



دکتر محمد دهقانی

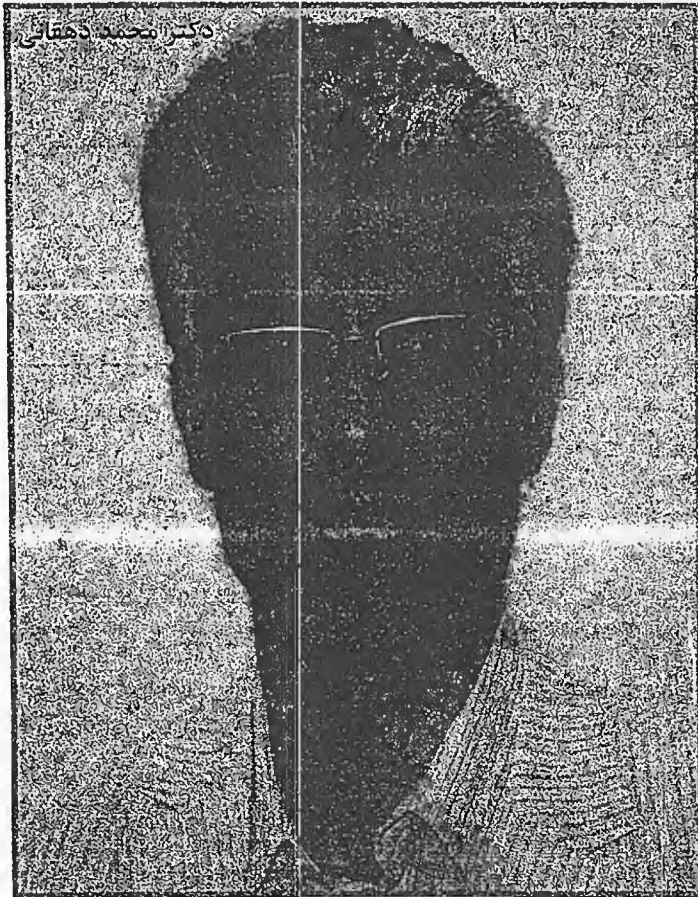
# زبان فارسی و فرهنگ ایران

دکتر محمد دهقانی (ز. ۱۳۴۴)؛ پژوهشگر؛ نویسنده؛ مترجم؛ تهران

پیش‌بینی شده بود آقای دکتر محمد دهقانی در مراسم ششمین دوره جایزه مهاب میرزائی درباره «زبان فارسی و فرهنگ ایرانی» سخنرانی کنند. این سخنرانی هم، مانند بقیه آن برنامه، انجام نشد.

مطلق می‌کنند که گویی قضیه برعکس است و زبان فارسی است که فرهنگ و ملیت ایرانی را پدید آورده و اینک هم ضامن بقای آن است. این متفکران، اگر اصولاً به ارتباط میان زبان و فرهنگ توجهی کرده باشند، به جای آن که فرهنگ را اساس و پشتوانه زبان بدانند، زبان را بنیاد فرهنگ و ملیت ایرانیان دانسته و این هر دو را در آن خلاصه کرده‌اند. محمدعلی جمال‌زاده (۱۳۱۴) اشاره می‌کند که زبان فارسی «امروز در مقابل ملل بیگانه تنها مایه سربلندی و افتخار ماست» و از این رو «هیچ چیز در عالم برای ما نباید مقدس‌تر و عزیزتر از زبانمان باشد» (عظیمی، ج. ۱، ۷۳) محمدعلی فروغی (۱۳۱۵) می‌گوید: «ملیت ایرانی را مبنی بر فرهنگ ایرانی می‌دانم و نمایش فرهنگ ایرانی به زبان فارسی است» (همان، ج. ۲، ۸۸۱) دکتر غلامحسین یوسفی (۱۳۵۱) زبان فارسی را «بنیان فکر و فرهنگ» ایرانیان می‌داند و عجیب این‌که به گفته احمد فردید (۱۳۵۰) استناد می‌کند که زبان را ظاهراً یگانه راه «گذشتن از غرب‌زدگی» می‌شمارد و از قول او می‌گوید: «زبان برای من اصالت دارد و لذا می‌گویم که این زبان است که اقوام را از هم متمایز می‌کند» (همان‌جا، ۴۹۶ و ۴۹۸) دکتر ذبیح‌الله صفا (۱۳۵۶) نیز فرهنگ ایرانی را با زبان فارسی برابر می‌گیرد و می‌گوید: «زبان فارسی در حقیقت حافظ فرهنگ

در تابستان ۱۳۸۶، انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی همایش سالانه خود را در مشهد برگزار می‌کرد و من نیز به مناسبتی مهمان آن همایش و طبعاً شنونده برخی از سخنرانی‌ها بودم. یادم است که عبارت «زبان مقدس فارسی» را چند بار از زبان برگزارکنندگان و سخنرانان آن مجلس شنیدم و غرق حیرت شدم که آخر «زبان»، که بر ساخته بشر و اصولاً ابزار بیان فکر و احساس است، چگونه ممکن است مقدس باشد؟ حیرتم بیشتر از آن حیث بود که سخنرانان دانشمند مجلس چنان از «زبان مقدس فارسی» سخن می‌گفتند که گویی از بدیهی‌ترین مسلمات عالم سخن می‌گویند. و اگر هم در میان شنوندگان کسی چون من در این باب تردیدی می‌داشت، البته زهره گفتار نداشت تا بپرسد که مگر زبان هم مقدس می‌شود؟ حتا اهالی زبان‌های زنده و مرده‌ای که هر یک به تعبیری دارای متون به اصطلاح قدسی یا الهی‌اند، مانند عبری، عربی، لاتین، اوستایی، و سانسکریت، زبان خود را چنین آشکارا مقدس شمرده‌اند. باید گفت ادعای تقدس زبان فارسی ارمغان ایران عصر مدرن است؛ عصری که عده زیادی از ادبا و متفکرانش فارسی را نقطه اتکایی برای وحدت ملی ایرانیان می‌شمرند و زبان را که یکی از سازه‌های برآمده از فرهنگ و ابزاری در خدمت آن است چنان



دکتر احمد دهقانی

عکس: بهرام میرزائی، ۱۳۹۱/۵/۱۵

«بهترین و آسان‌ترین زبان‌های دنیا» و «بی‌نیاز به زبان‌های دیگر» می‌دانستند. (همان‌جا، ۵۱) پیروان نظریهٔ ایصالت زبان، که هم سره‌گرایان و هم بخش بزرگی از ادبای سنتی در زمرهٔ آنان بودند، دو پیش‌فرض اساسی داشتند. نخست این که زبان درست و اصیل را در گذشته (گذشتهٔ باستانی پیش از اسلام یا عصر فردوسی و سعدی و حافظ) می‌جستند و دیگر این که آن را سازه‌ای ثابت و ایستا می‌انگاشتند که هیچ تغییر و تبدیلی نباید در آن راه یابد. ببینید ذبیح بهروز از ایستایی و بی‌حرکی زبان فارسی در طول هزار سال با چه تفاخری یاد می‌کند:

در این زبان کتابی مانند شاهنامه موجود می‌باشد که نه تنها نظیر آن در زبان‌های دیگر نیست، بلکه در مدت ده قرن گذشته هیچ‌گونه تغییری بر ترکیبات زیبا و سادگی تعبیر جملات آن عارض نگردیده است. در صورتی که همهٔ زبان‌های اروپایی هزار سال پیش با آن همه طرفدار و کتاب‌های بسیار مهمتر از گلستان سعدی یا بکلی مرده‌اند یا به قدری تغییر کرده که نوشته‌های چهارصد سال پیش آنها نامفهوم و مندرس گردیده است.

نه تنها زبان‌های هزارسال پیش اروپا مرده‌اند، بلکه زبان عربی هم [...] امروز: زبانی نیم‌مرده است. [...] اشعار هزار سال پیش عرب را اگر بخواهند مثل شاهنامه در قهوه‌خانه‌ها بخوانند، نه خواننده می‌تواند آن را درست بخواند و نه شنونده اصلاً آن را می‌فهمد. (همان‌جا، ۵۰)

ایرانی شد و بار فرهنگ ملی ما روی دوش زبان فارسی قرار گرفت؛ چه در مکان‌های مختلف و چه در طول زمان‌های متفاوت.» (همان‌جا، ۴۷۱) پیش‌فرض سادهٔ او این ادبست که یگانه راه انتقال فرهنگ زبان است: «این زبان فارسی است که فرهنگ کهن ایران را از اجداد ما به ما منتقل کرده و از آنها به ما رسانیده است.» (همان‌جا، ۴۷۲) سرانجام هم نتیجه می‌گیرد که «زبان فارسی نه تنها عامل اصلی وحدت است بلکه عامل پیش‌گیرندهٔ تفرقه نیز شد.» (همان‌جا، ۴۷۳) برابر گرفتن فرهنگ و ملیت ایرانی با زبان فارسی موجب شده است که این زبان در عصر مدرن به مقوله‌ای امنیتی بدل شود و دولت‌ها از دورهٔ پهلوی اول خود را متولی آن بیندارند. این که چنین پنداری چه پیامدهای فرهنگی ناخوشایندی داشته بحثی است که در این مختصر نمی‌گنجد. علی دشتی (۱۳۱۲) به یکی از این پیامدها که عربی‌ستیزی و سره‌گرایی است اشاره و تأکید می‌کند که «زبان فقط یکی از جهات جامعهٔ قوی [برای ملیت] به شمار می‌رود و از زبان مهم‌تر طرز فکر و طرز اخلاق و بالنتیجه یک توده آداب و عادات مشترک [= فرهنگ] و پس از آن سوابق تاریخی و جغرافیایی است. که افراد ملتی را به هم مربوط می‌کند.» (همان، ج. ۲، ۷۸۱) این شاید نخستین اشارهٔ یکی از متفکران ایرانی به این نکته باشد که فرهنگ اساس زبان و مهم‌تر از آن است. پس از علی دشتی، دکتر پرویز ناتل خانلری (۱۳۲۳) است که در مقام دفاع از زبان فارسی آن قدر انصاف به خرج می‌دهد که ایران سیاسی را با ایران فرهنگی و زبان فارسی را با فرهنگ ایرانی برابر نداند: «نزد من وطن آن نیست که شما می‌پندارید. این چهار خط فرضی که دور ایران کشیده‌اند وطن مرا محدود نمی‌کند. هر جا که فرهنگ ایرانی هست و وطن من است. [...] نمی‌گویم که فرهنگ همان زبان است، اما زبان هم یکی از اجزاء فرهنگ است؛ و جزء بزرگی است.» (همان، ج. ۱، ۲۸۰) مجتبی مینوی (۱۳۴۶) نیز از کسانی که زبان را «بنیان ملیت» می‌دانند انتقاد می‌کند: «این گروه [...] هر گاه نظری به احوال اقوام دیگر بیفکنند و مقام زبان را در بنیان ملیت ایشان بررسی کنند، شاید در عقیده‌ای که ابراز می‌دارند نرم‌تر و معتدل‌تر شوند.» بعد هندوستان را مثال می‌آورد که «مجموعه‌ای از طوایف و اقوام است دارای اصل و دین و زبان و عادات و فرهنگ متنوع و متباین.» و نیز از سویس و انگلستان یاد می‌کند که «صاحب ملیت واحد» اما «مربک از اقوام گوناگون دارای زبان‌های مختلف» اند. (همان‌جا، ۴۵۹-۴۶۰)

