

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)

سر دبیر: حمیرا زمردی (استاد دانشگاه تهران)

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه

عبدالرضا سیف (عضو هیات علمی دانشگاه تهران)، سید موسی دیباج (عضو هیات علمی دانشگاه تهران)، میرجلال‌الدین کزازی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، محمود فضیلت (استاد دانشگاه تهران)، حسین بیک باغبان (دانشگاه استراسبورگ فرانسه)، زهره زرشناس (استاد پژوهشگاه علوم انسانی)، یحیی بوذری‌نژاد (عضو هیات علمی دانشگاه تهران)، فواد پورآرین (عضو هیات علمی دانشگاه خوارزمی)، حکیمه دبیران (عضو هیات علمی دانشگاه تربیت معلم)، نعمت بیلیدیم (استاد دانشگاه آتاتورک)، اقبال شاهد (استاد دانشگاه لاهور پاکستان).

مدیر داخلی: منصوره شهریاری

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان قدس، کوچه آذین، ساختمان شماره دو دانشکده ادبیات و

علوم انسانی دانشگاه تهران، پلاک ۱۰

تلفن و نمابر: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

پست الکترونیکی: jiranic@ut.ac.ir

قیمت: -----

نشریه پژوهش‌های ایران‌شناسی بر اساس نامه شماره ۱۰۰۱۵۹ مورخ ۹۰/۶/۱۵ کمیسیون محترم نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به کسب درجه علمی - پژوهشی شده است.

حقوق کلیه مقالات برای دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران محفوظ است. این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود.

- پایگاه اطلاعاتی علمی جهاد دانشگاهی (SID) به نشانی اینترنتی: www.sid.ir
- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: www.isc.gov.ir
- پایگاه استنادی الریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی: [www.Ulrich's International periodicals directory \(Journal, magazine\)](http://www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine))

فهرست مطالب

| صفحه | عنوان |
|------|---|
| ۱ | بازخوانی و نقد گفتمان شرقی - غربی در اندیشه دین پژوهان دوران معاصر فاطمه توفیقی |
| ۲۱ | بررسی روابط سیاسی و تجاری اغلیبان براساس سکه‌های کشف‌شده از کرج ابودلف و تل یاونه اسماعیل شراهی، مریم محمدی، مجید منتظرظهوری |
| ۴۱ | تصحیح ابیاتی از مثنوی سلسله‌الذهب جامی حسینعلی رحیمی |
| ۵۷ | سیمای درویشان و صوفیان در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار امیر پوررستگار |
| ۷۵ | گونه‌های حس آمیزی در غزلیات حافظ عبدالرضا سیف، میلاد موحدی‌راد، علی اصغر اسکندری |
| ۹۳ | عیش یا عشق؟ (بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های عشق در تغزل‌های فرخی سیستانی) حسین حسن‌رضایی |



10.22059/JIS.2023.336408.1071

Research Paper

A Reassessment and Critique of the East-West Discourse in the Thought of Iranian Contemporary Scholars of Religion, with Emphasis on Second Pahlavi Era

Fatima Tofghi^{1✉}

1. Assistant Prof., Religious Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: fatimat@gmail.com

Article Info.

Abstract

Received:
2021/12/29

Accepted:
2022/06/15

Keywords:
Two Centuries of Silence, Westoxification (Gharbzadegi), traditionalism, Eastern (Intuitive) Perception, Perennial Wisdom.

Despite their differences, right and left thinkers in the decades preceding the Iranian revolution had a relatively similar understanding of the place of Iran and Islam in the world. This understanding was about both the difference between perception in the East and West and dealt with the particularity of the Iranian Muslim, and considered the Iranian-Islamic experience extending to different parts of the world. This picture of Iran and Islam in the works of conservative and revolutionary thinkers, such as A. Zarrinkoub, A. Fardid, M. Motahhari, Al. Shariati, D. Schayegan, and H. Nasr is studied in the present essay. The central signifier in these narratives about Islam and Iran in response to the question of "we" and "others" is the East-West binary. In other words, Iranian Muslims had to know what their relationship with others (Arab Muslims and Non-Muslim Europeans) is. According to the prevailing narrative of the separation of Iranians from an originally Aryan (or European) identity, Iranians were separated from their identity once at the time of the Arab conquest, and another time in the retardation from the progressive world. Many of these authors tried to solve this problem by several strategies: To resolve the question of the relation between Islam and Iran, they tried to answer this question by constructing a narrative of progress in Islamic tradition. They also emphasized that the conditions of understanding in the East and West are entirely different, and thus showed themselves up as the leaders of progressive method of esoteric and non-argumentative understanding that has been troubled throughout history and has caused the retardation of Muslim and Iranians from their cultural legacy. In this essay, after describing the intellectual atmosphere of Iran in the Pahlavi period, I highlight the common intellectual elements in the work of the above authors. In the end, by reference to a critical perspective and by recourse to postcolonial theory, I will show how this discourse is a non-native construct, based on European hegemonic assumptions.

How To Cite: Tofghi, Fatima (2023). A Reassessment and Critique of the East-West Discourse in the Thought of Iranian Contemporary Scholars of Religion, with Emphasis on Second Pahlavi Era. *Journal of Iranian Studies*, 13 (1), 1-20.

Publisher: University of Tehran Press.





فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی

دوره ۱۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، ۱-۲۰



مقاله علمی - پژوهشی

بازخوانی و نقد گفتمان شرقی - غربی در اندیشه دین‌پژوهان دوران معاصر

فاطمه توفیقی^۱

۱. استادیار گروه دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: fatimat@gmail.com

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|--|---|
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۸ | <p>آثار متفکران راست‌گرا و چپ‌گرا درباره جایگاه اسلام و ایران در جهان، از الگوی مشترکی پیروی می‌کند که در آن اسلام (و به‌ویژه تشیع) و ایران به هم پیوسته‌اند، فهم شهودی و اشراقی - که یکی از شاخصه‌های اصلی حکمت اسلامی و ایرانی است - بدیلی پیشرو برای علم و فن (تکنیک) مدرن غربی است؛ از این رو اسلام در روایت پیشرفت نقشی محوری دارد. در تمام این تصاویر، دوگانه شرقی - غربی حاکم است؛ یعنی جهانی دوطرفه تصویر می‌شود که در آن دو نوع فهم و دو نوع علم و دو نوع رابطه بین افراد دیده می‌شود. در این مقاله، با تحلیل گفتمان آثار (عمدتاً دین‌پژوهانه) تعدادی از متفکران شاخص آن روزگار - یعنی عبدالحسین زرین‌کوب، مرتضی مطهری، سیدحسین نصر، احمد فردید، علی شریعتی، داریوش شایگان - می‌کوشم تصویری از سیطره گفتمان شرقی - غربی بر تفکر ایران پیش از انقلاب به دست دهم. با وجود تفاوت‌های زیاد میان خاستگاه و روش و هدف و مدعای متفکران یادشده، همه در این اشتراک داشتند که برای اثبات سخن خود، از گفتمان مبتنی بر دوقطبی شرق و غرب استفاده کنند. در پایان، در نگاهی انتقادی نشان خواهیم داد که چگونه این گفتمان برساختی، برای فهم علمی، آسیب‌زا بوده است.</p> |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵ | |
| واژه‌های کلیدی: غرب‌زدگی، گفتمان شرقی - غربی، زرین‌کوب، شریعتی، مطهری، نصر، فردید، شایگان. | |
| استناد به این مقاله: توفیقی، فاطمه (۱۴۰۲). بازخوانی و نقد گفتمان شرقی - غربی در اندیشه دین‌پژوهان دوران معاصر. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳ (۱)، ۱-۲۰. | |
| <p>ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.</p>  | |

مقدمه

پرسش مهمی که در ایران پسامشروطه، و به طور خاص در دوران پهلوی، بسیاری را درگیر کرد، رابطه ایران و اسلام بود. برخی چون عبدالحسین زرین کوب رابطه اسلام و ایران را در قالب تهاجم و مقاومتی فرهنگی بین دو عنصر بیگانه تصور می کردند، درحالی که برخی دیگر چون مرتضی مطهری می کوشیدند این رابطه را بر مبنای آشتی و دوستی پرفایده تفسیر کنند. هم زمینه و هم اهداف و هم مدعای نویسندگان مختلفی که در این باره قلم می زدند، تفاوت داشت، ولی چنان که در این مقاله نشان خواهیم داد، متفکران راست گرا و چپ گرا در دهه های پیش از انقلاب اسلامی در ایران - با وجود تفاوت ها و اختلافات بسیارشان - الگویی تقریباً مشابه از جایگاه ایران و اسلام در جهان مد نظر داشتند. این الگو، هم ناظر به شرایط عاطفی و ادراکی بود و هم به خاص بودن وضعیت ایرانی مسلمان توجه داشت و هم تجربه ایرانی - اسلامی را سرایت پذیر به سایر نقاط می دانست. این تصویر از ایران و اسلام در آثار اندیشمندان محافظه کار و انقلابی مانند عبدالحسین زرین کوب، احمد فردید، مرتضی مطهری، علی شریعتی، داریوش شایگان، سیدحسین نصر در مقاله حاضر بررسی می شود. دال مرکزی این روایت ها از اسلام و ایران، دوگانه شرقی - غربی است.

چنان که نشان خواهیم داد، طبق روایتی بسیار گسترده، جداشدگی ایرانیان از هویتی اصالتاً آریایی (یا اصالتاً اروپایی) یک بار با چیرگی اعراب مسلمان بر ایرانیان رخ داد و بار دیگر در دوران مدرن با عقب ماندن از جهان پیشرفته. بسیاری از نویسندگان مسلمان می کوشیدند مسئله را بدین شیوه حل کنند: ضمن اینکه بر تعیین تکلیف رابطه اسلام و ایران (در پاسخ به مسئله مشهور به «دو قرن سکوت») اصرار داشتند، این مسئله را با ساخت روایتی از پیشرفت در سنت اسلامی پیش می بردند و هم زمان توضیح می دادند که اصولاً شرایط فهم شرقی و غربی متفاوت است و بدین شیوه خود را سردمدار بازگشت به شیوه پیشرفته فهم باطنی و غیراستدلالی می دانستند که در طول تاریخ (طی فرایندهایی چون «غرب زدگی») دچار آشفته گی شده و موجبات عقب ماندگی ایرانیان مسلمان را از روح و میراث فرهنگی خود فراهم آورده است. هدف مقاله پیش رو آن است که زمینه همه اختلاف نظرها را در دین پژوهی دوران پهلوی دوم بکاود تا به گفتمانی مشترک دست یابد؛ گفتمان شرقی - غربی ای که بر روشن فکری آن دوران سایه افکنده بود. در این مقاله، ابتدا فضای فکری ایران در دوران پهلوی دوم را - به ویژه با توجه به مسائل فوق - به اختصار توضیح خواهیم داد. با توجه به سیطره دین پژوهی دوران پهلوی دوم بر دین پژوهی (روشن فکرانه) معاصر، مقاله را صرفاً به آن ها منحصر می کنم. سپس با روش تحلیل گفتمان به ترتیب عناصر مشترک فکری را در آثار اندیشمندان پرننگ خواهیم کرد و نشان خواهیم داد دوگانه شرقی - غربی که مبنای بسیاری از استدلال های فوق است، چه مشکلاتی دارد. دقت داشته باشیم که

گرچه برای ساده‌سازی، شخصیت‌ها را ذیل سه عنوان «پاسخ به دو قرن سکوت»، «روایت پیشرفت»، «تفاوت شرایط فهم» دسته‌بندی می‌کنم، آن‌ها فقط به یکی از این فقرات منحصر نبودند.

دوگانه ایران و اسلام؛ نظریات «غرب‌زدگی» و «دو قرن سکوت»

از آغاز مدرن‌سازی ایران در دوران قاجار، اندیشمندان ایرانی همواره در دوگانه‌ای سیر می‌کردند؛ از یک‌سو می‌دانستند که چیزی شبیه قانون و دیوان‌سالاری و فناوری دولت‌های اروپایی را می‌خواهند و از سوی دیگر همواره این نگرانی را داشتند که مطالباتشان به قیمت از دست دادن فرهنگ بومی‌شان تمام شود. یکی از چاره‌های این متفکران، ساخت هویت «شرقی» متفاوت برای ایرانیان بود. در شرایطی که اروپاییان از ادبیات غیرمنصفانه و کلیشه‌ای و اصطلاحاً «خاورشناسانه» برای معرفی شرقیان استفاده می‌کردند، ملی‌گرایان ایرانی بدون نفی این نسبت‌ها به شرقیان، می‌کوشیدند نشان دهند که با همه شرقیان تفاوت دارند و شبیه اروپاییان هستند. خود محمدرضا شاه هم طرفدار این ایده بود که ایران بخشی جداشده از اروپاست. آریایی‌گری ایرانی مانند آریایی‌گری اروپایی، بر دوگانه آریایی - سامی استوار بود و بدین ترتیب، اسلام چیزی خارج از ناسیونالیسم ایرانی قلمداد می‌شد (ضیابراهیمی، ۲۰۱۱). مسئله دو قرن سکوت - که در ادامه بدان خواهیم پرداخت - از این روایت مداوم ناسازگاری دین اسلام و ملیت ایرانی حکایت می‌کند.

علاوه بر این روایت ملی‌گرایانه از رابطه ایران مدرن و جهان، روایت مبتنی بر «غرب‌زدگی» هم رواج یافت. طبق گفتمان «غرب‌زدگی» - آن‌گونه که جلال آل‌احمد و بسیاری از هم‌فکرانش ترویج می‌کرد - مواجهه ناآگاهانه «ما» (یعنی بومیان سرزمین‌هایی چون ایران) با فناوری مدرن موجب شده‌است شخصیت تاریخی و فرهنگی خود را فراموش کنیم. همچنین درحالی‌که خود غریبان، نظامی فکری متناسب با استفاده از این فناوری‌ها را پرورده‌اند، شرقیان در غیاب چنین نظامی گم شده‌اند و باید اصطلاحاً به خود بازگردند. مهرزاد بروجردی (۱۳۷۷: ۳۰) جریان متأثر از گفتمان «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن» را «بومی‌گرایی» می‌نامد:

بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنا می‌توان به‌عنوان آموزه‌ای تعریف کرد که خواستار بازآمدن، بازآوردن، یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگی بومی است. بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیرپذیری، ارج نهادن به هویت «اصیل» و راستین قومی خویش و آرزوی بازگشت به «سنت فرهنگی آلوده‌نشده بومی» ریشه دارد.

بومی‌گرایی از آن روی جذاب است که پاسخی به نگرانی‌های درونی افراد درباره از دست دادن پیوندهای خانوادگی و قومی و ملی می‌دهد و در نتیجه شکل‌گیری طبقه اجتماعی جدید، به‌ویژه از میان مهاجران، طرفدارانی را دست‌وپا می‌کند. بروجردی به درستی می‌گوید که بومی‌گرایی، پدیده‌ای مدرن و

استوار بر دیگری‌سازی از غرب است، به گونه‌ای که بدون وجود غرب مدرن، بومی‌گرایی‌ای هم وجود نمی‌داشت (همان: ۳۴-۳۶).

گفتمان «غرب‌زدگی»، گرچه بخش مهمی از ایدئولوژی انقلابی ایران قلمداد می‌شود، با سیاست‌های حاکمیتی در دهه ۱۳۵۰ چندان بیگانه نبود. به این بیان، چندان ساده نیست که بگوییم بازگشت به خویشتن صرفاً در مخالفت با حاکمیت مطرح می‌شد، بلکه خود حاکمیت هم نسخه سیاست‌زدایی‌شده از آن را در مؤسسات رسمی و نیز از طریق محافل و روشن‌فکران غیرانقلابی چون سیدحسین نصر و احمد فردید و حتی خاورشناسانی چون هانری کربن پیش می‌برد (میرسپاسی و فرجی، ۱۳۹۶). بومی‌گرایی اندیشمندان دهه‌های چهل و پنجاه، نه منحصراً ایرانی بود و نه منحصراً اسلامی. حتی بخش زیادی از آن بر ترسیم پیوند محکم ایران و اسلام، به‌خصوص در پاسخ به مسئله مشهور به «دو قرن سکوت» مبتنی بود. بر مبنای روایت ملی‌گرایانه از دو قرن نخست پس از چیرگی اعراب بر ایرانیان که در کتاب بسیار پرفروش و پرآوازه عبدالحسین زرین کوب (متعلق به دهه ۱۳۳۰) با همین عنوان دو قرن سکوت آمده‌است، در این دوران ایرانیان همواره در حال مقاومت و شورش به اصطلاح «ملی‌گرایانه» نظامی برضد اعراب بودند، اما از نظر فرهنگی در سکوت مطلق به سر می‌بردند. بازگشت فرهنگ ایرانی فقط با استقلال نسبی حاکمان ایرانی طاهری در دوران عباسی ممکن شد. بر مبنای کیهان‌شناسی فرهنگی زرین کوب، عربستان زمان ظهور اسلام، قطعه‌ای منفصل از همه جهان بود؛ دقیقاً برعکس ایران که به جغرافیای گسترده‌تر فرهنگی متصل بود. این دو فرهنگ، کاملاً در تضاد بودند

در آن روزها که بارید و نکیسا با نواهای پهلوی و ترانه‌های خسروانی، در و دیوار کاخ خسروان را در امواج لطف و ذوق فرومی‌گرفتند، زبان تازی که در کام فرمانروایان صحرا از ریگ‌های تفت‌بیابان نیز خشک‌تر و بی‌حاصل‌تر بود، در سراسر آن بیابان‌های فراخ بی‌پایان، اگر نغمه‌ای طنین می‌افکند، سرود جنگ و غارت و نوای رهنزی و مردم‌کشی بود. نه پندی و حکمتی بر زبان قوم جاری بود و نه شوری و مه‌ری از لب‌هاشان می‌تراوید. شعرشان توصیف پشتک شتر بود و خطبه‌شان تحریض به جنگ. به خلاف ایران که زبان آن سراسر معنی و حکمت بود، اندر زمانه‌های لطیف و سخنان دلپذیر داشتند، کتاب‌های دینی و سرودهای آسمانی زمزمه می‌نمودند، داستان‌های شیرین از پادشاهان گذشته در خداینامه‌ها می‌سرودند (زرین کوب، ۱۳۵۶: ۱۱۳).

اما درحالی‌که فرهنگ ایرانی پیش از ظهور اسلام پویا و شکوفا بود، چرا تسلیم اعراب شد؟! اسلام پیام «برابری و نیکی و برادری» و نهی از «شرک و نفاق و جور و بیداد» بود. این برای ایرانیان و همه ملت‌هایی که در اختلاف و تعصب روحانیان و ستم دست‌وپا می‌زدند، مژده‌رهایی بود (همان: ۶۰). از همین رو بود که درحالی‌که عربی «زبان مردم نیمه‌وحشی» بود که «لطف و ظرافتی نداشت»، وقتی «بانگ قرآن و اذان در فضای ملک ایران پیچید، زبان پهلوی در برابر آن فروماند و به خاموشی گرایید» (همان: ۱۱۴).

بنابراین طبق روایت زرین کوب، گرچه اسلامی شدن، سکوتی فرهنگی به بار آورد، چیرگی اعراب و اسلام، صرفاً به دلایل نظامی رخ نداده بود. مبنای سخن زرین کوب درعین حال تصور دو فرهنگ مجزای ناب (فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی) است. مسئله این کتاب چنان برای خوانندگان ایرانی اهمیت داشت که نه تنها خود کتاب بسیار پرفروش شد، بلکه افراد دیگر هم تصور می‌کردند باید به آن واکنش نشان دهند؛ پاسخ‌هایی که خودشان هم بسیار خواننده و دیده می‌شدند. اینک پس از ترسیم سؤالات فکری رایج در آن روزگار، یعنی تأخر زمانی و جدافتادگی سرزمینی ایرانیان مسلمان، به پاسخ اندیشمندان به این پرسش‌ها - به‌ویژه با توجه به منظر آنان درباره اسلام و ادیان و ایران - می‌پردازیم.

پاسخ به مسئله «دو قرن سکوت» بر مبنای آشتی دو فرهنگ ناب ایرانی و اسلامی

چنان که پیش‌تر گفتیم، بر مبنای روایت اندوه‌بار زرین کوب از دو قرن آغاز چیرگی اسلام بر ایران، این دوران، روزگار سکوت فرهنگی و مقاومت ملی در برابر فرهنگی بیگانه بود. این سخن، واکنش‌های فراوانی را در میان متفکران در بر داشت؛ به‌ویژه از آن روی که مسئله مهمی برای بسیاری از ایرانیان بود. خود زرین کوب که هیچ‌گاه سخنانش و مدعای اصلی‌اش در این کتاب را پس نگرفت، در کتاب‌های متأخرترش، *کارنامه اسلام* و *بامداد اسلام*، اسلام و مسلمانان را پیغامبران و پیش‌برندگان فرهنگی پویا می‌داند. پاسخ زرین کوب را در فقره بعدی (روایت پیشرفت) به طور جزئی‌تر بررسی خواهیم کرد. در اینجا، پاسخ‌های مرتضی مطهری و علی شریعتی را به این مسئله - که روایتی خوش‌بینانه و امیدبخش بود - گزارش می‌کنیم.

یکی از مشهورترین پاسخ‌ها به مسئله «دو قرن سکوت» در کتاب *خدمات متقابل ایران و اسلام* به قلم مرتضی مطهری آمده است. مطهری (۱۳۸۰: ۲۰) برای پژوهش این کتاب، آثار فراوانی را مطالعه کرد و به گفته خودش این مجموعه سخنرانی‌ها در محرم و صفر ۱۳۸۸ قمری (۱۳۴۷ خورشیدی) با استقبال بی‌نظیری روبه‌رو شد. در این کتاب، خدمت ایران به اسلام در واقع خدمت ایرانیان به اسلام بوده است، درحالی که خدمت اسلام به ایران بیش از آنکه خدمت مسلمانان باشد، خدمت تفکر اسلامی بوده است. از نظر مطهری، اسلام، هم اعراب و هم ایرانیان را از نظام طبقاتی و قبیله‌محور نجات داد (همان: ۷۲ و ۹۵). برخلاف کسانی که علت پیروزی مسلمانان را ایمان آنان می‌دانستند، مطهری علتی بسیار مادی یعنی «ناراضی بودن ایرانیان از وضع دولت و آیین و رسوم اجحاف‌آمیز آن» را برای این پیروزی ذکر کرد (همان: ۹۳ و ۹۵). دلیل اینکه ایرانیان پس از چیرگی اعراب به سنت‌های پیشین بازنگشتند این بود که «اسلام را با عقل و اندیشه و خواسته‌های فطری خود سازگار می‌دیدند» (همان: ۱۰۴). مطهری برای مخالفت با ادعای کسانی که احیای زبان فارسی را نوعی مقاومت ایرانیان در برابر اسلام دانسته‌اند، علاوه بر شواهد تاریخی، از استدلالی الهیاتی هم بهره می‌جوید: «مگر پذیرفتن اسلام مستلزم این است که

اهل یک زبان، زبان خود را کنار بگذارند و به عربی سخن گویند؟ شما در کجای قرآن یا روایات و قوانین اسلام چنین چیزی را می‌توانید پیدا کنید؟» (همان: ۱۰۶). وی در ادامه ضمن مخالفت با این موضوع که وجود مفاهیم ایرانی در تشیع یا نسبت‌های خانوادگی میان اهل بیت و ایرانیان دلیل بر رابطه خاص میان ایران و تشیع است، درعین حال با این ارزیابی ملی‌گرایانه همراه است که «مردم ایران که طبعاً مردمی باهوش بودند و به علاوه سابقه فرهنگ و تمدن داشتند، بیش از هر ملت دیگر نسبت به اسلام شیفتگی نشان دادند و به آن خدمت کردند. مردم ایران بیش از هر ملت دیگر به روح و معنی اسلام توجه داشتند. به همین دلیل، توجه ایرانیان به خاندان رسالت از هر ملت دیگر بیشتر بود و تشیع در میان ایرانیان نفوذ بیشتری یافت» (همان: ۱۱۳-۱۲۷). اگر ایرانیان تشنه عدالت در اسلام بودند، این عدالت در خاندان رسالت بهتر تبلور می‌یافت؛ بنابراین گرایش ایرانیان به تشیع جای شگفتی نیست. خدمت اسلام به ایرانیان این بود که علاوه بر فراهم آوردن مفاهیم عالی چون عدالت، توانست استعدادهای ایرانیان را به حرکت درآورد. خدمت ایرانیان به اسلام همه‌جانبه‌است؛ زیرا اسلام دینی همه‌جانبه‌است (همان: ۳۳۰-۳۳۱). همچنین تمدن ایران به دلیل کهن بودن، تجربیاتی داشت که می‌توانست در سطوح سیاسی و نظامی و فرهنگی آن را در اختیار تمدن جوان اسلامی قرار دهد.

مطهری ضمن پذیرش دو قرن سکوت در میان نخبگان ایرانی، می‌گوید:

اگر توده ملت ایران را یعنی موزه‌گزاردها و کوزه‌گزاردها را، همان‌هایی که سیبویه‌ها و ابوعبیده‌ها و ابوحنیفه‌ها و آل‌نوبخت‌ها و بنی‌شاکرها و صدها افراد دیگر و خاندان دیگر از میان آن‌ها برخاستند، در نظر بگیریم که استعدادهایشان شکفت ... این دو قرن، دو قرن خروش و نشاط و جنبش و نغمه و سخن است (همان: ۵۸۵).

این سخن، احتمالاً کسانی چون زرین کوب را قانع نمی‌کرد؛ زیرا او سکوت فرهنگی مستقل از فرهنگ عربی را در نظر داشت، درحالی‌که همه شخصیت‌های فوق در فرهنگ اسلامی و عربی درآمیختند. مطهری باز هم چیزی را درباره جذابیت اسلام برای ایرانیان قرون آغازین می‌گوید که احتمالاً برای ایرانیان معاصرش نیز خوشایند بود:

در این دو قرن بود که ایرانیان با یک ایدئولوژی جهانی و انسانی فوق‌نژادی آشنا شدند؛ حقایقش را به‌عنوان حقایق آسمانی و مافوق زمان و مکان پذیرفتند و زبانش را به‌عنوان زبانی بین‌المللی اسلامی که به هیچ قوم خاص تعلق ندارد و تنها زبان یک مسلک است، از آن خود دانسته و بر زبان قومی و نژادی خویش مقدم شمردند (همان: ۵۸۵-۵۸۶).

چنان که دیدیم، در این روایت، نه تنها اسلام (و حتی تشیع) و ایران به یکدیگر تعلق تاریخی دارند، بلکه از منظر فلسفی، اسلام پیامی فراملی و بین‌المللی دارد. توجه مسوط مطهری به رواداری و تساهل در اسلام و غیرنژادی و غیرقومی بودن این دین، نشان‌دهنده همین فراسرزمینی بودن پیام آن و قابلیتش برای

تعاملات جهانی است (همان: ۳۵۰-۳۷۰). مطهری ضمن آنکه جدایی میان ایران و اسلام را رد می‌کرد، هم اسلام و هم ایرانی بودن را چیزی ناب می‌شمرد که البته قابلیت درآمیختن با یکدیگر را دارند. به علاوه، او چون الاهی‌دانی مسلمان بود، اسلام را فراتر از زمان و مکان می‌دانست که از این نظر می‌تواند در هر ظرفی از جمله فرهنگ ایرانی بریزد. به عبارت دیگر، تفاوت زرین کوب و مطهری، فقط در دو چیز است؛ نخست، درحالی که زرین کوب تعامل اسلام و ایران را مبتنی بر تهاجم و ستیز می‌دید، مطهری آن را در قالب آشتی و دوستی توصیف می‌کرد. دوم، درحالی که زرین کوب اسلام را گویی متعلق به منطقه جغرافیایی و قومیت خاصی می‌دانست، مطهری آن را بزرگ‌تر از آن منطقه جغرافیایی به تصویر می‌کشید.

پاسخ علی شریعتی به «دو قرن سکوت» با پررنگ کردن تمایز میان شرق و غرب جهان همراه است. شریعتی می‌پذیرد که دو منحنی سیاسی - نظامی و فرهنگی با هم تناقض دارند، یعنی با فرارفتن یکی از این منحنی‌ها، دیگری فرومی‌رود (شریعتی، ۱۳۶۹: ۴۶-۴۷). دو قرن اول پس از حمله اعراب به سبب شورش‌های نظامی پرسروصداست، اما از نظر فرهنگی، سکوتی همه‌جا را فراگرفته‌است. از آنجاکه به گفته شریعتی، پیروزی اعراب بر ایران «اولین برخورد همه‌جانبه دو بینش کاملاً متفاوت سامی و آریایی» است، این اتفاق سرآغاز رخدادهای مهم و باز شدن دریچه‌های تمدن ایرانی به روی دنیای آزاد است (همان: ۳۵-۳۷). شورش‌های نظامی ایرانیان برضد اعراب در دو قرن نخست، غیر از مورد بابک، همه برخاسته از اشرافیان بودند که در پی بازیافتن شوکت پیشین خود بودند. سرانجام این طبقات اشرافی سازش می‌کنند، یعنی ایرانیان حکومت به دست می‌آورند، ولی توده ایرانیان زیر پرچم تشیع به شورش‌های خود ادامه می‌دهند (همان: ۵۹). شریعتی رابطه ایران و اسلام را این‌گونه توضیح می‌دهد: الف) تأثیر ایرانیان در فرهنگ و تمدن اسلامی همیشه مستقیم نبوده، بلکه غیرمستقیم رخ داده‌است؛ ب) اگر ملتی اصالت داشته باشد، در تماس با فرهنگ‌های دیگر نه تنها استحاله نمی‌شود، بلکه بیشتر هم کمال می‌یابد؛ ج) اسلام موجب شکوفایی ذهنی و جهش فکری ایران هم شده‌است؛ د) ایران از طریق اسلام با ملت‌های دیگر رابطه گرفت و این‌گونه رشد یافت (همان: ۲۰۸).

تحلیل شریعتی و مطهری از علل گرایش ایرانیان به دین اسلام، مشابه هم و بسیار الاهیاتی است. به گفته شریعتی، خود ایرانیان و رومیان، بسیاری از اصول اعتقادی مانند معاد و نبوت و باور به خدا را داشتند. همچنین به فصاحت و بلاغت قرآن حساسیتی نداشتند و آن را نمی‌فهمیدند، بلکه اهمیت عدالت اجتماعی در اسلام باعث شد که به این دین روی آورند (شریعتی، ۱۳۸۱: ۸/۲-۱۴). به گفته او، پیوند ایرانیان و تشیع، نه به مسائل خونی مربوط است و نه به شباهت‌های تشیع با ادیان ایرانی، بلکه تشیع با اصول عدل و امامت، اصولی خاص از اسلام را معرفی می‌کند که «توده رنج‌دیده ایران و روم و بردگان» را جذب می‌کرد؛ البته به باور شریعتی، تشیع امروزی از این دو اصل بنیادی دور افتاده‌است (همان: ۲۵). گرچه شریعتی هم مانند مطهری، روایت جنگ اقوام در نظریه «دو قرن سکوت» را رد و به روایتی از

آشتی و شکوفایی بدل می‌سازد، او هم از ساختن دو قطب شرقی و غربی متضاد برای روایت خود ابایی ندارد. شریعتی (۱۳۶۹: ۲۶۲) تشیع را «میعادگاه روح سامی و روح آریایی» می‌نامد. بر مبنای تصویر شریعتی، نژاد سامی تند و سریع و خشن است و نژاد آریایی آرام و ملایم. سامی درخت را می‌بیند و آریایی جنگل را، یعنی قضاوت سامی بر مبنای یک امر خُرد است و داوری آریایی براساس امر کلان. سامی یک‌بعدی است و آریایی چندبعدی؛ سامی تندجوش است و آریایی صبور. سامی برون‌گراست و آریایی درون‌گرا. سامی همواره منتظر کسی یا چیزی در بیرون است که او را نجات دهد و آریایی امیدوی به بیرون ندارد و سر در درون خویش فرومی‌برد. سامی واقع‌گراست و آریایی خیال‌گرا (همان: ۲۶۲-۲۹۰). پس اسلام و ایران در جایگاه دو نماد از دو فرهنگ سامی و آریایی، به غنای هم کمک کردند. اسلام، آریایی را از آسمان به زمین آورد و با زیر و زبر دنیا آشنا کرد؛ وی را از دوگانگی دور و به وحدت نزدیک کرد و به او نشان داد که بسیاری از امور متناقض مثل روح و جسم و مادیت و معنویت را می‌توان هم‌زمان داشت (همان: ۲۹۰-۲۹۶).

در تشیع، این دو نگاه چنان درمی‌آمیزند که سخن گفتن از آریایی و سامی بی‌معناست: تشیع یعنی جایگاه آشنایی و بازیابی این دو تنهای خویشاوند؛ یعنی آن اتصال مجدد religion. وحدت وجود یعنی استقرار توحید و زوال تنویت ... تشیع یعنی مرکز تاریخ جدایی‌گر بی‌رحم، یعنی پایان انتشار بی‌تاب همیشگی سامی، یعنی پایان یأس تلخ و درون‌نگری ذهنی همیشگی آریایی، یعنی پایان امیدهای فریبنده سامی، پایان یقین‌های سرد آریایی (همان: ۲۹۷).

باز هم در این روایت، گفتمانی مبتنی بر ناب بودن دو فرهنگ سامی و آریایی و در نتیجه اسلام و ایران می‌بینیم. اسلام گرچه به دلیل پیام عدالت منحصر به زمان و مکانی خاص نیست، گویی زائیده مکانی خاص و بیگانه است.

