

# درآمدی بر تصحیح روشنایی نامه نثر ناصر خسرو

ولادیمیر ایوانف  
ترجمه ملیحه کرباسیان

## یادداشت مترجم:

متنی که در زیر آمده است ترجمه مقدمه انگلیسی ایوانف بر تصحیحی است که در ۱۹۴۹ میلادی از متن «شش فصل» یا «روشنایی نامه نثر» ناصر خسرو منتشر کرد و به رغم آنکه بیش از شش دهه از انتشار آن می‌گذرد اما هنوز مفید فایده است؛ به ویژه در توضیحاتی که او درباره چگونگی استفاده از نسخه‌های مغلوط در تصحیح این اثر می‌دهد و نیز در تشخیص پیوندهای باورهای مطرح در این اثر با برخی مذاهب گنوسی.

## درباره اثر:

من در کتاب «ناصر خسرو و اسماعیلیه» که در ژانویه ۱۹۴۸ در سری B «انجمن اسماعیلیه» شماره ۵ صفحات ۵۱ - ۵۲ چاپ شد، در مورد محتویات شش فصل، ابهام در مورد تألیف آن و اینکه نام اصلی آن روشنایی نامه یعنی همان نام شعر مشهور ناصر خسرو است، بحث کرده‌ام. (۱) بنابراین ضرورتی نمی‌بینم که دوباره در اینجا به آن موضوعات بپردازیم. تنها می‌خواهم متذکر شود که این اثر به سه دلیل می‌تواند از آن ناصر خسرو باشد. نخست سنت متداول بین اسماعیلیان آسیای مرکزی (هر چند معتقدیم که این دلیل چندان معتبر نیست)، دوم، ارجاع به کتاب مفتاح و مصباح (در ص ۲۳ متن اصلی) که نویسنده آن را تألیف

خود می‌شمارد. این همان کتابی است که نویسنده بارها در کتاب *خوان/الاخوان* به عنوان تألیف خود از آن نام برده است، (۲) هر چند که در اینجا دو بخش عنوان به صورت جداگانه ذکر شده‌اند: مصباح در صفحات ۲۰، ۱۱۳ و ۱۱۶ و مفتاح در صفحات ۱۴۸ و ۱۵۳. سوّم، و شاید موثق‌ترین دلیل اینکه ناصر خسرو مؤلف این اثر است نوع زبان و نگارش رساله به علاوهٔ اصطلاحات آن است. نگارش آن به گشایش و رهایش و خوان الاخوان بسیار شباهت دارد و احتمالاً متعلق به همان دوره‌ای است که ناصر خسرو آن کتابها را نگاشته است. زبان آن کمی به *زاد المسافرین* و بیشتر به رسالهٔ کوچک وجه دین شبیه است. تفاوت نگارش در دو کتاب آخری می‌تواند بیانگر این حقیقت باشد که روش نگارش ادبی عربی از طریق ترجمه تأثیر بسیاری در عبارت‌بندی و نگارش این آثار داشتند. (۳) در کل، زبان ناصر خسرو بسیار خاص است. از این رو مشکل بتوان تصور کرد که فرد دیگری بتواند کاملاً به سبک او بنویسد. برای تأیید این نظریه با چند تن از دوستان صاحب‌نظر فرهیختهٔ ایرانی‌ام مشورت کردم. همهٔ آنها، از جمله سید حسن تقی‌زاده که آثار بسیاری دربارهٔ ناصر خسرو دارد معتقدند که زبان این اثر از آن ناصر خسرو است.

در هر صورت، می‌توان گفت تا زمانی که نسخه‌های کهن آثار منثور ناصر خسرو را بیابیم، نمی‌توانیم دربارهٔ ویژگی‌های خاص زبان او با اطمینان سخن بگوییم. آنچه در حال حاضر در دست است آثاری است که جامعهٔ اسماعیلیان حاشیهٔ آمودریا حفظ کرده‌اند و آثار کتابخانه‌های استانبول که بارها کاتبان ناوارد آنها را استنساخ کرده‌اند. این اثر مخصوصاً به پارسای بدخشان تعلق دارد. فارسی ادبیات مذهبی برای مردم آن زمان بیگانه بود، زبان محاوره نیز لهجه‌های محلی گوناگونی داشت. اکثر مردم از سواد پایینی برخوردار بودند و غالباً متون را بد می‌فهمیدند و در هنگام استنساخ مکرراً اشتباه می‌کردند و از همه بدتر اینکه آنها برای انجام «تصحیحات» خود درنگ نمی‌کردند و در بدترین صورت حتی اعتبار نسخه را کاملاً از میان می‌بردند.

## زبان:

به دلایلی که در بالا ذکر شد باید در انتخاب اعتبار نسخه‌هایمان دقت بیشتری به خرج دهیم. حتی نمی‌توانیم کاملاً اطمینان داشته باشیم که کاربرد واژگان کهنی چون همی، اندر، سپاس و مر - مربوط به سنت نگارش بدخشان باشد. البته، شاخصه‌های کهنی در متن وجود دارد که به سختی می‌توان به بی‌دقتی کاتبان ناوارد نسبت داد، از جمله پسوند - ای - «نقل قول تاریخی» یا زمان ماضی مطلق مثل (ص ۱۶۰): «... نام اوّل از عقل افتادستی»، یا (ص ۳۵): «...عالم از گشتن آسودستی».

یک ویژگی جالب در صورتی که ناشی از قواعد ترجمهٔ ادبی از اصل عربی نباشد، نحوهٔ نفی در جمله است. در صفحهٔ ۶ می‌بینیم: «...نه از نیست به هست آورد»، یا همانجا: «آن چه مرد را ضدّ باشد نه خدای باشد» به جای «خدای نباشد».

