



انجمن آثار و معارف اسلامی

۱۶۸



زندگینامه
و خدمات علمی و فرهنگی
دکتر آذرتاش آذرنوش

استاد دانشگاه، مترجم و مؤلف





زندگی نامه دکتر آذرتاش آذرنوش



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات و مجموعه زندگی نامه ها

۶۳۴ / ۱۶۸



زیر نظر: کاوه خورابه

به کوشش: دکتر نادره جلالی	ویراستار: هادی جهانگشا، محمد شکیبادل
ناظر فنی چاپ: کیانوش بیرون وند	حروفچین: منور سعیدی - طیبه باقری
صفحه آرا: سیدمهدی حسینی	طراح جلد: گلی شهبازی
نوبت چاپ: اول ۱۳۹۶	لیتوگرافی چاپ و صحافی: فرشویه
شمارگان: ۱۰۰۰ جلد	شابک: ۹-۲۴۳-۵۲۸-۹۶۴-۹۷۸
قیمت: ۲۲,۰۰۰ تومان	همه حقوق چاپ برای ناشر محفوظ است



خیابان ولی عصر عجل الله فرجه پل امیربهداد . خیابان سرلشکر بشیری . شماره ۷۱

تلفن: ۳ - ۵۵۳۷۴۵۳۱

www.anjom.ir

■ فهرست

- زبان مبین قرآن ۷
 ○ حسن بلخاری قهی
- ادب ۱۵
 ○ آذرتاش آذرنوش
- سرگذشت واژه قرآنی «محراب» ۷۵
 ○ آذرتاش آذرنوش
- دل سپرده فرهنگ ایران ۹۵
 ○ سیدکاظم موسوی بجنوردی
- شیفته فرهنگ ایرانی ۹۹
 ○ علی بهرامیان
- فرهنگی مرد زمانه ما؛ آذرتاش آذرنوش ۱۰۵
 ○ نادره جلالی
- فهرست آثار دکتر آذرتاش آذرنوش ۱۱۹
 ○ افسانه شفاعتی
- خوش بینی عارفانه ۱۴۳
 ○ صادق سجادی

- درنگی کوتاه در واژه‌پژوهی استاد آذرتاش آذرنوش ۱۴۹
 ○ محمود مکوند
- پنجویی ریشه‌های واژه ادب در زبان‌های سامی و آفروآسیایی ۱۵۷
 ○ احمد پاکتچی
- تبارشناسی یک ترجمه: «الموسیقی الکبیر» فارابی ۱۸۷
 ○ کاوه خورابه
- تصویر آفرینی در اشعار شاعران جاهلی ۲۰۹
 ○ عنایت‌الله فاتحی نژاد
- اسم‌های خاص عربی ۲۴۳
 ○ اشتفان ویلد | مترجم: سید بابک فرزانه
- یک شاه اسماعیل و این همه زیارت قرآن ۲۶۷
 ○ مرتضی کریمی نیا
- زبان و ادب عربی در زمان طاهریان ۲۹۷
 ○ محمدرضا ناجی
- تصحیح یازده ترجمه غلط از عربی به فارسی ۳۲۳
 ○ سهیل یاری گل‌دَرّه
- اشعار منسوب به ابن مقفع در منابع کهن عربی ۳۳۵
 ○ حسین ایمانیان
- استاد و عکس‌ها ۳۵۹
- تاریخ بزرگداشت‌ها و فهرست زندگی‌نامه‌ها ۳۷۴



زبان مبین قرآن

حسن بلخاری قهی^۱

در ساحت معنا، زبان عرض محسوب می‌شود یا ذات؟
الف) این قولی رایج و شایع در میان اندیشمندان عرصه‌های مختلف است که زبان، ظرف ظهور معناست و از همین رو لازم نیست که از سنخ و جنس معنا بوده و به جاودانگی و وحدت معنا، زبان نیز غیر قابل تغییر و تعدد باشد.
گرچه البته این یک حکم عام نیست و هستند^۲ اندیشمندانی که به نسبت ذاتی میان معنا و زبان معتقدند اما وحدت مفهوم از یکسو و تکثر واژه‌هایی که این مفهوم را در زبان‌های مختلف اظهار و آشکار می‌سازند از سوی دیگر، کفه قائلان به عرضیت زبان را سنگین تر کرده است. بعنوان مثال مفهوم کتاب در همه زبانها و فرهنگ‌ها یکی است (و اصولاً همین وحدت مفهوم است که امکان ترجمه و توسیع مفاهیم در بستر زبانها را ممکن می‌سازد) لکن واژه‌گانی که از برای اظهار آن در زبانهای مختلف بکار می‌رود یکی نیست

۱. استاد دانشگاه تهران و رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

تصور کنید اگر به تکرر واژگانی یک مفهوم، مفهوم متعدد می‌بود چگونه امکان ترجمه فراهم می‌شد؟ این شاید مهمترین استدلال کسانی باشد که نسبت میان مفهوم و زبان را عَرَضی می‌دانند و یا به یک عبارت زبان را عَرَض. تکرار می‌کنم این عرضیت، زبان را صرفاً به یک ابزار آشکار کننده تبدیل می‌کند که در هر فرهنگی می‌تواند در هر ساختاری ظاهر شود.

در عرصه فلسفه هنر نیز با این ابهام مواجهیم که نسبت میان ساختار^۱ یا معنا (ایده) چیست؟ در این عرصه نیز هستند کسانی که نسبت معنا و فرم در هنر را کاملاً اعتباری می‌دانند نتیجه^۲ چنین گزاره ای هم در عرصه زبان و هم در عرصه هنر بیانگر آن است که معنا را می‌توان در هر قالبی ارائه نمود یا مفهوم را در هر زبانی.

