده، تنها یک بار به مردم، یعنی مخاطبان اصلی، اشاره شده است که آن هم به خود شاهنامه مربوط نیست: در مقدمه شاهنامه ابومنصوری، پس از ذکر ترجمه کلیله از عربی به فارسی، به انتشار وسیع آن اشاره کرده می‌گوید: «این نامه به دست مردمان اندر افتاد و هرکس دست بدو اندر زدند. رودکی را فرمود تا به نظم آورد و کلیله و دمنه اندر زبان خرد و بزرگ افتاد و نام او بدین زنده گشت.» (۲۰ مقاله قزوینی، ۲۲/۲-۲۳).

از شاهنامه‌ها که بگذریم، بقیه کتاب‌های بازمانده از سده ۴ ق. از عربی ترجمه شده‌اند و همین موضوع هم در شکل‌گیری نهایی و تکوین نحویشان^۲ اثر داشته و هم توجیه

۱. همین نکته موضوع سخنرانی من در انجمن فرانسوی دمشق (سال ۲۰۰۳) بود که تحریر فارسی آن در یادنامه دکتر مجتبیایی به چاپ خواهد رسید.

۲. شکل‌گیری زبان فارسی را براساس مایه‌های کهن و به‌ویژه پهلوی دانشمندان گوناگون بررسی کرده‌اند. ما در

فارسی شدنشان را ضروری ساخته است.

۲. نخستین کتابی که در آن به مخاطبان و توجیه کار ترجمه اشاره رفته است، تاریخ طبری/بلعمی است (درباره ۱۶۰ نسخه خطی این کتاب، یا بیش تر، ن.ک.: دانیل، "Manus"، ص ۲۸۸). در نسخه های این کتاب، دو مقدمه یافت شده است: یکی به فارسی و یکی به عربی (دکتر روشن، تاریخنامه طبری، ۱/۲۰ مقدمه عربی را نیز در کنار مقدمه فارسی آورده است). در مقدمه فارسی، برنامه ای که براساس آن، کتاب طبری را تلخیص و بازسازی کرده اند بیان شده، اما موضوع مخاطب در مقدمه عربی جلوه گر است. مترجم، برای توجیه کار خود، به این آیه مبارکه (ابراهیم/۴) استناد می کند که «ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه» (= هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستاده ایم). در این برداشت، کلمه «قوم» که دیگر هیچ رابطه ای با عربان شبه جزیره عربستان ندارد، ناچار بر عموم ساکنان فارسی زبان سرزمین ایران اطلاق می شود که اینک می بایست کتاب عربی به زبانشان برگردانده شود. مترجم در دنباله عبارت، فارسی زبان و عربی زبان را از هم تفکیک می کند و می گوید:

«من این کتاب را به فارسی ترجمه می کنم تا رعیت (= ملت) و سلطان (دولتمردان) در قرائت و آشنایی با آن شریک هم گردند.» این عبارت به آن معنی است که نخبگان از روایت عربی کتاب بهره می گیرند و توده مردم از ترجمه فارسی آن.

۳. مهم ترین سندی که در زمینه پژوهش های خود در دست داریم، بی گمان تفسیر و ترجمه قرآنی است که بیهوده ترجمه تفسیر طبری خوانده شده و چون، نه از نظر شکل و نه از نظر محتوا، رابطه ای با تفسیر طبری ندارد، و نیز چون ترجمه قرآن در آن اثر پایه صدها ترجمه دیگر قرار گرفته، ما آن را ترجمه و تفسیر رسمی می خوانیم (ن.ک.: آذنوش، تاریخ ترجمه، دو فصل اول کتاب).

به ظاهر، انگیزه اصلی ترجمه کتاب آن بود که «خواندن و عبارت کردن آن به تازی» بر امیر منصور (حک. ۳۵۰-۳۶۵ ق.) «دشخوار» آمده بود و «چنین خواست که مر این را ترجمه کند به فارسی» (ترجمه تفسیر طبری، ۱/۵)^۱. نگارش یا ترجمه یک تفسیر به فارسی آسان

مقاله زیر به تکوین فارسی براساس نحو عربی اشاره کرده ایم:

A. Azarnouche, "La Formation du persan sous l'influence de la langue arabe..." in *Iran, Question et connaissance*, Paris, 2002, 2/11-19.

۱. ما به تفصیل شرح داده ایم (تاریخ ترجمه، صص ۵۴-۶۲) که، در سده ۴، کلمه ترجمه به معنای امروزی

می نمود. اما اقدام تاریخی و سرنوشت ساز امیر آن بود که گستاخی ورزید و قرآن، زبان ارجمند خدایی را به فارسی برگرداند. این ماجرا نقطه اوج آن کشاکش های ناگفته پنهانی اما سخت ژرف و ریشه دار است که میان دو زبان فارسی و عربی درگرفته بود. عظمت کار این امیر زمانی بارزتر می شود که موضوع گسترش شگفت عربی در ایران را که پیش از این بیان کردیم، به یاد آوریم. سامانیان چنان به زبان رایج در سرزمین خویش اعتقاد داشتند که آن را برای بازگوکردن سخن خداوند که معجزه اسلام نیز هست، شایسته می دانستند.

اما ترجمه قرآن (و نه تفسیر) به فارسی، ابداعی بس خطرناک بود و امیر ناچار، به قصد کسب وجاهت و مشروعیت لازم، همه فقیهان بزرگ ماوراءالنهر را گرد آورد و از ایشان فتوا خواست. فقیهان نیز، برای آن که فتوای موافق خود را توجیه کنند، چند دلیل آوردند. نخست به همان آیه ای که در مقدمه تاریخ آمده بود استناد کردند (هرچند که استناد به این آیه از نظر ما به کلی بیهوده و خالی از استدلال منطقی است). سپس، به روایاتی تکیه کردند که به آسانی می توان در صحتشان تردید کرد: «... این زبان پارسی از قدیم باز دانستند از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل پیامبر (ع)؛ همه پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی.» آخرین مستند ایشان این واقعیت تاریخی است که «این جاء بدین ناحیت، زبان پارسی است و ملوکان این جانب، ملوکان عجم اند».

۴. در سال ۳۷۰ ق.، کتابی در فقه به فارسی ترجمه شد که دیدیم، به قول دانیل، در برنامه فارسی حکومت قرار داشت. این کتاب، که السواد الأعظم نام دارد، به فرمان نوح (حک. ۳۶۶-۳۸۳ ق.) ترجمه شد و در توجیه کار این عبارت آمده است که: «به پارسی گردانید تا چنان که خاص را بود عام را نیز بود (ص ۱۹). از همین زمان است که دو کلمه خاص و عام پدید می آیند و به زودی معنایی ویژه به خود می گیرند.

۵. درست در همان سال ۳۷۰ ق. بود که میسری دانشنامه منظوم خود را در پزشکی به پایان رسانید. وی سخت میان فارسی و عربی مردد بود و سرانجام چنین تصمیم گرفت: «در تألیف کتاب بسیار اندیشیدم که کتاب پزشکی را چگونه بنویسم. به تازی بگویم یا فارسی؟ من در هر دو زبان توانایم اما با خود گفتم: ایران، زمین ماست و بیش تر مردمانش

آن به کار نمی رفت، بلکه معنی شرح و توضیح و تفسیر داشت. بنابراین، عبارت بالا را چنین باید فهمید: «خواست که قرآن را به فارسی تفسیر کنند.» در این مقدمه، با دو مسئله متمایز از هم مواجه می شویم: ۱. ترجمه قرآن به فارسی که به شدت ممنوع بود و به فتوای علما نیاز داشت؛ ۲. نگارش یا ترجمه یک تفسیر به فارسی که با هیچ مشکلی مواجه نبود.

پارسی دان‌اند، پس دری می‌گویم تا همه بفهمند.» (لازار، «نخستین شاعران»، 36/1-39، 182/2 به بعد، ایات ۸۱-۸۵؛ نیز چاپ کامل همین کتاب، ص ۶).

این چند روایت نشان می‌دهد که شهادت نویسندگان درباره گسترش زبان فارسی چه اسناد گرانبهایی است. متأسفانه گمان نمی‌کنم که دیگر کتاب‌های سده ۴ سند سودآوری، غیر از آنچه عرضه کردیم، به دست دهند. اما از آن به بعد، این‌گونه شهادت‌ها فراوان می‌گردند و روشنی بسیاری به موضوع می‌بخشند. ما اینک این روایت‌ها را تا قرن ۷ ق. به اختصار و فهرست‌وار (جز در مواردی که حساسیت خاصی دارند) نقل می‌کنیم و، به سبب اهمیتی که دارند، از اطاله سخن بیمی به خود راه نمی‌دهیم:

۶. حدود ۵۰ سال پس از میسری، بوعلی سینا دانشنامه خود را در اصفهان تألیف کرد (میان ۴۱۲ تا ۴۲۸ ق.). تألیف این کتاب به فارسی، به دست دانشمندی که انبوه آثارش را به عربی نوشته، آن هم در اصفهان که در آن روزگار پایتخت ادبیات عرب به شمار می‌رفت، خود پدیده‌ای قابل توجه است. چند روایت در حکایه ابی القاسم بغدادی، محاسن اصفهان و راحة الصدور به نیکی نشان می‌دهد که مردم اصفهان هیچ‌گاه از زبان فارسی و لهجه اصفهانی خود دست نکشیده‌اند. اینک دانشنامه بوعلی آشکار می‌سازد که نه تنها مردم عادی که درباریان علاءالدوله محمد بن دشمنزیار هم در عربی دستی نداشتند. زیرا بوعلی می‌نویسد که «فرمان بزرگ خداوند ما... علاءالدوله... آمد به من بنده... که باید مر خادمان مجلس وی را کتابی تصنیف کنم به پارسی دری» (دانشنامه، بخش منطق، ۱-۲).

۷. در میانه‌های سده ۵ ق.، شاهفور اسفراینی (د. ۴۷۱ ق.) دست به تألیف تاج التراجم (تهران، ۱۴۷۵) در تفسیر قرآن زد. وی پس از بحث انتقادی زیبایی درباره ترجمه‌های کهن‌تر قرآن کریم، در چندین عبارت نشان داده است که در زمان او فارسی‌خوانان چه بسیارند و عربی‌دانان چه اندک. وی نخست اشاره می‌کند (۵/۱) که تفسیرها به تازی بوده است و برای کسانی که «غالب بر ایشان پارسی بود» ناچار می‌بایست قرآن و تفسیر را به فارسی می‌کردند. البته این کسان با ترجمه فارسی قرآن و تفسیر بیگانه نیستند. زیرا «اندر مجالس علم تفاریق آن همی شنیدند» (همانجا). شاهفور سپس لازم می‌بیند که اقدام خود را در فارسی‌سازی قرآن و تفسیر توجیه کند: نخست آن‌که حضرت پیامبر (ص) برای «ثقلین» مبعوث شده و ترسانیدن و آگاه کردن عجمان تنها به زبان فارسی میسر است. به همین جهت بود که سلمان اجازه ترجمه قرآن را از حضرت رسول (ص) طلب کرد (۸/۱). وی آنگاه به مخاطبان خود اشاره می‌کند: «معلوم همه خردمندان آنست که عرب و تازی‌شناسان از هر گروهی کم‌تر

باشند از کسانی که تازی نشناسند» و چون واجب است پیام الهی به ایشان نیز رسد، باید قرآن و تفسیر را به زبان ایشان ترجمه کرد زیرا ایشان «بیشترین خلق و سواد اعظم‌اند»؛ گذشتگان نیز چنین کرده‌اند: «اثنه و علمای دیانت اندر هر عصری... اعتقادهای پارسی کنند و احکام عبادات به پارسی اثبات کردند تا ایشان فرا آن راه یابند؛ و از بهر این معنی بود که اول و آخر این امت اجماع کردند که تفسیر قرآن به پارسی همی گویند اندر مجلس‌های علم و بر سر منبرها اندر مجامع خاص و عام» (۹/۱).

۸. در نیمه دوم سده ۵ ق.، رادویانی (دیباچه) چون می‌دید که همه کتاب‌های علم بدیع به تازی است و برای بهره‌بری از آن کتاب‌ها تنها «یک گروه مردم را مخصوص» می‌دید، ناچار ترجمان البلاغة (استانبول، ۱۹۴۹) را به فارسی کرد.

۹. غافقی نیز قراضه طبیعیات (تهران، ۱۳۳۲) را «بر طریق سؤال و جواب به پارسی کرد تا فایده آن عام باشد» (ص ۲-۴).

۱۰. در همین زمان، ابوبکر عتیق نیشابوری، تفسیر زیبایی به زبان فارسی فراهم آورد و در مقدمه آن، انگیزه خود را در نگارش تفسیر به فارسی و نیز سبب ترجمه قرآن را به این زبان شرح داده است: «بدانید عزیزان من که ما این تفسیر را از بهر آن پیارسی کردیم که از ما چنین خواستند تا نفع آن عام‌تر بود [همه را] و نیز تا خوانندگان توانند کرد قرآن را به عبارت پارسی، چه اگر تازی کردیم، آن را معلمی دیگر بایستی تا ترجمه مطابق و موافق بودی؛ و مقصود مهین از تفسیر قرآن اولاً ترجمه و عبارت نکوست... و نیز قرآن را به هیچ لفظ تازی عبارت نتوان کرد نکوتر از آنکه خود ظاهر نظم قرآنست و حاجت که هست، بیشتر به ترجمه فارسی ست در خور ظاهر قرآن» (قصص قرآن مجید، برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به سورآبادی، به کوشش یحیی مهدوی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۵، صص ۶-۷).

۱۱. در پایان این قرن، غزالی (د. ۵۰۵ ق.) کیمیای سعادت را «از بهر پارسی‌گویان» نگاشت و ادعا کرد که قلم نگاه می‌دارد «از عبارات بلند مُغلق و معانی باریک و دشوار تا فهم عوام آن را دریابد... مقصود این کتاب عوام خلق‌اند که این معنی به فارسی التماس کردند و سخن از فهم ایشان در نتوان گذاشت» (۲۸/۱). سخن ظاهراً توهین‌آمیز غزالی خاطر دکتر محمدی (فرهنگ، ۱۳۴/۱) را آزرده است. اما شاید «عوام» معنای دیگری نیز داشته باشد (دنباله گفتار).

۱۲. در آغاز سده ۶ ق.، شهرمدان، که در گرگان و استرآباد می‌زیست، درباره نزهت‌نامه

خود گوید: «پس از بهر آن که بتازی بود، خواستم تا فایده آن متداول و منتشر گردد و عام باشد میان خواص و عوام. کتابی ساختم بپارسی دری...» (تذمت نامه، به کوشش جهانپور، تهران، ۱۳۶۲، ص ۸).

اما شهادت شهردان در *روضة المنجمین* شگفت است. وی پس از بحث مفصلی دربارهٔ واژگان فارسی (که دوباره خواهیم دید)، ادعا می کند که اخترشناسان ایران اصلاً عربی نمی دانند: کتاب را «از بهر آن به فارسی کردم» که در این زمینه کتاب عربی فراوان است، «اما منجمان را با لغت تازی دانستن بس شغلی نیست». نیز افزاید: «اگر پارسی نبود، ... بیش تر مردم را تمنای فارسی افتادی»؛ نقل (ترجمه) هم کار را به بطلان می کشاند (روضة، ص ۳).

۱۳. اسماعیل جرجانی، پزشک دربار علاءالدین تکش در اصفهان، ذخیره خوارزمشاهی را به فارسی می نگارد ولی تأکید می کند (مقدمه) که از کلمات تازی که «بر زبان ها روان تر است» استفاده خواهد کرد، اما «از این لفظ ها بیش تری را نیز پارسی گفته آید تا هیچ پوشیده نماند». از شگفتی های کار او آن که چون خواسته است مردم نام زهرهای خطرناک را کم تر بدانند، «صواب چنان دیده که ... بتازی یاد کند تا بوجهی پوشیده تر باشد» و بقیه را به فارسی می گوید «تا ظاهر تر بود و منفعت آن عام تر» (ذخیره، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، بی تا، ص ۶۲۷).

۱۴. مترجم تاریخ بخارا می پنداشت که مردم دیگر از کتاب های عربی روگردان شده اند، زیرا گوید: «این کتاب به عربی بود... در شهر سنه ۳۳۲ و بیش تر مردم به کتاب عربی رغبت ننمایند. دوستان از من درخواست کردند که این کتاب را به فارسی ترجمه کن... من به پارسی ترجمه کردم در ۵۲۲ ق.» (نرشخی، ۳).

۱۵. شرف الدین محمد مسعودی (د. ۵۴۹ ق.)، در سبب تألیف جهان دانش به فارسی، پس از تألیف *الکفایه* گوید: «... جماعتی از دوستان چنان صواب دیدند که آن کتاب را ترجمه سازم بپارسی تا منفعت آن عام تر گردد و هر کس که قریحتی... دارد، اگرچه لغت تازی نداند بدین کتاب انتفاع تواند گرفت» (به کوشش اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱).

۱۶. ابومنصور عبّادی در مقدمه *التصفیه فی احوال المتصوفه* (تهران، ۱۳۴۷) گوید: «برای عموم فایده را بپارسی نبسته آمد... تا خاص و عام را از این بهره باشد».

۱۷. حمیدی (د. ۵۵۹ ق.)، که می خواست به تقلید از بدیع الزمان و حریری مقاماتی به فارسی بنویسد، ناچار شده است که دربارهٔ محدودیت عربی و گسترش فارسی بیش تر توضیح دهد؛ گوید: مقامات پیشین «به عبارت تازی... ساخته... شده است... و... عوام عجم را مفید نه» و با آن که در نهایت فصاحت اند «اهل عجم از آن نکات بی نصیب اند و پارسیان از

آن لغات عجیب بی نصاب. فسانه بلخیان به لغت کرخیان خوش نیاید... رباعی:

با یار نو ار غم کهن باید گفت لابد به زبان او سخن باید گفت

لاتفعل و افعل نکند چندین سود چون با عجمی، گن و مکن باید گفت

(این دو بیت چندین جای دیگر، از جمله مرصاد العباد نجم الدین رازی، تهران، ۱۳۱۴،

ص ۸ تکرار شده است.)

این قاضی دانشمند، چون میل دارد عربی دانی خود را به رخ همه بکشد، «تازی به پارسی» می آمیزد «تا خوانندگان بدانند که [او را] در آلت قصوری نیست و در حالت فتوری نه» (مقامات، ص ص ۴-۶).

۱۸. نصرالله منشی مترجم کلیله و دمنه، نظر حمیدی مبنی بر عربی گریزی مردم را به شدت تأیید کرده و گفته است: «در جمله، چون رغبت مردمان از مطالعت کتب تازی قاصر گشته است و آن حکم و مواعظ مهجور مانده بود، بلکه مدروس شده... بر خاطر گذشت که آن را ترجمه کرده آید... و مردمان از فوائد و منافع آن محروم نمانند» (کلیله و دمنه، به کوشش روشن، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۴-۲۵).

۱۹-۲۰. مؤلف یواقیت العلوم (تهران، ۱۳۴۵، مقدمه) نیز کتاب خود را «به لغت پارسی عبارت می کند تا فایده آن بر عموم باشد». مترجم مقامات حریری (سال ۵۸۷ ق، تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۰) نیز قصدش آن است که «نفع این اثر عام شود».

۲۱. رضی الدین محمد نیشاپوری (د. ۵۹۸ ق.) با آن که «شیوه معهود و طریق مألوفش» نثر فارسی نیست، ناچار می شود «به هر طریق که ممکن گردد» مکارم الاخلاق را به فارسی بنویسد (تهران، ۱۳۴۱، ص ۲).

۲۲. شهر اوزگند که برهان قلع از آن برخاسته (قرن ۶) شهری ترک زبان بود. با این همه، وی هنگام تألیف مرتع الصالحین فارسی نویسی خود را چنین توجیه می کند: «اختیار لفظ فارسی از بهر آن است تا هر کسی فایده یابند که این لفظ عام تر بود.» (این برگ سبز، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

۲۳. این فهرست را، با آن که هنوز بسیار مفصل است، با سخنان ابوالفتح رازی (قرن ۶ ق.) به پایان می بریم که عرب نژاد و عربی دانی بزرگ بود. وی در مقدمه روح الجنان (به کوشش شعرانی، تهران، ۱۳۵۲، ۱/۱-۲) گوید که تفسیر به علوم متعددی نیازمند است. «پس چون جماعتی از دوستان و بزرگان و امثال... اقتراح کردند که در این باب جمعی باید کرد... واجب دیدم اجابت کردن ایشان و وعده دادن به دو تفسیر، یکی به پارسی و دیگری به

تازی. جز که پارسی مقدم شد بر تازی برای آنکه طالبان این بیش‌تر بوند و فایده هر کسی بدو عام‌تر بود.» می‌دانیم که تفسیر عربی هرگز نوشته نشد.