چند جمله با پیشوند فعلی «ب -» وجود دارد که این شکل استفاده در آثار فارسی جدید به کار نمی‌رود، مانند (ص ۵۲): «تو برسانده‌ای» (ترجمهٔ «انت منذر» عربی).

برخلاف قواعد دستور زبان فارسی در مواردی نیز صفت به صورت اسم ذات به کار رفته است، یا وجه وصفی جمع بسته شده است (مثل ص ۵: آفریده‌ها). در مواردی نیز صفت تفضیلی با پسوند - تر در مفهوم صفت عالی به کار رفته است بدون آنکه قصد قیاس در میان باشد.

واژهٔ جالبی که سه بار به کار رفته (صص ۲۲ و ۳۵) کلمهٔ «ج - ا - ک - و - ل» (جاکول، چاکول، جاگول، چاگول، چاکول، جاگول، چاگول، چاکول، چاگول، چاکول؟) است. با حاشیهٔ «شرف و بالاتر» ص ۲۲. من در هیچ فرهنگی این واژه را نیافتم و پرس و جویم از ایرانیان فرهیخته در تهران نیز به جایی نرسید. (۴)

## نسخه‌ها:

این متن بر اساس دو نسخه که هر دو متعلق به قنجوت هستند ویرایش یافته است. نخست (الف) هر چند نسخهٔ بسیار بدی است اما قرائت بهتری به دست می‌دهد و مورخ دوشنبه ۱۸ ربیع‌الثانی ۱۲۹۵ برابر با ۱۲ آوریل ۱۸۷۸ است، این تاریخ به طرز ناشایسته‌ای دستکاری شده و به نظر می‌رسد که قدیمی‌تر باشد، بنابراین غیرممکن است که بتوان کاملاً به آن اطمینان کرد. این نسخه شامل ۶۹ صفحه از جنس کاغذ طوسی خجندی به قطع ۲۰ × ۱۲ سانتی‌متر است و در هر صفحه ۱۵ سطر ۸ سانتی‌متری دارد، این نسخه دارای حاشیه است.

نسخهٔ دیگر (ب) بدون تاریخ و احتمالاً قدیمی‌تر است، در همه‌جا به سبک کهن به جای چ، حرف ج و به جای پ، ب نوشته شده است. به علاوه تفاوت چندانی بین این نسخه و نسخهٔ الف وجود ندارد. در این جلد یک نسخهٔ ناتمام از روشنائی‌نامهٔ منظوم نیز وجود دارد که ۸۴ صفحهٔ ۱۶ × ۱۱ سانتی‌متری را شامل می‌شود، هر صفحه بین ۱۲ تا ۱۴ سطر حدوداً ۷ الی ۸ سانتی‌متری را دربرمی‌گیرد و روی کاغذ هندی قهوه‌ای نازک نوشته شده است. نویسندگان این جلد متعدد بوده، اکثراً خطی ناخوانا و کودکانه دارند و برخی از حاشیه‌ها با متن اصلی بی‌ارتباط است.

تفاوت‌های اساسی بین این دو نسخه بسیار نادرند، هر چند اختلافات چندی وجود دارد که احتمالاً ناشی از بی‌دقتی به هنگام نسخه‌برداری است: حذف واژگان یا بخش‌هایی از جمله، یا تکرار یا جابجایی آنها. به طور معمول، نقل قول عربی در صورتی که غلط تلفظ شود، غیرقابل تشخیص می‌گردد و رسم‌الخط واژگان عربی نیز اکثراً «آوایی» است.

## ویرایش:

هدف من در تهیهٔ ویرایشی از این دو نسخهٔ غیرمعتبر، آماده کردن متنی برای دانشجویان بود. شاید تلاش بیشتر از این بیهوده باشد. با به تعویق انداختن چاپ این اثر تا هنگامی که نسخه‌های بهتری پیدا گردد نیز هیچ سودی به دست نمی‌آید. حتی یک متن بد هم بهتر از هیچ است. اساساً کسی نمی‌تواند ادعا کند که ویرایش قابل قبولی از متن به دست می‌دهد، مگر محقق ماهری که زبان متن، زبان مادری‌اش باشد. در مواردی اینچنینی، هنوز تا حد زیادی تحت تأثیر نظریاتی هستیم که یک صد سال پیش رایج بود و

بر اساس ویرایش یونانی و لاتین آثار بنیان یافته است. هر چند لاتین و یونانی وضعیت متفاوتی دارند، زیرا مدتهاست که کسی به آن زبانها سخن نمی‌گوید و با زبانهایی که هنوز زنده‌اند، مثل فارسی و عربی، کاملاً متفاوتند. هیچ چیز به اندازهٔ «انتقادی» پنداشتن ویرایشهای آثار عربی و فارسی از سوی کسانی که حتی نمی‌توانند به این زبانها صحبت کنند، بیهوده و مسخره نیست، آنها اطلاعات خود را از فرهنگهای لغت، با همهٔ بی‌دقتیها و اشتباهاتشان، فراهم می‌آورند و «فهم» متن را و می‌گذارند.

## محتوا:

نویسنده بارها (نک: صص ۳، ۴۷، ۵۷، و ۵۸ متن اصلی) به طور خلاصه اشاره کرده است که تصمیم دارد اثری موجز، ساده و تا جای ممکن قابل فهم بنگارد. بنابراین محتویات آن می‌تواند برای مریدان، حتی بدون کمک آموزگار و بدیهتاً بدون آموزش‌های عالی، قابل درک و یادگیری باشد. طبعاً با چنین هدفی توجهش را تنها بر پرسشهای اساسی‌ای متمرکز کرده است که اهمیت خاصی داشته و ضمناً سخاوتمندانه - هر چند غیرنظام‌مند - برخی اصطلاحات و عبارات عربی را به فارسی ترجمه می‌کند.

