

# Iran Nameh

A Persian Quarterly of Iranian Studies

## In Memoriam

**Amin Banani, A Visionary Scholar**

Ahmad Karimi-Hakkak

## Historical Inquiries

**Iran's Forgotten Jewish Revolutionaries**

Lior Sternfeld

**Carnival as Heterotopia: The Reinvention of Informal Spaces in Yazd**

Vahid Vahdat Zad

**The Honorific Titles of Foreign Kings in Persian**

Daryoosh Akbarzadeh

## Literary Inquiries

**Where is the *Shahnameh's* Happy Conclusion?**

Behrouz Chamanara

**Origins: Rereading 'Ayn al-Quzat Hamadani's *Tamhidat***

Nasim Khaksar

**Similarities and Harmonies in the Poetry of Sana'i and Hafiz**

Khadijeh Hajjyan

## Philosophy and History of Science

**The Tabari and Persian Glossaries of Spices in *Islah al-Hashayish* of Abu 'Abd Allah Natili**

Ali Safari-Aqqal'a

**Reflections on the Impact of Avicenna on Science and Philosophy**

Farhad Chaboussi

## In Search of Truth

Hamid Sahebjami

## Book Reviews

**Simin Behbahani, *Along With My Mother***

Ehsan Yarshater

**Rouben Galichian, *The Clash of Histories in the South Caucasus***

Kaveh Farrokh

ISSN 2159-421X (online)

ISSN 0892-4147 (print)

published by the

**Foundation for Iranian Studies**

# فهرست

ایران نامه

سال ۲۸، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۲/۲۰۱۳

## یاد بعضی نفرات

- ۴ امین بنانی، پژوهشگری پیش‌بین  
احمد کریمی حکاک

## پژوهش تاریخی

- ۱۶ یهودیان فراموش‌شده انقلاب ایران  
لیئور استرنفلد
- ۲۴ دگرکجای کارناوالی و فضای غیر رسمی در یزد  
وحید وحدت‌زاد
- ۳۸ عنوان پادشاهان بیگانه و زبان فارسی  
داریوش اکبرزاده

## پژوهش ادبی

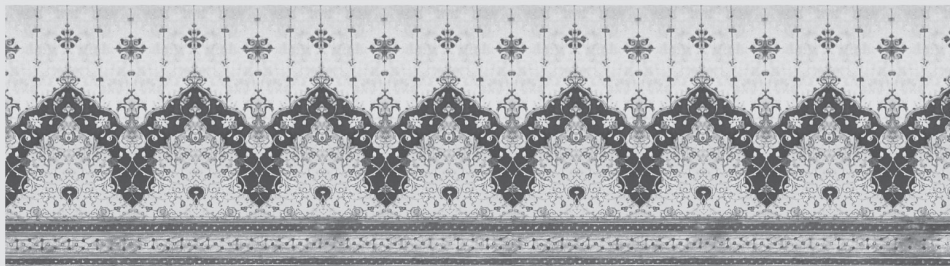
- ۴۶ آخر خوش شاهنامه کجاست؟  
بهروز چمن‌آرا
- ۵۴ سرچشمه‌ها: بازخوانی تمهیدات عین‌القضات همدانی  
نسیم خاکسار
- ۹۰ همسانی و مشابهت‌های مضمونی در اشعار سنایی و حافظ  
خدیجه حاجیان

### فلسفه و تاریخ علم

- ۱۰۶ نام طبری و فارسی برخی از ادویه در اصلاح الحشایش  
ابوعبدالله ناتلی  
علی صفری آق‌قلعه
- ۱۳۲ ملاحظاتى دربارهٔ تأثیر ابن‌سینا بر علم و فلسفهٔ جهانی  
فرهاد قابوسی
- ۱۳۸ در جست‌وجوی حقیقت  
حمید صاحب‌جمعی

### نقد کتاب

- ۱۵۶ با مادرم همراه  
احسان یارشاطر
- ۱۶۰ برخورد تاریخ‌ها در قفقاز جنوبی: بازنگاری نقشه‌های  
آذربایجان، ارمنستان و ایران  
کاوه فرخ



**IRAN NAMEH**

**A Persian Quarterly  
of Iranian Studies**

Editor-in-Chief, Mohamad Tavakoli

editor@irannameh.org

Published regularly since 1982

ISSN 0892-4147 (print)

ISSN 2159-421X (online)

فصلنامه ایران‌شناسی

ایران‌نامه

سردبیر، محمد توکلی

“مجله‌ای چنین سنگین و معتبر و آموزنده و ارزنده”

امیرپیشداد

“a serious and objective scholarly journal”

*Encyclopædia Iranica*

### SUBSCRIPTION RATES

VOLUME 29, NUMBERS 1-4, 2014

Student \$80 . Individual \$120 . Institution \$160

#### Subscription Details

Institution:	
First Name:	
Last Name:	
Email:	
Website:	
Mailing address:	

It's easy easy to subscribe!

Please visit:

[www.irannameh.org](http://www.irannameh.org)

Join *Iran Nameh* on facebook

<http://www.facebook.com/irannameh>

**Foundation for Iranian Studies**

Department of Near and Middle Eastern

Civilizations

University of Toronto

4 Bancroft Avenue

Toronto, ON M5S 1C1, Canada

با اشتراک و هدیه‌دادن ایران‌نامه ما را در انتشار این فصلنامه “آموزنده و ارزنده” ایران‌شناسی یاری رسانید.

**Subscribe to *Iran Nameh* and recommend *Iran Nameh* to your librarian!**



Ahmad Karimi-Hakkak, "Amin Banani,  
A Visionary Scholar," *Iran Nameh*, 28:4  
(Winter 2013), 4-15.

# امین بنانی، پژوهشگری پیش‌بین

احمد کریمی حکاک

استاد زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ‌های ایرانی دانشگاه مریلند

Ahmad Karimi-Hakkak  
karimi@umd.edu



امین بنانی در روز ۲۲ سپتامبر ۱۹۲۶ در تهران زاده شد، در هفده‌سالگی به آمریکا مهاجرت کرد و در دانشگاه‌های کلمبیا و استنفورد تحصیلات مدرسی خود را پی گرفت و به پایان رسانید. دکتر بنانی از سال ۱۹۶۳ در دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس مستقر شد، رشته مطالعات ایران را در آنجا بنیاد گذاشت و به مدت سی‌ویک سال در این مقام خدمت کرد، و سرانجام در روز ۲۸ ژوئیه ۲۰۱۳ در شهر سانتامونیکا چشم از جهان فرو بست. دکتر بنانی دانشمندی بسیار دان و ژرف اندیش، مدیری مدبر و کاردان و مترجمی زبردست بود؛ نیز در اعتقاد مذهبی و روحانی خویش راسخ. در خدمت به جامعه بشری کوشا و در فرهنگ‌پروری پیشگام بود. مردی هنردوست بود که سنت‌های موسیقایی جهان را خوب می‌شناخت و به ویژه عشقی وافر به اپرا داشت. مهم‌تر از همه، او انسانی به غایت نیکوکار بود که هرگز از نیکوکاری‌های خود سخن به میان نمی‌آورد. بسیار سفر کرده بود، ولی جز در مواردی اندک از شهرهایی که دیده و در آنجا سکنا گزیده بود چیزی نمی‌گفت. زادبومش را گرمی می‌داشت، ولی نمود آن را تنها می‌توانستی در اشراف او به تاریخ و ادب و فرهنگ آن سرزمین ببینی، به آنچه او از ایران در ذهن و ضمیر خود انباشته بود.

برشمردن خصلت‌هایی چنین بایسته، سخن گفتن از زندگی‌ای این‌سان سرشار و برنمودن دانش و بینش وسیع و عمیقی که او داشت، جز به لفظ اندک بر نمی‌آید. از این میان، در این نوشته کوتاه تنها سیری گذرا در چند نوشته پژوهشگرانه این بزرگمرد را وسیله‌ای می‌سازیم تا شاید با نشان دادن شیوه اندیشیدن او به حدس و گمان بر ویژگی‌ها و ژرفا و پهنای تفکرش دست یابیم. برای این کار هم شاید بی‌مناسبت نباشد که از نخستین کتاب او

احمد کریمی حکاک استاد زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ‌های ایرانی دانشگاه مریلند است. او مؤلف، مترجم و ویراستار بیش از ۲۰ کتاب و نویسنده بیش از ۱۰۰ مقاله و پژوهش علمی است و با دانشنامه‌های معتبری مانند بریتانیکا و ایرانیکا همکاری دارد. آثار او به چندین زبان، از جمله فارسی، ترجمه شده و ترجمه یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایش به فارسی با عنوان طلیعه تجدد در شعر فارسی در دانشگاه‌های ایران متن درسی دوره دکتری ادبیات فارسی است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/4-15

امین بنانی در منزل شخصی در سانتا مونیکا، اواخر ۱۹۹۹،  
عکس از امیر کجوری، مجموعه خانوادگی بنانی.



به زبان انگلیسی با عنوان تجدد ایران ۱۹۲۱-۱۹۴۱ (The Modernization of Iran, 1921-1941) آغاز کنیم، آن هم صرفاً محدود به مقدمه کتاب که در حقیقت تنها به طرح موضوع مورد پژوهش از سوی نویسنده نظر دارد. دکتر بنانی در این مقدمه، که بیش از پنجاه سال پیش نوشته شده، سخن را با این مشاهده آغاز می‌کند که کشورهای جهان به یمن رشد سریع علم و تکنولوژی هر روز بیشتر به یکدیگر وابسته می‌شوند و وضعیت‌های عینی‌ای که روزگاری آنها را از هم جدا نگاه می‌داشت رفته‌رفته از میان برداشته می‌شوند و ارزش‌های اخلاقی و آرمان‌های اجتماعی مشترک و از همه مهم‌تر دانش علمی بیش‌ازپیش به دارایی‌های مشاع جهانیان بدل می‌شوند. نتیجه این تحولات نوعی سیلان و تنش در جهان است که، بی‌آنکه فرهنگ‌ها را در هم تداخل داده باشد، نوعی همسویی آشکار در جهت حرکت فرهنگ‌ها پدید آورده است.

بنانی آنگاه از سه تمدن ایران، عرب و ترک در خاورمیانه و غرب آسیا سخن به میان آورده و می‌گوید تمدن ترکی به دلیل جوانی نسبی آن و نزدیکی حوزه نشو و نمایش به اروپا، بازترین این سه تمدن به سوی اروپاست. حال آنکه تمدن عربی، به دلیل آنکه یکسره محصول مذهبی واحد با نام اسلام است، روابط خود را با جهان غرب که قلمرو مسیحیت بوده، عمدتاً از دیدگاه واکنش اسلام به تمدن غربی می‌بیند. جا دارد سخن بنانی را در باب تمدن ایرانی به صورت کامل نقل کنیم:

از میان این سه تمدن، ایران دیرینه‌ترین است. هر چند در فرهنگ امروز ایران، اسلام را می‌توان تعیین‌کننده‌ترین عامل به شمار آورد، برخی عوامل دیگر نیز که منحصر به تمدن ایرانی بوده‌اند، همچنان بر جای خود باقی مانده‌اند. زبان ایران، اساطیر ایران و هویت تاریخی ایران پرهیبی از گذشته را در خود نگاه داشته‌اند و از این رو اثر غرب بر ایران پیچیدگی‌های ویژه‌ای دارد.

هنگامی که بنانی به دوره تاریخی بیست‌ساله- ای می‌رسد که بررسی آن را وجهه‌ا تمام خود قرار داده، به نقیض یا "پارادکسی" اشاره می‌کند که در خلال قرن‌ها پیچیدگی‌های مواجهه تمدن ایرانی با جهان غرب را پدید آورده و امروز گریبانگیر جامعه ایران شده است.

او این نقیضه را بدین صورت بیان می‌کند که در دوران حکومت رضاشاه، دو دهه نفوذ تجدد غربی‌گرا دوره تقویت احساس هراس از غربیان نیز بود. نوعی بیگانه‌هراسی که هر چند خود نمود تضاد و تنش آشکار با غرب نیست، ولی بدگمانی‌ها و عداوت‌ها و حقد و حسد‌هایی را در خود می‌پرورد که شدت بیگانه‌هراسی را دو چندان می‌کند. بنانی می‌گوید دوره حکومت رضاشاه از یک سو سال‌های وام‌گیری‌های بی- محابا و بی‌پروا از غرب بود و از سوی دیگر، دوران پافشاردن بر روحیه ملی و در دهه‌های پس از استعفای رضاشاه، اگرچه سرعت غربی‌شدن ایران به کندی گرایید، ولی هراس از غرب و غربیان، به ویژه در ساحت‌های فکری و عقیدتی تمدن غرب، همچنان ادامه یافت. در این‌گونه سخنان بنانی پدیده پیچیده حضور نقیضه در تفکر ایرانی را می‌بینیم که به گونه‌ای عالمانه و به عنوان بخشی از میراث تمدن ایرانی در فکر ایرانیان امروز خانه کرده و آنها را از یورش خصمانه و مستمر در راه تجدد، خواه بومی و خواه غربی، مصون داشته است.

بنانی در مقاله دیگری به یاد اسلام‌شناس فقید گوستاو ادوارد فون گرونباوم (Gustave Edward Von Grunebaum, 1909-1972) که چند سالی در دانشگاه یوسی‌آل ای همکار او بود و در سال ۱۹۷۲ در سن ۶۳ سالگی درگذشت، به موضوع درازدامن رابطه میان مطالعات اسلامی و تاریخ عمومی فرهنگ جهان روی می‌آورد. در اینجا نیز بنانی به ارزیابی میراث مکتوب فون گرونباوم می‌پردازد و سهم او را در مطالعات دانشگاهی تمدن اسلامی در ترازوی ذهن وقاد خود می‌سنجد. او می‌گوید در دهه‌های نخستین قرن بیستم مکتب

فرهنگی و روان‌شناسی نوین پیوند زند و مکتبی نوین را در تاریخ جهانی فرهنگ بنیاد گذارد.

به نظر بنانی، فون گرونباوم در دهه زرین کار خود، یعنی از سال ۱۹۴۵ تا سال ۱۹۵۵، کارها و تشریح مساعی‌هایی را در شناخت تمدن‌های اسلامی پی ریخت که "فوس مرکزی و دیرنده-ترین بخش معماری پژوهش‌های خلاق" او را تشکیل می‌دهد. بجاست که ما نیز از پس هفتاد سال گذشت زمان از آن دهه به یاد آوریم و به حافظه بسپاریم که امین بنانی جوان نیز در همان دهه به امریکا وارد شد و ابتدا در نیویورک و سپس در کالیفرنیا تحصیلات دانشگاهی خود را پی گرفت و به پایان رسانید.

در سال ۱۹۶۳، آنگاه که دکتر بنانی پا به پردیس دانشگاه یو سی ال ای (UCLA) گذاشت، این دانشگاه و اساساً نظام آموزش دانشگاهی آمریکا نیز دوران پر جنب‌وجوشی را از سر می‌گذراندند. در سال‌های آغازین دهه ۱۹۶۰ در یو سی ال ای در پرتو تصویب "کلان‌طرح کالیفرنیا" (The California Mast Plan) در مجلس ایالتی، دکتر مورفی رئیس این دانشگاه برنامه توسعه درازمدت دانشگاه را به تصویب هیئت امنا رساند که براساس آن تعداد زیادی مراکز آموزشی و پژوهشی جدید، از جمله مرکز مطالعات بین-المللی، تأسیس شد و منابع تحقیقی دانشگاه از جمله تعداد کتاب‌ها و نشریات موجود در کتابخانه پژوهشی دانشگاه با سرعتی حیرت-آور گسترش یافت، به‌گونه‌ای که از نظر منابع پژوهشی، یو سی ال ای بر دانشگاه برکلی نیز که تا آن روز سابقه‌دارتر و مهم‌تر بود پیشی گرفت. از سوی دیگر، استعفای دکتر مورفی در سال ۱۹۶۸ و اوج‌گیری ناآرامی‌های دانشجویی بر بستر جنبش اعتراضی جوانان آمریکا علیه جنگ ویتنام که منجر به اخراج بانوی جوانی با نام آنجلا دیویس (Angela Davis) از هیئت علمی یو سی ال ای در بخش فلسفه دانشگاه شد، آن هم به این دلیل که او عضویت خود را در حزب

وین، یعنی حوزه علمی‌ای که فون گرونباوم را در خود پرورده بود، در حال گذار از سنت پژوهش در عهد عتیق و عهد جدید به پژوهش‌های مبتنی بر میراث چهره‌های بنیان‌گذار علوم انسانی در اروپای دوران رنسانس بود و اظهارنظر می‌کند که در وین سال‌های پس از جنگ جهانی اول، انگیزه‌های سیاسی که پیش از جنگ مشغله عمده ذهنی پژوهشگران بود رفته‌رفته از مدار تفکر آنان بیرون رفت و جای خود را به نوعی انزوای روشنفکرانه داد. و این در شهری همچون وین که سرشار از انرژی فکری بود غریب می‌نمود. در چنین فضایی، جانمایه فکری متفکرانی همچون (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)، بوبر (Martin Buber, 1878-1965) و پوپر (Karl Popper, 1902-1994)، موسیقی‌پردازان و آهنگسازانی نظیر مالر (Gustav Mahler, 1860-1911) و شوئنبرگ (Arnold Schoenberg, 1874-1951)، نقاشانی نظیر کلیمت (Gustav Klimt, 1862-1918) و کوکوشکا (Oskar Kokoschka, 1886-1980)، نویسندگانی مانند هوفمانشتال (Hugo Von Hofmannsthal, 1874-1929) و تسوایک (Stefan Zweig, 1881-1942) و روان‌شناسانی از نوع فروید (Sigmund Freud, 1856-1939)، آدلر (Alfred Adler, 1870-1937) و رنک (Otto Rank, 1884-1939) و بسیاری از این دست همچون خون در رگ‌های شهر جاری بود. بنانی نتیجه می‌گیرد که این شکوفایی شگرف خیال‌بنیاد بی‌تردید اثر ژرفی بر تفکر فون گرونباوم جوان گذاشت. و این همه برای پژوهشگر جوان فرصتی پیش آورد تا یافته‌های تفکر دهه‌های نخستین قرن بیستم را به حوزه شرق‌شناسی بکشاند. به گفته بنانی

فون گرونباوم این شهامت را داشت که ارمغان روان‌شناسان، مردم‌شناسان، حکیمان و ادیبان را با شرق‌شناسی دوران جوانی خود ترکیب کند، بدین معنا که موضوع و ماده تفکر آنان را با روش‌ها و رویکردهای شرق‌شناختی درهم آمیزد، و با این کار شرق‌شناسی را به مطالعات کلاسیک، تاریخ، مردم‌شناسی





امین بنانی، دانشگاه استنفورد، ۱۹۴۶، مجموعه خانوادگی بنانی.

دکتر بنانی در تمام این سال‌های پر تب و تاب، و در حقیقت در تمامی عمر خود، دینی را که به دانشگاه استنفورد در خود حس می‌کرد نیز از یاد نبرده بود و در آن محیط علمی، استادی که بیش از همه او را رهین عنایت و توجه خاص خود کرده بود، استاد وین ووچینیک (Wayn S. Vucinich, 1913-2005) بود که خواه در مقام مدرّس رشته تاریخ و خواه در مقام استاد راهنمای پایان‌نامه بنانی اثری دیرپا بر این پژوهشگر جوان از خود باقی گذاشته بود. به همین دلیل هم بود که دکتر بنانی، پس از بازنشستگی از یوسی‌آل ای مجموعه بیش از دوهزار جلد کتاب و نشریه علمی مجموعه شخصی خود را نیز به آن دانشگاه اهدا کرد. مقاله دکتر بنانی هم با عنوان "احمد کسروی و پاک-سازی زبان فارسی" که به گفته زیرعنوان مقاله بحثی است در پیگیری انگیزه‌های ملی‌گرایانه، در نكوداشت خدمات ارزنده استاد ووچینیک نگاشته شده است. در این مقاله، بنانی مبحثی را می‌گشاید و از زاویه‌ای به موضوع مورد نظر



امین بنانی، دبیرستان کالیفرنیا، ۱۹۴۴، مجموعه خانوادگی بنانی.

کمونیس‌ت ایالات متحده آشکار کرده بود، هیئت علمی دانشگاه نیز به جنبش اعتراضی دانشجویان پیوست و اعلام داشت که تا زمانی که استاد اخراج شده به کار بازگردانده نشود، از انتشار نتایج امتحانات سر باز خواهد زد.

در پی اختلاف نظرهای بی‌سابقه‌ای که بدین سان در یوسی‌آل ای سر بر کرد، رئیس دانشگاه وضعیت اضطراری اعلام کرد و رونالد ریگان (Ronald Reagan, 1911-2004) که در آن سال‌ها فرماندار ایالت کالیفرنیا بود، دستور تعطیل همه دانشگاه‌ها و دانشکده‌های دولتی ایالت را صادر کرد. این تحولات، چه در یوسی‌آل ای و چه در دیگر دانشگاه‌های آمریکا، سرانجام راه را بر گسترش چشمگیر علوم انسانی و اجتماعی گشود و بخش‌هایی همچون بخش زبان‌ها و فرهنگ‌های خاور نزدیک و خاورمیانه تأسیس شد یا توسعه یافت. این همه به ایجاد فضایی انجامید که عمیقاً با درک و دریافت دکتر بنانی از تاریخ و فرهنگ همسو بود.



امین بنانی و همسرش شیلا ولکات بنانی، لوس آنجلس، حدود ۱۹۵۱، مجموعه خانوادگی بنانی.

نوشته‌هایش سایه نیافکنده بود، زبان مقالات او نه تنها قابل فهم، بلکه حتی دلپذیر بود. در سال‌های بعد، اما، و به ویژه متعاقب استعفای رضاشاه از سلطنت، کوشش‌های او راه به افراط برد و، چنان که در مجله پرچم و سخنرانی‌های او در "باهاماد آزادگان" می‌بینیم، تفکر آن مرد را از مدار اعتدال بیرون برد.

متأسفانه من تا سال ۱۹۸۹، آنگاه که مقاله خود را با عنوان "نهضت اصلاح زبان و زبان آن: نمونه زبان فارسی" نوشتم و برای چاپ فرستادم، این مقاله دکتر بنانی را ندیده بودم. به همین دلیل، پژوهش‌های من به این نکته رهنمون شد که ذهن احمد کسروی پس از تأسیس فرهنگستان، و ای بسا به دلیل راه نیافتنش در آن نهاد دولتی، رفته‌رفته او را در موضوع اصلاح زبان فارسی به کژراهه افراط کشانید و همین مطلب را در آن مقاله آوردم. شاید اگر این سعادت نصیبم می‌شد که نظر دکتر بنانی را بدانم، استدلال من در این مقاله شکل دیگری به خود می‌گرفت.

می‌نگرد که دانش وسیع و بینش پیش‌نگر او را به خوبی به نمایش می‌گذارد؛ کژراهه مخالفت با حضور عنصر عربی در زبان فارسی و آبشخور آن یعنی ایدئولوژی برتری‌جویانه ملی‌گرای. دکتر بنانی این مقاله را با بررسی مختصر جنبش‌های سره‌پردازی در فرهنگ‌های گوناگون، به ویژه در شرق اروپا و قلمرو سابق امپراتوری عثمانی، آغاز می‌کند و به درستی نتیجه می‌گیرد که در همه این جنبش‌ها آشکار یا پنهان انگاره برتری قومی یا ملی حضور دارد و به گونه‌هایی تلویحی یا تصریحی خود را بیان می‌کند. بخش‌هایی از این مقاله که مشخصاً مربوط به ده سال پایانی زندگی کسروی و آغاز انتشار دو نشریه پیمان و پرچم و چرخش آن مرد به سوی سره‌پردازی افراطی در زبان فارسی می‌شود، شایان توجه ویژه است.

بنانی بر آن است که کسروی، حتی در سال‌های نخست انتشار پیمان در سال ۱۹۳۳، آنگاه که هنوز تفکر او در باب زبان فارسی به افراط نگراییده بود و به گفته بنانی، فکر توحش‌آمیز "زبان پاک" بر

این نکته را هم در حاشیه بگویم که، به نظر من، مقاله دکتر بنانی در موضوع احمد کسروی و نهضت سره‌پردازی، از جمله مسیر تکاملی تفکر او را درباره رضاشاه و برنامه آبادانی آمرانه ایران در دوران او نشان می‌دهد. شاید بتوان گفت که بنانی جوان در کتاب تجدد ایران که در سال ۱۹۶۱ منتشر شد، ارزیابی مثبت‌تری از عواقب و تبعات ملی‌گرایی در ایران دوران رضاشاهی داشت. حال آنکه او در مقاله مربوط به کسروی با گذر بیست سال و آغاز یک جنبش انقلابی جدید در ایران ارزیابی دیگری از آن دوران ارائه می‌دهد که شاید نمایان‌ترین نمودهای عباراتی همچون ”ملی‌گرایی پولکی عصر رضاشاه“ یا ”دیکتاتوری بیست‌وپنج ساله رضاشاه“ یا ”غربگرایی بی‌رویه و تقلیدی از کمال آتاتورک“ باشد. اگر امین بنانی سی ساله را بتوان پژوهشگری جوان نامید که هنوز در حکومت رضاشاه به چشم اشتیاق و رغبت می‌نگریست، بنانی پنجاه‌ساله را بی‌تردید باید پژوهشگری پویای راه کمال در نظر آوریم که در رویدادهای تاریخی نقادانه و پرسشگرانه نظر می‌کند و عواقب و عوارض گسست‌های خودکامانه از سنت‌های بومی را از نظر دور نمی‌دارد.

من در سال ۱۹۸۴، آنگاه که از پی اقامتی پنج‌ساله در ایران و فرانسه به ایالات متحده برگشتم، دیداری هم از یو سی ال ای کردم و روز خوشی را با دکتر بنانی گذراندم. شرح گفت‌وگوهای بی‌نهایت سودمندی که در این دیدار یک‌روزه با این استاد عالیقدر و دوست مهربان داشتم در این مختصر نمی‌گنجد. کافی است بگویم که من که فکر می‌کردم با یک استاد تاریخ ایران به گفت‌وگو نشسته‌ام، در این دیدار برای نخستین بار با دانش وسیع و بینش ویژه او در ادب فارسی آشنا شدم، و امروز تصورم این است که این سال‌ها شاید سال‌های چرخش گرانیگاه نگرش و گرایش او از تاریخ سیاسی به تاریخ فرهنگ و ادبیات نیز بود.

دکتر بنانی در مقام استاد ادبیات فارسی به کار و روزگار شاعران سنت ادب کلاسیک فارسی اشرافی کامل داشت و از میان شاعران نوپرداز

به مهدی اخوان ثالث و فروغ فرخزاد بیش از دیگران پرداخته است. او ترجمه‌هایی از این هر دو شاعر به یادگار گذاشته که در دریافت انگلیسی‌زبانان از آنها بی‌تأثیر نبوده است. ترجمه ”پیوندها و باغ“ او از اخوان، که برای نخستین بار آن را در کنفرانس پن‌پرینستون در سال ۱۹۷۶ قرائت کرد، هنوز بهترین ترجمه موجود از این سروده نغز اخوان به شمار می‌رود. در مورد فروغ فرخزاد نیز که بنانی با کمک دکتر جاشا کسلر (Jascha Kasler)، همکار دیگر خود در یو سی ال ای، ترجمه شیوایی از دو مجموعه تولدی دیگر و ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد آن شاعر در مجموعه ادبیات جدید ایران، به ویراستاری استاد یارشاطر، عرضه داشته هنوز در تراز اول ترجمه‌های بسیاری است که از زنده‌یاد فرخزاد به کسوت زبان انگلیسی درآمده است.

و اما در خلال سالیانی که دکتر بنانی به افتخار بازنشستگی و درجه استادی ممتاز دانشگاه یو سی ال ای نائل شده بود، فرایند تکاملی دیگری که در خلال دهه‌ها در او شکل گرفته بود، گام‌هنگ سریع‌تری یافت. به این مفهوم که توجه او با شتابی فزاینده از تاریخ سیاسی به تاریخ فرهنگی و به ویژه تاریخ ادبی معطوف شد و در این راه گام‌هایی برداشت که، با آنکه مجال او اندک بود، به گمان من اثر او در آینده از هر نظر بیشتر و بارزتر نمود خواهد یافت. در اینجا مجالی بیش از آن نیست که تنها دو مقاله از مقاله‌های مبسوط و مفصل او را از این دیدگاه بررسی کنیم، ولی همین سیر اندک کافی است که اهمیت ویژه او را در مقام مورخ ادبی در ذهن نسل‌های آینده پژوهندگان راه ادب فارسی به ثبت برساند.

نخست مقاله‌ای را از نظر خواهیم گذراند با عنوان ”مولوی: شاعر بی‌رغبت“ (“Rumi: The Reluctant Poet”) که در آن بنانی در آغاز تصویری از این شاعر فارسی‌زبان ترسیم می‌کند که در نگاه تقریباً هشتصدساله فارسی‌زبانان و دیگر شعرشناسان جهان ناپایدار،



امین بنانی در حال تدریس در کلاس تاریخ، آتن-یونان، دهه ۱۹۵۰، مجموعه خانوادگی بنانی.

گرفت؛ می‌گوید در مولوی خاستگاه و ساختار تفکر عرفانی و ماهیت و فرایند آفرینش شاعرانه پیوندی جدایی‌ناپذیر دارند؛ و می‌گوید در وجود او شرع مقدس و آیین قدسی، موسیقار و رقص، و نمون و نمود در حیاتی پیوسته و بی‌مرز از کثرتی نامتناهی و آرمانی واحد درهم تنیده شده‌اند. در سمت و سوی دیگر شعر فارسی، بنانی سلسله‌ای می‌بیند و سلاله‌ای از شاعران حرفه‌ای که از شاعران خنیاگر دربارهای سامانیان و غزنویان آغاز می‌شود و به قصیده‌سرایان نامداری می‌رسد که حرفه‌شان مدیحه‌سرایی بود و مدایحشان بر اساس عروض فارسی وام-گرفته‌شده از سنت شعر عربی دوران عباسی تنظیم می‌یافت. در کار اینان، ساختن بیت در معنای خانه‌ای و منزلگاهی بامنزلت برای تمجید ممدوح، در بالاترین درجه اهمیت قرار داشت. در عین حال، بنانی تیزبینانه به پدیده‌ای در تاریخ تکوین شعر فارسی اشاره می‌کند که پیوسته در

بی‌اعتبار و ناهموار می‌نماید. او می‌گوید در این سده‌ها توجه جهانیان چنان و چندان به تفکر مولوی معطوف بوده است که ابزار کار او برای تبیین فکرش، یعنی شعر، از نظرها دور و مهجور مانده است و از آنجا که زبان شعر او زبان فارسی است، بسیاری سروده‌های او را در هاله تقدس دیرپای آن سنت شاعری دیده و سنجیده‌اند و به زعم بنانی، حتی نیکلسون، محقق‌ای که تا به امروز بیش از هر فرد دیگری واسطه شناخت ما از مولوی بوده، نیز این تصور ناروا را به ما منتقل می‌کند که گویا مولوی را باید با سنجه‌ای کمتر از والاترین متر و معیار ناب و برازنده شعر فارسی اندازه گرفت.

آنگاه بنانی به پرداخت تصویر دلخواه خود از مولوی روی می‌آورد: می‌گوید خشم و خروش مولوی را بر آنچه "صناعات شاعران" می‌نامد و افکار او را در شاعر بودن خودش جدی باید

رابطه‌ای تقابلی، و نه توافقی، با اصول حاکم بر صنعت‌پردازی رایج در شعر زمانه خود اینان قرار داشته است. و سرانجام به ظهور سنایی و عزم آگاهانه او در گسستن از سنت شعر درباری اشاره می‌کند که آشکارا راه را بر شاعران نسل - های بعدی از جمله عطار و مولوی گشود. سخن بنانی را، آنگاه که به نطفه‌بندی شعر در ذهن مولوی می‌رسد، به راستی باید در کلام خود او بازگو کرد و خواند:

در اینجاست که به جانمایه پیوند میان مولوی عارف و مولوی شاعر می‌رسیم. همان که جان و روان افسانه‌هایی را بر ما می‌گشاید که در باب چگونگی شاعر شدن او بافته - اند. شعری که در دل او می‌جوشید دقیقاً در جویبار جاری آواهای بی‌منطق، جنون‌آمیز، جادووار و خلسه‌آوری بود که افلاطون در کار شاعران باز یافته و از آن رو بر تافته بود. سیاهه بر خوردهای نابرابر محتومی که در شعر او میان عقل و عشق رخ می‌دهد پایان‌ناپذیر است. و در آنها عشق - اغلب در کسوت کنایی در قالب واژه‌هایی همچون ”مستی“، ”دیوانگی یا جنون“ و ”بیخودی“ - صورت بیان به خود می‌گیرد.

بنانی آنگاه نمونه‌وار از بیت معروف ”شمس تبریزی به روح چنگ زد/ لاجرم در عشق گشتم ارغنون“ یاد می‌کند و آن را به تفصیل می‌گشاید. حاصل کلام او این است که چنگ زدن به روح کسی و او را به ارغنون، و نه بریط یا دف، تبدیل کردن اشاره‌ای است از یک‌سو به ژرفای رخنه انفاس شمس در جان مولوی و از سوی دیگر آمادگی بیخودانه آن جان برای پذیرش و جذب کردن این رخنه مدهوش‌کننده و نتیجه این گونه رویارویی عاشقانه دو جان است، و جنون و بیخودی ناشی از آن، که می‌تواند دهانی آماده را به سخن گفتن وادارد.

مقاله بنانی از این گونه شمش‌های خرد و کلان فراوان دارد که متأسفانه در این ظرف کوچک



امین بنانی در کالیفرنیا، سال‌های پایانی دهه ۱۹۵۰، مجموعه خانوادگی بنانی.

نمی‌گنجند. اجازه دهید تنها به نقل بند پایانی این مقاله به غایت عالمانه در باب عوالمی که او را از شاعران حرفه‌ای زبان فارسی جدا می‌کند اکفا کنیم:

چه دوریم در این جهان از جست‌وخیزهای شاعران حرفه‌ای و مقلدان تُنک‌مایه آنان! و چه کامل می‌تواند باشد حتی شکل شعر آنگاه که شاعر با سخنی شاینده گفتن آغاز می‌کند. تا میانه قرن بیستم، و آن هم تنها در پاسخ به وضعیت‌هایی متفاوت، مشغولیت ذهنی شاعران با تعاریف صوری شعر چنین به چالش گرفته نشده بود. و پیوند حیاتی میان بینش مولوی و نگرش‌ها و تجربه‌های ما در همین نکته نهفته است. مولوی با دست زدن بر انگاره برتری صورت بر معنا خود را در بیرون از مدارات اصلی سنت شعری زبان فارسی قرار داد. زمان آن فرا رسیده است که با برگردان او به مرکز ارزیابی دوباره‌ای از کل آن سنت صورت دهیم.

و این دقیقاً همان نکته‌ای است که من در آغاز مقاله‌ای که در نکوداشت کار دکتر بنانی نوشتم و در کتابی با عنوان وادی‌های همگرا (*Converging Zone*) به چاپ رسیده، آورده‌ام.

واپسین متنی که در این نوشته مختصر مرور خواهیم کرد، نوشته‌ای است به زبان فارسی که ظاهراً می‌بایست پایه‌ی یکی از سخنرانی‌های دکتر بنانی باشد که به زبان فارسی و برای مخاطبان فارسی‌زبان ارائه شده است. در این سخنرانی، دکتر بنانی سابقه‌آشنایی خود را با شاهنامه فردوسی و ایلیاد هومر ذکر می‌کند و از نوشته‌ای که چهل سال پیش از آن در این موضوع به چاپ رسانده نام می‌برد. او اضافه می‌کند: "در عرض این چهل سال هیچ‌وقت از شاهنامه دور نبوده‌ام و آنچه را که همکاران دانشمند مانند شاهرخ مسکوب و دیک دیویس و دیگران نوشته‌اند به دقت خوانده‌ام." آنگاه در مقایسه این دو اثر حماسی سخنرانی می‌گوید که چکیده آن را می-

توان به این ترتیب برشمرد: اولاً اینکه "بخش‌های اساطیری آغاز شاهنامه تقریباً به همان دوران دور باستانی ایلیاد برمی‌گردند. ریشه آنها در اوستاست و بازگویی‌ای است از داستان‌های مزدایی و زردشتی آفرینش. [و این] برای ایرانیان دقیقاً همان کوششی است برای خودشناختی و هویت که ایلیاد برای یونانیان." دوم اینکه "در ریشه و مایه و کاربرد و همچنین در شکل و ساختار شباهت‌های جالب توجهی بین دو منظومه وجود دارد، ولی نه اینکه شباهت‌ها بیشتر از تفاوت‌ها باشد."

شاهنامه فردوسی البته کار قرن‌ها بعد از ایلیاد است، ولی هر دو اثر از سرچشمه حماسه آب می‌خورند و به یاری هنر شعر هویت و حس برتری مردمی را به ثبت می‌رسانند. "و هر دو زمانی این کار را می‌کنند که آن هویت در خطر واریختن و محو شدن است: برای یونانیان به دلیل دور شدن از سرزمین خود و پراکندن در دوردست‌های دریای سیاه و دریای میانه و برای ایرانیان، به سبب خطر غرق شدن در بحر عربیت. پس هومر و فردوسی هر کدام با یک شاهکار هم گذشته پرافتخار خود را حفظ و پایدار کردند و هم آینده را برای زبان و ادامه حیات مردم خود ضمانت نمودند." سومین مبنای مقایسه این دو حماسه از نظر دکتر بنانی این است که "نهفته در رشته داستان‌های شاهنامه مدار کیهان‌پردازی است که نشانه یک گردش سازمان‌دهنده در برخورد انسان‌ها با فراوانی و پیگیری بدی در روزگار است،" حال آنکه در "ایلیاد این جنبه اخلاقی به کلی مفقود است" و "مجموع انگیزه‌هایی که در رفتار پهلوانان ایلیاد دیده می‌شود، طوماری است از زشتی‌های رفتار آدمی."

آنگاه بنانی به نقل چهار دور از رابطه پدران و پسران در شاهنامه می‌پردازد که هر یک سه نسل را در برمی‌گیرد. دور اول شامل کیومرث و سیامک و هوشنگ است که در آن بدی صرفاً در وجود دیوان و ددان اهریمنی دیده می‌شود و آدمیان در برابر آنان قطب نیکی ناب‌اند. دور



اساطیری آن دور است. کیهان و سامان روشن اخلاقی مزدایی و زردشتی که در آن مردمان در نبرد اهورامزدا و اهریمن آزاد بودند و با گرایش به سوی اهورامزدا مسئولیت وجدانی خود را نشان می‌دادند، به افق تنگ و تاریک و دست‌وپاگیرنده اندیشه‌های موبدان زروانی تبدیل شده که در جهان‌بینی ایشان زمانه بیدادگر همه‌چیز را به سرنوشتی شوم محکوم می‌کند. آیا این اندیشه سرمنشأ همان شکاف ژرفی نیست که در اندیشه‌ها، درک هویت و بالاخره تجربه ایرانی بودن دیده می‌شود؟ آیا همان دوگانگی التیام‌ناپذیر و دردآور نیست که روان را می‌آزارد و اراده را سست می‌کند؟

دوم، که نسل‌های فریدون و ایرج و منوچهر را در برمی‌گیرد، با جنایت دل‌آزار برادرکشی رقم می‌خورد، اتفاقی که ”سرچشمه دشمنی ایران و توران و بخش بزرگی از حماسه شاهنامه است.“ در این دور، بدی و شرارت به درون سرشت انسان راه یافته و آن را آلوده کرده است. یا به دیگر سخن، ”دیوان که پیش از این موجوداتی کالبدی بودند و ظاهری زشت و زنده داشتند، اکنون مجرد شده، به صورت رشک و آز درآمده- اند“ و در سرشت آدمیان حلول کرده‌اند. در دور سوم، ”شرارت و زشتی عمیق‌تر و بغرنج‌تر شده است.“ کیکاوس را نمی‌توان از مرگ فرزند و لיעهدش سیاوش تبرئه کرد، و ”کیخسرو، فرزند کین خواه سیاوش که از زناشویی پدر با فرنگیس، دختر افراسیاب، شاه دشمنان، زاده است، برای کین پدر باید نبای خود را بکشد.“ سرانجام در چهارمین و آخرین دور این تسلسل نسل‌ها، گشتاسب آگاهانه پسر خود را به سوی مرگ می‌راند. و اسفندیار و بهمن، به گفته دکتر بنانی، بر سر دو راهی‌های اخلاقی به جا مانده‌اند و هیچ‌یک از افراد این حلقه بی‌گناه نیستند، حتی حلقه میانه، یعنی اسفندیار، ”قادر به جذب همدردی نیست. او در گفتار یزدان‌پرست و وظیفه‌شناس و از خودراضی است، ولی در روان پر است از نفرت پدر و آز دستیابی به تاج و تخت.“ در کین‌خواهی بهمن نیز اثری از کار بر حق نیست، کار او تنها و تنها ”فرود آوردن مرگ و خانمان‌سوزی بر سر بازماندگان بیگناه رستم است که خود پیش‌تر به دست نابردار به مرگ سپرده شده است.“ سیر تسلسل نسل‌ها و تنزل مدارج اخلاقی در درازنای هزاره‌ها، آن‌گونه که امین بنانی برای ما ترسیم کرده است، به راستی طرح آئینه‌افروز و عبرت‌آموز شاهنامه را در برابر چشمان ما می‌گذارد و ما را با آنچه می‌توان و باید کرد آشنا می‌کند. آخرین بند مقاله بنانی در سیر قهقرای اخلاق در بخش‌های پایانی شاهنامه چنین رقم خورده است:

... بررسی ژرف‌تر نشان می‌دهد که البته دوران‌های پایانی شاهنامه چقدر از آغاز



امین بنانی در یکی از آخرین کلاس‌هایش، دانشگاه یو سی ال ای (UCLA)، ۲۰۱۱، مجموعه خانوادگی بنانی.

دکتر بنانی نهفته است هیچ ضرورتی در کار نیست که با پیش‌فرض‌ها و پایگاه‌های فکری او توافقی داشته باشیم. کافی است با ذهنی باز به پرسش‌هایی که او پیش روی ما می‌گذارد بیااندیشیم و برای آنها پاسخ‌هایی براساس داده‌های ذهنی خود بیابیم. و این معنای نهایی اندوخته علمی همه افرادی است که در کار معنادار ساختن متون دیروزی، حال و روزگار و کار و بار ما امروزیان را مد نظر دارند و در کنکاش‌های خود موضوعیت فرهنگ موروثی و میراث فرهنگی را برای نسل‌های امروز و فردای بشر تعبیر و تفسیر می‌کنند - و امین بنانی به راستی از سرآمدان این گروه بود: پژوهشگری پیش‌بین!

فرهنگی که انسانی چون سعدی را به بار می‌آورد که در جایی گوینده انسانی‌ترین پیام همبستگی نوع بشر است و در جای دیگر فرمان قتل هندوی نامسلمان را بی‌محبابا صادر می‌کند. برای ایرانی امروزی راه اختیار هنوز باز است. آیا خود را به همان اندیشه‌های بدفرجام تسلیم کند و اجازه دهد که تجربیات تلخ گذشته آینده او را به شکست محکوم کند، یا یگانگی و درستی خود را در ارزش‌ها و آموزه‌هایی که در بهترین فضایل او نهفته است بجوید؟

برای درک معنای نهایی امروزیی که در این کلمات و در سرتاسر یادگار پژوهشی و علمی



Lior Sternfeld, "Iran's Forgotten Jewish Revolutionaries," *Iran Nameh*, 28:4 (Winter 2013), 16-22.

انقلاب ۱۹۷۹ ایران یکی از مردمی‌ترین انقلاب‌های قرن بیستم بود. بسیاری از گروه‌های اجتماعی از این انقلاب حمایت کردند و در هنگامه آن شغل، وضعیت اجتماعی، ثروت یا دین شرکت‌کنندگان اهمیتی نداشت. اکنون درباره حضور گروه‌هایی مثل دانشجویان، بازاریان، گروه‌های چپ‌گرا و البته روحانیان در انقلاب ایران بسیار می‌دانیم، اما تقریباً هیچ‌چیز درباره شرکت اقلیت‌های دینی در این انقلاب نمی‌دانیم؛ اقلیت‌هایی که در جنبش‌های انقلاب شرکت کردند. این مقاله به مشارکت کلیمیان ایران در این جنبش‌ها می‌پردازد.

در تاریخ‌نگاری ایران، دوران محمدرضا شاه برای اقلیت‌های دینی معمولاً عصری طلایی دانسته می‌شود. رویکرد ملت‌گرایانه این دوران بر فرهنگ کهن ایران تأکید و ارتباط آن را با تمدن غربی تأیید می‌کرد و این امر منجر به ایجاد وضعیت بهتری برای اقلیت‌های دینی شد. بنا به این تاریخ‌نگاری، کلیمیان از نظر فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی در دوران پهلوی بسیار موفق بوده‌اند. کلیمیان فراوانی در دانشگاه‌های گوناگون درس می‌خواندند، در مشاغل متنوع کار می‌کردند، در انجمن‌های حرفه‌ای رهبری را در دست داشتند و در احزاب گوناگون، به‌خصوص در احزاب مخالف، عضو بودند. در این دوران، ساختار اجتماعی قوام یافته بود و جامعه کلیمیان نیز سازمان‌هایی خاص خود، از جمله مدرسه، بیمارستان، کنیسه و روزنامه داشت.

با این همه، جامعه کلیمیان ایران این برتری را نیز داشت که همیشه از نظر اجتماعی و فرهنگی یکپارچه بود و از فعالیت سیاسی خودداری می‌کرد. این گفته از میان مصاحبه‌های فراوانی حاصل آمده است که در آنها کلیمیان در خصوص فعالیت‌های سیاسی خود نظرهای متفاوتی ابراز کرده‌اند.

# یهودیان فراموش‌شده انقلاب ایران<sup>۱</sup>

## لیور استرنفلد<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری دانشگاه تگزاس در آستین

Lior Sternfeld  
sternfeld.lior@gmail.com 

لیور استرنفلد دانشجوی دکتری دانشگاه تگزاس در شهر آستین است و پژوهش‌هایش عمدتاً بر اقلیت‌های دینی در ایران دوره پهلوی متمرکز است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/16-22

# کلیسایان ایران همه نیروهای خود را در تهران و شهرستانها برای شرکت در انتخابات مجلس خبرگان بسیج میکنند

**طب ملی**

بقیه از صفحه ۱

رفاه خود عنایت دهد. طب در زمان نیز بخش مهمی از این پیشرفت می باشد. فاصله زمانی طولانی ایران هنگامیکه بشر اولیه درگیر جدال دائم بین مرگ و زندگی بدون دفاع و درمان در برابر امراض و مخاطرات دانسی جنگ می کرد می گذرد. پیشرفت آرام گاهان و تخصص شناخت خواص گیاهان و خاصیت درمانی آنها اولین مرحله بود. تاریخ تمدن علم پزشکی نیز با آشک ننداری به پیش رفت ولی از همان زمان، صرف نظر از بعضی موارد استثنائی، طبابت و درمان نیز تابع زور و سم گردید. نگاهانی به دوران رژیم گذشته میبازیم: مجروحیت تسوده سردم از بیزنک و دارو در شهرها و روستاها و نقاط دور افتاده، طبعه بندی پزشکان، مطبها، بیمارستانها، درمانگاهها و... مثل هر چیز دیگر در این سرزمین نراری فقیر و پولدار ساخته شده و طبابت تبدیل به یک حرفه پر

شروع اول امکانات درمانی کامل برای همه حرفه از بهیسه دولت بوده و بطور رایگان فراهم می باشد. در نوع دوم دولت مسئول بخشی از درمانات و تأسیس بیمارستان و موازات طب خصوصی میباید توجه نشان داده است که سیستم نوع دوم نوع بزرگتره همان طب اعیان و فترا است. نتایج به متن طرح طب ملی ۱- برتری مشخص میگرد. ۲- طب خصوصی از این جهت منفعت بیشتری میباید. ۳- گسترش امکانات بهداشتی و درمانی به منظور دربر گرفتن نیازات دورافتاده و تحت پوشش آوردن نوده وسیعتری از محرومین کشور ایجاد مراکز در نقاط دورافتاده و توزیع مناسب و عادلانه امکانات درمانی و استفاده بیشتر از نامیسان و وسایل و پرسنل موجود و بهتر نمودن شیوه مدیریت و عدم تکرار امکانات بهداشتی و درمانی در کشور میباید. ۴- در نظر گرفتن هدفهای طب آنچه مهم و قابل توجهی

کمیته خدمات نیت که لازمه آن تعداد زیادی پزشک و سایر کارهای مورد نیاز و تأسیس شبکه های وسیع و گسترده درمانگاهها و بیمارستانها و درمانگاهها و مطبها بلکه مبارزه با وضعی است که حتی در حال حاضر بهر جهت و به تعییب طب در عموم اقدای بسیار مهم و ضروری میباشد و خدا را ما به مقامات مسئول در مورد تسویه انجام آست که از وجود آمدن تعییب طباتی که در مورد درمان و توزیع امکانات بیشتر در آینده جلوگیری نماید.

## ملی کردن بانک ها و مؤسسات

بقیه از صفحه ۱

تعیین میگردند در حالی که این طرح در نظر گرفته شده است. بانکها به گانه آنها می باشد. باین ترتیب حسابهای بی انداز و مرگ و کمک های دولت که منابع مالی بانکها را تأمین میگردند در زمینه های مورد نظر سرمایه داران که منافعی بیشتری داشت تکار می افتاد. در اینجا ضروری است آداب آور شویم برای رفع کمبود خصوصی در زمینه کشاورزی لازمست برنامه های دولتی بصورت کلیلا شاهنگ با صنایع اختصاصی سرمایه دار. طرف بانکها مرحله اجرا آید. باین صورت که پس از بررسی نیازها و امکانات موجود در خصوص شده سرمایه گذاری نسبت های پیش بینی شده از طرف دولت تأمین و به کشاورزان پرداخت شود و در ضمن نیز شرکت بیبه نیز ملی شود تا کشاورزان بتوانند با تسهیلات و کمک وامها دولت طب در اینجا یادآور کشور جدیدی می باشد.

باید عمل آید و آثار های واقعی مورد توجه کشاورزی و صنایع که در بعضی موارد تاکنون کوچکترین کوششی در استخراج آنها نشده تهبلی در اختیار متخصصین گذارده شود.

و اما مورد ملی عمل کردن نکاتی باید مراعیت شود کمتر زری به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۱- شرکت های وابسته معلول از کارشناسان و تکنیسین های خارجی بودند که همیشه اداره امور را در انحصار خود داشته و معمولاً بدون آموزش به افراد ایرانی بجز در سطح کارگران ساده خود همه کاره بودند. دوم آنکه اینگونه شرکت ها و کارخانجات با استفاده از تکنولوژی بهتر هزینه تمام

شده و راندانان تولیدات در حالی بود که تولید کنندگان کوچک نمی توانستند با آنها رقابت کنند و طبیعتاً بعد از مدتی کوتاه از بین می رفتند. در ضمن آموزش به افراد ایرانی و تولید کنندگان کوچک باعث خصی شد و اجازه رشد نیافتن استعداد های تخصصی و ملی بود. روش است که تنها راه راهی از بند های قوی ملی شدن این صنایع و ملی کردن آنها بود که لزوماً در این مرحله باید روی آنها تأکید شود. آموزش متخصصان و متخصصین از ضروری ترین اقدامات است که باید به صحنه راه و کمبود ها میباید هرچه زودتر عملی شود تا تولید و قدرت نیروی انسانی خودکفایی را عملی و تحقق بخشد.

۲- تشکیل شورای ملی مدیران: برنامه ریزی های ملی اساسی و بی توجه به نیاز های واقعی مردم ملی سازی گشته و برنامه های از خودجوشی نظر گرفتن اصل ارتباط بین برنامه های عمرانی، مالی، صنعتی، کشاورزی، سروسامان تازه ای بیاورد و هماهنگی لازم شوری منتهی از اقتضای درصالح و متخصصین در رشته های قوی برای بررسی نیازها در سطح ملی و ارائه طرحهای عملی و نظارت بر کارسازمانها تا رسیدن به هدف ملی عمل کردن این مؤسسات ضروری نظر میسر است. این شورا ایمنی متشکل کلیه امکانات مالی، صنعتی و شرایط اقتصادی را برای کشاورزی بررسی و راه حل همه جانبه ای برای آن ارائه دهد. شوری فوق تخصصی مشاور هیئت دولت و پیشنهاد دهنده عملکرد و در مقابل آن ضما در مورد کارخانجات وابسته بهترین وظیفه شوراها آموزش تکنیسین و کارگران ماهر می باشد که هر کدام در

شورای مخصوص خود میباید. ۱- برنامه های مشخص تعیین شده و جای افراد خارجی را ۲- توجیه مقیوم ملی شدن: پس از اعلام ملی شدن صنایع بوسیله رسانهای گروهی از کارمندان و کارگران خواسته شد که در حفظ اموال ملت کوشش بعمل آید. این امر نشاندهنده آست کمونل نانی از سهل انگاری احتمالی است. لازم به تأکید است که در سومین مرحله ملی شدن باید این نکته دقت شود که اکثریت مردم ما هنوز باخته های عملی ملی شدن خصوصاً در سطح پایین آن آشنایی ندارند، پس توجیه تکالیف هر یک از اقشار و تبلیغ آن در طریق وسائل ارتباط جمعی در داخل و خارج سازمانها در وسعترین سطح ممکن ضروری است.

فرزاد

۱- زنان بیوه در نظر شورای نویسندگان ۲- صف بیوهان در ارهین با استقبال شدید مردم مواجه شد ۳- راهیمنای نظر فرزاد امام خمینی

بهر حال دست ما از این عمل خارجی کم است اما اولی این وظیفه فرد فرد ما است که ضمن اطلاع از امور واقعی که هم اکنون در ایران جاریست اخبار را با مراجعه به نقل سلیب بررسی کنیم تا برداشت مغیبی از آن نشود و بیجهت اقدام به شایعه پراکنی نکنیم تا باعث باراجبی جامعه گردد و چه بسیار امکان دارد مشکلاتی مبررات بالا آرا آنچه خود خبر دارد بوجود آورد. فرزند طوبی

از تفتش دولتی باقیه و از همه مهمتر اینکه اصل درآمد بیشتر برای پزشکان مورد توجه باشد این نوع طب و درمان همراه با سایر فعالیت های اجتماعی به حیات دولت ادامه خواهد داد. اقدام دولت موقت انتقال در تعییب طب در درمان بیهداشت به عموم اقدای بسیار مهم و ضروری میباشد و خدا را ما به مقامات مسئول در مورد تسویه انجام آست که از وجود آمدن تعییب طباتی که در مورد درمان و توزیع امکانات بیشتر در آینده جلوگیری نماید.

بدرخواست عده زیادی از خوانندگان درین شماره عکسهایی از نظرات انقلاب کلیسای تهران در روز ارهین ماه ۱۳۵۷ بهدار بیروزی انقلاب طرف منزل امام خمینی چاپ شد.

تومر، شماره ۵، ۴ مرداد ۱۳۵۸



۱- زنان بیوه در نظر شورای نویسندگان ۲- صف بیوهان در ارهین با استقبال شدید مردم مواجه شد ۳- راهیمنای نظر فرزاد امام خمینی

بدرخواست عده زیادی از خوانندگان درین شماره عکسهایی از نظرات انقلاب کلیسای تهران در روز ارهین ماه ۱۳۵۷ بهدار بیروزی انقلاب طرف منزل امام خمینی چاپ شد.



۱- زنان بیوه در نظر شورای نویسندگان ۲- صف بیوهان در ارهین با استقبال شدید مردم مواجه شد ۳- راهیمنای نظر فرزاد امام خمینی

از جمله کورش، یک تاجر کلیمی ایرانی، گفت: ”ما هرگز وقت یا علاقه‌ای برای فعالیت سیاسی نداشتیم. سیاست فقط ممکن بود به ما صدمه بزند، پس از فعالیت سیاسی خودداری می‌کردیم.“<sup>۳۴</sup> فقط در چند کتاب و مقاله آکادمیک است که درباره این موضوع روایت دیگری به دست داده شده است. اگر کلیمیان واقعاً متمایل به فعالیت سیاسی بودند، معمولاً از شاه حمایت می‌کردند، ولی شخصیت‌ها و سازمان‌هایی از کلیمیان نیز بودند که از انقلاب حمایت می‌کردند.

این پژوهش سه فضا و چارچوب سیاسی را مشخص می‌کند که کلیمیان در آنها شرکت می‌کردند. اول حزب توده، دوم جامعه روشنفکران کلیمی ایران که قبل از انقلاب تأسیس شد و سوم بیمارستان سپیر. در این مقاله بر جامعه روشنفکران و بیمارستان سپیر تمرکز شده است.

روزنامه تموز زیر نظر جامعه روشنفکران کلیمی ایران چاپ می‌شد. این روزنامه معمولاً در تاریخ کلیمیان ایران معاصر نادیده گرفته شده است، ولی منبع مهم و جالبی است. در ژوئیه ۱۹۷۹، برابر با ماه عبری تموز، چاپ این روزنامه به شکل هفتگی شروع شد. تموز در تهران چاپ می‌شد، اما به موضوعات مرتبط با همه کلیمیان در سراسر ایران می‌پرداخت. روشنفکران بسیاری، کلیمی و مسلمان و از جمله میرحسین موسوی و زهرا رهنورد، در تموز مقاله می‌نوشتند و در همان زمان که ایدئولوژی حاکم بر جامعه روشنفکران کلیمی ایران ایدئولوژی مارکسیستی بود، سعی می‌کردند در مقاله‌های تموز موضوعات مذهبی سنتی را به موضوعات انقلابی پیوند زنند. در اعیاد کلیمی، تموز معنایی انقلابی به عید می‌داد. برای نمونه، تموز عید پسخ (Passover) را که در سنت کلیمی عید آزادی محسوب می‌شود، به آزادی از حکومت استبدادی شاه ربط می‌داد. هدف اصلی جامعه روشنفکران کلیمی ایران این بود که همه کلیمیان ایران از انقلاب پشتیبانی کنند و زبانی برای گفت‌وگو درباره هویت ایرانی جدید با فراکسیون‌های اسلامی فراهم آورند.

## سازمان کلیمی انقلابی: جامعه روشنفکران کلیمی ایران

بعد از این که حزب توده غیر قانونی اعلام شد و در زمانی که تظاهرات‌های ضد شاه در ۱۹۷۸ اتفاق می‌افتاد، دو فعال سیاسی کلیمی، پرویز هارون یشعیا و عزیز دانش‌راد، به سبب فعالیت ضد شاهنشاهی زندانی شدند. بعد از اینکه این دو نفر از زندان آزاد شدند، تصمیم گرفتند فعالیتشان را بر جامعه کلیمی متمرکز کنند. آنها که هم به ایدئولوژی چپ و هم به هویت کلیمی خود وفادار بودند، به همراه دوازده هوادار دیگر که به آنها گراییدند، مهم‌ترین سازمان انقلابی را در میان کلیمیان ایران تأسیس کردند.<sup>۴</sup> ایشان برای نخستین بار کلیمیان را زیر یک پرچم گرد آوردند و برای اولین بار کلیمیان به شکل علنی به فعالیت انقلابی پرداختند. هدف دیگر آنها این بود که رهبران قدیم انجمن کلیمیان را تغییر دهند، زیرا به صهیونیست بودن شناخته می‌شدند و هدف سوم این بود که روزنامه تموز را منتشر کنند.

در مقاله‌ای به مناسبت سومین سالگرد تأسیس جامعه روشنفکران کلیمی ایران، تموز شرکت جامعه یهودی را در انقلاب اعلام کرد و درباره فعالیت ایشان در انقلاب صحبت کرد.

از اوایل سال ۱۳۵۷ گروهی از کلیمیان ایران برای شرکت در نهضت بزرگ ضد امپریالیستی و ضد استبدادی ملت ایران بدور هم جمع شدند. از همان ابتدا سعی کردیم با انقلابیون ایران مخصوصاً روحانیون مسلمان در سطوح مختلف تماس بگیریم و این کار را آغاز کردیم. و بالاخره در شهریور ماه سال ۱۳۵۷ گروهی کلیمی برای اولین بار زیر نام گروهی از یهودیان ایرانی در تظاهرات شرکت کردند و این گروه در آذر ماه سال ۱۳۵۷ ضمن ملاقات با مرحوم آیت‌الله طالقانی هدف‌ها و موضع خود را اعلام نمودند.<sup>۵</sup>

جامعه روشنفکران کلیمی ایران به خاطر نارضایتی کلیمیان از رژیم استبدادی شاه تأسیس شد. آنها می‌خواستند با انقلابیون مسلمان همکاری کنند. سعید بنیان، یکی از اولین رهبران این انجمن، گفت: "ما این گروه را تأسیس کردیم تا به هموطنان دیگر نشان بدهیم که ما، یهودیان، تافته جدا بافته نیستیم و از هدف‌های رژیم جدید نیز حمایت کردیم."<sup>۶</sup>

جامعه روشنفکران کلیمی ایران به یکی از سرسخت‌ترین هواداران انقلاب در بین جامعه یهود تبدیل شد. هوشنگ، یکی از شخصیت‌های شناخته‌شده جامعه روشنفکران و جامعه کلیمی در انقلاب، افزود: "جامعه روشنفکران مهم‌ترین سازمان کلیمی در زمان انقلاب شد. افراد اساسی این سازمان روشنفکر چپی و دانشجو بودند و بعد مردم زیادی به آن پیوستند."<sup>۷</sup> این سازمان در مارس ۱۹۷۸، در همان زمانی که تظاهرات انقلابی اتفاق افتاده بود، تأسیس شد و بلافاصله با سازمان‌های انقلابی دیگر همکاری کرد. در این میان، انجمن یهود از جامعه روشنفکران استقبال نکرد و سعی می‌کرد آنها را از منابع قدرت دور کند. ولی بعد از انتخابات ریاست انجمن در مارس ۱۹۷۸، اعضای جامعه روشنفکران به مقام رهبران انجمن انتخاب شدند. همچنین، آنها کمیسیون انقلابی برای امور کلیمیان را تأسیس کردند.

چند نفر از جامعه روشنفکران با چند نفر از رهبران مسلمان انقلاب در زندان‌های سیاسی شاه هم‌بند و در آنجا با هم آشنا شده بودند. در همین زندان‌ها بود که یهودیان با رهبران مهم انقلاب، از جمله آیت‌الله سید محمود طالقانی که دوست نزدیک آیت‌الله خمینی بود، آشنا شدند.<sup>۸</sup>

جامعه روشنفکران سهل‌انگاری، تجزیه‌طلبی و فساد را بزرگ‌ترین موانع پیشرفت حساب می‌کردند. جامعه روشنفکران برای کسب مقبولیت بیشتر در جامعه یهود به فعالیت‌های ایدئولوژیک فراوانی می‌پرداخت و یکی از این فعالیت‌ها

آغاز انتشار تموز در قالب هفته‌نامه بود. جامعه روشنفکران همچنین همکاری با فعالان سیاسی مسلمان را آغاز و آنها را به جامعه یهودیان ایران معرفی کرد. جامعه انقلابیون یهودی از فراکسیون‌های متفاوت برای سخنرانی در کنیسه تهران دعوت می‌کرد. مثلاً هدایت متین‌دفتری، رهبر جبهه ملی، به کنیسه آمد و راجع به اهمیت فعالیت انقلابی برای آینده یهود در ایران سخن گفت.<sup>۹</sup>

اساسنامه جامعه روشنفکران هم مدرک جالبی است که پیچیدگی هویت ایرانی کلیمی را نشان می‌دهد. در این اساسنامه نظرهای گوناگون ملی‌گرایی، سوسیالیسم، اسلام و یهود در هم آمیخته است. مثلاً بند سوم اساسنامه کلیمیان را تشویق می‌کرد که در شکل‌گیری ایران جدید شرکت کنند. در بند چهارم آمده بود که باید حقوق مردم ایران، مسلمان و یهود، در پیروزی‌های انقلاب حفظ شود و در بند پنجم هم نوشته بودند که کلیمیان باید در عین حال که به جنگ امپریالیسم، استبداد و صهیونیسم برمی‌خیزند باید بر ضد نژادگرایی و یهودستیزی نیز به مبارزه برخیزند و رابطه صهیونیسم و امپریالیسم را نشان دهند. در بند بعدی این اساسنامه آمده است که کلیمیان باید با بهره بردن از شرایط و فرصت‌های جدید در زندگی فرهنگی و دینی خود را با وضعیت جدید تطبیق دهند.<sup>۱۰</sup>

### بیمارستان سپیر، انقلاب و آیت‌الله طالقانی

یکی از عجیب‌ترین حکایت‌های انقلاب حکایت بیمارستان سپیر کلیمیان است. بیمارستان سپیر در زندگی بسیاری از انقلابیون در هنگامه انقلاب اهمیت یافت و سرانجام نیز بسیار کسان را نجات داد. باید توجه داشت که تعداد بیمارستان‌های تهران در زمانه انقلاب اندک بود و بیشتر آنها هم بیمارستان‌های دولتی بودند که با مجروحان نیروهای متعارض انقلابی همکاری نمی‌کردند. از سوی دیگر، ساواک مجروحان تظاهرات را در بیمارستان‌های دولتی دستگیر می‌کرد. بنابراین، بیمارستان سپیر برای این مجروحان به پناهگاه



دکتر منوچهر الیاسی و پرویز یسعیا هم از اعضای جامعه و بیمارستان و روزنامه تموز بودند.<sup>۱۳</sup> همه آنها از انقلاب حمایت می‌کردند.

روز ۸ سپتامبر ۱۹۷۸ تظاهرات بزرگی در تهران شروع شد. شاه ارتش را به مقابله با تظاهرات فرستاد و نتیجه برخورد بین ارتش و تظاهرکنندگان مجروح شدن بسیاری از مردم بود. این روز که با نام جمعه سیاه معروف شده است روز مهمی برای بیمارستان سپیر بود و در تاریخ انقلاب اسلامی هم اهمیت دارد. دکتر جلالی، یکی از مسئولان بیمارستان در دوران انقلاب گفت: «در آن جمعه، سرپرستار بیمارستان فرنگیس حصیدیم به من زنگ زد و اعلام کرد که آنها [انقلابیون] مجروح‌های زیادی به بیمارستان می‌آوردند.»<sup>۱۴</sup> دکتر جلالی افزود: «به طرف بیمارستان راندم، ولی خیابان ژاله مسدود شده بود. پس ماشینم را ترک کردم و به بیمارستان رفتم. سربازها در خیابان شلیک می‌کردند. چون که با شرکت خدمات آمبولانس ارتباط خوبی داشتم، بیشتر مریض‌های مجروح [۹۰ درصد] به بیمارستان ما آمدند. فقط ۴ اتاق در بیمارستان داشتیم و در آن ۴ اتاق همه را درمان کردیم.»<sup>۱۵</sup> در اینجا او نقش آیت‌الله طالقانی و رابطه خودش را با طالقانی توضیح داد: «پنج ماه قبل از انقلاب [بعد از جمعه سیاه] یک ساختمان نزدیک دفترم داشتم که آن را به گروه‌های امداد طالقانی دادم. بعد از جمعه سیاه، او به من رنگ زد و گفت که کمکی که ما به گروه‌هایش کردیم خیلی قابل تقدیر کرد. . . . بله، همه درباره آن می‌دانستند.»<sup>۱۶</sup>

بدل شد و هرگز هیچ مجروحی از این بیمارستان به دست ساواک نیفتاد.

سرگذشت زندگی دکتر روح‌الله سپیر از اجزای مهم تاریخ این بیمارستان است. در دهه ۱۹۳۰ و آغاز دهه ۱۹۴۰، دکتر سپیر در بیمارستانی دولتی در تهران کار می‌کرد. یک روز دید یکی از پزشکان با زن حامله‌ای به سبب کلیمی بودن زن بذر رفتاری می‌کند. همین حادثه موجب شد تصمیم بگیرد بیمارستان دیگری تأسیس کند. بنا به گفته دکتر سپیر، او می‌خواست بیمارستانی بنا نهاد که در آن با همه، گذشته از دین یا هر مقوله دیگر، یکسان رفتار شود. دکتر سپیر این بیمارستان را در ساختمان کوچکی در کنیسه تهران تأسیس کرد. او که از پول خانوادگی‌اش در بیمارستان سرمایه‌گذاری کرده بود، پذیرش بیماران کلیمی، مسیحی و مسلمان را شروع کرد. بیمارستان در ابتدا کوروش کبیر نامیده شد؛ به یادبود پادشاه ایرانی بزرگ‌داشته‌شده در تاریخ یهود که یهودیان را از بند پادشاه بابل آزاد کرد. بعدها بیمارستان بزرگ‌تر و به ساختمان جدیدی نقل مکان کرد. دکتر سپیر همیشه می‌گفت که این بیمارستان فقط برای کلیمیان نیست و غالباً هم بیماران از ادیان گوناگون به بیمارستان می‌آمدند. در سال‌های جنگ جهانی دوم، مهاجران فراوانی از اروپا به ایران آمدند و برای اولین بار تیفوس در ایران دیده شد، بیماری که دکتر سپیر رامبتلا ساخت. پس از درگذشت دکتر سپیر، جامعه کلیمیان بیمارستان را اداره کرد و سازمان‌های یهود خارج از کشور به بیمارستان کمک مالی می‌کردند. میراث روح‌الله سپیر با اعلانی بالای در ورودی بیمارستان حفظ شده است: «هم‌نوعت را مثل خودت دوست بدار.»<sup>۱۱</sup> این جمله یکی از مهم‌ترین جمله‌ها در دین یهود است و از تورات گرفته شده است. این میراث در جریان انقلاب بسیار اثرگذار بود.

چندتن از مسئولان بیمارستان در جامعه روشنفکران نیز شرکت می‌کردند و طرفدار افکار جنبش بودند. گاد نعیم یکی از رهبران جامعه روشنفکران و از مدیران بیمارستان سپیر بود.<sup>۱۲</sup>



گروه‌های امداد طالقانی سازمان مهمی برای پاسخ‌گویی اولیه به مجروحان شهرهای بزرگ و مخصوصاً تهران بودند. روزنامه‌های ایران راجع به این گروه، که زیر نظر طالقانی بودند، نوشته‌اند. هر گروه پرستار، پزشک و آمبولانس داشت و نمی‌توان بر کمک‌هایی که به مجروحان می‌کرد چشم پوشید.<sup>۱۷</sup>

رابطه طالقانی با رهبران کلیمی فقط با دکتر جلالی نبود، بلکه با افراد دیگری نیز در جامعه یهودی ارتباط نزدیک داشت. وقتی طالقانی از زندان آزاد شد، گروهی از جامعه کلیمیان به استقبالش رفتند و از آن زمان تا درگذشت او در سال ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م با او در تماس بودند.

در عاشورای ۱۳۷۵ش/۱۱ دسامبر ۱۹۷۸، یکی از بزرگ‌ترین تظاهرات ضد شاه در تهران اتفاق افتاد. روزنامه‌های تهران اعلام کردند که میلیون‌ها نفر در این تظاهرات شرکت کردند و در تاریخ‌نگاری انقلاب از آن به فراندوم علیه شاه یاد می‌کنند. بیشترین تعداد کلیمیان نیز در این تظاهرات شرکت کردند. چند روزنامه نوشتند که ۵ هزار کلیمی در این تظاهرات شرکت کردند و تخمین‌های دیگر به ۱۲ هزار نفر هم می‌رسید. هوشنگ، یکی از برگزارکنندگان تظاهرات، گفت: «تظاهرات آذر ۱۹۷۸ در عاشورا، که یکی از روزهای مورد احترام شیعیان بود، انجام گرفت و به روایت خبرگزاری‌ها نزدیک به ۱۲ هزار نفر یهودی در آن شرکت کردند. روحانیان یهودی جلو صف بودند و بقیه یهودیان پشت سر آنها حرکت

می‌کردند و مورد استقبال شدید هموطنان خود قرار گرفتند.» شرکت روحانیان در این تظاهرات کمک کرد که جامعه جنبش را قبول کند. هوشنگ گفت: «در اولین روزهای انقلاب مشارکت روحانیان یهودی در جریان انقلاب چشمگیر بود. حاخام یدیدیا شوفط، حاخام اورئیل داویدی، راب داوید شوفط، حاخام یوسف همدانی کهن، راب بعلس، حاخام یادگاران و بسیاری دیگر در جریان انقلاب حضور داشتند. در بین شخصیت‌های برجسته غیر روحانی مهندس عزیز دانش‌راد، هارون یشایائی، یعقوب برخوردار، هوشنگ ملامد، دکتر منوچهر الیاسی و خانم فرنگیس حصیدیم در شناسایی جامعه یهودیان نقشی مؤثر داشته‌اند. البته بسیاری از زنان و مردان دیگر بعدها با نگاه صیانت از زندگی مردم یهودی در جریان انقلاب مشارکت و همکاری نمودند.»<sup>۱۸</sup>

همه کارگران بیمارستان برای روز عاشورا آماده شدند. دکتر جلالی آن روز را چنین به یاد می‌آورد: «در آن صبح از مدرسه علوی به من زنگ زدند و از من خواستند که همه طبیبان و پرستاران بمانند. آن روز ۷۰ یا ۸۰ درصد از مجروحین از هر جای تهران به بیمارستان کوروش کبیر [نام بیمارستان سپهر قبل از انقلاب] یا مرکز پزشکی شاهنشاهی آمدند. این بحران ۷۲ ساعت باقی ماند.»<sup>۱۹</sup>

در اواخر سال ۱۹۷۸، نماینده‌ای از یهودیان برای دیدار با رهبر انقلاب، آیت‌الله روح‌الله خمینی، به پاریس رفت. هدف این دیدار تأکید بر این بود که یهودیان از طرفداران انقلاب و نه دشمنان آن یا طرفداران شاه حساب شوند. این دیدار اولین دیدار بین یهودیان و آیت‌الله خمینی بود. بعدها، آیت‌الله خمینی نامه تقدیری به بیمارستان فرستاد. دکتر مره صدق، رئیس بیمارستان سپهر، گفت: «به این دلایل [کمک‌های بشردوستانه]، امام خمینی قبل از برگشتن به ایران این نامه تقدیر را به اداره بیمارستان فرستاد: با تشکر از کمک به انقلابیون مجروح.»<sup>۲۰</sup>

republicah Ha-islamitShel Iran," *Gesher*, 26 (Spring-Summer 1980), 48.

<sup>۱۰</sup>"فعالیت ۳ ساله‌ی جامعه‌ی روشنفکران کلیمی ایران،" تموز (۲۵ سپتامبر ۱۹۸۱).

<sup>۱۱</sup>مصاحبه با سیمین، ۳ اکتبر ۲۰۱۱.

<sup>۱۲</sup>[http://www.iranjewish.com/Essay/Essay\\_36\\_mizrakhi.ht](http://www.iranjewish.com/Essay/Essay_36_mizrakhi.ht)

<sup>۱۳</sup>[http://www.7dorim.com/tasavir/Namayandeh\\_Eliasi.asp](http://www.7dorim.com/tasavir/Namayandeh_Eliasi.asp)

<sup>۱۴</sup>مصاحبه با دکتر جلالی، ۱۵ می ۲۰۱۱.

<sup>۱۵</sup>مصاحبه با دکتر جلالی، ۱۵ می ۲۰۱۱.

<sup>۱۶</sup>مصاحبه با دکتر جلالی، ۱۵ می ۲۰۱۱.

<sup>۱۷</sup>"اعزام اکیپ پزشکی آیت‌الله طالقانی،" کیهان (۴ اردیبهشت ۱۳۷۸ش/۲۴ آوریل ۱۹۷۹م).

<sup>۱۸</sup>مصاحبه با هوشنگ.

<sup>۱۹</sup>مصاحبه با دکتر جلالی.

<sup>۲۰</sup>[http://www.iranjewish.com/Essay/Essay\\_34\\_farsi\\_bimarestan\\_sepir.htm](http://www.iranjewish.com/Essay/Essay_34_farsi_bimarestan_sepir.htm)

انقلاب ۱۹۷۹ ایران انقلابی بسیار مردمی بود. ایرانیان از هر طبقه اجتماعی، صرف نظر از حرفه، آموزش، دین یا طبقه اقتصادی در آن شرکت کردند. در آن زمان، جامعه کلیمیان ایران کلاً بین طرفداران شاه و طرفداران انقلاب تقسیم شده بود. از طرفی کلیمیان در دوران پهلوی آزادی بیشتری داشتند و از طرف دیگر، به سبب هویت ایرانی‌شان با دیگر هموطنانشان احساس همدردی می‌کردند. جامعه روشنفکران فعالیت‌های انقلابی را در جامعه یهودی هدایت می‌کرد و به همین سبب در تاریخ یهود ایران اهمیت فراوان دارد. کلیمیان برای نخستین بار نه فقط برای جامعه خودشان، بلکه برای هدفی ملی فعالیت می‌کردند. با این همه، بسیاری نیز به علل ایدئولوژیک در انقلاب شرکت نکردند، بلکه بیشتر انگیزه‌های بشردوستانه آنها را به مشارکت در انقلاب کشاند. به هر حال، لازم است جایگاه درخور کلیمیان در جریان انقلاب اسلامی شناخته شود.

<sup>۱</sup>نسخه مفصل‌تر این مقاله در شماره ۶ سال ۴۷ مطالعات ایرانی (*Iranian Studies*) منتشر خواهد شد.

از هوشنگ اسفندیار شهبانی، فریار نیکبخت، بیتا بقولی‌زاده، آنوشا شهسوار، بلیک آتوود، مزگان نوی، کامران اسکات آقایی، سیروس شایق، داوید منشری، هاگای رام، لاله خلیلی و اوریت باشقین بسیار سپاس گزارم.

نام و مشخصاتی از مصاحبه‌شوندگان که شناسایی آنها را ممکن می‌کرد، بنا به ملاحظات اخلاقی پژوهش تغییر یافته‌اند.

<sup>۴</sup>David Menashri, "The Jews in Iran: Between the Shah and Khomeini," in Sander Gilman(ed.), *Anti-Semitism in Times of Crisis* (New York: New York University Press, 1991), 360.

<sup>۵</sup>"فعالیت ۳ ساله‌ی جامعه‌ی روشنفکران کلیمی ایران،" تموز (۲۵ سپتامبر ۱۹۸۱).

<sup>۶</sup>Karmel Melamed, "Escape, Exile, Rebirth: Iranian Jewish Diaspora Alive and Well in Los Angeles," *Jewish Journal*, accessed June 22, 2011, [http://www.jewishjournal.com/articles/item/escape\\_exile\\_rebirth\\_iranian\\_jewish\\_diaspora\\_alive\\_and\\_well\\_in\\_los\\_angeles/](http://www.jewishjournal.com/articles/item/escape_exile_rebirth_iranian_jewish_diaspora_alive_and_well_in_los_angeles/).

<sup>۷</sup>مصاحبه با هوشنگ، ۱۵ می ۲۰۱۱.

<sup>۸</sup>Amnon Netzer, *Yehude Iran Be-yamenu* (Jerusalem: HUI Press, 1981), 21.

<sup>۹</sup>Amnon Netzer, "Yehudei Iran, Yisrael, Ve-ha-



# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## مجموعه مقالات گیلان در دانشنامهٔ ایرانیکا زیر نظر کریستین برومبژه\*

از چند سال پیش، به منظور تسهیل بهره‌گیری محققان از مقالات دانشنامهٔ ایرانیکا طرح تازه‌ای در مرکز ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا آغاز شده است و همهٔ مقالاتی که در یک زمینهٔ خاص -چه به صورت چاپی و چه به صورت الکترونیکی- منتشر شده‌اند، در یک مجموعه در اختیار علاقمندان قرار می‌گیرند. نخستین جلد این مجموعه که به مقالات دانشنامهٔ ایرانیکا در زمینهٔ دانش پزشکی در ایران و سرزمین‌های ایرانی و همچنین شرح حال پزشکان نامدار ایرانی و سهم آنان در پیشرفت دانش پزشکی زمان اختصاص دارد در سال ۲۰۰۴ و جلد دوم آن، که مقالات مرتبط با یهودیان ایرانی از قدیم‌ترین دوره‌های تاریخی تا امروز، لهجه‌های گوناگون‌شان و نقش آنان در فرهنگ و هنر و موسیقی ایران را در بر می‌گیرد، در سال ۲۰۱۱ منتشر شده است.

سومین جلد این مجموعه کتابی است شامل ۵۴ مقاله تحقیقی مستند به منابع موثق که تا امروز در دانشنامهٔ ایرانیکا دربارهٔ گیلان منتشر شده است. این کتاب ۶۱۰ صفحه‌ای در چهار فصل تنظیم شده است.

- **فصل اول** شامل جغرافیا، تقسیمات اداری، جمعیت‌شناسی و ترکیب قومی و زبانی استان گیلان و ۲۱ شهر و ولایت استان است که در مقاله‌های جداگانه به آنها پرداخته شده است.
- **فصل دوم** به سرگذشت گیلان در طول تاریخ می‌پردازد و از حفاری‌های مارلیک تا یکایک دوره‌های تاریخی گیلان، اطلاعات سودمندی به دست می‌دهد. سپس، آثار تاریخی گیلان در مقاله‌های تفصیلی معرفی می‌شوند.
- **فصل سوم** شرح ساختارهای اقتصادی و اجتماعی استان، محصولاتی چون ابریشم و برنج و چای و زیتون، فرآورده‌های شیلات و تولید خاویار و نیز صنایع دستی و خانه‌سازی است.
- **فصل چهارم** شرح آداب و رسوم خاص گیلان، از جمله آداب ازدواج و فولکلور و بازی‌ها و پوشاک و خوراک و شیوه‌های طبخ غذای رایج در میان روستاییان و شهرنشینان گیلان است. این فصل با مقاله‌ای دربارهٔ هویت و خویش‌نگری اهالی گیلان پایان می‌یابد. فهرست تفصیلی اعلام و اماکن در پایان کتاب آمده است.

This volume is  
published by the  
Encyclopaedia  
Iranica Foundation  
& Institut Français  
de Recherche en  
Iran, 2013.

\* پروفیسور کریستین برومبژه استاد دانشگاه پروانس در فرانسه و از مدیران شورای موزه تمدن در اروپا و کشورهای ساحل مدیترانه و صاحب تألیفات متعدد دربارهٔ گیلان و فرهنگ آن است که نمونه‌هایی از آن عبارت‌اند از مقاله‌های مستند و مفصلی که به دعوت دانشنامهٔ ایرانیکا دربارهٔ فولکلور و آداب زیستی مردم گیلان تدوین کرده است که در این مجموعه هم گنجانده شده‌اند.

Encyclopaedia Iranica Foundation

450 Riverside Drive

New York, NY 10027 USA

(212)851-9161 ey4@columbia.edu

www.iranicaonline.org



# دگرگجای کارناوالی و فضای غیررسمی در یزد

وحید وحدت‌زاد

دانشجوی دکتری معماری دانشگاه تگزاس ای اند ام

Vahid Vahdat Zad

vahdat@tamu.edu



**مقدمه**  
اینکه شهرسازی با امر سیاسی عجین است، آن قدر بدیهی است که شاید لازم نباشد برایش شاهد آورد. گویی پولیتیک (سیاست) اساساً با پولیس (شهر) همزاد است. عجین بودن برنامه-ریزی شهری با سیاست صرفاً عبارتی توصیفی نیست، بلکه گزاره‌ای تجویزی نیز هست. به قول فریدمن، برخلاف نابرنامه‌ریز یا تکنیسین که مسئله سیاسی را به سطحی فن‌شناختی فرومی‌کاهد، برنامه‌ریز کسی است که می‌کوشد با شناسایی ساحت سیاسی نهفته در مسایل فنی آن را استعلا بخشد.<sup>۱</sup> در این لف و نشر، شهر متناظر با حوزه عمومی است و شهرساز همانند سیاست‌گذار.

به این ترتیب، طبیعی است که دست‌اندرکاران تولید و مدیریت فضا (معماران و شهرسازان) به رخدادهای سیاسی خیابانی حساسیت ویژه‌ای نشان دهند، حساسیتی که می‌تواند میدان تحریر در جنبش مردم مصر و خیابان‌های ولیعصر و انقلاب در شب‌های پیش و پس از انتخابات ۱۳۸۸ را به محملی برای فراگرفتن درس‌های شهری بسیاری بدل کند. کافی است روبنای سیاست‌زده آن حوادث را پس بزینم تا لایه‌های فضایی خود را نمایان کنند.

اهمیت این حوادث من را ترغیب کرد تا بخشی از مطالعه پایان‌نامه‌ام در سال ۱۳۸۶ در زمینه کنش‌های کارناوالی در یزد را بازننگری کنم. به گمان من، کنش‌های کارناوالی می‌توانند آن روبنای سیاسی را کنار زده، ابعاد شهری اجتماعات خیابانی را روشن کنند و نهایتاً راهبردهای هنجاری جدیدی به پیش روی برنامه‌ریزان فضا در ایران بگشایند.

وحید وحدت‌زاد دانشجوی دکتری معماری با گرایش تاریخ و نظریه معماری در دانشگاه تگزاس ای اند ام است. تمرکز پژوهشی او بر معماری مدرن و مشخصاً معماری قرن نوزدهم ایران است. او در رساله دکتری‌اش، به مطالعه نحوه ادراک و توصیف فضای معماری و شهرسازی اروپا در آثار سفرنامه‌نویسان ایرانی قرن نوزدهم می‌پردازد. نتایج مطالعات او در همایش‌های بین‌المللی بسیاری نظیر نشست سالانه انجمن تاریخ‌نگاران معماری آمریکا (SAH) عرضه و در نشریات معتبر داخلی و خارجی نظیر JPH منتشر شده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/24-37



شادمانی کاروانی در فردای انتخابات ریاست جمهوری  
۱۳۹۲ در میدان ونک تهران. عکس اهدایی علی محتشمی.

## مفاهیم اصلی

جامعه و نقش‌دهی به گروه‌های اجتماعی، سنی و جنسی تا نوع پوشش افراد شرکت‌کننده نیز معین است. نمونه متعالی رفتارهای نمایشی شهری در یزد رفتارهای سوگوارانه است که در طول اعصار شکلی فربه و غنی یافته است. آیین‌های جمعی عزاداری قاعده مشخص خود را به صورت یک قرارداد اجتماعی نانوشته طراحی و در طول زمان تناور می‌کنند. نقش اجتماعی افراد در مراسم تعزیه مشخص است. زنان، مردان، جوانان و کودکان به نقش‌های خود واقف‌اند. شکل‌هایی نظیر سینه‌زدن و مصیبت‌خوانی تا روشن کردن شمع هر یک زمان مقرر و تعریف‌شده‌ای دارد. ریتم‌ها و دستگاه‌های موسیقایی مربوط به مداحی مشخص و از پیش تعیین شده است. حتی رنگ

لباس و نوع غذاهای نذری نیز تابع الگویی مشخص است. به تناسب این غنای رفتاری، فضاهایی برای پاسخگویی بدان شکل گرفته که به همان نسبت کامل و متعالی است: تکیه‌ها که به باور محمود توسلی از قوی‌ترین نمونه‌های فضاهای شهری ایران‌اند.<sup>۵</sup> طبعاً رفتارهای سوگوارانه و فضاهای متأثر از آن درس‌های شهری بسیاری برای طراحان فضا دارد که در جایی دیگر درباره آن صحبت کرده‌ام.<sup>۶</sup>

اما رفتارهایی که محل مذاقه این مطالعه است، کنش‌های کارناوالی است.<sup>۷</sup> رفتارهایی که صرفاً نظر از شباهت ماهوی‌شان با کنش‌های نمایشی، از نظر شکلی با نهادینگی ساختاری آنها تفاوت دارند. کنش‌هایی که یا بنا به دلایلی نظیر تاریخ کوتاه بروز جمعی خود، رشد ناگهانی گرایش بدان‌ها یا تغییر ناگهانی شکل اینک به نقطه‌ای رسیده‌اند که کاملاً فاقد کالبد رفتاری‌اند. مراسم‌هایی نظیر جشن پیروزی تیم ملی فوتبال، صعود تیم محلی به دسته بالاتر، انتخاب رئیس جمهور دلخواه و... نمونه‌هایی از کنش‌های کارناوالی‌اند. به این ترتیب رفتاری کارناوالی است که

۱. جمعی باشد، ۲. به حوزه عمومی متعلق باشد،
۳. یکباره (spontaneous) رخ دهد، ۴. بی‌شکل و بی‌قاعده (amorphous) باشد و ۵. نقش‌های ناظر و کنشگر را بتوان در آن تفکیک کرد.<sup>۸</sup>

پیش از آن که مفهوم کنش کارناوالی را تبیین کنم، لازم است به معنایی مشترک در مفهوم فضا دست یابیم. فضا، در تعاریف جدیدتر، دیگر محدوده فیزیکی میان توده‌ها نیست. "مطالعه مفهوم فضا دستخوش فرگشتی از تبیین فضا به عنوان محدوده میان عناصر کالبدی به مفهومی جدید شده است: محصول تجربه و برهم‌کنش انسانی. با فرافکندن تأکید از وجه مادی فضا، کاربران فضا نقشی تعیین‌کننده در معنای فضا یافتند. دیگر فضا در انحصار تنگ معماران باقی نماند و بدل به موضوعی جذاب برای جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، جغرافی‌دانان و فلاسفه شد."<sup>۹</sup>

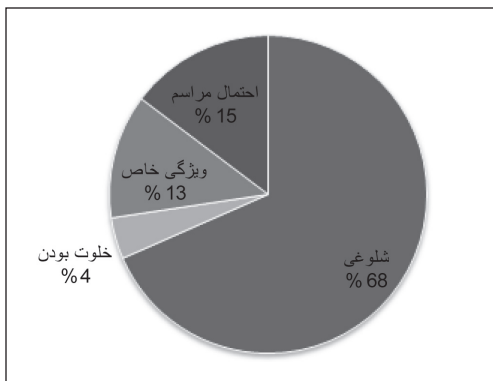
ایده فضای اجتماعی هنری لوفور (Henri Lefebvre, 1901-1991) در کتاب مشهورش، تولید فضا، از چنین نگاهی بر می‌آید. به باور او، کنش اجتماعی و فضا دو مقوله همزاد و همزمان‌اند. بدین ترتیب، انسان‌ها هستند که از طریق عمل اجتماعی محیط کالبدی خویش را قالب‌دهی می‌کنند.<sup>۱۰</sup> آنها نقش بازوهای اجتماعی را ایفا می‌کنند که معانی و واقعیات خود را بر می‌سازد.<sup>۱۱</sup> نتیجتاً، برنامه‌ریزان شهری فضاهای شهری یا همان مناسبات انسانی شهر را سامان می‌بخشند. نقش آنها دیگر تولید قیّم‌آبانه رفتار انسانی با ابزار فضایی نیست. آنها موظف‌اند رفتارهای جمعی را شناسایی و بستر آن را تقویت کنند.

رفتارهای جمعی می‌توانند به لحاظ شکلی به الگویی تعریف‌شده و قاعده‌ای مشخص دست یابند که در آن صورت تکلیف طراحان محیط نیز روشن‌تر خواهد بود. این قبیل مراسم را، که جزئیات رفتاری آن در طول زمان به خوبی کارگردانی شده است، کنش‌های نمایشی (theatrical act) می‌نامم. گرچه در بسیاری از مواقع چنین رفتارهایی فاقد یک طراح (کارگردان) مشخص‌اند، اما مرور زمان برای اجزای این رفتارها میزان‌سن و نقش روشنی تعریف می‌کند که در آن، از سازماندهی افراد

## روش تحقیق

به منظور روشن شدن وجوه کنش‌های کارناوالی، این مطالعه از یک روش‌شناسی آماری بهره برده است، اما برای پرهیز از مشکلات روش‌های تجربی در مطالعه فعالیت‌های انسانی، در پیش-مطالعه از شیوه‌های کیفی نیز بهره گرفته‌ام.<sup>۹</sup> البته متأسفانه امکان ثبت قرارگاه‌های رفتاری کنش‌های کارناوالی با مشاهده مستقیم میسر نشد، زیرا چنین رفتارهایی در بازه مطالعه اساساً رخ ندادند.

کنش‌های کارناوالی موقعیت آنهاست. گویی طی قراردادی ذهنی، همه مشارکت‌کنندگان در این رخداد به موقعیت بالقوه حادث شدن آن در شهر واقف‌اند. محل تجمع اصلی، یا به عبارت بهتر اوج رفتارهای کارناوالی در یزد، خیابان تیمسار فلاحی است؛<sup>۱۰</sup> خیابانی تجاری و بالطبع شلوغ که در قلب توسعه‌های جدید شهر قرار دارد. شلوغی برای بیش از دوسوم پرسش‌شوندگان نخستین علت انتخاب یک مکان به مقصد کنش کارناوالی است. اگر احتمال وقوع کارناوال را نیز به شلوغی مکان ارتباط دهیم، انگیزه اصلی ۸۳٪ از شرکت‌کنندگان برای رفتن به یک مکان خاص روشن می‌شود. جالب اینجاست که کیفیت-های فضایی در این انتخاب نقش چندانی ندارد (نموار ۱). البته خیابان تیمسار فلاحی در یزد، و نمونه‌های مشابه آن در سایر شهرها، را نمی‌توان قرارگاهی رفتاری پنداشت، چرا که گرچه محیط کالبدی آن روشن است، اما دومین عنصر سازنده یک قرارگاه رفتاری، یعنی الگوی شاخص رفتار (Standard Pattern of Behavior)، در آن نامعین است.<sup>۱۱</sup>



نموار ۱. علت اصلی انتخاب یک مکان خاص برای اجتماع کارناوالی

چنان که از تعریف کنش‌های کارناوالی برمی‌آید، این رفتارها ماهیتاً جمعی‌اند. گرچه نسبت مردانی که حاضرند به تنهایی در چنین رخدادهایی حاضر شوند هفت برابر بیش از زنان است، کلاً ۹۶٪ مردم ترجیح می‌دهند با همراهی دیگران در این‌گونه مراسم حاضر شوند. این همراه در غالب موارد "یک دوست" عنوان شده است. البته

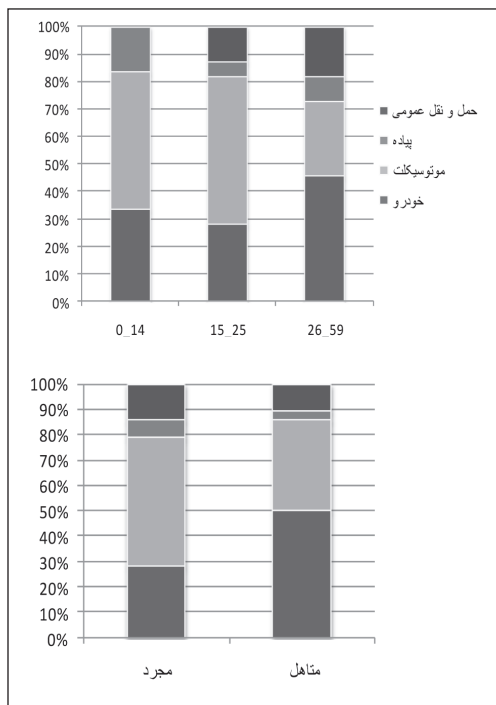
در مرحله پیش‌مطالعه، از یک گروه کانونی متشکل از ۲۰ تن از دانشجویان معماری دانشگاه پیام نور یزد خواستم که مشاهدات خود از یک رخداد کارناوالی را به طور کامل و تفصیلی ثبت کنند. با اتکا به جزئیات توصیف شده در پیش-مطالعه و تحلیل گفتمان صورت گرفته بر آن، پرسشنامه نهایی را تدوین کردم. برای افزایش اعتبار درونی پیمایش، مطالعه را به نمونه موردی یزد محدود کردم. برای آن که آمار مربوط به شهر در این پروژه نماینده‌ای از تمام مردم شهر باشد، حجم نمونه را متناسب با جمعیت آن زمان یزد اختیار کردم. با این همه، در تعریف خود از شهر یزد از محدوده قانونی آن تخطی کرده و مناطق شاهدیه و حمیدیا شهر را، که روستاهایی الحاقی و با بافت فرهنگی متفاوت‌اند، احتساب نکردم. بدین ترتیب، برای جمعیت ۴۲۰ هزار نفر باقیمانده حجم نمونه‌ای معادل ۳۸۰ نفر به دست آمد. برای نمونه‌گیری این حجم، شهر یزد را به ۷ خوشه مطابق با مناطق هفتگانه تقسیم و از هر خوشه خیابانی مسکونی را به صورت تصادفی اختیار کردم. مطابق با جمعیت مورد مطالعه، پرسشنامه به صورت سیستماتیک میان خانه‌های مسکونی بر خیابان و به تعداد جمعیت آن خانوار توزیع و به فاصله دو روز جمع‌آوری شد. لازم به ذکر است که در توزیع پرسشنامه و ثبت داده‌ها از همکاری تعدادی از دانشجویان مرکز آموزش عالی شهید صدوقی یزد بهره گرفتیم.

## تحلیل داده‌ها

شاید بتوان گفت یگانه وجه نسبتاً روشن در

این رقم موقعی جالب تر می شود که به یاد آوریم نیمی از جمعیت متأهل زنان اند که ترجیح می دهند همراهانشان از بستگان باشد. صرف نظر از کودکان که لازم است به همراه خانواده در کارناوالها حضور یابند، مردان ترجیح می دهند همراهانشان را از خیل دوستان اختیار کنند. البته در خصوص کودکان قضیه به این سادگی هم نیست. طبق آمار، حتی کودکان زیر ۱۴ سال نیز ترجیح می دهند به همراهی دوستانشان به خیابان بیایند. از میان جمعیت جوان، که بخش عمده مشارکت کنندگان در کنش کارناوالی اند، ۹۴٪ به همراه دوستانشان در این کنش جمعی شرکت می کنند.