عامه و خاصه

اینک لازم است بکوشیم تا مفهوم دو اصطلاح عامه و خاصه را به اختصار در این آثار روشن سازیم: در زبان عربی، خاصه عموماً بر طبقه ممتاز، نخبگان و به‌ویژه طبقه حاکم و وابستگان آن اطلاق می‌شود. اما عامه، که شامل حوزه بسیار گسترده‌تری است، از طبقه متوسط گرفته تا پست‌ترین طبقات اجتماع را دربرمی‌گیرد و ویژگی آنان کثرت و تنگدستی و ناآگاهی است. «مراد از عامه ملت، رعیت، توده، مردم کوچه و بازار و مردم بی‌نام و نشان است» (Sabari, p. 21). این دو اصطلاح در معنایی که بیان کردیم پیوسته در ادبیات کهن و حتی معاصر فارسی به کار رفته‌اند. اما دیگر میسر نیست که آن‌ها را در مقدمه کتاب‌های پیش‌گفته نیز به همین معنی بپنداریم. زیرا در این جا مراد نویسندگان نه طبقات اجتماعی، که طبقات زبان‌شناختی است: خاصه، که اقلیت نسبتاً محدودی را تشکیل می‌دهند، آن کسان‌اند که زبان عربی را به نیکی تمام می‌دانند و عدم اطلاعشان از زبان فارسی به شخصیت و اعتبارشان هیچ‌زبانی نمی‌رساند. در مقابل، «عامه» یا عوام آن گروه‌اند که می‌توانند به فارسی بخوانند و بنویسند اما دانششان در زمینه عربی به آن درجه نیست که راه استفاده از نوشته‌های این زبان را نیز به رویشان بگشاید. بدین سان به نظر می‌آید که در این جا تفکیک دو طبقه اجتماعی مورد نظر نیست. زیرا کسی که می‌خواهد خواندن و نوشتن به زبان فارسی بیاموزد، ناچار باید امکان چنین کاری، که البته در دسترس همگان نیست، برایش فراهم گردد. از این گذشته، نمی‌توان گمان برد که نویسندگان ایرانی، به شیوه‌ای غیرمستقیم، همه آن ایرانی را که به قصد فهم بهتر و سریع‌تر، به ترجمه آن همه کتاب عربی فرمان داده‌اند، در شمار عامه نهاده باشند. اینک می‌دانیم که سرآغاز این امیران منصور سامانی، امیر دانش‌پرور اما عربی‌ندان است که زبان عربی برایش «دشخوار» بوده است. بدیهی است که کسی نمی‌تواند کلمه عامی را با آن بار منفی که ما در ذهن داریم بر او اطلاق کند.

بنابراین، گمان می‌کنیم که دست‌کم در حوزه نوشتارهای مربوط به زبان، کلمه عوام بر کسانی اطلاق می‌شده که در عربی دستی نداشته‌اند، حتی اگر شاعران و نویسندگان بزرگی بوده‌اند. در عوض، خواص اقلیت عربی‌دانان بوده‌اند؛ حتی اگر در کار علم و تألیف دستی نداشته‌اند.

واژگان فارسی و مصطلح عربی

هیچ جنبش معنوی، فکری یا فرهنگی نیست که به ناچار دستخوش بحران اصطلاح‌شناختی نشود. در چنین جنبش‌ها، داده‌های تازه فکری و مادی - خواه آنچه زاده خلاقیت‌های درونی است و خواه آنچه از ملت‌های دیگر به وام گرفته می‌شود - برای آن که به تعبیر درآیند، به واژگان و اصطلاحات تازه‌ای نیاز دارند که یا باید به پشتوانه فرهنگ گذشته از روی الگوهای زبانی موجود ابداع کرد و یا باید، همراه خود موضوع و مفهوم اصلی، از دیگران وام گرفت. این پدیده‌گویی گریزناپذیر است و حتی در مورد پیغام‌های آسمانی نیز صادق است. زیرا کلام خداوند، چون مخاطبی جز آدمیان ندارد، به زبان هم ایشان (به لسان قوم) نازل می‌شود. و نیز چون سرشار از اندیشه‌ها و آموزه‌های تازه است، ناچار به ابزارهای بیانی تازه‌ای نیازمند می‌گردد که ممکن است مخاطبان به آسانی درنیابند. مردمان روزگار وحی در برابر برخی از مشهورترین کلمه‌های قرآنی سخت سرگردان می‌شدند؛ مثلاً آن مفهومی که از کلمات مسجد و محراب و کتاب در ذهن ما نقش بسته است، در آن روزگار وجود نداشت و مردم از آن‌ها معانی متعدد و گاه ناهمگنی درمی‌یافتند. حال آن‌که همین زبان عربی در زمینه شعر با هیچ‌گونه ابهامی مواجه نمی‌شد. به پشتوانه همین ادبیات بود که دانش‌های خالص اسلامی، چون فقه و تفسیر، در اوج تحول و تکامل خود، بحران اصطلاح‌شناسی را به آسانی پشت سر گذاشتند. در برابر تاریخ، داستان‌سرایی و اخلاق ایرانی نیز عربی، پس از آن‌که در آغاز قرن ۲ ق. نرمش و انعطاف کسب کرد، به مشکل عمده‌ای برنخورد. ظاهراً نخستین مشکل گریبان حکومت را گرفت که ناچار بود برای خود دستگاهی تشکیل دهد. این کار در برخی دیوان‌ها که جنبه فنی شدیدی داشتند، به آسانی قابل حل نبود. به همین سبب بود که دیوان عراق تا حدود سال ۷۸ ق. و دیوان ماوراءالنهر و اصفهان تا آغاز سده ۲ ق. به زبان پهلوی باقی ماندند. ماجرای فارسی‌سازی دیوان عراق در بلاذری (ترجمه ما، ص ۶۰) آکنده از نکات شگفتی است که همه در چارچوب قضیه اصطلاح جا می‌گیرند.

اما بحران واقعی زمانی آغاز شد که فرهنگ تشنه و پویای اسلام خواست همه دانش‌های زمان را زیر دامن خود گرد آورد. این دانش‌ها بیش‌تر در حوزه زبان‌های یونانی و سریانی و بخشی نیز در حوزه زبان فارسی قرار داشتند. بحران اصطلاح‌یابی از قرن دوم آغاز شد. کتاب‌ها از سریانی و یونانی به عربی ترجمه می‌شدند. اما کلماتی که در برابر اصطلاحات بیگانه می‌نهادند همیشه رسا و کارساز نبود و ناچار به تجدید ترجمه‌ها یا اصلاح آن‌ها دست

می زدند؛ انبوهی از کلمات یونانی و سریانی و فارسی را عیناً به کار بردند و هنگام معرب سازی آن ها دستخوش سرگردانی شدید شدند. منابع متفاوت نیز اصطلاحات متفاوت پدید می آورد؛ مثلاً برخی از اصطلاحات منطق ابن مقفع (ترجمه از پهلوی) با آنچه در ترجمه های دیگر (از سریانی و یونانی) آمده است، یکی نیست. بومی سازی وام واژه ها آسان نبود. حتی کلمه مهمی چون فیلسوف به آسانی مقبول نمی افتاد؛ آیا باید همین شکل یونانی را به کار برد یا ترجمه اجزای آن را؟ آیا باید معادلی تقریبی (مثلاً: حکیم) برای آن برگزید یا به کمک قالب های صرفی آن را معرب کرد و گفت «متفلسف»؟ بیهوده نیست که همین کلمه اخیر مدت ها به جای فیلسوف به کار رفت تا سرانجام معنی «فلسفه باف» به خود گرفت. کلمه کلیدی جغرافیا به همین درد مبتلا بود: جغرافیه، جغرافیا کدام درست است؟ حرکت جیم چه باید باشد؟ آیا حرف تعریف می گیرد یا نه؟

هرچه در زمان پیش می رفتیم، واژگان علمی-فلسفی بیش تر جا می افتاد و شکل نهایی خود را می یافت تا سرانجام در قرن های ۴ و ۵ بود که اختلاف درباره اصطلاحات به حد عادی رسید.

ما اینک هنگامی که به گفت و گو درباره واژگان فارسی نخستین کتاب های خود می پردازیم، آن ها را به قیاس واژگان عربی که اصولی ثابت و تغییرناپذیر می پنداریم، می سنجیم. حال آن که «مصطلح عربی» همچنان در حال تحول است و به ویژه در زمینه های اخترشناسی، گوهرشناسی، ریاضیات و نیز گیاه شناسی و اندکی فلسفه، با واژگان فارسی در کشاکش است: برخی را همچنان که هست می پذیرد، از روی برخی دیگر گریز برداری می کند و برای گروهی دیگر معادلی عربی می یابد. به عبارت دیگر، در برخی زمینه ها، زبان عربی با زبان فارسی آن شیوه ای را پیش می گیرد که هر زبان دیگر نسبت به اصطلاحات فنی و جاافتاده زبان کهن تر و پربارتر در پیش می گیرد. این حال را بخصوص در دانش اخترشناسی می توان احساس کرد:

دانش اخترشناسی از دیرباز در ایران رواج داشت و اصطلاحات آن از دوران ساسانی هم فراوان و هم تثبیت شده بود. بسیاری از پژوهشگران نشان داده اند که بیش تر کتاب های پهلوی نجوم - که خود عموماً از یونانی سرچشمه می گرفتند - به زبان عربی ترجمه شدند (مثلاً ن. ک.: گوتاس، تفکر یونانی... و اهمیتی که برای اخترشناسی ایرانی در عصر عباسی قائل است؛ نیز ن. ک.: اریک رافائلی، ۱۱۲-۱۲۰ که عمدتاً به سه کتاب عربی با سنت پهلوی اشاره می کند...). نویسندگان اخترشناس انبوهی کلمه دشوار فارسی به کار برده اند که دیگر

اصطلاح رسمی به شمار می آمد، تثبیت شده بود و همه جا به کار می رفت؛ چندان که دیگر از استعمال آن ها گریز نبود.

شاید بهترین نمونه برای کار ما کتاب المدخل ابونصر قمی باشد که در ۳۶۵ ق. به عربی تألیف و چند سال پس از آن به فارسی ترجمه شد. در متن عربی اصطلاحات فارسی فراوانی آمده که محقق کتاب، اخوان زنجانی، گرد آورده و در مقدمه متن فارسی (ص ۱۰۹-۱۲۱) نهاده است. از این اصطلاحات، تا زمان التفهیم ابوریحان، تعدادی پایدار ماندند و بیشترین به عربی ترجمه شدند. ما از آن مجموعه (حدود ۴۰-۵۰ کلمه) چند اصطلاح می آوریم:

— فردار — افرادار: تقسیمات دوره زندگی نوزاد بر حسب ستارگان؛

— * بیابانی: ستارگان ثابت؛

— بنکان: پنگان، نوعی ساعت آبی؛

— جان بختار: «قاسم الروح»؛

— جوزهر: نام ستاره (گوزچهر)؛

— خزان.

— * خیشکرفیه: یکی از وضعیت های خورشید؛

— سال خذاه: «رب الطالع...»؛

— کنار روشنی: یکی از وضعیت های ستاره؛

— * همدسی: (دنباله گفتار).

این واژه ها پیوسته در مقام اصطلاح فنی به کار رفته اند. به همین سبب است که بسیاری از آن ها در کتاب های دیگر، از مفاتیح خوارزمی و التفهیم ابوریحان گرفته تا روضه شهرمدان که اصطلاحات «ویژه دری مطلق» را به باد تمسخر گرفته (روضه، ۳)، تکرار شده است. نویسندگان گاه می کوشند اصطلاح فارسی را به عربی ترجمه کنند (مثلاً: جان بختار = قاسم یا قاسم الروح، مدخل، ۱۶۱؛ مفاتیح، ۲۳۱). اما سنت عمومی ایشان آن است که نخست موضوع را شرح می دهند و سپس می افزایند که: این را به فارسی چنین گویند؛ مثلاً:

«ستارگانی که در آغاز شب برآیند و در پایان شب فرو شوند، «شباهنگ» نام دارند» (مدخل عربی، ۴۶، فارسی، ۷۶)؛ «پنجم آن است که به فارسی خیشکرفیه گویند (= خویش گرفته؟)» (مدخل عربی، ۱۱۳، فارسی، ۱۷۷)؛ جوزهر، دو نقطه است که دو دایره از افلاک را قطع کند. این کلمه، با آن که مفاتیح (ص ۲۲۰) معادل «عقدتین» را در برابرش پیشنهاد کرده، هرگز از میان نرفت.

هریک از این واژه‌ها داستانی شورانگیز دارند و اعتبار و گستردگی زبان فارسی را در قرن ۴ ق. و پیش از آن به نیکی نشان می‌دهند. ما تنها به سه مورد که در این جا به موضوع ما روشنی می‌بخشد اشاره می‌کنیم:

۱. در مدخل عربی (ص ۱۵) واژه خزان به عنوان یک اصطلاح نجومی به کار رفته است. اما این کلمه به سرعت اعتبار اصطلاحی خود را از دست داد؛ چندان که در ترجمه فارسی همان کتاب (۲۴) به «خریف» تبدیل شد تا با اصطلاح رایج زمان خود همساز گردد.

۲. دو برجی را که مدارشان یکی است، به فارسی همدوسسه (مدخل عربی، ۱۰۰) یا همدوشنیه (مدخل فارسی، ۱۵۶) می‌خواندند. این کلمه پهلوی، که نمی‌دانیم چگونه باید خوانده شود (hamdošišneh یا hamdavisneh، ن.ک.: اخوان، مقدمه، ص ۱۲۰)، در هر حال معنی همسویی یا به یک سوروندگی می‌دهد. کلمه را ابونصر قمی یا پیشینیان او به «متفق فی الطريقة» ترجمه کرده بودند. ابوریحان این وضعیت نجومی را نیک می‌شناخت و در این باب حتی نظر ابومعشر را مردود شماره کرده است. اما او، در التفهیم فارسی، اصطلاح رسمی فارسی را به کلی کنار نهاده و شکل عربی آن را، با مراعات جانب نحوی، به کار برده است (ص ۳۴۸-۳۴۹).

۳. واژه بیابانی، به سبب تحریفی که در آن رخ داده، بسیار گویا شده است. این کلمه در نخستین ترجمه‌های عربی از پهلوی آشکار می‌شود و سپس در مقام اصطلاحی رایج، برای ستارگان ثابت، همه جا رواج می‌یابد (از جمله: ابونصر قمی، مدخل، مقدمه، ص ۱۱۱؛ ابوریحان، التفهیم، ۵۶، ۶۰...). اما از زمان ابونصر گویی دیگر کسی با ریشه این کلمه فارسی آشنایی ندارد و از آن چیزی جز بیابان (صحرا) در نمی‌یابد. ابوریحان این نکته را به این گونه تأیید می‌کند که می‌گوید: «پارسی ایشان را (= ثوابت را) بیابانی خوانند، زیرا که گمشده بدان راه باز یابد بیابان و دریا اندر» (ص ۶۰؛ معین در حاشیه برهان نیز بیابانی را منسوب به بیابان می‌شمارد). راز این کلمه را نخست هنینگ کشف کرد و سپس نظر او را رافائلی (۱۱۳-۱۱۴) مورد بهره‌برداری قرار داد. وی، در اثبات این که کتاب اسرار النجوم منسوب به هرمس (خطی) بسیار کهن و تقلید (یا ترجمه) از متن پهلوی است، به واژگان کتاب پرداخته و نشان می‌دهد که در آن، ستارگان ثابت را «البیابانیه» خوانده‌اند که در تحریر لاتینی کتاب به صورت beibenie درآمده است. اما اصل این کلمه، پهلوی awyābānig به معنی «ناسرگردان» است (بخش اول کلمه همان پیشوند منفی ساز است).

پیدا است که این کلمه دشوار پهلوی به زودی به کلمه آشنای بیابانی تبدیل می‌گردد و

مدت ۵۰۰ سال به عنوان یک اصطلاح نجومی زنده می ماند.

کتاب *روضة المنجمین* شهردان، که حدود ۱۰۰ سال پس از المدخل تألیف شده (سال ۴۶۶ ق.)، نشان می دهد که اصطلاحات فارسی به سرعت تمام به دست فراموشی سپرده می شوند و حتی استعمال آن ها موجب بدفهمی متن های علمی می گردد. شهردان که گویا دانشمند بزرگی نبود (در مقدمه، ص ۳ گوید: نجوم صناعت من نیست)، کوشید کتابش آسان و در دسترس همگان باشد. به همین جهت، آشکارا از اصطلاحات فنی کهن کرانه گرفت و حتی از کسانی که «دری ویژه مطلق» به کار می برند سخت انتقاد کرد (ص ۲). وی سپس شیوه کار خود را توضیح داده می گوید که پیوسته «الفاظ مستعمل» به کار می برد که همه می شناسند. آنگاه، ده کلمه عربی به عنوان نمونه می آورد که سه تای آن ها را می آوریم: «خاصه»، «تشریق»، «تغریب». ما معادل فارسی این کلمات را می شناسیم و می دانیم که نخست، همان سه واژه فارسی اصطلاح مادر بوده اند و از سده چهارم اندک اندک جا به ترجمه عربی خود دادند: «خاصه» همان است که به فارسی کنّدر خوانده می شد (مفاتیح، ۲۲۳).

دو کلمه دیگر، «تشریق و تغریب» (برآمدن یا فروشدن ستاره است پیش و پس از آفتاب) را ابونصر قمی اصلاً نمی شناخته و تنها اصطلاح اصلی فارسی را آورده است: کنار روشنی، همروشنی (مدخل، عربی، ۴۶، ۴۷؛ فارسی، ۷۶، ۷۷). اما، در همان زمان، خوارزمی (مفاتیح، ۲۳۰) دو کلمه تشریق و تغریب را به عنوان معادل کناروزی و کنارشبی داده است. سرنوشت این دو کلمه به سرنوشت بیابانی شبیه است و ظاهراً دو کلمه مفاتیح تحریفی از کنارروشنی است که به التفهیم (ص ۴۶۲، ۴۶۳) نیز راه یافته است. اما بیرونی، مانند همیشه، اصرار دارد که فارسی را با عربی درنیامیزد و باز تکرار می کند که «پارسیان» چنین خوانند. اخوان در مقدمه مدخل (ص ۱۱۶، ۱۱۹) در حل مسئله این واژه ها کوشیده است. اما هنوز بر من معلوم نشده که کلمات کناروزی و کنارشبی - که از نظر معنی بی ربط هم نیستند - آیا اصلاً وجود داشته اند یا تحریف دو کلمه نخست، یعنی کنارروشنی و همروشنی اند. احتمال قوی تر آن است که کلمه کنار همان واژه پهلوی *kennār* (مکنزی، ۵۱) به معنای «چنگ» باشد که معادل ستاره *Lyrae* (= چنگ) است.

بدین سان، گمان می کنم که شهردان، در انتقادهای خود، هیچ نظری به آثار بیرونی و ابن سینا نداشته و تنها از کسانی که چون ابونصر قمی و مترجم کتاب او و نیز گروه فارسی نویسانی که اینک آثارشان از دست رفته انتقاد می کند که هنوز اصطلاحات کهن فارسی / پهلوی را به کار می برند.