دوگانه شرقی و غربی چنان بر اندیشه شریعتی سیطره دارد که در مجموعه تاریخ و شناخت ادیان، هنگام بررسی ادیان پیشرفته (غیرابتدایی)، ادیان را به شرقی و غربی تقسیم می‌کند و ادیان شرقی و غربی را بر مبنای روحیاتی فرهنگی به تصویر می‌کشد. ویژگی‌های روح غربی از این قرار است: اصالت قدرت، طبیعت، زندگی، نظم، اصالت مصرف، میل به تحلیل عقلی امور، اصالت جامعه، آگوسانتریسم (خودمحوری)، اومانیسیم (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۷۹-۱۴۷/۱). این امور از اندیشه شرقی غایب‌اند؛ بنابراین می‌توان ادیان چینی و هندی را بر مبنای ویژگی‌های انسان شرقی فهمید. این کیهان‌شناسی مبتنی بر دوگانه شرق و غرب به شریعتی کمک می‌کند که نشان بدهد چگونه هر یک از ادیان با شرایط فرهنگی و «روحی» محل ظهور متناسب و بخشی از یک پروژه کمال بودند. در اینجا چیزی شبیه آنچه طبق روایت هگلی با خودانکشافی روح در مسیحیت به انجام می‌رسد، درباره اسلام صادق است؛ یعنی اسلام، پایان و نقطه کمال تاریخ است: بنا به تصریح قرآن، در طول تاریخ بشریت یک "دین" بیشتر نیست و آن نامش "اسلام" است که از آدم (آغاز نوع فعلی انسان) آغاز شده و در طی دوران‌های پیاپی، پیامبران متعددی در هر قومی و عصری،

متناسب با محیط و مرحله اجتماعی خاص خود، اسلام را در احکام و قوانین و کتاب و بیان تازه‌ای دنبال می‌کرده‌اند تا محمد بن عبدالله (ص) که عصر وحی و نبوت را در تاریخ ختم‌شده اعلام می‌نماید و اسلام را به منتهای کمال می‌رساند و در سطح جهانی مطرح می‌کند (همان: ۱۰۳/۲).

این نگاه پیشرفت‌محور در بررسی شریعتی از ادیان ابتدایی هم دیده می‌شود. وی با استفاده از کتاب *صور بنیانی حیات دینی* نوشته امیل دورکیم و *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده* نوشته لوسین لوی برول، گزارشی از ادیان ابتدایی مانند فتیشیسم، انیمیسم، توتمیسم به دست می‌دهد (همان: ۱/۵۶-۹۹). او در موارد فراوانی، بسیاری از رفتارهایی را که در آن ادیان قابل ملاحظه بوده‌است، با رفتارهای دینداران امروزی مقایسه می‌کند و این کار را در خدمت روایت پیشرفت قرار می‌دهد؛ زیرا اگر شباهتی هست به معنای عقب‌ماندگی انسان معاصر است و اگر تفاوتی هست به معنای فراتر رفتن او از این سطح است. روایت پیشرفت جوامع انسانی اگر در کنار دوگانه سامی - آریایی قرار گیرد، به معنای آن است که در طول تاریخ بشر، الگوی سامی عقب‌تر از الگوی آریایی است؛ البته احتمالاً شریعتی چنین نتیجه‌گیری‌ای را نمی‌پذیرفت، ولی پذیرش او از دین‌پژوهی اروپایی قرن بیستم، هم‌زمان با جنبش‌های رهایی‌بخش، ملغمه‌ای ناسازوار فراهم آورده بود که اتفاقاً ضمن اینکه از دوگانه شرقی - غربی تغذیه می‌کرد تا ارزش‌های والای ایرانی و اسلامی را پررنگ کند، به روایت «پیشرفت» دامن می‌زد. این روایت پیشرفت که همگام با «بازگشت به خویشتن» در «غرب‌زدگی» ذکر می‌شود، یکی از محورهای دین‌پژوهی بسیاری از نویسندگان دیگر هم بود.

روایت پیشرفت و بازگشت به خویشتن شرقی

درحالی که اندیشمندان ایران مدرن به طور کلی و دوران پهلوی دوم به طور خاص بسیار دل‌مشغول مسئله عقب‌ماندگی بودند، در پاسخ، روایتی از پیشرفت بومی ارائه می‌دادند که از نظریه وابستگی تغذیه می‌کرد. نظریه وابستگی در واکنش به نظریه مدرنیزاسیون بیان شده‌است. در نظریه مدرنیزاسیون گفته می‌شود که همه کشورهای مسیر یکسانی در مدرن شدن را طی می‌کنند و به‌ویژه فرایند فرهنگی و اجتماعی مدرن شدن، الگوی یکسانی است. به این معنا، کشورهای شرقی یا کشورهای در حال توسعه باید همان الگوی پیشرفتی را طی کنند که کشورهای غربی یا کشورهای توسعه‌یافته گذرانده‌اند، اما مخالفان این نظریه که به‌ویژه از نظریه وابستگی حمایت می‌کردند، باور داشتند که پیشرفت کشورهای توسعه‌یافته حاصل ارتزاق آن‌ها از منابع کشورهای دیگر بوده و به قیمت عقب‌ماندن این کشورها از دایره پیشرفت تمام شده‌است. نظریه غرب‌زدگی در واقع یکی از نظریات وابستگی است؛ یعنی هم از این انتقاد می‌کند که ما در پی دنبال کردن همان مسیر پیشرفت کشورهای غربی باشیم و هم پیشرفت آن

کشورها را حاصل مسخ جوامع در حال توسعه می‌داند. نسخه‌ی این نظریه برای کشورهای شرقی، بازگشت به خویشتن است؛ اما جالب است ارزش‌هایی که نظریه‌پردازان «بازگشت به خویشتن» طرح می‌کنند، دقیقاً همان چیزهایی است که نظریه‌ی مدرنیزاسیون برای عبور از پیچ تاریخی پیشرفت ضروری می‌دانند. یکی از تأکیده‌های آنان سوابق مسلمانان در پیشرفت‌های علمی است.

پیش‌تر گفتیم که زرین کوب مدعی نومیدکننده و غمبار کتاب دو قرن سکوت را هیچ‌گاه پس نگرفت، ولی یکی از سردمداران ارائه‌ی روایت پیشرفت از تمدن اسلامی بود. توجه داشته باشیم که در روایت زرین کوب، نه فقط مسلمانان، بلکه خود دین اسلام ظرفیتی برای نوسازی علمی داشت. به باور وی، هم در روم مسیحی و هم در ایران زردشتی، بن‌بستی رخ داده بود تا اینکه اسلام، نوید تازه‌ای داد: «در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود، اسلام نفع‌تازه‌ای دمید، چنان‌که با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود - نه شام و نه عراق - تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع "جهان‌وطنی" چاره کرد و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را» (زرین کوب، ۱۳۹۱: ۲۳). خود قرآن هم انسان‌ها را به تفکر در آفرینش فراخوانده (اعراف: ۱۸۵؛ آل عمران: ۱۹۰) و هم به برتری عالمان توجه کرده (زمر: ۹؛ مجادله: ۱۱؛ نحل: ۴۳) و هم شهادت صاحبان علم را در ادامه‌ی شهادت خدا و فرشتگان آورده است (آل عمران: ۱۸). همچنین احادیث و سیره‌ی نبوی یکسره از تشویق به علم‌آموزی حکایت می‌کند (زرین کوب، ۱۳۹۱: ۲۶). مخاطب زرین کوب که اروپا را پایگاه رشد اسلامی می‌دانست، باید بداند که «رنسانس اروپا از وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به نفع تعصبات قومی و محلی فروکاست؛ در صورتی که تمدن اسلامی فقط از وقتی به رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی را که در آن بود از میان برد» (همان: ۲۴). نگاهی کوتاه به فهرست کتاب *کارنامه‌ی اسلام* گویای تصور نویسنده از پیشرفت علمی در تمدن اسلامی است: «تسامح، مادر تمدن انسانی اسلام؛ مقام رفیع دانش در اسلام؛ فرهنگ و تمدن انسانی و جهانی اسلام؛ تمدن اسلامی، منشأ یک فرهنگ عظیم انسانی؛ معجزه‌ی فرهنگ اسلامی؛ اسلام؛ فرهنگ جامع؛ اسلام و فرهنگ غرب». بدین ترتیب می‌بینیم که روایت زرین کوب در چهارچوب دوگانه‌ی اسلام و غرب است. او کتاب را با نقل‌قول‌هایی از شخصیت‌های قرون میانه و رنسانس درباره‌ی بزرگی تمدن اسلامی به پایان می‌برد و در عین حال می‌گوید:

ذکر این سخنان اگر از آن حس حقارت نفس که هجوم تجاوزگرانه‌ی فرهنگ غربی در بعضی بی‌خبران ما برانگیخته است، بکاهد رواست؛ لیکن روا نیست که توفیق گذشته ما را به دام غرور بیندازد یا به دام تعصب و عناد. درست است که غرب به تمدن اسلامی خیلی بیش از آنچه خود اعتراف دارد مدیون است، اما در یک قرن و نیم اخیر نیز قسمت عمده‌ای از این وام خود را ادا کرده است. باین همه هنوز فرهنگ اسلامی مایه‌ی حیاتی خود را حفظ کرده است و هنوز در غرب روشن‌بینانی هستند که به درستی انتظار دارند تا آنجا که ممکن است، الهامات تازه‌ای از شرق و اسلام دریافت دارند (همان: ۱۷۴).

جهان زرین کوب در این آثار، جهانی دوپاره است؛ پاره‌ای اسلامی و علمی و پاره‌ای دیگر دورافتاده از علم و پیشرفت. همین منظر در آثار سایر متفکران آن دوران پیگیری می‌شد؛ برای نمونه سیدحسین نصر در سال ۱۳۴۲ کتابی حدود چهارصد صفحه‌ای را به معرفی پیشینه علوم طبیعی در میان مسلمانان اختصاص داد. از نظر نصر، این علوم صرفاً تلاش‌های مسلمانان برای کاوش‌هایی در طبیعت نیستند، بلکه خود اسلام خاستگاه این جوش علمی بوده است. علاوه بر این، سرزمین‌هایی هم که اسلام را پذیرفته‌اند در پیشبرد این علوم نقش داشته‌اند. به بیان خود نصر «می‌توان وحی آسمانی را به منزله صورت و روحیه، و خصوصیات فکری اقوامی را که این وحی بر آنان نازل شد به منزله هیولا نگریست؛ صورت و هیولایی که از ترکیب آن‌ها تمدن اسلامی به وجود آمد» (نصر، ۱۳۵۹: ۱۱). نقش این «خصائص نژادی و روانی» - یعنی همان ماده تمدن اسلامی - چنان پررنگ است که «برخلاف حکمت الاهی و ریاضیات که از نسبیّت مبراست، علوم طبیعی و جهان‌شناسی با نظریه و طریق تحقیقی که در کسب آن‌ها به کار برده شده است، ارتباط نزدیکی دارد و به این دلیل در هر تمدن به شکلی مناسب با عقاید کلی آن قوم و بنیاد دینی آن جلوه‌گر می‌شود» (همان: ۱۲). باید توجه داشت که نصر، برخلاف زرین کوب، هنگام سخن گفتن از پیشرفت علوم در تمدن اسلامی، تعریفی از علم و طبیعت مشابه با تعریف تفکر مدرن غربی ندارد. در میان همه تمدن‌های قدیم، امر مشترکی به چشم می‌خورد: وحدت عالم طبیعت که خودش نتیجه مستقیم وحدت مبدأ عالم است. علوم طبیعی قدیم، تلاش بچگانه‌ای برای بیان علیت در جهان نیست، بلکه با هدف «نمایان ساختن وحدت یا پیوستگی جمیع کائنات و کلیه مراتب وجود» صورت گرفته است. در تمدن اسلامی، به طور خاص، به دلیل محوری بودن آموزه توحید، این تلاش جدی‌تر بوده است. علاوه بر این صورت، ماده تمدن اسلامی یعنی امت مسلمان در پیگیری این هدف موفق بوده است. اعراب بادیه‌نشین با طبیعت خو گرفته بودند و سایر ملت‌ها هم این منظر قرآنی را پیش بردند. نصر بر این تأکید داشت که برخلاف خردگرایی جدید، از نگاه قرآنی، اگر عقل سالم باشد و از حال طبیعی‌اش دور نشود، به راحتی به توحید و عالم معقولات صعود می‌کند. نصر همچنین ادعا می‌کند که زبان عربی نیز قابلیت‌های ویژه‌ای برای رشد علمی تمدن اسلامی فراهم آورد. از همان قرون آغازین، این زبان امکان‌های منحصر به فردی برای انتقال مفاهیم بیگانه داشت (همان: ۱۳-۲۳).

براساس تحلیل نصر از آثار اخوان صفا و دانشمندان فیثاغوری و ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا، علوم طبیعی اسلامی (نجوم و کیهان‌شناسی، هواشناسی، زمین‌شناسی، طب، ریاضیات و...) حتی در آثار ابن‌سینا از وجه اشراقی خالی نبوده است. یکی از محورهای این علوم، «همدمی» انسان و جهان است، یعنی هماهنگی میان عالم صغیر و عالم کبیر؛ هماهنگی‌ای درونی «که از چشم اکثر مردم پنهان است [و] با تکامل و تزکیه نفس و ارتقا به مقام تجرد آشکار می‌شود و در مورد انبیا و اولیا به نهایت وضوح می‌رسد» (همان: ۴۰۰). عبادات به کشف این رابطه کمک می‌کند و روح هم از طریق این عبادات قوی می‌شود و

می‌تواند بر کائنات تأثیر بگذارد. بدین معنا، شناخت طبیعت و شناخت خود و شناخت خدا (سلوک عرفانی) در یک مسیر است. این توجه به عالم معنا، در جهانی که گرفتار مادی‌گری و تحت تأثیر نظریه تکامل قرن نوزدهمی است، چیزی است که مسلمانان می‌توانند برای حل بحران معنا به جهان معرفی کنند. حتی شریعت هم به این کسب معنا کمک می‌کند؛ به‌ویژه اگر در نظر داشته باشیم که به‌جا آوردن عبادات روزانه در اسلام، آداب و ترتیب کمتری می‌طلبد (همان: ۲۰-۲۵).

نصر همچنین جایگاه ویژه‌ای برای تشیع قائل است. برای نمونه او رشد بی‌سابقه علوم عقلی در قرون چهارم و پنجم را معلول شرایط مادی و سیاسی شیعیان می‌داند. باوجود تأکیدات دیرین امامان و شاگردانشان، شیعیان به خودی خود (و در غیاب حکومت شیعی) نمی‌توانستند این رشد را به راه بیندازند و صرفاً با تصاحب حکومت در زمان آل‌بویه و فاطمیان و دیگران بر سرزمین‌های اسلامی، این امکان فراهم شد (همان: ۳۳-۳۸).

به طور خلاصه گرچه نصر کمتر از بسیاری از متفکران معاصرانش از دوگانه‌سازی غربی - شرقی استفاده می‌کند، دو نوع علم را به تصویر می‌کشد: علوم مدرن مبتنی بر استدلال عقلی محض و شناخت تجربی، و علوم اسلامی که مبتنی بر ساختار معرفت‌شناختی متفاوتی، به‌ویژه شهود و اشراق و سلوک معنوی، است. این سخنان در مسیر دوپارگی شرایط فهم در میان انسان‌ها و تلاش برای به رسمیت شناخته شدن فهم شرقی است.

فهم شرقی و غربی

پیش‌تر گفتیم که هم خود مسئله دو قرن سکوت و هم بسیاری از پاسخ‌هایی که به آن داده شد، بر مبنای کیهان‌شناسی دوگانه‌ای از روحيات و خلقيات استوار بود و حتی در روایت پیشرفت نصر هم چنین ارجاعی به دوگونه علم دیده می‌شود؛ یعنی برخی نویسندگان به‌جای اینکه بگویند شرقیان یا مسلمانان هم پیشرفت‌های علمی داشته‌اند، بیشتر بر این تأکید می‌کردند که علم شرقی و اسلامی چیزی متفاوت از علم غربی است. در این بخش بر نویسندگانی چون فردید و شایگان تمرکز می‌کنیم که به صورت استعاری یا واقعی می‌کوشیدند دو گونه فهم یا مواجهه با جهان را معرفی کنند. حتی علی شریعتی هم در مقدمه‌اش بر ترجمه *سلمان پاک* اثر لویی ماسینیون به این وجه باطنی و چندمعنایی در دین اسلام اشاره می‌کند. از نظر وی تأکید بر وجه باطنی ادیان، باعث چندمعنایی می‌شود. وجود متشابهات در قرآن بر این امر گواهی می‌دهد (ماسینیون، بی‌تا: ۱۹). نحله‌ها و گرایش‌های گوناگون در جهان اسلام، محصول این چندمعنایی متن است و انحطاط جهان اسلام از زمانی آغاز شد که یگانگی و وحدت آن را فراگرفت (همان: ۱۹-۲۱). شریعتی در بسیاری از آثار دیگرش هم از نماد استفاده می‌کند، اما در آنجا بیش از آنکه

تحت تأثیر پدیدارشناسی باشد، در چهارچوب علوم اجتماعی آن روزگار به دنبال معنایی درون ظواهر می‌گشت. در عین حال جنبشی که با الهام گرفتن از پدیدارشناسی دین بر وجه باطنی ادیان تأکید می‌کرد، بر تفکر ایرانی بسیار تأثیرگذار بود.

ما در این مقاله مجال معرفی پدیدارشناسی دین کربن را نداریم، ولی باید به یاد داشت که وی یکی از مهم‌ترین پیشگامان معرفی فهم باطنی و اشراقی به منزله فهمی متفاوت با علم مدرن غربی بود. این فهم اشراقی ایرانی کاملاً با تشیع پیوند دارد. کربن (۱۳۸۲) در *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان* به چند نمونه از پیوندهای منظر اشراقی و حکمت ایرانی اشاره می‌کند. یکی از مترجمان این مقاله، یعنی احمد فردید، احتمالاً با این نگاه کربن مخالف نبود. فردید یکی از سردمداران تقسیم کیهانی فهم به شرق و غرب و سازنده اصطلاح «غرب‌زدگی» بود. شرق و غرب فردید بیش از آنکه جغرافیایی باشد، تاریخی بود و از همه این‌ها بیشتر، الگویی از شرایط فهم و مواجهه وجودی با جهان را ترسیم می‌کرد. شرق جایگاه علم حضوری بود و غرب گهواره علم حصولی و در پی آن، نیست‌انگاری. از این نگاه، انسان ایرانی را چاره‌ای نیست جز بازگشت به آن علم حضوری در پس‌فردای تاریخ: «غرب‌زدگی چیزی نبود جز نیست‌انگاری حق و غفلت از حقیقت وجود» (فردید، ۱۳۸۶: ۴۱۳؛ نقل قول از عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۱۴۴). وی به پیروی از سهرودی، شرق و غرب را حالات درونی انسان می‌دانست: غرب‌زدگی به معنای غلبه تفکر متافیزیکی بر هر گونه تفکر شهودی، قلبی، معنوی حضوری و... غفلت از وجود. تاریخ غرب‌زدگی نه از مواجهه شرقیان با غرب، که از ظهور متافیزیک در قرن پنجم قبل از میلاد آغاز شد؛ بنابراین از نظر فردید، اروپای قرون وسطا هم دچار غرب‌زدگی بود؛ زیرا مفاهیم الاهیاتی را ذیل فلسفه یونانی می‌فهمید. بازیابی فهم الاهیاتی مبتنی بر شهود برای مواجهه با جهان، یکی از آرزوهای فردید بود.

بسیاری از علاقه‌مندان و هم‌سخنان فردید، «شرق» و «غرب» او را هم‌زمان به صورت جغرافیایی و تاریخی می‌فهمیدند. درحالی‌که بسیاری از روشن‌فکران راست‌گرا و چپ‌گرا در ایران، دل‌مشغول دوگانۀ شرق و غرب و ایران/اسلام و جهان بودند و مخاطبانشان را به فهم برتری‌های فرهنگ شرقی/اسلامی/ایرانی بر غرب فرامی‌خواندند و ادعا می‌کردند این فرهنگ چیزی برای عرضه به جهان دارد، شایگان به نقد این دیدگاه پرداخت، اما نگاه شایگان گرچه متفاوت بود، باز هم بر دوگانۀ شرقی - غربی بنا شده بود. شایگان هم مانند بسیاری از مدافعان نظریه غرب‌زدگی، ایرانیان مسلمان را دعوت می‌کرد که به خود بازگردند. جهانی که شایگان به تصویر می‌کشد، از دو تکه تشکیل شده است: شرق و غرب. غرب جایی است که به علم و تکنولوژی مدرن دست یافته و پس از آن روزگاری نهیلیستی را از سر می‌گذارند. اما نهیلیسم شرقی با نهیلیسم غربی کاملاً تفاوت دارد:

نهیلیسم شرقی، برخلاف نهیلیسمی که نیچه انگشت روی آن گذاشت و آن را نابودی تدریجی ارزش‌های مابعدالطبیعه می‌دانست، بیشتر حکم شناسایی عرفانی و تنزیهی داشته تا سیر نزولی عقاید

مذهبی... درحالی که تفکر عرفانی، دنیا را هیچ می‌داند و نفی می‌کند تا مبدأ را دریابد، قدرت هیولایی نفی نهیلیسم، حق را نفی می‌کند تا دنیا را دریابد و عاقبت کار، این یکی را نیز نفی می‌کند تا به پوچی محض (ابسورد) برسد (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۴).

گرفتاری‌های تفکر غربی در اثر ماشینیسم، سرانجام یک جریان در تفکر غربی یا نقطه برخورد چهار حرکت نزولی در آن بوده است: «(۱) نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی؛ (۲) نزول از صورت جوهری به مفهوم مکانیکی؛ (۳) نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی؛ (۴) نزول از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی» (همان: ۴۷). دقیقاً به این دلیل که تفکر شرقی چنین فرایندی را طی نکرده، گرفتار «غرب‌زدگی» شده است: «غرب‌زدگی، برخلاف آنچه بسیاری می‌پندارند، شناسایی غرب نیست؛ بلکه جهل به ماهیت واقعی تفکر غربی است، جهلی که به بیگانگی از خود می‌انجامد. این دو بیگانگی [بیگانگی از خویشتن و از غرب] حالت "نه این، نه آن" را پدید می‌آورد و تقدیر تاریخی ما را متعین می‌سازد... بنابراین نه به کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطره قومی خود» (همان: ۸). غرب‌زدگی و فراموشی تقدیر تاریخی به این معناست که فرد آسیایی متوجه نباشد که بسیاری از مفاهیم جاری امروز در کشورهای آسیایی، به دلیل کژفهمی ما به صورتی غیراصیل هیچ مابه‌ازایی نه در تفکر سنتی دارند و نه به جایگاه غربی خود مرتبط‌اند (همان: ۵۲). مصادیق این وضعیت ناسیونالیسم، توریسیم، فولکلور و موزه و تمسک به مارکس و فروید برای اثبات حقانیت آموزه‌های قرآنی، ورزش دانستن نماز و بهداشتی دانستن روزه و معادل دانستن مفاهیم امروزی دمکراتیک با سنت اسلامی است (همان: ۵۲-۸۵). در این اوضاع نومیدکننده که از زیبایی‌شناسی و معماری تا دینداری تا استفاده از فناوری‌های مدرن، تحت تأثیر نگرشی غرب‌زده است، راه حل بازگشت به خویشتن و تقدیر تاریخی خویش است؛ خویشتنی متمرکز بر اسطوره و شاعرانگی و حیرت و حیا و هیچ شدن در خدا. اما این امر دقیقاً به این دلیل ناممکن است که ساحت‌های مختلف زندگی شرقی و پرسش‌های آسیایی، گردی از فلسفه غربی گرفته‌است؛ بنابراین شایگان پیشنهاد می‌کند که متفکران به‌جای غرب‌زدگی که ناشی از نشناختن غرب است، فلسفه غربی را در متن فرهنگی‌اش بشناسند تا بتوانند به خانه‌تکانی تفکر شرقی و گردگیری از آن بپردازند، یعنی هم‌سرخ نبودن مفاهیم شرقی و غربی را آشکار سازند. هدف او در کتاب *آسیا در برابر غرب* همین بوده است. در اینجا شایگان از متفکران «بازگشت به خویشتن» فراتر می‌رود؛ زیرا او به گفته خودش «بازسنجی انتقادی» سنت را هم جدی می‌گیرد. وی می‌گوید اگرچه بیشتر مطالب کتاب را تصدیق می‌کند، اگر بنا بود باز آن را بنویسد، شیوه دیگری در پیش می‌گرفت (شایگان، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

دوگانه غربی - شرقی در دین‌پژوهی شایگان هم حاضر است. کتاب *گران‌سنگ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند* با رد تصوراتی درباره ادیان هندی آغاز می‌شود تا بر انفصال کامل ادیان شرقی و غربی تأکید کند و اینکه مثلاً این ادیان، غیرتوحیدی نیستند؛ از نظر اجتماعی، حرمت‌گذاری هندوان به موجودات

غیرانسانی (آهیمسه) یکی از عوامل تاثیرگذار بر جنبش استقلال‌جویی بود؛ درست نیست کاست‌ها را بر مبنای مبارزه طبقاتی توصیف کنیم؛ چندگانگی مکاتب هندی، نه از تضاد، بلکه از متناسب‌سازی هر یک از آن‌ها با افق‌های دید هر دوران حکایت می‌کند. البته این سخن به هیچ روی به معنای سیر تکامل تاریخی نیست؛ زیرا در تفکر هندویی، هیچ ارزشی به دوره‌های تاریخی داده نمی‌شود (همان، ۱۳۴۶: ۱۵۱).

تحلیل و نقد

در این گزارش نشان دادیم که چگونه تحلیل بسیاری از متفکران دوران پهلوی دوم از ادیان و به‌ویژه اسلام و تشیع، بر دوگانه شرقی - غربی مبتنی بوده‌است.^۱ روشن است که بسیاری از این متفکران، اختلافاتی جدی داشتند. مطهری بیشتر به راست سیاسی و فرهنگی تمایل داشت و شریعتی چپ‌گرا بود؛ مطهری آشکارا به زرین کوب پاسخ داد؛ نظریات نصر و کربن و شایگان در خدمت پروژه‌های فرهنگی دولتی بود و شریعتی و مطهری، برعکس، از نظریاتشان برای مخالفت با آن پروژه‌های فرهنگی بهره می‌جستند. مینا و هدف و شیوه استدلال این متفکران، تفاوتی جدی داشت. هدف این مقاله آن بود که نشان دهد با وجود همه این تفاوت‌ها، الگویی کلی بر این آثار حاکم بود؛ الگوی دوگانه شرق و غرب که به‌ویژه به معنای دو شیوه ادراک و زیبایی‌شناسی و فرهنگ بود. درحالی‌که نظریه «دو قرن سکوت»، دو فرهنگ ایرانی و اسلامی را در نزاع می‌دید، بسیاری از اندیشمندان آن دوران، ایران و اسلام را به‌هم پیوسته و در مقابل غرب به تصویر می‌کشیدند. درعین حال، این تصویر از ایران اسلامی خالی از دوگانه شرقی - غربی نبود. برای نمونه، علی شریعتی برای اینکه نشان بدهد چگونه ایران اسلامی، کمال هر دو فرهنگ را در هم آمیخته، از دوگانه آریایی - سامی استفاده می‌کرد. روایت بازگشت به خویشتن در آثار زرین کوب درباره تمدن اسلامی و آثار سیدحسین نصر درباره پیشرفت علوم، بیشتر بر ارزش‌های تمدن‌سازی تمرکز می‌کرد که در تعالیم اسلامی به بهترین وجه یافت می‌شود. باز هم در این روایت از علوم تمدن‌ساز، دوگانه شرقی - غربی حاضر است؛ یعنی دو نوع علم تصور می‌شود که یکی مغفول مانده و باید از پستوهای تاریخ بیرون آورده شود و دیگری بر جهان پیشرفته سیطره دارد. این فاصله میان شرق و غرب در آثار کربن و فردید و شایگان عمیق‌تر می‌شود؛ زیرا آنان دو نوع فهم شرقی و غربی را تصور می‌کردند که اگر مسیر اصیل خود را طی

۱. دانشمندی که به مطالعه مواجهه ایرانیان با مدرنیته پرداخته‌اند یا مانند فرزین وحدت (۱۳۹۵) آن را اصیل و همگام با آرمان‌های سوژگی و جهان‌شمول‌گرایی دانسته‌اند یا مانند بروجردی (۱۳۷۷) و میرسپاسی (۱۳۹۴) بر برداشت‌های غیراصیل از مدرنیته که بیشتر در مبارزه با غرب بروز می‌یافت تأکید کرده‌اند. فارغ از اینکه کدام از این دو موضع درست است، نمی‌توان از فراگیر بودن الگوی شرقی - غربی در این آثار غفلت کرد. سخن اصلی مقاله پیش رو، بیش از آنکه تأکید بر اصیل بودن یا نبودن این الگو باشد، فراگیری این الگو در میان راست‌گرایان و چپ‌گرایان و مشکلات آن است.

کنند، به دو جای متفاوت می‌رسند و اشکال مُنادیان پیشرفت در شرق (به‌ویژه از نظر فردید و شایگان) این بوده‌است که فهم شرقی را از یاد برده و با جهان به شیوه «غربی» یا «غرب‌زده» مواجه می‌شوند. این رویکردها، با وجود تفاوت‌هایشان، همه بر گفتمان شرقی - غربی مبتنی بودند.

در اینجا خوب است پرسیم که آسیب‌های گفتمان شرقی - غربی چیست؟ نخستین آسیب این گفتمان، آن است که در دام ناب‌گرایی و ذات‌گرایی (به‌ویژه بدون مبنای تاریخی) افتاده‌است؛ یعنی جایی در زمان و مکان فرض می‌شود که در صورت آلوده نشدن به غیر، می‌توانسته وجود داشته باشد. برای نمونه، تصور اعرابی دور از سایر تمدن‌ها که بر نظریه «دو قرن سکوت» و حتی بر پاسخ‌های معاصر به آن سایه افکنده‌است، در پژوهش‌های تاریخی مورد تردید واقع شده‌است. حجاز پیش از ظهور اسلام با فرهنگ‌های مجاور مرتبط بوده و خودش هم بستری چندفرهنگی بوده‌است (بوخارین، ۲۰۱۷). در آثار این متفکران یک فرهنگ اصیل ایرانی بدون تماس با اعراب یا اروپاییان یا یونانیان متصور است، درحالی که شواهد تاریخی فراوانی از تماس فرهنگ‌ها از جمله فرهنگ ایرانی با فرهنگ‌های دیگر وجود دارد (ویدن‌گرن، ۱۳۸۱؛ دریایی، ۱۳۸۳؛ شاکد، ۱۳۸۱). گویی هراس از گسترش رسانه‌ها و ارتباطات موجب شده بود افرادی جهانی خارج از این ارتباطات را تصور کنند و آن را فرهنگی ناب بدانند. بسیاری از این متفکران، هنگام اثبات این نقطه ازل‌ی ناب، به دام آسیب دوم افتادند، یعنی گزینش داده‌ها. اگر از کسی پرسیده شود که فرهنگ ایرانی و اسلامی چیست یا چگونه حکمای ایرانی چون شیخ اشراق و ملاصدرا شیوه‌ای غیریونانی از استدلال را بروز می‌دادند، احتمالاً شواهدی به نفع تصویر خود می‌آورد، اما هم‌زمان ناچار است که شواهد نقیض را نبیند. دقیقاً به همین دلیل گرفتار آسیب سوم یعنی ابطال‌ناپذیری می‌شوند. ابرروایت متفکران گفتمان غرب‌ستیزانه در مقابل شواهد، ابطال‌مقاوم است و از این‌رو علمیت آن دچار مشکل می‌شود. ممکن است گفته شود نظریه آن، قدرت تبیین زیادی دارد، اما در آن تبیین‌ها هم ناکام است چون بیش از آنکه پرسشی در پی کشف حقیقت باشد، راه حلی برای هراس‌های روزگار مدرن است. همچنین این متفکران گرفتار ابهام مفهومی هستند. گشاده‌دستانه از مفاهیم «شرق» و «غرب» یا «عجم» و «عرب» یا «آریایی» و «سامی» استفاده می‌کنند، بدون اینکه محدوده‌های تاریخی و جغرافیایی مد نظر خود را با شواهدی مستدل اثبات کنند. در این آثار، گویی چین و هند و ایران با هم شبیه‌اند و امریکا و فرانسه و انگلستان نیز با هم. تمرکز بر شباهت‌ها به قیمت نادیده گرفتن تفاوت‌هاست. سرانجام به مهم‌ترین اشکال کار این متفکران می‌رسیم و آن اینکه از دوگانه‌ای که بر ساخته پروژ‌های فکری غربی (و حتی استعماری) است برای استعمارستیزی یا تعالی فرهنگی استفاده کرده‌اند. در دوران روشنگری که عقل یکی از کلیدواژه‌های مهم هویت و اندیشه غربی بود، عرفان به «دیگری» یعنی به ادیان و تفکر شرقی نسبت داده می‌شد. در این مورد هم مانند موارد متعدد دیگری در شرق‌شناسی غربیان، آن چیزی که به شرق نسبت داده می‌شود، هم آرمانی است و هم ناپذیرفتنی؛ بنابراین تعجبی ندارد

فیلسوفانی که می‌خواستند با خردگرایی غربی مبارزه کنند، به شرق و عرفان پناه می‌آوردند (کینگ، ۱۹۹۹). تومو کو ماسوزاوا دوگانه سامی - آریایی را بخشی از پروژه جهان‌شمول‌گرایی اروپاییان می‌داند. مطالعه آثار بسیاری از دین‌پژوهان قرن نوزدهم و بیستم نشان می‌دهد که چگونه می‌کوشیدند مسیحیت و بودیسم را دو «دین جهانی» معرفی کنند. در این میان، ناچار یهودیت و هندویسم را هم که ادیان قومی هستند، جزو ادیان جهانی جای دادند تا از رقبایشان (یعنی مسیحیت و بودیسم) جا نمانند (به گفته آنان، جهان‌شمول‌گرایی پیام انبیا بنی‌اسرائیل، هسته آغازین مسیحیت را شکل می‌داد و از این‌رو یهودیت هم به نوعی جهانی بود). تکلیف اسلام چه می‌شد؟ برای اینکه بتوانند (با توجه به سابقه دشمنی‌های سیاسی) این دین غیرقومی را در کنار مسیحیت و بودیسم نیاروند، آن را دینی سامی نامیدند و درعین حال تصوف را به صورت اسلامی - آریایی جلوه دادند. تصوف هم از نظر آنان پیرایه‌های شرعی و سیاسی را نداشت و از این‌رو شبیه اسلام معهود نبود و هم آموزه‌های مشابه حکمت ایرانی و نوافلاطونی را در بر داشت که آن را به فرهنگ آریایی شبیه می‌ساخت (ماسوزاوا، ۲۰۰۵: ۱۷۹-۲۰۶).