بیش از نیمی از جمعیت جوان موتورسیکلت را برای رسیدن به مقصد خیابان تیمسار فلاحی برگزیده اند (نمودار ۴). هرچه به سمت گروه سنی ۲۶-۵۹ سال نزدیک می شویم، درصد استفاده از خودرو شخصی افزایش می یابد. گرچه درصد استفاده از موتورسیکلت در یزد بسیار بالاست، اما این حقیقت که یک سوم



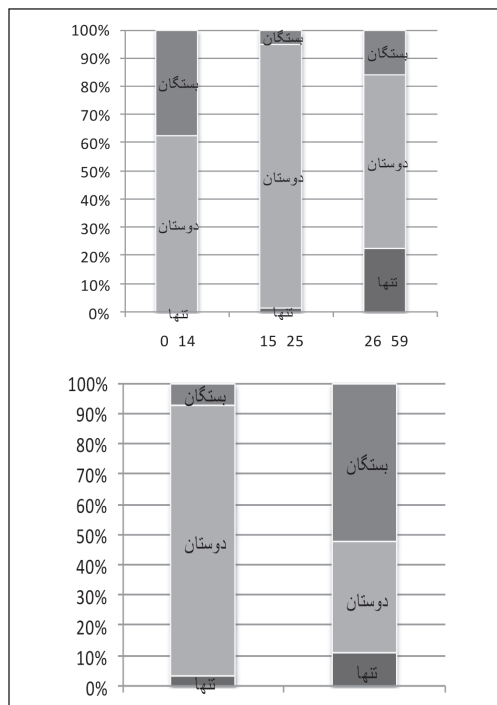
نمودار ۴. رابطه میان تأهل/سن با نوع وسیله نقلیه

تمایل زنان برای شرکت در یک رخداد کارناوالی به همراه "اقوام" ۲,۴ مرتبه بیشتر از مردان است (نمودار ۲).



نمودار ۲. رابطه میان جنسیت و نوع همراه

افراد مجرد به طور متوسط ۲,۵ برابر کمتر از افراد متأهل تمایل دارند با اقوام در کارناوالها حضور یابند. عجیب این است که ۳۶٪ از جمعیت متأهل نیز ترجیح می دهند به همراهی دوستانشان در این گونه مراسم حاضر شوند (نمودار ۳).



نمودار ۳. رابطه میان تأهل/سن با نوع همراه

جمعیت متأهل - که نیمی از آنان زنان اند - نیز با موتورسیکلت خود را به کارناوال‌ها می‌رسانند همچنان مایه حیرت است.

جالب اینجاست که خودروها و مخصوصاً موتورها در رفتار کارناوالی صرفاً نقش حمل - و نقل را ایفا نمی‌کنند و در کنش کارناوالی حضوری مستقیم دارند؛ حضوری که هم پذیرای نقش ناظر و هم کنشگر است. بد نیست روشن کنیم که نقش ناظر در یک کنش کارناوالی نقشی منفعل نیست. ناظر کارناوال نوعی پرسه‌زن (Flâneur) است که طبق تصریح بنیامین (Walter Benjamin, 1892-1940) محصول زندگی مدرن است و مشابهی پیش از انقلاب صنعتی ندارد.<sup>۱۲</sup> بدین ترتیب، ناظر، که حتی در حالت پیاده نیز غالباً متحرک است، می‌تواند توسط خودرو و موتورسیکلت به پرسه‌زنی‌اش سرعت ببخشد. در خصوص ماشین شخصی، خصوصی کردن فضا، دیدن بدون دیده شدن،<sup>۱۳</sup> احساس امنیت، استفاده از تهویه مصنوعی و ضبط صوت خودرو نیز می‌تواند انگیزه‌ای مضاعف باشد. با این همه، ایفای نقش کنشگر با بهره‌گیری از امکانات خودرو و موتورسیکلت نیز درخور توجه است. حسین زاده توصیف مردم - نگارانه‌ای از کارناوال‌های موتورسواران در یزد به دست داده است:

یکی دیگر از موقعیت‌هایی که می‌توان جوانان یزد را در تصویر ویژه‌ای دید گروه - های موتورسواری است که به قصد تفریح طول خیابان‌هایی مثل صفائیه [تیمسار فلاحی] را چندین بار دور می‌زنند. این جوانان حرکت خود را از یک محل تجمع شروع می‌کنند، محلی که می‌تواند ورودی یک پارک باشد یا بستنی‌فروشی دور میدان صفائیه و یا ورزشگاه شهید نصیری، خصوصاً اگر کابل شهید قندی برنده بازی باشد. در حالت اخیر کاروانی طولانی از موتورسواران تمام عرض شهر در خیابان‌های اصلی از بلوار شهید صدوقی تا فضای سبز را با سروصدا و هیایوی غیر قابل کنترل می‌پیمایند و اگر کسی

نداند تصور می‌کند که شورشی عظیم در شهر در جریان است.<sup>۱۴</sup>

جزئیات کنش‌های کارناوالی حول محور خودرو و موتورسیکلت بخش مفصلی از توصیفات گروه کانون مطالعه را به خود اختصاص داده است. به سبب اهمیت جزئیات رفتاری توصیف‌شده، برخی از روایت‌ها عیناً در زیر نقل می‌شوند:<sup>۱۵</sup>

در هر خیابانی که می‌رفتیم یا موتوری‌ها با سرعت زیاد و با فریاد و بوق داشتند شادی می‌کردند و اکثراً هم در جاهای شلوغ مثل چراغ قرمزها یا تقاطع خیابان‌ها بودند یا ماشین‌ها با بوق و زیاد کردن ضبط شادی می‌کردند یا چراغ می‌دادند و برف پاک‌کن - های خود را روشن می‌کردند.

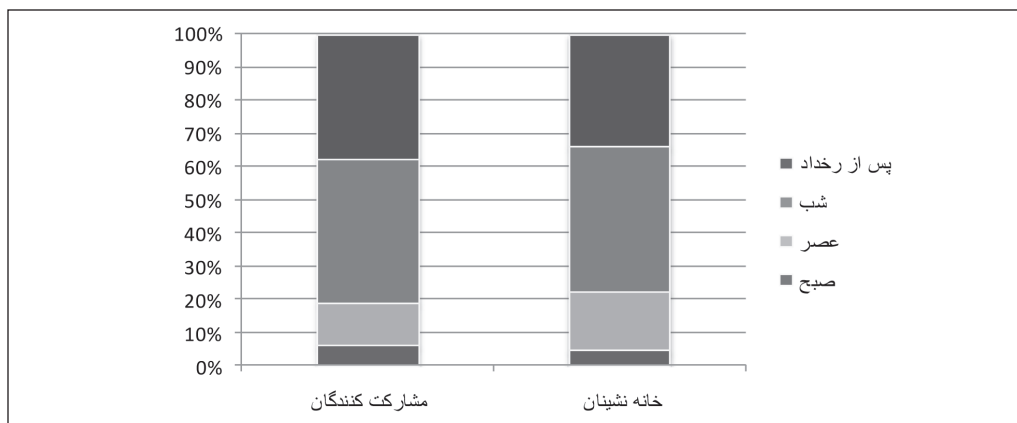
تعدادی از جوان‌ها هم می‌رفتند روی سقف ماشین‌ها و شروع به رقصیدن می‌کردند.

در خیابان تیمسار فلاحی هم سروصدای زیادی بود، همه پرچم ایران را روی ماشین‌هایشان زده بودند و صدای ضبط را زیاد کرده بودند.

یکی ماشینش را در وسط خیابان گذاشته بود، صندوق عقبش را بالا زده بود و دو تا از باندهای [کلمه نامفهوم است] باسش را روی ماشین گذاشته بود و صدای ضبطش را خیلی بلند کرده بود، تعدادی هم آن وسط می‌رقصیدند.

بیشتر ماشین‌ها شیشه‌ها را داده بودند پایین و صدای ضبط را تا آخر زیاد کرده بودند. بعضی راننده‌ها . . . سرشان را از شیشه بیرون کرده بودند و جیغ می‌زدند . . . موتورسوارها بین ماشین‌ها ماریچ حرکت می‌کردند و دایم بوق می‌زدند.

یک ماشین ۲۰۶ به سرعت دنده عقب می‌رفت و دستی می‌کشید.

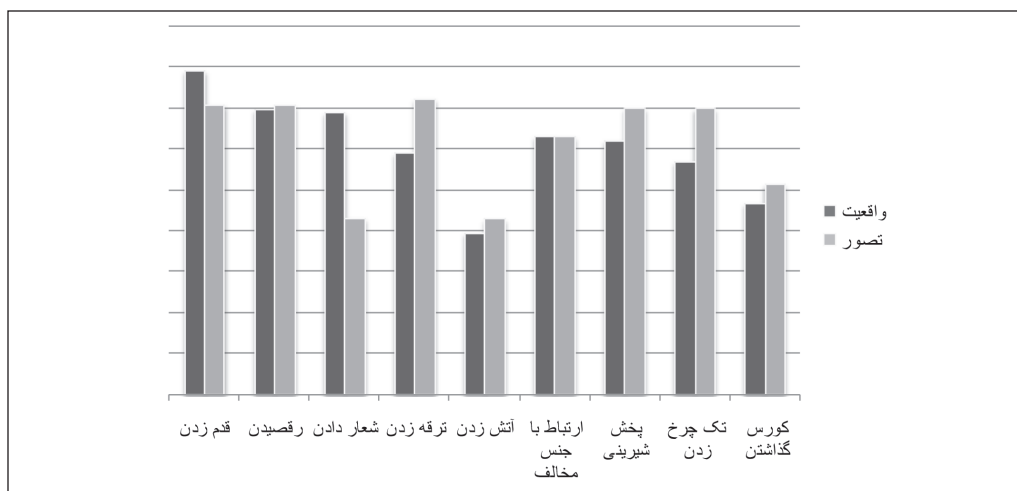


نمودار ۵. مقایسه تصور خانه‌نشینان و مشارکت‌کنندگان از زمان اجتماعات کارناوالی

وجود ماهیت یکباره کارناوال‌ها، درک جمعی روشنی از برخی از وجوه آن نظیر زمان و مکان آن وجود دارد.

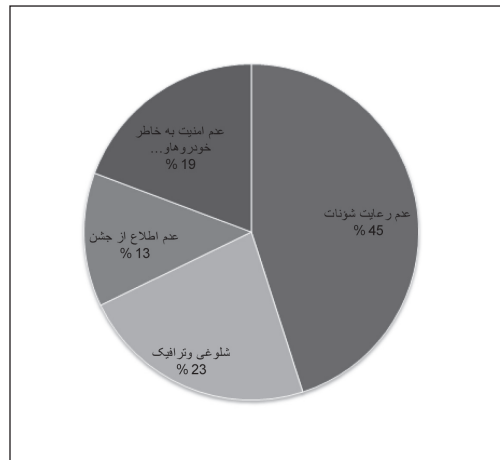
با این همه، کسانی که در این گونه مراسم مشارکت نمی‌کنند، برخی دیگر از وجوه کنش کارناوالی را به صورتی کاملاً متفاوت متصور می‌شوند که نوع رفتارهای کارناوالی از این جمله است (نمودار ۶). به عبارت بهتر، بسیاری از کسانی که برای شرکت در رخداد کارناوالی از خانه خارج نمی‌شوند، این گونه رفتارها را هنجارشکنانه یا مخل نظم مدنی می‌دانند، حال آن که مشارکت‌کنندگان در این گونه رخدادهای چنین تصویری از آن ندارند.

از مهم‌ترین وجوه کنش‌های کارناوالی زمان آن است، چرا که طبق تعریف کنش کارناوالی رخدادی یکباره است. البته زمان در برخی از کارناوال‌ها که تدریجاً شاکله گرفته‌اند، نظیر جشن‌های ملی و اعیاد مذهبی، تا حد زیادی مشخص و در بقیه موارد نیز بسته به رخداد مولد آن قابل پیش‌بینی است.<sup>۱۶</sup> مطابق نمودار، مردم غالباً شب‌ها برای چنین مراسمی جمع می‌شوند. در مواقعی که رخداد محرک کنش کارناوالی از اهمیت خاصی برخوردار است، مردم ترجیح می‌دهند بلافاصله به خیابان سرازیر شوند. جالب اینجاست که حتی کسانی که در چنین رخدادهایی مشارکت نمی‌کنند نیز درک دقیقی از زمان برگزاری آن دارند (نمودار ۵). یعنی با



نمودار ۶. مقایسه توصیف مشارکت‌کنندگان از رفتارهای کارناوالی با تصور خانه‌نشینان از این رفتارها

تقریباً نیمی از کسانی که در کارناوال‌ها شرکت نمی‌کنند، دلیل اولشان مشابه است: کارناوال‌ها با شئون اجتماعی مغایرت دارند (نمودار ۷). بخش زیادی (۲۷٪) نیز دغدغه ایمنی داشته‌اند. در توضیحات گروه کانون نیز مواردی که مخل امنیت فردی شرکت‌کنندگان باشد، ذکر شده است، اما نوع روایت کردن این رخدادها به گونه‌ای است که گویی شرکت‌کنندگان در کارناوال‌ها وقوع چنین رفتارهایی را پیش‌بینی کرده و وجود آن را به مثابه جزء لاینفک آن پذیرفته بودند: "تعدادی از بچه‌هایی که سن آنها کمتر بود... انواع ترقه‌ها و نارنجک را آتش می‌زدند و داخل خیابان و در بین مردم می‌انداختند و با این حرکت‌ها شادی خود را نشان می‌دهند."



نمودار ۷. علل اصلی ذکر شده برای عدم مشارکت در اجتماعات کارناوالی

در موارد دیگر، برخی از رفتارهایی که عموماً از طرف ساختار قدرت و حتی عرف جامعه ناهنجار محسوب می‌شود، مانند رقصیدن در فضای عمومی، در توصیفات گروه کانون کاملاً عادی (نرمال) تلقی شده است. گویی کارناوال‌ها ترم‌های جامعه را برای لحظاتی متوقف می‌کنند و قانون خود را جاری می‌سازند. این اختلال موقت هنجارها در بعضی موارد به عرصه رسمی نیز تسری می‌یابد، به طوری که حتی قوانین رانندگی نیز به صورت پذیرفته‌شده‌ای معلق می‌شوند. مثلاً یکی از اعضای گروه کانونی به موردی اشاره می‌کند که عده‌ای خیابان را با موتورهایشان بسته

و مشغول شادمانی بودند. جالب اینکه مسئولین راهنمایی و رانندگی نیز در محل حضور داشته، اما مانع این مسئله نشده‌اند. به همین قیاس می‌توان مدعی شد که کنش کارناوالی گونه‌ای دگرکجا (Heterotopia) است؛ فضایی واقعی که به باور فوکو (Michel Foucault, 1926-1984) روابط مکانیت را معلق،<sup>۱۷</sup> متوقف، خنثی و وارونه کرده و به چالش می‌کشد. دگرکجا در زمانه‌ای رخ می‌دهد که افسون‌زدایی از فضا کاملاً تحقق نیافته باشد. به گفته خود فوکو، "دگرکجا موقعی به طور کامل از ظرفیت عملکردی خود بهره می‌برد که مردم در آستانه انقطاع کامل از سنت زمانه‌شان قرار گیرند."<sup>۱۸</sup>

البته مواردی هم عنوان شده است که علناً سلب آسایش دیگران است. به نظر می‌رسد برخی از این موارد به علت فاقد شکل بودن کارناوال-هاست، به طوری که شرکت‌کنندگان در آن روش‌ها (شکل‌های) بهنجار بروز شادمانی را نیاموخته‌اند:<sup>۱۹</sup> "یک چیز جالب که دیدیم این بود که شش هفت تا از جوان‌های سوسول جلوی یک رنو را گرفته بودند. در این رنو یک مرد و زن پیر بودند. بعد شش هفت نفری این رنو را تکان می‌دادند. این مرد و زن اینقدر ترسیده بودند که شیشه‌های ماشین‌شان را بالا کرده بودند."

مجموعاً می‌توان چنین استنباط کرد که کسانی از شرکت در کارناوال‌ها امتناع می‌کنند که گرایشات محافظه‌کارانه‌تری، به معنای عامیانه آن، داشته باشند. شواهد آماری هم به شکل شهودی، و نه علمی، این مدعا را تصدیق می‌کند. جمعیت متأهلین این گروه ۹٪ و جمعیت زنان آن ۷٪ بیش از گروهی است که برای شرکت در اجتماعات کارناوالی به خیابان می‌روند. با اینکه هر دو گروه متوسط سنی یکسانی دارند، سطح تحصیلات مشارکت‌کنندگان در کنش کارناوالی ۱۲، ۱ برابر بیش از گروه دیگر است.

چنان که پیش‌تر تعریف شد، کنش کارناوالی به شکلی ظریف به مشارکت‌کنندگان نقش‌های



ناظر و کنشگر را عطا می‌کند. ایان یثو در بررسی تاریخی خود در زمینه کار و فراغت به این مسئله اشاره می‌کند که زندگی قرن نوزدهم و بیستم سرشار از تلاش طبقات و گروه‌های مختلف برای تفکیک اجرا از تماشا (بازیگران از تماشاچیان) است.<sup>۲۰</sup> چنین تمایزی در مسئله رخدادهای کارناولی قابل مطالعه است. طبق آمار این مطالعه، میزان کنشگری با تأهل و سن و سطح تحصیلات نسبت عکس دارد (نمودار ۸). از طرفی، مردان ۱,۶ مرتبه بیش از زنان ایفاگر نقش کنشگر در کارناوال‌هایند. ممکن است از ظاهر این عبارت چنین استنباط شود که نقش کنشگر در زنان چندان زیاد نیست، در حالی که این نسبت دو به سه میان زنان و مردان کنشگر، در بستر شهری سنتی چون یزد که هنوز روابط پدرسالارانه بر بسیاری از مناسبات اجتماعی آن حاکم است، گویای نقش‌پذیری بیش از پیش زنان در حوزه عمومی است.

### رسمیت‌گریزی

نمونه‌هایی که از چالش ساختارهای رسمی در خیابان تیمسار فلاحی ذکر کردم، گرچه تا



نمودار ۸. ارتباط تأهل، جنسیت و تحصیلات در نقش‌پذیری کارناولی

فروپاشی کامل تمایزات اجتماعی، اقتصادی، نژادی و جنسیتی فاصله‌ای بسیار دارد، اما ماهیت غیررسمی کارناوال‌های خیابانی را به مثابه عرصه-ای برای استرداد حقوق مدنی مشارکت‌کنندگان تأیید می‌کند. همین شمول و رهایی از محدودیت-هاست که به این فضای اجتماعی ظرفیت تبدیل به یک "حوزه عمومی"<sup>۲۱</sup> متعالی را عطا می‌کند. آنچه این دگرذیسی به حوزه عمومی را کامل می‌کند نوعی ماهیت انتقادی است. بی‌شک در مواردی که محرک کارناوال‌های خیابانی دغدغه‌های سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی جامعه باشد، این ماهیت انتقادی عیان‌تر می‌نماید. اما آیا به طور کلی نیز می‌توان ادعا کرد نوعی عصیان در بطن کنش کارناوالی پنهان است؟

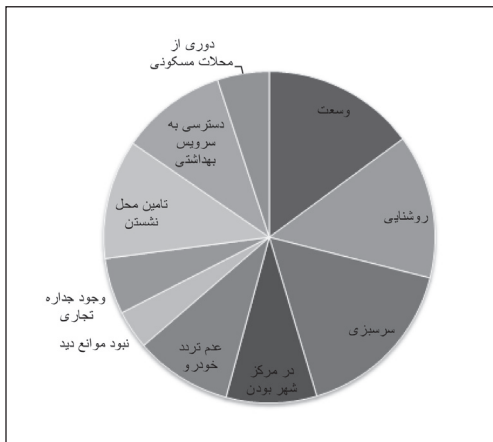
یک دگرکجا مدرن لاجرم "پیوندی دایمی با فضای عصیان و مقاومت دارد."<sup>۲۲</sup> پیش‌تر نشان دادیم که کارناوال‌های خیابانی نوعی دگرکجاییند که هنجارهای جامعه را به چالش می‌کشند، اما سوال این است که چنین عصیانی چه چیزی را نشانه رفته است؟ به باور وربنز: "نظریه دوگانگی مدرنیستی (Modernist Hybridity Theory)، نظیر تحلیل فوکو از دگرکجا، مکانیت‌های تبعیض و انحصار را بررسی می‌کند. به همین تناظر، بارت، باختین و بوردیو فرهنگ پاپ توده‌ها و کارناوال‌ها را به منزله وارونه ویرانگر و [هم‌زمان] احیاگر فرهنگ غالب و گفتمان‌های رسمی... تحلیل کردند."<sup>۲۳</sup>

شواهد آماری هم سرشت رسمیت‌ستیز کنش‌های کارناوالی را تأیید می‌کند. ۵۸٪ از کسانی که در کنش‌های کارناوالی شرکت نمی‌کنند، عنوان کردند که در صورتی که این مراسم توسط ارگان‌های رسمی مدیریت می‌شد، در آن مشارکت می‌جستند. از طرف دیگر، ۴۳٪ از کسانی که برای کارناوال‌ها به خیابان می‌روند، در صورت مداخله نهادهای رسمی در آن شرکت نمی‌کردند. این امر نشان می‌دهد که هر دو گروه درک روشنی از ماهیت غیر رسمی کنش کارناوالی دارند. یگانه مسئله‌ای که می‌ماند این است که سیاست‌گذاران شهری نیز به اهمیت این نکته واقف شوند.

## بسط یک نظریهٔ هنجاری

گاه پیش‌بینی<sup>۲۶</sup> پدیده‌های شهری را دارند، اما در تصمیم‌سازی الکن‌اند.<sup>۲۷</sup> به عقیده وی و بسیاری دیگر از متخصصان شهری،<sup>۲۸</sup> دیگر وقت آن رسیده که برنامه‌ریزی به مثابه عملی اخلاقی پذیرفته شود.

به همین قیاس، این مطالعه نیز اگر در مرحلهٔ توصیه‌های فضایی به شرحی صرفاً محتوایی و تحلیلی بسنده کند درکی ساده‌انگارانه از پیچیدگی‌های رفتار انسانی را به دست می‌دهد. برای مثال، در صورت ابتدای راهبردهای فضایی بر نظر پرسش‌شوندگان، نتایج این مطالعه در سطح نورپردازی و تأمین توالی عمومی متوقف می‌ماند (نمودار ۹).



نمودار ۹. ویژگی‌های مطلوب بستر اجتماعات کارناوالی از دیدگاه پرسش‌شوندگان (با وزن‌دهی گزینه‌ها)

اما مطالعه حاضر این ریسک را می‌پذیرد که از توضیح فراتر رفته و تحلیل پوزیتیو خود را دستاویزی برای بسط یک نظریهٔ هنجاری قرار دهد؛ نظریه‌ای که بنیان آن بر درکی متفاوت از فضای مطلوب بنا شده است. چنین فضایی که اینجا با عنوان "فضای مردم‌وار"<sup>۲۹</sup> از آن یاد می‌کنیم، با نام‌های متفاوتی در ادبیات موضوع مورد مطالعه قرار گرفته است. فضای عدم قطعیت،<sup>۳۰</sup> فضاهای حاشیه، فضای یافته-شده،<sup>۳۱</sup> فضای بازنمودی،<sup>۳۲</sup> فضای سوم،<sup>۳۳</sup> فضای غیررسمی،<sup>۳۴</sup> فضای دموکراتیک،<sup>۳۵</sup> فضای هرروزه<sup>۳۶</sup> و فضای کشف (loos-fit space)<sup>۳۷</sup> از این جمله‌اند.

پیش‌تر به بی‌اهمیت بودن کیفیت‌های کالبدی فضا در کنش کارناوالی اشاره کردیم. برای همین، استخراج آموزه‌های فضایی از کارناوال‌ها مستلزم تحلیلی عمیق‌تر است. به منظور تبدیل اطلاعات محتوایی (آماری) این پژوهش به درس‌های فضایی لازم است در پارادایم نظری شهرسازی حاکم بر فضای دانشگاهی ایران تجدید نظر شود. با یک دسته‌بندی ساده‌انگارانه می‌توان ادعا کرد که هم‌زمان با رشد نگاه‌های فن‌سالارانه به شهر در ایران، خصوصاً پس از جنگ با عراق، در حوزهٔ دانشگاهی نیز گرایش به نوعی شهرسازی رویه‌ای جایگزین شهرسازی محتوایی دوران پس از انقلاب شد. به عبارتی دیگر، تأکید بر اهمیت فرایند طراحی به جای ارزش‌های ایدئولوژیک انقلابی نشست. مجموع این گرایش شهرسازانه در عرصهٔ محیط حرفه‌ای و دانشگاهی نشان از رشد تمایلات پوزیتیویستی در میان طراحان محیط در ایران دارد. اما چنین نگاهی، گرچه ابزارهای وسیعی در تحلیل فضا و رفتارهای انسانی در اختیار طراحان قرار می‌دهد، از دو آسیب جدی رنج می‌برد: یکی نگاه تقلیل‌گرایانه به رفتارهای انسانی و دوم انفعال هنجاری.

۱. تقلیل‌گرایی: نگاه پوزیتیو امر سازماندهی فضا را با سویهٔ مهندسی اجتماعی دنبال می‌کند. رویکرد مهندسی اجتماعی، به درستی، رفتار انسانی را متأثر از فضای کالبدی پیرامون او می‌داند. نادرستی آن جایی رخ می‌نماید که این نگاه چنین رابطه‌ای را رابطه‌ای علی می‌پندارد، نه رابطه‌ای همبسته. به عبارت دیگر، با این وهم که رفتار انسانی تحت تأثیر رابطه‌ای خطی با فضای کالبدی شکل می‌گیرد، با ابزار فضایی قصد مهندسی رفتارهای اجتماعی را دارند.<sup>۲۴</sup> طبیعتاً این رویکرد با تمسک به نوعی اتوریتهٔ آکادمیک نگاهی از بالا به پایین و کارشناسانه-بخوانید قیم‌مآبانه-به شهرسازی دارد.

۲. انفعال هنجاری: به باور نیومن، نظریه‌های محتوایی شهرسازی گرچه قدرت توضیح<sup>۲۵</sup> و

فضای مردم‌وار طراحی نمی‌شود، بلکه حادث می‌شود. نسبتی با برنامه‌ریزی و مدیریت به معنای متداول آن ندارد. کاربری‌ها توسط مشاوران به آن "نخصیص" نمی‌یابند، بلکه کاربردهای آن توسط مردم کشف و بازتفسیر می‌شوند.<sup>۳۸</sup> انتظام رسمی و یکنواخت با نظمی پنهان و تکثری طبیعی جایگزین می‌شود. "چنین فضاهایی را که به شکلی یکباره و از طریق مداخله مردمی رخ می‌دهند، فضای غیررسمی می‌نامم، چرا که آنها هنجارهای فضاهایی را که به شکل رسمی تعریف شده‌اند دنبال نمی‌کنند. شکل دادن دوباره به فضا توسط کاربران باعث می‌شود که فضا معنایی متفاوت بیابد که این فرایند را می‌توان بازتفسیری فضا نامید."<sup>۳۹</sup>

فضای شهری مردم‌وار مردم‌سالار است،<sup>۴۰</sup> چرا که محصول مداخله مستقیم و بی‌واسطه مردم در فضا است. فرایندی از پایین به بالا دارد و برای طبقات مختلف اجتماعی-اقتصادی شأنی برابر قایل است. به منظور جلب کردن تمامی گروه‌های اجتماعی، "شکل کالبدی مردم‌سالاری"، به باور ریچارد سینت، بایستی لزوماً "شهری" باشد.<sup>۴۱</sup> خیابان، به عنوان مهم‌ترین فضای شهری، قابلیت ویژه‌ای برای پذیرایی از این نشاط دموکراتیک اقشار مختلف دارد.<sup>۴۲</sup> خیابان، همان طور که تجربه تاریخی ایران هم نشان داده است،<sup>۴۳</sup> فضایی است که از تبعیض‌های اقتصادی، اجتماعی و جنسی عاری است یا باید باشد و به همین لحاظ در اختیار عموم است. خیابان به عنوان سمبل کالبدی حوزه عمومی باید شناخته و قابلیت‌های دموکراتیک آن شکوفا شود. این نقش سمبلیک است که می‌تواند محل تحقق فضای دموکراتیک ایدئال باشد. به قول سمیثسون، "آن چه اهمیت دارد، نه واقعیت خیابان، بلکه ذهنیت آن است."<sup>۴۴</sup> ذهنیت خیابان هم فقط با بازتفسیر مداوم آن توسط حوزه عمومی محقق می‌شود. در تلاشی که مارک فرانسیس برای تدوین تئوری جامعی درباره خیابان "خوب" می‌کند، چنین نتیجه می‌گیرد که "خیابان خوب خیابان دموکراتیک است."<sup>۴۵</sup> برای او معنای دموکراتیک در بهره‌گیری عمومی نهفته است. "عمومیت"<sup>۴۶</sup> یا به تعریف

فرانسیس حق دسترسی به فضای عمومی، "شالوده" خیابان دموکراتیک است که چارچوبی برای شکوفایی و رشد فرهنگ عمومی مهیا می‌کند.<sup>۴۷</sup> سه نظریه‌ای که ایده خیابان دموکراتیک فرانسیس بر آن بنیاد یافته‌اند بدین شرح‌اند:

۱. ایجاد حس مکان و احساس امنیت اجتماعی با حضور ناظران،<sup>۴۷</sup>
  ۲. حقوق فضای عمومی متشکل از حق حضور، دسترسی و تغییر در فضا،<sup>۴۸</sup>
  ۳. دعوت به مشارکت مستقیم کاربر.<sup>۴۹</sup>
- خیابان مردم‌وار بدین ترتیب حامل ارزش‌های زیر است:

۱. بازتابنده عدالت اجتماعی، رفاه اقتصادی، حیات بوم‌شناختی
  ۲. تامین‌کننده فرصت کشف و رقابت
  ۳. مشوق تغییر، دستکاری و دگرگونی به دست کاربران
  ۴. نشان‌دهنده تنوع اقتصادی و اجتماعی
- به منظور تحقق این ارزش‌ها، اهم راهبردهای برنامه‌ریزی لازم از این قرار است:
۱. استفاده و تنوع استفاده‌کننده: گروه‌ها و طبقات اجتماعی متنوعی امکان بهره‌گیری از فضا را بدون استیلا یکی بر دیگری داشته باشند.
  ۲. دسترسی‌پذیری: اساساً فضایی "باز" تلقی می‌شود که ضرورتاً امکان دسترسی عموم را بی‌هیچ محدودیتی مهیا کند.
  ۳. مشارکت و مداخله: مشارکت مستقیم و دایم در مراحل طراحی و مدیریت فضا برای عموم مهیا باشد.
  ۴. کنترل واقعی و نمادین:<sup>۵۰</sup> مردم باید احساس کنترل بر فضا داشته باشند، وگرنه در صورتی که فضا را متعلق به نهادی مانند شهرداری بدانند، حس تعلق خاطر به فضا را از دست خواهند داد.
  ۵. ایمنی و امنیت: کاهش امکان جرم، تصادف و صدمه دیدن ناشی از آلودگی هوا و آلودگی صوتی.<sup>۵۱</sup>

## نتیجه‌گیری

مهم است که علت بروز چنین رخدادهایی بلوغ اجتماعی ناخودآگاه جمعی در مردم و به تبع آن، مطالبه حقوق شهری است. راز مشارکت گسترده مردم در این رفتارها صرفاً غیر رسمی بودن این گونه مراسم است. طبعاً هرگونه تلاش برای انتصاب هر عملکردی به چنین رفتارهایی و اختصاص فضایی طراحی شده برای آن نعل وارونه زدن است. حاصل بحث این مقاله به ما نشان می‌دهد که مواجهه برنامه‌ریزان شهری در قبال پدیده رفتارهای کارناوالی می‌تواند در نگاه دوقطبی زیر خلاصه شود:

اما درس اصلی که می‌توان از فضای مردم‌وار گرفت این است که "خیابان دموکراتیک بدون فرایندی دموکراتیک محقق نمی‌شود... خیابان‌های خوب را نمی‌توان طراحی کرد، آنها تکامل می‌یابند."<sup>۲۵</sup> برای این کار، سیاست مردم‌وار شهری لازم است تا با تمرکززدایی از متولیان فضاها، عمومی، مدیریت و مسئولیت آنها را بین کاربران توزیع کند و امکان تغییر و ارزیابی دایم محیط را فراهم آورد. مطالعه رفتارهای کارناوالی در این نوشته نه فقط نشان از اهمیت، ضرورت و نیاز شدید به این نوع کنش جمعی دارد، بلکه نشان‌دهنده این امر

رویکرد مردم‌وارانه	رویکرد متمرکز
درک پیچیدگی رفتارهای جمعی غیر رسمی	تقلیل رفتارها به نوعی عملکرد تک بعدی شادمانه و گریز از ماهیت چند بعدی آنها
تشخیص فضاهایی که استعداد و قابلیت لازم برای پرورش چنین رفتارهایی را دارند	شناسایی عملکرد غالب و منحصر کردن آن به منطقه‌ای مشخص
پرهیز از هرگونه مداخله مستقیم و رسمی در فضا	تخصیص فضای رسمی و طراحی آن برای جواب‌گویی به کاربری مورد نظر
پیش‌بینی کاربری‌های منعطف و مرزهای نامتعیین	ایجاد مرزبندی روشن و ثابت در کاربری‌های فضایی
ایجاد بستر مناسب برای کشف، تغییر و بهره‌برداری فضا به دست کاربران	محدود شدن تصمیمات برنامه‌ریزی در نگاه حل مسئله-ای و مشغولیت به مواردی از قبیل تأمین زیرساخت-های شهری، کنترل ترافیک و زیباسازی محدوده

خشک ایران (تهران: پیوند نو، ۱۳۸۱)، ۶۶.  
<sup>۲۵</sup> وحید وحدت‌زاد، "شناسایی سرمشک‌های شهرسازانه از سوگواری آیینی محرم در هویت‌دهی به محلات یزد"، آبادی، شماره ۵۴ (۱۳۸۶)، ۱۰۵-۱۱۰.  
<sup>۲۶</sup> عنوان کارناوالی را از ترفندی ادبی گرفته برداشته‌ام که از طریق آشوب و طنز فضای متن را از استیلای سبک رسمی آزاد می‌کند. بنگرید به  
 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his world* (Bloomington: Indiana University Press, 1941).  
<sup>۲۷</sup> البته طبیعی است که این مرزبندی به غایت سیال است و مشارکت‌کننده می‌تواند نقش خود را دائماً عوض کرده یا توأماً هر دو نقش را ایفا کند.

اجان فریدمن، برنامه‌ریزی در حوزه عمومی: از شناخت تا عمل، ترجمه عارف اقوامی مقدم (تهران: مرکز مطالعاتی و تحقیقاتی شهرسازی و معماری، ۱۳۸۷).  
<sup>۲</sup> Henry Lefebvre, *The Production of Space*, trans. Nicholson-Smith Donald (Oxford, UK: Blackwell, 1974), 73.  
<sup>۳</sup> Lefebvre, *The Production of Space*, 73.  
<sup>۴</sup> Setha M. Low, "Spatializing Culture: The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica," *American Ethnologist*, 23:4 (1996), 861-879, quote on 862.  
<sup>۵</sup> محمود توسلی، ساخت شهر و معماری در اقلیم گرم و

Cultural Hybridity”, in P. Werbner and T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity* (London: Zed Books, 1997), 1–26, quote on 2.

<sup>14</sup>لنگ، آفرینش نظریه معماری، ۱۲ و ۲۱.

<sup>25</sup>Descriptive function of theory.

<sup>26</sup>Predictive function of theory.

<sup>27</sup>Michael Neuman, “The Uses and Scope of City Planning Theory,” *Planning Theory*, 4:2 (2005), 123–145.

<sup>28</sup>Heather Campbell, “Planning: An Idea of Value,” *Town Planning Review*, 73:3 (2003), 271–288; John Friedmann, *The Prospect of Cities* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); John Friedmann, *The Good Society: A Personal Account of its Struggle with the World of Social Planning and Dialectical Inquiry into the Roots of Radical Practice* (Cambridge, MA: MIT Press, 1979); Luigi Mazza, “Planning as a Moral Craft,” *Planning Theory*, 2:3 (1990), 47–50; Leonie Sandercock, *Towards Cosmopolis* (Chichester: Wiley, 1998).

<sup>29</sup>عنوان مردم‌واری را از مرحوم پیرنیا به عارت می‌گیرم. بنگرید به عبدالکریم پیرنیا، سبک‌شناسی معماری ایرانی، تدوین غلامحسین معماریان (تهران: سروش دانش، ۱۳۸۳). پیرنیا یکی از مشخصه‌های معماری سنتی ایران را مردم‌واری می‌داند. از طرفی دیگر، علت این انتخاب در پیوندی است که میان مردم‌واری و مردم‌سالاری وجود دارد. مردم‌واری در این معنا مردم‌سالاری است، اما نه در سطح خودآگاه جمعی جامعه، بلکه پیوندی است از پایین به بالا و برخاسته از ناخودآگاه جمعی انسان‌ها.

<sup>30</sup>Kenny Cupers and Markus Miessen, *Spaces of Uncertainty* (Berlin: Müller und Busmann, 2002).

<sup>31</sup>Mark Francis, “Urban Open Spaces,” in E. Zube and G. Moore (eds.), *Advances in Environment, Behavior and Design* (New York: Plenum Press, 1987), 71–106.

مارک فرانسیس مفهوم فضای پیداشده را در مقابل فضای گمشده، که عنوان کتابی است مشهور از راجر ترانسیک، بر ساخته است. بنگرید به

Roger Trancik, *Finding Lost Space: Theories of Urban Design* (New York: Van Nostrand Reinhold, 1986).

<sup>32</sup>Lefebvre, *The Production of Space*, 356–357.

<sup>33</sup>Edward Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real and imagined Places* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996).

<sup>34</sup>Poonam Narkar, “Urban [Dis]order? Reinventing Urban Space – Case of Istanbul, Turkey,” Master Thesis (University of Cincinnati, 2006).

<sup>35</sup>Mark Francis, “The Making of Democratic Streets,” in V. Moudon (ed.), *Public Streets for Public Use* (New York: Van Nostrand Reinhold Company Inc, 1987).

<sup>36</sup>John Chase et al, *Everyday Urbanism* (New York: The Monacelli Press, 1999).

<sup>37</sup>Kim Dovey, “Spaces of ‘becoming,’” in

مقصود از پیش مطالعه همان Pilot Study است که به مطالعه مقدماتی، پژوهش پیش‌هنگ، مطالعه پایلوت، مطالعه پیش‌آزمون و مطالعه راهنما نیز ترجمه شده است. البته این ادعا برای کنش‌هایی که رفته‌رفته از حالت کارناوالی فاصله گرفته و وجوه نمایشی آن به مرور زمان شاکلهٔ بهتری گرفته‌اند کاملاً صادق نیست. نمونهٔ آن جشن نیمهٔ شعبان است که گرچه خیابان تیمسار فلاحی یکی از نقاط کانونی پذیرای این رخداد است، اما مکان سنتی آن، خیابان مهدی، همچنان مرکز اصلی جشن محسوب می‌شود. ارجان لنگ، آفرینش نظریه معماری: نقش علوم رفتاری در طراحی محیط، ترجمه علیرضا عینی‌فر (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱)، ۱۱۷.

<sup>12</sup>Walter Benjamin, *The Arcades Project* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

<sup>13</sup>Timothy Mitchell, “The world as exhibition,” *Comparative Studies in Society and History*, 31:2 (1981).

<sup>14</sup>توانایی دیدن، بدون دیده شدن اجازهٔ انفکاک از جهان را فراهم می‌آورد و ناظر را در موقعیت قدرت قرار می‌دهد. محمد حسین زاده، “مردم‌نگاری جوانان شهر یزد (بخش اول)”， در سایت خانهٔ انسان‌شناسی ایران، جهاددانشگاهی دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران، در <http://www.anthropology.ir/?q=node/460>

<sup>15</sup>هر مورد را عضو متفاوتی از گروه کانون بیان کرده است. <sup>16</sup>در موارد بازی‌های ملی و محلی فوتبال، پتانسیل بروز رفتار کارناوالی در مردم به حدی است که حتی در صورت کسب نشدن نتیجهٔ دلخواهشان نیز به بروز این گونه رفتار مبادرت می‌کنند.

<sup>17</sup>مکانیت در اینجا معادل Emplacement است که در انگلیسی به اشتباه “سایت” ترجمه شده است. فوکو این مفهوم را بیش از بیست مرتبه در مقاله‌اش تکرار کرده است.

<sup>18</sup>Michel Foucault, “Of Other Spaces,” *Diacritics*, 16:1 (1986), 22–27.

<sup>19</sup>برخی دیگر از موارد مزاحمت نظیر سوزاندن لاستیک ماشین در وسط خیابان، ایجاد مزاحمت برای زنان و دعوا کردن را که در گروه کانون عنوان شدند باید عوارض کنش کارناوالی دانست، نه ویژگی آن.

اعلی‌اصغر سعیدی، “بررسی چالش‌های اساسی مناسبات فراغت در شهر تهران،” در مجموعه مقالات همایش وضعیت فرهنگی اجتماعی شهر تهران (تهران: مرکز مطالعات فرهنگی شهر تهران – سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران، ۱۳۸۵).

<sup>21</sup>مقصود از حوزهٔ عمومی عرصه‌ای از حیات اجتماعی است که در آن مشارکت‌کنندگان طی گفتگویی انتقادی در شرایطی عاری از هنجارهای رسمی، سعی در مفاهمه بر سر مسایل اساسی خود دارند. بنگرید به

Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

<sup>22</sup>Peter Johnson, “Unravelling Foucault’s different spaces,” *History of the Human Sciences*, 19:4 (2006), 75–90.

<sup>23</sup>Pnina Werbner, “Introduction: The Dialectics of

# سی سال انتشار



## فصل نامه آزاداندیشان ایران

اشتراک: ۸۱۱۷ - ۷۲۴ (۳۱۰)

rahavard@rahavard.com  
www.rahavard.com

*Proceedings of the 16th Conference of the International Association for People-Environment Studies, Paris (2000); Leanne Rivlin, "The Nature of Found Spaces," in Proceedings of the 16th Conference of the International Association for People-Environment Studies (Paris, 2000).*

<sup>۳۸</sup> برای اطلاعات بیشتر در خصوص مفهوم بازتفسیری (reinterpretation) فضا بنگرید به

<sup>۳۹</sup>Narkar, *Urban [Dis]order?*, 5.

<sup>۴۰</sup> گرچه برعکس این معادله لزوماً صادق نیست.

<sup>۴۱</sup>Richard Sennett, "The spaces of democracy," in R. Beauregard and S. Body-Gendrot (eds.), *The urban moment. Cosmopolitan essays on the late 20th century city* (London: Sage, 1999).

<sup>۴۲</sup> این ظرفیت خیابان برای پذیرایی از نشاط همه اقشار در رفتارهای کارناوالی نمودی دوچندان دارد. به باور ناصر فکوهی، "خیابان‌ها عرصه‌ای برای بیان شهری نیز به حساب می‌آیند. احساس‌های جمعی چون شادی، غم و خشم خود را بیش از هر کجا در زبان خیابان به بیان در می‌آورند: خیابان محل برپایی جشن‌هایی است که گاه همچون جشنواره‌های برزیلی هفته‌ها به طول می‌انجامد، جشنواره‌های جدید در شهرهای مدرن (تکنوپارد و جشن موسیقی در پاریس، جشنواره‌های موسیقی در لندن و نیویورک و...) گویای تمایل به بازگشت به این کارکرد قدیمی خیابان هستند." بنگرید به ناصر فکوهی، انسان‌شناسی شهری (چاپ ۳؛ تهران: نشرنی، ۱۳۸۵)، ۳۱۴.

<sup>۴۳</sup>Vahid Vahdat Zad, "Spatial Discrimination in Tehran's Modern Urban Planning 1906-1979," *Journal of Planning History*, 12:1 (2013), 49-62.

<sup>۴۴</sup>Allison Smithson and Peter Smithson, "Human Associations," in Alison Smithson and Peter Smithson, *Ordinariness and Light* (Cambridge, MA: MIT Press, 1970).

<sup>۴۵</sup>Francis, *The Making of Democratic Streets*, 23.

<sup>۴۶</sup>Publicness

<sup>۴۷</sup>Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (New York, NY: Random House, 1961).

<sup>۴۸</sup>Kevin Lynch, *A Theory of Good City Form* (Cambridge, MA: MIT Press, 1981).

<sup>۴۹</sup>Donald Appleyard, *Livable streets: Protected neighborhoods* (Berkeley, CA: University of California Press, 1981).

<sup>۵۰</sup>کنترل نمادین موقعی است که مردم احساس کنند فضای خصوصی‌شان در فضای شهری گسترش یافته است.

<sup>۵۱</sup>Francis, *The Making of Democratic Streets*, 31.

<sup>۵۲</sup>Francis, *The Making of Democratic Streets*, 37.

پیشکش به دوست دانشمند جناب پرفسور  
لی هی سو

Daryoosh Akbarzadeh, "The Honorific Titles  
of Foreign Kings in Persian," *Iran Nameh*,  
28:4 (Winter 2013), 38-45.

### پیش گفتار

داده‌های باستان‌شناختی، یادگارنوشته‌ها (متن) و آیین گفتاری بر پیوند کهنسال ایران‌زمین با بسیاری از کشورهای دور و نزدیک در روزگار باستان مهر گواهی زده است. از سویی، ایران روزگار پارت-ساسانی از گذرگاه پیوندهای دینی، بازرگانی، تاریخی و هنری با شرق دور، یعنی چین و بدان کران چون ژاپن و سیلا (کره)، آشنا گردید و از سویی دیگر، با جهان غرب یا دنیای هلنیستی، یعنی یونان، و سپسین تر با میراث آن، یعنی روم و بیزانس، در پیوند بود. این پیوندهای دوسویه به یاری یادگارنوشته‌های هخامنشی، اشکانی، ساسانی، سغدی و نیز نوشته‌های نخستین سده‌های اسلامی درک‌شدنی‌اند. بی‌گمان گزارش‌های ارزشمند دانشمندان و نویسندگان ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی برای شناخت آن دسته از داده‌های از دست رفته ساسانی (پیش از اسلام) نقشی بی‌مانند دارد. یادگارنوشته‌های سده‌های هشتم و نهم میلادی بسی ویژه‌ترند. آشکار است که نویسندگان و راویان در این دوره داده‌های روزگار خود را با داده‌های کهنه در هم آمیختند. از این روی، این دسته از یادگارنوشته‌ها هم دربردارنده داده‌های کهنسال و هم نوند. آمیزه داده‌های کهنه و نو برای فهم تاریخ زبان فارسی، تاریخ ایران‌زمین و شرق زمینه پژوهش‌های نوی فراهم می‌آورد.


### عنوان‌ها و نام‌های خاص پادشاهان بیگانه

آشکار است که یادگارنوشته‌های ساسانی تا به نخستین سده‌های اسلامی به فراوانی از عنوان خاص و بیشتر نافرستی برای نامیدن پادشاهی خاص بهره برده و گاه نیز نامی خاص را با گستره معنایی به شکل عنوانی عام برای پادشاهان بیگانه به کار برده‌اند. به گمانی

# عنوان پادشاهان بیگانه و زبان فارسی

## داریوش اکبرزاده

پژوهشگاه میراث فرهنگی ایران

Daryoosh Akbarzadeh  
pasaak@yahoo.com 

داریوش اکبرزاده، دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران، مدیر پیشین موزه ملی ایران بوده است. در کنار مسئولیت‌هایی نظیر سرپرستی مرکز پژوهشی زبان‌ها و لهجه‌های پژوهشگاه میراث فرهنگی ایران و مدیریت بخش کتیبه‌های موزه ملی ایران، سردبیر مجله باستان‌شناسی بوده و در دانشگاه‌های شیراز، تبریز و آزاد اسلامی نیز تدریس کرده است. علاوه بر مقالات بسیاری که در مجلات ایرانی و بین‌المللی منتشر کرده است، برخی از آثار او عبارت‌اند شاهنامه و زبان پهلوی، آثار زرین و سیمین ایران‌زمین به روایت موزه ملی ایران، کتیبه بیستون، کتیبه‌های پهلوی و سنگ‌نبشته‌های کر تیر موبد موبدان.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/38-45

این رخداد در زبان فارسی ریشه در مشکل نویسندگان و راویان در ثبت و بیان دقیق نام خاص پادشاهان بیگانه داشته است. افزون- تر، انتقال از آیین گفتاری به آیین نوشتاری نیز خود ممکن است بهانه دیگری باشد. روشن است که میراث آیین گفتاری بسی دیرتر به نوشتار رسید و به این فاصله زمانی که موجب فراموشی یا از دست رفتن ساختار درست یک نام در پژوهش‌های هم‌پیوند شد نیز باید توجه کرد. برای چنین دگرگونی‌هایی باید بهانه‌های گوناگونی را در نگاه داشت، اما به باور من گرفتاری در ثبت دقیق تلفظ نام‌ها و عنوان- های پادشاهان بیگانه را باید مهم‌ترین بهانه کار برشمرد، تا آنجا که گاه در یادگارنوشته‌های زبان فارسی یک عنوان یا نام برای نامیدن یک دودمان به کار رفته است. این شیوه نگارش خبر از فرار نویسندگان از نگارش دقیق این نام‌ها می‌دهد و آنان خود را از بودرجمه‌ها و شاهان رها نیده‌اند. روشن است که این رخداد، یعنی ثبت و ضبط نام و عنوان پادشاهان بیگانه، با شرایط سیاسی و اجتماعی روزگار ایران باستان در هم می‌آمیزد و پیوندهای فرهنگی و تاریخی، بازرگانی، دین و جنگ‌ها، همه و همه، در این زمینه نقش‌آفرین می‌شوند. کوتاه سخن اینکه زبان فارسی گنجینه سترگ شناخت واژگان، نام‌های خاص افراد و مکان‌ها و دیگر فرهنگ- ها و مردمان بیگانه با دایره واژگانی بی‌مانند است. در بخش‌های رنگارنگ یادگارنوشته‌های ساسانی-سغدی از پیش از اسلام و در گزارش- های جیهانی، مسعودی، بیرونی و گردیزی این رخداد آشکار می‌شود. با این همه، یادداشت زیر فقط به عنوان‌های مهم و شناخته‌شده بیگانه در زبان فارسی خواهد پرداخت.

در زیر به شماری از این عنوان‌ها و نام‌ها اشاره می‌شود تا نشان داده شود که چرا و از چه زمانی این عنوان یا نام خاص از زبانی بیگانه به زبان فارسی وارد شده است. هر چند این داستان درباره شاهان ایرانی نیز-فقط در یک نمونه- دیده می‌شود.

**قیصر، عنوانی برای نامیدن پادشاهان روم و بیزانس**  
به باور من، این عنوان پس از پیروزی بزرگ شاپور نخست بر رقیبان رومی خود، به ویژه بر والرینوس، به زبان فارسی وارد و سپسین‌تر به عنوانی عام برای همه شاهان میراث‌دار هلنیستی بدل شد. واژه قیصر، در سنجش با بند قیصر خوزستان، باید بر اثر پیروزی بر والرینوس در زبان فارسی فراگیر شده باشد، زیرا که نگاره‌های این پیروزی در جای‌جای استان فارس نیز دیده می‌شود. دست‌کم در نوشته- های پیش از شاپور نخست این واژه بدین‌گونه دیده نمی‌شود و سندی برای حضور آن در دست نیست. این پیروزی اثری چشمگیر بر ایرانیان داشت و نوشته‌های شاپور نیز گواه این ادعاست.

هر چند شاپور بزرگ برای نخستین‌بار در سنگ‌نشته کعبه زرتشت هم‌اورد خود را با صفت قیصر نامیده است، اما یادگارنوشته‌های سپسین‌تر از آن بسان عنوان/نامی فراگیر برای نامیدن شاهان روم و بیزانس بهره برده‌اند. عنوان فراگیر قیصر و قیاصره در بسیاری از یادگارهای زبان فارسی به جای مانده است: شاپور در سنگ‌نشته کعبه زرتشت آورده است:

والرینوس قیصر را با دست‌های خویش دستگیر کردم و سایر حاکمان، سناتوران و فرماند[هانی] که در سر (=راس) آن سپاه بود، همه را دستگیر کردم و به پارس هدایت کردم (=آوردم).<sup>۱</sup>

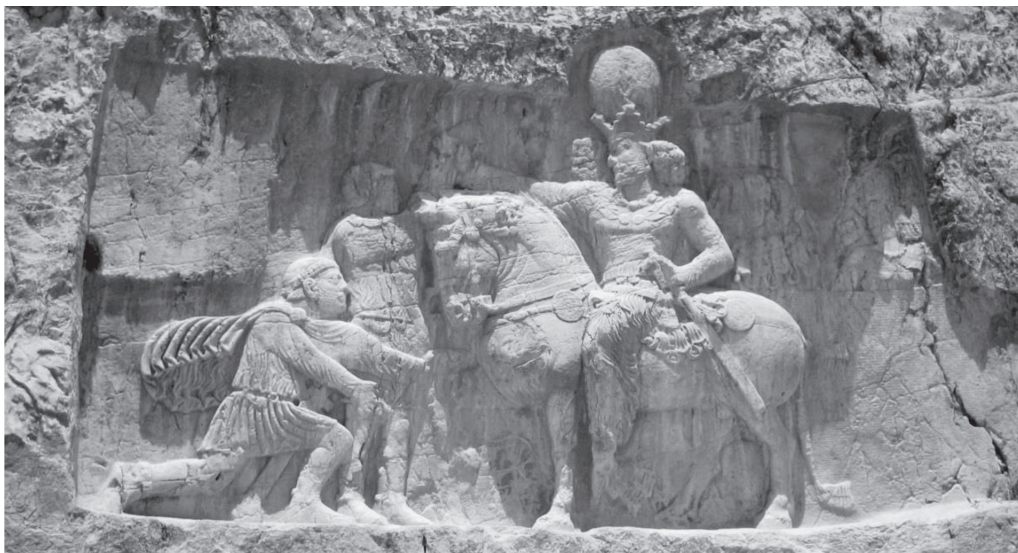
مسعودی در مروج‌الذهب می‌نویسد:

آنگاه انوشیروان به عراق رفت و فرستادگان و هیئت‌های ممالک دیگر با هدایا به دربار وی آمدند. از جمله کسانی که به دربار آمده بودند، فرستاده قیصر پادشاه روم بود . . . انوشیروان پادگان‌ها نهاد و پیمان قیصر بشکست.<sup>۲</sup>

در تاریخ ثعالبی آمده است:

در میان پادشاهان روم که قیصر نامیده





تصویر از داریوش اکبرزاده.

و خسروان در زبان فارسی به کار رفته است. باور دارم که به کارگیری خسرو در معنای عام شاه برای شاهان ساسانی با عام‌واژه خسرو (نیک‌نامی) هم-پیوند نیست.

این عنوان خاص تحت بزرگی نام خسرو انوشیروان و سپسین‌تر چون عنوانی عام در زبان فارسی بسیار کاربرد داشته است. استاد توس، فردوسی، می‌فرماید:

شو این نامه خسروان بازگوی  
 بدین جوی نزد مهان آبروی  
 کزیشان جز از نام نشنیده‌ام  
 نه در نامه خسروان دیده‌ام

همت خسرو نخست در راه‌اندازی نهضت ترجمه و برپایی کتابخانه یا آرشیوی از گنجینه نوشته‌های ایرانی و انیرانی می‌تواند به صورتی معنادار با نامه خسروی گزارش شود. دست‌کم مدارک برجای به سود این شاه انوشگروان رأی می‌دهند. هرچند برخی یادگارنوشته‌های ساسانی چون دینکرد تلاش دارند تا برای تاریخ‌سازی ترجمه برخی نوشته‌های دانشی دیگر سرزمین‌ها را به اردشیر بابکان و پسرش شاپور نسبت دهند، اما به گمانی نیرومند این رخداد در زمان خسرو انوشیروان رخ داده است.<sup>۴</sup>

می‌شدند . . . زیر و فرماندهان چندی در کشور روم به مهمانی قیصر گذراندند.<sup>۳</sup>

و در فارس نامه می‌خوانیم: ”برادر قیصر روم نزدیک پدرش آمده بود.“<sup>۴</sup>

### خسرو، عنوانی برای پادشاهان ساسانی

خسرو انوشیروان یا بهتر خسرو نخست (۵۳۱-۵۷۹م) یکی از نیرومندترین پادشاهان شناخته‌شده ساسانی است. دوره شکوهمند پادشاهی وی از راه یادگارنوشته‌ها و نیز آثاری باستان‌شناختی چون سکه‌هایش گواهی می‌شود. خسرو بسان شاهی آرمانی در یادگارنوشته‌های ساسانی و بی‌فصل از ساسانی در نخستین سده‌های اسلامی به پیدایی می‌آید. نویسندگانی ایرانی و عرب او را چونان شاهی دادگر نگاریده‌اند.<sup>۵</sup> با این همه، به گمان من این شاه نامدار برخی از ویژگی‌های خسرو دوم را نیز در روزگار اسلامی به وام گرفته است.<sup>۶</sup> همان‌گونه که شخصیت شاپور نخست و دوم-به بهانه یکسانی این دو نام-در برخی یادگارنوشته‌ها چون شاهنامه فردوسی به پیروی از سرچشمه‌های داستان در هم می‌آمیزد. با وجود این، واژه خسرو در زبان پهلوی در معنای عام نیک نامیرا بیان می‌دارد.<sup>۷</sup> در نخستین سده‌های اسلامی، گونه دیگر این نام به عربی کسرا و کسرایان همسان با خسرو

مقدسی در آفرینش و تاریخ می‌نویسد: "به روزگار کسرایان، رقه از مرزهای روم به شمار می‌رفت."<sup>۹</sup>

### مهاراجا

مهاراجا در معنی شاه شاهان، در زبان سانسکریت و هندی مرکب از مه یعنی بزرگ و راجا یعنی شاه است. به باور من نقش و جایگاه سترگ راجاراجای بزرگ-که گاه شخصیت او با برخی ویژگی‌های راجندرا چولا نخست (۱۰۱۲-۱۰۴۴م) در هم می‌آمیزد-باید مهم‌ترین بهانه در انتقال و وام‌گیری این واژه در زبان فارسی دانسته شود. معنی نام این پادشاه نامدار و قدرتمند هندی، یعنی راجاراجا (۹۸۵-۱۰۱۴م)، نیز برابر واژه مهاراجاست. راجاراجا و مهاراجا هر دو به معنی پادشاه بزرگ یا بهتر، شاه شاهان است. آشکار است که رای هندی در شاهنامه و دیگر یادگارنوشته‌های فارسی به معنی شاه شاهان هند است. رای خود گونه‌ای از راجا است.<sup>۱۰</sup>

مسعودی در اخبارالزمان می‌نویسد: "سرزمین مهراج بسیار بزرگ است و در هیچ نقطه از نواحی خاوری جایی بدان اندازه جزیره ندارد."<sup>۱۱</sup> در مجمل‌التواریخ و القصص آمده است: "و بسیاری مهراج هندوان با وی (جمشید) حرب کرد به فرمان ضحاک."<sup>۱۲</sup>

### عنوان پادشاهان چین، تبت و ترک

خاقان در ترکی و بغپور یا فغفور در فارسی عنوان پادشاهان چین، تبت و ترک در یادگارنوشته‌های فارسی است. عنوان خاقان ممکن است یادآور عنوان بیغو یا بهتر، ایستمی بیغو باشد.<sup>۱۳</sup>

متن پهلوی شهرستان‌های ایران می‌نویسد: "اسفندیار ورجاوند آتش بهرام را آنجا (شهر نوازک) نشانید و نیزه خویش را آنجا بزد. به بیغو خاقان و سنجیگ خاقان و چول خاقان و بزرگ خان و گهرم و توزاب و ارجاسپ خیونان شاه پیغام فرستاد..."<sup>۱۴</sup>

به گمانی نیرومند این عنوان از روزگار ساسانی به زبان فارسی وارد شده است. این ادعا بر پایه یادگارهای در دسترس بیان می‌شود. در مجمل‌التواریخ و القصص آمده است: "پادشاهان چین را فغفور گویند؛ پادشاه تبت را خاقان تبت گویند."<sup>۱۵</sup>

در مروج‌الذهب نیز آمده است: "خاقان پادشاه ترک دختر و دخترزاده خویش را به زنی انوشیروان داد... شاه چین بدو نوشت: از فغفور پادشاه چین به برادرش خسرو انوشیروان..."<sup>۱۶</sup>

### کوش‌نامه و به کارگیری یک عنوان خاص

کوش‌نامه یکی از یادگارنوشته‌های سترگ حماسی ایران زمین است که به گمانم داستان بر پیوند ایران و سیلا (کره)<sup>۱۷</sup> متمرکز است. این سترگ‌نامه یادگاری از دانشمند نامی ایران، فرزانه ایرانشان‌بن ابی‌الخیر، به سال ۵۰۱-۵۰۴ق است. در دیگر یادگارنوشته‌های دوران اسلامی نیز نام این متن حماسی به فراوانی دیده می‌شود.<sup>۱۸</sup> کوش نام پهلوان داستان و عنوان کوش‌نامه نیز از نام او گرفته شده است.

در پیش‌گفتار این کتاب دانش و فرزاندگی، ایرانشان چگونگی بهره‌گیری خود از یک یادگارنوشته در آفرینش این اثر را به توضیح آورده است؛ آنجا که دوستی فرزانه یادگارنوشته-ای منشور و هم‌پیوند با شاه چین به او می‌دهد تا به رشته‌آهنگ (نظم) در آورد:<sup>۱۹</sup>

۱۲۷ زمانه چو کارم دلارای کرد

دلم داستانی دگررای کرد

۱۲۸ یکی مهتری داشتم من به شهر

که از دانش و مردمی داشت بهر

۱۳۲ مرا گفت اگر رای داری برین

یکی داستان دارم از شاه چین

۱۳۳ که هرکس که آن را بخواند به هوش

بسی بهره بردارد از کار کوش

۱۳۴ بدیدم من این نامه سودمند

سراسر همه دانش و رای و پند

زبان و واژگان و درون‌مایه این حماسه‌نامه از کهنه بودن سرچشمه آن فریاد دارد. سال‌ها پیش و به تکرار یادآور شده‌ام که این سرچشمه ارجمند باید به پایان روزگار ساسانی و رفتن شاهزادگان سرگشته ساسانی به کران چین هم‌پیوند باشد. آشکار است که پیروز، فرزند یزدگرد، با بسی سپاه و دیگر همراهان گونه‌گون به سوی چین گریخت و لشکرکشی نافرجامین وی و بهرام، برادر کوچکش، در برابر تازیان ره به جایی نبرد. پرسش اینجاست که آیا آبتین می‌تواند بازتابی از یکی از شاهزادگان سرگشته ساسانی در آن سامان باشد؟ در مقاله‌ای بس تازه به تفصیل آورده‌ام که چرا در این گنج‌نامه شخصیتی چون جمشید نقش بازی می‌کند.<sup>۲۰</sup>

همچنین، روشن است که ایرانیان از شیوه استاد توس پیروی می‌کند و بیان یک سرچشمه نوشتاری که از سوی دوستی به او پیشکش می‌شود، بسیار با سرآغاز بسیاری از داستان‌های شاهنامه سنجش‌پذیر است. فردوسی به تکرار در سرآغاز داستان‌های خود به دفتر پهلوی و گوینده پهلوی اشاره دارد. اما راستی این شاه چین کیست که داستانش به زیبایی در بخش حماسی زبان فارسی گنجانده شده است؟ ابن ندیم نیز از یادگارنوشته‌ای با نام ادب چین و هند نام می‌برد.<sup>۲۱</sup> آیا ممکن است پهلوان این داستان با رفتن بهرام به هند و شاپور به روم در پیوند باشد؟ یعنی رفتن شاهی/شاهزاده‌ای ایرانی به سرزمینی دیگر؟ در غیر این صورت، چرا باید رخدادهای پادشاهی بیگانه این چنین در زبان فارسی ارجمند افتد؟

این زرنامه، یعنی کوش‌نامه، با ۱۰۱۲۹ بیت دارای دو بخش متفاوت بایکدیگر است. بخش نخست تا به بیت ۹۱۸ به پادشاهان هلنیستی می‌پردازد؛ تا به اسکندر و سفرش به آسیای میانه و هندوستان. بخش دوم یا بخش مهم‌تر به گروهی ایرانی سرگردان می‌پردازد که در چین با گرفتاری‌هایی روبه‌رو و به ناچار از شاه سیلا درخواست یاری می‌دارند. پادشاه سیلا، طیهور، آنان را به گرمی می‌پذیرد و هر دو با دشمن مشترک، یعنی چین،

می‌جنگند. نام‌هایی چون فریدون، فرانک و قارن در این ارزش‌نامه برای ما بسیار شناخته شده است، اما نام طیهور نامی عجیب به پیدایی می‌آید؛ نامی که بی‌گمان نه ایرانی و نه عربی است. این نام بیش از دو‌یست‌بار در کوش‌نامه آمده است.<sup>۲۲</sup> نام طیهور افزون بر کوش‌نامه در دیگر یادگارنوشته‌های فارسی نیز دیده می‌شود و از جمله در مجمل‌التواریخ آمده است: «فریدون بن اتفیال (اتفیان) بن همایون بن جمشید الملک و مادرش فری‌رنک بود، دختر طیهور ملک جزیره بسلا ماچین.»<sup>۲۳</sup>

اما آیا طیهور نامی خاص یا عنوانی خاص است؟ یکی از مهم‌ترین عنوان‌ها برای نامیدن پادشاهان در سیلا (کره) عنوان Taehu (شاید نوشتار طیهو) در زبان کره‌ای به معنی آریستوکرات والامقام<sup>۲۴</sup> و شاید بهتر، شاه شاهان بوده است. اما تیهو یا طیهو در زبان کره‌ای هم برای شاه و هم برای شهبانو به کار می‌رفته است. به گمانی نیرومند، بتوان سنت به کار رفته برای قیصر، خسرو، خاقان، راجا و مهاراجا را در زبان فارسی برای این وام‌واژه غریب نیز به کار برد. بر ما روشن نیست که طیهور، در مقام خاقان تبت و چین، چه کسی بوده است، اما طیهور پادشاهی بسیار قدرتمند در سیلا است. به کارگیری این عنوان نیز خود گویای جایگاه سترگ اوست. با این همه، کوش‌نامه این عنوان را طیهور، و نه طیهو، ضبط کرده است.

برای وجود 'ر' پایانی در نام طیهور و گمان پیوند میان طیهو کره‌ای و طیهور کوش‌نامه پیشنهادهای زیر عرضه می‌شود:

- ممکن است این 'ر' گونه‌ای از کاستی‌های نوشتاری (اشتباهات نوشتاری) در هنگام نسخه‌نویسی از نسخه اصلی به نسخه سپسین‌تر باشد. در این صورت، رونویس‌کننده طیهو در نسخه اصلی را به گونه طیهور آورده است. آشکار است که 'ر' و 'و' به بهانه همانندی شکلی در یادگارنوشته‌های زبان فارسی به اشتباه به جای همدیگر به کار رفته‌اند. همچنین، خط زبان

فارسی توانا به نشان دادن مصوت های کوتاه نیست و مصوت ضمه در این نام نیز می‌تواند پیرو همین ساختار باشد؛ مانند بد و بودا، خوشنواز و خوشنواز یا بد و بود (بودن). بنابراین، طیهو می‌تواند با کشش مصوت و کاستی نویسی 'ر' به جای 'و' به گونه طیهور نوشته شود.

- گمان دارم که 'ر' برای متفاوت سازی این واژه با واژه طیهو/طیهور پرنده باشد.

- ممکن است این کاستی از راه آیین گفتاری به نوشتار راه یافته باشد.

#### نتیجه

پیوندهای تاریخی و فرهنگی با دیگر کشورها از دوران باستان خود بهانه‌ای است که یادگارنوشته‌های زبان فارسی میراث‌دار نام‌ها و عنوان‌های خاص پادشاهان بیگانه‌اند. این عنوان و نام‌ها بخشی جدایی‌ناپذیر از زبان فارسی‌اند که باید درباره چگونگی ورود و زمان هر یک پژوهشی راستین صورت گیرد. با این حال و به گمانی نیرومند، نویسندگان ایرانی در دوران اسلامی در ضبط و ثبت این نام‌های خاص و نشان دادن ادای درست هر یک با گرفتاری روبه‌رو بوده‌اند و کاستی‌های خط زبان فارسی نیز خود چالشی تاریخی بوده است. عنوان‌هایی چون قیصر برای نامیدن پادشاهان روم و بیزانس، خسرو برای شاهان ساسانی، خاقان برای پادشاهان ترک، تبت و چین با توجه به محدوده نزدیک به هم و مرزمندی جغرافیایی، فغفور برای شاهان چین و مهاراجا برای پادشاهان هند بخشی از این عنوان‌هاست.

با این همه، برخی یادگارنوشته‌های زبان فارسی، چون کوش‌نامه، از پادشاه نیرومند سیلا (کره) با عنوان طیهور نام می‌برند. این شاه سیلایی به ایرانیان بی‌پناه و متواری از چین پناه می‌بخشد و به آنان دست دوستی می‌دهد.

در زبان کره‌ای، طیهو در معنی شاه بزرگ (شاه شاهان) است. به باور من، طیهور گونه‌ای از طیهو و وام‌واژه‌ای کره‌ای در زبان فارسی است. این تفاوت ممکن است به بهانه‌های گوناگونی چون نسخه‌برداری اشتباه رخ داده باشد. در زبان فارسی، نمونه‌های فراوانی در دست است که به بهانه همانندی شکلی 'و' به جای 'ر' و برعکس به کار رفته است. به باور من، شکل نخستین این

برای نمونه، در زین‌ال‌اخبار آمده است: "سقلاب رئیس مهتر را سویت ملک خوانند و سونبج خلیفه او را خوانند."<sup>۲۵</sup> اما در مجمل‌التواریخ می‌خوانیم: "پادشاه سقلاب را سویت و سرنج گویند."<sup>۲۶</sup> در این دو گزارش، سونبج با 'و' و در گزارشی دیگر با 'ر' آمده است. با این همه، گونه طیهو در زبان فارسی دیده نشده است.

- 'ر' در این نام ممکن است با 'ر' در فغفور، عنوانی برای پادشاه چین، سنجدیه شود. جایگاه جغرافیایی سیلا در همسایگی چین - و گاه بخشی از آن - نیز به گمانی بتواند بر این پیشنهاد تأثیرگذار باشد.<sup>۲۷</sup> چین یکی از کشورهای بسیار مهم در پیوند با ایران در زمینه‌های گوناگون دینی، بازرگانی، ادبی و فرهنگی بوده است. پیوندهای تاریخی - فرهنگی میان ایران و چین از دو مسیر راه ابریشم و دریای پارس فهم‌پذیر است. این پیوند به روزگار شکوهمند اشکانی و به دوره مهرداد دوم (۱۲۳-۸۷ ق م) برمی‌گردد. چین در ادب فارسی هم یک کشور و هم یک اقلیم دانسته شده است. در کتاب بندهش به زبان پهلوی، چینستان و کوست چین به صورتی بسیار معنادار به پیدایی می‌آیند. سیلا و واق واق نیز دو بخش از ممالک چین‌اند که در نوشته‌های دانشمندان مسلمان یافت می‌شوند.<sup>۲۸</sup>

- به گمانی بتوان گفت این 'ر' نشان‌دهنده یک ویژگی زبانی از زبان‌های شرق دور برای مرزبندی میان نر (شاه) و ماده (شهبانو) می‌باشد و همان‌گونه نیز به زبان فارسی راه یافته است.

- به گمانی یادآور ویژگی گویشی ناشناخته است.

گل مهر به دست  
آمده از سیلا با  
نقش معروف  
زنجیره مروارید  
در گرداگرد. این  
زنجیره مروارید  
به فراوانی بر  
روی گل مهرهای  
ساسانی از سده  
ششم میلادی دیده  
می‌شود.



پرفسور واسیر، دانشمند نامدار فرانسوی، سال‌ها پیش نشان داد که چگونه دو کره‌ای در مراسم نوروز خاقان به سال ۶۶۰م در آسیای میانه حضور داشته‌اند.<sup>۹۲</sup> تنی چند از سغدیان نیز در کنار این کره‌ای‌ها دیده می‌شوند. این نقش در غارهای افراسیاب و میراثی همیشه پرافتخار برای دو فرهنگ ایران و کره باقی خواهند ماند.



پیام‌رسان (سغدی) ایرانی در گیونگجو

عنوان بایستی طیهور بوده باشد و به هر بهانه ممکن به گونه طیهور ضبط شده است. در عین حال، 'ر' پایانی در طیهور می‌تواند ویژگی وام‌گرفته‌ای از زبان‌های شرق دور، نوعی ویژگی گویشی یا تحت تأثیر یکی از زبان و گویش‌های آسیای میانه بوده باشد. این بهانه‌ها هر یک برای 'ر' پایانی در طیهور قابل تصورند.

سوای گزارش ایرانیان درباره پیوند ایران و سیلا، یافته‌های باستان‌شناختی نیز بر این پیوند مهر گواهی زده‌اند. یافته‌های ارزشمند ساسانی به دست آمده از پایتخت سیلا-گیونگجو، اکنون در موزه ملی گیونگجو-بخشی از این باور است. ظروف لانه‌زنبوری معروف ساسانی، یک گل مهر ساسانی و پیکرک یک فرستاده سغدی همه و همه گواهی گزارش کوش نامه‌اند.

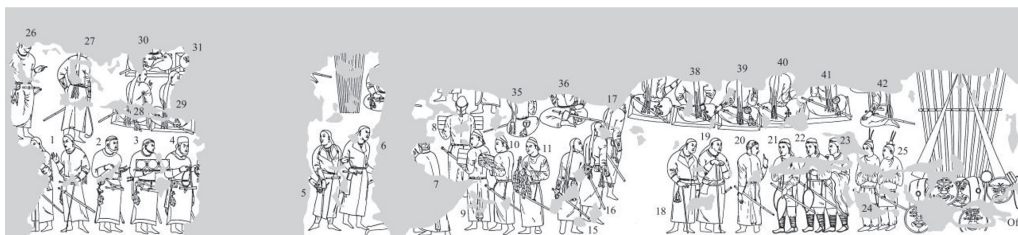
<sup>۹۲</sup> داریوش اکبرزاده، کتیبه‌های پارسی (تهران: بازینه، ۱۳۸۲)، ۴۲، رونوشت پارسی، سطر ۱۱.

<sup>۹۳</sup> اعلی‌بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده (چاپ ۸: تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷)، ۲۵۹-۲۶۰.

<sup>۹۴</sup> عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالی نیشابوری، تاریخ ثعالی، ترجمه محمد فضالی و مقدمه مجتبی مینوی (تهران: نقره، ۱۳۶۸)، ۱۶۱-۱۶۵.

<sup>۹۵</sup> ابن بلخی، فارس‌نامه، به تصحیح و تحشیه گای لسترنج و رینولد آلن نیکلسون (تهران: اساطیر، ۱۳۸۵)، ۷۵.

<sup>۹۶</sup> اینجانب در سخنرانی اخیر خود در ۵ اوت ۲۰۱۳ در مرکز جهانی هند خسرو انوشیروان را-سوای اصلاحاتش-شاهی دیکتاتور و یک‌سویه‌نگر توصیف کرده‌ام. قتل عام مزدکیان داستانی تکراری است، اما آنچه در سیاست‌نامه از زنجیر عدالت (داستان خر) یاد می‌شود، به گمان من داستانی با بن‌مایه مزدکی برای تحقیر دادگری نداشته خسرو است. باور دارم که بخشی از این دادگری ساخته و پرداخته روحانیون



شماره‌های ۲۴ و ۲۵ کره‌ای‌ها، ۲ تا ۴ سغدیان، ۸ تا ۱۱ چینی‌ها، ۲۱ تا ۲۳ تبتی‌ها و شماره‌های ۱، ۵، ۶، ۱۵ تا ۱۹ و ۲۶ تا ۴۲ نگهبانان ترک و شماره‌های ۷ و ۲۰ مترجم‌اند.

افراط‌گرای زرتشتی است و پس از قتل عام مزدکیان آن را برای شاه به کار گرفتند. می‌خواهم روشنائی بگویم که این دسته از روحانیون یک‌سویه‌نگر در تاریخ دستکاری و سیاه‌نمایی کرده‌اند.

دکتر فرجامین روزهای نوشتن یادداشتی با عنوان "زبان پهلوی و خسرو دوم: نمادهای ملی در نخستین سده‌های اسلامی" هستم. اینکه خسرو با گستره معنایی برای پادشاهان ساسانی به کار رفته است فقط به بهانه‌های زبان‌شناختی بر نمی‌گردد. باور دارم که شرایط سیاسی و اجتماعی نخستین سده‌ها و حافظه تاریخی ایرانیان در یادآوری دوران شکوه ایران، یعنی روزگار خسرو انوشیروان و خسرو پرویز، در این رخداد مؤثر بوده است. من سکه‌های عرب-ساسانی با چهره خسرو دوم و روایی آن در نخستین سده‌های اسلامی را فقط به بهانه فراوانی ضرب آن نمی‌دانم، بلکه باید برای این موضوع شرایط سیاسی و اجتماعی ایران آن روزگار را بیشتر واکاویم. شرایطی که از خسرو پرویز، که ویژگی‌هایش با خسرو اول در هم می‌آمیزد، شاهی آرمانی در ادب دوران اسلامی می‌سازد و سده‌های پیاپی را تحت تأثیر قرار داده است. راستی چرا هر شورش از هر کران ایران در نخستین سده‌های اسلامی برمی‌خیزد، با آفرینش یک زنجیره‌نامه خانوادگی ساختگی خود را به خسرو پیوند می‌زند، نه به شاهی چون یزدگرد؟ توصیف استاد توس از زادروز خسرو دوم و نیز مرگ این شاه هنرپرور به ویژه بسیار به چشم می‌آید.

<sup>7</sup>D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 45.

<sup>۸</sup>احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار (تهران: سخن، ۱۳۷۶)، ۶۶ و ۱۶۰.

<sup>۹</sup>مطهرین طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی (چاپ ۳؛ تهران: آگاه، ۱۳۸۶)، ۵۹۸.

<sup>۱۰</sup>با رگا و ری بسنجید.

<sup>۱۱</sup>ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، اخبارالزمان، ترجمه کریم زمانی (تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰)، ۵۴.

<sup>۱۲</sup>مجموعه‌های تواریخ و القصص، از نویسنده‌ای ناشناس، به تصحیح ملک‌الشعرای بهار، به اهتمام محمد رمضانی (تهران: اساطیر، ۱۳۸۹)، ۴۰. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به

Daryoosh Akbarzadeh, "Who is Maha-Raja of Persian Texts?" *Journal of Indian Ocean Studies*, 21:1 (January 2013), 59-71.

<sup>۱۳</sup>تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ۲۲۶.

<sup>۱۴</sup>سعید عریان، متن‌های پهلوی، گردآورنده جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب آسانا (تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۸۲)، ۴۹.

<sup>۱۵</sup>مجموعه‌های تواریخ و القصص، ۴۲۰-۴۲۱.

<sup>۱۶</sup>مسعودی، مروج‌الذهب، ۲۶۰. همچنین بنگرید به ابن بلخی، فارس‌نامه، ۲۳ و ۷۹-۷۸؛ عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالی نیشابوری، تاریخ ثعالی، ۳۵۸-۳۶۰؛ محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد (تهران: اساطیر، ۱۳۸۱)، ۶۲۶.

<sup>۱۷</sup>بایسته یادآوری است که کوشش‌نامه فقط از عنوان بسیلا، و نه سیلا، بهره می‌برد. در سخنرانی‌های مکرر چند سال اخیر در کره جنوبی و نوشتار تازه‌ام (داریوش اکبرزاده، "یادداشتی درباره بخش مختلف کوش‌نامه"، در مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی به مناسبت ۱۵۰۰ سال روابط ایران

و کره (سئول: دانشگاه هان یانگ، ۲۰۱۳)، ۱۰۱-۱۰۷) نشان داده‌ام که بسیلا در کوش‌نامه ترکیبی از بهی (بهی) و سیلا (کره) است. وجود این به با زایش یکی از مینی‌ترین پهلوانان ایرانی، یعنی فریدون که کشنده اژی‌دهاک در پایان جهان خواهد بود، در آنجا در هم تنیده است. افزون‌تر اینکه فرار ایرانیان به سیلا، یعنی بهانه سیاسی، را نیز یادآور شده‌ام. به باور من، هم باور سنتی دینی زرتشتی و هم رخدادی سیاسی در زایش این به کارگذار افتاده است. بهانه سیاسی یعنی آنجا که فقط سیلا ایرانیان سرگردان را می‌پذیرد و به گمانی در سنجش با دیگر کشورها، باید با پیشوند بهین و بهترین بیاید؛ بسنجید با اردشیر و بهشهر. همچنین یادآور شده‌ام که در نمونه‌هایی کم‌شمار، بسیلا گونه‌ای از به (حرف اضافه) و سیلا است. به عبارتی روشن، در کوش‌نامه با خود واژه سیلا نیز روبه‌رو هستیم. دو دیدگاهی که پیش‌تر هرگز بدان توجهی نشده بود.

<sup>۱۸</sup>ایرانشان‌بن ابی‌الخیر، کوش‌نامه، به کوشش جلال متینی (تهران: علمی، ۱۳۷۷)، ۳۸-۳۹؛ ابوسعید عبدالحی بن ضحاک-بن محمود گردیزی، زین‌الاکابر، به اهتمام رحیم رضازاده ملک (تهران: انجمن آثار و مفاخر، ۱۳۸۴)، ۱۹.

<sup>۱۹</sup>ایرانشان‌بن ابی‌الخیر، کوش‌نامه، ۱۰۸-۱۱۰. <sup>۲۰</sup>داریوش اکبرزاده، "چین و اسطوره جمشید"، مجله جهانی مطالعات هند و اروپایی (پذیرفته شده برای انتشار در ۲۰۱۴). <sup>۲۱</sup>محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ۵۴۲.

<sup>۲۲</sup>ایرانشان‌بن ابی‌الخیر، کوش‌نامه، ۸۵۹. توضیحات جلال متینی.

<sup>۲۳</sup>مجموعه‌های تواریخ و القصص، ۲۷.

<sup>۲۴</sup>این معنی را مدیون دوست دانشمندم، پرفسور لی استاد

دانشگاه هان یانگ سئول، هستم

<sup>۲۵</sup>گردیزی، زین‌الاکابر، ۳۹۷.

<sup>۲۶</sup>مجموعه‌های تواریخ و القصص، ۴۲۱.

<sup>۲۷</sup>بسنجید با بیامد پس شاه جهان و پسر.

<sup>28</sup>Daryoosh Akbarzadeh, "Silla Paradise of Ancient Iranians," *Hankuk University of Foreign Studies* (2010), 140-148, quote on 140.

<sup>۲۹</sup>اتین دو لا واسیر و کمپارتی، "نوروز سلطنتی در سمرقند"، مجموعه مقالات نقاشی‌های پیش‌اسلامی غارهای افراسیاب در پیوست مجله مطالعات شرق، شماره ۶۸ (۲۰۰۶)، ۲۲۷.

# آخر خوش شاهنامه کجاست؟

بهروز چمن آرا

دانشجوی دکتری انستیتوی مطالعات ایرانی  
دانشگاه جورج آگوست

Behrooz Chamanara  
behrooz\_ch@yahoo.com



بهروز چمن آرا دانشجوی دکتری انستیتوی مطالعات ایرانی دانشگاه جورج آگوست در گوتینگن آلمان و دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سنندج است. حوزه علائق پژوهشی او شامل زبان و فرهنگ و ادبیات کردی، زبان‌ها و ادبیات باستانی ایران، اسطوره‌شناسی و مطالعات زرتشتی و یارسان است. اکنون در حال به پایان بردن رساله دکتری‌اش با عنوان شاهنامه کردی و دلالت‌های دینی و ادبی آن است. علاوه بر گردآوری و تصحیح بخش‌هایی از مجموعه شاهنامه کردی، برخی از مقالات او عبارت‌اند از "مقدمه‌ای بر مقایسه شاهنامه کردی و شاهنامه فردوسی"، "مقدمه‌ای بر ادبیات حماسی و قهرمانی کردی" و "پژوهشی در گونه کردی شاهنامه و ابعاد مذهبی آن."

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/46-53

## مقدمه

"شاهنامه آخرش خوش است" مثلی معروف در فرهنگ عامه ایرانیان است. بار معنایی این مثل دو وجه متفاوت دارد. وجه اول در بیان کارکرد اجتماعی آن است. برخی از محققان از این مثل اشاره‌ای طنزآلود به اتفاقی ناخوشایند در پایان کار را استنباط کرده‌اند،<sup>۱</sup> اما به نظر می‌رسد که این مثل در حالت عکس نیز کاربرد داشته باشد، یعنی در حالتی که در آغاز آشفته‌گی مستولی شده باشد، ولی بتوان برای آن پایانی خوشایند متصور شد.

## دامنه داستانی شاهنامه

شاهنامه در آغاز با روایت شاهان پیشدادی، دورانی پرفروغ از حکومت پادشاهان ایرانی بر جهان و رزم آنان با دیوان و انبرانیان را به نمایش می‌گذارد و ایرانشهر و شهریاران آن را تجلی‌گاه نبوغ، دادگستری و سعادت می‌داند. فروغ پادشاهی ایران‌زمین در دوره کیانیان روندی افولی دارد؛ در بر دارنده پرده‌هایی از تراژدی ایرج و کین‌خواهی منوچهر از سلم و تور است و در ادامه با بی‌خردی و هوس‌بازی کیکاووس خون سیاوش ریخته می‌شود و تراژدی رستم و سهراب پدید می‌آید. پایان‌بخش روایت کیانیان، دوره پرفروغ کیخسرو کیانی است که پس از کین سیاوش، قدرت را کنار گذاشته و به آسمان عروج می‌کند و به جاویدانان می‌پیوندد. همان‌گونه که می‌دانیم، روایت ساسانیان پایان‌بخش دفتر شاهنامه است. اگر به بخش پایانی داستان ساسانیان در شاهنامه فردوسی مراجعه کنیم، سرایشی تند افول حکومت ساسانیان را دست کم پس از حکومت ۳۸ ساله خسرو پرویز مشاهده خواهیم کرد. پادشاهی شیرویه ۷ ماه،<sup>۲</sup> اردشیر شیروی ۱ سال،<sup>۳</sup> فرابین ۵۰ روز،<sup>۴</sup> بوران‌دخت ۶ ماه،<sup>۵</sup> آزرمدخت ۴ ماه،<sup>۶</sup> فرخ‌زاد ۱ ماه،<sup>۷</sup> و سرانجام

تصویر کشتی بازی رستم  
با بهرام شاه ازبای  
میل

عزیز سید بها  
الدین قطبانی  
سنه

کشتی بازی رستم  
دستان و تیمور  
شوخی کمان از  
نسخه هفت لشکر  
به روایت سید  
بهاء الدین قطبانی  
پاله پاله ای،  
تحریر ۱۳۵۹ ق،  
کتابخانه مجلس  
شورای اسلامی،  
شماره ۱۳۳۸۹.

عزیز سید بها



کون فیکون صاحب عدالت  
یا صاحب جطر ام لیل نهار

بد ادم برسی بنوم جمالست  
رستم زورم نایق بو اجمار



پادشاهی نافرجام یزدگرد شهریار (بزه‌گر)،<sup>۸</sup> که ناگزیر تن به گریز از بغداد به خراسان و طوس داده،<sup>۹</sup> به دست آسیابان کشته می‌شود و پس از او در اندک زمان دفتر پادشاهان ایرانی نیز در پیچیده می‌شود. فرجامین بخش شاهنامه مملو از حوادث ناگوار و ناخوشایند است: برادرکشی و پدرکشی، جنگ قدرت، بی‌دانشی و بی‌تجربگی شاهان، سرکشی خاندان‌ها و دهاقین و رزم نافرجام سرداران ایرانی در برابر اعراب مهاجم. فضای داستانی پایان نافرجام یزدگرد با فضای پرتنطنه و جهان‌گیری آغاز شاهنامه در تضاد است. به همین علت، قاعدتاً نمی‌توان فصل آخر شاهنامه را شیرین و دلکش دانست و گفت:

مگر این سخن را نداری به یاد  
که گفتند پیران دانا نهاد  
که شهنامه را فصل آخر خوش است  
دل‌انگیز و شیرین و بس دلکش است<sup>۱۰</sup>

مگر آنکه یا چنین پایان ناخوشایندی را خوشایند بپنداریم یا آنکه اصولاً پایان شاهنامه بر موضوعی دیگر دلالت داشته باشد که خوشایند و شیرین و دلکش است.

### چرا آخر شاهنامه خوش است؟

درباره خوش بودن پایان شاهنامه دلایل متعددی بیان شده است که از آن میان یکی مجاز دانستن کلمه "خوش" به علاقه تضاد با "ناخوش و بدفرجام" است.<sup>۱۱</sup> دیگری آغاز شدن شاهنامه با ستایش سلطان محمود، به ظاهر خوش، و نگویش او در پایان کتاب، یا سوء عاقبت، است.<sup>۱۲</sup> اما دیدگاه مؤلف طومار نقالی شاهنامه در بردارنده نکته‌ای قابل توجه است که در آغاز روایت پادشاهی بهمن آمده است:

پیش از آن که داستان بهمن را آغاز کنیم،  
باید در اینجا مطلبی را متذکر شوم که از این  
پس آنچه نوشته می‌شود از زبان نقالان و  
پیش‌کسوتان ما می‌باشد که سینه به سینه نقل  
شده و برای اینکه گفتار این پیش‌کسوتان به

فراموشی سپرده نشود و مردم بدانند معنی شاهنامه آخرش خوش است چیست آنچه را که می‌گویند پور اسفندیار چه کرده است به عنوان یادگار می‌نویسم.<sup>۱۳</sup>

این عبارت از این جهت شایان توجه است که معنی مثل معروف را مرتبط با داستان بهمن دانسته است و چنان که می‌دانیم، داستان بهمن یا بهمن‌نامه،<sup>۱۴</sup> آخرین کتاب از مجموعه روایات حلقه سیستانی،<sup>۱۵</sup> و آخرین بخش روایات نقالی شاهنامه است.<sup>۱۶</sup>

سنت شفاهی شاهنامه برای سده‌های متوالی پیش از فردوسی محمل روایات پهلوانی و رمانس‌های ایرانی بوده و در بطن خود داستان‌های بسیاری را حفظ و نسل به نسل منتقل می‌کرده است. روایات حماسی و پهلوانی به روایت سنت شفاهی، که الزاماً بازگوکننده داستان‌های شاهنامه فردوسی نیست، در سده‌های پیش و پس از فردوسی بیشترین تأثیر را بر توده ایرانی داشته است و در سده‌های اخیر با تولید طومارها و دیگر ملزومات نقل، نقش خود را در پیوند هرچه بیشتر مردم با عناصر ژانر ادبی حماسی ایرانی شاهنامه برجسته‌تر ساخته است.

امروزه جز معدود کتاب‌هایی چون سام‌نامه، بهمن‌نامه، فرامرزنامه و کوش‌نامه که جملگی برآمده از سنت حلقه سیستانی‌اند، دسته‌ای دیگر از منابع دست اول کتبی هم با نام شاهنامه کردی،<sup>۱۷</sup> به زبان ادبی گورانی،<sup>۱۸</sup> در دسترس است که درک ما را از ادبیات حماسی ایران‌زمین فراخ‌تر کرده است. هرچند هنوز اطلاعات تحلیلی ما در این باره چندان چشمگیر نیست، اما امید می‌رود مطالعات جدید در آینده نزدیک درک عمیق‌تری از روایات شاهنامه کردی و سیستانی به دست دهند.

آنچه بیش از همه توجه ما را جلب می‌کند، اختلافی است که بین خط داستانی سنن روایی شفاهی و نقالی، حلقه سیستانی و شاهنامه کردی

از یک طرف و شاهنامه فردوسی از طرف دیگر وجود دارد.

فرامرز در رزم یک تنه با لشکر بهمن، سرانجام چنین می‌گوید:

سرانجام بر دست یازادشیر  
گرفتار شد نامدار دلیر  
بر بهمن آوردش از رزمگاه  
بدو کرد کین‌دار چندی نگاه  
چو دیدش، ندادش به جان زینهار  
بفرمود داری زدن شهریار،  
فرامرز را زنده بر دار کرد  
تن پیلوارش نگوئسار کرد  
و زان پس بفرمود: یازادشیر  
ز کینه بکشتش به باران تیر

در گروه اول، آفرینش جهان با کیومرث و گاه با جمشید آغاز می‌شود.<sup>۱۹</sup> پس از فراز و فرود بسیار و جنگ‌های پی‌درپی با تورانیان و سرانجام پس از کشته شدن رستم به دست برادرش شغاد، بهمن که بر سریر شاهی ایران‌زمین نشسته است، بر آن می‌شود تا به بهانه کین اسفندیار از خاندان زال انتقام بگیرد. او در معیت لشکری گران به زابل و سیستان حمله می‌کند و در سه، و به روایت ایرانشاه شش، جنگ پی‌درپی موفق می‌شود خاندان زال را زندانی و پراکنده کرده و فرامرز یل را کشته و جسد بی‌جان او را پس از یک هفته به دار بکشد. پیرنگ (plot) این روایت با ورود آذربرزین، فرزند فرامرز، و آزاد کردن خاندان زال و نهایتاً کشته شدن هم‌زمان ازدها و بهمن با هم به دست آذربرزین به پایان می‌رسد. روایت بهمن‌نامه بالغ بر ۱۰۴۴۳ بیت است،<sup>۲۰</sup> در حالی که در شاهنامه فردوسی داستان کین‌خواهی بهمن از خاندان زال منحصر به ۱۶۰ بیت و مشتمل است بر رزم بهمن و فرامرز و گرفتار شدن فرامرز به دست لشکریان بهمن و زنده به دار کشیدن شدن فرامرز و سرانجام ممانعت پشتون از ادامه‌ی رزم با زابلیان،<sup>۲۱</sup> و پس از آن ورود به داستان همای و داراب و اسکندر و ادامه شاهنامه که مشتمل است بر وقایع دوره ساسانیان.

چنان که مشاهده می‌شود، به روایت فردوسی، فرامرز زنده گرفتار و بر دار کشیده شده است.<sup>۲۳</sup> در حالی که طومار نقلی شاهنامه آورده است که

القصة سپاه بهمن وی [فرامرز] را در میان گرفتند و جوانان را به قتل رسانیدند.  
صدوهفتاد زخم تیر به فرامرز رسید و تن آن نامدار مثل آشیانه زنبور شد و هم‌مرکب وی غراب سام‌سوار هلاک شد. بس که خون از اعضای او برفت بی‌طاعت شد و بر سخت-سنگی تکیه کرد سپر به رویش کشیده، والا از ترس وی هیچ کس پیش وی نرفت. چون باد بر ابلق وی خورد، ابلق حرکت می‌کرد و سپاه تصور می‌کردند که فرامرز زنده است. بعد از سه روز یکی از غلامان بهمن قوت کرده پیش رفت و از دور سنگی بر سپر فرامرز زد و فرامرز در افتاد. پیش رفتند دیدند که فرامرز وفات کرده است. از این معنی بهمن را خبردار کردند. آن بیدادگر فرمود بلند کردند فرامرز را به دار کشید و...<sup>۲۴</sup>

هفت‌لشکر (طومار جامع نقالان) این تصویر چنین روایت کرده است:

زدند بر گلستان کابل درخت  
رسن بر سر دار کردند سخت

آنچه در این جا نمود برجسته دارد، اختلاف معنادار سنت شفاهی و روایات غیر رسمی شاهنامه‌ای با روایت فردوسی است. برای نمونه، شرح و بسط داستان بهمن‌نامه، که بیشتر از ده هزار بیت است، در قیاس با روایت فردوسی که کمتر از دویست بیت است می‌تواند در بطن خود دارای معنای و نشانه‌های گوناگون باشد، از جمله آن که روایت فردوسی آگاهانه یا ناآگاهانه در پی تبریئه بهمن و خاندان شاهی از ظلم و ستم ناروا بر مهم‌ترین خاندان و مرکز پهلوانی ایرانی، یعنی خاندان سام، است.<sup>۲۲</sup> در روایت فردوسی، حتی در رزم بهمن و فرامرز ضمن اشاره به رشادت

فلامرز را مرده بر دار کرد  
تن پیلوارش نگونسار کرد<sup>۲۵</sup>

همچنین، روایت شاهنامه‌گردی ضمن سرزنش مکرر بهمن در محاصره آذوقه و آب فرامرز و کشتار ناجوانمردانه سپاه زابل، چنین می‌گوید:

خه‌ور دان به شا به‌همن ناگا بی  
فهرامهرز ژه دهور دنیا فه‌نا بی  
واته‌ش به سپا تمامی یه‌کبار  
نه‌عش فهرامهرز بکیشان به دار<sup>۲۶</sup>

یعنی شاه‌بهمن را آگاه کردند که فرامرز از دور دنیا فانی شده است. بهمن به همه سپاهیان دستور داد تا نعش فرامرز را به دار بکشند.