واژه‌های کهن فارسی در زمینه‌های دیگری نیز رواج داشت. مفاتیح نشان می‌دهد که اگر در حوزه اوزان و پیمانه‌ها چند کلمه فارسی و بقیه یونانی است، در عوض نام بسیاری از خوراکی‌ها، گیاه‌داروها، ستاره‌ها، شکل‌های فلکی و ابزارهای موسیقی فارسی و اصطلاح مادر شماره می‌شدند. در زمینه گوه‌شناسی، دو اثر ما را یاری می‌رسانند: یکی *التبصر فی التجارة* جاحظ (د. ۲۵۵) است که نام ویژگی‌های برخی از جواهرات گرانبها را آورده است (ترجمه فارسی ما در هستی، تهران، تابستان ۱۳۷۴، صص ۷۷-۹۲). در این رساله ۱۰ صفحه‌ای، بنا به فهرستی که در پایان ترجمه داده‌ایم، ۵۴ کلمه فارسی به کار آمده که برخی از آن‌ها به گوه‌شناسی مربوط می‌شود. اما همه اصطلاحات جاحظ را در *الجماهر بیرونی* (به عربی) می‌توان باز یافت. این کتاب گسترده انبوهی کلمه فارسی در زمینه گوه‌شناسی دربردارد که البته بسیاری را در کتاب‌های مشابه نیز می‌توان پیدا کرد. در این جا، نام فارسی سنگ‌ها و شبه‌سنگ‌ها از ۱۲۰ کلمه تجاوز می‌کند که برخی ده‌ها بار تکرار شده‌اند و تازه، نام رنگ‌ها و وصف‌هایی که به فارسی آمده، به مراتب از آن بیش‌تر است. اهمیت این فهرست فارسی بیش‌تر در آن است که کلمات آن در مقام اصطلاح رسمی به کار رفته‌اند. گاه کلمه اصطلاحی هیچ معادلی در عربی ندارد و ابوریحان ناچار می‌شود، پس از توصیف گوه‌ر، نامی را که میان گوه‌شناسان معروف است بیاورد. در نمونه‌های زیر، ابوریحان خود به این امر تصریح کرده است: درباره البادزهر گوید: «پادزهر میان‌تهی، اگر بر «مخاط شیطان» شامل باشد، آن را از میانش بیرون آورده می‌ریسند [و از بافته آن] شستکات [جمع شسته] می‌سازند. این همان است که خسروان آذر شست می‌خواندند. اسم شست باقی ماند و بر چیزی که از غیر آنهم ساخته شود اطلاق می‌گردد.» (جماهر، ۳۲۶).

درباره بُسَد، که معادل عربی ندارد، گوید: «حمزة اصفهانی می‌پندارد که اصل آن وُسَد بوده که به بَسَد معرب شده است. یکی از اجناس آن، خروهک (خروه به جای خروس معمول بوده) نام دارد که به خروهک معرب شده و این نامگذاری از باب تشبیه بَسَد به تاج خروس (= قلنسوة الدیک) است؛ همچنان که نوعی بستان‌افروز پهن جنبنده را نیز به خُود خروه (در اصل: خوه خروه) تشبیه کرده‌اند.» (همان، ۳۰۴). همچنین او مرواریدهای بسیاری می‌شناخته که جز به فارسی خوانده نمی‌شدند؛ مانند: خرگوش (۲۳۲)، خشک‌آب و خوش‌آب (۳۱۲)، کمر بست یا گوژپشت (۳۱۱)، جودانه (۲۲۰)...

مراد ما از این گفتار، که کوشیدیم فشرده و مختصر باشد، آن است که بگوییم در اواخر سده ۳ و آغاز سده ۴ ق. انبوه عظیمی از کلمه‌های فارسی در چندین حوزه از حوزه‌های

دانش اسلامی آن روزگار به کار می‌رفتند که چون اصطلاح رسمی بودند، اعتبار فراوان داشتند. فزونی این کلمات، شکل پهلوی برخی از آنها، دشواری تلفظ آنها برای عرب‌زبانان و فارسی‌گزیزی بسیاری از کلان‌مردان ایرانی عربی‌گرا موجب شد دسته‌ای از آنها، همراه کتاب‌هایی که بر آنها شامل بود، نابود گردد. بسیاری به عربی ترجمه شدند و آن ترجمه‌ها به زودی جای اصل را گرفت. تعداد اندکی نیز از گزند این و آن رهایی یافته تا سده‌های اخیر دوام آوردند. وضع چنان است که براساس فهرست اصطلاحات در مدخل (۳۶۵ ق.) و روضه (۴۶۶ ق.) می‌توان به تقریب گفت که در مسیر این صدسال بیش از ده-بیست درصد اصطلاحات زنده نمانده‌اند.

نتیجه دیگری که می‌توان از این پژوهش‌ها به دست آورد، آن است که ابوریحان و ابوعلی در مسیر این تحول تیزپا قرار داشتند؛ گرایش عمومی ایشان بهره‌گیری از زبان و واژگان عربی بود. همه کتاب‌ها و رساله‌های بی‌شمار ابوعلی سینا و آثار بسیار ارجمند بیرونی به عربی بود. اما این دو نابغه زمان، بنا به مقتضیات روزگار خود و به سبب نیاز مردم که بیش‌تر فارسی می‌دانستند و ظاهراً به خواهش امیر و امیرزاده، هرکدام یک کتاب به زبان فارسی نگاشته‌اند که در نوع خود بی‌ماندند. زیرا این نویسندگان توانستند سخت‌ترین دانش‌های زمان خود را به فارسی - که پیوسته زبانی ناتوان پنداشته شده - بنگارند و در آنها از انبوهی کلمه و اصطلاح فارسی که تا زمان ایشان زنده بوده، بهره‌گیرند. این کلمات همه فارسی دری بودند و اگر هم از گنجینه‌های کهن‌تر پهلوی فرامی‌رسیدند، دیگر از قالب پهلوی بیرون آمده بودند. گمان نمی‌رود که ابوریحان، و نیز ابوعلی در فلسفه و منطق، اصطلاحی پایه‌ای یا سرواژه ابداع کرده باشند.

واژه‌پردازی‌های دو نابغه

از سال ۱۳۴۴ در کنگره ابن سینا بود که نظریه واژه‌پردازی ابوعلی - و نیز بیرونی - به اوج خود رسید و از میان خاورشناسان، هانری ماسه نیز به آن پرداخت (جشن‌نامه، ۳۵/۴ - ۴۵). وی در مقاله خود به این نکته‌های اساسی اشاره کرده است:

۱. ابن سینا خواسته است، با امکانات و ابزارهایی که زبان فارسی در اختیارش گذاشته بود، دانشنامه را بنویسد؛

۲. او در نوشتن به زبان فارسی زبردست است و عربی‌دانی او در نثر فارسی‌اش تأثیر ندارد؛

۳. از این کتاب معلوم می‌شود که زبان فلسفی فارسی توانایی‌های بی‌پایانی دارد؛

۴. بسیاری از اصطلاحات فارسی او از معادل عربی شان روشن ترند (مثلاً: برهان چرایی، به جای: برهان لیم)؛
۵. وی غالباً معادل عربی اصطلاحات فارسی خود را آورده است؛
۶. برخی از اصطلاحات فارسی با اصطلاح عربی برابر نیستند (مثلاً: اندر رسیدن، به جای: «تصور»).
۷. هانری ماسه درباره نوبودن این کلمات محتاطانه می گوید: آیا می توان گفت که این کلمات همه «نئولوژیسم» سینایی هستند؟ پاسخ بسیار دشوار است، زیرا پیش از آن که عربی زبان عمومی دانش شود، زبان فلسفی پهلوی رواج داشت و می دانیم که نخستین کتاب منطق از همین زبان به عربی ترجمه شد.
- در همین کنگره بود که مقاله بسیار دانشمندانه استاد معین ارائه شد («لغات فارسی ابن سینا و تأثیر آن در ادبیات»، جشن نامه، ۳۴۲/۲ - ۳۹۰. این مقاله عیناً در مقدمه لغتنامه تکرار شده است). معین موضوع را از ابن سینا به ابوریحان و سپس به جوزجانی و ناصر خسرو و غزالی و افضل الدین کاشانی و حتی فرقه آذرکیوان نیز گسترش داد.
- نکته های مهم این مقاله به قرار زیر است:
۱. علت اصلی فارسی گرایی نویسندگان، بی اطلاعی مردم و برخی شاهان و امیران از عربی بوده است؛
۲. دو کتاب دانشنامه و التفهیم در زمینه واژگان فارسی مهم ترین کتاب ها به شمار می آیند؛
۳. این دو کتاب، واژه های معروف میان مردم یا رایج در کتاب های پیشین را به کار بردند و نیز به واژه های معروف معانی تازه می بخشیدند؛
۴. هر دو کتاب، ترکیبات و اصطلاحات تازه (نئولوژیسم) ساخته اند؛
۵. این دو کتاب، با وجود اختلاف در موضوع، واژه های مشترک فراوانی دارند (۳۰ واژه، ص ۳۴۸)؛
۶. در بحث لغت پردازی (ص ۳۵۲) مرحوم استاد اشاره می کند که اصطلاحات عربی هم تا زمان بوعلی متزلزل و جان افتاده بود. او هم آنها را تثبیت کرد و هم تعدادی اصطلاح جدید ساخت؛
۷. وی انواع لغات فارسی ابن سینا را به چهار بخش می کند: یکم. آنچه رایج بوده، دوم. آنچه شناخته شده اما ادبی و فاضلانه بوده، سوم. آنچه میان ابن سینا و بیرونی مشترک بوده، چهارم. آنچه نخستین بار در آثار ابن سینا آمده (یعنی: نوواژه ها)؛

۸. وی مجموعه‌اً هزار کلمه فارسی شناسایی کرده است؛

۹. از مجموعه نوواژه‌های ابن سینا، ۲۸ کلمه رایج به مفهوم علمی پدید آمده و ۶۶ کلمه نیز از ترکیب و اشتقاق (مجموعه نمونه‌های او).

در همین کنگره، دکتر خطیبی هم از کلمات ابداعی ابن سینا و بیرونی سخن گفت (جشن‌نامه، ۳۲۱/۲، ۳۲۲) و از آن پس دیگر هیچ‌کس در نظریه واژه‌سازی بزرگان ایران تردید نکرد. در سال ۱۳۶۳، باز علی کافی، براساس گزارش‌های استاد معین، گفتاری در همین باره عرضه کرد (زبان فارسی، زبان علم، مجموعه سخنرانیها، تهران، ص ۲۱۷ به بعد) و شیوه واژه‌سازی را مکتبی نسبتاً عمومی پنداشت. بهترین کاری که در این زمینه شده، از آن دکتر رضا صادقی است («تجربه‌های زبان فارسی در علم»، مجموعه مقالات سمینار زبان فارسی و زبان علم، تهران، ۱۳۷۲، صص ۷۲-۱۲۹) که موضوع بحث را به بیش‌تر کتاب‌های علمی قرن ۴ و ۵ ق. گسترش داده و جدول‌های بسیار کارسازی فراهم آورده است.

اما گفتارهای تکراری، که غالباً از رگه‌های ملی‌گرایی هم تهی نیست، همچنان ادامه دارد (آخرین مقاله‌ای که در این باره دیده‌ام گفتاری است بی‌مأخذ به نام «بازنگری کارنامه ابوریحان در زبان فارسی» که نامه فرهنگستان، ش ۲۵، خرداد ۱۳۸۴، ص ۱۹۵ به بعد، چاپ کرده است).

نوواژه

«نئولوژیسم» که هانری ماسه یاد کرده یا «نوواژه‌سازی» که معین (جشن‌نامه، ۳۵۲/۲) به «لغت‌پردازی» از آن تعبیر می‌کند، البته پدیده‌ای رایج و بسیار طبیعی در همه زبان‌های دنیاست. زمینه‌های آن نیز بسیار گوناگون است و ممکن است همه‌جا، از طنز گرفته تا تصمیمات فرهنگستان‌ها، پدید آید. خاستگاه‌های این پدیده هم متعدد است. گاه هیچ خاستگاه شناخته‌شده‌ای ندارد (مانند کلمه نایلون در انگلیسی که از ۱۹۳۸ معروف شد و ظاهراً معلوم نیست از کجا آمده است)، گاه از روی واژه‌های رایج، یا کهنه و متروک، یا از روی وام‌واژه‌ها، یا از ترکیب چند کلمه یا نیم‌کلمه یا بسیار جاهای دیگر برخاسته است.

آنچه در این باره برای موضوع ما مهم است، آن است که نوواژه طیف گسترده‌ای نیز دارد. برای روشن ساختن این طیف، مثالی از زبان فارسی معاصر می‌آوریم. اگر کلمه «کامپیوتر» را در زبان خود به کار بریم، یک وام‌واژه (loan-word) به کار برده‌ایم نه نوواژه (neologism). هنگامی که از روی همان کلمه بیگانه گرفته‌برداری می‌کنیم و کلمه «رایانه» را

می‌سازیم، نوواژه‌ای به کار برده‌ایم. این کلمه، با آن که نوعی گرده‌برداری است، هرگز نمی‌تواند، به تنهایی و به‌خودی خود، موضوع یا مفهومی را که دربردارد به مخاطبان خود القا کند. مخاطبان باید معنای کلمه را از اهل فن یا از روی کتاب‌های لغت یا به هر شیوه دیگر بیاموزند. در آن سوی طیف مورد بحث، نوواژه‌هایی با ویژگی دیگری قرار دارد، از این قرار که اگر از دو یا چند کلمه کاملاً آشنا مانند «رایانه»، «دوست» و یا «گرا» نوواژه‌ای بسازیم و مثلاً بگوییم «فرزندم رایانه‌دوست، یا: رایانه‌گراست» (به فرض این که پیش از ما هیچ کس این‌گونه کلمه را به کار نبرده باشد)، آنگاه مخاطب، در آن کلمات، احساس تازگی و نوواژگی نمی‌کند و آن‌ها را، بی آن‌که از اهل فن یا کتاب فرهنگ کمک بگیرد، به آسانی می‌فهمد. غالباً خود سخنگو نیز در نمی‌یابد که نوواژه‌ای به کار برده است. این‌گونه کلمات، با آن که در تحول زبان بسیار مؤثرند، نزد اهل زبان که خود در مسیر همین تحول قرار دارند چندان محسوس نیست و شاعران و ادیبان پیوسته از این نوع واژه‌ها ساخته و در آثار خود به کار می‌برند.

به گمان ما، بیرونی و ابن سینا، اگر نوواژه‌ای ساخته باشند، از این نوع اخیر است و نمی‌توان باور کرد که حتی یک نوواژه «آموختنی» پدید آورده باشند که فهمش به کتاب لغت نیازمند باشد.

انگیزه‌هایی که ما را به این باور کشانده متعدد است و ما، برای رعایت اختصار، آن‌ها را در چند بند ذکر می‌کنیم:

۱. گویا در قرن سوم و چهارم ق. انبوه عظیمی واژه و اصطلاح فارسی، آمیخته با واژه‌های پهلوی که جامه دری به تن کرده بودند، و نیز وام‌واژه‌هایی از دیگر زبان‌های ایرانی، چون سغدی، در خراسان و ماوراءالنهر رواج داشته است که در نخستین کتاب‌های فارسی، از شاهنامه‌ها گرفته تا ترجمه دو کتاب طبری، ابنیه، هدایه، حدود العالم، سواد اعظم، کشف‌المحجوب، المدخل... و سپس دانشنامه (اولین کتاب مهم فلسفه) و التفهیم (اولین کتاب مهم در اخترشناسی) و سرانجام در آثاری متعدد از نوع آثار ته‌گانه محمد بن ایوب طبری به کار رفته است. اما چون بسیاری از نوشته‌های همین دوره و نیز آثار احتمالی پایان سده ۳ ق. از میان رفته است، ما آنچه را برای نخستین بار در کتاب‌های موجود می‌یابیم، نوعی نوواژه تلقی می‌کنیم.

۲. تردید نیست که اگر درباره کلمات در کتاب‌های کهن پژوهشی روشمند و جامع صورت گیرد، خواهیم دید که بر ساخته‌های فرضی بوعلی و بیرونی را دیگران نیز به کار

برده‌اند. از جمله، در جدولی که رضا صادقی (مجموعه مقالات، ۷۹) فراهم آورده، ملاحظه می‌شود که برخی از نوواژه‌های ابن سینا را که استاد معین فهرست کرده، سجستانی نیز عیناً به کار برده است (مثلاً: آرمیده: ساکن، پذیرنده، جنبش، دریافتن: ادراک، دیداری: مرئی، هست و هست‌کننده...) نیز برخی از کلمات بیرونی و ابن سینا را در آثار محمد بن ایوب طبری در نیمه دوم قرن ۵ ق. می‌توان یافت (مانند: پاره، چهارسو، چندی، چگونگی و...). استاد امین ریاحی، که دسته‌ای از این کلمات را گرد آورده (مفتاح المعاملات، مقدمه، ص ۲۳)، آن‌ها را «نغز و زیبا» خوانده، اما نوواژه نپنداشته است.

۳. ظاهراً نخستین کسی که دلیری کرده و نظریه نوواژه‌سازی را مردود خوانده است، رضایی باغبیدی است («واژه‌گزینی در عصر ساسانی...»، نامه فرهنگستان، ش ۱۵، پاییز ۱۳۷۷، ص ص ۱۴۵-۱۵۸). وی در چندین تابلو بسیاری از اصطلاحات ویژه کهن را آورده، سپس معادل پهلوی آن‌ها را در مقابلشان نهاده است. این معادل‌ها از کتاب‌های پهلوی موجود استخراج شده است که غالباً در سده سوم ق. تألیف یا از نو تدوین شده‌اند و ناچار یکی دو قرن پیش از بوعلی بوده‌اند.

اینک، برای آن‌که مقدار تشابه میان کلمات پهلوی و فارسی روشن شود، از باب نمونه به چند کلمه که بیش از همه مورد گفت‌وگو و استنادند (حتی در کتاب‌های درسی) اشاره می‌کنیم:

چندی ← čand-iĥ (مکنزی): کمیت.

چیستی (چئی) ← ēē-iĥ (دینکرت): ماهیت.

چونی ← ciyon-iĥ (دینکرت): کیفیت.

دیداری ← dīd-ār-iĥ (دینکرت): مرئی.

یکی ← ek-iĥ (شکندگمانیک وزار): وحدت.

کجایی ← kū-gyāg-iĥ (دادستان دینی): این.

تنومندی ← tan-omand-iĥ (گزیده‌های زاداسپرم): جسمیت.

۴. هیچ‌گاه گمان نمی‌رود که واژه‌سازی به اصطلاح «مجانی» هم وجود داشته باشد. ممکن است نویسنده یا مترجمی، بی‌اختیار و بدون قصد پیشین، کلمه‌ای را از زبان عامیانه یا یکی از لهجه‌ها برگیرد و به کار بندد یا ناخودآگاه از دو عنصر کاملاً شناخته‌شده زبانی کلمه تازه‌ای بسازد یا کلمه‌ای را در ریخت صرفی تازه‌ای - به شرط شهرت و روشنی - به کار گیرد. اما نمی‌توان باور داشت که او، بدون هیچ انگیزه، خواه ذوقی و ادبی و خواه عاطفی (مثلاً: از سر تعصب دینی، میهنی، تاریخی...) رنج بسیار بر خود هموار کند و در برابر کلمه‌های آشنا،

جافتاده، با رنگ و بوی اسلامی و به‌طور کلی دوست‌داشتنی، کلمات فارسی تازه و نامفهومی بسازد که نه از نظر ذوقی برایش اعتبار دارد و نه از نظر توانایی‌های معنایی. در این حال، ناچار می‌شویم بیرونی - و نیز ابن سینا - را مانند برخی از پژوهشگران مردانی ایران‌دوست و فارسی‌گرا بپنداریم که می‌خواهند با رونق‌بخشیدن به واژه‌های زبان مادری خود آن را پاس دارند و از خطر نابودی برهانند.

ولی ما پیش از این دربارهٔ ابوریحان سخن گفته‌ایم. او آشکارا خود را خوارزمی غیرفارسی‌زبان خوانده است؛ در آیین‌های کهن ایرانی به چشم سنت‌های اصیل و متعلق به خویشتن نمی‌نگریست؛ فارسی را شایستهٔ افسانه‌ها می‌دانست و به‌صراحت می‌گفت که هر کتاب علمی، اگر به فارسی درآید، رونقش از میان می‌رود؛ او همهٔ آثار ارجمندش را (جز یکی) به عربی نگاشته و در ادب و شعر عربی هم دست داشته است. بیرونی نیک می‌دانست که شخصیتش، مانند شخصیت ابن سینا، آن‌چنان وسیع است که در چارچوب یک کشور نمی‌گنجد. از این رو، ناچار بود به زبان فراگیر آن روزگار که همانا عربی بود تألیف کند؛ برای او زبان ابزار تعبیر بود نه ابزار ملی هویت‌ساز. زیرا او اساساً خود را متعلق به قلمرو گستردهٔ اسلام - با ملیت‌های گوناگونش - می‌دانست و از وابستگی به ملیت‌های محلی - حتی اگر به گستردگی ایران باشد - پرهیز می‌کرد. او در التفهیم فارسی، به عربی اندیشیده و به فارسی نگاشته است؛ غالباً کلمهٔ عربی را اصل قرار داده فارسی را پس از عبارات «فارسیان چنین گویند» آورده است. مانند این نمونه: کلمهٔ فردار (تقسیمات دورهٔ زندگی مولود) واژه‌ای رایج در علم اخترشناسی بود. المدخل عربی بارها آن را به‌کار برده (مثلاً: صص ۱۱۶، ۱۱۷ و ۱۳۴). بیرونی که هیچ معادلی برای آن نمی‌شناخته، موضوع را شرح داده، سپس افزوده است: «این فردار از رأی‌های پارسیان است» (ص ۳۶۶). همین وضعیت را پیش از این دربارهٔ کلمات کنارشبی و کنارروزی و کندر نیز دیده‌ایم.