با این پیشینه تعجبی ندارد که بسیاری از آثار علوم انسانی درباره موضوعی در «اسلام و غرب» نوشته شود؛ گویی این دو حوزه فکری کاملاً از هم جدا هستند. کمترین پیامد چنین نگاهی، دامن زدن به اسلام‌هراسی در بسیاری از کشورهای اروپایی است که تصور می‌کنند تفکر اسلامی یا جمعیت مسلمان نمی‌تواند در فرهنگ آنان جایی داشته باشد. در دهه‌های اخیر و هم‌زمان با توجهات متفکران به برساختی بودن این مفاهیم در دین‌پژوهی، بسیاری از دانشمندان از این مقولات در تحلیل‌های خود فاصله گرفتند. هدف مقاله حاضر، این بود که اثرات سوء این دوگانه شرقی - غربی بر تفکر ایرانی را گوشزد کند و دانشمندان را فراخواند که تصویری پیچیده‌تر از رابطه ادیان و سرزمین‌ها به دست دهند.

نتیجه

در این نوشتار با بررسی آثار تعدادی از متفکران قرن بیستم در ایران دیدیم که چگونه همه آنان با وجود اختلافات فراوان فکری و سیاسی، در چهارچوب تقسیم جهان به دو تکه شرق و غرب می‌اندیشیدند. از نظر آنان این دو تکه تفاوت فراوانی با هم داشت؛ از نظر خلقی یا روش علمی یا شیوه ادراک. گاه می‌کوشیدند اثبات کنند که شرق از غرب عقب نیست و فقط باید به ارزش‌های خاص خود واقف شود و گاه فاصله را چنان می‌دیدند که انسان شرقی به اصطلاح «غرب‌زده» را به بازگشت فراخواند. این گفتمان به‌اشتباه و بدون هیچ دلیلی دو تکه ناب و ذاتی بدون تماس با یکدیگر را تصور می‌کند. شگفت‌آورتر آنکه این نویسندگان برای بزرگداشت شرق، دقیقاً از همان برساخت شرقی - غربی‌ای بهره می‌جستند که نویسندگان اروپایی برای خوارشماری شرق و ساخت هویت اروپایی استفاده کرده بودند. احتمالاً بتوان به‌جای این

برساخت‌های کلی و بی‌مبنا، از تحلیل‌هایی خردتر دربارهٔ روابط ملتها در دوره‌های گوناگون بهره جست.

منابع

- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، ترجمهٔ جمشید شیرازی، تهران، فرزانه.
- دریایی، تورج (۱۳۸۳)، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶)، *دو قرن سکوت: سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام از حملهٔ عرب تا ظهور دولت طاهریان*، تهران، جاویدان.
- _____ (۱۳۹۱). *کارنامهٔ اسلام*، تهران، امیرکبیر.
- شاکد، شائول (۱۳۸۱)، *از ایران زردشتی تا اسلام: مطالعاتی دربارهٔ تاریخ دین و تماس‌های میان‌فرهنگی*، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- شایگان، داریوش (۱۳۴۶)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۸)، *آسیا در برابر غرب*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۳)، *زیر آسمان‌های جهان: مجموعه گفتگوها با رامین جهاننگلو*، ترجمهٔ نازی عظیمیا، تهران، فرزانه.
- شریعتی، علی (۱۳۶۹)، *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*، تهران، الهام.
- _____ (۱۳۸۱)، *تاریخ و شناخت ادیان*، ۲ جلد، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲)، *هایدگر در ایران*، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- فردید، احمد (۱۳۸۶)، *آرا و عقاید سیداحمد فردید (مفردات فردیدی)*، به کوشش سیدموسی دیباج، تهران، علم.
- کربن، هانری (۱۳۸۲)، *روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان*، ترجمهٔ عبدالحمید گلشن و احمد فردید، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- ماسینیون، لویی (بی‌تا)، *سلمان پاک*، ترجمهٔ علی شریعتی، مشهد، چاپخانهٔ طوس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعهٔ آثار*، جلد ۱۴، تهران، صدرا.
- میرسپاسی، علی؛ فرجی، مهدی (۱۳۹۶)، «ماهنامهٔ بنیاد و سیاست‌زدایی از غرب‌زدگی»، *ایران‌نامگ*، شمارهٔ ۲، صفحات ۲-۳۲.
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۴)، *تأملی در مدرنیتهٔ ایرانی: بحثی دربارهٔ گفتمان‌های روشن‌فکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*، ترجمهٔ جلال توکلیان، تهران، ثالث.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۶)، «اهمیت اسلام در جهان معاصر»، ترجمهٔ غلامعلی حداد عادل، *در انسان و جهان*، تهران، فروغ دانش، صفحات ۱۴-۳۴.
- _____ (۱۳۵۹)، *نظر متکفران اسلامی دربارهٔ طبیعت*، تهران، خوارزمی.
- وحدت، فرزین (۱۳۹۵)، *رویارویی فکری ایرانی با مدرنیته*، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۸۱)، *جهان معنوی ایرانی: از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمود کندری، تهران، میترا.

- Bukharin, Mikhail (2017). "Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity." In *The Qur'an in Context*, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx. 115-134.
- King, Richard (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'the Mystic East'*. London and New York: Routledge.
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions; Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. London and Chicago: The University of Chicago Press.
- Zia-Ebrahimi, Reza (2011). "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the 'Aryan' Discourse in Iran." *Iranian Studies* 44:4, 445-472.



10.22059/JIS.2023.335418.1067

Research Paper

Investigating the political and commercial relations of Aghlabids based on the coins discovered from Karaj Abu Dolaf and Tel Yavne

Esmail Sharahi¹ | Maryam Mohammadi² | Majid Montazer Zohouri³

1. PhD Student, University of Hamedan, Hamedan, Iran. Email: sharahi.esmaiel@yahoo.com
2. Assistant Prof., Department of Archeology, University of Bu-Ali Sina, Hamedan, Iran. Email: mohammadi7586@gmail.com
3. Assistant Prof., University of Tehran, Tehran, Iran. Email: majidzohouri@ut.ac.ir

Article Info.

Abstract

Received:
2021/12/10

Accepted:
2023/06/03

Keywords:

*Aghlabids,
Political and
trade relations,
Karaj Abu Dolaf,
Tel Yavne,
Abbasid.*

Aghlabids(184-296 AH) was the first semi-independent government during the Abbasid caliphate in the Islamic Maghreb that with conquering parts of North Africa and southern Italy, especially Sicily and Palermo was able to Mint coins independently in your sphere of influence. Discovery of Aghlabid coins with Abbasi coins in two areas of Astaneh Shazand in Markazi province, which is located in the city of Karaj Abu Dolaf(2008 and 2010) And the ancient site of Tel Yavne near Tel Aviv, which were two areas outside the influence of the majority, Indicates political influence or trade relations with Iran and the Mediterranean fringe governments in the third century AH. How the discovery of these coins, far from the political borders of the majority, explains the political or commercial relations of this government is the main question. Our assumption is that these coins identify the friendly political relations of this government that underlie its trade relations with other governments. In this research, using library resources and archaeological studies Attempted has been made to determine and explain the manner and extent of political and trade relations of Aghlabid government with other contemporary governments.

How To Cite: Sharahi, Esmail; Mohammadi, Maryam & Montazer Zohouri, Majid (2023). Investigating the political and commercial relations of Aghlabids based on the coins discovered from Karaj Abu Dolaf and Tel Yavne. *Journal of Iranian Studies*, 13 (1), 21-39.

Publisher: University of Tehran Press.





بررسی روابط سیاسی و تجاری اغلییان بر اساس سکه‌های کشف‌شده از کرج ابودلف و تل یاونه

اسماعیل شراهی^۱ | مریم محمدی^۲ | مجید منتظرظهوری^۳

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه همدان، همدان، ایران. رایانامه: sharahi.esmaiel@yahoo.com

۲. استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. رایانامه: mohammadi7586@gmail.com

۳. استادیار گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: majidzohouri@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

اغلییان (۱۸۴-۲۹۶ قمری) نخستین حکومت نیمه‌مستقل دوران خلافت عباسیان در مغرب جهان اسلام بود. این دولت با سایر دولت‌های هم‌زمان خود روابط سیاسی و تجاری برقرار کردند و توانستند به مدد نیروی دریایی توانمند و نیروهای آموزش دیده‌ای که از سایر ممالک فراهم کرده بودند بر سیسیل و مدیترانه تسلط یابند. کشف سکه‌های اعلی‌ی همراه با سکه‌های عباسی در منطقه آستانه شازند استان مرکزی که محل شهر کرج ابودلف است و محوطه باستانی تل یاونه در نزدیکی تل آویو که دو منطقه خارج از نفوذ اعلی‌یان بودند، نشان از نفوذ سیاسی یا روابط تجاری با ایران و حکومت‌های حاشیه مدیترانه در سده سوم هجری دارد. پرسش اصلی پژوهش این است که کشف این سکه‌ها به دور از مرزهای سیاسی اعلی‌یان، چگونه روابط سیاسی یا تجاری این دولت را تبیین می‌کند؟. مناسبات سیاسی و تجاری اعلی‌یان با مناطق هم‌جوار و بی‌زانس، بستگی به میزان روابط آن‌ها با خلافت عباسی داشت به‌نحوی که هر گاه این مناسبات محکم می‌شد، روابط تجاری و سیاسی آن‌ها با چنین مناطقی نیز رونق می‌گرفت. هدف از پژوهش حاضر، شناخت روابط سیاسی و تجاری اعلی‌یان در جایگاه یکی از دولت‌های نیمه‌مستقل در صدر اسلام هم‌زمان با خلافت عباسیان است. به‌طور قطع، این پژوهش از نظر تاریخ سکه و بررسی روابط میان دولت‌های اسلامی در گستره خلافت عباسی اهمیت دارد. در پژوهش پیش رو، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و مطالعات باستان‌شناختی، تلاش شده نحوه و میزان ارتباطات سیاسی و تجاری دولت اعلی‌ی با سایر دولت‌های هم‌زمان بررسی و واکاوی شود.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۰۹/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱۲/۱۵

واژه‌های کلیدی:

اغلییان، عباسیان،
روابط سیاسی و
تجاری، کرج ابودلف،
تل یاونه.

استناد به این مقاله: شراهی، اسماعیل؛ محمدی، مریم و منتظرظهوری، مجید (۱۴۰۲). بررسی روابط سیاسی و تجاری اعلی‌یان بر اساس سکه‌های کشف‌شده از کرج ابودلف و تل یاونه. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳ (۱)، ۲۱-۳۹.



مقدمه

دولت اقلیبی یکی از نخستین دولت‌های نیمه‌مستقل زیر حمایت عباسیان بود که در افریقه در شمال افریقا به مدت صد سال حکومت کرد (عودی، ۱۳۸۵: ۹۵). این دولت با سایر دولت‌های هم‌زمان خود روابط سیاسی و تجاری برقرار کرد و توانست به مدد نیروی دریایی توانمند و نیروهای آموزش‌دیده‌ای که از سایر ممالک فراهم ساخته بود، بر سیسیل و مدیترانه تسلط یابد (تاکایاما، ۱۹۹۲: ۴۳۰). اقلیبیان به دلیل فرمان‌برداری در امور حکومت و شرع اسلام، از عباسیان مشروعیت یافتند و توانستند در کنار ایشان قرار گیرند و از نفوذ سیاسی آنان بر جهان اسلام و مسیحیت بهره‌جویند. آنان اولین امیران محلی بودند که استقلال تمام در امور سیاسی خود داشتند و دینارهای طلا ضرب کردند و مسکوکات باکیفیت و خالص خود را در دادوستد به‌کار گرفتند (اندرسون و دیگران، ۲۰۱۴: ۲-۳). نمونه‌ای از این سکه‌ها در خارج مرزهای سیاسی اقلیبیان در دو محل - یکی در شهر یاونه در نزدیکی تل‌آویو و دیگری در شهر آستانه‌شازند در استان مرکزی ایران که محل آن را با شهر تاریخی کرج ابودلف یکی دانسته‌اند (خزائلی، ۱۳۸۵: ۸۵؛ نعمتی، ۱۳۸۰: ۲۱۱) - به دست آمده‌است. در حقیقت پژوهش حاضر به دنبال این پرسش است که کشف سکه‌ها در خارج از مرزهای سیاسی اقلیبیان، چگونه روابط سیاسی و تجاری این دولت را تبیین می‌کند؟ کشف این سکه‌ها در کنار سکه‌های عباسیان، هر چند اتفاقی بوده، می‌تواند نشان از ارتباطات سیاسی و تجاری قوی این دولت در سده سوم هجری باشد. براساس بررسی‌های صورت‌گرفته، تاکنون پژوهش منسجم و مستقلی در این خصوص انجام نشده‌است. این نوشتار با استفاده از بررسی‌ها و کاوش‌های میدانی در محل شهر تاریخی کرج ابودلف و تل‌یاونه و نیز جمع‌آوری منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی، موضوع را بررسی کرده و سرانجام با استناد به منابع و متون فارسی و عربی نگاشته‌شده در باب اقلیبیان، ارتباطات سیاسی - فرهنگی و تجاری را مهم‌ترین عوامل کشف و بروز این مسکوکات در شهرهای پیش‌گفته دانسته‌است.

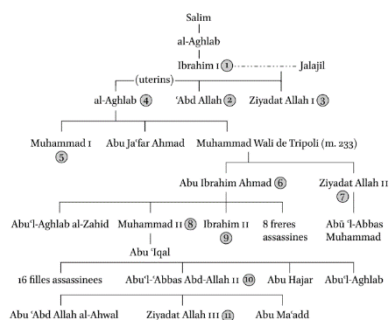
۱. تاریخ سیاسی اقلیبیان

اقلیبیان (اغالبه، بنی‌اغلب) نام حکومتی نیمه‌مستقل و وابسته به دستگاه خلافت عباسی در مغرب جهان اسلامی است که در سال ۱۸۴ قمری به دست ابراهیم بن اغلب ایجاد شد (طبری، ۱۳۷۵: ۵۲۸۰) (شکل ۱ و ۲). ابراهیم که خود یکی از سرداران هارون‌الرشید (۱۸۳ قمری) محسوب می‌شد، اصالت خراسانی داشت. در عین حال که پدرش، اغلب بن سالم بن عقاب بن خفاجه تمیمی (۱۵۰ قمری) نیز یکی از سرداران خراسانی سپاه عباسی به حساب می‌آمد (باسورث ۱۳۸۱: ۸۶). اقلیبیان نخستین خاندان عرب‌تباری بودند که رسماً از سال ۱۸۴ تا بیش از یک قرن، آزادانه و مستقل اما در ظاهر تابع خلافت عباسی بر افریقه حکومت کردند (ابن‌عذارى مراکشی، ۱۴۳۴: ۱۳۰). امیران اقلیبی برای حفظ مشروعیت خویش تا حدودی که به

استقلال و منافعشان آسیبی نمی‌رسید، از خلفای عباسی پیروی و حتی در پوشیدن لباس سیاه به سبک خلفای عباسی و پرداخت خراج سالیانه به آنان مبادرت می‌ورزیدند، ولی در صورت تأمین نشدن منافع و لطمه به استقلال، گاه تهدید به جدایی و پیوستن به مخالفان عباسیان که - مهم‌ترینشان ادریسیان بودند - می‌کردند (عودی ۱۳۸۵: ۱۶۸). در واقع روابط عباسیان با اغلیبان همواره متأثر از نیاز متقابل و منافع مشترک و سرنوشت یکسان بود؛ زیرا اغلیبان در افریقیه یک اقلیت عرب‌تبار سنی‌مذهب در میان اکثریتی از خوارج بربری و شیعی و نیازمند پشتیبانی و حمایت خلفای عباسی از مذهب بودند. از سوی دیگر خلافت عباسی نیز دولت سنی‌مذهب اعلی را سدی بازدارنده و بزرگ در برابر نفوذ خوارج و علویون می‌دانست و به آن نیاز مبرم داشت (عبدالرزاق، ۱۹۷۲: ۵۲). این دولت همواره روابط سیاسی خود را با بغداد با رعایت شئون اسلامی و خواندن خطبه به نام خلیفه عباسی و اعزام نیروهای کمکی برای عباسیان در قبال حمایت‌های معنوی و مادی خلفا حفظ کرد. مجموعاً امیران اعلی از سال ۱۸۴ تا ۲۹۶ حکومت کردند.



شکل ۱. حوزه حکمرانی دولت اعلی در شمال افریقا (commons.wikimedia.org)



شکل ۲. امیران اعلی از ابتدا تا به آخر (اندرسون و دیگران، ۲۰۱۴: ۵۸)

۲. روابط سیاسی و تجاری اقلیان و سایر دولت‌ها

عموماً روابط سیاسی و تجاری اقلیان با مناطق هم‌جوار و بی‌زانس بستگی به میزان روابط آن‌ها با خلافت عباسی داشت به‌نحوی که هر گاه این مناسبات محکم می‌شد، روابط تجاری و سیاسی آن‌ها با چنین مناطقی رونق می‌گرفت. اقلیان به‌غیر از ادیسیان و علویان که دولت عباسی خواهان ارتباط نداشتن با آنان بود، با سایر ممالک جهان اسلام و مسیحیت، ارتباطات سیاسی و تجاری داشتند. امیران اقلی برای حفظ روابط دوستی با ممالک خارجی، فرستادگانی به این مناطق می‌فرستادند و از سفیران آن‌ها در شهرهای عباسیه و رقاده استقبال می‌کردند. ابراهیم اول در سال ۱۸۵ قمری فرستاده‌ای به همراه سفیر هارون الرشید به شهر آخن نزد شارلمانی گسیل داشت (سوریال عطیه، ۱۹۷۲: ۲۵). در دوره حکومت اقلیان، فرستادگان و سفیرانی از پیش شاهان فرنگی و سزارهای قسطنطنیه و دوک‌نشین‌های ایتالیا و خلفای عباسی و امیران اموی اندلس به نزد امیران اقلی آمدند (عبدالوهاب، ۱۹۶۶: ۲۵۷). اقلیان با ایران، به‌خصوص خراسان که از آنجا برخاسته بودند، ارتباطات سیاسی داشتند. پارسیان گروهی بودند که از خراسان به همراه سپاهیان عباسی وارد قیروان شدند و نقش مهمی در فتح سیسیل ایفا کردند (ابن‌وردان، ۱۴۰۸: ۵۶-۵۵)؛ زیرا اسد بن فرات (۲۱۳ قمری)، سردار سپاه، و اکثر لشکریان وی از خراسان بودند. آنان بخشی از جمعیت افریقیه را به خود اختصاص دادند (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۱۲۷). اقلیان در ابتدا با والیان مصر و امیران طولونی (حکومت در ۲۵۴-۲۹۲ قمری) به سبب دوستداری و هواداری طولونی‌ها از دولت عباسی، روابط سیاسی خوبی داشتند، ولی به دنبال کشمکش‌های سیاسی که بر سر تصرف شهر مرزی برقه درگرفت و به لشکرکشی انجامید، روابط اقلیان با طولونی‌ها رو به تیرگی رفت (بلاذری، ۱۹۸۸: ۲۶۴).

اقلیان روابط تجاری مناسبی با سایر دولت‌های هم‌زمان برقرار کردند. بخش عمده‌ای از روابط آن‌ها ناشی از فتح سیسیل و تسلط بر مدیترانه با استفاده از ناوگان دریایی قوی و آموزش‌دیده بود. حاکمان اقلی موضع خود بر دریای مدیترانه را که بخش سیسیل و ایتالیای آن را بی‌زانس و سایر رقبای طولونی و بنی‌امیه در دست داشتند تعریف کردند. اقلیان قدرت و اعتماد به نفس جدید خود را با رفتن به دریا ابراز کردند (اندرسون و دیگران، ۲۰۱۴: ۳-۲). پس از فتح سیسیل، احتمالاً کالاهای افریقیه از طریق شهرهای ناپل به رم، مرکز امپراتوری، می‌رسید و نوعی دادوستد تجاری میان افریقیه و ایتالیا برقرار بود. کالاهای متنوع و مختلف از افریقیه در بازارهای ایتالیا به وفور دیده می‌شد و حتی سکه اقلی نیز رواج داشت که بازار پولی آن منطقه را تحت تأثیر قرار داد و باعث تقلید از آن شد (عبدالرزاق، ۱۹۷۲: ۲۳۷-۲۳۸).

به دلیل وجود بندرهای مهمی چون تونس، سوسه، بجایه و نیز وجود کارگاه‌های کشتی‌سازی فراوان، اقلیان در تجارت دریایی منطقه بدون رقیب شدند و در مقام واسطه، نقش مهمی در تجارت بین شرق و غرب جهان اسلام بازی کردند. همین امر باعث شد شهری مثل قیروان، بزرگ‌ترین مرکز تجاری غرب

دریای مدیترانه شود و روابط تجاری آن‌ها با مراکز مهمی چون بغداد گسترش یابد؛ برای نمونه، از افریقیه پارچه و زیرانداز و قماش‌های نفیس به بغداد، و برده سیاه به سرزمین شام صادر می‌شد (ابن‌عذاری، ۱۴۳۴: ۱۸۱). از قیروان به تونس نیز که اینک بندر بزرگ افریقیه شده بود، کالا حمل می‌شد و از این بندرها کشتی به بندرهای مصر و صقلیه و ایتالیا می‌رفت و متقابلاً از آنجا کالاهایی را به قیروان می‌آورد. در دوران اگلییان، قیروان و تونس به سرعت رشد کردند و به بزرگ‌ترین شهرهای جهان اسلام تبدیل شدند، به گونه‌ای که در قیروان انواع محصولات منطقه افریقا مانند گندم و روغن و زیتون و فرش‌های پشمی به فروش می‌رسید و کالاهایی همچون پر شترمرغ و عاج فیل و شمش طلا وارد می‌شد و از این بابت شهرت یافته بود. ناوگان آن‌ها در مدیترانه مرکزی عالی بود (مونس، ۱۳۹۰: ۲۷۳).

در این هنگام، اگلییان نقش واسطه‌گری میان شرق و غرب جهان اسلام را داشتند، به نحوی که کالاهای بیزانسی را از راه سیسیل به مغرب اسلامی و اندلس می‌فرستادند و کالاهای آن سامان و افریقیه را در بازارهای دمشق و بغداد به فروش می‌رساندند (عبدالرزاق، ۱۹۷۲: ۲۲۰ و ۲۲۲ و ۲۳۶). از جمله واردات افریقیه از ایران در عصر اگلی، برنج و گُل اصفهانی بود. برنج ایران در کنار دریاچه کلبیه در حومه قیروان و گل اصفهان در شهر جلولا کاشته می‌شد. افریقیه به شدت از نظام اقتصادی ایران کهن متأثر بود؛ کاربرد برخی واژه‌های فارسی چون سمسار و سرمایه و شاه و بندر در زبان بازرگانان و سوداگران آن زمان، بهترین دلیل بر صحت این ادعاست (الکعاک، ۱۴۳۳: ۴۱).

۳. سکه‌های اگلییان

اگلییان علاوه بر دینارهای طلا و درهم‌های نقره، به ضرب پول‌های خرد دیگری چون قُطَاع و قیراط و خَرُوبِه – که کوچک‌ترین سکه مسی رایج در آن عصر بود – اقدام کردند (مقدسی، ۱۹۸۷: ۱۹۸) ولی چشمگیرترین زیباترین سکه آن‌ها که در مناسبات تجاری در جهان اسلام و مسیحیت جای باز کرد، دینارهای طلا بود (شکل ۳). دیوان سکه در عصر اگلی، جزء چهار دیوان مهم افریقیه به شمار می‌رفت که در کنار باب الطراز و در مجاورت دارالاماره قرار داشت و در آن سکه‌ها ضرب می‌شد و اوزان تعدیل می‌گردید (عبدالوهاب، ۱۹۷۰: ۲۳). بیشتر متولیان ضرب سکه در عصر اگلی از موالی و بردگان رومی و صقلایی بودند؛ همچون موسی در دوره حکومت ابراهیم اول و مسرور در دوره حکومت محمد بن اغلب و شاکر و بلاغ که از مشاهیر غلامان عصر ابراهیم دوم بودند. خطاب، نامدارترین غلام دربار بود که نام آنان در کنار امیر افریقیه بر سکه‌های اگلی ضرب شد (عبدالرزاق، ۱۹۷۲: ۷۶). سکه‌های اگلییان از لحاظ شکل و نوع کتیبه‌ها شبیه سکه‌های عباسیان بود ولی از نظر وزن و اندازه تفاوت داشتند. مکان ضرب در سکه‌های اگلی مشخص نیست و تمام دینارهای اگلی یک‌شکل و یکدست بودند. کلمه «غلب» که در مرکز پشت سکه ظاهر می‌شد، نماد حکومت اگلی بود که بدین ترتیب استقلال خود را از خلیفه عباسی نشان می‌دادند (عجیبی، ۱۹۸۸: ۱۲۹).



شکل ۳. دینار ابراهیم اول (<https://en.numista.com/catalogue/pieces81414.html>)

ابتدا فقط نام امیران اقلیبی روی سکه‌ها ضرب می‌شد ولی پس از فتح سیسیل در سال ۲۱۲ هجری نام امیران اقلیبی به همراه لقبشان روی سکه‌ها دیده شد (عدوی، ۱۳۸۵: ۱۹۲). این سکه‌ها به سبب ظرافت و نفاست و داشتن وزن دقیق، از سایر سکه‌های جهان اسلام متمایز بود و ارزش خرید خود را تا پایان دوران اقلیبیان حفظ کرد (عدوی، ۱۹۹۴: ۳۹) و در تجارت منطقه مدیترانه به دلیل کیفیت و خلوص آن حضور چشمگیری داشت (عجب، ۱۹۸۸: ۱۲۹). بررسی‌های اولیه روی سکه‌های اقلیبیان نشان می‌دهد به جز سکه‌های ضرب شده در سال ۲۱۱ هجری که نسبت خلوص طلای به کاررفته در آن ۸۳ درصد بود، بقیه تماماً خلوص طلای ناب به نسبت ۹۸ درصد را داشتند. خلوص سکه‌های طلای اقلیبیان، به وضوح نشانگر ثبات و قدرت اقتصادی این دولت در آن دوران است (ارنکروتز و باچاراچ، ۱۹۹۲: ۲۶۵-۲۶۷). وزن هر دینار اقلیبی طی یک قرن ثابت ماند و فقط در واپسین روزهای حکومت اقلیبیان از ۴/۲۰ به ۴/۱۲ گرم تنزل یافت (مقدسی، ۱۹۸۷: ۱۹۸). سکه‌های اقلیبی نادر است و یافتن آن‌ها تاکنون دور از سرزمین تحت سیطره این دولت، غیرمعمول می‌نماید (www.xinhuanet.com, 12-30).

۴. تل یاونه (Tel Yavne)

تل یاونه یا تل یاونیل، محوطه‌ای در شهر باستانی یاونه در بیست کیلومتری تل‌آویو و هشت کیلومتری بندر یاونه یام است (شکل ۴). تل یاونه محوطه وسیعی است و چهار هکتار وسعت و سی متر ارتفاع دارد. تل یاونه به‌طور راهبردی (استراتژیک) بین شاهراه باستانی که مصر را از راه فلسطین به آناتولی وصل می‌کرد، قرار گرفته است. براساس سفال‌های سطحی مطالعه شده، قدمت این اثر به ۱۲۰۰ قبل از میلاد یعنی هزاره دوم پیش از میلاد می‌رسد. آنچه در این محوطه تا به حال طی بررسی‌ها و کاوش‌های باستان‌شناسی، شناسایی شده،

شامل آثار عصر آهن، سازکار آبرسانی قرن نهم قبل از میلاد، دیوار شهری فلسطینی متعلق به ۷۹۰ قبل از میلاد، ویرانه‌های یک قلعه صلیبی قرن دوازدهم میلادی و بسیاری از عناصر معماری و سفالینه‌ها از دوره سکونت هلنیستی، ساسانی، ممالیک، و عثمانی است. علاوه بر آن، چند قطعه سفال اوایل و قرون میانی دوره اسلامی نیز طی کاوش‌های باستان‌شناسی به دست آمده‌اند (کلتر و نگار، ۲۰۱۵: ۲۱).

در اوایل دوره اسلامی یا به طور دقیق دوره‌های عباسی و فاطمیان، یاونه شاهد کاهش واقعی جمعیت بود و با وجودی که هنوز بزرگ‌ترین شهرک منطقه بود، با تأسیس رملا (رام‌الله) از اهمیتش کاسته می‌شد (فیشر و تاکسل، ۲۰۰۷: ۳۴). این شهر در دوره بیزانس تا زمان تصرف به دست اعراب مسلمان در قرن هفتم میلادی، رونق داشت؛ صلیبیان، این شهر را در سال ۱۰۹۹ میلادی به تصرف خود درآوردند و آن را «ایبلین» (Ibelin) نام نهادند و قلعه و کلیسایی را در قلعه آن بنا کردند که بعدها مملوک‌ها را آن را مسجد کردند. در سال ۱۲۴۴ میلادی، مملوکیان بر یاونه چیره شدند و نامش را «یبینه» (Yibna) گذاشتند. چشمگیرترین سازه‌ای که امروزه هنوز در محوطه باقی است، یک برج مملوکی است که در مجاورت دیوارهای قلعه صلیبی بنا شده است. پس از تخریب اورشلیم در جنگ‌های صلیبی، یاونه به یک مرکز دینی و اداری برای جمعیت یهودی تبدیل شد. این منطقه، دهکده‌ای عربی در دوره عثمانی (۱۵۱۶ تا ۱۹۱۸ میلادی) بود و تا سال ۱۹۴۸ که در جنگ اعراب و اسرائیل ویران شد، وجود داشت (بومن و دیگران، ۲۰۰۵: ۲-۱). یعقوبی (۲۸۴ قمری) از جمعیت زیاد سامری در یاونه در پایان قرن نهم گزارش می‌دهد (یعقوبی ۱۳۸۱: ۹۰). مقدسی بازگو می‌کند که در یاونه «مسجدی شگفت‌انگیز وجود دارد... و انجیر دمشق در آنجا رشد می‌کند» (مقدسی ۱۹۸۷: ۲۴۸).

در سال ۲۰۱۹، سازمان باستانی فلسطین اشغالی (IAA) از کشف هفت سکه طلای اسلامی با قدمت قرن هفتم میلادی طی کاوش‌های باستان‌شناسی در محوطه تل یاونه خبر داد (شکل ۵ و ۶). این سکه‌ها مربوط به اوایل دوره عباسیان بود و از یک ظرف سفالی شبیه به قلم به دست آمد. یکی از این هفت سکه، یک دینار طلا بود که در دوره خلیفه معروف عباسی، هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳)، ضرب شده بود. تل یاونه و بخش عمده‌ای از خاک فلسطین از قرن هشتم تا دهم میلادی زیر کنترل عباسیان بود. شش سکه دیگر، دینارهای طلا بودند که اغلب در داخل و اطراف تونس در شمال افریقا ضرب کرده بودند. اغلب این سکه‌ها تا قرن نهم میلادی سکه‌هایی به اسم حاکمان خودشان ضرب می‌کردند. فقط یک تصویر از این سکه‌ها را خانم لیات ندیو زیو، سرپرست کاوش‌های باستان‌شناسی، در کنار ظرف محل کشف آن‌ها در تل یاونه در همان سال در خبرگزاری‌ها منتشر کرد و دکتر کول (kool) از سازمان باستانی فلسطین اشغالی (IAA)، آن سکه‌ها را بررسی کرد و تعلق شش سکه از هفت سکه را به اغلبیان تأیید کرد.

تاکنون با وجود ارائه گزارش مختصری از آثار اوایل دوره اسلامی به دست سرپرست هیئت باستان‌شناسی (زیو، ۲۰۲۰: ۲)، متأسفانه گزارش مختصر یا مبسوطی از سکه‌ها منتشر نشده و نگارندگان

با وجود تلاش برای به دست آوردن تصاویری از این سکه‌ها، موفق نشده‌اند. با وجود این، سکه‌های پیش‌گفته هرچند منبع چاپ‌شده مشخصی ندارد، از آنجاکه به یک دولت نیمه‌مستقل تعلق دارد و حضور بازرگانان و تاجرانشان را در سایر سرزمین‌های اسلامی و فراتر از شمال آفریقا نشان می‌دهد، حائز اهمیت است. سکه‌های اغلبیان یافت‌شده در تل یاونه اطلاعات خاصی راجع به ضرب و سال تولید آن‌ها برای باستان‌شناسانی که در منطقه خاورمیانه کار می‌کنند، به دست می‌دهد.