چنان که اشاره شد «سره‌گرایی» یکی از پیامدهای ناخوشایند نظریهٔ ایصالت زبان بود. تقریباً مقارن با همان زمانی که علی دشتی زبان را «فقط یکی از جهات» فرهنگ محسوب می‌کرد، و دند کسانی چون ذبیح بهروز (۱۳۱۳) که با نگرشی تعصب‌آمیز از زبان موهومی به نام «فارسی سره» یاد می‌کردند و آن را

حالی آن را زبان نمی توانستیم نامید. (همان جا، ۵۴-۵۵)

کسروی سنت ادبی گذشته را تقریباً به کلی نفی می کرد و مانند سره گرایان به دنبال زبان آرمانی و موهومی بود که در آن هر واژه فقط نماینده یک معنا باشد. این زبان ریاضی وار که قرار بود با واقعیت تناظر یک به یک داشته باشد البته هرگز پدید نیامد. کسروی هم مانند غالب همروزگاران به این نکته مهم توجهی نداشت که زبان پدیده ای فرهنگی و اجتماعی است و به مرور زمان در میان جمع شکل می گیرد و تحول می یابد.

از تندروی ها و ساده اندیشی های کسانی چون ذبیح بهروز و سعید نفیسی و احمد کسروی که بگذریم، گذشته گرایی ادیب پرمایه ای چون دهخدا (۱۳۳۷) هم درباره زبان فارسی به راستی حیرت انگیز است. به نظر دهخدا، «همیشه راه ترقی زبان بازگشتن به زمان گذشته است، اما زمان غناء و ترقی و اعتلاء، نه زمان فقر و نه زمان انحطاط و تنزل.» (همان جا، ۳۳) دهخدا با قید نامعقول و متناقض «شاید بی هیچ تردید [!]»، فارسی را «اوسع زبان های گیتی» می داند، زیرا «همه دقایق ادبی نظم و نثر زبان های دیگر را بی اختلافی بزرگ، چون مترجم در دو زبان ماهر باشد، [به زبان فارسی] توان آورد ولی هیچ گاه غزل حافظ و مثنوی جلال الدین حتی صائب را به هیچ زبان نتوان بردن، مگر قالب خشک و صورت بی جان آن را.» (همان جا، ص. ۲۸) اتفاقاً کسانی که با ترجمه ادبی و مخصوصاً ترجمه شعر سر و کار دارند خوب می دانند که بر خلاف این دعوی تعصب آمیز صورت و قالب اثر ادبی را نمی شود عیناً به زبان دیگری منتقل کرد و آنچه ممکن است قابل ترجمه باشد همان محتوا یا به تعبیر دهخدا «جان» اثر است و ما فارسی زبانان هم هر قدر توانا باشیم نمی توانیم «همه دقایق ادبی نظم و نثر زبان های دیگر را بی اختلافی بزرگ» به زبان فارسی درآوریم.

این دعوی های گزاف ریشه در فرهنگی دارد که ماده مخدر قدرت سلسله اعصابش را فلج کرده و حساسیتش را برای ادراک واقعیت از بین برده است. چنین فرهنگی از یک سو، با تکیه بر گذشته، خویش تن بین و خودشیفته می شود و از دیگر سو، در رویارویی با واقعیت امروزین، چون نمی تواند آن را انکار کند، به عقده حقارت دچار می آید. درست مثل آن شیخ «کنار برکه کلاسه» در حکایت سعدی، وقتی سخن از گذشته است، خود را در عالم خیال «بر طارم اعلی» می نشاند، اما امروز در جهان واقع تا «پیش پای خود» را هم نمی بیند. (گلستان، ۹۰-۹۱) حسن تقی زاده (۱۳۲۶) در مقاله طولانی اش، با عنوان «لزوم حفظ فارسی صحیح» به این تعارض فرهنگی اشاره و از آن به شدت انتقاد می کند:

این نوع ابراز احساسات و میل به دم زدن از فضایل ملت خود و خوش آمدن ثنای قوم خویش موجب آن می شود که بعضی از

روشن است که، برخلاف این سخنان تعصب آمیز، نه «همه زبان های اروپایی هزار سال پیش» مرده اند و نه زبان عربی «امروز زبانی نیم مرده است». آنچه رخ داده این است که این زبان ها، برخلاف زبان فارسی، در فضای فرهنگی پویاتری به سر می برده اند و از این رو زودتر و شتابان تر از زبان فارسی تغییر کرده و خود را با نیازهای جدید تطبیق داده اند.

سعید نفیسی (۱۳۳۸) نیز، درست مثل ذبیح بهروز، به ایستایی زبان فارسی افتخار می کند:

[...] امروز بجز فارسی هیچ زبانی در جهان نیست که به همان حال هزار سال پیش خود باقی مانده باشد. یا از میان رفته است و یا بکلی تغییر کرده است. مثلاً زبان انگلیسی امروز در این مدت ۳۵۰ سال که از روزگار شکسپیر می گذرد، تغییرات فاحش کرده است. اما زبان رودکی و دربار سامانیان که بیش از هزار سال از زندگی آن می گذرد، هنوز در روزگار ما به قدری زنده است که حتی روستایی مدرسه نرفته هم آن را می فهمد. این کار را پدران و مادران ما کردند که نگذاشتند هیچ آسیبی در میان این همه حوادث ناگوار و تسلط های گران تحمل ناپذیر بیگانگان به این زبان برسد و آن را دست نخورده برای ما نگاه داشتند. (همان جا، ۲۹۶)

نفیسی هیچ توجهی به این نکته نداشت است که فقط زبان های جوامع بدوی اند که ممکن است در طول هزارسال «دست نخورده» باقی بمانند و اگر فارسی به راستی چنین باشد، معنایش این است که فضای فکری و فرهنگی ایرانیان در طول ده قرن گذشته ساکن و بی تحرک مانده است؛ و این نه مایه فخر که موجب شرمساری و تشویر است.

برعکس نفیسی، زبان شناسی چون کسروی (۱۳۲۲)، که از شعر و ادبیات بیزار بود و زبان را فقط ابزاری برای بیان مقاصد علمی و اخلاقی می شمرد، معتقد بود که فارسی از هزار سال پیش به این سو «بیش از هر کاری در راه سخن بازی به کار رفته». از نظر کسروی یگانه وظیفه زبان این است که ابزار ارتباط و انتقال دانش باشد، و فارسی چون این وظیفه را انجام نمی دهد، به گمان او اصلاً «زبان» نیست:

گذشتگان به زبان این معنایی را که ما می دهیم نمی داده اند و از آن این نتیجه را که ما می خواهیم نمی خواسته اند. آنان ارج بسیاری به معنی نمی گزارده اند و بیش از همه به واژه ها و جمله ها می پرداخته اند، و برای این خواست ایشان آمیخته بودن واژه های عربی نه تنها زبان نمی رسانیده، خود بسود نیز می داده. کسانی که جز در پی سجع یا قافیه یا جناس یا ترجیع یا مانند این نمی بوده اند، این بی مرزی زبان برای آنان بسیار سودمند می بوده. ولی برای ما که جز در پی معنی ها نمی باشیم و زبان را جز برای فهماندن آنها نمی خواهیم، این بسیار زیانمند است و چنانکه گفتیم با چنین

خارجی‌ها [...] در جلو چشم ما، ما را به حد تمسخر مدح می‌کنند و در واقع بر خودپسندی ما می‌خندند. از طرف دیگر نمی‌دانم چرا این همه افراط در تحقیر و طعن بر معاصرین خود داریم و مخصوصاً در این عصر، حالا بسیاری از جوانان [...] ورد زبانشان طعن بر ایرانی است و اسناد همه بدی‌های متصوره به قوم خود؛ و به قدری از معایب و رذائل و سنیات و قبایح ایران و ایرانی سخن گفته و به حد مبالغه رسانده‌اند که بدتر از جنس خود نه انسانی نه حتی حیوانی نمی‌دانند و این کار به درجه‌ای رسیده که باعث آن شده که هر کسی از صغیر و کبیر و اثاث و ذکور، میل و هوای رفتن به فرنگستان دارد و مانند مؤمنین پنجاه سال پیش که آرزوی عمرشان سفر زیارت به مشهد مشرفه بوده و دلشان برای این مقصود پرواز می‌کرد، نه تنها بزرگترین آمال این طبقه زیارت پاریس و لندن و نیویورک است بلکه آرزوی زندگی دائمی در آن نقاط دارند. (عظیمی، ج. ۱، ۲۷۶-۲۷۷)