در چنین احوال، دشوار می‌توان پنداشت که نویسندگان قرن‌های ۴ و ۵ ق. دغدغهٔ زبان فارسی و شهوت واژه‌سازی داشته بوده‌اند. این بزرگان از امکانات موجود بهره گرفته‌اند، اما چون از پیشینهٔ آن امکانات که ظاهراً بسیار گسترده بوده است، آگاهی روشنی نداریم، ناچار در باب واژه‌پردازی آن بزرگان راه اغراق پیش می‌گیریم.

واژگان عربی

آنچه موضوع واژه‌های فارسی را حساس می‌سازد، آن است که گویی پیوسته - نه در روند

طبیعی زبان - بلکه در تقابل با واژگان عربی برگزیده شده‌اند. این امر دوباره ما را به آن چالش ناگفته پنهانی میان فارسی و عربی می‌کشاند.

وضعیت کلمات عربی در زبان کهن فارسی چندین بار مورد بحث قرار گرفته است. اما هنوز جای یک پژوهش جدی فراگیر خالی است. زیرا پژوهش‌های موجود نتایج متفاوت داده‌اند و سبب آن است که حضور کلمات عربی در زبان کهن فارسی ما را دچار سرگردانی کرده است؛ چندان که همیشه برای سؤال‌های خود پاسخ‌های شایسته نمی‌یابیم. شاید بتوانیم سؤال‌های اصلی را چنین دسته‌بندی کنیم:

۱. چرا از همان سده اول هجری که تک‌جمله‌هایی به زبان فارسی روایت شده است، واژه‌های عربی حضوری پررنگ دارند؟ مثلاً در قرن اول ق. شعر ابن مفرغ (شامل سه کلمه نبیذ، عصارات، سمیه)، در سده ۲ ق. مدح مأمون (که ظاهراً جعلی است) و سده سوم مدایح یعقوب و دیگران همه درصد قابل توجهی کلمه عربی دارند.

۲. در میانه قرن ۳-۴ چرا، برخلاف جهت معقول، از تعداد کلمات عربی اندکی کاسته می‌شود (مثلاً: رودکی)؛ در پایان قرن و در حوزه شاهنامه‌ها عربی به حداقل می‌رسد.

۳. چرا نثر کم‌تر از شعر به عربی روی آورده است؟ تحول بهره‌برداری از عربی چگونه بوده است؟ آیا درصد کلمات عربی در آغاز قرن ۵ (دانشنامه، التفهیم) از درصد کلمات نیمه قرن ۴ (ترجمه‌های طبری) بیش‌تر بوده است یا کم‌تر؟

۴. آیا می‌توان زبان دانش‌های مختلف را (مثلاً تفسیر را) با هم (مثلاً با نجوم) یک‌جا بررسی کرد؟

یکی از نخستین کسانی که به بررسی این واژه‌ها پرداخته، مرحوم بهار (سال ۱۳۳۱) است؛ مثلاً وی درباره التفهیم چنین می‌گوید (۳۵/۲): «مجموع کلمات منقول از التفهیم ۹۲۱ کلمه است و مجموع کلمات تازی آن ۳۶ کلمه است، از قرار ۳/۹ و از صدی چهار هم چیزی کم‌تر.» اگر اسم‌های عربی را هم حساب کنیم، «صدی پنج تازی به کار برده است.» کار جدی‌تر در مقاله پریچ و تاب و دیرفهم لازار جلوه‌گر است

“Les Emprunts arabes dans la prose persane du 10 au 12s.” in *Formation de la langue persane*, paris, 1995, pp. 163-177.

(اصل این مقاله در ۱۹۶۵ تألیف شده است).

وی در صفحاتی معین از ۸ کتاب فارسی کهن (از تاریخ طبری / بلعمی تا تفسیر ابوالفتوح رازی) تعداد کلمات عربی و فارسی و بسامد هریک را جست‌وجو کرده و در چندین تابلو

نهاده است. آن نتیجه کلی ای که از این بحث حاصل می شود، آن است که گرایش به کلمات عربی مسیر فرارونده ای دارد: اگر حجم کلمات عربی در سده ۴ ق. ۲۵ تا ۳۰ درصد است، در قرن ۶ ق. به ۵۰ درصد می رسد.

نکته ای که در کار لازار ناچار این معادله ها را تا حدی دگرگون می کند، آن است که نسخه های آثار کهن غالباً بازتاب زبان واقعی نویسنده نیستند. در نسخه های تاریخ بلعمی، گاه نثر سده ۶ ق. آشکارتر است تا نثر بلعمی. در ترجمه تفسیر طبری، همیشه زبان واقعی مترجمان به طور کامل جلوه گر نیست. در نسخه چاپی، نسخه بدل ها غالباً از متن اصیل ترند. در سال ۱۹۶۹، بوزانی (Busani)، بی آن که از مقاله عالمانه لازار اطلاع یافته باشد، مقاله «واژه های عربی در شعر کهن فارسی» را تألیف کرد (ترجمه فارسی حسن رضایی، در نامه فارسی، ش ۲، تابستان ۱۳۸۳، صص ۱۰۵-۱۲۰). وی اصل را بر آن گذاشت که شعر فارسی، در قرن ۳، در دربار امیران پدید آمده؛ فارسی سرایان همه دوزبانه بودند و شعر فارسی را نوعی تجربه ادبی تلقی می کردند و ناچار از همان آغاز تحت تأثیر واژگان عربی قرار داشتند. وی، به همین جهت، به ورود تدریجی وام واژه ها اعتقادی ندارد. زیرا گاه، در آغاز، کلمه عربی بیش تری به کار برده اند تا دوران بعد. بوزانی نیز مانند لازار اختلاف درصد واژگان عربی را در نخستین آثار، زائیده سبک می داند نه تحول زمانی. درصدهایی که او پیشنهاد کرده، به قرار زیر است: شهید بلخی (قرن ۳ ق.): کم تر از ۱۷ درصد؛ ابوالهیثم (قرن ۴ ق.): ۲۰ درصد؛ ابوشکور (بین ۳۳۳-۳۳۷ ق.): ۱/۵ درصد که زائیده سبکی است که برگزیده نه احساسات ملی (هم این چنین است فردوسی)؛ میسری (میان ۳۲۷-۳۲۹ ق.): ۲۰ درصد. این شاعر، چنان که اشاره شد، در ۹۹ بیت اول، حتی یک کلمه عربی به کار نبرده است (به جز نام هایی چون محمد «ص» و علی «ع»). تردید نیست که سبک و محتوای اندرزآمیز این بخش در فارسی گویی او تأثیر داشته، اما تهی بودن ۱۰۰ بیت از واژگان عربی هم بی انگیزه نمی تواند بود.

بوزانی اشاره می کند که نثر با شعر قابل قیاس نیست و می پندارد که نویسندگان ایرانی که بیش تر به کار ترجمه دست زده اند، می کوشیدند به هر ترتیب شده معادل هایی در برابر کلمات عربی پیدا کنند و حتی به واژه سازی دست زدند. من گمان می کنم که همه کتاب های نخستین فارسی در قرن ۴ ق. از عربی ترجمه شده اند. اما نباید فراموش کرد که در دو کتاب اصلی که بزرگ ترین کتاب ها نیز هستند، بخشی هم تألیف بوده و نه ترجمه خالص: می دانیم که بلعمی، تاریخ طبری را بازسازی و تکمیل کرده است؛ ترجمه تفسیر طبری اصلاً ترجمه آن تفسیر نیست و بی تردید بخشی از آن را تألیف کرده اند. بنابراین، اصرار در معادلیابی به

هنگام ترجمه که در ترجمه‌های قرآنی به نحو چشمگیری جلوه گر است، اگرچه واقعیتهای تردیدناپذیر است، همیشگی نیست.

بوزانی برای بلعمی ۱۱ درصد، برای تفسیر کمبریج ۷ درصد و برای تاریخ بیهقی ۲۵ درصد کلمه عربی شماره شده است.

رضا صادقی نیز در مقاله مفصل خود (سال ۱۳۷۲) با موضوع درصد واژگان عربی روبه‌رو گشته است (ص ۸۲) و «با محاسبه پیچیده‌ای که در ۱۰۰ صفحه از کتاب «التفهیم» انجام داده، درصد واژگان علمی کتاب را چنین یافته است: ۲۲ درصد فارسی، ۴۴ درصد عربی، ۳۴ درصد ترکیب فارسی و عربی. اینک ملاحظه می‌شود که با ۵ درصد مرحوم بهار چقدر فاصله داریم.

گزارش ما شاید نشان داده باشد که موضوع واژگان فارسی و عربی در آثار کهن موضوعی سخت مهم است و لازم است پژوهشگران در تحقیقاتی مستقل از نوع رساله‌های دکتری به این کار بپردازند.

والسلام





کتاب‌شناسی

کتاب‌های فارسی و عربی

در درون متن نام و آدرس کتابشناسی کتاب‌های متعددی را که بیش از یک بار، یا در بیش از یک مورد به کار نرفته‌اند، به دست داده‌ایم. نام این کتاب‌ها در فهرست حاضر تکرار نشده است.

- آذرنوش، آذرتاش، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی...، ۱. ترجمه‌های قرآنی. تهران، ۱۳۷۵.
- همو، راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، ج ۲، تهران، ۱۳۷۴.
- آلوسی، محمود شکری، بلوغ الأرب فی معرفة احوال العرب، به کوشش بهجة الاثری، قاهره، ۱۳۴۲.
- ابن ابی اُصیبیه، عیون الأنباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۹۹۸.
- ابن ابی طاهر طیفور، کتاب بغداد: قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۹.
- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۸۲.
- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰.
- ابن اُعثم، ابو محمد احمد، کتاب الفتوح، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸-۱۹۷۵.
- ابن بابک، الدیوان، خطی کتابخانه ملی، ۴۱۱/۷.
- ابن حوقل، صورة الارض [تحریر دوم، حدود ۳۶۷ ق.]، به کوشش کرمر، لیدن، ۱۹۶۷.
- ابن خردادبه، المسالك والممالك، به کوشش دوخویه، لیدن، ۱۸۸۹.
- ابن خلکان، وفيات الأعیان، بیروت، ۱۹۹۷.
- ابن رسته، الأعلاق النفیسة، لیدن، ۱۸۹۱.
- ابن سینا، دانشنامه، بخش الهیات، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۱.
- همو، دانشنامه، بخش منطق، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱.
- همو، قراضة طبیعیات ← غافقی.
- ابن طقطقا، الفخری فی الآداب السلطانية...، قاهره، ۱۳۴۰ ق.
- ابن مسکویه، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۸۰.

- ابن المعتز، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد قزاج، قاهره، ۱۹۵۶.
- ابن النديم، الفهرست، تهران، ۱۳۵۰.
- ابو احمد حسن عسکری، تصحیفات المحدثین، بیروت، ۱۹۸۸.
- ابوبکر خوارزمی، الديوان، به کوشش حامد صدقی، تهران، ۱۳۷۶.
- ابوحاتم الرازی، کتاب الاصلاح، به کوشش مینوچهر و محقق، تهران، ۱۳۵۷.
- همو، اعلام النبوة، به کوشش صلاح الصاوی، غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶.
- همو، کتاب الزينه فی الکلمات الاسلامیة العربیة، قاهره، ۱۹۵۷.
- ابوالحسن عامری، الاعلام بمنایب الاسلام [به کوشش احمد عبدالحمید غراب]، ترجمه فارسی همراه با متن عربی، ترجمه احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران، ۱۳۶۷.
- همو، السعادة والاسعاد...، نسخه عکسی به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۹۵۸.
- ابوریحان بیرونی ← بیرونی.
- ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، دارالکتب [افست]، ۱۹۲۳.
- ابوالمظهر ازدری ← حکایة ابی القاسم
- ابونصر القمی، المدخل الی علم احکام النجوم، ترجمه [فارسی] از مترجمی ناشناخته. مقدمه و تصحیح از جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۷۵.
- ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصفهان، بریل، ۱۹۳۱؛
- همو، همان، ترجمه فارسی نورالله کسائی، تهران، ۱۳۷۷.
- ابوهلال عسکری، التلخیص...، دمشق، ۱۹۶۹.
- همو، دیوان المعانی، قاهره، ۱۹۸۴.
- احمد امین، ضحی الاسلام، قاهره، ۱۹۳۵.
- أخبارالدولة العباسیة، مجهول، بیروت، ۱۳۷۱ ق.
- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور، تاج التراجم، به کوشش مایل هروی، علی اکبر الهی خراسانی، تهران، ۱۳۷۵.
- اشپولر، برتلد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، [ج ۱:] ترجمه جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۴۹؛ [ج ۲:] ترجمه مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۹.
- اصطخری، ابواسحق، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰.
- همو، ترجمه فارسی المسالك والممالك از قرن ۶/۵، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷.
- اغانی ← ابوالفرج اصفهانی.
- الکک، ویکتور، تأثیر فرهنگ عرب در اشعار منوچهری، بیروت، ۱۹۸۶.
- اینوسترانتسف، کنستانتین، تحقیقاتی درباره ساسانیان، ترجمه کاظم کاظمزاده، تهران، ۱۳۵۱.
- باخرزی، دمیة القصر...، به کوشش التونجی، دمشق، ۱۹۷۴.
- باسورث، کلیفورد ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۲.
- بحتری، الديوان، قاهره، ۱۹۶۳.
- براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران [ج ۱]، ترجمه علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۵۶.
- برنلس، یوگنی، ۱. تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۵، ج ۲.

- برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷.
- بستانی، فؤاد. افرام، دائرة المعارف.
- بسوی، یعقوب، المعرفة والتاریخ، به کوشش اکرم ضیاء العمری، بغداد، ۱۹۷۴.
- بلاذری، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۹۵۹.
- همو، فتوح البلدان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، ج ۲، تهران، ۱۳۶۴.
- بلاشر، رئیس، تاریخ ادبیات عرب، ج ۱، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳.
- بلعمی، تاریخنامه طبری، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶.
- بهمنیار، التحصیل، به کوشش آیه الله شهید مطهری، تهران، ۱۳۴۹.
- بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، به کوشش پرویز اذکائی، تهران، ۱۳۸۰.
- همو، تحدید نهایات الأماكن لتصریح مسافات المساکن، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۲.
- همو، التفهیم لأوائل صناعة التنجیم، روایت فارسی، به کوشش جلال الدین همائی، ج ۲، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.
- همو، الجواهر فی الجواهر، به کوشش یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۴.
- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، به کوشش فیاض، تهران، ۱۳۲۴.
- همو، تاریخ بیهقی، به کوشش خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸.
- تابان، تورج، «قیام متّنع...»، مجله ایران‌شناسی، سال ۲، ش ۳ (پائیز ۱۳۶۸)، صص ۵۳۲-۵۵۴.
- تاریخ الفی ← تنوی.
- تاریخ بخارا ← نرشخی.
- تاریخ سیستان؛ مجهول، به کوشش ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۴.
- تنوی، قاضی احمد، و قزوینی، آصف خان، تاریخ الفی، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، ۱۳۸۲.
- تحفة الملوک ← علی بن حفص.
- ترجمه تفسیر طبری، فراهم آمده در زمان... نوح سامانی، ۳۵۰-۳۶۵ ق.، به کوشش حبیب یغمائی، تهران، ج ۲، ۱۳۵۶.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران، پیش از اسلام، تهران، ۱۳۷۶.
- تقلیسی، ابوالفضل حبیبش بن ابراهیم، قانون ادب، تهران، ۱۳۵۰.
- تقی زاده، حسن، بیست مقالة تقی زاده، تهران، ۱۳۴۶.
- همو، مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹.
- تویسرکانی، قاسم، زبان تازی در میان ایرانیان، تهران، ۱۳۵۰.
- همو، عدد من بلغاء ایران...، تهران، ۱۳۳۶.
- ثعالبی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵.
- همو، خاص الخاص، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴.
- همو، فقه اللغة، قاهره، ۱۹۳۸.
- همو، لطائف المعارف، قاهره، ۱۹۶۰.
- همو، یتیمة الدهر، قاهره، ۱۹۳۴.

- همو، *تتمة الیقیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳.
- جاحظ، *البيان والتبيين*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۹۴۸.
- همو، *البخلاء*، به کوشش طه الحاجری، قاهره، ۱۹۵۸.
- همو، *التاج*، (منسوب)، بیروت، ۱۹۵۵.
- همو، *تاج*، ترجمه حبیب الله نویخت، تهران، ۱۳۰۸.
- همو، *رسائل الجاحظ*، جمع آوری و تنظیم از علی ابوملحم، بیروت، ۱۹۸۷.
- همو، *المحاسن والأضداد*، بیروت، مکتبة العرفان الکبری، بی تا.
- جرجانی، اسماعیل، *ذخیره خوارزمشاهی*، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، بی تا.
- جشن نامه ابن سینا، مجلد ۲ (خطابه های فارسی)، تهران، ۱۳۳۴.
- همان، مجلد ۴ (خطابه های اروپایی)، تهران، ۱۳۳۴.
- جوالیقی، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاگرد، قاهره، ۱۹۶۰.
- جوزجانی، *سيرة الشيخ الرئيس*، چاپ و ترجمه گولمن، نیویورک، ۱۹۷۴.
- جوینی، *عتبة الکتبه*، تهران، ۱۳۲۹.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد، *اشکال العالم*، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸.
- حامد عبدالقادر، «بین العربیة و الفارسیة»، در *مجلة المجمع العربی بدمشق*، جزء ۱، ج ۳۵ (۱۹۶۰).
- حدود العالم من المشرق الى المغرب*، مجهول، مقدمه بارتلد، تعلیقات مینورسکی، ترجمه میرحسین شاه، به کوشش مریم میراحمدی، و غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۷۲.
- حسن بن محمد قمی، *تاریخ قم*، ترجمه فارسی... به کوشش سید جلال طهرانی، تهران، ۱۳۱۳.
- حکایة ابی القاسم البغدادی*، تألیف محمد بن احمد ابن المطهر الازردی، به کوشش آدامتز، هیدلبرگ، ۱۹۰۲.
- حکیم سمرقندی، اسحاق بن محمد، *السواد الاعظم* [ترجمه فارسی قرن ۴، تحریر مجدد در قرن ۸ ق.] به کوشش عبدالحمی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸.
- حمزة الاصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۹۶۸.
- حمید بن زنجویه، *کتاب الاموال*، ریاض، ۱۹۸۶.
- حمیدی، مقامات، تهران، ۱۳۶۲.
- خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۹۳۱.
- خونساری، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ ق.
- دانشنامه جهان اسلام* (بنیاد دائرة المعارف اسلام)، زیر نظر حداد عادل، [آخرین شماره: ۹]، تهران، ۱۳۸۴.
- دبا = مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر موسوی بجنوردی، [آخرین شماره: ۱۳]، تهران، ۱۳۸۳.
- دعبل، *الادیوان*، بیروت، ۱۹۸۹.
- دنیل التون، ل. *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۶۷.
- دهخدا، لغتنامه.
- دودپوتا، عمر محمد، *تأثیر شعر عربی بر تکامل شعر فارسی*، ترجمه [از انگلیسی، توسط] سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۸۲.

- دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸.
- دینوری، ابوحنیفه، الاخبار الطوال، لیدن، ۱۸۸۸.
- ذکاتوی قراگوزلو، علی‌رضا، بدیع الزمان همدانی...، تهران، ۱۳۶۴.
- ذهبی، احادیث مختارة من موضوعات الجوزقانی و ابن الجوزی، مدینه، ۱۴۰۴ ق.
- رادویانی، ترجمان البلاغة، استانبول، ۱۹۴۹.
- رافعی قزوینی، التدوین فی اخبار قزوین، تهران، ۱۳۷۶.
- راوندی، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال... با تصحیحات... مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴.
- روح‌الآمنی، محمود، آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز، تهران، ۱۳۷۶.
- رودکی، دیوان، به کوشش خطیب رهبر، تهران، ۱۳۴۳.
- زبان فارسی و زبان علم، مجموعه مقالات سمینار، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، چ ۳، ۱۳۶۲.
- زمخشری، المفصل، لندن - پاریس، ۱۸۷۹.
- همو، مقدمة الادب، به کوشش امام شوشتری، تهران، ۱۳۴۲.
- زیدری نسوی، سیرت جلال‌الدین مینکبرتی، به کوشش مجتبی مینوی، [ترجمة فارسی کهن]، تهران، ۱۳۶۵.
- سرخسی، المبسوط، بیروت، ۱۴۰۶.
- سزگین، فؤاد، تاریخ نگارش‌های عربی، به همت خانه کتاب، چ ۴، تهران، ۱۳۸۰.
- سلطان‌زاده، حسین، تاریخ مدارس ایران، تهران، ۱۳۶۴.
- سلطانی، سلطان‌علی، فرهنگ و مردم ایران، تهران، ۱۳۸۱.
- شاهبشتی، الدریارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۹۶۶.
- شهرستانی، ابوالفتح، الملل و النحل، لایپزیک، ۱۹۲۳.
- شهمردان بن ابی‌الخیر، روضة المتجمین، به کوشش اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۸۲.
- همو، نزهت‌نامه علائی، به کوشش جهانپور، تهران، ۱۳۶۲.
- الصابی، غرس النعمة ابو الحسن، الهفوات النادرة، به کوشش صالح الاشر، دمشق، ۱۹۶۷.
- صادقی، علی‌اشرف، تکوین زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۷.
- صدیقی، غلامحسین، جنبش‌های دینی ایرانی...، تهران، ۱۳۷۲. متن فرانسوی این کتاب: *Les Mouvements religieux iraniens*, Paris, 1938. به دست خود استاد به فارسی ترجمه شده است، به همین جهت ما متن فارسی را بر اصل فرانسوی ترجیح داده‌ایم.
- صورالاقالیم، (= هفت کشور)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۳.
- ضیف، شوقی، تاریخ الادب العربی، عصر الدول، قاهره، بی‌تا.
- طاهر، علی‌جواد، الشعراء العربی فی العراق و بلاد المعجم، چ ۲، بیروت، ۱۹۸۵.
- طبری، تاریخ الامم و الملوک، به کوشش نواف الجراح، دارالهلل، بی‌جا، ۲۰۰۳.
- همو، تاریخ‌نامه طبری ← بلعمی.
- همو، تفسیر طبری، ← ترجمه....
- عتبی، تاریخ یمینی، ترجمه جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷.

- عروضی سمرقندی، چهار مقاله عروضی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۴.
- علی بن حفص اصفهانی، تحفة الملوک، به کوشش احمد دارانی، تهران، ۱۳۸۲.
- عمادالدین اصفهانی، خريدة القصر... [جلدهای سه گانه مربوط به ایران]، میراث مکتوب، به کوشش عدنان آل طعمه، تهران، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸.
- عوفی، محمد، لباب الالباب...، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱.
- غافقی، ابوسعید، قراضة طبیعیات، به کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۳۲.
- غرس النعمة ← صابی ابوالحسن.
- غزالی، کیمیای سعادت، تهران، چ ۵، ۱۳۷۹.
- فرای، ریچارد (ناشر)، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه...، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳.
- همو، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۵۸.
- فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۶۹.
- فروزانفر، بدیع الزمان، مجموعه مقالات و اشعار، به کوشش عنایت الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱.
- فرهنگ جهانگیری، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱.
- فوک، یوهان، العربیة، ترجمه عبدالحلیم النجار...، قاهره، ۱۹۵۱.
- قلقشندی، صبح الأعشی، قاهره، ۱۹۶۳.
- قمی ← ابونصر قمی.
- کسروی، احمد، شهریاران گمنام، چ ۷، ۱۳۷۹.
- گوردیزی، تاریخ [، زین الأخبار]، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳.
- گوئاس، دیمتری، تفکر یونانی، فرهنگ عربی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۸۱.
- مافروخی، محاسن اصفهان، به کوشش سید جلال الدین طهرانی، تهران، بی تا.
- همو، محاسن اصفهان، ترجمه حسین بن محمد آوی در ۷۲۹ ق.، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸.
- متنبی، الدیوان، شرح برقوقی، بیروت، ۱۹۳۸.
- مجمعل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۸.
- محمد بن ایوب طبری، مفتاح المعاملات، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۴۹.
- محمد حسن بن خلف ← برهان قاطع.
- محمدی ملایری، محمد، فرهنگ ایرانی...، تهران، ۱۳۳۳.
- همو، تاریخ و فرهنگ ایران، ج ۱، تهران، انتشارات یزدان، ۱۳۷۲. جلد های دیگر این کتاب با نام های دل ایران شهر (دو بخش)، زبان فارسی...، و پیوست ها، در ۱۳۷۹ در انتشارات توس، منتشر شده است.
- همو، الترجمة والنقل عن الفارسیة...، ج ۱: کتب التاج والایین، بیروت، ۱۹۶۴.
- همو، المترجمون والنقلة عن الفارسیة الى العربیة، منشورات قسم اللغة الفارسیة...، بیروت، ۱۹۶۶.
- مرغینی، تاریخ غرر السیر المعروف به کتاب غرر اخبار ملوک الفرس [منسوب به] ابومنصور ثعالبی. تهران، افسست ۱۹۶۳.
- مسعودی، التنبيه والاشراف، لیدن، ۱۸۹۳.
- همو، مروج الذهب، چاپ و ترجمه باریه دومنار، پاریس، ۱۸۶۱ - ۱۸۷۷.

مسکویه ← ابن مسکویه.

مقدسی، ابو عبدالله محمد، *أحسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶.

مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء والتاریخ*، چاپ و ترجمه فرانسوی کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶؛ ترجمه فارسی شفیع کدکنی: *آفرینش و تاریخ*، تهران، ۱۳۵۲.

ممتحن، حسینعلی، *نهضت شعوبیه...*، تهران، ۱۳۵۴.

منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، لاهور، ۱۹۵۸.

میدانی، *مجمع الامثال*، به کوشش نعیم حسین زررور، بیروت، ۱۹۸۷.

میسری، *دانشنامه*، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۶.

مینوی، مجتبی و هدایت، صادق، *مازیار*، تهران، چ ۳، ۱۳۴۲.

ناجی، محمدرضا، «خاندانها و آداب و آیین‌های ایرانی... در قلمرو ساسانی»، در *ملاقات و بررسیها*، ۱۳۷۸، دفتر ۶۵، صص ۱۸۳-۱۹۷.

نامه دانشوران، قم، بی‌تا.

ندا، طه، *الادب المقارن*، بیروت، ۱۹۹۱؛ ترجمه فارسی هادی نظری: *ادبیات تطبیقی*، تهران، ۱۹۸۳.

نرشخی، *تاریخ بخارا*، ترجمه قباوی (۵۲۲ ق.)، تلخیص محمد بن زفر (پس از ۵۷۴ ق.)، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲.

نظام‌الملک، *سیرالملوک یا سیاستنامه*، به کوشش دارک، تهران، ۱۳۴۰.

نظامی عروضی ← عروضی سمرقندی.

نفیسی، سعید، *تاریخ خاندان طاهری*، تهران، ۱۳۳۵.

نقائص جریر و فرزوق، به کوشش آنتونی بوان، لیدن، ۱۹۰۵-۱۹۱۲.

نوادرمخطوطات، ش ۵، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، بی‌تا.

نویری، *نهایة الأرب*، افسست از چاپ دارالکتب، قاهره، بی‌تا.

همائی، جلال‌الدین، *تاریخ ادبیات ایران...*، تهران، ۱۳۴۰.

واعظ بلخی، ابوبکر عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمه عبدالله محمد بلخی [۶۷۶ ق.]، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰.

یاقوت، *معجم البلدان*، افسست تهران، ۱۹۶۵.

همو، *معجم الادباء*، قاهره، ۱۹۳۶-۱۹۳۸.

یعقوبی، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲.

همو، *البلدان*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶.

همو، *تاریخ*، بیروت، دار بیروت، بی‌تا؛

همو، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۳.

یواقیت العلوم، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۴۵.

یوسفی، غلامحسین، *ابومسلم سردار خراسان*، تهران، ۱۳۴۵.

کتاب‌های اروپایی

Agah-S.S., "The Arab Population in *Hurāsān* during the Umayyad Period", in *Arabica*, 46/2 (1999), pp. 211-219.

Azizi, Mohsen, *La Domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran*, Paris, 1938.

Bosworth, C. E., "The Interaction of Arabic and Persian Literature and Culture in 10th and Early 11th Centuries", in *al-Abhāth*, Beyrut, 1978-9, vol. 27, pp 59-75.

Ibid., *The Mediaeval Islamic under World* (the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature), Leiden, 1976.

Bulliet, Richard, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, Massachusetts, 1972.

Daniel, Elton. 1. *The Political and Social History of Khurāsān under Abbasid Rule*, Minneapolis and Chicago, 1979.

Ibid., "Manuscripts and Edition of Bal'ami's Tarjamah-i Tārikh-i Tabarī", in *JRAS*, 1990, pp. 282-321.

Iranica = *Encyclopedia Iranica*, ed. by E. Yarshater, New York.

*El*² = *Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1960.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938.

Gilliot, Claude, "Un Florilège coranique: le *Iqibās min al-Qur'ān* de... Ta'ālībī...", in *Arabica*, t. XLVII, fascicule 3-4 (Juillet-Octobre 2000).

Lazard, J.

دربارهٔ پروفیسور ژیلبر لازار، نگاه کنید به کتابشناسی گزیده‌ای که در فصل «فارسی در تکاپوی هستی» عرضه کرده‌ایم.

Mélikoff, Irène, *Abū Muslim, "le Porte-hâche du Khorāsān..."*, Paris, 1962.

Masset, H., "Termes philosophiques de langue persane employés par Avicenne, in *le Livre du Millenaire d' Avicenne*, Tehran, 1956, vol. 4, pp 35-41.

Meisami, Julie Scott, *Persian Historiography to the End of the twelfth Century*, Edinburgh, University Press, 1999.

Ibid., "Why Write History on Persian? Historical Writing in the Samanid Period", in *Studies in Honour of C. E. Bosworth*, vol. 2, ed. by C. Hillenbrand, Leiden, Noston, Köln, 2000, pp 349-374.

Shaked, Shaul, *From Zoroastrian Iran to Islam*, Aldershat (UK), 1995.

Raffaelli, Enrico, "Mots et doctrines moyen-perses dans les textes arabes", in *Iran, Questions et connaissances*, Paris, 2002, vol. 1, pp 111-120.

Sabari, Simha, *Mouvements populaires à l'époque abbāsside, IX^e-XI^e siècles*, Paris, 1981.

Vaziri, Mustafa, *Iran as Imagined Nation; the Construction of National Identity*, New York, 1993.

نمايه

۷۸

۷۸

آذربايجان ۲۳، ۲۴، ۳۰، ۳۱، ۵۶، ۶۷-۶۹، ۷۲، ۷۸، آنکيل دو پرون ۲۵۴

آوه ۲۰۳

آوى، حسين ۹۶

آهوى كوهى، ۱۲، ۱۹۵

آيين نامه ۱۱۸

ابان بن عبدالحميد ۸۹

ابراهيم بن عاصم عقيلي ۹۱

ابزون مجوسى، ابوعلی ۱۴۳

ابن ابى طاهر طيفور ۸۴، ۸۸، ۹۴

ابن ابى كريمه ۱۰۳، ۱۱۵

ابن اشعث / عبدالرحمن بن اشعث ۳۷، ۳۸

ابن العميد، ابو الفضل ۱۶۷

ابن اميرويه ۱۷۹

ابن بابك ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۹۳، ۲۰۶، ۲۴۸

ابن بابويه ۱۰۸

ابن بديل ۱۳، ۱۴

ابن بشار كازرونى ۱۷۸

ابن بهرام بن خورشيد، ابو منصور ۱۸۳

ابن جراح ۲۶

ابن جويدان ۶۹

ابن حبيب ۱۰۹

ابن حجاج ۱۳۹، ۱۸۵، ۲۴۸

ابن حجه ۱۱۳

۸۰، ۹۱، ۹۴، ۱۳۰، ۲۵۶

آذرک ۵۶

آذرکيوان، فرقه ۲۸۸

آذرويه مجوسى ۵۹

آذريه ۳۰

آذین بنداد ۴۴

آرامى ها / آرميان ۲۴، ۱۱۶، ۱۵۵

آرش کمانگیر ۲۴۰

آربايى، زبان ۲۶۹

آجاجى، ابو الحسن ۲۰۲، ۲۰۸

آغا، صالح سعيد ۲۴

آل بوزهير ۳۱

آل حنظله ۳۱

آل ردينى ۳۳

آل سائب ۲۵

آل صفيه ۳۱

آل عماره ۳۱

آل فريفون ۱۴۰

آل قيس ۱۳۲

آل مرزبان بن زاويه ۳۱

آلوسى ۱۶۰-۱۶۲، ۲۳۱

آمل ۷۳، ۷۶، ۱۱۱

آمودريا ۳۴

- ابن خازم، عبدالله ۱۸، ۲۵، ۲۷
 ابن درید ۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۷۴
 ابن دشمنزیار، علاءالدوله محمد ۲۷۶
 ابن دورقیه / مادر وکیع ۲۷
 ابن زبیر، عبدالله ۳۷
 ابن زیارت ۷۷
 ابن سعد ۱۰۶
 ابن سعید جوهری، عباس ۱۱۸
 ابن سکران ۱۷۹
 ابن سهلان ۱۸۰
 ابن سینا / ابوعلی سینا ۱۳۲، ۱۸۴، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۳۴
 ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۸۵، ۲۸۷-۲۹۲
 ابن عامر ۱۹
 ابن عباس صحابی، قثم ۱۲۳
 ابن عباس وزیر ۱۷۹
 ابن عبدالرحمن ازدی، عبدالجبار ۹۳
 ابن عبدالعزیز، ابوالحسن ۱۳۹
 ابن عثمان، سعید ۱۰۹
 ابن عدی ۹۹
 ابن عمرو، عبدالله ۶۳، ۹۳، ۹۷
 ابن عمید ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۳
 ۲۳۶، ۲۴۸
 ابن فاذشاه ۱۴۲
 ابن فورجه بدو جردی ۲۱۰
 ابن قارن، عبدالله ۷۴
 ابن قارن، فضل ۷۴
 ابن قتیبه ۴۴، ۹۱، ۱۰۵، ۱۱۳، ۲۴۶
 ابن قریعه ۱۷۹
 ابن ماکولا، شرفالملک ۲۵۰
 ابن مزاحم، ضحاک ۱۲۳
 ابن مسیبی ۱۵۸
 ابن مطران ۲۳۶
 ابن معاویه، عبدالله ۵۰، ۵۵، ۹۳
 ابن مفرغ ← یزید بن مفرغ
 ابن مقفع ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۷۶، ۱۸۹، ۲۵۴، ۲۸۲
 ابن مشاد، ابراهیم ۱۳۴
 ابن منذر ۱۰۷
 ابن منده ۱۳۱
 ابن مهران، ابراهیم ۷۴
 ابن مؤمل، ابوالحسن ۲۰۸، ۲۱۰
 ابن نوبخت، ابوسهل ۱۱۶، ۱۱۷
 ابن وصیف، محمد ۲۶۱
 ابن وهبان ۲۴۸
 ابن هبّاریه ۱۴۳، ۲۱۹، ۲۳۴
 ابن هرثمه، حاتم ۵۴، ۵۶
 ابن هشام، ابونصر مالک ۴۲، ۴۹، ۹۲، ۱۰۷، ۲۹۴
 ابن یحیی منجم، علی ۱۵۲، ۱۵۳
 ابن یونس، سعد کاتب عاصم ۱۹۶
 ابنیه ۲۹۰
 ابواحمد بن ابی بکر کاتب ۱۳۶
 ابواحمد کاتب ۱۷۶، ۲۰۵
 ابواسحاق ابراهیم ۴۴
 ابوالأسد ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۴۹
 ابوالحسن بن عبدالعزیز ۱۳۹
 ابوالشیص ۱۳۴
 ابوالصلت ۸۳
 ابوالصیداء ۳۹، ۹۱
 ابوالعباس احمد ۱۴۲
 ابوالعباس احمد بن عمر ۱۱۳
 ابوالعباس مروزی ۱۱۲، ۲۶۰
 ابوالعمیث ۸۷، ۸۹
 ابوالقاسم بغدادی ۱۴۰
 ابوالقاسم هارون بن محمد ۷۶
 ابوالمفاخر ۱۸۲
 ابوالهیجاء بن رواد ۳۳
 ابوالینغی ۱۱۱، ۱۱۲
 ابویوب موریانی ۲۰۶
 ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابی شیبہ ۹۸
 ابوبکر عتیق نیشاپوری / سورآبادی ۲۷۷
 ابوتام ۷۰، ۷۸، ۸۳، ۸۷، ۱۳۴، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۸۵
 ۱۹۷، ۲۴۹
 ابوجعفر احمد / امیر صفاری سیستان ۲۶۷، ۲۶۸

- ابو حاتم بلخی ۱۱۸
 ابو حاتم رازی ← رازی
 ابو حفص سغدی ۱۲، ۲۶۹
 ابو حنیفه اسکافی ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۶۸
 ابو حیان ← توحیدی
 ابو خصیب ۵۶
 ابوداود خالد ۵۵
 ابودلامه ۴۴، ۱۳۴
 ابودلف خزرغی / جهانگرد ۱۹۸
 ابودلف عجلی ۳۰، ۶۸، ۹۴، ۱۳۳، ۱۳۶
 ابوسعید آبی ۲۰۳
 ابوسعید ضریر ۸۷
 ابوسلمه ۱۰۷
 ابوشاس غطریف بن حصین بن حنش ۷۶، ۹۵
 ابوشکور بلخی ۲۰۸، ۲۹۴
 ابوشیخ ۱۳۱
 ابوصالح سهل بن احمد نیشاپوری ۲۳۸
 ابوطالب مأمونی ۲۰۵
 ابوعبدالله محمد ۲۳۶
 ابو عبیده معمر بن مثنی ۱۶۰
 ابوعلی چغانی ۷۰، ۲۷۲
 ابوعنان تمیمی ۲۳۴
 ابوکالیجار / مرزبان بن ویهان ۱۴۱
 ابومخلد ۱۴۲
 ابومسلم خراسانی ۲۸، ۴۰-۴۳، ۵۳-۵۸، ۶۰-۶۳، ۶۶، ۷۹، ۹۲، ۹۳، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۹۶، ۲۶۳
 «ابومسلم نامه...» ۴۴، ۵۳
 ابومسلمیه ۶۶
 ابومشعر ۲۸۴
 ابومنصور بن ابی علی ۲۰۹
 ابومنصور / بن برزجمید بن آذرجشس ۲۱۹
 ابومنصور بن بهرام بن خوشید بن ایزدیار مجوسی ۱۸۳
 ابونصر احمد ۶۳
 ابونصر قمی ۲۸۳-۲۸۵
 ابونصر منصور عبدالله ۲۱۸
 ابونعیم ۱۶، ۲۱، ۹۶، ۱۰۶، ۱۳۱
 ابونواس ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۰۱
 ابوهاشم (مقنع) ۶۲
 ابوهریره ۹۶، ۹۷، ۱۰۵، ۱۰۶
 ابوهلال عسکری ۱۸، ۲۳۲
 ابویعقوب خریمی ← خریمی
 ابهر ۱۳۰
 ابیورد ۱۹، ۴۷، ۵۶، ۵۹، ۱۳۶، ۲۵۵
 ابیوردی ۱۳۰، ۱۳۶
 اتسوز ۲۰۰
 اجثم ۵۹
 اجناس / التجنیس ۱۴۵
 احمد بن احمد ۱۴۱
 احمد بن اسماعیل سامانی ۲۶۳
 احمد بن سلام ۸۶
 احمد بن عبدالحلیم ۹۹
 احمد بن قائد ۲۲۶
 احمد بن یوسف ۲۳۲
 احمد دوم / امیر شهید ۱۵۶، ۲۶۵
 احمد شاد غزنوی ۲۲۲
 احمد صفاری ۲۶۷
 اخنف عکبری ۱۹۸
 اخوص ۲۹
 اخبار بابک ۷۰
 اخبار مقنع ۶۳
 اخطل مسیحی ۱۲۴
 اخوان زنجانی ۲۳۹، ۲۸۳، ۲۸۵
 ادب الملوك الخوارزمیه ۱۴۵
 ادب النفس ۲۳۴
 ادب النیروز ۲۳۷
 ادباء العرب ۱۶۰
 ادهم، ابراهیم ۱۵۱
 ارجان ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۵۷
 ارجانی، ابوبکر ۱۳۰
 اردبیل ۲۳، ۲۴، ۳۰
 اردشیر ۱۶۹
 اردوان ۱۵