شاید دلیل بسیار روشن و آشکار وحدت مفهوم و کثرت واژگان برای همان مفهوم، در زبانهای مختلف، هر مناقشه کننده ای در این عرصه را به سکوت وادار نموده و او را کاملاً تسلیم این ایده کتد که نسبت میان مفهوم و زبان، اعتباری و عَرَضی است. لیکن این گزاره اگر تبدیل به قاعده شود و همه فرهنگها نیز حکم به قاعده بودن آن نمایند، در یک جا با استثناء روبرو می‌شود و آن نسبت زبان عربی با معنا در قرآن کریم است:

اولاً: می‌پذیریم که قرآن قدیم است^۳ یعنی از سنخ ماده و متعلق جهان کون و فساد نبوده و نازله حضرت حق است. آیات بیشماری در قرآن بیانگر این معنا هستند من جمله:

وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ^۴

۱. اصطلاحاً فرم، تکرار میکنم اصطلاحاً، ورنه در فلسفه هنر فرم به معنای جوهر نیز آمده است.

۲. و در این جا نیز وارد مناقشات مطروحه در این باب به ویژه از عصر مامون به بعد نمی‌شویم

۳. و حقا تو قرآن را از سوی حکیمی دانادریافت می‌داری (۶ نمل)

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ^۱
 «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ
 كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا^۲ که آیه بی نظیری بر مطلقا غیر بشری بودن قرآن
 است.

امری که نازله حق باشد منطقا از جنس حق است و حق چون مجرد مطلق
 است نازله او نیز مجرد است و غیر محکوم به قوانین ماده .

ثانیا: قرآن یک وحی است و وحی از ساحت حق بر انسان نازل می شود . :
 وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ،
 عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ^۳

و حیانیّت قرآن که نمود احکام نازله خداوند است در خود، معنای مستتر
 و مکنونی نیز دارد و آن این که احکام خدا در امر تکوین، فی حد ذاته ثابتند و
 لایتغیر . این بدان معناست که صفت معنا ثبوت است و امر ثابت، بالذات نمی
 تواند مادی باشد. زیرا صفت ذاتی ماده تغییر و تغیر و به تعبیر ارسطویی کون
 و فساد است بنابراین معنا^۴ در قرآن بنا به نازله حق بودن و وحیانیّت، بالذات
 ثابت است . اما زبان چه ؟

اگر از یک سو آن قاعده رایج و شایع را بپذیریم و از سوی دیگر ثبوت معنا در
 قرآن را، آنگاه باید به این گزاره ایمان آوریم که قرآن می تواند در هر زبانی ظاهر

۱. و به راستی به توسیع المثنائی [=سوره فاتحه] و قرآن بزرگ را عطا کردیم (۸۷ حجر)

۲. بگو اگر انس و جن گرد آیند تا نظیر این قرآن را بیاورند مانند آن را نخواهند آورد هر چند برخی از آنها پشتیبان
 برخی [دیگر] باشند (اسری ۸۸)

۳. سوگند به اختر [=قرآن] چون فرود می آید، [که] یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده، و از سر هوس
 سخن نمی گوید، این سخن بجز وحیی که وحی می شود نیست، آن را [فرشته] شدید القوی به او فراموخت
 (نجم ۵۱)

۴. که به تعبیر شمس تبریزی در مقالات همان الله است: المعنی هو الله

شود. اما چرا قرآن اصرار دارد به زبان عربی آشکار شود؟ در آیاتی همچون:
وَإِنَّهُ لَنتَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ،
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ^۱

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^۲
وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ
ذِكْرًا^۳

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا
لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ^۴

قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ^۵
كِتَابُ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ^۶
وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ
مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ^۷

چنانکه می بینید شدت اصرار قرآن بر ساختار زبانی خود چنان موکد و مشدد
است که بدیهی ترین نتیجه چیزی جز این نیست که اگر زبان عربی نمی بود
قرآن نازل نمی شد.

۱. و برآستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است، روح الامین آن را بر دلت نازل کرد، تا از [جمله] هشدار دهندگان باشی، به زبان عربی روشن (۱۹۵۱۹۲ شعر)

۲. ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم باشد که بیندیشید (۲ یوسف)

۳. و این گونه آن را به صورت [قرآنی عربی نازل کردیم و در آن از انواع هشدارها سخن آوردیم شاید آنان راه تقوا در پیش گیرند یا] این کتاب [پندی تازه برای آنان بیاورد (۱۱۳ طه)]

۴. و نیک می دانیم که آنان می گویند جز این نیست که بشری به او می آموزد [نه چنین نیست زیرا] زبان کسی که [این] انسبت را به او می دهند غیر عربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است (۱۰۳ نحل)

۵. قرآنی عربی بی هیچ کزی باشد که آنان راه تقوا پویند (زمر ۲۸)

۶. کتابی است که آیات آن به روشنی بیان شده قرآنی است به زبان عربی برای مردمی که می دانند (۳ فصلت)

۷. و بدین سان آن [قرآن] را فرمانی روشن نازل کردیم و اگر پس از دانشی که به تو رسیده [باز] از هوسهای آنان پیروی کنی در برابر خدا هیچ دوست و حمایتگری نخواهی داشت (۳۷)

بگذریم که در تمامی این آیات این عربیت صفتی دارد و آن مُبِین بودن است و آیا این بدان معنا نیست که در مقابل عربی مبین، عربی گنگی نیز وجود داشته است؟ و یا درست تر قرآن نه به زبان عربی که به عربی مبین (آشکار کننده) ظاهر شده است. این البته در جای خود نیازمند بحثی تحقیقی و تفصیلی است.

می‌خواهم بگویم بنا به تأکید وسیع قرآن بر عربیت زبانش، دستکم در حوزه قرآن و زبان عربی، نسبت میان ساختار و معنا یا زبان و مفهوم کاملاً ذاتی و غیر اعتباری است. این استثناء البته می‌تواند خود یک قاعده باشد و به نظر حقیر قاعده نیز است.