آنچه ادونیس (۱۹۸۱)، شاعر و متفکر معاصر عرب، در باب گذشته‌گرایی اعراب می‌گوید، به گمانم تا حد زیادی دربارهٔ ایرانیان هم صادق است:

جریان فرهنگی غالب در جامعهٔ عرب سرسپردگی در قبال گذشته است. فرض بر این است که اگر سنت‌ها حفظ شوند، بقای جامعه هم تضمین می‌شود. این سرسپردگی فقط امری اعتقادی نیست، بلکه در خود زندگی نمود می‌یابد: در برنامه‌های آموزشی، در نهادهای فرهنگی، و در جریان‌های روشنفکری بازتاب تصور ویژه‌ای از فرهنگ است، و آن این‌که فرهنگ یعنی آگاهی از متون گذشته یا آگاهی از آنچه با چنین متونی در تضاد نیست. نمایندگان چنین گرایش غالبی — تحصیل‌کردگان، روشنفکران، و نویسندگان — از این دانش و آگاهی با لحنی سخن می‌گویند که همپایهٔ احساس و احترام مذهبی است. چنان‌که معتقدند نیروی جامعهٔ عرب وابسته به قدرت، نفوذ، و استمرار فرهنگ سنتی است. <sup>۱</sup>(Adonis; ۲۷)

در چنین فرهنگی زبان خود به صورت متن مقدسی در می‌آید که هیچ تصرفی در آن جایز نیست. می‌توان آن را چون گنجینه‌ای گرانبها که از گذشتگان به ارث رسیده است گرامی داشت، اما نمی‌توان بر آن چیز تازه‌ای افزود. به قول ادونیس می‌شود مصرفش کرد، اما برای تولید به کار نمی‌آید. (همان، ۲۷-۲۸) فرهنگی که رو به گذشته دارد زبان آرمانی خود را، مانند انسان آرمانی و جامعهٔ آرمانی‌اش، در گذشته می‌جوید و زمان حال را پس ماندهٔ بی‌رمقی از همان گذشته می‌بیند و آرزویش این است که آن را

۱. این مقاله به زبان انگلیسی منتشر شده و نشانی آن ذیل منابع آمده است. آگاهی از این مقاله و برخورداری از آن را مدیون دوست عزیزم آقای مرتضی هاشمی‌پور هستم.

زبان قدرت زبانی وحدت‌گرا و کثرت‌ستیز، پرخشونت و پرخاشگر و در عین حال ترس خورده و پر از تعارف و تکلف است. سخن‌گوی فرهنگی است که از صراحت و آشکارگی می‌گریزد و به ابهام و پرده‌پوشی می‌گراید. در چنین فرهنگی زبان از وظیفهٔ اصلی خود که همانا ایجاد ارتباط و گزارش امر واقع است شتابان فاصله می‌گیرد و گرفتار فضایی وهم‌انگیز می‌شود که در آن واژه‌ها و جمله‌ها دیگر همانی نیستند که می‌گویند و می‌نمایند. بسته به این‌که در کدام فضای فرهنگی و با چه نیتی به کار گرفته شوند، مثل آفتاب پرست رنگ عوض می‌کنند.

باز هم از آن گذشتهٔ مقدس و پرشکوه سرشار کند. در پی چنین آرزویی است که زبان دیگر نه به منظور ایجاد ارتباط یا تولید دانش، بلکه برای تولید قدرت و اعمال آن به کار می‌رود.

زبان فارسی، دست کم از زمانی که مکتوب شده، با دو مرجع مهم اقتدار، یعنی قدرت دینی و قدرت سیاسی، پیوندی ناگسستنی داشته است. در میان داستان‌های گوناگونی که دربارهٔ نخستین شعر فارسی آورده‌اند، با گزارشی تاریخی روبه‌رو می‌شویم که معقول‌تر از همه به نظر می‌رسد. و آن این‌که «اول شعر پارسی» به دستور یعقوب لیث صفاری (در گذشتهٔ ۲۶۵ هجری) و در مدح او سروده شد، با این مطلع:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام  
بنده و چاکر و مولای و سگبند و غلام  
(تاریخ سیستان، ۲۱۲)

در اصالت این داستان هر قدر هم تردید کنیم یک نکته روشن است و آن این‌که شعر فارسی حیات خود را با پشتیبانی دربار آغاز کرد و خیلی زود «بنده و چاکر و سگبند و غلام» قدرت شد. از ماجرای شعر که بگذریم، بند ناف نثر فارسی را هم از اول با چاقوی دین و سیاست بریده‌اند. شواهد پراکنده اما متقنی وجود دارد که زبان فارسی بلافاصله پس از تسلط اعراب بر ایران نخست به خدمت دستگاه خلافت درآمد (محمدی ملایری، ج. ۱، ۱۶) و پس از آن هم که در قرن دوم هجری دیوان‌ها و دفاتر دولتی

عربی شدند، فارسی در خدمت دین قرار گرفت و برای آموزش دین اسلام به تازه‌مسلمانان ایرانی به کار رفت. در همان قرن دوم ابوحنیفه ایرانی نژاد روا شمرده بود که ایرانیان عبادات خود را به زبان فارسی بجا آورند و حقا قرآن را به زبان فارسی نقل کنند و بخوانند. (گلدزیهر، ۱۰۱) در اوایل یا نیمه‌های همین قرن دوم مفسری ایرانی به نام موسی بن سیار الاسواری در مجلس وعظ مشهور خود در عراق قرآن را با فصاحتی یکسان به دو زبان فارسی و عربی برای اعراب و ایرانیان تفسیر می‌کرده است. (جاحظ، ۲۱۳-۲۱۴) حدیثی هم نقل کرده بودند به این مضمون که «فارسی و عربی هر دو زبان اهل جنت‌اند.» (ذبیح‌الله صفا، ج. ۱، ۱۴۶) تلاش آشکار ایرانیان را برای پیوند زدن زبان فارسی به مظاهر دیانت و سیاست، یعنی پیامبران و پادشاهان، در ترجمه تفسیر طبری می‌توان یافت. مترجم تفسیر برای اثبات کرامت و تقدس زبان فارسی چنین می‌گوید: «از روزگار آدم تا روزگار اسمعیل پیغامبر(ع)، همه پیغامبران و ملوک زمین پیارسی سخن گفتندی، و اول کس که سخن گفت بزبان تازی اسمعیل پیغامبر بود.» (محمدبن جریر طبری، ج. ۱، ۵) صاحب تفسیر تاج التراجم هم مدعی است که زبان فارسی از زمان خود پیامبر اسلام و با اجازه او محمل ترجمه وحی بوده است: «سلمان فارسی از مصطفی - صلی الله علیه و سلم - دستوری خواست تا قرآن به پارسی به قوم خویش نویسد؛ وی را دستوری داد.» (ابوالمظفر شاهفور اسفراینی، ج. ۱، ۸)

از حدود ۱۵۰ سال پیش به این سوی بسیاری از متفکران ایرانی کوشیده‌اند که این شواهد تاریخی را نشانه تلاشی آگاهانه برای احیا و تقویت زبان فارسی و در نهایت ملیت ایرانی به شمار آورند. اما آنچه تاریخ به گونه‌ای آشکارتر نشان می‌دهد این است که انگیزه چنین تلاش‌هایی نه گرایش‌های قومی و ملی بلکه از یک سو دغدغه حفظ قدرت سیاسی و از سوی دیگر اشاعه اندیشه‌های دینی و عرفانی در میان مردمی بوده است که اکثر آنها عربی نمی‌دانسته و از آن چیزی نمی‌فهمیده‌اند. وقتی در همان قرن اول هجری، حبیب فارسی، بازرگان ایرانی ساکن بصره، که بعداً از زهد و عرفای نامدار دنیای اسلام شد، از موعظه‌های ساده حسن بصری به زبان عربی چیزی نمی‌فهمیده است، (ابونعیم اصفهانی، ج. ۶، ۱۳۰) چه انتظار می‌توان داشت از عوام ری و نیشابور و هرات و کاشغر؟ دربار سامانی درست در زمانی به ترجمه تاریخ و تفسیر طبری دست زد که کیش اسماعیلی داشت در خراسان ریشه می‌دواند و قدرت سیاسی و مذهبی سامانیان و حامیان عباسی آنها را با خطر مواجه کرده بود.

در آستانه قرن ششم هجری، امام ابوحماد محمد غزالی به روشنی می‌گوید که کیمیای سعادت را تنها از آن رو به فارسی نوشته است که مخاطبش «عوام خلق» اند، یعنی کسانی که لابد از فهم «عبارات بلند و منغلق و معانی باریک و دشوار» عاجزند. به کسانی هم که

«رغبت به تحقیقی و تدقیقی» دارند توصیه می‌کند که به «کتب تازی» وی مراجعه کنند. (غزالی، ج. ۱، ۹) برای این که مطمئن شویم فارسی نویسی غزالی هیچ ربطی به ایران دوستی و عوامی از این دست ندارد، کافی است نگاهی بیندازیم به رأی و فتوای غزالی درباره نورو و سده در همین کیمیای سعادت:

اما آنچه برای سده و نورو فروشند، چون سپر و شمشیر چوبین و بوق سقائین، این در نفس خود حرام نیست و لیکن اظهار شعار گبران حرام است و مخالف شرع است، و هر چه برای آن کنند نشاید؛ بلکه افراط کردن در آراستن بازارها به سبب نورو و قطایف بسیار کردن، و تکلفهای نو افزودن برای نورو نشاید؛ بلکه نورو و سده باید که مندرس شود و کسی نام آن نبرد، تا گروهی از سلف گفته‌اند که نورو روزی باید داشت تا از آن طعامها خورده نیاید و شب سده چراغ فرا نیاید گرفت تا اصلاً آتش نبینند. و محققان گفته‌اند که روزه داشتن این روز هم ذکر این روز بود، و نشاید که نام این روز برند به هیچ وجه، بلکه با روزه‌های دیگر برابر باید داشت، و شب سده همچنین، چنانکه از وی نام و نشان نماند. (همان، ۵۲۲)