شکل ۴. موقعیت تل یاونه نسبت به دریای مدیترانه (بومن و دیگران، ۲۰۰۵: ۱-۲)



شکل ۵. سکه‌های کشف‌شده از تل یاونه در فلسطین اشغالی (Xinhua/Israel Antiquities)



شکل ۶. محل کشف سکه‌ها در فلسطین اشغالی (Xinhua/Israel Antiquities Authority)

۵. کرج ابودلف (آستانه شازند)

کرج ابودلف یکی از شهرهای معروف و بزرگ ایران در طول دوران اسلامی، به‌ویژه قرون اولیه و میانی، بوده‌است. امروزه مکان این شهر را با جایگاه فعلی شهر آستانه در چهل کیلومتری جنوب‌غرب شهر اراک منطبق می‌دانند؛ البته بررسی متون تاریخی دوره اسلامی و پژوهش‌های باستان‌شناسی و شواهد تاریخی موجود در شهر آستانه این انطباق را دور از ذهن نمی‌داند. این مکان براساس اشارات متون تا قبل از ورود اعراب مأمون پاریسیان بوده و در قالب یک روستا یا شهر کوچک آبادانی داشته‌است (یعقوبی، ۱۳۸۱: ۴۸) و نام کره یا بوهین کره را پاریسیان بدان اطلاق کرده‌اند (حموی، ۱۳۶۲: ۴۴۶). در اوایل حکومت عباسیان، امیری با حکم خلیفه وقت یعنی مأمون (حکومت: ۱۹۸-۲۱۸)، به حکومت این منطقه گمارده می‌شود که معروف به «عیسی بن ادریس عجلی» بوده‌است. این شخص که از خاندانی موسوم به ابی‌دلف بوده، در کرج شروع به ساخت‌وسازهای گسترده می‌کند و این کار را فرزند و جانشین او به نام «قاسم بن عیسی» ادامه می‌دهند. بنا به این دلیل، کره یا کرج با نام خاندان ابی‌دلف پیوند خورده و به نام کرج ابی‌دلف یا ابودلف معروف می‌شود (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۴۲) (جدول ۱). ابن‌فقیه از جغرافیانویسان قرن چهارم هجری، درباره این موضوع بیان داشته‌است:

پس از آن عیسی بن ادریس به کرج آمد و بر آن سامان استیلا یافت و بارو افراشت و چون کار ابودلف بالا گرفت و نزد سلطان عزیز شد، آن بارو را بزرگ کرد و دامنه داد و آنجا را کرج نامید؛ مردم، آنجا را کرج ابودلف گفتند. امروز خود کرج در میان شهرها شهری است، پیش از این از روستای اصفهان بود لیکن اکنون به تنهایی استقلال دارد و ایغارین نام گرفته‌است (ابن‌فقیه همدانی، ۱۳۴۹: ۵۲۹).

در سال ۳۱۴ هجری، خلیفه وقت عباسی، المقتدر بالله (۲۹۵-۳۲۰)، پس از استیلا بر این شهر در آن سکه‌های طلا ضرب کرد (شکل ۷). این شهر را مکانی برای حکومت آل‌زیار و بویه‌یان نیز دانسته‌اند. این شهر تا زمان حکومت صفوی کرج نامیده شد و در این دوره با توجه ویژه‌ای که به بنای امام‌زاده سهل بن علی می‌شود، احتمالاً این بخش شهر که با نام «آستانه» معروف بوده، رشد یافته و بخش کهن آن به

مرور زمان تخریب شده و از بین رفته است (نظمی افشار، ۱۳۸۳: ۷۶).

جدول ۱. حاکمان دلفی کرج و بازه زمانی حکومت آن‌ها در این شهر (زرین کوب ۱۳۶۷: ۲۹۵-۳۰۲)

| ردیف | نام حاکم دلفی | بازه زمانی تقریبی حکومت در کرج (هجری قمری) |
|------|---------------------|--|
| ۱ | ابودلف قاسم بن عیسی | ۱۹۲ تا ۲۲۶ |
| ۲ | عبدالعزیز بن ابودلف | ۲۲۶ تا ۲۶۰ |
| ۳ | دلف بن عبدالعزیز | ۲۶۰ تا ۲۶۵ |
| ۴ | احمد بن عبدالعزیز | ۲۶۵ تا ۲۸۰ |
| ۵ | عمر بن عبدالعزیز | ۲۸۰ تا ۲۸۱؟ |
| ۶ | بکر بن عبدالعزیز | ۲۸۱ تا ۲۸۴ |

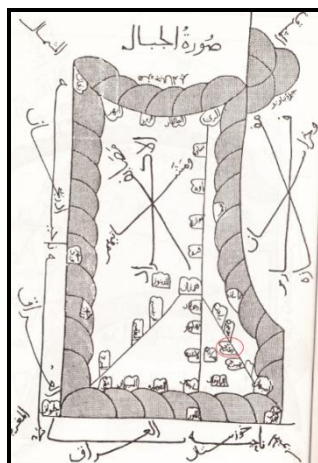


شکل ۷. سکه طلای مقتدر بالله، ضرب کرج، تاریخ ۳۱۴ قمری (<http://www.coinarchives.com>)

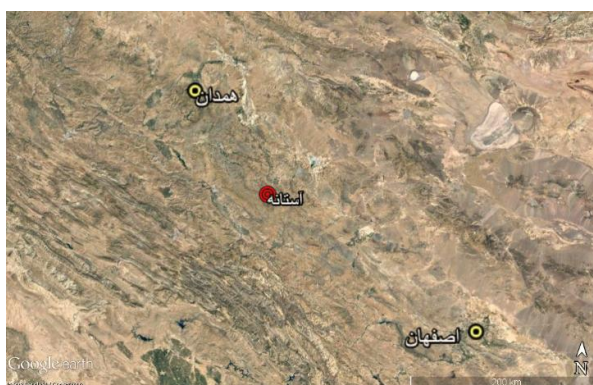
براساس مکانی که منابع و متون تاریخی قرون اولیه و میانه اسلامی برای کرج به‌عنوان منزلگاهی میان همدان و اصفهان برشمرده‌اند (قدامه بن جعفر، ۱۳۷۰: ۳۵-۳۶؛ حموی بغدادی، ۱۹۹۵: ۴۴۶) (شکل ۸ و ۹) یا موقعیتی که برای آن نسبت به عوامل طبیعی ذکر کرده‌اند، می‌توان موقعیت فعلی شهر آستانه را با کرج یکی دانست. حمدالله مستوفی (۱۳۶۴: ۷۶) در *نزهة القلوب* در باب کرج آورده است:

کرج از اقلیم چهارم است؛ طولش از جزایر خالدات قدمه و عرض از خط استوا له و ابودلف عجللی به عهد هارون الرشید ساخت. کوه راسمند بر طرف شمال آن است و در پای کوه آن چشمه‌ای بس بزرگ است. آن را چشمه کیخسرو خوانند و مرغزاری طویل و عریض دارد، شش فرسنگ در سه فرسنگ؛ آن را مرغزار کیتو خوانند. این کوه راسمند که حمدالله مستوفی به آن اشاره می‌کند، امروزه به نام راسوند، رشته‌کوه بلندی از کوه‌های زاگرس در شمال شهر آستانه است. سوی آن، در شهر آستانه محوطه بزرگ چندهکتاری باقی مانده که محلیان آن را تپه‌قلعه ابودلف می‌خوانند. اثری که مورد نظر ماست، تپه‌قلعه ابودلف است که

ویرانه‌ای است از کاخ باشکوه ابودلف و آثار دیوارهای آن پیداست و زمین وسیعی را به وسعت چهارصد متر در چهارصد متر اشغال کرده‌است (کبیری، ۱۳۶۲: ۲). در سال ۱۳۸۰ آقای محمدرضا نعمتی با هدف تعیین عرصه و حریم تپه‌قلعه ابودلف، گمانه‌زنی در این محوطه را آغاز کرد که با وجود کامل نشدن پروژه، با کشف شواهدی از سکونت در این محوطه چون کف‌فرش آجری، اسکلت انسانی، بقایای دیوار سنگی و تنبوشه‌های سفالی، دیوار با تزئین گچ‌بری، ستونچه گلی با روکش گچ، دیوار و بقایای طاق آجری و قطعات سفال با فنون مختلف، همراه بود. براساس شواهد موجود، به‌خصوص قطعات سفال، وی این محوطه را از سده چهارم تا هشتم هجری تاریخ‌گذاری کرد (نعمتی، ۱۳۸۰: ۱۴۲-۱۴۰).



شکل ۸. موقعیت کرج در سرزمین جبال در سده چهارم هجری (ابن حوقل، ۱۹۳۸: ۳۵۶)



شکل ۹. موقعیت شهر آستانه نسبت به همدان و اصفهان

هر ساله در شهر آستانه و از لایه‌های زیرین این شهر، حین عملیات عمرانی، آثار بسیاری از جمله سنگ

قبرهای کتیبه‌دار و ظروف سفالی و کتیبه کاشی به دست می‌آید. مهم‌ترین این کشفیات تعداد ۲۷۷ دینار دوره عباسی بود که حین خاک‌برداری برای ایجاد مصلی در بهار ۱۳۸۷ از محله توده آستانه ضبط شد. از میان این تعداد، ۲۷۰ سکه مربوط به عباسیان و هفت مورد دیگر مربوط به اغلییان بود (شراهی و صدیقیان، ۱۳۹۵: ۴۶). سکه‌های عباسی از سال ۱۳۳ تا ۲۵۳ هجری ضرب شده و به غیر از یک مورد در محمدیه (ری)، باقی در خارج از مرزهای ایران - یعنی سرمن‌رای (سامرا)، شاش (تاشکند)، مصر، مدینه‌الاسلام (بغداد)، مرو، سمرقند، بصره، دمشق، مغرب - ضرب شده بودند و به خلیفه سفاخ، منصور، هادی، مهدی، هارون‌الرشید، مأمون، امین، مستعین، واثق، معتصم، متوکل، معتز تعلق داشتند. سکه‌های اغلیبی نیز مربوط به عبدالله اول، زیاده‌الله اول، ابوعقال الاغلب، محمد اول، احمد اول بودند که بین سال‌های ۱۹۶ تا ۲۴۸ هجری بر افریقیه حکومت کردند (جدول ۲). سکه‌های اغلییان مکان ضرب نداشتند و نامی از خلیفه عباسی در آن‌ها حک نشده بود. کلمه «غلب» که به عنوان نشانی در پشت سکه‌های اغلیبی تکرار می‌شد، در پشت این نمونه‌ها نیز دیده می‌شود. در سکه‌های زیاده‌الله سوم، علاوه بر نام امیر اغلیبی، نام مسرور، غلام زیاده‌الله سوم، نیز به چشم می‌خورد (همان: ۱۹۰-۱۹۱).

جدول ۲. مشخصات سکه‌های کشف‌شده از کرج ابودلف (آستانه سازند استان مرکزی) (منبع: نگارندگان)

| شماره | تصویر سکه | مشخصات |
|-------|--|--|
| ۱ |  | سکه عبدالله اول اغلیبی، ضرب ...، تاریخ ۲۰۰ قمری، وزن ۳/۹ گرم رو: لا اله الا الله وحده لا شریک له محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله پشت: غلب محمد رسول الله عبدالله بسم الله ضرب هذا الدینر سنه ماتین |
| ۲ |  | سکه زیاده‌الله اول، ضرب ...، تاریخ ۲۱۲ قمری، وزن ۴/۱ گرم رو: لا اله الا الله وحده لا شریک له مسرور محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله پشت: غلب محمد رسول الله زیاده‌الله بسم الله ضرب هذا الدینر سنه اثنی عشر و ماتین |

| شماره | تصویر سکه | مشخصات |
|-------|--|---|
| ۳ |  | سکه زیاده‌الله اول، ضرب ...، تاریخ ۲۱۶ قمری، وزن ۴/۱ گرم رو: لا اله الا الله وحده لا شریک له مسرور محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله پشت: غلب محمد رسول الله زیاده‌الله بسم الله ضرب هذا الدینر سنه ست عشر و مأتین |
| ۴ |  | سکه ابوعقال الاغلب، ضرب ...، تاریخ ۲۲۵ قمری، وزن ۴/۱ گرم رو: لا اله الا الله وحده لا شریک له محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله پشت: غلب محمد رسول الله الاغلب بسم الله ضرب هذا الدینر سنه خمس وعشیرین و مأتین |
| ۵ |  | سکه محمد اول، ضرب ...، تاریخ ۲۲۸ قمری، وزن ۴/۳ گرم رو: لا اله الا الله وحده لا شریک له محمد محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله پشت: غلب محمد رسول الله محمد بسم الله ضرب هذا الدینر سنه ثمان واربعین و مأتین |
| ۶ |  | سکه محمد اول، ضرب ...، تاریخ ۲۳ قمری، وزن ۴/۱ گرم رو: لا اله الا الله وحده لا شریک له محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره ... پشت: غلب محمد رسول الله محمد بسم الله ضرب هذا لدینر سنه ... ثلثین و مأتین |
| ۷ |  | سکه احمد اعلی، ضرب ...، تاریخ ۲۴۳ قمری، وزن ۴/۲ گرم رو: لا اله الا الله وحده لا شریک له محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله پشت: غلب محمد رسول الله احمد بسم الله ضرب هذا الدینر سنه ثلث واربعین و مأتین |

بحث و بررسی

هنگامی که در سال ۱۳۸۷ خورشیدی، سکه‌های عباسیان و اقلبیان در شهر آستانه به دست آمد، هیچ‌کس کشف سکه‌های اقلبی را کیلومترها دورتر از قلمرو اقلبیان پیش‌بینی نمی‌کرد. کشف این سکه‌ها در آن روز در شهر آستانه عجیب بود، ولی کشف سکه‌های اقلبیان در کنار سکه‌های هارون‌الرشید در یک ظرف سفالی در شرق دریاچهٔ مدیترانه و در سرزمین فلسطین نشان داد می‌توان با توسعهٔ قدرت سیاسی و تجاری، مرزها را درنوردید و فعالیت‌های بازرگانی را خارج از قلمرو سیاسی و فرهنگی پیگیری کرد. در این میان، آنچه باید بدان توجه کرد اینکه دولت عباسی یا امپراتوری عباسی که بر شرق و غرب جهان اسلام حکومت می‌کرد، اقلبیان را مدافع حریم مذهبی و سیاسی در مرکز مدیترانه می‌دانست و به آنان اجازه داد تا سیسیل و مدیترانه را با دریانوردان خود درنوردند و بر جزیره‌ها و بندرها و سواحل مدیترانه چون یاونه یام در نزدیکی شهر یاونه که پلی ارتباطی با شام به حساب می‌آمد، تسلط یابند و تجارت خود را با دوردست‌ها یا شهری که اعراب بنی‌عجل در ناحیهٔ جبال ایران به نام کرج ساخته و توسعه دادند، برقرار کنند. یاونه شهر بزرگی در سده‌های اولیهٔ اسلام بود و در همان سده‌ها تحت حکومت عباسی به حساب می‌آمد. این شهر به طور قطع نقش خود را به‌عنوان یک شهر حائل بین بندرهای شرق مدیترانه چون یاونه یام و سرزمین شام ایفا کرد و کشف آثار دورهٔ هخامنشی و بیزانسی و آثار دورهٔ اسلامی در آن از شروع تا دورهٔ عثمانی، نشان از رونق آن در دوره‌های مختلف دارد. به یقین، بازرگانان افریقیه‌ای یا بازرگانان اروپایی که بین شام و اروپا و شمال آفریقا به سبب دریای مدیترانه و سرزمین فلسطین در حرکت بودند، از این شهر عبور کرده و در آن دادوستد داشته‌اند؛ از این رو کشف سکه‌های عباسی و اقلبیان به دلیل تسلط اقلبیان بر مدیترانه و ارتباطات سیاسی و تجاری آن‌ها با شام و فلسطین توجیه‌پذیر است. طبق شواهد موجود، اقلبیان به نسبت دیگر حکومت‌های محلی مانند طولونی‌ها در مصر، مقبولیت بیشتری داشتند؛ زیرا اقلبیان وفاداری خود را با زدن سکه به نام خلیفه^۱، بردن نام او در خطبه‌ها و یاری رساندن او در مواقع نیاز ثابت کردند؛ کاری که امیران محلی کرج مانند ابودلف قاسم بن عیسی (۱۹۰-۲۲۶ قمری) در جانبداری از امین در مقابله با مأمون انجام داد و به مانند ابراهیم اول اقلبی با فرستادن نیرو، امین را یاری کرد یا تلاشی که عبدالعزیز بن قاسم دلفی (۲۲۶-۲۶۰ قمری) در ساماندهی هرج‌ومرج ترکان در زمان المستعین بالله انجام داد و همین باعث شد تا مستعین ادارهٔ حکومت

۱. ابراهیم اول اقلبی در سال ۱۸۹ هجری برای خلیفهٔ عباسی، هارون‌الرشید، و زیاده‌الله سوم در سال ۲۹۱ هجری و به روایتی در سال ۲۹۵ هجری برای مقتدر عباسی سکه‌هایی ضرب کرد و فرستاد. ابراهیم در آن سکه به‌جای غلب از «للخلیفه» استفاده کرد و زیاده‌الله سوم بر این سکه اشعاری حک کرد. وزن این سکه‌ها نسبت به سکه‌های معمولی ده برابر سنگین‌تر بود (عبدالوهاب، ۱۹۶۶: ۴۳۳-۴۳۴).

اصفهان تا ری را به عبدالعزیز واگذارد (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۴۵۸). نفوذ سیاسی و مقبولیت خاندان ابودلف بعد از عبدالعزیز تا آنجا پیش رفت که احمد و سپس عمر بن عبدالعزیز سکه‌های طلا و نقره‌ای در اصفهان و شیراز، ماه بصره، همدان و ارجان ضرب کردند و نام خود را در کنار خلفای عباسی، چون المعتضد بالله، جاودانه ساختند (رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۲۶۰). به هر ترتیب هر دو حکومت عربی - یعنی اغلبیان در یک سطح وسیع و ابودلفیان در یک مقیاس کوچک‌تر - حامی منافع عباسیان بودند و همین روابط سیاسی عمیق آن‌ها باعث شد تا عباسیان پلی برای ارتباط و اتصال این دو حکومت محلی به حساب آیند و پیوند سیاسی و تجاری آن‌ها را مستحکم سازند. این پیوند که به سبب خلافت عباسیان شکل گرفته بود، با از بین رفتن اغلبیان و خاندان ابودلف در قرن سوم از میان رفت. سپس شهرهای اغلبیان به دست خلفای فاطمی افتاد و کرج را هم حکومت‌های محلی در ایران اداره می‌کردند.

به نظر می‌رسد یک‌دستی و خلوص و مرغوبیت سکه‌های اعلی که در قرون اولیه اسلام هم‌تا نداشت، به بازرگانان اروپایی و افریقیه‌ای اجازه داد تا از این امتیاز سکه‌ها استفاده کنند و از آن‌ها در معاملات و دادوستد در کنار دینارهای عباسی بهره گیرند. خلوص ۹۸ درصدی دینارهای طلا و وزن ثابت و استاندارد این سکه‌ها که بین ۴/۱۶ تا ۴/۲۰ گرم بود، نشان از ثبات اقتصادی اغلبیان و حفظ ارزش خرید این دینارها تا پایان دوره صدساله این دولت داشت تا جایی که در مرکز فلات ایران در شهر کرج ابودلف و در فلسطین می‌توان شاهد سکه‌های این حکومت بود. توجیه‌پذیرترین دلیل برای کشف این سکه‌ها، با وجود خلوص سکه‌ها و استفاده از طلا با عیار بالا را می‌توان ناشی از اقتدار سیاسی اغلبیان در سده‌های دوم و سوم، دوستی با خلافت عباسی و نیز تجارتی دانست که به سبب دستیابی به دریانوردی قوی حاصل شده بود.

نتیجه

اغلبیان در مقام امیران محلی افریقیه که زیر نفوذ سیاسی و مذهبی خلفای عباسی قرار داشتند، به سبب تبعیت از عباسیان، در سده دوم و سوم قمری توانستند بر بخش‌هایی از مغرب جهان اسلام تسلط یابند و نقش خود را در پیشگیری از فعالیت‌های مذهبی معاند و حرکت‌های سیاسی که حدود مرزهای دولت عباسی را در مغرب تهدید می‌کرد، بازی کنند. این دولت به دنبال انجام وظیفه محوله و نفوذ سیاسی عمیق، از طرف دولت عباسی در امور سیاسی مختار شد و توانست با اتکا بر دریانوردی، بخش‌هایی از جنوب ایتالیا و جزایر سیسیل و مدیترانه را در دست گیرد و به دنبال رونق اقتصادی حاصل از کسب غنایم، سکه‌های طلای مرغوب ضرب کند و از آن‌ها در مراودات تجاری در شرق جهان اسلام و اروپای مسیحی بهره گیرد. نمونه‌هایی از سکه‌های این دولت در دو شهر مهم دوره اسلامی یانوه در فلسطین و شهر کرج ابودلف در سرزمین جبال ایران به دست آمده‌است. شاید کشف این سکه‌ها به دور از قلمرو

سیاسی اقلبیان، به‌ویژه در ایران، کمی دور از ذهن به نظر می‌رسید، ولی قرار گرفتن سکه‌های اقلبیان در کنار سکه‌های عباسی و جابه‌جایی این سکه‌ها در ایران و فلسطین، یک کشف مهم قلمداد شود و بدون شک نشان از هم‌افزایی و همراهی اقلبیان با دولت عباسی یا حضور تاجران و بازرگانان این دولت در سایر بلاد اسلامی دارد. هر دو دولت اقلبی و دلفی، حکومت‌های محلی تابع عباسیان و مدافع حریم آن‌ها به حساب می‌آمدند و این دولت عباسی بود که نفوذ سیاسی اقلبیان را پذیرفت و به آنان اجازه داد تا آزادانه در سواحل مدیترانه که بخش عمده‌ای از آن را در دست گرفته بودند یا سرزمین‌های دورتر چون ایران تجارت کنند و ضمن برخورداری از رونق اقتصادی، اهداف و منافع مالی و سیاسی عباسیان را پی بگیرند. اقلبیان به‌جز معدود برهه‌هایی از حکومت صدساله خود در افریقیه، ثبات اقتصادی داشتند و این ثبات به آن‌ها اجازه داد تا سکه‌های یک‌دست با درصد طلای بالا ضرب کنند که در دادوستدها مورد استقبال بازرگانان مسلمان و مسیحی قرار گیرد. به نظر، نوع و زیبایی سکه‌های اقلبیان را می‌توان مؤلفه‌ای برای پذیرش و استفاده از آن در جهان آن زمان دانست.

منابع

- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۹۳۸)، *صورة الارض، بیروت، دار صادر.*
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۳)، *تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد ۶، تهران، مؤسسه مطالعات و تاریخ فرهنگی.*
- ابن عذاری مراکشی، ابی‌العباس احمد (۱۴۳۴ / ۲۰۱۳)، *البيان المغرب فی اختصار ملوک الاندلس و المغرب، تحقیق بشار عواد معروف و محمود بشار عواد، الطبعة الاولى، تونس، دارالغرب الاسلامی.*
- ابن فقیه همدانی، ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق (۱۳۴۹)، *مختصر البلدان، ترجمه ح. مسعود، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.*
- ابن‌وردان (۱۴۰۸ / ۱۹۸۸)، *تاریخ مملکه الاغالبه، تحقیق محمد زینهم عزب، الطبعة الاولى، القاهرة، مکتبه مدبولی.*
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۱)، *سلسله‌های اسلامی جدید، راهنمای گاه‌شماری و تبارشناسی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز باستان‌شناسی اسلام و ایران.*
- بلادری، ابوالحسن احمد بن یحیی (۱۹۸۸)، *فتوح البلدان، الجلد الاول، بیروت، دار و مکتبه الهلال.*
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد (۱۳۶۸)، *اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، با مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری، تهران، آستان قدس رضوی.*
- حموی بغدادی، یاقوت (۱۳۶۲)، *برگزیده مشترک یاقوت حموی، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد ۴، چاپ ۲، تهران، امیرکبیر.*
- _____ (۱۹۹۵)، *معجم البلدان، المجلد الرابع، بیروت، دار صادر.*
- خزائی، علیرضا (۱۳۸۵)، «معرفی شهر گمشده کرج ابودلف در اثری جغرافیایی از محمدحسن‌خان اعتماد السلطنه»، *مجله*

- دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره ۲، شماره‌های ۴۴ و ۴۵، صفحات ۸۸۷۱
- رضایی باغبیدی، حسن (۱۳۹۳)، سکه‌های ایران در دوره اسلامی؛ از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، تهران، سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷)، تاریخ مردم ایران؛ از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، جلد ۲، تهران، امیرکبیر.
- سوریال عطیه، عزیز (۱۹۷۲)، *العلاقات بین الشرق و الغرب تجاریه - ثقافیه - صلیبیه*، ترجمه فیلیب صابر سیف، الطبعة الاولى، قاهره، دارالثقافه.
- شراهی، اسماعیل؛ صدیقیان، حسین (۱۳۹۵)، *سکه‌های طلای عباسی و اغلییان کرج ابودلف (شهر آستانه شازند)*، تهران، علم و دانش.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۱۲، چاپ ۵، تهران، اساطیر.
- عبدالرزاق، محمود اسماعیل (۱۹۷۲)، *الاعلییان*، تونس، مکتب سعید رأفت.
- عبدالوهاب، حسن حسنی (۱۹۶۶)، *ورقات عن الحضارة العربیة بافريقيه التونسیة*، الجلد الاول، تونس، مکتب المنار.
- _____ (۱۹۷۰)، *بساط العقیق*، تونس، مکتب المنار.
- عدوی، عبدالله (۱۹۹۴)، *مجمل تاریخ المغرب*، الجلد الثاني، بیروت، المركز الثقافی العربی.
- عدوی، ستار (۱۳۸۵)، *تاریخ دولت اعلییان در افريقيه و صقلیه*، تهران، امیرکبیر.
- قدامه بن جعفر (۱۳۷۰)، *الخراج و صنعته الكتابیه*، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران، البرز.
- کبیری، احمد (۱۳۶۲)، «گزارش بررسی و شناسایی آثار سریند»، اداره کل حفاظت آثار باستانی ایران، منتشر نشده.
- الکعاک، عثمان (۱۴۳۳)، *العلاقات بین تونس و ایران عبر التاريخ*، تونس، الشركة التونسیة.
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر (۱۳۶۴)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.
- مقدسی البشاری (۱۹۸۷)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، به اهتمام محمد مخزوم، بیروت، دار احیاء.
- نعمتی، محمدرضا (۱۳۸۰)، «پژوهش و گمانه‌زنی به منظور تعیین عرصه و پیشنهاد حریم تپه باستانی ابودولف (استان مرکزی، شهر آستانه)»، آرشیو سازمان میراث فرهنگی استان مرکزی، منتشر نشده.
- نظمی افشار، محمدمصدق (۱۳۸۳)، «شازند، شهری به قدمت تاریخ»، *جستارهای شهرسازی*، سال ۳، شماره ۹، صفحات ۷۷-۶۸.
- مونس، حسین (۱۳۹۰)، *تاریخ و تمدن مغرب*، ترجمه حمیدرضا شیخی، جلد ۱، تهران، سمت.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، *البلدان*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چاپ ۴، تهران، علمی و فرهنگی.

- Ajjabi, H. 1988. *Jâmi al-maskoukât al-Arabiyya bi-Ifriqiyya*, t.1, Tunis, INAA, N. 146, p. 129, pl. 18.
- Anderson, G.D; Fenwic, C and. Owen, M.R. (Eds.) 2014. *The Aghlabids and their Neighbours: An Introduction*. London, Brill.
- Bauman, p; Goren, A; Freund R. and Canadian, P.R. 2005. *Archaeological Reconnaissance at Tel Yavne: 2-D Electrical Imaging and Low Altitude Aerial Photography*, Journal of Exploration Geophysics, Jun , VOL. 30, No. 06.
- Fischer, M and Taxel, I. 2007. *Ancient Yavneh: Its History and Archaeology*. *Tel Aviv* 34: 204-284.

Ehrenkreutz, A. and Bacharach, L. 1992. *Monetary Change and Economic History in Medieval Muslim World*, [Aldershot, Hants] ; Brookfield, Vt, USA, Ashgate Pub.

Kletter, R. and Nagar, Y. 2015. *An iron age cemetery and other remains at Yavne*. *Atiqot* 81,21.

Zive, L.N. 2020. *Yavne (Preliminary Report)*, Israel Antiquities Authority
<https://www.jstor.org/stable/10.2307/2701896>

Takayama, H. 1992. The Aghlabid Governors in Sicily (Islamic Sicily 1), *AJAMES*, No.7
<https://en.numista.com/catalogue/pieces81414.html>

<http://thejewishvoice.com>.

<http://www.coinarchives.com>.

www.xinhuanet.com, 12-30



10.22059/jis.2022.339249.1089

Research Paper

Correction of verses from Masnavi of Selselstozzahab of Jami

Hosein Ali Rahimi^{1✉}

1. Assistant Prof., Persian Academy, Tehran, Iran. Email: h.al.rahimi@gmail.com

Article Info.

Abstract

Received:
2022/02/16

Accepted:
2022/03/05

Keywords:
Jami, Coloring Week, Golden Dynasty, Ninth Century Poetry, Critical Text Correction.

Jami is a famous poet and mystic of the ninth century AH. His most important works are Haft Aurang, which includes the seven Mathnavi: Selselatozzahab, Salaman and Absal, Tohfatal-Ahrar, Sobhatol-Abrar, Yusuf and Zuleykha, Lily and Majnoon, and the Xeradname Eskandari. Selselatozzahab is the first Mathnavi of this book. Jami has composed this Mathnavi in three books in the style of Hadiqah, Al-Haqiqah Sanai and Jām-e Jam Ouhadi. Selselatozzahab has been published several times both in Iran and abroad. Among them, two editions of Morteza Modarres Gilani and the Miras Maktoob Institute are more available than others and are the place of reference for researchers. In these two editions, despite the commendable efforts of the proofreaders and their use of the various editions of Haft Orang, unfortunately, these two editions are not reliable editions, and there are many mistakes in these editions. Both prints have problems recognizing and recording the correct form of the text. In this article, the recording of a number of verses has been reviewed and corrected. The text, verses number and page have been presented based on the correction of the Miras Maktoob Institute and have been compared with other sources. These sources include the publication of Morteza Modarres Gilani, an article by Hadi Khadivar, and several oldest manuscripts of the Selselatozzahab. Although some errors have been pointed out from both the printing of Modarres Gilani and the Selselatozzahab, but in the main part of the article, verses were selected that are incorrect both in the printing of Modarres and in the correction of the Selselatozzahab. has not done. If there was a correct form in one of these three sources, we did not bring it except in special cases when it was necessary. In correcting these verses, the lexical points, semantic, stylistic, linguistic and textual proportions of Jami have been taken into account.

How To Cite: Rahimi, Hosein Ali (2023). Correction of verses from Masnavi of Selselstozzahab of Jami. *Journal of Iranian Studies*, 13 (1), 41-55.

Publisher: University of Tehran Press.





تصحیح ایباتی از مثنوی سلسله‌الذهب جامی

حسینعلی رحیمی[✉]

۱. استادیار گروه فرهنگ‌نویسی / فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ایران. رایانامه: h.al.rahimi@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مهم‌ترین اثر جامی، شاعر و عارف نامدار قرن نهم هجری قمری، هفت‌اورنگ است که شامل هفت مثنوی سلسله‌الذهب، سلامان و ابسال، تحفه‌الاحرار، سبحة‌الابرار، یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون، خردنامه اسکندری است. سلسله‌الذهب در بحر خفیف سروده شده و موضوع آن مباحث عالی عرفانی و اخلاقی است. جامی این مثنوی را در سه دفتر و به شیوه حدیقه‌الحقیقه‌ی سنایی و جام‌جم اوحدی سروده‌است. سلسله‌الذهب تا کنون چند بار منتشر شده‌است که از میان آن‌ها دو چاپ مرتضی مدرس گیلانی و مؤسسه میراث مکتوب، بیش از بقیه در دسترس و محل مراجعه محققان است. در این دو چاپ، به‌رغم تلاش‌های ستودنی مصححان و استفاده ایشان از نسخه‌های متعدد هفت‌اورنگ، هنوز با تصحیح منقحی از این اثر روبه‌رو نیستیم و بدخوانی‌های فراوانی در این چاپ‌ها دیده می‌شود. هر دو چاپ در تشخیص و ضبط صورت درست متن اشکالاتی دارند. در این نوشتار، ضبط تعدادی از ایبات که در هر دو چاپ اشکال دارد، بررسی و تصحیح شده‌است. متن و شماره بیت و صفحه براساس تصحیح مؤسسه میراث مکتوب است و با منابع دیگر نیز مقابله شده‌است. این منابع شامل چاپ مرتضی مدرس گیلانی، مقاله‌ای از هادی خدیور و چندین دست‌نویس کهن سلسله‌الذهب جامی است. گرچه به خطاهایی از هر دو چاپ مدرس گیلانی و میراث مکتوب اشاره شده‌است، در بخش اصلی مقاله، بیت‌هایی انتخاب شد که هم در چاپ مدرس و هم در تصحیح میراث مکتوب نادرست است و هادی خدیور هم یا در مقاله نیآورده یا صورت صحیحی به دست نداده‌است. اگر صورت صحیح در یکی از این سه منبع وجود داشت به آن نپرداختیم، مگر در موارد خاصی که ضرورتی وجود داشت. در تصحیح این ایبات، هم نکات نسخه‌شناختی و هم تناسب‌های معنایی، سبکی، زبانی، متن‌شناختی جامی لحاظ شده‌است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱۱/۲۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۲/۱۴

واژه‌های کلیدی:

جامی، هفت‌اورنگ، سلسله‌الذهب، شعر قرن نهم، تصحیح متن.