در باب آن قاعده شایع و رایج نیز باید گفت از آن رو که این قاعده، مجعول بشر است لاجرم نقض بردار نیز است و نقضش نیز همین تأکید بلیغ یک متن مقدس بر نسبت ذاتی میان زبان و معناست.

منطقی آن است که بگوئیم معنا خود ساختار ظهور خود را برمی‌گزیند و این امر حقی است دقیقاً به این دلیل مستدل و مبرهن عقلی که معنای جلیل و جمیل در ساختاری غیرجمیل، آشکاره گی و تابندگی خود را از دست داده و آلوده و مشُوب می‌شود. به این معنا بیافزاییم این نکته کلیدی را که ظرفیت قابلیت ساختار نیز در حفظ و اظهار و تبیین معنا بسیار مهم است یعنی نه تنها زبان، در اظهار معنا، باید استعداد آشکاره گی داشته باشد (و این معنای مبین است) بلکه باید از ظرفیت و توان لازم نیز برای گنجایش معنا بهره مند باشد. اگر براساس روایات بپذیریم که پیامبر ﷺ بعنوان ظرف پذیرش آیات به هنگام دریافت وحی از نظر جسمی دچار التهاب بسیار شدیدی می‌شده است و این نه به دلیل ضعف جسمی پیامبر ﷺ که قدرت و عظمت وحی بوده است و به همین دلیل از برای رسیدن پیامبر ﷺ به چنین سطحی از استقامت و استواری

خداوند خود سینه او را گشاده کرده است (اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ^۱) پس باید همین قدرت و استطاعت را از برای زبانی که منزل و ظرف این معناست قائل شویم. به سخن دیگر زبان عربی در گنجایش وحی همان استحکام و ظرفیت و قدرتی را دارد که محمد ﷺ در دریافت وحی.

و این سخن درستی است. اگر حق، زبان عربی را بعنوان ظرف ظهور معنا یا به عبارتی زبان قرآن برگزیده است (که آیات فوق الذکر بالصراحه آن را صلا می‌دهند) لاجرم، خود بدان ظرفیت و قابلیت وسیع نیز بخشیده است بیان این کلام سخت است لکن می‌گوییم که همان خطابی که خداوند به پیامبر خود در انشراح صدرش دارد (اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) به جان و نهان زبان عربی نیز دارد. زیرا محمد ﷺ و این زبان هر دو در دریافت و تحمل معنا دخیل اند.



نکته عمیق فوق را عرض کردم تا از شرافت زبان عربی سخن گفته باشم و بواسطه آن شرافت و والایی کسانی را بستایم که در ایران (که زبان رسمی اش غیر عربی است) این زبان مبین قرآن را به ما آموختند. بزرگوارانی چون استاد آذرتاش آذرنوش، که این حقیر، سعادت شاگردی و حضور در کلاسهای ایشان و بهره‌مندی از آثار ایشان را در دانشکده الهیات دانشگاه تهران بین سالهای ۱۳۶۵ الی ۱۳۶۹ که دوره کارشناسی خود را سپری می‌کردم، داشتم.

در ایران و در عرف خاص چون سخن از آموزش زبان عربی به میان می‌آید، ناخودآگاه نام استاد آذرنوش تداعی می‌شود و البته نام منحصر بفرد استاد که کاملاً ایرانی و فارسی است، نیز مانع و رادع این یادآوری نمی‌شود. مگر نه این که ایرانیان بالاترین و مهمترین سهم را در تبیین و تحقیق صرف و نحو لسان عرب دارند.

۱. آیا برای تو سینه‌ات را گشاده ایم (الشرح)

کتاب پیش رو که محصول زحمات ارزنده همکارانم در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی است به تمامیت و شایستگی شان استاد آذرنوش و خدمات بس ارجمند و گرانقدرش به فرهنگ اسلامی ایرانی را باز می‌نماید. ضمن سپاس از همه عزیزان و نویسندگان محترمی که امکان انتشار این مکتوب را فراهم آوردند، از درگاه حق تعالی عزت و طول عمر حضرت استاد را خواستارم.



ادب

آذرتاش آذرنوش^۱

آدب، کلمه‌ای متداول در فرهنگ اسلامی که ریشه‌روشنی برای آن دانسته نیست. در شعر جاهلی ظاهراً به کار نرفته، اما در شعر مخضرم و احادیث نبوی بارها آمده است. نخست معنایی محدود داشت. از سده ۲ ق، در تحولی بسیار سریع بر اخلاق و خاصه اخلاق عملی اطلاق شد. در سده ۳ ق دایره معنایی آن گسترش شگفتی یافت: اخلاق، رفتار اجتماعی، رفتار فردی، فرهیختگی در امور غیردینی، زبان دانی و سخنوری و شعرشناسی. آنگاه بر مجموعه دانش‌های فراگیر، اما کم‌عمق به درون جامعه رفت و بیشتر طبقات آن را در بر گرفت. در همان احوال، به معنی ظرافت و آداب دانی و شهری‌گری به کار رفت.

شریعت اسلام نیز که رفتار، کردار و اخلاق انسان مؤمن را نظام می‌بخشد، همه دستورها و توصیه‌های خویش را تحت همین نام درآورد و به دنبال آن، مدرسان علوم دینی نیز همه تشریفات تعلیم و تعلم را ادب خواندند. سپس

۱. مقاله از دایرةالمعارف بزرگ اسلامی اخذ شده است.