در اینجا در پی آن نخواهیم بود که وجوه اختلاف یا شباهت‌های روایت رزم بهمن و فرامرز را بررسی کنیم، بلکه فقط برای نمونه‌ای که نشان‌دهنده اختلاف اساسی دو نوع نگرش در دو سنت بالنده و نسبتاً مستقل روایات ایرانی است، بدان اشاره‌ای خواهیم داشت. سنت شفاهی روایات ایرانی سرچشمه‌ای است که حتی احتمالاً خداینامه‌ها نیز وامدار روایات آنها بوده‌اند. مثلاً داستان ضحاک و کاوه آهنگر، سیاوش، کیخسرو، داستان نخستین شهریار یا نخستین انسان همگی از دسته بن‌مایه‌های کهنی‌اند که ریشه در اساطیر هند و ایرانی دارند.<sup>۲۷</sup> این داستان‌ها و بسیاری دیگر از داستان‌ها که در شاهنامه فردوسی اثری از آنها نیست یا فقط به ذکر نامی از آنها اشاره شده است، برآمده از سنت شفاهی دیرپایی‌اند که اصالت یا عدم اصالت آنها را نمی‌توان فقط در قیاس با شاهنامه فردوسی دریافت، زیرا شاهنامه فردوسی خود وامدار آن سنت است. سنت شفاهی روایات ایرانی در همه ژانرهای ادبی چنان باغی پربرگ و بار بوده است که راویان می‌توانسته‌اند از بر آن، آنچه را که میل دارند به اندازه‌ی وسع خود بچینند، چنان که نظامی نیز در مقدمه شرف‌نامه بدان اشاره کرده است:

سخنگوی پیشینه دانای توس  
که آراست روی سخن چون عروس  
در آن نامه کان گوهر سفته راند  
بسی گفتنی‌های ناگفته ماند  
اگر هرچه بشنیدی از باستان  
بگفتی دراز آمدی داستان  
نگفت آن چه رغبت‌پذیرش نبود  
همان گفت کز وی گزیرش نبود<sup>۲۸</sup>

طرفه آن که آغاز و انجام بخش اسطوره‌ای و پهلوانی شاهنامه فردوسی به صورت مشخص سیر منطقی داستانی را مشابه سنت‌های روایی شفاهی طی کرده و به پایان می‌رسد. الگوی روایی اسطوره در این جا سه حالت دارد: اعتدال آغازین، آشفتگی و به‌هم‌ریختگی و سرانجام بازگشت اعتدال اسطوره‌ای. در دوره اسطوره‌ای یا دوره پیشدادیان، دوره اعتدال آغازین که همه-چیز در صلح و صفا و بی‌رنج و بیماری است با کشته‌شدن سیامک و جنگ با دیوان به هم می‌خورد و پس از یک دوره آشوب، با ظهور فریدون زمان به اعتدال نخستین باز می‌گردد. این دوره دوره پهلوان-شاه است. در دوره پهلوانی یا دوره کیانیان، اعتدال فریدونی با کشته‌شدن ایرج به دست سلم و تور به هم می‌خورد و قاعدتاً می‌بایست با کشته‌شدن افراسیاب به دست کیخسرو در جنگ بزرگ به پایان برسد، اما چون در دوره پهلوانی یا دوره کیانیان، شاه و پهلوان تشخیص مستقل و معنادار اسطوره‌ای دارند، در نتیجه اعتدال اولیه‌ی خاندان شاهی و خاندان پهلوانی هر دو ضروری است. در اینجا است که شاهنامه فردوسی و سنت شفاهی دو مسیر متفاوت می‌پیمایند.<sup>۲۹</sup> شاهنامه فردوسی به سبب برخورداری از منابع سنت رسمی ساسانی، احتمالاً خداینامه‌ها و کتب آیینی و حکومتی چون آیین‌نامگ‌ها و تاج‌نامگ‌ها و غیره، ضمن پشتیبانی معنادار از خاندان‌های شاهی ایران، با مستمسک قرار دادن داستان دارا و داراب به داستان اسکندر می‌رسد و با اشاره بسیار ناچیزی به ملوک‌الطوایف، رشته داستان تاریخ‌گون خود را از سر گرفته و به روایت مفصل ساسانیان می‌پردازد.

سنت شفاهی و دیگر روایات غیر رسمی اما راه دیگر می‌پیمایند؛ راهی که در آن پس از به دست آمدن اعتدال اولیه بنیاد شاهی و بنیاد پهلوانی به روایت خود خاتمه می‌دهد. بر این مبنا، خاندان شاهی ایران با ستاندن کین ایرج و سیاوش به دست کیخسرو از افراسیاب و تورانیان به اعتدال خود بازمی‌گردد و خاندان پهلوانی ایران - دستان سام - پس از فراز و فرود بسیار و از سر گذراندن تراژدی رستم و سهراب و برادرکشی شغاد و رستم و ستم ناجوانمردانه بهمن به خاندان زال با ورود آذربرزین پهلوان از هندوستان به ایران و مقابله او با شاه بهمن و سرانجام صلح آن دو و عمران دوباره سیستان و زابل به اعتدال خود باز می‌گردد. سنت روایی شفاهی غیر رسمی به صورت معناداری سعی در نمودار کردن وجه ناپسند خاندان شاهی گشتاسب دارد. آزمندی مفرط گشتاسب و اسفندیار برای تکیه بر سریر شاهی، همچنین تحمیل جنگ ناخواسته بر رستم و کشته شدن اسفندیار، حيله‌گری اسفندیار در آخرین دم مرگ برای از بین بردن رستم و در پایان نمک-شناسی بهمن که پرورده سفره رستم دستان بود و کین جویی او به محض کسب قدرت نمودی ناخوشایند از خاندان شاهی ترسیم می‌کند. این گونه است که شاهنامه خوانی و نقل و نقالی سنت شفاهی پس از نقل‌های متأثرکننده سیاوش‌کشان، سهراب‌کشان و رستم‌کشان در مجالس متعدد و طولانی که ممکن بود چندین ماه به طول بینجامد، سرانجام به نقل یا پرده آخر می‌رسد؛ پرده‌ای که در آن همه چیز به اعتدال نخستین خود باز می‌گردد. در واقع در بخش پهلوانی، ظهور فرزندان رستم چون کوهکش و پلنگینه‌پوش، برزو شیرآذر، تیمور شاه‌کمان و دیگران و همراهی آنان با سپاه ایران در جنگ بزرگ هفت‌لشکر اوج شکوه و شکوفایی ایران و خاندان شاهی و پهلوانی است و به همین دلیل است که در رزم هفت‌لشکر افراسیاب به دست کیخسرو قصاص می‌شود و اعتدال به خاندان شاهی باز می‌گردد. اما پس از کیخسرو، دوره افول خاندان پهلوان آغاز می‌شود و زاویه دید

روایت بیشتر متوجه ابعاد مختلف داستان از بین رفتن فرزندان نام‌آور خاندان رستم و پراکنده شدن آنها به دست بهمن است.

این بخش از داستان را که نقل آخر یک دوره کامل شاهنامه خوانی یا نقل شاهنامه به روایت عامه است، آخر شاهنامه می‌خوانند؛ پایانی خوش از پس از یک دوره آشوب.

لازم به یادآوری است که می‌بایست بین درک امروزی ما از شاهنامه و درک توده در سده‌های گذشته از شاهنامه تمایز قائل بود. چنان که می‌دانیم، اولین نسخه‌های چاپی از شاهنامه فردوسی در اوایل سده بیستم رفته-رفته به دست مردم رسید و تا پیش از آن دست‌یابی به نسخه‌های شاهنامه فردوسی قاعدتاً دست‌نویس‌های آن بوده که می‌بایست گران‌قیمت بوده باشند. اما در مقابل، سنت شفاهی بی آنکه نیازی به چاپ و انتشار کتاب داشته باشد، توانسته اکثر روایات حماسی و پهلوانی را، که هر کدام کتابی جداگانه بود، به صورت سینه‌به‌سینه حفظ و منتقل کند و با تولید طومارهای نقالی بازار نقل شاهنامه را بسیار پر رونق حفظ کند.

اگر به صورت سردستی بین طومار نقالی شاهنامه، که از نظر فرم و ساختار چیزی فراتر از طومارهای دیگر است و باید آن را مجموعه به هم پیوسته چندین طومار دانست، و شاهنامه فردوسی از نظر ساختار و محتوای داستانی مقایسه‌ای صورت دهیم، درخواهیم یافت که طومار مفصل شاهنامه دقیق و ظرایف روایات حماسی را حفظ کرده است، اما نه تنها مقید به روایت شاهنامه فردوسی نیست، بلکه روایتی مستقل دارد. این مجموعه طومار بر اساس ساختار روایت سنت شفاهی از آغاز داستان کیومرث تا پایان داستان بهمن را در برمی‌گیرد. البته هر چند بین این طومار کهن و طومارهای معاصر مانند طومار کریمی و زریری از منظر محتوا و ساختار اختلافاتی وجود دارد، اما دست-

کم دامنه روایات از کیومرث تا بهمن تجاوز نمی‌کند. برای مثال، جز رمانس شیرین و فرهاد که به سبب محتوای عاشقانه قبول عام یافته، از مجموع روایت‌های دوره ساسانیان چون داستان‌های بلند بزرگ‌مهر و داستان شطرنج و غیره نمونه‌ای در نقل‌ها و شاهنامه‌خوانی‌ها گزارش نشده است و از این دوره هیچ اثری در طومارها نیز وجود ندارد.

### نتیجه‌گیری

با وجود سنت‌های روایی متفاوت و روایت‌های گوناگون از حماسه‌های ملی ایران، می‌توان گفت برداشت اقوام مختلف ایرانی از "ژانر شاهنامه" غالباً برداشتی غیر از برداشت محض شاهنامه فردوسی است. برای مثال، برداشت فرهنگ عامه کردها از شاهنامه روایاتی است که زیر نام‌های شانامه، رزم‌نامه، جنگ‌نامه و غیره در اختیار داشته‌اند و این روایات همچون روایات حلقه سیستمی مشتمل بر روایاتی نسبتاً مستقل‌اند که علی‌رغم اشتغال بر ده‌ها روایت و کتاب مختلف، از دامنه داستانی مورد بحث (کیومرث تا بهمن) فراتر نمی‌روند.<sup>۳۰</sup>

در نتیجه، لازم است بین شاهنامه به روایت سنت شفاهی، نقالی و طومارها و شاهنامه فردوسی تمایزی قابل شوم. همچنین، شاهنامه را نه کتابی منحصر به فرد، که بایست ژانر منحصر به - فردی از ادب حماسی ایرانی دانست که گونه‌های گوناگون آن از خداینامه‌ها گرفته تا سیرالملوک‌ها، شاهنامه‌های پیش و پس از فردوسی، روایات حلقه سیستمی، روایات کردی، سُغدی و طومارهای نقالی متأخر را در برمی‌گیرد. بی‌شک در این میان شاهنامه فردوسی بنا به دلایل تاریخی، سیاسی، ادبی و فرهنگی جایگاهی انحصاری یافته است. لیکن منحصر کردن روایات حماسی و پهلوانی ایرانی به روایت فردوسی باعث شده است تا بسیاری از محققان به سادگی حکم جعل و تقلید بر غالب روایات حماسی و پهلوانی پس از فردوسی زده، آنها را به حاشیه رانده، از دایره تحقیقات علمی بیرون رانند.

امید است در آینده نزدیک مجموعه‌های تازه‌یافته و گران‌بهای ادبیات حماسی و پهلوانی ایرانی چون حلقه سیستمی و شاهنامه کردی هرچه بیشتر از حاشیه به متن مطالعات علمی راه بسته و پنجره‌ای نو به دنیای ادب حماسی ایران زمین بگشایند.

احسن انوری، فرهنگ امثال سخن (تهران: سخن، ۱۳۸۴) جلد ۲، ۵-۶؛ دهخدا در امثال و حکم، زیر مدخل "شاهنامه آفرش خوش است"، نظیر عربی آن را این شعر دانسته است: یا راقد الیل مسرورا باوله / ان الحوادث قد یطرقن اسحارا / لا تفرحن بلیل مسرورا باوله / فرب آخر لیل اجح النارا. بنگرید به علی‌اکبر دهخدا، امثال و حکم (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۸-۱۳۳۹)، جلد ۲، ۱۰۱۲. همچنین بنگرید به "شاهنامه آفرش خوشه"، در جعفر شهری، قند و نمک، ضرب‌المثل‌های تهرانی به زبان محاوره (تهران: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۰)، ۴۵۵.

آبوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق و محمود امیدسالار (چاپ ۳: تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹)، دفتر ۸، ۳۲۳.  
 آفردوسی، شاهنامه، دفتر ۸، ۳۷۷.  
 آفردوسی، شاهنامه، دفتر ۸، ۳۸۵.  
 آفردوسی، شاهنامه، دفتر ۸، ۳۹۳.  
 آفردوسی، شاهنامه، دفتر ۸، ۳۹۹.  
 آفردوسی، شاهنامه، دفتر ۸، ۴۰۳.  
 آفردوسی، شاهنامه، دفتر ۸، ۴۰۹.  
 ژ بغداد راه خراسان گرفت / همه رنج‌ها بر دل آسان گرفت / بزرگان ایران همه پر ز درد / بفرستند با شاه آزادمرد. بنگرید به فردوسی، شاهنامه، دفتر ۸، ۴۲۷، بیت‌های ۳۰۰-۳۰۱.  
 "منتخب السادات یغمایی، حماسه فتح نامه نابیی، به اهتمام علی دهباشی (چاپ ۲: تهران: اسپرک، ۱۳۶۸)، ۱۹۱.  
 "اسجد آیدنلو، "چرا آخر شاهنامه خوش است"، بخارا، سال ۱۴، شماره ۸۱ (خرداد-تیر ۱۳۹۰)، ۸۵۳؛ نیز بنگرید به محمد محیط طباطبایی، "شاهنامه چگونه به پایان رسید؟" در محمد محیط طباطبایی، فردوسی و شاهنامه (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹)؛ محمدعلی اسلامی ندوشن، "اگر شاهنامه نمی‌بود،" پاژ، سال ۱، شماره ۴ (زمستان ۱۳۸۷).  
 ۲ آیدنلو، "چرا آخر شاهنامه خوش است،" ۸۵۳.  
 ۳ طومار شاهنامه فردوسی، به کوشش مصطفی سعیدی و احمد هاشمی (تهران: خوش‌نگار، ۱۳۸۱)، جلد ۲، ۱۱۰۹.  
 ۴ برای اطلاعات بیشتر درباره پیشینه تاریخی بهمن کیانی و روایت بهمن‌نامه در ادبیات کهن بنگرید به

Djalal Khaleghi Motlagh, "Bahman Son of Esfandīār," in *Encyclopædia Iranica*, vol. 3, Fasc. 5 (1988), 489-490; W. L. Hanaway Jr. "Bahman-Nāma," in *Encyclopædia Iranica*, Vol. 3, Fasc. 5 (1988), 499-500.

همچنین بنگرید به ایرانشاه‌بن ابی‌الخیر، بهمن‌نامه، ویراسته رحیم عقیفی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰)؛

ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران (چاپ ۹؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹)، ۲۸۹-۲۹۴؛ مه‌ران افشاری، "بهم‌نامه"، دانشنامه جهان اسلام (تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۷)، جلد ۴، ۸۴۵-۸۴۶.  
۱۵ سام‌نامه، گرشاسپ‌نامه، شهریارنامه، بانوگشسپ‌نامه، بهم‌نامه، برزنامه، کک‌کوهزاد، جهانگیرنامه، فرامرزن‌نامه، کوش‌نامه. برای اطلاعات بیشتر در این باره بنگرید به آیدنلو، "چرا آخر شاهنامه خوش است؟"

Marjulin Van Zutphen, *Farāmarz, the Sīstāni Hero. Texts and Traditions of the Farāmrznāme and the Persian Epic Cycle* (Leiden: Leiden University, 2011); Ameneh Gazerani (Saghi), "The Sīstāni Cycle of Epics," Unpublished Dissertation (Graduate School of the Ohio State University, 2007);

همچنین بنگرید به بخش حماسه‌های ملی در صفا، حماسه‌سرایی در ایران.

۱۶ برای نمونه بنگرید به طومار نقلی شاهنامه، مقدمه، ویرایش و توضیحات سجاد آیدنلو (تهران: به‌نگار، ۱۳۹۱)، ۸۶۳-۹۰۸.  
۱۷ برای آشنایی با شاهنامه کردی بنگرید به بهروز چمن‌آرا، "درآمدی بر ادب حماسی و پهلوانی کردی با تکیه بر شاهنامه‌ی کردی"، جستارهای ادبی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۴۴، شماره ۱ (بهار ۱۳۹۰)، ۱۱۹-۱۴۸.

۱۸ برای آگاهی بیشتر در باره زبان ادبی گورانی بنگرید به Philip. G. Kreyenbroek and Behrooz Chamanara, "Literary Gurānī: Koinè or Continuum," in H. Bozarlsan and C. Scalbert-Yucel (Coordinators), *Chez Les Kurdes* (Paris: Copymedia, 2013), 151-168.

۱۹ در روایت شفاهی طومار زیریری با مهاباد و در روایت شفاهی طومار کریمی با تهمورث آغاز می‌شود. روایت به Shadi Oliaei, *L'Art du contour dans les cafes traditionnelles en Iran* (Paris: L'Harmatan, 2010), 404-405.

۲۰ ایرانشاه‌بن ابی‌الخیر، بهم‌نامه.  
۲۱ بنگرید به فردوسی، شاهنامه، دفتر ۵، ۴۷۱-۴۸۵. همچنین، داستان "رفتن بهم‌نم به سیستان کشتن فرامرز و بردن اموال رستم و زال" در شاهنامه‌ی ثعالبی در کمتر از یک صفحه بیان شده است. بنگرید به ابومصور عبدالملک‌بن محمد ثعالبی، شاهنامه، ترجمه به فارسی از محمود هدایت (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۵)، ۱۱۷. در حالی که برخلاف سبک مجمل‌گوی روایت ثعالبی، که روایت بسیاری از پادشاهان چون کیومرث، هوشنگ، طهمورث، لهراسپ و دیگران را به اختصار بیان کرده است، داستان هفت‌خان اسفندیار و پهلوانی‌های او با تفصیل چشمگیری بیان شده است و اخبار پهلوانان وجه کم‌رنگ‌تری دارد.

۲۲ اخبار الطوال به صورت بسیار مختصر به دست یافتن بهم‌نم به سیستان و ویران کردن آن شهر و کشتار فرزندان خاندان رستم اشاره کرده است. بنگرید به ابوحنیفه محمدبن داوود دینوری، اخبار الطوال، ترجمه مهدی مهدوی دامغانی (چاپ ۴؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۱)، ۵۱.

۲۳ روایت ایرانشاه‌بن ابی‌الخیر نیز داستان زنده بر دار کردن فرامرز را با جزئیات بسیار بیان کرده است. بنگرید به ایرانشاه‌بن ابی‌الخیر، بهم‌نامه، ۳۳۹، بیت ۵۷۰۶؛ به نقل از

ثعالبی، شاهنامه، ۱۷۸. مسعودی در مزدوجه فارسیه خود می‌گوید که بهم‌نم زال را کشت و به هیچ‌یک از اعضای خانواده او ابقاء نمود.

۲۴ طومار نقلی شاهنامه، ۸۸۰.  
۲۵ هفت لشکر (طومار جامع نقالان) از کیومرث تا بهم‌نم، با مقدمه، تصحیح و توضیح مه‌ران افشاری و مهدی مدائینی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷)، ۵۳۱.

۲۶ بهم‌نم و فرامرز، دست‌نویس شماره ۱۱۸۰ Ms. Or. oct. vollst، کتابخانه دولتی برلین، ۲۶، بیت ۳.  
۲۷ برای آگاهی بیشتر درباره نخستین انسان و نخستین شهریار بنگرید به

Shaul Shaked, "First Man, First King: Notes on Sementic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations," in Shaul Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam, Studies in Religious History and Intercultural Contacts* (Variorum, 1995), 238-256.

۲۸ نظامی‌گنجوی، شرفنامه (اسکندرنامه)، به کوشش وحید دستگردی (تهران: ابن سینا، ۱۳۳۵)، ۵۰.


۲۹ برای مطالعه تحلیلی مشروح درباره ادوار و طبقه‌بندی داستانی شاهنامه فردوسی بنگرید به فرزاد قائمی، "داستان‌های شاهنامه فردوسی: از استقلال تا انسجام (بررسی و نقد آرای تاریخ‌محور و اسطوره‌محور در تحلیل ساختار روایی شاهنامه و ارائه طرحی الگویی از ساختار اثر با استفاده از رویکرد نقد توصیفی)"، جستارهای ادبی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۷۳ (تابستان ۱۳۹۰)، ۲۳-۵۶؛ فرزاد قائمی، "طبقه‌بندی توصیفی شاهنامه بر اساس شالوده‌های تاریخی و اساطیری"، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۲۱ (بهار ۱۳۸۸)، ۱۱۹-۱۳۰.

۳۰ برای مطالعه برخی از جوانب روایات شاهنامه کردی بنگرید به Behrooz Chamanara, "An Inverstigation into the Kurdish Shahnama and its Religious Dimensions," in *Journal of Persianate Studies*, 6 (2013), 163-177;

آرش اکبری‌مفاخر، "کریمان کیست؟ بر پایه دستنویس هفت‌لشکر گورانی"، جستارهای ادبی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۷۴ (پاییز ۱۳۹۰)، ۱۵-۳۸؛ آرش اکبری‌مفاخر، "درک و یارشان سرود آرش کمانگیر به زبان گورانی از پیرکاظم کنگاوری"، مطالعات ایرانی دانشگاه کرمان، شماره ۱۹ (بهار ۱۳۹۰)، ۳۴-۶۲.

# سرچشمه‌ها: بازخوانی تمهیدات عین القضاة همدانی<sup>۱</sup>

نسیم خاکسار  
داستان‌نویس و پژوهشگر

Nasim Khaksar  
n.khaksar@yahoo.com 

**مقدمه**  
عین‌القضاة همدانی از اندیشه‌ورزان ایرانی آغاز قرن ششم قمری/ دوازدهم میلادی است. او به سال ۴۹۰ق/۱۰۹۷م در همدان متولد و به سال ۵۲۵ق/۱۱۳۱م در همین شهر به دار آویخته شد. تمهیدات از کارهای نزدیک به پایان عمر کوتاه ۳۵ ساله اوست که به نقل از خودش در همین کتاب، در نیمه دوم ۵۲۱ق/۱۱۲۷م آن را به پایان رسانده است.<sup>۲</sup> عین‌القضاة در نوشته‌هایش به فارسی از باورهای خود بازر می‌نویسد تا در کتاب‌هایی که به عربی نوشته است. علینقی منزوی در مؤخره‌ای بر نامه‌های عین‌القضاة می‌نویسد: "چون گرایش گنوسیستی<sup>۳</sup> در تمهیدات فارسی تندتر از زبده‌الحقایق عربی است، گویا عین‌القضاة آن را پنهان می‌داشته است" و "شاید سبب آن که جامی و بیهقی و چلبی این کتاب را به عنوان ترجمه زبده‌الحقایق (اثر دیگر این نویسنده) یاد کرده‌اند، نیز همین باشد که مؤلف خود می‌خواست آن را ترجمه دیگران اعلام کند تا نزد سانسورچیان بغداد مسئولیت کمتری داشته باشد."<sup>۴</sup>

حکایت قتل او را ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران این گونه آورده است: "عین‌القضاة بر اثر حُسن بیان و نفوذ کلام خود، مریدان بسیار در میان بزرگان و گروه‌کنیری از مردم یافته بود که بر مقالات وی شیفته بودند. از آن جمله عزیزالدین مستوفی (از مستوفیان سلاجقه عراق) که بدو عشق و ارادت می‌ورزید و چون عزیزالدین مستوفی به دشمنی ابوالقاسم درگزینی (وزیر سلطان محمودبن محمد و سلطان سنجرین ملکشاه) برافتاد، آن وزیر دسیسه‌گر که بسیاری از رجال را به حبسه و تزیور از میان برده و خود نیز به کیفر بیدادگری‌های خویش بردار کشیده شد، در اندیشه نابود کردن عین‌القضاة افتاد و

نسیم خاکسار در دانشسرای تربیت معلم اصفهان و همدان تحصیل کرده است. تا اولین بازداشتش در ۱۳۴۶، در روستاهای آبادان و بویر احمدی آموزگار بود. او فعالیت‌های ادبی‌اش را در داستان‌نویسی از سال ۱۳۴۴ آغاز کرد. پس از انقلاب مجبور به ترک وطن شد و در هلند اقامت گزید. از او در زمینه‌های گوناگون داستان کوتاه، رمان، نمایشنامه، شعر، ترجمه، سفرنامه و نقد ادبی حدود ۳۱ جلد اثر منتشر شده است. دو مجموعه داستان بقال خرزویل و بین دو در و رمان بادنماها و شلاقها و یک مجموعه نمایش‌نامه با نام زیر سقف و سفرنامه سفر تاجیکستان و کتاب شعری از او با نام زیبا باش به زبان هلندی منتشر شده‌اند. شماری از داستان‌ها و مقاله‌های او به زبان‌های سوئدی، آلمانی، انگلیسی و فرانسوی در گزیده‌های داستانی و جنگ‌های ادبی ترجمه و چاپ شده‌اند. او تاکنون موفق به دریافت دو جایزه ادبی شده است: دیپلم افتخار بهترین کتاب برای نوجوانان (پراگ، ۱۹۸۰) و جایزه بین‌المللی نویسندگان آزاده جهان (نیویورک، ۱۹۹۲).

با علماء متعصب و حسودان و دسته‌ای از عوام- الناس که در تکاپوی قتل عین‌القضات بودند، یار شد، محضری بر ضد او ترتیب داد و از میان تصانیف او الفاظی را برای اثبات زندقه و الحاد وی و دعوی الوهیت بیرون آورد و جماعتی از فقها به اباحت خون وی فتوی دادند. بعد از این حوادث عین‌القضات را ببغداد بردند و چندی مقید نگاه داشتند و باز به همدان بازگرداندند و آنجا در شب هفتم جمادی الاخره سال ۵۲۵ هجری بر دار کشیدند.<sup>۶</sup>

راوندی در راحة‌الصدور و آية‌السرور، که تاریخ آل‌سلجوق را روایت می‌کند، با این که چهار بار نام قوام‌الدین ابوالقاسم، وزیر سلطان سنجر و محمود و طغرل، را در کتابش آورده است و از به دار آویختن او در "لیشتر" به دست طغرل نیز سطری می‌نویسد، به سبب ارادتی که به خاندان سلجوق داشت، نامی از عین‌القضات که به دست این وزیر و به فرمان "السلطان مغیث‌الدین و الدین محمودبن محمدبن ملکشاہ یمین امیرالمومنین" به قتل رسیده نمی‌برد.<sup>۶</sup> عین‌القضات در یکی از نامه‌هایش، همین "السلطان مغیث‌الدین و الدین محمود سلجوقی" را "نطفه قدره"، یعنی ناپاک، خوانده است.<sup>۷</sup>

علینقی منزوی از ماجرای قتل عین‌القضات گزارش دقیق‌تری می‌دهد. به روایت او، سبب و انگیزه قتل عین‌القضات و سپس قتل درگزینی وزیر در دوسال بعد دو دستگی درونی بین دو گروه از آزادی‌خواهان ایرانی (ضد عرب- های الموتی‌گرا و ضد ترک‌های شافعی‌گرا) بوده است. او با استفاده از متن نامه‌های عین‌القضات می‌نویسد: "در این نامه‌ها دیده می‌شود که کشاکش میان دو گروه آزادی- خواهان ایرانی (ضد عرب‌های الموتی‌گرا و ضد ترک‌های شافعی‌گرا) به درون گروه یاران عین‌القضات هم کشیده شده"<sup>۸</sup> و پس از آوردن روایت عماد کاتب اصفهانی از فتنه‌انگیزی ابوالقاسم درگزینی بر ضد عین‌القضات برای به قتل رساندن او در توضیح این دودستگی-

ها می‌نویسد: "عماد کاتب اصفهانی کهن‌ترین روایت کننده شهادت قاضی، برادرزاده عزیزالدین، مرید عین‌القضات است. او خود از یک خاندان گنوسیست مسلمان نو سنی ایرانی همکار دربار ایوبیان گرد گنوسیست مسلمان- زده پیر و محمد غزالی است که حيله‌گری‌های خلیفگان بغداد توانست گنوسیسم حاد فاطمی مصر را به سال ۵۶۷ به دست آنان براندازد. درگزینی، ابوالقاسم انس آبادی وزیر، نیز از گنوسیست حاد است که سال ۵۲۷، دوسال پس از قتل عین‌القضات، خود به اتهام همکاری با باطنیان گنوسیست کشته شد."<sup>۹</sup>

به هر حال در روایت علینقی منزوی، عین‌القضات را پس از آزادی از زندان بغداد، به اتهام الحاد "به ظاهر، آزاد، به همدان بازگردانیدند و او توانست نامه ۹۸ و نامه ۱۵۰ را بنویسد. بدبختانه این بازگشت به ایران هنگامی رخ داد که شافعیان به تحریک خلیفه برای جلوگیری از آشتی و همکاری سلجوقیان با الموتیان دست به خشونت زده بودند."<sup>۱۰</sup> به روایت علینقی منزوی، در چنین شرایطی به دستور طغرل و در هم‌فکری با ابوالقاسم درگزینی که از اسماعیلیان (الموتیان) دفاع می‌کرد، بازداشت افرادی از خاندانی ایرانی از شافعیان وابسته به خلیفه عرب که از یاران نزدیک به عین‌القضات بودند رخ می‌دهد و نیز "دومین گرفتاری عین‌القضات؛" پیشامدی که باعث می‌شود این "صوفی وارسته متنفذ از سیاست بغداد و ترکان"<sup>۱۱</sup> سلجوقی قربانی این اختلاف شود. گرچه "موارد اتهام عین‌القضات و سنی‌نمایی او در دفاع‌نامه شکوی‌الغریب به روشنی نشان می‌دهد که او از سوی فقیهان سنی دربار زیر پیگرد بوده"<sup>۱۲</sup> است.

برای دانستن بیشتر از فضای رعب‌آور و تهدید- کننده آن دوره برای باطنیان، آوردن این شعر از کتاب تاریخ آل‌سلجوق راوندی برای پایان دادن به این موضوع کافی است. مؤلف این کتاب پس از تحسین شاعری با نام شمس‌الدین لاغری که "این بیت‌ها خوش گفت"، می‌آورد:



خسروا هست جای باطنیان  
قم و کاشان و آبه و طبرش  
آبروی چهار یار بدار  
و اندرین چار جای زن آتش  
پس فراهان بسوز و مصلحگاه  
تا چهارت ثواب گردد شش<sup>۱۳</sup>

از آثار عین‌القضات به فارسی می‌توان از یزدان - شناختی، رساله جمالی، تمهیدات و نامه‌های عین‌القضات یاد کرد.

تصور اینکه تمهیدات فقط متنی دینی و عرفانی است، تصویری خطاست. باید این کتاب را چون متنی ادبی خواند؛ متنی ادبی و آفریده دوره‌ای که اندیشه‌ورزی در دایره جهان‌بینی دینی امکان‌گردد و پرواز داشته است. متن -هایی از گونه تمهیدات را در تاریخ ادبیاتمان باید با ملاحظه چنین موقعیتی در نظر آورد و به آن نگاه کرد. همدلی عین‌القضات در این کتاب با ابن‌سینا، وقتی اندیشه‌ورزی‌های او در زمینه پرسش‌های فلسفی فقیهان و زاهدان خشک‌اندیش زمانه شماتت و رد می‌شد، سمت‌وسوی تلاش‌های فکری عین‌القضات را نشان می‌دهد. او در مدت کوتاه زندگی‌اش راهی بس دراز پیموده است. سالی چند مرید امام محمد غزالی بوده و بعدها بر اثر دیدار با احمد غزالی، که راهی جدا از برادرش محمد داشت، یکسر از غزالی برید. جستجوها و تلاش‌های بعدی او در خواندن و کار روی متن‌ها و مذاهب دیگر که خود در جایی در این کتاب به آن اشاره می‌کند، نشان از سر به دیوار زدن‌های جوانی است بی‌تاب دانستن برای پیدا کردن راه و رسیدن به سرچشمه‌ای که به ذهن سیراب‌نشده‌اش آبی‌گوارا بنوشاند. زمانه اما زمانه تنگی است برای پروازهای ذهنی یک اندیشمند؛ و او در همین فضای بسته است که به بینش اشراقی می‌رسد. اما خود می‌داند راه علم راه کوتاه و بسته‌ای نیست و در پایان همین کتاب می‌نویسد: ”دریغا علم پایان ندارد و ما به پایان نخواهیم رسیدن.“

با این که او در تمهیدات پیوسته به متن قرآن روی می‌آورد، اما جهان‌اندیشه او هیچ پیوندی با دنیای پزمرده و عبوس زاهدان و فقیهان خشک -اندیش اهل شریعت ندارد. واقعیت این است که در اروپای عصر روشنگری نیز فلسفه و اندیشه خردگرا نمی‌توانست در خصوص وجود خدا تصمیم بگیرد. آنچه می‌تواند اندیشه‌ورزی‌های عین‌القضات را در تمهیدات به جهان اکنون ما پیوند دهد، تلاش‌های اوست برای دانستن. او در این متن از خواننده‌اش می‌خواهد از عادت پرستی دست بکشد و عادت پرستی را در زمره بت‌هایی ذهنی می‌داند که جلو دانایی را می‌گیرند. او از خواننده‌اش می‌خواهد با تأمل و با دقت متن قرآن را بخواند. و این درخواست در زمانه‌ای که خواندن قرآن و تفسیر آن در اختیار مُشتی زاهد عوام‌فریب بود، برای کسانی چون او خطر مرگ در پیش داشت؛ اتفاقی که در واقعیت رخ داد. اصرار او به خواننده که این متن را درست بخواند، نشان می‌دهد که اندیشمندانی چون او با آن هوش سرشاری که داشتند و تأمل در آن متوجه پیوند این متن با دیگر متن‌های دینی از فرهنگ‌های دیگر شده بودند. و این یعنی زمینی‌شدن یک متن بیرون از اراده آنها. در بینش اشراقی آنها، چیزها خلق نمی‌شوند، فراخوانده می‌شوند. نور بر تاریکی می‌تابد و اشیاء و هستی درون تاریکی و ظلمت پدیدار می‌شوند. و این اتفاقی است که هزاران هزار سال طی زمان رخ داده و همچنان رخ می‌دهد. و چنین است که هر آیین و هر متن می‌تواند اجرایی دیگر باشد از متن و آیین‌های پیش از خود.<sup>۱۴</sup> و اگر با این دید به اجراهای مشترک آیینی در اسطوره‌های سومر و بابل و ایلام، ایران باستان و مصر نگاه کنیم به رمز و راز بینش اشراقی و عرفان ایرانی بیشتر نزدیک می‌شویم. و چه بسا سرّ و اسراری که به گفته مکرر عین‌القضات غیرت نمی‌گذارد فاش شود، همین باشد. فاش‌شدنی در همین مقدار که سر حلاج، او و سهروردی را به دار بُرد و اندیشمندانی چون ابن‌سینا را از این مکان به آن مکان گریزند و در نهایت به اشراق کشانید تا به زبان رمزی بیان حال و اندیشه کند. او خود

در شرح نوشتن تمهیدات در برگ‌های پایانی آن می‌آورد: ”دریغا چه دانی که در این تمهید چند هزار مقام‌های مختلف واپس گذاشتیم، و از هر عالمی زبده‌ای در کسوت رموز با عالم کتابت آوردیم.“<sup>۱۵</sup>

عین‌القضات در این کتاب در همان عرصه اندیشه‌ورزی گام می‌زند که پس از او سهروردی در عقل سرخ، یا عطار در منطق‌الطیر. همه اینها در سیر و سلوک فکری خود برای رسیدن به حقیقت یا شناخت گرد کانونی یکتا و متعالی با نام عقل جوهری می‌چرخند. مقوله‌ای که اندیشه‌ی غربی به تردید به آن می‌نگریست و در طی زمان رفته‌رفته آن را کنار گذاشت. با تجزیه عقل جوهری به عرصه‌های گوناگون در اندیشه غربی، میدان شناخت گسترده و راه برای پدید آمدن علوم گوناگون باز شد که هر کدام عرصه ویژه خود را برای پیگیری از شناخت حقیقت و واقعیت یا خود مقوله شناخت دارند. این اتفاق در فرهنگ ایرانی-اسلامی رخ نداد. جرقه‌هایی از این راه‌جویی را می‌توان در کارهای متفکرانی چون فارابی و رازی و بوعلی سینا دید، اما بیشتر آنها در بنیاد برای دستیابی به شناخت حقیقت به همان نیروی مرکزی، یعنی همان عقل جوهری، روی می‌آورند که در میدان تفکر آنها نام‌هایی چون عقل فعال، لوح اولین یا لوح محفوظ یافته است. در بینش آنها، حقیقت در لوح اول نوشته شده و کار انسان یا سالک دستیابی به این لوح و رفتن به سوی آن است. این انسان رهرو یا سالک، چه در عقل سرخ سهروردی و چه در منطق‌الطیر عطار و چه در این کتاب، برای رسیدن به لوح و حقیقت شناخت یا آگاه شدن به رمزهای آن باید از مرحله‌هایی بگذرد و در این راه، برای رسیدن به مقصود شرط اصلی نیز مراقبت و ریاضت‌های شخصی است.

درباره متن این خوانش که با توجه به نام کتاب، تمهیدات که در فرهنگ لغات به معنی مقدمه-چینی و زمینه‌سازی برای شروع و آغاز کاری معنا می‌دهد، آن را سرچشمه‌ها نام گذاشته‌ام،

کوتاه می‌توانم بگویم پس از یک بار خواندن این کتاب، هنوز بسیاری از حرف‌های آن برایم گنگ مانده بود. پس بر آن شدم از نو بخوانم و از هر تمهید، با تعریفی که از آن دارم، فشرده‌ای بیاورم که در واقع خوانش من از آن تمهید باشد. می‌خواستم برای خودم روشن شود این رساله را چگونه فهمیده‌ام. این کار را به طور معمول هنگام خواندن هر کار داستانی می‌کنم. پس از خواندن هر داستانی، آن را کنار می‌گذارم و فکر می‌کنم اگر بخوام این داستان را برای کسی تعریف کنم چگونه شرح می‌دهم. بر این باورم در هر بار از نوگفتن یا نونویسی هر اثر، نخست معلوم خودت می‌شود آن را درست فهمیده‌ای یا نه و سپس می‌بینی در لابه‌لای همین تعریف تازه، نقد و تأملی نیز بر آن کار کرده‌ای. در واقع، در هر شرح تازه از هر اثر، آن کار یک بار دیگر و به زبانی دیگر نوشته یا بیان می‌شود و در این تعریف یا نسخه تازه، آن چیزهایی که در کار نهان و مخفی بوده‌اند آشکار می‌شوند و توجه به آنها بیشتری معطوف می‌شود و همین‌ها به نظر من می‌شود نقد و تأمل بر آن اثر.

به ملکوت نرسد هر که دوبار نزاده.

عین‌القضات به نقل از عیسی مسیح

**تمهید نخست یا اصل اول: فرق علم مکتسب (علمی که آن را می‌آموزی در مکتب و مدرسه) با علم لدنی (دانشی که بدون آموزش نصیب کسی شود، خدادادی، فطری)**

در نظام اندیشگی عین‌القضات، نور، آتش و روشنایی اصل آفرینش‌اند. او با تأمل و اندیشه-ورزی بر همین پدیدارها سلوک را آغاز می‌کند و در همان آغاز راه، روش‌شناسی‌اش را از شناخت حقیقت با آیه‌های قرآن همراه می‌کند. شاید درست‌تر است بگویم ریشه‌های این‌گونه اندیشیدن را، با استفاده از دانشی که از جاهای دیگر و فرهنگ‌های دیگر آموخته بود، برای نمونه از ایران باستان و تورات و انجیل، از گونه خوانشی که از قرآن دارد بیرون می‌کشد.<sup>۱۶</sup> در آغاز این فصل می‌نویسد: ”مگر این آیت را در قرآن نخوانده‌ای و یا نشنیده‌ای که قد جانکم من

الله نور و کتاب مبین، محمد را نور می‌خواند و قرآن را که کلام خداست نور می‌خواند“ و سپس می‌نویسد: ”تو از قرآن حروف سیاهی می‌بینی بر کاغذ سفید، بدان که کاغذ و مداد و سطرها نور نیستند.“<sup>۱۷</sup> او به روشنی می‌گوید تو با خواندن سطرهای قرآن بر کاغذ قرآن را نخواهی فهمید و حقیقت را در آن نخواهی دید. باید به گونه‌ای بخوانی که کاغذ و سطرها و حرف‌ها جای خودشان را به نور بدهند. نور خود خداست؛ بی‌حجاب. نور خود محمد است که قرآن بر زبان او جاری شده است. و در نتیجه، نور خود هستی است. تو باید سعی کنی آن را بینی یا درست بخوانی. این نوع نگاه هستی‌شناسانه نه فقط در قرآن، بلکه در فرهنگ ایران باستان و آموزه‌های زرتشت و اندیشه‌های مانی و انجیل‌ها هم دیده می‌شود. در انجیل یوحنا، به روشنی همین نگاه به نور آمده است. ”او آن نور نبود، بلکه آمد تا بر نور شهادت دهد. آن نور حقیقی بود که هر انسان را منور می‌گرداند و در جهان آمدنی بود.“<sup>۱۸</sup>

این شیوه نگاه نفی در نفی را که صورت بیرونی کلمات در آن نفی می‌شوند و سطرها نفی می‌شوند و تاریک می‌شوند تا روشنی دیده شود، می‌توان در کلیت تمهیدات دید. کتابی که آن را می‌توان رساله‌ای در ستایش عشق یا رساله‌ای در شناختن و رسیدن به عشق نامید. این بازی با کلمات که او در این فصل و این کتاب می‌کند و این چرخشی که او می‌دهد به عبارت‌ها تا از یک صورت به صورتی دیگر گذر کنند و با این حال گرد گوهری یگانه که همان نور و روشنایی باشد بچرخند، همه پرداخته و ریشه گرفته در ذهنیتی است که هستی را در تمامیت خود نور می‌بیند؛ نور که در تابش است و در تأییدن و در این تأییدن امواجی از نورهای گوناگون را پدیدار می‌کند. در نگاه او، این گوناگونی رنگ‌ها و نورها همان گوناگونی صورت‌های بیرونی کلمات و عبارت‌هاست که همه در یک هستی، که نور باشد، جا گرفته‌اند. او می‌نویسد به حقیقت قرآن باید از نگاه دل رسید و به زبان او، حقیقت قرآن که ”منوط به دل‌های انبیاء و اهل ولایت است،“ در کتاب نیست، باید

در کتاب طلبید. طلبیدن به این معنا که با افکندن روشنایی و نور بر آن باید آن را فراخواند و از تاریکی بیرون آورد. او بر این باور است که ”هر آیتی را از قرآن ظاهری هست و پس از ظاهر، باطن تا هفت باطن“ و می‌نویسد: ”گیرم که تفسیر ظاهر را کسی مدرک شود، اما تفسیرهای باطن را که دانست و که دید.“ و در این نفی در نفی معنای ظاهری و معمولی کلمات و نفی برداشت صوری از قالب کلمات و عبارات تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد وقتی به معنای قرآن رسیدی دیگر ”نه قرآن ماند و نه قاری و نه کتاب، بلکه همه مقروء (خوانده‌شده) بود و همه مکتوب (نوشته‌شده).“ یعنی کل هستی، از خالق و مخلوق و سازنده و ساخته‌شده، یکی و یگانه می‌شوند.

عين القضاة دسترسی به این معناها را کار همه نمی‌داند. با استفاده از آیه‌ای از قرآن می‌نویسد این معناها و تاویل را فقط ”خدا داند و راسخان در علم.“ برای او فقط شماری از مردم توان رسیدن به این معانی را دارند. اینان به کلام قرآن، ”راسخان در علم“ یا به زبان او عارفان، انبیا و اولیائند. و اینان از قالب بشری بیرون‌اند. قالب بشری برای وجود آنها تنگ است. اینان کسانی- اند که قالب خود یا قالب تنگ بشری خود را ترک می‌کنند تا محو جمال حق شوند تا خود پاره‌ای از نور شوند. و خود نور شوند. و آنگاه این نورها هستند که در آینه هم می‌تابند. عاشق و معشوق یکی می‌شوند و مجنون و لیلی نیز. شاهد همان مشهود است و خدا همان انسان. گاهی هم قالب و ”صورت“ را با ”عادت- پرستی“ در یک ردیف می‌گذارد و می‌نویسد: ”آی عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار بر تو جلوه کند، از عادت پرستی دست بدار که عادت- پرستی بت پرستی باشد.“<sup>۱۹</sup>

همه کوشش عین القضاة در این فصل دفاع از ”أنا الحق“ گفتن منصور حلاج است و ”سبحانی ما اعظم شأنی“ گفتن ابویزید بسطامی. و سخنانی دیگر از همین دست از عارفانی دیگر که او آنان را در ردیف پیغمبران می‌گذارد.

او پیوند آدمی را با قرآن و یا جهان روحانی، پیوندی شخصی می‌داند. و این آموزه را که قرآن برای همگان آمده است رد می‌کند. به گونه‌ای از قرآن و آیه‌های آن می‌گوید که گویی بین خواننده قرآن و قرآن نباید واسطه‌ای باشد. هرکس با قرآن روبه‌رو می‌شود، باید فکر کند کلمات قرآن خطابی است که به او می‌شود. و می‌نویسد: "تو ای عزیز پنداری که قرآن مجید خطاب است با یک گروه یا صد طایفه یا صد هزار؟ بلکه هر آیتی و هر حرفی خطاب است با شخصی و مقصد شخصی دیگر، بلکه عالمی دیگر. و آنچه در این ورق‌ها نوشته شده [هر سطر، مقامی و حالتی دیگر است و از هر کلمه‌ای مقصودی و مرادی دیگر، و با هر طالبی خطابی دیگر، که آنچه با زید گفته شود نه آن باشد که با عمرو بود و آنچه خالد بیند، بگر نبیند."<sup>۲۰</sup> سهروردی نیز در کتاب کلمة‌التصوف همین حرف را بعدها زد که "قرآن را چنان بخوان که گویی تنها در شأن تو نازل شده."<sup>۲۱</sup>

مولوی از آن دارند و حافظ که با نام‌هایی چون پیر مغان و پیر میکده و پیر ما و غیره از آن یاد می‌کند. پیر در آینه نگاه اینان یکسره با آن معنایی که شیعه از آن بهره برده جداست و هستی و معنایی دیگر داشته است. این پیر هم میانجی بین حقیقت و انسان است و وصل‌کننده آنها، هم گاه خود حقیقت است. او نمادی پویا و پایدار در فرهنگ ایرانی است و در ادبیات ما با چهره‌های گوناگونی پیدا شده است. در وجود زال سپیدموی در شاهنامه در نقش میانجی بین حقیقت و انسان هستی می‌یابد. زیرا او از یکسو وصل می‌شود به سیمرخ، مرغی افسانه‌ای که او را پروریده و از سوی دیگر، با اتصال به سام وصل می‌شود به انسان. همین پیر در وجود پیرمرد سفیدموی و سرخ‌چهره عقل سرخ سهروردی عقل فعال می‌شود و راوی را برای رسیدن به جایگاه حقیقت راهنمایی می‌کند. و در شعر حافظ رازهای پیچیده هستی را برای او می‌گشاید:

گیرم نه پیر مغان در به روی بگشاید  
کدام در بزمن، چاره از کجا جویم

بسیاری از شخصیت‌های اسطوره‌ای و داستانی در ادبیات منظوم کلاسیک ما چون فریدون، ایرج، کیخسرو، رستم و پیران و یسه در شاهنامه فردوسی و مجنون در لیلی و مجنون نظامی نیز بهره‌ای از خویشکاری این پیر دارند.<sup>۲۲</sup> این پیر در انتهای راه و با رسیدن سالک به او، خود را هم محو می‌کند یا در آینه وجود سالک محو می‌شود. راه‌یابی به این پیر که عین‌القضات از آن می‌نویسد و بر این باور است که بدون حضور او و "با خویش به کوی او گذر نتوان کرد"، کمک‌کننده است به فهم همان پیرهایی که شاعران و عارفان دیگر نیز با زبان‌های استعاری و نمادین خود از آن نوشته‌اند.

پسرم واقعه خود را به کسی مگو.

قرآن، سورة یوسف، آیه ۵، به نقل و ترجمه عین‌القضات

**تمهید دوم یا اصل ثانی: شرط‌های سالک در راه خدا**

در این تمهید، عین‌القضات با بهره گرفتن از دو فعل در قرآن، یکی "جاء" به معنای آمد از

برای او فقط داوری دل یا همان بینش باطنی و شهودی سنجه درستی و نادرستی، خوبی و بدی و کفر و ایمان است. و با بهره‌وری از حدیثی از محمد می‌نویسد: "هر چه پیش آید باید که محل و مفتی آن صدق دل باشد. اگر دل فتوی دهد امر خدا باشد، می‌کن! و اگر فتوی ندهد، ترک کن."<sup>۲۳</sup> او می‌نویسد: "اگر شخصی این اهلیت و استعداد ندارد که به واسطه دل خود بداند، دل کسی دیگر بجوید و بپرسد که این اهلیت یافته باشد، تا دل غیر آینه تو باشد."

و در سخن بعدی خود به "پیر" می‌رسد. و خدا را در آینه جهان، پیر، می‌بیند. در این که از این مفهوم برداشت‌های فراوانی می‌شود کرد، بحثی نیست. یکی آن برداشت و تاویلی است که مفسران شیعه از پیر می‌کنند و پایه‌های ولایت ولی را می‌سازند. برداشتی در عمل سیاسی و مذهبی که بیشتر فرقه‌های مذهبی شیعه چون زیدیه و اسماعیلیه و شیعه دوازده‌امامی و غیره در دایره آن جا می‌گیرند. و دیگری برداشتی است که عارفانی چون بسطامی و حلاج و عین‌القضات و سهروردی و عطار و

مصدر آمدن در سورة الاعراف، آیه ۱۴۳، ۲۴ و فعل "آسری" به معنای آوردیم از مصدر آوردن در سورة الاسراء، آیه ۱، ۲۵ که اولی اشاره به دیدار موسی و دومی دیدار محمد با خداست، می نویسد "آمده چون آورده" نباشد. ۳۶ او در این اصل، با توجه ویژه خود به کلمات و معناهای آنها و بر اساس خوانش خود از قرآن، در پی تعریف و شناختن طالب و مطلوب است. "طالب آن باشد که حقیقت جوید تا بیابد، مطلوب آن باشد که حقیقت وی را جوید تا بدان انس یابد." می نویسد که موسی خودش آمد، اما محمد را بیاوردیم. سپس با این تعریف سراغ "یحبهیم و یحبونه"، به معنای دوستشان دارم و دوستم می دارند، در آیه ای دیگر از قرآن می رود. و به همان سان که با کنار هم گذاشتن آمدن و آورده شدن در آن دو آیه در پی معنایی تازه در آنها بود، با درکی تازه این عبارت را می خواند. به باور او، خدا در این گزاره نخست دوست داشتن خودش را به انسان می آورد و سپس دوستی آدمی به خدا را. و همین برتری یافتن و پیشی گرفتن عشق خدا به مردم از عشق مردم به خدا، در ساختار دستور زبانی این گزاره، جای طالب و مطلوب و جوینده حقیقت و حقیقت را عوض کرده است. این بار حقیقت است که طالب وصل است. دو قرن بعد از عین القضاة، شمس تبریزی نیز با همین شیوه بیانی همین عبارت را می آورد و همین تعریف عین القضاة را روشن تر مکرر می کند که "از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید که 'یحبونه' تأثیر 'یحبهیم' است. از آن قدیم، قدیم را بینی و هو یدرک الایصار. این است تمامی این سخن که تمامش نیست." ۳۷ محمدعلی موحد در یادداشتی بر این مقال می نویسد: "یحبونه تأثیر یحبهم است: اشاره است به آیه ۵۴ سورة پنجم" و می نویسد: "شمس می گوید این که یحبهم را مقدم بر یحبونه ذکر کرده، دلیل است بر آن که عشق حق در گرو جاذبه عنایت خود اوست. مولانا در دیباچه دفتر دوم مثنوی می گوید 'عشق محبت بی حساب است. جهت آن گفته اند که صفت حق است به حقیقت، و نسبت او به

بنده مجاز است. یحبهم تمام است. یحبونه کدام است؟" یعنی کار عشق با عنایت حق (یحبهیم) تمام است، چه محبت حق سلسله جنبان محبت بنده است. اگر یحبهم حاصل باشد، یحبونه خود حاصل می شود. ۳۸

عارفانی از گونه عین القضاة همه در مراجعه - شان به آیه های قرآن بر پاره ای از جمله و عبارات تأکید می کنند و پاره ای دیگر را در سایه می گذارند. و با این کار به شیوه ای دیگر از نگاه کردن به زبان می رسند. آنها برداشت معنایی همگان را از این جمله ها معنای حقیقی عبارات قرآن نمی دانند. جایی در همین فصل، بعد از آوردن آیه هایی از قرآن، می نویسد که عبدالله - بن عباس و ابوهریره گفته اند اگر این آیه ها را به زبان خودشان شرح و تفسیر کنند، صحابه پیغمبر آنها را سنگسار خواهند کرد. او با تعریفی که از طالب و مطلوب می دهد و با عوض کردن جای شان در همان شیوه بیانی ویژه خودش برای رسیدن به شناخت، می کوشد فاصله خدا و انسان را در زمان محو کند. و همان سخن پیشین خود را تکرار کند که خدا و انسان یکی هستند یا یکی می شوند در زمان. و این دوره زمانی طی - شده از موسی و مسیح تا محمد را، گویی یک سیر و سلوک بشری می داند که انسان هم در تاریخ و هم در وجود خود باید طی کند تا به منصور حلاج برسد که انا الحق می گوید. یکی از ویژگی های زبان او پیوند دادن کلمات و سخن - های گوناگون و معناهای پنهان درونشان با هم است. از هر سخن و از هر معنای پیشین معنا و سخنی تازه آفریده می شود؛ سخنی تازه که در بافت کلی و یکتای خود رسیدن به عشق است و همبستگی خدا و انسان. این عشق در دوره های زمانی به صورت های گوناگونی بیان شده است، ولی هر کدام از این صورت ها با حضور خود ارزشی خلق کرده اند و این ارزش ها ارزش های بعدی را ساخته اند یا راه را هموار کرده اند؛ برای ارزش آفرینی در فردای پس از خود. او راهی را که از سوی موسی و مسیح طی شده و به محمد رسیده، راهی دراز برای پیوستن طالب و مطلوب

می‌بیند. و در پس این نگاه، اختلاف و دشمنی بین نظرها و آرای اندیشمندان و فرقه‌های مذهبی و دین‌ها را نمی‌پذیرد و همه را کمک‌کننده به هم می‌داند و می‌نویسد: “اما ای عزیز شرط‌های طالب بسیارست در راه خدا که جمله محققان خود مجمل گفته‌اند. اما یکی مفصل که جمله مذاهب هفتاد و سه گروه که معروف‌اند، اول در راه سالک در دیده او، یکی بود و یکی نماید و اگر فرق داند و یا فرق کند، فارق و فرق‌کننده باشد، نه طالب.” و با این سخن، او آشکارا بین طالب و فارق یا سرسپرده به مذهبی خاص فرق می‌گذارد. فارق را گمراهی می‌داند که نمی‌تواند به حقیقت برسد. کسی که سرسپرده به مذهبی خاص است، در واقع به فرق می‌رسد نه به حقیقت. و می‌نویسد: “این فرق هنوز طالب را حجاب راه بود که مقصود طالب از مذهب آن است که باشد که آن مذهب که اختیار کند، او را به مقصد رساند. و هیچ مذهب به ابتدای حالت بهتر از ترک عادت نداند.”

و پس از آوردن شعری به عربی می‌نویسد: “حسین منصور را پرسیدند تو بر کدام مذهبی . . . گفت من بر مذهب خدام. زیرا که هر که بر مذهبی بود که آن مذهب، نه پیر وی بود، مختلط [بخوان فارق و فرق گذارنده] باشد، و بزرگان طریقت را، پیر، خدای تعالی بود.” و می‌نویسد: “طالب را با نهنده مذهب کارست، نه با مذهب. بیت:

آتش بزمن بسوزم این مذهب و کیش  
عشقت به نهم به جای مذهب در پیش  
تا کی دارم عشق نهان در دل ریش  
مقصود رهی تویی، نه دین است و نه کیش<sup>۲۹</sup>

و در ادامه همین نگاه باز به انسان می‌رسد و باز به دل انسان، که در تمهید نخست در ستایش و درستی نگاه و نظر آن سخن گفته بود؛ منتها در این اصل لایه‌ای دیگر از آن را آشکار می‌کند. و در برگردان به فارسی از حدیثی و شرح آن می‌نویسد: “آسمان با او چه معرفت دارد که

حامل او باشد؟ و زمین با او چه قربت دارد که موضع او بود؟! قلب مؤمن [بخوان قلب انسان] هم مونس اوست و هم محب اوست و هم موضع اسرار اوست.”<sup>۳۰</sup> و می‌نویسد: “هر که طواف قلب کند مقصود یافت. و هر که راه دل غلط و گم کند چنان دور افتاد که هرگز خود را باز نیابد.” و مثال می‌آورد از ابویزید بسطامی که “شبی در ابتدای حالت ابویزید گفت: الهی راه به تو چگونه است؟ جواب آمد: ارفع نفسک من الطریق فقد وصلت. گفت تو از راه برخیز که رسیدی. چون به مطلوب رسیدی، طلب نیز حجاب راه بود، ترکش واجب باشد.” این سخن آشکارا کفر است. او نهایت راه را ترک هرگونه بندگی و عبودیت می‌داند. و چون خود می‌داند چه گفته است در پی این جمله‌ها می‌نویسد: “زهار تا نینداری که قاضی (قاضی نام خود اوست به دلیل داشتن شغل قضاوت) می‌گوید که کفر نیک است و اسلام چنان نیست. حاشا و کلا. مدح کفر نمی‌گویم یا مدح اسلام.” و هردو را رندانه با هم و در یک طراز می‌آورد و ادامه می‌دهد: “ای عزیز هرچه مرد را به خدا رساند اسلام است، و هرچه مرد را از راه خدا باز دارد کفرست.” او در سخن پیشین خود آشکارا گفته بود وقتی سالک به انتهای راه برسد، طلب را کنار می‌گذارد و “ترک آن را واجب دانسته”، با این همه پس از آن حرف که تکرار همان حرف نخست است، در بایستگی و شایستگی رفتن به همه راه‌ها دوباره همان سخن پیشین خود را تکرار می‌کند که “حقیقت آن است که مرد سالک خود هرگز نه کفر باز پس بگذارد و نه اسلام که کفر و اسلام دو حال است که از آن لایه است، مادام که با خود باشی. اما چون خلاصی یافتی، کفر و ایمان اگر نیز ترا جویند در نیابند. بیت:

در بتکده تا خیال معشوقه ماست  
رفتن به طواف کعبه از عقل خطاست  
گر کعبه ازو بوی ندارد، کنش است.  
با بوی وصال او، کنش کعبه ماست<sup>۳۱</sup>

و او که ستایشگر خیام و گویا شاگرد او نیز بوده،

با همان زبان خیام به همه علایق و وابستگی‌ها پشت پا می‌زند و می‌نویسد:

تا هرچه علایق است بر هم نزن  
در دایره محققان دم نزن  
تا آتش در عالم و آدم نزن  
یک روز میان کم‌زنان<sup>۳۱</sup> کم نزن<sup>۳۲</sup>

را برای درهم آمیزی این نظرها برای سهروردی که بیست و چند سالی بعدتر از او می‌آید هموار می‌کند.

عین‌القضات در همین شیوه از نگاه نیز باز به کشف حقیقت از راه دل می‌رسد. خدا را پیر می‌داند؛ وجودی که راهبر و راهنمای آدمی است تا او را چون میوه‌ای که باید برسد و مویی که باید سفید شود و جوانی که به پیری رسد، به راه دل رهنمون کند.

او به هیچ‌وجه به معنای ظاهری کلمه باور ندارد و همه آنها را نشانه و "شاهد" می‌داند از حقیقت وجودی دیگر. در بیتی می‌نویسد:

از خود به خود آمدن رهی کوتاه نیست  
بیرون ز سر دو زلف شاهد ره نیست

سپس می‌گوید: "تو چه دانی ای عزیز که این شاهد کدام است؟ زلف شاهد چیست؟ و خذ [خط؟] و خال کدام مقام است؟ مرد رونده را مقام و معانی‌ها است که چون آن را در عالم صورت و جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس گیری و یادگار کنی، جز در کسوت حروف و عبارات شاهد و خذ و خال و زلف نمی‌توان گفت و نمود." و این بیت‌ها می‌آورد:

خالی است سیه بر آن لبان یارم  
مُهریست ز مشک بر شکر، پندارم  
گر شاه حبش به جان دهد زنهارم  
من بشکنم آن مُهر و شکر بردارم<sup>۳۳</sup>

او در همین بازی با کلمات و بخشیدن معنای بسیار به آنها حرف و سخن خودش را طرح می‌کند. بیتی می‌نویسد و برای تفسیر دو زلف شاهدهی که در شعر آورده، سخنانی می‌آورد نزدیک به دوگانگی در اصل آفرینش، در جهان-بینی دین و آیین‌های زردتشت و پیش از آن. دو زلف در شعر او شاهد، نماد، استعاره و صورت-هایی تمثیلی می‌شوند برای اهورا و اهریمن در

عین‌القضات آشناسی با فلسفه مشائیان. فارابی و ابن‌سینا را خوب خوانده است. و در همین کتاب به نظریه ابن‌سینا از عناصر اربعه قدیمه یاد می‌کند و در دفاع از او و تأویل از گفته‌اش می‌نویسد: "شیخ ابوعلی سینا را معذور داری آنجا که گفت: 'العناصر الاربعه قدیمه؛' بدین عناصر که قدیم می‌خواند، عناصر حقیقی و ارکان بهشت می‌خواهد، نه عناصر کون و فساد ارکان دنیا. دریغا که خلق بس مختصر فهم افتاده‌اند از کار حقیقت، و سخت دور مانده‌اند از آن معانی."<sup>۳۴</sup> با این که او خود را در کشف و شهود و روش شناخت حقیقت پایبند به دل می‌داند یا همان علم لدنی، که در سر فصل تمهید اول این کتاب آورده، اما برای اثبات نظریه‌اش گاه گوشه‌چشمی هم به سوی روش استدلالیان و مشائیان دارد. و با بهره از مشاهده و تجربه عینی می‌کاود تا به راه دل یا راه باطن نقبی بزند؛ برای رسیدن به حقیقت و اثبات آن. و می‌نویسد: "ای عزیز آشنایی درون را اسباب است و پختگی او را اوقات است و پختگی میوه را اسباب است؛ کلی آن است که آشنایی درون چنان پدید آید به روزگار که پختگی در میوه و سپیدی در موی سیاه و طول و عرض در آدمی که به روزگار زیادت می‌شود و قوی می‌گردد، اما افزونی و زیادی که به حس بصر و چشم سر آن را درک نتوان کرد، الا به حس اندرونی و به چشم دل، و این زیادی خفی-التدریج باشد، در هر نفسی ترقی باشد چون سفیدی در موی سیاه و پختگی در میوه و شیرینی در انگور، اما به یک ساعت پیدا نشود، بلکه هر ساعتی افزونی و زیادی پذیرد." او با توجهی از این گونه که به نظر و روش‌های ارسطو و فارابی و ابن‌سینا برای رسیدن به شناخت داشت، راه

دین زردتشتی و زُروانی که بیرون از حضور و وجود آنها هستی پدید نمی‌آمد و بعد محمد را چون خالی سیه می‌بیند بر چهره لا اله الا الله و می‌نویسد: ”دریغا چه می‌شنوی خال سیاه مهر محمد رسول‌الله می‌دان که بر چهره لا اله الا الله ختم و زینتی شده است.“ و می‌نویسد: ”خذ [خط] شاهد هرگز بی خال کمالی ندارد“ و از این هم می‌گذرد و می‌نویسد: ”دریغا چه دانی که شاه حبشی کدام است؟“ و خود پاسخ می‌دهد که ”پرده‌دار لا اله الا الله است که تو او را ابلیس می‌خوانی“ و ادامه می‌دهد: ”چه گوئی شاهد بی زلف زیبایی دارد؟“ و هردو، هم خط و خال و هم زلف، را برای رسیدن به کمال سالک ضرور می‌داند و می‌نویسد: ”اگر شاهد بی خذ و خال و زلف صورت بندد، رونده بدان مقام رسد که دو حالت بود و دو نور فرا پیش آید که عبارت از آن یکی خال است و یکی زلف، یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس، و تا ابد با این دو مقام سالک را کارست.“ در این بازی با کلمات که او پیش می‌کشد ما محمد و ابلیس و خط و خال و زلف و شاه حبشی را همه در یک همانندی تصویری می‌بینیم. هماناندا و هماوردهایی که در عرصه بازی با کلمات او استعاره‌هایی می‌شوند از دو نور یا بخوان دو نیرو؛ اهورا و اهریمن. دو نیرویی که تا ابد سالک را با آنها کار است.

عین‌القضات در این تمهید پس از گفتن از شرط-های راه سالک برای رسیدن به خدا، به اینجا می‌رسد که سالک برای رسیدن به حقیقت باید از مقام‌های گوناگونی بگذرد. و راهبر و راهنمای او در این راه پیر است. پیری که این راه را پیشتر به تمامی رفته است. و جمله ”افعال و اقوال مرید از ابتدا تا انتها“ می‌داند. این پیر به همان اندازه که نقش راهبر و راهنمای سالک را دارد، عاشق و شیدای مریدش نیز هست. هردو در انتها آینه حال و جان هم می‌شوند. و او که با تأویلی از یحونهم و یحونه، عشق بین خدا و انسان، از قرآن آغاز کرده بود، دوباره به انسان‌خدایی و به وحدت وجود می‌رسد. و پیر و سالک و مراد و مرید را آینه جان هم می‌کند. و یگانه شرط رسیدن به

این مقام را آتش زدن به هر چه در خود تفرقه دارد و اختلاف‌برانگیز است، می‌داند. اسلام و کفر، ابلیس و محمد، همه را صورت‌هایی ظاهر می‌داند که باید از آنها گذشت و رفت. و در پایان این مقال هشدار می‌دهد که سخن حقیقت با این سخن را جز با پیر و آن که اهل دل است نباید و نشاید گفت. و از قرآن به نقل از یعقوب، آنگاه که یوسف به او می‌گوید در خواب دیده است یازده ستاره و خورشید و ماه بر او سجده می‌کنند، می‌آورد ”پسرم واقعه خود را به کسی مگو؛“<sup>۳۵</sup> سخنی به کنایه و اشاره، که ترس از تهدید فقها و متشرعان در آن نهفته است.

اگر این سخن درست باشد که تمیهدات از آخرین کارهای عین‌القضات بوده است، با اشاره به همین حرف و کلماتی نظیر این که در برخی از تمهیدها می‌آید و در تمیهد دهم آشکارا پیش‌بینی قتل خود را می‌کند، می‌توان گفت تمیهدات وصیت‌نامه یا کلام آخر این اندیشمند آزاده است.

شیوه‌ای که عین‌القضات در نوشتن تمیهدات برگزیده التقاطی است. ساختار کار او هم روایی است و هم غیر روایی، هم کشف و شهودی و تاویلی است و هم تفسیری و منطقی. اما در تمامیت یا یکپارچگی خود، تمیهدات ساختار روایی دارد. یک روایت کلی که اول شخصی دارد و مخاطبی که با او سخن می‌گوید. روایت اصلی در گفت‌وگوی بین اول شخص با مخاطب که بر بنیاد پرسش و پاسخ بنا شده شکل می‌گیرد. و پاره‌روایت‌هایی که میان راه می‌آیند، روایت اصلی را جلو می‌برند. او گاه بین این روایت‌ها از زبان وصف حال نیز بهره می‌گیرد و وصف حال خویشتن می‌کند که ”این شیفته را مدتی حالتی و وقتی روی نمودی که اندر سالی چند اوقات نام خدای تعالی بر زبان نتوانستمی راندن تا جمال ن والقلم و مایسپرون“ این بیچاره را نخواست. و قبول کرد و گفت: بگو ”قل هو الله احد.“<sup>۳۶</sup> و در همین حالت شیفته‌گی یا جنون، کسانی را که خدا خدا و الله‌الله جار می‌زنند، زیر این پرسش



منطقی و ابن‌سینایی می‌گیرد که اگر آنها خدا را ازلی و ابدی و قدیم می‌دانند، چگونه او را با زبانی که به گفته‌ی او "محدث" یا آفریده است، خطاب می‌کنند و می‌نویسد: "خواندن حقیقی آن باشد که خدا را به خدا خوانی؛ و قدیم را به زبان محدث و آفریده خواندن حقیقی نبود." و ادامه می‌دهد که "هر که خدا را شناسد هرگز نگوید که الله و هر که الله را بگفت خدا را نشاخت و نشناسد."<sup>۳۷۶</sup>

کفر اندر خود قاعده ایمان است  
آسان آسان به کافری نتوان رفت  
عین‌القضات

### تمهید سوم یا اصل ثالث: آدمیان بر سه گونه فطرت آفریده شده‌اند

در این فصل، عین‌القضات از بینش خود در شناخت انسان و "فطرت" یا طبیعت او گزاره‌هایی می‌آورد. در نگاه او، قسمی آدم "صورت و شکل آدمی دارند، اما از حقیقت و معنی آدم خالی باشند." و نمونه‌هایی نام می‌برد مانند ابولهب و ابوجهل و... که معاصر پیغمبر اسلام‌اند. اینان به حقیقت کلام قرآن نمی‌رسند و اگر پیوندی با کلمات قرآن برقرار کنند، این پیوند با ظاهر کلمات آن است. در واقع، ظاهر قرآن خطاب به آنهاست. عین‌القضات پس از آوردن آیه‌هایی از قرآن می‌نویسد که مخاطب این نوع از آیه‌ها این گونه آدم‌ها یا این طایفه از آدم‌هایند. و باز همان سخن گذشته خود را در دو تمهید پیشین تکرار می‌کند و قرآن را حجاب می‌داند بین محمد و این گونه آدم‌ها. می‌گوید این گونه از آدم‌ها در دنیا نیز در دوزخ‌اند. و دلیل آن را این می‌داند که چون "در حجاب معرفت باشند،" نصیبی از رؤیت و مشاهده خدا نمی‌برند و فردا روز در قیامت نیز "به حسرت از رؤیت و مشاهده خدا محروم باشند."<sup>۳۸۴</sup>

قسم دوم یا طایفه دوم "امروز با حقیقت و معرفت باشند و در قیامت با رؤیت و وصلت باشند." به نظر او اینان مقام پیمبران را دارند، در هردو جهان در بهشت‌اند و مقام شفاعت مردم را دارند. و می‌نویسد که "خلق از وجود

ایشان بسیاری منفعت دنیوی و اخروی بیابند و برگیرند."<sup>۳۹۴</sup>

قسم سوم به نظر او آدم‌هایی‌اند که "حقیقت یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند." این طایفه متفکران و عارفانی‌اند چون بایزید بسطامی، حلاج، خرقانی که او ستایشگر آنان است. و "از این طایفه حدیث کردن ممکن نبود، زیرا که خود عبارت از آن قاصر آید. و افهام خلق آن را احتمال نکند و جز در پرده‌ای و رمزی نتوان گفت" و می‌آورد که "نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد." آنگاه از این سخن به این حرف می‌رسد که "دریغاً ما خود در تشبیه گرفتاریم،" با این منظور که خدا را نمی‌بینیم و به شباهت و به آوردن صفات برای او قناعت کرده‌ایم، اما "مشبیهی" را لعنت می‌کنیم." سپس با مدد تفسیر و تأویل خود از کلمه‌هایی از قرآن شرح و بیان حقیقت وجود اینان را دشوار می‌داند. او بر این باور است که این طایفه "از حضور مشاهدت خالی نباشند" و با استفاده از تأویلی که از آیه‌هایی از قرآن دارد، مقام و منزلت آنان را از پیغمبران بالاتر می‌داند. او برای پیغمبران سه ویژگی قائل می‌شود. ۱. به انجام کاری توانا باشند که دیگری نباشد. از موسی، آب به انگشتان از خاک بیرون آوردن و جاری کردن و از عیسی، زنده کردن مرده و از محمد شق‌القمر یا شکافتن ماه می‌آورد. ۲. احوال آخرت را جمله به طریق مشاهدات و معاینات به روشنی دریابند. ۳. هرچه را که همگان از ادراک عالم غیب در خواب و رویا یا در خیال به آن می‌رسند آنان در بیداری به آن ادراک و دست می‌یابند. پس از آوردن این سه ویژگی برای پیغمبران، مرتبه عارفان یا طایفه سوم را بالاتر دانسته و می‌نویسد که "این سه خاصیت که کرامات خوانند و فتوح و واقعه، اول حالت ایشان باشد و اگر ولی و صاحب سلوک درین سه خاصیت متوقف شود و ساکن ماند، بیم آن باشد که از قربت بیفتد و حجاب راه او شود."<sup>۴۱۱</sup> و این بیت می‌آورد:

من بر سر کوی، آستین جنبانم

تو پنداری که من ترا می‌خوانم  
نی نی غلطی که من ترا کی خوانم  
خود رسم من است که آستین جنبانم

رسالت و کتاب از کجا؟“ و آشکارا این گردن  
نهادن محمد را بر فرمان خدا در مقایسه با کار  
ابلیس که نافرمانی پیشه کرد، نرسیدن مقام و  
مرتبه او به مرتبه کافری یا مقام ابلیس می‌داند.

به نظر او “کفر میانه مرتبت عبودیت است“ و  
این روایت نقل می‌کند که “شیخ ما یک روز  
نماز می‌کرد و به وقت نماز گفت: من کافر شدم  
و زنا بستم . . . چون از نماز فارغ شد گفت:  
ای محمد تو هنوز به میانه عبودیت نرسیده‌ای  
و به پرده آن نور سیاه که پرده دار فبعزتک  
لاغونهم اجمعین“ ترا راه نداده‌اند. باش تا  
[راه] دهندت.“<sup>۲۴</sup> او در این عبارت، آیه ۸۲ از  
سوره ص را می‌آورد که شیطان خطاب به خدا  
می‌گوید: “به عزت و جلال تو سوگند که خلق را  
تمام گمراه می‌کنم.“ و با گذاشتن آن در جمله‌ای  
از خود، در واقع مرتبه پیغمبری محمد را در  
عرصه رویه‌رو شدن با کفر و ایمان پایین‌تر از  
مرتبه والایی می‌داند که عارفان در ستیز با خدا به  
کفر و یا به “آن پرده سیاه“ و هم‌سخنی با ابلیس  
رسیده‌اند. و می‌نویسد:

بی دیده ره قلندری نتوان رفت  
دزدیده به کوی مدبری نتوان رفت  
کفر اندر خود، قاعده ی ایمان است  
آسان آسان به کافری نتوان رفت

او کفر را یکی از منزل‌هایی می‌داند که سالک در  
آن دوره‌ای مقیم می‌شود و از آن می‌گذرد و در  
نهایت به فنا شدن می‌رسد.

او با تکیه بر بخش مقام عرفانی در وجود پیغمبر،  
بر این باور است که حضور محمد در جایگاه و  
مقام پیغمبری و رسالت او در راهنمایی خلق همه  
حضوری به اکراه و از روی بی‌میلی از سوی او  
بوده است و بیشتر پذیرش فرمان و اجرای خدا  
بوده تا کاری از روی دل. می‌نویسد: “او را به  
اکراه به عالم کتاب و ایمان آوردند از بهر انتفاع  
خلق و رحمت ایشان،“ چون “صفت رحمانیت  
داشت“ و “ایمان و اسلام را به خود راه داد“ و  
“گر نه او از کجا و غیبت از آن حضور از کجا و

ای عزیز معرفت خود را ساخته کن.  
عین‌القضات

### تمهید چهارم یا اصل رابع: خود را بشناس تا خدا را بشناسی

این گزاره که عین‌القضات در پیشانی این فصل  
آورده، به گفته بسیاری به این سخن معروف  
سقراط برمی‌گردد که “خودت را بشناس.“<sup>۲۵</sup> و  
سخن عین‌القضات نیز، “ای عزیز معرفت خود  
را ساخته کن،“ می‌نماید برگردان همین سخن  
سقراط باشد به فارسی. در این تمهید، او بنیاد  
مراقبت و توجه‌اش را شناخت بر ماهیت همین  
نوع از معرفت (خودشناسی) و چگونه ساخته  
شدن آن می‌گذارد. گرچه این خودشناسی یا  
معرفت بر خود که از مخاطبش می‌خواهد آن را  
“ساخته“ کند، در بینش او پرتویی است از یک  
گوهر برتر و فرازمینی، از گونه نگاه و نظرهایی  
که دیگر به تاریخ سپرده شده و در شناخت-  
شناسی علمی عصر ما جایی ندارد، اما در همین  
بینش استعلایی یا متافزیسیم گوهرشناسانه او از  
هستی و معرفت می‌توان مفاهیم و گزاره‌های  
بسیاری دید که در دیدگاه کنونی عصر ما نیز  
شایسته تعمق و تفکرند؛ مفاهیمی چون رد  
عادت‌پرستی، اخلاق، پیوند انسان و خدا بر  
بنیاد مهر و عشق، جست‌وجو برای شناخت بر  
ماهیت اندیشه انسان که در ارائه و توجه دادن  
به آنها بسیاری از اندیشمندان ایرانی اسلامی  
هم‌نظر با او چون بسطامی، حلاج، سهروردی،  
عطار، شمس و مولوی نیز سهم بزرگی داشته‌اند.  
نگاه و نظر این‌گونه عارفان و چگونگی بحث  
و نظرشان روی این‌گونه مفاهیم از دایره تنگ  
جدل‌های اهل شریعت و مذهب خاص بیرون  
می‌رود و جهانشمول و گسترده است. و به  
بیان عین‌القضات در همین تمهید “دریغا چه  
می‌شنوی؟ اگر نه آنستی که هنوز وقت زیر و  
زبر بشریت نیست! و الا بیم آن است که حقیقت

این معانی شریعت را مقلوب کند.<sup>۶۶</sup> واقعیت این است که این متفکران مجبور بودند همه راه‌هایی را که در اندیشه‌ورزی برای شناختن هستی و جهان و خدا و انسان طی می‌کنند مطابقت دهند با مفاهیم و تعریف‌های به کار رفته از آنها در قرآن. و چون گام زدن در میدانی بیرون از آن برایشان ممکن نبود، پس بنا را بر تأویل از کلام قرآن به شیوه خودشان و تأکید بر سخن رمزی آن می‌گذاشتند و با این کارشان نمی‌گذاشتند رشته تفسیر و معنای قرآن فقط در دست فقیهان و اهل شریعت و دین باشد. و با تحقیر نظر آنان از قرآن می‌گفتند “از غیر حق تفسیر شنوی، آن تفسیر حال ایشان بود، نه تفسیر قرآن، ترجمه تحت‌اللفظ همه کودکان پنج‌ساله خود بگویند.”<sup>۶۷</sup> با این همه، گره طنابی که دور گردن آنها بسته شده بود هر لحظه تنگ‌تر می‌شد. و عین‌القضات که خود را ادامه‌دهنده راه حلاج می‌دانست، احساس می‌کرد لحظه‌به‌لحظه گره این طناب دور گردنش تنگ‌تر می‌شود؛ طنابی که پیش از او حلاج را خفه کرده بود و بعد از او سهروردی را خفه می‌کند. عین‌القضات در همین کتاب که گویا وصیت‌نامه اوست در هر تمهیدی از مرگ خود در آینده و از این فضای خفقان‌آور خبر می‌دهد. او در این تمهیدها سیر مُلک یا زمین را برای دستیابی به معرفت به خود به همان اندازه پاس می‌گذارد که سیر ملکوت را. و پس از آنکه می‌نویسد “جز به رمزی معرفت خدا حرام است شرح کردن،” می‌آورد که “ای عزیز بدان که افعال خدای تعالی دو قسم است. مُلکی و ملکوتی.” و از این سخن خود معناگشایی می‌کند که “این جهان و هرچه در این جهان است مُلک خوانند. و آن جهان و هرچه در آن جهان است ملکوت خوانند؛ و هرچه جز این جهان و آن جهان باشد جبروت خوانند. تا مُلک نشناسی و واپس‌نگذاری، به ملکوت نرسی. و اگر ملکوت را نشناسی و واپس‌بگذاری به جبروت نرسی. و خدای را تبارک و تعالی در هر عالمی از این عالم‌های سه‌گانه [مُلک و ملکوت و جبروت]، خزینه‌هایی هست که [ولله خزائن السموات

و الارض] و لیکن هرکسی نداند<sup>۶۸</sup>، و از نو به همان نقل و تأویل قدیم خود از یحبهم و یحبونه برمی‌گردد و به دفاع از حسین حلاج و بایزید بسطامی برمی‌خیزد.

او با آوردن سخنانی از حلاج و بایزید و دیگرانی از همین سلسله، گویی بر سر این عهد و پیمان با خود است که سخن و وجود در گوررفته آنان را چه در خاک و چه در غبار لایه‌های زمان از نو زنده کند. سخنان کسانی که در فضای بسته دینداری و به شمشیر و فتوی‌ای خلفا و حاکمان سیاست و شرع، نام و گفته‌هایشان مهر ممنوع خورده بود. و این یعنی کمک کردن به تداوم فکر و اندیشه مستقل در برابر غسل و شکاف تحمیلی و مقابله با فراموشی و استبداد مذهبی و سیاسی که بر جامعه و تاریخ ما تحمیل شده است. و قلندرانه یا رندانه میان سطرهایش می‌گوید “نیک طلب می‌کن و باز می‌یاب و نگاه می‌دار و از من شنیده می‌باش تا دانی” و این شعر می‌نویسد که

در دیده دیده دیده‌ای بنه‌ادیم  
و آن را ز ره دیده غذا می‌دادیم  
ناگه به سر کوی جمال افتادیم  
از دیده و دیدنی کنون آزادیم

گونه روایت‌گویی عین‌القضات و عبارت‌هایی که در سر سخن‌هایش می‌آورد، از زوایای بسیاری تفکربرانگیز و مختص به خود اوست. گاهی آرزومندانه می‌آورد “دریغا چه شنوی” و گاه دوستانه خواننده را خطاب می‌کند “ای عزیز بدان که” یا “نیک طلب می‌کن و باز می‌یاب.” گاهی امری و جهت‌دهنده می‌گوید که “ای عزیز معرفت خود را ساخته کن.” سخنی که ادامه همان سخن پیشین او در تمهید نخست است. او در جامعه‌ای که به زور و ترس عادت پرستی در آن ارزش شده، به خواننده هشدار می‌دهد عادت پرست نباشد و از خواننده رساله‌اش می‌خواهد که به نیروی تفکر خودش معرفت خود را بسازد.

قبله جان نه این قبله باشد.

عین القضاة

تمهید پنجم یا اصل خامس: شرح ارکان پنجگانه اسلام

عین القضاة در این تمهید ارکان پنجگانه اسلام (شهادت، نماز، زکات، روزه و حج) را از دیدگاه خود تفسیر و تأویل می‌کند. او نخست در تعریف از علم، آن‌گونه که خود درمی‌یابد یا می‌شناسد، سراغ این نقل و حدیث از محمد می‌رود که "اطلبوا العلم ولو بالصین"، به جست‌وجوی علم و دانش برو، حتی اگر در چین باشد. سپس، با آوردن فراهایی از آیه‌های قرآن، علم را پاک شدن یا شسته شدن دل از علایق معنا می‌کند. "تا دل تو از علایق شسته نشود که" الم نشرح لک صدرک<sup>۴۷</sup>، دل تو پُر از علم و نور و معرفت ... نباشد؛" و این همان فرمان پیشین اوست بر ترک عادت‌ها و گسستن از باورهای تحمیل شده بر انسان. در بینش او این علائق و پایبندی‌ها به عادات راه نزدیک شدن به علم را سد می‌کنند. علمی که برای یافتن آن، به نقل از آن حدیث، باید تا چین سفر کرد. او به جای این عادات و باورها پیوسته به دل رجعت می‌دهد و با تفسیر از آیات "الرحمن علم القرآن" می‌نویسد: "معلم این علم الرحمن است" و این علم "بر همه خلق پوشیده باشد" جز بر آنها که راه دل می‌پویند. و سپس معنای ایمان و ایمان داشتن به اسلام را نه انجام دادن صوری و ظاهری آن ارکان پنجگانه، بلکه کوشش برای پیوندی از راه دل با آنها می‌داند. و علم دل همان علم لدنی است که در تمهید نخست مفصل از آن گفته بود.

او بر این باور است که دل نمی‌گذارد سالک ساکن کوی شود و سر در مقامی فرود آرد: "باد رحمت عشق لایزالی دل را در ولایت‌های خود می‌گرداند تا جایی ساکن شود و سکون یابد، و قلب خود متقلب است یعنی گردنده است از گردیدن نایستد." و در ادامه این سخن می‌آورد: "ای عزیز چون خواهند که در ولایتی نیاز دل سالک را آنجا متوقف گردانند و قبض روح او کنند، در آن مقام او را محتاج و مشتاق آن زمین

و مقام گردانند تا سر بدان مقام فرود آرد و بدان قانع شود.<sup>۴۸</sup>

رویکرد اندیشه‌ورزان و عارفانی چون عین القضاة به دل جدا از این گونه سخن‌ها و انتقاد نگرشی آنها به عقل جزئی یا شیوه استدلالی این امکان را برای آنها فراهم می‌کرد که با انتخاب زبان و بیانی رمزی و تمثیلی که به گفته آنها زبان دل است، برای طرح تفسیر و تأویل‌هاشان از قرآن و آیین‌های دینی قوانین بسته شریعت را دور بزنند. زبان آنها در نثر هم که می‌نویسند، بیشتر شعرگونه است و به شعر نزدیک است، زیرا در شعر استفاده از زبان رمزی و استعاره و به کارگیری صورخیال فراهم‌تر است. این نوع بیان پیچیده و رمزگونه و استعاره اگر از یک سوی امکان‌گریز از تیغ سانسور فقیهان را برای آنها فراهم می‌کرد، تیغی که نه فقط زبان که سر می‌برید، از سوی دیگر آنها را از واقعیت زیست اجتماعی چنان دور می‌کرد که نمی‌دیدند کشف آنها از چنین حقیقتی را و بدین گونه، همان نهاد استبداد دینی و سیاسی را نیز در جامعه بازتولید می‌کند که خود برابر آن ایستاده بودند.

عین القضاة با این شناخت شرح شده که از دل دارد و مرتبه‌ای که برای آن می‌گذارد، در نزدیکی آن به حقیقت، یگان‌یگان پنج رکن اسلام را تفسیر و تأویل می‌کند. او آنچه را که ظاهر این رکن‌هاست و از طریق شریعت اجرا می‌شود یکسره مردود می‌داند. و می‌نویسد: "می‌دانی که جمال اسلام چرا نمی‌بینیم. از بهر آن که بت پرستیم."<sup>۴۹</sup> آنگاه بت‌ها را می‌شمارد. "بت نفس اماره را معبود ساخته‌ایم." و عادت پرستی را از جمله بت‌ها دانسته می‌نویسد: "عادت پرستی را مسلمانی می‌خوانی؟"

در دیده رهی ز تو خیالی بنگاشت  
بر دیدن آن خیال، عمری بگذاشت  
چون طلعت خورشید عیان سر برداشت  
در دیده غلط نماند و در سر، پنداشت<sup>۵۰</sup>

عین القضاة نمی‌پذیرد که با گفتن کلمه شهادت

(اشهد ان لا اله الا الله) کسی مسلمان می‌شود. می‌گوید این به ضرب شمشیر است و می‌نویسد "دریغا حرام و دروغ گفتن" و در بیان رکن دوم، نماز، می‌نویسد "این نه آن نماز باشد که از من و تو باشد، از حرکات قیام و قعود و رکوع و سجود" و می‌نویسد که رو به قبله قالب ایستادن که نماز نیست که "قبله جان، نه این قبله باشد."<sup>۵۱</sup>

بفکندنی است هر آنچه برداشته‌ایم  
بستردنی است هر آنچه بنگاشته‌ایم  
سودا بوده‌ست هر آنچه پنداشته‌ایم  
دردا که به عشوه عمر بگذاشته‌ایم

عین‌القضات از رکن سوم اسلام که زکات است، تقسیم رحمت و معرفت تأویل می‌کند و آموختن علم و معرفت به مردم تا از "بلاها و رنج‌ها خلاص یابند."

او از رکن چهارم که روزه است، شناخت عمومی و شرعی از آن را که "امساک در خوردن طعام و شراب" است، "روزه قالب" می‌داند و در برابر آن، با اشاره به این آیه از قرآن "و کلم الله موسی کلیماً،"<sup>۵۲</sup> که خدا با موسی آشکارا سخن می‌گوید، منظور خدا را از صوم یا روزه خوردن شراب و طعام کلمه و سخن روشن و آشکار، از آن نوع که خدا با موسی می‌گفت، می‌داند و آموختن آن را روزه واقعی یا "صوم معنوی" و "روزه جان" می‌داند.

در تأویل خود از رکن پنجم اسلام، حج، می‌نویسد: "ای عزیز بدان که راه خدا نه از جهت راست است، نه از جهت چپ، و نه بالا و نه زیر و نه دور و نه نزدیک؛ راه خدا در دل است و یک قدم است." و می‌نویسد: "ای عزیز حج صورت کار همه کس باشد، اما حج حقیقت نه کار هرکسی باشد." سپس روایتی می‌آورد از بایزید بسطامی که "بایزید بسطامی می‌آمد. شخصی را دید. گفت: کجا می‌روی؟ گفت: الی بیت - الله تعالی. بایزید گفت: چند درم داری؟ گفت: هفت درم دارم. گفت: به من ده و هفت بار گرد

من بگرد و زیارت کعبه کردی."<sup>۵۳</sup>

محراب جهان جمال و رخساره ماست  
سلطان جهان در دل بیچاره ماست  
شور و شر و کفر و توحید و یقین  
در گوشه دیده‌های خون‌خواره ماست

و در انتهای سخنش می‌آورد که "هر که نزد کعبه گل رود خود را ببند، و هر که به کعبه دل رود خدا را ببند." و می‌نویسد: "انشاء الله که به روزگار دریابی که چه گفته می‌شود."<sup>۵۴</sup>

اگر هر دینی بر پایه آیین‌های آن استوار باشد، پس وقتی آیین آن دین بازتعریف شود، در واقع آن دین نیز بازتعریف می‌شود. و این کاری است که عین‌القضات در این فصل می‌کند و تا مرز به پرسش گرفتن ذات آن پیش می‌رود.

عشق آتش است، هر جا که رسد سوزد و به رنگ خود گرداند.  
عین‌القضات

**تمهید ششم یا اصل سادس: حقیقت و حالات عشق**  
عین‌القضات می‌نویسد: "اندر این تمهید عالم عشق را خواهیم گسترانید." او هر چند می‌کوشد از عالم عشق درگذرد، اما عشق او را "شیفته و سرگردان" می‌دارد. در بیان این جدال و گفت-وگویی میان خود و عشق، می‌نویسد: "عشق همیشه غالب می‌شود و من، مغلوب."

کارم اندر عشق مشکل می‌شود  
خان و مانم در سر دل می‌شود  
هر زمان گویم که بگریزم ز عشق  
عشق پیش از من به منزل می‌شود

و هشدار می‌دهد به آدمی اگر "عشق خالق نداری، باری عشق مخلوق مهیا کن." او بر این باور است "هر که عاشق نیست، خودبین و پُرکین باشد و خودرأی بود،" زیرا "عاشقی بی‌خودی" باشد. و بانگ از دل برمی‌کشد که "دریغا همه جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زنده و با درد بودندی."<sup>۵۵</sup>

عاشق شدن آئین چو من شیدایی است  
ای هر که نه عاشق است، او خودرایی است.  
در عالم پیر هر کجا برنایی است  
عاشق بادا، که عشق خوش سودایی است<sup>۵۶</sup>

دارند و آنها را یکسره در دایره‌ای محدود از عشق  
به خدا تفسیر می‌کنند، بگشایند.

او گاهی هنگام نوشتن از ته دل بانگ سر  
می‌دهد ”دریغا از دست خود نمی‌دانم که چه  
گفته می‌شود“<sup>۵۹</sup> یا ”دریغا نمی‌دانم که چه  
می‌گویم،“<sup>۶۰</sup> و در اوج شیفتگی، کلمات رمزی  
قرآن را که در ابتدای برخی از سوره‌ها آمده، در  
جمله‌هایی از آن خود می‌گذارد و آن را چون  
رمزی از حضور معشوق که در پوشش و حجاب  
است، تأویل می‌کند. برای نمونه، به کارگیری  
واژه ”کهیصص“، کلمه‌ای رمزی و آیه نخست  
سوره مریم، در این جمله: ”ای عزیز معذوری که  
هرگز ”کهیصص“ با تو غمزه‌ای نکرده است تا قدر  
عشق را بداندستی.“

در بینش او، عشق همه خود آتش است. و عاشق  
”آن باشد که معشوق را فراموش کند که عاشق  
را حساب با عشق است، با معشوق چه حساب  
دارد“ و در ادامه این نظر می‌آورد ”ای عزیز،  
جمال لیلی دانه‌ای دان بر دامی نهاده؛ چه دانی  
دام چیست؟“ و خود در بیان پاسخ برمی‌خیزد  
که ”صیاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون  
مرکبی سازد از آن عشق . . . بفرمودند تا عشق  
لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند  
تا پخته عشق لیلی شود، آنگاه بار کشیدن عشق  
الله را قبول تواند کرد.“<sup>۵۷</sup>

غمگین باشم چو روی تو کم بینم  
چون بینم روی تو، به غم بنشینم  
کس نیست بدین سان که من مسکینم  
کز دیدن و نادیدن تو، غمگینم

عین‌القضات هنگام نوشتن پیوسته به آنچه پیشتر  
گفته یا توضیح داده برمی‌گردد و همان‌ها را در  
جمله‌های دیگر با ساختار و روایت تازه‌ای تکرار  
می‌کند. این نوع نوشتن دایره‌وار که دایره پیشین  
دایره پسین را بسازد و دایره پسین در روایتی  
تازه به دایره پیشین برگردد، همان شیوه‌ای است  
که در شیوه روایی قرآن نیز به کار رفته است.  
او که در آغاز این تمهید قرار را با خواننده  
خود سخن گفتن از عشق و گسترانیدن معنای  
آن گذاشته بود، پس از پرداختن به عالم‌های  
حجاب و پرده‌های بین عاشق و معشوق، باز به  
همان بت‌های پیشینش که آنها را سد راه رسیدن  
به حقیقت می‌دانست برگشته و با گذاشتن نام  
حجاب بر آنها می‌نویسد عوام به آفتاب حقیقت  
نمی‌رسند، زیرا برابر آنها ”هزار حجاب باشد:  
بعضی ظلمانی و بعضی نورانی. ظلمانی چون  
شهوآت و غضب و حقد و حسد و بخل و کبر  
و حب مال و جاه و ریا و حرص و غفلت“ و  
”حجابهای نورانی چون نماز و روزه و صدقه و  
تسبیح و اذکار.“<sup>۶۱</sup>

برای عین‌القضات در جهان عشق، مقام ”قرب“  
یا همنشینی و هم‌سخنی با معشوق مهم است نه  
مقام وصل. و با اشاره به کلماتی از قرآن می‌نویسد  
”ای عزیز تو ببین که با موسی چه می‌گوید: ’و  
قربناه‘“<sup>۵۸</sup> همین تأمل‌های کوتاه و گذرای او  
بر معنا و مفهوم عشق می‌توانند به تنهایی نقد و  
تفسیری دیگر بر منظومه لیلی و مجنون نظامی  
باشند که در همین دوره زمانی خلق شده است.  
مجنون نظامی نیز با لیلی کار ندارد، با عشق  
خود به لیلی کار دارد. او نمی‌تواند یا نمی‌خواهد  
به لیلی برسد یا به وصال او برسد. او با عشق  
سرگرم است تا با معشوق. و از آنجا که  
”معشوق“ در افق ذهنی عارفانی از گونه عین-  
القضات استعاره‌ای برای نام خدا تفسیر شده،  
سخنانی مانند ”عاشق را حساب به عشق است  
و با معشوق چه حساب دارد،“ می‌توانند راه بر  
تفسیری جدا از تفسیری که دینداران از بینش آنان  
از عشق و از نوشته‌های تغزلی و عاشقانه‌هایشان

عین‌القضات در اندیشه‌ورزی عارفانه‌اش به  
هستی، پیوند عاشقانه‌ای بین خدا و انسان  
می‌بیند و در همان حالت شیفتگی که ”دریغا

ندانی که چه می‌گویم،” گرچه به غمزه محمد را جای انسان می‌گذارد و می‌نویسد “آفتابُ الله نور السموات و الارض” بی‌آئینه جمال محمد رسول‌الله دیدن، دیده بسوزد، “در واقع انسان را آئینه حقیقت می‌کند، زیرا “به واسطه آئینه، مطالعه جمال آفتاب توان کردن.” و پس از این گفته که “ای دریغا هرگز فهم نتوانی کرد،” می‌نویسد: “عشق خدای - تعالی - جوهر جان آمد، و عشق ما جوهر وجود او را عرض آمد. عشق ما او را عرض، و عشق او، جان ما را جوهر. اگر چنان که جوهر بی‌عرض متصور باشد، عاشق بی‌معشوق و بی‌عشق ممکن باشد؛ و [این] هرگز خود ممکن و متصور نباشد.”<sup>۶۳</sup>

عین‌القضات برای روشن‌تر کردن سخنش و گشودن معناهای درون آن، پیوسته به آیه‌های قرآن برمی‌گردد و جمله‌هایش را با فرازهایی کوتاه از آن می‌سازد. تأکید او و بسیاری از عارفان دیگر بر صورت‌های گوناگون مصدر فعل “دیدن” در قرآن و آیه‌هایی چون “و لقد رای من آیات ربه الکبری”<sup>۶۴</sup> این فکر را در ذهن جستجوگر پدید می‌آورد که آنها با گزینه “دیدن” به جای “پرسش” می‌توانستند مرزهای حصار شریعت را زیر پا بگذارند. زیرا در آن زمانه، حصارهای تنگ شریعت و فقه و بحث‌های اهل کلام مانع از گسترش پرسش از پایه‌های دین و نظر منطقی به آن می‌شد و پیش کشیدن آن به اجبار به تسلیم شدن پرسش‌کننده به قوانین جاری شریعت می‌انجامید. نمونه‌اش کوشش - های اندوهبار فلسفی و استدلالی فارابی است در دو قرن پیش از او، که می‌کوشید در آن زمانه تنگ آرای فلسفی افلاطون و ارسطو را با هم درآمیزد و به این اعتقاد برسد که “حکمتی که توسط این دو حکیم بیان شده، در مبداء به وحی الهی می‌رسد.”<sup>۶۵</sup> اندیشمندانی چون حلاج و عین‌القضات و شمس تبریزی و ...