- ارسطاطاليس ۱۶۹
ارسلان جامدار ۱۷۸
ارمنستان ۱۷، ۲۶، ۵۴، ۶۷، ۶۸، ۹۱
ارمينيه ۲۵۶
اروميه، درياچه ۳۳
اريوجان ۶۷
«از خزائن تركيه» ۱۱۴
ازد، قبيله ۲۳، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۴۰
ازدى، عبدالرحمن ۶۳
ازدى هروى، ابوالاحمد منصور ۲۱۰
ازهرى ۱۷۲، ۱۸۳
استاذ سيس ۵۵، ۵۸-۶۰
استرآباد ۱۳۰، ۲۰۳، ۲۷۷
استوا ۳۵
استين، اورل ۱۱۴
اسحاق بن ابراهيم / برادرزاده طاهر ۷۱، ۹۵
اسحاق ترك ۵۵، ۶۲، ۶۶، ۹۳، ۱۱۰
اسد بن سامان خدات ۸۴
اسد بن عبدالله قسرى، ۲۰، ۱۱۰، ۲۶۲
اسدى طوسى ۲۱۲
اسرارالنجوم ۲۸۴
اسفراينى، ابوالعباس وزير ۲۰۹، ۲۶۳
اسفراينى، خواجه ابوالقاسم ۲۰۹
اسفندارمذماه ۲۳۹
اسماعيل بن يسار ۲۴۴
اسماعيل سامانى ۳۳، ۱۳۵، ۲۰۵، ۲۳۴، ۲۶۴
اسماعيل شجرى ۲۰۹
اسماعيل (ع) ۹۹، ۱۶۵، ۲۷۵
اسماء المقتالين... ۱۰۹
اشتقاق ۱۷۴
اشرس بن عبدالله ۳۹، ۴۰، ۹۱
اشروسنه ۲۲
اشعث بن قيس ۲۲
اشعريه ۳۰
اشنه آذريه ۳۳
اصحاب الرس ۱۰۸
اصطخر / استخر ۳۱، ۳۷، ۱۱۸، ۲۵۱
اصفهان / اصفهانيان ۱۳، ۲۱، ۳۰، ۳۲، ۳۷، ۴۴، ۴۵
۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۶۷، ۷۲-۱۲۰، ۱۲۹-۱۳۱
۱۳۹، ۱۴۱-۱۴۳، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۴
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۲۰
۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰
۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۷۶
۲۷۸، ۲۸۱
اصلاح ۴۱
اصمى ۱۵۱، ۱۰۳
اطروش، ابوالقاسم ۲۰۳
«اطلاعات درباره لهجه پيشين اصفهان» ۲۵۸
اعشى ۱۰۵، ۱۶۵
افغانى ۱۵، ۲۳، ۸۳، ۸۷، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۵۲
۲۴۴، ۲۴۵
افشين خيذر بن كاووس ۶۹، ۷۲، ۷۴-۸۰، ۸۳
افلاطون ۱۶۹
افغان، اس. ام. ۱۱۷
اقبال، علامه ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۰۹
الاشعار السائرة فى النيروز والمهرجان ۲۳۳
الاقتباس من القرآن ۱۴۵، ۱۷۱
الأمدة على الأبد ۱۶۷
التاج ۸۸، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۴۳
التحصيل ۱۸۳، ۱۸۴
التصفية فى احوال المتصوفة ۲۷۸
التمثيل والمحاضرة ۱۴۵
التونجى ۱۴۳
الجماهر ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۲۸، ۲۸۶
الحركة الفكرية العربية فى اصفهان ۱۳۲
الرسالة النيروزيه ۲۳۴
الصاحبى ۱۶۶
الصادخ والباغم ۲۲۰
العربية ۱۰۳، ۱۸۵
«الفارسية الاولى والفارسية الثانية» ۲۵۴
الكشف عن مساوئ المتنبي ۱۳۹
الكفاية ۲۷۸

- الکبا الاصفه دوست ۱۴۳
اللطائف والظرائف ۹۱، ۱۳۶، ۱۴۵، ۲۰۳، ۲۰۴
المبسوط ۱۰۱، ۱۰۶
المبهبج ۱۴۵
المحاسن والاضداد ۲۳۲
المعجم فی تاریخ ملوک المعجم ۲۳۱
النوروز فی مصادر الفقه والحديث ۲۳۱
النوروز والمهرجان ۲۳۳
الوزير المغربي ۱۴۳
امويان / بنی امیه ۲۲، ۲۴-۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۶، ۴۷، ۵۱
۸۵، ۹۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۲۳۲، ۲۴۲، ۲۴۴
امير بن احمر ۲۳
امير سعيد ← نصر (دوم) سامانی
امين، خليفه ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۱۰۷، ۲۴۵
اندخوی ۳۴
اندلس ۱۴۰، ۱۶۹، ۱۸۸
انساب ۴۴، ۵۷
انوشیروان ۱۵، ۱۰۵، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۴۲
انوشیروان بن خالد ۱۸۷
اوستا ۱۱۷، ۱۶۸
اهر ۳۳
اهواز ۱۵، ۶۷، ۸۴، ۱۳۰، ۱۴۲
ایران‌شاه سلجوقی ۲۱۹، ۲۲۰
ایران‌شناسی ۴۴
ایران‌شهر ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۳۱
ایلاق ۶۷
ایوان کسری ۸۳، ۱۰۵، ۲۴۸، ۲۵۱
أخبار المبيضة والقرامطة ۱۱۹
أحسن ما سمعت ۱۴۵
أعلام النبوه / مناظره محمد زکریای رازی با ابوحاتم
رازی ۱۶۵، ۱۸۱
بابک خرم‌دین ۳۰، ۳۳، ۵۶، ۵۸، ۶۴، ۶۶-۷۲،
۶۸-۸۰، ۹۴
باخرزی، ابوعلی ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۷۴، ۱۸۲
۱۸۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۷، ۲۱۸
بادروز ۲۳۵، ۲۳۶
بادغیس ۲۰، ۴۱، ۵۹، ۶۰، ۲۶۷
باریه دو منار ۱۸۸
«بازنگری کارنامه ابوریحان در زبان فارسی» ۲۸۹
باسورث ۳۴، ۸۱، ۸۳، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۹۸، ۲۵۳
باطنیه ۲۷۲
بامیان ۲۵۶
باهله، قبیله ۳۱
بایزید بسطامی ۱۱۳، ۱۱۴
بحار ۱۰۹
بحتری ۸۳، ۲۳۶، ۲۴۹
بحرین ۱۵، ۲۹
بخارا خدات ۶۱، ۶۲، ۷۹
بخارا / فساخره ۱۸-۲۲، ۳۱، ۳۳، ۳۹، ۶۰، ۶۵
۹۱-۹۷، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۳۰-۱۳۸، ۱۵۵، ۱۵۶
۱۶۷، ۲۰۵، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۱
۲۵۵، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰
بخاری، زبان ۱۱۶، ۱۲۳
بخلاء ۱۱۲
بدائع الصنائع ۱۰۱
بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی ۱۴۱
بدیع الزمان همدانی ← همدانی
براز ۹۳
براکوکیه ۶۶
براون ۴۱، ۱۰۴، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۷۱، ۲۰۷-
۲۰۹، ۲۶۹
براء بن عازب ۱۰۹
بربرها ۱۷۰
برنلس ۱۳۲، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱
برزانی ۲۹۴
برزم ۶۰
برزویه حکیم ۱۱۹
برمکیان ۸۹، ۹۳، ۹۴، ۱۱۱، ۲۳۲
بروجرد ۳۰، ۱۳۰، ۱۴۲
برهان قاطع ۱۶، ۱۰۰
بریده بن مصیب صحابی ۱۲۳
برزجومید بن آذرجشنس ۲۱۹

بزیست فیروزان = یحیی بن منصور ۷۳

بسام ۹۲

بست ۳۵، ۱۳۰، ۱۴۵، ۲۵۶

بستانی ۱۸۷، ۱۶۰

بستی، ابوالفتح ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۸

۲۰۳، ۲۰۹، ۲۶۸

بستی، ابو حاتم محمد ۵۲، ۹۷، ۱۰۵

بشار ۲۴۵

بشاق شماهی / چهار نام ۱۲۰

بصائر الدرجات ... ۱۰۹

بصره ۱۵، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۷، ۳۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷

۱۰۹، ۱۱۵، ۲۵۰

بطرا / پترا ۱۵۵

بطلمیوس ۲۳۳، ۲۳۹

بطین عجلی ۴۴

بعثور، شهرک ۲۵۷

بغداد / بغدادیان ۶۸، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۸۱، ۸۴، ۸۸

۹۰، ۹۵، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۳۵

۱۴۱-۱۴۳، ۱۵۲، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹

۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۲۰

۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۶۴، ۲۷۲

بغدادی ۶۵-۶۷، ۱۹۸، ۱۹۹

بکناشیه، فرقه ۵۲

بکر بن وائل ۱۵، ۲۳، ۲۹، ۳۲، ۴۲

بکیر بن ماهان ۴۲، ۴۳، ۵۰

بلخ ۲۰، ۲۶، ۳۷، ۶۷، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۵۱

۲۰۲، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۲

بلخ، رود ۲۴

بلعی، ابوالفضل ۲۶۳

بلعی، ابوعلی ۱۴، ۴۹، ۵۶، ۵۷، ۶۴، ۶۵، ۸۵، ۱۳۶

۱۳۷، ۱۷۱، ۲۲۸، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۵، ۲۶۹، ۱۷۱

۲۷۴-۲۹۳-۲۹۵

بنجاسب / پسر عموی معزالدوله ۱۷۷

بنداد هرمز ۴۴

بنوالم، قبیله ۱۵

بنیات / پسر تغشاده ۶۱، ۶۲

بنی حنظله، قبیله ۱۵

بنی حنیفه، قبیله ۳۰، ۲۶۷

بنی ضبّه، قبیله ۳۰، ۳۲

بنی عبدالقیس، قبیله ۳۰

بنی مسلیه ۴۲

بنی منجم، خاندان ۱۳۹

بنی هاشم ۱۶۰

بو بکر حاجب ۳۴

بوزانی ۲۹۴، ۲۹۵

بوصیر، ۴۳، ۴۹

بوعلی طاهر ۲۶۷

بوکالجار ۳۴

بولیت ۳۴، ۳۵

بونصر مشکان ۳۴، ۲۶۴

«بوی جوی مولیان» ۲۶۷

به آفرید فروردینان ۴۰، ۴۱، ۵۵، ۵۸، ۶۲، ۱۱۷

بهار، ملک الشعراء ۱۰۴، ۱۱۳

بهاءالدوله ۱۴۱

بهرام چوین ۲۷۲

بهرام سیس ۴۰

بهرام گور ۱۴۳، ۲۰۳

بهرامیان ۴۱، ۴۳، ۴۹، ۷۰

بهزادان ۴۴

بهمنجنه ۲۳۹

بهمنیار بن مرزبان ۱۸۳

ببیرس ۱۷۵

بیرونی، ابوریحان ۳۹، ۴۱، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۲

۱۶۲-۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۲۸، ۲۲۹

۲۳۱-۲۳۶، ۲۳۸-۲۴۸، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۸۳-۲۹۲

بیست مقاله قزوینی ۲۳۳، ۲۶۱

بیشابور ۲۵۲

بین النهرین ۱۴، ۱۵، ۲۴، ۳۶، ۱۳۳، ۱۵۵، ۲۴۹، ۲۶۰

بیتهقی ۳۴، ۸۴، ۸۵، ۱۰۵، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۶۸

پارتی، زیان ۲۷۱

پارس / پارسیان ۳۱، ۷۲، ۱۱۷

پلی میان شعر هجائی ... ۱۱۰

- پورپیرا، ناصر ۲۵۴
پورجوادی ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۱۴
پوشنگ ۲۰، ۳۴، ۴۶، ۸۱، ۸۳
پهلوی، زبان ۱۴، ۹۵، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۴-۱۲۲، ۱۳۳، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۴۳-۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۷۳
پیامبر (ص)، حضرت ۱۶، ۴۸، ۹۶-۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶
۲۸۱، ۲۶۳-۲۸۵، ۲۸۷-۲۹۱
تاج التراجم ۱۰۶، ۲۷۶
تاجیکستان ۲۵۴
تاریخ بیهقی ۱۳۱، ۲۶۴
تأثیر هنر ساسانی... ۲۵۲
تبریز ۳۰، ۳۳
تبع‌ها ۱۶۹
«تجربه‌های زبان فارسی در علم» ۲۸۹
تحفة الوزراء ۱۴۵
تخارستان ۴۷، ۵۹
توارخدا ۵۹
ترسل / دهقان فاریاب ۴۰
ترکان / ترک ۴۰، ۶۲، ۶۵، ۱۳۷، ۱۵۸، ۱۷۱، ۲۷۲
ترکمن‌ها / ترکمنان ۵۲، ۱۷۱
ترمذگرد ۶۴
تصحیفات المحدثین ۱۸۴
تغشاده ۶۴
تغلب، قبیله ۲۳، ۱۶۹
تفضلی ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۱۶، ۲۳۹، ۲۵۸
تفکر یونانی ۲۸۲
تقی‌زاده ۱۱۱، ۱۱۲، ۲۳۳
تکش، علاء‌الدین ۲۷۸
تمیشه ۷۳
تمیم / بنوتمیم، قبیله ۱۵، ۲۹، ۲۳-۲۰، ۴۰، ۴۲، ۱۶۹
توخیان لازقیه ۱۵۷
توج ۱۵
توحیدی، ابوحيان ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۸۹
تورفان ۲۵۹
توزی ۱۴۳
- تویسرکانی ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۵، ۲۲۴
تهذیب الاسرار ۱۱۳
تیرگان، جشن ۲۲۹، ۲۴۰
ثابت بن قطنه ۱۲۳
ثعالبی ۴۱، ۹۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶-۱۳۹، ۱۳۸-۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۰-۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶-۲۱۱، ۲۱۳-۲۱۶، ۲۱۸، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۶-۲۳۸، ۲۵۷
۲۶۲، ۲۶۶
تقی اصفهانی، ابوبکر ۱۴۴، ۲۲۳، ۲۲۵
تقیف، قبیله ۳۰
ثمارالقلوب ۱۴۵، ۲۰۴، ۲۳۷
ثمرات‌الاوراق ۱۱۳
جاحظ ۴۲، ۴۵، ۸۸، ۹۱، ۱۰۳-۱۰۵، ۱۱۶، ۲۳۱-
۲۳۳، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۸۶
جاماسب ۲۳۹
جاودانیه ۳۰
جبرئیل، فرمانده ۶۴، ۶۵
جبرائیل بن بختیشوع ۱۰۷
جبله بن سالم ۱۷
جدیع کرمانی ۴۷، ۴۸
جراح بن عبدالله ۲۵
جرجان ۴۳، ۵۵، ۶۷
جرجانی، ابوالحسن ۱۴۰، ۱۴۳
جرجانی، اسماعیل ۲۰۰، ۲۷۸
جرجانیه / گرگانج ۱۴۵
جریر ۲۳۶، ۲۶۷
جشن‌نامه ۲۸۷-۲۸۹
جعفر بن ابی طالب (طیار) ۵۰، ۹۳
جعل ۱۰۰
جلال‌الدین خوارزمشاه، سلطان ۲۰۰
جمام، دیر ۳۷
جمشید ۲۳۱
جندیسابور ۱۳۵
جنزه / گنجه ۱۳۰

- جنید بن عبدالرحمن ۴۳
جواز الصلاة بالفارسیه ۱۰۱، ۲۶۲
جور / گور ۲۵۷
جوزجان / گوزگانان ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۴۰
جوزجانی ۱۸۳، ۲۸۸
جوزقانی ۹۸
جهیره ۹۹
جی ۱۸
جیلان ۱۳۰
جیهانی، ابو عبدالله ۱۳۶، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۶۵
چاچ ۶۷
چهار نام ۱۲۰
چین ۱۷۰، ۲۵۹
حاتم اصم ۱۱۴
حارث بن سریج ۴۰
حافظ ۲۳۵
حامد عبدالقادر ۲۰۷، ۲۰۸
حبشه ۱۷۰
حجاج بن یوسف ۱۷، ۲۷، ۲۳۱
حدود العالم ۳۱، ۳۴، ۴۱، ۲۹۰
حدیثه ۲۲
حذیفه بن یمان ۱۷
حرشی، عبدالله ۷۳
حریری ۱۴۱، ۲۷۸، ۲۷۹
حسان ۲۶۷
حسکه بن عتاب ۳۶
حسن بن رجاء ۸۷
حسن بن زید ۷۵
حسنک وزیر ۲۶۴
حسین بصری، ابو عبدالله جعل ۱۰۰
حسین بن ضحاک ۲۴۹
حسین بن قارن ۷۴
حسین (ع)، امام ۱۰۸
حصین فیروز ۳۸
حفص، امیر ۱۵۲
حکایه ابی القاسم البغدادی ۱۳۱، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۹
۲۵۷، ۲۷۶
حکیم ترمذی ۱۱۴
حلوان ۳۰
حمدون بن اسماعیل ۱۵۵
حمدونی، ابوسهل ۱۴۵
حمدونی، امیر عبدالله ۱۴۵
حمراء دیلم ۱۱۵، ۱۷۷
حمزه خارجی / پسر آذرک ۵۶، ۶۸
حمزه اصفهانی ۴۴، ۱۷۲، ۱۸۴، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۳۷
حمید بن زنجویه ۲۱
حمیدی ۲۲۶، ۲۷۸، ۲۷۹
حمیریان ۳۱
حنظله بادغیسی ۸۸
حیان نبطی ۲۴، ۳۹
حیاء الحیوان دمیری ۱۴۰
حی بن یقظان ۲۲۰
حیره ۱۶، ۴۲، ۹۲، ۲۴۱
حیکان / پدر ابومسلم ۴۴
خاتون / ملکه بخارا ۲۰، ۶۴، ۱۰۹، ۱۱۰
خازم ۵۹
خاص الخاص ۱۳۶
خالد مخزومی ۱۶۰
خاندان طاهری ۸۱، ۸۲، ۸۷
خانلری ۱۲۰، ۲۶۰، ۲۶۱
ختلان ۴۷، ۱۱۰
ختن ۱۱۴، ۲۵۹
خدایش، ۴۲، ۵۰، ۶۶، ۹۲، ۹۳
خدای نامه ۱۱۸
خراسان / خراسانیان ۲۰، ۲۳-۲۷، ۲۹-۳۳، ۳۷-۴۰،
۴۲، ۴۳، ۴۶، ۴۹-۵۶، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۳، ۷۶،
۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۵-۸۷، ۹۱-۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲،
۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹-۱۳۳، ۱۳۵،
۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۳،
۱۸۶-۱۸۸، ۱۹۶-۱۹۹، ۲۰۳، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۰،
۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۶۲-۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۲
۲۹۰