با این همه، اگرچه شش فصل در قیاس با سایر آثار منثور ناصر خسرو تصویری استثنایی، روشن و ساده عرضه می‌کند، ممکن است دانشجو آن را پایین‌تر از حدی بیاید که از نویسنده انتظار دارد، سبک آن بسیار ناهمگون است. جاهایی تألیف آنقدر نامنسجم است که درک اینکه واقعاً چه می‌خواسته بگوید، مشکل می‌شود. جاهای دیگر در آوردن جملات بدون پایان زیاده‌روی کرده است، با نقل قول‌ها و ترجمه‌های آیات قرآن که فراموش کرده آنها را پایان دهد، متن را دچار وقفه کرده است. البته احتمال دارد بیشتر این سرسری‌گرفتن‌ها و بی‌دقتی‌ها ناشی از عدم مهارت کاتبان باشد. بنابراین برخی از جملات طولانی که با «چنانکه» یا سایر عبارات مشابه آغاز می‌شوند به احتمال قوی از سوی کاتبانی به متن اضافه شده‌اند که به سختی موضوع مورد بحث را درک می‌کرده‌اند. به هر حال، این امر انکارناپذیر است که جملات دارای شیوهٔ خاص نگارشی ناصر خسرو هستند و مانع بزرگی بر سر راه درک آسان اندیشهٔ او به وجود می‌آورند.

او همین روش را برای تهیهٔ اثری قابل درک برای افراد کم‌سواد با ترجمهٔ اصطلاحات عربی در پیش می‌گیرد. در این مورد اوضاع حتی بدتر از مسئلهٔ سبک است. تقریباً همهٔ اصطلاحات فنی الهیات بدون ترجمه‌ها شده‌اند. البته این امر تا حدی موجه است زیرا برخی از اصطلاحات در زمان ناصر خسرو فارسی بودند اما در میان اصطلاحاتی که ترجمه یا حتی شرح نشده‌اند، اصطلاحاتی را یافتیم که به سختی برای غیرمتخصصین آشنا بودند، مانند اثر، حد و غیره؛ به عبارت دیگر به نظر نمی‌رسد در ترجمهٔ واژگانی مانند زمان (= روزگار) یا توصیف خلقت، حرکت و غیره به آفرینش، جنبش و از این قبیل سودی وجود داشته باشد. بنابراین نیت خوب او صرفاً باعث به وجود آمدن مشکلات بیشتر شد، زیرا اصلاً معلوم نیست که آیا تفاوتی میان معنای عربی و معادل فارسی آن وجود دارد یا نه، و مؤلف کدام واژه را به عنوان اصطلاح فنی و کدام واژه را به عنوان توضیح و مفهوم عامیانه به کار برده است، که البته در اثری فلسفی مانند این باعث به وجود آمدن مشکلات بسیاری برای دانشجو می‌گردد. با افزودن کاستی‌های این متن به مجموع

آثاری که دربارهٔ حقایق تدوین شده، مشکلات بیشتری برای درک و شرح آن به وجود می‌آید، زیرا در آن برای ارائهٔ استدلال باید ناگهان از حیطةٔ فلسفه به حوزهٔ الهیات گریز زد، سپس به اسطوره، آیین قبلا، سایر خیال‌پردازی‌های خرافی و از این قبیل پرداخت. هرچند این مسئله مستقیماً به ساختار اندیشهٔ اسماعیلی فاطمیه مربوط می‌شود که در اینجا برای درک و شرح ماهیت آن مفید فایده خواهد بود.

نسخه‌های معتبر الهیات اسلامی از خیال‌پردازی‌های فلسفی و اندیشهٔ درست دینی مترقی برای تقویت جذابیت خود نزد گروه‌های تحصیل کردهٔ جامعه - مثل اسماعیلیه - استفاده می‌کنند.

به هنگام سعی در تحلیل موضوع باید این امر بدیهی را بپذیریم که همهٔ این اندیشه‌ها از آغاز تا پایان «اسلامی» بودند و اندیشهٔ اسلامی را به عنوان یک کل با تمام جزئیاتش در فکر و کلام پذیرفته‌اند. همهٔ عناصر فلسفی، خرافی، اسطوره‌ای، عرفانی و سایر عناصر تنها ابزارهای کمکی برای تقویت و حمایت از عقاید بنیادین اسلام هستند. این ابزار فقط در راه خدمت به چنین هدفی به کار رفته‌اند یا با آن سازگاری یافته‌اند. روی هم رفته نمی‌توان عناصر اسلامی تلفیقی را با بی‌رحمی انکار کرد و کنار گذاشت، بدون اعتنا به این حقیقت که با فلسفهٔ مدرسی سازگاری دارد یا ندارد. عناصر مذهبی آشکارا بر همه چیز سلطه و غلبه دارند. بنابراین وقتی از «فلسفهٔ اسماعیلی، صوفیانه و مانند آنها سخن می‌گوییم باید بدانیم که مستقل نیستند و در باطن با نظام سازگاری یافته‌اند، اما بخشها و قطعات دست دوم معرفتی این یا آن عقیده و ایمان مذهبی را تقویت می‌کند. این امر به‌ویژه نزد اسماعیلیه دیده می‌شود، در فلسفه و ارجاعات به خیال‌پردازی‌های اسطوره‌ای یا قبلائی که مورد نیاز است تا جنبه‌ای خاص از اسلام، یعنی بنیان‌های روحانی‌مدار به صورت امامت بسط یابد.