دیگر نمی‌پرسیدند، به راه می‌افتادند که ببینند. و حقیقت را می‌دیدند. و چون می‌دیدند شطح می‌گفتند و شطح می‌نوشتند. و در این گونه نوشتن، به پای خدا و محمد نیز می‌توانستند

بپیچند. عین‌القضات جایی در تمهید پنجم (اصل خامس) هنگام که تفسیر شرع از شهادت به یکتایی خدا را در نخستین رکن پنجگانه اسلام تفسیری ظاهری می‌داند، از محمد انتقاد می‌کند و می‌نویسد “دریغا مصطفی را - علیه السلام - فرموده‌اند که خلق و مردم را کشد تا لا اله الا الله قبول کنند، چون این کلمه بگفتند مال و خون ایشان معصوم شود. ای عزیز هرکه به دنیا مشغول باشد، و این کلمه از سر زبان گوید، فایده او از این “لا اله الا الله” جز نگاه داشتن مال و تن او نباشد از شمشیر.” و در ادامه می‌آورد که “دریغا حرام و دروغ گفتن شرط نیست، و دروغ گفتن خود حرام است.”<sup>۶۶</sup> شمس تبریزی نیز جایی در مقالاتش می‌آورد که “در هیچ حدیث پیغامبر نیچیدم الا در این حدیث که الدنیا سجن المؤمن [جهان زندان مؤمن است]. چو من هیچ سجن نمی‌بینم، همه خوشی دیدم، همه عزت دیدم همه دولت دیدم”<sup>۶۷</sup> یا “گفتند ما را تفسیر قرآن بساز. گفتیم: تفسیر ما چنان است که می‌دانید، نه از محمد و نه از خدا.”<sup>۶۸</sup>

عین‌القضات در این فصل به تلویح و کنایه می‌گوید محمد به عشق لم یزلی (پاینده و بی‌زوال) نرسیده است. و بر این باور است که “سهو در راه مصطفی نهادند” تا به این درجه از عشق نرسد و در توضیح این سهو می‌نویسد: “اگر نماز و طیب و نسا (زنان) را محبوب او نکردندی، ذره‌ای در دنیا قرار نگرفتی. این محبت سه‌گانه را بند قالب او کردند تا شصت و اند سال زحمت خلق اختیار کرد؛ و اگر نه، دنیا از کجا و او از کجا؟”<sup>۶۹</sup>

شعرهای عاشقانه عین‌القضات هر چند سمت و سوی فرازمینی دارند، اما از شادابی و توصیف لحظه‌های عشق‌های زمینی و گیتیانه نیز سرشارند:

زان یک نظر نهان که ما دزدیدیم  
دور از تو هزارگونه محنت دیدیم  
در کوی هوس پرده خود بدریدیم  
تو عشوه فروختی و ما بخردیم

یا

او در این بازی زبانی که پیش می‌کشد، بسم-  
الله را کنار می‌گذارد و به نقطهٔ ب حرف اول  
آن می‌چسبد و تمام تأکید را برای درشت‌نمایی  
تنها بر همین نقطه از حرف کلمهٔ اول آن عبارت  
می‌گذارد، به این معنا که من ابتدایم. یا انسان و  
عشق آغاز و ابتداست. و با این کار یک همانندی  
ایجاد می‌کند بین این نقل و عشق به رمز گفتهٔ  
مورد نظرش در بیتی که در این فصل آورده است.

یک روز گذر کردم در کوی تو من  
ناگاه شدم شیفتهٔ روی تو من  
بنواز مرا که از پی بوی تو من  
ماندم شب و روز در تکاپوی تو من

یا

جدا از این توصیف‌ها و ریزبینی‌های عینی،  
بازتاب بینش فلسفی او را نیز در همین  
شعرهایش می‌توان دید. او که جهان را با همهٔ  
گونه‌گونی‌ها در کلیت خود یکی و یگانه می‌بیند،  
در این تمهید نیز عالم عشق را بر همان بنیاد  
استوار می‌کند. و می‌نویسد: ”میانۀ عشق را فرقی  
توان یافتن میان شاهد و مشهود، اما نهایت عشق  
آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان؛ اما چون  
عاشق منتهی، عشق شود، و چون عشق شاهد و  
مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود  
شاهد. تو از این نمط حلول شماری و این حلول  
نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب  
محققان جز این دیگر مذهب نباشد.“ سپس این  
بیت‌ها را می‌آورد:

گر رنگ رُخت به باد بر داده شود  
باد از طرب رنگ رخت باده شود  
ور تو به مثل، به کوه بر بوسه دهی  
کوه از لب تو عقیق و بیجاده شود

این دزدیده به یار نظر کردن و ناگاه شیفته شدن  
یا این توصیف‌های جسمانی از گلگونگی رخ  
معشوق که گر رنگ رخس به باد بر داده شود،  
باد از رنگ و مستی رخ او به باده بدل می‌شود،  
در این شعرها آنچنان عینی و ابژکتیوند که سفر  
استعلایی شاعر در حس حضور آنها کمرنگ  
شده است. او که گویا به رمز حضور و تجلی  
این نمود و نمادهای زندگی در شعرهایش  
آگاهی داشته، می‌نویسد: ”این سه نوع عشق را  
که به رمز گفته شد در این بیت‌ها که خواهم  
گفتن بازیاب که قطعه‌ای سخت با معنی آمده  
است:“

آن را که حیاتش آن بت شاهد نیست  
در مذهب کفر، زاهد و عابد نیست  
کفر آن باشد که خود تو شاهد باشی  
چون کفر چنین است کسی واحد نیست

بر سین سریر سر، سپاه آمد عشق  
بر کاف کلام کل، کلاه آمد عشق  
بر میم ملوک ملک، ماه آمد عشق  
با این همه یک قدم ز راه آمد عشق

و بر این باور است که مجبان خدا ”بر مذهب و  
ملت خدا باشند؛ نه بر مذهب و ملت شافعی و  
ابوحنیفه و غیرهما نباشند، ایشان بر مذهب عشق  
و مذهب و ملت خدا باشند“ و با یگانه کردن  
کفر و ایمان، شاهد و مشهود و عاشق و معشوق،  
به سراغ ابلیس نیز می‌رود و می‌نویسد: ”خلق  
از ابلیس نام شنیده‌اند، نمی‌دانند که او را چندان  
ناز در سر است که پروای هیچ‌کس ندارد“ و  
در ادامه می‌آورد ”دریغا چرا ناز در سر دارد؟“  
و خود پاسخ می‌دهد: ”از بهر آن که هم قرین  
آمده است با خد [خط] و خال.“ سپس جمال

و از ته دل و شیفته‌وار بانگ سر می‌دهد: ”دریغا  
مطربی شاهد بایستی و سماع تا این بیتها بر  
نمط ’الست بریکم‘ بگفتی.“<sup>۶۹</sup> و از شبلی نقل  
می‌آورد که از او پرسیدند تو کیستی. ”گفت: ’من  
نقطهٔ بای بسم‌الله‌ام.“ و پیش از آن و در ادامه  
می‌آورد که اصل بسم‌الله را به نقطهٔ ب ”حاجت  
باشد که اظهار بسم بدان باشد، اما نقطه ب بی‌اسم  
بین چه باشد.“



معشوق را ترکیبی از همه این جزئیات دانسته و می‌نویسد: ”هرگز خد [خط] و خال، بی زلف و ابرو و موی کمالی دارد؟“ او که در وجود مجنون کمال عاشقی را رسیدن به مقام قرب تعریف کرده بود، در اینجا نیز با استفاده از استعاره خط و خال به جای نام ابلیس و قرین کردن آن با ابرو و مو، در واقع همه را یک جا کنار هم می‌نشانند. و در جمله بعدی خود می‌نویسد: ”دریغا سیاهی بی سپیدی و سپیدی بی سیاهی چه کمال دارد؟“

ابروی تو با چشم تو هم پهلو، به  
همسایه طرّار یکی جادو، به  
آن خد ترا نگاهبان گیسو، به  
داند همه کس که پاسبان هندو، به

یا

از عشق نشانه جان و دل باختن است  
وین کون و مکان هر دو برانداختن است  
گه مؤمن و گاه‌گاه کافر بودن  
با این دو مقام تا ابد ساختن است

این نوع نگاه به وجود و هستی و گزینش این گونه زبان برای توضیح آن، برخاسته از همان تفکر و بینش وحدت و جودی اوست. او در گزینش این ظرف بیانی سراسر استعاری و تمثیلی برای آنچه می‌خواهد بگوید، همراه است با همه اندیشه‌ورزان این راه. و در توضیح سخنش در این بیت‌ها می‌نویسد: ”اگر ذره‌ای نقصان در آفرینش دریابد، نقصان حکیم و حکمت باشد. موجودات و مخلوقات در نورها مزین و مشرف آمده‌اند.“ و این همان حرفی است که سهروردی سی سال بعد از او در عقل سرخ و حکمت اشراق نیز می‌زند.

در بینش عین‌القصات، عشق جوهر و جانمایه هستی است. خدا و انسان عاشق یکدیگرند و عشق سبب پیوند آنهاست. او پاره‌ها و اجزای جهان را در کلیت خود در مداری از عشق می‌چرخاند. و با بازگشت به قرآن و تأویلی شخصی، نظیر دیگر عارفان این رده، که می‌

تواند با معنای اصلی متن‌ها یکی نباشد، مدار این چرخش را با تأکید بر زبان استعاری آنها به متن‌های قرآن نیز گسترش می‌دهد. و می‌نویسد ”اگر عشق حیلۀ تمثیل نداشتی، همه رونندگان راه کافر شدند؛ از بهر آنکه هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت بیند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آید؛ اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر بیند، عشق زیادت شود. و ارادت دیدن مشتاق زیادت‌تر. ”یحبهم“ هر لحظه تمثیلی دارد مر ”یحبونه“ را و ”یحبونه“ هم چنین تمثیلی دارد.<sup>۷۰</sup> سپس سوگندهایی را که در آیه‌های نظیر اینها آمده که ”و الشمس و ضحیها“ و ”والقمر اذا تلیها“ . . .<sup>۷۱</sup> یکی می‌کند با سوگندی که عاشق و معشوق به موی و روی هم می‌خورند.

هر روز ز عشق تو به حالی دگرم  
وز حسن تو در بند جمالی دگرم  
تو آیت حسن را جمالی دگری  
من آیت عشق را کمالی دیگرم

در این بیت‌ها به هیچ‌وجه ”تو“ تنها خطابی یک جانبه از سوی انسان به خدا یا خدا به انسان نیست. آنها در هر دم جا عوض می‌کنند و همدیگر را با همین ”تو“ی به زبان عین‌القصات ”تمثل“ عاشقانه خطاب می‌کنند.

دوش آن بت من دست در آغوشم کرد  
بگرفت و به قهر حلقه در گوشم کرد  
گفتم صنما ز عشق تو بخروشم  
لب بر لب من نهاد و خاموشم کرد

گرچه بیهوه یا خدای تورات در مقایسه با الله در قرآن، خدایی خشن‌تر و بی‌رحم‌تر است، اما بر خورد پیغمبرانی چون یعقوب و موسی با او بسیار فرق دارد با نوع برخوردی که محمد با الله دارد. یعقوب با خدایی که صورت فرشته یافته است کشتی می‌گیرد و اگر خدا بانگ نمی‌کرد ”مرا رها کن زیرا فجر می‌شکافد،“<sup>۷۲</sup> او را بر زمین می‌زد. موسی نیز با بیهوه سخن می‌گوید

و "خضر" فرستاده غیبی اش را به پرسش می‌گیرد. عیسی نیز در انجیل‌ها در میانه رنج‌هایش به شکایت بانگ سر می‌دهد "الهی، الهی، چرا مرا ترک کردی؟" اما الله در قرآن پیوسته به محمد فرمان می‌دهد که "قُلْ!" و محمد اطاعت می‌کند. او بسیار مطیع‌تر و فرمانبرتر از پیغامبران پیش از خود است. اما همین واقعیت اطاعت-پذیری و مطیع بودن مطلق محمد در برابر خدا در دیدگاه عارفان و اندیشه‌ورزانی چون عین‌القضات چون رابطه‌ای عاشقانه بین محمد و خدا تأویل و تفسیر شده است. برای نمونه، در این بیت عین‌القضات، "او" که ضمیری برای خدا، عاشق، معشوق یا شاهد و هر چه است، "به قهر"، اما با گذاشتن "لب بر لبش" حلقه عبودیت یا بندگی را در گوش او می‌کند. در این تأویل‌های خودساخته از قرآن، آنها تسلیم و رضای محمد را در دایره عشق می‌گذارند و معنا می‌کنند. این نوع دیدن اگر از جنبه‌ای به بینش اشراقی آنها و نوع نگره وحدت وجودی‌شان به هستی پیوند می‌خورد، از جنبه‌ای دیگر برمی‌گردد به رودرویی آنها با نظامی سیاسی و مذهبی که با تکیه بر خدایی واحد و قهار دایره فرمان‌پذیری را در اطاعت بی‌چون‌وچرا از فرمان‌خلفا و امیران و فقهیان آن می‌دانستند. فرمان-هایی که از یک کانون واحد باید چون فرمان "قُلْ" به پیروانشان نازل می‌شد. آنها با جان‌نشین کردن عشق یا محبت و تمرکز روی "یُحِبُّهُمْ" و بی‌رنگ کردن "قُلْ" که گفتمان قدرت سیاسی و مذهبی بود، در واقع گفتمان آنها را تا حدی تخریب می‌کردند. و از آنجا که این نوع نگاه و نظر، نه با بینش و مذهب سلجوقیان حنفی می‌خواند و نه با مذهب خلفای بغداد و نه با بینش پیروان مذهب شافعی که در حاشیه و سایه حکومت سلجوقیان در ایران کرّ و فرّی داشتند، طبیعی بود که عین‌القضات از سوی آنها طرد و تکفیر شود. اما قرار گرفتن همین رابطه عاشقانه در زمینه یک اطاعت بی‌چون‌وچرای عاشق و معشوق از هم، همان گفتمان قدرت یا مفهوم قُلْ را که پاره‌ای وقت‌ها به روشنی زیر پرسش می‌بردند، از سویی دیگر بازتولید می‌کرد. عین-

القضات در تفسیر شب معراج که شب دیدار محمد و خداست، از زبان خدا می‌نویسد: "ای محمد وقت‌های دیگر قایل من بودم و سامع تو، و نماینده من بودم و بیننده تو، امشب گوینده تو باش که محمدی و شنونده من." اما محمد چنان از خود بیخود شده که توان پرسیدن و حرف زدن ندارد. عین‌القضات با همانند کردن این دیدار با دیدار لیلی و مجنون می‌نویسد: "نشونده‌ای که مجنون چون لیلی را بدیدی از خود برفتی و چون سخن لیلی شنیدی با خود آمدی؟" و سپس در ادامه می‌آورد که "ای عزیز از اسرار و وحی خبر نتوان دادن زیرا که این مقام باشد که مرد را به قربت به جایی رساند که در آن سوال کردن حرام باشد: مثلاً چون مکان او جستن و هم سرّ و مقصود او طلبیدن و مانند این." سپس این گفت‌وگو و دیدار را در دل رابطه میان سلطان و کسی می‌گذارد برخوردار از رتبتی عالی، که اسرار مملکت به او می‌گوید و می‌نویسد: "اما نشاید که کسی از سلطان این اسرار پرسد به هیچ‌حال. چه اگر سلطان گوید که قیام و پادشاهی من به تست، هیچ خطری نباشد، و اما اگر سلطان را گویی که قیام و پادشاهی تو به من است و از من است، کار پر خطر باشد." سخنانی که بدون اراده آنها به تداوم نظام‌های سیاسی و اجتماعی قدرت در دوره‌ای که در آن می‌زیستند یاری می‌کرد.

این در واقع تراژدی زندگی اندیشه‌ورزانی چون عین‌القضات بود؛ زیستن در موقعیتی که گویا دست تقدیری بیرون از اراده آنها برایشان تعیین و مقدر کرده بود. با این همه، گرچه در این بازی زبانی و تأویل‌های ذهنی چیزی از این جهان بیرونی و عینی کشف نمی‌شد که دستمایه شناختی علمی در تاریخ ما شود، اما اندیشه می‌توانست در این میدان باز تخیل و ورزش ذهنی کند و تخیلاتش را پرورش دهد. و حاصل این پروریدن ذهن و تخیل ورزیدن در زمینه خلق ادبیاتی جهانی، دفتر شعرهایی است چون دیوان شمس مولانا و حافظ که در همان تنگناهای زمانی آفریده شده است.

ای دریغا کاین شریعت، گفت ما ببریده است ابوالسعید ابوالخیر، به نقل از عین‌القضات

### تمهید هفتم یا اصل سابع: حقیقت روح و دل

عین‌القضات در آغاز این تمهید برای رسیدن به شناختی از "حقیقت روح و دل"، پاره نخست آیه‌ای از قرآن می‌آورد که "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي."<sup>۷۵</sup> از تو از روح می‌پرسند بگو که روح به امر خدای من است. سپس از خواننده می‌خواهد نخست آنچه در "باطن" آش هست بشناسد، بعد از آن "طالب حقیقت روح" باشد. آنگاه با گذاشتن خود جای خواننده و این پرسش او که "من جز از قالب و روح دیگر چه چیز باشم؟" جست‌وجویش را برای رسیدن به شناختی از حقیقت روح و دل ادامه می‌دهد.

او می‌نویسد "هفتاد هزار خاصیت و صفت در هر یکی از بنی آدم متمکن و مندرج است" و "مرد چون این صفات را ببیند، پندارد خود اوست" و "او نباشد و لیکن از او باشد." او بر این باور است انسان مجموعه‌ای است از "صفات محموده (نیک) و صفات خیر" و نیز "صفات مذمومه (زشت) و صفات شر" و این صفات را چندان بی‌شمار می‌داند که "به روزگار در نتوان یافت." او همه این صفات نیک و بد را قیدوبندهایی بر قالب یا تن شخص می‌داند که باید خود را از زندان آنها برهاند تا به حقیقت دل برسد. و با آوردن نقل عارفانی دیگر می‌نویسد: "چون بدان لطیف رسی، بدانی که ادا تم الفقر فهو الله، (هنگام که فقرت تمام شد یا به انتها درجه از فقر رسیدی به خدا رسیده‌ای) چه باشد." او بر این باور است که "قلب لطیفه است و از عالم علوی است و قالب کثیف است و از عالم سفلی است"<sup>۷۶</sup> و هیچ "الفت و مناسبت میان ایشان نبود و نباشد." و با تأویلی که از این آیه از قرآن می‌کند: "ان الله يحول بين المره و قلبه،" خدا در میان شخص و قلب او حایل است،<sup>۷۷</sup> می‌نویسد برای آن که شخص و قلب همدیگر را فهم کنند، واسطه‌ای که زبان هردو می‌داند "میان دل و قالب برگماشتند" که "ترجمان قلب و قالب باشد." آنگاه "آنچه

نصیب دل باشد، دل با آن لطیفه یا با آن روح بگوید و آن لطیفه با قالب بگویی."

او با تأکید بر اینکه "اگر قلب را مجرد در قالب تعبیه کردندی، قلب با قالب قرار و انس نگرفتی" و "قلب به احوال قلب طاقست نداشتی" و گذاخته می‌شدی، می‌نویسد: "این لطیفه حقیقت آدمی را واسطه و حایل کردند میان قلب و قالب." عین‌القضات همین لطیفه‌ای را که پرتویی از خدا دانسته و در دل گمارده شده، جان و روح حقیقت می‌داند. لطیفه‌ای که نام‌های گوناگونی به آن می‌دهد. گاه روحش می‌خواند، گاه جان؛ گاه دل و گاه آنچه حائل است بین قلب و قالب. او بعد از این تأمل و تأویل‌ها برای رسیدن به حقیقت روح و دل، به این نتیجه می‌رسد که "آخر معلوم باشد که جز این پنج حواس،" که همه در واقع در پیوند با تن و قالب‌اند، "پنج حواس معنوی و باطنی" نیز هست که "همه در نهاد تو تعبیه" شده است.

آنگاه با آوردن تمثیل‌هایی چون مرغ و قفس، هستی یا وجود آدمی را در جایی یا موقعیتی بین قالب و قلب می‌گذارد. و در این سخن، هوشمندانه یا به سخن حافظ به زندگی، در پیوند با تأویل پیشینش از آیه‌ای از قرآن در ابتدای همین تمهید که خدا را واسطه بین قالب و قلب کرده بود، در واقع می‌گوید انسان جایی نشسته یا ایستاده که خدا ایستاده است. "دریغا تو قلبی و این نهادی لطیفه که گفته شد، و نفسی و قلبی و روحی." زیرا "قفس دیگر باشد و مرغ دیگر؛ نابینا چون قفس بیند گوید: این مرغ خود قفس است، اما بینا درنگرد مرغ را در میان قفس بیند." حرف و سخنی که در تمهیدات پیشین خود نیز در تأملاتی دیگرگونه به آن رسیده بود.

عین‌القضات در برابر این پرسش از خود که "جان را به قالب چه نسبت است،" می‌نویسد: "روح هم داخل است و هم خارج. او نیز هم داخل باشد با عالم و هم خارج" و در ادامه این حرف می‌آورد که "روح با قالب متصل نیست و منفصل نیز هم نیست، خدای تعالی با عالم متصل

نیست و منفصل نیز نیست. “او سعی می‌کند با وصل برخی صفت‌ها به جان و برخی دیگر به تن یا قالب، در حیطه معنایی زبان به تعریفی تازه از قالب یا تن و روح و جان برسد. و می‌نویسد صفاتی چون “کافری، مسلمانی و سخاوت و بخل و علم و جهل، این مخصوص به جان باشد، بی‌نصیب قالب؛ اما کوتاهی و دراز و کوری و کری و مانند این نصیب قالب باشد و جان را از آن هیچ نصیب نباشد.”

اگر تعریف عمومی از فلسفه استوار است بر یکی از این پرسش‌های بنیادین که “هستی چیست؟” می‌توان گفت در این تمهید، عین‌القضات با طرح پرسش‌هایی از گونه روح چیست؟ دل چیست؟ کانون آن در کجاست؟ چه پیوندی است بین روح، تن و خدا؟ و تأمل روی این پرسش‌ها به شیوه‌های گوناگون، بیشتر از تمهیدهای دیگر به روح پرسش در فلسفه نزدیک شده است. او که در آغاز این تمهید قالب یا تن را در عالم سفلی نهاده و کثیف خوانده بود بعد از آن که نومیدانه می‌نویسد “دریغا ای عزیز که قلب نداری که اگر داشتی آنگاه با تو بگفتی که قلب چیست،” و پس از آنکه بر این نظر پا می‌فشارد که “کار دل دارد.” یا “دل را طلب کن،” می‌نویسد: “دریغا اگر شریعت بند دیوانگی حقیقت آمده نیست، بگفتمی که روح چیست.”

و با این هشدار به خود که مبادا به مرزهای ممنوع شریعت نزدیک شود، پرسش‌هایش را در این تمهید دیگر در همان شیوه گشت‌وگذار در گستره اندیشه و تجربه‌های حسی، که آغاز کرده بود، پی نمی‌گیرد. و از نو در همان دایره کشف معناهایی تازه از کلمات و تأویل کلمات قرآن که با آن مأنوس است می‌چرخد. اگر گشت‌وگذارهای او در همان عرصه ادامه پیدا می‌کرد، خواه‌ناخواه ذهن جوان و کوشای او چه بسا به پرسش‌های تازه‌تری رهنمون می‌شد. او که با استفاده از همان آیه‌ای که در ابتدای این تمهید از قرآن آورده بود، روح را از جمله مقوله‌هایی دانسته بود که به امر و فرمان الله‌اند، این بار با استفاده از همان فعل امر، در “قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي” خود روح را برخوردار از “امر” می‌کند؛ نیرویی برخوردار از

حقیقت و راهجوی آن که در قلمرو طاعت‌پذیری از هیچ قدرتی نمی‌گنجد. از آنجا که سرکشی و خیز برداشتن برای شکستن دیوارهای شریعت، عین‌القضات را بیشتر شیفته خود می‌کند تا راه-جستن‌های فلسفی، پس به گلایه از غیرت خدا، که نمی‌گذارد روح سرکش درون او بیان حقیقت کند، می‌نویسد “غیرت الهی نمی‌گذارد که گفته شود.”

عین‌القضات با اینکه به ابن‌سینا بسیار حرمت می‌گذارد، غرق در همین نمونه تأویل‌هایش از کلمات، چنان از جهان پرسش‌های استدلالی و فلسفی دور می‌شود که به جای تأملی عالمانه بر سخنی از او، منظور او را از عناصر چهارگانه آب، باد، خاک و آتش که بوعلی سینا هوشمندانه عناصر قدیمه خوانده بود، به “عناصر حقیقی و ارکان بهشت” تعبیر و تفسیر می‌کند.<sup>۷۸</sup>

او که با کشف راز سرکشی و نافرمانی در روح می‌داند به مرز ممنوع پای گذاشته است، مرزی که حلاج از آن گذشته بود و بسطامی و خرقانی که مدعی بود: خدا تنها به دو سال زمانی از او جلوتر است،<sup>۷۹</sup> فریاد برمی‌آورد “دریغا از دست غیرت الله” و می‌نویسد: “او غیورست. از غیرت، او همه محرمات را حرام کرد. و شرح جان نیز کردن، از غیرت حرام کرد.”<sup>۸۰</sup>

ای دریغا جان قدسی در درون دو جهان کس ندیدستش عیان و کس ندادستش نشان گر کسی گوید که دیدم در مکان و لا مکان بر درخت غیرتش آویخته باشد پیش از آن

و برای روشن‌تر کردن بیشتر این سخن که شریعت مانع سخن گفتن اوست، از شیخ بوسعید ابوالخیر این شعر می‌آورد که “بشنو چه می‌گوید و چه خوب فرماید:

ای دریغا روح قدسی کز همه پوشیده است پس که دیده است روی او و نام او، که شنیده است هرکه ببیند در زمان از حُسن او کافر شود ای دریغا کاین شریعت گفت ما بریده است<sup>۸۱</sup>

دریغا عاشق را بلای سخت‌تر و عظیم‌تر از آن نباشد که از روی معشوق دور افتد.

عین‌القضات

### تمهید هشتم یا اصل ثامن: اسرار قرآن و حکمت خلقت انسان

عین‌القضات در آغاز این تمهید می‌نویسد: ”ای عزیز از این آیت چه فهم کرده‌ای که حق تعالی می‌گوید: لَوْ اَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلٰی جَبَلٍ لَّرِیْآئِیْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشِیةِ اللّٰهِ . . .“ اگر ما این قرآن را بر کوه نازل [می‌]کردیم کوه از ترس خدا متلاشی می‌گشت.<sup>۸۲</sup> سپس در یقین به رمزی بودن این کلمات، چه بی‌گمان اگر به رمز نبودند سنگی بر سنگی استوار نمی‌ماند و همه چون کوه متلاشی می‌شدند، می‌نویسد: ”قرآن را بدین عالم فرستادند در کسوت حروف و در هر حرفی هزار غمزهٔ جان‌ریا تعبیه کردند.“ و با اشاره به آیه‌ای دیگر در سورة الانعام<sup>۸۳</sup> به این باور نهایی می‌رسد که ”هرچه هست و بود و خواهد بود جمله در قرآن است.“ و می‌نویسد: ”چه گویی بوجهل و بولهب قرآن دانستند یا نه؟“ و خود در مقام پاسخگویی به این پرسش برمی‌آید که ”دانستند از جهت عربیت حروف، اما از حقیقت او کور بودند.“ سپس همان حرف پیشین خود و عارفان پیش از خود را از نو تکرار می‌کند که کلمات قرآن خطاب به دوست است و با نقل حدیثی از عمر می‌نویسد: ”نام بیگانگان در قرآن نیست و با کافران خطاب نباشد“

عین‌القضات بعد از آوردن این نمونه‌ها که بسیاری در تمهیدهای پیشین هم آورده بود، بر آن است که حکمت آفرینش انسان را از این کلمات رمزی بیرون بکشد. او در تمهید پیشین در تعریف از جان و قلب، با اینکه انسان را وجودی برخوردار از قالب و جان یا تن و روح می‌دانست، هستی او را اما به تمامی در جان یا روح او خلاصه کرده بود. در این تمهید نیز با پیش کشیدن همان فرض و در یکی از بحث‌های کلامی دربارهٔ معاد و چگونگی زنده شدن مردگان، تلاش می‌کند از این راه نیز به معرفت یا شناخت این وجود که دارای قالب و روح یا جان است برسد. ”اما ای

عزیز هر که می‌گوید که آدمی مجرد قالب است و بیوسد و بریزد در گور و جان را عَرَض خواند و جز عَرَض نداند، چنان که اعتقاد بعضی متکلمان است و گویند روز قیامت خدا باز آفریند؛ و اعادت (زنده کردن) معدوم از این شیوه دانند؛ این اعتقاد با کفر برابر باشد.“ او با تأکید بر این، که جان، جملهٔ وجود انسانی است و قالب عَرَض است، به این سوره از قرآن اشاره می‌کند: ”البته نپندارید که شهیدان راه خدا مردند، بلکه زنده به حیات ابدی شدند . . .“<sup>۸۴</sup> و در تأویل از این آیه می‌نویسد که ”این همه بیان آن است که اگر چه قالب بمیرد، جان زنده و باقی باشد. اگر قالب را به منزل گور برند، جان را به مقعد صدق رسانند.“ و در ادامهٔ این نظر، بحثی فلسفی خطاب به محققان یا اندیشه‌ورزانی که به اصالت آب و خاک و باد و آتش باور دارند می‌گشاید که ”باش تا از صورت به حقیقت رسی. آنگاه بدانی که اصل، حقیقت است، نه صورت. چه گویی، حقیقت تو همچون حقیقت محققان است؟ باش تا آنجا رسی که حقیقت عناصر و طبایع و ارکان بر تو جلوه کنند“ چنان که ”این چهار ارکان و چهار طبایع صوری: چون آب و خاک و باد و آتش، چون حرارت و برودت و رطوبت و ییوست که این جمله نسبت دارد به عالم دنیا و مدار این دنیا به این آمده است. پس جایی رسانند ترا که حقیقت این چهارگانه ترا روی نماید، زنده شوی؛ عیش حقیقی ترا حاصل آید.“

حقیقت وجود آدمی برای او همان جان آدمی است، که هرگز هم میرا نیست.

نگاه عین‌القضات به کلمه و به زبان نگاهی ویژه است. او یک‌بار کلمه را در متن، همان‌طور که در بافت معنایی جمله آمده است می‌خواند و معنا می‌کند، بار دیگر کلمات را از هم جدا می‌کند و در نهایت حروف یک کلمه را از هم، و آنگاه تک‌تک آنها را بی‌پیوند با هم تأویل کرده و می‌خواند: ”ای عزیز در این عالم که گفتم، حروف متصل، جمله منفصل گردد که آنجا خلق خوانند یحبهم و یحبونه، پندارند که متصل

است، چون خود را از پرده بدر آرد، و جمال خود را در حروف منفصل بر دیده او عرض کنند، همچنین باشد: ی، ح، ب، ه، م، اگر مبتدی باشد، چون پاره‌ای برسد حروف همه نقطه گردد.“

پیش تر هم با اشاره به کلماتی مانند: الم، کهیعض و یس، که در ابتدای برخی سوره‌های قرآن آمده است، نوشته بود: ”ای عزیز او خواست که محبان را از اسرار و ملک و ملکوت خود، خبری دهد در کسوت حروف تا نامحرمان بر آن مطلع نشوند.“

در واقع، هستی برای عین‌القضات چون یک متن و در یک متن پدیدار می‌شود. پاره‌های کوچک و بزرگ این متن که جمله‌ها و عبارت‌ها و کلمات و حروف باشند، پیوسته در حال پیوستن به هم و جدا شدن از هم‌اند یا در حالت فراق و وصل. او این‌گونه روبه‌رو شدن با هستی یا خواندن متن را ”ابجد عشق نوشتن“ می‌خواند: ”ای عزیز تو هنوز بدان نرسیده‌ای که ترا ابجد عشق نویسند.“

این‌گونه نگاه به هستی که در قالب این کلمات رمزی بیان می‌شود، بازتاب نگاه آنها به گردش ماه و خورشید و توجه به گردش فصل‌هاست که از فرهنگ ایران باستان و آیین‌های اسطوره‌ای سرزمین‌های بین‌النهرین گرفته‌اند:

ای سرو سهی ماه تمامت خوانم  
یا آهوی افتاده به دامت خوانم  
زین هر سه بگو تا که کدامت خوانم  
کز رشک نخواهم که به نامت خوانم

او با نقل سخنی از حسن بصری<sup>۸۵</sup> می‌نویسد: ”قرآن را برای عمل فرستادند شما خواندن او را عمل می‌سازید.“ با توجه به نوع بینش تأویلی و معرفت‌شناختی او از کلمات، و از آنجا که عین‌القضات بسیار به خواننده هشدار می‌دهد که مگر این آیت نخوانده‌ای یا اگر این نمی‌دانی برو این آیت بخوان و از این‌گونه خطاب‌ها، به گمان من منظور از عمل برای او در این جا خواندن دقیق متن است در برابر روخوانی سنتی از قرآن.

برای نمونه، در این جمله‌ها نام‌هایی، چون فرعون و نظیر آن در ساحت تاریخی‌شان به دید او نمی‌آیند و ”اگر تو گویی که فرعون و هامان و قارون، آخر این نام‌ها در قرآن است، من گویم: نام ایشان در قرآن بوجهل دید. و بوجهل قرآن نشنید؛ دوستان خدا از این چیزی دیگر شنوند.“<sup>۸۶</sup>

مفهوم خدا در تمهیدات با معناها و کارکردهای گوناگونی به کار رفته‌است. در تأویل او از ”یحبهم و یحبونه“، خدا مفهومی است با کارکرد ویژه عشق به انسان که آفریده اوست. این خدا با همین جنبه از کارکرد اما کارکرد دیگری هم دارد. او رسول خود، محمد، را بدون میل او و به اجبار وادار می‌کند برای راهنمایی خلق در قالب و کسوت راهنما در این دنیا بماند و پیش‌تر از آن نرود، با او چون‌وچرا نکند و پیام او را همان‌گونه که به او وحی شده به خلق برساند. عین‌القضات بارها می‌آورد این وظیفه را خدا به محمد تحمیل کرده بود و گرنه او کجا و ماندن او در این عرصه از سلوک کجا.<sup>۸۷</sup> خدا بارها از پیغمبر و از عارفان حق و حقیقت می‌خواهد که افشای سر و راز نکنند. و گاه برابر آفریده‌های خود کارکردی محیلانه و فریبکارانه دارد؛ کارکردی که از دید عارف پوشیده نیست. او جایی در قرآن آشکارا به موسی می‌گوید به کوه نگاه کن، اما همین عمل یا فرمان او در دید متفکری چون حلاج و عین‌القضات در واقع آزمونی است از جانب خدا که بداند موسی تا چه اندازه طالب دیدار اوست. و به باور آنها موسی متوجه این حیل نشد، و گرنه نمی‌پذیرفت و روی برمی‌گرداند. و اگر روی برمی‌گرداند، خدا را می‌دید. ابلیس که از این بازی یا مکر خدا پیش‌ترها آگاه بود، امر او را اطاعت نمی‌کند و آنگاه که خدا به او می‌گوید به آدم سجده کند، آگاه به این مکر و با نظر به روی دیگر او اطاعت نمی‌کند. این خدا به طور معمول از ”غیرت“ نمی‌گذارد عارفان و انبیا بیان حقیقت کنند و در برابر آنها کارکردی به زبان امروز سانسورگرانه دارد.<sup>۸۸</sup> عین‌القضات گویی همه این کارکردها را در نظر داشته باشد، می‌نویسد: ”ای عزیز هرکاری که با غیري منسوب بینی به جز از

خدای تعالی آن [را] مجاز می‌دان؛ نه حقیقت. فاعل حقیقی، خدا را دان.“ و بدون آوردن نام ناصر خسرو چند بیتتی از قصیده بلند او را می‌آورد که

خدایا این بلا و فتنه از توست  
ولیکن کس نمی‌یارد چخیدن<sup>۸۹</sup>

عین‌القضات در پاسخ به این پرسش اهل کلام که کار و کردار و اراده انسانی بر بنیاد جبر است یا اختیار، نظر به اختیار انسان دارد و می‌نویسد: “ای عزیز هرچه در مُلک و ملکوت است هریکی مسخر کاری معین است؛ اما آدمی مسخر یک کار معین نیست، بلکه مسخر مختاری است: چنان که احراق بر آتش بستند، اختیار در آدمی بستند؛“ و در ادامه می‌آورد که “پس چون محل اختیار آمد، به واسطه اختیار ازو کارهای مختلف در وجود آید؛ اگر خواهد که حرکت کند از جانب چپ؛ و اگر خواهد از جانب راست، اگر خواهد ساکن باشد و اگر خواهد متحرک.“<sup>۹۰</sup>

او بنیاد آفرینش هستی و انسان را در فراق می‌بیند. اصل هستی برای او فراق و جدایی است. انسان در این فراق زاییده می‌شود. و محمد به گمان او در این سلسله فراق از دردمندترین- هاست. و می‌نویسد: “دریغا عاشق را بلای سخت‌تر و عظیم‌تر از این نباشد که از روی معشوق دور افتد، و به هجران مبتلا شود؛ و آنگاه با ناهلان گرفتار شود. او را دو بلا باشد. یکی فراق و دیگر دیدن ناهلان. مگر که مصطفی از اینجا گفت که هیچ بلا و رنجی، هیچ پیغامبری را چون بلا و رنج من نبود.“<sup>۹۱</sup>

این گونه نگاه به وجود انسان و نیز به هستی در کلیت خود، همه تار و پود فلسفه، نظر، شعر و داستان‌های عرفانی ما را دربرمی‌گیرد. فرهنگی که آدم رانده شده از بهشت، ابلیس طرد شده از درگاه خدا، روشنی و تاریکی، ماده تاریک و دور مانده از اصل و روح بی‌قرار در قفس مانده و طالب وصل، رستم و سهراب، لیلی و مجنون، شیرین و فرهاد و نظیر اینها می‌سازد، همه از چشمه این شناخت و معرفت نوشیده‌اند. معرفت

بر این فراق، زاینده و سرچشمه اندیشه‌ورزی و تخیل‌های شاعرانه بیشتر اندیشه‌ورزان و شاعران کلاسیک این بوم و بر بوده است.

کامل الدوله و الدین نبشته بود که در شهر می‌گویند که عین‌القضات دعوی خدایی می‌کند و به قتل من فتوی می‌دهند. ای دوست اگر از تو فتوی خواهند، تو نیز فتوا می‌ده.

عین‌القضات

**تمهید نهم یا (اصل ناسع): بیان حقیقت ایمان و کفر**

عین‌القضات در تمهیدهای پیشین خود نیز بارها از حقیقت ایمان و کفر سخن گفته است. شیوه او در نوشتن گویی بیشتر بر پایه تکرار است. او هر بار مفهوم‌هایی را که می‌اندیشد در نظم و نظام تازه‌ای از کلمات می‌آورد تا به بیان و تأویل تازه‌ای از آنها برسد. او در کار رسیدن به حقیقت این مفهوم‌ها، خود را از زمره “سالکان دیوانه حقیقت” دانسته و می‌نویسد: “ای دوست هرگز دیده‌ای که دیوانگان را بند بر نهند“ و این بند از نظر او جز شریعت نیست.

در مذهب شرع کفر رسوا آمد  
زیرا که جنون ز عشق سودا آمد  
هرکس که به کفر عشق پیدا آمد  
از دست بت شاهد یکتا آمد

او در این تمهید فتوای قتلش را از سوی فقیهان و علمای اهل شریعت پیش بینی می‌کند: “بعضی را بکشند و بعضی را مبتلای غیرت او کردند، چنان که این بیچاره را خواهد بود! ندانم کی خواهد بود.“<sup>۹۲</sup>

او بر این باور است که خلق به مفهوم کفر نرسیده و اگر می‌رسید “عصمت شریعت” رد می‌کرد. و به مقامی می‌رسید که می‌دانست “زار داری و بت پرستی و آتش پرستی چه باشد.“

او کفرها را چند گونه می‌کند. اولین، کفر ظاهر، “عموم خلق را معلوم باشد که چون نشانی و علامتی از علامات شرع رد کنند یا تکذیب.“ دومین، کفر نفس، “نسبت به ابلیس“ دارد و

سومین، کفر قلب، نسبت به محمد و آخرین کفر را کفر حقیقت می‌داند که "نسبت با خدا دارد." و می‌نویسد بعد از این "جمله خود ایمان باشد." و به‌شور آمده از این گفته خود می‌آورد "دریغا از دست خود که گستاخی می‌کنم به گفتن این سخنان، که نه در این جهان و نه در آن جهان گنجد! اما می‌گویم هر چه بادا باد."

ای کفر مغان از تو جمالی دارند  
وز حُسن تو بی‌نشان کمالی دارند  
کافر نشوند که کفر راهی دورست  
از کفر دریغا که خیالی دارند

او با آوردن سخنی از حسن بصری به این باور است که "اگر ابلیس نور خود را به خلق نماید همه او را به معبودی و خدائی بپرستند."

تاریخ انسانی به باور عارفانی چون عین‌القضات گردش‌های زمان‌مند و تاریخی نیست؛ گردش‌های روحانی و فراجهانی است. براین بنیاد، روی آوردن مردم در دورهٔ ابراهیم و موسی به بت-پرستی یا ایمان آوردن مردم به مسیح و زنار بستن آنان در دوره‌های دیگر، همه در واقع تجلی گوناگون روح انسانی است در طریق سلوک و گذر از مرحله و منزل‌های گوناگون کفر. او در این گردش روحانی برای محمد هم مقام کافری برمی‌گزیند و با نقل و تعبیر حدیثی از او که "هر که مرا بیند خدا را دیده است،"<sup>۹۳</sup> سخن او را مصداق کفر می‌داند.

او بر این باور است که "ارواح مؤمنان از نور جمال خدا باشد و ارواح کافران از نور جلال خدا."

در جهان اندیشه‌ورزی‌های او، هستی در دایره‌ای از جمال و جلال می‌چرخد و در این گردش بی‌زمانی هربار به صورتی دیگر جلوه می‌کند. او چنان از مقام کافری سخن می‌گوید که گویا برترین مقام تجلی برای رسیدن به اصل حقیقت، رسیدن به کفر است. و این سخن از حلاج می‌آورد که "کفرت بدین‌الله و الکفر واجب، کافر

شدم به دین خدا و کفر بر من واجب است." سپس می‌نویسد: "ای کاجکی من آن کفر بودمی که دین اوست." و از محمد نیز این نقل-کفرانه- می‌آورد که هیچ چیز شبیه خدا خلق نشد مگر آدم. و می‌نویسد که اگر خواهی که معنی این خبر بدانی و ایمان و کفر موحدان ترا معلوم شود، این بیت‌ها بشنو:

اندر دو جهان مشرک و کافر ماییم  
زیرا که بت و شاهد و دلبر ماییم  
با گوهر اصل هیچ نماند در خور  
این گوهر اصل را چو در خور ماییم

و در تفسیر این بیت‌ها می‌آورد: "این سخن‌ها نه ذوق هرکسی باشد. این سخن‌ها را به ذوق عشق در توان یافتن."

تمام تلاش عین‌القضات در این تمهید دفاع از اندیشه‌های حلاج و ابویزید بسطامی و دیگر عارفانی است که شریعت به آنها نسبت کفرگویی و کافری داده است.

او با آوردن حدیثی از محمد که "اگر [خدا] خواستی که بندگان او جمله مقرب باشند، ابلیس را واسطه و حجاب در میان نیوردی،" حضور ابلیس را تقدیر یا مقدر حقیقت هستی می‌داند. و از پس آن، فرمان به نافرمانی از خدای دینداری و شریعت یا به گفته او "عالم غیرت"<sup>۹۴</sup> می‌دهد که "از عالم غیرت در گذر ای عزیز. آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم دیوانه خدا را دوست داشت؛ محک محبت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلت. گفتند: اگر دعوی عشق ما می‌کنی، نشانی باید. محک بلا و قهر و ملامت و مذلت بر وی عرض کردند و قبول کرد در ساعت."

برای او با حس حضور ابلیس است که مفهوم-هایی چون جمال و جلال، عاشق و معشوق، اشتیاق به وصل، اندوه هجر و دوری و گوهر



فراق که از دیدگاه عارفانی چون او، بُن و سرچشمه هستی است، معنا می‌یابد. هستی در چشم‌انداز آنها فراخنایی است سرشار از سایه روشنی‌هایی که از هم دور می‌شوند و هم‌زمان به سوی هم کشش دارند. و در حس حضور دوری و نزدیکی این تاریکی‌ها و روشنی‌های میان حجاب‌هاست که هستی هر بار چون متنی نو بازخوانی می‌شود. قرآن محمد و پیغمبری او از نظر آنان یک تعبیر و تفسیر از این متن است و خوانش حلاج تعبیری دیگر. حضور آدم ابوالبشر و ماجرای بیرون شدنش از بهشت یک تعبیر و تفسیر از آن است و حضور ابلیس و ایستادنش برابر خدا تعبیری دیگر. هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند؛ تعبیری انگار برگرفته از چرخش فصل‌ها در طبیعت. برگریزان درختان در پاییز به همان اندازه پاره‌ای از حس حضور طبیعت است که شکوفا شدن درختان در بهار. و همین نکته بی‌گمان سبب در افتادن فقیهان و اهل شریعت با آنها می‌شد؛ فقیهانی که معنایی یکسر مطلق و یگانه برای جهان و هستی قائل بودند و با نام‌گذاری بدعت به هر تفسیر تازه، فتوای قتل اندیشه‌ورزانی چون حلاج و عین‌القضات و سهروردی را صادر می‌کردند.

عین‌القضات در دفاع و ستایش از ابلیس پیش‌تر می‌رود و بعد از آوردن این نقل از حلاج که "جوانمردی دو تن را مسلم بود، احمد [نام دیگر پیغمبر اسلام] و ابلیس را،" می‌نویسد: "جوانمرد و مرد رسیده، این دو آمدند، دیگران خود جز اطفال راه نیامدند."<sup>۹۵</sup> سپس با تأویلی از نقل حلاج می‌نویسد: "این جوانمرد، ابلیس، می‌گوید: اگر دیگران از سیلی می‌گریزند، ما آن را بر گردن می‌گیریم."

آمدن فعل‌هایی مانند "از سیلی گریختن" و "بلائی آن را بر گردن گرفتن" در این جمله‌ها، همه نشانه فضای تهدیدآمیز و رعب‌آور بیرون از متن است که بدین گونه در متن راه یافته است. فضایی ترس‌آور که عین‌القضات هرچه تنگ‌تر دیوارهای آن را بر دور خود احساس می‌کرد.

او برای روشن‌تر کردن بیشتر اندیشه‌اش می‌نویسد: "اما هرگز دانسته‌ای که خدا را دو نام است: یکی الرحمن الرحیم و دیگر الجبار المتکبر؟ از صفت جباریت، ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانیت محمد را." و جایی دیگر به نقل از حسن بصری می‌آورد که نور ابلیس از نور جلال و عزت خدا آفریده شده است.

این نگاه و نظر، به وجود آمدن ابلیس و محمد از وجود یک نیروی یگانه (خدا)، همان نگاه و نظر آیین زروانی از چگونگی آفرینش اهریمن و اهورا در فرهنگ ایران باستان از وجود زُروان است که بدین گونه و در گفتاری اسلامی بازتاب یافته است. "در آغاز تنها زُروان بود. او همه هستی و همه جوانب هستی را در خود گرد داشت. خوبی و بدی، روشنی و تاریکی، ماده و مینو، داد و بیدادگری و ظلم و ازلیت و ابدیت. او [زُروان] زمان درازی (یک هزار سال) آرزوی فرزند می‌کرد تا او را فرمانروای جهان سازد، اما دارای فرزند نمی‌شد؛ تا آن که در امکان داشتن فرزند تردید ورزید، و آنگاه از آن آرزوی مقدس، اوهرمزد و از آن تردید نامقدس، اهریمن در زهدان او پدید آمدند."<sup>۹۶</sup> و این تپش‌های آغازین همان فرهنگی است که سپس در تاریخ و ادبیات اسطوره‌هایش از دل بیداد، ستمگری و خودپرستی جمشید جم ضحاک را پدید می‌آورد که باید جدال بعدی را سامان دهد یا در سمت و سویی ضد آن، اسفندیار را از پشت گشتاسب برای برساختن دوره‌ای دیگر. در واقع این گونه روایت‌های پیوسته، در زمان و به گونه چرخشی با رنگ و تابشی دیگر، اندیشه ایرانی را آن چنان نظم و نظامی یکسان با هم بخشیده‌اند که عین‌القضات با همه آنکه در تبیین هستی مدام به متن قرآن و حدیث‌های محمد مراجعه می‌کند، همان اندازه ایرانی است و از دل فرهنگ ایران سخن می‌گوید که ابوالقاسم فردوسی و مولوی و حافظ. پیوند سراسر است و آشکار این گونه نگره‌های او به فرهنگ ایران باستان-هرچند هر دو

ساختاری دینی دارند-در دوره‌ای که خلافت اعراب از طریق حکومت سلجوقیان هنوز بر ایران حاکم بود، بی‌تردید برای او خطراًفرین بود و نام او را با اندیشه‌ورزی‌هایی چنین در سلسله نام مبارزانی در میدان عمل و اندیشه می‌گذاشت که در دفاع از استقلال ایران هیچ‌گاه تن به اسلامی کردن ایران در چارچوب‌های پذیرفته‌شده دینی حاکمان و سلطان‌های مستبد خشک‌اندیش نمی‌دادند.

از عشق تو ای صنم غم بر غم باد  
سودای توام مقیم دم بر دم باد  
با آتش عشق تو دلم محکم باد  
عشقی که نه اصلی‌ست، اصلش کم باد

و در تفسیر این بیت‌ها به نقل از ابلیس می‌نویسد: “گفت ما را چون معشوق اهل یادگار خود کرد، اگر گلیم سیاه بود و اگر سفید، هر دو یکی باشند. و هر که این فرق داند در عشق هنوز خام است.”

عین‌القضات برای اثبات این که در پس پرده حضور و آفرینش ابلیس هزارها راز است و کس نمی‌داند در پس پرده بین خدا و ابلیس چه گذشته است، در تأویل بی‌همتایی از داستان دیدار بنیامین و یوسف در قرآن، آن هنگام که یوسف به او تهمت دزدی می‌زند برای آنکه او را از برادرانش جدا کند، می‌نویسد: “از عبرت‌ها یکی این آمد که ابن یامین [بنیامین] در درون پرده با قومی که درون پرده بودند، دانستند که او دزدی نکرد؛ اما یوسف او را گفت: بیرون پرده، چنین خبر ده که من دزدم.”

و چون می‌داند این نقل‌ها همان افشای سر است که حلاج را بر سر دار برده بود، می‌نویسد: “ما کلید سر اسرار بدو دادیم، او سر ما آشکارا کرد... روزی چند عین‌القضات را بینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود فدا کند تا سروری یابد. من خود می‌دانم که کار چون خواهد بود.”

او معجزه را باور دارد و رفتارهای خرافی را که به محمد نسبت داده‌اند از معجزات او دانسته و دلیلی بر استثنایی بودن وجود او، و در همین تمهید می‌نویسد: “اگر قالب مصطفی چنان بودی که از آن من و تو، چرا چشمه‌های آب از انگشت او روان بودی و از آن ما روان نیست؟ و خیر (آب دهان) که افکندی مروارید و لؤلؤ شدی؟ و اگر یک‌تنه طعام نهاده بودندی، به وصول دست او زیادت و چندتنه شدی و اندر هزار کس نصیب بیافتندی و خلق را این عجب آید؟” و به نظر او اینها از پیامبران عجیب نیست، زیرا “همچنان که عیسی را معجزه داده بودند که به نفع‌های که بکردی از گل، مرغ‌ها پدید آمدی و نابینا، بینایی یافتی”<sup>۹۷</sup> و در انتهای همین سطرها، با آوردن این جمله که “این بیچاره را همچنین می‌باشد،” خود را نیز از زمره کسانی می‌داند که از نیروی معجزه و کرامات برخوردارند.

زبان عین‌القضات آن هنگام که به شیدایی وصف حال می‌کند زبانی بسیار روایی و جزئی‌نگر و سرشار از مکث و ضرباهنگ‌های پویای کلامی برای دلنشین کردن ماجرا برای خواننده است. “مگر که سهل تستری از اینجا گفت... دانم که شنیده باشی این حکایت: شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما حاضر بودیم در خانه مقدم صوفی. پس ما رقص می‌کردیم و ابوسعید ترمذی بیتکی می‌گفت. پدرم در بنگریست، پس گفت: خواجه امام احمد غزالی را دیدم که با ما رقص می‌کرد. و لباس او چنین و چنان بود. و نشان می‌داد. شیخ بوسعید گفت: نمی‌یازم گفت. مرگم آرزو می‌کند. من گفتم: بمیر ای بوسعید. در ساعت بیهوش شد و بمرد. مُفتی وقت دانی خود که باشد. گفت چون زنده را مرده می‌کنی، مرده را نیز زنده کن. گفتم مرده کیست؟ گفت: فقیه محمود. گفتم: خداوندا فقیه محمود را زنده کن. در ساعت زنده شد. کامل الدوله و الدین نبشته بود که در شهر می‌گویند که عین‌القضات دعوی خدایی می‌کند و به قتل من فتوی می‌دهند. ای دوست اگر از تو فتوی خواهند، تو نیز فتوا می‌ده.”<sup>۹۸</sup>

در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد. و نوری دیدم که از من برآمد؛ و هردو نور برآمدند و متصل شدند، و صورتی زیبا شد، چندان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم.

عین‌القضات

### تمهید دهم (اصل عاشق): اصل و حقیقت

#### آسمان و زمین نور محمد ص و ابلیس آمد

عین‌القضات همان‌گونه که در عنوان این تمهید آورده، بنیاد حقیقت هستی یا به زبان او حقیقت آسمان و زمین را نور می‌داند؛ نوری که از محمد و ابلیس آمده است. او این گفتار را پیش‌تر هم آورده بود، اما در این تمهید سعی می‌کند بیان روشن‌تری به کلامش بدهد. برای یافتن کلید و شناختن رمزهای زبانی عین‌القضات راهی نیست جز این که مفاهیم مکرر او را در گزاره‌های متفاوتی که می‌آورد کنار هم بگذاریم تا به رمز زبانی او برسیم؛ زبانی رمزی که کوشش می‌کند ممنوعه‌ها را دور بزند. او برای رسیدن به معنای نور نخست می‌گوید: "متکلمان و علمای جهل می‌گویند که خدا را نور نشاید خواند. زیرا به باور آنان نور بقا ندارد و محدود به زمان است و محدث باشد." سپس در رد این نظر می‌نویسد:

"این سخن راست باشد، اما آن کس که گوید که نور او، این نور باشد؛ و این غلط باشد، از نام‌های او یکی نور است و این نور منور نورهاست. دریغاً نورها بر اقسام است. نور آفتاب و نور ماهتاب است، نور آتش است و نور گوهر است، نور زر است نور لعل و پیروزج [پیروزه یا فیروزه] باشد و نوری دیگر که نام باشد چنان که نورالدین و یا نورالعین. آن کس که جز نور آفتاب ندیده باشد، چون پیش او نام و شرح نورهای دیگر گویند؛ قبول نکند و منکر باشد." و سپس از ابوحامد غزالی این سخن می‌آورد که "نور آن باشد که چیزها به جز از نور نتوان دید." و در شرح این سخن می‌نویسد: "ظلمت به نور ظاهر شود. اگر این نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی، خود بر خدا آید، و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد. پس چون وجود آسمان و زمین از قدرت و ارادت او باشد، الله نور السموات و الارض، جز وی نباشد."

با تأمل در همین گزاره‌ها می‌توان دریافت تمام کوشش او بر این است که به ما نشان دهد خدا نور حقیقی است و از نور آن نه فقط ظلمت هستی می‌یابد، بلکه چیزهای موجود در ظلمت و تاریکی نیز پدیدار می‌شوند. سپس از این سخن، که برای او بیان حقیقت است، راهی باز می‌کند به این نظر که "حاصل این سخن، آن باشد که الله جوهر باشد و نور عرض. و جوهر هرگز بی عرض نبود، و نباشد. پس این سماوات و ارض، خود به رمز گفته‌ام که دو نور او باشد که اصل آسمان و زمین، و حقیقت ایشان، این دو نور است. یکی نور محمد [بخوان آسمان] و یکی نور ابلیس [بخوان زمین]."

او با نقل این گفته حلاج که "الله مصدر الموجودات،" به جای فعل خلق یا آفرینش برای عمل خدا، فعل صادر کردن و صادر شدن به کار می‌برد و او را صادرکننده نور و مصدر موجودات دانسته، می‌نویسد: "وجود او مصدر و مایه جمله موجودات بود."<sup>۹۹</sup>

این گفته‌ها تفسیر همان اسطوره‌های برآمده از فرهنگ ایران پیش از اسلام است در توضیح حضور اهورا و اهریمن که او این چنین به رمز می‌گوید تا حرفی را که در تمهید پیشین از صفات خدا بیرون کشیده بود، این بار در گزاره‌ای دیگر تکرار کند.

وجود یک نیروی جوهری از نور حقیقی و پیوند نورهای متفاوت به آن برای متفکرانی از زمره عین‌القضات زمینه‌ای فراهم می‌کرد تا بتوانند برای مفهوم‌های دیگر خود توضیحی منطقی بیابند. مفهوم‌هایی که از شیوه بینششان به هستی و جهان در جهان تخیلی و شاعرانه‌شان ساخته و پرداخته بودند.

او در این تمهیدها مکرر از مفهوم عشق، عبودیت، وصل و هجر و چپستی انسان و چرایی وجود و بسیاری از این نوع مفهوم‌ها

سخن گفته و از مفهوم پیر و مراد که بی- راهنمایی او نمی‌توان به حقیقت رسید. او گفته که انسان سالکی است و هستی در کلیت خود طریقی است که باید طی کند. آسمان و زمینی که از نور می‌تراود، ملکوت و ملک همه چون مفاهیمی از کلیت هستی در بینش اشراقی او فراخوانده می‌شوند. بدون تفسیر و تأویل‌هایش از کلمات و تکیه به تمثیل، که به باور او "تفکر از این مقام خیزد،"<sup>۱۱۶</sup> چگونه می‌توانست درباره این جهان ساخته‌شده‌اش برای ما توضیحی منطقی بدهد؟ منطق به این معنا که در نظام‌مندی ذهنی و بینشی‌اش تناقض پدید نیاید. او در این تأویل‌ها همه گسل‌های بین آنها را که ممکن است راه به ابهام و پرسش بگشایند پُر می‌کند. برای نمونه، این جهان نورانی از محمد و ابلیس او می‌تواند جایگاه انسانی باشد که هم در قالب تن اسیر است و هم دارای بال پرواز جان به سوی آفاق ناشناخته و هم می‌تواند عاشقی آزاده ساکن آن باشد که قید تن و جان مجازی رها کرده و حلاج‌وار به فرمانروایی هیچ نیرویی تن ندهد. و هم‌زمان همین عاشق می‌تواند پیغمبری هم باشد؛ عبید و بنده الله، چون محمد، که جز به فرمان خدایش کاری نمی‌کند. برای حل این تناقض‌ها در یک وجود که ساخته‌شده از آن نور دوگانه است، او می‌نویسد: "دریغا هرگز دانسته‌ای که عبودیت چه باشد؟" و نقل از بزرگی می‌آورد که "ای سالک اگر آزاد نشوی بنده نباشی" و می‌نویسد: "چه دانی که این آزادی چیست! این حریت [را] لطیفه‌ای می‌دان در صندوق عبودیت تعبیه کرده در عالمی که او را انسان خوانند و انسانیت خوانند." سپس آیه‌ای از قرآن می‌آورد که شرح آن در شعر بیشتر شاعران کلاسیک ما آمده است. "ما بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌های عالم عرض امانت کردیم، همه از تحمل آن امتناع ورزیده و اندیشه کردند به جز انسان."<sup>۱۱۷</sup> حافظ هم گفته است.

آسمان بار امانت نتوانست کشید  
قرعه فال به نام من دیوانه زدند

در تفسیر حرف عین‌القضات از این آیه، تن آدمی صندوق عبودیت است و آزادگی همان امانتی که در این صندوق گذاشته شده است. انسانی که او از آن سخن می‌گوید باید جهد کند تا به گفته مولوی که همین رمز و رازهای معنایی نهفته را در شعرش یک نسل بعد از او مکرر کرده، قفل زندان بشکند و آزاد شود.<sup>۱۱۳</sup> و بدین شیوه با تأویلی که از زبان دارد، سعی می‌کند تضاد معنایی بین بندگی و آزادگی و مرز بین آنها را بی‌رنگ کند. و عبودیت و حریت می‌شوند دو صورتی از یک هستی که توأمان پدید می‌آیند تا جاده رفتن به سوی حقیقت را هموار کنند.

عین‌القضات در پاسخ به مخاطبی خیالی که از او می‌پرسد "محمد را ثمره شجره الهی می‌خوانند و به جایی دیگر شجره می‌خوانند، این چگونه باشد،"<sup>۱۱۴</sup> می‌نویسد: "اگر که خواهی شکست برخیزد نیک گوش دار. اگرچه از برای این سخن خونم بنخواهند ریخت، اما دریغ ندارم و به ترک خود گویم." و در ادامه می‌آورد: "انها که در بند بودند خود زهره و یارای آن نداشتند که از این اسرار گویند. دریغا باز آنکه- عز و علا- در کلام قدیم خود به رمز گفته است."<sup>۱۱۵</sup> آنگاه خود نیز به رمز و با پیوند معنایی دو آیه به هم که "ما از هر چیزی زوج (دو نوع یا دو جنس) آفریدیم." همان سخن پیشین خود را از پیدایش نور محمد و ابلیس از نور الله یا خدا تکرار می‌کند و در پاسخ به او می‌گوید: "اگر خواهی که، و ما خلق الذکر و الانثی، بدانی آیت 'المسیح ابن الله'<sup>۱۱۶</sup> برخوان تا معلومت شود." سپس در تفسیر و تأویل این عبارات قرآنی می‌نویسد: "اگر تمام فهم نکنی، اندیشه تمام کن که 'و من کل شیء خلقنا زوجین' چه معنی دارد، آنجا که عالم فنا باشد و فرد باشد، جز فردیت نشاید که بود؛ اما در عالم بقا و مشاهدت، زوجیت (بخوان محمد و ابلیس) پدید آید."<sup>۱۱۷</sup> و با نقل گفته‌ای از امام ابوبکر قحطبی می‌نویسد: "خدا را بر صورت مادر خود دیدم."<sup>۱۱۸</sup>

عین‌القضا، متفکری مرگ‌آگاه است، اگرچه مرگ- آگاهی در او به ژرفای اندیشگی مرگ‌آگاهی

در خیام و حافظ نیست. مرگ آگاهی در خیام و حافظ به جهان‌نگری خوش‌باشی و اپیکوریسم فلسفی راه می‌یابد و در عین‌القضات به فنای عارفانه عاشق و معشوق در یکدیگر. با این همه، او مرگ را چنان نزدیک به خود و وجودی خود می‌داند که می‌نویسد: "گور را نیز در خود طلب می‌کن." و در ادامه به تمثیل می‌آورد، "اول چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند، احوال گور باشد. اول تمثیل که بیند گور باشد: مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را، در گور به تمثیل به وی نمایند. این نیز هم در باطن مرد (انسان) باشد که از او باشد. لاجرم پیوسته با او باشد." ۱۰۸ و در بیان این پیوستگی-انسان و مرگ-یا به گفته او مرد و مرگ، این بیت‌ها می‌نویسد که

نه من منم، نه تو، تویی، نه تو منی  
هم من منم، هم تو تویی، هم تو منی  
من با تو چنانم ای نگار خنتی  
کاندر غلطم که من توام یا تو منی

او از بخشیدن دانش به خواننده خود، دانشی که با مطالعه و کوشش فردی به دست آورده، دریغ ندارد و کوشای آن است از همه‌ی آنچه آموخته و به آن رسیده، وجود مخاطب خود را سرشار کرده و برای او غذای فکر کردن فراهم کند. می‌نویسد: "دریغا اگر چه خونم بخواهند ریختن، اما دریغ ندارم" و حدیثی از پیغمبر نیز می‌آورد که "بدترین مردم کسی است که تنها غذا بخورد." ۱۰۹

او غمگین از اینکه به اجبار شرع بریده‌بریده و پوشیده بیان نظر می‌کند، می‌نویسد: "دریغا بیم آن است که عشق پوشیده درآید و پوشیده بیرون رود و کسی خبر ندارد. عشق حقیقی نمی‌گویم، آن عشق می‌گویم که از آن ذره‌ای در دنیا آمد و بیم آن است که همچنان بکر و پوشیده با جای خود برود." ۱۱۰

عین‌القضات در این تمهید می‌نویسد مخاطب حرف‌های او نه معاصران او که آیندگان هستند:

"... با تو گفته‌ام که مخاطب تویی، اما مقصود، مخاطبان غایب‌اند که خواهند پس از ما آمدن که فواید عجیب را در کتاب بدیشان خواهند نمودن." ۱۱۱

او خود را در لحظاتی کافر و از دین برگشته می‌خواند و به مخاطبش می‌گوید: "اگر چنانکه سر آن داری که کافر شوی گوش دار" و به مخاطبش هشدار می‌دهد که در این راه خطر سر باختن هست و برای اینکه ذره‌ای تردید برای او به جای نگذارد می‌نویسد: "باید بدانی که این ساعت خود مرتدم. دانی که چه می‌گویم؟ اگر باورت نیست از مصطفی بشنو" و این حدیث از محمد می‌آورد که "من بدل دینه فاقتلوه" و ترجمه می‌کند به فارسی که "هر که دین خود را بگرداند، او را بکشید." ۱۱۲

عین‌القضات متفکر رواداری است. او درد و زخم از اختلاف‌های دشمنی‌آور را در جانش احساس می‌کند و جاجا در این تمهیدها می‌آورد که "جاده منازل ربوبیت بسیار است، اما راه یکی آمد." و به خواننده‌اش هشدار می‌دهد: "ای دوست اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو نیز ببینی، ترسا شوی. و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند تو نیز ببینی، جهود شوی. بلکه آنچه بت پرستان دیدند در بت پرستی تو نیز ببینی بت پرست شوی." ۱۱۳ و دردمندانه می‌نویسد: "دریغا هفتادودو مذهب که اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند؛ و از بهر ملت [منظور مذهب است] هر یکی خود را ضدی می‌دانند و یکدیگر را می‌کشند. و اگر جمع آمدندی، و این کلمات را از این بیچاره بشنیدی، ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند." ۱۱۴ او روش‌های دیدن به هستی و جهان را گوناگون می‌داند. "دریغا از روش‌ها و احوال درونی، چه نشان توان دادن! اما خود دانسته باشی که روش‌ها بر یک وجه نیست. یعنی روش هر رونده بر نوعی دیگر باشد. و احوال سلوک و ترقی او از دیگری مغایر باشد." و می‌نویسد "مثلاً باشد که مُرید به جایی رسد که احوال درونی او ورای طریق پیر باشد، و او را از وجهی

دیگر میسر شود.“ و بر این باور است که زندان کردن اندیشه آدمی در یک روش و یک قالب درست نیست و می‌نویسد: ”پس اهل سلوک را چندان مقامات و روش است که ممکن نبود با حصر و عد آوردن.“ و با حواله تاویل‌ها به علم الله می‌نویسد: ”پس ممکن نبود سلوک هر یک را عد توان کردن.“

در جهان نظری او امر و نهی در عرصه اندیشه-ورزی راه ندارد. ”چون احوال هر یکی مختلف آمد، آن را حدی معین نباشد و آن را در عالم امر و نهی خود نیاورند.“ و جایی بین حرف-هائیش، در ظاهر به رسم هشدار به خواننده، اما در انتقاد از امر و نهی‌های محمد می‌آورد ”این حدیث که هرکس چیزی در دین ما ایجاد کند که جزو آن نباشد، مردود است، دمار از روزگار همه فلاسفه برآورده است.“<sup>۱۱۰</sup> و در پس این گونه اندیشه‌ورزی‌ها و جست‌وجوها به این درک شگفت‌انگیز در آن عصر و زمانه می‌رسد که ”دریغا علم پایان ندارد و ما به پایان نخواهیم رسیدن. و البته می‌خواهیم بدو در رسیم. و نخواهیم رسیدن: نه علم داریم نه جهل. نه طلب داریم و نه ترک حاصل داریم و نه بی‌حاصلی. نه مستایم و نه هشیار، نه با خودیم و نه با او. از این سخت‌تر چه محنت باشد.“

و خسته و وامانده از زیستن در زمانه‌ای که هنوز ابزار لازم و ضروری برای اندیشیدن در آن فراهم نشده است، خیام‌وار حرفش را چنین پایان می‌دهد: ”گویی کی باشد که از قیل و قال نجات یابیم.“

نه دست رسد به زلف یاری که مراست  
نه کم شود از سرم خماری که مراست  
هرچند بدین واقعه در می‌نگرم  
درد دل عالمی ست کاری که مراست

اوقتی آغاز کردم به کار روی تمهیدات عین‌القضات، این متن را در اختیار داشتم: و هو تمهیدات ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی میانجی همدانی ملقب به /

عین‌القضات، نشر الکترونیکی از کتابخانه تاریخ ما، پایگاه داندود کتاب‌های تاریخی و مذهبی، تهیه از انی کاظمی. از آنجا که کتاب تمهیدات به تصحیح عقیف عسیران، که بعد از پایان کار آن را دیدم، با نسخه انی کاظمی فرقی ندارد، بر این گمانم که تهیه‌کننده آن همین نسخه را تایپ کرده و روی اینترنت گذاشته است. من به پاس احترام به زحمات ایشان، هر جا به متن مراجعه داده‌ام، به همین متن بوده است و نام عقیف عسیران را چون در شناسنامه متن نیامده بود، با علامت سوال در پرانتز جلو منبع مطالعه‌ام به کار برده‌ام. کار من به طور معمول با توجه به تجربه بازخوانی‌ام تا این تاریخ از تاریخ بیهقی، منطق الطیر عطار و راحة الصدور و آیه‌السرور محمد بن علی بن سلیمان راوندی بر اساس خواندن هر متن به صورت مستقل و نوشتن خوانشی از آن چون خواننده آن متن بوده است. برای خواندن این متن‌ها بنگرید به جُنگ زمان، شماره‌های ۱، ۲، و ۸ و باران، شماره‌های ۳۶ و ۳۷. همان طور که در مقدمه این کار آورده‌ام، فکر می‌کنم در هر بازخوانی از هر اثر نکته‌ای تازه در آن کار کشف می‌شود که می‌تواند به خوانش‌های دیگر از آن کار، چه در گذشته و چه در آینده، کمک کند و چون امر ناگزیر اندیشیدن بر یک کار، همسویی‌هایی نیز با خوانش‌های پیش و بعد از آن چه بسا رخ دهد. این شیوه و منشوری است که از آن پیروی کرده‌ام در خواندن و فکر کردن به این متن. به توصیه دوست پژوهشگرم، ناصر مهاجر که این نوشته را دو یا سه بار با دقت خواند و پیشنهادهای هوشمندانه‌ای کرد، در روشن کردن جاهایی از متن و نیز نوشتن زندگینامه‌ای از عین‌القضات در مقدمه بر آن شدم زندگینامه کوتاهی از او نیز در مقدمه بیاورم. منابع من برای نوشتن این زندگینامه دو کتاب بود که هر دو را در پانوشتم مقدمه معرفی کرده‌ام: ۱. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۳) و ۲. نامه‌های عین‌القضات همدانی، تصحیح و تعلیق دکتر علی‌بنی منزوی (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷). جدا از اینها، هنگام خواندن تمهیدات و نوشتن از آن، هر جا به متن نویسنده و پژوهشگری برخوردیم که در راهیابی‌ام به متن کمک‌کننده بود، در پانوشتم هر صفحه از آن نام برده‌ام. به هر حال، ”سرچشمه‌ها“ خوانش نویسنده‌ای است که از منظر خواننده-ای امروزی به متنی در قرن ششم هجری نگاه و سعی می‌کند آن را از نو طوری بنویسد که خواننده امروز را علاقمند کند به خواندن چنین متن‌هایی برای شناختن ریشه‌های خود؛ همین و تمام.

دکتر علی منزوی در مؤخره بسیار روشنگرانه‌ای که درباره عین‌القضات و اندیشه‌ورزی‌های او در پایان جلد سوم نامه‌های عین‌القضات نوشته است، می‌نویسد: ”قاضی در پایان تمهیدات (در صفحه ۳۵۳، بند ۶۹، چاپ عقیف عسیران) از خوابی که در آن شب آدینه نهم رجب دیده بود، یاد می‌کند. دکتر عقیف در پیشگفتار خود بر چاپ کتاب در صفحه ۱۷ با کمک گرفتن از تقویم هفته‌دار و استفاد می‌گوید: در ده سال پایان عمر عین‌القضات تنها در سال ۴۲۱ هجری است که نهم رجب چهارشنبه بوده است، پس تمهیدات در نیمه دوم آن سال پایان یافته است.“ بنگرید به عین‌القضات همدانی، نامه‌های عین‌القضات همدانی، تصحیح و تعلیق دکتر علی‌بنی منزوی (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷)، جلد ۳، ۲۹.

مذهب و طریقه‌های گنوسی تلفیق و تألیفی بود از عقاید مذهبی و فلسفی شرقی در ممالک بین ایران و یونان، یعنی بابل و همه بین‌النهرین و سوریه و فلسطین و مصر، که تحت

تأثیر هلنیسم یعنی فلسفه یونانی بعد از اسکندر و بیشتر فلسفه اشراقی از یک طرف و الهیات ایران و بابل از طرف دیگر به وجود آمده و ممزوج شده و ترکیب یافته بود. بنگرید به سیدحسین تقی‌زاده، "مانی و دین او"، در دو خطابه (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ۶۹.

<sup>۳۰</sup>نامه‌های عین‌القضات، جلد ۳، ۳۰.

<sup>۳۱</sup>ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۳)، جلد ۲، ۹۳۹.

<sup>۳۲</sup>بنگرید به محمدبن علی بن سلیمان راوندی، راحة‌الصدور و آیه‌السرور در تاریخ آل سلجوق، ۱۶۷، ۲۰۳، ۲۰۸ و ۲۰۹.

<sup>۳۳</sup>نامه‌های عین‌القضات، جلد ۳، ۳۵.

<sup>۳۴</sup>نامه‌های عین‌القضات، جلد ۳، ۱۰۱.

<sup>۳۵</sup>نامه‌های عین‌القضات، جلد ۳، ۱۱۹. علینقی منزوی در توضیح بیشتر از شخصیت این وزیر در صفحه‌های ۱۰۶ و ۱۰۷ همین کتاب می‌نویسد: "این مرد گنوسیست تندرو و متمم به اسماعیلی‌گری و مورد ستایش سنائی عزنوی بود. هرگاه که سلجوقیان می‌خواستند از نیروی الموتیان بر ضد عرب بهره گیرند، از درگزینی سود می‌جستند، او نیز برای تضعیف عربان قدرت ترکان سلجوقی را به کار می‌گرفت."

<sup>۳۶</sup>نامه‌های عین‌القضات، جلد ۳، ۱۱۶-۱۱۷.

<sup>۳۷</sup>نامه‌های عین‌القضات، جلد ۳، ۱۱۷.

<sup>۳۸</sup>نامه‌های عین‌القضات، جلد ۳، ۱۱۵.

<sup>۳۹</sup>راوندی، راحة‌الصدور و آیه‌السرور ۳۹۵-۳۹۶.

<sup>۴۰</sup>از آنجا که هر اجرا به متنی برمی‌گردد، در هر اجرا متنی تازه نیز خلق می‌شود. در شکل‌دهی به ساختار اجرایی این متن‌ها شرایط تاریخی نقشی مهم و سازنده دارد و حد و مرزهای آفرینش یا اجراهای تازه را تعیین می‌کند. این در واقع روند ساخته شدن و آفرینش اسطوره‌های آیینی و دینی در منطقه آسیای غربی و خاورمیانه و بین‌النهرین است. برای نمونه بنگرید به مهرداد بهار، ادیان آسیایی (تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۲).

<sup>۴۱</sup>عین‌القضات همدانی، تمهیدات (تصحیح عقیق عسیران؟)، ۶۳، اصل عاشر. نشر الکترونیکی از انی. کاظمی در کتابخانه تاریخ ما، پایگاه دانلود کتاب‌های تاریخی و مذهبی.

<sup>۴۲</sup>عین‌القضات در تمهید دهم به روشنی از دانش خود که از مطالعه و پژوهش در فرهنگ‌های دیگر کسب کرده است می‌نویسد: "دریغ این معانی جلوه بر کسی کند که هفتاد و اند مذهب مختلف را واپس گذاشته باشد. آن کس که هنوز یک مذهب تمام ندیده باشد، او کجا و این سخن کجا! باش تا این کلمه ترا روی نماید که یهود و نصاری گفتند: آن الانوار تطرا من ذات الرب" می‌گویند جمله‌ی طروء نورها ازو آمد. الله مصدر الموجودات این باشد و مجوس گفتند: الله دو است. یکی یزدان و آن نور است. و دیگر، اهرمن و آن ظلمت است. نور، فرماننده طاعات و ظلمت، فرماننده سیآت. نور، میعاد روز و ظلمت، معاد شب. کافر از یکی، ایمان از آن دیگر. و ملاحده و اهل طبايع گفتند که صنایع عالم، افلاک است و عناصر را قدیم دانند." بنگرید به تمهیدات، ۶۲-۶۲، اصل عاشر.

<sup>۴۳</sup>تمهیدات، ۳.

<sup>۴۴</sup>در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت. در او حیات بود و حیات نور انسان بود. و نور در تاریکی می‌درخشید و تاریکی آن را در نیافت. شخصی از جانب خدا فرستاده شد که اسمش یحیی بود. او برای شهادت آمد تا بر نور شهادت دهد تا

همه به وسیله او ایمان آورند. او آن نور نبود، بلکه آمد تا بر نور شهادت دهد. آن نور حقیقی بود که هر انسان را منور می‌گرداند و در جهان آمدنی بود." بنگرید به انجیل یوحنا، باب اول، ۱۴۴.

<sup>۴۵</sup>تمهیدات، ۵.

<sup>۴۶</sup>تمهیدات، ۴.

<sup>۴۷</sup>عین‌القضات همدانی، مجموعه مصنفات، جلد ۴، ۱۳۹.

<sup>۴۸</sup>مجموعه مصنفات، ۴.

<sup>۴۹</sup>پایبندی به وصل، دوستی و همدلی و گریز از اختلاف و دشمنی از خویشکارهای مهم وجود پیر است. برای نمونه بخوانید این پاسخ ایرج را به پدرش، فریدون، در شاهنامه وقتی از دشمنی و جنگ برادرانش سلم و تور با خود آگاه می‌شود: چنین داد پاسخ که ای شهریار / نگه کن برین گردش روزگار / که چون باد بر ما همی بگذرد / خردمند مردم چرا غم خورد / همی پژمراند رخ ارغوان / کند تیره دیدار روشن روان / به آغاز گنج است و فرجام رنج / پس از رنج، رفتن ز جای سپنج / چو بستر ز خاک است و بالین ز خشت / درختی چرا باید امروز کشت / که هرچند روز از برش بگذرد / بُش خون خورد، کینه بار آورد.

<sup>۵۰</sup>و لما جاء موسی لمیقاتا و کلمه ربه، قال رب ارنی انظر الیک، قال لن ترانی (و چون موسی به وعده گاه آمد و عرض کرد خدایا خود را به من آشکار بنما، خدا گفت مرا تا ابد نخواهی دید). ترجمه فارسی از مهدی الهی قمشیه‌ای.

<sup>۵۱</sup>سبحان الذی اسرى بعیده لیلًا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصا (پاک و منزه است خدایی که شبی بنده خود را از مسجد الحرام به مسجد اقصی سیرداد [بیاورد]).

<sup>۵۲</sup>تمهیدات، ۷.

<sup>۵۳</sup>خمی از شراب ربانی، گزیده مقالات شمس، انتخاب و توضیح محمدعلی موحد (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۷۲)، ۲۵، مقال اول.

<sup>۵۴</sup>خمی از شراب ربانی، ۲۴۸.

<sup>۵۵</sup>تمهیدات، ۸.

<sup>۵۶</sup>لا یسعی ارضی و لاسمائی و وسعی قلب عبدی المومن. بنگرید به تمهیدات، ۸.

<sup>۵۷</sup>فروتان.

<sup>۵۸</sup>تمی توانی دم از فروتنی بزنی. تمهیدات، ۸.

<sup>۵۹</sup>تمهیدات، ۳۶.

<sup>۶۰</sup>تمهیدات، ۹.

<sup>۶۱</sup>تمهیدات، ۹. اشاره به آیه ۴ و ۵ سورة یوسف.

<sup>۶۲</sup>تمهیدات، ۱۰.

<sup>۶۳</sup>تمهیدات، ۱۰.

<sup>۶۴</sup>تمهیدات، ۱۱.

<sup>۶۵</sup>تمهیدات، ۱۱.

<sup>۶۶</sup>مُشبهی، منسوب به مشبه، آن است که خدا را جسم می‌پندارد و به مخلوقات تشبیه می‌کند. بنگرید به گنج سخن، جلد ۷، ۷۰۲۵.

<sup>۶۷</sup>تمهیدات، ۱۲.

<sup>۶۸</sup>تمهیدات، ۱۳. شمس تبریزی نیز در مقامات با آوردن همین آیه تأویلی نظیر همین دارد و می‌نویسد: "ادم علیه‌السلام را نسیان بود: ربنا ظلمنا انفسنا (خدایا ما بر خود ستم کردیم سورة ۷، آیه ۲۳). هیچ دیگر نگفت و به سخن دیگر مشغول نشد. ابلیس آغاز کرد: انا خیر منه (من بهترم از او). خلیفه بچه داند که منصفان را عذر خواهد. عذرش بتر از گناه! نفی باری تعالی می‌کند، تو ندانی که من از تو به دانم؟ فعبرتک

لاغوبینهم اجمعین. انبیا و اولیا و ابدال درین داخل‌اند. او فعل خود کی گذارد؟ عنایت را یک سو نهاد، و او را یک سو، تا چه کند؟ او را از من برآری، مرا از چگونگی برآری؟“ بنگرید به خمی از شراب ربانی.

<sup>۴۳</sup> بنگرید به جمهوریت افلاطون، گفتگوناامه فایدروس. سقراط در این گفت‌وگو به فایدروس درباره اسطوره می‌گوید: ”... من هنوز آن چنان که فرمان دلف می‌گویم، نمی‌توانم خود را بشناسم. از این رو، تا زمانی که نسبت به خویش نادانم، چه بپهوده است اگر به این امور نه چندان اساسی بپردازم. پس چنین چیزهایی را به حال خودشان وا می‌گذارم و نه بدان‌ها، بلکه به خویش می‌اندیشم.“ به نقل از ارنست کاسیرر، زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی (تهران: نشر نقره، ۱۳۶۷)، ۴۰-۴۱.

<sup>۴۴</sup> تمهیدات، ۱۵.

<sup>۴۵</sup> خمی از شراب ربانی، ۱۸۰.

<sup>۴۶</sup> تمهیدات، ۱۵.

<sup>۴۷</sup> سوره انشراح، آیه ۱: آیا تو را شرح صدر عطا نکردیم؟

<sup>۴۸</sup> تمهیدات، ۱۴، اصل خامس.

<sup>۴۹</sup> تمهیدات، ۱۶. بد نیست گفته شود نام بت که عین‌القضات روی سدهای برابر رسیدن به شناخت از حقیقت می‌گذارد، همان نامی است که چهار سده بعد فرانسویس بیکن، فیلسوف انگلیسی قرن شانزدهم میلادی، در ارغنون نو بر سدهای در برابر بشر و ذهن برای رسیدن به شناخت درست از واقعیت گذاشته است. و از آنها به نام بت‌های قبیله و بت‌های غار و بت‌های بازاری و بت‌های نمایشی نام می‌برد. بنگرید به

محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۱۱۴-۱۱۵؛ ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، ۱۲۴-۱۲۵.

<sup>۵۰</sup> تمهیدات، ۱۷.

<sup>۵۱</sup> تمهیدات، ۱۹.

<sup>۵۲</sup> سوره النساء، آیه ۱۶۴. و خدا با موسی به طور آشکار و روشن سخن گفت.

<sup>۵۳</sup> تمهیدات، ۲۲.

<sup>۵۴</sup> تمهیدات، ۲۲.

<sup>۵۵</sup> تمهیدات، ۲۳.

<sup>۵۶</sup> تمهیدات، ۲۳.

<sup>۵۷</sup> تمهیدات، ۲۴.

<sup>۵۸</sup> ما او را از وادی مقدس طور ندا کردیم و به مقام قرب خود برای استماع کلام خویش برگزیدیم. سوره مریم، آیه ۵۲.

<sup>۵۹</sup> تمهیدات، ۱۸.

<sup>۶۰</sup> تمهیدات، ۲۰.

<sup>۶۱</sup> تمهیدات، ۲۳، اصل سادس.

<sup>۶۲</sup> تمهیدات، ۲۵.

<sup>۶۳</sup> [او] آنجا از بزرگ‌تر آیات حیرت‌انگیز پروردگار را به حقیقت دید. سوره النجم، آیه ۱۸.

<sup>۶۴</sup> سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۸۹)، ۱۶.

<sup>۶۵</sup> تمهیدات، ۱۷، اصل خامس.

<sup>۶۶</sup> ویلیام چیتیک، من و مولانا، زندگانی شمس تبریزی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۶)، ۱۹۳.

<sup>۶۷</sup> چیتیک، من و مولانا، ۱۶۸.

<sup>۶۸</sup> تمهیدات، ۲۴.

<sup>۶۹</sup> تمهیدات، ۲۶.

<sup>۷۰</sup> تمهیدات، ۲۸.

<sup>۷۱</sup> سوره شمس. آیات ۱ و ۲. قسم به آفتاب و تابش هنگام

رفعتش. قسم به ماه که پیرو آفتاب تابان است.  
<sup>۷۲</sup> عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۳۲، بند ۳۷. ”و یعقوب تنها ماند و مردی با وی تا طلوع فجر کشتی می‌گرفت. و چون او دید که بر وی غلبه نمی‌یابد کف ران یعقوب را لمس کرد... پس گفت مرا رها کن زیرا که فجر می‌شکافد. گفت تا مرا برکت ندهی ترا رها نکنم. به وی گفت نام تو چیست؟ گفت یعقوب. گفت از این پس نام تو یعقوب خوانده نشود بلکه اسرائیل، زیرا که با خدا و انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی.“

<sup>۷۳</sup> عهد جدید، انجیل متی، باب ۲۷، بند ۴۶. ”و نزدیک به ساعت نهم، عیسی به آواز بلند صدا زده گفت: ایلی ایلی لما سبتنی، یعنی الهی الهی مرا چرا ترک کردی.“  
<sup>۷۴</sup> تمهیدات، ۳۰.

<sup>۷۵</sup> سوره الاسراء، آیه ۸۵.

<sup>۷۶</sup> یکی از معناهای لطیفه در فلسفه قدیم چیز غیر مادی است، مانند روح. بنگرید به فرهنگ بزرگ سخن، ۶۴۰۸.

<sup>۷۷</sup> سوره الانفال، آیه ۲۴.

<sup>۷۸</sup> تمهیدات، ۳۶، اصل سابع. ”شیخ ابوعلی سینا را معذور داری آنجا که گفت: ”العناصر الاربعه قدیمه“ بدین عناصر که قدیم می‌خواند عناصر حقیقی و ارکان بهشت می‌خواهد، نه عناصر کون و فساد و ارکان دنیا. دریغا که خلق بس مختصر فهم افتاده‌اند از کار حقیقت، و سخت دورمانده‌اند از آن معانی.“

<sup>۷۹</sup> تمهیدات، ۲۸. ”دریغا از دست کلمه دیگر که ابوالحسن خرقانی گفته است! چه گفت؟ فقال: انا اقل من ربی بسنین. می‌گوید او از من به دو سال سبق برده است. و از من به دو سال پیش افتاده است. یعنی که من به دو سال از او کمتر و کمتر باشم.“

<sup>۸۰</sup> تمهیدات، ۳۲.

<sup>۸۱</sup> تمهیدات، ۳۳.

<sup>۸۲</sup> تمهیدات الحشر، آیه ۲۱.

<sup>۸۳</sup> ”ولا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین. و هیچ تر و خشکی جز آنکه در کتاب مبین مسطور است. سوره الانعام، آیه ۵۹.“

<sup>۸۴</sup> سوره آل عمران، آیه ۱۶۹.

<sup>۸۵</sup> ابوسعید حسن بن یسار بصری، عارف قرن دوم هجری، از فقها و زهاد و فضحای مشهور عهد حجاج بن یوسف و عمر- بن عبدالعزیز است. بنگرید به فرهنگ معین، جلد ۵، ۴۶۰.

<sup>۸۶</sup> تمهیدات، ۳۸.

<sup>۸۷</sup> تمهیدات، ۱۳. ”او را به اکراه به عالم کتاب و ایمان آوردند از بهر انتفاع خلق و رحمت ایشان... و ایمان و اسلام را به خود راه داد نصیب جهانیان را و گرنه، او از کجا و غیبت از آن حضور از کجا و رسالت و کتاب از کجا؟“

<sup>۸۸</sup> تمهیدات، ۴۲. ”غیر الهی مستولی شده است نمی‌گذارد که پیش از این گفته شود.“

<sup>۸۹</sup> تمهیدات، ۳۹-۴۰. قصیده ناصر خسرو این است:

خدایا عرض و طول عالمت را، توانی در دل موری کشیدن نه وسعت در درون مور آری، نه از عالم سر مویی بریدن عموم کوه بین شرق و مغرب، توانی در صدف جمع آوردن تو بتوانی که در یک طرفه‌العین، زمین و آسمانی آفریدن تو دادی بر نخیلات و نباتات، به حکمت باد را حکم وزیدن بناها در ازل محکم تو کردی، عقوبت در رخت باید کشیدن تفاوت در بنی انس و بنی جان، معین گشت در دیدن ندیدن نهال فتنه در دل‌ها تو کشتی، در آغاز خلایق آفریدن هر آن تخمی که دهقانی بکارد، زمین و آسمان آرد شخیدن



کسی گر تخم جو در کار دارد، ز جو گندم نیابد بدرویدن  
 تو در روز ازل آغاز کردی، عقوبت در ابد بایست دیدن  
 تو گر خلقت نمودی بهر طاعت، چرا بایست شیطان آفریدن؟  
 سخن بسیار باشد جرأت نیست، نفس از ترس نتوانم کشیدن  
 ندارم اعتقادی یکسر موی، کلام زاهد نادان شنیدن  
 کلام عارف دانا قبول است، که گوهر از صدف باید خریدن  
 اگر اصرار آرم ترسم از آن، که غیظ آری و نتوانم جهیدن  
 کنی در کارها گر سخت گیری، کمان سخت را نتوان کشیدن  
 ندانم در قیامت کار چون است، چو در پای حساب خود رسیدن  
 اگر می خواستی کاینها نپرسم، مرا بایست حیوان آفریدن  
 اگر در حشر سازم با تو دعوی، زبان را باید از کامم کشیدن؟  
 اگر آن دم زبان از من نگیری، نیم عاجز من از گفت و شنیدن  
 و گر گیری زبانم دون عدل است، چرا بایست عدلی آفریدن؟  
 اگر آن دم خودت باشی محال است، خیالی را ز من باید شنیدن  
 اگر با غیر خود وامی گذاری، چرا بیهوده ام باید دویدن؟  
 بفرما تا سوی دوزخ بزنم، چه مصرف دارد این گفت و شنیدن؟  
 ولی بر عدل و بر احسانت نزدیک، به جای خویش گیری را گزیدن  
 نباشد کار عُقبی همچو دنیا، به زور و رشوه نتوان کار دیدن  
 فریق کارها در گردن توست، به غیر از ما تو خود خواهی رسیدن  
 ولی بر بنده جرمی نیست لازم، تو خود می خواستی اسباب چیدن  
 تو دادی رخنه در قلب بشرها، فن ابلیس را بهر تندیان  
 هوی را با هوس الفت تو دادی، برای لذت شهوت چشیدن  
 نمودی تار رگها پر ز شهوت، برای رغبت بیرون کشیدن  
 شکمها را حریص طعمه کردی، شب و روز از پی نعمت دویدن  
 نمی داند حلالی یا حرامی، همی خواهد به جوف خود کشیدن  
 تقاضا می کند دایم سگ نفس، درونم را زهم خواهد دریدن  
 به گوشم قوت مسموم و سامع، بسازد نغمه بریط شنیدن  
 به جانم رشته لُهو و لعب را، تو انم دادی از لذت شنیدن  
 همه جور من از بلغاریان است، کز آن اهم همی باید کشیدن  
 گنه بلغاریان را نیز هم هست، بگویم گر تو بتوانی چشیدن  
 خدایا راست گویم فتنه از توست، ولی از ترس نتوانم چغیدن  
 لب و دندان ترکان ختا را، نبایستی چنین خوب آفریدن  
 که از دست لب و دندان ایشان، به دندان دست و لب باید گزیدن  
 برون آری ز پرده گل رخان راه برای پرده مردم دریدن  
 به ما تو قوت رفتار دادی، ز دنبال نکورویان دویدن  
 تمام عضو با من در تلاش اند، ز دام هیچ یک نتوان رهیدن  
 نبود کاش در نعمات لذت، چو خر بایست در صحرا چریدن  
 چرا بایست از هول قیامت، چنین تشویشها بر دل کشیدن؟  
 لب نیرنگ را در جام ابلیس، کند ابلیس تکلیف چشیدن  
 اگر ریگی به کفش خود نداری، چرا بایست شیطان آفریدن؟  
 اگر مرغوله را مطلب نباشد، چرا این فتنهها بایست دیدن؟  
 اگر مطلب به دوزخ بردن ماست، تعدر چند باید آوردن؟  
 بفرما بی تعدر تا بزنم، چرا باید به چشم عمرو دیدن؟  
 تو فرمایی که شیطان را نباید، کلام پرفسادهش را شنیدن  
 تو در جلد و رگم ماواش دادی، زند چشمک به فعل بد دویدن  
 اگر خود دادهای در ملک جانم، نباید بر من آزارت رسیدن  
 مر او را خود ز حبس خود رهاندی، که شد طرار در ایمان طریدن  
 ز ما حج و نماز و روزه خواهی، تجاوز نیست در فرمان شنیدن  
 بلاشیهه چو صیاد غزالان، درین هنگام نخجیر افکنیدن  
 به اهو می کنی غوغا که بگریز، به تازی هی زنی اندر دویدن  
 به ما فرمان دهی اندر عبادت، به شیطان در رگ و جانها دویدن  
 به ما اصرار داری در ره راست، به او در پیچ و تاب ره بریدن  
 به ذات بی زوالت دون عدل است، به روی دوست دشمن را کشیدن  
 تو کز درگاه خویش باز راندی، چرا بایست بر ما ره بریدن؟

سخن کوتاه ازین مطلب گذشتم، سر این رشته را باید بریدن  
 کنون در ورطه خوف و رجایم، ندارد دل زمانی آرمیدن  
 برای بیم و امیدم تهی نیست، دل از آن هر دو دایم در طپیدن  
 تو در اجرای طاعت وعده دادی، بهشت از مزد طاعت آفریدن  
 ولی آن مزد طاعت با شفاعت، چه منت باید از تو می کشیدن؟  
 وگرنه مزد اطاعت نیست منت، به مزدش هر کسی باید رسیدن  
 کسی کو بایدی یابد مکافات، نیابد فرق بر ما و تو دیدن  
 اگر نیکم و گر بد خلقت از تست، خلقی خوب بایست آفریدن  
 به ما تقصیر خدمت نیست لازم، بدیم و بد نبایست آفریدن  
 اگر بر نیک و بد قدرت بدادی، چرا بر نیک و بد باید رسیدن؟  
 سرشتم ز آهن و جوهر ندارد، ندانم خویش جوهر آفریدن  
 اگر صد بار در کوره گدازی، همانم باز وقت باز دیدن  
 به کس چیزی که نسپردی چه خواهی؟ حساب اندر طلب باید کشیدن  
 گرم بخشی گرم سوزی تو دانی، نیارم پیش کس گردن کشیدن  
 همین دستی به دامن تو دارم، مروت نیست دامن پس کشیدن  
 زمانی نیز از من مستمع شو، ز نقل دیگرم باید چشیدن  
 شبی در فکر خاطر خفته بودم، طلوع صبح صادق در دمیدن  
 صدایی آمد از بالا به گوشم، نهادم گوش در راه شنیدن  
 رسید از عالم غیبم سروشی، که فارغ باش از گفت و شنیدن  
 به غفاریم چون اقرار کردی، مترس از ساغر پیشین کشیدن  
 ازین گفتار بخشیدم گناهت، چه حاجت از بد و نیکت شنیدن  
 به هر نوعی که کس ما را شناسد، بود مستوجب انعام دیدن  
 ندارد کس ازین در ناامیدی، به امید خودش باید رسیدن  
 تفکر ناصر از اندیشه دور است، پی این رشته را باید بریدن  
<sup>۴۰</sup>تمهیدات، ۴۰.  
<sup>۴۱</sup>تمهیدات، ۴۲.  
<sup>۴۲</sup>تمهیدات، ۴۲.  
<sup>۴۳</sup>تمهیدات، ۴۳. "من رانی فقد رای الحق."  
<sup>۴۴</sup>غیرت مانند جلال و مکر از صفات خداوند است و عین-  
 القصات در همین تمهیدات بارها به خدا نسبت غیرت داده  
 است.  
<sup>۴۵</sup>تمهیدات، ۴۶.  
<sup>۴۶</sup>مهرداد بهار، ادیان آسیایی، ۵۷.  
<sup>۴۷</sup>تمهیدات، ۵۱.  
<sup>۴۸</sup>تمهیدات، ۵۱.  
<sup>۴۹</sup>تمهیدات، ۵۳.  
<sup>۵۰</sup>تمهیدات، ۵۳.  
<sup>۵۱</sup>تمهیدات، ۶۰. "و تمثل شناختن نه اندک کاری است، بلکه  
 معظم اسرار الهی دانستن تمثل است و بینا شدن بدان." نیز:  
 "دریغا کس چه داند که این تمثل چه حال دارد! در تمثل،  
 مقامها و حالهاست. مقامی از آن تمثل آن باشد که هرکه  
 ذره‌ای از آن مقام بدید، چون در آن مقام باشد آن مقام او را  
 ازو بستاند؛ و چون بی آن مقام باشد، یک لحظه از فراق و  
 حزن با خود نباشد. تفکر از این مقام خیزد."  
<sup>۵۲</sup>سورة الاحزاب، آیه ۷۲.  
<sup>۵۳</sup>جلال‌الدین محمد مولوی، دیوان شمس (چاپ ۷؛ تهران:  
 انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸)، ۵۳۲-۵۳۳. غزل مولوی این است:  
 باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم  
 وین چرخ مردمخوار را چنگال و دندان بشکنم  
 هفت اختر بی آب راه کین خاکبان را می خورند  
 هم آب بر آتش زخم، هم پادهاشان بشکنم  
 از شاه بی آغاز من، پیران شدم چون باز من  
 تا جغد طوطی خوار را، در دیر ویران بشکنم  
 زاغاز عهدی کرده ام کین جان فدای شه کنم

# کتابفروشی

# پگاه

# تورنتو

کتابفروشی پگاه \* مجموعه‌ی بی‌نظیر از

بهترین کتاب‌های فارسی و انگلیسی مربوط

به ایران \* هفت روز هفته \* دوشنبه تا شنبه

ساعت ۱۱ تا ۲۱ (یکشنبه ساعت ۱۲ تا ۱۸)

باستان‌شناسی \* فرهنگ و هنر \* لغت‌نامه

اقتصاد \* آموزش \* جغرافیا \* تاریخ \* قانون

سخنرانی \* ادبیات \* خاطرات و زندگینامه

اسطوره‌شناسی \* رمان و داستان \* فلسفه

سیاست \* روانشناسی \* دین \* جامعه‌شناسی

تصوف و عرفان \* کودکان و تقویم . . .