صوفیان پدیدار شدند و همان لفظ را بر آیین‌های خاص خود اطلاق کردند. در سده‌های متأخرتر، ادب بیشتر در معنی علوم لغوی و زبان‌شناختی به کار رفت تا سرانجام از ادبیات، به مفهوم امروزی سر برآورد. در این گفتار از ادب صوفی سخن نرفته و به ادب دینی و تعلیمی کمتر پرداخته شده است و بیشتر قصد بر آن است که تحول آن فرهنگ نوظهور نیم‌ایرانی و نیم‌عربی یونانی از آغاز تا اواخر عصر انحطاط بررسی شود. در اثنای کار ناچار چند اصطلاح برای ادب به کار برده شده است: ادب اخلاقی که موجب شرافت، کرامت و ارجمندی مرد فرهیخته می‌شود و گاه با ادب النفس برابر است؛ ادب عام و آن مجموعه پندها و اندرزها و توصیه‌هایی است که رفتار و کردار مرد را در امور شخصی، یا در جامعه نظام می‌بخشد و به او آداب ظرافت و شهری‌گری می‌آموزد؛ ادب صنفی و آن مجموعه توصیه‌هایی است که به افراد یک صنف (معلم، دبیران و ...) عرضه می‌شود.

منبع‌شناسی: ادب در معنی وسیعی که اینک عرضه می‌شود تا سال‌های اخیر هیچ‌گاه موضوع بررسی قرار نگرفته بوده است. در آثار خاورشناسان گهگاه به این مفهوم اشاره کوتاهی می‌رفت تا گلدسیهر آن را به صورت مقاله مختصری منتشر ساخت (نک: EI۱). سپس نالینو در «تاریخ ادبیات» خود، کار نسبتاً عمده‌ای عرضه کرد (نک: ص ۲۶-۷). همین مقاله، پایه دو مقاله مفیدتر دیگر شد. یکی از آن گابریلی است (نک: EI۲) و دیگر از آن پلا که ترجمه عربی آن در دائرةالمعارف فؤاد اهرام باستانی نشر یافته است.

برخی دیگر، برحسب نوع کار خود گاه اشارات مفیدی به موضوع کرده‌اند. از آن جمله آندره میکل در «جغرافیای انسانی»، برژه در کتاب «ابوحیان...» و مایر در «آداب و رسوم صوفیه» (به آلمانی). به فارسی جز مقاله مفصل، اما آشفته و به هم‌ریخته لغت‌نامه دهخدا چیز فراوانی در دست نیست. باین همه بحث

ادب و ادب عاشقانه در کتاب حدیث عشق از واده (ص ۴۲۶-۴۶۰) بسیار سودمند است؛ نیز در این باب مختصری در تاریخ ادبیات عبدالجلیل (ص ۱۲۶-۱۲۹) آمده که خود از فرانسه ترجمه شده است. کوششی که در این مقاله شده، همه جوانب ادب و منابع بی‌شمار کهن را در بر نمی‌گیرد و هنوز جای یک کتاب تحقیقی در این باره خالی است.

معنای کلمه: در زبان فارسی معادل‌های متعدد در مقابل این لفظ نهاده‌اند. از جمله، معانی زیر را که دهخدا با ذکر مأخذ آورده، می‌توان عرضه کرد: پرهیخت، دانش، فرهنگ، هنر، چم‌وخم، حسن معاشرت، حسن محضر، طور پسندیده، آزر، حرمت، پاس، شگفتی و شگفت، فرهنگی شدن و ... تعریف‌هایی که در لغت‌نامه دهخدا گرد آمده، به‌طور کلی شامل این معانی است: ۱. ده یا دوازده یا پانزده علم (صرف و نحو و لغت و ...)؛ ۲. نگاه داشتن حد هر چیز؛ ۳. علمی که انسان را از همه اقسام خطا محفوظ دارد؛ ۴. نیکی احوال و رفتار در نشست و برخاست و خوش‌خویی و گردآمدن خوی‌های نیکو؛ ۵. هر ورزش پسندیده که آدمی را به فضیلتی سوق دهد؛ ۶. ادب‌القاضی نزد فقها؛ ۷. گاه به معنی سنت؛ ۸. نزد اهل شرع پرهیزکاری و نزد اهل حکمت نگاهداری نفس؛ ۹. ظرافت و کیاست، ظرافت در زبان و براعت در هوش و ... این معانی و بسیاری دیگر، همه صحیح است، اما نه در یک زمان، زیرا نخستین فرهنگ‌نویسان، چیزی نقل کرده‌اند و شاید ازهری (د ۳۷۰ ق) نخستین کس باشد که در تهذیب به معنی موضوع بحث اشاره می‌کند.

بنابراین آنچه از شعر مخضرم (نک: بغدادی، ۴۳۱/۹-۴۳۲، شعر غنوی) و نخستین شاعران اسلام برمی‌آید، کلمه نخست به معنی همان سنت‌ها و آداب و رسوم کهن عرب که در واقع مایه اصلی تعلیم و تربیت جاهلیان را تشکیل می‌داد، بوده است. از آنجا، نتایجی هم که از این آموزش پدید می‌آمد و در

مردی تجلی می‌یافت، «ادب» خوانده شد (نک: نالینو، ۱۰-۱۱).

این کلمه در احادیث نبوی بارها آمده است. در بحارالانوار، تنها ترکیب «ادب» ۹ بار و در میان احادیث اهل سنت، فعل تأدیب در ۱۱ حدیث و کلمه ادب در ۶ حدیث مذکور است (نک: ونسینک، ۳۶/۱-۳۷). در آنجا ظاهراً هم معنای سنت‌های پسندیده و مقبول اعراب را دارد و هم چند معنی تازه‌تر و گسترده‌تر.

پیدا است که «تأدیب» کسانی چون «رعیت، همسر، کنیز، فرزند و...» عبارت از پرورش اخلاق و آموزش آیین‌ها و سنت‌های پسندیده «عرب» و احتمالاً برخی شیوه‌های تازه‌ای بود که اسلام عرضه می‌کرد، اما عباراتی دیگر، چون: «این حدیث را باید به مؤدب داد» یا «ادب خداوند، قرآن است» (ونسینک، همان‌جا) و یا حدیث معروف «ادب» ربی و نظایر آن‌ها، نشان می‌دهد که ادب اینک بر تعالیم الهی و نبوی نیز اطلاق می‌شده است.