آنچه در دورهٔ کهن‌تر، فلسفهٔ یونانی خوانده می‌شود، در روزگار اسلام مورد ارزیابی و توجه قرار گرفت، بدون آنکه از ارزش آن کاسته گردد و به معرفت عامیانه تبدیل شود و با همه نوع عناصر ناهمگون آمیخته گردید. انتقال این فلسفه به اسلام بیشتر از طریق کلیسای مسیحی و فرقه‌های گنوستیکی صورت گرفت که طبیعتاً با شتاب‌زدگی‌های گوناگونی همراه بود، برخی از آنها که شانس بسط پیدا کردند، ترفند باستانی توصیف استعاره‌ی اساطیر، کتب مقدس، مناسک، اعمال و کلاً همه چیز را به کار بردند که در فضای اسلامی به نام تأویل شناخته شده است. البته تأویل نه بدعت اسماعیلیان بود و نه تنها به آنها منحصر می‌شد بلکه به طور تلویحی اکثر درست‌دینان در تفسیر قرآن از آن استفاده می‌کردند.

روش تأویل به صورت نوعی مخلوط‌کن عمل می‌کرد. تکه‌های ناهمگون را گرد هم جمع می‌کرد، عصارهٔ آنها را می‌کشید و در نظامی غایی با هم ترکیب می‌کرد. در شش فصل بیش از حد متعارف این کار صورت گرفته است. بدیهتاً با در نظر گرفتن حجم اثر و خصوصاً به دلیل اینکه نویسنده بیشتر می‌کوشد نظریهٔ امامت را مطرح کند، جایی است که تأویل بسیار به کار می‌آید.

شش فصل از آثار عام و مختلف دعوت که در اختیار نویسنده بوده، تألیف یافته است، اما به دلایل خاص بر اساس الگوی معمول کارهای مربوط به حقایق، که چندانایی از آنها را در دست داریم طراحی نشده است. آنها رسائل نظام‌مند مختصری دربارهٔ باورهای اسماعیلیه هستند. ناصر خسرو در اینجا تنها می‌خواهد،

پرسشهای ذات روح و ارتباطش با الوهیت را طرح کند، پس سایر جنبه‌های اعتقادی خصوصاً نظریهٔ امامت را رها می‌کند. ذکر این نکته ضروری است که اگرچه هیچ شکی وجود ندارد که برخی آراء گنوستیکی و مرقیونی در بحث وارد شده، اما نویسنده از مسائل مهمی چون منشاء شر و مادهٔ کاملاً چشم‌پوشی می‌کند. او حتی به این مسائل مهم اشاره هم نمی‌کند. در مواجهه با داستان آفرینش و روح، هر بار به جایی می‌رسد که به فلسفه مربوط است دچار مشکل می‌شود و با مهارت در خیال پردازیهای مذهبی پناه می‌گیرد. نکات اساسی کاملاً مبهم باقی می‌مانند و سؤالاتی به وجود می‌آیند که هیچ جوابی برایشان وجود ندارد. می‌بینیم که هرگز ذکری از شیطان به میان نمی‌آید. دلیل «نافرمانی» ارواح، سرنوشت محتوم آنهاست، و سایر مسائل مبهم باقی می‌ماند. بخش عمدهٔ نوشته دربارهٔ ارتباط بین عقل کل و نفس کل، سهم روح بشری در فرایند تطهیر تدریجی نفس از نقصان اولیه‌اش و غیره است. در نهایت تا جایی که فرد متوجه وابستگی انتقال تدریجی عناصر عقل کل به ارواح سزاوار گردد که در آن می‌تواند عمل ترکیب عناصر عقل و نفس به تنهایی انجام گیرد. اما واژه‌ای وجود ندارد که توضیح دهد چطور این «نفوذ» (= اثر) مستقل از نفس عمل می‌کند؟ اگر این کار خود به خود انجام می‌گیرد پس چگونه بین ارواح تمایز قایل می‌شوند، و چرا برخی از آنها «متمرد» می‌گردند؟

## اصطلاحات:

این بخش را می‌توانیم با واژگان تکرار شونده در متن آغاز کنیم: عقل کل و نفس کل. به سادگی می‌بینیم که عقل هم «عقل» را دربرمی‌گیرد و هم «معقول» یا نتیجهٔ عقل را، پس منظور از «عقل کل» - «هماهنگی عقلانی هستی» است. این عبارت بیشتر معرف این اندیشه است. (۵)

نفس نیز همین طور. در زبان عربی چند معنا با این واژه مرتبط است، نخست «روح» اگر به صورت مصدر به کار رود، بیانگر فاعل نیز هست و می‌توان آن را به «روحبخش» با تأکید بر عنصر «مادی گرایانه» آن ترجمه کرد، به این دلیل نفس خالق جهان مادی است. اصطلاح نفس در اینجا در مفاهیم گوناگونی آمده است، معمولاً به معنای «روح» است، نفس جزوی (روح فردی) یا دارای قابلیت زیستی یا روانشناسی است و غیره.

همین امر در مورد اصطلاح مشکل حد - جمع آن حدود - نیز که نویسنده بسیار به کار می‌برد، بدون آنکه هیچ توضیحی در مورد آن بدهد، صادق است. به علاوه، این اصطلاح را در مفاهیم متعدد به کار می‌برد. معنای این واژه، یعنی محدودیت، خط مرزی، سرحد و غیره نمی‌تواند کاملاً برابر مفهوم کلمه در متن باشد. اما اگر نشان دهیم که نه تنها دربرگیرندهٔ محدودیت بلکه «محدوده» - آنچه محدود است - نیز می‌شود، روشن می‌گردد که معنای آن در متن ما «محدودهٔ صلاحیت، عمل و اقتدار» است. بنابراین حدود علوی می‌تواند ائونها یا عناصر عالی آفرینش باشد، در حالی که حدود سفلی که مؤلف آن را با بی‌دقتی به کار برده، می‌تواند به معنای پدیده‌های این جهان، یا پیامبران و سایر ابرمردانی باشد که نفس در گیتی برانگیخته است.