شماره‌ی ۵۵۱۳ خیابان یانگ، تورنتو ۰۸۵۰-۲۲۳-۴۱۶ (۴۱۶)

PEGAH . PERSIAN MAGAZINE & BOOK  
5513 Yonge Street, Toronto, ON M2N 5S3 CANADA  
T (416) 223-0850 \* F (416) 223-3706  
E pegahbookshop@yahoo.ca \* www.pegahfarsiobook.com

بشکسته بادا پشت جان، گر عهد و پیمان بشکنم  
امروز همچون آصفم، شمشیر و فرمان در کفم  
تا گردن گردنگشان در پیش سلطان بشکنم  
روزی دو باغ طاغیان، گر سبز بینی غم مخور  
چون اصل‌های بیخ‌شان، از راه پنهان بشکنم  
من نشکنم جز جور را، یا ظالم بد غور را  
گر ذره‌ای دارد نمک، گیرم اگر آن بشکنم  
هرجایی گوئی بود، چوگان وحدت وی برد  
گوئی که میدان نسپرد، در زخم چوگان بشکنم  
گشتم مقیم بزم او، چون لطف دیدم عزم او  
گشتم حقیر راه او تا ساق شیطان بشکنم  
چون در کف سلطان شدم، یک حبه بودم کان شدن  
گر در ترازویم نبی، می‌دان که میزان بشکنم  
چون من خراب و مست را، در خانه خود ره دهی  
پس تو ندانی اینقدر، کین بشکنم، آن بشکنم  
گر پاسبان گوید که هی، بر وی بریزم جام می  
دربان اگر دستم کشد، من دست دربان بشکنم  
چرخ از نگردد گرد دل، از بیخ و اصلش برکنم  
گردون اگر دونی کند، گردون گردان بشکنم  
خوان کرم گسترده‌ای، مهمان خویشم برده‌ای  
گوشم چرا مالی اگر، من گوشه نان بشکنم  
نی نی منم سر خوان تو، سر خیل مهمانان تو  
جامی دو بر مهمان کنم، تا شرم مهمان بشکنم  
ای که میان جان من، تلقین شعرم می‌کنی  
گر تن زخم خامش کنم، ترسم که فرمان بشکنم  
از شمس تبریزی، اگر باده رسد مستم کند  
من لاابالی وار خود، استون کیوان بشکنم  
۴۴ سخنی یادآور این باور که مسیح پسر خداست، در انجیل‌ها  
و فرهنگ مسیحیت.

۴۵ تمهیدات، ۵۵.

۴۶ عین القضاة مثل همیشه تمام آیه را نمی‌آورد و فقط  
عبارتی از آن می‌آورد که بتواند برای خواننده فکر ایجاد کند و  
او را به خواندن متن تشویق کند. کلر آیه چنین است: وَقَالَتْ  
الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ  
قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتِلِهِمُ اللَّهُ  
أَنِي يُؤْفِكُونَ. و يهود گفتند عزیز، و نصارا گفتند مسیح پسر  
خداست این سخنان را که اینها بر زبان می‌رانند خود را به  
کیش کافران مشرک پیشین نزدیک و مشابه می‌کنند خدا آنها  
را هلاک و نابود کند. سوره التوبه، آیه ۳۰.

۴۷ تمهیدات، ۶۱. مادر نمادی از نیروی آستنی و بارآوری  
است. همان نیرویی که در زروان هم است و به او توانایی  
زادن فرزند داده است. او در وجود بیکرانۀ خود (بخوان عالم  
بقا در بیان عین‌القضاة) نمادی از زوجیت نیز هست. هم پدر  
است و هم توانایی زایش دو فرزند توأمان دارد.

۴۸ تمهیدات، ۵۹.

۴۹ تمهیدات، ۶۳. "شر الناس من اكل وحده."

۵۰ تمهیدات، ۵۸.

۵۱ تمهیدات، ۶۷.

۵۲ تمهیدات، ۶۷.

۵۳ تمهیدات، ۵۸.

۵۴ تمهیدات، ۷۰.

۵۵ تمهیدات، ۶۷. عین‌القضاة حدیث محمد را به عربی آورد  
است: "من احدث فی امرنا هذا ماليس منه فهو مردود."

# همسانی و مشابهت‌های مضمونی در اشعار سنایی و حافظ

خدیجه حاجیان

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

Khadijeh Hajiyan

khadijehhajiyana@yahoo.com



**مقدمه**  
یکی از مباحث و موضوعاتی که در تحقیقات ادبی بسیار به آن پرداخته شده است، بررسی تأثیرگذاری شاعران و سخن‌سرایان متقدم زبان و ادب فارسی بر شاعران پس از خود یا همانندی‌های شعر شاعران با یکدیگر است. این موضوع را می‌توان وام‌گیری از پیشینه ادبی نام‌گذاری کرد.

ترقی ادبیات (شعر و نثر) از زمان‌های پیشین و رسیدن آن به اوج کمال، نتیجه سرمشق‌قرارگرفتن متقدمان هنرمند برای متأخران بوده است. هر هنرمندی با الگو گرفتن از پیشینیان خود می‌کوشیده است نمونه‌های قبلی را بهتر و کامل‌تر کند و از کنار آن نمونه‌ها بی‌اعتنا رد نشود. به هر حال باید متوجه این نکته بود که "آثار ادبی هر دوره نتیجه تحول و تکامل آثار دوره‌های قبل است و درباره هیچ‌یک از بزرگان نظم و نثر فارسی حکمی درست نمی‌توان کرد، مگر آنکه متقدمان ایشان را خوب بشناسیم" و برای سنجش آثار آنان معین شود که "فلان شاعر تا کجا از گذشتگان پیروی کرده و تا چه حد نتایج ابداع و ابتکار و سلیقه شخصی را بر میراث کهن افزوده و در راه کمال چند قدم پیش رفته است."

به نظر برخی محققان، غزل عرفانی فارسی که با اشعار سنایی آغاز شد تا حافظ راه مستقیمی را طی کرده، تحول آن با گذشت زمان فقط رو به تکامل بوده است. "هر سخنور غزل‌سرای بزرگی که در فاصله قرن ششم [روزگار سنایی] تا هشتم [روزگار حافظ و مولوی] ظهور کرد، نمونه‌های پیشین را سرمشق قرار داد و کوشید آن را کامل‌تر و زیباتر کند، نه این که طرح تازه‌ای در اندازد و راه نوی پیش بگیرد. نتیجه همین کوشش‌های متوالی و متممادی بود که غزل فارسی را در آثار حافظ به اوج رسانید و شاید نیز حاصل همین روش بود که پس از حافظ غزل را به انحطاط و زوال کشانید."

**خدیجه حاجیان** دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشی این دانشگاه و مدیر داخلی فصلنامه نقد ادبی است. حوزه پژوهشی او ادبیات کلاسیک و عرفانی و مخصوصاً حافظ‌پژوهی است. رساله دکتری‌اش نیز در همین زمینه با عنوان معرفی، تحلیل و طبقه‌بندی مقالات حافظ‌پژوهی در دست انتشار است. علاوه بر اجرای طرح-هایی پژوهشی در حوزه کتابشناسی توصیفی، برخی از مقالات او عبارت‌اند از "بررسی و تحلیل خرقة‌سوزی در ادبیات عرفانی"، "عبوس زهد و وجه خممار"، "بر قلم صنع خطا رفت یا نرفت."

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/90-104

وقتی اشعار دیوان حافظ را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم شعر و اندیشه این شاعر بزرگ از بسیاری شاعران فارسی پیش از خود و حتی شعرای غیرفارسی‌زبانی مانند ابن‌فارض مصری اثر پذیرفته است.<sup>۳</sup> بسیاری از واژه‌ها یا ترکیبات به‌کاررفته در اشعار او همان الفاظ و کلماتی است که دستمایه شاعران پیش از او بوده و در شعر آنها به کار می‌رفته است.<sup>۴</sup> حافظ در حقیقت در بسیاری مواقع به خلق مضامین نپرداخته، بلکه مضامین شعری او برآمده از کلیشه‌هایی است که پیش از او بسیار به کار برده شده‌اند. با این همه، گاهی نیز به فراتر از کلیشه‌ها قدم گذاشته و شعرهای ناب‌ی سروده است، اما در این‌گونه اشعار به صنعت‌های ادبی رایج و کلیشه‌ها متوسل نشده، بلکه نشان داده است که دوره‌های تقلید و ”وام-گیری“ را پشت سر گذاشته است.<sup>۵</sup>

به هر حال، وام‌گیری شاعران، از جمله حافظ، از پیشینه ادبی همیشه در دو حوزه صورت گرفته است:

۱. حوزه صورت شعر یعنی تأثیرپذیری شاعر از صورت اشعار شاعران پیش از خود. از این نمونه است اشعاری که شاعر در آنها از پیشینیان استقبال کرده است و نیز تضمین‌ها و اخذ و اقتباس‌های لفظی یا شباهت‌های موجود در اخذ برخی صنایع شعری، ترکیبات مشترک، واژه‌های متشابه و مانند اینها که همه را می‌شود به نوعی تقلید یا تأثیرپذیری صوری به شمار آورد.

۲. حوزه معنای شعر. در این بخش، شاعر متأخر معانی و مضامین را از شاعر پیشین برگرفته و در واقع شباهت یا اخذ و اقتباس در مضمون و معنا یا همان محتواس است. این نوع اخذ و اقتباس به طور قطع پنهان‌تر از نوع اول است و برای یافتن آنها باید به بررسی و تحلیل سرچشمه فکری هر دو شاعر تأثیرگذار و تأثیرپذیر و حتی جهان‌بینی آنها پرداخت.

در این مقاله، بنا بر این است تا به گونه‌ای تفصیلی به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که دلیل

یا دلایل همسانی و شباهت‌های مضمونی-معنایی (محتوایی) اشعار حافظ و سنایی کدام است؟ و آیا این همسانی‌ها از مشرب فکری-فرهنگی یکسان یا همسان این دو شاعر حکایت نمی‌کند؟

در طول مقاله با ذکر شواهدی متعدد از اشعار این دو شاعر نشان داده می‌شود این همسانی‌ها و شباهت‌های مضمونی (محتوایی) به همین سبب، یعنی به علت آشنایی سنایی و حافظ با مبانی عرفان و تصوف و گرایش به این مشرب رایج و چه بسا التزام عملی به آن، بوده است. فراتر از این، مشرب فرهنگی یکسان دو شاعر و بهره‌گیری حافظ از زبان و اندیشه سنایی، در جایگاه نخستین شاعری که مضامین عرفانی را وارد شعر فارسی کرده است، این نوع تشابهات مضمونی را فراوان ساخته است.

روش تحقیق تحلیلی-توصیفی با رویکرد تطبیقی و همراه با تحلیل شواهد درون‌متنی است.

### پیشینه بحث

با جست‌وجو در میان مقاله‌هایی که تاکنون در حوزه حافظ‌پژوهی نوشته شده است، به مقاله‌های بسیاری با مضمون تأثیرپذیری حافظ از شاعران پیش از خود یا حق دیگر شاعران بر گردن حافظ برمی‌خوریم که در هر کدام نویسنده سعی کرده است با نشان دادن شباهت‌های لفظی یا معنوی میان سروده‌های حافظ و دیگر شاعران میزان و اماداری حافظ به شاعران پیش از خود را نشان دهد. البته این مسئله اهمیتی ندارد که فلان شاعر از چه کسانی و به چه اندازه تأثیر گرفته است، مهم آن است که بررسی شود این شاعر در مجموع ترکیب چه گرفته و چه به ما عرضه کرده است. در هر حال، در مقالات یادشده بیشتر به وام‌گیری‌های نوع اول توجه شده است و به معانی و مضامین یا شیرازه‌هایی فکری که حافظ از دیگر شاعران برگرفته است، کمتر پرداخته‌اند.

از آن‌جا که سنایی از شاعران بزرگی است که بر حافظ تأثیر گذاشته و این تأثیر هم بیشتر از

نوع محتوایی (معنایی) بوده است تا صوری و ساختاری، و بدین سبب که در میان تحقیقاتی که درباره تأثیرپذیری حافظ از پیشینیان صورت گرفته به تأثیرپذیری او از سنایی کمتر اشاره شده است،<sup>۶</sup> نگارنده بر آن شد تا به تحقیق درباره شباهت‌های محتوایی برخی مفاهیم و مضامین در اشعار حافظ و سنایی پردازد.

### سنایی غزنوی

سنایی غزنوی در سرودن شعر عرفانی پایگاهی ممتاز دارد. او از اول کسانی است که از غزل برای بیان اندیشه عرفانی بهره گرفت و از شاعران متقدمی است که "قلندریات عارفانه" سرود. او مضامین و ترکیباتی چون تظاهر به فسق همچون ملامتیه، دُردنوشی، ترک مسجد و روی آوردن به خرابات و مغیچه و غیره را در شعرش فراوان ذکر کرده است. "اهمیت سنایی در این است که با زبانی مؤثر و قاطع زهد و عرفان را به گونه نگرشی فیلسوفانه از زندگی در مثنوی‌های اندرزی کوتاه یا بلند گنجانیده . . . بلندآوازه‌ترین این مثنوی‌ها حدیقه‌الحقیقه و طریقه‌الشریعه است."<sup>۷</sup> سنایی در عصر خودش حال و هوای تازه‌ای وارد ساختار سنتی قصیده‌سرایی کرد. "قصیده پارسی قبل از سنایی به لحاظ بسیاری از مسائل ساخت و صورت به اوج کمال خود رسیده بود و شاید بتوان گفت . . . هیچ عنصر تازه‌ای به لحاظ ساخت و صورت دیگر وارد آن نمی‌توانست بشود، اما وارد کردن یک حال و هوای تازه به درون این نظام کاری بود که بر دست سنایی با توفیق کامل انجام شد و تجربه زهد و مثل و بخش عظیمی از اندیشه‌های عرفانی را او توانست داخل این ساختار ورزیده و پرشکوه کند."<sup>۸</sup> بنابراین، سنایی در سرودن قلندریات،<sup>۹</sup> که نشانه نوعی سرکشی نسبت به رسوم و عادات و عقاید زمانه و تمایل به روش ملامتیه است، در صف مقدم شاعران فارسی‌گوی قرار گرفته است و حافظ نیز در سرودن این گونه اشعار از سنایی پیروی کرده است.<sup>۱۰</sup> همچنین، بسیاری زهدیات سنایی شعر او را از شاعران پیش از او متمایز کرده است. هر چند سرودن قلندریات و شعر زاهدانه از سنایی آغاز شده است، اما در

سنت ادب فارسی کسانی چون خاقانی، نظامی، سعدی و حافظ نیز در سرودن این گونه اشعار پا جای پای سنایی گذاشته و از او پیروی کرده‌اند و به ویژه حافظ آن را به اوج رسانیده است. "سنایی حکیمی است که از عقل و ذوق بهره برده و عرفان و فلسفه را با یکدیگر درآمیخته است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت سخنان سنایی به گونه‌ای است که هم در دفتر عقل می‌گنجد و هم به عنوان آیت عشق قابل مطالعه است."<sup>۱۱</sup> و نیز، "عظمت هنری حافظ این است که در عین سخنوری و سختکوشی هنری و رعایت لفظ، جانب معنی را فرو نگذاشته بلکه مقدم داشته است . . . آنچه دیرپاست اندیشه‌های ظریف و ظرافت اندیشه و جهان فکری اوست."<sup>۱۲</sup> دیگر اینکه تأثیر سنایی بر حافظ بیشتر محتوایی است تا صوری.<sup>۱۳</sup> شایان ذکر است که شباهت‌های مذکور در شعر این دو شاعر، هم در حوزه عرفان و هم غیر آن، فراوان و بیان همه آنها در یک مقاله غیرممکن است. به همین علت در این مقاله به بیان برخی شباهت‌های معنایی برگرفته از تعدادی ترکیب‌های خاص صوفیه پرداخته شده و برای نشان دادن شباهت‌های فکری آنها به طور خاص وارد حوزه زهدیات یا قلندریات نشده‌ایم.

### بررسی مضامین مشترک در اشعار سنایی و حافظ

#### ۱. عشق

"سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزائن بگشود، گنج عشق بر عالم پاشید، ورنه عالم با بود و نابود خود آرمیده بود و در خلوتخانه شهود آسوده، کان الله و لم یکن معه شیء."<sup>۱۴</sup> بندگی میرحسینی فرماید: "عاشق آن را گویند که اثر عقل درو نباشد."<sup>۱۵</sup>

بررسی آثار عرفا و متصوفه نشان می‌دهد احمد غزالی طوسی، برادر امام محمد غزالی، از پیشگامان بیان مسئله عشق و محبت در کتب عرفانی بوده است. او به نکته‌هایی در زمینه محبت خدا به بنده و بنده به حق توجه کرده که کمتر کسی به آنها توجه داشته است و اتفاقاً نخستین عارفی است که در کنار "گرشمة حسن"

از "گرشمة معشوقی" سخن گفته است.<sup>۱۶</sup> شایان ذکر است برخی اشعار حافظ با زمینه عشق به موضع احمد غزالی در همین زمینه بسیار نزدیک است و به همین علت برخی گفته‌اند که به احتمال زیاد حافظ با رساله سوانح احمد غزالی آشنایی داشته است.<sup>۱۷</sup>

پیش از این گفته شد که سنایی و حافظ در اشعار عرفانی‌شان بسیار متأثر از اندیشه صوفیه بوده‌اند. عشق از مفاهیم و مضامین مشترک در اشعار این دو شاعر و برخاسته از بینش عرفانی آنان است. در آثار سنایی، که نخستین جلوه‌های مضامین عرفانی را در آنها می‌توان مشاهده کرد، مضمون عشق عرفانی - و نه عشق مجازی - به خوبی بیان شده است. او در فصلی از باب پنجم حدیقه الحقیقه با نام "فی ذکر العشق و فضیله" عشق را چنین توصیف کرده است:

دلبر جان‌ربای عشق آمد  
سرور و سرنمای عشق آمد  
عشق با سربریده گوید راز  
زان که داند که سر بود غمّاز  
خیز و بنمای عشق را قامت  
که مؤذن بگفت قد قامت  
عشق گوینده نهران سخن است  
عشق پوشیده برهنه تن است  
عشق هیچ آفریده را نبود  
عاشقی جز رسیده را نبود  
آب آتش فروز عشق آمد  
آتش آب‌سوز عشق آمد  
عشق بی چارمیخ تن باشد  
مرغ دانا قفس‌شکن باشد  
بنده عشق باش تا برهی  
از بلاها و زشتی و تبهی  
نیست در عشق حظ خود موجود  
عاشقان را چه کار با مقصود  
عشق و مقصود کافری باشد  
عاشق از کام خود بری باشد  
عاشق آن است کوز جان و ز تن  
زود برخیزد او نگفته سخن

جان و تن را بسی محل نهد  
گنج را سکه دغل نهد  
بیخودان را ز عشق فایده است  
عشق و مقصود خویش بیهوده است  
عشق آتش‌نشان بی‌آب است  
عشق بسیارجوی کمیاب است  
عشق چون دست داد پشت شکست  
پای عاشق چو دست چرخ بیست<sup>۱۸</sup>

با بررسی اشعار سنایی و حافظ درمی‌یابیم ساختار فکر و اندیشه این دو شاعر درباره مضمون عشق بسیار به هم نزدیک است، به گونه‌ای که خواننده اندیشه هر دو شاعر را متأثر از یک منشأ می‌یابد. این شباهت‌های محتوایی درباره عشق و تبعات آن بسیار است که در زیر نمونه‌وار به برخی از برجسته‌ترین آنها اشاره می‌شود.

هم سنایی و هم حافظ، همچون صوفیان، معتقدند که عشق موهبتی الهی است که جز از طریق عنایت حق به کسی اعطا نمی‌شود، بنابراین، عنایت الهی به هر که تعلق بگیرد، عشق به او داده می‌شود. یعنی این نصیب الهی فقط از راه کوشش و ریاضت یا عبادت به دست نمی‌آید، بلکه کشش آن سَری باید باشد تا عشق در وجود بنده جای بگیرد و وصال معشوق حاصل شود. عرفا حتی همان معرفت و شناختی را هم که از راه عرفان به دست می‌آید موقوف عنایت الهی می‌دانند و معتقدند این معرفت را فقط با کوشش علمی و منطقی نمی‌توان به دست آورد.<sup>۱۹</sup>

گرچه وصالش نه به کوشش دهند  
هر قدر ای دل که توانی بکوش<sup>۲۰</sup>

به رحمت سر زلف تو واثقم، ورنه  
کشش چو نبود از آن سو، چه سود کوشیدن<sup>۲۱</sup>

و عنایت نیز عبارت است از "سرانجام نیکی که برای اهل سعادت در علم الهی فراهم است."<sup>۲۲</sup> "عنایت حق به بندگان عبارتست از علم او به مصالح امور آنها و علم محیط الهی را عنایت

گویند و از آن تعبیر به رحمت واسعه شده است.<sup>۳۳</sup> حقیقت عنایت توجه حضرت احدیت به سالک و عارف کامل است. به قول خواجه عبدالله انصاری، ”سعادت بندگان عنایت است و آنجا که عنایت است پیروزی را چه نهایت است.“ این عنایت ازلی، به قول سنایی، چنان است که بنده فقط با تکیه و امید به آن، و نه امید به اعمال به ظاهر صالحی که نیک و صواب‌اند، می‌تواند در روز حشر از عنا یا سختی رنج رهایی یابد:

عنایت ازلی هم‌عنان عقلم باد  
که از عنا برهاند به حشر در حشرم<sup>۳۴</sup>

کی میوه حرمت خورد آن کس که از اول  
در باغ امیدش ز عنایت شجری نیست<sup>۳۵</sup>

عون عنایت به تو جز ز خدایت مباد  
دین خدایت باد با روش احمدی<sup>۳۶</sup>

در حدیقة الحقیقه نیز عنایت الهی را چنین وصف کرده است:

گر نبودی ز وی عنایت پاک  
کی شدی تاجدار مثنی خاک<sup>۳۷</sup>

هرچه خواهی درایت او دان  
و آنچه یابی عنایت او دان<sup>۳۸</sup>

روح بر مرکب عنایت اوست  
عقل در مکتب هدایت اوست<sup>۳۹</sup>

شایان ذکر است عنایت از واژه‌ها و مفاهیم اصلی فرهنگ حافظ است. در دیوان حافظ هم به وجود جبر و هم اختیار در ابیات متعدد اشاره شده است، اما عنایت در این میان جایگاه ویژه‌ای دارد. به نظر حافظ، چه انسان در اعمال عادی و عبادی خود مجبور باشد و چه مختار، سرانجام آنچه رهاینده و رستگاری‌بخش است عنایت الهی است.<sup>۴۰</sup> حافظ که بسیاری از مضامین عرفانی اشعارش را از سنت ادبی پیش از خود گرفته و

درحقیقت از اندیشه سنایی نیز متأثر شده است، حسن عاقبت را فقط در گرو عنایت الهی می‌داند:

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است  
آن به که کار خود به عنایت رها کنند<sup>۴۱</sup>

آری این عنایت الهی چنان شامل و فراگیر است که اگر نصیب بنده‌ای شود عفو خطاهای او را نیز ضمان می‌شود و بنده نیز همیشه به آن امیدوار و آن را به جد طالب است:

دوشم نوید داد عنایت که حافظا  
بازآ که من به عفو گناهت ضمان شدم<sup>۴۲</sup>

حافظ طمع مبر ز عنایت که عاقبت  
آتش زند به خرمن غم دود آه تو<sup>۴۳</sup>

ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم  
یک ساعت بگنجان در سایه عنایت<sup>۴۴</sup>

بنابراین عنایت الهی به هرکس تعلق گرفت، عشق، این ”لطیفه نهانی“، به او عطا می‌شود. شیخ محی‌الدین عربی با نقل قولی از یکی از عرفا تأکید می‌کند که میان خدا و بندگان هیچ مناسبتی جز عنایت وجود ندارد.<sup>۴۵</sup> سنایی در پایان غزلی که درباره عشق و عوارض آن سروده، تأکید کرده است که عشق ”به جز از تحفه و عنایت“ نیست.

کس به دعوی به دوستی نرسد  
چون ز معنی درو سرایت نیست  
نیک بشناس کآنچه مقصود است  
بجز از تحفه و عنایت نیست<sup>۴۶</sup>

سنایی در دو بیت بالا هشدار می‌دهد که مقصود اصلی (عشق) جز از طریق عنایت الهی به کسی داده نمی‌شود، اما این عنایت یا همان عشق نیز بسته به هدایت الهی است. این مضمون دقیقاً همان است که در ابیات زیر نیز بر آن تأکید شده است:

هر که را حل شده است مشکل عشق  
داند آن کس که جز هدایت نیست<sup>۳۷</sup>  
هر که را عشق نیست در دل و جان  
در دل و جان او هدایت نیست<sup>۳۸</sup>

بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش  
که بنده را نخرد کس به عیب بی هنری<sup>۴۴</sup>  
برخی ویژگی‌های عشق از نگاه دو شاعر به طور  
خلاصه چنین است:

یعنی اگر کسی از عشق بهره‌ای نیافته است، بدان  
معنی است که از هدایت بهره ندارد؛ چون عشق  
نتیجه هدایت است و هدایت نیز بازبسته اراده و  
مشیت الهی. در جایی دیگر، سنایی همین نکته را  
چنین سروده است:

هر که را درد بی‌نهایت نیست  
عشق را پس بر او عنایت نیست  
عشق شاهی است بر نجیب ازل  
جز ابد مر ورا ولایت نیست<sup>۳۹</sup>

الف. عاشق شدن سختی فراوان دارد و کسی  
می‌تواند ادعای عشق کند که از سختی‌هایش  
نهراسد. چون راه عشق را نهایت نیست، تحمل  
رنج‌های آن طاقت و تحمل فراوان می‌طلبد. به قول  
سنایی، انجام عشق "جز غم و جز آه سرد نیست":

آغاز عشق یک نظرش با حلاوت است  
انجام عشق جز غم و جز آه سرد نیست<sup>۴۵</sup>

و حافظ هم به مشکلات عشق در همان  
غزل اول دیوان، که به قولی بازتاب تمامی  
اندیشه موجود در دیوان است، تأکید می-  
کند و همانند سنایی عشق را موقوف هدایت  
می‌داند. او همچنین معتقد است جز آن کس  
که محرم این گونه رازهاست، کسی به سر  
آنها راه نمی‌یابد:

ای پسر عشق را بدایت نیست  
در ره عاشقی نهایت نیست  
اگر عشق هست شاکر باش  
که به عشق اندرون شکایت نیست  
گر بنالی ز حال عشق، ترا  
علت عاشقی بغایت نیست<sup>۴۶</sup>  
حسن معشوق را چو نیست کران  
درد عشاق را نهایت نیست<sup>۴۷</sup>

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است  
عشق کاریست که موقوف هدایت باشد<sup>۴۰</sup>  
آنکس است اهل بشارت که اشارت داند  
نکته‌ها هست بسی، محرم اسرار کجاست؟<sup>۴۱</sup>

حافظ، همچون سنایی، اعتراف می‌کند که آغاز  
عشق آسان و سرانجامش مشکل است:

الا یا ایها الساقی ادر کاساً و ناولها  
که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها<sup>۴۸</sup>

حافظ به طور کلی پی بردن به گوهر مقصود را به  
عنایت (حواله) بازبسته می‌داند:

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول  
و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل<sup>۴۹</sup>  
دیگر اینکه سختی‌های عشق همانند دریایی است  
که موج خون‌فشان دارد و حافظ در آغاز قدم  
گذاردن در مسیر عشق از این همه دشواری و  
سختی بی‌خبر بوده است:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود  
محال باشد کاین کار بی‌حواله برآید<sup>۴۲</sup>

و دیگر این‌که همانند دیگر عرفا بر مسئله عشق  
تکیه کرده، آن را اساس همه امور می‌داند:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود

طفیل هستی عشق‌اندامی و پری  
ارادت‌ی بنما تا سعادت‌ی ببری<sup>۴۳</sup>



ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد<sup>۵۰</sup>

بالا تر اینکه دریای خون‌فشان عشق را از نظر  
حافظ کرانه‌ای نیست که امید به ساحل رسیدن از  
آن بتوان داشت،

راهی است راه عشق که هیچ‌ش کرانه نیست  
آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست<sup>۵۱</sup>

و دشواری‌های عشق چه خون‌ها که در دل  
عاشقان نمی‌اندازد:

به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید  
ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاده در دل‌ها<sup>۵۲</sup>  
سنایی هیچ دردی را هم‌سنگ درد عاشقی نمی‌داند:

چون درد عاشقی به جهان، هیچ درد نیست  
تا درد عاشقی نچشد مرد، مرد نیست<sup>۵۳</sup>

حافظ هم لازمه درست بودن نماز عاشق را  
طهارت به خون جگر می‌داند:

طهارت از نه به خون جگر کند حافظ  
به قول مفتی عشقش درست نیست نماز<sup>۵۴</sup>

نماز در خم آن ابروان محرابی  
کسی کند که به خون جگر طهارت کرد<sup>۵۵</sup>

ب. عاشق همیشه روی‌زرد است و دردش  
دارویی ندارد، مگر آه دردآلود و اشک خونین.

عشق آتشی است در دل و آبی است در دو چشم  
با هر که عشق جفت است، زین هر دو فرد نیست  
شهدی است با شرنگ و نشاطی است با تعب  
داروی دردناک است آن را که درد نیست  
آنکس که عشق بازد، جان بازد و جمال  
بنمای عاشقی که چو من روش زرد نیست<sup>۵۶</sup>

حافظ نیز همین ویژگی‌ها را برای عاشق برمی‌شمرد:

اشک خونین بنمودم به طبیبان گفتند  
درد عشق است و جگر سوز دوایی دارد<sup>۵۷</sup>  
فکر بهبود خود ای دل ز دری دیگر کن  
درد عاشق نشود به، به مداوای حکیم<sup>۵۸</sup>

روی زرد است و آه دردآلود  
عاشقان را دوای رنجوری<sup>۵۹</sup>

هردم به خون دیده چه حاجت وضو چو نیست  
بی طاق ابروی تو نماز مرا جواز<sup>۶۰</sup>

ج. عشق نشان زنده بودن دل انسان است:

دل به عشق زنده در تن مرد  
مرده باشد دمی که عاشق نیست<sup>۶۱</sup>

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق  
ثبت است بر جریده عالم دوام ما<sup>۶۲</sup>

هر آنکسی که در این حلقه نیست زنده به عشق  
بر او نمرده به فتوای من نماز کنید<sup>۶۳</sup>

د. نشان کمال عشق، نبودن تمایز میان عاشق و  
معشوق است:

هر که عاشق شناسد از معشوق  
قوت عشق او به غایت نیست<sup>۶۴</sup>

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست  
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز<sup>۶۵</sup>

ه. عشق از حوزه تحقیق علمای دین بیرون است  
و عالمانی دینی مثل ابوحنیفه و شافعی درباره  
عشق روایت و سخنی ندارند:

عالم علم نیست عالم عشق  
رؤیت صدق چون روایت نیست<sup>۶۶</sup>

عشق را بوحنیفه درس نکرد  
شافعی را در او روایت نیست<sup>۶۷</sup>

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول  
و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل  
حلاج بر سر دار این نکته خوش سرآید  
از شافعی نپرسند امثال این مسایل<sup>۶۸</sup>

عشق و مقصود کافری باشد  
عاشق از کام خود بری باشد<sup>۷۳</sup>  
فراق و وصل چه باشد، رضای دوست طلب  
که حیف باشد از او غیر از او تمنایی<sup>۷۴</sup>

در بیت بالا، از ”نکته عشق مراد است که حلاج آن را نه بر منبر، بلکه در بالای دار تقریر کرد. شافعی که با جزییات و فروع مسایل کار دارد نمی تواند این نکته را چنان خوش بسراید.“<sup>۶۹</sup>

و. عشق امری روحانی و ورای امور جسمی و طبیعی است، پس قابل روایت و وصف نیست و به قول سنایی، ”لطیفه غیبی“ و به قول حافظ ”لطیفه‌ای نهانی“ است. لطیفه‌ای که ”ادراک آن در حوصله عقل نظری و آنچه دانش بشری نام دارد نیست. از این رو هم زاهد خودبین از ادراک آن بی نصیب است، هم ملامتگر بی حاصل که جز با مصلحت‌بینی سروکار ندارد از سر آن بی خبر می ماند. عشقی که حافظ . . . از مشکل‌های آن شکایت می کند لطیفه‌ای فایق و متعالی است که جست‌وجوی آن بدون رندی حاصل نمی شود.“<sup>۷۰</sup>

خلاصه اینکه اقتضای عشق خودفراموشی است.

### تقابل عشق و عقل از دیدگاه سنایی و حافظ

درباره ماهیت عقل و عشق و تفاوت این دو بررسی‌ها و گفت‌وگوهای فراوان شده است، اما هنوز نمی توان گفت که نقطه پایانی بر این بحث‌ها گذاشته شده است. درک ماهیت این دو امر مشکل است، زیرا ادراک این دو متفاوت است. عقل اگر بخواهد درک شود، ناچار باید موضوع ادراک قرار گیرد و بنابراین نمی تواند در حد یک شیء که موضوع ادراک واقع می شود از آن سخن گفت. همچنین، درک ماهیت عشق نیز دشوار است، به این سبب که چون شعله‌ور می شود، جایی برای عقل و تعقل نمی گذارد:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت  
هر چه جز معشوق، باقی جمله سوخت

عشق زیر لطیفه غیبی است  
به روایت از او حکایت نیست<sup>۷۱</sup>

و این عقیده بیشتر کسانی است که عشق را در مقابل عقل قرار داده اند: ”آنها معتقدند عقل نمی تواند به جهان آتش و شگفت‌انگیز عشق احاطه و اشراف داشته باشد.“<sup>۷۲</sup>

لطیفه‌ای است نهانی که عشق از او خیزد  
که نام او نه لب لعل و خط زنگاری است<sup>۷۳</sup>

ز. عشق امری است که جز معشوق به هیچ چیز دیگر توجه نمی کند، زیرا عاشق به تمامی در معشوق فانی شده است؛ از خواست خود و آنچه دلخواه است بر خاسته و ”حظ خود“ را در نظر نمی گیرد و چون در مقام رضاست، رضای دوست را طلب می کند و پسند معشوق را می پسندد، چون و چرا در فعل معشوق نمی کند و همه مقصود عاشق همان است که معشوق بخواهد و در همه جا فقط حضور او را می طلبد.

عرفا درباره عقل گفته اند: ”العقل ما عبده به الرحمن و اكتسب به الجنان.“ یعنی عقل آن چیزی است که بدان بتوان خدای را بندگی کرد و بهشت را به دست آورد و بنابراین، غیر از این هر چه باشد در نظر آنان از جنبه‌های مزاحم و منفی عقل است و به همین علت آن را عقیده و عقال (پای بند) می دانند و این عقل عقیده در تقابل با عشق است.<sup>۷۴</sup> در حقیقت، واژه عقل به معنی بستن با عقال هم ریشه است، اما در نظر برخی بزرگان اهل بصیرت، این بستن به معنای وسیله پیوند یافتن با مبدأ هستی یا همان ”مقام فنا و مُندک شدن در نور

نیست در عشق حظ خود موجود  
عاشقان را چه کار با مقصود

تجلی حق تبارک و تعالی“ است.<sup>۷۷</sup>

با عشق است، پای عقل لنگ است؛ یعنی ”پای استدلالیان چوبین بود.“ برخی ابیات که بر این نظر مشترک هر دو شاعر دلالت می‌کنند به قرار زیرند:

عقل کان رهنمای حیلست تست  
آن نه عقل است کان عقلیت تست<sup>۷۸</sup>

ای دل ار در بند عشقی عقل را تمکین مکن  
محرم روح‌الامینی دیو را تلقین مکن  
خوش نباشد مشورت با عقل کردن پیش عشق  
قبله تا خورشید باشد اختری را دین مکن<sup>۸۶</sup>

عشق را داد هم به عشق کمال  
عقل را کرد هم به عقل عقال<sup>۷۹</sup>

سنایی غزنوی از این هم بالاتر می‌رود و در  
دفتری دیگر عقل را در ”کوی عشق نابینا“  
می‌داند و صفات عقیده و عقال را به صورت  
آشکارا برای عقل برمی‌شمرد:

رایت خیل عشق فعل بود  
عشق را نزد عقل رایت نیست<sup>۸۰</sup>

عشق در عقل و علم در ناید  
عشق را عقل و علم رایت نیست<sup>۸۱</sup>

عقل در کوی عشق نابیناست  
عاقلی کار بوعلی سیناست<sup>۸۷</sup>

و حافظ هم صفت عقیده را برای عقل مناسب  
دانسته است:

عقل در کوی عشق ره نبرد  
کی توان گفت سر عشق به عقل  
تو از آن کورچشم چشم مدار  
کی توان سفت سنگ خاره به خار<sup>۸۸</sup>

ای که دایم به خویش مغروری  
گر ترا عشق نیست معذوری  
گرد دیوانگان عشق مگرد  
که به عقل عقیده مشهوری<sup>۸۲</sup>

از نظر حافظ نیز حقیقت عرفان عشق است و عقل  
در برابر آن ضعیف و ناتوان است. عقل در کوی  
عشق راهی ندارد، زیرا در آنجا کاره‌ای نیست:

در نظر صوفیه و عرفا، عشق عرفانی و الهی  
همواره با عقل مقابله و مناظره می‌کند و در این  
مناظره، عشق همیشه پیروز است. عقل همیشه  
حساب‌گر و محتاط و خشک است، ولی عشق  
گرم‌رو، محرک، مشوق، بی‌پروا و مایه رسیدن  
سالک به حقیقت و مقصد الهی است. ”ابوالحسن  
نوری گفت: عقل عاجز است و عاجز دلالت  
نتواند کرد جز بر عاجزی که مثل او بود.“<sup>۸۳</sup>  
ابوسعید ابوالخیر گفت: ”به عقل اسرار ربوبیت  
نتوان یافت که وی محدث است و محدث را به  
قدیم راه نیست.“<sup>۸۴</sup>

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار  
کاین شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست<sup>۸۹</sup>  
حافظ در اولین غزل، آنجا که از مشکلات عشق  
می‌گوید، در حقیقت از ساقی می‌خواهد تا وی را  
از وسوسه عقل که مانع بیخودی است یک لحظه  
رهایی دهد و با جام خود مشکل عشق را از او  
رفع کند.

عقل جزوی عشق را منکر شود  
گرچه بنماید که صاحب سر بود  
او قبول فعل یار ما بود  
چون به حکم حال آبی لا بود<sup>۸۵</sup>

ز باده هیچ‌ت اگر نیست این نه بس که تو را  
دمی ز وسوسه عقل بی‌خبر دارد<sup>۹۰</sup>

حافظ در ابیات زیر تقابل عشق را با عقل جزء-  
به‌جزء شرح می‌دهد و معتقد است از دفتر عقل

از نظر سنایی و حافظ نیز آنجا که عقل در تقابل

آیت عشق نمی‌توان آموخت.<sup>۹۱</sup> درگه حریم عشق بسی بالاتر از عقل است و تدبیر عقل در راه عشق ناچیز.

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی  
ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست<sup>۹۲</sup>

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است  
کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد<sup>۹۳</sup>

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق  
چو شب‌نمی است که بر بحر می‌کشد رقی<sup>۹۴</sup>

سنایی در جایی دیگر صفت ”درازقد احمق“  
را برای عقل آورده و چنین سروده است:

یک ره به دوباره دست کوتاه کن  
این عقل درازقد احمق را<sup>۹۵</sup>

بیت بالا نشان‌دهنده این واقعیت است که عرفا و صوفیه منکر ارزش عقل به معنی یونانی و فلسفی آن بوده‌اند و صفت حماقت برای هر درازقد از اعتقادات عامیانه رایج بوده است؛<sup>۹۶</sup> کل طویل احمق. باز در بیته دیگر عقل را به مرکب چوبینی تشبیه می‌کند که سوار را خسته می‌کند، اما خود از جایش تکان نمی‌خورد:

ز آنکه کرده است قهر الا الله  
عقل را بر دو شاخ لا بر دار  
هر که از چوب مرکبی سازد  
مرکب آسوده‌دان و مانده سوار<sup>۹۷</sup>

حافظ نیز در بیت زیر تمایز عقل و عشق را چنین توصیف می‌کند که مفتی عقل سبب درد فراق میان عاشق و معشوق را نمی‌داند و در این مسئله لایعقل است، پس درک چنین نکته‌هایی از حوصله عقل بیرون است:

بس بگشتم که بیرسم سبب درد فراق  
مفتی عقل در این مسئله لایعقل بود<sup>۹۸</sup>  
مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست  
حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد<sup>۹۹</sup>

با توجه به شواهد ذکر شده در رجحان عشق بر عقل از دیدگاه سنایی و حافظ، معلوم می‌شود این دو هیچ‌گاه حقیقت عقل را در مقام فصل امتیاز انسان با دیگر موجودات نفی نکرده‌اند، بلکه فضیلت عشق در جایگاه‌هایی است که عقل بخواهد عشق را کنار بزند و با آن مقابله کند یا در مقوله عشق با حساب‌گری چون و چرا کند، و گرنه ستایش عقل در اشعار آنان، به ویژه در شعر سنایی، دیده می‌شود. از نظر آنان، عقل و خرد فضیلت‌هایی دارند که انسان باید از آنها بهره‌برد. برای نمونه سنایی در حدیقه در باب فضیلت عقل ابیاتی متعدد سروده است.<sup>۱۰۰</sup>

## ۲. هدایت

”هدایت سوق اشیاء به سوی کمال دوم آنهاست و بالاخره، هدایت راهنمایی و ارائه طریق خیر و صواب است. ابتدا خدای بندگان را آفرید، سپس آنها را به راه راست هدایت کرد که فرمود: رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ تَمَّ هَدَى.“<sup>۱۰۱</sup>

از نظر عرفا و اهل سلوک و حتی آیات قرآنی و احادیث ائمه اطهار<sup>(ع)</sup>، لازمه هدایت شدن و راه یافتن به طریق حق همان دستگیری و عنایت الهی است، یعنی هدایت و عنایت همچون گزاره‌ای دو شرطی با هم ارتباط تنگاتنگ دارند. خداوند درباره هدایت بندگان در قرآن کریم خطاب به پیامبر اکرم می‌فرماید: أَنْكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.<sup>۱۰۲</sup> یعنی (ای پیامبر) تو هر که را دوست داری و بخواهی هدایت نمی‌کنی، ولیکن این خدای است که هر که را بخواهد هدایت می‌کند. حضرت علی<sup>(ع)</sup> نیز در سخنی هدایت الهی را بهترین راهنماها خوانده و فرموده است: هُدَى اللَّهِ أَحْسَنُ الْهُدَى.<sup>۱۰۳</sup>

آری سنایی و حافظ هر دو معتقدند که هدایت بنده هدیه‌ای الهی است و هدایت فقط به دست خداست، نه به خواست بنده:

همیشه منتظرم هدیه هدایت را  
ولیک مهدی در مهد نیست منتظرم<sup>۱۰۴</sup>

هر هدایت که داری ای درویش  
هدیه حق شمر نه کرده خویش<sup>۱۰۵</sup>

همین مضمون در بیت دیگری چنین آمده است:

دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی  
چو شمع خنده زنان ترک سرتوانی کرد<sup>۱۱۴</sup>

عقل در مکتب هدایت اوست  
زیرکی عقل از بدایت اوست<sup>۱۰۶</sup>

### ۳. لطف و فضل الهی

سنایی هر گونه توفیقی را نتیجه فضل و بخشش الهی می‌داند و سالک را از این که کارها را نتیجه کوشش و سعی خویش بداند برحذر می‌دارد:

تا ندانی کوشش خود بخشش حق دان که تو  
در مصاف دین ز بود خود نگشتی دل فکار

هادی ره بجز هدایت نیست  
و آن طریق اندرین ولایت نیست<sup>۱۰۷</sup>

او هدایت دهد تو جهد بکن  
کار کن کار و بر میار سخن<sup>۱۰۸</sup>

یعنی برحذر باش که کارها را نتیجه کوشش و سعی خویش بدانی، زیرا اگر توفیق الهی نبود تو در کار دین از تمایلات وجودی خود دل افکار نمی‌شدی و همچنان دل‌بسته آنها می‌ماندی.

روح بر مرکب عنایت اوست  
عقل در مکتب هدایت اوست<sup>۱۰۹</sup>

حافظ هم در ابیات زیر تأکید می‌کند که در شب‌های تار سرگردانی فقط باید کوکب هدایتی بدرخشد یا از ابر هدایت بارانی ببارد تا راه به مقصود، که همان دوست است، برده شود:

ای کرده دوابخشی لطف تو به هر دردی  
من درد تو می‌خواهم، دور از همه درمان‌ها  
لطف تو همی باید، چه فایده از گریه  
فضل تو همی باید، چه سود ز افغان‌ها<sup>۱۱۵</sup>

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود  
از گوشه‌ای برون ای کوکب هدایت<sup>۱۱۰</sup>

یارب از ابر هدایت برسان بارانی  
پیش‌تر ز آن که چو گردی زمین برخیزم<sup>۱۱۱</sup>  
سنایی در بیت زیر مشخصاً هدایت را از جانب خداوند دانسته است:

دو بیت بالا آشکارا نشان‌دهنده تبعیت سنایی از این نظر اشاعره است که معتقدند بنده به هر میزان دارای اعمال نیک باشد، باز هم بر خداوند واجب و لازم نیست حتماً او را به واسطه اعمال نیکش به بهشت ببرد و اگر چنانچه برعکس مرتکب بسیاری از گناهان صغیره و کبیره هم شده باشد، حتماً و قطعاً به دوزخ نمی‌رود و خداوند می‌تواند کسی را با عمری کارهای شایسته و اعمال صالح به دوزخ ببرد و دیگری را با داشتن اعمال زشت و گناهان بسیار بخشیده، به بهشت ببرد. نتیجه اینکه به بهشت رفتن بنده فقط به اعمال نیک او نیست، بلکه وابسته به فضل الهی است. با این دیدگاه، اشاعره هر اختیار و اراده‌ای را فقط برای خداوند قائل‌اند و برای بنده حول و قوه‌ای نمی‌بینند. حافظ نیز در ابیات زیر دقیقاً به همین اعتقاد اشاره می‌کند:

به خدای ار کسی تواند بود  
بی‌خدای از خدای برخوردار<sup>۱۱۲</sup>

یعنی سوگند به خداوند که هیچ‌کس بی‌هدایت از جانب خداوند به خداشناسی و توحید راه نخواهد یافت. همین سخن را حافظ در بیت زیر چنین بیان کرده است:

سالک از نور هدایت ببرد راه به دوست  
که به جایی نرسد گر به ضلالت برود<sup>۱۱۳</sup>

قدم دریغ مدار از جنازه حافظ  
که گرچه غرق گناهست می رود به بهشت<sup>۱۱۶</sup>

نصیب ماست بهشت ای خدانشناس برو  
که مستحق کرامت گناهکارانند<sup>۱۱۷</sup>

زاهد و عجب و نیاز و من و مستی و نیاز  
تا تو را خود زمین با که عنایت باشد<sup>۱۱۸</sup>

زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه  
رند از راه نیاز به دارالسلام رفت<sup>۱۱۹</sup>

ما و می و زاهدان و تقوی  
تا یار سر کدام دارد<sup>۱۲۰</sup>

هرچند غرق بحر گناهم ز صد جهت  
تا آشنای عشق شدم زاهل رحمت<sup>۱۲۱</sup>

بهشت اگرچه نه جای گناهکاران است  
بیار باده که مستطهرم به همت او<sup>۱۲۲</sup>

سنایی در بیت زیر صریحاً گناهکاری بنده را به  
گردن قضای الهی می اندازد و با این همه به کرم  
الهی چشمداشت دارد:

بسیار گنه کردیم، آن بود قضای تو  
شاید که به ما بخشی از روی کرم آنها<sup>۱۲۳</sup>

و حافظ نیز در دو بیت زیر دقیقاً همان نکته ای را  
می گوید که سنایی در بیت بالا گفته است:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ  
تو در طریق ادب باش و گو گناه من است<sup>۱۲۴</sup>

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست  
که نیست معصیت و زهد بی مشیت او<sup>۱۲۵</sup>

#### ۴. شطح و طامات

”طامات، کلمات رمزآمیز و عبارات غامضی که  
معنی آن بر کسی روشن نیست، تقریباً همان

شطح است. شطح خاص صوفیه بوده است و  
طامات بر هر گونه عبارت رمزی مبهم اطلاق  
می شده است.<sup>۱۲۶</sup> وقتی به اشعار سنایی و حافظ  
مراجعه می کنیم، نظر هر دو شاعر را درباره  
طامات مثبت نمی بینیم. سنایی در بیت زیر تأکید  
می کند که بی خویشتن بودن و مستی برایش بهتر  
از آن است که از روی ریا زهد و طامات بفروشد:

مرا بی خویشتن بهتر که باشم  
بقرایی فروشم زهد و طامات<sup>۱۲۷</sup>

و حافظ هم اعتراف می کند که مرد زهد و طامات  
نیست:

ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم  
با ما به جام باده صافی خطاب کن<sup>۱۲۸</sup>

و به همین دلیل در دو بیت زیر طامات را با  
خرافات هم ردیف آورده است:

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم  
شطح و طامات به بازار خرافات بریم<sup>۱۲۹</sup>

ساقی بیا که شد قدح لاله پر زمی  
طامات تا به چند و خرافات تا به کی<sup>۱۳۰</sup>

سنایی در ابیات زیر راه خود را از راه طامات  
جدا می کند و ترجیح می دهد با می و مسکن  
گزیدن در خرابات قرین باشد تا با قرایی و  
طامات:

چه خواهی کرد قرایی و طامات  
تماشا کرد خواهی در خرابات<sup>۱۳۱</sup>

نخواهم من طریق و راه طامات  
مرا می باید و مسکن خرابات<sup>۱۳۲</sup>  
چنین دانم طریق عاشقی را  
که نپذیرد به راه عشق طامات<sup>۱۳۳</sup>

بالا تر این که سنایی خانه طامات را کعبه آفات

نامیده است:

فرا می‌داد، شیخ روی فرا کتاب‌ها کرد و گفت  
نعم الدلیل انت و الاشتغال بالدلیل بعد الوصول  
محل. ۱۳۹۴

خانه طامات عمارت مکن  
کعبه آفات زیارت مکن ۱۳۴

شفیعی کدکنی درباره این رسم صوفیه توضیح داده است که رفتار بوسعید در به زیر خاک کردن نوشته‌ها و کتاب‌هایش در تاریخ تصوف پیشینه‌ای بسیار کهن دارد و اگر آنچه در باب او نوشته‌اند بر اساس ماجراهای صوفیان قبل از وی فراهم نیامده باشد، می‌توان گفت که وی در این کار به سخنان و اعمال چند تن دیگر از مشاهیر صوفیه قبل از خود نظر داشته است. ۱۴۰۴ بازتاب این سنت صوفیه را در ابیات زیر از سنایی و حافظ می‌توان مشاهده کرد و از همین دو بیت معلوم می‌شود که دستمایه هر دو شاعر در سرودن ابیات یک مضمون یا در حقیقت یک سنت رایج صوفیه بوده است که هم سنایی و هم حافظ از آن آگاه و به آن معتقد بوده‌اند:

اول به تکلف بنوشتیم کتب‌ها  
و آخر ز تحیر بشکستیم قلم‌ها<sup>۱۴۱</sup>

بشوی اوراق اگر همدرس مایی  
که علم عشق در دفتر نباشد<sup>۱۴۲</sup>

### نتیجه‌گیری

وقتی به مضامین و معانی اشعار سنایی و حافظ مراجعه می‌کنیم، آشکارا متوجه می‌شویم که آبخور فکری این دو شاعر یکی است و هر دو متأثر از اندیشه‌ای یکسان یا همسان و نزدیک به یکدیگرند. یکی از دلایل مهم این شباهت و نزدیکی اندیشه و افکار هر دو شاعر، یکی بودن منشأ فرهنگی این دو شاعر است که به وضوح می‌توان آن را متأثر از مضامین و تعبیر رایج صوفیه و عرفا دانست. در این مقاله به صورت بسیار خلاصه به برخی از این اشتراکات فکری و ذهنی دو شاعر که بیشتر آنها متأثر از فرهنگ عرفانی رایج در روزگاران هر دو بود اشاره شد. شایان ذکر است که تحقیق و تتبع در اصل و

حافظ نیز در ابیات زیر تعریض تندی بر شطح و طامات کرده است:

طامات و شطح در ره آهنگ و چنگ نه  
تسبیح و طبلسان به می و میگسار بخش<sup>۱۳۵</sup>

یکی از عقل می‌لافتد یکی طامات می‌بافتد  
بیا کاین داوری‌ها را به پیش داور اندازیم<sup>۱۳۶</sup>

### ۵. اوراق شویی

یکی از رسوم متداول صوفیه در آن زمان‌ها رسم اوراق شویی بود. رسم اوراق شویی چنان بود که صوفیان و عرفا غالباً پس از آنکه سال‌ها وقت خود را صرف معارف رسمی و رایج زمانه خویش می‌کردند، پس از تحولی که در اثنا سیر و سلوک به آنها دست می‌داده است، هرچه کتاب و نوشته داشته‌اند همه را یک‌جا از بین برده و بیشتر به آب می‌شسته‌اند. در اسرارالتوحید، در حکایتی در احوال شیخ ابوسعید ابوالخیر چنین می‌خوانیم که وقتی شیخ از عالم قال به عالم حال روی آورد و در حالتی که پس از ریاضت‌ها و مجاهدت‌های سخت به وی دست داده بود، "هرچه از کتب خوانده و نبشته و جمع کرده، جمله در زیرزمین کرد و بر زور<sup>۱۳۷</sup> آن کتاب‌ها دوکانی کرد و شاخی مورد<sup>۱۳۸</sup> به دست مبارک خویش باز کرد و بر آن دوکان بر زور کتاب‌ها فرو برد و آن شاخ به مدتی اندک بگرفت و سبز گشت و درختی بزرگ شد با شاخ‌های بسیار . . . و درین وقت که شیخ ما، قدس الله روحه العزیز، کتاب‌ها دفن می‌کرد، پدر شیخ، بابوالخیر، را خبر دادند که بیا بوسعید هر چه از کتب تا این غایت نبشته بود و حاصل کرده و تعلیقه‌ها و هرچه آموخته است، همه در زیر زمین می‌کند و آب بر آن می‌راند . . . و در آن حال که کتاب‌ها را خاک

ریشه این گونه مفاهیم را می‌توان در دیگر معانی و مضامین پی‌گیری کرد و این اشتراکات مضمونی را در آثار دیگر شاعران ادبیات کلاسیک فارسی نیز به وضوح نشان داد.

اپرویز نائل خانلری، هفتاد سخن: از گوشه و کنار ادبیات فارسی (تهران: توس، ۱۳۶۹)، جلد ۳، ۱۵۹-۱۶۵. در دنباله همین بحث نسب‌نامه یک غزل حافظ از لحاظ معنا و مضمون به غزلی از سنایی رسانیده شده است. همچنین، در این باره برخی نوشته‌اند در دیوان حافظ مضمون تازه کم است و آنچه هست گلدسته‌های بدیعی است که از گل‌های موجود ترتیب یافته است. بنگرید به علیرضا ذکاوتی قراگزلو، حافظیات (همدان: مسلم، ۱۳۷۰)، ۸۰.

ذکاوتی قراگزلو، حافظیات، ۱۶۰.  
ذکاوتی قراگزلو، حافظیات، ۱۲۳-۱۴۲.  
سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی (چاپ ۴؛ تهران: طهوری، ۱۳۷۸)، ۶۶-۶۷.  
ضیاء موحد، "از تقلید تا خلق: بحثی در اسلوب هنری حافظ"، کیهان فرهنگی، سال ۶، شماره ۴ (تیر ۱۳۶۸)، ۲۶-۲۹. نقل از ۲۶.

در حافظ‌نامه، خرمشاهی اشاره کوتاهی به تأثیرپذیری حافظ از سنایی به لحاظ صوری کرده است. بنگرید به بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌نامه (چاپ ۸؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸)، بخش ۱، ۴۲-۴۵.

یان ربیکا، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه ابوالقاسم سزّی (تهران: سخن، ۱۳۸۳)، جلد ۱، ۴۲۹.

محمدرضا شفیعی کدکنی، تازیانه‌های سلوک، نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی (چاپ ۲؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۶)، ۲۲.  
قلندریات نوعی شعر بوده است که مضمون آن از یک سو با زهدیات و از سوی دیگر با کفریات تقابل و ارتباط داشته و با اندیشه‌های خراباتی و خیامی نزدیک و گاه مشتبه می‌شده است، با این تفاوت که بر عرفان نظری متکی بوده و در عین حال از مایه‌های انتقاد اجتماعی نیز بی‌بهره نبوده است. بنگرید به ذکاوتی قراگزلو، حافظیات، ۱۷۳.

ابیدع الزمان فروزانفر، سخن و سخنوران (چاپ ۵؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰)، ۲۵۵.

غلامحسین ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق (چاپ ۲؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۵)، جلد ۲، ۲۸۳.

خرمشاهی، حافظ‌نامه، ۳۹.  
خرمشاهی، حافظ‌نامه، ۴۲.

سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ۵۸۳.

سیدصادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف (تهران: زوار، ۱۳۶۷) جلد ۷ و ۸، ۱۱۹.

برای اطلاع بیشتر بنگرید به احمد بن محمد غزالی، السوانح فی العشق: دو رساله عرفانی در عشق، به اهتمام ایرج افشار (تهران: منوچهری، ۱۳۸۵)، ۲۷.

ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۲، ۳۴۵-۳۴۶.

ابوالمجد مجدودین آدم سنایی غزنوی، حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه، به اهتمام مدرس رضوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸)، الباب الخامس، ۳۲۵-۳۲۷.

- ۱۹ ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۱، ۶۰.  
۲۰ شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی (چاپ ۶؛ تهران: اساطیر، ۱۳۷۷)، ۲۸۴، بیت ۵.  
۲۱ حافظ، دیوان، ۳۹۳، بیت ۶.  
۲۲ محمدرضا شفیعی کدکنی، در اقلیم روشنایی: تفسیر چند غزل از حکیم سنایی غزنوی (تهران، آگاه، ۱۳۷۳)، ۱۸۲.  
۲۳ خرمشاهی، حافظ‌نامه، ۷۱۷.  
۲۴ سنایی، دیوان، ۳۷، بیت ۱۰.  
۲۵ سنایی، دیوان، ۱۰۰، بیت ۸.  
۲۶ سنایی، حدیقه، ۱۰۲، بیت ۱۷.  
۲۷ سنایی، حدیقه، ۱۰۲، بیت ۱۷.  
۲۸ سنایی، حدیقه، ۲۰۶، بیت ۱۴.  
۲۹ سنایی، حدیقه، ۶۱۰، بیت ۱۱.  
۳۰ خرمشاهی، حافظ‌نامه، ۷۱۷.  
۳۱ حافظ، دیوان، ۱۹۶، بیت ۴.  
۳۲ حافظ، دیوان، ۳۲۱، بیت ۱۰.  
۳۳ حافظ، دیوان، ۴۰۹، بیت ۷.  
۳۴ حافظ، دیوان، ۹۴، بیت ۸.  
۳۵ ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۱، ۷۱.  
۳۶ سنایی، دیوان، ۸۲۶، بیت‌های ۱۲ و ۱۳.  
۳۷ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت ۸.  
۳۸ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت ۱.  
۳۹ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت‌های ۲ و ۳.  
۴۰ حافظ، دیوان، ۱۵۸، بیت ۴.  
۴۱ حافظ، دیوان، ۱۹، بیت ۴.  
۴۲ حافظ، دیوان، ۲۳۴، بیت ۶.  
۴۳ حافظ، دیوان، ۴۵۲، بیت ۱.  
۴۴ حافظ، دیوان، ۴۵۲، بیت ۳.  
۴۵ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت ۱۱.  
۴۶ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت‌های ۱۴ تا ۱۶.  
۴۷ سنایی، دیوان، ۸۲۶، بیت ۵.  
۴۸ حافظ، دیوان، ۱، بیت ۱.  
۴۹ حافظ، دیوان، ۳۰۷، بیت ۲.  
۵۰ حافظ، دیوان، ۱۲۰، بیت ۳.  
۵۱ حافظ، دیوان، ۷۲، بیت ۱.  
۵۲ حافظ، دیوان، ۱، بیت ۲.  
۵۳ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت ۱۰.  
۵۴ حافظ، دیوان، ۲۵۹، بیت ۴.  
۵۵ حافظ، دیوان، ۱۳۱، بیت ۴.  
۵۶ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت‌های ۱۲-۱۴.  
۵۷ حافظ، دیوان، ۱۲۳، بیت ۶.  
۵۸ حافظ، دیوان، ۳۶۷، بیت ۸.  
۵۹ حافظ، دیوان، ۴۵۳، بیت ۴.  
۶۰ حافظ، دیوان، ۲۶۰، بیت ۷. یا به قول سعدی، من از اول روز دانستم که عشق/ خون مباح و خانه یغما می‌کند و به قول مولوی، عشق از اول سرکش و خونی بود/ تا گریزد هر که بیرونی بود. خاقانی نیز در بیتی به همین مضمون چنین اشاره کرده است: عاشقان از ره رخساره و یاقوت سرشک/ بس مفرح به می‌ماحضر آمیخته‌اند.  
۶۱ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت ۷.  
۶۲ حافظ، دیوان، ۱۱، بیت ۳.  
۶۳ حافظ، دیوان، ۲۴۴، بیت ۷.  
۶۴ سنایی، دیوان، ۸۲۶، بیت ۹.  
۶۵ حافظ، دیوان، ۲۶۶، ۸.



- را مشاهده کرد. بنگرید به ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۲، ۲۸۵-۲۸۹. حافظ هم به فکر و اندیشه که از تعقل ریشه می‌گیرد پایبند است: سوداییان عالم پندار را بگو / سرمایه کم کنید که سود و زیان یکی است. حافظ در این بیت خطاب به سوداییان عالم پندار می‌گوید که "اگر فکر از مشرق جان و افق غیب طلوع نکند، سرمایه و سودی که از طریق آن به دست می‌آید منشأ خوشبختی و سعادت نخواهد بود." بنگرید به ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۳، ۱۴-۱۵. ۵۰/طه/۱۰۱ سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ۷۹۷: طه/۵۰.
- ۲۷/اقصص/۲۷.
- ۳۲ سیدهاشم رسولی محلاتی، غررالحکم و درر الکلم (چاپ ۷؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴)، ۵۸۲.
- ۴۰ سنایی، دیوان، ۳۷۰، بیت ۹.
- ۴۵ سنایی، حدیقه، ۷۸، بیت ۱۴.
- ۶۰ سنایی، حدیقه، ۲۰۲، بیت ۱۶.
- ۷۰ سنایی، حدیقه، ۴۶۸، بیت ۱۱.
- ۸۰ سنایی، حدیقه، ۴۹۶، بیت ۴.
- ۹۰ سنایی، حدیقه، ۶۱۰، بیت ۱۱.
- ۱۱۰ حافظ، دیوان، ۹۴، بیت ۶.
- ۱۱۱ حافظ، دیوان، ۳۳۶، بیت ۳.
- ۱۱۲ سنایی، دیوان، ۲۰۱، بیت ۱۲.
- ۱۱۳ حافظ، دیوان، ۲۲۲، بیت ۳.
- ۱۱۴ حافظ، دیوان، ۱۴۳، بیت ۱۰.
- ۱۱۵ سنایی، دیوان، ۱۸، بیت‌های ۸-۷.
- ۱۱۶ حافظ، دیوان، ۷۹، بیت ۷.
- ۱۱۷ حافظ، دیوان، ۱۹۵، بیت ۵.
- ۱۱۸ حافظ، دیوان، ۱۵۸، بیت ۳.
- ۱۱۹ حافظ، دیوان، ۸۴، بیت ۶.
- ۱۲۰ حافظ، دیوان، ۱۱۸، بیت ۴.
- ۱۲۱ حافظ، دیوان، ۳۱۳، بیت ۳.
- ۱۲۲ حافظ، دیوان، ۴۰۵، بیت ۲.
- ۱۲۳ سنایی، دیوان، ۱۸، بیت ۱۰.
- ۱۲۴ حافظ، دیوان، ۵۳، بیت ۷.
- ۱۲۵ حافظ، دیوان، ۴۰۵، بیت ۶.
- ۱۲۶ شفیع کدکنی، در اقلیم روشنایی، ۱۷۳.
- ۱۲۷ سنایی، دیوان، ۷۳، بیت ۷.
- ۱۲۸ حافظ، دیوان، ۳۹۶، بیت ۵.
- ۱۲۹ حافظ، دیوان، ۳۷۳، بیت ۱.
- ۱۳۰ حافظ، دیوان، ۴۲۹، بیت ۱.
- ۱۳۱ سنایی، دیوان، ۷۴، بیت ۱۲.
- ۱۳۲ سنایی، دیوان، ۷۵، بیت ۹.
- ۱۳۳ سنایی، دیوان، ۷۵، بیت ۱۷.
- ۱۳۴ سنایی، دیوان، ۵۰۶، بیت ۳.
- ۱۳۵ حافظ، دیوان، ۲۷۵، بیت ۲.
- ۱۳۶ حافظ، دیوان، ۳۷۴، بیت ۶.
- ۱۳۷ روی، زبر، بالای
- ۱۳۸ درختچه‌ای همیشه سبز که در مناطق گرمسیر و خشک می‌روید.
- ۱۳۹ محمدبن منور، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی (چاپ ۷؛ تهران: آگاه، ۱۳۸۶)، ۴۲-۴۳.
- ۱۴۰ درباره این رسم صوفیه بنگرید به محمدبن منور، اسرارالتوحید، جلد ۲، تعلیقات اقوال بوسعید و مشایخ و اولیا، ۸۲۱-۸۲۴.
- ۱۴۱ سنایی، دیوان، ۸۰۱.
- ۱۴۲ حافظ، دیوان، ۱۶۲، بیت ۶.
- ۶۶ سنایی، دیوان، ۸۲۶، بیت ۸.
- ۶۷ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت ۵.
- ۶۸ حافظ، دیوان، ۳۰۷، بیت‌های ۲-۳.
- ۶۹ عبدالحسین زرین‌کوب، با کاروان حله (چاپ ۹؛ تهران: علمی، ۱۳۷۴)، ۳۹۶.
- ۷۰ زرین‌کوب، با کاروان حله، ۱۶-۱۷.
- ۷۱ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت ۹.
- ۷۲ حافظ، دیوان، ۶۶، بیت ۵.
- ۷۳ سنایی، حدیقه، ۳۲۷، بیت‌های ۱-۲.
- ۷۴ حافظ، دیوان، ۴۹۱، ۹.
- ۷۵ ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۱، ۹-۱۰.
- ۷۶ شفیع کدکنی، تازیانه‌های سلوک، ۳۲۵.
- ۷۷ ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۲، ۹۰.
- ۷۸ سنایی، حدیقه، ۳۰۰، بیت ۳.
- ۷۹ سنایی، حدیقه، ۶۲۰، ۱۲.
- ۸۰ سنایی، دیوان، ۸۲۶، بیت ۲۱.
- ۸۱ سنایی، دیوان، ۸۲۷، بیت ۴.
- ۸۲ حافظ، دیوان، ۴۵۳، بیت‌های ۱-۲.
- ۸۳ گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ۱۶۹.
- ۸۴ گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ۱۶۹.
- ۸۵ جلال‌الدین بلخی مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون (تهران: ققنوس، ۱۳۸۸)، دفتر ۱، بخش ۹۸، بیت ۱۲۱.
- ۸۶ سنایی، دیوان، ۸۰۵، بیت‌های ۱-۲.
- ۸۷ سنایی، دیوان، ۳۰۰، بیت ۱. اصولاً بوعلی سینا در میان مسلمانان به رمز حکمت مشاء (رمز عقل و استدلال در برابر عرفان و شهود) شناخته می‌شده است. بنگرید به شفیع کدکنی، تازیانه‌های سلوک، ۲۵۹.
- ۸۸ سنایی، دیوان، ۲۰۱، بیت‌های ۶-۷.
- ۸۹ حافظ، دیوان، ۷۲، بیت ۳.
- ۹۰ حافظ، دیوان، ۱۱۶، بیت ۶.
- ۹۱ شیایان ذکر است که برخی محققان تقابل عشق و عقل را تعدیل کرده‌اند. بنگرید به ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۱، ۳۹؛ جلد ۲، ۱۹.
- ۹۲ حافظ، دیوان، ۴۸، بیت ۷.
- ۹۳ حافظ، دیوان، ۱۲۱، بیت ۲.
- ۹۴ حافظ، دیوان، ۴۷۱، بیت ۲.
- ۹۵ سنایی، دیوان، ۲۸، بیت ۷.
- ۹۶ برخی گمان کرده‌اند عرفان با هرگونه اندیشه و تعقل ناسازگار است و عرفا با اهل اندیشه خصومت و دشمنی دارند. تردیدی نیست که بسیاری از عرفا با اندیشه‌های ناصواب و سطحی مخالفت کرده و نارسایی آنها را آشکار ساخته‌اند، ولی مخالفت با اندیشه‌های ناصواب هرگز به معنی این نیست که عرفان با هرگونه تعقل و اندیشه ناسازگار است. بنگرید به ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، جلد ۲، ۱۰۴.
- ۹۷ سنایی، دیوان، بیت ۱۱-۱۳.
- ۹۸ حافظ، دیوان، ۲۰۷، بیت ۷.
- ۹۹ حافظ، دیوان، ۱۳۶، بیت ۷.
- ۱۰۰ هر چه در زیر چرخ نیک و بدند / خوشه چینان خرمن خردند / چون در آمد ز بارگاه ازل / شد بدو، راست علم و عمل / هم کلید امور در دستش / هم ره امر بسته در هستش / سایه نیک و سایه بد اوست / سبب بود و هست و باشد اوست. سنایی در این ابیات عقل را منشأ همه امور دانسته است. به نظر او، فقط با چشم عقل است که می‌توان مصلحت دین و دولت



# **ENCYCLOPÆDIA IRANICA**

Edited by  
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies  
Columbia University

## **Volume XV** **JOČI—KĀŠĠARI**

*Published by*  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA  
FOUNDATION  
New York

*Distributed by*  
EISENBRAUNS INC.  
P.O. Box 275 Winona Lake, IN 46590  
eisenbrauns.com  
(574) 269-2011

**Please visit our new website at**  
**[www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org)**

پس از رواج ترجمه دانش‌های غیر دینی در دوره اسلامی، شمار فراوانی از نوشته‌های علمی تمدن‌های همسایه اعراب به زبان عربی ترجمه شدند. به سبب وابستگی زبان عربی به خانواده زبان‌های سامی و بدین علت که شماری از آن زبان‌ها -مانند سریانی- چندین سده زبان علمی سرزمین‌های خاورمیانه بودند، زبان عربی از پشتوانه نیرومندی برخوردار بود که می‌توانست آن را به زبان علمی دوره اسلامی بدل کند. با این حال، در آغاز ترجمه متون برای شماری از نام‌ها و اصطلاحات دانش‌ها برابری به زبان عربی و زبان‌های سامی وجود نداشت و لذا برخی از این نام‌ها و اصطلاحات به همان شکلی که در زبان اصلی بودند یا به شکل تعریب‌شده آنها به زبان عربی راه یافتند.

فرهنگ ایرانی و زبان فارسی نیز در این زمینه تأثیرات خود را در زبان عربی بر جای نهاده است که از میان آنها می‌توان به شمار قابل توجهی از اصطلاحات دانش‌های استیفا، ستاره‌شناسی، حیل، پزشکی و جز اینها اشاره کرد. به ویژه که تا عصر رواج ترجمه به زبان عربی، همچنان شماری از مهم‌ترین مراکز آموزش این دانش‌ها -مانند جندی‌شاپور- در ایران بر جای مانده بودند.


هنوز چنانکه باید به سهم ایرانیان در پیش‌برد تمدن اسلامی از دیدگاه اصطلاحات و واژه‌های فارسی مندرج در متون عربی پرداخته نشده است. از سویی، به سبب دیدگاه‌های قومی اعراب و نیز به علت پیشرفتی که زبان عربی رفته‌رفته در پرداختن به مفاهیم به دست می‌آورد، نام‌ها و اصطلاحات فارسی از کتاب‌های عربی بیرون رانده شدند و لذا باید بخش مهمی از تأثیرات زبان فارسی بر عربی را در آثار نخستین سده‌های اسلامی جست‌وجو کنیم.<sup>۱</sup>

# نام طبری و فارسی برخی از ادویه در اصلاح الحشایش ابو عبدالله ناتلی

علی صفری آق‌قلعه

پژوهشگر متون

Ali Safari-Aqqal'a

alisafari\_m@yahoo.com 

علی صفری آق‌قلعه پژوهشگر متون، نسخه‌شناس و پژوهنده شعر فارسی پیش از دوره مغول است. برخی از رساله‌هایی که تصحیح کرده است عبارت‌اند از "وصیت‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی" و "الرسالة فی المطایبه"، برخی از مقالات او اینهاست: "مجموعه کم‌نظیر فارسی در زمینه علوم"، "دریای پارس و خلیج پارس" و "صیبت همزه در نوشته‌های فارسی و عربی". نسخه‌شناخت (پژوهشنامه نسخه‌شناسی نسخ فارسی) از کتاب‌های اوست و تصحیح او از تحفة‌العراقین خاقانی شایسته تقدیر کتاب سال ایران، برگزیده جشنواره فارابی و نیز برگزیده همایش حامیان نسخ خطی شده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/106-130



متنی که در اینجا بدان پرداخته‌ایم، اصلاح کتاب الحشایش اثر ابو عبدالله ناتلی است. این کتاب به توصیف داروها-اعم از معدنی، حیوانی و به ویژه گیاهی-اختصاص یافته و از آنجا که ناتلی از مردم طبرستان بوده است، از شماری نام‌های فارسی، و به ویژه طبری، در برابر نام‌های یونانی و عربی داروها یاد کرده است که در نوشته کنونی بدان‌ها پرداخته‌ایم. در این زمینه، پس از معرفی اصل کتاب الحشایش و همچنین اصلاح حشایش ناتلی به واژه‌های ایرانی مندرج در کتاب ناتلی خواهیم پرداخت.

### کتاب الحشایش دیوسقوریدس

کتاب فی هیولی الطبی (ὕλης ἰατροιχηςπερί) که در منابع دوره اسلامی به اختصار با نام کتاب الحشایش خوانده می‌شود،<sup>۲</sup> اثر دیوسقوریدس عین زری،<sup>۳</sup> داروشناس و پزشک سپاهی، است که اثرش را به تخمین در نیمه دوم سده نخست میلادی نگاشته است. این متن یکی از ارزشمندترین آثار ادوار کهن درباره ماهیت مفردات دارویی و کاربرد پزشکی آنهاست. این کتاب عمدتاً به یادکرد داروهای مفرد پزشکی با منشأ کانی، حیوانی و به ویژه گیاهی اختصاص یافته است.<sup>۴</sup> این داروها، که شمار آنها افزون بر ۸۰۰ ماده است،<sup>۵</sup> عمدتاً به صورت طبیعی به کار می‌رفتند و بخشی اندک از آنها، به ویژه بخشی از داروهای با منشأ کانی، به صورت صناعی تولید می‌شد و مورد استفاده قرار می‌گرفت.<sup>۶</sup>

دانشمندان دوره اسلامی تا سده سوم قمری/نهم میلادی با این متن آشنایی چندانی نداشتند، اما از نیمه سده سوم که نخستین ترجمه عربی اثر، یعنی ترجمه اصطفن و حنین، فراهم آمد، کتاب الحشایش کمابیش در سرزمین‌های اسلامی شناخته شد.

درباره رواج کتاب الحشایش باید توجه داشت که این متن حتی پس از ترجمه به زبان عربی نیز بیشتر در سرزمین‌های غربی اسلامی رواج یافت و شروع و استدراکاتی که از این متن به دست

ما رسیده عمدتاً مربوط به نویسندگان آن نواحی، مانند ابن جلجل و ابن بیطار، است. علت شاید آن باشد که بخشی از مفردات شناسانده شده در این اثر مربوط به گیاهان، جانوران و کانی‌هایی است که اختصاصاً در محدوده زندگی و بررسی‌های دیوسقوریدس موجود بوده و این داروها در سرزمین‌های شرقی دنیای اسلام موجود یا شناخته نبوده است و به همین سبب، بخشی از کتاب الحشایش برای پزشکان شرق دنیای اسلام کاربردی نداشته است. برخی دیگر از مفردات نیز اگرچه در سرزمین‌های شرقی موجود بودند، اما مترجمان به هر دلیل نتوانسته بودند نام‌های یونانی را با نام‌های مناطق شرقی انطباق دهند. در ترجمه اصطفن و حنین و همچنین در ترجمه‌های دیگر و شروخی که از این متن به دست ما رسیده است، نام این مفردات دارویی به شکل آوانویسی شده نام یونانی آنها به خط عربی ضبط شده است و اگر برابرهای نام این مواد به زبان‌های مناطق شرقی معلوم بود، پس از آن درج شده است. بنابراین، یافتن داروها در این کتاب بر پایه نام شرقی آنها بسیار دشوار است. از سویی، دیوسقوریدس از این مواد نه بر مبنای ترتیب الفبایی نام آنها، بلکه با طبقه‌بندی‌های ویژه‌ای، مثلاً سنگ‌ها، مشروبات و مانند اینها، در کار خود یاد کرده است. این امر به کاربرد کم کتاب الحشایش، به ویژه در سرزمین‌های شرقی، منجر شده است. با این حال، باید توجه داشت که برخی از دانشمندان سرزمین‌های شرقی با این اثر آشنا بوده و تنی چند از آنان، مانند ابوریحان بیرونی، در نگارش آثار داروشناسی خود از کتاب الحشایش به صورت مستقیم یا با واسطه بهره برده‌اند.

### ابو عبدالله ناتلی و اصلاح الحشایش

یکی از معدود دانشمندان سرزمین‌های شرقی اسلام که به بررسی الحشایش دیوسقوریدس پرداخته است، دانشمند سده چهارم هجری قمری ابو عبدالله ناتلی است. او کار خود را بر پایه ترجمه عربی اصطفن و حنین استوار ساخته و در واقع ترجمه یادشده را اصلاح کرده است. از

آنجا که در متن این اثر تصریحی به نام آن دیده نمی‌شود و تلویحاً با عنوان اصلاح حشایش از آن یاد شده است، در نوشته کنونی این متن را با نام اصلاح کتاب الحشایش فی هیولی العلاج الطبی و به اختصار اصلاح حشایش خوانده‌ایم.

زاده شدن ابن سینا یاد شده دقیق باشد،<sup>۱۲</sup> تاریخ نگارش اصلاح حشایش اندکی پس از ۱۰ سالگی ابن سینا بوده و این زمان کمابیش مصادف با دوره سکونت ناتلی نزد پدر ابن سینا در بخارا خواهد بود.

متأسفانه آگاهی‌های مندرج در متون درباره ابو عبدالله ناتلی اندک است. در نسخه لیدن از اصلاح حشایش که از روی نسخه‌ای به خط ناتلی نقل شده، نام وی چنین نگاشته شده است: ”حسین بن ابرهیم بن الحسین بن خرشید الطبری الناتلی.“ چنانکه می‌بینیم ناتلی نسبت خود را ”الطبری الناتلی“ یاد کرده که جزء طبری نشانه انتساب او به ناحیه طبرستان و جزء ناتلی نشان-دهنده نسبت او به شهرک نائل در ناحیه آمل طبرستان است.<sup>۷</sup>

آگاهی دیگری که از متن اصلاح حشایش درباره ناتلی به دست می‌آید عبارتی است که در ذیل ساوطان درج شده است.<sup>۱۳</sup> در آنجا پس از یادکرد عبارت زیر از اصطفن: ”... قال اصطفن: اصبنا فی الدجلة العورا بناحیه البصره سلقاً بریاً له قضبان متفرقة من اصل واحد...“<sup>۱۴</sup> ناتلی بلافاصله مطلبی در تأیید گفته اصطفن آورده که نشان می‌دهد مدتی در بصره می‌زیسته است: ”و قد رأیت أنا الحسین بن ابرهیم الطبری ذلک فی تلك الناحیه وناحیه زاوطه علی طف البطحه<sup>۱۵</sup> كما ذکر.“<sup>۱۶</sup>

از شواهد چنین برمی‌آید که طبرستان و نائل صرفاً خاستگاه اجدادی ناتلی نبوده، بلکه خودش نیز مدتی در آنجا زندگی کرده است، چنانکه در متن اصلاح حشایش ذیل افیوسالینون اشاره کرده که این گیاه را در دامنه‌های کوه‌های طبرستان دیده است:<sup>۸</sup> ”... و رأیت أنا منه بلحف جبال طبرستان؛ و علی اصله اصول کثیرة...“<sup>۹</sup>

بنابراین می‌توان مطالب پیش‌گفته را چنین جمع‌بندی کرد که ناتلی در حدود اوایل سده چهارم هجری قمری زاده شده است. از آنجا که در اصلاح حشایش به اقامتش در بصره اشاره کرده، روشن است که مدتی پیش از تألیف اصلاح حشایش در مناطق بین‌النهرین به سر می‌برده است. او در ۳۸۰ق/۹۹۰م اصلاح حشایش را نگاشته و آن را به ابوعلی سیمجوری تقدیم کرده است. ناتلی کمابیش در همین سال‌ها در بخارا به خانه پدر ابن سینا وارد شده و در مدتی که آنجا سکنی گزیده بود، مقدمات برخی علوم را به ابن سینا -که در آن زمان حدوداً ده‌ساله بود- آموخته است. ناتلی اندکی پس از اقامت در بخارا راهی دربار مأمون بن محمد خوارزمشاه (ح. ۳۸۵-۳۸۷ق/۹۹۵-۹۹۷م) در گرگانج شده است. پس از این از زندگی‌اش آگاهی دیگری نداریم.

مهم‌ترین مطلبی که درباره زندگی ناتلی یاد شده این است که حسین بن عبدالله سینا (ابن سینا، ۳۷۰-۴۲۸ق/۹۸۱-۱۰۳۷م) در آغاز دانش‌اندوزی خود مدتی نزد او به آموختن مقدمات منطق و ریاضی پرداخته است. این مطلب از روی حکایتی دانسته می‌شود که ابن سینا درباره زندگی خود برای شاگردش ابوعبید جوزجانی نقل کرده بود و در آغاز سیرة الشیخ الرئیس درج شده است.<sup>۱۱</sup> مطالب این حکایت گویا از همان رساله پیش‌گفته در برخی از منابع کهن نیز نقل شده است.<sup>۱۱</sup>

اشاره به یک نکته دیگر درباره ناتلی جالب توجه خواهد بود و آن اینکه گویا وی در خوشنویسی و نگارگری دستی داشته است؛ زیرا در بخشی از دیباچه‌اش بر اصلاح حشایش اشاره کرده که خط

چنانکه در انجامه نسخه لیدن از اصلاح حشایش درج شده، ناتلی نگارش این اثر را در ۳۸۰ق/۹۹۰م به پایان برده است. از سویی اگر سال ۳۷۰ق/۹۸۱م که در منابع برای سال

و تصویرگری نسخه بر دست او به انجام رسیده است: <sup>۱۷</sup> "... و هو سبع مقالات؛ اربع منها نقل حنین و الباقیه نقل اصطفی و جمعها اصلاحی و هذه النسخة كلها بخطی و تصویر یدی." <sup>۱۸</sup>

البته با توجه به این نکته که اصل کتاب حشایش دیوسقوریدس مصور است، نمی‌توان ابداع تصاویر متن را از ناتلی دانست و لذا فقط می‌توان گفت که مقصود ناتلی نسخه‌ای بوده است که به ابوعلی سیمجوری پیشکش کرده بود. به هر حال، چون نسخه اصلاح حشایش به دست ما نرسیده است، نمی‌توان درباره هنر نگارگری ناتلی داوری کرد.

### آثار ناتلی

آن‌گونه که از شواهد برمی‌آید، ناتلی چندان اهل نگارش نبوده است و چون در زندگینامه‌ها آگاهی چندانی درباره او درج نشده، دانسته‌های ما از زندگی و نوشته‌های او اندک است. یکی از کهن‌ترین اشارات به آثار ناتلی نوشته استاد مختص ابوریحان بیرونی درباره مقاله‌ای از ناتلی با نام -یا در زمینه- کمیة العمر الطبیعی است: <sup>۱۹</sup> "و قد وقت لأبی عبدالله الحسین بن ابراهیم الطبری الناتلی علی مقالة فی کمیة العمر الطبیعی، ذکر أن غایته مائة واربعون سنة شمسیة، لا یمکن الزیادة علیها." <sup>۲۰</sup> بیرونی در دنباله نوشته خود آورده است که اظهار نظر ناتلی درباره بیشترین اندازه عمر طبیعی انسان نیازمند اقامه حجت است و سپس با اشاره به برخی جزئیات مقاله به غیر قابل پذیرش بودن آن اشاره کرده است. <sup>۲۱</sup> جز این نوشته بیرونی، علی بن زید بیهقی نیز از دو اثر ناتلی بدین گونه یاد کرده است: <sup>۲۲</sup> "قد رأیت للناتلی رسالة لطیفة فی الوجود و شرح اسمه وهذه الرسالة دالة علی انه کان مبرزاً فی هذه الصناعة بالغاً الغایة القصوی فی علم الالهیات. ورأیت له ایضاً رسالة فی علم الاکسیر." <sup>۲۳</sup> چنانکه از نوشته بیهقی برمی‌آید، ناتلی رساله‌ای درباره وجود و همچنین رساله‌ای در اکسیر نگاشته است، اما تا جایی که می‌دانیم تاکنون نسخه‌ای از این آثار در فهراس کتابخانه‌ها گزارش نشده است. جز سه اثری که

یاد کردیم، ناتلی اثر دیگری با نام اصلاح کتاب الحشایش فی هیولی العلاج الطبی نگاشته که خوشبختانه نسخه‌هایی از آن بر جای مانده و موضوع گفتار ما در نوشته کنونی است.

در تاریخ نگارش‌های عربی چهار نسخه از این اثر شناسانده شده است. <sup>۲۴</sup> یگانه نسخه کامل اثر متعلق به کتابخانه دانشگاه لیدن است که مبنای بررسی‌های ما برای نگارش مقاله کنونی است و پس از این بدان خواهیم پرداخت. اما سه نسخه دیگر عبارت‌اند از

۱. نسخه ۲۱۲۷ کتابخانه احمد ثالث، مورخ ۶۲۶ق (دارای ۵ مقاله).
۲. نسخه ۳۳۶۶ خاوری کتابخانه بریتانیا، مورخ ۷۳۵ق (دارای دو مقاله نخستین).
۳. نسخه ۱۴۰/۴، ش ۹۱ بانکی پور، از سده پنجم قمری (دارای سه مقاله که یکی ناقص است).

### نسخه کتابخانه دانشگاه لیدن

این نسخه که در نوشته کنونی از آن بهره برگرفته‌ایم، به شماره ۲۸۹ خاوری (Or. 289) در کتابخانه دانشگاه لیدن نگهداری می‌شود. نسخه مورخ ۴۷۵ق و دارای ۲۲۸ برگ است. قلم آن به نسخ کتابتی کهن و نسبتاً خوش و خواناست. به پیروی از متن کتاب الحشایش دیوسقوریدس، تصاویر داروها (گیاهان، جانوران و...) در این نسخه ترسیم شده است. نسخه در وضعیت مطلوبی نگهداری شده و اگرچه قرائن نشان می‌دهد که دست‌کم یک بار تجدید صحافی شده باشد، اما آسیبی به متن صفحات نرسیده است.

این نسخه جز اینکه کهن‌ترین و یگانه دستنویس کامل اثر است، به گواهی انجامه‌اش از روی نسخه اصل مؤلف کتابت شده و از این دیدگاه دارای اهمیت ویژه‌ای است. با اینکه کم‌نقطه است، اما بسیار دقیق کتابت شده و کم‌غلط بودن آن می‌تواند نشانه کتابت نسخه از دستنویس اصل باشد.

البته باید یادآور شویم که عدد مربوط به سده کتابت نسخه حک شده است؛ گویی قصد داشته‌اند آن را دگرگون کنند، اما این تصمیم محقق نشده و جای عقد صدگان نانویس مانده است. با این حال، تاریخ کتابت نسخه در فهرست‌ها سال ۴۷۵ق دانسته شده است که با توجه به شیوه خط نسخه، کتابت آن در سده پنجم هجری چندان دور از واقعیت نمی‌نماید. انجامه دستنویس چنین است:<sup>۲۵</sup>

انقضت المقالة السابعة من كتاب الحشایش لدياسقوريدوس و تمّ بها الكتاب بأسره بعضه بنقل حنين وبعضه بنقل اصطفن واصلح الحسين بن ابرهيم بن الحسين بن خرشيد<sup>۲۶</sup> الطبري التالي وهو الاصلاح الثاني || وقع الفراغ من نسخه يوم تير من اسفندارمدماه الموافق يوم الاثنين منتصف شهر رمضان سنة خمس و سبعين و [ناخوانا] نسخه من خط الشيخ العالم ابى عبدالله التالي المصلح لهذا الكتاب الذى كتبه لامير الامرا المؤيد من السما ابى على السيمجورى مؤلى امير المؤمنين [ناخوانا] اياه جزاهما الله خيرا و كل من اعنتى باحياء العلوم بسمرقند حرسها الله والحمد لله كما هو اهله والصلوة على رسوله المصطفى محمد وآله || تاريخ الشيخ التالي للكتاب كان يوم الجمعة لل نصف من شهر ربيع الاول من سنة ثمانين وثلثمائة بحمد واهب القوة.

نکته جالب توجه در انجامه نسخه، کاربرد گاه‌شماری ایرانی به صورت یادکرد روز و ماه (به اصطلاح ماه‌روز) در کنار گاه‌شماری هجری قمری توسط کاتب نسخه است. این شیوه که بر مبنای گاه‌شماری خورشیدی است، بیشتر در سال خراجی (سال ارتفاعة) کاربرد داشته و گزارش اجرای آن در ایران را دست‌کم تا سده هشتم هجری در متون می‌توان دید.<sup>۲۷</sup>

جز اینها، یادداشتی در زیر انجامه نسخه دیده می‌شود که نشان می‌دهد شخصی با نام محمدبن علی الرمی [؟] در سال ۵۱۰ق/۱۱۱۶م به ترجمه

فارسی کتاب الحشایش از روی همین نسخه پرداخته است. اگر این یادداشت را جعلی و برای توجیه انتساب نسخه به سده پنجم ندانیم، می‌توان آن را سندی برای این انتساب دانست. هرچند که از وجود چنین ترجمه‌ای در جای دیگر گزارشی ندیدیم. یادداشت بدین قرار است:

فرغ ال[ناخوانا] الاديب محمد بن على الرمي من نقل الحشایش من العربية الى الفارسية اذا لعربية [كذا] كانت مهجوره فصارت بالفارسية مرغوبة من هذه النسخة التي هي للتالي و من نسخة اصطفن و حنين؛ و كان الفراغ منه يوم السبت الثامن عشر من صفر سنة عشر وخمسماية و الحمد لله رب العالمين و الصلوة على رسوله محمد وآله الطيبين الطاهرين.

نکته‌ای که باید در اینجا بدان اشاره شود این است که متن اصلاح حشایش در نسخه لیدن نسبت به متن اصلی حشایش دیوسقوریدس و ترجمه‌های آن دارای جابجایی‌های گسترده‌ای در یادکرد داروهاست. قرائن ظاهری نشان می‌دهند که نسخه لیدن دچار پریشانی و جابجایی برگه‌ها نیست. پس این گمان پدید می‌آید که شاید نسخه‌ای که ناتلی از ترجمه حشایش در دست داشته، دارای جابجایی بوده است. داوری دقیق در این‌باره نیاز به بررسی‌های دیگر دارد.

### پیشکش اصلاح حشایش به ابوعلی سیمجوری

چنانکه در انجامه نسخه دیده می‌شود، ناتلی کتابش را در سال ۳۸۰ق/۹۹۰م به نام ابوعلی سیمجوری نگاشته است. این شخص یکی از نام‌آورترین افراد خاندان سیمجوری است. سیمجوریان از سپاهیان ترک در خدمت سامانیان بودند که از سال ۳۰۰ق/۹۱۳م در تاریخ ایران نقشی مؤثر داشته و تا حدود ۳۹۲ق/۱۰۰۲م عمدتاً در مقام حکمرانان خراسان بر سر کار بودند.<sup>۲۸</sup> ابوعلی سیمجوری پس از مرگ پدرش در ذیحجه سال ۳۷۸ق/آوریل ۹۸۹م جانشین او شد، در حالی که در این هنگام سیمجوریان در اوج قدرت بودند. این دوره هم‌زمان با پادشاهی



نوح بن منصور سامانی (ح. ۳۶۵ - ۳۸۷ق/۹۷۶-۹۹۷م) و مصادف با ضعف قدرت آن سلسله بوده است. ابوعلی با دانستن این نکته که سلسله سامانی رو به ضعف نهاده است، کوشش کرد تا حکومتی مستقل برای خود فراهم آورد، اما به دلایل گوناگون موفق نشد و سرانجام به سال ۳۸۷ق با هماهنگی نوح بن منصور بر دست عمال سبکتگین غزنوی کشته شد.<sup>۲۹</sup>

آنچه درباره اهدای کتاب به ابوعلی سیمجوری می‌تواند قابل تأمل باشد، اشاره برخی منابع درباره گرایشش به فرقه اسماعیلیه است.<sup>۳۰</sup> از سویی، آنگاه که به ارتباط ناتلی با پدر ابوعلی سینا که اسماعیلی بوده است می‌نگریم، این پرسش پیش می‌آید که آیا پیشکش کردن اصلاح حشایش به ابوعلی سیمجوری ارتباطی با گرایش اسماعیلی آنها (ناتلی و سیمجوری) نداشته است؟

### چگونگی ترجمه اصطفن و حنین

در مقالاتی که تاکنون درباره ترجمه عربی اصطفن و حنین نوشته شده است، پژوهشگران بدین نکته اشاره کرده‌اند که نخستین بار حنین بن اسحق (۱۹۴ - ۲۶۰ق/۸۱۰-۸۷۴م)، مترجم بزرگ آثار یونانی به عربی،<sup>۳۱</sup> الحشایش را از زبان یونانی به سریانی ترجمه کرد.<sup>۳۲</sup> سپس، برگردان سریانی به عربی را به شاگردش اصطفن بن بسیل سپرد.<sup>۳۳</sup> اصطفن متن را به عربی ترجمه کرد، اما به سبب برخی مشکلات که در آن دیده می‌شد، حنین این ترجمه را از نو بازمینی کرد و متنی نهایی فراهم آورد که امروزه به ترجمه اصطفن و حنین شناخته می‌شود.<sup>۳۴</sup>

این گفته‌ها با آنچه ناتلی درباره ترجمه اصطفن و حنین یاد کرده اختلاف دارد. ناتلی بر آن است که ترجمه عربی الحشایش بخشی بر دست حنین و بخشی بر دست اصطفن به انجام رسیده است. او در بخشی از دیباچه خود درباره الحشایش یادآور می‌شود که این اثر در هفت مقاله است که چهار مقاله نخستین را حنین برگردانده و سه مقاله دیگر را اصطفن ترجمه

کرده است.<sup>۳۵</sup> عبارت یادشده چنین است: "... و هو سبع مقالات؛ اربع منها نقل حنین و الباقیه نقل اصطفن و جمعها اصلاحي...".<sup>۳۶</sup> همچنین، در نسخه لیدن در آغاز مقاله پنجم بر حاشیه صفحه این عبارت دیده می‌شود:<sup>۳۷</sup> "من هاهنا نقل اصطفن و اصلاحي".<sup>۳۸</sup>

این عبارت که به احتمال نزدیک به یقین نوشته خود ناتلی است، مطلب پیش‌گفته را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که ترجمه متن از آغاز مقاله پنجم تا پایان بر دست اصطفن صورت گرفته است. جز این، در انجامه و همچنین در نخستین صفحه نسخه عباراتی ثبت شده که نشان می‌دهد از دیدگاه ناتلی بخشی از ترجمه عربی کتاب بر دست اصطفن و بخشی دیگر بر دست حنین به انجام رسیده است. برای نمونه در انجامه نسخه آمده است: "... انقضت المقالة السابعة من کتاب الحشایش لדיاسقوريدوس و تم بها الكتاب بأسره بعضه بنقل حنین وبعضه بنقل اصطفن".<sup>۳۹</sup> چنانکه از ترجمه‌های اصطفن برمی‌آید، وی ترجمه‌های مشترکی را با حنین به انجام رسانده و در برخی ترجمه‌ها، نیمی از متن را اصطفن و نیمی را حنین برگردانده است و از این روی نوشته ناتلی می‌تواند درست باشد. اگرچه بررسی دقیق این موضوع که آیا ترجمه کتاب الحشایش بر دست اصطفن به انجام رسیده و حنین آن را اصلاح کرده یا اینکه بخشی از آن توسط حنین و بخشی دیگر توسط اصطفن انجام شده است نیاز به مجالی دیگر دارد.

### نام‌های ایرانی داروها در اصلاح حشایش

اکنون به بررسی نام‌های ایرانی داروهایی می‌پردازیم که ناتلی به ایرانی بودن آنها تصریح کرده است. یادکرد این داروها به ترتیب صفحات نسخه لیدن است. برخی از نام‌های ایرانی داروها در متن نسخه لیدن حرکت‌گذاری شده و ما این نام‌ها را مطابق نسخه ضبط کردیم. در یادکرد نام‌های ایرانی، پس از ثبت شماره صفحه نسخه به یادکرد عبارتی پرداخته‌ایم که نام ایرانی در آن آمده است.