خلاصه، حدیثی دیگر، معنایی کاملاً نو ارائه می‌کند: «تأدیب اسب» (تأدیب الرجل فرسه) (همو، ۳۶/۱) که البته معنایی جز تربیت اسب ندارد، هرچند اینجا نیز اصل، همانا القای رفتار و اخلاق شایسته است.

اما مسئله این است که چرا این کلمه فقط در آغاز اسلام پدیدار شده است و چرا در زبان عربی ریشه روشنی ندارد. لغت‌شناسان کهن کوشیده‌اند به این پرسش‌ها پاسخ دهند. اینان کلمه «الادب» و مشتقات آن را خوب می‌شناختند. این کلمه دو معنی اساسی دارد: ۱. شگفت، هر چیز شگفت، ۲. دعوت به مهمانی. از همین‌جا، مشتقات مأدبه، مأدبه، أدبه همه به معنی چیزی است که برای مهمانی تدارک می‌بینند (نک: خلیل، ۸۵/۸؛ ابن درید، ۱۱۸۰/۲، ۱۳۰۴/۳؛ ابن فارس، ۷۴-۷۵؛ جوهری؛ به خصوص لین^۱ که معانی را دسته‌بندی کرده

است) و نیز آدب و ادیب به معنی «صاحب مآدبه» یا میهمان دار است. ازهری (۲۰۹/۱۴) و نیز بسیاری دیگر پس از او ادب را مأخوذ از همین معنای دوم پنداشته، گوید: ادب آن چیزی است که ادیب به دیگران می‌آموزد. علت این نام‌گذاری آن است که او هم [مانند کسی که جمعی را به خوراک خوب مهمان می‌کند] مردم را به چیزهایی نیک فرامی‌خواند. این نظر، قرن‌ها مقبول بوده، اما برخی دیگر، معنی نخست (= شگفت) را هم غریب نمی‌دانند. از آنجاکه ادب دل‌انگیز و شگفت است، پس بعید نیست که از آدب، به معنی شگفت، مشتق شده باشد (نک: بغدادی، ۴۳۲/۹؛ قس: نالینو، ۱۳).

اما این توجیهات، معاصران را قانع نمی‌کند و آنچه بیشتر مقبول افتاده، نظر فلرس^۱ است که توسط نالینو (همان‌جا) بسط یافته است؛ بنابراین نظریه، کلمه دأب که به معنی عادت یا تکرار کاری است و از همین جا، با سنت که آن هم تکرار عادات و رسوم جامعه است، شبیه می‌گردد، صیغه جمع ندارد و احتمالاً اعراب به مقیاس کلمه‌ای چون بئر که جمع آن آبار است، دأب را نیز به آداب جمع بستند. سپس با گذشت زمان، از لفظ آداب، مفرد ادب زاییده شد و از آن نیز الفاظ دیگری چون ادب و ادیب (فلرس، ۸۰، حاشیه). این نظر، البته دلخواه همه پژوهشگران، خاصه ایرانیان و ایران‌شناسان قرار نگرفت.

نخست انستاس کرملی، کلمه را غیرعربی و مأخوذ از «ادوئیس^۲» یونانی (مركب از «ادوس^۳» به معنی خوش و «اِپس^۴» به معنی گفتار) پنداشت. اندکی بعد یعقوب صرّوف برای لفظ آدب (ولیمه و مهمانی) که به نظر فلرس، اصل

۱. Vollers

۲. Euepes

۳. Edus

۴. Epos

کلمهٔ ادب است، ریشه‌ای یونانی پیشنهاد کرد: «اؤس» به معنی خوردنی. آنگاه مصطفی صادق رافعی و جبر ضومط در پاسخ به انستاس کرملی به دنبال ریشه‌های سامی کلمه برآمدند و برای ادب به معنی شگفت از تورات شاهد آوردند (محیط طباطبائی، «ادب و ادیب»، ۳-۶). طه حسین (ص ۲۲-۲۵) در انتقاد از استاد خود، نالینو سخن تازه‌ای عرضه نکرد، جز اینکه پنداشت همهٔ احادیثی که در آن‌ها لفظ ادب به کار رفته، از مصداق‌های تردیدند و به عنوان سند زبان شناختی به هیچ‌کدام نمی‌توان اعتماد کرد.

بنابراین لفظ ادب باید از روزگار امویان معمول شده باشد و معنی آن نیز آموختن شعر و اخبار و ایام‌العرب از طریق روایت است (نیز نک. محیط طباطبائی، همانجا). محیط طباطبائی هیچ یک از این نظریات را نمی‌پسندد و معتقد است که «ادیب» و «ادب» از ریشهٔ فارسی باستان «دیپ» و «دب» به معنی نوشتن گرفته شده است (همان، ۷-۸). در ۱۹۸۳ م، نایی کی محقق ژاپنی، مقاله‌ای در سالنامهٔ روشو به چاپ رسانید که اصل آن را پیش‌تر در بیست و پنجمین کنگرهٔ خاورشناسی ژاپن عرضه کرده بود.

نایی کی با اطلاع از منابع پهلوی و عربی بر آن شد که ادب را با اَوَن [ک]^۱ و اَوَن^۲ هم معنی و هم ریشه سازد. وی خاطرنشان می‌کند که نخستین معنی کلمهٔ پهلوی راه و روش است که در ۵ متن پهلوی آمده (نک: ص ۴۱۷-۴۱۸). دومین معنی آن آداب و شیوه‌های رفتار است که در ۳ متن آمده. معنای سوم، هیئت و شکل و گونه است که بعدها مفهوم فلسفی دینی یافته است. نویسنده به ذکر سه نمونه نیز در این معنا می‌پردازد (همو، ۴۱۸-۴۲۰). معنای اخیر هیچ‌گاه

۱. Edavos

۲. Aōvēnak

۳. Aōvēn

در عربی بروز نکرد، اما دو معنای نخست، همان است که در انبوه ترجمه‌های عربی از پهلوی، خاصه آیین‌نامه‌ای که ابن مقفع به عربی برگردانده، دیده می‌شود. این کتاب‌ها متأسفانه دیگر در دست نیستند، اما قطعاتی که برخی نویسندگان، خاصه ابن قتیبه در عیون (مثلاً ۸/۱، ۶۲، ۱۱۲-۱۱۵، ۱۳۳، ۱۵۱، ۳۱۲، ۲۲۱/۳، ۲۷۸) نقل کرده‌اند، شواهد ارزنده‌ای به شمار می‌آیند.