فارسی نویسی کسانی چون غزالی و شاهفور اسفراینی و مترجمان تاریخ و تفسیر طبری، یا حمایت امیران صفاری و سامانی از فارسی‌گویی و فارسی نویسی را دلیل بر وطن پرستی و ایران دوستی آنان گرفتن خود چیزی نیست جز خوانشی مسلکی و عمدتاً ناسیونالیستی از تاریخ، که در این یکصد و پنجاه ساله اخیر رواج یافته و هر نیت خیری هم در پس آن باشد از انصاف و روش علمی به دور است. برعکس وقتی تاریخ ایران را در نخستین سده‌های پس از اسلام مرور می‌کنیم، می‌بینیم ایرانیانی را که دانسته و آگاهانه با زبان فارسی و نژاد ایرانی به ستیز برخاسته و بیش از خود عرب‌ها مبلغ و مقوم عربیت بوده‌اند. نخستین آنها صالح بن عبدالرحمان سیستانی است که در سال ۷۸ هجری برای اثبات خدمتگزاری خود به حجاج ابن یوسف ثقفی و در حقیقت در پی نفع شخصی‌اش زبان دفا تر دیوان عراق را از فارسی به عربی تغییر داد. دیگری صاحب بن عباد (درگذشته ۳۸۵ هجری)، وزیر معروف آل بویه، است که اگرچه برخی شاعران فارسی‌زبان را هم به دربار خود راه می‌داد و ارج می‌نهاد، زبان عربی را برتر از فارسی می‌شمرد و در دشمنی با تبار ایرانی چنان راه افراط می‌پیمود که گفته‌اند در آینه نمی‌نگریست تا چشمش به ایرانی نیفتد! خواجه احمد حسن میمنندی، وزیر مقتدر غزنویان، نیز فرمان داد که زبان دیوان‌های غزنوی را، که در دوران سلف او، ابوالعباس فضل اسفراینی، به زبان فارسی درآمده بود، باز به عربی برگردانند. عطار درباره «حبیب عجمی» یا همان حبیب فارسی که ذکر او رفت داستان عبرت‌آموزی آورده است: «نقل

به ذوق راست آید. [...] و آنچه از بیت‌های خرابات گویند، هم فهم دیگر کنند. مثلاً چون گویند:

هر کو به خرابات نشد بی دین است  
زیرا که خرابات اصول دین است

ایشان از این خرابات خرابی صفات بشریت فهم کنند که اصول دین آن است که این صفات که آبادان است خراب شود، تا آن که ناپیداست در گوهر آدمی پیدا آید و آبادان شود. (غزالی، ج. ۱، ۴۸۴-۴۸۵)

این فرهنگ شدیداً تأویل‌گرا و ابهام‌آفرین، چنان که تنوع و تکثر را در افکار و عقاید نمی‌پذیرد، می‌کوشد که واژه‌ها را نیز تا حد امکان هم‌رنگ جماعت کند. آنها را به دلخواه خود از معنای اصلی، یعنی معنایی که برای آن وضع شده‌اند، تهی می‌کند و چون سربازانی یک قد و قواره در نبرد مقدس خود با آشکارگویی و دگراندیشی به خدمت می‌گیرد. در چنین فرهنگی، چون تحولی در کار نیست، نیازی هم به افکار و مفاهیم تازه احساس نمی‌شود. از این رو شمار واژگان نیز محدود می‌ماند؛ زبان زایایی خود را از دست می‌دهد و اسیر گردونه بسته‌ای می‌شود که هیچ واژه تازه‌ای را به درون خود راه نمی‌دهد، مگر این که قبلاً از معنا تهی شده باشد و فقط به کار بلاغت پرداززی و سجع و قافی‌سازی بیاید یا چون آینه‌ای زنگار گرفته نماینده گنگ عوالم بی‌نام و نشانی باشد که با عالم واقع بیگانه‌اند و هیچ پرتوی بر آن نمی‌افشانند. اگر نیز دست بر قضا واژه یا تعبیر تازه‌ای به این گردونه راه یابد همه پادتن‌های پیکره قدرت که زبان را مثل هر چیز دیگری ملک طلق خود می‌داند بسیج می‌شوند تا آن را نابود یا هم‌رنگ خود کنند. ابهام واژگان در زبان فارسی و ضعف بالفعل آن در بیان معانی تازه‌ای که برآمده از دانش‌های امروزین بشرند، چیزی نیست که از دیده انصاف پنهان بماند. علی دشتی (۱۳۱۲) در اوایل همین سده خورشیدی که دیگر داریم به آخرهای آن نزدیک می‌شویم، متوجه این نکته بوده و صراحتاً گفته است که «زبان فعلی ما خیلی ناقص است یعنی اولاً بقدر کافی لغات مفرد برای مفاهیم و مصادیق موجوده عصر حاضر نداریم. ثانیاً فلسفه و علوم و صنایع مختلفه به طور کافی و وافق به این زبان نوشته نشده». (میلاد عظیمی، ج. ۲، ۷۸۲) محمدعلی فروغی (۱۳۱۵) هم در همان زمان‌ها به روشنی گفته است که زبان فارسی «از جهت اصطلاحات فقیر است. [...] زبان فارسی برای نگارش مطالب علمی بدرستی ورزیده نشده است و از این رو امروزه کمتر کسی مطلب علمی را در این زبان بخوبی ادا می‌نماید.» (همان‌جا، ۸۸۳) باز همو اقرار می‌کند که از قرن‌های نهم و دهم هجری به بعد «هر کسی به نظم و نثر فارسی اشتغال داشته» کاری نکرده است جز «خدمت به نفسانیت و شهوانیت بزرگان یا اظهار فضیلت» (همان‌جا، ۹۴۹) از نظر فروغی، نثر فارسی به سبب آمیزش بی‌مهارش با

است که هرگاه در پیش او قرآن خواندندی سخت بگریستی بزاری بدو گفتند: "تو عجمی و قرآن عربی؛ نمی‌دانی که چه می‌گویند! این گریه از چیست؟" گفت: "زبانم عجمی است اما دلم عربی است." (عطار، ۱۰۹) این جمله اخیر آیا زبان حال بسیاری از ایرانیانی نیست که به زبان فارسی سخن می‌گفته و کتاب می‌نوشته‌اند اما دلشان عربی بوده است؟ تاریخ و حتا فرهنگ امروزین ما ایرانیان پر است از شواهدی که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند. به قول سعید نفیسی (۱۳۰۳)، «یک عده از ایرانیان عمداً زبان مادری خود را فراموش کردند و دامنه این فراموشی عمدی را به جایی رساندند که تمام قواعد لفظی و معنوی زبان عرب را خواستند با زبان فارسی منطبق کنند.» (عظیمی، ج. ۲، ۷۷۶) به گفته دکتر جعفر شهیدی (۱۳۴۹)، «زبانی که زبان و ادبیات پارسی از ایرانیان عرب‌مآب دیده است، هیچ‌گاه از عرب و یا اقوام بیگانه ندیده است.» (همان‌جا، ۱۵۲)

غرض آن که ترغیب و تشویق فارسی‌گویی و فارسی‌نویسی در اعصار کهن بسی بیش از آن که منشأ قومی و نژادی یا میهن‌پرستانه داشته باشد، به انگیزه‌های دیگری صورت گرفته که غالباً در آمیخته با سود و سودای دین و سیاست بوده‌اند. فرهنگی که زبان فارسی را پرورده است و ما امروز از آن با عنوان کلی و البته مسامحه‌آمیز «فرهنگ ایرانی» یاد می‌کنیم عمداً رهسپار همان راهی بوده است که دو نهاد مقتدر دین و سیاست پیش پایش نهاده‌اند. این فرهنگ فقط به یک زبان می‌توانسته است سخن بگوید — زبان قدرت. زبان قدرت زبانی وحدت‌گرا و کثرت‌ستیز، پرخشونت و پرخاشگر و در عین حال ترس خورده و پر از تعارف و تکلف است. سخن‌گوی فرهنگی است که از صراحت و آشکارگی می‌گریزد و به ابهام و پرده‌پوشی می‌گراید. در چنین فرهنگی زبان از وظیفه اصلی خود که همانا ایجاد ارتباط و گزارش امر واقع است شتابان فاصله می‌گیرد و گرفتار فضایی وهم‌انگیز می‌شود که در آن واژه‌ها و جمله‌ها دیگر همانی نیستند که می‌گویند و می‌نمایند، بسته به این که در کدام فضای فرهنگی و با چه نیتی به کار گرفته شوند، مثل آفتاب پرست رنگ عوض می‌کنند. چون «شاهد هرجایی» تسلیم معنایی می‌شوند که مراجع قدرت بر آنها تحمیل می‌کنند. ببینید که غزالی فقیه و زاهد، همو که سده و نوروز را «شعار گیرکان» می‌شمرد و تحریم می‌کرد، برای توجیه التذاد خود از ترانه و تغزل، زبان را چگونه از معنا تهی می‌کند:

اما صوفیان و کسانانی که ایشان به دوستی حق تعالی مستغرق باشند [...]، چون حدیث شراب و مستی بود در شعر نه آن ظاهر فهم کنند؛ مثلاً چون گویند:

گر می‌دو هزار رطل بریمایی

تا خود نخوری نباشدت شیدایی

از این آن فهم کنند که کار دین به حدیث و علم راست نیاید؛

دقت بیشتری دارند و از همین رو، به احتمال زیاد، شناخت بصری آنها از دنیای پیرامون خود دقیق تر است. دکتر محمدرضا باطنی (۱۳۸۸) رنگواژه‌های یکی از اقوام سبرخیوست امریکا را با رنگواژه‌های فارسی می‌سنجد و نتیجه می‌گیرد که آنها «نوری را که ما معمولاً به هفت بخش می‌کنیم به سه بخش تقسیم» و همه رنگ‌ها را فقط با سه واژه بیان می‌کنند. پس «مردمی که به این زبان [سرخپوستی] سخن می‌گویند در قالب این سه رنگ فکر می‌کنند و در قالب همین تقسیم‌بندی نیز طیف نوری را ادراک می‌نمایند» (باطنی، ۱۱۵) اما رنگواژه‌های زبان فارسی هم دز گذشته‌ای نه چندان دور بسیار محدود بوده‌اند. شمار رنگواژه‌های بسیط فارسی، یعنی آنهایی که اصلاً برای بیان رنگ وضع شده‌اند، از هفت فراتر نمی‌رود: سیاه، سفید، سبز، سرخ، زرد، کبود، بنفش. نشانه بسیط بودن آنها این است که از هیچ واژه دیگری اشتقاق نیافته بلکه برعکس، واژه‌های دیگری چون سبزینه و زردک و سفیده از آنها مشتق شده‌اند. مابقی رنگواژه‌های فارسی به مرور زمان از کلمات دیگر ساخته شده‌اند و اکثر آنها ظرف همین چند دهه و حداکثر همین یک قرن اخیر بر اثر نیازهای علمی و صنعتی و تحول ناگزیر در شناخت بصری ایرانیان پدید آمده‌اند. رنگ‌های معروفی چون کرمی، نخودی، طوسی، قهوه‌ای، صورتی، نارنجی، و صدها رنگ دیگر هیچ سابقه‌ای در سنت ادبی ما ندارند، چنان که گویی ما ایرانیان در برابر آنها دچار کوررنگی بوده‌ایم. معروف‌ترین و پرکاربردترینشان آبی است که از واژه «آب» به اضافه یاء نسبت ساخته شده و پیشینه آن حداکثر به اواخر عهد قاجار می‌رسد. تا پیش از آن، نیاکان ما آبی را ظاهراً طیفی از رنگ سبز محسوب می‌کرده و به همین نام می‌شناخته‌اند، چنان که در لغت‌نامه ذیل «سبزدریا» می‌خوانیم: «دریای سببز و متقدمان رنگ آب دریا و آسمان را که آبی بود سبز می‌شمردند» و سپس این بیت شاهنامه را شاهد آورده است:

در آن سبزدریا، چو گشتند باز

بیابان گرفتند و راه دراز

و البته می‌توان در این مورد شواهد فراوان دیگری هم آورد، چنان که در این بیت ناصر خسرو:

که آویخته‌است اندرین سبز گنبد [= آسمان]

مر این تیره‌گوی درشت کلان را

و این بیت حافظ می‌بینیم:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو

یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو

برای این که دامن احتیاط را از دست ندهیم، باید افزود که شاید گذشتگان از واژه‌هایی چون نیلی، نیلگون، نیلوفری، فیروزه‌ای، لاژوردی، مینایی، کبود و معادل عربی آن، ازرق، هم گاهی معنایی نزدیک به آنچه ما امروز از آبی در نظر داریم مراد می‌کرده‌اند اما

واژه‌های عربی، از سنت استواری برخوردار نیست و ناگزیر «شعر فارسی را باید سرمشق فارسی‌نویسی قرار داد»، زیرا «ذوق شعرا در سخن‌گویی درست‌تر از نثرنویسان است و نیز در شعر کمتر نظر به فضل‌فروشی داشته‌اند و بیشتر متوجه به فصاحت و سلامت بوده‌اند.» (همان‌جا، ۸۹۸) مجتبی مینوی (۱۳۲۹) هم به کمبود واژه‌ها در زبان فارسی اشاره کرده و گفته است: «بنده معتقدم که پنج هزار و شاید تا ده هزار لفظ تازه از برای اصطلاحات علمی و فنی و هنری جدید لازم داریم.» (همان، ج. ۲، ۸۳۷) داریوش آشوری (۱۳۸۷)، که هم از مترجمان چیره‌دست متون فلسفی و ادبی فرنگ است و هم درباره زبان فارسی و راه‌های اصلاح و بهبود آن تأملات جدی و دقیقی دارد، می‌گوید:

هر کس که به جد و با وسواس لازم با این زبان [فارسی] و لغت‌مایه آن سر و کار داشته و کار کرده باشد و از جمله، برای نوشتن یا ترجمه یک متن جدی به فارسی در هر زمینه‌ای که به کار و کوشش فکری یا عملی مدرن مربوط می‌شود، آن را به کار گرفته باشد، می‌داند که در بسیاری موارد با چه فقر و نارسایی زبانی ترسناکی روبرویم. (آشوری، ۹۶)

اما، گذشته از «اصطلاحات علمی و فنی و هنری»، کمبود واژه‌های عام نیز یکی دیگر از نقص‌های مهم زبان فارسی است. بر حسب تحقیقات دکتر پرویز نائل خانلری (۱۳۵۷)، «مجموع قفل‌های ساده فارسی، چه آنها که در نوشتن به کار می‌روند و چه قفل‌هایی که در محاوره عامه رایج است، به ۳۰۰ نمی‌رسد.» به گفته او «این تعداد فعل نسبت به بعضی زبان‌های دیگر، مانند فرانسوی که شماره فعل‌های آن را به ۴۶۰۰ تخمین کرده‌اند، بسیار کم است.» (عظیمی، ج. ۳، ۱۲۳۰-۱۲۳۱). خانلری (۱۳۲۳) به کمبود صفت هم در زبان فارسی اشاره می‌کند:

نقص دیگر فارسی فقر آن در اوصاف است. امروز در زبان ما برای هر اسمی اوصاف معدودی می‌توان شمرد و حال آن‌که در زبان‌های بزرگ و زنده دنیا شاید صدها وصف برای هر اسمی هست. (همان، ج. ۱، ۳۸۴)

البته در یکصد سال گذشته دایره واژگان زبان فارسی عمدتاً به یمن مواجهه با فرهنگ غرب و به ضرورت زمان تا حد زیادی گسترش یافته است، چنان که تحول زبان فارسی را از این حیث در همین مدت کم می‌توان چندین برابر تحول آن در هزار سال گذشته دانست. برای اثبات این موضوع مثال ساده‌ای می‌آورم. شک نیست که حس بینایی و در نتیجه ادراک آدمی از رنگ مهم‌ترین ابزار مشاهده و شناخت جهان است. هر چه شمار رنگواژه‌ها، یعنی کلماتی که نمودار رنگند، در زبانی بیشتر باشد، معنی‌اش این است که اهل آن زبان در تشخیص رنگ‌های مختلف

این رنگواژه‌ها در اغلب موارد بر رنگ‌های دیگری، از سبز گرفته تا قهوه‌ای و خاکستری و سیاه، هم دلالت دارند و خلاصه هیچ‌یک به روشنی مبین رنگ آبی نیستند. وقتی وضع درباره رنگ، که مقوله‌ای کاملاً ملموس و عینی است، چنین باشد، تکلیف واژه‌هایی که حاکی از امور انتزاعی‌اند روشن است.

کمبود رنگواژه‌ها را در فارسی می‌شود به آسانی جبران کرد. می‌توان از هر چه دم دست است بهره گرفت و یک یاء نسبت به آن چسباند و رنگواژه ساخت؛ و مگر کم ساخته‌اند: آجری، آخرایی، شیری، استخوانی، نوک مدادی، پر کلاغی، و... اما تحول و گسترش واژگان فارسی در زمینه‌های دیگر به این آسانی میسر نیست. مثلاً وقتی با حوزه‌های مهمی چون روانشناسی و جامعه‌شناسی و فلسفه و نقد ادبی سر و کار دارید، خود را ناگزیر می‌بینید که برای بیان بسیاری از مفاهیمی که هیچ پیشینه‌ای در فرهنگ ما ندارند واژه‌های تازه‌ای بسازید یا واژه‌های قدیم را در معنایی جدید به کار گیرید. اینجاست که مصیبت آغاز می‌شود. مردم عادی از واژه‌های نوپیدیدی چون «بازداری زدایی»، «ادراک پریشی بساوشی»، «رنگین‌شئوی»، و «قطبی‌سازی» که در روانشناسی به کار می‌آیند تقریباً چیزی در نمی‌یابند، زیرا این واژه‌ها، مثل علمی که متعلق به آنند، هیچ سابقه‌ای در تاریخ و فرهنگ ایرانی ندارند. اهل علم و اصطلاح نیز همیشه معنای واحدی را از این واژه‌های نوپدید درک نمی‌کنند و در میانشان اجماع یا توافقی بر سر کاربرد آنها دیده نمی‌شود. آنها در میان خود ترجیح می‌دهند همان اصطلاحات فرنگی را به کار برند. می‌شود گفت که این علوم هنوز چنان که باید در زبان فارسی جا نیفتاده‌اند. به قول دکتر خانلری (۱۳۴۹)، «اگر میان دانشمندان یکی از رشته‌های علوم، در یک جامعه زبانی، درباره اصطلاحات آن علم توافق نباشد، نشانه آن است که در آن جامعه آن علم وجود ندارد.» (عظیمی، ج. ۱، ۱۴۱)

آنچه آمد در مورد کاربرد واژه‌های آشنا برای بیان معانی جدید و ناآشنا هم صادق است. وقتی در زبان عادی هیچ مرز معنایی مشخصی میان «شیدایی» و «پریشانی» و «آشفستگی» وجود ندارد، ولی روانشناسان آنها را در سه معنای جدید و متفاوت به کار می‌گیرند، باز هم رابطه این واژه‌ها با گذشته تاریخی و فرهنگیشان قطع می‌شود و زبان، به‌ویژه زبان علم، از وظیفه خود، یعنی انتقال معانی روشن و بی‌ابهام، باز می‌ماند. به گفته دکتر غلامحسین یوسفی (۱۳۵۱)، وقتی «حد و رسم معانی کلمات و مرز آنها» برای عده‌ای «روشن» نباشد، چگونه می‌توانند درست بیندیشند و چه چیز را می‌توانند مطرح کنند؟ حاصل پریشان‌فکری بی‌گمان پریشان‌گویی است.» (همان‌جا، ۴۹۷)