کوشش شد تا نام یونانی هرکدام از داروها به خط اصلی در دنباله نام هر مدخل درج شود. ضبط این نام‌ها برگرفته از کتاب الصیدنه چاپ زنده‌یاد دکتر عباس زریاب خوئی است.<sup>۴۱</sup>

چون نام هرکدام از داروها در ترجمه‌های الحشایش به گونه‌ای ضبط شده که برخی از آن‌ها به اصل یونانی نزدیک‌تر است، ضبط نام‌ها را هم از ترجمه حنین و اصططن (بر پایه نسخه ۲۸۴۹ کتابخانه ملی پاریس) و هم از ترجمه مهرا (بر پایه نسخه کتابخانه کاخ گلستان) در پاورقی‌ها یاد کردیم.<sup>۴۱</sup> از آنجا که نسخه اصلاح حشایش نسبت به متن اصلی حشایش دیوسقوریدوس دارای جابجایی‌هایی است، این بخش برای خوانندگانی که قصد بررسی بیشتر متن را دارند یاری‌رسان است. ترجمه عبارت‌های عربی ناتلی در توصیف هر مدخل را نیز در دنباله همین بخش به دست دادیم.

در ذیل هرکدام از مدخل‌ها به برابرگذاری نام‌های شرقی آنها، به ویژه نام‌های ایرانی، بر پایه منابع دوره اسلامی پرداخته‌ایم. کتاب الصیدنه ابوریحان بیرونی یکی از معتبرترین متون کهن در زمینه شناسایی ماهیت داروهاست و از سوی، بیرونی تلاش داشته تا نام هر دارو را به زبان‌ها و گویش‌های گوناگون، به ویژه زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، به دست دهد. از این رو، نام هرکدام از داروها را در این متن جست‌وجو کردیم و آگاهی‌های ضروری‌تر از دارو، به ویژه ماهیت آنها، را از آن متن در یادداشت‌های ذیل هر مدخل درج کردیم.<sup>۴۲</sup>

از جمله سودمندترین منابعی که در نوشته کنونی به کار آمد، دو متن کهن است که بر پایه حشایش دیوسقوریدوس فراهم آمده است. یکی تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویة المفردة نگاشته ابن بیطار (م. ۶۷۶ق) و دیگری شرح کتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب از نویسندگانی ناشناس که در پایان سده ششم قمری/ دوازدهم میلادی می‌زیسته است.<sup>۴۳</sup> در بررسی هر مدخل،

مطالب ضروری این دو متن را نقل کرده و در موارد کم‌اهمیت‌تر فقط بدان‌ها رجوع دادیم. نکته بایسته یادکرد درباره کتاب شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب اینکه مؤلف هنگام یادکرد مطالبی از دیگر نویسندگان، نام آنان را با حروف اختصاری درج کرده است که ما نیز همان‌ها را نقل کردیم. از این میان دو نام همه جا کاربرد داشته که عبارت‌اند از س برای اختصار ابن جلیجل،<sup>۴۴</sup> و ع به اختصار از نام عبدالله بن صالح کتیمی (زنده تا ۵۸۳ق/۱۱۸۷م).

نام‌های ایرانی که در اصلاح حشایش درج شده به ترتیب الفبایی و به تفکیک زبان/گویش‌ها بدین قرار است:

**طبری:** بل (۷۸ر)، بَنج ولک (۱۴۸ر)، تَمَش (۱۴۷ر)، جماز (۱۸۵پ)، خَرَبون (نیز بنگرید به دنب اسب در نام‌های فارسی، ۱۴۹ر)، دارَجَماز (۱۸۷پ)، دارواش (۱۴۵پ)، سازه ولوملیک (۱۷۰ر)، سُرک (۲۱۰پ)، شنبلی (۳۱ر)، فلُفلک (۹۵پ)، کر تَمَش (۱۴۷ر)، کلاج پای (۸۶پ)، لَرزم (۵۹پ)، لَرک و طُوْسَه (۱۸۷پ)، مار زَوان (۲۷ر)، مار مَرَجوا (۷۹ر)، مسک (۱۶۸پ)، وُشواذِن (۹۴ر)، ولوملیک (۱۷۰ر)، ویرنام (۱۰۸ر).

**فارسی:** برسیان دارو (نرسیان دارو؛ ۱۴۰ر)، برسیاوشان (۱۶۸ر)، بزجوش (۸۵ر)، دارشیشعان (۱۲پ)، دُنَب اسب (نیز بنگرید به خربون در نام‌های طبری)، دُواله (۱۴۹ر)، زرشک (۳۶پ)، شنکی (۹۰پ)، الکلیک/کلی‌کلی (۳۷ر)، کَسَوَسْت (۱۸۳ر)، موشک‌طرماشیر (۱۹۶پ).

**جرجانی:** النوط (۱۵۸ر).

**زبان عراق و خوزستان:** الجع (۳۴ر).

**نام‌های داروها به زبان‌های ایرانی**

۱۲ پ: اسفلاثوس [ασφάλθος]:<sup>۴۵</sup> و هو دار شیشعان؛ وله اسماء كثيرة لكن بالفارسية یسمى دارشیشعان . . .

**دار شیشغان (دار شیشغان):** این نام در نسخه اصلاح حشایش و نسخه ترجمه حنین و اصطفن (۷ پ) همانند بیشتر متون پزشکی به صورت دار شیشغان، با عین، ضبط شده است. استاد زریاب خوئی در کتاب الصیدنه ضبط دارشیشغان، با عین، را که در نسخه عربی صیدنه هست به قرینه شیشجان که چند سطر پایین تر در همان متن آمده درست تر دانسته‌اند.<sup>۶۶</sup> در شرح اسماء العقار نیز آمده است:<sup>۶۷</sup> «دارشیشغان: و یقال شیشغان . . .» که گمان استاد زریاب را تأیید می‌کند. همچنین، در نسخه وین از الابنیه عن حقایق الادویه در سر مدخل این دارو به صورت دارشیشغان، اما در ذیل آن به صورت دارشیشغان، با یک عین کوچک برای تصریح به ضبط عین، ضبط شده است.<sup>۶۸</sup> این نام در نسخه کتابخانه مجلس از الابنیه ذیل همان مدخل دو بار با عین ضبط شده است.<sup>۶۹</sup> نیز در هر دو نسخه الابنیه ذیل دهن الشیشغان دو بار این نام با عین ضبط شده است.<sup>۷۰</sup> ضبط نام این گیاه با عین در لغتنامه دهخدا نیامده است.<sup>۷۱</sup> گفتنی اینکه در منهاج البیان اشاره شده که دارشیشغان همان بیخ سنبل هندی است.<sup>۷۲</sup> بیرونی نیز این نکته را تأیید کرده است،<sup>۷۳</sup> اما ابن بیطار این گفته را نادرست دانسته است.<sup>۷۴</sup>

**۱۳ ر: بریون [βρύον]:**<sup>۷۵</sup> و هو الأشنه و

**بالفارسیه دواله؛** ان الأشنه لها اسماء كثيرة . . .

**دواله:** نام دواله در لغتنامه دهخدا به فتح دال ضبط شده، اما در نسخه اصلاح حشایش به ضم است که درست تر می‌نماید. درباره نام فارسی این دارو در الابنیه آمده است: «اشنه به رومی زبان برواه بُود و . . . به تازی اشنه و به پارسی کروش بانه و دوالک و کرباسو . . .»<sup>۷۶</sup> نیز در مخزن الادویه ذیل اشنه آمده است: «و به فارسی دواله و دوالک و دوالی . . . نامند.»<sup>۷۷</sup> در کتاب الصیدنه از دواله به عنوان نام فارسی اشنه یاد نشده، بلکه در آنجا آمده است: «و قد یغش بطروس»<sup>۷۸</sup> الصحف المقطعة علی هیئته و یشبه آن یکون هذا سبب تسمية الزابلیة دواله کانهم اخذوه من هذا المزور.<sup>۷۹</sup> این بخش از ترجمه

صیدنه حذف شده و فقط آمده است:<sup>۶۰</sup> «و بعضی صیادنه او را مغشوش گردانند به اطراف کاغذها که مجلدیان ببرند؛ به آن سبب که میان اشنه و او مشابهت تمام است.»<sup>۶۱</sup>

**۲۷ ر: فلیطس [φυλλίτις]:**<sup>۷۲</sup> و اهل طبرستان یسمونه مار زوان. هو نبات . . .

**مار زوان:** گویا نام طبری این دارو تلفظی از مار زبان است، زیرا زوان گویشی از زبان است و در نام گیاهانی چون دیو زوان نیز دیده می‌شود.<sup>۷۳</sup> یادکرد فلیطس در منابع مناطق شرقی و ایرانی دیده نمی‌شود. ابن بیطار درباره این گیاه آورده است: «فلیطس: تسمیه عامه شجاری الاندلس ذنب الحدأة و اکثر [نباته فی] سروب المیاه. و ذکره الجالینوس فی المقالة الثامنة.»<sup>۷۴</sup> نیز در شرح لکتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۷۵</sup> «فلیطس: قال س: و هو یضم الطحال. قال ع: یسمى اليوم عندنا ذنب الحدأة و عشبة اللبوة؛ و البربر یعرفونها المکتوبات لأجل الذی فی ظاهر الورق منها.»<sup>۷۶</sup>

**۳۱ ر: ایماروقلیس [ήμεροκαλλίς]:**<sup>۷۷</sup> بظبرستان و جرجان کثیر و یسمى بهما شبلی. له ورق وساق شبیه بورق السوسن . . .

**شبلی:** اصل یونانی این دارو نیز در منابع شرقی شناخته نیست و لذا برابری در متون برای آن نیافتیم. در میان منابع غربی در شرح لکتاب دیاسقوریدوس درباره آن آمده است:<sup>۷۸</sup> «ایماروقلاس: قال س: وهو السوسن الاصفر. قال ع: رأیت هذا النبات و زهره یشبه زهر النرجس ولا اعرف له اسما.»<sup>۷۹</sup> نیز در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس درباره این گیاه آمده است:<sup>۸۰</sup> «ایماروقالس: هو سوسن أصفر عن ابن حسان رحمه الله. و ذکره جالینوس فی المقالة السادسة. و یعرف بدمشق بالزنبق.»<sup>۸۱</sup>

**۳۴ ر: لوقا [λεύκη]:**<sup>۸۲</sup> و هو الجوز؛ ویسمى السكان بالعراق و خوزستان یسمى الجعج. و قشر هذه الشجرة . . .

**الجغ:** چون در متن ما یاد شده است که این درخت را در عراق و خوزستان جغ می‌نامند، در اینجا به یادکرد آن پرداختیم، اما نمی‌دانیم که آیا این نام از زبان‌های ایرانی گرفته شده است یا نه. شاید همان جغ یعنی چوبی باشد که برای زدن دوغ و به دست آوردن مسکه (کره) از آن استفاده می‌شد. نام این درخت در نسخه اصلاح حشایش به صورت الجوز، به جیم و زای معجمه، ضبط شده است که با برخی منابع هم‌خوانی دارد،<sup>۷۲</sup> اما نام آن در بیشتر منابع به صورت حور، به حای مهمله، ضبط شده است. در مخزن‌الادویه درباره ضبط آن آمده است:<sup>۷۳</sup> ”حور: به ضم حاء مهمله و سکون واو و راء مهمله و به [جیم و]“<sup>۷۴</sup> زای معجمه نیز آمده است و آن را کروفس و به فارسی توز<sup>۷۵</sup> نامند.“ در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس درباره این درخت آمده است:<sup>۷۶</sup> ”لوقا: هو الحور؛ وهو انواع. وذكره جالینوس فی المقالة السابعة.“ نیز در شرح لکتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۷۷</sup> ”لوقی: وهو الحور والنشم الابيض...“<sup>۷۸</sup>

**۳۶ پ:** الانبرباریس [λύκιον]:<sup>۷۹</sup> و هو العرفح [؟] و یسمی اوکسوافیون<sup>۸۰</sup> و قد یسمی فوریا و بالفارسیة زرشک ...

**زرشک:** چنانکه در نام یونانی این گیاه دیده می‌شود، هیچ شباهتی میان لفظ انبرباریس (امبرباریس) و نام یونانی دیده نمی‌شود. احتمالاً نام انبرباریس از زبانی جز یونانی به کتاب‌های داروشناسی راه یافته است. از آنجا که نام انبرباریس و برابر فارسی زرشک در بسیاری از متون کهن به کار رفته است، نیازی به توضیح بیشتر نیست.<sup>۸۱</sup>

**۳۷ ر:** خونوسبطوس [κυνόσβατος]:<sup>۸۲</sup> و هو الکلیک بالفارسیة وکلی کلی ایضاً. و له اسماء کثیرة ...

**الکلیک و کلی کلی:** در کتاب الصیدنه همانند ترجمه مهراں ذیل عُلیق الکلب از این دارو یاد

شده است.<sup>۸۳</sup> گویا این گیاه همان نسترن (نسرین) است که در لغتنامه دهخدا ذیل مدخل کلیک بدان اشاره شده است. در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس درباره آن آمده است:<sup>۸۴</sup> ”قوئس باطس: و تفسیره عُلیق الکلب؛ لأن قانُس بالیونانیة کلب و باطس، عُلیق. و تسمیه اهل المغرب بالنسرین. و یسمی وردُ بری ...“<sup>۸۵</sup>

**۵۹ پ:** قوخلیاس [بری] [χερσαίοςκοχλίαις]:<sup>۸۶</sup> ... و اهل طبرستان یسمونه لرزم و بیته لرزم کیه.<sup>۸۷</sup>

**لرزم:** از این جانور در منابع شرق اسلامی گفت- و گو نشده است. در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۸۸</sup> ”قوخلیاس بری: هو الحلزون المعروف بلغة اهل المغرب: أغلال. و بلغة اهل الاندلس: القوقن.“ نیز در شرح لکتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۸۹</sup> ”قوخلیاس بری: قال س: و هو القوقن.“ گفتنی اینکه در الجماهر فی الجواهر آمده است:<sup>۹۰</sup> ”و يتولد فی کل مستنقع و فی کل أرض دائمة الرطوبة برطوبة هوائها - کجرجان و طبرستان- حیوانات خزفیه الظواهر و حلزونات تسمی بجرجان کوهله.“ گمان می‌رود که کوهله نام گونه‌ای از حلزون باشد، اما نمی‌توان ارتباطی میان شکل ظاهری این نام با لرزم تصور کرد.<sup>۹۱</sup>

**۵۹ پ:** قوخلیاس البحرى و البرى [θαλάσσιοςκοχλίαις]:<sup>۹۲</sup> ... هذا جنس صغیر من لرزم و بطبرستان منه کثیر علی الشوک.<sup>۹۳</sup>

**گونه کوچک لرزم:** در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۹۴</sup> ”قوخلیاس بحرئ: هو الحلزون البحرئ.“ نیز در شرح لکتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۹۵</sup> ”قوخلیاس بحرئ: قال س: و هو قوقن بحرئ وهو أصناف. قال ع: وأعطیه هذا القوقن البحرئ هی أظفار الطیب.“<sup>۹۶</sup>

**۷۸ ر:** فیفوریون [Αίγύπτιοςκύαμος]:<sup>۹۷</sup> و هو الباقلی المصرئ. هو بزر القلقاس و هو ینبت

كثيراً بمصر و بلاد قاليقلا و بطبرستان يسمي بل  
و يوجد في المياه القايمه . . . و اكثر ما يكون  
بطبرستان ايض . . .

**بل:** اشاره ناتلی بدانکه این دارو همان بزر  
القلقاس است جای بررسی بیشتر دارد. در  
بسیاری از متون یاد شده که باقلی نامی سریانی  
است و نام آن در زبان قبطی فولا است که از این  
زبان به زبان‌های دیگر راه یافته و به فول معرب  
شده است.<sup>۹۸</sup> شاید نام بل که در اصلاح حشایش  
از آن یاد شده است، برگرفته از همین نام فول  
باشد. در آن صورت گویا باید آن را پُل، به ضم  
پ ضبط کرد. در کتاب الصیدنه،<sup>۹۹</sup> به نقل از  
ترجمه صیدنه،<sup>۱۰۰</sup> آمده است: ”باقلی را اهل مصر  
فول گویند.“<sup>۱۰۱</sup> بیرونی باقلی مصری را همان  
ترمس می‌داند، چنانکه در کتاب الصیدنه آورده  
است:<sup>۱۰۲</sup> ”و فارسیه الترمس: خوشک امجری<sup>۱۰۳</sup> و  
معناه الباقلی المصری؛ و یسمی فی کتاب الطب  
کرکر امجری“<sup>۱۰۴</sup> در منهاج‌البیان نیز آمده است:<sup>۱۰۵</sup>  
”ترمس: هو الباقلی المصری . . .“<sup>۱۰۶</sup> در منابع  
غربی به نام‌های ترمس و باقلی مصری اشاره  
نشده است. در این منابع در ذیل فَابِش الْقَبْطِي  
از این گیاه یاد شده، چنانکه در تفسیر کتاب  
دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۱۰۷</sup> ”فَابِش الْقَبْطِي: هو  
نبات لیس من نبات بلاد المغرب وانما خُصَّت  
به ديار مصر و خاصة بموضع منها يعرف  
بشمساح. و یسمونه عامه اهل مصر الْجَامِسَة  
-بالجیم- و لم يذكره جالینوس فیما علمت.“<sup>۱۰۸</sup>

**۷۹ ر:** اورُبُّس [orobos]:<sup>۱۰۹</sup> و هو الكرسنه  
وهی العدس البری ویزرع لعلف البقر. هو نبت  
صغیر دقیق‌الورق و الاغصان وهو یزرع بجبال  
طبرستان کثیراً و یسمونه باسم العدس وینسبونه  
الی الحیة. و هو بلسانهم مار مَرَجُوا . . .<sup>۱۱۰</sup>

**مار مَرَجُوا:** چنانکه ناتلی اشاره کرده است، نام  
این گیاه مرکب از مار (الحیة) + مَرَجُوا (مرجو)  
مرجی = عدس) است. این شیوه نام‌گذاری در  
نام‌هایی چون گاو مرجو دیده می‌شود.<sup>۱۱۱</sup> در کتاب  
الصیدنه، ذیل کرسنه از این گیاه یاد شده، اما به

نام آن در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی اشاره نشده  
است.<sup>۱۱۲</sup> در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده  
است:<sup>۱۱۳</sup> ”أرؤیس: وهو الكرسنه بالعربیه و هو  
الکُشْتِي بلغة اهل الشام و الکُشْن بالفارسیة . . .“  
ضبط کُشْن در عبارت اخیر باید با ضبط کرسنه  
(گویشی دیگر از کرسنه) مرتبط باشد.<sup>۱۱۴</sup>

**۸۵ ر:** ارنوعلیسون [arvonolawsson]:<sup>۱۱۵</sup> و  
هو لسان‌الحمل و یسمی بالفارسیة بزجوش<sup>۱۱۶</sup> و  
بعض الناس یسمیه ذو سبعة اضلاع . . .

**بُز جوش:** در سنجش با تعریب نام‌هایی چون  
فیلجوش (پیلگوش) و مرزنجوش (مرزنگوش)  
شاید بتوان برداشت کرد که نام بزجوش نیز همان  
بُز گوش است. در کتاب الصیدنه، ذیل لسان  
الحمل به نقل از اوریباسیوس به نام یونانی این  
گیاه به صورت ارنغلیسون اشاره شده و در دنباله  
آمده است:<sup>۱۱۷</sup> ” . . . و بالفارسیة خرگوشک . . .“  
در ترجمه صیدنه نیز ذیل خرگوش اشاره شده  
که همان ذو سبعة الاضلاع است و افزوده شده  
است:<sup>۱۱۸</sup> ”جالینوس در کتاب میامیر آورده است  
که خرگوش را لُخکا گویند و به عربیت او را  
لسان‌الحمل گویند.“ در حاشیه منهاج‌البیان نیز  
آمده است:<sup>۱۱۹</sup> ”حوک: و نیز لسان امرادیا یعنی  
لسان‌الحمل و به فارسی آن را خرگوش می‌نامند  
و آن اصل اسفیوش است . . .“ پس دانسته  
می‌شود آنچه در متن ما به صورت بزجوش یاد  
شده، همان خرگوش نزد دیگران است. در دیگر  
منابع مورد استفاده ما به نام بزجوش اشاره‌ای  
نشده است.<sup>۱۲۰</sup>

**۸۶ پ:** قورونوفوس [koronopous]:<sup>۱۲۱</sup> و هو  
رجل‌الغراب. هو نبات منبسط علی الارض . . . و  
اهل طبرستان یسمونه کلاج بای.

**کلاج بای (کلاج پای):** از نام رجل‌الغراب  
دانسته می‌شود که نام طبری دقیقاً ترجمه آن یعنی  
کلاج (کلاغ) + پای (پا، رجل) است. امروزه نیز  
در جنوب دریای خزر کلاغ را کلاج می‌گویند.<sup>۱۲۲</sup>  
در مخزن‌الادویه آمده است:<sup>۱۲۳</sup> ”رجل‌الغراب: به

کسر راء و سکون جیم و لام و الف و لام و ضم غین معجمه و راء مهمله و الف و باء موحدہ؛ و آن را رجل الزاغ نیز گویند و به پهلوی پای کلاخ و کلاخ‌پا و به ترکی غاز ایاغی<sup>۱۲۴</sup> و به فرنگی کرنویس<sup>۱۲۵</sup> نامند. در حاشیة منہاج‌البیان نیز همانند مخزن‌الادویہ این نام پهلوی دانسته شده است: <sup>۱۲۶</sup>”رجل الغراب: به زبان پهلوی کلاخ با نامیده می‌شود.“ در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است: <sup>۱۲۷</sup>”فُورُوْنُفُس: هو رجل الغراب. و يقال رجل الزاغ أيضاً...“<sup>۱۲۸</sup>

۹۰ پ: طروغوفاغون [τρογοπόγων]:<sup>۱۲۹</sup> و هو لحيۃ التيس و هو بالفارسية شنکی.

**شنکی:** در کتاب الصیدنه ذیل لحيۃ التيس به این گیاه پرداخته شده،<sup>۱۳۰</sup> اما از نام یونانی اش یاد نشده است.<sup>۱۳۱</sup> در همانجا به نقل از ابومعاذ آمده است: ”... بالفارسیة شنکی...“ گفتنی اینکه از لحيۃ التيس در کتاب الصیدنه،<sup>۱۳۲</sup> نیز در ترجمه صیدنه ذیل نام هیوفقسطیداس (ύποχίστιδος) یاد شده است.<sup>۱۳۳</sup> همچنین، در منہاج‌البیان برابر اذئاب الخیل برای هَوْفَسْطِیداس یاد شده است:<sup>۱۳۴</sup> ”هَوْفَسْطِیداس: ویسمی بالعربیۃ اذئاب الخیل وهی بقلة جعدة.“ نیز، از عبارتی که در الابنیه ذیل ذنب الخیل آمده است روشن می‌شود که هیوفقسطیداس نیز گونه‌ای از شنگ است:<sup>۱۳۵</sup> ”ذنب الخیل جنسی است از شنگ و سرد است.“ اما چنانکه در شرح اسماء العقار یاد شده است،<sup>۱۳۶</sup> هیوفقسطیداس به عصارة الطرائث اطلاق می‌شود. در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس درباره این دارو آمده است:<sup>۱۳۷</sup> ”طراغوبوغن: مجهول عندی؛ لا اعرفه.“ اما در شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب آمده است:<sup>۱۳۸</sup> ”طراغوبوغن: قال س: وهو لحيۃ التيس؛ قال ع: قد ذکرنا هذا ایضاً فی باب فستوس فی مقالة آ.“<sup>۱۳۹</sup>

۹۴ ر: تلسفیس [θλάσπι]:<sup>۱۴۰</sup> يقال انه الحرف البابلی. قال الناتی: و عندی انه الحَبّ الذی یسمّاه الجُبّه و عندنا یسمی وُشُوادِن.<sup>۱۴۱</sup>

**وُشُوادِن:** در کتاب الصیدنه ذیل تالاسفیس به این گیاه پرداخته شده و فقط آمده است:<sup>۱۴۲</sup> ”فی تریاق حُنین انه الحرف البابلی.“ نیز در ذیل حرف آمده است:<sup>۱۴۳</sup> ”قال اوریباسیوس: البابلی هو ثلاثفی.“ نیز در شرح لکتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۱۴۴</sup> ”تلسفی: قال س: وهو الحرف الابيض‘ قال ع: هو المعروف اليوم بحرف السطوح.“ در شرح اسماء العقار آمده است:<sup>۱۴۵</sup> ”حُرْف: هو التفا و حَبّ الرشاد و تسمیه المقلیانا. وإذا قالوا الحرف الابيض أو الحرف البابلی والحرف المدنی فهم یریدون حرفنا هذا الموجود فی الاندلس.“ البته در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس ذیل تلسفی با این گفته که این گیاه همان حرف بابلی است مخالفت شده است:<sup>۱۴۶</sup> ”... و قالت جماعه من المحدثین ان هذا هو الحُرْفُ البابلی و حرف السطوح و هو الحرف الابيض؛ و الصحیح أن الحُرْفُ البابلی هو الاحمر.“<sup>۱۴۷</sup>

۹۵ پ: هودرفیو [ύδροπέπερι]:<sup>۱۴۸</sup> و هو زنجبیل الکلب و بلسان طبرستان فلفلک.

**فلفلک:** در کتاب الصیدنه ذیل زنجبیل الکلب عبارتی یاد شده است که نوشته ناتلی را درباره ضبط طبری این نام تأیید می‌کند:<sup>۱۴۹</sup> ”... وصفه ابومعاذ بهذا الوصف وزاد فيه انه يعرف بطبرستان بفلفلک. و بطبرستان نوع اخر منه يعرف بفلفلک.“ در همان متن، ذیل حبق آمده است:<sup>۱۵۰</sup> ”... و الجبلی منه فلفک،<sup>۱۵۱</sup> بالكاف و بالقاف. و فسر ابن زکریا فلفک انه زنجبیل الکلب.“ در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۱۵۲</sup> ”أوذروبآباری: معناه فُلْفُل الماء. و ذكره جالینوس فی المقالة الثامنة.“<sup>۱۵۳</sup>

۱۰۸ ر: غلقیریزس [γλυχύρριζα]:<sup>۱۵۴</sup> و هو اصل السوس... و اهل طبرستان یسمونه ویرنام. و هو ینبت کثیراً ببلاد فیادوقیا...

**ویرنام:** سوس همان گیاهی است که امروزه ریشه آن (اصل سوس) را شیرین بیان می‌گویم

و همین بخش از گیاه در عطاری‌ها عرضه می‌شود. در کتاب الصيدنه ذیل سوس بدان پرداخته و به نام‌های گوناگون آن در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی اشارت شده است، اما ضبط ویرنام در آن میان دیده نمی‌شود.<sup>۱۵۵</sup> در آنجا درباره نام یونانی ریشه گیاه آمده است: "... و اصله بالرومیه کلوقوزون،<sup>۱۵۶</sup> و بالسربانیة عقارشوشا... جالینوس: جلوقوقریزون؛ جالینوس و اوریباسیوس: غلوقریزا." در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۱۵۷</sup> "غلوقریزا: و تأویله الحلو و هو عود السوس. و عصیره یسمی باللطینی: مندیله. و معناه باللطینی منقی الصدر. وهو المَتک<sup>۱۵۸</sup> فی بعض التراجم."<sup>۱۵۹</sup>

۱۴۰ ر: فولغنون الذکر [ἀρρενπολύγονον]:<sup>۱۶۰</sup>... و یسمیه الفرس برسیان دارو<sup>۱۶۱</sup> و هو نبات...

**برسیان دارو:** در کتاب الصيدنه ذیل بطباط از آن یاد شده است.<sup>۱۶۲</sup> نیز، به نقل از ترجمه صیدنه آمده است:<sup>۱۶۳</sup> "برسیان داروج نباتی را گویند که عرب او را عصارالراعی گوید." نیز در کتاب الصيدنه ذیل عصارالراعی بدان پرداخته،<sup>۱۶۴</sup> در این جایگاه دوم به نام این دارو در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی اشارت شده است.<sup>۱۶۵</sup>

۱۴۵ پ: اقسوس [ἰξός]:<sup>۱۶۶</sup> وهو الدبق. و اهل طبرستان یسمونه دارواش. اجوده ما کان حدیثاً...

**دارواش:** در فرهنگ فارسی ذیل داروش [dārūš] آمده است:<sup>۱۶۷</sup> "... گیاهی است از تیره شیرینک‌ها که به طور انگل غالباً بر درختان سیب و گلابی جنگلی زندگی می‌کند... شجر دبق... در کتاب الصيدنه آمده است:<sup>۱۶۸</sup> "دببق: بالرومیه اکتیقوس... و قال دیسقوریدس: اقسوس." چنانکه دکتر علی‌اشرف صادقی در یادداشتی به نگارنده یادآور شدند، ترجمه تحت‌اللفظی دارواش عبارت از گیاه درخت [دار[درخت] + واش [گیاه و علف] است.<sup>۱۶۹</sup>

۱۴۷ ر: باطوس [βάτος]:<sup>۱۷۰</sup> و هو العلیق. و اهل طبرستان یسمونه تَمِش. و هو نبات معروف...

**تَمِش:** در کتاب الصيدنه عبارتی یاد شده است که گفته ناتلی را تأیید می‌کند:<sup>۱۷۱</sup> "ذکر بولس توث العلیق فاظن انه الذی یسمی بجرجان تمش." نیز در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۱۷۲</sup> "باطس: هو نبات مُشوک مشهور عند اهل الاندلس و اهل المغرب بالعلیق و ثمره هو التوث الوحشی." در مخزن‌الادویه ذیل عَلِیق آمده است:<sup>۱۷۳</sup> "به یونانی باطس و به لاطینی روس و سایر و به فارسی ورد و به شیرازی توت سه‌گل و در دیلم تموش و به ترکی بکورنیکان نامند." از توصیفات که در منابع درباره این گیاه یاد شده است، ویژگی‌های درختچه تمشک به ذهن متبادر می‌شود.<sup>۱۷۴</sup>

۱۴۷ ر: باطوسی ادا [Ιδαίαβάτος]:<sup>۱۷۵</sup> و هو کر تَمِش. هو علیق آخر.

**کر تَمِش:** در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۱۷۶</sup> "باطس ایذا: تأویله النبات فی ایذی-وهو جبل فی ارض بلاد الروم- وهو نوع من العلیق؛ ولیس له شوک." گویا نام طبری این گیاه، گَر تَمِش، متشکل از واژه‌های گر (کوه) + تَمِش و به عبارتی تَمِش کوهی است؛ به ویژه که در نام یونانی این گیاه نیز به یک کوه اشاره شده است.<sup>۱۷۷</sup>

۱۴۸ ر: "بنطافلون [πεντάφυλλον]:<sup>۱۷۸</sup> و یسمی عندنا بَنج ولک و من الناس من سماه بنطایطس،<sup>۱۷۹</sup> و معناه خمسة اجنحة."

**بَنج ولک:** در کتاب الصيدنه ذیل خمسة اوراق فقط به نام یونانی این گیاه اشاره شده است.<sup>۱۸۰</sup> از نام تازی خمسة اوراق می‌توان دانست که ضبط طبری این دارو باید پنج ولگ (پنج برگ) باشد.<sup>۱۸۱</sup> معادل نام این گیاه در ترجمه مهراں به صورت بنجنگشت (پنج‌انگشت/فنجنگشت) ضبط شده که از روی برخی منابع تأیید می‌شود؛ چنانکه در الابنیه در ذیل پنج انگشت آمده است:<sup>۱۸۲</sup> "... برگش را به زبان رومی فظافلون گویند و به تازی خمسة الاوراق گویند." نیز

در کفایة الطب آمده است: ۱۸۳ "فطافلون: خمسة اوراق. ابن مسويه گوید که بدین نام به یونانی پنج‌انگشت را خوانند." برابر تازی این گیاه الفقد نام دارد؛ چنانکه در ابنیه به مناسبتی آمده است: ۱۸۴ "... پنج‌انگشت چیزی دگر است و او را فقد ۱۸۵ خوانند به تازی." البته نویسنده منهای بیان پنج‌انگشت را حب الفقد دانسته است. ۱۸۶ درباره تغییر خمسة اجنحة که در اصلاح حشایش ناتلی در برابر بنطایطس آمده است، عبارتی در ذیل بنطافلن در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده که مؤیدی بر آن است: ۱۸۷ "... و منهم من یسمیہ بنطایطوس و معناه ذوالخمسة أجنحة." ۱۸۸ در کتاب الصیدنه، ۱۸۹ ذیل مدخل پنج‌انگشت به دارویی دیگر یعنی اغنوس [أغوص] اشاره شده که غیر از مدخل مورد نظر ما است. ۱۹۰ بیرونی نیز خود به این موضوع تصریح کرده است. ۱۹۱

۱۴۹ ر: ایفوریس [إفپوریس]: ۱۹۲ و هو ذنب الفرس. و بالفارسیه ذنب اسب و بطبرستان یسمی خرَبون و من الناس ...

ذنب اسب و خرَبون: در کتاب الصیدنه، ۱۹۳ به نقل از ترجمه صیدنه، ۱۹۴ ذیل ذنب الخیل بدان پرداخته شده و از گفته ابوحنیفه همان لحيه- التیس دانسته شده است. در ترجمه مهرا ن نیز همانند صیدنه برابر ذنب الخیل برای این دارو یاد شده که برابر با نام فارسی ذنب اسب - که ناتلی یاد کرده - است. همچنین، در شرح لکتاب دیاسقوریدوس آمده است: ۱۹۵ "إفورس: قال س: تأویله ذنب الفرس و هو أذنا ب الخیل." جزء بون در نام طبری این گیاه گویا صورتی از واژه بُن باشد که در برخی متون کهن فارسی دیده می‌شود و اگر این گمان درست باشد، نام این دارو ترکیبی از خر + بُن خواهد بود. ۱۹۶

۱۵۸ ر: قونیون [χωνείον]: ۱۹۷ و هو الشوکران و اهل جرجان یسمونه النوط. و هو نبات ...

النوط (نوط): درباره نام یونانی قونیون و برابر

عربی آن شوکران در همه منابع اتفاق نظر هست، ۱۹۸ اما درباره نام این گیاه در طبرستان مطلبی در منابع به دست نیامد. ۱۹۹

۱۶۸ ر: اذیانطون [أذیانطون]: ۲۰۰ بالفارسیه یسمی برسیاوشان و بالسرانیة ...

برسیاوشان (برسیاوشان): ۲۰۱ این نام معروف است. از این روی فقط برای نمونه مطابقت نام یونانی بافارسی به یادکرد نوشته مندرج در شرح لکتاب دیاسقوریدوس می‌پردازیم: ۲۰۲ "أذیانطون: قال س: کزبرة البئر و يعرف بشعر الخنزیر و شعر الجبار و بالفارسیه برسیاوشان. قال ع: و يعرف بساق الوصیف." ۲۰۳

۱۶۸ پ: "کستثیون [کستثیون]: ۲۰۴ و اهل طبرستان یسمونه مسک و بسواد العراق یقال له خدنی معک."

مسک: به نام طبری این دارو در جایی دست نیافتیم. گویا این گیاه ویژه سرزمین‌های غربی بوده و لذا در منابع شرقی اشاره‌ای بدان نشده است. ترجمه‌های حنین و اصطفن و مهرا ن نیز به شناسایی این دارو کمکی نمی‌کنند. فقط در شرح لکتاب دیاسقوریدوس به نام حسک اشاره شده که نمی‌دانیم با مسک مرتبط است یا نه: ۲۰۵ "کستثیون: قال س: یشبه الخروع ینبت فی الأودیة. قال ع: وهو الباذنجان البری. والبربر يعرفونه و اراج. و یسمی ایضاً المرعی. و يعرف ایضاً بالحسک و لاکن الحسک المشهور غیره ..."

۱۷۰ ر: "میلقس طروخون [τραχειαμίλαξ]: ۲۰۶ و معنی طروخون هو الخشن و اهل طبرستان یسمونه ولوملیک. هو نبات ..."

ولوملیک: درباره نام طبری این گیاه در منابع شاهدی نیافتیم. در معارف گیاهی، ۲۰۷ ذیل فاشرا اشاره شده است که این گیاه در مازندران الاملیک نامیده می‌شود و این شاید نشان دهد که جزء



ملیک در نام گیاه مورد نظر ما به یک گونه گیاهی اطلاق می شده است. در کتاب الصیدنه درباره هر دو گونه خشن و ملساء این گیاه آمده است:<sup>۲۰۸</sup> "میلکس: جالینوس: منه خشنة و منه ملساء. نبات یغرس فیلتف علی الشجر الی فوق و الی اسفل." در شرح لکتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۲۱۰</sup> "میلقص طراخیا: قال س: و هو باللطینی الریواله. قال ع: هو صنف من قونوس باطس و هو علیق الکلب المتقدم الذکر . . .<sup>۲۱۱</sup> و هذا احق باسم نسرين من ذلك . . ."

۱۷۰ ر: میلقص زلیا [μίλαξ]:<sup>۲۱۲</sup> ای املس و هو ساذه ولؤملیک و هو احبا سیاه [؟]. هو نبات . . .

ساذه ولؤملیک؛ احبا سیاه [؟]: از این گیاه در شرح لکتاب دیاسقوریدوس ذیل میلقص یاد شده و در آنجا به نقل از ابن جلیجل با نام میلقص لیا [λείαμίλαξ] خوانده شده است:<sup>۲۱۳</sup> " . . . قال س: میلقص لیا ای اللین من الریواله، وحبّه حبه - السوداء و یسمى بالفارسیة الجشمک." این اشاره که میلقص لیا همان حبه السوداء است از روی هیچ کدام از منابع در دسترس ما تأیید نمی شود. ضمناً در این نکته که حبه السوداء در فارسی جشمک (چشمک / جشمیج / تشمیج) نامیده می شود، میان منابع اتفاق نظر وجود ندارد. یادآور شویم که نشانی این دارو در دیگر منابع مانند منابع یاد شده برای گیاه میلقص طروخون است.

۱۸۳ ر: قولوغثا اغریا [χολοχυσθίς]:<sup>۲۱۴</sup> ای القرع البری و هو الحنظل و یسمى بالفارسیة کوسنت.

کوسنت: ضبطی از کبست است چنانکه در کتاب الصیدنه ذیل حنظل آمده است:<sup>۲۱۵</sup> " . . . و هو بالفارسیة کبست و بالسجریة بهی." از آنجا که این گیاه و نام فارسی آن شناخته شده است نیازی به یادکرد شواهد بیشتر نیست.<sup>۲۱۶</sup>

۱۸۵ پ: "بطریس الذکر [πτέρις]:<sup>۲۱۷</sup> و هو السرخس و اهل طبرستان یسمونه جماز. و من

القدما . . .".  
جماز: ذیل درو بطارس یاد شده است که در طبرستان دارجماز نامیده می شود.<sup>۲۱۸</sup> اشتراک میان نام یونانی و نام طبری این داروها نشان می دهد که این دو با یکدیگر ارتباط دارند. از میان منابع در دسترس نگارنده، نام جماز فقط در مخزن الادویه دیده می شود:<sup>۲۱۹</sup> "سرخس: به فتح سین و را و سکون خا و سین مهمله؛ اسم فارسی است و به یونانی بطارس و در تنکابن و دیلم جماز و به هندی [کذا] کیل دارو . . . نامند." گفتنی اینکه گیل دارو نام فارسی این گیاه است، چنانکه در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است:<sup>۲۲۰</sup> "بطارس: یسمى بالفارسیة کیلدارو و باللطینیة [فلجّه . . ."<sup>۲۲۱</sup>

۱۸۷ پ: بولوبودیون [πολυπόδιον]:<sup>۲۲۲</sup> و هو البسبایج. هو نبات ینبت فی الجبال و علی الصخور و فی سوق شجر البلوط العتیقه. و قد ینبت بطبرستان علی شجر الحنک [؟] الذی یسما عندهم لرك و علی شجرة اخرى یسمونها طوسنه.

لرك و طوسنه: هیچ کدام از دو نام را در منابع نیافتیم؛ به ویژه که این دو نام مربوط به درختانی است که بسبایج بر آنها می روید. این مدخل از ساقطات متن عربی کتاب الصیدنه است و لذا در آن متن،<sup>۲۲۳</sup> ذیل بسبایج به نقل از بخش بر جای مانده در ترجمه صیدنه،<sup>۲۲۴</sup> به درخت دردار اشاره شده است که بسبایج بر آن می روید: " . . . و معدن او در بیشه ها بود بر درختی که او را دردار گویند."<sup>۲۲۵</sup>

۱۸۷ پ: درو بطارس [δρουπτερίς]:<sup>۲۲۶</sup> . . . و اهل طبرستان یسمونه دارجماز.

دارجماز: پیش از این در ذیل بطریس الذکر یاد شده است که در طبرستان جماز نامیده می شود.<sup>۲۲۷</sup> این نکته نشان می دهد که این دو دارو با یکدیگر ارتباط دارند. در مخزن الادویه ذیل مدخل بسفایج آمده است:<sup>۲۲۸</sup> "حکیم





الأفيس وهو الفيل  
يرأبه نابه قابضه  
وإذا انضمد بها ابرأت  
من الراح ٥

اطواعا لوس خوس  
ر هو ظف الجهر اذا  
احرج سعالونه من  
سواد الاحمر او الى الساخس

تتلا الريح العارضة والمعالم الشريفة  
العصر طين ٥

الأفوقارس وهو من الأيل اذا  
احرو وتسل وتثرب منه مقدار  
متفاله نصف مع الكسرا وافوضه  
نفت الدم ووجه الامعاء واسهاك  
الهرم البرقار ووجع المنانه ووافق  
النسا للواني تسيل من ارجامه رطوب  
سبلا زاهر منا اذا سرب مع سحق  
انثرب لها المرض وقد يقطع وتسمى  
ع ودر وطر لم يخر وطر راسها و  
خروج اوجع يبيض ويعسل كما  
يعسل القلبيسا ووافق العبر التي  
تسيل اليها البود والفروج العارضة لها واداسنرب جلا وسع الاسنان واد  
خرب ويطري وطر الهوام واداطع خرا ومصه من سحر وجع الاسنان ٥



دود النقل سمي معسقا واد الطيبة مع اذيت  
نوع من هجر الهوام دوان السهم  
وهو الدراريد اذ ياجور منه في الخط سؤلفها  
في اجتمها وجمع ارجح والذئبة ارجح واداسنرب

نظ  
٥  
س

يكي از صفحات میانی نسخه لیدن اصلاح الحشایش.

میرمحمد مؤمن در تحفه نوشته که در تنکابن آن را دارچماز<sup>۲۲۹</sup> نامند. از عبارت‌هایی که در آن متن آمده است، دانسته می‌شود که مؤلف بسفایح را همان بولوبودیون یادشده در یادداشت پیشین می‌داند. نیز، در مخزن الادویه ذیل بلوط آمده است: <sup>۲۳۰</sup> "... به لغة طبرستان دارمازی و به فارسی بالوط ... نامند." شاید ضبط دارمازی تلفظی دیگر یا تحریفی از همان دارچماز باشد. به ویژه که در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس آمده است: <sup>۲۳۱</sup> "دروبطارس: معناه البلوطی و هو سرخس البلوط [وینبت فی] <sup>۲۳۲</sup> شجر البلوط وهو القتال. در کفایة- الطب نیز آمده است: <sup>۲۳۳</sup> "درونطاریس: ... گوید که او چیزی است که خود را بر درخت بلوط پیچد مانند عشقه و بیخس مشبک است و شیرین و با تیزی گراید. <sup>۲۳۴</sup> در کتاب الصيدنه ذیل کیل دارو (گیل دارو) با همین نام یونانی یاد شده، <sup>۲۳۵</sup> اما چنان که استاد زریاب اشاره کرده‌اند گیل دارو برابر با بتارس (πτέρις = سرخس) است و نباید با دروبطارس یکی باشد. <sup>۲۳۶</sup> البته در شرح لکتاب دیاسقوریدس یک بار آمده است: <sup>۲۳۷</sup> "دروبطارس: قال س: تأویله سرخس البلوط. قال ع: قد ذکرنا هذا فی باب بطارس المتقدم الذکر." آنچه در عبارت اخیر به نقل از عبدالله بن صالح، با نشانه ع، می‌بینیم در همان متن چنین توصیف شده که دروبطارس گونه چهارم از بطارس است. <sup>۲۳۸</sup>

۱۹۶ پ: شراب ديقطامنوس [δύχταμνος]: <sup>۲۳۹</sup> و بالفارسیه موشک طرماشیر. <sup>۲۴۰</sup> یوخذ منه ...

موشک طرماشیر: اینکه نام موشک طرماشیر از ریشه زبان‌های ایرانی باشد جای بررسی بیشتر دارد. البته در مخزن‌الادویه به احتمال فهلوی بودن این نام اشاره شده است: <sup>۲۴۱</sup> "مشکطرامشیر: به کسر میم و سکون شین و کسر کاف و فتح ط و راء مهملتین و الف و فتح میم و کسر شین معجمه و سکون یاء مثناة تحتانیه و عین مهمله؛ اسم نبطی است و فهلوی نیز گفته‌اند و به شیرازی ونک گویند." در کتاب الصيدنه به نام یونانی این دارو چنین اشاره شده است: <sup>۲۴۲</sup>

"... و يقال طرامشیر. بالرومية ديقطمينون ...". در همان متن، ذیل ترمشیر آمده است: "قال حمزه: هو نبت و للبنه رُب طيبة یسمى مشک ترمشیر." در مفاتیح العلوم، <sup>۲۴۳</sup> برای مُشکطرامشیر برابر بَقْلَة الغزال یاد شده است. <sup>۲۴۴</sup>

۲۱۰ پ: خاخیطیس [γαγάτηςλιθο]: <sup>۲۴۵</sup> و اهل طبرستان یسمونه سُرک.

سُرک: در کتاب الصيدنه ذیل حجر غاغاتیس از آن یاد شده و درباره آن آمده است: <sup>۲۴۶</sup> "... و سمی بهذا لان دیسقوریدس و غیره یذکرون انه وجد فی بلاد لوقیا (Lykia) فی نهر غاغاتیس." در کفایة- الطب از این سنگ ذیل حجر الغاغاتی یاد شده است: <sup>۲۴۷</sup> "محمد زکریا گوید که غاغاتی سنگی بود سبک و بوی قیر کند. به طبع سرد و خشک بود به دوم درجه. چون وی را بر آتش دود کند، جنندگان همه از بویش بگریزند." از این سنگ در دیگر منابع شرقی مورد استفاده ما و همچنین در تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویة المفردة ابن بیطار و شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب یاد نشده است.

نام‌های ایرانی اصلاح حشایش را آوردیم. فقط یادآور شویم که در متن اصلاح حشایش ذیل داروی مالیا به نام آن در میان اهل طبرستان اشاره شده است، <sup>۲۴۸</sup> اما متأسفانه این نام در نسخه زیر نقاشی محو شده و ناگزیر آن را باید در نسخه‌های دیگر اصلاح حشایش جستجو کرد که عجلالتاً بدانها دسترسی نداشتیم.

دیگر آنکه نام‌های ایرانی داروها، که در نوشته کنونی بدانها پرداختیم، مربوط به مواردی است که ناتلی به ایرانی بودن آنها تصریح کرده است، اما جز اینها نام‌های ایرانی دیگری، اعم از داروها و دیگر موارد، در متن هست که به شکل اصلی یا به صورت معرب به کار رفته است. این نام‌ها عمدتاً شناخته شده است و لذا در این نوشته بدانها نپرداختیم. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نیم‌پرشت (در بیض نیم‌پرشت؛ ۶۴ ر)، قروح شهیدیه و شیرینج (۸۸ پ)، شاهترج (۸۹ ر)، التوذریج (۹۴ پ)، بابونج (۹۶ ر)، الباذاورد (۱۱۱ ر)، گون (برابر طرفاقتیا؛ ۱۱۳ ر)، الجاوشیر (۱۲۲ پ)، ماهوبدانه (۱۷۹ پ)؛<sup>۲۴۹</sup> روسخت (در برابر النحاس المحرق که در متون عربی به روسختج تعریب می‌شود؛ ۲۰۰ ر)، مرتک (که به مرداسنج یا مردارسنج تعریب می‌شود؛ ۲۰۲ ر، ۲۱۳ پ)؛ دستج الهاون (۹۸ ر)؛ میویج (۱۷۳ ر)؛ توبال (در توبال النحاس، ۲۰۰ پ)؛ شابرکان (۲۰۱ ر)؛ زریاب (زریاب؛ ۲۰۱ ر)؛ قلقتن (۲۰۴ پ)؛ اندرانی (نمک . . .، ۲۰۷ ر)؛ ایزن (ایزن، ۲۱۸ ر).

اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۸)، ۱۹۶-۱۹۷؛ و مهران بن منصور بن مهران، [ترجمه] الحشایش (نسخه‌برگردان نسخه کاخ گلستان، نگاشته دیسقوریوس، با مقدمه هوشنگ اعلم (تهران، انتشارات موزه ملی تاریخ علوم پزشکی جمهوری اسلامی ایران، بی‌تا)، ۱-۲، مقدمه هوشنگ اعلم. برای نسبت ناتلی بنگرید به عبدالکریم بن محمد بن منصور سمعانی، الانساب، تحقیق عبدالله عمر البارودی (بیروت، دارالجنان، ۱۴۰۸ق)، جلد ۱۳، ۴. ابو عبدالله ناتلی، اصلاح حشایش، نسخه ۲۸۹ شرقی (Or. ۲۸۹) کتابخانه دانشگاه لیدن، مورخ ۴۷۵ ق، ۳۸۰، ۲۲۶ ر. و من در دامنه کوه‌های طبرستان آن را دیدم، و بر ریشه آن ریشه‌های بسیاری بود . . .

بنگرید به ابو عبید جوزجانی، سیره الشیخ الرئیس، در *The life of Ibn Sina, A Critical Edition and Annotated, Translation by William E. Gohlman, (Albany & New York State: University of New York Press, 1974), 20-24.*

<sup>۱۱</sup> برای نمونه بنگرید به علی بن زید بیهقی، تمه صوان الحکمه، تصحیح محمد شفیع (لاهور: دانشگاه پنجاب، ۱۹۳۵). چاپ Ali B. Zayd Al-Bayhaki, *Tatimma Siwān Al-Hikma*, Edited by Mohammad Shafi' (Lahore: University of the Panjab, 1935), 22 & 40.

<sup>۱۲</sup> اشرف‌الدین خراسانی، "ابن سینا"، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰)، جلد ۴، ۱-۲۹، نقل از ۱. ناتلی، اصلاح حشایش، ۳۸۰، ۸۴.

<sup>۱۳</sup> اصطفی گفت در دجلة العورا در ناحیه بصره به گونه‌ای چگندر دشتی برخوردیم که شاخه‌هایی پراکنده از یک ریشه داشت . . .

<sup>۱۴</sup> نسخه: البطیخه.

<sup>۱۵</sup> و من -حسین بن ابرهیم طبری- در آن ناحیه و ناحیه زاوطه بر طف آبگیر [بصره] آن را دیدم چنانکه یاد شد.

<sup>۱۶</sup> و آن [کتاب الحشایش] هفت مقاله است. چهار مقاله به ترجمه حنین و دیگر مقالات، برگردان اصطفی است و جمع و اصلاح آن از من است. و همگی این نسخه به خط و نگارگری من است.

<sup>۱۷</sup> ابوریحان محمد بن احمد بیرونی، الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، تحقیق پرویز اذکانی (تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰)، ۹۲.

<sup>۱۸</sup> به مقاله‌ای از ابو عبدالله حسین بن ابرهیم طبری ناتلی درباره اندازه عمر طبیعی آگاهی یافتیم که در آن غایت عمر طبیعی را یکصد و چهل سال خورشیدی دانسته و افزون بر آن را ناروا دانسته بود.

<sup>۱۹</sup> با سپاس از جناب دکتر علی اشرف صادقی که نگارنده را بدین منبع رهنمون شدند.

<sup>۲۰</sup> بیهقی، تمه صوان الحکمه، ۲۲.

<sup>۲۱</sup> و از ناتلی رساله‌ای لطیف در وجود و شرح نام آن دیدم و این رساله نشانگر آن بود که وی در آن دانش سرآمد بود و در دانش الهیات به نهایت رسیده بود. و از همو رساله‌ای در دانش اکسیر دیدم.

<sup>۲۲</sup> سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، ۴۴۵.

<sup>۲۳</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، ۳۸۰، ۲۲۸ ر.

<sup>۲۴</sup> نسخه: حرسید.

<sup>۲۵</sup> یکی از مهم‌ترین نوشته‌های فارسی درباره سال ارتفاعی فصلی

البته بخشی از نشانه‌های این تأثیرات ایرانی در فرهنگ و زندگی مردمان سرزمین‌هایی چون مصر تا سده‌های اخیر همچنان بر جای ماند که نمودارش را می‌توان در آثار دانش استیفا دید. این در حالی است که شماری از این نشانه‌ها حتی در ایران بسیار زود فراموش شدند. بنابراین، محدوده بررسی‌ها در این زمینه با توجه به شرایط زمانی و مکانی و همچنین گونه دانش‌ها دگرگونی خواهد یافت.

<sup>۲</sup> در نوشته کنونی از همین نام اختصاری، الحشایش یا حشایش، بهره خواهیم برد.

<sup>۳</sup> زاده Anazarba، واقع در ترکیه امروزی، که اکنون Anavarza نامیده می‌شود. برای عین زبانی بنگرید به شهاب‌الدین آبی عبدالله یاقوت، معجم البلدان (بیروت، دارصادر، ۱۹۷۷)، جلد ۴، ۱۷۷.

گاهی داروهایی جز مفردات نیز در این اثر شناسانده شده است، اما عمده موارد مربوط به مفردات است.

<sup>۴</sup> اگر گونه‌های متفاوت برخی از گیاهان -مثلاً گونه دشتی و بستانی- را مدخل‌های جداگانه در نظر بگیریم، این شمار حتی از ۹۰۰ ماده نیز فزونی می‌یابد.

<sup>۵</sup> درباره دیوسقوریوس، آثارش و ترجمه‌های آنها بنگرید به فؤاد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، جلد ۳، پزشکی و داروسازی و جانورشناسی و دام‌پزشکی، ترجمه کیکوس جهانداری، ویرایش احمد رضا رحیمی ریس (تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰)، ۹۵-۹۸؛ ابی داود سلیمان بن حسان الاندلسی ابن جلجل، طبقات الاطباء، تحقیق فؤاد سید (بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م)، ۲۱-۲۳؛ ابوسلیمان المنطقی السجستانی، [منتخب] صوان الحکمه و ثلاث رسائل، تحقیق الدكتور عبدالرحمن البدوی (طهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴)، ۱۰۷-۱۰۸؛ جمال‌الدین ابی الحسن علی بن یوسف قطعی، تاریخ الحکماء (مختصر الزوزنی المسمی بالمنتخبات الملتقطات من کتاب إخبار العلماء بأخبار الحکماء)، تحقیق جولوس لیبیرت (لیبسک، ۱۹۰۳)، ۱۸۳-۱۸۴ [که برگرفته از نوشته ابن جلجل است]؛ نیز محمدتقی دانش‌پژوه، "از ابن سرابیون تا ابن هندو"، در ابوالفرج علی بن الحسن ابن هندو، مفتاح الطب و منهج الطلاب، تصحیح مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه (تهران، مؤسسه مطالعات

از کتاب گاهشماری در ایران قدیم است. بنگرید به حسن تقی‌زاده، گاهشماری در ایران قدیم (تهران: کتابخانه طهران، ۱۳۱۶)، ۱۵۷-۱۶۵.

<sup>۳۸</sup>ادموند کلیفورد باسورث، سلسله‌های اسلامی جدید، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای (تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱)، ۳۳۸-۳۳۹.

<sup>۳۹</sup>ابوالفضل خطیبی، "ابوعلی سیمجور"، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳)، جلد ۶، ۴۱-۴۴.

<sup>۴۰</sup>خطیبی، "ابوعلی سیمجور"، ۴۳.

<sup>۴۱</sup>برای زندگی و آثار حنین بنگرید به سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، ۳۲۸-۳۴۵.

<sup>۴۲</sup>ترجمه عربی مهران‌بن منصورین مهران در سده ششم هجری قمری نیز بر پایه همین ترجمه سریانی حنین به انجام رسیده است. نیز یادآور شویم که مهران در آغاز ترجمه خود (مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۲؛ پ؛ نیز ترجمه فارسی از روی ترجمه عربی مهران نسخه ۲۱۴۷ احمد ثالث در موزه طویقایی سراسی، ۲) یاد کرده است که اندکی پیش از وی ترجمه‌ای از این متن بر دست ابوسالم ملطی انجام شده بود، اما از آنجا که این ترجمه فصاحت لازم را نداشت، ترجمه آن به مهران سپرده شد. بنابراین، می‌توان احتمال داد که آن ترجمه نیز بر پایه ترجمه سریانی حنین صورت گرفته باشد، اما گمان می‌رود که ترجمه ابوسالم ملطی هرگز رواج نیافته است.

<sup>۴۳</sup>متأسفانه درباره زندگی اصطفن آگاهی چندانی در منابع درج نشده و آنچه از او می‌دانیم بیشتر درباره آثارش است. در الفهرست، ذیل بخش "اخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين" از اصطفن بن باسلی فقط نام برده شده و هیچ‌گونه آگاهی درباره او و آثارش درج نشده است. بنگرید به محمدبن اسحاق ندیم، الفهرست للندیم، تحقیق ایمن فؤاد سید (لندن: مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی، ۲۰۰۹)، جلد ۱/۲، ۱۴۷. درباره ترجمه‌های اصطفن می‌دانیم که وی بخشی از سروده‌های اومیرس الشاعر (هومر) را به عربی ترجمه کرده و برخی از مقطعات آن در [ممتخب] صوان الحکمه نقل شده است. بنگرید به سجستانی، [ممتخب] صوان الحکمه و ثلاث رسائل، ۱۹۴-۲۰۳. نیز در تاریخ‌الحکماء به ترجمه اصطفن از کتاب الادویه المستعمله از اوریباسیوس -بنگرید به قفطی، تاریخ‌الحکماء، ۷۴- و ترجمه عربی اصطفن از کتاب الامتلاء و کتاب المره السوداء -بنگرید به قفطی، تاریخ‌الحکماء، ۱۳۰- و ترجمه او از کتاب الفصد -هر دو از جالینوس- اشاره شده است. بنگرید به قفطی، تاریخ‌الحکماء، ۱۳۱. نیز در همان اثر به کتاب حرکات الصدر و الرئه و همچنین کتاب حركة العَضَل، هر دو از جالینوس و هر دو با ترجمه اصطفن و اصلاح حنین اشاره شده است. بنگرید به قفطی، تاریخ‌الحکماء، ۱۳۰. از کارهای مشترک اصطفن و حنین نیز به کتاب الحاجة الی النفس از جالینوس اشاره شده است که نیمی از آن به ترجمه اصطفن و نیمی دیگر به ترجمه حنین بوده است. بنگرید به قفطی، تاریخ‌الحکماء، ۱۳۰. همچنین، به ترجمه کتاب عدد المقایس از جالینوس به صورت مشترک میان اصطفن و اسحق [ابن حنین] اشاره شده است. بنگرید به قفطی، تاریخ‌الحکماء، ۱۳۲.

<sup>۴۴</sup>برای نمونه بنگرید به عبدالله بن احمد بن محمد المالقی ابن-بطیار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفردة، تحقیق ابراهیم بن مراد (بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۹)، ۴۴؛ سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، ۹۵-۹۶.

<sup>۴۵</sup>ناتلی، اصلاح حشایش، ۳۸۰، ۲.

<sup>۳۶</sup>و آن (کتاب الحشایش) هفت مقاله است. چهار مقاله به ترجمه حنین و دیگر مقالات، برگردان اصطفن است و جمع و پیرایش آن از من است.

<sup>۳۷</sup>ناتلی، اصلاح حشایش، ۳۸۰، ۱۸۸.

<sup>۳۸</sup>از اینجا ترجمه اصطفن و پیرایش من است.

<sup>۳۹</sup>مقاله هفتم کتاب حشایش دیاسقوریدوس به پایان رسید و با پایان یافتن آن، همگی کتاب به انجام رسید؛ بخشی از آن به ترجمه حنین و بخشی به ترجمه اصطفن.

<sup>۴۰</sup>ابوریحان محمد بن احمد بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، تصحیح دکتر عباس زریاب (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰).

<sup>۴۱</sup>تصویری که از نسخه ترجمه مهران در دست نگارنده بود آشفته است و افتادگی دارد و لذا برخی مدخل‌ها را در آن نیافتیم.

<sup>۴۲</sup>گفتنی اینکه آنچه در کتاب واژه‌های گویشی ایرانی در نوشته‌های بیرونی درج شده بسیار مختصر و ناقص است و لذا این منبع در نوشته کنونی به کار نیامد. بنگرید به صادق کیا، واژه‌های گویشی ایرانی در نوشته‌های بیرونی (تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳).

<sup>۴۳</sup>آلبرت دیتريش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، وضعه مؤلف مجهول فی نهاية القرن السادس الهجری، تحقیق آلبرت دیتريش (غوتنجن: دارالنشر فاندنهورک و روبرخت، ۱۹۸۸). با سپاس بسیار از فاضل گرامی آقای یونس کرامتی که این دو مأخذ را در دسترس نگارنده نهادند.

<sup>۴۴</sup>درباره ابن جلجل بنگرید به سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، ۴۳۷-۴۳۸.

<sup>۴۵</sup>حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدوس فی هیولی علاج الطب، نسخه ۲۸۴۹ کتابخانه ملی پاریس، مورخ ۱۱۶ ق، ۷، پ، "اصبالاتس؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳، ر، "اسفالاتوس". ترجمه: اسفالاتوس؛ و آن دارشیشغان است و آن را نام‌های بسیاری است، اما در فارسی دارشیشغان نامیده می‌شود.

<sup>۴۶</sup>بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۶۲. گفتنی اینکه مترجم فارسی صیدنه در ذیل شیخ در صفحه ۴۳۵ آورده است: "... و ابوبکر بن علی بن عثمان که مترجم این کتاب است گوید: تقریر صفات ختنی [=گیاه ختنی] دلالت می‌کند بر آنکه او نباتی است که اهل فرغانه جنس او را 'شیشع' گویند و 'شیشخ' نیز گویند." نویسنده این سطرها نمی‌داند که آیا ارتباطی میان این دارو با دارشیشغان هست یا نه.

<sup>۴۷</sup>ابوعمران موسی بن عبدالله الاسرائیلی قرطبی، شرح اسماء العقار، تحقیق الدكتور ماکس مایرهورف (القاهره: بی‌جا، ۱۹۴۰)، ۱۳، ش ۸۸.

<sup>۴۸</sup>هروی (وین)، الابنیه عن حقایق الادویه، نسخه A. F. ۳۴۰. کتابخانه ملی اتریش، مورخ ۴۴۷ ق، ۱۰۲.

<sup>۴۹</sup>هروی (مجلس)، الابنیه عن حقایق الادویه، نسخه ۶۵۶۹

کتابخانه مجلس، بی‌تا [حدود سده ششم یا هفتم ق]، ۵۵.

<sup>۵۰</sup>هروی (وین)، الابنیه عن حقایق الادویه، ۹۹؛ هروی (مجلس)، الابنیه عن حقایق الادویه، ۵۲.

<sup>۵۱</sup>برای این دارو بنگرید به دیتريش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۷/۱ و ۱۰۳/۲؛ ابوریحان محمد بن احمد بیرونی، صیدنه (ترجمه کهن فارسی)، ترجمه ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی، تصحیح منوچهر ستوده و ایرج افشار (تهران، شرکت افست، ۱۳۵۸)، ۲۸۷؛ حبیش تفلیسی، کفایة الطب، تصحیح دکتر زهرا پارساپور (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰)، ۲۹۵.

<sup>۵۲</sup>یحیی بن عیسی ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، نسخه ۸۲۳ عربی کتابخانه دولتی ایالت بایر در مونیخ، مورخ ۶۱۲ق، ۲۴پ.

<sup>۵۳</sup>بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۶۲؛ بیرونی، صیدنه، ۲۸۷.  
<sup>۵۴</sup>ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۱۶.

<sup>۵۵</sup>حنین و اصطفتن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۷پ و مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳۴پ. هر دو مطابق متن اند. ترجمه: بریون: و آن اشنه است و به فارسی دواله نامیده می شود. همانا اشنه را نام های بسیاری است...  
<sup>۵۶</sup>موفق الدین ابومنصور علی هروی، الابینه عن حقایق الادویه، تصحیح احمد بهمنیار (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱)، ۲۳.

<sup>۵۷</sup>محمدحسین عقیلی علوی خراسانی شیرازی، قربادین کبیر و مخزن الادویه (تهران: کتابفروشی محمودی، ۱۳۷۸) [افست چاپ سنگی ۱۲۷۶ق و ۱۲۷۷ق تهران]، ۷۴.

<sup>۵۸</sup>مقصود از طروس، جمع طرس، کاغذهای پوستی است که حروف آنها را پاک کرده و دوباره بر آنها می نوشتند.

<sup>۵۹</sup>بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۵۴.  
<sup>۶۰</sup>بیرونی، صیدنه، ۶۴-۶۳.

<sup>۶۱</sup>نیز بنگرید به ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۶؛ دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۷/۱ و ۱۰۴/۲، هر دو منبع اخیر ذیل بریون؛ تفلیمی، کفایه الطب، ۲۹۶، ذیل دواله؛ علی اشرف صادقی، "قطعه هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، نامه ایران باستان، سال ۲، شماره ۱ (۱۳۸۱)، ۳-۶۲، نقل از ۳۱؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۵، ش ۱۱، هر دو منبع اخیر ذیل اشنه.

<sup>۶۲</sup>ناتلی، اصلاح حشایش، "فلیطس" [کاملاً بی نقطه و بی یای دوم]؛ حنین و اصطفتن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۳۳پ، "فلیطس"؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۱۸پ، "فوللیطس". ترجمه: فلیطس: و مردم طبرستان آن را مارزوان می نامند. آن نباتی است...

<sup>۶۳</sup>بنگرید به بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۴۳۰ ذیل عصاالرعی.

<sup>۶۴</sup>دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۰۵.

<sup>۶۵</sup>نیز بنگرید به دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۶۰/۲.

<sup>۶۶</sup>ناتلی، اصلاح حشایش، "نماروقیلِس"؛ حنین و اصطفتن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۷۵پ، "ایمازوقالاش"؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۲۷پ، "انمهروقالهوس". ترجمه: ایمازوقیلِس: در طبرستان و جرجان بسیار است و در آنجا شنبلی نامیده می شود. برگ و ساقه ای شبیه به برگ [و ساقه] سوسن دارد.

<sup>۶۷</sup>دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۰۹/۱.

<sup>۶۸</sup>ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۵۳.

<sup>۶۹</sup>نیز بنگرید به دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۷۴/۲.

<sup>۷۰</sup>حنین و اصطفتن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۲۰پ، "لورقی"؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۵۷پ، "لهوقی". ضبط این نام به صورت لوقی درست است. ترجمه: لوقی: و آن جوز است. و باشندگان عراق و خراسان آن را جغ

می نامند. و پوست این درخت...  
<sup>۷۱</sup>در اینجا زاید است، چون دوباره آمده است.

<sup>۷۲</sup>بنگرید به بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۱۹۳، ذیل جوز -که گویا با گردو ارتباط ندارد- و همچنین جوز رومی.

<sup>۷۳</sup>شیرازی، قربادین کبیر و مخزن الادویه، ۱۸۶.  
<sup>۷۴</sup>بخش میانه کروش افزوده نگارنده است.

<sup>۷۵</sup>توز نام دیگر حور رومی است که در زبان تازی نیز به کار رفته است. بنگرید به دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۲۴/۱، ذیل اغبیرس.

<sup>۷۶</sup>ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۳۲.

<sup>۷۷</sup>دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۲۴.

<sup>۷۸</sup>نیز بنگرید به دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۳۲/۲؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۱۳پ، ذیل حور؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۲۳، ش ۱۹۹، ذیل کهربا.

<sup>۷۹</sup>در حنین و اصطفتن یافته نشد؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۱۸۵ار، "زرشک: هو الانیاباریس." ترجمه: انیاباریس: و آن عرفح [؟] است و اوکسوفیون نامیده می شود و نیز فوریا و به فارسی زرشک نامیده می شود...

<sup>۸۰</sup>گویا اوکسوفانوس [ὄξυάκανθα].

<sup>۸۱</sup>نیز بنگرید ذیل امبرباریس در بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۷۴؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۲۹پ؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۵، ش ۱۷؛ و ذیل اقسبیا اقتنش در ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۳۶؛ نیز ذیل لوقیون (حضض) در ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۴۰؛ و ذیل لقیون در دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۲۹/۱ و ۱۵۵/۲؛ ذیل حضض در بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۱۷؛ و ذیل زرشک در تفلیمی، کفایه الطب، ۳۰۳.

<sup>۸۲</sup>ناتلی، اصلاح حشایش، "خونوسطوس"؛ حنین و اصطفتن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۲۲ار، "قونوس فلطس"؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۶۴، "علیق الکلب". ترجمه: خونوسطوس: و آن به فارسی کلک و نیز کلی کلی است. و آن را نام های بسیاری است.

<sup>۸۳</sup>بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۴۳۶.

<sup>۸۴</sup>ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۳۷.

<sup>۸۵</sup>نیز بنگرید به بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۶۰۵، ذیل نسرین؛ دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۲۶/۱ و ۱۴۶/۲، ذیل قونوس باطس و نیز ۱۲۸/۱-۱۲۹، ذیل باطس إیداء؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۱۶۰ار؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۳۲، هر دو در ذیل علیق.

<sup>۸۶</sup>در ناتلی و کاملاً بی نقطه است. حنین و اصطفتن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۳۱، "قوخلیاس"؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۹۵، "فوکلیاس". ترجمه: قوخلیاس بری: ... و مردمان طبرستان آن را لرزم و خانه اش را لرزم کیه می نامند.

<sup>۸۷</sup>از "و اهل طبرستان" تا اینجا در حاشیه افزوده شده است.

<sup>۸۸</sup>ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۵۹.

<sup>۸۹</sup>دیتیریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۴۰.  
<sup>۹۰</sup>ابوریحان محمدبن احمد بیرونی، الجماهر فی الجواهر، تحقیق یوسف الهادی (طهران: مکتب نشر التراث المخطوط و

- شرکت النشر العلمی و الثقافی، (۱۳۷۴)، ۲۲۹.
- <sup>۹۱</sup> نیز بنگرید به دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۲/۲۰۲.
- <sup>۹۲</sup> چنانکه می‌بینیم در اینجا تعبیر "و البری" زاید است. حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۳۱، "الفوخلیاس البحری و البری". ترجمه: فوخلیاس بحرئ... آن گونه کوچکی از لرزم است و در طبرستان بر روی خارها از آن بسیار است.
- <sup>۹۳</sup> از "هذا جنس" تا اینجا در حاشیه افزوده شده است.
- <sup>۹۴</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۵۹.
- <sup>۹۵</sup> دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۴۰.
- <sup>۹۶</sup> نیز بنگرید به دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۲/۲۰۲.
- <sup>۹۷</sup> در ناتلی کاملاً بی نقطه است. حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۴۳، "قیامس القبطی" که در میان ضبطهای نسخه‌ها از همه بهتر است؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۱۲۲، "باقلی مصری". ترجمه: فیفورین و آن باقلی مصری است. آن بزر قلقاس است و در مصر و سرزمین قابلتلاً بسیار می‌رود. و در طبرستان بل نامیده شده و در آب‌های راکد یافت می‌شود... و بیشتر آنچه در طبرستان موجود است، سفیدرنگ است.
- <sup>۹۸</sup> این گیاه با قیل که نام بیخ نیلوفر هندی است نباید اشتباه شود. برای این گیاه بنگرید به بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۴۶۸.
- <sup>۹۹</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۹۶.
- <sup>۱۰۰</sup> بیرونی، صیدنه، ۱۱۶.
- <sup>۱۰۱</sup> نیز بنگرید به ابن جزله، منهاج البیان فیما يستعمله الانسان، ۳۵، ذیل باقلی؛ قرطبی، شرح اسماء العفار، ۸، ش ۴۱، ذیل باقلا.
- <sup>۱۰۲</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۹۷.
- <sup>۱۰۳</sup> چاپ: خوشک امحرئ. تصحیح از صادقی، "قطعه‌هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۱۰.
- <sup>۱۰۴</sup> چاپ: کرکر امحرئ. تصحیح از صادقی، "قطعه‌هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۱۰.
- <sup>۱۰۵</sup> ابن جزله، منهاج البیان فیما يستعمله الانسان، ۵۰.
- <sup>۱۰۶</sup> نیز بنگرید به بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۱۴۶؛ بیرونی، صیدنه، ۱۷۴؛ تغلیسی، کفایة الطب، ۲۸۴، هر سه ذیل ترمس؛ صادقی، "قطعه‌هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۱۰، ذیل باقلی.
- <sup>۱۰۷</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۷۹.
- <sup>۱۰۸</sup> نیز بنگرید به دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۵۰، ذیل فابش القبطی.
- <sup>۱۰۹</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۴۳، "أورویس؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۳، "کرسنه". ترجمه: اوریس؛ و آن کرسنه است و آن عدس بری است و برای خوردن گاو کشت می‌شود. آن گیاهی کوچک با برگ‌ها و شاخه‌های باریک است. و آن در کوه‌های طبرستان به فراوانی کاشته می‌شود و به نام عدس خوانده شده و آن را به مار منسوب می‌کنند و آن به زبان ایشان مارمرجوا نام دارد. برای کرسنه بنگرید به بیرونی، صیدنه، ۵۹۰.
- <sup>۱۱۰</sup> نسخه: مارمرخوا.
- <sup>۱۱۱</sup> بنگرید به صادقی، "قطعه‌هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۴۷.
- <sup>۱۱۲</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۵۲۸.
- <sup>۱۱۳</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۸۰.
- <sup>۱۱۴</sup> نیز بنگرید به بیرونی، صیدنه، ۵۹۰؛ دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۵۱/۱؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما يستعمله الانسان، ۱۸۵؛ تغلیسی، کفایة الطب، ۳۳۴؛ قرطبی، شرح اسماء العفار، ۲۲.
- <sup>۱۱۵</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۴۶، "ارنغلیس؛" در [ترجمه] الحشایش نیافتیم. ترجمه: ارنو غلیسون؛ و آن لسان الحمل است و به فارسی بزگوش نامیده می‌شود. و برخی از مردمان آن را ذو سبعة اضلاع می‌نامند.
- <sup>۱۱۶</sup> در نسخه بی نقطه حروف نخست و دوم است.
- <sup>۱۱۷</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۵۵۷.
- <sup>۱۱۸</sup> بیرونی، صیدنه، ۲۶۴.
- <sup>۱۱۹</sup> صادقی، "قطعه‌هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۳۸.
- <sup>۱۲۰</sup> برای ارنو غلیسن و ارنقلس بنگرید به ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۸۵؛ دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۵۴؛ و برای لسان الحمل بنگرید به بیرونی، صیدنه، ۲۲۸؛ تغلیسی، کفایة الطب، ۳۴۲؛ قرطبی، شرح اسماء العفار، ۲۵؛ شیرازی، قربادین کبیر و مخزن الادویه، ۳۸۱.
- <sup>۱۲۱</sup> در ناتلی، اصلاح حشایش، "فودونوفوس" [تماماً بی نقطه]؛ حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۶۶، "فورویوقس؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۱۳۰، "فورونوفوس معناه رجل العققع." ترجمه: فورونوفوس؛ و آن رجل الغراب است. گیاهی است گسترده بر زمین... و مردم طبرستان آن را کلاج‌پای می‌نامند.
- <sup>۱۲۲</sup> بنگرید به محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش دکتر محمد معین (چاپ ۶؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶)، ۱۶۹۳/۳، حاشیه.
- <sup>۱۲۳</sup> شیرازی، قربادین کبیر و مخزن الادویه، ۲۱۹.
- <sup>۱۲۴</sup> چاپ: غازیغی.
- <sup>۱۲۵</sup> چاپ: کر تویس.
- <sup>۱۲۶</sup> صادقی، "قطعه‌هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۴۰.
- <sup>۱۲۷</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۸۶.
- <sup>۱۲۸</sup> نیز بنگرید به دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۵۴/۱، ذیل قورنفس؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما يستعمله الانسان، ۱۱۳، ذیل رجل الغراب؛ قرطبی، شرح اسماء العفار، ۱۷، ذیل زرتب.
- <sup>۱۲۹</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۸، "طراغوئوعن؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۱۳۵، "طراغونوعون." ترجمه: طروغوافون؛ و آن لویه‌التیس است و به فارسی شنگی نامیده می‌شود.
- <sup>۱۳۰</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۵۵۵.
- <sup>۱۳۱</sup> گفتنی اینکه در صفحه ۲۸۵ کتاب الصیدنه به نقل از صفحه ۳۱۱ ترجمه صیدنه ذیل ذنب الخیل اشاره شده که این گیاه همان لویه‌التیس است.
- <sup>۱۳۲</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۶۳۱.
- <sup>۱۳۳</sup> بیرونی، صیدنه، ۱۰۲۸.
- <sup>۱۳۴</sup> ابن جزله، منهاج البیان فیما يستعمله الانسان، ۱۹۴.



- <sup>۱۳۵</sup> هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۱۶۰.
- <sup>۱۳۶</sup> قرطبی، شرح اسماء العقار، ۱۵، ذیل هیوفاقسطیداس و نیز ۲۱، ذیل طرائث.
- <sup>۱۳۷</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۹۲.
- <sup>۱۳۸</sup> دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۵۹.
- <sup>۱۳۹</sup> آنچه در اینجا اشاره شد مربوط به آغاز دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۲۷-۲۹ است. نیز بنگرید به صادقی، "قطعه‌هایی بازیافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۳۹، ذیل ذنب الخیل و ۴۸، ذیل لحيه التيس.
- <sup>۱۴۰</sup> در اصلاح حشایش ناتلی به صورت تلسیفس، اما بی نقطه و ناهماهنگ با نام یونانی ضبط شده است؛ حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۴۹، "تلسفی؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۴۰، "تلاسی هو الحرف الابيض". ترجمه: تلسفی: گفته‌اند همانا حرف بابلی است. ناتلی گفت و نزد من چنان است که آن دانه‌ای است که جبه نامیده شده و نزد ما و شواذن نامیده می‌شود.
- <sup>۱۴۱</sup> از "قال الناتلی" تا اینجا به خط کاتب در حاشیه نسخه نوشته شده است.
- <sup>۱۴۲</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۱۴۲.
- <sup>۱۴۳</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۱۲.
- <sup>۱۴۴</sup> دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۶۰.
- <sup>۱۴۵</sup> قرطبی، شرح اسماء العقار، ۲۰.
- <sup>۱۴۶</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۹۶.
- <sup>۱۴۷</sup> نیز بنگرید به "حرف" در هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۱۰۵؛ شیرازی، قراپادین کبیر و مخزن الادویه، ۱۷۵؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۷۰.
- <sup>۱۴۸</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۴۹، "ادروفوفاری؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۱۴۲، "ووفهفهری و بقله [کلا] عربیا فلفل الماء". ترجمه: هودرفیو؛ و آن زنجبیل الکلب است و به زبان طبرستان فلفلک نام دارد.
- <sup>۱۴۹</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۳۱۶.
- <sup>۱۵۰</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۰۹.
- <sup>۱۵۱</sup> چنانکه استاد زریاب در یادداشت این دارو یاد کرده‌اند شکل درست این واژه فلفلک است، اما در اینجا و در مورد سپسین متن چنین است.
- <sup>۱۵۲</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۱۹۷.
- <sup>۱۵۳</sup> نیز بنگرید به دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۶۱؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۱۲۰، ذیل زنجبیل الکلاب.
- <sup>۱۵۴</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، "علقیریس" [بی هیچ نقطه‌ای]؛ حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۵۶، "علوفیریزا؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۱۶۱، "سوس" [بی اشاره به ریشه]. ترجمه: غلقیریزس؛ و آن ریشه شیرین بیان است. . . و مردم طبرستان آن را ویرنام می‌نامند. و آن در سرزمین‌های فیادوقیا بسیار می‌روید.
- <sup>۱۵۵</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۳۵۶.
- <sup>۱۵۶</sup> چاپ: کلوقورون. گمان می‌برم این نام با گلوکز مرتبط باشد.
- <sup>۵۷</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۱۱.
- <sup>۵۸</sup> چاپ: المُنْکُ. استاد زریاب در ذیل همین دارو اشارت کرده‌اند: "این متک با مهک یکی است. . . آن را با مُنْکُ به معنی اُتْرَجْ نباید اشتباه کرد."
- <sup>۵۹</sup> نیز بنگرید به دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۷۴/۱؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۲۹.
- <sup>۶۰</sup> در ۲۱۷ از اصلاح حشایش آمده است: "فولعونون و هو برسیان دارو؛" حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۸۱، "فلوغونین؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۵۰، "نوع آخر من البطباط المسمی ذکر."
- ترجمه: فولغونون الذکر: . . . و ایرانیان آن را برسیان دارو می‌نامند و آن گیاهی است . . .
- <sup>۶۱</sup> نسخه: نرسیان. در ۱۴۰ پ نیز تکرار شده است.
- <sup>۶۲</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۱۱۴.
- <sup>۶۳</sup> بیرونی، صیدنه، ۱۳۳.
- <sup>۶۴</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۴۳۰.
- <sup>۶۵</sup> نیز بنگرید ذیل عصاء الراعی به ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۷۰؛ دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۲۱؛ بیرونی، صیدنه، ۴۸۴؛ صادقی، "قطعه‌هایی بازیافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۴۴؛ هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۲۲۹؛ تفسیلی، کفایة الطب، ۲۷۸؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۳۸؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۳۲.
- <sup>۶۶</sup> مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۰۹، "الدبق و الغری." در حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب نیافتیم. ترجمه: اقسوس: و آن سریش است و مردم طبرستان آن را دارواش می‌نامند. نیکوترینش آن است که تازه باشد.
- <sup>۶۷</sup> محمد معین، فرهنگ فارسی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ۱۴۸۳.
- <sup>۶۸</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۶۵.
- <sup>۶۹</sup> نیز بنگرید به ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۴۲؛ دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۹۸؛ هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۵۶؛ تفسیلی، کفایة الطب، ۲۹۵؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۱۳؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۹۴؛ شیرازی، قراپادین کبیر و مخزن الادویه، ۲۰۵.
- <sup>۷۰</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۸۵، "ماطس" [لغزش کاتب]؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۶۷، "باطوس". ترجمه: باطوس: و آن علیق است. و مردمان طبرستان آن را تمش می‌نامند. و آن گیاهی شناخته شده است.
- <sup>۷۱</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۴۳۶.
- <sup>۷۲</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۸۲.
- <sup>۷۳</sup> شیرازی، قراپادین کبیر و مخزن الادویه، ۲۹۶.
- <sup>۷۴</sup> نیز بنگرید ذیل علیق به هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۳۳۰؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۳۲.
- <sup>۷۵</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، اطوس ادا؛ حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۸۵، "ناطس ادا". ترجمه: باطوس ایدا؛ و آن تمش کوهی است و آن علیق (تمشک) دیگری است.
- <sup>۷۶</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۸۲.

<sup>۱۷۷</sup> نیز بنگرید به دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۲۸.

<sup>۱۷۸</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۸۵، "بنطافلون؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۳۹، "لفظابلون و هو ذو الخمسه الاوراق و یسمى بالفارسیه بنجکشت." ترجمه: بنطافلون: و نزد ما پنج و یک (پنج برگ) نامیده می شود و برخی از مردمان آن را بنطایطس نامند و معنایش پنج دست است.

<sup>۱۷۹</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، بنطاطس [بی هیچ نقطه ای].

<sup>۱۸۰</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۵۶.

<sup>۱۸۱</sup> بسنجید با هفت و یک (مازیرون) که برابر ذو سبعة اوراق است. بنگرید به صادقی، "قطعه هایی بازیافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی،" ۵۰؛ بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۵۲۷.

<sup>۱۸۲</sup> هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۵۷.

<sup>۱۸۳</sup> تغلیسی، کفایه الطب، ۳۲۷.

<sup>۱۸۴</sup> هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۲۷.

<sup>۱۸۵</sup> البته این نام در نسخه الابنیه به نادرست به صورت قعد ضبط شده است.

<sup>۱۸۶</sup> در این جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۱۶۸، ار آمده است: "فطافیلون: هو ذو الخمس الاوراق و هو بنجکشت المذکور." نیز در ۴۸ در ذیل بنجکشت به این دارو اشاره شده است.

<sup>۱۸۷</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۸۴.

<sup>۱۸۸</sup> نیز بنگرید به دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۳۰؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۲۹.

<sup>۱۸۹</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۱۳۱.

<sup>۱۹۰</sup> ابن بیطار در صفحه ۱۴۲ تفسیر کتاب دیاسقوریدوس ذیل اُغْنَسْ به این گیاه اشاره کرده است.

<sup>۱۹۱</sup> نیز بنگرید به بیرونی، صیدنه، ۱۵۴.

<sup>۱۹۲</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۸۶، "افورس؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۷۰، "ایفوریس نبت معروف بذنب الخیل." ترجمه: ایفوریس: و آن ذنب الفرس است. و به فارسی دنب اسب و به طبرستان خربون نامیده می شود. و از مردمان ...

<sup>۱۹۳</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۸۵.

<sup>۱۹۴</sup> بیرونی، صیدنه، ۳۱۱.

<sup>۱۹۵</sup> دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۳۱.

<sup>۱۹۶</sup> نیز بنگرید به ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۸۷؛ بیرونی، صیدنه، ۸۶؛ تغلیسی، کفایه الطب، ۲۹۹؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۱۰۹.

<sup>۱۹۷</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۹۱، "قونیون؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۲۹۴، "قونیون" [لغزش کاتب]. ترجمه: قونیون: و آن شوکران است و مردمان طبرستان آن را نوط می نامند. و آن گیاهی است ...

<sup>۱۹۸</sup> نام شوکران به احتمال بسیار برگرفته از ریشه سامی به معنی مست شدن است که مصدر عربی سکر نیز از آن مأخوذ است. بنگرید به محمدجواد مشکور، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷)، جلد ۱، ۳۹۳. اگرچه در نسخه هروی (وین)، الابنیه عن حقایق الادویه، ۸، یک بار ذیل انفحه به صورت شُکران، به فتح شین و سکون

با و کاف مهمله، ضبط شده و روشن است که مؤلف همان شوکران را در نظر داشته است.

<sup>۱۹۹</sup> برای این گیاه بنگرید به بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۳۷۷؛ به نقل از بیرونی، صیدنه، ۴۲۹؛ هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۲۰۶؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۱۴۳؛ ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۹۸؛ دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۴۰؛ شیرازی، فرابادین کبیر و مخزن الادویه، ۲۶۷؛ تغلیسی، کفایه الطب، ۳۱۶؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۱۰، ذیل بنج.

<sup>۲۰۰</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۹۶، پ، "ادیانطن؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳۲۷، پ، "ادیانطن هو شعر الجبار و یسمى برساوسان." ترجمه: ادیانطن: به فارسی برسیاوشان نامیده می شود. و به سریانی ...

<sup>۲۰۱</sup> در نسخه هروی (وین)، الابنیه عن حقایق الادویه، ۳۸، به صورت برسیاوشان ضبط شده است.

<sup>۲۰۲</sup> دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۵۶.

<sup>۲۰۳</sup> نیز بنگرید به بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۱۰۳؛ به نقل از بیرونی، صیدنه، ۱۲۲؛ تغلیسی، کفایه الطب، ۲۷۷، ذیل برسیاوشان؛ هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۵۶؛ نیز بیرونی، صیدنه، ۴۲۲، ذیل شعر الغول و شعر الجبار؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۳۷.

<sup>۲۰۴</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، "کسلین" [تحریر کاتب]؛ حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۹۷، "کسنتیون؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳۲۸، پ، "کسانتیون." ترجمه: کسنتیون: و مردمان طبرستان آن را مسک می نامند. و در روستاهای عراق بدان خدنی مگک [؟] می گویند.

<sup>۲۰۵</sup> دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۵۶.

<sup>۲۰۶</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، ملیفش طروحون "ابی نقطه فا؛" مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳۳۲، "میلاخس خشنه؛" حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۹۷، پ، "میلقص طراخیا و معناه میلقص الخشن." ترجمه: میلقص طروحون: و معنای واژه طروحون، درشت و ناهموار است. و مردمان طبرستان آن را ولوملیک می نامند. آن گیاهی است ...

<sup>۲۰۷</sup> حسین میرحیدر، معارف گیاهی (بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳)، ۱۹۹.

<sup>۲۰۸</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۵۹۶.

<sup>۲۰۹</sup> در متن صیدنه به صورت میکلس ضبط شده است. استاد زریاب به قرینه نام یونانی آن یاد کرده اند که باید میکلس باشد.

<sup>۲۱۰</sup> دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۵۸.

<sup>۲۱۱</sup> پیش از این در همین یادداشت ها ذیل خوتوسبتوس از آن یاد شده است.

<sup>۲۱۲</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، "ملیفص زلیا" [بی نقطه یا]؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳۳۳، "میلاخس ناعمه؛" حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۹۷، پ، "میلقص زلیا و معناه میلقص الاملس." ترجمه: میلقص زلیا: یعنی نرم و هموار. و آن سازه ولوملیک است. و آن اجبا سیاه [؟] است. آن گیاهی است ...

<sup>۲۱۳</sup> دیتریش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱/۱۵۸.

<sup>۲۱۴</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۱۰۵، ر، "فولوغثا اغریا؛" مهران، [ترجمه]

الحشایش، ۳۵۵، پ، "حنظل یسمى بطیخ بری و هو بطیخ الحیه و قوم یسمونه البطیخ المر." جزء اغریا (از αργίος) که در نام دارو از آن یاد شده، به زبان یونانی به معنی بری (دشتی) است. ترجمه: قولوغتا اغریا: یعنی کدوی دشتی و آن حنظل است. و به زبان فارسی کوست نامیده می شود. . . .

<sup>۲۱۵</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۲۵.  
<sup>۲۱۶</sup> بنگرید به بیرونی، صیدنه، ۲۴۳؛ هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۱۰۹؛ دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۷۰؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۱۹؛ شیرازی، قرابادین کبیر و مخزن الادویه، ۱۸۵؛ صادقی، "قطعه‌هایی باز یافته از کتاب الموازنه حمزه اصفهانی"، ۳۸.

<sup>۲۱۷</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، "بلونطریس الذکر" [بی نقطه یا]؛ حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۱۰۶، ا، "بطارس"؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳۶۰، پ، "فطهریس . . . هو المعروف عند الصیادله و الاطباء سرخش طبری." چنانکه می بینیم، ضبط این نام در نسخه ترجمه حنین و اصطفن با اصل یونانی مطابقت بیشتری دارد. ترجمه: بطریس الذکر: و آن سرخس است و مردمان طبرستان آن را جماز می نامند. و از پیشینیان . . .

<sup>۲۱۸</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، ۱۸۷، پ.  
<sup>۲۱۹</sup> شیرازی، قرابادین کبیر و مخزن الادویه، ۲۴۰.  
<sup>۲۲۰</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۳۱۳.

<sup>۲۲۱</sup> نیز بنگرید ذیل سرخس به بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۳۳۱؛ بیرونی، صیدنه، ۳۷۰؛ هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۱۹۴؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۲۹؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۱۲۵؛ و ذیل بطارس در دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۷۴؛ و ذیل کیل دارو در تغلیسی، کفایه الطب، ۳۴۰.

<sup>۲۲۲</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۱۰۶، پ، "بولوبودیون." ترجمه: بولوبودیون: و آن بسپایگ است. آن گیاهی است که در کوهستان‌ها و بر صخره‌ها و شاخه درختان بلوط کهنه می روید. و در طبرستان بر درخت حنک [؟] می روید که نزد ایشان لرك نامیده می شود و بر درخت دیگری که آن را طوسه می نامند . . .

<sup>۲۲۳</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۱۱۲.  
<sup>۲۲۴</sup> بیرونی، صیدنه، ۱۲۹.

<sup>۲۲۵</sup> نیز بنگرید به ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۳۱۳؛ دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۷۶، ۱، ذیل فولوبودیون؛ هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۵۸، ذیل بسپایج؛ تغلیسی، کفایه الطب، ۲۷۸، ذیل بسپایه؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۴۳، ذیل بسفایج؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۱۰.

<sup>۲۲۶</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۱۰۶، پ، "درونتارس"؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳۶۲، ۳، "دروافطهریس." ترجمه: دروونطارس: . . . مردمان طبرستان آن را دارجماز می نامند.  
<sup>۲۲۷</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، ۱۸۵، پ.

<sup>۲۲۸</sup> شیرازی، قرابادین کبیر و مخزن الادویه، ۱۱۴.  
<sup>۲۲۹</sup> در چاپ مورد ارجاع ما دارجماز ضبط شده، اما در صفحه ۲۲۰ چاپ ۱۸۴۴م کلکته به صورت دارجماز آمده که درست تر است.  
<sup>۲۳۰</sup> شیرازی، قرابادین کبیر و مخزن الادویه، ۱۲۴.

<sup>۲۳۱</sup> ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۳۱۴.

<sup>۲۳۲</sup> به جای عبارت میانه کروشده در نسخه این متن آمده است: "و هو قال" که مصحح متن از روی جامع ابن بیطار، مؤلف همین متن، آن را تصحیح کرده است.

<sup>۲۳۳</sup> تغلیسی، کفایه الطب، ۲۹۷.

<sup>۲۳۴</sup> نقطه چین از متن چاپی است.  
<sup>۲۳۵</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۵۴۹.

<sup>۲۳۶</sup> برای بطارس به یادداشت این دارو بنگرید.  
<sup>۲۳۷</sup> دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۷۶، ۱.

<sup>۲۳۸</sup> دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۱۷۵، ۱.

<sup>۲۳۹</sup> در حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۱۱۵ به جای یادکرد نام دارو آمده است: "واما الشراب الذی یتخذ بالدواء الذی یقال له مشکطرامشع." این دارو را در مهران، [ترجمه] الحشایش، نیافتیم. در لغتنامه دهخدا ذیل مشکطرامشیر یاد شده که نام این دارو در لاتینی Dictamnus creti cus است. ترجمه: شراب دیقمامتوس: و به فارسی موشکطرامشیر نام دارد. از آن گرفته می شود. . . .

<sup>۲۴۰</sup> این نام در ناتلی کاملاً بی نقطه است.  
<sup>۲۴۱</sup> شیرازی، قرابادین کبیر و مخزن الادویه، ۴۰۶.

<sup>۲۴۲</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۵۸۰.  
<sup>۲۴۳</sup> محمدبن احمدبن یوسف خوارزمی، مفاتیح العلوم، تحقیق فانفلوتن (لیدن: بریل، ۱۸۹۵)، ۱۷۵.

<sup>۲۴۴</sup> برای این دارو بنگرید به بیرونی، صیدنه، ۶۵۸؛ هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، ۳۱۶؛ تغلیسی، کفایه الطب، ۳۴۶؛ قرطبی، شرح اسماء العقار، ۲۷؛ ابن بیطار، تفسیر کتاب دیاسقوریدوس فی الادویه المفرده، ۲۲۲؛ دیتیش، شرح لکتاب دیاسقوریدوس فی هیولی الطب، ۸۲/۱، ذیل دقظمن و فسودو دقظمن و ۹۲/۱ ذیل الافوسقن؛ ابن جزله، منهاج البیان فیما یستعمله الانسان، ۲۱۰، پ.

<sup>۲۴۵</sup> حنین و اصطفن، ترجمه کتاب دیوسقوریدس فی هیولی علاج الطب، ۱۲۹، ا، "عاغاطیس و هو بعض الحجاره"؛ مهران، [ترجمه] الحشایش، ۳۹۴، پ، "حجر عاغاطیس." ترجمه: خاخیطیس: و مردمان طبرستان آن را سرک می نامند.

<sup>۲۴۶</sup> بیرونی، کتاب الصیدنه فی الطب، ۲۰۴.  
<sup>۲۴۷</sup> تغلیسی، کفایه الطب، ۳۲۴.

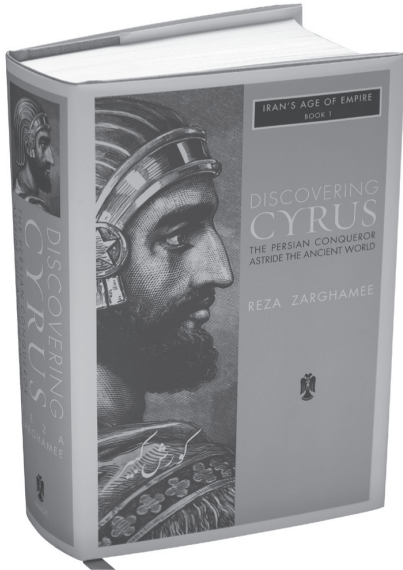
<sup>۲۴۸</sup> ناتلی، اصلاح حشایش، ۲۳، پ.  
<sup>۲۴۹</sup> نسخه: ماهوندانه.

<sup>۲۵۰</sup> این ضبط در ناتلی، اصلاح حشایش، گ ۲۰۲ دیده می شود.



# MAGE PUBLISHERS

WWW.MAGE.COM



"HERE IT IS AT LAST, A THOROUGH, FLUENT, AND ENGAGING BIOGRAPHICAL STUDY OF CYRUS THE GREAT. STUDENTS WILL FIND THIS BOOK INDISPENSABLE FOR ITS CLEAR NARRATIVE AND SCHOLARS WILL PROFIT FROM ITS RICH SOURCE MATERIALS, WHILE CASUAL READERS WILL FIND MUCH TO ENJOY AS THEY SET ABOUT DISCOVERING THE GREAT KING'S LIFE AND WORLD. CYRUS II, ONE OF ANTIQUITY'S MOST IMPORTANT FIGURES, HAS LONG-DERIVED A READABLE MODERN BIOGRAPHY AND IN REZA ZARGHAMEE HE HAS FOUND A SCHOLARLY CHAMPION."