دارالوعی ۹۷	خرمدینان ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۴، ۸۰، ۹۳
داغستان ۵۲	خرزاد ۲۶
دائر ۱۸۸-۱۸۶، ۱۴۵	خرشید بن یزدانفادار ۱۴۱
دانشنامه ۴۱، ۴۳، ۷۰، ۹۹، ۱۹۸، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۷	خرگوشی، ابوسعید ۱۱۳
۲۹۳، ۲۹۰، ۲۸۸	خریده/القصر ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۷۴، ۱۷۶
دانیل، التون ۵۰، ۵۱، ۵۷-۶۴، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵	۱۸۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۲۰-۲۲۷، ۲۶۹
داود سیاه / فرمانده طاهر ۱۱۰	خریمی، ابویعقوب ۱۳۴، ۲۴۵، ۲۴۶
دجله ۴۹، ۸۶، ۲۳۸، ۲۵۶	خزاعه، قبیله ۳۰، ۴۲، ۴۶
دجیل، رود ۳۷	خزران ۲۶
دستی ۵۷	خسروان ۱۶۹، ۲۰۶
دسیم بن شاذکویه ۱۴۳	خسروپرویز ۱۰۵، ۱۶۳، ۲۳۲، ۲۴۲
دعبل خزاعی ۸۱، ۸۳، ۱۳۴	خسرو فیروز فلک المعالی ۱۴۱
دمیه القصر ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۸۲، ۱۹۳	خسرو / نواده یزدگرد ۴۰
۲۲۰-۲۱۶، ۲۰۲، ۲۰۱	خطیبی، دکتر ۲۸۹
دندان ایللیق ۱۱۴، ۲۵۹	خلف بن احمد / نواده یعقوب ۱۴۰، ۱۵۹
دندانقان، جنگ ۳۴	خلیج فارس ۱۳، ۲۹، ۱۰۹
دوازده قرن سکوت ۲۵۴	خلیل بن احمد ۱۲۳
دو قرن سکوت ۷۸	خلیل بن ونداسفان ۷۳، ۷۴
دهستان ۱۳۰	خمارویه ۸۶
ده نام ۱۲۰	خندق، جنگ ۵۹
دیلستان ۵۶، ۷۸، ۷۹، ۱۶۲، ۱۹۷	خوارج ۳۶، ۳۷، ۵۶
دیلیمان ۲۴، ۲۹، ۳۲، ۵۵، ۷۹، ۸۳، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۲	خوارزم / خوارزمیان ۲۶، ۳۴، ۳۹، ۶۰، ۸۵، ۱۳۰
۱۱۵، ۱۲۹، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۳۶، ۲۴۸، ۲۵۱	۱۶۲، ۱۷۲، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۵۷
۲۷۲، ۲۶۳، ۲۵۲	خوارزمشاهیان ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۷۰
دیلمی، زبان ۱۱۶	خوارزمی، ابوبکر ۱۱۷، ۱۳۷-۱۳۹، ۱۵۹، ۱۸۶
دینور ۳۰، ۵۰، ۵۵، ۶۷، ۱۵۲	۲۰۴، ۲۰۵، ۲۸۳، ۲۹۲
دینوری ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۶۸، ۷۰، ۹۲، ۱۰۳	خوارزمی، زبان ۱۴، ۱۱۶، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۷۱
دیوان ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۸	خوزستان ۱۴، ۱۵، ۲۹، ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۱۳۰، ۱۳۳
ذخیره خوارزمشاهی ۲۷۸، ۲۰۰	۱۳۸، ۱۴۱، ۲۵۷
ذکر اخبار اصفهان ۱۳۱	خوزی، زبان ۱۴
راخسی، عباس ۲۰۴، ۲۳۷	خوی ۱۳۰
رادویانی ۲۲۳، ۲۷۷	خیام ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۳۳
رازی، ابوالفتح ۲۷۹، ۲۹۳	خیوه ۵۳
رازی، ابوحاتم ۴۱، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۶۹، ۱۸۰-۱۸۲	دادبه ۶۲
۲۲۸، ۲۳۰، ۲۶۱	دارا ۱۶۹
رازی، ابوزید محمد غضائری ۲۰۹	دارابگرد ۳۷

روضه خلد ۴۱
 روم ۱۷۰
 رهام ۴۴
 ری ۲۰، ۳۱، ۳۷، ۵۶، ۵۷، ۶۷، ۶۸، ۷۵، ۸۶، ۱۳۰،
 ۱۳۰-۱۴۳، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۸۰، ۱۹۶،
 ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۶
 ریاحی، امین ۲۹۱
 زادویه بن شاهویه ۱۹، ۲۳۳
 زاینده رود ۲۱۹، ۲۳۷
 زیان تازی ۱۴۵
 زبان تازی در میان ایرانیان ۱۳۲
 زبان علم ۲۸۹
 زیادة النصره ۱۸۷
 زبیر بن ماحوزی ۳۷
 زبیریان ۲۴۴
 زردشت / زردشتیان ۲۶، ۲۹، ۳۹-۴۱، ۴۶، ۵۴، ۵۵،
 ۵۸، ۶۶، ۶۹، ۷۳، ۸۰، ۷۴-۷۶، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲،
 ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۹۴،
 ۱۹۷، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۴، ۲۷۰
 زرقان ۳۳
 زرنج، رفس ۱۹
 زرننگ ۳۶، ۳۷
 زریاب ۱۵، ۴۳، ۷۰
 زریق / پوپک ۸۲، ۸۳
 زرین کوب ۲۵، ۴۹، ۵۰، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۸۸، ۱۰۹
 زکریای رازی ← رازی
 زم احمد بن الحسن / کاریان / زم اردشیر ۳۲
 زم احمد بن لیث / لواجان ۳۲
 زم الرمیجان / جیلویه ۳۲
 زم حسین بن صالح ۳۲
 زمخشری / جارالله ۱۶۵، ۱۷۲-۱۷۴، ۲۰۰
 زم شهریار / مارنجان ۳۲
 زم، قبیله ۳۲
 زنجان ۳۰، ۱۳۰
 زنجان، برات ۱۹۸
 زور ۳۶

رازی، زکریای ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۱
 رافائلی، اریک ۲۸۲، ۲۸۴
 رافع / نواده نصر بن سیار ۵۶
 رافعی، عبدالکریم ۹۷، ۱۰۹
 رام روز، جشن ۲۰۳
 راوندی ۲۰۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۵۸
 راوندی، عبدالله ۵۵
 راوندیه ۵۵
 ربیع بن زیاد ۱۷، ۲۳
 ربیع بن عمران تمیمی ۳۹، ۹۱
 ربیع، قبیله ۲۳، ۳۱، ۴۲، ۴۸
 ربیع، شهریار ۳۷
 رجائی، استاد ۱۰۹، ۱۱۰
 رزایه ۶۶
 رزق بن ماهان ۸۱
 رساله فی التیروز ۲۳۳
 رستم ۸۳، ۸۴
 «رستم و اسفندیار» ۲۴۲
 رستمی، ابوسعید ۱۳۸، ۱۳۹
 رسم کوه ۲۳۴، ۲۳۵
 رضا (ع)، امام ۶۸، ۸۴، ۱۰۹
 رضایی، حسن ۲۹۴
 رضی الدین محمد نیشابوری ۲۷۹
 رقاشی ۱۳۴
 رقه، شهرک ۸۳، ۹۴، ۱۱۹
 رکابا ۸۰
 رکن الدوله ۱۳۶، ۱۴۱، ۲۵۲
 رملیه ۱۵
 رواد بن مثنی ۳۰
 روح الامینی ۲۳۵، ۲۴۰
 رودکی ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۱،
 ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۹۳
 روزبهان نامه ۱۰۰
 روزخور / مشک باده ۲۳۹
 روضه الانوار ۸۸
 روضه المنجمین ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۵

- زیاد اعجم ۱۰۳، ۱۲۳
 زیاد بن ابی سفیان ۲۶، ۲۷
 زیاد بن ابیه ۱۶۰
 زیاد بن صالح ۶۰
 زینة الدهر ۱۳۰، ۱۶۵، ۲۶۱
 ژیلیو، کلود ۱۴۵، ۱۷۱
 ساجی، ابوعلی ۲۰۳
 ساری ۷۳
 ساسانیان ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۲۴، ۵۷، ۵۸، ۶۵، ۶۹، ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۰۶، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۱-۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۱-۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۸۲
 سامانیان ۸۳، ۱۳۵-۱۳۷، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۵۲، ۲۶۲-۲۶۵، ۲۷۵-۲۷۰
 سامره ۷۲، ۱۱۹
 سامی، زبان ۲۶۹
 سانسکریت، زبان ۱۱۷
 ساوه ۱۳۰، ۲۰۳
 سبکتکین ۱۴۰، ۱۹۸
 سجادی ۵۱، ۵۳
 سجستان ۱۳۰
 سحر البلاغة ۱۴۵
 سده / سدق، جشن ۸۸، ۱۵۹، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۸
 سراه / سراب، روستا ۷۰
 سرجمه سردار ۶۴، ۶۵
 سرح العیون... ۴۵
 سرخاستان ۷۴، ۹۵
 سرخ جامگان، شورش / محمره ۶۷
 سرخس ۱۹، ۲۶، ۲۷، ۴۷، ۵۶، ۲۵۵
 سریانی، زبان ۱۴، ۱۵، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۸۱، ۲۸۲
 سرج بن یونس ۱۱۳
 سرج / صلاح وافر ۱۱۳
 سعد بن ابی وقاص ۹۸
 سعد کاتب عاصم بن یونس ۱۹۶
 سعید بن خراسان خره ۱۱۷
 سعید بن عثمان ۱۰۹
 سعید / نواده عثمان ۲۰
 سفد ۲۶، ۲۷، ۶۳، ۶۷
 سفدی ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۵
 سفدی، زیان ۱۴، ۱۱۰، ۱۱۶، ۲۷۱، ۲۹۰
 سفاح ۹۲
 سفیان ثوری ۲۶۷
 سفیدنچ، دهکده ۴۶
 سقادم ۴۶
 سکرمروزی، ابوالفضل / احمد بن محمد بن زید ۲۱۱
 سلجوقیان ۱۸۷، ۲۳۶
 سلمان فارسی ۱۶، ۱۷، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۷۶، ۲۷۶
 سلم / پسر زیاد بن ابی سفیان ۲۶
 سلیط ۴۴
 سلیمان بن طاهر ۸۷، ۸۸
 سماک ۱۷
 سمرقند / سمرقندیان ۲۰-۲۲، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۵۶، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۹۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۳، ۲۵۵
 سنام، قلعه ۶۵
 سنباد / سنباذ ۵۵-۵۸، ۹۳، ۱۱۷
 سنباذیه ۶۶
 سند ۴۳، ۱۶۸، ۲۵۶
 سندیادنامه ۲۶۹
 سندی، ابوالعطاء ۱۰۳
 سفیروز / شه فیروز / بن اسفندیار ۴۴
 سواد ۲۱
 سواد اعظم / السواد الأعظم ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۹۰
 سوگ سیاوش ۲۲۹، ۲۴۰
 سهراب / شهریار طالقان ۴۰
 شهروردی، شهاب ابدین ۲۰۰
 سیروان ۶۷
 سیره الشیخ الرئيس ۱۸۳
 سیستان ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۲۹، ۳۱، ۳۷، ۴۰، ۵۹، ۶۰، ۶۷، ۶۸، ۸۴، ۹۲، ۱۱۵، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۵۹، ۲۵۶

- سیمجور، ناصرالدوله ۱۳۷، ۱۹۸
سیمجوری، خاندان / سیمجوریان ۱۷۱، ۲۰۵
سیمره ۲۵۶
- شاپور دوم ۱۵
شاذان بن فضل ۷۴
شارستان / شهرستان ۷۲
شافعی ۱۰۷، ۲۶۷
شام ۲۳، ۴۸، ۴۹، ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۸۵، ۲۲۶، ۲۲۹
شاناق ۱۱۷
شاوزار ۳۳
شاهپور بن اردشیر ۱۴۱
شاهپور پسر شهریار ۱۵، ۷۳
شاهفور اسفراینی ۲۷۶
شاه لایجان / لایجان‌شاه ۳۳
شاهنامه ۲۲۹، ۲۷۰، ۲۷۳
شاهنامه ابومنصور ۲۶۱، ۲۷۳
«شاهنشاه فناخسرو» ۲۴۱
شاهویه ۲۰
شبدیز ۲۵۱
شبل بن المنقی الازدی ۷۰
شرح ثمره بظلمیوس ۲۳۹
شرح فتح القدير ۱۰۱
شرف‌الدوله ۱۴۱
شرف‌الملک ابن ماکولا ۲۵۰
شروانشاه محمد ازدی ۳۳
شریف رضی ۱۳۹، ۱۴۲
شریک بن شیخ مهدی ۵۱، ۵۵، ۶۰-۶۲
شطحات صوفیه ۱۱۳
شعب بوان ۱۹۷
«شعرهای رایج درباره نورو» ۲۳۷
شمس‌الدوله، شاه ۱۴۱
شوستر ۱۵، ۳۷
شهربانو / دختر یزدگرد ۱۰۸
شهریار بن شروین ۷۲، ۷۳
شهمردان ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۵
شیخ صدوق ۱۰۸
- شیدوش بن گودرز بن بزرگمهر ۴۴
شیراز / شیرازیان ۱۳۶، ۱۵۷، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۱
۲۵۷
شیرجی ۱۸۴
شیرویه دیلمی ۹۷
صابی، ابواسحاق ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰
۱۸۳، ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۵۱
صابی، ابوهلال ۱۲۴
صاحب بن عباد ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۵۸-۱۶۲، ۱۶۵
۱۷۴، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۸، ۲۳۳
۲۴۹
صادق (ع)، امام ۱۰۹
صادقی، رضا ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۵
صادقی، علی‌اشرف ۱۷، ۱۰۴-۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱
۱۱۳، ۱۱۴، ۱۴۲
صفار ۱۰۹، ۱۵۸
صفاریان ۳۷، ۱۳۵، ۲۵۲، ۲۶۳
صلاح‌الدین ایوبی ۱۸۷
صمیره / سمیره ۳۰، ۶۷
صورالاقالیم ۴۱
صولی ۴۱، ۸۷
صیدنه ۱۲۰، ۱۶۲
صیرفی، حسن کامل ۱۸۲
صیمره / سیمره ۳۰، ۶۷
ضحاک بن مزاحم ۱۲۳
طالقان ۲۰، ۲۶، ۳۹، ۴۶، ۵۵
طاهر بن حسین ۱۶۰
طاهر ذوالیمینین ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۹۴، ۹۵، ۱۱۰-۱۳۷
۱۴۳، ۱۵۵، ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۳۵
طاهری، ابوطیب ۱۳۸، ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۰۴
طاهریان ۸۱-۸۳
طاهریان ۸۶-۸۹، ۹۴، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۵۲
۱۶۰، ۲۵۲
طبرستان ۲۶، ۵۶، ۵۷، ۶۷، ۷۲-۷۷، ۷۵، ۷۸، ۸۰
۱۳۰، ۱۳۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۵۲، ۲۵۶

- طخارستان ۱۹، ۲۵۶
طرابلس ۱۵۷
طرب نامه ۲۰۱
طرخان ۶۹
طرخون ۲۰، ۲۶، ۹۱
طغرای ۱۴۳، ۲۰۰، ۲۲۴
طلحه / امیر خراسان ۸۳
طلحة الطلحات ۸۱
طوس ۱۹، ۳۱، ۴۷، ۵۶، ۲۵۵، ۲۷۰
طوسی، حمید ۷۰
طوسی، نصیرالدین ۲۳۹
طه ندا ۴۵، ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۶۰، ۲۰۹، ۲۳۶، ۲۳۷
طیبی، عبدالعزیز ۲۱۸
طی، قبیله ۲۳، ۳۱، ۴۲
عالبه ۲۳
عامر بن اسماعیل حارثی ۴۹، ۹۲
عامر بن سلیمان ۴۳، ۱۰۷
عامری، ابوالحسن ۱۴۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰-۲۲۸، ۲۳۰
عبادی، ابومنصور ۲۷۸
عباس بن بخارا خدات ۸۴
عباس بن سعید جوهری ۱۱۸
عباسیان ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۳۷، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۸، ۶۰-۶۹، ۷۳، ۸۲، ۹۳، ۱۰۴، ۱۲۱
۱۲۳، ۲۶۵، ۲۸۲
عبدالجبار بن عبدالرحمن ازدی: ۵۵، ۶۳، ۹۳
عبدالحمید ۴۵، ۱۲۳
عبدالقاهر / رهبر سرخ جامگان ۶۷
عبدالقیس ۲۳
عبدالله الطائی العربی ۳۴
عبدالله / امیر عرب و یار مقتع ۶۵
عبدالله بن زبیر ۳۷
عبدالله بن طاهر ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۷-۸۹، ۹۴، ۱۱۹، ۲۳۳، ۲۴۷
عبدالله بن عمر ۹۷
عبدالله بن عمرو ۶۳، ۹۳
عبدالله بن قارن ۷۴
عبدالله بن مالک ۶۸
عبدالله بن محمد بن ابی شیبہ ۹۸، ۱۰۶
عبدالله بن معاویه ۵۰، ۵۵، ۹۳
عبدالله حرشی ۷۳
عبدالملک بن نوح ۱۳۷
عبدالملک، خلیفه ۲۳، ۲۶، ۶۸
عبدالواحد بن حریش ۲۳۶
عبدالواسع جبلی ۲۶۹
عبری، زیان ۱۱۴، ۱۲۱، ۲۵۹، ۲۶۰
عبیدالله بن زیاد ۲۰، ۳۸، ۱۰۳، ۱۰۷
عبیدالله بن طاهر ۸۷، ۲۳۶
عتابی ۹۴، ۱۱۹
عتبی ۱۳۱
عثمان / برادرزاده نیزک ۲۷
عثمان بن مسعود ۲۷، ۲۴۲
عثمانی، ابوعلی ۲۱۷
عدد من بلغاء الفرس ۱۳۲
عدنان، قبیله ۸۳، ۱۶۹
عدی بن زید ۱۶
عراق / عراقیان ۱۶، ۳۱، ۳۳، ۳۷، ۴۰، ۴۸، ۴۹، ۶۷، ۸۸، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۰۲-۱۰۴، ۱۱۲، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۶۳، ۲۸۱
عراقی، بوالحسن ۳۴
عربستان، شبه جزیره ۱۵، ۱۵۵، ۲۴۱، ۲۷۴
عزیزی ۳۹، ۴۱، ۴۳-۷۳، ۶۰، ۸۰، ۱۹۷
عسکری، ابواحمد ۱۸۴
عسکری، ابوہلال ۱۸، ۲۳۲
عصمت کردی / سردار ۶۹، ۷۰
عضدالدوله دیلمی ۱۳۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۸
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷
عطوی ۱۳۶
عقبه ۶۴

- عکبری، احنف ۱۹۸
عکوک ۱۳۴
علاءالدوله محمد بن دشمنزیار ۱۸۳، ۲۷۶
علاءالدوله محمد ← ابن دشمنزیار
علاءالدین تکش ۲۷۸
علل الشرایع ۱۰۸
علم القلوب ۱۱۴
علویان ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۹۳، ۲۴۲
عَلَّة اعیاد الفرس ۲۳۳
علی بن ابی حفص ۲۴۲
علی بن حسن قهستانی ۲۲۴
علی بن رین طبری ۷۴، ۷۵، ۷۶
علی بن عیسی ۸۵، ۸۶، ۱۱۰
علی بن محمد ۱۴۱
علی بن مهدی کسروی ۲۳۳
علی بن هارون منجم ۲۳۳
علی بن یحیی منجم ۲۳۶
علی / پسر مزدک ۷۲
علی (ع)، اسام / امیرالمؤمنین ۲۰، ۲۲، ۳۶، ۵۰، ۸۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۹۴
عمادالدین اصفهانی ۱۱۴، ۱۳۰، ۱۷۴، ۱۸۷، ۲۲۰
۲۲۱، ۲۲۴-۲۲۶، ۲۶۹
عمار بن یزید / خدش ← خدش
عمان ۱۴۳
عمر ۱۳، ۱۷، ۲۰-۲۲، ۹۸، ۱۰۸
عمر بن ابی ربیع ۱۱۵
عمر بن عبدالعزیز ۲۱
عمر بن علاء ۵۷
عمر / سردار یعقوب ۱۳۵
عمرو بن مسعد ۷۶
عمرو لیث ۲۶۷
عمیر بن یطین ۴۴
عمیر عجل ۴۴
عنبریان ۳۰
عیسی بن شیبک ۴۶
عیسی بن علی بن ماهان ۵۶
عیسی بن معقل ۴۴، ۴۵
غافقی ۲۷۷
غرجستان ۲۵۵
غریب الخادم ۱۸۱
غزالی ۲۳۸، ۲۷۷، ۲۸۸
غزنویان ۱۳۵، ۲۵۳
غزنویان ۳۴، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۴
غزیه / اغزیه ۵۹، ۱۳۰، ۱۴۰
غوزک، شهریار سغد ۲۶
غیلان / از یاران سفاح ۹۲
غیلان شعوبی ۱۶۰
فاتق، رستاق ۴۴
فانک ۶۷
فارس ۲۹-۳۲، ۳۶، ۳۷، ۶۸، ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۳۵
۱۳۸، ۱۴۱، ۱۶۵، ۱۹۷، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۲
۲۵۷
«فارسی زبان فراگیر تمامی سرزمین های ایران از قبل تا بعد از اسلام» ۲۵۴
«فارسی عامل پایداری فرهنگ ایرانی» ۲۵۴
فاریاب ۴۰
فاطمه / دختر ابومسلم ۷۰
فاطمیه ۶۶
فخرالدوله، شاه ۱۴۱، ۱۵۸
فخرالدین محمد بن مسعود ۲۲۲
فرای ۱۶، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۸-۳۰، ۳۴، ۴۲، ۷۳، ۸۰
۸۳-۹۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۷۷، ۱۸۷، ۲۳۰، ۲۵۹
۲۶۳
فرخان ۳۷
فرخی ۲۱۶، ۲۱۷
فردوسی ۲۰۷، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۶۳، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۹۴
فرغانه ۳۹
فرمدین ۶۷
فرهنگ و مردم ایران ۹۶
فریدن، روستاق ۴۴
فریدون ۸۳، ۲۳۱