ضمناً سه واژهٔ معماگونه نیز وجود دارد: «جدّ، فتح و خیال» که بارها در رسائل مربوط به حقایق به کار رفته‌اند اما هیچ گاه شرح نشده‌اند. معمولاً در آثار ناصرخسرو و سایرین به صورت نمادین همراه با میکائیل، جبرائیل و اسرافیل شرح شده‌اند. تا جایی که تحقیقات من نشان می‌دهد هیچ شرحی [دربارهٔ آنها] وجود ندارد و به این نتیجه رسیده‌ام که باید ترجمهٔ غلطی از اصطلاحات یونانی یا سریانی باشند (۶) که بدون شک منشأ گنوستیکی دارند و در آیین مانی به کار رفته‌اند؛ و در ترکیبی مانند اینجا، به همان نظم عقل و نفس تعلق دارد: خرد، شعور، توجه، تفکر و تصوّر. (۷) اگر ما نفس را به معنای «شعور» بگیریم که کاملاً هم شایسته است، موازنه کامل می‌شود.

بدیهی است که تصمیم گرفتن در مورد اینکه کدام توضیح به عنوان اصطلاح فنی از سوی نویسنده به کار رفته و اینکه آیا مفاهیم خاصی را برای این یا آن واژهٔ معمولی قائل شده یا نه، بسیار مشکل است. نویسنده، با ترجمهٔ اتفاقی اصطلاحات اصلی، یا بدون ترجمه گذاشتن آنها هیچ کمکی به ما نمی‌کند. (۸) گاهی آنقدر مبهم و گیج‌کننده می‌نویسد که مترجم تنها می‌تواند به شمّ خود اتکا کند. اگر نمایه‌ای از اصطلاحات تمام آثار منشور ناصرخسرو که تاکنون به چاپ رسیده تهیه شود، بسیار مفید خواهد بود. این امر برای ویرایش متنهای بعدی کمک بزرگی است.

به منظور راحت‌تر شدن درک یکسان از اصطلاحات، آنها را به صورت الفبایی مرتب کرده‌ام. آخرت: جهان باقی، زندگی پس از مرگ، نیازی به توضیح ندارد. تنها یکبار در صفحهٔ ۳۴ در عبارت «روز آخرت» یعنی قیامت، مطرح می‌شود. (۹) آرام (ص ۵۴): ضد جنبش، - معادلی که ناصرخسرو برای واژهٔ حرکت قرار داده است - و بنابراین باید معادلی برای سکون باشد. این دو اصطلاح عربی به چند دلیل در این متن به کار نرفته‌اند، ضمناً آرام معادل راحت نیز به کار رفته است.

آفریدگار: خالق و صانع برای بیان مفهوم سازنده و آفریننده به کار می‌رود. تمایل «مریقونی» را متذکر می‌شویم که خدا، واحد، را هرگز به عنوان خالق مستقیم و سازندهٔ جهان مطرح نمی‌کرد. (۱۰) این وظیفهٔ عقل کل است. به هر حال این مفهوم در صفحهٔ ۸۴ ذکر شده: آفریدگار که عقل است (بدیهتاً غیر مستقیم). فعل «خلق کردن» همراه آفریدن، به هست آوردن یا (ص ۵۳) فراز آوردن ذکر شده است. فعل ساختن در این معنا به کار نرفته است.

آفرینش: نه تنها به عمل خلقت اشاره دارد بلکه به نتیجهٔ آن نیز اطلاق می‌شود. آفرینش = خلق جهان. در صفحهٔ ۳۳ عبارت آفرینش ضعیف کردن (۱۱) آمده، یعنی ممانعت و تضعیف سرعت دگرگونی جهان مخلوق.

اثر: جمع آن آثار قبلاً مورد بحث قرار گرفت. در صفحهٔ ۴۴ به صورت ترکیبی آمده است: اثر و فعل. اساس، اساسان: بارها به کار رفته اما به فارسی ترجمه نشده است. به این صورت شرح شده است: (ص ۸۰) خداوند تأویل، یا (ص ۸۱) نگهبان و پروردگار همهٔ حدود.

اصل، اصلها: هر دو در یک مفهوم به کار رفته‌اند و اصطلاحی مرتبط با حقایق علوی هستند، مثلاً در

(ص ۸۰) اصلهای عالم علوی، اساس یا بنیان اصول جهان عالی.  
امثال: ص ۷۷، جمع مثال (۱۲) (ص ۳۸)، تمثیل، نماد، کهن الگو.  
اَوَّل: یعنی نخستین آفرینش، عقل اَوَّل هستی یا (ص ۷۸) اَوَّل هستی‌ها.  
باب: چندین بار ذکر شده است اما تنها یک بار به صورت باب امام (ص ۸۰) توصیف شده است.  
بازگشت: معادل رجعت عربی، مثلاً در بازگشت نفس مردم (ص ۶۳)، یا بازگشت نفس جزوی (پاورقی ص ۶۴). در اینجا تنها به معنای اتحاد دوباره روح فردی با اصلش، نفس کل است و با تولد دوباره ارتباطی ندارد.

باطن و ظاهر: چندین بار به کار رفته‌اند بدون آنکه توضیح خاصی داشته باشند.  
بزرگوار: (صص ۵۳، ۵۴، ۶۳، ۶۶، ۷۱) در اینجا به مفهوم عظمت مقدر الهی برای شخص پیامبران و امامان بزرگ است، بزرگوار مردم که در آنها نفس کل به غایت تکلیف‌رسیده است.  
بیعت با خدای: تنها یکبار ذکر شده است (ص ۷۳)، و ارتباط آن با عهد مشخص نیست.  
تمام: معمولاً برای تمامیت یا تمامی به کار رفته است.