استناد به این مقاله: رحیمی، حسینعلی (۱۴۰۲). تصحیح ایباتی از مثنوی سلسله‌الذهب جامی. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳ (۱)، ۴۱-۵۵.

۱۳ (۱)، ۴۱-۵۵.



مقدمه و پیشینه تحقیق

نورالدین عبدالرحمان جامی، شاعر و نویسنده و دانشمند و عارف نامدار قرن نهم قمری، از شاعران و نویسندگانی است که در زمان حیات خود به اوج منزلت و شهرت در گستره وسیعی از قلمرو زبان فارسی رسید. دولتشاه سمرقندی (۱۳۸۲: ۴۸۴)، تذکره‌نویس معاصر جامی، او را «سرآمد علمای روزگار» و «مقصد طلاب معانی و مقرّ سعادات جاودانی» می‌دانست. ذبیح‌الله صفا (۱۳۷۸: ۳۵۷) شهرت او را پیش از آنکه به زمان کهولت برسد، در همه سرزمین‌هایی می‌دانست «که تا آن روز زیر سیطره و حکومت زبان فارسی قرار داشت، یعنی از امپراطوری عثمانی تا اواسط قاره آسیا و هندوستان». دولتشاه (۱۳۸۲: ۴۸۴) نیز به این گستره وسیع جغرافیایی این‌گونه اشاره دارد: «دیوان شریفش زبور مجلس فضلالی روم است و منشآت لطیفش دیباجه بدایع اهل شام».

جایگاه رفیع جامی در شعر نیز که موضوع خاص این نوشتار است، چنان است که وی را «بزرگ‌ترین استاد سخن بعد از حافظ» (صفا، ۱۳۷۸: ۳۷۴) و «خاتم شعرای بزرگ پارسی‌گوی» (همان: ۳۴۸) دانسته‌اند. به‌رغم جایگاه رفیع جامی در دنیای شعر و ادب، متأسفانه اهل ادب در دوره معاصر توجه و اقبالی - چنان که شایسته چنین جایگاهی باشد - به اشعار جامی نداشته‌اند و استادان بزرگ چندان برای تصحیح اشعارش اقبال نشان نداده‌اند.

مهم‌ترین اثر جامی در شعر، هفت‌اورنگ است که شامل هفت مثنوی، حاصل ۵۸ تا ۷۲ سالگی اوست. جامی در این مثنوی‌ها نخست تتبع خمسه‌ی نظامی و خمسه‌ی امیرخسرو دهلوی کرده و سپس دو مثنوی دیگر، یعنی سلسله‌الذهب و سیح‌الابرار را بر آن‌ها افزوده‌است. سلسله‌الذهب، اورنگ اول از هفت‌اورنگ، در بحر خفیف در مباحث عالی عرفانی و اخلاقی به شیوه حدیقه/الحقیقه‌ی سنایی غزنوی و جام‌جم اوحدی مراغه‌ای سروده شده و خود شامل سه دفتر است. دفتر اول این مثنوی در میان سال‌های ۸۷۳-۸۷۷ قمری به نام حسین بایقرا سروده شده و شمار بیت‌های آن سه‌هزار و ۷۳۰ است. دفتر دوم آن نیز در همان بحر و در شرح حب‌الهی و عشق معنوی و سرگذشت بزرگان عرفان، مانند بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، شمس تبریزی، اوحدالدین کرمانی، محیی‌الدین ابن‌عربی، معروف کرخی، بشر حافی، ابوعلی دقاق است. این دفتر سال‌ها پس از دفتر اول در سال ۸۹۰ قمری به نظم درآمده‌است. دفتر سوم باز در همان بحر به نام بایزید دوم، سلطان عثمانی، است و در ۸۹۰ قمری پایان یافته‌است.

تاکنون چاپ‌هایی از هفت‌اورنگ در ایران و خارج از کشور منتشر شده‌است. از چاپ‌های سنگی کلکته و تاشکند و چند چاپ که چندان مورد توجه واقع نشده‌اند که بگذریم، عمده مراجع علاقه‌مندان مثنوی‌های جامی به دو چاپ است:

۱. به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، چاپ اول، تهران [بی‌نا]، ۱۳۳۶؛

۲. جلد اول به کوشش جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و جلد دوم به

کوشش اعلاخان افصح‌زاد و حسین احمد تربیت، تهران، میراث مکتوب و مرکز مطالعات ایرانی، ۱۳۷۸.

چاپ اخیر بنا به اظهار مصححان، تصحیحی انتقادی است که در آن از هشت نسخه خطی استفاده شده است. با وجود تلاش‌های ستودنی مصححان، متأسفانه هنوز با تصحیح منقحی از این کتاب روبه‌رو نیستیم و بدخوانی‌های فراوانی در آن دیده می‌شود.

مرحوم هادی خدیور نیز در مقاله‌ای به سال ۱۳۸۷ درباره تصحیح خود از سلسله‌الذهب جامی گزارش می‌دهد که موفق به چاپ آن نشده‌است. این تصحیح، رساله دکتری وی به پیشنهاد ضیاء‌الدین سجادی و براساس نسخه خطی D-204 مخزن نسخه‌های خطی شرقی شعبه سنت پیتزبورگ، انستیتوی خاورشناسی آکادمی روسیه، است که میکروفیلم آن به شماره ۱۰۶۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران وجود دارد. دسترسی ما به متن کامل این رساله که در بین سال‌های ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۵ نوشته شده‌است، ممکن نشد اما هادی خدیور نسخه مصحح خود را با چاپ میراث مکتوب مقابله و اختلافات را در ۸۸ بیت فهرست کرده‌است. خدیور فقط به ذکر این ۸۸ اختلاف بسنده کرده‌است، بدون اینکه هیچ توضیحی درباره درستی یا نادرستی آن‌ها بدهد (خدیور، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۷).

روش تحقیق

در این نوشتار، برخی از اغلاط سلسله‌الذهب جامی بررسی و تصحیح شده‌است. گرچه متن مورد بررسی ما تصحیح نشر میراث مکتوب بوده، در همه موارد با چاپ مدرس گیلانی هم مطابقت داده شده‌است، اما به چاپ‌های دیگر و قدیمی‌تر که مورد مطالعه و در دسترس اغلب کاربران نیست، نپرداخته‌ایم. برای همه ابیاتی که محل بحث بودند، به چند نسخه اقدم از سلسله‌الذهب مراجعه کردیم و بیت‌ها را با ضبط آن‌ها مطابقت دادیم. همه موارد را با ۸۸ بیتی که هادی خدیور در مقاله یادشده ذکر کرده‌است، مقابله و ضبط او را هم ذکر کردیم. در بیت‌هایی که در مقاله وی تصحیح نشده‌است، فرض بر این است که ضبط‌های چاپ میراث مکتوب را پذیرفته‌است. شماره بیت و صفحه و ضبط متن را براساس چاپ دفتر نشر میراث مکتوب آورده، با ضبط چاپ مدرس گیلانی و مقاله خدیور و ضبط‌های نسخه‌های زیر مقابله کرده‌ایم. اختلافات ذکر و در حد نیاز، دلایل انتخاب ضبط برتر بیان شده‌است. فهرست نسخه‌هایی که به آن‌ها مراجعه کرده‌ایم:

صو۷: نسخه ایاصوفیا به شماره ۴۲۰۷ مورخ ۸۷۷.

صو۹: نسخه ایاصوفیا به شماره ۴۲۰۹ که بنا به اظهار محمود عابدی در مقدمه نجات‌الانس در زمان حیات شاعر کتابت شده‌است.

حک: حکمت به شماره ۲۳ مورخ ۸۸۴ محفوظ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.

مج: مجلس به شماره ۱۸۷ مورخ ۸۸۶-۸۹۷ محفوظ در کتابخانه مجلس شورای ملی.

پا: پاریس به شماره ۱۰۸۰، S.P. 822 مورخ ۸۹۵-۸۹۶.

شو: به شماره ۲۰۴ب D محفوظ در آکادمی علوم شوروی که فیلم آن به شماره ۱۰۶۲ مورخ ۸۹۰ محفوظ در کتابخانه دانشگاه تهران است (نسخه اساس هادی خدیور).

ضبط‌های نادرست متن کتاب

خطاهای موجود در این دو کتاب را در چند دسته طبقه‌بندی کرده‌ایم:

الف) غلط‌های اصلاح‌شده مدرس در چاپ میراث: خطاهای زیادی در چاپ مدرس گیلانی دیده می‌شود که در تصحیح میراث مکتوب برطرف شده‌اند. چون تصحیح میراث مکتوب تنها تصحیح انتقادی در دسترس از کتاب، سال‌ها بعد از چاپ مدرس منتشر شده‌است، این خطاها موضوع بحث نوشتار ما نیست.

ب) ضبط‌های نادرست تصحیح میراث که در چاپ مدرس درست بودند: بیت‌هایی که در تصحیح میراث مکتوب نادرست ضبط شده‌اند و گاه ضبط درست به‌عنوان نسخه‌بدل در پانویس آمده‌است، درحالی‌که مدرس گیلانی قبلاً در چاپ خود صورت درست را آورده بود. تعداد این گونه خطاها بسیار زیاد است و اگر فهرست شود از حجم این مقاله بیشتر خواهد شد. داشتن فهرست آن‌ها تازمانی که تصحیح منقحی از هفت /ورنگ در دست باشد ضروری است، اما چون صورت صحیح آن‌ها در چاپ مدرس وجود دارد، آوردن آن‌ها با عنوان این مقاله سازگاری ندارد و جز در موارد خاص به این خطاها نپرداخته‌ایم.

ج) ضبط‌های فهرست‌شده خدیور: هادی خدیور در مقاله خود ۸۸ اختلاف تصحیح منتشرنشده خود را با تصحیح میراث مکتوب فهرست کرده‌است (و فقط فهرست کرده‌است)؛ البته در چند بیت اتفاقاً ضبط میراث مکتوب درست است و وی دچار بدخوانی شده‌است. از ۸۸ اختلافی که خدیور بین کار خود و تصحیح میراث مکتوب برشمرده‌است:

- چهار مورد خطای حروف‌نگاری در تصحیح میراث مکتوب است.

- نه اختلاف مربوط به املا و رسم‌الخط است. در نسخه‌های مختلف هفت /ورنگ املاهای درست «خوا/خا» و «گذار/ گزار» و... رعایت نشده و گاه به تصحیح کتاب هم رسیده‌است. تعدادی از این نه مورد، مربوط به رسم‌الخط است، مثل «زنگی/ زنگی‌ای» و «بینی/ بینی‌یی».

- ۴۷ اختلاف از خطاهایی است که اتفاقاً ضبط درستش در چاپ مدرس آمده بود و ضبط خدیور مطابق چاپ مدرس است.

- پانزده مورد در هر دو چاپ مدرس و میراث نادرست آمده‌است و خدیور خوانش دیگری را آورده‌است.

- سیزده مورد در تصحیح خدیور غلط است که بعضی از این خطاها عجیب است؛ البته تعدادی از این خطاها هم با ضبط مدرس هم‌پوشانی دارد، از جمله:

۱۶۵/۶۸: می‌نماید به چشم عقل سلیم / حرف‌های عیان میان دو میم

خدیور «حرف‌هایش» آورده‌است. این بیت در نعت پیامبر(ص) است. جامی در این ابیات چهار حرف «محمد» را با بیانی شاعرانه برمی‌شمارد. «حرف‌هایش» در این بیت صحیح نیست. صورت صحیح، «حرف‌هایش» است که اشاره دارد به قرار گرفتن حرف «ح» در میان دو «میم» در کلمه «محمد»:

محمدت چون بلانهایه ز حق / یافت، شد نام او از آن مشتق

می‌نماید به چشم عقل سلیم / حرف‌های عیان میان دو میم

چون رُح حور کز کناره او / گشته پیدا دو گوشواره او

یا دو حلقه ز عنبرین مویش / آشکار از دو جانب رویش

دال آن کز همه فرود نشست / دل به نازش گرفته بر سر دست

۱۷۱۵/۱۴۶: مجلس ناکسان بیارایی / تا بدان یک دو خرده بریایی^۲

مدرس «بریایی» (?) ضبط کرده‌است. خدیور «بریایی» آورده و به قافیه هم توجه نکرده‌است. اگر در متن کتاب چنین خطایی باشد، خطای حروف‌نگاری انگاشته می‌شود اما در مقاله خدیور به جایگزینی «بریایی» با ضبط میراث تصریح شده‌است.

ص ۲۳۲ سطر ۱: «... قصه آن خرس که آبش می‌برد شخصی تصور کرد که خیکی است پر بار...». مدرس نیز همین ضبط را آورده‌است. خدیور ضبط صحیح را «پر باد» دانسته به گمان اینکه خیک با باد پر می‌شود. اگر به متن قصه توجه می‌کرد چنین خطای عجیبی بعید بود. در این قصه، شخص گمان کرد که خیکی است پر از کالا؛ به طمع به دست آوردن آن، بار خود را به آب افکند و خرس در وی آویخت. نگاه کنید به این بیت‌ها در متن قصه:

همچو خیکی که پشم ناکنده / باشد از رخت و پخت آگنده...

چشمشان ناگهان فتاد بر آن / از تحیر شدند خیره در آن

کان چه چیز است مرده یا زنده‌ست / پوستی از قماش آگنده‌ست

نکته مهم در این خطاها آن است که در هر مرحله برخلاف انتظار، متن منقح‌تر و اغلاط کمتر از چاپ قبلی نشده‌است. هر کدام از این‌ها، اغلاطی از چاپ قبلی را اصلاح کرده و غلط‌های پرشمار جدیدی را به آن افزوده‌اند. با توجه به زبان هموار و آسان جامی و وجود نسخه‌های فراوانی که در زمان زندگی شاعر یا اندک‌زمانی پس از آن کتابت شده‌اند، مشاهده این تعداد خطا - آن هم در بیت‌هایی که دشواری

۱. شماره صفحه و بیت (به همین شکل، از راست به چپ) در تمام بیت‌هایی که بررسی شده‌اند براساس تصحیح میراث مکتوب است. صورت بیت نیز در همه این موارد براساس همین تصحیح آمده و با منابع دیگر مقابله و اختلافات بررسی شده‌است.

۲. شماره بیت و صفحه در مقاله خدیور نادرست آمده‌است.

چندانی ندارند - پذیرفتنی نیست. خطاهایی که گاه ضبط نادرست یک واژه ساده، در تمام متن ابهام ایجاد می‌کند؛ مانند واژه «بی‌مایه» در صفحه ۸۶ بیت: ۵۲۷

۵۲۷/۸۶: رفته از همّت فرومایه/ در جوال خیال بی‌مایه

خطایی که در این بیت دیده می‌شود دلالت بر آن دارد که مصححان در تصحیح ابیات به ارتباط بیت با متن و ابیات قبل و بعد کمتر توجه داشته‌اند. در این حکایت، جامی کسی را مثال می‌زند که در خود فرورفته و غرق آرزوها و خیالات و گاه هواهای نفسانی است:

وآن دگر شیخ پیش خلق جهان/ کرده خود را عَلم به ذکر نهمان

چشم پوشیده لب فروبسته/ نفس از حرف و صوت بگسسته

پا به دامن کشیده سر در جیب/ یعنی افتاده‌ام به مکمن غیب...

شیخ بیچاره خود ز وهم و خیال/ غرق بحر امانی و آمال...

گاهی از دست نفس بدفرمای/ از شریعت نهاده بیرون پای

رفته از همّت فرومایه/ در جوال خیال بی‌مایه

بر زن و دخترش فکنده نظر/ هر یکی را جدا کشیده به بر

دست برده به غبغب پسرش/ تا کند یک دو بوسه از شکرش...

او درین شغل و عالمی مغرور/ کاو نشسته‌ست در مقام حضور

«خیال بی‌مایه» در این ابیات به چه معناست؟ صحبت از زن و دختر و پسر چه کسی است؟ چرا

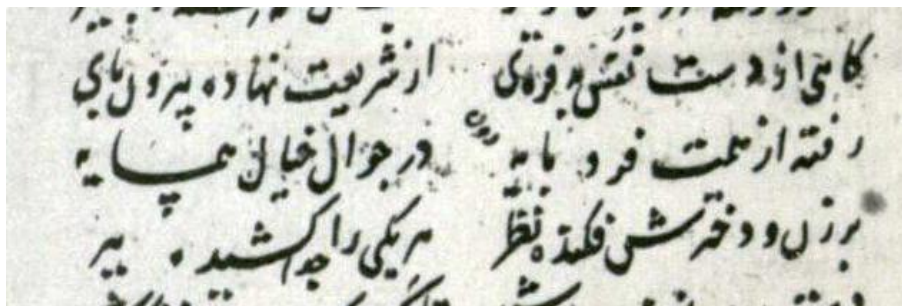
شیخ در خیالات خود زنش را به بر می‌کشد؟ از سوی دیگر، اینکه فاسقی بر فرزندان خود نظری چنین پلید داشته باشد، چقدر در ادبیات منظوم و منثور ما سابقه دارد؟

پاسخ همه این پرسش‌ها در بدخوانی مصححان است. در چاپ مدرس گیلانی نیز همین صورت

نادرست آمده‌است، اما خدیور صورت صحیح را آورده‌است. صورت صحیح بیت چنین است:

رفته از همّت فروپایه
در جوال خیال همسایه

به نظر می‌رسد این بدخوانی به دلیل شکل کتابت نسخه‌ای مانند نمونه زیر روی داده باشد:



د) خطاهایی که در هر سه منبع رخ داده‌است. بررسی این خطاها موضوع نوشتار پیش روست که در بخش بعدی به تفصیل آمده‌است.

تصحیح ابیاتی از سلسله‌الذهب

ما در این نوشتار بیت‌هایی را انتخاب کرده‌ایم که هم در چاپ مدرس و هم در تصحیح میراث مکتوب نادرست است و هادی خدیور هم یا در مقاله نیاورده یا صورت صحیحی از آن‌ها به دست نداده‌است. اگر صورت صحیح در یکی از این سه منبع وجود داشت به آن نپرداختیم، مگر در موارد خاصی که ضرورتی وجود داشت. شماره بیت و صفحه در تمام بیت‌هایی که بررسی شده‌اند براساس تصحیح میراث مکتوب است. صورت بیت نیز در همه این موارد براساس همین تصحیح آمده و با منابع دیگر مقابله و اختلافات بررسی شده‌است.

۳۲۰/۷۶: نشود مر خدای را سایه / تا نگیرد ز عقل سرمایه

همه نسخه‌ها: عدل؛ مدرس بیت را ندارد. خدیور (-).

صورت صحیح در مصراع دوم «تا نگیرد ز عدل سرمایه» است. ابیات بعد نیز همگی درباره عدل و انصاف است.

۵۱۲ / ۸۵: نَجْنَا رَبَّ من تَدَلْسُنَا / وَقِنَا من شُرُور انفسنا

در چاپ میراث، واژه صحیح تَدَلْسُنَا (تدنس = زشت و معیوب گردیدن عرض و آبرو) به‌عنوان نسخه بدل «ز» به پای صفحه رفته و تَدَلْسُنَا (تدلس = پوشیده داشتن) به متن آمده‌است. مدرس: تَدَلْسُنَا. خدیور هم ضبط میراث را پذیرفته‌است. جدا از اینکه ضبط تَدَلْسُنَا از نظر معنایی مناسب‌تر به نظر می‌رسد؛ دلیل مهم‌تر، اجماع همه نسخه‌هایی است که در بخش یک معرفی شده‌اند.

۵۹۸ / ۹۰: کی شود حاصل ای به غفل عَلم / نور حق از رطوبت و بلغم

ظاهراً نقطه‌های عقل در نسخه اساس با فاصله نوشته شده و مصححان ضبط دشوارتر «غفل» را برگزیده‌اند که چندان توجیهی ندارد و شکل صحیح «عقل» را نسخه بدل آورده‌اند. مدرس: به غفل علم. پا: به علم علم.

۷۰۳ / ۹۵: تا تو در بند نفس وسواسی / دشمن خود ز دوست شناسی

مدرس همین ضبط را دارد و خدیور هم ضبط میراث را پذیرفته، اما صورت صحیح طبق ضبط همه دست‌نویس‌ها «نفس و وسواسی» است.

از خطاهای رایج در هر دو چاپ جا افتادن واو عطف در موارد فراوان و نیز آوردن واو عطف زاید در ترکیبات اضافی است. این آشفتگی در بعضی از نسخه‌ها نیز دیده می‌شود. محتمل است که کاتبان بعضی از نسخه‌ها، واو عطف را بدان سبب که به صورت ضمه تلفظ می‌شد، نمی‌نوشته‌اند؛ کاتبان بعدی و مصححان به تشخیص خود واو عطف را در تصحیح وارد می‌کردند که در بعضی جاها در آوردن و نیاوردن آن به خطا رفته‌اند.

نمونه‌هایی از حذف نادرست واو عطف (با شماره بیت در تصحیح میراث) که در چاپ مدرس یا مقاله

خدیور صورت درست آمده است: امر تکلیف (بیت ۸۸۴)، قرب رضوان (بیت ۹۳۰)، قبول استعداد (بیت ۱۰۸۱)، حمد تسبیح (بیت ۱۰۸۹)، حضور جمعیت (بیت ۱۱۸۰)؛ و از این دست فراوان است.

۷۰۴/۹۵: نیست بر رهروان ستمگاره/ هیچ دشمن ز نفس اماره

همه نسخه‌ها: چو نفس اماره، مدرس: چه نفس اماره، خدیور (-). این بخش - چنان که جامی در عنوان آورده است - در شرح حدیث اعدی عدوک نفسک التی بین جنیبک است (دشمن‌ترین دشمنان تو نفس توست که ...) یعنی هیچ دشمنی مانند آن نیست. واضح است «چه» و «از» در اینجا معنای درستی ندارند.

۹۳۸/۱۰۷: نیست غیر از تو عذرخواه تو کس/ عذر من عفو کوه و کاه تو بس

همه نسخه‌ها: «عفو کوه کاه». مدرس: عذر من عفو کوه و کاه تو پس. خدیور اظهار نظری نکرده است. «کوه کاه» صفت مرکب مرخم است: کوه کاهنده، جامی جای دیگری هم این صفت را به کار برده است:

با گنه همچو کوه چشم شفاعت/ باشدم از عفو کوه کاه محمد (۱۳۷۸ الف: ۱۳۷/۱)

خواهم ز ضعف تن شوم از دیده‌ها نهان/ از بس که کاهشم دهد این عشق کوه کاه (همان: ۶۴۲/۲)

۹۴۰/۱۰۸: سپری شد به پیش حق که مدام/ دارد او را نگه ز تیر ملام

در پانویس میراث، نسخه الف ضبط «مدام» و نسخه ج ضبط «ندام» را دارد. هیچ‌یک از این دو ضبط و نیز ضبط متن، درست نیست. ضبط چاپ مدرس گیلانی هم «ملام» است؛ اما صورت صحیح براساس نسخه‌ها «مذام» است. ضبط نسخه‌بدل‌های میراث هم همین بوده که بد خوانده‌اند. جامی در عنوان این بخش چنین می‌گوید: «إشارة الی ما قال بعض کبراء العارفين فی معنی قوله تعالی یا ایها الناس اتقوا ربکم الآیة ان الامر ذم و حمد فکونوا وقایته فی الذم و اجعلوه وقایتکم فی الحمد تکونوا ادباء عالمین». مراد جامی از «بعض کبراء العارفين» ابن عربی است و اشاره جامی در اینجا به سخن او در تفسیر «اتَّقُوا» در آیه اول سوره نساء است (یا ایها الناس اتقوا ربکم...). عبارت «فإنَّ الأمر ذم و حمد: فکونوا وقایته فی الذم و اجعلوه وقایتکم فی الحمد تکونوا ادباء عالمین» سخن ابن عربی (۱۳۸۵: ۵۳۰) در فصوص الحکم است در تفسیر همین آیه که در فص حکمت الهی در کلمه «آدمیت» آورده است. «مذام» در این بیت مصدر میمی از همان «ذم» است که جامی از ابن عربی گرفته و در عنوان آورده است.

۱۰۰۸/۱۱۱: پهلوانی بروت مالیده/ بهر کین در دغا سگالیده

مدرس: دغا. خدیور: (-). صورت صحیح مطابق همه نسخه‌های ما به وضوح کلمه «وغا» است. معنی

بیت نیز این ضبط را تأیید می‌کند؛ زیرا دغا در اینجا معنی درستی ندارد.

۱۱۱۸/۱۱۷: متجسد شود در او ارواح/ متروح شود در او اشباح

نسخه‌های کهن جملگی در اینجا «متروحن» ضبط کرده‌اند. مدرس و خدیور: متروح. ضبط درست براساس اجماع همه نسخه‌ها واژه متروحن است که گویا بر ساخته جامی است و در فرهنگ‌های فارسی

نیامده‌است؛ از این رو مصححان آن را به متروح تغییر داده‌اند. «متروح» در اینجا معنای درستی ندارد و مطابق هیچ‌یک از نسخه‌های کهن نیست. اشباح، کالدهایی جسمانی هستند فاقد وجود روحانی، چنان‌که ارواح فاقد عناصر جسمانی‌اند. در مصراع دوم که می‌گوید اشباح وجود روحانی می‌یابند، بیانی متناقض می‌نماید، اما شیخ اشراق در حکمة‌الاشراق از اشباح‌الروحانیه می‌گوید (نک: حکمة‌الاشراق به نقل از لغت‌نامه‌ی دهخدا، ذیل «اشباح‌الروحانیه»). «شباح» نیز در مصراع دوم باید خطای حروف‌چینی باشد.

۱۲۲ / ۱۳۳۳: ور زراعت کند به دشت و دره / یا به ده یا به شهر و باغ و تره

حک: «باغ و تره». در بقیه دست‌نویس‌ها «باغ تره» است. مدرس: باغ و تره. خدیور: (-). در مصراع دوم، ده و شهر و باغ، همپایه هستند و فقط در صورتی که تره مضافاً الیه باشد معنای درستی از بیت برمی‌آید. چند نمونه از ترکیبات اضافی که واو عطف در آن‌ها نادرست است (با شماره بیت در تصحیح میراث): وصمت و مقت (بیت ۶۷۱)، فعل و بی‌کم‌وکاست (بیت ۷۵۸)، فعل و فاعل (بیت ۹۰۶)، چشم و جانش (بیت ۱۰۶۳)، وهم و لوث (بیت ۱۱۵۴). آوردن واو عطف اضافه در ترکیبات اضافی بسیار زیاد است و این‌ها فقط چند نمونه است.

۱۴۱ / ۱۶۰۶: چند باشی به حیل و تلبیس / منزل دیو و سخره ابلیس

میراث در پانویس «مهرک» را نسخه‌بدل آورده‌است. تصحیح مدرس نیز «مهرک» است. خدیور هم اشاره‌ای به این بیت ندارد. صورت درست که در همه نسخه‌های ما آمده «مهزل» است. گویا از ریشه «هزل» و به معنی «بازپچه» است. در این معنا در فرهنگ‌های فارسی نیامده‌است، اما در متون فارسی شواهدی دارد که نشان می‌دهد در زبان فارسی به این معنا به کار رفته‌است^۱:

ظلم نبود که با چنان سخنی / که بود مهزل هر انجمنی (وحشی بافقی، ۱۳۴۷: ۳۶۶)

چرا خود را مهزل ارباب استعداد سازی؟ (اسکندربیک، ۱۳۷۷: ۶/۱)

مغیبه زندخوان رسید از در عید گر کنون / مهزل کودکان کند موعظه خطیب را (سنجر کاشانی، ۱۳۸۸: ۹۷)

عقل کل با همه دانایی و بینایی خویش / زود در مجلس ادراک تو گردد مهزل (طالب آملی، ۱۳۴۶: ۱۰۳۲)

۱۴۲ / ۱۶۲۲: به تعوذ چنان که می‌دانی / پاک گردی ز لوث شیطانی

مدرس و خدیور هم همین ضبط را آورده‌اند. در ابتدا ممکن است درست به نظر آید، اما اگر بیت‌های

قبل و بعد را با هم در نظر بگیریم به نتیجه دیگری می‌رسیم:

چون زبان و جنان و ارکان را / که تصرف در آنست شیطان را

به تعوذ چنان که می‌دانی / پاک گردی ز لوث شیطانی

ز آیت لایمسه الا / آمدی در شمار مستثنا

معنای دو بیت اول موقوف به بیت سوم است. در بیت مورد بحث، خوانش درست «پاک کردی»

است و «زبان و جنان و ارکان» در بیت قبل، مفعول آن است.

۱. شواهد ذکرشده برگرفته از پیکره گروه فرهنگ‌نویسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی است.

۱۴۲ / ۱۶۳۹: عامل اندر حروف بسمله نیست / غیر «بی» از حروف عامله نیست
 نادرستی مصراع اول واضح است. حرف باء بسم الله الرحمن الرحیم از حروف عامله است و تنها حرف
 عامله در حروف بسمله است. صورت صحیح چنین است:
 عامل اندر حروف بسمله «بی» ست / غیر «بی» از حروف عامله نیست
 و دربارهٔ این «بی» در بیت‌های بعد باز هم توضیح می‌دهد:
 «بی» که بنشست در مقام «الف» / چون خلیفه به جای مُستخلف
 آنچه مستخلف از ترفع شأن / داشت بنمود در خلیفه عیان
 طول قد الف ازین معنی / می‌نماید کنون ز صورت «بی»
 ورنه «بی» در مواضع دیگر / منخفص بود و نافرخته سر
 ... «الف» اسم پیشتر از «با» / بود بسیار ظاهر و پیدا
 «بی» چو آمد پدید، الف در بسم / مختفی گشت همچو جان در جسم
 ۱۸۹۵ / ۱۵۶: کهنه گرگاو در برابر داشت / گرد در پا و کرک در برداشت
 در تصحیح مدرس هم این‌گونه آمده‌است:
 کهنه گر کاو در برابر داشت / گرد در پا و کرک در برداشت
 مصراع دوم در هر دو چاپ نادرست است و در چاپ مدرس، مصراع اول هم درست خوانده نشده‌است.
 صورت صحیح بیت براساس نسخه‌ها چنین است:
 کهنه گرگاو در برابر داشت / کرد در پا و گرگ دو برداشت
 «گرگاو» چنان‌که در فرهنگ‌ها آمده، نوعی پای‌افزار بوده‌است. در مصراع دوم هم می‌گوید «گرگاو»
 را در پای کرد و شروع به دویدن کرد. در لغت‌نامه‌ی دهخدا ضبط صحیح این بیت جامی به نقل از
 فرهنگ جهانگیری در مدخل «گرگاو» شاهد آمده‌است. در مضماری هم این‌گونه آمده‌است: «و نیز
 گرگ دو باید آموخت و آن میانهٔ رفتار و دویدن است» (نظام‌الدین گیلانی، ۱۳۷۵: ۴۵).
 ۲۲۱۲ / ۱۷۲: و نمانده است فطرت تو سلیم / بل کز آفات نفس گشته سقیم
 از هواهای نفس، خود وا کن / هر صفت را به ضد مداوا کن
 در چاپ مدرس به همین صورت آمده‌است. صورت درست در نسخه‌ها «خو وا کن» است. می‌گوید
 اگر خو و فطرت تو سلیم نمانده و بیمار شده‌است، خو و سرشت خویش را از هواهای نفس رها کن.
 صفحهٔ ۲۵۲ عنوان: اشارت به قصهٔ امتحان ملائکه مر ابراهیم خلیل را صلوات الرحمن علیه و
 درباختن آنچه داشت از مواشی و نعم و اموال در محبت حق سبحانه و تعالی.
 در چاپ مدرس به همین صورت آمده‌است، اما صورت درست در همهٔ نسخه‌ها «...مواشی و نعم و
 اموال و نعم...» است و آشکار است که جامی به تجنیس «نعم» و «نعم» نظر داشته‌است.

۳۹۸۳/۲۶۲: نیست این قصه‌های قرآنی/ که ز پیشینیان همی خوانی...

جز پی آنکه فهم گر داری/ حصه خود ز قصه برداری

نسخه بدل میراث: فهم اگر داری. مدرس: فهم کرد آری. صورت صحیح: فهم گرد آری. در نسخه‌ها تفاوت مؤثری وجود ندارد و اختلاف در خواندن است.

۴۱۲۹/۲۷۰: و آن دگر گرچه عاشق صور است/ لیک معشوقش از صور دگر است

حسن معنی ست دیده در صورت/ چشم از آن دوخته ست بر صورت

هست در دیده حسن معنی خام/ نیست بی صورتش ز معنی کام

سوی صورت نظر نکرده نخست/ نیست در دید حسن معنی جست

نیست بیرون ز شیشه رنگین/ نور بی‌رنگ دیدنش آیین

می‌کند سوی دید نور آهنگ/ لیک در شیشه‌های رنگارنگ

شیشه گر بشکند معاذ الله/ هست در دید نور حرف اله

جز آنکه بیت آخر معنی درستی ندارد، قافیه هم نادرست است. در چاپ مدرس «هست در دید نور صرف آنکه» آمده و خدیور هم ضبط مدرس را ترجیح داده‌است. ضبط مدرس به شکل نسخه‌ها نزدیک‌تر است، جز آنکه در هیچ‌یک از نسخه‌ها مد روی آ نیست و نقطه هم ندارند که رعایت نکردن این‌ها هم رایج بوده، اما خوانش دقیق مصراع این است: «هست در دید نور صرف، اکمه».