اما آنچه یوسفی و ادبای روشن‌اندیشی چون او کمتر به آن توجه داشته‌اند این است که زبان هر جامعه‌ای ناگزیر ریشه در فرهنگ آن دارد. وقتی فرهنگی، بر اثر ترس خوردگی تاریخی،

به تأویل‌گرایی و ابهام‌انگیزی روی می‌آورد و آشکارگی و فاش‌گویی را جرم یا دست‌کم کاری خطرناک و نامعقول تلقی می‌کند، طبیعی است که زبان برآمده از آن هم به تیره‌گویی و ابهام بگراید. وقتی بی‌هقی، با آن همه ارادتی که به استادش بونصر مشکان دارد، صراحت نیم‌بند او را درباره بی‌سامانی دولت غزنوی کاری تلقی می‌کند که در نظر «خردمندان» «ناپسندیده» است (بی‌هقی، ۶۰۴)، در واقع از زبان فرهنگی سخن می‌گوید که ترس و زبونی در برابر قدرت را مایه خردمندی، و صراحت و فاش‌گویی را، هر قدر هم ناچیز و محافظه‌کارانه باشد، نشانه بی‌خردی می‌داند. در چنین فرهنگی واژه‌ها به همین سادگی وزن خود را از دست می‌دهند و بر سطح دریای قدرت شناور می‌شوند و به هر سنو که قدرت اقتضا کند می‌روند. همراه با زبان ارزش‌های اخلاقی نیز چون دیو پوستین می‌گردانند و وارونه کار می‌شوند. ارزش‌هایی چون عدالت، خردمندی، بصیرت، زیرکی، سخاوت، و شجاعت در کوره قدرت می‌گدازند و به ضد خود بدل می‌شوند؛ واقعیتی که عبید زاکانی آن را در رساله اخلاق الاشراف به طنز و هزل باز نموده است. چنان که مثلاً در باب عدالت گوید:

اما مذهب اصحابنا آن که این سیرت [= عدالت] را آسوء سیر دانسته‌اند و گفته که عدالت مستلزم خلل بسیار است و آن را به دلایل واضح روشن گردانیده‌اند و می‌گویند بنای کار سلطنت و فرماندهی و کدخدایی بر سیاست است و [...] تا کنسی از کسی نترسد فرمان آن کس نبرد و خود را مأمور نگرداند. [...] آن کس که حاشا عدل ورزد و کسی را نزند و نکشد و مصادره نکند [...] مردم از او نترسند و رعیت فرمان ملوک نبرند [...] مصالح بلاد و عباد متلاشی گردد و [...] خود کدام دلیل واضح تر از این که پادشاهان عجم چون ضحاک تازی و یزدجرد بزه کار [...] تا ظلم می‌کردند هر روز دولت ایشان در ترقی بود و ملک برقرار و خزاین معمور و خصمان مقهور. چون زمان کسری انوشروان رسید او از رکاکت رأی و تدبیر ناصواب وزرای ناقص عقل شیوه عدل اختیار کرد. در اندک زمانی کنگره‌های ایوانش بیفتاد و آتشکده‌ها را که معبد ایشان بود آتش به یک بار بمرد و اثرشان از روی زمین محو شد. [...] معاویه به برکت ظلم ملک از دست شاه مردان و شیریزدان امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه بدر برد.

بخت النصر تا دوازده هزار پیغمبر بی‌گناه را در بیت المقدس نکشت و بیست هزار پیغمبر را اسیر نکرد و ستورداری نفرمود دولت او عروج نکرد و در جهان سرافراز نشد. چنگیزخان [...] تا هزاران هزار بی‌گناه را به تیغ بی‌دریغ درنیارود پادشاهی روی زمین بر او مقرر نگشت. [...] رحمت بر این بزرگان صاحب توفیق باد که خلق را از ظلمت ضلالت عدالت به نور کفایت و هدایت ارشاد فرمودند. (عبید زاکانی، ۲۴۳-۲۴۴)



می‌بینیم که عبید از مفاهیم مثبتی چون «مصلح بلاد و عباد»، «ترقی دولت»، «برکت»، «صاحب توفیق»، «کفایت»، «هدایت»، و «ارشاد» به شیوه‌ای طعن‌آمیز برای تأیید ظلم بهره می‌گیرد و «عدالت» را که مهم‌ترین ارزش اجتماعی است برعکس با عبارت‌های منفی «رکاکت رأی»، «تدبیر ناصواب» و «ظلمت ضلالت» توصیف می‌کند تا وارونگی ارزش‌ها و بی‌اعتباری واژه‌ها را در فرهنگی نشان دهد که با زبان قدرت سخن می‌گوید. و این همان شگردی است که حافظ هم در قالب غزل با ظرافت و پوشیدگی بیشتری به کار می‌گیرد.

علاوه بر واژگان، ساختار دستوری زبان فارسی نیز چنان است که عرصه را برای مبهم‌گویی و البته تأویل‌گرایی باز می‌گذارد و راه آشکارگویی و روشن‌اندیشی را به همان اندازه می‌بندد. برخی گمان می‌کنند که مثلاً نبود حرف تعریف یا ضمائر مذکر و مؤنث در زبان فارسی، نشان سادگی این زبان و حتا دوری و بهیاری فرهنگ ایرانی از تبعیض جنسی است. این گمانی باطل است. کاستن اجزای صرفی و نحوی یا به اصطلاح «قاعدگی» شاید زبان را ساده‌تر کند، لیکن به ابهام آن می‌افزاید. اگر امروز ما می‌توانیم درست به سیاق غزالی تأویلات عارفانه را بر بخش مهمی از شعر فارسی، به‌ویژه در قالب غزل، بار کنیم، یک دلیل عمده‌اش همین ابهام در ساختار دستوری و از جمله نبود ضماری است که مبتین جنسیت‌اند. به این غزل سعدی توجه کنید:

آفتاب است آن پریخ یا ملایک یا بشر  
 قامت است آن یا قیامت یا الف یا نیشکر  
 گلبن است آن یا تن نازک نهادش یا حریر  
 آهن است آن یا دل نامهربانش یا حجر  
 باغ فردوس است گلبرگش نخوانم یا بهار  
 جان شیرین است خورشیدش نگویم یا قمر  
 بر فراز سرو سیمینش چو بخرامد به ناز  
 چشم شورانگیز بین تا نجم بینی بر شجر  
 کاش اندک مایه نرمی در خطایش دیدمی  
 و مرا عشقش به سختی کشت سهل است این قدر  
 گوشه گیرای یار یا جان در میان آور که عشق  
 تیرباران است یا تسلیم باید یا خنجر  
 آخر ای سرو روان بر ما گذر کن یک زمان  
 آخر ای آرام جان در ما نظر کن یک نظر  
 دوستی را گفتم اینک عمر شد گفت ای عجب  
 طزفه می‌دارم که بی دلداری چون بردی به سر  
 گفت سعدی صبر کن یا سیم و زر ده یا گریز  
 عشق را یا مال باید یا صبوری یا سفر  
 (سعدی، کلیات، ۴۶۵-۴۶۶)

در این ابیات هیچ نشانه مشخصی وجود ندارد که مبتین جنسیت

معشوق باشد. شاید واژه‌ها و ترکیباتی چون «پریخ»، «گلبن»، «تن نازک نهاد»، «گلبرگ»، «سرو سیمین»، و «خرامیدن به ناز» ما را بر حسب ذهنیت امروزیمان متقاعد کنند که موصوف این صفات حتماً زن است. و چون در ابیاتی که آمد قرینه‌ای نمی‌یابیم که خلاف این فرض را نشان دهد، دلیلی ندارد که آن را نپذیریم. اما این غزل اتفاقاً جزو ملامعات سعدی است، یعنی بیت‌های عربی هم دارد که در اینجا مخصوصاً حذف شده‌اند تا معلوم شود که آنچه در ساختار دستوری زبان فارسی پنهان می‌ماند در زبان عربی چه آسان بر ملا می‌شود و راه را بر حدس و گمان می‌بندد. کافی است کمی عربی بدانید و مثلاً این بیت را بخوانید:

يُكْرَهُ الْمَجْبُوبُ وَصَلَى أُنْتَهَى عَمَّا نَهَى  
 يَرْسُمُ الْمَنْظُورَ قَتْلَى أَرْتَضَى فِي مَا أَمَرَ

تا از روی ساخت افعال متوجه شوید که معشوق، برخلاف فرض آغازین ما، مرد است نه زن. گرچه این غزل خود از آن دست غزل‌های کم‌شمار فارسی است که شاعر در بیتی از آن، که باز مخصوصاً حذف شده بود، به جنسیت معشوق اشاره می‌کند:

دختران طبع را یعنی سخن با این جمال  
 آبرویی نیست پیش آن آن زیبا پسر

اینک باید پرسید که اگر ما این بیت و ابیات عربی غزل را چنان که در آغاز آمد حذف کنیم، آیا راه برای بسیاری از تأویلات، نظیر آنچه از غزالی نقل شد، باز نمی‌ماند؟ پرسش مهم‌تر دیگری هم مطرح می‌شود: راستی چه مایه از معرفت عرفانی ما ایرانیان بر پایه همین ابهام‌های دستوری زبان فارسی پدید آمده است؟ علاوه بر این، فارسی بر ساختارهای واژگانی و دستوری کوتاه و مقطع استوار است. به گفته داکتر خانلری (۱۳۲۳)، «زبان فارسی زبان کلمات کوتاه است. [...] اکثر کلمات فارسی از یک هجایی تا سه هجایی است و کلمه درازتر از این بسیار کم است.» (عظیمی، ج. ۱، ۳۸۳) داکتر غلامحسین یوسفی (۱۳۵۳) نیز بر این نکته تأکید می‌کند و می‌افزاید: «صورت طبیعی جمله‌های فارسی نیز کوتاه است همچنان که در سخنان روزانه ما نیز دیده می‌شود.» (همان‌جا، ۲۰۴) شاید همین کوتاهی واژه‌ها و جمله‌هاست که فارسی را مستعد شاعرانگی کرده است. زبان شعر زبان ابهام و ایجاز و موازنه است و واژه‌ها و جمله‌های کوتاه و مقطع آن را تقویت می‌کنند. اما بیان عقلی و استدلالی، به‌ویژه وقتی با مفاهیم پیچیده ذهنی سرو کار دارد، معمولاً نیازمند واژه‌ها و جمله‌های طولانی است. از اینها که بگذریم، جمله‌های فارسی جمله‌های بسته‌ای هستند، به این معنی که اغلب با فعل پایان می‌یابند و پس از فعل جمله بسته می‌شود و دیگر نمی‌توان آن را ادامه داد. در این ساختار، فعل به جای این که باعث پویایی و انعطاف‌پذیری جمله شود آن را منجمد می‌کند. حال آن که بیان بسیاری از مطالب علمی مقتضی این است که جمله پس از فعل باز بماند و