جدایی: (ص ۴۲) در اینجا بیشتر به معنای انفراد است تا هستی مجزا.  
جنبیدن، جنبش، جنبنده: بسیار به کار رفته، ترجمه ناصر خسرو از فعل عربی حرک و مشتقات آن است، او تنها یک بار (ص ۵۴) از واژه متحرک استفاده کرده است. دیدیم که متضاد آرام نیز هست.  
چیز: در (صص ۳۳، ۸۵) تنها به صورت محاوره‌ای به کار رفته، نه در مفهوم اصطلاح فلسفی.  
حد: جمع آن حدود، قبلاً مورد بحث قرار گرفت. در اینجا بیشتر به صورت محاوره‌ای به کار رفته و می‌تواند به «مرتب» ترجمه گردد، مثلاً در حد قوت، حد فعل، حد رسالت، و غیره.

حصار ذات: (ص ۴۴) حد غایی خصایص جوهری، گاه در مفهوم ماورای حدی که بتواند عمل کند.  
حکمتها: (صص ۷۶ - ۷۷) واژه‌ای گفتاری است: اعجازها، مطالب پیچیده.  
خداوند: به همان معنای واژه عربی صاحب به کار رفته است. بعدها تنها یک بار (ص ۹۵) صاحب شناختن کلمه به کار رفته که در خطوط پایانی عهدنامه‌ها دیده می‌شود، جایی که به طور سنتی اصطلاح عربی «جلال» به کار می‌رود.

دایره امام زمان: (پاورقی ص ۷۳) عبارتی ناآشنا که شاید در آثار عربی حقایق به کار نرفته باشد، به معنی دوره خدمت یک امام، همانند دور ناطق. در آثار فاطمیّه معمولاً با اصطلاح وقت یا در آثار قدیمی تر قرآن مطرح شده است، نک «مطالعاتی در اسماعیلیه متقدم پاریسی»، ۱۹۴۸، ص ۴۸.  
درخورد: (ص ۳۵، ۴۰، ۶۳، ۷۲) دربرگیرنده برخی از مفاهیم چون ارتباط، هماهنگی، توافق، همانندی است.

ذات: نه تنها به معنای جوهر (ص ۴۵، ذات عقل کل) بلکه به معنای ماده، جسم مادی به صورت ذات نفس علی و جسم مادی به معنای «گوشت» نیز هست.  
روزگار: چندین بار در معنای «زمان» به کار رفته است (ص ۴۷، ۵۳، ۶۷، ۷۹، ۸۰)، هر چند زمان در



بیشتر جاها جایگزین زمانه شده است.

زمان و زمانه: به صورت آشفته‌ای در عباراتی چون امام یا خداوند زمان یا زمانه، بدون هیچ تغییر معنایی به کار رفته است.

صورت: با بی‌دقتی هم در معنای عقیده و هم شکل به کار رفته است.

عالم: جهان (تنها دوبار واژهٔ فارسی جهان جای آن را گرفته است: ص ۷۲: صورت جهان و ص ۹۱: این جهان). این اصطلاح در مفاهیم گوناگون و عامیانه به کار رفته است، در معنای اقلیم، سپهر، منطقه، مثلاً (پاورقی ص ۷۲) عالم حقیقت، (پاورقی ص ۶۷) عالم نفس و غیره. سه عالم وجود دارد: عالم جسمانی یا سفلی یا کثیف. یعنی عالم مادی، عینی. عالم علوی یا لطیف که جهان حقایق عالی است. و عالم سوّم (ص ۳۹) که عالم دین است، «جهان سوّم» یا جهان دین، یعنی دین اسلام.

عقل فی نفسه: بارها به جای اصطلاح کامل، عقل کل (و نه کلی) به کار رفته است. عقل تا اندازه‌ای در برابر عقل عادی انسانی است که چند جا به صورت عقل جزوی (ص ۷۷) یا عقل‌های جزوی (همانجا) تعریف شده است.

عهد امام زمان: (پاورقی ص ۸۳) یا عهد خداوند زمانه (صص ۸۳، ۸۴) بیعت با امام، متأسفانه نمی‌توان آن را برای دانشجویان توضیح داد و بدیهی است که زیر عنوان فلسفه قرار نمی‌گیرد. غایت و نهایت: (ص ۸۰) معمولاً در معنای بالاترین یا نهایی‌ترین درجهٔ چیزی به کار رفته، بلکه بیشتر چیزی را که مورد نظر است تغییر می‌دهد، مثل این جمله: آتش غایت هوا است. کارکرد: (ص ۶۷، ۶۸) به معنی «محصول»، شاید متأثر از گرایش «مرقیونی» به کنار گذاشتن عباراتی چون مخلوق و خلقت باشد.

کل: واژه‌ای عربی به معنای کمال، یکپارچگی، تمامیت. بارها در معنای اصل همه چیز یا نوع (= جنس) آن به کار رفته است، مثلاً در کل خویش (ص ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۷۴، ۷۷). شاید هم در این متن مفهوم خاصی داشته باشد.

کناره: تحت اللفظی یعنی حاشیه، لبه، در اینجا به مفهوم تخصیص (ص ۸۵) به کار رفته است: حرف، کنارهٔ چیز باشد. شاید هم این واژه «تصحیح» نادرست واژهٔ کنایه و تلویح باشد که مقتبس از این گفتهٔ پیامبر اسلام است که بر «لبه» بین دو جهان علوی و سفلی ایستاده است.