جامی در این بخش عاشقان را به سه دسته تقسیم می‌کند: (۱) عده‌ای که در عشق صورت مانده و پی به عالم معنا نبرده‌اند؛ (۲) جماعتی که در عشق صورت نماندند و به مشاهده جمال معنی رسیدند؛ (۳) و اما برخی همواره برای مشاهده جمال عشق معنی در عشق صورت متوقف هستند؛ عشق معنی را دریافته‌اند اما صورت، واسطه‌ای برای عشق معنی است و نمی‌توانند عشق معنی را جز با مشاهده صورت درک کنند.

ابیات مذکور توصیف این گروه سوم است. در چاپ مدرس گیلانی قافیۀ بیت چهارم «چست» است و به همین شکل درست است یعنی چنین عاشقی تا نخست سوی صورت نظر نکند، در دید معنی، چست نیست. بیت بعد می‌گوید دیدن نور بی‌رنگ بدون شیشه رنگین برایش ممکن نیست و فقط در شیشه رنگین می‌تواند نور بی‌رنگ را ببیند و اگر شیشه بشکند، در دیدن نور صرف، اکمه (نابینای مادرزاد) است. نور صرف در بیت پایانی همان نور بی‌رنگ در بیت‌های پیشین است. ایراد ضبط مدرس گیلانی و خدیور آن است که مطابق این ضبط، اگر معاذالله شیشه بشکند، آنکه عاشق در دید نور صرف خواهد بود. حال آنکه جامی در عنوان این بخش هم تصریح دارد که این‌ها «پی به کمال معنی برده‌اند، اما شراب عشق جز از جام صورت نخورده دایماً در کشاکش‌اند از صورتی خلاص نشده به دیگری گرفتار شوند». فرق این گروه با گروه دوم همین است که اگر شیشه رنگین صورت بشکند، در مشاهده جمال معنی، اکمه هستند.

۴۲۷۸/۲۷۸: گر به تقیید بینی او را بند/ نام و نقشش جز آینه مپسند

صورت درست براساس نسخه‌ها «نام و نعت» است. جامی در اینجا از محو شدن آینه در صورت و اتحاد آن دو سخن می‌گوید و بیان می‌کند که نام و نعت او چیزی جز آینه نیست اما اگر از تقیید رها شود او در آینه هویدا می‌شود. نقش هم با آینه تناسب دارد. دلیل ترجیح ضبط «نام و نعت» اول اجماع نسخه‌هاست و دیگری کاربرد ترکیب «نام و نعت» و «نعت و نام» است که در اشعار جامی و متون فارسی بارها آمده‌است:

در سلسله‌الذهب: گر کسی نعت و نام او پرسید/ یا محل یا مقام او پرسید (جامی، ۱۳۷۸ ب: ۲۶۴/۱)

ردیف بیت در چاپ مدرس «پرسد» است که درست‌تر است.

در *سلامان و ابسال*: دانه‌اش گوید که او نی گندم است/ نعت و نام گندمی از وی گم است (همان: ۴۳۶)

کسی را که نام آمد اندر میان/ به نیکوترین نام و نعتش بخوان (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۶۰)

چو نام و نعت لیلی بازگفتی/ جهانی در جهانی راز گفتی (عطار، ۱۳۵۹: ۱۲۲)

۲۸۱/ ۴۳۴۳: مرد و زن مست نقش پیکر خاک/ جان روشن بود از این‌ها پاک

در نسخه‌ها «هست» آمده‌است؛ آدمی نقشی بر پیکر خاک است. جامی (۱۳۷۸ ب: ۹۲/۲) در یوسف و زلیخا در وصف یوسف می‌گوید:

ندیده با هزاران دیده افلاک/ چو او نقشی به صورت‌خانه خاک

۳۲۲/ ۵۱۹۹: خفتن خواب مرگ نزدیک است/ موج گرداب مرگ نزدیک است

پیش ازین همچو سینه‌تاریکان/ منشین بی‌خبر ز نزدیکان

واضح است صورت درست «بیش ازین» است.

۳۲۳/ ۵۲۲۶: چشمها گرد و چشمخانه مفاک/ گردکان در کوی فتاده ز خاک

مدرس «گوئی» و خدیور «گوی» ضبط کرده‌اند. گو یا گو به معنی چاله و گودی است. صورت درست «گوی» یا «گوی» است.

۳۴۱/ ۵۵۵۹: مانده در باغ ظلم بیوه‌زنان/ مضطر از دست ظلم میوه‌کنان

این بیت در گفت‌وگوی پیرزنی خطاب به سنجر است. در نسخه‌ها ترکیب «باغ ملک» آمده که به چند دلیل ارجح است. اول گواهی نسخه‌های معتبر. دیگر آنکه باغ مشبه به مناسبتی برای ظلم نیست. اضافه تشبیهی «باغ ظلم» بسیار عجیب و در متون فارسی نامستعمل است؛ اما ترکیب «باغ ملک» بسیار رایج است. جامی بارها این ترکیب را به کار برده‌است. دست‌کم در *سلسله‌الذهب* در دو جای دیگر استفاده کرده و در هر دو جا خطاب به شاهان است. بیت ۵۴۱۶ از زبان خود شاعر است: بیخ ظالم ز باغ ملک بکن/ شاخ ظلم از درخت دین بشکن (صفحه ۳۳۳) و بیت ۶۲۶۲ از زبان عنصری خطاب به سلطان محمود: گفت شاهها به باغ ملک تو در/ هست سروی ایاز تازه و تر (صفحه ۳۷۵)

نتیجه

بررسی مقابله‌ای دو چاپ کتاب *سلسله‌الذهب* (چاپ مدرس گیلانی و تصحیح میراث مکتوب) با دست‌نویس‌های کهن این اثر نشان می‌دهد:

۱. هیچ‌یک از این دو چاپ به تنهایی نمی‌تواند مرجع مطمئنی برای مراجعه محققان باشد.
۲. سیر تاریخی انتشار این دو کتاب و نیز تصحیح منتشرنشده هادی خدیور براساس مقاله وی، نشان‌دهنده آن است که برخلاف انتظار، در هر مرحله، متن منفتح‌تر و اغلاط کمتر از چاپ قبلی نشده‌است. هر کدام از این‌ها اغلاطی از چاپ قبلی را اصلاح کرده و شوربختانه اغلاط جدید پرشماری را به آن افزوده‌اند.
۳. با توجه به زبان هموار و آسان جامی و وجود نسخه‌های فراوان از زمان حیات شاعر یا اندک‌زمانی پس از آن، مشاهده این تعداد خطا - آن‌هم در بیت‌هایی که دشواری چندانی ندارند - پذیرفتنی نیست. با انتخاب دست‌نویس‌های اصیل و کهن‌تر متن و پایبند بودن به آن‌ها و همچنین دقت در ضبط واژه‌ها، توجه به دنیای ذهنی و زبانی جامی، و دیدن هر بیت در ساختار قصه و متن، می‌توان از بسیاری از این لغزش‌ها و کاستی‌ها در متن پیشگیری کرد و صورت درست و اصیل آن‌ها را به دست داد.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۵)، *فصوص‌الحکم*، برگردان محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه.
- اسکندریک منشی (۱۳۷۷)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *مثنوی هفت‌اورنگ*، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، چاپ ۷، تهران، مهتاب.
- _____ (۱۳۷۸ الف)، *دیوان جامی*، به کوشش اعلاخان افصح‌زاد، تهران، میراث مکتوب و مرکز مطالعات ایرانی.
- _____ (۱۳۷۸ ب)، *مثنوی هفت‌اورنگ*، جلد اول به کوشش جابلقا دادعلیشاه و اصغر جانفدا و ظاهر احراری و حسین احمد تربیت، و جلد دوم به کوشش اعلاخان افصح‌زاد و حسین احمد تربیت، تهران، میراث مکتوب و مرکز مطالعات ایرانی.
- خدیور، هادی (۱۳۸۷)، «نقد تصحیح سلسله‌الذهب نورالدین عبدالرحمان جامی»، *کتاب ماه ادبیات*، شماره ۱۸ (پیاپی ۱۳۲)، صفحات ۳۲-۳۷.
- دولت‌شاه سمرقندی، امیر دولت‌شاه بن علاءالدوله بختیشاه غازی (۱۳۸۲)، *تذکره‌الشعرا*، به کوشش ادوارد براون، تهران، اساطیر.
- دهخدا، علی‌اکبر (و همکاران) (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله (۱۳۸۱)، *بوستان سعدی (سعدی‌نامه)*، به کوشش غلامحسین یوسفی، چاپ ۷، تهران، خوارزمی.

- سنجر کاشانی، میرمحمد هاشم (۱۳۸۸)، *دیوان سنجر کاشانی*، به کوشش حسن عاطفی و عباس بهنیا، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد ۴، چاپ ۱۰، تهران، فردوس.
- طالب آملی (۱۳۴۶)، *کلیات اشعار*، به کوشش طاهری شهاب، تهران، سنایی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۵۹)، *الهی‌نامه*، به کوشش هلموت ریتز، چاپ ۱، تهران، توس.
- نظام‌الدین احمد گیلانی (۱۳۷۵)، *مضمار دانش*، به تصحیح نادر حائری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- وحشی بافقی، کمال‌الدین (۱۳۴۷)، *دیوان*، به کوشش حسین نخعی، چاپ ۳، تهران، امیرکبیر.



10.22059/jis.2022.347403.1146

Research Paper

Dervish Study of the Qajar Era from the Perspective of Travelogues of European Travelers

Amir Pourrastegar^{1✉}

1. PhD in Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: am.po90@yahoo.com

Article Info.

Abstract

Received:
2022/08/25

Accepted:
2022/10/07

Keywords:
*Travelogue,
Qajar era,
Dervishes and
Sufism,
European
travelers.*

European's travelogues are important in understanding "another view", in anthropology and cultural-social history studies area. Sufism and Dervishes are one of the prominent topics in European travelogues, especially in the Qajar era. From this perspective, the present research is based on the analysis of the travelogues of the European travelers of the Qajar era, who have described and sometimes analyzed dervishes in their reports. It's obviously clear that issues such as: Sufi dynasties considering Dervishes as a class, Sufism lineages, and Dervishes' behavior and worldview are often associated with ignorance of Sufism, prejudice, superficial, and incognito. The approach of this research shows the four components of "Oral Dervish Literature", "Beliefs", "Beggary and Unemployment", "External journey", "Spells and Magic". "Using intoxicants and hypnotic substances" are more prominent in western travelogues. A few of these travel writers, including Polak, Browne, and Gobineau, have an Orientalist approach in its research-following sense towards Sufism and have combined it with their observations; Among other things, they have presented reports about the Sufi dynasties of the Qajar era, especially Ahl al-Haq, the origin of Sufism, and Iranian Enlightenment thought. Apart from this, in other travelogues, the spirit of Sufism is often not mentioned. In most of these travelogues, Sufism and mysticism have been relegated to the school of laziness and unrestrainedness, and wandering dervishes and storytellers have been portrayed as addicted to weed and marijuana. The results of the description and analysis of the aforementioned travelogues show that the reports of these travelers about Sufism in the Qajar era has only been narrated in the form of "affected dervishism", along with "generalization", "defects", "strangeness" and "Magnification".

How To Cite: Pourrastegar, Amir (2023). Dervish Study of the Qajar Era from the Perspective of Travelogues of European Travelers. *Journal of Iranian Studies*, 13 (1), 57-74.

Publisher: University of Tehran Press.





فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی

دوره ۱۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، ۵۷-۷۴



مقاله علمی - پژوهشی

سیمای درویشان و صوفیان در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار

امیر پوررستگار^۱

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: am.po90@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

سفرنامه‌های فرنگیان در فهم «نگاه دیگری»، حوزه مردم‌شناسی و مطالعات تاریخ فرهنگی - اجتماعی پراهمیت است. یکی از موضوعات برجسته در سفرنامه‌های اروپایی، به ویژه در عصر قاجاریه، تصوف و درویشی است. بر این اساس، مبنای جستار حاضر، واکاوی و تحلیل آن دسته از سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار است که در گزارش، توصیف - و گاه تحلیل - خود به درویشان پرداخته‌اند. مواردی چون سلسله‌های تصوف، درویشان به مثابه یک طبقه، و سلوک و جهان‌بینی آنان در نوشته‌های این سیاحان به وضوح مشهود است که اغلب، با تصوف‌ناشناسی، پیش‌داوری، ظاهر‌بینی و جعل همراه شده است. رهیافت این پژوهش نشان می‌دهد چهار مؤلفه «ادب شفاهی درویشان»، «اعتقادات و باورها»، «دربوزگی و بیکارگی»، «استعمال مسکرات و مواد خلسه‌آور» در سفرنامه‌های غربی نمود بیشتری دارد. تعداد اندکی از این سفرنامه‌نویسان از جمله پولاک، براون و گوینو، رویکردی شرق‌شناسانه در معنای تحقیقی - تتبعی آن نسبت به تصوف دارند و آن را با مشاهدات خود، تلفیق کرده‌اند؛ از جمله این که درباره سلسله‌های صوفیانه عصر قاجار، به ویژه اهل حق، خاستگاه تصوف، و اندیشه اشراقی ایرانی، گزارش‌هایی ارائه کرده‌اند. جدا از این، در دیگر سفرنامه‌ها، غالباً به روح تصوف اشاره‌ای نمی‌شود. در اغلب این سیاحت‌نامه‌ها تصوف و عرفان، به مکتب سستی و بی‌قیدی تنزل یافته است و درویشان دوره‌گرد و قصه‌گو گرفتار چرس و بنگ تصویر شده‌اند. نتایج تشریح و تحلیل سفرنامه‌های مذکور نشان می‌دهد که گزارش این سیاحان از تصوف عصر قاجار، در قالب «درویش‌نگری ظاهری»، همراه با «تعمیم‌دهی»، «عیب‌نمایی»، «عجیب و غریب‌نگری» و «بزرگ‌نمایی» روایت شده است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۶/۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۰۷/۱۵

واژه‌های کلیدی:

سفرنامه، عصر قاجار، درویشان و صوفیان، سیاحان اروپایی.

استناد به این مقاله: پوررستگار، امیر (۱۴۰۲). سیمای درویشان و صوفیان در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳ (۱)، ۵۷-۷۴.



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

متخصصان فرهنگ و ادب ایران معتقدند شناخت جامع و دقیق هویت فرهنگی ایران، با توجه به دو نگرش و رویکرد «نگاه بومی» و «نگاه دیگری» امکان‌پذیر است و خلأ مطالعاتی و افراط و تفریط در هر یک از آن دو، زیان بار خواهد بود. یکی از آشکارترین جلوه‌گاه‌های نگاه دیگری، سفرنامه‌های سیاحان اروپایی است که گاه، اندیشه و خلیقات و رفتار ایرانی را از زاویه غیریت‌سازی و در چهارچوب برتری غرب بر شرق، و گاه با نگاهی همراه با تحسین و تقدیس گزارش کرده‌اند.

سفرنامه‌ها از مهم‌ترین اسناد در حوزه مردم‌شناسی و به طور کلی، در حوزه مطالعات فرهنگی و تاریخ اجتماعی به شمار می‌آیند؛ لذا سهم مهمی از پژوهش‌های شرق‌شناسی و ایران‌پژوهی، بر مبنای مآخذ سفرنامه‌نویسی و بهره‌مندی از شمار فراوانی از سفرنامه‌های غربی است. با شناخت بهتر شرق، «سفرنامه‌ها در کنار دانش‌های کلاسیک، منابع دینی، کتاب‌های مقدس و اسطوره‌ها، آرشپوی اصلی برای بازنمایی "دیگری" و شکل‌گیری گفتمان غرب و "دیگری" شد» (هال، ۱۳۸۶: ۵-۶).

سفرنامه‌های اروپایی دوره قاجار، دارای داده‌هایی از تاریخ اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی، فرهنگی و منابع دست اول، برای شناخت ایران آن روزگار به شمار می‌آیند؛ برای نمونه، عباسی در مقدمه *افسانه‌های آسیایی* به نقل از علامه دهخدا آورده‌است که این اثر کنت دو گوینو^۱ (۱۸۱۶-۱۸۸۲) در معرفی ایران به جامعه مغرب‌زمین حائز اهمیت بوده، و از لحاظ شناساندن ذکاوت و شهامت و کفایت ایرانیان با کتاب *تاریخ ادبیات ادوارد براون* هم‌تراز است (گوینو، ۱۳۳۳: ۱). در باب ارزشمندی سفرنامه‌ها، به این نکته نیز باید اشاره کرد که درباره خلیقات و جهان‌بینی و رفتارهای اجتماعی ایرانیان، منابع قابل توجهی از گذشته در دسترس نیست؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین و در دسترس‌ترین منابع جایگزین، سفرنامه‌ها هستند (برای نمونه: کاری^۲، ۱۳۴۸: ۷۴-۹۰ و گزارش‌های نایاب او درباره بی‌کفایتی دربار شاه سلیمان و شاه سلطان حسین و نحوه انقراض صفویان).

نمونه دیگر، آن‌گونه که حدیدی (۱۳۴۸: ۶۲) در *ایران در ادبیات فرانسه* نشان می‌دهد، لافونتن^۳ در خلق شخصیت‌های شعرش، متأثر از سفرنامه تاورنیه بوده‌است. او معتقد است لافونتن، سفرنامه تاورنیه را می‌شناخته و برخی از داستان‌های خود مثل *چوپان و پادشاه* را از سفرنامه تاورنیه اقتباس کرده‌است. در همین باره، حدیدی (۱۳۷۹: ۲۸-۳۰) اشاره کرده‌است که ارمان رنو^۴ (۱۸۳۶-۱۸۹۵)، شاعر نامدار فرانسوی، از سفرنامه گوینو تأثیر پذیرفته‌است. رحیم‌لو در مقدمه کتاب *سرگذشت حاجی بابای اصفهانی*

1. Joseph Arthur de Gobineau
2. Giovanni Francesco Gemelli Carer
3. Jean de La Fontaine
4. Armand Renaud

در ایران اشاره کرده که آرتور گوینو خود نیز در پژوهش‌های ایرانی‌اش از سرگذشت حاجی‌بابای اصفهانی در ایران وام گرفته‌است (موریه، ۱۳۵۴: ۴).

پیشینه تحقیق

در باب سیمای درویشان و صوفیان عصر قاجار در سفرنامه‌های اروپاییان، پژوهش مستقلی نگاشته نشده‌است و تحقیقات مشابه نیز توصیف‌وار و در لفاف موضوعاتی چون فرهنگ و مذهب به این امر پرداخته‌اند. برای نمونه، اویس (۱۳۷۹) در فرهنگ ایران در سفرنامه‌های اروپایی دوره قاجار و شکاریان (۱۳۹۷) در رساله «تحلیل اوضاع ادبی ایران در سفرنامه‌های خارجی عصر قاجار» در کنار دیگر پدیده‌های فرهنگی و ادبی - به اجمال و نه تحلیل - به بازتاب درویشی و تصوف نیز در سفرنامه‌های فرنگی اشاره کرده‌اند. ثواقب و دیگران (۱۳۹۶) هم در میان گوناگونی موضوعات مرتبط با تصوف که در این سیاحت‌نامه‌ها آمده‌است، در مقاله «ملاحظات انتقادی در باب نگرش سیاحان خارجی دوره قاجار به آیین یارسان»، دیدگاه‌های سیاحان اروپایی را درباره آیین علی‌اللهی نقد کرده‌اند؛ بنابراین خلأ مطالعاتی در این زمینه، پژوهش حاضر را الزام می‌بخشد.

چهارچوب نظری

جستار حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی با رویکردی نقادانه، در پی آن است که نخست، با کندوکاو سفرنامه‌های ترجمه‌شده سیاحان فرنگی عصر قاجار، تصویر و تصور آنان را از درویشی و تصوف، استخراج کند و سپس آن‌ها را در بوتة نقد و داوری نهد. بر این اساس، مبنای پژوهش حاضر، بررسی و واکاوی هر موضوعی است که به نحوی از انحاء، با تصوف مرتبط باشد و در دیدگاه سیاحان اروپایی نمود و بسامد بیشتری داشته باشد؛ چه آنان که رویکردی محققانه و تصویری واقع‌بینانه به درویشان دارند مانند پولاک و براون و گوینو، و چه سیاحانی که صرفاً بر مشاهدات و شنیده‌های خود اتکا کرده‌اند مانند جیمز موریه، کارلا سرنه، اسپاروی، اوئیلز، ویلز، بروگش، دروویل.

بحث و بررسی

اگر قائل به این امر باشیم که تصوف دو بعد نخبه‌گرا و عام دارد و درویشان و قلندران همان وجه توده‌ای تصوف هستند، شایسته است بر وجه دوم تصوف نیز تأمل کنیم. برای این امر ناچار باید دوره قاجار را واکاوی کنیم؛ زیرا در این روزگار، تصوف عامه بنا به مقتضیات اقتصادی، سیاسی، فقهی، اجتماعی، بیش از اعصار دیگر نمود دارد. همچنان که لئونارد لویزن (۱۳۸۴: ۶۸۴) گفته‌است: «یک قرن و نیم گرفتاری

تصوف در پرتلهٔ تعصب قزلباش، اعتبار معنوی تصوف را از جلا انداخته و شهرت خصلت درویشی ایرانی را آلوده کرده بود؛ تصور مردم از "فقر" عارف، معنای دوگانهٔ بدیمنی پیدا کرده بود و عارف "درویش" اکنون فرد فاقد شعور و بی‌فرهنگی نیز به شمار می‌رفت». به همین سبب، تصوف عصر قاجار، شبه‌تصوفی با آرای انحرافی، در یوزگی، معرکه‌آرایی، مناقب‌خوانی، ادعای احاطه بر علوم غریبه و حضور افیون و دیگر مکئی‌ها بود که مبلغان آن عمدتاً از هند به ایران می‌آمدند. تمام این حالات در سیاحت‌نامه‌های فرنگی روایت شده و پژوهش حاضر، کندوکاو این سفرنامه‌ها از این منظر است.

درویشان و صوفیان از مشهورترین طبقات اجتماعی در عصر قاجار به شمار می‌روند که سیمای آنان بنا بر کارکردها و نقش‌های مختلف، در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی بسیار بازتاب داشته‌است. برخی از این مسافران شرق، به فراخور نوع سفر و مأموریت و اهداف خود، در کنار دیگر پدیده‌های ایران قاجاریه، به تصوف و درویشی نیز پرداخته‌اند؛ لذا یکی از منابع قابل‌تأمل، سفرنامه‌های اروپاییان دورهٔ قاجاریه است که می‌توان با اتکا به نقد و تحلیل این منابع، کارکردهای مختلف اجتماعی درویشان را تبیین کرد. چهرهٔ درویشان در غالب این سفرنامه‌ها، ناظر بر جماعتی است با هیبتی آواره و ژنده، کشکولی در دست و تبرزینی بر دوش که با سیمای صوفیان صاحب مکتب پیشین ایران تفاوت دارد؛ لذا مبنای این جستار، واکاوی تصوف و درویشی در سفرنامه‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار است. مهم‌ترین و برجسته‌ترین مؤلفه‌هایی که در خلال بررسی این سفرنامه‌ها به چشم می‌آید، عبارت‌اند از:

۱. ادب شفاهی درویشان

ادب شفاهی نمایانگر فرهنگ و آداب و اخلاق و اندیشه و تخیلات یک قوم است. بسیاری از بزرگان تصوف، مقامات خود را شفاهی بیان می‌کرده‌اند. در این میان، داستان‌گویی نقشی اساسی در انتقال تعلیم صوفیه در میان تودهٔ مردم داشته‌است. از نخستین مجالس صوفیه تا درویشان عصر قاجار، به خوبی به اهمیت قصه‌گویی واقف بوده‌اند. در فتوت‌نامهٔ سلطانی، قصه‌گویان و افسانه‌سرایان جزو فتیان دانسته شده‌اند (کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۰۲-۳۰۴).

هینریش بروگش^۱، سفیر و سیاح آلمانی روزگار ناصرالدین شاه، نقالی درویشان را در بحث ادبیات شفاهی ایران مطرح و اشاره می‌کند که شاخه‌ای از ادب شفاهی و فولکلور ایران متعلق به درویشان است. اینان برای مردم کوچه و بازار و حاضر در قهوه‌خانه، داستان‌هایی تعریف می‌کنند که موضوع آن‌ها یا مانند شاهنامه تاریخی است، یا از داستان‌های هزار و یک شب است، یا آنکه ماجراهایی است که خود ابداع کرده‌اند. درویشان، داستان‌های کوچک و ساده را چنان شاخ و برگ می‌دهند که با آن ساعت‌ها

1. Heinrich Karl Brugsch

مردم را سرگرم می‌کنند. حکایات این نقالان متأسفانه در هیچ نوشته و کتابی جمع‌آوری نشده و فقط در ذهن و دهان خود این درویش‌ها نهفته‌است (بروگش، ۱۳۶۷: ۷۱۸). توصیفات بروگش جزو نخستین اشارات به فولکلور ایرانی و گنجاندن درویشان و اسلوب داستان‌گویی آنان در این ساحت است. چارلز ویلز، مأمور و سیاح انگلیسی عصر ناصری، به صحنه‌آرایی معرکه درویشان توجه کرده و نوشته‌است که برخی از درویشان در عین قلندری، قصه‌گو و راوی قصه‌های جالب و شیرین بوده‌اند. یکی از آن‌ها درویشی به نام «آقانصرالله شیرازی» بود که ضمن برپا کردن معرکه، مرتباً در وسط حلقه تشکیل شده از جمعیت قدم می‌زد. گام‌های بلندی برمی‌داشت و کف هر دو دست را محکم به هم می‌کوبید و تبرزینش را به دور سر می‌چرخاند. او به نام قصه‌گوی، گاه در قالب قهرمانان داستان‌های خود درمی‌آمد، صدایش را تغییر می‌داد، دلاورانه نعره می‌کشید و بدین طریق، توجه مردم را به خود جلب می‌کرد (ویلز، ۱۳۶۸: ۸۳). در واقع، چارلز ویلز به فن نمایش و مهارت و کاردانی درویشان برای اثرگذاری بر مخاطب تأکید کرده‌است.

ژوانس فووریه^۱، پزشک ناصرالدین شاه، نیز به موضوعات نقالی صوفیان پرداخته و آورده‌است که آنان هر دو طیف قصص ایرانی و اسلامی را در نظر داشتند و غالباً داستان رستم یا شرح حال علی بن ابی‌طالب^(ع) و امام حسن^(ع) و امام حسین^(ع) یا سرگذشت خود را با نقالی روایت می‌کنند (فووریه، ۱۳۶۶: ۱۳۶۹). چارلز اوئیلز روسی نیز همچون ویلز به شگرد خاص دیگری اشاره کرده و آورده‌است که حافظه و مهارتی که درویشان در نقالی به کار می‌برند، انسان را متحیر می‌سازد. طایفه دیگری از درویشان به واسطه اشارات با دست و پا و «حرف زدن در شکم»، تحصیل روزی می‌کنند. «حرف زدن در شکم» گویا حالتی است که درویشان صدای خود را در گلو می‌اندازند (اوئیلز، ۱۳۰۷: ۱۶۱-۱۶۲). جیمز موریه هم در سفرنامه خود از زبان شخصیت اصلی داستان، پیشبرد اهداف خویش را به سخنوری و قصه‌سرایی وابسته می‌داند و می‌گوید که بعد از استماع درویشان، از حکایات مطلوب ایشان بهره‌مند شدم، «درویش صفر» به من افسانه و افسون، و نقال نیز قدری از نقل و افسانه‌های خود از طریق معرکه‌گیری و سخنوری و جیب تهی کردن را آموخت (موریه، ۱۳۵۴: ۱۴۲-۱۴۳).

۲. اعتقادات و باورها

بخشی از نوشته‌های سیاحان غربی، به اعتقادات درویشان اختصاص یافته‌است. باورهای درویشان این دوره، از آرمان‌های معنوی صوفیان پیش از صفویه فاصله می‌گیرد و طبیعی است که ظهور و رواج فرقه‌های شبه‌صوفی که گاه عقاید الحادی و انحرافی داشته‌اند، ذهنیت سیاحان غربی را درباره تصوف تغییر داده باشد.

ادوارد براون (۱۳۸۱: ۱۵۱) در سفرنامه خود، یک سال در میان ایرانیان، به رسوخ مابعدالطبیعه در ذهنیت ایرانیان اشاره می‌کند و می‌گوید بی‌اعتنایی به واقعیت تصوف موجب می‌شود که خواننده، درک صحیحی از روحيات ایرانیان پیدا نکند. او بر این باور است که باوجودی که اسلام با آیین‌های باطنی، ناسازگاری نشان داده، ایران محل ظهور فرقه‌ها و مذاهب گوناگون فلسفی و باطنی بوده‌است؛ از زمان مانی و مزدک تا عصر حاضر که فرقه‌های شیخی و بابی ظهور کرده‌اند (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

براون برخلاف دیدگاه پیشین خود، بر جنبه‌های وحدت وجودی تصوف ایرانی تأکید و اشاره می‌کند در قرآن آیاتی وجود دارد که قابلیت تفسیر و تأویل باطنی و عرفانی دارند؛ مانند آیه ۱۷ از سوره انفال: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و مارمیت اذا رمیت و لكن الله رمی» که صوفیان ایرانی، این آیه را یکی از پایه‌های عقاید وحدت وجودی خود می‌دانند (همان: ۱۵). او معتقد است اصل و اساس عرفان، تصور خداوند به صورت «جمال مطلق» است. وی برای تبیین این جمال مطلق و تجلی او، به منظومه یوسف و زلیخای جامی استناد می‌کند و او را در میان شاعران ایرانی، بیش از همه، روایتگر این اندیشه ژرف می‌داند (همان: ۱۵۵). برخلاف براون، زرین کوب (۱۳۸۳: ۶۵) معتقد است آثار جامی را نباید به هیچ وجه عرفانی صرف شمرد؛ زیرا آثار او در زمره آثار نظامی و امیرخسرو جای دارد که آثارشان گرچه دنیوی و غیرمذهبی است، از حال و هوای عرفانی نیز بی‌بهره نیست.

براون، عرفان را اندیشه‌ای آریایی در مقابل اعراب می‌داند و معتقد است که پس از گذشت روزگاری از حمله اعراب، ایرانیان مجموعه عقاید مختلفی از قبیل شیعی، صوفی، اسماعیلی و آرای فلاسفه اختراع کردند. ایرانیان با عقاید و آرای خویش، اسلام را به ذوق خود تعبیر و تفسیر کرده‌اند (براون، ۱۳۸۱: ۱۵۲-۱۵۳).

در نقد دیدگاه براون باید اشاره کرد که خاستگاه برون‌دینی تصوف که او و بیشتر شرق‌شناسان بر آن تأکید می‌کنند، پذیرفتنی نیست. آنان نگاهی تک‌بعدی به تصوف دارند و از ابعاد معرفتی اسلام دور مانده‌اند. تصوف در بعد نظری و عملی خود، ریشه در کتاب و سنت و تاریخ اسلام دارد؛ هر چند تصوف در معنای عام خود، در همه آیین‌ها مشترک است و در بستر تاریخی، دستخوش تعامل با اندیشه‌های گوناگون قرار گرفته‌است. زرین کوب (۱۳۸۵: ۱۲-۱۳) بر این باور است که اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگون، در جریان تصوف اسلامی وارد و حل شده‌است، لیکن فرض آنکه تصوف به ناچار باید منشأ غیراسلامی داشته باشد، موجه و معقول نیست؛ همچنان که فرضیه‌هایی از این قبیل که تصوف، واکنش دماغ آریایی است در مقابل مذاهب و عقاید سامی نیز قابل دفاع نیست. قاسم غنی (۱۳۸۳: ۲۴-۲۵) معتقد است می‌توان در تصوف، نشانه‌های غیردینی یافت، اما این نشانه‌ها که به ظاهر، از دیگر سنت‌ها وام گرفته شده‌اند، در درون مکتب اسلامی هضم، و سپس شده‌اند. هانری کربن (۱۳۸۸: ۲۶۶) و ویلیام چیتیک (۱۳۷۳: ۵) نیز بر خاستگاه نبوی و قرآنی تصوف تأکید کرده‌اند.

جان ویشارد (۱۳۶۳: ۱۶۷-۱۶۸) معتقد است بعضی نویسندگان یا سیاحان به اشتباه گمان کرده‌اند که

درویشان و قلندران پیشوایان مذهبی مردماند، در صورتی که اینان توجه مختصری به مذهب دارند. او اشاره می‌کند که فرقه علی‌اللهی هر نوع ارتباطی را با مسائل جاری اسلام نادیده می‌گیرد و معتقد است علی^(ع) ذاتی خارق‌العاده و الهی دارد. مراسم مذهبی آنان هم بیشتر به پارسیان باستان شباهت دارد که مقدس شمردن آتش را نمادی برای عبادات می‌دانستند (همان: ۱۷۳). آنچه ویشارد و دیگر سیاحان فرنگی در باب آیین اهل حق و علی‌اللهی نقل کرده‌اند، مبنی بر این امر است که این فرقه آمیزه‌ای از اعتقادات تصوف، ادیان ایران باستان، هندوییزم، مانوی، مسیحیت و یهودیت است که بعضاً رنگ‌وبوی اسلامی و شیعی گرفته‌است و در مواردی، با برداشت‌های رسمی و متشرعانه اسلامی مطابقت ندارد.