# دکتر محمد دهقانی

## تألیف کتاب:

۱. وسوسه عاشقی (بחי درباره تحول مفهوم عشق در ادبیات فارسی)، نشر برنامه، ۱۳۷۷. (جیب دوم و سوم، جوانه رشد، ۱۳۸۷ و ۱۳۹۱).
  ۲. فارسی عمومی (برای دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی) جامی، ۱۳۷۹. (جیب سی و دوم، ۱۳۹۱).
  ۳. پیشگامان نقد ادبی در ایران، سخن، ۱۳۸۰.
  ۴. دیوان فصیحی هروی (به تصحیح دکتر ابراهیم قیصری، با مقدمه محمد دهقانی) امیرکبیر، ۱۳۸۲.
  ۵. از شهر خدا تا شهر انسان (نقد و بررسی ادبیات کلاسیک و معاصر) مروارید، ۱۳۸۹.
- ## ترجمه کتاب:
۱. سیر آفاق، نیک فرهنگ، ۱۳۶۷.
  ۲. چین و زاین، نوشته نیکوس کارائتراکیس، آتیه، ۱۳۷۹.
  ۳. کدا (رمان)، نوشته نجیب محفوظ، سیلوفر، ۱۳۸۳. (جیب سوم، ۱۳۸۹).
  ۴. روستفکران ابوان در قرن بیستم، نوشته دکتر علی قیصری، هرمس و کهنکوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳. (جیب دوم، ۱۳۸۹).
  ۵. اسطوره، نوشته لارنس کوب، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴. (جیب دوم، ۱۳۹۰).
  ۶. ده سوی آزادی، نوشته نیکوس کارائتراکیس، جامی، ۱۳۸۵.
  ۷. روانشناسی دین، نوشته دیوید ام. وولف، رشد، ۱۳۸۶.
  ۸. بودا، نوشته نیکوس کارائتراکیس، نگاه معاصر، ۱۳۸۸.
  ۹. روانشناسی دین (بر اساس رویکرد تجربی)، نوشته برنارد اسیلکا و دیگران، رشد، ۱۳۹۰.
  ۱۰. تاریخ نگاری فارسی، نوشته حوالی اسکات میثمی، نشر ماهی، ۱۳۹۱.

تا جایی که وافی به مقصود باشد کش بیاید. زبان‌هایی مثل عربی و انگلیسی این خاصیت را دارند که جمله‌های آنها پس از فعل باز می‌مانند و تا حد لزوم ادامه می‌یابند. در زبانی مثل آلمانی هم که بسیاری از جمله‌های آن، مانند فارسی، به فعل ختم می‌شوند، «تتابع افعال» عادی است و عیب محسوب نمی‌شود. اما دستگاه بلاغی زبان فارسی نه جمله طولانی و پیچیده و به اصطلاح «کشدار» را می‌پسندد و نه تتابع افعال را. برای آن که نمونه‌ای آورده باشم، جمله‌ای را نقل می‌کنم که مجتبی مینوی (۱۳۳۶) می‌گوید آن را در یکی از ترجمه‌های رشید یاسمی دیده است:

اگر آنچه یکی از مورخین راجع به این که خلیفه بختری را چندان جواهر و زر و سیم عطا کرد که با قیمت گوهر و نفایس آن درفش که بختری در ضمن قصیده‌ای که اشعار فوق از آن است بدان اشاره کرده است معادل شد گفته است راست باشد روشن است که خلفای عباسی خویشتن را وارث شاهان ایران می‌دانستند.

نتیجه‌ای که مینوی می‌گیرد این است که «در انگلیسی چون افعال به تنوع می‌آیند جمله ثقیل نمی‌شود، ولی به فارسی وقتی که جمله‌ای به این صورت انشاء شود انسان را گیج می‌کند». سپس خود این جمله طولانی را به دو شکل تصحیح می‌کند. در شکل نخست، آن را حداقل به دو جمله تجزیه و آنها را با او عطف به هم مربوط می‌کند. اما پیشنهاد دوم او به روشنی کوششی است نه چندان موفق برای گریز از بماندگاری جمله‌های فارسی از راه آوردن برخی از افعال پیش از سایر وابسته‌های جمله: اگر راست باشد آنچه یکی از مورخین گفته است که خلیفه بختری را چندان جواهر و زر و سیم عطا کرد که قیمت آنها معادل قیمت گوهرها و نفایس آن درفشی شد که بختری در قصیده‌ای که این اشعار از آن است به آن اشاره کرده است، روشن می‌شود که خلفای عباسی ... (همان، ج. ۳، ۱۱۹۸-۱۱۹۹)

اگر ادبیات ایران، به گفته جانلری (۱۳۲۳)، «شعر محور بوده و نثر کاربرد بسیار محدودی داشته»، آیا یکی از دلایل مهمش همین نبوده است که ساختار نحوی شعر یا نظم، با همه حدود و قیودی که خود داشته، دست کم از بند استبداد فعل آزاد و از عمین رو بسیار انعطاف پذیرتر از نثر بوده است؟ به گمانم، موفقیت سعدی در گلستان تا حد زیادی مرهون همین نکته است که، به پیروی از بوطیقای شعر، بسیاری از جمله‌های او «فعل بسته» نیستند، بلکه فعل را به آسانی پشت سر می‌گذارند و به راه خود دامه می‌دهند. در اینجا فقط چند نمونه مختصر را می‌آورم:

ابنای جنس ما را نشاید در حضرت پادشاهان جز به راستی سخن گفتن. (سعدی، گلستان، ۵۸)

اما اشارت که فرمودی از زجر و منع، مناسب سیرت ارباب همت

نیست یکی را به لطف امیدوار کردن و باز به ناامیدی خسته گردانیدن. (همان، ۶۸)

گله کردم پیش یکی از مشایخ که فلان به فساد من گواهی داده است. (همان، ۹۶)

لایق قدر بزرگ سلطان کجا باشد دست همت به مال چون من گدایی آلوده کردن که جو جو به گدایی فراهم آورده‌ام. (همان، ۱۱۶)

گوگرد پارسی خواهیم بردن به چین که شنیدم عظیم قیمتی دارد و از آنجا کاسه چینی به روم آورم و دیبای رومی به هند و فولاد هندی به حلب و آبگینه حلبی به یمن و بُرد پمانی به پارس. (همان، ۱۱۷)

ابلهی را دیدم سمین، خلعتی ثمین در بر و قصبی مصری بر سر و مرکبی تازی در زیر ران و غلامی از پی دوان. کسی گفت: سعدی چون می بینی این دیبای معلم بر این حیوان لایعلم؟ گفتم خطی زشت است که یه آب زر نبشته است. (همان، ۱۱۹)

بیهقی نیز استاد گریز از کمند افعال است. او عنان افعال را در دست دارد و آنها را در هر جای جمله که بخواهد به کار می برد و به این ترتیب جمله های خود را چنان که شایسته روایتی تاریخی است منعطف و پویا می کند؛ و این بی گمان یکی از دلایل توفیق او در نویسندگی است. باز به ذکر چند نمونه بسنده می کنم:

امیر محمد را در قلعه کوهتیز موقوف کردند سپس آن که همه لشکر در سلاح صف کشیده بودند از نزدیک سرای پرده تا دورجای از صحرا. (بیهقی، ۲)

فرمود تا سبک تر دو رکابدار را که آمده اند پیش از این به چند مهم نزدیک امیر نامزد کنند تا پوشیده با این ملطفه از غزنین بزنند و بزودی به جایگاه رسند. (همان، ۱۰-۱۱)

و پس از آن به روزی چند مجمزی رسید از هرات نزدیک حاجب بگتکین نزدیک نماز شام. (همان، ۶۱)

خلعتی سخت فاخر و بزرگ راست کرده بودند حاجب بزرگ را از کوس و علامت های فراخ و منجوق و غلامان و بدره های زر و جامه های نابرید و دیگر چیزها هم بر آن نسخت که حاجب علی قریب را داده بودند به در گرگان. (همان، ۱۴۹)

مرد که برایستاد نیافت در خود فرو گذاشتی [...] آمد تازان تا نزدیک خواجه احمد و حال باز گفت به ده پانزده زیادت: (همان، ۱۵۱)

می بینید که افعال با چه انعطافی، به تناسب مقصود، در آغاز یا میانه جمله ها می آیند و دست نویسند را باز می گذارند تا جمله را هر قدر که می خواهد ادامه دهد. امروزه می توانیم از این شگرد بهره بگیریم و نثر فارسی را پویاتر کنیم، به ویژه در زمینه بیان علمی که اغلب مستلزم جمله های باز و طولانی است.