گوهر: ذات، ماده، با قدری تسامح، اصطلاح گوهر کنندهٔ گوهر (ص ۳۵) یعنی سازندهٔ ماده آنچنان که هست. اما عباراتی چون گوهر لطیف (= نفس) و گوهر کثیف (= عالم) و حتی گوهر نفس نامیه (ص ۳۶) هم وجود دارند.

مانند: گاهی به صورت اسم ذات به جای ماندگی به کار رفته است، نه به عنوان صفت.

مراتب دین: (۸۵) یک اصطلاح قدیمی حقایق است (= مراتب الدین) به معنای اصول یا عقاید بنیادین دین و نه «درجات» آن. واژهٔ مراتب جمع مرتبه در مفهوم معمولش یعنی «طبقه، درجه، پله» به کار نرفته است بلکه در معنای موقعیت، مرحله، مقام و هیمنه استفاده شده است، از ریشهٔ رتب، قالب کردن، چهارچوب

بستن. یعنی «بنیادهای دین»، بدون وجود ارتباطی اساسی بین آنها. مردم: یعنی هستی بشری، انسان. در اینجا به جای آدم، انسان و غیره به کار رفته است. مردمی یعنی انسانیت (ص ۵۵) و مردمان یعنی انسان‌ها.

مرکز زمین: (ص ۸۱) به معنی مرکز زمین نه در مفهوم جدید بلکه اصل آن. مؤمن: یعنی اسماعیلی.

میانجی: در اینجا به معنای واژهٔ عربی واسطه به کار رفته است. نفس: مثل «عقل» به تنهایی به جای اصطلاح کامل، نفس کل به کار رفته. گاهی اصطلاح بعدی نفس کل بدون تغییری در معنا به کار رفته است. به جای نفس جزوی ناصر خسرو از نفس مردم، روح انسان و به جای نفس ناطقه از نفس سخنگوی استفاده می‌کند. در حالی که نفس حسیه و نامیه ترجمه نشده باقی می‌ماند.

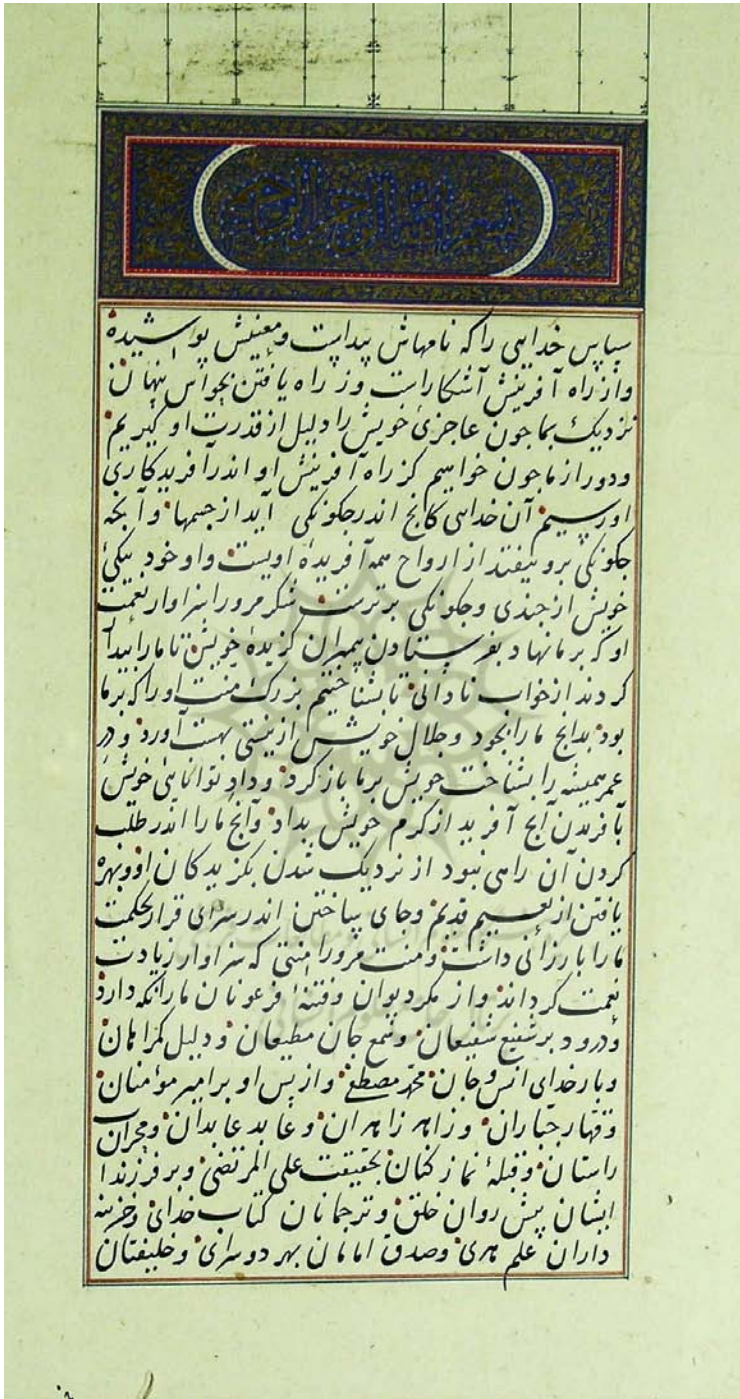
نقصان: کاستی، تنها یکبار جایگزین واژهٔ معادل فارسی زبان شده است. نیست، نیستی: (نک ذیل «هست») در این متن بیشتر در معنی خلاء، لا وجود در مفهومی صرفاً مادی، خالی از هر نوع مادیت به کار رفته. گرایش «مریقونی» نویسنده او را بدین نظریه می‌کشاند که خدا جهان را از نیستی نیافریده است.