علاوه بر این، محقق ژاپنی که البته در معرب بودن ادب از اون تردید ندارد. با توجه به عبارت پهلوی «اَوِنِ گاه خوب» که همان آداب مهمان خواندن و مجلس‌داری است، آن را با کلمهٔ آدب یکی می‌داند، بنابراین برخلاف نظر نالینو دو کلمهٔ عربی آدب و آدب در واقع یک لفظ به شمار می‌آیند که به دو گونه از اون گرفته شده‌اند (نایی‌کی، ۴۲۵-۴۲۶).

پژوهش نایی‌کی مسلماً این را ثابت می‌کند که بیشتر معانی لفظ پهلوی آیین، به لفظ عربی ادب و آداب انتقال یافته است، اما به هیچ وجه ثابت نمی‌شود که لفظ ادب نیز معرب آون [ک] پهلوی باشد؛ زیرا اولاً روند تغییرات و تبدلات تعریب کلمه به آسانی چنین اجازه‌ای نمی‌دهد و پیشنهاد محیط طباطبائی «آدون و آدونک» به جای اون و آون [ک] مسئله‌ای را حل نمی‌کند (نک: «چند نکته...»، ۲۱۱ به بعد). ثانیاً، این امر ایجاب می‌کند که زمان تعریب کلمه را به دوران آغاز ترجمه، یا به قول محیط طباطبائی (همان جا) تا زمان ابن مقفع به تأخیر بیندازیم. این تأخیر موجب می‌شود که مانند طه حسین، ده‌ها حدیث شامل این کلمه و نیز یکی دو شاهد مخضرم را به کلی جعلی بینداریم. گذشته از آن، ابن مقفع در آن زمان که کلمات فارسی گروه‌گروه به عربی می‌رفتند و معرب می‌شدند، نه تنها یک کلمه را هم معرب نکرده، بلکه یک کلمهٔ تازهٔ فارسی که در ادبیات پیش از او معروف نباشد، نیز به کار نبرده است و دلیلی ندارد که اینک شکل نوساخته و غریب ادب را به جای آیین بنهد، مضافاً به اینکه کلمهٔ آیین

به همین شکل از زمان او در زبان عربی معروف شده بود و چنانکه در طی مقاله خواهد آمد تا دو سه قرن در زبان عربی به کار می‌رفت.

به دنبال انتشار مقاله نایی‌کی و توضیحات مجدد محیط طباطبائی، بحث در مجله آینده ادامه یافت تا آنکه محمدعلی سجادیه، ریشه سومری ادپا (شاگرد، ادب‌آموز) را به عنوان ریشه اصلی ادب پیشنهاد کرد (ص ۲۱۷-۲۱۹). سده ۱ ق: در سراسر این قرن، چیز تازه‌ای بر معنای ادب افزوده نشده است و شواهدی که خواه در شعر و خواه در نثر آن را به کار برده باشند، بسیار نادرند؛ بنابراین می‌توان پنداشت که معنای آن، در دو موضوع منحصر بوده است:

۱. سنت‌های کهن عرب؛ اخلاق پسندیده جاهلیان و رفتار شایسته ایشان. این معنی در یکی از روایات نیز تأیید شده است. چون از حضرت عیسی علیه السلام و از ادب‌دانی وی سؤال می‌کنند، می‌فرماید: «کسی مرا ادب نیاموخت، اما چون زشتی جهل را دیدم، از آن دوری کردم» (مجلسی، ۳۲۶/۱۴). حال اگر بپذیریم که «جهل» نه به معنی نادانی که به معنی تندخویی و زشت رفتاری‌های جاهلی است (قس: آذرنوش، ۱-۳)، آنگاه ادب در این حدیث در مقابل آن، یعنی در مفهوم اخلاق و رفتار نیک قرار می‌گیرد.

۲. تعالیم الهی و الگوهای اخلاقی و اجتماعی که خصوصاً از سنت محمدی استنباط شده است. این امر از سده ۳ ق به بعد بروز و گسترش شگفت می‌یابد و ادب دینی را به وجود می‌آورد.

اگر طی سده ۱ ق، معنای ادب محدود است و موضوع آن در سکوتی نسبی فرو رفته، در آغاز سده ۲ ق، ناگهان لفظ ادب در مفهومی اخلاقی که با دین رابطه چندانی ندارد، به گونه‌ای شگفت بروز می‌کند و بخش عظیمی از جامعه اسلامی را فرا می‌گیرد.

آن سکوت نسبی و این شکوفایی ناگهانی، تنها زمانی درک‌کردنی و

توجیه‌پذیر است که به یادآوریم در آغاز سده ۲ ق چند مرد بزرگ که به دو زبان فارسی و عربی تسلط تمام داشتند، اخلاق و سنت‌ها و آیین‌های ایرانی را در قالب زبان عربی وارد جامعه اسلامی کردند و فرهنگی را پی ریختند که حدود ۵۰۰ سال دوام یافت.

سده ۲ ق، عبدالحمید و ابن مقفع: پژوهشگران معاصر، عموماً پایه‌گذار ادب اخلاقی را عبدالحمید (د ۱۳۲ ق) و به خصوص ابن مقفع (د ۱۴۲ ق) دانسته‌اند. نقش عبدالحمید در اتباط آنچه از ابن مقفع می‌شناسیم، سخت اندک است، اما فضل تقدم با اوست. نخست اوست که در دو اثر کوچک، در نثری که اندک اندک از شیوه‌های کهن عرب دوری می‌گیرد و به فضاهای گسترده‌تری گام می‌نهد، اندرز می‌دهد، اخلاق نیکو می‌آموزد و به مخاطب خویش اشارت می‌کند که چه چیزها برای کار و شخصیت او ضروری است.