در گزارش کارلا سرنا نیز آمده‌است که درویشان بدون آنکه مأموریت مذهبی داشته باشند، احکام قرآن را به هندوستان می‌برند و افکار هندی‌ها را در قلمرو مسلمانان پخش می‌کنند. بعضی از آنان فقیهانی هستند که مسائل دینی را با زبان ساده بیان می‌کنند و توانایی آن را دارند که در دقیق‌ترین بحث‌ها شرکت کنند. بعضی دیگر بدون آنکه کمترین تعلیماتی ببینند، به شنیدن و یاد گرفتن چند روایت مذهبی بسنده کرده‌اند (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۴۶).

در باب آنچه در سفرنامه کارلا سرنا درخصوص نقش درویشان در قرابت اسلام و آیین‌های هندو در عصر قاجار آمده‌است، باید اشاره کرد که اشتراکات فکری تصوف با ادیان و آیین‌های هندی، سلوک انسانی و معنوی صوفیان، دادوستدهای طریقت‌های صوفیانه با ادیان هندی، به‌ویژه دوری گزیدن از روش‌های تحکم‌آمیز، سبب مراوده درویشان مسلمان و پیروان آیین هندو شده‌است (قادری و حاجیان‌پور، ۱۳۹۸: ۴۹-۴۵).

چارلز ویلز اشاره کرده‌است که درویش‌ها غالباً تمایل چندانی به بحث در امور مذهبی و اعتقادات خود ندارند و اصولاً به کارهایی دست می‌زنند که چندان توافقی با اصول اسلام ندارد و به کلی گناه‌آلود است. اغلب رفتار و کارهای آن‌ها شبیه رفتار راهبان صومعه‌های ما در زمان‌های گذشته است. آنچه مسلم است مردم ایران علاقه چندانی به نحوه رفتار و اعتقادات و کارهای اینان ندارند و از طرفی هم، از بیم عواقب، حاضر نیستند با آنان مقابله و مخالفت علنی کنند (ویلز، ۱۳۶۸: ۸۱).

ارنست اورسل، سیاح و اندیشمند بلژیکی، آورده‌است که درویشان دین ظاهری را درخور شأن انسان هوشمند و جست‌وجوگر نمی‌دانند و ضمن نفی آن، به تفکرات فلسفی خود دل می‌بندند. اغلب صوفی‌ها به وحدت وجود و بعضی دیگر، به توحید و گروه‌هایی حتی به شرک یا کفر مطلق اعتقاد دارند. صوفی‌ها نسبت به پیروان مسیح و افکار اروپاییان، نفرت و انزجار از خود نشان نمی‌دهند و حتی تعدادی از آنان به لژهای سنت‌جان وابسته‌اند که شعباتی از گراندلژ انگلستان است. اورسل (۱۳۸۲: ۳۳۱-۳۳۲) می‌گوید قسمتی از آیین آنان، تعلیمات و فلسفه ظاهری است که با اصول دین کاملاً مطابقت دارد، ولی قسمت دیگر، مسائل و تعلیمات سری است که کلید رمز آن‌ها فقط در دست معتقدان خاص این آیین است.

آرتور کنت گوبینو، وزیر مختار فرانسه در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه، هم به تصوف ایرانی

پرداخته‌است. جز سفرنامه سه سال در میان ایرانیان، کتاب مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی او نیز مشهور است. او در سه سال در آسیا به فرهنگ معنوی و تصوف ایرانی عمیق‌تر نگریسته و معتقد است اصل کلی‌ای که درباره تمام ایرانیان صادق است، اعتقاد آنان به ماورا و دوری از جزم‌اندیشی و مادی‌گرایی است. او اشاره می‌کند که اصل اساسی صوفیان، «اتحاد روح با خدا بر اثر سیر در عوالم روحانی» است و حلاج چون این اصل را افشا و برای عوام بیان کرد، به قتل رسید (گوینو، ۱۳۸۳: ۲۳۳). وی با تمایز قائل شدن میان صوفیان راستین و درویشان عصر قاجار، توضیح می‌دهد که در کنار صوفیان راستین، اشخاصی هستند که از عقاید صوفیان، فقط آزادی در تحقیر تعالیم اسلام را برداشت کرده‌اند. گوینو اعتقادات آنان را مجموعه‌ای از خرافات مانند ارتباط با اجنه و کف‌بینی می‌داند (همان: ۲۳۳-۲۳۴). او اشاره می‌کند که لزوماً تمام صوفیان، اسلام را نپذیرفته‌اند. صوفیان مؤمن، پیامبر اسلام را نخستین صوفی و قرآن کریم را ریشه اصلی عقاید خودشان می‌دانند و سپس اشاره می‌کند که تصوف، مکتبی است که با ذوق مردم آسیا هماهنگ است. به نظر وی، با آنکه صوفیان خود را مسلمان می‌دانند، در محیط مذهبی، قائل به آزادی هستند و برای تصفیه و تزکیه نفس، اسلام را کافی نمی‌دانند، بلکه دین اسلام را مانند «شیر برای کودک» می‌پندارند. آن‌ها معتقدند چون کودک رشد کند، به غذای مقوی‌تری احتیاج دارد؛ در نتیجه، صوفیه نیز هرگونه عقیده جزمی و هرگونه تعهد اخلاقی را با اصول تصوف بیگانه می‌دانند. گوینو در اظهارنظری خاص گفته‌است که گروهی از صوفیان ایرانی، نام ولتر را شنیده‌اند و او را بزرگ می‌دانند و دلیل گرایش به او، مخالفت ولتر با کشیشان سنتی اروپاست؛ همچنان که خود صوفیان نیز از ملایان ظاهری‌اندیش نفرت دارند (همان: ۲۳۴). گوینو (۱۳۲۸: ۵۲) در کتاب مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، به نوعی همین مطالب سفرنامه‌اش را تکرار می‌کند و می‌نویسد «سبب انحطاط اخلاقی اینان، به سبب طبقه اجتماعی آن‌ها بوده‌است. این جماعت، ابتدا به عیسویت گرویده‌اند و از بقایای قبطی‌های مصری یا کلدانیان زارع ایرانی بوده‌اند و چون مذهب فاتحانه اسلام، از آن‌ها درخواست فداکاری نمی‌کرده‌است، اسلام را قبول کرده‌اند». به گفته گوینو، تصوف در تعریف ذات و صفات پیغمبر و طریقه عمل او، مبالغه را به حد جنون رسانیده و به همین مناسبت، در میان مسلک‌هایی که کمتر با آن ضدیت داشته‌است، پسندیده واقع شد و پیروان زیادی یافت. تصوف دارای خصائصی بود که روح آسیایی را می‌فریفت و شیفته خود می‌کرد؛ اینان از تعالیم پیامبر فراتر رفته و در وحدت خدا مبالغه کرده‌اند (همان: ۵۴).

برای گزاره‌های گوینو می‌توان مواردی را در تاریخ تصوف سراغ گرفت، اما گفتار او بیشتر یادآور آیین قلندران و درویشان التقاطی مذهب عصر قاجار است که آمیزه‌ای از ادیان ایرانی و اسلامی داشته‌اند. تصوف اصیل باوجودی که از اسلام نشئت گرفته، از مبانی فکری آیین‌های دیگر نیز متأثر شده‌است. گوینو یکی از مهم‌ترین دلایل وفور کرامات صوفیان را در «روان‌شناسی قوم ایرانی» می‌داند که آمادگی پذیرش مسائل خارق‌العاده را دارد؛ برای نمونه، محمدشاه تردیدی نداشت که صدراعظم او، حاجی میرزا

آقاسی، ارتباط مستقیم و دائمی با عالم ملکوت دارد (همان: ۲۴۱).

۱.۲. اهل حق و اعتقادات آنان در گزارش گوینو

گوینو (۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۴۶) به درستی درباره‌ی خاستگاه اهل حق اشاره می‌کند که این آیین به سبب وضع روحی فرقه‌های مذهبی تاریخ ایران، از اختلاط برکنار نمانده و از فرقه‌های دیگر اقتباس کرده و بیش از همه از سنت هندی و زردشتی متأثر شده‌است. استدلال گوینو درباره‌ی ایجاد فرقه‌ی اهل حق درخور توجه و تأمل است. او پیدایش و گسترش فرقه‌ی علی‌اللهی را در ایران، معطوف خصوصیت روانی عام ایرانیان، یعنی تملق و چاپلوسی و اغراق در امور می‌داند و اشاره می‌کند که ایرانی، اصولاً درباره‌ی همه چیز، متملق و مبالغه‌گوست. بی‌شک چنین نظری، فروکاست واقعیت به بُعد روان‌شناختی آن است. او اهل حق و علی‌اللهی را دو فرقه‌ی متمایز به شمار می‌آورد و عقاید اهل حق را پیچیده‌تر از علی‌اللهی‌ها می‌داند. این دیدگاه گوینو ممکن است درست باشد؛ زیرا اهل حق با سایر غلات شیعه در این اندیشه‌ی اساسی شریک‌اند که خداوند در صورت انسان ظهور می‌یابد، ولی نزد اهل حق این رأی بسط و گسترش بیشتر یافته‌است، و ایشان مظهریت را فقط در وجود حضرت علی^(ع) منحصر نمی‌دانند. او اشاره می‌کند که پیروان اهل حق، به ظاهر مسلمان‌اند؛ آنان خوک و سگ را حرام نمی‌دانند، شراب می‌نوشند و مصرف آن را حرام نمی‌دانند، آنان هرگز به مسجد قدم نمی‌گذارند و پیامبر اسلام را قبول ندارند. به زعم گوینو، آنان اسلام را دینی سلطه‌جو و آمرانه می‌دانند. گوینو چنین تساهلی را به کلی مغایر با اصول ادیان می‌شمرد؛ زیرا مبنای شریعت ادیان، براساس تفکیک طبیعت، به اشیای پاک و ناپاک است (همان: ۲۴۳-۲۴۴).

براساس اصول اعتقادی اهل حق، نظرات گوینو چندان درست نیست، چرا که برای مثال، در این آیین، مصرف مسکرات حرام است (نیک‌نژاد، بی‌تا: ۱۳۳)، اما از دیگر سو، غیاب همه یا بسیاری از آموزه‌های عملی اسلام که گوینو بر آن تأکید دارد، در برخی از شاخه‌های اهل حق و تصریحی که نخستین منتقدان مذهب قلندر در این باب داشته‌اند، می‌تواند دلیل بر تأیید این نظر باشد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۳۹).

گوینو اشاره می‌کند که همه‌ی پیروان اهل حق معتقدند خداوند پیش از خلق جهان، در حال سکون و بی‌مرگی و بی‌حرکی بود. آنان این حالت را «سیر» می‌نامند که همان حالت الوهیت است. طبیعت، اشکال مختلف تابش نور الهی است که روزی نابود و به خدای ساکن بی‌تحرك باز می‌گردد. در رأس پدیدار شدن موجودات، چند موجودند و در جوار خداوند، که عبارت‌اند از: پیر پادشام یا پیر بنیامین، پیر داوود، پیر رزق، پیر موسی. پیر پادشام یا جوهر الهی استحال‌نیافته، قوانین دنیوی را وضع کرد و به آن جان بخشید. پیر بنیامین رهبر معنوی جوهر الهی، تجسم قانونی است که تحت وجود آن، عالم ممکن می‌شود و احکام دینی را صادر می‌کند. پیر داوود، تجسم ایمان است که بدون او هیچ عمل و رستگاری نیست. پیر رزق، راه را نشان می‌دهد و عمل را آموزش می‌دهد. اهل حق، ابراهیم و زردشت و موسی و عیسی و علی را مظاهر الهی

می‌شناسند (گوینو، ۱۳۸۳: ۲۴۸-۲۵۰). هر کس به این فرقه می‌پیوندد، از بدو تولد، یک پیر را برمی‌گزیند که سرسپرده اوست؛ همان طور که جوهر الهی، سرسپرده پیر بنیامین است. در کنار هر پیری، «دلیل»ی وجود دارد که پیروان باید به نصایح او گوش فرادهند (همان: ۲۵۳-۲۵۴).

به باور گوینو، اهل حق مشترکات زیادی با مذهب بودایی دارند. این آیین از دوران پادشاهان اشکانی در ایران وجود داشته و مبلغان مذهبی هندی آن را گسترش داده‌اند. این مذهب تا پیش از ساسانیان بروز و ظهور داشته و نفوذ زیادی هم بر مکتب اسکندریه داشته و در تشکیل فرقه‌های مسیحی در شرق اثرگذار بوده‌است. آنان بسیاری از عقاید خود را به مذاهب گنوسی و مانوی داده و از آن‌ها نیز آموزه‌هایی گرفته‌اند. موبدان زردشتی در برانداختن آن آیین ناتوان بودند، اما دست‌کم توانستند آنان را مجبور به مخفی شدن کنند (همان: ۲۶۱). گوینو احتمال می‌دهد بیشتر مسیحیانی که در سده‌های نخستین بعد از اسلام به فرقه‌های گنوسی تعلق داشته‌اند، به‌آسانی در اهل حق حل شده باشند (همان: ۲۶۲). آن‌چنان که گوینو به درستی گفته‌است، در طریقه اهل حق، بسیاری از آثار بازمانده از ایران باستان — اعم از وجوه اعتقادی یا عملی — را می‌توان بازیافت. برخی از محققان معتقدند جهان‌شناسی پیچیده و اسطوره‌ای حاکم بر نظام فکری اهل حق، با همه اشتمالش بر عناصری از فرهنگ اسلامی، در مجموع یک نظام اساطیری ایرانی بسیار کهن است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۳۹).

ویبرت فون بلوشر، سیاح و مأمور آلمانی در گزارش خود درباره فرقه علی‌اللهی سخن گفته‌است. او اساس این فرقه را از زبان پیرو آن طریقت، چنین بیان می‌کند:

ما علی را خدا نمی‌دانیم
از خدا هم جدا نمی‌دانیم

بلوشر معتقد است این فرقه، در تکریم حضرت علی^(ع) غلو کرده‌است. او ادعا می‌کند که اصولاً علی‌اللهی‌ها، همان مسیحیان هستند. او از رئیس فرقه اهل حق شنیده‌است که علی‌اللهی‌ها درحقیقت نه مسلمان، که مسیحی هستند. هنگامی که اعراب ایران را فتح کردند، بعضی از مسیحیان که به ظاهر به اسلام گرویدند، نام حضرت علی را به جای حضرت مسیح نشاندهند (بلوشر، ۱۳۶۹: ۸۸-۸۷). نظر بلوشر معقول و متفن نیست؛ زیرا امکان دارد این آیین متأثر از مسیحیت باشد (ایوانف، ۱۹۵۳: ۴۸-۵۷). در هر صورت، مسیحی دانستن طریقت اهل حق، از مخترعاتی است که با هیچ منطقی جور در نمی‌آید.

راولینسون^۱ در سفرنامه خود آورده‌است که فرقه علی‌اللهی، ترکیبی از اسلام و صابئین و مسیحیت است. علی‌اللهی‌ها معتقد به تناسخ و حلول خداوند در هزار و یک تن‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: بنیامین، موسی، الیاس، داوود، عیسی، علی بن ابی‌طالب، سلمان، حسین بن علی، و هفت تن دیگر. هفت تن یا هفت پیر که در اوایل اسلام می‌زیسته‌اند که از پیشوایان مهم علی‌اللهی‌ها به شمار می‌آیند و در گوشه و کنار

1. Sir Henry Rawlinson

کردستان پرستش و تقدیس شده‌اند که «بابا یادگار» یکی از آن‌هاست (راولینسون، ۱۳۶۲: ۲۴). آنچه می‌توان نتیجه گرفت این است که دیدگاه غالب سیاحان درباره‌ی اهل حق، از این واقعیت سرچشمه گرفته‌است که این آیین، در مبادی فرقه‌ای عرفانی بوده که غیر از تصوف و حکمت اشراقی، عناصری از عقاید یهودی و مجوس و مانوی را با بعضی از اجزای افکار و تعلیم شیعه و غلات به هم آمیخته و رفته‌رفته رنگ‌وبوی تصوف در آیین آن‌ها قوی‌تر شده‌است. زرین‌کوب (۱۳۴۴: ۱۱۸-۱۱۹) می‌گوید لزوم اجتماع اهل حق در «جمخانه»، تقدیم نذر و نیاز، اشتغال به ذکر خفی و جلی، توجه به سماع و ضرورت سرسپردن به پیر، آداب و مناسک ایشان را به نوعی تصوف مخصوص تبدیل کرده‌است.

۳. دربوزگی و بیکارگی

در اواخر صفویه و طول عصر قاجار، درویشی با قلندری و گدایی، وحدتی استوار یافت. تأمین معاش صوفیان در دوران پیش از صفویه، عمدتاً از طریق کار و فعالیت یا نهاد خانقاه و از راه‌هایی چون وقف و زکات و صدقات و فتوح و نذور و هدایا بود، اما کم‌کم به سبب برچیده شدن نهاد خانقاه و حذف حمایت‌های سازمانی و حکومتی، راه‌های کسب معیشت درویشان تغییر یافت و همچنان که با غوررسی سفرنامه‌های حاضر آمده‌است، عمدتاً از طریق دربوزگی فراهم می‌شده‌است (درباره‌ی بیکارگی و گدایی درویشان، نک: کسروی، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۳ و ۹۵-۹۶).

سرهنگ گاسپار دروویل (۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۳۹) آورده‌است که درویشان در منازل اشراف مدت‌های طولانی همانند مهمانانی محترم اقامت می‌کنند. بهترین راه از سر باز کردن این مهمانان ناخوانده آن است که مستمری لایق مورد نظرشان را بدانان بپردازند. درویشان ارزش زیادی برای تقاضای خود قائل‌اند و اگر کسی از برآوردن حاجتشان خودداری کند، آنان همان‌جا رحل اقامت می‌افکنند. موریه چنین نوشته‌است که درویشی از مالنسکی، نماینده انگلیس در بصره، مبلغ یکصد لیره پول خواست و برای تحقق تمنای خویش، دو سال تمام بر در خانه وی نشست و پیش از آنکه حاجتش برآورده نشد، آن مکان را ترک نکرد.

مادام سرنا (۱۳۶۲: ۱۴۸) نیز جزئیاتی از سبک دربوزگی را گزارش کرده‌است که هنگام نوروز، سردسته درویشان برای هر درویش، کنار خانه یکی از ثروتمندان جایی معین می‌کند که باید او آنجا را اشغال کند. درویش هم خیمه خود را در مقابل آن خانه علم می‌کند و شبانه‌روز، آن قدر قصیده و داستان می‌خواند و گریه می‌کند تا مالک خانه از شنیدن صدای او به ستوه آید و تحفه کریمانه‌ای نثارش کند؛ در غیر این صورت، درویش با دمیدن مکرر در آلت موسیقی یا «هو هو» سر دادن یا برافروختن آتش، آنان را وادار به پرداخت صدقه می‌کند.

چارلز ویلز (۱۳۶۸: ۸۱-۸۵) اشاره کرده‌است که مرشد درویشان، طبق معمول، برای اموال به‌دست‌آمده از دربوزگی، طرح مناسبی فراهم می‌کرد؛ بدین گونه که همه ثروتمندان شهر تهران، هر

کدام درویش مخصوص به خود داشتند و حتی سفارتخانه‌های خارجه هم از این بابت معاف نبودند. به محض خروج و ورود هر تازه‌وارد به سفارت، درویش با فریاد بلند «هو حق» تقاضای کمک می‌کرد. ویلفرد اسپاروی (۱۳۶۹: ۶) آورده‌است که قلندری آشفته، خود را از میان کاسبان و ملاهایی که به سوی بازارها و مساجد می‌رفتند، بیرون کشید و کالسکه را تعقیب کرد و «من تشاء» در هوا تاب می‌داد و چند بار نیز طبق عادت فریاد زد: «هو حق، هو حق». این فریاد بیشتر ستیزه‌جو بود تا تقاضای صدقه. چالرز اوئیلز (۱۳۰۷: ۱۵۹-۱۶۱) می‌گوید احدی ندیده‌است که درویش‌ها مشغول عملگی یا شغل معینی باشند. درویشان هیچ فصلی از فصول، مانند عید نوروز نمی‌توانند کسب درآمد کنند. هر یک از درویش‌ها عادت دارند که در ایام نوروز، یکی از رجال و متمولان را انتخاب کنند و در کنار عمارت او، چادر محقری برپا دارند. اغلب ایرانیان، توقف درویش را در جلوی عمارت خود، اسباب افتخار می‌دانند و چنین می‌پندارند که شخص محترم و متمولی هستند و به همین سبب است که درویش بدبخت را تا مدت یک هفته یا بیشتر بر در عمارت خود نگاه می‌دارند.

با توجه به بسامد فراوان گزارش‌گذاری در این سفرنامه‌ها، باید اشاره کرد که وجه غالب تمام مجموعه رسالات قلندری این عصر، در یوزه و گدایی است. شفیع کدکنی (۱۳۸۷: ۸۳) معتقد است اگر نمادپردازی شیوه‌گذاری را رمزگشایی کنیم، چه در تقابل با دیگر اجزای سازنده ساخت و چه در پیوند عناصر کوچک‌تری که آن عنصر معین را شکل داده‌اند، در تمام این چشم‌اندازها، مجموعه بسیار سنجیده‌ای از تقابل‌های فرهنگی و تاریخی را ملاحظه خواهیم کرد.

رابرت واتسن (۱۳۵۴: ۳۲-۳۳) در کتاب *تاریخ ایران* گزارشی چون چالرز اوئیلز به دست داده‌است و چنین می‌نویسد که بازار درویشان در کشور رونق دارد. التماس کمک آنان نه به دلایل مادی، بلکه به مناسبت ثواب دینی آن است. صدها تن از این درویشان دم‌غنیمتی در سراسر ایران پراکنده‌اند و بسیاری از ایشان در تهران آن‌چنان کار پردرآمدی دارند که می‌توانند در خانه‌ای آبرومند سکونت گزینند. اینان رئیسی دارند که قسمتی از عایدات درویشان به او می‌رسد. تعیین نفقات درویشان برای مراسم هر ساله جلوخان ثروتمندان تهران، بر عهده مرشدشان است. اگر صاحبخانه اهمیتی ندهد، درویش در دل شب، بوق خود را به صدا درمی‌آورد، بدان معنی که در پرداخت انعام تأخیر نشود.

در دوره‌های نخست تصوف، در یوزگی و گدایی نوعی شکستن نفس و تمرین توکل و رضا و ریاضت به شمار می‌رفت، همچنان که در *تذکره الاولیا* آمده‌است، شبلی برای رام کردن نفس جنید، او را به در یوزگی دستور داد (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۶۱۵)، اما در دوره قاجار و طبق سفرنامه‌های فرنگی که شرح آن رفت، مسئله گدایی دیگر کارکرد پیشین خود را از دست داده و صرفاً به پدیده‌ای اجتماعی بدل شده‌است. گدایی صوفیان به تدریج و در این عصر، به آفاتی از قبیل تن‌پروری و بیکارگی برخی صوفیان منجر شد و تربیت و تزکیه نفس که هدف غایی تصوف بود، از بین رفت و درویشان شکم‌باره و تنبل، به

گدایی همیشگی با زنبیل و کشکول مشغول شدند.

۴. مصرف مسکرات و مواد خلسه‌آور

براساس گزارش و توصیف سیاحان، مواد مخدر و مسکرات از ملزومات زندگی گروهی از درویشان عصر قاجار بوده‌است. در میان سفرنامه‌نویسان اروپایی، ادوارد براون بیش از همه، با صوفیان، به‌خصوص با محیط قلندری کرمان، در ارتباط بوده‌است، تاجایی که تریاک و افیون را ملازم تصوف و عرفان می‌داند و در دیدگاه منفی او درباره تصوف مؤثر بوده‌است؛ البته او خود در مقدمه سفرنامه‌اش به اهمیت و ارزشمندی تصوف راستین اذعان دارد و می‌نویسد

به مدت سه سال (۱۸۸۴-۱۸۸۷) که به تحصیل طب اشتغال داشتم، در موزه بریتانیا ارتباطی با نویسندگان صوفی ایرانی برقرار کرده بودم و افکار و عقاید عرفانی، اندیشه و ذهنم را تسخیر کرده بود و این، در واقع، پادزهری بود برای مقابله با افکار یأس‌آلود و بدبینانه‌ای که به علت برخورد دائم و روزانه‌ام با مظاهر درد و ضعف بشری به وجود می‌آمد. از طریق آن آثار توانستم به روشنی، جاودانگی، عظمت و فضیلت روح انسانی و همچنین نکبت و پستی مادی را درک کنم (براون، ۱۳۸۱: ۳۹).

او گزارش کرده‌است که تجربه تریاک برای تکمیل دیدگاهم از زندگی درویشی لازم بود، اما اگر بیشتر مراقب نباشم، واقعاً درویش می‌شوم و تمام وقتم را به تریاک کشیدن و عرفان‌بافی می‌گذرانم و کار امروز را به فردا می‌اندازم (همان: ۵۳۲). وی در جای دیگری اشاره می‌کند که اندیشه‌ام به سبب تسخیر فضای مرموز و عرفانی و دود تاریکی، دچار وقفه و سکون شده‌است.

من حتی حاضر نبودم به زبان انگلیسی فکر کنم و به نظرم، هیچ چیز بهتر از ادامه زندگی باطنی، خیالی و معنوی که در آن وقت داشتم، نبود؛ داشتن تریاک به‌عنوان مسکن و آرام‌بخش و درویشانی برای دوستی و معاشرت. مجموع این چیزها به من نشان می‌داد که فشار و آزارهای بیرونی و حالت درویشی و تسلیم درونی، کاملاً با یکدیگر در تضاد و کشمکش هستند (همان: ۵۳۸-۵۳۷).

ناگفته نماند که براون در آن زمان، با سلسله شیخیه در ارتباط بوده‌است، و حکایت گفته‌شده متعلق به مریدان این فرقه است، ولی دیگر فرق صوفیه، از جمله درویشان نعمت‌اللهی، هم از این‌گونه اظهار نظر او بی‌نصیب نمانده‌اند و از تریاک کشیدن آن‌ها نیز گزارش‌هایی داده‌است (همان: ۴۷۷-۴۶۹).

به نظر می‌رسد نگاه براون در دیگر آثار تحقیقی‌اش، با نگاه سفرنامه‌ای او از محیط درویشی کرمان کاملاً متفاوت است. او با همه وحشتی که از درویش شدن و افیون درویشی دارد، افکار شاعران و متفکران عرفان ایرانی را می‌ستاید و غایت آن را نیل به رستگاری می‌داند. او اشاره کرده‌است که «کتاب‌های عرفانی، روح بشری را در نظر من بزرگ جلوه می‌داد و دل سپردن به آن‌ها را سبب ترقیات عظیم خود می‌دیدم» (همان: ۳۹).

چارلز ویلز (۱۳۶۸: ۸۵-۸۱) نیز آورده است که در شیراز شایعه‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه درویشان شب‌ها در خانه‌های خود مشغول هرزگی هستند و مجموعاً، بیشتر آن‌ها جز منحرف کردن مردم و به صورت انگل زندگی کردن، کار دیگری ندارند. جان ویشارد (۱۳۶۳: ۱۶۷-۱۶۸) و اوئیلز (۱۳۰۷: ۱۵۶-۱۶۷) هم به مصرف تریاک و بنگ و مسکرات در میان قلندران اشاره کرده‌اند.

۴. دیدگاه پولاک، بر ایند دیدگاه دیگر سفرنامه‌نویسان

تفاوت نگاه یاکوب ادوارد پولاک (۱۸۱۸-۱۸۹۱)، سیاح اتریشی و پزشک مخصوص ناصرالدین شاه، با دیگر سیاحان اروپایی این است که او تمایز و اختلاف میان تصوف و عرفان اصیل و درویشان دوره‌گرد را برمی‌شمرد. وی با ارزشمند دانستن تصوف ایرانی، اشاره می‌کند که در روزگاران قدیم، از این طایفه، برجسته‌ترین اندیشمندان و مستعدترین شاعران، همچون سعدی و حافظ برخاستند، اما اکنون طبقه‌ای از ولگردان و قوالان و قصه‌گویان را تشکیل می‌دهند، بدون اینکه تعلیم و تربیت خاصی دیده باشند. اینان به کسب‌وکار و مالکیت پشت و پا زده‌اند. بسیاری از آنان هندو هستند و بقیه ایرانی. اینان در دل خود، فقط خدا را می‌پرستند یا «وحدت وجودی» هستند؛ باین حال هر جا پا بگذارند به آنان عنایت و توجه دارند. بهره‌گیری درویشان از شعر و ادبیات، بسیار هنرمندانه و با توجه به درک شعور مخاطبان است و از این نظر، به نسبت نمایش‌های روستایی اروپایی که در آن‌ها، زبان و ادبیات رنگ می‌بازد و کم‌اعتبار می‌شود، پیشرفته‌تر است (پولاک: ۱۳۶۸: ۳۹). او اشاره می‌کند که تمام درویشان، بدون استثنا، به کشیدن چرس راغب‌اند و بسیاری از آداب و تفکرات آنان، مانند کلبی بودن و بدبینی، را باید محصول چرس و بنگ دانست؛ همچنین هیجان غیرعادی اطاعت کورکورانهٔ مرید از مراد که حتی مرید، آب دهان مراد را مقدس می‌داند، از نتایج همان مواد مخدر است (همان: ۴۳۳).

نتیجه

در جستار حاضر، سیمای درویشان عصر قاجار و سلوک و رسوم آنان در سفرنامه‌های فرنگی بررسی و آشکار شد که آنان نمود پررنگی در مشاهدات سیاحان اروپایی عصر قاجار دارند. با واری این سفرنامه‌ها، به چهار مؤلفهٔ اصلی رسیدیم که عبارت بودند از: «ادب شفاهی درویشان»، «اعتقادات و باورها»، «دریوزگی و بیکارگی»، «مصرف مسکرات و مواد خلسه‌آور». سیاحان اروپایی در باب مؤلفهٔ نخست اشاره کرده‌اند که بخشی از ادب شفاهی ایران، متعلق به درویشان است و فرهنگ قصه‌گویی و نقالی، زمینه‌ساز محبوبیت اجتماعی درویشان شده است. فن نمایش و سخنوری صوفیان، و کسب درآمد از این راه، در گزارش‌های آنان بارز است. در بحث باورهای درویشان، آنان به رسوخ مابعدالطبیعه در روحیهٔ ایرانی و

باور ایشان به وحدت وجود اشاره کرده‌اند. غالب سیاحان، درویشان را برخلاف ظاهرشان، بی‌اعتقاد و مذهب آنان را ناسازگار با اسلام می‌دانند و به نوعی، آیین آنان را التقاطی و آمیزه‌ای از اسلام و هندو می‌پندارند. تأکید و تمرکز آنان بیش از همه، بر آیین علی‌اللهی است؛ زیرا به تشابه میان عیسی (ع) و علی (ع) قائل هستند. سیر آفاق، مبحث پرتکرار دیگر این سیاحت‌نامه‌هاست که غالباً با درپوزگی و بیکاری - که شاخصه اصلی زندگانی درویشان این عصر است - گره خورده‌است. پدیده عام دیگری که در این گزارش‌ها آمده و در سلوک درویشان بسیار پررنگ است، مصرف مواد مخدر و مسکرات است. برخی از سیاحان اروپایی میان مصرف افیون و چرس با وحدت وجود و اطاعت کورکورانه مرید از مرشد ارتباط قائل هستند. در کمتر گزارش و توصیفی، پیشینه درخشان تصوف اصیل ایرانی به چشم می‌آید و غالباً از عرفان ناب پیش از صفویه، در برابر پدیده درویش‌نمایی عصر قجری دفاع نمی‌شود. در بسیاری از موارد، دیده‌ها و نوشته‌های این سیاحان، تقلیل واقعیت و با پیش‌داوری و نادرست‌انگاری تصوف اصیل و جعل و وارونه‌سازی همراه است. گروه دیگری از سفرنامه‌نویسان این عصر، مانند گوینو و براون و پولاک، صاحب تمایزند و تا حدودی از تعمیم‌گرایی دیگر سیاحان به دورند. اینان نظرات تحقیقی و علمی شرق‌شناسان را با مشاهدات سفر خود تلفیق کرده‌اند. چهره صوفیان و درویشان در گزارش‌های سیاحان اروپایی عصر قاجار فقط در قالب محدود «درویش‌نگری ظاهری» و همراه با «تعمیم‌دهی» و «عیب‌نمایی» و «عجیب و غریب‌نمایی» و «بزرگ‌نمایی» روایت شده‌است.

منابع

- اسپاروی، ویلفرید (۱۳۶۹)، *فرزندان درباری ایران*، ترجمه محمدحسین آریا لرستانی، تهران، قلم.
- اورسل، ارنست (۱۳۸۲)، *سفرنامه قفقاز و ایران*، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اوئیلز، چالرز جیمز ویلز (۱۳۰۷)، *سفرنامه دکتر اوئیلز به ممالک ایران*، ترجمه میرزا سیدعبدالله، بی‌جا، بی‌نا.
- اویس، مهین (۱۳۷۹)، *فرهنگ ایران در سفرنامه‌های خارجی عصر قاجار*، شیراز، نوید شیراز.
- براون، ادوارد گرانویل (۱۳۸۱)، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، ماهریز.
- بروگش، هینریش (۱۳۶۷)، *سفرنامه ایلچی پروس در ایران*، سفری به دربار صاحبقران، ترجمه محمدحسین کردبچه، جلد ۲، تهران، اطلاعات.
- بلوشر، ویپرت فون (۱۳۶۹)، *سفرنامه بلوشر*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی.
- ثواقب، جهانبخش و دیگران (۱۳۹۶)، «ملاحظات انتقادی در باب نگرش سیاحان دوره قاجار به آیین یارسان»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، سال ۷، شماره ۲، صفحات ۱۵-۳۲.