هست: جایگزین هستی شده است. مشکل می‌توان فهمید که آیا معنای متفاوتی دارد یا نتیجهٔ بی‌دقتی و نادرستی کُتاب پارسی است. متضاد نیست و نیستی. نه تنها تصویری انتزاعی است مثلاً در هست گشتن بلکه به معنای آفرینش و وجود نیز هست، مثلاً در هست نخست، هستی‌ها یعنی موجودات و حتی گاه چنان که در صفحهٔ ۱۲۶ آمده به مفهوم قوای جسمانی است.

یکی: با تأکید بر هجای آخر در معنای وحدت (صص ۲۹، ۴۵) جایگزین یگانگی و فردانیت شده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

کتاب روشنائی‌نامه  
من تالیف ملک و احکما  
سلطان المحققین جمیع  
علی‌المخلوق و ارباب علوم و سرائر  
و المرسلین ابو محمد حسن  
ناصر بن حسن و قدس الله روحه



پیام بهارستان / ۲۵، ۱، ش ۳ / بهار ۱۳۸۸

## پی‌نوشت‌ها:

- ۱) منظور من از «متن اصلی» متن الف است که بعداً در مورد آن توضیح خواهم داد. شمارهٔ صفحه‌ها بر اساس متن الف است. هم در متن ویرایش شده و هم در ترجمه این شماره‌گذاری رعایت شده است.
- ۲) ویراستهٔ قاهره در ۱۹۴۰ توسط دکتر یحیی خُشّاب از روی نسخهٔ مورخهٔ ۸۶۲ هجری به شمارهٔ ۱۴۵۸ در کتابخانهٔ ایاصوفیه در استانبول. می‌توانستم آن را تا زمانی که (حواشی شرحم) را در دفترچهٔ مقدماتی می‌نوشتم دربارهٔ بی‌دقتی‌های متن اضافه کنم، بخت با من یار بود که توانستم عکسی از نسخهٔ اصلی را به دست بیاورم و اشتباهاتی را که ویراستار متوجه شده اما در خود متن وجود دارد بیایم. تنها کشف نسخهٔ دیگری می‌تواند تا حد امکان به من کمک کند تا آنها را تصحیح کنم.
- ۳) اکنون از وجود این نسخه با شمارهٔ ۱۰۶۲ مورخ ۶۷۴ هجری در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول آگاهیم / مترجم.
- ۴) نوع خاص ترجمهٔ ادبی از عربی به فارسی، خصوصاً در نقل قول از قرآن باید برای هر دانشجوی زبان فارسی بسیار آشنا باشد. این چنین ترجمه‌های ادبی بلافاصله به چشم می‌آیند زیرا خارج از هنجار کلام و غالباً عباراتی خاص هستند، به ندرت به صورت عادی به کار می‌روند، پرسشی که ممکن است در این مورد به ذهن خطور کند آن است که: چند تن از دوستان فرهیختهٔ مصری من که با متون دست اول اسماعیلی سر و کار دارند، مصرانه دربارهٔ ردپاهای ارائه شده از آنچه می‌توان «تأکید بیگانه» نامید توضیح داده‌اند، یعنی کاربرد عبارات و نظم لغاتی که با روح عربی ادبی سازگار نیست. اگر چنین باشد، آیا می‌توان آن را نشانه‌ای از دخل و تصرف نابجای پارسیان در ترجمه‌های فارسی از عربی دانست که قبلاً ذکر شد؟ البته اطمینان داریم که برخی از نویسندگان برجستهٔ اسماعیلی ایرانی الاصل بودند.
- ۵) دربارهٔ این اصطلاح بنگرید به این مقالهٔ نگارنده: «ملیحه کرباسیان، «واژهٔ جاکول و یک پیشنهاد»، در خرابات مغان، تهران: انتشارات مؤسسهٔ اطلاعات، ۱۳۸۵ش / مترجم.
- ۶) ایوانف در مقابل اصطلاحات این بخش رقمهایی را قرار داده که مربوط به صفحات خطی نسخه‌ای است که او مینا قرار داده است. / مترجم.
- ۷) این سه واژه در رسالهٔ دوم کتاب الکشف اسماعیلی، منسوب به جعفر بن منصور الیمین شرح شده است. نک: هاینتس هالم، «جهانشناسی اسماعیلیهٔ پیش از فاطمیان»، تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، تنظیم و تدوین فرهاد دفتری، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۲ش، ص ۱۰۸ / مترجم.
- ۸) قیاس کنید با پنج اندام پدر بزرگی در آیین مانی: خرد، دانش، اندیشه، تصوّر و تأمل / مترجم.
- ۹) به گمان من، ناصر خسرو اصطلاحات را ترجمه نکرده است، بلکه آنها را به زبانی که در آن زمان صحبت می‌شده نگاشته است که همانند امروز برخی از واژه‌ها فارسی بودند و معادل عربی برخی دیگر از واژگان متداول بوده است / مترجم.
- ۱۰) برای اطلاع از سنت نگارشی آن دوره نک: به ملک‌الشعرای بهار، سبک‌شناسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۹ش، ج ۲.
- ۱۱) ایوانف در مقدمه به صفحهٔ ۳۴ ارجاع می‌دهد، اما در متن خودش این اصطلاح در صفحهٔ ۶۴ به کار رفته است / مترجم.
- ۱۲) قیاس کنید با «پدر بزرگی» به عنوان ایزد بزرگ و «مهریزد» به عنوان سازندهٔ کیهان در آیین مانی / مترجم.
- ۱۳) هم در متن ایوانف و هم در نسخهٔ ایاصوفیه «آفرینش را ضایع کند» ثبت گردیده است، نه «ضعیف کردن» / مترجم.
- ۱۴) در اینجا مثال به معنای «شبیبه» است نه نماد.