این دو اثر عبارت‌اند از: ۱. «نامه» ای که وی به عبدالله بن مروان که در آن هنگام ولیعهد خلیفه اموی بود، نوشته و در آن، علاوه بر اندرزهای عام، آیین ملک‌داری و سیاست و شیوه رهبری و سپاهداری را تعلیم داده است («رساله فی نصیحه...»، ۱۳۹-۱۶۴، جم). ۲. «نامه» ای که خطاب به کاتبان «که اهل ادب و مروتند»، نوشته است. این نامه نیز شامل انبوهی اندرزهای عام است و عبدالحمید در آن، دانش‌هایی را که هر کاتب باید در آغاز بیاموزد، برمی‌شمارد («رساله الی الکتاب»، ۱۷۲-۱۷۵) و بدین‌سان نخستین بار، محتوای ادب کاتبان که خود استوارترین پایه‌های ادب را در همه قرن‌ها تشکیل می‌دهد، تعیین می‌گردد. این دانش‌ها علاوه بر اصول اخلاق، عبارت‌اند از: قرآن کریم، سنت، لغت، ایام‌العرب، اخبارالملوک و اندکی حساب (قس: بستانی؛ ایرانیکا، که هر دو مقاله از شارل پلاست).

اینک ملاحظه می‌شود که نخستین خشت بنای ادب، فرهنگ اشراف و

شهریاران است. اگر عبدالحمید به طبقه کاتبان عنایت کرده، تنها به سبب توجه به رابطه‌ای است که ایشان با مرکز قدرت دارند. همه چیز برای آن است که کاتب، شایستگی هم‌نشینی سلطان را کسب کند. همین شیوه در آثار ابن مقفع ادامه می‌یابد. باید یکی دو قرن درنگ کنیم تا آثار فرهنگی، در ادب عام و به خصوص در ادب دینی، عامه مردم را نیز مخاطب قرار دهد.

تردید نیست که منابع الهام عبدالحمید چیزی جز فرهنگ ایرانی نبوده است. آنچه او عرضه می‌کند، خواه آیین ملک‌داری باشد و خواه شیوه دیوان‌سالاری، در تمدن جاهلی و اسلامی سده نخست سابقه نداشته، بلکه همه را در کتاب‌های آیین و تاج‌نامه‌ها و شاهنامه‌ها باید جست‌وجو کرد. این منابع، هنگامی که به ابن مقفع می‌رسیم، به وضوح تمام چهره می‌نمایانند. با این همه، نویسندگان کهن نیز از چند و چون قضایا البته بی‌اطلاع نبوده‌اند. مثلاً ابو هلال عسکری دو بار اشاره می‌کند (دیوان المعانی، ۸۹/۲، الصناعتین، ۵۱) که عبدالحمید، «امثله» ایرانی را از زبان فارسی به عربی ترجمه می‌کرده است.

سخن جاحظ از این نیز جالب‌تر است. وی در البیان پس از ذکر فصلی در اهمیت اندیشه و سخن ایرانیان می‌نویسد: ما نمی‌دانیم این رسایی که در دست مردم است، به راستی ایرانی اصیل‌اند، یا ساختگی، زیرا کسانی چون ابن مقفع، سهل بن هارون، ابوعبدالله، عبدالحمید و غیلان نیز می‌توانند (در متن عربی: نمی‌توانند که ظاهراً تحریف است) نظیر آن‌ها را جعل کنند (۲۱/۳-۲۲). موضوع جعل رسایل از جانب این نویسندگان، هرچند که بسیار ظریف و دلیل هوشمندی جاحظ است، اما از نظر کار ما، اهمیت خاصی ندارد، زیرا کسانی که وی از آنان نام برده، خالقان ادب اخلاقی در زبان عربی هستند، خواه آثاری بیافرینند و اگر این آثار، به قصد «جعل» پدید آمده باشند، ناچار این مزیت را می‌یابند که تا سرحد امکان، به اصل شباهت داشته باشند.

ادب اخلاقی، در آثار ابن مقفع و حتی در شخصیت و زندگی او قالب‌های نهایی خویش را یافته است؛ اما پیش از بررسی این مبحث، خوب است ببینیم وی ادب را در چه می‌دیده است: ادب درواقع مکمل عقل است: «هدف آدمیزاد در دوران حیات، صلاح زندگی و معاد است. راه رسیدن به این هدف نیز عقل سلیم است. نشان سلامت عقل، نیک‌گزینی همراه بصیرت در هر امر است» (الادب الصغیر، ۱۹)؛ اما عقل را باید پرورش داد. «عقل به غریزه پذیرای ادب است و به وسیله ادب رشد می‌کند و پاکیزگی می‌یابد... طبیعت عقل در دل نهان است و تا زمانی که ادب به کار عقل در نایستد، عقل را نیرویی و حیاتی و سودی نباشد، زیرا ادب میوه خرد و زندگی و نطفه حیات بخش است... مایه ادب نیز منطق است که خود از آموزش به دست آید» (همان، ۱۹-۲۰). خلاصه «همان‌طور که بدن به آب و خوراک نیازمند است، عقل نیز به ادب نیاز دارد و این ادب است که باعث تفاوت عقول می‌شود» (همان، ۱۵). وی جای دیگر (همان، ۴۶) باز ادب را با رأی جفت می‌سازد و می‌گوید «رأی بدون ادب و ادب بدون رأی البته کمال نمی‌یابند» و «ادب، بی‌پروایی را از خردمند می‌زداید، اما بر سبک‌سری احمق می‌افزاید» (کلیله ... ۱۸۶). باز نظر ابن مقفع، ادب در مقایسه با علم، مقامی ارجمندتر دارد، زیرا او به «طالب ادب» اندرز می‌دهد که اگر «نوع علم» را می‌جوید، باید نخست اصول و سپس فروع آن را فراگیرد. آموختن فروع (= علم مطلق) به تنهایی سودی در بر ندارد و آن اصولی که باید نخست آموخت، عبارت‌اند از: صلاح دین، صلاح بدن، دلاوری، بخشنده‌گی، سخنوری، آیین زندگی، ... و خلاصه همه آن مفاهیمی که اساس ادب اخلاقی را تشکیل می‌دهند (نک: الادب الکبیر، ۵۷-۵۸). هدف ابن مقفع از تألیف کتب ادب، در آغاز الادب الصغیر (ص ۲۴) بیان شده است: آبادی دل، شفافی دید، زنده کردن تفکر، اقامه تدبیر، راهنمایی به کار نیک و اخلاق پسندیده.