—**DR LLOYD LLEWELLYN-JONES, THE UNIVERSITY OF EDINBURGH**

"THIS IS THE MOST COMPREHENSIVE STUDY TO DATE OF THE LIFE AND TIMES OF CYRUS THE GREAT, AND IT WILL BE WELCOMED BY SCHOLARS AND THE GENERAL PUBLIC ALIKE."

—**DR JOHN CURTIS, OBE, FBA, KEEPER OF SPECIAL MIDDLE EAST PROJECTS, THE BRITISH MUSEUM.**



"THIS BOOK SHOULD BE REGARDED AS THE MOST DEFINITIVE STUDY NOT JUST ON CYRUS, BUT ON THE BEGINNING OF IRAN AND THE ACHAEMENID EMPIRE."

—**RICHARD FRYE, PROFESSOR EMERITUS OF IRANIAN STUDIES, HARVARD UNIVERSITY**

"REZA ZARGHAMEE HAS WRITTEN A DETAILED ACCOUNT OF ONE OF THE MOST IMPORTANT FIGURES IN IRANIAN AND INDEED WORLD HISTORY. CYRUS THE GREAT IS A SUBJECT OF ENDLESS FASCINATION AND MR. ZARGHAMEE HAS DONE ALL READERS A GREAT SERVICE THROUGH HIS CAREFUL ANALYSIS OF, IN PARTICULAR, THE GREEK SOURCES ON CYRUS AND THE EARLY PERSIAN EMPIRE. THE BOOK IS WELL-WRITTEN AND SHOULD APPEAL TO A WIDE READERSHIP."

—**DANIEL THOMAS POTTS, PROFESSOR OF ANCIENT NEAR EASTERN ARCHAEOLOGY AND HISTORY, NYU**

"REZA ZARGHAMEE HAS LEFT NO STONE UNTURNED IN HIS BIOGRAPHY OF CYRUS THE GREAT. ALL SOURCES AND RECORDS HAVE BEEN METICULOUSLY TREATED, AND THE WORK IS WELL-WRITTEN. THIS IS A GREAT BOOK FOR BOTH SCHOLARS AND MEMBERS OF THE EDUCATED PUBLIC INTERESTED IN KNOWING ABOUT ONE OF THE IMPORTANT PERSONAGES OF THE ANCIENT WORLD."

—**TOURAJ DARYAEE, HOWARD C. BASKERVILLE PROFESSOR IN THE HISTORY OF IRAN, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, IRVINE**

"WELL RESEARCHED AND THOROUGH...THE WORK IS FAIR, INCISIVE, AND DETAILED, AND MERITS THE ATTENTION OF A BROAD READERSHIP."

—**PUBLISHERS WEEKLY**

شهرت علمی عمومی شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در جهان و خصوصاً ایران به دانش پزشکی و فلسفی اوست.<sup>۱</sup> کما اینکه کتاب معروفش، قانون، تا قرن هفدهم در دانشکده‌های طبی جهان تدریس می‌شد و آرای علمی-فلسفی‌اش به سبب شرحیات ابن‌رشد اندلسی بر آثار او در سراسر اروپا رایج و مؤثر شده‌اند. از این روست که برجسته‌ترین مورخان علوم، نظیر جرج سارتن، و منابع اینترنتی او را مشهورترین دانشمند اسلامی دانسته و همکاران سارتن آثار ابن‌سینا را اوج فلسفه قرون وسطای جهان معرفی کرده‌اند. اما آنچه که ورای این دانسته‌های مشهور دربارهٔ ابن‌سینا مهم است، ولی دست‌کم در ایران چندان شناخته نیست، تحقیقات و تأثیرات جهان‌ساز او در روش‌شناسی (متدولوژی) علمی، تحقیقاتش در مبانی علوم تجربی (فیزیک) و در فلسفه روان‌شناسی است که خلاصه‌ای از آن را در این مقاله می‌آورم. این تحقیقات و تأثیرات شامل تجربی‌سازی علم، ابداع کمیت "میل" یا پتانسیل و اندازه حرکت در علم فیزیک و طرح تجربه فکری انسان معلق (suspending man) در توضیح روان از دید علم پزشکی قدیم است.

تفاوت روش علم در شرق قدیم (تمدن‌های سومری، بابلی در بین‌النهرین و مصر) با روال بعدی علم در یونان این بود که علوم اولیه شرقی نظیر حساب و هندسه بر پایه تجارب مستمری نظیر اندازه‌گیری مساحات، شمارش و مشاهدات طولانی نجومی شکل گرفته بودند، در حالی که چون یونانیان علم و فلسفه اولیه را از فرهنگ‌های بین‌النهرین، مصر، مینوی (جزیره کرت) و آسیای صغیر (مکتب ملطی یا میله) فرا گرفته بودند، لذا عادت بر این یافتند که اندیشه‌های برگرفته از شرق را صرفاً با تفکر ادامه دهند و تکمیل کنند. عادت‌ی که در ادامه به ایجاد فلسفه

# ملاحظات دربارهٔ تأثیر ابن‌سینا بر علم و فلسفه جهانی

فرهاد قابوسی

استاد دانشگاه صنعتی کنستانس آلمان

Farhad Ghaboussi  
fazad@t-online.de



فرهاد قابوسی (دانش‌آموخته دکتری فیزیک دانشگاه هامبورگ، ۱۹۸۳) استاد دروس پایه فیزیک و ریاضی دانشگاه صنعتی کنستانس آلمان است. او که در دانشگاه‌های تهران، کیل و هامبورگ آلمان تحصیل کرده است، پیش از این دستیار علمی و استادیار پژوهشی در دانشگاه کنستانس بوده و حوزه پژوهش‌های علمی‌اش مبانی ریاضیات، مبانی فیزیک، تاریخ علم و فلسفه علم را در برمی‌گیرد. مقالات پژوهشی او به زبان‌های آلمانی و انگلیسی در مجلات دانشگاهی منتشر شده‌اند که از آن جمله است "درباره تقارن عناصر بنیادی (Zur Symmetrie der Elementarteilchen)" و "ساختار ابعادی فضا-زمان (Dimensional Structure of space-time)".

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/132-137

یونانی و منطقی انجامید که برای تصحیح و ترتب آن فلسفه ضروری بود. نتیجه این بود که در طی قرون بعدی، خصیصه تجربی علم در یونان و اروپا از میان رفت و پس از تعطیل هزار ساله تفکر در اروپای قرون وسطا (قرن سوم تا سیزدهم میلادی) بقایای علم در اروپا منحصر به مقولات اندیشه گشت و با تعطیل اندیشه در اروپا، علم و فلسفه نیز، مگر در شرق، تعطیل شد. از این روست که مورخان علوم تجدید حیات علم را در قرون وسطا در شرق سراغ گرفته و آن را مدیون مساعی دو تن از برجستگان تاریخ علم به واسطه تجربی کردن علم دانسته‌اند.<sup>۲</sup> این دو دانشمند ابوعلی الحسن بن الحسن (الحسن) ابن الهیثم (۳۴۵-۴۳۰ق/۹۵۶-۱۰۳۹م) و ابوعلی الحسن بن عبدالله بن سینا (۳۵۹-۴۱۶ق/۹۸۰-۱۰۳۷م) بودند.

اما سهم ابن سینا در تجربی سازی علم به سبب استدلال عمومی اش در ضرورت روش های تجربی علوم، نفوذ بارزش در فلسفه علمی جهان و اساسی بودن زمینه تحقیقات علمی او در علم-الحرکات (مکانیک) اساسی تر از ابن هیثم بوده است. کما اینکه ابن سینا در بخش "البرهان" شفا پس از اعتراض به نظر ارسطو که مطابق اندیشه یونانی روش استقراء را کافی به تحقیق اصول اولیه علم حتی در علوم قیاسی می دانست، تجربه را به منزله روش تحقیق یا متد علمی اساسی علوم تعیین می کند و تذکر می دهد که هر چند تجربه نیز قادر به یافتن اصول مطلق یا اولیه علم نیست، اما قادر به کشف اصول مشروط عمومی علم است.<sup>۳</sup> مورخان علوم وارد کردن "تجربه به منزله روش ضروری تحقیق علمی" به دست ابن سینا را مهم ترین تغییر در فلسفه علوم می-شناسند که سبب پیشرفت و تجدید حیات علم در دوران رنسانس و عصر کنونی شده است. بدون این تغییر در متدولوژی علم و فلسفه علوم، یعنی تأسیس مستدل روش های تجربی در علم به دست ابن سینا و نمایش توانایی های این روش با تجارب مطرح در مبحث مکانیک و نیز توسط ابن هیثم در علم اپتیک، تجدید حیات و پیشرفت

علم در ادوار بعدی (رنسانس) و دوران معاصر میسر نمی شد.

یادآوری این نکته ضروری است که در هزار سال قرون وسطا، علم و فلسفه در اروپا تعطیل و پس از آن نیز اندیشه فلسفی اروپا تحت تأثیر کلیسای مسیحی منحصر به تفکر دینی مغایر با تجربه شده بود. لذا تجربی سازی علم و سپس فلسفه در اروپا تحت تأثیر رواج نظریات ابن سینا را باید از مهم ترین عوامل احیای اندیشه فلسفی و علمی در اروپا تلقی کرد. به همان ترتیب که تأسیس نظریه کوانتوم بدون تجربه گرایی و مطالعه طیف جسم سیاه و اتکا به تجارب مستمر طیف نگاری ممکن نبود و طرح نظریه نسبیت نیز بدون تجربه گرایی و پذیرش ترتب قوانین حرکت مطابق موضع ناظر و اتکا به تجارب مایکلسن مورلی میسر نمی شد.

تجربه گرایی ابن سینا و اثر متدیک روش تجربی او بر علوم دقیقه را مثلاً می توان در استدلال تجربی او در اعتراض به ارسطو در مبحث حرکت علم فیزیک ملاحظه کرد که به نظر مورخان علوم، از جمله سامبورسکی، به واسطه طرح خاصیت میل یا پتانسیل در اندیشه علمی غرب تأثیر شگرفی داشته است.<sup>۴</sup>

ارسطو در فیزیک نوشته بود که حرکات بر دو قسم اند، حرکات طبیعی که نیازی به نیرو ندارند و حرکات اجباری (قسری) که نیازمند نیرو هستند.<sup>۵</sup> ابن سینا در شفا در اعتراض به این نظر بعد از توضیح تجربه به سکون آوردن یک جسم متحرک با اعمال نیرویی در جهت مخالف حرکت آن، استدلال می کند که "چون حتی برای توقف هر متحرکی و آوردنش به سکون نیاز به نیروی بازدارنده ای است، پس هر حرکتی توأم با نیرویی است که مخالف با نیروی بازدارنده عمل می کرده است و لذا هر متحرکی میلی از محرک دریافت می کند که حرکت او را در تفاسل با محرک سبب می شده است."<sup>۶</sup> لذا شیخ الرئیس نظریه ارسطو را رد می کند که حرکات طبیعی احتیاج به نیرو ندارند. مطالعه دقیق این متن از شفا روشن

می‌کند که ابن‌سینا در تاریخ اولین عالمی است که در حدود امکانات آن عصر اولاً به درستی به نیرو و نیز به میل چونان مقولاتی کمی نگریسته است که قابل جمع و تفریق و لذا رفع همدیگرند که سبب سکون متحرک می‌گردد و ثانیاً، میل را معطوف به اثر و ارتباط میان دو عامل، یعنی محرک و متحرک، ارزیابی کرده است. به این لحاظ است که این خاصیت میل ناشی از اثر محرک بر متحرک بعدها معادل کمیت پتانسیل یا اندازه حرکتی انگاشته می‌شود که میان محرک و متحرک برقرار است. در علم معاصر نیز حرکت زمین به دور خورشید ناشی از نیروی جاذبه خورشید یا پتانسیل جاذبه‌ای خورشید-مؤثر بر زمین-تلقی می‌شود.

لذا مورد دوم از تحقیقات و ابداعات اساسی ابن‌سینا در علم فیزیک همین صورت‌بندی نظریه میل (به لاتین ایمپتوس [impetus]) یا اندازه حرکت (impuls)<sup>۷</sup> و یا پتانسیل (potential)<sup>۸</sup> به واسطه تجربه‌گرایی مذکور در کتاب شفا است که امروزه بخش اعظم علم فیزیک مدرن، نظیر مدل استاندارد فیزیک (standard model of physics)، متکی بر عملکرد نظری آن است. احتمالاً این ابداع علمی مهم متأثر از اندیشه‌های علمی ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی (۱۸۵-۲۶۴ق/۸۰۱-۸۷۸م)، فیلسوف عرب، در توأم دیدن جرم و حرکت اجسام متحرک و اندیشه‌های ابتدایی غیر ارسطویی یگانه فیلسوف غیر اسلامی قرون وسطا در اروپا، یوهانس فیلوفونس (Johannes Philophones, 485-555)، بوده است. به نظر مورخان علوم، صورت‌بندی یا طرح علمی نظریه میل یا پتانسیل در فیزیک به دست ابن‌سینا معادل طرح قانون ماند (اینرسی) در فیزیک است.<sup>۹</sup> اما ارجحیت ابن‌سینا در مقام عالم تجربی نسبت به هم‌عصرانش نظیر ابوبکر رازی در این است که ابن‌سینا برخلاف آنان معتقد به مقولاتی نظیر مکان مطلق نبود و همواره در حد امکانات اندیشه، روش و بیان آن عصر سعی در پرهیز از استفاده از مقولات مطلق کرده است، وگرنه قادر به طرح علمی نظریه یادشده میل نمی‌بود.

یادآوری این نکته لازم است که حتی اصطلاح عمومی و اساسی ریاضی کمیت پتانسیل در لاتین التصاق متمایل (affine connection) دقیقاً ترجمه اصطلاح میل وضع‌شده ابن‌سینا به لاتین است، زیرا affinity در لاتین میل و تمایل معنی می‌دهد و این امر نشان می‌دهد که کمیت پتانسیل و صورت‌بندی عمومی ریاضی آن مشخصاً و تحت تأثیر نظریه ابن‌سینا ترجمه و اقتباس شده است.

برای ملاحظه علل و زمینه این ابداع علمی ابن‌سینا باید دانست که بحث "قوه" و "فعل" یکی از مباحث مهم فلسفه ابن‌سینا بوده است که در بحث‌های بعدی در خصوص ارجحیت نیرو یا اندازه حرکت (force or momentum) در فیزیک کلاسیک اروپای بعد از قرون وسطا مؤثر واقع شده است. از این رو، همچنان که از معنی اصطلاحات مذکور و مباحث مربوطه در فلسفه اسلامی برمی‌آید، "قوه" برخلاف "فعل" به منزله "قابلیت" موجود ماده به وجهی انفعالی و یعنی به صورت غیر "فعال" شناخته می‌شده است. لذا خصیصه قوه قابل تعبیر و تحویل به خصیصه میل بوده، و از این رو چنین به نظر می‌رسد که زمینه طرح نظریه میل در مکانیک به وسیله ابن‌سینا مرجوع به بحث قوه و فعل در فلسفه اسلامی بوده است. این مبحث قوه و فعل مرتبط با مبحث مکان مطلق و نسبی شاید مهم‌ترین مبحثی است که هنوز در علم معاصر مطرح است. اگر دقت شود، ابن‌سینا در اعتراض به نظر ارسطو درباره حرکت طبیعی غیر نیازمند به نیرو کمیت میل را طرح کرده است، اما علت این نظر ارسطو اعتقاد وی به مکان مطلق بود. لذا ابن‌سینا در واقع در اعتراض به اعتقاد ارسطو به مکان مطلق است که کمیت میل را برای حل بحث حرکت طرح کرده است. ابن‌سینا همچنین به تصور کلی ارسطو از توأم بودن مکان و ظرف که منجر به تصور مکان مطلق در تفکر ارسطو شده معترض است. از آنجا که از یک سو تکامل کمیت میل به پتانسیل و التصاق و از سوی دیگر تبدیل نیرو به کمیت ریاضی انحنای مشتق از التصاق در نظریه نسبیت سبب جایگزینی مکان نسبی به جای مکان مطلق

ارسطو و اصحابش، نظیر نیوتن و کانت، شد، لذا شایسته این است که اعتراض ابن سینا به مکان ارسطویی را سرآغاز تصحیح اعتقاد علم نسبت به مکان مطلق و اتکای آن به مکان نسبی بدانیم.

وجه دیگر از تأثیرات جهانی فلسفه ابن سینا که تاکنون چندان توضیح و تحلیل نشده است، اقتباس دکارت (Rene Descartes, 1596–1650) و دیوید هیوم (David Hume, 1711–1776) از تجربه فکری (thought experiment) مرد معلق ابن سینا برای توضیح علمی روان انسان در روان-شناسی است.

در بخش روان‌شناسی کتاب شفا، پس از اینکه ابن سینا طی تجربه‌ای فکری خلق شدن شخص کوری را معلق در هوا فرض کرده و در خصوص تفکر او نسبت به وجود خویش در عین عدم تماس و تجربه معمولش با محیط و لذا عدم امکان درک اعضایش بحث می‌کند،<sup>۱۱</sup> با این استدلال که “اگر می‌گذاشتیم شخص مذکور بیاندیشد که آیا او وجود خویشتن خویش را تأیید می‌کند، شکی نیست که او وجود خویش را تأیید می‌کرد، اما نه واقعیت اعضای داخلی و خارجی خویش را.”<sup>۱۱</sup> مثال مرد معلق در اروپا تا قرون اخیر چنان مشهور بود که حتی پس از عصر دکارت هم فلاسفه‌ای نظیر دیوید هیوم استدلال خود را در روان‌شناسی بر آن استوار کرده‌اند و نفوذ دانش پزشکی ابن سینا در اروپا و مخصوصاً در فرانسه تا به امروز تداوم داشته است.<sup>۱۲</sup> لذا با توجه به معروفیت علمی و فلسفی ابن سینا، مخصوصاً در اروپای عصر دکارت، و شهرت تجربه فکری مرد معلق ابن سینا در اروپا روشن است که آنچه دکارت شش قرن پس از او درباره دوالیسم جسم و روان با سخن معروف “می-اندیشم پس هستم (Cogito ergo sum)” بیان کرد، به اتکا و اقتباس سخن ابن سینا بوده است. اگر کسی نوشته دکارت را در این زمینه به دقت بخواند، متوجه می‌شود که محتوای نوشته دکارت که “آنگاه با دقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم که می‌توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم . . .

اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم . . . و بنابراین این من یعنی روح (نفس) که به واسطه او آنچه هستم هستم، کاملاً از تن متمایز است . . . و اگر هم تن نمی‌بود روح تماماً همان بود که هست،”<sup>۱۳</sup> عین نظر ابن سینا در بالا در تأیید وجود خویش در عین عدم تأیید تن یا بدن خویش است که آوردیم، زیرا قائل شدن به نداشتن تن به اصطلاح دکارت در واقع تکرار همان عدم تأیید اعضای داخلی و خارجی تشکیل‌دهنده تن در نظر ابن سیناست، چون ابن سینا در مقام پزشک و جراح به تن همچون مجموعه اعضای تشکیل‌دهنده اش می‌نگریسته است. لذا هم نظر دکارت “اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم” همان تکرار “تأیید وجود خویش” در نوشته ابن سیناست و هم اشاره دکارت به تمایز روح از تن یادآور نظر ابن سینا در خصوص “روانش چونان چیزی غیر از جسمش” به نظر می‌رسد.

از سوی دیگر، مسلم است که چون دکارت بیشتر اهل اندیشه و کمتر اهل تجربه بوده است، لذا نوع مطالعه یادشده در نوشته او راجع به مطالعه نظریات دیگرانی بوده است که اهل تجربه با تن و بدن بوده‌اند. نیز، دکارت برای تأکید آنچه به آن قائل شد، نیازمند نظری به اصطلاح قابل تجربه همچون نظر ابن سینا بود که امکان صحت نظر او را در عصری تأیید کند که متمایل به استدلال تجربی شده بود. نظر و استدلال دکارت در این زمینه، برخلاف نظر ابن سینا، بسیار کلی و به لحاظ منطقی تعمیمی از نظریاتی به نظر می‌رسد که در نوشته‌هایش موجود نبوده‌اند. با این همه، جزئیاتی که تعمیم آنها منجر به نظر دکارت شده است، البته حاوی استدلال ابن سینا در تجربه فکری انسان معلق هستند. لذا محتوای نظر و نحوه استدلال و جو فکری اروپای بعد از رنسانس نشان می‌دهد که نظر دکارت متکی بر نظریات و اندیشه‌های تجربه‌گرایانه مشهور معاصرش بوده‌اند. یگانه نظری که در این حوزه مشخص در اروپای آن عصر از شهرت کافی برخوردار بود، نظر ابن سینا در خصوص تجربه فکری انسان معلق بوده است.



<sup>5</sup>Sambursky, *Der Weg der Physik*.

<sup>6</sup>Sambursky, *Der Weg der Physik*.

<sup>7</sup>کمیت اندازه حرکت در علم فیزیک معادل حاصل ضرب جرم در سرعت است. این کمیت در مکانیک ریاضی یا توضیح دقیق ریاضی مکانیک (هندسه سمپلکتیک) معادل پتانسیل حرکت تلقی می‌شود.

<sup>8</sup>کمیت پتانسیل فیزیکی کلاسیک در فیزیک جدید "پتانسیل مطابق اندازه (Gauge potential)" و در تلقی ریاضی‌اش در هندسه التصاق یا ارتباط نامیده می‌شود. اصطلاح التصاق را مرحوم محسن هشترودی، که تخصصش در هندسه بود، برای اصطلاح کنکسیون (connexion) فرانسوی طرح کرده است. در نظریه نسبیت عمومی اینشتین، که مبنای ریاضی-اش هندسه ریمانی است، نیروی جاذبه وارد بر جسم معادل کمیت انحنا فضایی محسوب می‌شود که حرکت جسم در آن صورت می‌گیرد. لذا، همچنان که نیرو را مشتق اندازه حرکت تعریف کرده‌اند، انحنا مذکور نیز مشتق پتانسیل یا التصاق مربوطه قلمداد می‌شود. لازم به یادآوری است که نه تنها به نظر من، بلکه به نظر زعمای فیزیک نظیر فاینمن نیز در درس‌های مشهورش، Feynman Lectures، بعضی از مصطلحات و کمیات علوم جدید نظیر انرژی که از لحاظ کلی و ریاضی پتانسیل محسوب می‌شود، هنوز تعاریف دقیق جامع و مانعی ندارند تا بتوان آنها را بر توضیح ابن سینا از میل ترجیح داد. حتی برای کمیت متداول جرم نیز تاکنون تعریف علمی دقیقی عرضه نشده است. کما اینکه برتراند راسل نیز در کتابش، *The Principles of Mathematics*، "تعریف" نیرو بر طبق حاصل ضرب جرم و شتاب در قانون دوم نیوتن را بدون تعاریف قبلی این سه کمیت و لذا "تعریف" جرم بر اساس نیرو و شتاب را به منزله "تعریف دوری" آنها نسبت به هم از نظر منطقی نارسا ارزیابی کرده است

<sup>9</sup>Sambursky, *Der Weg der Physik*.

<sup>10</sup>در خصوص طرح تجربه فکری انسان معلق ابن سینا، بدون اشاره به تأثیرپذیری مشخص دکارت از او، بنگرید به Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West* (London: Warburg Institute, 2000), 81; Nader El-Bizri, *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger* (Binghamton, N.Y.: Global Publications SUNY, 2000), 149-171; Nader El-Bizri, "Avicenna's De Anima between Aristotle and Husserl," in Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003), 67-89; Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic philosophy*. (London: Routledge, 1996), 315 & 1022-1023.

<sup>11</sup>بنگرید به ابن سینا، "الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس)"، در شفا (لندن: آکسفورد، ۱۹۵۹)؛ و در منابع لاتین از جمله بنگرید به

Sarton, *Introduction to the history of science*, vol. 1, 694.

متن کامل نوشته ابن سینا در این زمینه با ترجمه نویسنده از منبع آلمانی چنین است: "فرض کنیم انسانی به یکباره خلق شده و کاملاً رشد کرده و بالکل شکل یافته است، اما نگاه او ممنوع از رؤیت همه اعیان خارجی است. او در هوا یا معلق در فضا خلق شده و جریان‌های قابل حس هوایی که حامل

لازم به یاد آوری است که تفوق استدلال تجربی ابن سینا بر تخیل ذهنی اقتباس شده به وسیله دکارت از وی در این است که ابن سینا در مقام عالم تجربی به روان نگریسته و در توضیح آن بر اساس تجربه فکری مستعمل در علم استدلال کرده است،<sup>۱۴</sup> اما دکارت چنانکه خود معترف است صرفاً اندیشیده است. با رجوع و تکیه به تجربه است که ابن سینا توانست پیش‌تر از او نظری ابداع کند که دکارت پس از او ملزم به اقتباس از او بوده است. به نظر من، همه فلسفه علمی پیش از آنکه به صورت مجرد بیان شود، به تجربه دریافته شده است.

لذا، سخن معروف "می‌اندیشم پس هستم" که اصل اساسی فلسفه دکارت است اقتباس مستقیم نظر ابن سیناست و فقط به سبب اندیشه اروپامرکز، خصوصاً در قرون اخیر، بوده است که اصل این اندیشه را به دکارت منتسب کرده‌اند.<sup>۱۵</sup>

<sup>14</sup>برای شرح حال ابن سینا بنگرید به زندگینامه‌اش به تقریر او و تحریر شاگردش ابو عبدالله عبدالواحد بن محمد جوزجانی در مقدمه جوزجانی بر منطق شفا، نقل شده در پیشگفتار جدید مهدی محقق بر حسین بن عبدالله ابن سینا، رساله منطق دانشنامه علایی، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین و محمد مشکوه (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳)، ۱-۴. اهم آثار معروف ابن سینا در علوم و فلسفه عبارت‌اند از کتاب‌های شفا، قانون در طب، دانشنامه علایی و اشارات و تنبیهات.

<sup>15</sup>بنگرید به

G. Sarton, *Introduction to the history of science* (Washington: Carnegie Institution of Washington, 1921);

یا ترجمه فارسی آن جرج سارتن، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹)؛ و

S. Sambursky, *Der Weg der Physik* (Germany: Artemis & Winkler Verlag, 1978).

تغییر از مورخانی که در حاشیه دوم آوردم، در سال‌های اخیر نیز دیگران درباره تأثیر تجربه‌گرایی ابن سینا در علم جهانی و خصوصاً مشابهت نظر او در ضرورت روش تجربی علم با متدولوژی جدید علوم نوشته‌اند. مثلاً بنگرید به

Jon McGinnis, "Scientific Methodologies in Medieval Islam," *Journal of the History of Philosophy*, 41:3 (July 2003), 307-327.

<sup>16</sup>Sambursky, *Der Weg der Physik*.

اوست به او نمی‌رسند. اعضای بدنش از هم جدا شده و تماسی با هم ندارند تا یکدیگر را حس کنند. سپس بگذاریم که شخص مذکور بیاندیشد که آیا وجود خویشتن خویش را تأیید می‌کند. شکی نیست که او وجود خویش را تأیید می‌کند، اما نه واقعیت اعضا و جوارح داخلی بدنش را. کسی که این را تأیید کند، وسیله‌ای دارد که او را متوجه روانش چونان چیزی غیر از جسم [اش] کند، اما نیز [او را] متوجه این [می‌کند] که او آشنا به هستی خویش و واقف به آن است.<sup>۱۲</sup>

انه فقط دانشگاه‌های متعددی در دنیا به اسم ابن سینا هستند، بلکه در شهرت ابن سینا در اروپا کافی است بدانیم که به روایت ایرانیان ساکن پاریس، فقط در این شهر دو بیمارستان به اسم ابن سینا وجود دارد.

۱۳ برای نظر دکارت بنگرید به اصل فرانسه یا ترجمه فارسی نوشته دکارت، "در روش راه بردن عقل"، در محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا (تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۴۴) یا در ساکس کامینز، فلسفه علمی (تهران: سازمان کتاب‌های جیبی، ۱۳۳۸)، جلد ۱. یادآوری این نکته ضروری است که ترجمه فروغی کاملاً مطابق با متن اصلی نیست. در زیر ترجمه آلمانی متن را آورده‌ام که مطمئن‌تر است:

2. Dann, mit Aufmerksamkeit untersuchend, was ich denn wäre, und beobachtend, dass ich mir einbilden könnte, dass ich keinen Körper hätte und dass es keine Welt gäbe, noch einen Ort, wo ich wäre, aber dass ich deswegen nicht vorgeben könnte, dass ich selbst nicht wäre; ganz im Gegenteil, aus dem sogar, dass ich an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln dachte, folgte sehr offensichtlich [évidemment] und sicher, dass ich sei; dagegen, sobald ich nur aufgehört hätte zu denken, selbst wenn alles übrige, was ich mir jemals vorgestellt habe, wahr gewesen wäre, hätte ich doch keinen Grund mehr zu der Überzeugung, dass ich gewesen sei: Ich erkannte daraus, dass ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nichts ist, außer zu denken, und die, um zu sein, keinen Ort braucht, noch von irgendeiner materiellen Sache abhängt. So dass dieses Ich, das heißt die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper, ja dass sie sogar leichter zu erkennen ist als er, und dass, selbst wenn er überhaupt nicht wäre, sie nicht aufhörte alles das, was sie ist, zu sein.

<sup>۱۴</sup> در علم معاصر نیز استدلال اینشتین در تأسیس نظریه نسبیت خاص در مقاله معروفش در سال ۱۹۰۵ متکی بر تحلیل او از تجربه فکری سوار شدن بر اشعه نور است. همچنین، استدلال ورنر هایزنبرگ در تأسیس اصل مشهور عدم قطعیت فیزیک کوانتومی در مقاله معرفش در ۱۹۲۷ نیز متکی بر تحلیل او از تجربه فکری برخورد ذره نور (فوتون) به الکترون است. احتمالاً اولین مورد بدون تجربه فکری در علم و فلسفه همان مثل یا غار افلاطون است که به احتمال متأثر از افسانه‌های قدیمی شرقی بوده است که فیثاغورثیان به اروپا منتقل کرده بودند.

<sup>۱۵</sup> لازم به یادآوری است که تا نیمه دوم قرن بیستم نیز ذکر منبع و مرجع نظریات حتی در نوشته‌های علمی اروپا چندان

رایج نبود، چه رسد به نوشته‌های فلسفی قرن هفدهم. در خصوص روش نادرست عدم معرفی مراجع و منابع اندیشه‌های علمی در آن عصر و درباره شخص دکارت کافی است دقت شود که قانون انکسار نور را، که کشف آن به دکارت و سنل نسبت داده می‌شود، قرن‌ها پیش از او ابتدا ابن سهل در بغداد کشف کرده بود و سپس ابن هیثم تعمیم و صورت‌بندی مشابهی از آن عرضه کرد که در اروپا معروف بود. لذا قدر مسلم این است که دکارت از کارهای ابن هیثم در اپتیک باخبر بوده است که میان علمای اروپا مشهور بودند. متأسفانه فقط در دهه‌های اخیر است که کیفیت تحقیقات ابن سهل و ابن هیثم در این زمینه‌ها از طریق ترجمه‌های دقیق میان مورخان علوم غربی انعکاس یافته و آنان به تأثیر اساسی این دو عالم شرقی، مخصوصاً به واسطه شهرت آثار ابن هیثم در تأسیس علم اپتیک، واقف شده‌اند. لذا اگر مورخان غربی هنوز درباره تأثیر تحقیقات ابن سهل یا ابن هیثم بر دکارت مرددند، این امر ناشی از تأخیر در ترجمه‌های دقیق معاصر ماست. اما شخص اهل علمی نظیر دکارت به سبب آشنایی با مبانی مباحث علمی، به صرف دقت در بعضی از نتایج متقدمین بدون احتیاج به ترجمه کامل و دقیق آثار آنها قادر به درک و اقتباس از نظریات آنان بوده‌اند.

# در جست‌وجوی حقیقت

حمید صاحب‌جمعی

استاد پزشکی کالج پزشکی دانشگاه سین سیناتی

Hamid Sahebjami

hsahebajami@fuse.net



**درآمد**

از دوران باستان تا زمانه ما بررسی‌های بی-شماری در زمینه تعریف و شناخت مفهوم حقیقت از دیدگاه‌های نظری گوناگونی مانند فلسفه، کلام، منطق، ریاضیات، زبان‌شناسی و علوم طبیعی صورت گرفته و صدها رساله و کتاب در این باره نوشته شده است. شگفت آنکه به‌رغم پژوهش‌ها و بررسی‌های بسیار، تعریف و توجیه حقیقت همچنان در هاله-ای از گنگی و بی‌یقینی پنهان مانده است. به نظر می‌رسد اندیشمند یونانی، پروتاگوراس (Protagoras, 488-411 BC)، نخستین کتاب را در باب حقیقت نوشته باشد. از سقراط و افلاطون و ارسطو در دوران باستان تا فیلسوفان دوران مدرن و پسامدرن، نظریه‌های بسیاری در زمینه حقیقت عرضه شده است و بحث و جدل در این زمینه همچنان ادامه دارد. حتی اشاره‌گذاری به همه نظریه‌ها درباره حقیقت بیرون از حوصله این نوشته است. از این گذشته، برخی نظریه‌ها در چارچوب قلمروهایی تخصصی مانند منطق، ریاضیات و فلسفه زبان بیان شده‌اند که هرگونه فهم سطحی آنها نیازمند دانش پیش‌زمینه‌ای در این قلمروهاست که، دست‌کم برای این نویسنده، به آسانی میسر نیست. بدین جهت از ذکر آنها خودداری شده است. در این نوشته، به اصول بنیادین برخی از نظریه‌های فلسفی در زمینه حقیقت به اختصار اشاره می‌کنم. خواهیم دید که برخی نظریه-های غالب درباره حقیقت در اندیشه فیلسوفان یونانی شکل گرفتند، در سده‌های میانه و عصر روشنگری ادامه یافتند و حتی در زمانه ما هنوز مطرح‌اند. پیش از آغاز بحث حقیقت، شرح مختصری درباره دو اصطلاح اصلی در این زمینه سودمند به نظر می‌رسد: امر مسلم (fact) و واقعیت (reality).

**حمید صاحب‌جمعی** (دانش‌آموخته فوق‌تخصص پزشکی دانشگاه جورج واشنگتن، ۱۹۷۳) در ۱۹۷۳ به هیئت علمی کالج پزشکی دانشگاه سین سیناتی پیوست و تاکنون به تدریس و فعالیت‌های علمی، پزشکی و اداری در این دانشگاه ادامه داده است. در ۱۹۸۷ به مقام استادی رسید و در ۲۰۰۲ استاد ممتاز شناخته شد. بیش از ۵۰ مقاله در حوزه‌های پزشکی و فیزیولوژی از او به چاپ است. او همچنین در زمینه‌های زبان، فلسفه و نقد ادبی به پژوهش پرداخته و آثاری در این حوزه‌ها منتشر ساخته است، از آن جمله است انتشار وداع با تجدد: فراز و فروپاشی جهان‌بینی مدرنیته و خانه هستی: زبان، اندیشه و خرد در ایران و عشق در گلستان: ساخت‌شکنی رویکرد سعدی با مفهوم عشق در امریکا.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/138-155

امر مسلم اشاره به چیزی است که به منزله اصلی بنیادی/ذاتی/عنصری وجود دارد و فهم‌پذیر است؛ چیزی که واقعیت عینی آن به یقین تأیید و اثبات شده است. امور مسلم پدیده‌های مشهودی در جهان طبیعی‌اند که به ندرت ممکن است در معرض تفسیر و تعبیر شخصی قرار گیرند. برای نمونه، طلوع خورشید از شرق یا مرکزیت خورشید در منظومه شمسی امور مسلمی‌اند که تفسیر و تعبیر شخصی در شناخت و پذیرش آنها نقشی ندارد. از این گذشته، وجود و حضور انکارناپذیر امور مسلم به ملیت، جایگاه اقامت یا زبان و سایر ویژگی‌های جوامع وابسته نیست. به عبارت دیگر، امر مسلم فراگیر و جهانشمول است.

واقعیت اشاره به خصوصیت و حالت چیزهاست آن‌گونه که در واقع وجود دارند، نه آن‌گونه که ممکن است به ذهن در آیند یا به نظر برسند. در تعریف کلی، واقعیت شامل هر چیزی است که هستی دارد، چه مشاهده‌پذیر و فهم‌شدنی باشد، چه نباشد. از دیدگاه فلسفی، واقعیت گاهی به معنی حاصل جمع همه چیزهایی تعریف می‌شود که واقعی، مطلق و تغییرناپذیرند. واقعیت چیزی است مستقل از ذهنیات و اندیشه‌های معطوف به آن که همه چیزهای دیگر از آن مشتق می‌شوند. بررسی واقعیت در حوزه هستی‌شناسی (ontology) صورت می‌گیرد. گفتارمایه بنیادی هستی‌شناسی کوشش برای پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی است که واقعیت چیست؟ اینکه آیا واقعیت عبارت از همان خاصیت اشیاء است (نظریه فلسفه تحلیلی (analytical philosophy)، وابسته به عوامل فرهنگی و اجتماعی است (نظریه ساخت‌گرایی اجتماعی (social constructivism)، مستقل از هرگونه باورداشت، بینش و مانند اینهاست (نظریه رئالیسم (realism)، یا نماینده ساخت‌بندی‌های ذهنی و فرآورده اندیشه‌های ماست (نظریه ایدئالیسم (idealism) هواداران و مخالفان خود را دارند.

به نحوی پیش‌رونده و بر اساس آنچه گفته شد، واقعیت بر بنیاد امور مسلم و حقیقت بر بنیاد

واقعیت‌ها استوارند. در برخی نوشته‌ها، واقعیت و حقیقت گاهی به یک معنی و به جای هم به کار برده می‌شوند. در قیاس با امر مسلم و واقعیت، تعریف منفرد فراگیری برای حقیقت وجود ندارد که همه درباره آن به توافق رسیده باشند.

### نظریه‌های حقیقت

بررسی نظریه‌های حقیقت را ابتدا با اشاره کوتاهی به مفهوم حقیقت در دو متن خاص آغاز می‌کنم: یکی در اندیشه فیلسوفان دوران باستان و دیگری در قلمرو علم کلام (theology).

### مفهوم حقیقت در دوران باستان

در زبان یونانی، aletheia به معنای حقیقت، راستگویی، صداقت و صراحت است. این واژه از ریشه lanthanein به معنای در کمین و مخفی بودن مشتق شده است. در زبان یونانی، a در آغاز واژه‌ها غالباً نشانه نفی است. از این رو، aletheia یا حقیقت اشاره به چیزی دارد که مخفی یا از یادرفته نیست. بر اساس این ملاحظات، برخی فلاسفه، از جمله مارتین هایدگر، حقیقت را آنچه که نامخفی یا ناپنهان است تعریف می‌کنند. پس، حقیقت مفروض بر پیش‌فرض کتمان و اختفاست. به عبارتی، حقیقت را می‌شود به معنی آشکار کردن آنچه پنهان است در نظر گرفت.

در یونان باستان، واژه‌های حقیقی و حقیقت عموماً در پیوند با موضوعاتی مانند منطق، ریاضیات، هندسه، فلسفه، استنتاج و قیاس به کار برده می‌شدند. نظریه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو در زمینه حقیقت کلاً با نظریه همسانی (correspondence)، که در ادامه بحث بررسی خواهد شد، سازگارند.

افلاطون در تمثیل غار به این نتیجه می‌رسد که حقیقت مطلق وجود دارد. به نظر او، تلاش انسان در دوران حیات باید در جهت پی‌جویی و کسب حقیقت مطلق باشد. به باور افلاطون، دریافت‌های حسی و به عبارتی آنچه با چشم تن درک

می‌کنیم حجابی است مانع بینش روشنفکرانه و شناخت حقیقت مطلق. این‌گونه بینش فقط در حیات روشنفکرانه و معنوی انسان خانه دارد و از طریق چشم ذهن دریافته‌ای است. چنین رهیافتی به مفهوم حقیقت این گفته زیبا و ژرف حافظ را به یاد می‌آورد:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم  
خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم

ارسطو در متافیزیک حقیقت را این‌گونه تعریف می‌کند: "... گفتن از آنچه هست که آن هست یا از آنچه نیست که آن نیست." بدین ترتیب، ارسطو را باید نظریه‌پرداز در قلمرو نظریه همسانی شناخت. به نظر او، بیان حقیقت اشاره به حالت‌ها و امور مسلم زیربنایی است که به نحوی منطقی ساخت‌بندی شده‌اند. گزاره‌های مشابهی از افلاطون در زمینه حقیقت را در دیالوگ سوفسطایی (Sophist) می‌توان یافت.

### مفهوم حقیقت در علم کلام

بنیاد نظری دین‌های تک‌خدایی (توحیدی) بر پایه حقیقت‌های مطلق فراسوی هرگونه بحث و پرس‌وجو استوار است. باورداشت‌هایی چون حاکمیت مطلق آفریدگار بر همه جنبه‌های عملکردی جهان هستی، از جمله بر سرنوشت آدمی از گهواره تا گور، اعتقاد به افسانه آفرینش، بشارت روز رستاخیز، وجود بهشت و جهنم و بسیاری آموزه‌ها و حکم‌های دینی دیگر همه نماینده حقیقت‌های مطلق‌اند که ایمان راسخ اهل ایمان به آنها حکمی جبری و قاطع است. بدین ترتیب، در زمینه حقیقت‌های معنوی و متافیزیکی هیچ‌گونه ابهام و تردیدی برای اهل ایمان متصور نیست و نیازی به بحث و جدل یا پژوهش و سنجش وجود ندارد.

در اغلب نظام‌های عقیدتی دینی، حقیقت اشاره به اُبژه<sup>۲</sup> پدیده یا هویتی عینی یا ذهنی نیست؛ حقیقت فقط در ذات خداوندی و پیامبران او متبلور و متجسم است. بر اساس مبانی دین

مسیحی، خدا همان حقیقت است و همه حقیقت الهی در وجود فرزند او، عیسی مسیح، متجلی است. به عبارت دیگر، مسیح همان حقیقت است. بدین ترتیب، مفهوم شخص‌نما کردن (personification) حقیقت مطرح می‌شود.

از جنبه هستی‌شناختی، خاستگاه حقیقت در نظام‌های دینی خداست. در واقع، حقیقت ثابت، پایدار و مطلق خصلت ویژه ذات خداوندی است. پس، حقیقت خدامدار (theocentric) و از این رو مطلق است. چون حقیقت ناشی از واقعیت‌هاست، پس واقعیت‌ها نیز مطلق‌اند. هیچ شاخصی بیرون از ذات الهی وجود ندارد که بر اساس آن بشود واقعیت او را سنجید. بدین ترتیب، خدا به منزله واقعیت غایی یگانه شاخص مطلق برای سنجش حقیقت و کذب است. چون فرامین الهی، یعنی حقیقت‌ها، به پیامبران وحی می‌شوند و آنها اهل ایمان را آگاه می‌سازند، پس حقیقت مفهومی عینی و شناخت-پذیر است. به عبارتی، حق‌بودگی فرامین الهی را می‌توان اثبات کرد. چون کلام خداوندگار، یعنی حقیقت مطلق، گفته و نوشته شده است، آن را می‌توان درس داد و آموخت. بر اساس این‌گونه توجهات، حقیقت‌های مطلق و غایی آموزه‌های دینی جنبه عینی و تجربی پیدا می‌کنند. از دیدگاه منطقی، اگر مسئله محل بحث را با این پیش-فرض (presupposition) آغاز کنیم که خاستگاه حقیقت خداست و حقیقت مطلق است، دیگر چه نیازی به اثبات حقیقت است و اصولاً این ادعاها را چگونه با ابزار عینی/تجربی/حسی می‌توان سنجید؟

فیلسوف و کلام‌شناس (theologian) مشهور، آکویناس قدیس (Saint Thomas Aquinas, 1225-1274)، بر این باور بود که حقیقت عبارت از سازگاری عقل شهودی [خرد] با واقعیت اشیاء است. از دیدگاه او، حقیقت ناشی از خرد (حقیقت منطقی) بر بنیاد حقیقت در اشیاء (حقیقت هستی‌شناختی) است. آکویناس معتقد بود که اشیاء واقعی در کنش آفرینندگی

آفریدگار، که ذات گوهرین و تجسم خرد و حقیقت است، شرکت دارند. بدین ترتیب، پرتو خردپذیری بر این گونه اشیاء تابان است و از این رو شناخت پذیرند. این اشیاء (ذات‌ها و واقعیت‌ها) بنیاد شناخت حقیقت در ذهن آدمی‌اند که ابتدا از طریق حواس و سپس با واسطه ادراک و داوری خرد به کسب معرفت می‌انجامند. به نظر آکویناس، خرد آدمی این توانمندی را دارد که به فهم ماهیت و هستی اشیاء دست یابد، زیرا ذهن حاوی عنصری معنوی و غیر مادی است، گرچه عناصر اخلاقی، آموزشی و جز اینها ممکن است مانع تحقق‌پذیری این توانمندی در انسان شوند.

### نظریه همسانی (correspondence)

بر اساس این نظریه، حقیقت هر گزاره یا حکم فقط بر بنیاد این اصل استوار است که چگونه با امور مسلم و واقعیت‌ها همسانی و انطباق دارد. نظریه همسانی چیره‌ترین و فراگیرترین نظریه در زمینه تعریف و توجیه حقیقت است. الگوی سنتی این نظریه را در اندیشه فیلسوفان دوران باستان می‌توان یافت. به تعریف حقیقت از زبان ارسطو در پیش اشاره شد. به گفته آکویناس، "حقیقت به معنی همسانی ایزه با خرد است." او همچنین می‌گوید "زمانی به حقیقت یک داوری می‌توان حکم داد که با یک واقعیت بیرونی همسان باشد." صدها سال بعد از آکویناس، نمونه‌برداری از واقعیت‌های عینی و بیان آنها در اندیشه‌ها و نمادها برای توجیه حقیقت در قالب نظریه همسانی مطرح و تعریف شد. در ادامه خواهیم دید که گرچه وجوه بسیاری از حقیقت را در چارچوب نظریه همسانی به سادگی و به درستی می‌توان توجیه کرد، اما وجوه بسیار دیگری از حقیقت را به کلی بیرون از حوزه واقعیت‌های عینی باید شناخت و پذیرفت. از این گذشته، چون بیان حقیقت در قالب و به وسیله زبان صورت می‌گیرد، نقش زبان در این فرایند را نمی‌توان نادیده انگاشت. واژه‌ها و شیوه کاربرد آنها در جمله‌ها ابعاد و محدودیت‌های مضاعفی در ساخت‌بندی راستین حقیقت‌اند که به ویژه در

برگردان از زبانی به زبان دیگر باید آنها را در نظر داشت.

در دوران تجدد، ایمانوئل کانت نظریه همسانی را به مثابه نوعی استدلال دَوْرانی (circular reasoning) نقد و رد کرد. به باور او، توصیف حقیقت در چارچوب این نظریه صرفاً یک تعریف صوری و لفظی است، نه تعریفی راستین که به جوهر و علت واقعی اصطلاح مورد نظر بازبُرد داشته باشد. به گفته کانت، چون بر اساس نظریه همسانی، حقیقت عبارت از انطباق معرفت با ایزه است، پس برای این که معرفت من حق باشد باید با ایزه همسانی و همانندی داشته باشد. اما من از طریق کسب معرفت درباره ایزه می‌توانم آن را با معرفت خود قیاس کنم. بدین قرار، معرفت من در خود و از طریق خود اثبات‌شده است و چنین فرضی در خصوص دستیابی به حقیقت هرگز بسنده نیست. زیرا چون ایزه هویتی بیرون از من و معرفت پدیده‌ای درونی در من است، صرفاً می‌توانم در اینکه آیا معرفت من درباره ایزه با معرفت من درباره ایزه توافق دارد داوری کنم. چنین استدلالی باطل است. تعریف و توجیه حقیقت از این دیدگاه همانند این است که شخص متهمی در دفاع از خود شاهد گمنامی را در دادگاه فراخواند و آن شاهد در تأیید اعتبار خود از فضایل و مناقب متهم سخن بگوید.

نظریه همسانی همچنین با مکتب رئالیسم پیوند دارد، البته در اینجا اشاره فقط به جنبه‌های کلی و فراگیر رئالیسم است. یکی از جنبه‌های اساسی رئالیسم این اصل است که جهان هستی به نحو عینی و مستقل از ذهنیات و اندیشه‌ها وجود دارد. حقیقت با امور مسلم هم‌خوان و همانند است و امور مسلم با دید عینی شناخت‌پذیرند. بنابراین، هر نظریه‌ای که بر اساس آن شناخت حقیقت به امور مسلم/عینیت وابسته باشد، در واقع نوعی نظریه رئالیستی است.

از دیدگاه ضد رئالیسم (antirealism)، حقیقت امری کاملاً و مطلقاً عینی، یعنی مستقل از ذهنیات

و اندیشه‌های انسان، نیست. برعکس، شناخت حقیقت محدود به توانمندی ما در فرایند اثبات و از این رو محدود به حالت و موقعیت معرفت-شناختی ماست. بر اساس این نظریه، حقیقت در واقع امری معرفت‌شناختی (epistemological) است.

بر بنیاد آنچه به اختصار در تعریف نظریه‌های رئالیسم و ضد رئالیسم گفته شد، به سادگی می‌توان به این نتیجه رسید که از طریق هیچ‌یک از این دو موضع جزئی، به تنهایی، دستیابی به حقیقت میسر نخواهد بود. نه همه‌چیز در همه صورت مستقل از ذهن است و نه همه‌چیز در همه صورت وابسته به ذهن است. برای مثال، اگر ذهنیت نقشی نداشت، درک حقیقت‌هایی چون عشق، عطوفت، اندوه، شادی و مانند اینها نیز میسر نمی‌بود. از سوی دیگر، فراموشی وجود کهکشان‌ها، ماه‌ها و ستاره‌ها در ذهن به معنی نبود حقیقت وجود و حضور عینی آنها نیست.

مکتب فلسفه تحلیلی که در اوایل سده بیستم در آثار اولیه مور (G. E. Moor, 1873-1958) و راسل (Bertrand Russell, 1872-1970) و بعدها در اندیشه‌های ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) شکل گرفت نیز از جهاتی با نظریه همسانی پیوند دارد: نظر و گزاره‌ای حقیقی است که با هویت/ماهیت یا امر مسلمی همانند و هم‌خوان باشد، وگرنه آن نظر و گزاره کذب است. اما غرض از امر مسلم که بر اساس آنها حقیقت شناخته می‌شود چیست؟ نظر کلی این است که امور مسلم (facts) ترکیب‌هایی‌اند از جزئیات/مشخصات (particulars)، کلیات/امور مطلق (universals)، وابستگی‌ها/مناسبات (relations) و ویژگی‌ها/کیفیت‌ها (properties). به عقیده راسل، فقط حقیقت گزاره‌های ابتدایی/پایه‌ای (elemental) با ابزار تجربی/عینی/حسی اثبات پذیرند، نه حقیقت‌های مرکب/مختلط (compound). به همین جهت، مور، راسل و فیلسوفان دیگر از تعریف حقیقت بر بنیاد امور مسلم روی

گرداندند و به جنبه‌های متافیزیکی در تعریف و توجیه حقیقت روی آوردند. به باور راسل، حکم‌ها و گزاره‌های پیچیده‌ای وجود دارند که از طریق تحلیل عناصر ابتدایی شکل‌دهنده به آنها توجیه‌پذیر نیستند و از آن جمله‌اند حکم‌ها و گزاره‌های اخلاقی و دینی و معنوی، زیرا جنبه‌ای متافیزیکی دارند و فقط در زمینه‌هایی متافیزیکی که شامل این گونه امور مسلم‌اند معنی می‌دهند که در واقع زمینه‌های بسیار محدودی‌اند. به عبارت دیگر، تلاش در پی‌جویی این گونه حقیقت‌های متافیزیکی از طریق توسل به پیوند آنها با امور مسلم راه به جایی نمی‌برد.

مبانی فلسفه تحلیلی انگلیسی، در دهه ۱۹۶۰ در قالب اثبات‌گرایی منطقی (logical positivism) در حلقه وین (Vienna Circle) جنبه افراطی پیدا کرد. نظریه‌پردازان این مکتب از جمله کارناپ (Rudolf Carnap, 1891-1970)، شلیک (Moritz Schlick, 1882-1936)، وایسمن (Friedrich Waisman, 1896-1959) و ماک (Ernst Mack, 1838-1916) وجود هر گونه حقیقتی را که بر بنیاد عینی/تجربی استوار نبود منکر شدند. بر اساس اصول این مکتب، گزاره‌ها و حکم‌های اصیل فقط آنهایی‌اند که با روش‌های علمی اثبات پذیرند. نظریه‌های فرضی در زمینه اخلاقیات، متافیزیک و علم کلام از این طریق اثبات پذیر نیستند و از این رو به نحو جدی معنایی برای آنها نمی‌توان قایل شد. جالب اینکه چون نظریه‌های خود این مکتب را نیز نمی‌شد با ابزار عینی/تجربی و با روش‌های علمی آزمود و اثبات کرد، اولین قربانی اثبات‌گرایی منطقی خود آن بود.

### نظریه همبستگی (coherence)

این نظریه نیز در مکتب فلسفه تحلیلی ریشه دارد. بر بنیاد این نظریه، اعتبار حقیقت هر گزاره یا حکم فقط در همبستگی آن با نظام کل گزاره‌ها و حکم‌ها در آن زمینه خاص است. به عبارت دیگر، حقیقت هیچ‌چیز را بیرون از محدوده همبستگی آن با حقیقت کلی، که آن چیز جزئی از آن

است، نمی‌توان سنجید.<sup>۳</sup> در این‌گونه اندیشه کل‌گرا (holistic)، هرگونه اعتقاد یا داوری فردی فقط تا آنجا که جزیی از نظام اعتقادات و داوری‌هاست معتبر است. از سوی دیگر، نظام‌های عقیدتی نیز خود فقط تا آنجا که نشان‌دهنده حقیقت کل‌کاملی‌اند اعتبار دارند. مسئله در این است که مرز و دامنه نظام‌های کل به کجا ختم می‌شود. هواداران میانه‌رو این نظریه معتقدند که هر نظام کل‌خاص شامل مجموعه نظریه‌هایی است که پس از بازجویی‌ها و پژوهش‌های فراگیری که خود محدود به توانمندی‌های ذهنی انسان است، برای همه کارشناسان در آن زمینه خاص پذیرفتنی است. به عبارت دیگر، از این دیدگاه نظام‌های کل بی‌کمران و بی‌انتها نیستند. حد و مرز آنها محدود به ظرفیت ذهنی انسان در درک و شناخت از طریق پژوهش است. اما هواداران افراطی نظریه همبستگی بر این باورند که نظام‌های کل حاوی حکم‌ها و گزاره‌هایی هستند که در حد معرفت یک دانای مطلق (omniscient) است. بدین قرار، حقیقت هر چیز مستلزم همبستگی آن با نظام عقیدتی کل و کاملی است که مرز و دامنه آن بیرون از ظرفیت ذهنی آدمی و توانمندی‌های او در بازجویی و پژوهش است. در این صورت، اعتقادات شخصی فقط در چارچوب ایدئالیسم شکل می‌گیرند. می‌بینیم که این‌گونه برداشت از نظریه همبستگی با مکتب ایدئالیسم پیوند پیدا می‌کند. در قیاس با نظریه همسانی که بر اساس آن دستیابی به حقیقت مستلزم یافتن اُبژه شایسته‌ای است که با یک گزاره یا حکم همسان و همانند باشد، بر بنیاد نظریه همبستگی، حقیقت به پیوند متقابل اعتقادات در یک نظام کل و کامل وابسته است. به عبارت دیگر، در نظریه همسانی حقیقت در پیوند محتوا با جهان توجیه می‌شود، در حالی که در نظریه همبستگی حقیقت وابسته به پیوند محتوا با محتوا یا اعتقاد با اعتقادها توجیه‌پذیر است. از چشم‌انداز ایدئالیسم، واقعیت عبارت از چیزی مشابه مجموعه اعتقادهاست. به باور ایدئالیست‌ها، بین اعتقادات و آنچه موجب حقانیت اعتقادات است هیچ‌گونه تمایز هستی-

شناختی نمی‌توان قایل شد: حقیقت یک اعتقاد تنها در همبستگی آن با اعتقادات دیگر است. به سبب این‌گونه برداشت متافیزیکی، فیلسوفانی چون اسپینوزا، کانت و هگل از جمله پیشتران نظریه همبستگی در نظر گرفته می‌شوند. در زمانه ما، جدل‌های متافیزیکی در تأیید نظریه همبستگی و به طور کلی شیوه تفکر ایدئالیستی تا حد زیادی از رونق افتاده‌اند.

### نظریه ساخت‌گرا (constructivist)

بر اساس این نظریه، حقیقت در فرایندهایی اجتماعی ساخت‌بندی می‌شود که خود از ویژگی‌های تاریخی و فرهنگی متأثرند و تا حدودی در بطن کشاکش‌های قدرت‌طلبی جامعه شکل می‌گیرد. از دیدگاه ساخت‌گرایی، معرفت ما از جهان هستی بازتاب هیچ‌گونه واقعیت استعلایی بیرونی نیست، بلکه ساخت‌بندی شده است. دریافت ما از حقیقت مشروط به تأثیرات سنت، عرف، ذهنیات و تجربه‌های اجتماعی است. به باور ساخت‌گرایان، حتی بازنمودهای واقعیت‌های جسمانی و زیستی، از جمله نژاد و جنسیت، نماینده ساخت‌بندی‌های اجتماعی‌اند. می‌بینیم که چنین دریافتی از حقیقت با نظریه همسانی به کلی مغایرت دارد.

مارکس از جمله هواداران نخستین این فرض بود که حقیقت از طریق ویژگی‌های اجتماعی ساخت‌بندی می‌شود. او وجود حقیقت‌های عینی را—آنچه که او معرفت راستین به حساب می‌آورد—هرگز منکر نبود، اما بین این‌گونه حقیقت و حقیقت‌هایی که زیر نفوذ ایدئولوژی‌ها کژدیده شده‌اند تمایز قایل بود. از نظر مارکس، معرفت علمی و راستین با دریافت دیالکتیکی ما از تاریخ همساز است، در حالی که معرفت ایدئولوژیکی بیان پدیده‌های جانبی ناشی از پیوند نیروهای مادی در یک نظام اقتصادی خاص است.

انتقادهای بسیاری بر نظریه ساخت‌گرا وارد است. مهم‌ترین این‌که به نحو ضمنی یا صریحاً این نظریه نسبی‌گرایی (relativism) را ترویج



می‌کند، اینکه آنچه ما حقیقت می‌خوانیم وابسته به شکل‌بندی‌های ویژه‌ای است که فقط در هر جامعه ویژه می‌تواند نماینده حقیقت باشد. بدین ترتیب، داوری قیاسی حقیقت گزاره‌ها و حکم‌ها در جوامع گوناگون غیر ممکن خواهد بود، زیرا شاخص‌های داوری نیز خود بر جهان‌بینی ویژه هر جامعه استوار است، نه بر بنیاد سنجه‌های جهانشمول و مطلق. اگر چنین باشد، امید هرگونه ارتباط متقابل و گفت‌ووشنود پر معنا در زمینه حقیقت بین جوامع را باید از دست رفته دانست.

### نظریه هم‌رایی (consensus)

بر اساس این نظریه، حقیقت آن است که اکثریت افراد یک جامعه یا گروه خاص در مورد آن هم‌رأی باشند. از آن‌جا که دریافت‌های افراد یک جامعه یا یک گروه خاص در متن ساخت-بندی‌های اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرد، این نظریه را می‌شود گسترش نظریه ساخت‌گرا در نظر گرفت. محدودیت‌های منطقی این‌گونه نظریه‌ها موجب کاهش اعتبار و حقانیت آنهاست.

### نظریه پراگماتیسم (pragmatism)

بنیادگذار این مکتب چارلز پی‌یرس (Charles Pierce, 1839-1914) است و ویلیام جیمز (William James, 1842-1910) و جان دیویی (John Dewey, 1859-1952) از جمله هواداران مشهور آن‌اند. گرچه اختلاف-نظرهای بسیاری بین هواداران پراگماتیسم وجود دارد، اما همه در این حکم هم‌سازند که اثبات و تأیید حقیقت یک امر از طریق ارزیابی نتایج حاصل از کاربرد عملی آن میسر است. حقیقت مفهومی تجربیدی نیست که مستقل از پیوندها و میان‌کنش‌های اجتماعی در قلمرو ذهنیات شکل گرفته باشد. دستیابی به حقیقت فقط از طریق فرایند کوشای انسان در حیات اجتماعی او و دستاوردهای عملی ناشی از آنها ممکن خواهد بود. به عبارت دیگر، کشف و شناخت حقیقت هیچ‌چیز بدون در نظر گرفتن نتایج عملی حاصل از آن تصورپذیر نیست. بدین ترتیب، این نظریه از حکم همسانی در تعریف و توجیه

حقیقت فراتر می‌رود. به باور پراگماتیست‌ها، تعریف حقیقت صرفاً از دیدگاه همسانی فقط جنبه صوری و ظاهری دارد و هرگز به اعتبار دستاوردهای علمی و تجربی و کاربردهای عملی حاصل از آنها نیست.<sup>۴</sup>

از دیدگاه دیویی، جستجوی حقیقت در واقع به منزله یافتن راه حلی برای یک مسئله است. فرایند پژوهش و بازجست با برخورد به یک مسئله یا موقعیت دشوار آغاز می‌شود. اگر حاصل این فرایند به نحوی چنان قاطع و یکپارچه موفقیت-آمیز باشد که جای هیچ‌گونه تردید در عمل باقی نماند، آن‌گاه حقیقت کسب شده است.

پی‌یرس بنیاد حقیقت را بر اساس تجربه‌های علمی و نتایج عملی آن‌ها، آن‌گونه که اهل علم می‌پذیرند و تأیید می‌کنند، استوار می‌داند؛ در حالی که از نظر جیمز، کشف و شناخت حقیقت امری شخصی و وابسته به فرد است. به اعتقاد او، حقیقت یک امر هنگامی قطعی می‌شود که سودمندی عملی آن در حیات فرد به اثبات برسد. یکی از معروف‌ترین کاربردهای اصل حقیقت به قول جیمز، در زمینه مسایل دینی و به ویژه مسئله وجود خداست. ویلیام جیمز در پراگماتیسم می‌نویسد: ”بر اساس اصول پراگماتیسم، اگر از جنبه کلی کلام، وجود خدا به نحو رضایت‌بخش اثرمند است، پس حقیقت است.“

### نظریه اگزیستانسیالیسم (existentialism)

اصطلاح اگزیستانسیالیسم نشانه واکنش به راسیونالیسم (خردگرایی) تجربیدی فلسفه هگل است. این اصطلاح را نخستین بار کی‌یرکگارد (Soren Kierkegaard, 1813-1855) به کار گرفت. بعدها نیچه، هایدگر، سارتر و دیگران به این مکتب پیوستند و هر یک از دیدگاه‌های متفاوت آن را گسترش دادند.

رویکرد هگل به مفهوم حقیقت را می‌شود در چارچوب سه مرحله دیالکتیکی تز (thesis)، آنتی‌تز (antithesis)، و سنتز (synthesis) برای

دستیابی به حقیقت کامل، نهایی و مطلق بررسی کرد. تر عبارت از یک مفهوم یا حرکت تاریخی ناتمام و ناکامل است که راه حل آن نیازمند یک آنتی‌تز در تضاد و تقابل با تز است. سازگاری بین تز و آنتی‌تز از طریق سنتز پیش می‌آید که حاصل آن دستیابی به حقیقتی والاتر و برین است. این سنتز به نوبه خود به تزی تبدیل می‌شود که نیازمند آنتی‌تز و سنتز است. این فرایند همچنان ادامه خواهد داشت تا این که در نتیجه جنبش تاریخی خرد حالتی نهایی حاصل آید. به نظر هگل، تاریخ همان "خودآگاهی مطلق" (absolute consciousness) است که به سوی هدفی در حرکت است. این پیش‌روی تاریخی زمانی که "خودآگاهی مطلق" در انتهای تاریخ به درک غایی خویشتن خویش نایل آمد، خاتمه پیدا می‌کند. آن‌گاه است که "خودآگاهی مطلق" بیان و نمود آفریدگاری بیکران خواهد بود.

بر خلاف تصور خودآگاهی مطلق هگل که در محدوده آن همه تضادها و تقابلهای ظاهراً سازش پیدا می‌کنند، کی‌یرکگارد بر فروکاست‌ناپذیری (irreducibility) بُعد ذهنی و فردی در حیات آدمی سخت تأکید داشت و این نظریه را از دیدگاه فرد باشنده (existing) توجیه می‌کرد. به سبب این‌گونه کاربرد ویژه اصطلاح باشندگی (existence) در توجیه شیوه یگانه حیات آدمی بود که اصطلاح اگزستانسیالیسم نام گرفت و رواج پیدا کرد. کی‌یرکگارد اعتبار حقیقت‌های عینی را در زمینه‌هایی چون علوم، ریاضیات و تاریخ هرگز انکار نمی‌کرد، اما معتقد بود که این‌گونه حقیقت‌ها در توجیه و شناخت پیوندهای معنوی و باطنی آدمی با هستی او نقش چندانی ندارند. حقیقت‌های عینی فقط با هستی فرد سروکار دارند، در حالی که حقیقت‌های ذهنی سروکارشان با چگونگی هستی آدمی است. حقیقت‌های عینی فقط چشم‌انداز بسیار محدود و کوتاه‌بینانه‌ای به دست می‌دهند که با تجربیات واقعی در حیات آدمی چندان پیوندی ندارد. در حالی که حقیقت‌های عینی نهایی و ایستا هستند، حقیقت‌های ذهنی مداوم و پرتحرک‌اند. حقیقت وجودی هر

فرد تجربه ذهنی، درونی و زنده‌ای است که مدام درگیر فرایند "شدن" است. گرچه جنبه‌های عینی حقیقت در زمینه ارزش‌ها، اخلاقیات و رهیافت‌های معنوی را نمی‌توان منکر شد، شناخت حقیقت این جنبه‌ها فقط هنگامی بر انسان آشکار خواهد شد که از طریق دریافت‌های ذهنی باطناً تجربه شده باشند. به ادعای کی‌یرکگارد، حقیقت وجودی انسان به نحو پیوسته و پویا در حال وقوع است، و این حقیقت جدا از تجربه ذهنی حیات آدمی، که بر اساس ارزش‌ها و جوهر بنیادی نحوه حیات او استوار است، دست‌یافتنی نیست.<sup>۵</sup> به نظر نیچه (Friedrich Nietzsche, 1844-1900)، اندیشیدن فرایندی است کلاً پرسپکتیوال (perspectival). به عبارتی، وابسته به چشم-انداز (perspective) شخص در لحظه‌های خاص: هیچ‌گونه امر مسلم وجود ندارد، بلکه فقط تفسیرها وجود دارند. چنین حکمی از جانب نیچه را برخی نشانه‌ها و ارزش‌ها کامل مفاهیم حقیقت و معرفت به شمار می‌آورند، در حالی که او با پایبندی راسخ و پرشوری همواره در کار پی-جویی حقیقت بود. نیچه سخت بر این باور بود که ارزش همه وجوه دانش و حقیقت نهایتاً باید به ارزش آنها در حیات افراد بشر بازبرد شوند.<sup>۶</sup>

نیچه هرگونه برداشت جزمی از مفهوم حقیقت عینی را سخت نقد می‌کند. به نظر او، این تصور که نگرش به پدیده‌ها و رویدادها فقط به واسطه شواهد عینی میسر است، نشانه انعطاف‌ناپذیری روشنفکرانه و در واقع به معنی نفی مفهوم حیات و هستی آدمی است. چون تغییر و تحول جنبه-های بنیادین حیات‌اند، ثابت و عینی انگاشتن واقعیت، از هر دیدگاه علمی، دینی یا فلسفی به منزله نادیده‌انگاشتن و نفی عنصری اساسی در حیات آدمی است. ذهن سالم انعطاف‌پذیر است و تشخیص می‌دهد که از راه‌های گوناگون بسیار به کشف و شناخت حقیقت می‌توان دست یافت.

رهیافت نیچه به مفهوم حقیقت را از دو دیدگاه می‌توان بررسی کرد. یکی اینکه او منکر وجود حقیقت نیست. نظر او این است که حقیقت

را نه فقط از یک چشم‌انداز، بلکه از چشم-اندازهای بسیار باید نگریست و دریافت. نظریه پرسپکتیویسم اشاره به این تفسیر از اندیشه نیچه است. دیگر اینکه او کل تصور حقیقت را نوعی دروغ به حساب می‌آورد. حقیقت صرفاً نامی برای نظرات کسانی است که توانمندی تحمیل و اعمال نظرات خود را دارند. یگانه واقعیت مسلم اراده معطوف به قدرت (Will to Power) است و حقیقت، همانند اخلاقیات، قبای برازنده‌ای است بر تن این واقعیت. از جنبه منطقی، اگر هیچ حقیقتی بیرون و جدا از چشم‌انداز شخصی وجود ندارد و اعتبار فراگیری برای حقیقت نمی‌توان قایل بود، چگونه این ادعای نیچه را-که فقط چشم‌انداز شخصی اوست-می‌توان معتبر دانست؟ راه حل آسانی برای این پارادوکس وجود ندارد. پیامد جانبی نگرش از دیدگاه پرسپکتیویسم نفی وجود حقیقت مطلق است. اگر ما محکوم هستیم که جهان و پدیده‌های جهانی را فقط از چشم-انداز شخصیت خود بنگریم و دریابیم، پس هرگز به حقیقت مطلقی نمی‌توان دست یافت. بر اساس نظریه پرسپکتیویسم، صرف تصور وجود یک حقیقت مطلق فهم‌ناپذیر است. در واقع، هرگونه تصویری از امر مطلق (حقیقت مطلق، معرفت مطلق، یقین مطلق یا وجود مطلق) در حکم تناقض در کلام و معناست.

مشکل نظریه پرسپکتیویسم نیچه در این است که ناتوانی در دستیابی به حقیقت مطلق از یک چشم‌انداز شخصی هرگز الزاماً به معنی عدم وجود حقیقت مطلق نیست. حتی اگر شخص به همه چشم‌اندازهای ممکن در زمینه خاصی دسترسی داشته باشد، فقط از چشم‌انداز شخصی محدود خود می‌تواند آنها را تأویل و تفسیر کند. به عبارت دیگر، هر چشم‌انداز شخصی در حکم یک مدار بسته است. معرفت هر یک از ما در ارتباط با جهان هستی نماینده پاره‌ای از حقیقت است، نه کل فراگیر آن حقیقت. از طریق ادغام و هم‌آمیزی چشم‌اندازهای گوناگون است که کشف و شناخت حقیقت ممکن است که خود مستلزم گسیختگی مدار بسته چشم‌انداز شخصی است.

**پسامدرنیسم و مفهوم حقیقت**  
مکتب فلسفی پسامدرنیسم که در نیمه دوم سده بیستم در غرب رواج پیدا کرد، در واقع واکنشی نسبت به باورداشت‌های پُریقین در زمینه اعتبار یافته‌های عینی در توجیه حقیقت است؛ باورداشت‌هایی که اصول استوار جهان‌بینی مدرنیته‌اند. اصطلاح کلی و عمومی پسامدرنیسم در زمینه‌های بسیاری مانند فلسفه، ادبیات، هنر، معماری و نقد ادبی کاربرد دارد. در اساس، جهان‌بینی پسامدرن از این شناخت ریشه می‌گیرد که واقعیت صرفاً به معنی بازتاب دریافت‌های عینی در ذهن نیست، بلکه حاصل تلاش ذهن است در ساخت‌بندی ویژه و شخصی خود از آن واقعیت. به عبارت دیگر، عینیت چیزی نیست جز دستاورد تلفیق و ادغام دیدگاه‌های ذهنی ممکن.

از چشم‌انداز پسامدرن با توجیحات کلی و فراگیری که ادعای حق‌بودگی همه فرهنگ‌ها، سنت‌ها و جوامع را دارند باید سخت مشکوک برخورد کرد. به جای ادعاهای جهانشمول، تأکید پسامدرنیسم بر وجود حقیقت نسبی برای هر انسان یا گروه خاص است. یکی از مفاهیم غالب در جهان‌بینی پسامدرن اهمیت و اعتبار تفسیر و تأویل در توجیه همه پدیده‌ها و رویدادهاست. واقعیت در اساس تفسیر شخصی و یگانه هر یک از ما از تجربه‌هایمان در این جهان است. اندیشه پسامدرن وجود هرگونه اصل‌غایی و جهانشمول را نفی می‌کند و به این امید که حقیقتی علمی، فلسفی یا دینی وجود دارد یا خواهد داشت که همه‌چیز را برای همه کس توجیه کند به هیچ‌وجه اعتقاد ندارد؛ اعتقادی که بنیاد مدرنیته بر آن استوار است. به چند نمونه از شکاکیت افراطی در اندیشه پسامدرن از زبان اهل علم و اندیشه اشاره می‌کنم. فایرابند (Paul Carl Feyerabend, 1924-1994) می‌گوید "تنها حقیقت مطلق این است که حقیقت‌های مطلقی وجود ندارند."<sup>۴۴</sup> نیچه، کوهن (Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996) و پوپر (Carl Popper, 1902-1994) هر سه بر این باور بودند که حقیقت محدود، تقریبی و مدام در حال تحول است. بر اساس اصل ناتمامیت

گودل، هیچ نظریه‌ای هرگز نمی‌تواند به نحو استوار و پیگیر همه چیز را توجیه کند. بور (Niels Bohr, 1885-1922)، فیزیکدان دانمارکی برنده جایزه نوبل و از بنیادگذاران مکانیک کوانتوم، می‌گوید "واقعیت مادی [فیزیکی] جبری نیست." لیوتار (Jean Francois Lyotard, 1924-1998) مدعی است که اندیشه پسامدرن ناباوری به فراروایت‌ها (metanarrative)<sup>۸</sup> است.

بدین ترتیب، می‌بینیم که جهان‌بینی پسامدرن وجود حقیقت مطلق و ناب را منکر است. واقعیت حسی یا تجربیدی وجود دارد، اما شناخت آن و دستیابی به آن در خود میسر نیست. بر اساس جهان‌بینی پسامدرن، ادعای بنیادگرایان (fundamentalists) در شناخت و مالکیت حقیقت مطلق چیزی جز بهانه برای سرکوب مخالفان نیست. به گفته کی‌یرکگارد، واقعیت حاصل درگیری، تجربه و برخورد انسان با دنیای پیرامونی اوست، نه برخاسته از خاستگاهی بیرون از وجود آدمی در این جهان. حقیقت ناشی از واقعیت‌ها تنها در هستی انسان خانه دارد. مفهوم ذهنیت‌گرایی (subjectivism) کی‌یرکگارد که در اواخر سده نوزدهم در اگزیستانسیالیسم متبلور شد، پیشرو جهان‌بینی پسامدرن در نیمه دوم سده بیستم بود. نکته بسیار مهم در مکتب پسامدرنیسم اعتبار تفسیر و تأویل در کشف و شناخت حقیقت است که به نوبه خود با زبان و ساخت-بندی‌های زبانی صورت می‌پذیرد.

برخی از فیلسوفان موضع جهان‌بینی پسامدرن را به علت تناقض ذاتی در اصل بنیادین آن مردود می‌دانند: اگر همه مبانی فکری را از دیدگاهی شک‌آور باید بررسی کرد، اندیشه پسامدرن نیز مشمول همین شک‌آوری است. اگر از طریق دریافت‌های حسی دستیابی و رهیافت به واقعیت میسر نیست، پس معرفت ما از جهان بیرونی نیز بی‌یقین و بی‌ثبات خواهد بود. بدین ترتیب، ادعای اندیشه پسامدرن در امکان یا نبود امکان

دستیابی به واقعیت یا حقیقت مطلق بی‌اساس است، زیرا در جهان‌بینی پسامدرن بنیادی برای استنتاج حقیقت مطلق وجود ندارد. از این قرار، گفته فایرابند نیز در حکم پارادوکس است و نمی‌تواند بیان حقیقت باشد.

اشکال این‌گونه تفسیرها این است که به نحوی ناحق و گمراه‌کننده مدعی‌اند جهان‌بینی پسامدرن وجود واقعیت‌های حسی و عینی و وجود حقیقت را نفی می‌کند، در حالی که چنین نیست. در مکتب پسامدرن، واقعیت/حقیقت فراگیر و مطلق به حساب نمی‌آید و در قلمرو متن‌های بسیار تاریخی، فرهنگی، قومی، دینی، سنتی و اجتماعی باید در معرض تفسیر و تأویل قرار گیرد. در اثبات حقانیت این نظریه مثال‌های بیشماری می‌توان آورد. مثلاً جنبه تاریخی‌مندی (historicity) حقیقت اصلی مسلم و انکارناپذیر است: حقیقت آنچه در محدوده تاریخی پانصد سال پیش روی داده، در دوران ما الزاماً بازنمود حقیقت نیست. حتی حقیقت‌هایی که در نگاه نخستین جهان‌شمول و مطلق به نظر می‌رسند، مانند عدالت، پارسایی، معنویت، شهامت و عشق، در دوران‌های گوناگون تعریف‌های گوناگون داشته‌اند و رویکرد انسان‌ها به این مفاهیم به ظاهر مطلق به کلی دگرگونه بوده است. برای نمونه، بسیاری از پندهای اخلاقی و حکم‌های فرهنگی و اجتماعی خردمند بزرگ ادب فارسی، سعدی، در متن جهان‌بینی انسان امروز به کلی مردود و در واقع موجب شرمندگی است. حتی در محدوده تاریخی معین، فرضاً زمانه ما، ماهیت بسیاری از وجوه حقیقت در چارچوب فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگون به کلی متفاوت است. این حکم چنان آشکار و انکارناپذیر است که به ذکر مثال نیازی ندارد. هرگز نمی‌توان با قاطعیت حکم داد که در یک زمینه خاص کدام وجه از حقیقت نماینده جنبه ناب و مطلق حقیقت است. حتی از این ملاحظات نیز می‌توان فراتر رفت و ماهیت نسبی حقیقت را در تراز ویژگی‌های زیست فردی مطرح کرد: آیا توانگران و تهی‌دستان، حاکمان و شهروندان، فرهیختگان و نافرهیختگان،

اربابان و روستاییان و تندرستان و معلولان برداشت مشابهی از واقعیت‌های مشابه دارند تا بر اساس آنها به حقیقت‌های مطلق مشابهی دست یابند؟ ساخت‌بندی حقیقت برای هر یک از این زوج‌های متضاد و زوج‌های بسیار دیگر بر اساس تفسیر و تأویل ویژه هر یک از آنها از دریافت‌های حسی و عینی امور مسلمی است که واقعیت‌ها را می‌سازند. جز در موارد نادر، چگونه می‌توان درباره حقایق تفسیر و تأویل، یعنی ساخت‌بندی حقیقت، در هر مورد ویژه داوری کرد و حکم قاطع داد؟ می‌بینیم که این شیوه تفکر جز احساس ژرف بی‌یقینی، ناباوری و سرگشتگی حاصل دیگری به بار نمی‌آورد. گویی انسان در برهوت ذهنی بی‌انتهایی تنها رها شده و امید رهایی از آن را به کلی از دست داده است. تصویر ذهنی انسان از جهان منظم و بسامانی که حاصل میراث علم در دوران مدرنیته بود، در سده بیستم فرو پاشید و مفهوم حقیقت در آنچه برخی گورستان حقیقت نامیده‌اند مدفون شد. فراز اندیشه پسامدرن پیامد فروپاشی "یقین" در جهان‌بینی مدرنیته بود.

بر اساس جهان‌بینی پسامدرن، هر فرهنگ، دین و جامعه‌ای می‌تواند ادعا کند که حقیقت زیربنای نظام عقیدتی آن همان قدر اعتبار دارد که در نظام‌های دیگر. به سبب ترویج موضع مدارا و شکیبایی و احساس رهایی‌بخش حاصل از آن، برخورد با فلسفه پسامدرن خوشایند و پذیرنده بوده است. با این همه، مسئله وجود حقیقت - های مطلق فراسوی جنبه‌های نسبی حقیقت، که بر طرح‌های آفرینش، ساختار جهان هستی و حیات آدمی حکم می‌رانند، در اندیشه پسامدرن بی‌پاسخ مانده و بر مشروعیت و حقانیت این مکتب فلسفی سایه افکنده است. از جنبه قیاس، تکرار این نکته جالب است که برخلاف رویکرد شکاک و بدبینانه جهان‌بینی پسامدرن با مفهوم حقیقت، اهل دین و علم کلام مدعی مالکیت حقیقت مطلق‌اند. در واقع، بنیاد کل پیام کتاب - های آسمانی و آموزه‌های دینی بر اصل حقانیت بی‌چون‌وچرای آنها استوار است.

## حقیقت و زبان

یکی از درون‌مایه‌های مهم در مباحث حقیقت پیوند آن با معناست. به عبارتی، پیوند حقیقت با زبان، زیرا معنا فقط در قالب زبان شکل می‌گیرد و بیان می‌شود. همان‌گونه که در بحث حقیقت یاد شد، حاملان و ناقلان حقیقت هرچه باشند (گزاره‌ها، اعتقادات، حکم‌ها، گفتارها و جمله‌ها) همه در قالب زبان شکل می‌گیرند و باز نمود می‌شوند. هم‌آمیزی و ترکیب‌بندی امور مسلمی که بر اساس آنها حقیقت پایه‌گذاری می‌شود، در قالب زبان صورت می‌گیرد. حقیقت یا کذب هر حامل حقیقت (نظریه، حکم یا گزاره) با زبان گفتاری یا نوشتاری که نماینده و باز نمود آن حامل است پیوندی ناگسستنی دارد. در واقع، از این حکم نیز باید فراتر رفت و ادعا کرد که نه فقط زبان، بلکه تفسیر و تأویل زبان است که نماینده برداشت و دریافت شخصی از حقیقت است. نقش زبان در ساخت‌بندی و شکل‌گیری معنا و به عبارتی در توجیه واقعیت و شناخت حقیقت یکی از درون‌مایه‌های بنیادین در اندیشه پسامدرن است، به طوری که این مکتب را در واقع می‌توان چونان فلسفه زبان شناخت و بررسی کرد.<sup>۹</sup>

## حقیقت در نظام‌های سلسله‌مراتبی (hierarchical)

ساختار جهان هستی، یعنی جایگاه انسان جوینده حقیقت، در همه ترازها و ساحت‌ها از محدوده عالم صغیر (microcosmos) تا پهنه عالم کبیر (macrocosmos)، متشکل از نظام‌های سلسله - مراتبی بی‌شماری است که بر بنیاد تمامیت عملکردی آنها استوار است. به قصد درک و شناخت جنبه‌های ساختاری نظام‌های سلسله - مراتبی لازم است به مفهوم هولان (holon) اشاره کرد. این اصطلاح را نخستین بار کوستلر (Arthur Koestler, 1905-1983)، اندیشمند و نویسنده مجار، در شیخ در ماشین (*The Ghost in the Machine*) به کار برد و رایج کرد. به طور خلاصه، هولان عبارت از کلی است که خود در عین حال جزیی از کل‌های دیگر است. اصطلاح هولان را آرتور کوستلر از

ترکیب ریشه‌یونانی holos به معنی کل و پسوند on مشتق از کلمه‌هایی مانند proton و neutron که معنی جنبی جزء یا ذره دارند ساخته است. در کاربرد معمول و رایج زبان، جزء اشاره به چیزی است ناکامل و ناتمام که در خود و به خودی خود ماهیت و هستی مستقلی ندارد، در حالی که کل اشاره به هستی و ماهیتی است مستقل، خودباشنده و خودکفا. اما این معانی و مفاهیم کهنه دیگر از رواج افتاده‌اند. هیچ‌گونه جزء یا کلی که در قالب این تعریف‌ها شناخت‌پذیر باشد در نظام‌های سلسله‌مراتبی نمی‌توان یافت. آنچه در واقع وجود دارد، ساختارهای بینابینی یا سلسله‌مراتبی است به ترتیب بالارونده، در جهت پیچیدگی و درهم‌تافتگی؛ هر تراز پیچیده‌تر از تراز پایینی و هر کلی متشکل از اجزایی در تراز پایین و در عین حال خود جزئی از کل‌ها در تراز بالاتر. به عبارت دیگر، ساختارهای سلسله‌مراتبی جهان هستی نه از کل‌ها تشکیل شده است و نه از اجزا، بلکه از جزء-کل‌ها، یعنی از هولان‌ها تشکیل شده است. در واقع می‌توان گفت که جزء و کل در اصل واقعیت ندارند، بلکه فقط جزء-کل‌ها یا هولان‌ها واقعی‌اند. کلی نیست که به نحوی بی‌نهایت جزئی از کل دیگری نباشد. حتی کل جهان هستی جزئی از کل لحظه در حال فرارسیدن است، تا بی‌نهایت. یک ذره اتمی هولان است، همان‌گونه که یک یاخته، نماد، انگاره و یک مفهوم. بدین ترتیب، مفهوم هولان همه نظام‌های سلسله‌مراتبی را در همه متن‌های زیستی، فیزیکی، اجتماعی، روان‌شناسی، زبانی و کیهانی توجیه می‌کند و در بر می‌گیرد. پس جهان هستی متشکل از اتم‌ها، یاخته‌ها، نمادها، انگاره‌ها و مفاهیم نیست، بلکه متشکل از هولان‌هاست.

در تأیید نظریه هولان‌ها مثال‌های بسیار می‌توان شاهد آورد. در این نوشته به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنم. در حوزه زیست‌شناسی، توجیه نظام سلسله‌مراتبی هولان‌ها را به ترتیب بالارونده از ذره‌های زیریاخته‌ای (subcellular) -هسته، ماتوکندریا، لیزوزوم، دستگاه گلژی، و ذره‌های بی‌شمار دیگر- یاخته‌ها، بافت‌ها، اندام‌ها، دستگاه-

های اندامی و ... می‌توان در نظر گرفت. بگذریم که خود ذره‌های زیریاخته‌ای هولان‌هایی متشکل از اجزای بسیار دیگری در ترازهای پایین‌تر مانند پروتئین‌ها، آنزیم‌ها، ترکیبات شیمیایی دیگر، DNA، RNA و مانند این‌هاست که در ترازهای بینابینی در جهت بالارونده هولان‌ها را تشکیل می‌دهند. مثلاً در دستگاه تنفسی صدها یاخته، هر یک با سازمانی زیریاخته‌ای که بر اساس عملکرد ویژه آن یاخته مقرر شده است، وجود دارند: "هولان ذره‌های زیریاخته‌ای-یاخته." از ترکیب و ادغام یاخته‌های ویژه بافت‌های ویژه به وجود می‌آیند: "هولان یاخته-بافت." هولان بالاتر "بافت-اندام" است. به عبارتی، بافت‌هایی که در ساختار اندام‌های ویژه در دستگاه تنفسی ضروری‌اند (راه‌های تنفسی، عروق تنفسی، حبابچه‌های تنفسی و ...) اندام‌های ویژه را ساخت‌بندی می‌کنند. کل دستگاه تنفسی خود به منزله هولانی است که از طریق ترکیب و تلفیق با میلیون‌ها هولان دیگر، که دستگاه‌های دیگر را می‌سازند، موجود انسانی را به وجود می‌آورد. موجود انسانی به نوبه خود جزئی از هولان‌های خانواده، طایفه، قبیله، ملت، نژاد و ... جامعه بشری است که به نوبه خود ...

در حوزه زبان به ترتیب بالارونده از واج، هجا، کلمه، عبارت، جمله، پاراگراف، بخش و ... می‌توان نام برد. در قلمرو فیزیکی از ذره‌های زیراتمی (subatomic) -الکترون، نوترون، پروتون، کوارتز، لپتون، فوتون و ...- اتم، مولکول، ماده و ... هولان‌های سلسله‌مراتبی تشکیل می‌شوند: هولان "ذره‌های زیراتمی-اتم"، هولان "اتم-مولکول"، هولان "مولکول-ماده" و ... کاربرد مفهوم هولان‌ها محدود به دنیای فیزیکی نیست، بلکه حوزه‌های ذهنی، معنوی و عاطفی را نیز در بر می‌گیرد. هستی آدمی در متن‌هایی درون متن‌ها شکل می‌گیرد. حتی ذهنیات و رفتار فردی در حکم هولان‌هایی-اند که در زمینه‌های بسیاری از جمله آگاهانه، ارادی، رفتاری، فرهنگی، اجتماعی و سنتی شکل می‌گیرند. همان‌گونه که یاد شد، نظام‌های

سلسله‌مراتبی هم بر عالم صغیر و هم بر عالم کبیر حکم می‌رانند. به همان ترتیبی که اتم از ذره‌های زیراتمی، مولکول از اتم‌ها و ماده از مولکول‌ها تشکیل شده‌اند، به همان ترتیب نیز ماه‌ها به دور سیاره‌ها، سیاره‌ها به دور ستاره‌ها، ستاره‌ها به دور کهکشان‌ها و . . . می‌چرخند.

از آن جا که هر هولان ترکیبی از یک جزء-کل است، صاحب دو ویژگی است: یکی برقراری و تحکیم ماهیت و فردیت خود به مثابه یک کل خودمختار؛ و دیگری، هم‌سازی و هم‌خوانی به منزله جزئی یکپارچه از کل بزرگ‌تر موجود یا در حال به وجود آمدن. بدین قرار، هر هولان در جایگاه یک کل هویتی ویژه خود دارد و در جایگاه یک جزء هم در حلقه‌کل‌های دیگر باید به نحو مناسب جا بیفتد، وگرنه حذف خواهد شد. مثلاً هر یاخته کلی است صاحب ویژگی، هویت و خودمختاری که در عین حال به مثابه جزئی از هولان ”یاخته-بافت“ باید جای مناسب خود را در حلقه‌یاخته‌های ویژه دیگر آن بافت خاص پیدا کند و با آنها توازن و تناسب داشته باشد، وگرنه از بین خواهد رفت. همین طور بافت در اندام و اندام در بدن. هر کلمه کلی است با هویت ویژه خود که چون در عین حال جزئی از یک جمله است باید در حلقه اجزای دیگر جمله جا بیفتد و هم‌ساز باشد، وگرنه از جنبه انتقال معنای جمله بیهوده و باطل خواهد بود. همین طور جمله در پاراگراف، پاراگراف در بخش و به همین ترتیب.

دو پارگی مفهوم ”کل بودن“ و در عین حال ”جزء بودن“، به عبارتی حضور هم‌زمان خودمختاری و وابستگی، از ویژگی‌های نهادی در نظام‌های سلسله‌مراتبی و از این رو از ویژگی‌های جهانشمول حیات و هستی است. به نظر آرتور کوستلر، این‌گونه نظام‌ها رابه جای hierarchy باید holarchy خواند. وجود نظم و قرار در هر تراز جهان هستی، از ذره‌های زیراتمی تا کهکشان‌ها، مستلزم وجود ساختارهای سلسله-مراتبی و برقراری گرایش‌های دوگانه هولان-

هاست، وگرنه نبود تناسب و توازن بین هولان‌ها نتایج نابهنجار و بدخیمی به بار خواهد آورد.

بررسی و شناخت مفهوم هولان‌ها در واقع به منزله بررسی و شناخت مفهوم حقیقت است. حقیقت هویتی تجربیدی نیست که در خود و به خودی خود و بیرون از حوزه میان‌کنش هویت-های دیگر در خلاء وجود داشته باشد. حقیقت هیچ پدیده یا رویدادی را در محدوده جزمی یک نظریه خاص نمی‌توان کسب کرد. تنها امید دستیابی به حقیقت هر چیز از طریق هم-آمیزی و تلفیق نظریه‌های گوناگونی است که حلقه‌وار، هر یک کلی از یک جزء دیگر، و در نهایت، هم‌سازی و هم‌آهنگی جنبه‌های گوناگون حقیقت آن چیز را توجیه و آشکار می‌کنند. به گفته کوستلر، سبب اصلی کژروی‌های ذهنی آدمی پیروی و سواس‌آمیز از یک پاره حقیقت (part-truth) است که گویی تجسم یک حقیقت کامل است؛ پیروی از یک هولان که زیر نقاب یک کل پنهان است. خشک‌اندیشی‌های دینی و عقیدتی و سیاسی و ملی‌گرایانه، پیش‌داوری‌ها و جزم‌اندیشی‌ها، ناشکیبایی قشریت‌های علمی یا جناح‌های هنری و ادبی همه گواه بر تمایل انسان‌اند به برقراری نظام‌های بسته‌ای بر بنیاد پاره حقیقت‌ها و به قصد تحکیم مشروعیت و قانونیت مطلق این‌گونه نظام‌ها، به‌رغم شواهد آشکار بر ضد آنها. در حد نهایی، یک هولان بی‌مهار، مانند یک نسج سرطانی، به ساختارهای ذهنی و روانی بهنجار آدمی می‌تازد و کجروی و نابهنجاری به بار می‌آورد. آن گاه است که در جوامع به ظاهر متعادل و بهنجار، ناگهان اهریمنانی چون هیتلر و استالین پدیدار می‌شوند یا در آستانه هزاره دوم، حکومت‌های خودکامه ستمگر و جبار ملت‌ها را با ترفندها و شگردهای قرون وسطایی به زنجیر می‌کشند.

حاصل سخن اینکه بر اساس این نظریه، در نظام‌های سلسله‌مراتبی شناخت و توجیه حقیقت با آگاهی از مفهوم هولان‌ها وابستگی دارد. معنا و ماهیت حقیقت به تنهایی و به خودی خود

در انحصار هیچ هولان ویژه‌ای نیست، بلکه هر هولان فقط پاره‌ای از حقیقت را توجیه می‌کند که خود جزیی از کل‌های دیگری است که حقیقت در آنها خانه دارد. هر متنی معنای گسترده‌تر، پیچیده‌تر و کامل‌تری به دست می‌دهد و افق‌های تازه‌تری از بینش و بصیرت را در برابر چشم ذهن باز می‌کند. به گفته گادامر (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)، فقط از طریق هم‌آمیزی افق‌هاست که امید شناخت و کسب حقیقت احتمالاً میسر خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

حاصل بررسی سنجش‌گرایانه نظریه‌های حقیقت، که به اختصار ذکر شدند، این است که هر یک نشان‌دهنده جنبه ویژه‌ای از مفهوم حقیقت‌اند، اما هیچ‌یک به تنهایی تعریف و توجیه فراگیر و کاملی از حقیقت عرضه نمی‌کنند. ذات و ماهیت هر چیز، یعنی حقیقت آن، در بطن لایه‌هایی درون لایه‌ها و متن‌هایی درون متن‌ها پنهان است. امید دستیابی به حقیقت پنهان در عمق لایه‌ها و متن‌ها فقط به شکافتن پوسته‌ها و رخنه‌کردن در ژرفنایی است که جایگاه و خاستگاه حقیقت است. چنین تکلیف شاق، به عبارتی آشکار کردن آنچه پنهان است، از طریق تفسیر و تأویل متن‌ها و هم‌آمیزی نظریه‌های گوناگون میسر خواهد بود که به نوبه خود مستلزم دست کشیدن از تعصبات، جزم‌گرایی‌ها، پیش‌داوری‌ها و سرسپردگی راسخ به ایدئولوژی‌هاست. به عبارت دیگر، به قصد کشف و شناخت حقیقت باید نقاب از چهره جان برافکند و درهای ذهن را به روی افق‌های باز و گسترده بینش و بصیرت گشود. به گفته شاعر بزرگ انگلیسی، ویلیام بلیک (William Blake, 1757-1827)، "اگر درهای بصیرت پاک می‌بود، انسان همه‌چیز را همان‌گونه که هست می‌دید: بی‌نهایت." از این روست که حقیقت گوهر نایاب و گرانبهایی است که فقط ذات‌های یگانه و نادر می‌توانند مدعی مالکیت آن باشند.

بر اساس برداشت این نویسنده از آنچه تا به حال گفته شد و به قصد پرهیز از سرگشتگی

در هزارتوی نظریه‌های گوناگون، رهیافت به مفهوم حقیقت را در محدوده دو قلمرو و در حوزه دو متن می‌توان در نظر گرفت: عینیت (objectivity) و ذهنیت (subjectivity). خواهیم دید که وجوه تمایز حتی مابین این دو رویکرد بنیادین نیز آن قدرها مشخص و جداکننده نیستند. در بسیاری از مواقع، این دو رهیافت تأثیرات متقابل دارند و در قلمرو یکدیگر مداخله می‌کنند، به طوری که مشکل می‌توان درباره شدت تأثیر یکی بر دیگری یا دامنه اعتبار هر یک در ساخت‌بندی مفهوم حقیقت با قاطعیت حکم داد.

### حقیقت عینی

خاستگاه این‌گونه حقیقت دریافت‌ها و ادراکات حسی و تجربی است که از طریق حواس پنجگانه (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی) کسب می‌شوند. این‌گونه حقیقت جنبه بازنمودی (representational) و گزاره‌ای (propositional) دارد، یعنی این که به یاری ابزار حسی/تجربی/علمی، ما از امور مسلم و واقعیت‌ها تصویرهایی ذهنی می‌سازیم که بازتاب حقیقت‌های عینی‌اند. پیش‌تر گفتیم که از سقراط و افلاطون و ارسطو در دوران باستان تا لاک و هیوم و راسل و ویتگنشتاین در دوران معاصر توجیه عینی حقیقت یکی از غالب‌ترین رهیافت‌ها در کشف و شناخت حقیقت بوده است و در قالب نظریه‌های گوناگونی که به آنها اشاره شد بیان شده است. به باور این نویسنده، به قصد پرهیز از ابهاماتی که تمرکز صرف بر مفهوم کلی و فراگیر حقیقت عینی ناگزیر پیش می‌آورد و به منظور توجیه برخی جنبه‌های این‌گونه رهیافت که مایه بحث و جدل در گستره سده‌ها بوده است، حقیقت عینی را به نوبه خود در دو گروه فرعی دیگر می‌توان بررسی کرد:

۱. گروه اول وابسته به حقیقت‌هایی‌اند ناشی از امور مسلم و واقعیت‌های انکارناپذیر، قاطع و بی‌چون‌وچرا که کشف و شناخت آنها به تلاش ذهنی، تفسیر و تأویل یا درگیری متقابل با افراد



دیگر هیچ‌گونه نیازی ندارد. بسیاری از دریافت‌های ما از جهان هستی، بخش بزرگی از رفتار فردی و میان‌فردی ما در زندگی روزانه و وجوه بی‌شماری از یافته‌های علمی بر بنیاد وابستگی و اتکا به این‌گونه حقیقت‌ها استوارند. این گروه از حقیقت‌های عینی در واقع ناب و بدیهی‌اند. مثلاً این واقعیت مسلم است که کوه‌ها و اقیانوس‌ها و قاره‌ها وجود دارند، زمین به دور خورشید می‌چرخد، روز روشن است و شب تاریک، دو به‌علاوه دو برابر چهار است، از ترکیب دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن آب به وجود می‌آید، قوانین فیزیکی قاطعی بر پدیده‌های مشاهده‌پذیر<sup>۱</sup> حاکم‌اند و هزاران نمونه دیگر. اثبات این‌گونه حقیقت‌ها بر اساس مشاهدات و دریافت‌های عینی/حسی/تجربی/علمی بر بنیاد شاخص‌ها و سنجه‌های بی‌طرفانه و مستقل از عواطف و احساسات است. در دنیای ذهنی و عاطفی انسان‌ها هر چه بگذرد، دامنه معرفت و فرهنگ آدم‌ها هر اندازه گسترده یا تنگ باشد، نژاد و زبان و دین و ملیت و تاریخ جوامع هر چه باشد، در وجود و حقانیت حقیقت‌های عینی ناب هیچ‌گونه تأثیری نخواهد داشت، زیرا این‌گونه حقیقت‌ها فراسوی ملاحظات دیگر به نحوی پایدار و اجتناب‌ناپذیر هستی دارند: خورشید همچنان در خاور طلوع و در باختر غروب خواهد کرد، نیروی جاذبه بی‌امان بر پدیده‌های فیزیکی حاکم خواهد بود، دو به‌علاوه دو همیشه برابر چهار است و انسان زاده می‌شود و می‌میرد.