- فروینی، علامه ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۳
 «قصیده ساسانی» ۱۹۸، ۱۹۹
 قطری بن فجانه ۳۷
 قلشنندی ۱۰۰، ۲۳۱
 قسم ۲۱، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۸، ۲۳۵، ۲۵۶
 قهستان ۱۳۰
 «قیام مقنع، جنبش روستایی سیدجامگان» ۶۲
 قیس بن زنجویه ۷۴
 کاپله ۶۷
 کاتب، ابومنصور بن ابی علی ۲۰۹
 کازرونی، ابن بندار ۱۷۸
 کاشان / کاشیان ۳۱، ۵۰، ۵۵، ۱۳۰، ۱۵۲، ۲۴۰
 کاشانی، افضل الدین ۱۰۱، ۲۸۸
 کاظمزاده ۲۳۲
 کامدان ۶۷
 کبریه / گبریه، دروازه ۲۲
 کپرولو، استاد ۵۳
 کتاب الاعیاد والتواریز ۲۳۳
 کتاب الاعیاد و فضائل النیروز ۲۳۳
 کتاب النیروز ۲۳۳
 کرامیه ۲۷۲
 کرج ۳۰، ۹۴، ۱۳۰، ۱۳۴
 کردشامیه ۶۶
 کرد، قبیله ۳۰، ۳۲، ۳۴
 کرکوک، آتشکده ۱۱۴
 کرمان ۱۳، ۱۵، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۶۸، ۱۳۰، ۱۴۳
 ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۴، ۲۵۶
 کرمر، فان ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۵۲
 کسروی، خاندان ۷۹
 کش ۴۷
 کشف المحجوب ۲۹۰
 کعب اشقری ۱۲۳
 کلیله و دمنه ۱۲۰، ۲۲۰، ۲۳۴، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۷۹
 کمال الدین احمد ۲۲۲، ۲۲۳
 فضل بن اسمعیل الفضل ۱۴۵
 فضل بن سهل / وزیر مأمون ۱۰۷، ۱۲۴
 فضل بن قارن ۷۴
 فقه اللغة ۱۴۵، ۱۷۱، ۱۷۲
 فلک المعالی ۲۲۰
 فلک الملک ۱۴۱
 فلوتن، فان ۲۴
 «فناخسر شاهنشاه» ۲۴۸
 فوک ۸۳
 فوک، یونهان ۱۶، ۸۳، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۸۵
 فولاد بن مانادر ۱۵۸
 فهلبد ۲۳۲
 فی الموضوعات ۹۹
 فیروزآباد ۱۸، ۲۵۷
 فیروز اسپهبد / اصفهید فیروز ۵۷
 فیروزان مجوسی ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۹۸
 فیروز / حصین / ابو عثمان ۳۸
 قابوس بن وشمگیر ۱۳۰، ۱۴۵
 قارن / پدر مازیار ۷۲
 قاسمی، جواد ۶۹
 قامدان ۶۷
 قانون ادب ۹۸
 قتیبه بن مسلم ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۸، ۳۹، ۶۱
 ۶۴، ۹۱، ۱۱۰
 قثم بن عباس صحابی ۱۲۳
 قحطان، قبیله ۸۳، ۱۶۹
 قحطیه ۴۸، ۴۹
 قرآن کریم ۱۴، ۱۶، ۳۲، ۸۸، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶
 ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۹۴، ۱۹۶
 ۲۴۲، ۲۵۶، ۲۷۱، ۲۷۴-۲۷۷
 قراوش ۱۴۲
 قرماسین / کرمانشاه ۷۵
 قرمیسین ۱۴۱
 قریاقس / دهقان مرو ۴۰
 قریش، قبیله / قریشیان ۱۶۰، ۱۶۹، ۲۴۲
 قزوین ۳۰، ۶۷، ۹۷، ۱۰۹، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۷۸، ۲۵۶

- کنوزالاجداد ۱۶۰
کودکیه ۶۶
کوفج ۳۴
کوفه ۲۳، ۳۰، ۴۳، ۵۰، ۵۵، ۹۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶
کومش / قوس ۲۹، ۳۰، ۵۶، ۵۷، ۱۳۰، ۲۵۶
کوهیار ۷۳
کیا ابومظفر ۱۴۱
کیمیای سعادت ۲۳۸، ۲۷۷
گاهنامه ۱۱۸
گردیزی ۵۱، ۵۸، ۵۹، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۶۵
گرشاسپ نامه ۲۱۲
گرگان ۳۴، ۳۹، ۴۹، ۶۹، ۱۱۱، ۱۳۹، ۱۴۱-۱۳۰
گشتاسپ ۲۳۹
گلستان ۲۱۱
گوتاس ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۸۲
گودرز ۴۴
لازار ۲۸، ۲۹، ۱۱۲، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۵۳، ۲۵۸-
لباب ۲۰۷، ۲۶۹
لحام ۲۰۶
لسان العرب / لغة العرب ۱۸۳
لطائف الظرفاء ۱۴۵
لطائف المعارف ۱۸۲
لغریان / اغزیه ۵۹
ماخوان، رستاق ۴۴
ماذراستانی، نام ترانه ۲۳۲
مارین، دژ ۱۹
مازیار ۷۶، ۸۰
مازیار خرم دینی ۵۶، ۶۷، ۷۲، ۸۰، ۹۵-۱۱۱
مازیاریه ۶۶
ماسبدان ۶۷، ۷۱، ۲۵۶
ماسه، هانری ۲۸۷-۲۸۹
- مافروخی / مافروخی ۴۴، ۴۵، ۹۶، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۳۶
مانوی، زبان ۱۱۷، ۱۲۱، ۲۵۹، ۲۶۰
ماوراءالنهر ۱۳، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۳۸، ۳۹، ۵۴
۵۵، ۶۲-۶۵، ۸۴، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۷۰
۱۹۹، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۵
۲۵۴، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۹۰
ماهان ۳۱
ماهانگرد ۱۱۷
ماهویه بن ماه اناهد ۱۱۷
مای خسرو مجوسی ۸۲
مأمون بن مأمون ۱۴۵
مأمون، خلیفه ۶۸، ۷۳، ۷۶، ۷۸، ۸۵، ۸۱-۸۷، ۱۰۷
۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۷۷، ۱۹۶، ۲۰۵
۲۳۲، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۹۳
مبرد ۱۰۳
متنبی ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۵
متوکل، خلیفه ۹۴، ۱۱۹، ۱۳۴، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۷
مثالب العرب ۱۶۰
مثالب الوزیرین ۱۴۰
مشیرالآخوان... ۱۰۸
مجدالملک ۲۲۰، ۲۳۴
محاسن اصفهان ۹۶، ۱۳۱، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۲، ۲۳۳
۲۵۳، ۲۵۸، ۲۷۶
محاضرات راغب ۱۱۳
محب الاسلام ۱۶۵
محبی ۱۰۰
محمود، حسین علی ۲۳۶، ۲۳۷
محمد ابوالحسن مولی امیرالمؤمنین ۷۳
محمد بلخی ۱۰۰
محمد بن اسماعیل ۱۴۱
محمد بن بعث / ابن بعث ۳۳، ۹۴، ۲۶۱
محمد بن بعث بن حلیس ۲۶۱
محمد بن رواد ۷۰
محمد بن طاهر ۸۷، ۸۸، ۹۴
محمد بن عباس ۱۳۶، ۱۳۷

- مروان، خلیفه ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۰
 مروان دوم ۳۰
 مروج ۵۶، ۷۰، ۸۰، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۳۴، ۲۳۵، ۲۴۲
 مرو شاهجان ۲۲
 مزدک / مزدکیان ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۵-۶۷
 مسرور ۱۰۹
 مسروق ۱۰۵
 مسعود سعد سلمان ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۲۰
 مسعود غزنوی ۳۴، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۶۴
 مسعودی، شرف‌الدین محمد ۲۷۸
 مسعودی مروزی ۲۵۰، ۲۶۵
 مسکوب، شاهرخ ۲۲۹، ۲۳۰
 مسلم برادر عبدالملک ۲۶
 مسیحیت / مسیحیان ۳۳، ۴۶، ۶۶، ۷۱، ۱۲۰، ۲۵۹
 مشطب همدانی ۲۱۶
 مشکدانه ۱۸۴
 مصر ۴۹، ۱۰۷، ۱۴۳، ۱۸۵، ۲۲۹
 مصعب ۸۳
 مصقله شیانی ۲۴
 مضرب، قبیله ۲۳، ۳۱
 مطرزا، ابوالقاسم ۲۳۸
 مطهری، استاد ۱۸۳، ۱۸۴
 معاذ ۶۵
 معالجه بقراطیه ۲۶۹
 معاویه ۲۴۲
 معاویه / سردار بابک ۶۹، ۹۴
 معتصم ۷۰، ۳۳-۷۲، ۷۶، ۷۸، ۱۰۷
 معتضد ۲۳۲، ۲۳۶
 معزالدوله ۱۷۷، ۱۷۸
 معین، استاد ۲۸۹، ۲۹۱
 مغیره ۱۰۶
 مغیره بن حبناء ۱۲۳
 مغیره بن شعبه ۱۷، ۹۸
 مفاتیح ۲۸۳-۲۸۷
 مفتاح المعاملات ۲۹۱
 مقالات تقی‌زاده ۲۳۳
- محمد بن عبدالله بن مرثد خزاعی ۹۰، ۹۱
 محمد بن عبدالله سیواسی ۱۰۱
 محمد بن عبدالملک ۷۷
 محمد بن علی ۴۲
 محمد بن وصیف ۲۶۱
 محمد بن یزداد بن سدید ۲۴۱
 محمد پسر سلطان محمود ۲۲۴
 محمد خوارزمشاه ۲۰۰
 محمد غضائری، ابوزید ۲۰۹
 محمد / مرزبان سیستان ۲۶۷، ۲۶۸
 محمدی، دکتر ۹۵، ۱۱۶، ۲۵۴، ۲۶۳
 محمود بن فرج نیشابوری / ذوالقرنین ۱۱۹
 محمود غزنوی، سلطان ۳۴، ۸۳، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵
 ۲۰۹-۲۱۱، ۲۲۴، ۲۵۰، ۲۶۳
 مختار ۱۰۷، ۱۰۳
 مخلد / نواده مهلب ۹۱
 مدائن ۲۹، ۸۴، ۱۰۶، ۲۵۴
 مدرّس ۱۳۶
 مدحج، قبیله ۳۰، ۴۴
 مذهب بن بدر ۱۴۲
 مراغه ۶۹، ۷۱، ۹۴، ۲۶۱
 مر بن علی ۳۰
 مرتع الصالحین ۲۷۹
 مرجئه، فرقه ۴۰
 مرجانه / مادر عبیدالله زیاد ۱۰۳
 مرداوید زیاری ۸۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۰، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۴۸
 مرزبان بن جستان ۱۹۶
 مرزبان مجوسی ۵۹
 مرزبان / همسر نصر بن سیمار ۲۷
 مرغینی ۵۹، ۶۰، ۲۴۳
 مرند ۳۳، ۶۹، ۷۰
 مرو ۲۰، ۲۲-۲۴، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۹۱، ۹۴، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳
 ۱۱۹، ۱۲۳، ۲۰۳، ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۷۰
 مروالرود / مرو رود ۴۶، ۵۵، ۵۹

مهرگان / محبة الروح، جشن ۲۰، ۸۸، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۶۴،
۲۳۱، ۲۲۹-۲۳۸، ۲۵۱

مهرویه رازی ۵۶

مهلَب ازدی ۳۷، ۹۱

مهلَب باغی، یزید بن ۹۱

مهلَب، خاندان ۱۲۳

مهلَبی وزیر ۱۷۹

مهیاری بن مرزویه ۱۴۳

مهیاری دیلمی ۱۴۲، ۲۳۶، ۲۵۱

میشمی، جولی اسکات ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۲

میزان الاعتدال ۹۸

میسری ۱۹۸

میکائیل ۹۹

میکالی، ابوالفضل عیدالله بن احمد ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۴۵،

۱۷۲، ۱۹۹، ۲۰۰

میکالی، ابومحمد ۱۳۸

میکالیان ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۹۹، ۲۵۲

میکالی، عبدالله ۱۳۸

میمندی، وزیر ۲۶۳، ۲۶۴

مینورسکی ۳۴، ۸۰

مینوی ۷۶، ۸۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۰،

۲۵۸

ناصر خسرو ۲۲۵، ۲۸۸

نامه دانشوران ۱۸۳

نباته ۴۸، ۴۹

نتائج الفتنه ۲۲۰، ۲۳۴

نثرالنظم ۱۴۵

نجدی، عبدالرحمن ۹۹

نجم الدین رازی ۲۷۹

«نخستین شاعران» ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۶

نخشب ۶۵

نرشخی، ۲۲، ۳۱، ۳۳، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۹۶، ۱۰۳، ۱۱۰،

۱۳۳، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۶۲، ۲۷۸

نریز ۳۰

نزهت نامه ۲۷۷، ۲۷۸

نسا ۴۷، ۵۶، ۲۵۵

مقالات سمینار زبان فارسی ۲۸۹

مقامات ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۷۹

مقامات حریری ۲۷۹

مقدسی ۳۱، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۶-۴۸، ۵۶-۶۰،

۶۸، ۷۰-۷۲، ۷۹، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۸۶،

۲۳۵، ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۴-۲۵۸

مقدمه الادب ۱۷۲، ۱۷۳

مقصوده ابن درید ۱۳۸

مقنع ۵۵، ۶۲، ۶۵، ۹۳-۱۱۹، ۲۶۰

مکارم الاخلاق ۲۷۹

«مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی» ۶۹

مکتفی، خلیفه ۱۳۷

مکران ۲۵۷

«ملت خیالی» ۲۵۳، ۲۵۵

ملکشاه ۲۳۸

ملیکوف ۵۱، ۵۳

مناذرکبری ۱۵

مناقب الاسلام ۱۰۹، ۱۶۷

منجیان / سوشیان ۵۹

منجیک ۲۲۳

منصور بن نوح سامانی ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۰

منصور، خلیفه ۳۰، ۴۴، ۵۲، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۷۷،

۲۰۶، ۲۳۲

منطقی، منصور رازی ۲۰۷

منوچهر ۸۱، ۸۲

منوچهر بن قابوس / شاه جبل ۱۵۸

منوچهری ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۷۰

منهاج سراج ۸۱، ۸۲

موالید ۱۱۷

موریانی، ابویوب ۲۰۶

موسی اسواری ۱۰۳

موسی بن خازم ۹۰

موصل ۲۲، ۹۴، ۱۴۲

مهدوی، یحیی ۲۷۷

مهرجان قذق ۶۷، ۷۱

مهرخواست دیلمی ۱۴۳

- نصف ۴۷، ۵۶
نصرالله منشی ۲۷۹
نصر / برادر سلطان محمود ۱۴۵
نصر بن احمد سامانی ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۳۸، ۲۰۴، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸
نصر بن حارث ۲۴۱
نصر بن سیار ۲۶، ۲۷، ۴۰، ۴۷-۴۹، ۵۱، ۵۶، ۹۲، ۹۳
نصر دوم / امیر سعید ۱۵۶
نصرة الفترة ۱۸۷، ۲۲۴
نصفی ۴۴
نصر حمیری ۱۶۰
نظام الملك ۵۶-۵۸، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۱۴۲، ۲۱۹
نظام بلخی ۱۴۴، ۱۸۲، ۲۲۳
نظامی عروضی ۱۵۸، ۲۵۳
نعمانی، بوعلی ۲۱۷
نفثة المصدور ۱۸۷
نفیسی، سعید ۸۱-۸۳، ۸۷
نوادر المخطوطات ۲۳۴
نوح سامانی ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۸۲
نوروز، جشن ۲۹، ۸۸، ۱۰۸، ۱۴۲، ۱۶۰، ۲۲۹
۲۳۱-۲۳۸، ۲۴۷، ۲۴۸
«نوروز در ادبیات عرب» ۲۳۶
نوروزنامه ۲۳۳
نوروزیه ۱۳۷، ۲۳۶
نویری ۲۳۶، ۲۳۸
نهار بن توسعه ۱۲۳
نهاوند ۱۷، ۵۰، ۵۵، ۶۷، ۱۴۱
نهاية الارب ۲۰۰
نهرتیری ۱۵
نیرمانی، علی ۱۷۸
نیزک، ۲۷، ۶۴
نیزه بن دهقان ۶۵
نیشاپور / نیشاپوریان ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۴۰، ۴۷، ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۸۲، ۸۸، ۹۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۹-۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۵۵، ۲۶۵
نیشاپوری، رضی الدین محمد ۲۷۹
وائق، خلیفه ۱۳۷
وازار / ویدار ۳۲
«واژه‌های عربی در شعر کهن فارسی» ۲۹۴
واسط ۱۰۷
والوالجی، ابوالعباس ۲۰۹
وامق و عذرا ۱۱۹، ۱۵۲
ورامین ۱۵۸
ورخشه، شهرک ۲۳۴
ورسنگان ۶۷
وزن شعر ۱۲۰، ۲۶۰، ۲۶۱
وزیری، مصطفی ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۵۳، ۲۵۵
وشتاسف بن اسفندیار رازی ۱۴۳
وشمگیر / برادر مرداویج ۱۶۴
وشیکه / وشیله / مادر ابومسلم ۴۴
وصیت نامه طاهر ۷۶
وکیع، فرمانده ۲۵، ۲۷
ولید بن عقبه ۲۴۲
ونداد هرمز / اسپهبد طبرستان ۵۵، ۷۲، ۱۹۶
ونداسنگان ۷۴
وهریز ۱۰۵
هارون الرشید ۵۵، ۶۸، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۷۷، ۱۹۶، ۲۳۲
هاشم (مقنع) ۶۲
هذیل عنبری ۳۰
هسرات ۲۰، ۳۱، ۳۴، ۴۶، ۵۹، ۶۷، ۸۳، ۸۴، ۱۴۰
۱۵۹، ۱۷۲، ۲۵۶
هرثه ۵۶، ۶۸
هرمزان ۱۷، ۹۸
هرند ۱۳۰
هزارویک شب ۱۷۵
هشام بن عبدالملك ۱۷، ۱۱۸، ۱۶۰
هسانی ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۶۴، ۲۶۰، ۲۶۱
همدان / همدانی‌ها ۳۰، ۵۰، ۵۷، ۶۷، ۷۱، ۸۷، ۱۳۰
۱۴۱، ۱۵۸، ۱۵۹، ۲۵۶
همدانی، ابوالعشایر ۲۲۰
همدانی، ابوالفرج ۲۱۶

یزدگرد ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۲۵۸	همدانی، بدیع الزمان ۳۰، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۸ -
یزید بن مضرغ ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۵، ۲۶۰، ۲۹۳	۱۶۱، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۲۹
یزید بن مهلب ۳۹، ۴۲، ۹۱	۲۳۸، ۲۷۸
یزید شیبانی ۳۷	هند / هندیان ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۷۰
یعقوب صفاری ۸۳، ۱۱۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۱، ۲۳۰	هندی، زبان ۱۱۷
۲۴۷، ۲۶۱، ۲۹۳	هویت ایرانی ۲۳۰
یکدر / یک در، قلعه ۳۳	هیاطله ۶۰
یمن ۲۲، ۳۱، ۴۴، ۴۹، ۸۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۲۴۱، ۲۴۲	هیثم بن عدی ۱۶۰
یمنی، قبیله ۳۰، ۴۲	هیسون، دهکده ۱۹
یواقیت العلوم ۲۷۹	یحیی برمکی ۱۱۸
یوسف البرام ۵۵	یحیی بن رذبهار ۷۴
یوسف بن عمر ۱۲۲	یحیی بن زید ۴۰، ۹۳
یوسفی ۴۱، ۴۶، ۵۱	یحیی بن منصور = یزید فیروزان ۷۳
یونان ۱۲۳، ۱۶۹	یزد ۱۴۴
یونانی، زبان ۱۸۵، ۲۸۱، ۲۸۲	یزدانفادار ۲۹
یهودیان ۶۶	