تا زمانی که ادب به معنی اخلاق پسندیده (و نه الزاماً دینی) و ظرافت و شهری‌گری است، شاید هیچ‌گاه ادیبی به اصالت و شفافی ابن مقفع نیابیم. هوش بسیار، خردمندی، درخشندگی ضمیر، انسان‌دوستی، آداب‌دانی، خوش‌زبانی، شعردانی و حتی ثروت همه در وجود او گردآمده بود و آنگاه این معانی، در داستان‌هایی دل‌انگیز، سخنانی حکیمانه، اندرزهایی عینی و ملموس و همه به زبانی پاک و بی‌گره و به هم پیوسته، تجلی یافت.

بیشتر کسانی که به وصف ادب پرداخته‌اند، یکی از اهداف آن را «محبوب همگان شدن» دانسته‌اند. ابن مقفع به راستی همگان را شیفته می‌ساخت. در او انسان‌دوستی در قالب مکتبی نظام‌یافته جلوه می‌کند. آنچه او به عنوان انسان کامل در کتاب‌های ادب عرضه کرده، بر خود او منطبق است. او عالی‌ترین خصلت‌های مردم فرهیخته را در دوستی که خود «از همه برترش می‌دانست»، بر شمرده است (الادب الکبیر، ۱۱۴): در بند شکم نبود، چیزی را که نمی‌یافت، نمی‌خواست و اگر می‌یافت، زیاده‌روی نمی‌کرد. از شهوت هیچ‌گاه فرمان نمی‌برد، دامن به زشتی نمی‌آلود، آبروی خویش را پاس می‌داشت. عنان زبان را هرگز رها نمی‌کرد، از آنچه نمی‌دانست، سخن نمی‌گفت، در دانسته‌های خویش با کسی ستیز نمی‌کرد، از پند و اندرز دریغ نداشت، بیشتر خاموش بود، هرگاه سخن می‌گفت، نیکو می‌گفت و...

اینک ملاحظه می‌شود که او، علاوه بر اخلاق عالی، رفتار اجتماعی مرد فرهیخته را نیز تعیین می‌کند و خود بدان پایبند می‌گردد. پایبندی او به این رفتارها در چند خبر از زندگی او روشن می‌شود. وی در الادب الکبیر (ص ۸۳) چنین اندرز می‌دهد که «در راه دوست، جان و مالت را فدا کن» و ما می‌دانیم که بنا بر برخی روایات، او در پی آن برآمد که جان خود را فدای دوستش عبدالحمید کند (نک: هـ، ۴/۶۶۳). دوست دیگرش عماره بن حمزه را از خشم منصور

رهایی بخشید، جان محکوم به مرگی را خرید (نک: همان، ۶۶۷/۴) و... در زندگی روزمره نیز آداب دانی و ظرافت او، اوج فرهنگ شهری و در حد دربارهای امیران ایرانی یا فرهیختگان عرب بود. تشریفات که بلاذری (۲۱۹/۳-۲۲۰) از شیوه مهمانی و سفره‌داری او نقل کرده، سخت خواندنی است (نیز نک. هـ، ابن مقفع).

بدیهی است که این فرهنگ نورسیده گسترده را دیگر نثر مسجع جاهلی حمل نمی‌توانست کرد. نبوغ ابن مقفع به خصوص در این زمینه جلوه کرده است: وی زبان خویش را از صناعات لفظی و کلمات نامأنوس جاهلی تهی ساخت، سپس در پی شیوایی و گویایی و روانی نثر برآمد. آنگاه به همان مقدار که مفاهیم و معانی و یا مضامین داستان‌ها گسترش می‌یافت، ساختار جمله‌های او نیز به ناچار گسترده‌تر شد و فضاهای بازتری عرضه کرد. از آنجا بود که نثر ادب عربی به روانی روی آورد و طی قرون به راه‌های گوناگون کشیده شد.

معانی ادب اخلاقی به کتاب خاصی در آثار ابن مقفع منحصر نیست و آن‌ها را، چنانکه از فهرست آثارش برمی‌آید، همه‌جا می‌توان یافت: الادب الکبیر، به خصوص در آداب پادشاهان و اخلاق و رفتارهای شایسته ایشان است. به همین مناسبت، به فرهنگ هم‌نشینان سلطان نیز عنایت شده است. بخش آخر کتاب به دوست، دوست‌گزینی و چگونگی رفتار با او و خلاصه هر چه به دوست و دوستی مربوط است، اختصاص دارد. وی در الادب الصغیر، اندکی به سیاست شاهان ایرانی پرداخته، اما بخش عمده کتاب را درس‌های اخلاقی و اجتماعی، خاصه در ترغیب مردمان به دانش‌اندوزی و ادب‌آموزی و دوستداری و دوست‌یابی تشکیل می‌دهد. کلیله، یکپارچه ادب اخلاقی است. رساله الصحابه که خطاب به خلیفه منصور نوشته شده، شامل اندرز و پیشنهاد و