در سده بیستم، مسئله نابسندگی و ناکفایی دریافت‌های حسی در توجیه برخی پدیده‌های علمی مطرح شد و اعتبار یافته‌های علمی در کشف و شناخت حقیقت‌های عینی محل شک و تردید قرار گرفت. در این دوران، هم‌زمان با پیدایش فیزیک کوانتوم (quantum physics)، علم فیزیک فراسوی مفاهیم نیوتونی گسترش پیدا کرد و از حوزه پدیده‌های مشاهده‌پذیر فراتر رفت. فرضیه نسبیت اینشتین، اصل بی‌یقینی (uncertainty principle) هایزنبرگ و فرضیه آشوب (chaos theory) از جمله کشفیاتی بودند

که انقلاب علمی سده بیستم را بنیاد گذاردند و نحوه نگرش انسان به جهان هستی را دگرگون کردند. پیامد جانبی این انقلاب گریز از توجیه مفهوم حقیقت در چارچوب جهان‌بینی مدرنیته و گرایش به جهان‌بینی پسامدرن بود. در این فرایند، وجوه افراطی مفهوم حقیقت عینی، یعنی اعتقاد به ضرورت اثبات علمی هرگونه ادعا در زمینه حقیقت بی‌اعتبار شد. در نتیجه، مکتب‌هایی افراطی نظیر پوزیتیویسم منطقی و نظریه اتمی حقیقت در جنبه ادعاهای اثبات‌ناپذیر خود گرفتار شدند و از رونق افتادند.

شرح گسترده‌تر این مفاهیم نیازمند نوشته‌های دیگری است و اشاره کوتاه این نوشته به قصد پیشبرد گروه‌بندی پیشنهادی من در توجیه حقیقت عینی است. درست است که حقیقت‌های عینی ناب از هر جهت ارزشمند و معتبرند و حوزه بزرگی از تجربه انسان در جهان و پیوندهای متقابل او با انسان‌های دیگر را توجیه می‌کنند، اما خواهیم دید که حقیقت‌های عینی ارزشمند و معتبر دیگری نیز وجود دارند که فقط از طریق سازوکارهای حواس پنجگانه، یعنی دریافت‌های حسی/تجربه/علمی، توجیه‌پذیر نیستند. پس حاصل درهم-آمیختگی تمام وجوه حقیقت عینی در محدوده یک مقوله ایجاد همان ابهامات و جدلهایی است که در درازنای سده‌ها موجب برداشت‌ها و داوری‌های نادرست بوده است.

۲. گفتیم که حقیقت‌های عینی ناب بازنمود واقعیت‌های مشهود، ملموس و انکارناپذیر ناشی از دریافت‌های حواس پنجگانه‌اند که دستیابی به آنها به تلاش‌های ذهنی و درگیری‌های روشنفکرانه نیازی ندارد. شناخت این‌گونه حقیقت‌ها وابسته به ساختن تصویرهای ذهنی از واقعیت‌های حسی/عینی/تجربی است. کافی است از خلال پنجره به بیرون نگریم و به این حقیقت بی‌چون‌وچرا پی برد که امروز هوا ابری است، زوزه باد و غرش تندر را شنید و نوازش نسیم خنک بهاری بر روی پوست را بیرون از پنجره باز حس کرد. دستیابی به این-

گونه حقیقت‌های مسلم و قاطع حاصل فرایندی تک‌گفتارانه (monological) است، یعنی به کنش متقابل یا تفسیر و تأویل انگارهای ذهنی (images) نیازی ندارد. اما در مثالی که ذکر شد، حقیقت‌های عینی مشابهی که از طریق دریافت-های مشابه اندام‌های حسی مشابه کسب شدند، ممکن است در یک نفر موجب شادمانی و در دیگری سبب افسردگی باشد؛ یکی خشمگین که هوای امروز نقشه‌های او برای روز تعطیل را نقش بر آب کرد و دیگری خرسند که هوای مناسب امروز فرصتی است غنیمت برای لم دادن کنار آتش بخاری، در دست گرفتن کتابی و چشیدن از جام شرابی. بدین ترتیب، آنچه از جنبه کلی نمونه بارز حقیقت عینی ناب می‌توانست باشد، دیگر چنین نیست، زیرا دریافت‌های عینی حاصل از این تجربه مشابه در افراد متفاوت به کسب حقیقت‌های گوناگونی منجر می‌شود. به قصد کشف و شناخت خاستگاه حقیقت حاصل از این تجربه عینی صرف، رهیافت تک‌گفتارانه دیگر بسنده نیست.

مثال دیگر در این زمینه وجوه تمایز بین این دو گونه حقیقت عینی را روشن‌تر خواهد ساخت. در انسان‌های سالم، دستگاه شنوایی و مرکز شنوایی در مغز از نظر ساختار تشریحی و کارکرد فیزیولوژیکی تا دقیق‌ترین و ظریف‌ترین ترازهای یاخته‌ای یکسان‌اند، یعنی از جنبه عینی/حسی/علمی نظام این دستگاه بدیع را در انسان‌های گوناگون نمی‌توان از هم تمیز داد-واضح است که غرض انسان‌های سالم و بهنجار است. اما واکنش انسان‌های متفاوت به مثلاً سمفونی ژوپیتر موتسارت به کلی متفاوت خواهد بود. در چشم یکی اشک حلقه می‌زند، دیگری بی‌اعتنا سرگرم کار خود است و آن دیگر رادیو را خاموش می‌کند. اگر حقیقت عینی ناشی از دریافت امواج صوتی حامل موسیقی موتسارت، که از طریق دستگاه شنوایی مشابه آدم‌ها در مرکز شنوایی مشابه آنها به نحو مشابه پردازش (processing) می‌شود، یک حقیقت عینی ناب بود، واکنش همه‌کس نیز می‌بایست یکسان می‌بود. اما هرگز چنین نیست.

چرا؟ دستگاه شنوایی و مرکز شنوایی در مغز، به عبارتی بردارهای کشف و شناخت واقعیت‌های عینی ناشی از اصوات، فقط وسیله انتقال و شناخت امواج صوتی‌اند. پردازش این انگیزتارهای حسی و واکنش انسان به آنها تحت مهار شبکه‌های بسیار پیچیده، درهم تافته و به هم وابسته‌ای در ترازهای بالاتر و ظریف‌تر پوسته خاکستری مغز است که خود متأثر از تأثیرات یگانه فرهنگی، ملی، تاریخی، قومی، اجتماعی، دینی و سستی هر فردی است که امواج صوتی منتقل شده را تفسیر و تأویل و واکنش فرد را تعیین می‌کند. بدین ترتیب، واقعیت‌ها/حقیقت‌های عینی به ظاهر نابی که از طریق ابزار حسی/تجربی کسب می‌شوند، در این گونه موارد از صافی ذهنیات می‌گذرند. امواج صوتی ناقل سمفونی ژوپیتر یا دستگاه ماهر از نظر ویژگی-های فیزیکی نظیر بسامد، دامنه، طنین و غیره در همه گوش‌ها یکسان درک می‌شوند، در حالی که واکنش احساساتی ما به آنها به کلی متفاوت است.

دامنه این گروه از حقیقت‌های عینی از نمونه‌های یادشده فراتر می‌رود و حتی قلمرو علم را نیز فرامی‌گیرد. تجربیات و یافته‌های علمی در حوزه فیزیک کوانتوم نشان داده‌اند که در برخی شرایط نه تنها یافته‌های مشهود، بلکه ذهنیات شاهد نیز در نتایج به دست آمده دخالت دارند. به عبارت دیگر، برخلاف قوانین قاطع در قلمرو فیزیک نیوتونی که بر کارکرد پدیده‌های مشاهده‌پذیر حکم می‌رانند، در حوزه فیزیک کوانتوم، به عبارتی حوزه کارکرد ذرات زیراتمی، قوانین عینی ناب بر مشاهدات و نتایج تجربه‌ها الزاما و مطلقاً حاکم نیستند.

در این گروه از حقیقت‌های عینی، نه تنها همسانی "تصویرهای ذهنی" با امور مسلم و واقعیت‌های عینی، بلکه "نقش تصویرساز" را نیز باید در نظر گرفت. مسئله در این است که آیا پردازش من از تصویرهای ذهنی حاصل از واقعیت‌های حسی/عینی/تجربی الزاماً با پردازش شما از همان تصویرهای ذهنی همسان است. به عبارت دیگر، نه تنها آنچه حس و تجربه می‌شود، بلکه آنکه حس و تجربه می‌کند نیز پاره

جدایی ناپذیر تمامیت و ماهیتی است که این - گونه حقیقت‌های عینی را مشخص می‌کند. پس کشف و شناخت حقیقت‌های عینی صرفاً به منزله ساخت‌بندی تصویرهای ذهنی از واقعیت - ها نیست، بلکه وابسته به شناخت ساختارهایی است که چارچوب ویژه تصویرسازی و پردازش تصویرها را در وهله اول برای هر فرد میسر می - سازد. چنین فرایندی دیگر نمی‌تواند تک‌گفتارانه باشد، بلکه گفت‌وشنودی (dialogical) است. اینکه چرا تجربه‌های عینی مشابه به دستیابی حقیقت‌های غیر مشابهی در انسان‌ها منجر می - شود، فقط از طریق گفت‌وشنود و تفسیر و تأویل ذهنیات آدم‌ها ممکن خواهد بود. در این گونه موارد، اعتماد صرف به دریافت‌های عینی، هر چند ناب و اصیل، راه به جایی نمی‌برد.

بر اساس آنچه تا به حال گفته شد، آشکار است که در آمیختن جنبه‌های دوگانه حقیقت عینی در قالب یک تعریف و در حوزه یک رهیافت موجب ابهام و آشفتگی است. آگاهی از ویژگی‌های ساختاری اندام‌های حسی و نقش قاطع مراکز بالاتر و پیچیده‌تر مغزی در پردازش تصویرهای ذهنی و تأثیرات ژرف فرهنگی ناشی از شرایط زیست‌همه در کشف و شناخت حقیقت‌های عینی کارسازند. حاصل نادیده‌انگاشتن این ملاحظات ادامه بحث و جدل‌های دیرینه درباره خاستگاه، سازوکارها و اعتبار این گونه حقیقت‌هاست.

### حقیقت ذهنی

گرچه حقیقت‌های عینی ارزشمند و انکارناپذیرند، اما در توجیه قلمروهای متافیزیکی (معنویات، اخلاقیات، عواطف، احساسات و اعتقادات) و به طور کلی قلمرو روابط متقابل انسانی در جامعه و جایگاه انسان در جهان هستی ناتوان و نابسندند. حقیقت‌های قاطع و تردیدناپذیری چون عشق، عطف، عدالت و ایمان را که نماینده ناب‌ترین و بنیادی‌ترین جنبه‌های ذات و هستی انسان در این جهان و در پیوندهای متقابل او با انسان‌های دیگرند هرگز به تنهایی با ابزار عینی و تجربی نمی‌توان سنجد و بررسی کرد. تجربه و شناخت این گونه

حقیقت‌ها بیرون از حوزه عملکرد دریافت‌های عینی و دیدگاه تک‌گفتارانه ممکن خواهد بود.

قلمرو عینیت تناسب و همسانی پدیده‌ها و رویدادها را در حلقه فرایندهای تجربی توجیه می‌کند؛ در حالی که سروکار قلمرو ذهنیت با تناسب و همسانی انسان‌ها در جریان تفاهمات متقابل، همسازی‌های فرهنگی و به طور کلی همزیستی منصفانه، صلح‌آمیز و سازگار در محدوده جوامع انسانی است. نباید از یاد برد که جداسازی مصنوعی این دو قلمرو حقیقت کونه‌بینانه و بی‌حاصل است. همان گونه که یاد شد، واقعیت‌های عینی باید از صافی ذهنیات بگذرند و در شبکه‌های پیچیده تأثیرات متقابل مراکز مغزی بالاتر پردازش شوند تا عاقبت به صورت تصویرهای ذهنی حامل حقیقت بر انسان آشکار شوند. به همین گونه نیز برخی حقیقت‌های ذهنی در شکل واقعیت‌های عینی تظاهر پیدا می‌کنند.

در بسیاری موارد، بازتاب عواطف، احساسات و هیجان‌های آدمی را در حالات چهره و حرکات او می‌توان شناخت. اشک اندوه، لبخند شادمانی، نگاه خشم‌آلود و اخم انزجار همه باز نمود عینی حقیقت - های ذهنی‌اند. سازمان‌های پیچیده شبکه‌های عصبی که خاستگاه پیدایش و پردازش این گونه حقیقت - های ذهنی‌اند، در عین حال مهار انبساط و انقباض عضله‌های چهره را نیز در دست دارند و بر حسب حالت‌های ذهنی ویژه، ترکیب چهره متناسب با آن حالت ویژه را به مثابه نماد بیرونی و عینی آن ترتیب می‌دهند. به کمک ابزارهای علمی بسیار پیچیده و ظریفی نظیر PET scan و FMRI خاستگاه‌های

تشریحی و فیزیولوژیکی بسیاری از عواطف و احساسات و هیجان‌ها و پیوندهای متقابل عصبی بین این مراکز و مراکز حرکتی در مغز نقشه‌برداری شده‌اند. اما نکته بسیار ظریف و حساس در این مباحث همین‌است - به قصد پی بردن به سبب‌های اندوه، شادمانی، خشم و انزجار باید به گفت‌وشنود پرداخت و به تفسیر و تأویل روی آورد. مثلاً از جنبه عینی، اشک مایع بی‌رنگ و شورمه‌ای است که از غده‌های اشکی ترشح می‌شود. ویژگی‌های فیزیکی، ترکیب شیمیایی و کارکرد فیزیولوژیکی آن را به دقت و با تفصیل می‌توان شرح داد. اما سبب جاری

شدن اشک را با ابزار عینی و تجربی هرگز نمی‌توان شناخت. یگانه راه شناخت آن درگیری ذهنی بین انسان‌ها و تفسیر و تأویل ذهنیات در قالب متن‌های گوناگون است.

درباره اهمیت تفسیر و تأویل در شناخت حقیقت، اندیشمندانی چون کانت، هگل، نیچه، هایدگر، دریدا، فوکو و گادامر به تفصیل گفته‌اند. نظر کلی این است که دستیابی به حقیقت نه صرفاً در قلمرو عینی و نه در قلمرو ذهنی میسر است، بلکه در بافت‌ها و زمینه‌های میان‌ذهنی (intersubjective) باید در جستجوی آن بود، جایی که خاستگاه آرمان‌های مشترک انسان‌هاست. فضای میان‌ذهنی، به عبارتی متن‌ها و پیش‌زمینه‌های مشترکی چون عدالت و انصاف و صداقت و نیکی، حوزه بسیار پراهمیتی در هستی‌آدمی است که در نبود آن هویت ذهنی فردی ما حتی وجود نخواهد داشت و واقعیت‌های عینی حتی قابل درک و احساس نخواهند بود. پس تعریف و شناخت حقیقت نه صرفاً در حوزه عینی یا ذهنی، بلکه در بینش واحدی امکان‌پذیر است که در متن پیوندهای متقابل این دو حوزه شکل می‌گیرد.

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های علمی شگفت‌انگیزی در زمینه شناخت جایگاه مغزی ذهنیات و شبکه‌های عصبی پیچیده‌ای که از دریافت‌های حسی تصویرهای ذهنی می‌سازند صورت گرفته است. بنیاد نظری این پژوهش‌ها بر اساس این پیش‌فرض است که خاستگاه و جایگاه ذهنیت نباید و نمی‌تواند جایی بیرون از مغز آدمی باشد. مشکل می‌توان پذیرفت که حقیقت‌های ذهنی هویت‌های اثیری و نامحسوسی‌اند بدون مایه و شکل که در سپهر ملکوتی شناورند و انسان از طریق سازوکارهای قدسی رازناکی آنها را فرا می‌خواند و به کار می‌گیرد. خرد و استدلال حکم می‌کنند که جایگاه و خاستگاه این پدیده‌های انسانی نیز مانند همه پدیده‌های زیستی دیگر باید در وجود خود آدمی باشد. به احتمال قریب به یقین، در نیمه اول سده بیست‌ویکم، هم جایگاه تشریحی، ساختار توارثی و سازوکارهای فیزیولوژیکی و هم جزئیات واکنش-

هایی شیمیایی که موجب برانگیختگی و تأثیرات متقابل مراکز ذهنیت‌اند کشف خواهند شد. آنگاه کتاب حقیقت را از نو باید نوشت.

<sup>۱</sup> برای اصطلاح بسیار رایج fact در زبان انگلیسی هنوز برگردان فارسی شایسته‌ای پیدا نشده است. در این نوشته از میان برگردان‌های گوناگون امر مسلم را به کار برده‌ام. برگردان‌های دیگری نظیر واقعیت، رویداد، حقیقت یا داده به کلی اشتباه‌اند، زیرا به واژه‌ها و اصطلاحات خاصی بازگرد دارند.

<sup>۲</sup> object به معنای چیزی است که برای ذهن فهم‌پذیر و درک‌شدنی است؛ چیزی محسوس و ملموس که در دسترس و در حد شناخت حواس است. برگردان فارسی شیء به قصد انتقال این معانی نارسا و ناپسند است.

<sup>۳</sup> در پایان این بخش به نظریه مشابهی که در متن نظام‌های سلسله‌مراتبی مطرح است به تفصیل اشاره خواهد شد.

<sup>۴</sup>William James, "Pragmatism," in *Pragmatism and the Meaning of Truth* (Cambridge: Harvard University Press, 1975); John J. McDermott (ed.), *The Philosophy of John Dewey* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

<sup>۵</sup>Howard Hong and Edna Hong (eds.), *The Essential Kierkegaard* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

<sup>۶</sup>Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, tran. R. J. Hollingdale (London: Penguin Books, 1990).

<sup>۷</sup> به جنبه پارادوکسیکال نهادی در این حکم بعداً اشاره خواهم کرد. این اصطلاح را لیوتار رایج کرد. در اندیشه او فراروایت‌ها گفت‌مان‌های فراگیر و گسترده‌ای‌اند که قصد آنها توجیه و توصیف همه پدیده‌های معرفت در جوامع انسانی است. این فراروایت‌ها به منزله فلسفه‌های تاریخی کلی و کاملی‌اند که حکم‌هایی اخلاقی و سیاسی برای جوامع تجویز می‌کنند و به طور کلی بر تصمیم‌گیری‌ها و حاکمیت آنچه به نظر آنها حقیقت به شمار می‌آید نظارت و کنترل دارند. به عبارت دیگر، فراروایت‌ها همان اصول کلی و عمومی‌اند که جوامع انسانی بر اساس آنها استوار است. گرفتاری فراروایت‌ها این است که پس از تدوین و اجرا به نحوی ناگوار کژدیده می‌شوند. مارکسیسم نمونه کلاسیک فراروایتی است که از جنبه نظری بر بنیاد آزادی و برابری بود، اما در عمل به شکل نظام خودکامه استالیانی کژرو و تباہ از آب درآمد. در زمینه‌های فلسفی، دینی و سیاسی نیز می‌توان نمونه‌های بسیاری از این دست یافت.

<sup>۸</sup> برای آشنایی بیشتر بنگرید به حمید صاحب‌جمعی، "زبان و اندیشه"، ایران‌شناسی، شماره ۲ (۱۳۸۱)؛ حمید صاحب‌جمعی، "شعر، نثر، و اندیشه‌ی ایرانی"، ایران‌شناسی، شماره ۴ (۱۳۸۱)؛ حمید صاحب‌جمعی، خانه‌ی هستی: زبان، اندیشه، و خرد (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۹).

<sup>۹</sup> پدیده‌های مشاهده‌پذیر اشاره به توصیفی است اساسی در حوزه فیزیک نیوتونی. خواهیم دید که در قلمروهای دیگر علم فیزیک، حقیقت‌های عینی ناب‌الزاماً صدق نمی‌کنند.

## با مادرم همراه

### احسان یارشاطر

استاد بازنشسته دانشگاه کلمبیا

Ehsan Yarshater

petitions@moveon.org 

خانم سیمین بهبهانی که به درستی بزرگ بانوی شعر فارسی لقب گرفته است، کتابی در شرح حال خود با نام با مادرم همراه، زندگینامه خودنوشت پرداخته است که از لحاظ سبک نگارش و تنظیم مطالب شبیه شرح حال‌های مرسوم، چه خودنوشت و چه جز آن، نیست، هرچند شرحی از احوال نویسنده را از زمان طفولیت تا پس از هشتادسالگی به دست می‌دهد.<sup>۱</sup> در این شرح حال، خانم بهبهانی روش مرسوم این‌گونه کتاب‌ها را کنار گذاشته و با به کار بردن شگردهای مخصوص سبک نوینی را به کار گرفته است.

کتاب با نام‌های با عنوان "ای مهربان" آغاز می‌شود، اما هویت این مهربان اقلماً در آغاز آشکار نیست. این عنوان و این‌گونه نام‌ها چندین بار دیگر نیز تکرار می‌شوند. راوی در نقل مطالب دوستی را مخاطب قرار می‌دهد و احوال خود را برای او حکایت می‌کند. آن دوست هم گاه جواب می‌دهد و بعضی نکات را در شرح حال راوی یادآور می‌شود و گاه تصحیح یا تکمیل می‌کند. رفته‌رفته خواننده متوجه می‌شود که این هر دو، یعنی راوی و مخاطب او، جز یک کس نیستند و مخاطب قرار دادن دوست فرضی راوی را قادر می‌کند که احوال خود را در لباس محاوره و گفت‌وگو بیان کند.

بسیاری از نامه‌ها با سؤال "یادته؟" آغاز می‌شود و به این ترتیب، راوی مخاطبی را در نظر می‌گیرد که در حقیقت جز خود او نیست که با شخصیت مضاعف جلوه می‌کند.

مؤلف ابتدا شرحی از مادر خود، فخری (فخر عظمی) ارغون، و مراسم خواستگاری آقای عباس خلیلی، مدیر جریده اقدام و پدر خانم بهبهانی، از او را می‌آورد که گرچه دیگر با مادر سیمین زندگی نمی‌کند و همسری دیگر اختیار کرده است، چونان مردی مطلع و مصمم وصف می‌شود و اوست که آقای بهبهانی، دبیر دبیرستان‌های پایتخت، را برای همسری با

احسان یارشاطر دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران و دکتری ایران‌شناسی دانشگاه لندن، صاحب کرسی ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا، بنیادگذار و سرویراستار دانشنامه ایرانیکا و مؤسس مرکز ایران‌شناسی نیویورک است. در کنار بسیاری از فعالیت‌های فرهنگی و ادبی او، می‌باید به تأسیس بنگاه ترجمه و نشر کتاب و نیز نشریه راهنمای کتاب اشاره کرد. انتشار مجموعه‌های ایران‌شناسی، فهرست کتاب‌های چاپی فارسی و ادبیات خارجی از کارهای عمده او در بنگاه ترجمه و نشر کتاب بوده است. برخی از آثار فراوان او عبارت‌اند از شعر پارسی در نیمه دوم قرن پانزدهم میلادی، لهجه تاتی جنوبی، ادبیات فارسی و ویرایش ۴۰ جلد ترجمه تاریخ طبری و نیز همکاری در تألیف و ویرایش تاریخ ایران کمبریج.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/156-158

دخترش سیمین در نظر می‌گیرد و او را برای سیمین وصف می‌کند و می‌گوید تو با او آسوده خواهی زیست و او با تو سازگار خواهد بود. از شرح احوال سیمین برمی‌آید که قضاوت پدرش درست بوده است.

شرح احوال مادر مؤلف سهم شایانی در کتاب دارد. شخصیت او آرام‌آرام که کتاب پیش می‌رود روشن‌تر می‌شود. مدافع حقوق زنان است و در این راه می‌کوشد. کار او تدریس است و نیز مدرسه‌ای برای بانوان تأسیس می‌کند و یکی از مشغله‌های مهم او در زندگی اداره این مدرسه و تأمین مخارج آن است. خارج از شغل تدریس و وقتی که در اداره مدرسه بانوان صرف می‌کند، به دو کار می‌پردازد که به آنها دلستگی دارد، یکی دفاع از حقوق زنان و شرکت در مجالس بانوانی است که در تحقق این مقصود می‌کوشند و دیگر تأسیس و اداره مجالس ادبی است که در آن به ویژه شاعران و گاه بعضی از استادان، از جمله سعید نفیسی، شرکت می‌کنند. خود نیز شعر می‌گوید. نمونه‌ای از اشعار او را مؤلف در آخر کتاب به دست می‌دهد که بیشتر از نوع غزل است.

مادر از شوهر دومش، عادل خلعتبری، صاحب چند فرزند پسر و دختر می‌شود که نام همه آنها با عادل شروع می‌شود، از قبیل عادل‌پور، عادل-نژاد، عادل‌فر، عادل‌دخت و عادل‌بانو که نشانی از علاقه این شوهر به نام خود است.

فرزندی که بیشتر مورد علاقه اوست عادل‌نژاد خلعتبری یا غوغا است و اوست که قسمتی از اشعار مادر را حفظ کرده و بعدها برای سیمین می‌فرستد.

از مجموع برمی‌آید که سرنوشت نیک‌بختی را از مادر دریغ داشته است. شوهر دومش، عادل خلعتبری، زن جوانی را به عنوان زن دوم به همسری اختیار می‌کند و او را در طبقه‌ای از عمارتی جا می‌دهد که با همسر اولش در آن سکنی دارد.

دوران کودکی مؤلف با کمک مهرآمیز تایه خانم، صورت تلفظ دیگری از دایه خانم، و گلین‌آغا خانم، همسر یکی از دایه‌های او، که هر دو را عزیز می‌دارند سپری می‌شود. به طوری که مؤلف می‌گوید،

دختری سر و زبان‌دار بوده است و اگر کسی در راه مدرسه مزاحم او می‌شد، با خشونت و گاه با لگد جواب می‌داده است. مثل مادرش به معلمی می‌پردازد و این شغل را دوست دارد. فیزیک و شیمی تدریس می‌کند، اما بیشتر به تدریس ادبیات علاقه‌مند است. در این بین، مدرسه مامایی افتتاح می‌شود و سیمین که در رشته فنی دیپلم دارد در کنکور مدرسه مامایی اسم می‌نویسد و قبول می‌شود. پدرش چندان به ماما شدن او راضی نیست، ولی به هر حال به تحصیل خود در مدرسه مامایی ادامه می‌دهد.

دکتر جهانشاه صالح متخصص امراض زنان بود که در مدرسه مامایی هم تدریس می‌کرد. از حوادث جالب دوره تحصیل در مدرسه مامایی این بوده است که روزی مقاله‌ای راجع به بی‌سر و سامانی هنرستان مامایی و کثیف بودن ملاقه‌ها و مانند اینها در روزنامه‌ای منتشر می‌شود. دکتر صالح سیمین را که پدرش روزنامه‌نگار بود با چهار محصل دیگر به دفتر خود می‌خواند و با دست به سیمین اشاره می‌کند که جلو برو و با عصبانیت می‌گوید: ”دختره! احمق بی‌شعور، این مزخرفات چیست که توی روزنامه نوشته‌ای؟“ سیمین که از ماجرا خبر ندارد می‌گوید: ”من که نمی‌دانم از چه حرف می‌زنید. ثانیاً شما حق ندارید به دانشجو توهین کنید.“ دکتر صالح سیلی - ای به صورت سیمین می‌زند. سیمین کراوات او را می‌چسبید و می‌کشد و سیلی محکمی به صورت او می‌نوازد. در نتیجه از مدرسه اخراج می‌شود.<sup>۲</sup>

وضع مالی مؤلف چندان رضایت‌بخش نیست و آقای بهبهانی ناچار است گاهی اضافه کار کند. چون خانه شخصی ندارند، تا مدت‌ها به اجاره‌نشینی می‌گذرانند. مؤلف شرح اسباب‌کشی‌ها را از خانه‌ای به خانه دیگر می‌آورد. در آن سال‌ها، معلمان وزارت معارف می‌توانستند قطعه‌زمینی به اقساط از دولت خریداری کنند. او نیز در مقام کارمند وزارت معارف قطعه‌زمینی خریده است. قبل از آنکه به ساختن خانه‌ای در زمینی که از دولت خریده است موفق شود، دایه سیمین، که او را دایه سالار می‌خواند و به مادر و خود او لطف بسیار دارد و مکرر آنها را از مضیقه می‌راند، خانه‌ای برای سکونت در اختیار آنها قرار می‌دهد. در سراسر کتاب، چنان که گفتم، مؤلف مانند

همزادی در نقل مطالب همراه اوست. قسمتی از احوال زندگی را راوی و قسمتی را همزادمانندش نقل می‌کنند. این مکالمه راوی با همزادش روایت را از حال قصه‌های گذشته بیرون می‌آورد و آنها را به صورت گفت‌وگویی زنده عرضه می‌کند. زبان کتاب هرگاه که مؤلف سخن می‌گوید زبان کتابی است و هرگاه دور به دست همزاد همراه است، عموماً به زبان محاوره نزدیک می‌شود و مثلاً می‌کنن و می - دونن به جای می‌کنند و می‌دانند به کار می‌رود.

مجموعاً چه نوع تصویری از راوی کتاب و شخصیت او در ذهن خواننده به وجود می‌آید؟ بعضی از خصوصیات این تصویر این است که در نوجوانی دختری است مطمئن از خود، کمی شیطان که توهین یا مزاحمت را بی‌جواب نمی‌گذارد، در زندگی به کم قانع است، با شوهر با وفاداری زندگی می‌کند و به فرزندانش سخت مهر می‌ورزد. مثلاً گاهی که به علتی کمی آشفته است، همان که پسرش، علی، گیسوی او را نوازش کند آرام می‌شود و لذت می‌برد. گاه شعر می‌گوید و مثل مادر به تشکیل جلسات ادبی و شعرخوانی علاقه‌مند است و حتی در خانه‌های کوچک استیجاری هم از تشکیل این نوع جلسات صرف نظر نمی‌کند.

در نامه‌ای به دوست مفروض خود از شعر بعضی شعرا سخن می‌گوید. پیداست که تکرار مضامین و تصاویری را که در اشعار قدما می‌توان یافت سودمند نمی‌شمارد. نمونه کامل شاعرانی که مضامین گذشتگان را تکرار می‌کنند در نظر او حمیدی شیرازی است که در نوجوانی او را خدای شاعران می‌دانسته، شاعری که در یکی از رجزهای خود گفته است "مردن من مردن کلام دری است." مؤلف می‌پرسد: "او به آنچه دیگران گفته‌اند چه افزوده است؟"<sup>۳</sup> و منظورش این است که چیزی نیافزوده است. آنگاه از نیما نام می‌برد و می‌گوید: "اگر هیچ کاری نکرده باشد، این قدر هست که راهی پیش پای اخوان گذاشته است..." به بعضی اشعار شاملو اشاره می‌کند و می‌گوید که شاملو کلمات خوش - آهنگ در اشعار خود به کار می‌برد و گمان دارد که شاملو در این شیوه از بیهقی اثر پذیرفته است، ولی به خصوص در عرضه کردن اشعار خود و تبلیغ

آنها استاد است. از دیگر شعرای معاصر خود مثل نادرپور و مشیری و سپهری نامی نمی‌برد و حتی از شاعری خود کمتر از آنچه انسان انتظار دارد می‌گوید، هرچند چند بار به شعر گفتن خود اشاره می‌کند و از شرکتش در مجالس ادبی سخن می‌راند. در یکی از نامه‌هایش به مخاطب خود می‌گوید که باید دایم عواطفی را در خود برانگیزد، به این منظور که بتواند شعر بگوید و این انگیزه‌ها را به بازی شکاری تشبیه می‌کند که باید دایم طعمه‌ای از عواطف به آن رساند.

شرح حال مؤلف به خط مستقیم پیش نمی‌رود و چنان نیست که از کودکی خود آغاز کند و دوران‌های نوجوانی و جوانی و بارداری و سالمندی را یکی پس از دیگری ذکر کند. در اوایل کتاب از هشتادسالگی خود یاد می‌کند و از اینکه کم‌کم دارد به شکل مادر بزرگش درمی‌آید.

مؤلف شرح زندگی خود را بیشتر طی نامه‌هایی که به دوست مفروضش می‌نویسد و به طریق محاوره به دست می‌دهد و گاه اصلاحات دوست مفروض یا همزاد خود را در تصحیح آنچه گفته است به کار می‌گیرد، ولی خطوط اصلی شرح حال و شخصیت او رفته‌رفته در ذهن خواننده شکل می‌بندد. درس خواندن و آموختن را دوست دارد و دوستان خوبی در مدرسه پیدا می‌کند. با آنکه به استخدام وزارت معارف درآمده، باز درصدد کسب دانش و جواب گفتن به کنجکاوی علمی خود برمی‌آید. هم در کنکور دانشگاه شرکت می‌کند و پذیرفته می‌شود و در دانشکده حقوق اسم‌نویسی می‌کند و آن را به پایان می‌رساند و هم بعدها به دانشکده ادبیات دانشگاه تهران می‌رود و به اخذ درجه لیسانس موفق می‌شود. و اینها همه در زمانی است که مسئولیت زندگی و خانه‌داری و پخت‌وپز و تربیت فرزندان را نیز به عهده دارد.

شوق و نیروی او برای زندگی و آموختن و آموزاندن حیرت‌آور است.

<sup>۱</sup>سیمین بهبهانی، با مادرم همراه، زندگینامه خودنوشت (تهران: سخن، ۱۳۹۰).

<sup>۲</sup>بهبهانی، با مادرم همراه، ۳۵۱.

<sup>۳</sup>بهبهانی، با مادرم همراه، ۲۵۰.

# THE FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

**The Foundation for Iranian Studies (FIS)**, an independent not-for-profit institution under Section 501 (c) (3) of the Internal Revenue Code, was established in 1981 as an educational and research center dedicated to the preservation, study, and transmission of Iran's cultural heritage. The Foundation supports research and publications in the field of Iranian Studies and serves as an information center for all who seek to understand Persian history and culture. The Foundation's publications and activities include:

***Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies***  
(published since 1982) <http://irannameh.org>

### **The Oral History Collection**

An archive containing approximately 1200 hours of interviews with more than 200 prominent political personalities.

### **Dissertation Award**

Awarded since 1984 to the best PhD dissertation in the field of Iranian Studies.

### **Women's Center**

Promotes women's studies and women's human rights in the context of Iranian contemporary history and politics.

### **Economic and Social Development Series**

Documents and publishes the experiences of Iranians directly involved in the planning and administration of Iran's socioeconomic development in both the public and private sectors.

### **The Annual Noruz Lecture**

Held since 1992 in cooperation with the George Washington University, it features a lecture by a distinguished scholar of Iranian Studies.

### **Institutional Collaboration**

Cooperates with academic institutions to bring the best of Iranian culture to Americans, Canadians, and Iranians in North America and beyond.



بنیاد مطالعات ایران  
Foundation for Iranian Studies

Queries about The Foundation for Iranian Studies should be addressed to [fis@fis-iran.org](mailto:fis@fis-iran.org) or to

**4343 Montgomery Avenue, Bethesda MD 20814 USA**

**Tel: 1-301-657-1990; Fax: 1-301-657-1983**

**<http://fis-iran.org/en/irannameh>**



Kaveh Farrokh, "Rouben Galichian, *The Clash of Histories in the South Caucasus*," *Iran Nameh*, 28:4 (Winter 2013), 160-167.

# برخورد تاریخ‌ها در قفقاز جنوبی: بازنگاری نقشه‌های آذربایجان، ارمنستان و ایران<sup>۱</sup>

کاوه فرخ

پژوهشگر تاریخ

ترجمه تارا فرهید

Kaveh Farrokh

manuvera@aol.com

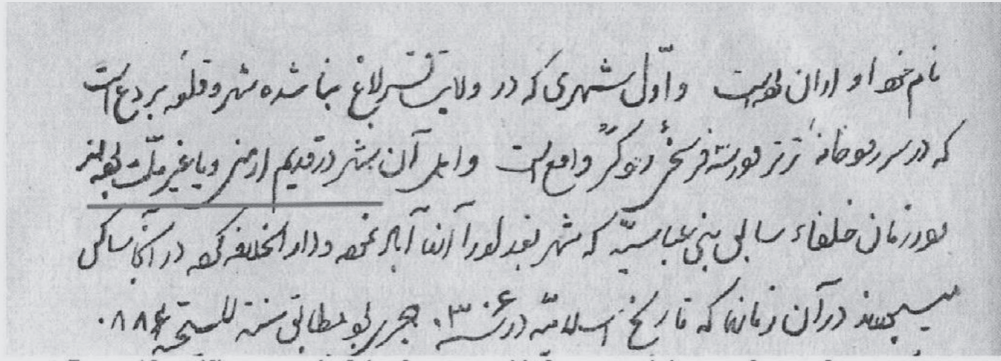


فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در ۲۶ دسامبر ۱۹۹۱ پایان جنگ سرد و سرنگونی نیرومندترین دولت کمونیستی جهان را رقم زد. یکی از شیوه‌های دیرین اتحاد جماهیر شوروی برای گسترش و افزایش توانمندی و دامنه نفوذ خود در همسایگانش روی آوری به دستکاری و تحریف تاریخ قفقاز و دیگر کشورهای همسایه بود، رویکردی که امروزه همچنان در بسیاری از کشورهایی که روزی در دامنه نفوذ اتحاد جماهیر شوروی پیشین بودند، از جمله جمهوری نوپای آذربایجان، پایدار است. نظریه مهدیوا، از تاریخ‌دانان جمهوری آذربایجان، بدین نکته چنین اشاره می‌کند: "افسانه آذربایجان شمالی در برابر آذربایجان جنوبی در زمان اتحاد شوروی و با انگیزه شکستن پیوند تاریخی میان ایران و سرزمین اران (جمهوری نوپای آذربایجان) آفریده شده است و از آن پس، دولتمردان شوروی برای اینکه باور این رویزیونسم تاریخی را هموارتر سازند، دست به دستکاری و جعل اسناد و نقشه‌های تاریخی و بازنویسی کتاب‌های تاریخی زدند و بدین گونه بود که این افسانه روایی در ژرفنای اندیشه مردم جمهوری آذربایجان ریشه دواند."<sup>۲</sup>

برخورد تاریخ‌ها در قفقاز جنوبی، بازنگاری نقشه‌های آذربایجان، ارمنستان و ایران، نوشته روبن قالیچیان، شاید نخستین متن فراگیر و مستند دانشگاهی باشد که از فرایند دستکاری اسناد و نقشه‌نگاری‌ها به دست دولت نوپای جمهوری آذربایجان سخن می‌گوید. در فرگرد یکم این کتاب، قالیچیان از روند نهادینه‌شده جمهوری آذربایجان در دروغ‌پردازی و تحریف تاریخ و نقشه‌های تاریخی پرده برمی‌دارد و نشان می‌دهد که این امر با بهره‌گیری از سه پشتوانه صورت می‌گیرد: ۱. روند دروغ‌پردازی و دست‌بردن در تاریخ که از اتحاد جماهیر شوروی وام گرفته شده

کاوه فرخ پژوهشگر در زمینه تاریخ و هموند بنیاد میراث پاسارگاد و سرپرست بخش باستان‌شناسی این بنیاد است. او در سال ۲۰۰۸ جوایز بهترین باستان‌شناس سال بنیاد میراث پاسارگاد، شیرطلابی آکادمی WAALM و جایزه اتحادیه ناشران مستقل آمریکا (جایزه بنجامین فرانکلین) را دریافت کرده است. برخی از آثار او عبارتند از: سواره‌نظام ساسانیان، سایه‌هایی در کویر: ایران باستان در جنگ و ایران در جنگ: ۱۵۰۰-۱۹۸۸.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.4/160-167



**Fig. 47a:** A section from Mirza Javanshir Qarabaghi's manuscript History of Karabagh. The original is reprinted in Akhundov's translation of 1959 to Cyrillic-Turkish. The underlined sentence states: 'This old city's [Barda'a] population consisted of Armenians and other nations.'

Гарабаг вилајетиндә салынан биринчи шәһәр Тәртәр чајынын үстүндә вә Кур чајынын үч ағачлыгында<sup>1</sup> олан Бәрдә шәһәри вә галасыдыр. Гәдимдә о шәһәрин эһалиси ермәни вә ја башга бир милләт имиш. Бағдады абад вә дарүлхүлафә едәрәк, орада сакин олан кечмиш Бәни Аббасијјә хәлифәләри заманында, ислам тарихи илә 306, христиан тарихи илә исә

**Fig. 47b:** In the same book the Azerbaijani-Turkish translation of this sentence is executed fully and correctly (underlined red).

Гарабаг вилајетиндә салынан биринчи шәһәр Тәртәр чајынын үстүндә вә Кур чајынын үч ағачлыгында<sup>1</sup> олан Бәрдә шәһәри вә галасыдыр?<sup>2</sup> Бағдады абад вә дарүлхүлафә едәрәк, орада сакин олан кечмиш Бәни Аббасијјә хәлифәләри заманында, ислам тарихи илә 306, христиан тарихи илә исә 886-чы илдә,<sup>2</sup> бу шәһәрин эһалиси мүсәлман олду. Бундан сонра олан Бејләган шәһәридир ки, ону Иран вә Фарс шаһларындан бири олан Губад падшаһ

**Fig. 47c:** In the 1989 edition of the same book Akhundov has made 'corrections', such as taking out the sentence about the Armenian population of Barda'a, underlined red in Figs. 47a and 47b. The position of this deletion is indicated in the passage by a question mark.

شکل ۱. بالا: گزاره‌ای از بخشی از کتاب میرزا جانشیر قره‌باغی، با نام تاریخ قره‌باغ به زبان فارسی که به روشنی به وجود شهر کهن برده یا بردع اشاره می‌کند که محل سکونت ارامنه و دیگران بوده است. این بخش در ترجمه ۱۹۵۹ کتاب قره‌باغی به خط سبیلیک ترکی به دست اخوندو آمده است. میان: دبیره ترکی آذربایجانی از ترجمه ۱۹۵۹ نشان می‌دهد که ترجمه این بند از نوشتار به درستی صورت گرفته است. پایین: در ویرایش ۱۹۸۹ همان متن به دست اخوندو، گزاره "شهر کهن برده محل سکونت ارامنه و دیگران" ناپدید و به جای آن نشانه پرسش آمده است. بنگرید به قالیجیان، برخورد تاریخ‌ها در قفقاز جنوبی، بخش پیوست، نمودار ۷الف، ۷ب، ۷پ، رویه ۲۰۹).

است و پیش‌تر بدان اشاره شد، ۲. ادبیات پان-ترکیستی که به پایان سده نوزدهم برمی‌گردد و ۳. جریان ستیز با فرهنگ و کیستی (هویت) ایرانی در فراسوی قفقاز که در آغاز به دست روسیه تزاری راه‌اندازی و پشتیبانی می‌شد. بر پایه همه منابع استوار تاریخی، نام "آذربایجان" به درستی تا سال ۱۹۱۸ هرگز برای اشاره به خانات شمال رودخانه ارس به کار نرفته بود. این نام نخستین-بار در سال‌های ۱۹۱۸-۱۹۲۰ و در زمان دولت حزب تندرو و پان‌ترکیست مساوات از آذربایجان تاریخی، در شمال باختری ایران و در زیر رودخانه ارس، گرفته شد و برای خانات شمال رودخانه ارس به کار رفت.<sup>۳</sup> در پی آن، ایرانیان، به ویژه فعال آذربایجانی شیخ‌محمد خیابانی (۱۲۵۹-۱۲۹۹ش/۱۸۸۰-۱۹۲۰م)<sup>۴</sup> و فعال گیلانی میرزا کوچک‌خان جنگلی (۱۲۵۹-۱۳۰۰ش/۱۸۸۰-۱۹۲۱م)<sup>۵</sup> از این کار سخت برآشتند و گله‌مند شدند. برخوردهای دیگری هم در این زمینه صورت گرفت که در آن میان می‌باید به نامه رسمی گلایه سفارت ایران در استانبول به مقامات باکو اشاره کرد، گرچه این نامه دستاوردی نداشت.<sup>۶</sup> شایان یادآوری است که پیش از ۱۹۱۸، سرزمین‌های جنوب‌شرقی قفقاز در شمال رود ارس با نام خانات گوناگونی شناخته می‌شدند که از آن جمله بودند خانات باکو، نخجوان، شیروان، کاراباغ (آرتاساخ)، گنجه، شک، قبا، دربند و بخشی از خانات تالش،<sup>۷</sup> و همچنین در زمان‌هایی دورتر با نام‌های آران<sup>۸</sup> و آلبانی.<sup>۹</sup>

در فرگرد دوم با عنوان انگیزه آذربایجان در مقابله با همسایگان خود و در فرگرد سوم با عنوان درباره آرامنه تازه‌وارد به قفقاز و در فرگرد پنجم با عنوان تاریخ از دیدگاه روش‌های کارتوگرافی یا نقشه‌نگاری، قالیچیان پشتوانه علمی و انگیزه تاریخ‌نگاران جمهوری نوپای آذربایجان را در پافشاری بر وجود "پادشاهی آذربایجان بزرگ" در سراسر تاریخ کهن به پرسش می‌گیرد که به زعم آنها در برگیرنده جمهوری کنونی آذربایجان (آذربایجان شمالی) و استان تاریخی آذربایجان در شمال باختری ایران (آذربایجان جنوبی) و

ارمنستان (ارمنستان غربی) بوده است. کانون تاریخ‌سازی در جمهوری دروغین آذربایجان بر بازنویسی تاریخ ایران، ارمنستان و قفقاز جنوبی استوار شده است و به دنبال ردیابی نهادی با نام "پادشاهی آذربایجان بزرگ" از زمان‌های باستانی است. قالیچیان آمیزه‌ای مناسب، گویا و گسترده از نقشه‌ها و منابع دست‌نخورده پیش می‌نهد که نشان می‌دهند پدیده‌ای با نام "پادشاهی آذربایجان بزرگ" نه در جهان باستان و نه در دوره‌های آغازین پس از اسلام و نه پس از آن تا ۱۹۱۸، به هیچ‌رو وجود نداشته است. در برابر، کمابیش همه منابع استوار تاریخی تمایزی اساسی را میان "استان دیرین آذربایجان ایران" در جنوب رودخانه ارس و سرزمینی نشان می‌دهند که امروزه با نام "جمهوری آذربایجان" نامیده می‌شود. در عین حال، سرزمین شمال رودخانه ارس تا ۱۹۱۸ هرگز با نام "آذربایجان" خوانده نشده است و همچنین ارمنستان که در شمال رودخانه ارس و غرب جمهوری آذربایجان کنونی جای دارد، هرگز بخشی از آذربایجان نبوده است.

در پیوند با دوران کهن، قالیچیان کمابیش همه منابع وابسته به این جستار را بررسی کرده است. منابعی چون دانشنامه دانش جغرافیایی در ۱۷ پوشینه، نوشته استرابو (Strabo, 64 BC-AD25)، تاریخ‌دان یونانی؛ دانشنامه تاریخ طبیعی در ۱۷ بخش، نوشته پلینی مهتر (Pliny the Elder, 223-79)، فیلسوف طبیعی و نویسنده رومی؛ شرحی از جهان، نوشته پومپونیوس ملا (Pomponius Mela, d. c. 45) و جغرافیا، نوشته بطلمیوس (Ptolemy, 90-168)، فیلسوف و اخترشناس یونان باستان.

بخش پیوست متن قالیچیان در برگیرنده نقشه-هایی از کتاب استرابو، پلینی مهتر، پومپونیوس ملا، و بطلمیوس است.<sup>۱۰</sup> این نقشه‌ها به روشنی تمایز میان سرزمین جمهوری نوپای آذربایجان-که با نام آلبانی نشان داده شده است-و سرزمین آتروپاتن کهن (نام قدیم آذربایجان ایران) و ارمنستان را از دید جغرافیایی و قوم‌شناختی آشکار می‌سازد.

بررسی های قالیچیان در زمینه منابع اسلامی سده های دوم تا هفتم قمری/نهم تا چهاردهم میلادی در پیوند با سرزمین قفقاز جنوبی نیز به همین اندازه چشمگیر است؛ منابعی چون فتوح البلدان، نوشت، احمد بن یحیی بلاذری (م. ۲۷۹ق/۸۹۲م)، از تاریخ نگاران و جغرافی دانان ایرانی سده دوم و سوم هجری قمری؛ المسالک و الممالک، نوشته ابن خردادبه (۲۱۱-۳۰۰ق/۸۲۶-۹۱۲م)، جغرافی دان، تاریخ نویس و موسیقی شناس ایرانی؛ اخبار البلدان، نوشته ابن فقیه همدانی (۲۵۵-۳۳۰ق/۸۹۶-۹۴۲م)، تاریخ دان و جغرافی دان ایرانی؛ آثار علی بن حسین مسعودی (۲۸۳-۳۴۶ق/۸۹۶-۹۵۷م)، تاریخ نویس، جغرافی دان، دانشمند و جهان گرد بغدادی؛ مسالک و ممالک، در رده کتاب الاقالیم، نوشته ابواسحق ابراهیم بن محمد فارسی معروف به اصطخری (م. ۳۴۶ق/۹۵۷م)، از جغرافی دانان و نقشه کشان برجسته ایرانی؛ صور الارض، نوشته محمد بن علی بن حوقل یا ابن حوقل (۳۳۱-۳۶۷ق/۹۴۳-۹۷۸م)، جغرافی دان بغدادی؛ متن ناشناس حدود العالم، نوشته شده در ۳۷۲ق/۹۸۲م؛ احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، نوشته محمد بن احمد شمس الدین المقدسی (۳۳۳-۳۹۰ق/۹۴۵-۱۰۰۰م)؛ تقویم البلدان، نوشته ابوالقاسم فدا (۶۷۱-۷۳۱ق/۱۲۷۳-۱۳۳۱م) و زهت القلوب، نوشته حمدالله مستوفی قزوینی (۶۸۰-۷۵۰ق/۱۲۸۱-۱۳۴۹م)، تاریخ دان، شاعر و نویسنده ایرانی.

نقشه های این منابع بار دیگر به روشنی نشان می-دهند نهادی با نام "پادشاهی آذربایجان بزرگ" در گذر تاریخ وجود نداشته است که دربرگیرنده ارمنستان، آذربایجان ایران در جنوب رودخانه ارس و آران در نزدیکی دریای خزر و شمال رودخانه ارس باشد.<sup>۱۱</sup>

قالیچیان منابع و نقشه های دست اول بسیاری نیز از متون اروپایی به دست می-دهد که از آن جمله است اتیا ایمپریلیا (خوشگذرانی امپراتور)، نوشته تیلبرینس گروسوس

(Tilberis Grossius, 1180-1228). همچنین منابعی از دوران صفویه، مانند نوشته های آنتونی جنکینسون (Anthony Jenkinson, 1529-1610) و ژان باپتیست تاورنیه (Jean-Baptiste Tavernier, 1605-1689) و نیز اطلس کامل، نوشته کنراد مالتبرن (Conrad Malte-Brun, 1775-1826). نکته چشمگیر به ویژه اینجاست که قالیچیان همچنین منابع بسزایی از سرزمینی که امروزه "جمهوری آذربایجان" نام دارد نیز به دست می-دهد، به ویژه تلخیص الاطهار و عجایب الملوک القهار، نوشته رشیدالدین فضل الله باکوبی از سده های ۱۴ و ۱۵م؛ گلستان ارم: تاریخ داغستان و شیروان (باغ رز آسمانی)، نوشته عباسقلی آقا بکی خانو (۱۷۹۴-۱۸۴۷م)؛ تاریخ قره باغ، نوشته میرزاجمال جوانشیر قره باغی (۱۷۷۳-۱۸۵۳م) و نام قره باغ (تاریخچه قره باغ)، نوشته میرزا ادیگرزل-بیگ (۱۷۷۸-۱۸۴۰م).

همانگ با منابع دوران باستان و منابع اسلامی، در متون تاریخی سرزمینی که امروز "جمهوری آذربایجان" نامیده می-شود نیز هیچ نشانی از نهادی با نام "پادشاهی آذربایجان بزرگ" یافت نمی-شود و فقط از شهرهای استان آذربایجان ایران در زیر رودخانه ارس و ارمنستان در غرب جمهوری نوپای آذربایجان (با نام خانات گوناگون) یاد شده است. همچنین، قالیچیان نقشه های عثمانی را که بر پایه دانش جغرافیایی ترکها فراهم آمده بود گواه می-آورد که در آنها نیز تمایز میان آذربایجان ایران و سرزمین های شمال ارس نمایان است، نام ارمنستان در شمال ارس آشکار است، ولی هیچ نشانی از نهادی با نام "آذربایجان" در این سرزمین ها یافت نمی-شود. نمونه هایی از این نقشه ها عبارت اند از ترجمه عثمانی سال های ۱۸۰۳ و ۱۸۰۴م اطلس عمومی ویلیام فدن به دبیره پاریسی،<sup>۱۲</sup> نیز نقشه های جنگی عثمانی سال ۱۸۷۷م.<sup>۱۳</sup>

بدین ترتیب، قالیچیان در بخش آغازین کتاب خود (رویه های ۱۶-۱۷) و در فرگرد چهارم آن (روش دست اندازی به فرهنگ دیگران) آشکارا از رویکرد "جمهوری نوپای آذربایجان" در دروغ-

پرداز و راهزنی تاریخی پرده برمی دارد. پیش از هر چیز، این دست‌اندازی‌ها دربرگیرنده نوپردازی و تحریف تاریخ ایران، به ویژه استان آذربایجان ایران، ارمنستان و سرزمین‌های جنوب‌شرقی قفقاز در شمال رودخانه ارس‌اند. تاریخ‌نگاران جمهوری نوپای آذربایجان به سرهم‌بندی روایت‌های تاریخی ساختگی‌ای دست زده‌اند، که با جریان پذیرفته‌شده و دانشگاهی تاریخ‌نگاری در ستیز و ناهماهنگی است. قالیچیان نمونه‌های بسیاری از این دروغ‌پردازی‌ها را در پیوند با بستر تاریخی ارمنستان برمی‌شمارد. همچنین، بر پایه بررسی‌های قالیچیان، تاریخ‌نویسان جمهوری آذربایجان در دروغ‌سازی و نوپردازی در زمینه تاریخ ایران نیز بسیار پرکارند. نمونه‌ای از این تاریخ‌سازی‌ها در پیوند با شورش بابک خرم‌دین در سال‌های ۲۰۰-۲۲۳ق/۸۱۶-۸۳۸م) در برابر دستگاه خلافت است. جمهوری آذربایجان این شورش را به نام شورش ترک‌ها جا می‌زند، در حالی که بر پایه منابع بیزانسی، ارمنی و اسلامی، بابک خرم‌دین دلاوری پیشرو و آزادخواهی ایرانی تبار شناخته شده است که رهبری خرم‌دینان (آیینی الهام گرفته از آیین مزدک) را در آذربایجان به دست داشت.<sup>۱۴</sup>

یکی از تاریخ‌نگاران جمهوری نوپای آذربایجان، با نام استاد ضیا بنیاتو (۱۹۲۱-۱۹۹۷)، که نقش بسزایی در ایرانی‌زدایی و ارمنی‌زدایی تاریخ قفقاز بازی کرده است، پافشاری ویژه‌ای در دور کردن بابک از قلمرو ایرانی داشته است، ولی پروفیسور ویکتور شنیرلن، مورخ و مردم‌شناس روس، ادعاهای بنیاتو را بی‌پایه و نادرست خوانده است، زیرا او با دستکاری آگاهانه مدارک تاریخی درباره پیشینه و کیستی ایرانی بابک، اشاره‌ای به پارسی-زبان بودن، و نه ترکی‌زبان بودن، بابک نکرده است.<sup>۱۵</sup> قالیچیان نمونه‌هایی از شیوه‌های دست-بری‌های تاریخی را بازگویی کرده که پروفیسور شنیرلن بدان‌ها اشاره کرده و از آن جمله است شیوه‌های دستکاری آگاهانه منابع بنیادین تاریخی به توسط مورخان جمهوری نوپای آذربایجان. یکی از نمونه‌های گمراه‌کننده کتاب

عباسقلی آقا بکی خائو با نام گلستان ارم: تاریخ داغستان و شیروان (باغ گل رز آسمانی) است که به زبان پارسی نوشته شده است. گویی ضیا بنیاتو آگاهانه نام‌های داغستان و شیروان را در ترجمه روسی این متن (گلستان ارم) پاک کرده است، تا بدین گونه جای کمتری برای به چالش کشیدن داستان‌سرایی‌های دروغین جمهوری نوپای آذربایجان مبنی بر پیشینه نام آذربایجان در سده نوزدهم بجا گذاشته باشد. نمونه دیگر از دستکاری متون تاریخی در کتاب تاریخ قره‌باغ، نوشته میرزا جمال جوانشیر قره‌باغی رخ داده است که در حدود سال‌های ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۴ به زبان فارسی نوشته شده است. قره‌باغی به روشنی می‌گوید که شهر باستانی برده (بردع) شهروندانی ارمنی و دیگری بوده است. این گزاره در برگردان ترکی آذربایجانی این متن برگردان تاریخ‌نگار جمهوری آذربایجان، ناظم آخوندو در ۱۹۵۹ دیده می‌شد که ناگهان در نسخه ۱۹۸۹ از متن یکسره ناپدید و پاک می‌شود (بنگرید به شکل ۱).

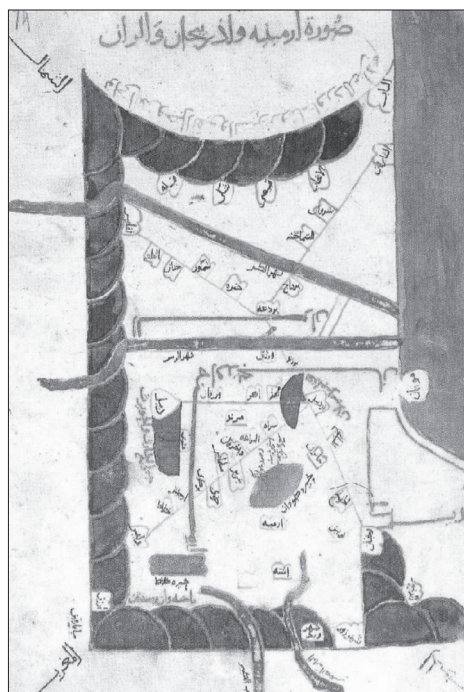
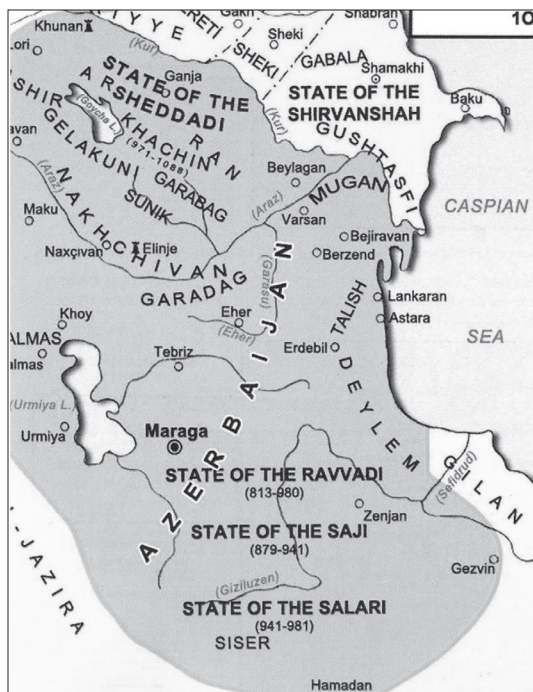
یکی دیگر از روش‌های استاندارد رویزیونیسم تاریخی رسم نقشه‌های دروغین و نادرست است. قالیچیان متنی را نشان می‌دهد که به تازگی در باکو با نام اطلس تاریخی آذربایجان چاپ شده است و نقشه ساختگی و نادرست قفقاز جنوبی و آذربایجان ایران، وابسته به نیمه دوم سده نهم تا پایان سده دوازدهم و نیز سده شانزدهم را در بر می‌گیرد (بنگرید به شکل ۲).<sup>۱۶</sup> این اطلس بر پایه منبعی قدیمی با نام جغرافیای تاریخی آذربایجان فراهم شده که به دست بنیاتو ویرایش شده است. همه این نقشه‌ها به دروغ نهادی با نام "پادشاهی آذربایجان بزرگ" را در بر می‌گیرند و در برابر، هیچ‌گونه اشاره‌ای به ایران یا ارمنستان در آنها دیده نمی‌شود. برای نمونه، نقشه سده شانزدهم مرزهای امپراتوری صفوی ایران را نشان می‌دهد، ولی از آن با نام "کشور آذربایجان صفوی" یاد می‌کند که آشکارا گمراه کردن خواننده است تا نتیجه‌گیری شود امپراتوری صفوی فقط گسترش و و چیرگی "آذربایجان بزرگ" بوده است و در برابر، هیچ نشانی از نهادهایی با نام ایران یا ارمنستان دیده نمی‌شود.

محسنی<sup>۱۷</sup> و بیات<sup>۱۸</sup> چگونگی روند روایت‌نویسی تاریخی درباره ایران به سود پندار آذربایجان بزرگ را در جمهوری آذربایجان بررسی کرده- اند.<sup>۱۹</sup> احمدی نیز درج این دروغ‌پردازی‌ها را در کتاب‌های درسی ابتدایی، دبیرستانی و دانشگاهی جمهوری آذربایجان ارزیابی کرده است.<sup>۲۰</sup> واکاوی رومینتسو از کتاب‌های درسی تاریخ در جمهوری آذربایجان به این نتیجه می‌رسد که افسانهٔ ”آذربایجان بزرگ“ از سال ۱۹۹۰ در سراسر کتاب‌های درسی جمهوری آذربایجان گنجانده شده است.<sup>۲۱</sup> روش جمهوری نوپای آذربایجان در دستکاری و تحریف تاریخ، که قالیچیان آن را در جدول آورده است، همانند دیگر نوآوری‌های تاریخی است که به بازنویسی تاریخ ایران پرداخته‌اند؛ به ویژه باید به خلیج عربی در دوران باستان نوشتهٔ پروفیسور دانیل پاتس از دانشگاه سیدنی از این دسته اشاره کرد. برای نمونه، پاتس در این کتاب ادعا کرده است که ”کارستن نیبور، جهانگرد، نقشه‌نگار و ریاضی‌دان آلمانی سدهٔ هجدهم، در ۱۷۶۵ از خلیج عربی گذر کرده است.“ در حالی که نیبور به این عرصهٔ آبی با نام پرسیک گلف (خلیج پارس) اشاره کرده است، نه آن‌گونه که پاتس به دروغ خلیج عربی می‌نامدش.<sup>۲۲</sup> روش پاتس در دستکاری نقشه‌ها و منابع تاریخی دربارهٔ خلیج فارس بسیار همانند دروغ‌پردازی‌های مورخان جمهوری آذربایجان، مانند بنیاتو و اخوندو، در بازنویسی کتاب‌ها و نقشه‌های تاریخی برای از میان بردن ایران و ارمنستان از تاریخ قفقاز جنوبی است.

قالیچیان در فرگرد پایانی کتاب (نتیجه‌گیری) به این نکته اشاره می‌کند که بیشتر مورخان جمهوری آذربایجان در این آرمان و وظیفهٔ رسمی-که نوآوری در تاریخ است-با هم همدست و همراه‌اند؛ نوآوری‌هایی که آشکار با منابع و نقشه‌های کلاسیک و اسلامی و نیز متون سده‌های میانی و کهن اروپایی ناسازگارند. همان‌گونه که جدول‌های کتاب قالیچیان نشان می‌دهند، این دروغ‌ها در کتاب‌های درسی دبیرستان‌ها و دانشگاه‌های جمهوری نوپای آذربایجان به چاپ

رسیده‌اند. نتیجهٔ این جریان شستشوی مغزی نسل جدید و جوانان جمهوری آذربایجان و برانگیختن دیدگاه‌های ستیزجویانه نسبت به ارمنستان و ایران است. همچنین، قالیچیان اشاره می‌کند که چگونه جمهوری آذربایجان از رسانه‌های جمعی رادیو و تلویزیون و اینترنت برای رخنه در اندیشهٔ شهروندان بیرون از جمهوری آذربایجان دربارهٔ رویای آذربایجان بزرگ بهره‌برداری می‌کند.

قالیچیان همچنین به پافشاری و کوشش ویژهٔ دولت باکو در ترجمهٔ کتاب‌های درسی تاریخ جمهوری آذربایجان به زبان انگلیسی و سایر زبان‌های اروپایی اشاره می‌کند؛ کوششی که آرمان بنیادین آن صادرات نسخه‌های بازنویسی‌شدهٔ کتاب‌های تاریخی به کتابخانه‌های غربی و سالن‌های مطالعهٔ دانشگاه‌هاست. نشانه‌هایی هم دیده می‌شود که این ادبیات در نوشته‌های دانشگاهی برخی از مورخان، به ویژه در غرب، رخنه کرده است. یکی از نمونه‌های نخستین، کتاب برندا شافر با نام مرزها و برادران، ایران و چالش هویت آذربایجانی است.<sup>۲۳</sup> کار شافر بیشتر وابسته به دوران اتحاد جماهیر شوروی و تاریخ‌نگاری جمهوری آذربایجان است و نتیجهٔ آن دورخ‌پردازی‌هایی چند در خصوص تاریخ آذربایجان ایران و قفقاز جنوبی است. سیگل اشاره می‌کند که شافر در گزارش‌هایش برای ترویج تئوری آذربایجان بزرگ یا پان آذربایجانیزم از منابعی بی‌پایه و بدون پشتوانهٔ دانشگاهی بهره گرفته است. یکی از نمونه‌های بهره‌برداری او از منابع ناهنجار این سخن است که شاه اسماعیل زبان پارسی را در سال‌های جوانی فراگرفته، که با نگاهی به اسناد استوار تاریخی سراسر نادرست و بی‌پایه است.<sup>۲۴</sup> اتابکی نیز به پیروی شافر از دروغ‌پردازی‌های تاریخی دوران اتحاد جماهیر شوروی در پیوند با سرزمین‌های آذربایجان و قفقاز اشاره کرده است. شافر با پیروی از روش‌های زمان اتحاد جماهیر شوروی و تاریخ‌نگاری جمهوری آذربایجان آگاهانه نام روزنامهٔ آذربایجان جزء لاینفک ایران را که در ۱۹۱۸ در باکو و به دست شهروندان ایرانی چاپ می‌شد، به نادرست آذربایجان می‌نامد تا به دروغ این نشریه را نهادی ضد ایرانی و جدایی طلب



شکل ۲. چپ: نقشه دستکاری شده‌ای که آذربایجان بزرگ را در سده‌های یازدهم و دوازدهم نشان می‌دهد که در برگرفته سرزمین‌های شمال ارس و استان تاریخی آذربایجان ایران در جنوب رودخانه ارس است که در آن هرگونه اشاره به نام کشور ارمنستان ناپدید و از آن فقط به صورت بخش غربی آذربایجان بزرگ یاد شده است. منبع: نقشه‌های تاریخی آذربایجان، چاپ باکو در سال ۱۹۹۴؛ در قالیچیان، برخورد تاریخ‌ها در قفقاز جنوبی، بخش پیوست کتاب، نمودار ۱، رویه ۱۶۱. راست: نقشه ابن‌حوقل در کتاب صورالارض نشان‌دهنده تمایز آشکار میان آران (جمهوری نوپای آذربایجان در شمال رودخانه ارس) و استان آذربایجان ایران در جنوب رودخانه ارس و ارمنستان در غرب آران و همچنین در شمال رود ارس است. منبع: این متن در موزه و توپکاپی در استانبول نگهداری می‌شود، نمایش داده شده در قالیچیان، برخورد تاریخ‌ها در قفقاز جنوبی، بخش پیوست کتاب، نمودار ۲۷، رویه ۱۶۱.

سرزمین وجود نداشته و نام آن آذربایجان غربی بوده است، همخوانی ندارد. در خصوص بناهایی که در برگرفته دبیره‌های تاریخی پارسی‌اند، می‌توانند به سادگی و بدون اشاره به پیوند آنها با قلمرو ایران آنها را به آذربایجان نسبت دهند، زیرا همان گونه که قالیچیان اشاره می‌کنند فرایند از آنجایی که شهروندان جمهوری آذربایجان توانایی خواندن دبیره پارسی را ندارند و دانش اندکی از زبان پارسی دارند، کار دشواری نخواهد بود.

با اینکه کار قالیچیان بیشتر به بررسی تلاش‌های جمهوری آذربایجان در پاک کردن نام ارمنستان از تاریخ قفقاز جنوبی می‌پردازد، ولی نویسنده همچنین به گستردگی به جریان آذربایجان ایران و تمایز این استان باستانی ایران از جمهوری نوپای آذربایجان می‌پردازد. قالیچیان با موشکافی و واکاوی دانشگاهی و بی‌طرفانه و با پایبندی اخلاقی بسیار دوگانگی

بشناساند.<sup>۲۰</sup> قالیچیان به کتاب آدری الستند، استاد دانشگاه استنفورد، با نام ترکان آذربایجان: قدرت و هویت تحت فرمانروایی دولت روسیه اشاره می‌کند که از دروغ‌پردازی تاریخی بنیاد در ادعای وجود آذربایجان شمالی و جنوبی پرده برمی‌دارد،<sup>۲۱</sup> زیرا چنین چیزی در هیچ‌کدام از منابع، نقشه‌ها یا پرونده‌های تاریخی درج نشده است.

شاید نگران‌کننده‌ترین کوشش رویونیسم تاریخی جمهوری نوپای آذربایجان، که قالیچیان برشمرده است، نابودی برنامه‌ریزی شده و سیستماتیک آثاری تاریخی باشد که با افسانه آذربایجان بزرگ ناسازگارند. جمهوری آذربایجان طی این تلاش‌ها دست به تخریب برنامه‌ریزی شده کلیساهای تاریخی و سنگ مزارهای تاریخی ارمنه زده است، زیرا این بناها با ادعای آنها مبنی بر اینکه کشوری با نام ارمنستان هیچ‌گاه در این

ژرفی را به خواننده نشان می‌دهد که میان ارزیابی درست و دانشگاهی اسناد تاریخی و داستان-سرایی‌های تاریخ‌نگاران جمهوری نوپای آذربایجان دیده می‌شود. کتاب قالیچیان همچنین نیاز فراوان به نگارش آثار بیشتری با درونمایه و گنجایش علمی هم‌تراز را یادآوری می‌کند که موشکافانه به واکاوی گسترده درباره آذربایجان ایران و تلاش‌های جمهوری نوپای آذربایجان در بازنویسی تاریخ و نقشه‌های منطقه پردازند، تلاشی که برای جدا کردن این بخش از قلمرو ایران شکل گرفته است.

<sup>1</sup>Rouben Galichian, *Clash of Histories in the South Caucasus: Redrawing the map of Azerbaijan, Armenia and Iran* (London, England: Bennet & Bloom, 2012).

<sup>2</sup>N. Mehdiyeva, "Azerbaijan and its foreign policy dilemma," *Asian Affairs*, 34 (2003), 271-285, quote on 280.

<sup>3</sup>برای خلاصه‌ای از تاریخ کاریست نام آذربایجان برای قلمروی که در شمال رود ارس قرار دارد بنگرید به

T. Atabaki, *Azerbaijan: Ethnicity and the Struggle for Power in Iran* (New York & London: I.B. Taurus, 2000), 38; C. Chaqueri, *Origins of Social Democracy in Iran* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 209-210.

<sup>4</sup>خیابانی حتی پیشنهاد کرده بود که نام آذربایجان ایران را به آزادستان (سرزمین آزادی) تغییر دهند تا از جمهوری آذربایجان قفقاز که در همان زمان به تازگی شکل گرفته بود متمایز شود. بنگرید به

T. Atabaki (ed.), *Iran and the First World War: Battleground of the Great Powers* (London, England: I.B. Taurus, 2006), 132;

احمد کسروی، تاریخ هجده‌ساله آذربایجان (تهران: انتشارات مجید، ۱۳۷۷)، ۷۴۹. نام آزادستان همچنین به نقش قهرمانانه آذربایجان در تاریخ ایران، به ویژه در دوره جنبش مشروطه، اشاره دارد. بنگرید به آ. آذری، قیام شیخ محمد خیابانی در تبریز (تهران: انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۲)، ۲۹۹.

<sup>5</sup>T. Swietochowski, *Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition*. (New York: Columbia University Press, 1995), 69.

<sup>6</sup>کاوه بیات، پان‌ترکیسم و ایران (تهران: پردیس دانش، ۱۳۸۶)، ۶۷-۶۶.

<sup>7</sup>در پی معاهده ترکمانچای، قاجار این خانات را به همراه خانات ایروان در ۱۸۲۸ به روسیه واگذار کردند.

<sup>8</sup>این نام اول بار در منابع ساسانی و مشخصاً در سنگ‌نوشته شاپور اول ساسانی دیده شده است. بنگرید به ترجمه‌های منقول در

J. Wiesehofer, *Ancient Persia* (New York: I.B. Taurus, 2001), 184.

<sup>9</sup>عنوان آلبانی در منابع کلاسیک روم و یونانی به کار رفته است و استرابو نیز آن را در بخش چهاردهم از کتاب دوازدهم جغرافیا آورده است.

<sup>10</sup>Galichian, *Clash of Histories*, App. Fig. 4-10, 163-168.

<sup>11</sup>Galichian, *Clash of Histories*, App. Fig. 25-30, 194-195.

<sup>12</sup>Galichian, *Clash of Histories*, App. Fig. 41, 203.

<sup>13</sup>Galichian, *Clash of Histories*, App. Fig. 44206.

<sup>14</sup>برای برخی منبع به زبان ارمنی بنگرید به آثار مورخ ارمنی سده‌های میانی، وارطان آرولتزی، و نیز آثار مویدرمنز. برای مراجع اسلامی از جمله بنگرید به الفهرست ابن‌الدیم. ویتو در بررسی خود از منابع بی‌زانس هم‌زمان با شورش بابک خرمدین آورده است که "آذربایجان دارای شهروندان ایرانی بوده و مرکز سنتی دین زرتشتی به شمار می‌رفت." پژوهش‌های محققان دیگر، از جمله آمروتی، مادلونگ، اشمیت و دیویدسون، فرای، مینورسکی، یارشاطر و صدیقی، همه تأییدکننده هویت ایرانی بابک و شورش او در آذربایجان است.

<sup>15</sup>V. A. Shnirelman, *The value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia* (Osaka: National Museum of Ethnology, 2001), 123.

<sup>16</sup>همچنین بنگرید به بخش پیوست کتاب قالیچیان، نمودارهای ۱-۳، برگه‌های ۴۴-۴۶.

<sup>17</sup>بنگرید به م. ح. محسنی، پان‌ترکیسم ایران و آذربایجان: بررسی تاریخی ایران و آذربایجان و اندیشه پان‌ترکیسم (تهران: انتشارات سمرقند، ۱۳۸۹).

<sup>18</sup>بنگرید به بیات، پان‌ترکیسم؛ همچنین

G. Avetikiyan, "Book review of Pan-Torkism va Iran [Pan-Turkism and Iran]," *Iran and the Caucasus*, 14 (2010), 176-179.

<sup>19</sup>بنگرید به محسنی، پان‌ترکیسم ایران و آذربایجان؛

G. Avetikiyan, "Book review of Pan-Torkism va Iran [Pan-Turkism and Iran]."

<sup>20</sup>S. Romyantsev, "Ethnic territories presentation practice in historical textbooks in post-Soviet Azerbaijan and Georgia," *Internationale Schulbuch-forschung*, 30 (2008), 811-824.

<sup>21</sup>Romyantsev, "Ethnic territories presentation practice in historical textbooks in post-Soviet Azerbaijan and Georgia," quote on 814-815.

<sup>22</sup>"Carsten Niebuhr I Den Persike Golf,"

*Nationalmuseets Arbejdsmark* (1962), 135-138.

<sup>23</sup>B. Shaffer, *Borders and Brethren: Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity* (Cambridge: MIT Press, 2002).

<sup>24</sup>E. Siegel, "Book review of Borders and Brethren: Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity," *Iranian Studies*, 37:1 (March 2004), 140-143, quote on 140.

<sup>25</sup>T. Atabaki, "Book review of Borders and Brethren: Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity," *Slavic Review*, 63:1 (2004), 178-179, quote on 179.

<sup>26</sup>Galichian, *Clash of Histories*, 66-67.



# MAZDA PUBLISHERS

Academic Publisher Since 1980

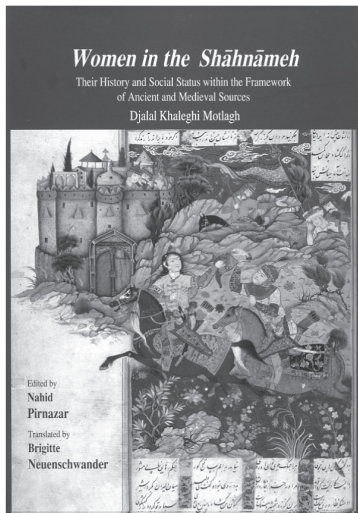
P.O. Box 2603, Costa Mesa, CA 92628 U.S.A.

Phone: (714)751-5252 ; Fax: (714)751-4805 ; e-mail: mazdapub@aol.com

Catalog: [www.mazdapublishers.com](http://www.mazdapublishers.com)



## SELECTED NEW TITLES



### Women in the *Shahnameh*

Their History and Social Status within the Framework of Ancient and Medieval Sources

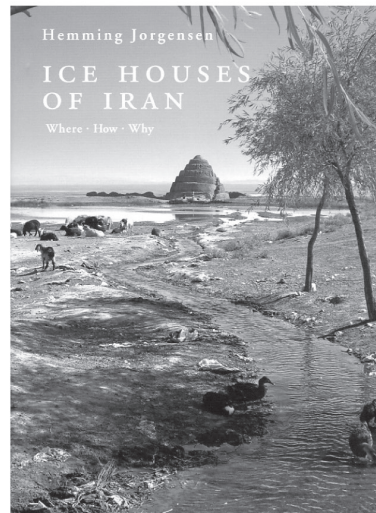
Djalal Khaleghi Motlagh

Edited by Nahid Pirnazar

Translated from German by Brigitte Neuschwander

In this volume, Professor Djalal Khaleghi-Motlagh seeks to clarify the role of the female gender within the heavenly mythology of Iran in order to determine if—and if so, to what extent—it is represented within the *Shahnameh*. The author also discusses the story of the creation of man and woman, which he connects to the story of the first women in the *Shahnameh*.

2013: xxiv+ 214pp., notes, bibl., index.  
ISBN: 978-1568592787 (hard cover):\$40.00  
Literature Series, No. 13



### Ice Houses of Iran : *Where, How, Why.* Hemming Jorgensen

This volume traces the 2000-year history of ice houses in Iran [Persia] which gradually became obsolete with the advent of electricity and the introduction of the refrigerators to the households.

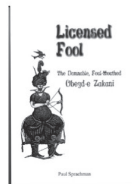
2012: xii+265pp., color illustrations, maps, charts, bibl., index.  
ISBN: 978-1568592695 (cloth): \$75.00  
Archaeology, Art & Architecture Series, No. 2

### Licensed Fool The Damnable, Foul-Mouthed Obeyd-e Zakani

Paul Sprachman

Illustrations by Ardeshir Mohassess

2012: xvi+ 218pp., illus., notes, bibl., index  
ISBN: 978-1568592510 (soft cover): \$40.00  
Literature Series, No. 12

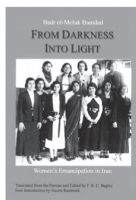


## FORTHCOMING

### Badr ol-Moluk Bamdad From Darkness Into Light:

Women's Emancipation in Iran  
Translated from the Persian by F. R. C. Bagley  
New Introduction by Nasrin Rahimieh

2013: 140pp., notes, appendix, bibl.  
ISBN: 978-156859293  
(softcover):\$25.00



## MANUSCRIPT SUBMISSIONS

If you have a manuscript or are in the process of writing one, our editors will review your work when you submit a proposal. To check out compatible titles, you are invited to browse through our website. Click on "About Us" button and scroll down to "Submit Manuscript." Complete this form and submit it online. Please DO NOT SEND your manuscript before submitting this form. Unsolicited manuscripts cannot be returned unless they are accompanied by sufficient return postage.

**At Mazda Publishers, we speak your language,  
so why talk to the strangers?**



NOGHTEH BOOKS

## نشر نقطه منتشر کرده است:

جانباختگان به بوی فردایی نو  
سعید یوسف با طرح‌های اردشیر محمص، آلمان، تابستان ۱۳۸۲

و هنوز قصه در یاد است (خاطرات زندان مشهد سال‌های ۶۰ تا ۶۶)  
حسن درویش، آمریکا، ۱۳۷۶

### لرزه‌ها

فریده زبرجد، بهار ۱۳۸۶

گریز ناگزیر، سی روایت گریز از جمهوری اسلامی، جلد اول و دوم  
به کوشش: میهن روستا، مهناز متین، سیروس جاویدی، ناصر مهاجر، چاپ یکم،  
آلمان، ۱۳۸۷

نقشی از یک دوست، نقشی از یک دوستی  
حامد شهیدیان، ویراستار ناصر مهاجر، آلمان، بهار ۱۳۸۷

### از کجا تا کجا (خاطرات تبعید)

کیان کاتوزیان (حاج‌سیدجوادی)، آلمان، زمستان ۱۳۸۸

### زنان در سایه

گفتگو و تدوین‌کننده: فریبا ایرج، چاپ اول، آلمان، ۱۳۸۸

مجله‌ی پیک سعادت نسوان (۱۳۰۷ - ۱۳۰۶) رشت، ایران  
به کوشش بنفشه مسعودی، ناصر مهاجر، چاپ یکم، کلن/ آلمان، زمستان ۱۳۹۰

گذار از برزخ، یادمانده‌های یک توده‌ای در تبعید  
ناصر زربخت، چاپ اول، آلمان تابستان ۱۳۷۳

### در تبعید، ۲۳ داستان کوتاه ایرانی

به کوشش ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، زمستان ۱۳۷۴

### کتاب زندان (۱)

ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۷۷

### جنایت و مکافات (پیرامون قتل‌های سیاسی در ایران)

ناصر مهاجر، فروردین ماه ۱۳۷۸

### بازبینی تجربه اتحاد ملی زنان (۱۳۶۰ - ۱۳۵۷)

گردآورنده و ویراستار مهناز متین، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۷۸

### از تهران تا استالین‌آباد

محمد تربتی، ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا،  
تابستان ۱۳۷۹

### کتاب زندان (۲)

ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۸۰

### از اصلاحات تا براندازی: تنگناها و چشم‌اندازها

مهرداد باباعلی، ناصر مهاجر، آلمان، بهار ۱۳۸۲

... در دست انتشار

خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷

دفتر اول: تولدی دیگر . دفتر دوم: همبستگی جهانی

مهناز متین - ناصر مهاجر

نشر نقطه در اروپا و ایالات متحده آمریکا:

Noghteh

P.O. Box 8181

Berkeley, CA, 94707-8181

USA

Noghteh

B.P.157

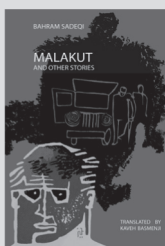
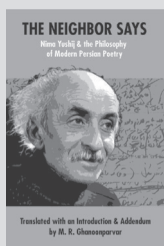
94004 Créteil, Cedex

France

e-mail: [nashrenoghteh@yahoo.fr](mailto:nashrenoghteh@yahoo.fr)

# Recent Titles from Ibex Publishers

English and Persian Books about Iran since 1979



## **MALAKUT AND OTHER STORIES BY BAHRAM SADEQI**

translated and introduced by Kaveh Basmenji  
foreword by Ehsan Yarshater  
cloth • 292 pages • 978-1-58814-084-5

## **THE MEMOIRS OF ARDESHIR ZAHEDI**

English • forthcoming • cloth • 978-1-58814-073-9

## **DISTANT MELODIES: AN ANTHOLOGY OF POEMS BY SHADAB VAJDI**

translated by Lottfali Khonji  
softcover • 136 pages • 978-1-58814-078-4

## **OUT OF THE GRAY**

a novel by Manoucher Parvin  
softcover • 296 pages • 978-1-58814-079-1

## **THE CANNON [TUP]**

a novel by Gholam-Hossein Sa'edi  
translated and introduced by Faridoun Farrokh  
softcover • 184 pages • 978-1-58814-068-5

## **AWKWARDLY DO I WALK**

poems by Soheila Amirsoleimani  
softcover • 182 pages • 978-1-58814-090-6

## **THE NIGHBOR SAYS: THE NEIGHBOR SAYS: NIMA YUSHIJ AND THE PHILOSOPHY OF MODERN PERSIAN POETRY**

translated by M.R. Ghanoonparvar  
cloth • 208 pages • 978-1-58814-063-0

## **خاطرات اسکندر فیروز**

cloth • 512 pages • 978-1-58814-088-3

## **چنگیدن آخر**

یک رمان از ترانه جفرودی  
softcover • 172 pages • 978-1-58814-089-0

## **عذرای خلوت نشین**

آخرین رمان تقی مدرسی  
softcover • 480 pages • 978-1-58814-076-0

## **مارکسیسم، حزب توده و گروهها چپ در ایران**

از مهدی هروی  
cloth • 424 pages • 978-1-58814-082-1

## **خاطرات عبدالرضا انصاری**

با مقدمه جمشید آموزگار  
softcover • 326 pages • 978-1-58814-075-3

## **شمع می سوزد که تا نوری باطرافش دهد**

اشعار از آذر وکیلی گیلانی (مافی)  
cloth • 148 pages • 978-1-58814-070-8

## **یادداشتهای علم، جلد هفت**

ویرایش علینقی عالیخانی  
cloth • forthcoming • 978-1-58814-072-2

**Ibex Publishers, Inc.** • Post Office Box 30087 • Bethesda, MD 20824  
tel 301-718-8188 • fax 301-907-8707 • [www.ibexpublishers.com](http://www.ibexpublishers.com)

**Lior Sternfeld** is a PhD candidate in the History Department at the University of Texas at Austin. His research focuses on modern Iranian social history.

**Vahid Vahdat Zad** is a PhD candidate of architecture at Texas A&M University and a graduate fellow at Glasscock Center for Humanities Research. He holds a master's degree of urban design from the University of Tehran. Vahid's research is on the history of modern architecture and urban form in Iran, where he discusses how European architecture was perceived and represented by nineteenth-century Iranian travelers. The findings of his study have been presented in many conferences and published in peer-reviewed journals; his latest being "Spatial Discrimination in Tehran's Modern Urban Planning," published by the *Journal of Planning History*.

**Ehsan Yarshater** received his PhD in Persian language and literature from the University of Tehran (1947) and then studied with W. B. Henning at London University, from which he received an MA and a PhD degree in Old and Middle Iranian (1960). He came to Columbia University in 1958 and was appointed to the Kevorkian chair in 1961. He founded the Center for Iranian Studies in 1968. Yarshater has authored and served as the editor of numerous scholarly works. Among others, he has authored *Persian Poetry in the Second Half of the Fifteenth Century* (1953) and *Southern Tati Dialects* (1970) and has edited the third volume of *Cambridge History of Iran*, in two parts (198 and 1986), covering the Seleucid, Parthian, and Sasanian periods, and *Highlights of Persian Literature* (1988). Professor

Yarshater founded the *Encyclopædia Iranica* in 1974 and he continues to edit it. He is the general editor of the forty-volume Tabari Translation Project and the founding editor of the Persian Text Series, the Persian Heritage Series, the Columbia Lectures in Iranian Studies, and the Persian Studies Series. Lecture series in his name have been instituted at the University of London, the University of California, Los Angeles, and the Centre National de Recherche Scientifique in Paris. In addition to receiving the Giorgio Levi Della Vida Medal for Achievement in Islamic Studies from UCLA in 1991, Professor Yarshater has been elected honorary member of the International Society for Iranian Studies, the Societas Iranologica Europaea, and the Institute of Central and West Asian Studies in Pakistan.

or editor of more than twenty books and over one hundred academic articles and has contributed to various leading encyclopedias such as *Encyclopedia Britannica* and *Encyclopædia Iranica*. His works have been translated into many languages and the Persian translation of one of his most important books, *Recasting Persian Poetry (Tali`eh-ye Tajaddod dar She`r-e Farsi)*, is the standard textbook for PhD programs in Persian literature in Iranian universities.

**Nasim Khaksar**, an Iranian expatriate short-story writer and political activist, graduated from the Institute of Higher Education in Tehran with a degree in teacher education and began literary activity with the publication of short stories from the late 1960s. His collection *Man midânâmbacheh`ha dust darand bahar biyayad* (I know children want spring to come) appeared in 1974. But because Khaksar was imprisoned from the early 1970s until early 1978, his writing from this period did not get published until the end of the 1970s; examples of such works are *Agar aadamhaa hamdigar ra dust bidarand* (If people would love one another, 1978), *Giyahak* (The embryo, 1979), and *Rowshanfekr-i Kuchik* (The little intellectual, 1981). Four of Khaksar's stories appeared in *Kitab-i Jum`ah* (1979–80) and two in *Nameh-yi Kanun-i Nivisandegan-i Iran* (1979–80), while his collection of three connected stories *Gaamha-yi Paymudan* (Measured Steps) appeared in 1982. Khaksar fled Iran for Europe in the early 1980s after being imprisoned by the Islamic Republic. Consequently, from the mid-1980s on, his later stories have been published outside of Iran: *Qissih-yi Kuchah-yi Biqavarah va Chahar Pirizan* (The tale of the crooked alley and the four old women, 1988), *Baqgal-i Kharzavil: Majmu`ah-yi*

*Dastaanhaa-yi Tab`id* (The Grocer: A Collection of Stories of Exile, 1989), and *Mora`i Kafir Ast* (Mora`i is an Infidel, 1989). *Akharin Nameh* (1990), *Qafas-i Tuti-i Jahan Khanum* (1991), *Badnumaha va Shallaqha* (1996), *Ahuvan dar Barf* (1996), *Ma va Jahan-i Tab`id* (1999), *Mahi`ha-yi Sardin* (2000), and *Rastah-i Arizuna* (2001). In addition to fiction, Khaksar also wrote a book about his travels in Tajikistan in *Safar-i Tajikistaan* (1994). In the late 1980s Khaksar served on the board of directors of the European-based Association of Iranian Writers in Exile. He also contributed articles to the London-based journal *Fasl-i Kitâb* in the late 1980s and early 1990s.

**Ali Safari-Aqqal`a** specializes in pre-Mongol literature and is the editor of a number of historical texts, including “Vais`atnamah-`i Khwajah Nizam al-Din Tusi,” in *Guzarish-i Miras*, 27/28 (2008).

**Hamid Sahebjamî** holds an MD from the University of Tehran College of Medicine and specialty degrees in pulmonary and critical care medicine from George Washington University College of Medicine. In 1973 he joined the University of Cincinnati College of Medicine, where he was promoted to professor in 1987 and to professor Emeritus in 2002. He has published over fifty articles, which have appeared in journals such as *American Journal of Respiratory and Critical Care Medicine*, *Chest*, *Journal of Applied Physiology*, *Experimental Lung Research*, *Respiratory Physiology*, *The American Journal of Medicine*, *Clinics in Chest Medicine*, and *Lancet*. With interests in language, philosophy, and literary criticism, his publications in these areas include *Farewell to Modernity* (2006), *Love in Golestan* (2006), and *The House of Being* (2009).

# Contributors

**Daryoosh Akbarzadeh** is assistant professor of Iranian Studies and the head of the Inscriptions Department of the National Museum of Iran. His publications include *Pahlavi Inscriptions* (2002 and 2005), *Parthian Inscriptions* (2003 and 2010), and, with Carlo Cereti, *Glyptic Antiquities from the Museum of Khoy*.

**Behrouz Chamanara** is a PhD candidate at the University of Göttingen, where he is completing a dissertation of the Kurdish *Shahnameh* and its literary and religious implications.

**Kaveh Farrokh** attended the Institute Chateaubriand in Cannes, France, and in 2001 received a PhD in Educational and Counselling Psychology at the University of British Columbia.

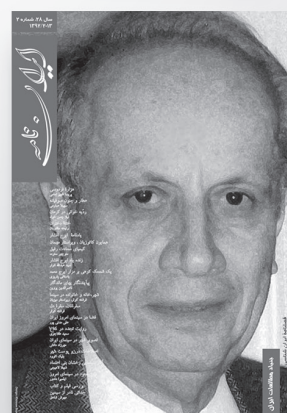
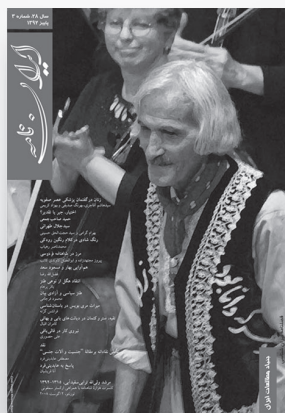
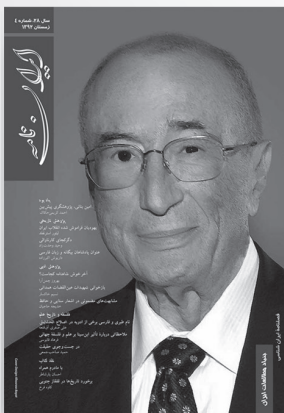
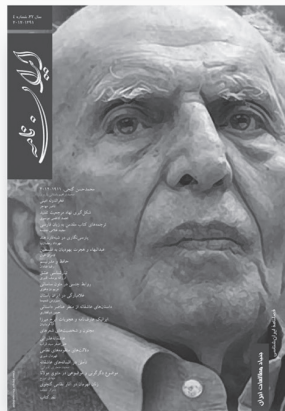
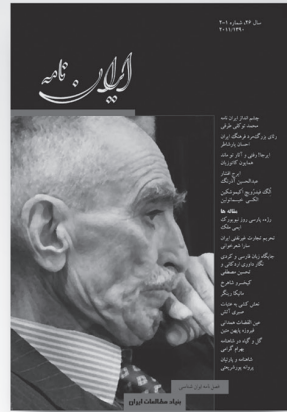
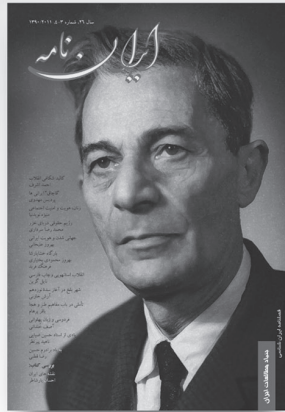
**Farhad Ghaboussi** holds a 1983 PhD in physics from the University of Hamburg. He teaches in the Department of Computer Science at Konstanz University of Applied Sciences. He has authored several articles, including “New Coding Techniques for Codes over Gaussian Integers,” “Set Partitioning and Multilevel Coding for Codes over Gaussian Integer Rings,” “Sub-optimum Soft-Input Decoding of OMEC Codes,” and “Codes over Gaussian Integer Rings.”

**Khadijeh Hajiyan** holds a PhD in Persian Literature from Tarbiat Modares University, where she is currently assistant professor of classical and mystical Persian literature. She is the managing editor of *Naqd-i Adabi*.

**Ahmad Karimi-Hakkak** is professor of Persian language and literature and Iranian cultures at the University of Maryland. He is the author, translator,

# فصلنامه ایران‌شناسی ایران . نامه

سردبیر، محمد توکلی



*It's easy easy to subscribe!*

Please visit: [www.irannameh.org](http://www.irannameh.org)

Join Iran Nameh on facebook <http://www.facebook.com/irannameh>

**Reflections on the Impact of Avicenna on Science  
and Philosophy** 132  
Farhad Ghaboussi

**In Search of Truth** 138  
Hamid Sahebjami

**Book Reviews**

**Simin Behbahani, *Along With My Mother*** 156  
Ehsan Yarshater

**Rouben Galichian, *The Clash of Histories in the  
South Caucasus*** 160  
Kaveh Farrokh

**English Section Contributors** IV



# Table of Contents

*Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies*  
Volume 28, Number 4 (Winter 2013)

## Persian Section

<b>In Memoriam</b>	
<b>Amin Banani: A Visionary Scholar</b>	4
Ahmad Karimi-Hakkak	
<b>Historical Inquiries</b>	
<b>Iran's Forgotten Jewish Revolutionaries</b>	16
Lior Sternfeld	
<b>Carnival as Heterotopia: The Reinvention of Informal Spaces in Yazd</b>	24
Vahid Vahdat Zad	
<b>The Honorific Titles of Foreign Kings in Persian</b>	38
Daryoosh Akbarzadeh	
<b>Literary Inquiries</b>	
<b>Where is the <i>Shahnameh's</i> "Happy Conclusion?"</b>	46
Behrouz Chamanara	
<b>Origins: Rereading 'Ayn al-Quzat Hamadani's <i>Tamhidat</i></b>	54
Nasim Khaksar	
<b>Similarities and Harmonies in the Poetry of Sana'i and Hafiz</b>	90
Khadijeh Hajjyan	
<b>Philosophy and History of Science</b>	
<b>The Tabari and Persian Glossaries of Spices in <i>Islah al-Hashayish</i> of Abu 'Abd Allah Natili</b>	106
Ali Safari-Aqqal'a	