حال که سخن از فعل است، باید به این نکته هم اشاره کنم که فعل های فارسی با گذشت زمان ساختار پیچیده تر و طولانی تری یافته اند؛ یعنی ایرانیان پیوسته از شمار فعل های ساده و پیشوندی فارسی کاسته و آنها را به افعال مرکب تبدیل کرده اند. مثلاً برآمدن، جنگیدن، پراکندن، پریدن، و فریفتن به ترتیب تبدیل شده اند به بالا آمدن، جنگ کردن، پراکنده ساختن، پر زدن (پرواز کردن)، و فریب دادن. بگذریم از این که بسیاری از فعل های ساده و پیشوندی، مانند غارتیدن، آغازیدن، پناهیدن، و فراز کردن (با معانی مختلف آن) امروز تقریباً به کلی از رواج افتاده اند. این که چرا ایرانیان، برخلاف اصل صرفه جویی زبانی، چنین راهی را در پیش گرفته اند، پرسشی است که نیازمند پژوهشی دقیق و طولانی است. عجلتاً به نظر می رسد که فرهنگ تعارف و تجمل و پنهانکاری در ساختار فعل هم مؤثر افتاده است. فعل ها مرکب شده اند تا ساختار کنایی زبان را تقویت کنند. بسیاری از ایهام های شعر فارسی مرهون همین ساختار کنایی افعال مرکب است. به این دو بیت حافظ توجه کنید:

فغان که با همه کس غایبانه باخت فلک  
که کس نبود که دستی از این دغا ببرد  
گذار بر ظلمات است خضر راهی کو  
مباد کاتش محرومی آب ما ببرد  
(حافظ، ۱۷۵)

فعل مرکب «دست بردن از...» در بیت اول یعنی «چیره شدن بر...»؛ مقصود این است که کسی نمی تواند بر فلک چیره شود. اما «دست» در معنای دومش با مفاهیم بازی و برد و باخت هم تناسب دارد. چون فلک دغلباز و متقلب است، کسی نمی تواند در بازی با او حتا یک دست هم برنده شود. اگر حافظ به سادگی می گفت کسی نمی تواند بر این دغلباز چیره شود، ایهام شعر از میان می رفت. در بیت دوم هم «آب بردن» یعنی «رسوا کردن»، و منظور این است که ناکامی سبب رسوایی است. اما «آب» در معنای اصلی اش برابر آتش هم قرار می گیرد و نوعی ایهام پدید می آورد. باز اگر شاعر به روشنی می گفت مبادا که آتش محرومی ما را رسوا کند، دیگر ایهامی در میان نمی بود. استقصای دقیقی نکرده ام، اما با مراجعه اجمالی به فرهنگ های مختلف فارسی (که البته در این مورد بسیار ناقص و درهم آشفته اند) دریافته ام که شاید بیشترین فعل های مرکب و کنایه آمیز فارسی با دو فعل ساده «زدن» و «خوردن» ساخته شده اند. این دو فعل، علاوه بر این که خود معانی کنایی فراوانی دارند، در ترکیب با اسم ها و صفت های مختلف کنایه های بسیاری پدید آورده اند. این قضیه از دیدگاه روانشناسی زبان در خور توجه است. اگر زدن و خوردن در زبان فارسی این قدر مهم و معنا آفرینند، آیا به این سبب نیست که ما با تاریخ و فرهنگی سرو کار داریم که

خشونت و پرخاشگری و آزمندی از ویژگی‌های بارز آن است؟ راستی چرا حسینک وزیر، وقتی با آن همه زجر و خواری که بیهقی شرحش را آورده، برابر چوبه دار می‌ایستد، همه دلخوشی‌اش این است که «جهان خورده» و «کارها رانده و عاقبت کار آدمی مرگ است»؟ و چرا شاعر همان درباری که حسینک هم خدمتگزار و سرانجام قربانی‌اش بوده است، با چنین لحن حماسی و کین‌توزانه‌ای از زدن و خوردن گیتی سخن می‌گوید:

پیش کین گیتی ما را بزند یا بخورد  
ما ملک و از مر او را بزیم و بخوریم  
(منوچهری، ۲۲۵)

چرا وقتی در تاریخ بیهقی سخن از کشتن و انتقام گرفتن است باز فعل «خوردن» به کار می‌آید:

و سخت عجب است کار گروهی از فرزندان آدم علیه السلام  
که یکدیگر را بر خیره می‌کشند و می‌خورند از بهتر حطام عاریت  
را. (بیهقی، ۱۸۸)

و به هیچ حال وی را این نرود با سلطان و نگذارد که وی چاکران  
وی را بخورد. (همان، ۱۵۸)

چرا در زبان فارسی بسیاری چیزها، از کتک و غم و حسرت گرفته تا زر و نسیم و پول و مال، خوردنی‌اند؟ این همه شاید نمودی باشد از گرسنه‌چشمی و آزمندی عمیقی که فرهنگ و جامعه ایرانی را همواره در خود غرق کرده است. عجیب این است که ما با چنین سابقه دیرینه‌ای از «جهان خوردن» یا دست‌کم آرزوی آن، باز در قرن بیستم، صفت «جهانخوار» را می‌سازیم و آن را فراقکنانه به دیگران نسبت می‌دهیم، و اینک با این‌که نخستین دهه قرن بیست و یکم نیز سپری شده است، واژه «جهانخوار» هنوز هم یکی از واژه‌های پرکاربرد در فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه ماست.

خلاصه اگر با پژوهش‌های دقیق زبان‌شناختی و به مدد دانش‌هایی چون روانشناسی و جامعه‌شناسی زبان به واکاوی زبان و ادبیات فارسی بپردازیم، شاید بتوانیم به شناخت ژرف‌تری از فرهنگ خود دست یابیم؛ فرهنگی که به گمان من مستبب بسیاری از مصائب ماست. تا از فاصله‌های منتقدانه و عاری از تعصب به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی و کنش و واکنش آنها ننگریم، بعید است که بسیاری از کوشش‌هایمان برای دستیابی به آینده‌ای بهتر حاصلی در بر داشته باشد. راستی ما ایرانیان تا کی می‌توانیم در برابر جهانیان غیورانه گردنفرای کنیم و

۲. در حوزه روانشناسی زبان فارسی تاکنون هیچ پژوهش کارآمدی صورت نگرفته است. در زمینه جامعه‌شناسی زبان فارسی یک کتاب خوب سراغ دارم که خوشبختانه ترجمه خوبی هم دارد، با این مشخصات: ویلیام ا. بی. من، زبان، منزلت و قدرت در ایران، ترجمه رضا ذوقدار مقدم (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱).

نژاد و ملیت و هوش و زبان و فرهنگ و مذهب و سیاست و بسا چیزهای دیگر خود را به رخ دیگران بکشیم و در این راه تا به آنجا پیش رویم که برای داشته‌ها و نداشته‌های خود ارزشی در حد قداست قائل شویم و کمتر به خود جرأت بدهیم که این همه را در بازار آزاد و رقابت‌جوی جهان عرضه کنیم تا بدانیم حقیقتاً چه قدر و قیمتی دارند؟ تا کی می‌خواهیم فرهنگ پرعیب و عوار خود را با پرده‌های رنگین از اندرزه‌های حکیمانه فردوسی و سعدی و سخنان عارفانه حافظ و مولوی بیاراییم و گمان کنیم که با این کار چشم جهان و جهانیان را کور کرده‌ایم؟ و تازه اگر همه مردم دنیا آن قدر ساده باشند که فریب این ظاهر رنگین را بخورند، آیا خود مصداق این بیت مولوی نیستیم:

همچو گور کافران بیرون حُلل  
اندرون قهر خدا عز و جل

(مولوی، ۷۳۹)

#### منابع

۱. آشوری، داریوش، زبان باز، پژوهشی درباره‌ی زبان و مدنیت. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.
۲. اسفرائینی، ابوالمظفر شاهنور بن طاهر بن محمد، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، تصحیح نجیب مایل هروی، علی‌اکبر الهی خراسانی، ج ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳. الاصفهانی، ابونعیم احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، تحقیق سعید بن سعدالدین خلیل الاسکندرانی، ج ۱۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱.
۴. عظیمی، میلاد (به کوشش)، ای زبان پارسی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۹۰.
۵. باطنی، محمدرضا، زبان و تفکر. تهران: آگه چاپ هشتم، ۱۳۸۵.
۶. بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین، تاریخ بیهقی، به تصحیح و توضیح دکتر محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، ج ۲، تهران: سخن، ۱۳۸۸.
۷. تاریخ سیستان، به تصحیح محمدتقی بهار. تهران: زوار، ۱۳۱۶.
۸. الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، الیاب والنبین، تحقیق درویش جویدی. بیروت: المكتبة المصرية، ۲۰۰۳.
۹. زاکانی، عبید، کلیات عبید زاکانی، به اهتمام محمدجعفر محبوب، زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک: ۱۹۹۹.
۱۰. حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان غزلیات حافظ، به کوشش خلیل عطیب رهبر. تهران: انتشارات صفی‌علی‌شاه، چاپ سی و چهارم، بهار ۱۳۸۲.
۱۱. سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی. تهران: انتشارات دوستان، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۱۲. گلستان، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی، چاپ ششم، ۱۳۸۱.
۱۳. صفه ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران. تهران: ابن سینا، ۱۳۵۱.
۱۴. طبری، محمد بن جریر، ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح حبیب یغمایی، ج ۷، تهران: توس، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
۱۵. عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، با مقدمه انتقادی محمد قزوینی. تهران: هرمس، ۱۳۸۸.
۱۶. غزالی طوسی، ابوحامد محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۴.
۱۷. گلدزیهر، ایگناس، دژن‌هایی درباره اسلام، ترجمه علینقی منزوی. تهران: انتشارات کامانگیر، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
۱۸. محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران، ج ۱، تهران: انتشارات یزدان، ۱۳۷۲.
۱۹. منوچهری دامغانی، ابوالنجم احمد بن قوص بن احمد، دیوان منوچهری، به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار، ۱۳۳۸.
۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. تهران: هرمس، ۱۳۸۲.

21. Adonis, "Language, Culture, and Reality", *The View from Within, Writers and Critics on Contemporary Arabic Literature*, eds. Ferial J. Ghazoul & Barbara Harlow, The American University in Cairo Press, 1994.