- چیتیک، ویلیام (۱۳۷۳)، «عرفان و تمدن»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۱۱، صفحات ۹-۴.
- حدیدی، جواد (۱۳۴۸)، *ایران در ادبیات فرانسه*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- _____ (۱۳۷۹)، *شاعران فرانسوی در مکتب عرفان ایرانی*، تهران، بقیه.
- دروویل، گاسپار (۱۳۸۸)، *سفرنامه دروویل*، ترجمه جواد محیی، تهران، نیکفرجام.
- راولینسون، سر هنری (۱۳۶۲)، *سفرنامه راولینسون (گذر از زهاب به خوزستان)*، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، آگاه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۳)، *تصوف ایرانی از منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، سخن.
- سرنا، مادام کارلا (۱۳۶۲)، *سفرنامه مادام کارلا سرنا: آدم‌ها و آیین‌ها در ایران*، ترجمه علی‌اصغر سیدی، جلد ۱، تهران، زوار.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *قلندریه در تاریخ: دگردیسی‌های یک ایدئولوژی*، تهران، سخن.
- شکاریان، محمدعلی (۱۳۹۷)، «تحلیل اوضاع ادبی ایران در سفرنامه‌های خارجی عصر قاجار»، رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین ابوحامد محمد (۱۳۷۴)، *تذکره الاولیا*، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.
- غنی، قاسم (۱۳۸۳)، *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران، زوار.
- فووریه، ژوانس (۱۳۶۶)، *سه سال در ایران*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، به کوشش همایون شهیدی، تهران، دنیای کتاب.
- قادری، اسماعیل؛ حاجیان‌پور، حمید (۱۳۹۸)، «سهم صوفیان در اسلام‌پذیری بومیان در هند عصر ترکان»، *پژوهش‌های تاریخی*، دوره ۱۱، شماره ۴، صفحات ۵۲-۳۷.
- کارری، جملی (۱۳۴۸)، *سفرنامه کارری*، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی.
- کاشفی سبزواری، ملاحسین (۱۳۵۰)، *فتوت‌نامه سلطانی*، به تصحیح محمدجواد محجوب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- کربن، هانری (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، کویر.
- کسروی، احمد (۱۳۹۳)، *صوفی‌گری*، به کوشش و بازبینی و ویراستاری محمد امینی، لس‌آنجلس، شرکت کتاب.
- گویینو، ژوزف آرتور (۱۳۳۳)، *افسانه‌های آسیایی*، ترجمه محمد عباسی، بی‌جا، بی‌نا.
- _____ (۱۳۸۳)، *سه سال در ایران*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، نگارستان کتاب.
- گویینو، کنت (۱۳۲۸)، *مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی*، ترجمه همایون فره‌وشی، بی‌جا، بی‌نا.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴)، *میراث تصوف*، ترجمه مجدالدین کیوانی، جلد ۱، تهران، مرکز.
- موریه، جیمز (۱۳۵۴)، *سرگذشت حاجی بابای اصفهانی در ایران*، ترجمه میرزا حبیب اصفهانی (دستان)، از روی ترجمه فرانسوی، به کوشش دکتر یوسف رحیم‌لو، تبریز، حقیقت.
- نیک‌نژاد، کاظم (بی‌تا)، *گنجینه یاری*، تهران: نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شماره

ثبت ۱۱۸۵۷۴.

واتسن، رابرت گرانت (۱۳۵۴)، *تاریخ ایران دوره قاجاریه*، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران، سیمرغ (وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر).

ویشارد، جان (۱۳۶۳)، *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، تهران، نوین.

ویلز، چارلز جیمز (۱۳۶۸)، *ایران در یک قرن پیش (سفرنامه دکتر ویلز)*، ترجمه غلامحسین قراگزلو، تهران، اقبال.

هال، استوارت (۱۳۸۶)، *غرب و بقیه، گفتمان و قدرت*، ترجمه محمود متحد، تهران، آگه.

Ivanow, W (1953), *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, Ahl-i Haqq Texts, Leiden, E.j.Brill.



doi 10.22059/jis.2022.351078.1169

Research Paper

Synesthesia types in Hafez's sonnets

Abdul Reza Seif¹| Milad Movahedi Rad²| Aliasghar Eskandari^{3✉}

- 1 Professor of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: seif@ut.ac.ir
- 2 PhD Student, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Mazandaran. Email: m.movahedi03@umail.umz.ac.ir
- 3 PhD in Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: askandari@ut.ac.ir

Article Info.

Abstract

Received:
2022/11/12

Accepted:
2022/12/11

Keywords:

Sensation, types and functions, Hafez, Lakoff, Johnson's, source area, destination area.

Synesthesia (sensualism) is a kind of deviation from the norm of meaning, which by breaking the normal system of words and creating a concept contrary to the habit, creates literary pleasure in the audience. In this way of writing, the poet shatters the common mental system of the reader or listener by breaking the superficial structure of the words and not their deep structure and creates a new and pristine image to surprise the audience. In this essay, the authors, inspired by the analytical linguistics school of Lakoff and Johnson, have examined the prevalence of descriptive, analytical, and sensuous in Hafez's poems. The following article shows that the feeling in Hafez's poems, in addition to its different types of feeling; It implies different and different semantic concepts. One of the interesting methods in Hafez's poems is the emphasis on a special type of senses in sensing and transferring meaning from the source area to different areas of semantic purposes. By choosing this type of sensation, Hafez has increased the rhetorical and artistic texture of the speech, and in order to enhance the dignity and rank of tangible things and connect the mental and objective worlds, he has paid special attention to objective-abstract sensation.

How To Cite: Seif, Abdul Reza; Movahedi Rad, Milad; Eskandari, Aliasghar (2023). Synesthesia types in Hafez's sonnets. *Journal of Iranian Studies*, 13 (1), 75-92.

Publisher: University of Tehran Press.





گونه‌های حس آمیزی در غزلیات حافظ

عبدالرضا سیف^۱ | میلاد موحدی‌راد^۲ | علی اصغر اسکندری^۳

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: seif@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران، بابل، ایران.

رایانامه: m.movahedi03@umail.umz.ac.ir

۳. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: askandari@ut.ac.ir

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|--|---|
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۱ | حس آمیزی نوعی هنجارگریزی معنایی است که با شکستن نظام معمولی واژه‌ها و ایجاد مفهوم خلاف عادت، باعث ایجاد لذت ادبی در مخاطب می‌شود. در این شیوه از نگارش، شاعر با شگرد زبانی شکستن ساختار سطحی الفاظ و نه ساختار عمیق و ژرف آن‌ها، نظام رایج ذهنی خواننده یا شنونده را درهم می‌شکند و با آفرینش تصویری بکر و تازه، موجب شگفتی مخاطب می‌شود. در این جستار، نگارندگان با الهام از مکتب زبان‌شناختی تحلیلی لیکاف و جانسون، به شیوه توصیفی - تحلیلی، گونه‌های حس آمیزی را در غزلیات حافظ بررسی کرده‌اند. نوشتار پیش رو نشان از آن دارد که حس آمیزی در سروده‌های حافظ، افزون بر انواع مختلف حسی آن، بر مفاهیم مختلف و متفاوت معنایی دلالت دارد. از شیوه‌های جالب توجه در اشعار حافظ، تأکید بر نوع خاصی از حواس در حس آمیزی و انتقال معنا از حوزه مبدأ به حوزه‌های مختلف از مقاصد معنایی است. حافظ با انتخاب این گونه از حس آمیزی، سبب افزایش بافت بلاغی و هنری کلام شده و به منظور ارتقا بخشیدن به شأن و مرتبه امور محسوس و پیوند جهان ذهنی و عینی، به حس آمیزی عینی - انتزاعی توجه ویژه‌ای داشته‌است. |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰ | |
| واژه‌های کلیدی: حس آمیزی، غزلیات حافظ، لیکاف، جانسون، حوزه مبدأ، حوزه مقصد. | |
| استناد به این مقاله: سیف، عبدالرضا؛ موحدی‌راد، میلاد؛ اسکندری، علی‌اصغر (۱۴۰۲). گونه‌های حس آمیزی در غزلیات حافظ. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳ (۱)، ۷۵-۹۲. | |
| ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. | |



بیان مسئله

شعر یکی از هنرهای است که بشر برای انتقال عواطف درونی خود از آن کمک می‌گیرد. خلق این اثر ادبی با کمک نیروی احساس و عاطفه به همراه تخیل و اندیشه سبب آفرینش متنی می‌شود که بر روح و جان مخاطب اثر می‌گذارد. برای رسیدن به این مهم است که شاعر با هدف زیباسازی و تأثیرگذاری بیشتر، از آرایه‌های ادبی و آشنایی‌زدایی بهره می‌جوید؛ یکی از مهم‌ترین این آرایه‌ها «حس‌آمیزی» است. در کنار آشنایی‌زدایی که شاید بتوان یگانه هنر حافظ را در آن دانست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۰۲)، آرایه حس‌آمیزی و گونه‌های مختلف آن، یکی از مهم‌ترین ابزارهای بلاغی و هنری حافظ است. حافظ شاعری است نوآور که سعی می‌کند در تمام مراحل تأثیرگذاری شعرش، حرفی تازه و نگاهی نو داشته باشد؛ از این رو در زمینه بهره‌گیری از صنایع لفظی و معنوی - خاصه موضوع مورد بحث ما - نیز گونه‌های متفاوت حس‌آمیزی را با هدف بهره‌برداری هنری‌تر و بدیع‌تر به کار می‌بندد. قطعاً در زندگی روزمره خود، نمونه‌هایی از حس‌آمیزی را به کار می‌بریم که به دلیل کاربرد گسترده آن، هیچ‌گاه وجودشان را احساس نمی‌کنیم و چون از روی عادت و تکرار وارد زبان شده‌اند، کمتر به آن دقت می‌شود. حافظ با بهره‌گیری از فنون ادبی از رهگذر حس‌آمیزی، دلالت‌های جدیدی را می‌آفریند که بر مخاطب اثرگذار است و ما را برای شناخت چنین حواس ترکیب‌شده‌ای به تفکر وامی‌دارد و با توجه به بحث زبان‌شناختی لیکاف و جانسون، که استعاره را فرایندی ذهنی - زبانی به مثابه ابزاری برای تفکر و درک و شناخت مفاهیم انتزاعی می‌داند، حوزه مبدأ را که عینی و مادی است، به حوزه مقصد که انتزاعی و ذهنی است پیوند می‌زند و این ترکیب‌گرایی، حافظ را به ایجاد نوعی هماهنگی میان دنیای خیالی و حقیقی قادر می‌سازد؛ بنابراین آشنایی با چگونگی به‌کارگیری «گونه‌های حس‌آمیزی در غزلیات حافظ»، مخاطب را به درک بهتر و دقیق‌تر زیبایی‌های لفظی و معنوی شعر ایشان رهنمون می‌شود. به زعم شفیعی کدکنی (همان: ۱۷۲) «معنی " شعر حافظ همان بوده‌است که او اراده می‌کرده‌است، ولی "یعنی" آن با تحولات فرهنگی و روحی جامعه، در هر آفرینشی، تغییر می‌کند».

پرسش‌های پژوهش

۱. گونه‌ها و کارکردهای حس‌آمیزی در غزلیات حافظ چیست؟
۲. حوزه‌های حس‌آمیزی در غزلیات حافظ کدام است؟

روش پژوهش

روش این پژوهش، توصیفی - تحلیلی و واحد تحلیل، بیت‌های دارای آرایه حس‌آمیزی است. نخست این دسته از ابیات، استخراج و براساس حوزه‌ها و حواس پنج‌گانه و بسامد، واکاوی می‌شوند و سپس کارکردهای مفهومی یا منظورشناختی‌شان تبیین خواهد شد.

پیشینه پژوهش

درباره حس آمیزی در اشعار حافظ، پژوهش مستقلی صورت نگرفته‌است، اما تحقیقات زیر در نگارش این مقاله مفید واقع شده‌اند:

۱. علی نجفی ایوکی و منصوره طالبیان (۱۳۹۸) در مقاله «گونه‌های حس آمیزی در سروده‌های سعید عقل و نیما یوشیج»، گونه‌های مختلف حس آمیزی را در اشعار سعید عقل و نیما یوشیج و همچنین گزینش آگاهانه حس آمیزی هماهنگ با موضوع و متناسب با دیگر واژگان خلق شده را بررسی کرده‌اند؛ با این تفاوت که در شعر سعید عقل حس آمیزی افقی، معادله بینایی - شنوایی و در حس آمیزی عمودی، معادله انتزاعی - بینایی بسامد بیشتری را به خود اختصاص داده‌است، ولی در شعر نیما یوشیج کاربرد معادله چشایی - شنوایی و انتزاعی - چشایی گستره فراوان‌تری داشته‌است.
۲. حجت‌الله بهمنی مطلق (۱۳۹۶) در مقاله «جایگاه و نقش حس آمیزی در شعر شفیعی کدکنی» به بررسی گونه‌های حس آمیزی در شعر دکتر محمدرضا شفیعی به‌عنوان ویژگی سبکی شعر او پرداخته و بسامد حس آمیزی را در آثار مختلف این شاعر معاصر واکاوی کرده و به این نتیجه رسیده که شفیعی در آثار متأخر خود کمتر از حس آمیزی بهره برده و هرچه این آثار رنگ فلسفی و عرفانی به خود گرفته‌اند، به همان اندازه کاربرد حس آمیزی در آن‌ها رو به افول نهاده‌است.
۳. سید جواد مرتضایی (۱۳۸۲) در مقاله «ظرافت‌های بدیعی در شعر حافظ»، ساحت زبانی را در غزلیات حافظ واکاوی کرده و از مباحث بیانی و بدیعی گرفته تا صرف و نحو زبان و انواع موسیقی شعر و نحوه گزینش واژگان شعر حافظ را بررسی کرده و بیشتر بر صنایعی چون ایهام و ایهام تناسب و متناقض‌نما و تضاد نظر داشته‌است.
۴. فاطمه اعظم‌السادات مدیرزاده طهرانی به همراه شهین اوجاق‌علی‌زاده و فاطمه امامی (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی سبکی و تحلیلی آرایه "حس آمیزی" در اشعار پروین اعتصامی» به درک و شناخت حواس پنج‌گانه در القای بهتر ذهنیات مخاطب اشاره داشته‌اند و بسامد استفاده از حس آمیزی انتزاعی را در شعر پروین بیشتر از نوع حس آمیزی حسی به حسی یافته‌اند.
۵. محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۹۲) در کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه*، ماهیت حس آمیزی و ساختارهای گوناگون آن را با توجه به مبانی عرفانی بررسی کرده و حس آمیزی را یکی از صور بیان هنری دانسته که خاستگاه طبیعی آن، جانشین شدن حسی برای حس دیگر است و طرح نظریه حس آمیزی را در فرهنگ ایران دوره اسلامی و منازعات میان اشاعره و معتزله یافته‌است.

چهار چوب مفهومی پژوهش

حس آمیزی

در روزگاران کهن «ارسطو نخستین کسی است که از قوه‌ای به نام "بنطاسیا / فنطاسیا" نام برده که در فرهنگ ایرانی - اسلامی، اندیشمندان از آن به "حس مشترک" تعبیر کرده‌اند» (بهمنی مطلق، ۱۳۹۶: ۶۸). شفیع کدکنی (۱۳۷۶: ۱۵) اصطلاح «حسامیزی» را برابر واژه فرنگی «سینستزی^۱» به کار برده و آن را توسعانی می‌داند که از رهگذر آمیختن دو حس به یکدیگر در زبان ایجاد می‌شود. به هر حال، حس آمیزی یکی از شگردهای تصویرسازی است که در آن امور مربوط به یکی از حواس با امور و وابسته‌های حس دیگری می‌آمیزد. «آنچه از مفهوم حس مشترک دریافت می‌شود، این است که در حوزه دریافتی این حس، مرزبندی دریافتی حواس چندگانه از میان می‌رود و دریافت حواس گوناگون یک کاسه می‌شود. مهم‌ترین کارکرد حس مشترک، ادراکات جزئی ترکیب‌گونه‌ای است که سبب می‌شود دو ویژگی یک پدیده که به دو حس مربوط می‌شود، با هم ادراک شود؛ مانند شیرینی و زردی عسل و شیرینی و سفیدی قند.» (همان: ۶۹)

می‌توان گفت «هر حس آمیزی، دو هدف را در دستور کار خود دارد: یکی بُعد زیبایی‌شناسی که حس تازه‌ای را خلق می‌کند و معانی تازه‌ای می‌آفریند که از جمله ضرورت‌های شعری شمرده می‌شود. دیگری جلب توجه خواننده به امور تازه و برجسته کردن عبارات است که یا کوبسن از این هدف با عنوان "شکست انتظار"^۲ یاد می‌کند» (نجفی ایوکی و طالبیان، ۱۳۹۸: ۱۰۱). حس آمیزی علاوه بر اینکه به مثابه یکی از شگردهای ادبی، ریشه در متون کهن و گذشته‌های بسیار دور دارد و بشر آگاهانه یا غیرآگاهانه در گفتار معمول خود از آن استفاده می‌کند، در حقیقت «به‌عنوان نوعی استعاره، در زمان‌ها و زبان‌های مختلف، کم و بیش وجود داشته» (زارع، ۱۳۹۸: ۱۲۱). «در باب اصل و منشأ پیدایش آن در زبان، نظرهای مختلفی وجود دارد... اما حقیقت قضیه این است که حسامیزی از ویژگی‌های زبان است و به‌خصوص در حوزه کاربرد عاطفی زبان، امکان ظهور آن چندان دور از هنجار طبیعی نیست» (شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۶۴).

«در فرهنگ ایران دوره اسلامی، نظریه حس آمیزی پیشینه‌ای کهن‌تر از هزار سال دارد و بنیاد فلسفی آن و بحث نظری درباره امکان یا عدم امکان آن به منازعات میان اشاعره و معتزله می‌رسد. اشاعره این نکته را که حسی می‌تواند به قدرت الهی، جانشین حس دیگری شود آشکارا مطرح کرده‌اند و بدین گونه در تاریخ اندیشه بشری و در تاریخ مسائل جهان‌شناسی، پیشاهنگان نظریه حس آمیزی به شمار می‌آیند. در تاریخ اندیشه جهان، در هیچ جای دیگر، جز در آرای اشاعره، چنین زمینه‌ای دیده نشده‌است یا اینکه

1. synaesthesia

2. deceived expectation

به طور عملی - چنان که اشارت رفت - حس آمیزی در همه زبان‌ها بیش و کم همیشه مصادیق خود را داشته و دارد» (همان: ۴۶۴-۴۶۹).

«در تعریف حس آمیزی، این بیان را نوعی مبالغه در توصیف دانسته‌اند که شاعر به واسطه آن مضمون را مجسم‌سازی می‌کند و با حس می‌آمیزد و محسوس می‌کند و صفاتی محسوس را برای امری معقول یا انتزاعی می‌آورد. می‌توان گفت حس آمیزی روشی است که شاعر با بهره‌گیری از قوه تخیل، سبب شکستن مرزهای عادی حواس ظاهری و باطنی می‌شود و قدرت سخن را در مخاطب بیشتر می‌کند. سیروس شمیسا» (۱۳۸۶: ۱۱۲). «حس آمیزی را از فروع تضاد محسوب می‌کند و آن را آوردن لغات مربوط به حس‌های مختلف کنار هم می‌داند. در واقع، وقتی یک گزاره از نوع حس آمیزی ساخته می‌شود، ذات پدیده‌ها تغییر نمی‌کند، اما دامنه دریافت و ادراک ما به وسیله استعاره گسترش یافته‌است. این امر موجب گستره دایره ادراک و تقویت حواس و ژرفابخشی به بینش ما می‌شود و تصرف گوینده را در قوانین محدود و تکراری جهان فراهم می‌سازد. پدیده‌های طبیعی در گستره ادراک ما آن قدر انعطاف‌پذیر می‌شوند که مزه‌ها شنیدنی و رنگ‌ها چشیدنی می‌شوند و بویها رنگ دارند. در چنین قلمرو از ادراک، پدیده‌ها چندبعدی خواهند شد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۵۰-۴۵۴).

عالم تخیلات شاعرانه حافظ آن قدر زیبا و پیچیده است که مخاطب هنگام ورود به آن، از خود می‌پرسد چگونه شاعری چون او توانسته با مسائل مربوط به حواس چشایی، چنین تصاویری را خلق کند. «از آنجاکه هر کسی در زندگی خاص خود تجربه‌های ویژه خویش دارد، طبعاً صور خیال او نیز دارای مشخصاتی است و شیوه خاصی دارد که ویژه خود اوست» (همان، ۱۳۸۳: ۲۱). در حس آمیزی‌های به کاررفته در غزلیات حافظ، فقط به ترکیب دو حس بسنده نشده، بلکه او معانی واژه‌هایی را که دلالت بر حواس پنج‌گانه دارند، به حوزه واژگانی که دال بر مفاهیم انتزاعی دارند، منتقل می‌کند و به کمک تصویری که این ترکیب در ذهن خلق کرده، بین امور محسوس و عینی و مفاهیم معقول و انتزاعی پیوند می‌زند و به‌طور کلی حس آمیزی را خلق می‌کند که عمودی ارتباطی بین عالم مادی و عالم روحی است.

«آنچه حس آمیزی خوانده می‌شود، با اینکه امری است طبیعی و غریزه و تخیل انسان خود به خود وارد آن عرصه می‌شود، اما بالا رفتن بسامد آن در شعر عرفانی فارسی و به‌ویژه در سبکه هندی ... ریشه در آرای اشاعره دارد» (همان، ۱۳۹۱ الف: ۳۱). از آنجاکه حافظ در بسیاری از غزلیات خود به والاترین مبانی عرفان اسلامی اشاره دارد و شعر او خالی از مضامین بلند عارفانه نیست؛ بنابراین در شعر خود از حس آمیزی به شکل چشمگیری بهره برده‌است. به عبارت دیگر «حس آمیزی یکی از طبیعی‌ترین وجوه جهان‌بینی عرفانی است. هر عارفی از رؤیت سوررئالیستی خویش، پاره‌ای از جهان ماده یا عالم معنی را به قلمرو طبیعی آن حس می‌کشاند و شاید یکی از روش‌های علمی سبک‌شناسی عرفان همین باشد که ببینیم در هنگام حس آمیزی، هر عارفی کدام حس را مرکز احساس خویش قرار می‌دهد» (فاضلی، ۱۳۹۷:

۵۹). حافظ شاعری است که هم به تصویر و هم به موسیقی کلام توجه دارد. تازه‌ترین تصاویر با استفاده از خوش‌نوترین حروف و کلمات در شعر او پهلوی به پهلوی یکدیگر نشسته‌اند و حس‌آمیزی با قدرتی که در ترکیب معنا و مفهوم از رهگذر ترکیب دو یا چند حس به وجود می‌آورد، در این زمینه ابزاری سودمند به شمار می‌رود. حس‌آمیزی با ایجاد چندمعنایی در سطح واژه‌ها و جملات، معنا را عمیق‌تر و سطح تصویر را از حد معمول خود فراتر می‌برد و چنین برخوردی در شعر حافظ، سبب شکل گرفتن بسیاری از ساخت‌های تصویری بدیع شده‌است. حس‌آمیزی ابزاری قدرتمند برای بیان تجربه‌های عمیق شاعرانه حافظ است و نازک‌خیالی‌ها و تجربیات نامحسوس روحانی و کشف و شهود عارفانه‌اش که فراتر از هنجار زبان است، بدین وسیله امکان بروز می‌یابد. البته ناگفته نماند «درک شعری - به خصوص شعر خوب - هیچ‌گاه یک درک همه‌جانبه و کاملاً قابل توضیح و تفسیر نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۵).

گونه‌های حس‌آمیزی و حوزه‌های مفهومی آن

با توجه به دیدگاه زبان‌شناسی شناختی لیکاف و جانسون در ارتباط با صور کلام و حوزه‌های مبدأ و مقصد در مفاهیم ساختاری استعاره «در حس‌آمیزی تنها به ترکیب دو حس بسنده نشده، گاهی دیده می‌شود که شاعر معانی واژگانی که دال بر حواس پنج‌گانه دارند به حوزه‌واژگانی که دال بر مفاهیم انتزاعی است منتقل می‌کند و به کمک تصویری که این ترکیب در ذهن خلق نموده، بین امور حسی و مفاهیم عینی و انتزاعی پیوند می‌زند و به‌طور کلی حس‌آمیزی عمودی، ارتباط بین عالم مادی و روحی است» (نجفی ایوکی و منصوریان، ۱۳۹۸: ۸۸).

در ساده‌ترین تقسیم‌بندی، حس‌آمیزی را می‌توان بر دو گونه تقسیم کرد: گونه‌اول هماهنگی افقی^۱ است که از آمیختگی دو حس مختلف با هم مانند شنوایی و بویایی یا حس بینایی و چشایی به دست می‌آید و گونه‌دوم حس‌آمیزی در سروده‌ها، هماهنگی عمودی^۲ خوانده می‌شود و به‌عنوان یک ابزار هنری در آثار ادبی از «سه جهت حائز اهمیت است: ۱) از نظر زبانی باعث خلق ترکیبات نو و تازه می‌شود و از این طریق منجر به توسعه زبانی می‌گردد؛ ۲) از نظر معنایی، آمیختگی امور مربوط به حسی با حس دیگر، به‌ویژه با حس بینایی، باعث عینی شدن و در نهایت فهم بهتر و راحت‌تر معنا می‌شود؛ ۳) از نظر زیبایی‌شناسی نیز تصاویر زیبا و بدیعی از رهگذر آمیختگی حواس فراهم می‌آید» (بهمنی مطلق، ۱۳۹۶: ۷۱).

از نظر تقسیم‌بندی براساس ترکیب حواس می‌توان حس‌آمیزی‌های زیر را شاهد بود: ترکیب حس بینایی - شنوایی و برعکس / ترکیب حس بینایی - بویایی و برعکس / ترکیب حس بینایی - چشایی و برعکس / ترکیب حس بینایی - بساواایی و برعکس / ترکیب حس شنوایی - چشایی و برعکس / ترکیب

1. correspondance norizontale

2. correspondance vertical

حس شنوایی - بویایی و برعکس / ترکیب حس شنوایی - بساوایی و برعکس / ترکیب حس بویایی - بساوایی و برعکس / ترکیب حس بویایی - چشایی و برعکس.

حس آمیزی بر اساس ساختار دستوری در شعر حافظ

در نمونه‌های ترکیبی تصاویر در غزلیات حافظ، تصاویر «انتزاعی - حسی» مفاهیم انتزاعی یا عقلی به یک ویژگی حسی از حواس ظاهری اضافه می‌شوند که این ترکیب‌ها گاه به صورت وصفی است (یعنی برقراری رابطه میان موصوف و صفت بین مفهوم عقلی و ویژگی حسی) یا با ترکیب وصفی، مفهوم دیگری را اراده می‌کند. «حوزه‌ای که در زمینه شعر حافظ مجال بسیاری برای تحقیق و پژوهش دارد... حوزه زبان و ساختار و فرم شعر اوست و آنچه بدان مربوط است از بررسی معانی و بیانی و بدیعی» (مرتضایی، ۱۳۸۲: ۱۲۳). از نظر دستوری، حس آمیزی می‌تواند به شکل «ترکیب وصفی، اضافی یا غیر ترکیبی» باشد و حس آمیزی‌های ترکیبی در شعر حافظ نمونه‌های بسیاری دارد که اغلب ترکیب‌ها نیز ترکیب وصفی هستند. ترکیبات وصفی نسبت به حس آمیزی‌های غیر ترکیبی ساده‌تر و زود یاب‌ترند. «تشبیه معقول، تصویری است که یک سوی آن را امری ذهنی و تجریدی شکل می‌دهد. بدین گونه گریز از عینیت در عرصه فرهنگ، گسترش می‌یابد و اندک اندک استعاره جای تشبیه را می‌گیرد و در قلمرو استعاره، استعاره‌های تجریدی و بیان‌های پارادوکسی و حس آمیزی، میدان هنر سازه‌ها را پر می‌کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۷۱).

در نمونه‌های حس آمیزی در شعر حافظ، ترکیب امر انتزاعی (به‌عنوان صفت یا موصوف) با یک ویژگی حسی از حواس پنج‌گانه به‌عنوان صفت به صورت وصفی به کار برده شده‌است؛ مانند «زهد خشک» یا «جواب تلخ». در واقع «استعاره‌های مفهومی و ترکیب وصفی، دو امکان اصلی برای بیان حس آمیزی‌اند. اگرچه حس آمیزی تجربه ادراکی خاصی است که برای برخی افراد روی می‌دهد، ولی ردی از آن در همه زبان‌ها ... وجود دارد. حتی می‌توان از باز نمودهای حس آمیزی در زبان به مثابه ملاکی برای رده‌شناسی زبان‌ها استفاده کرد» (افراشی، ۱۳۹۷: ۳۱۸). مفهوم انتزاعی در ترکیب‌های وصفی، نقش موصوف و در ترکیب‌های غیروصفی در نقش مضاف‌الیه نمود می‌یابد. تصاویر انتزاعی - حسی در شعر حافظ به صورت وصفی به کار برده شده‌است:

حافظ شاعری بسیار بخرد و داناست؛ آنجا که بار موسیقایی و معنایی بیت‌های خود را با آرایه‌های ادبی زینت می‌بخشد، علاوه بر استخدام یک آرایه برجسته در شعر به موازات آن، آرایه‌های نزدیک و دور از هم را نیز به کار می‌گیرد و به این ترتیب، کلام هنری خود را در اوج نگاه می‌دارد.

اگر دشنام فرمایی و گر نفرین دعاگویم

جواب تلخ می‌زیبد لب لعل شکرخا را

(حافظ، ۱۳۸۱: ۴)

ز زهد خشک ملولم کجاست باده ناب
که بوی باده مدامم دماغ تر دارد
(همان: ۷۹)

در بیت‌های یادشده، حافظ در عین حفظ ارزش حس‌آمیزی، ضمن اضافه کردن و آمیختن چند آرایه ادبی با هم، بار معنایی کلام خویش را دوچندان ساخته و از نظر صورت و معنا، بهره‌برداری‌های عمیقی را در گفته‌های خود ایجاد کرده‌است. حافظ علاوه بر حس‌آمیزی بین خشک و تر، ایهام تضاد ساخته و بین «زهد خشک» و «دماغ تر» و نیز «جواب تلخ» و «لب یا مجازاً سخن شیرین» تضاد اندیشگی بین دو نظام عابدانه و عاشقانه ایجاد کرده و با بهره‌گیری از حس‌آمیزی و تضاد و ایهام تضاد و...، ابزاری برای بیان هنری معانی بلند خود به وجود آورده‌است. همچنین می‌گوید:

زندهار از آن عبارت شیرین دل فریب
گویی که پسته تو سخن در شکر گرفت
(همان: ۵۹)

برو معالجه خود کن ای نصیحت‌گو
شراب و شاهد شیرین کرا زبانی داد
(همان: ۷۷)

در شعر حافظ، بیشترین ترکیبات وصفی از نوع «ترکیب وصفی مقلوب» است.

حس‌آمیزی بر اساس حوزه مبدأ و مقصد در شعر حافظ

از موارد دیگر حس‌آمیزی می‌توان به آن دسته از مفاهیم اشاره کرد که «رابطه نظام‌مندی را که بین مفاهیم دو حوزه روی می‌دهد، به تصویر می‌کشد. یکی از این دو حوزه، حوزه مبدأ و حوزه دیگر، مقصد است» (افراشی، ۱۳۹۵: ۴۲). علاوه بر آن، معمولاً حوزه مبدأ عاطفی و حوزه مقصد عینی است؛ اگرچه «پژوهشگران دیگر از ترکیب امور و احساسات در شعر سبک هندی نشان داده‌اند و آن ترکیب امر انتزاعی - حسی است که یک مفهوم عقلی و انتزاعی با یک ویژگی حسی ترکیب شده و تصویری زیبا و بدیع به وجود می‌آورد» (فاضلی، ۱۳۹۷: ۷۰). علاوه بر این «حس‌آمیزی به لحاظ ماهیت، نوعی استعاره است که در آن انتقال معنی از یک مقوله حسی و ادراکی به مقوله دیگر براساس تشابه و تداخل حواس صورت می‌گیرد. در زبان ادبی، به‌ویژه هنگامی که به عرصه شعر وارد می‌شویم، امکان تغییر معنای قاموسی کلمات و تأویل‌پذیری بیشتر برای خواننده فراهم می‌شود. در این حال انتخاب و ترکیب واژگان یا چگونگی کاربرد استعاره و مجاز در محور جانشینی، تا حد بسیار زیادی به قوه تخیل شاعر مربوط می‌شود. در حس‌آمیزی به جهت تأثیر قوه خیال، حواس انسان با هم می‌آمیزد با اینکه یک حس جایگزین حس دیگری می‌شود. بدین شکل که ویژگی‌ها و کارکردهای یک حس به حس دیگر اسناد داده می‌شود؛ البته این تصور منحصر به محدوده حواس ظاهری انسان نیست و اسناد متعلقات حواس ظاهر به امور انتزاعی و معقول نیز شامل می‌گردد» (محمودی و راشکی، ۱۳۹۵: ۱۸۶).

نکته مهم‌تر آنکه «هر شاعر و هر عارفی، در شکل بخشیدن به منظومه ذهنی و نگاه هنری خویش، نیازمند بهره‌گیری از چند استعاره مرکزی خواهد بود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۵) که از شگردهای هنری حافظ هم بوده‌است و «در عبارتهای حس‌آمیخته، یکی از حواس در جایگاه حس مبدأ، برای توصیف حسی دیگر، در جایگاه حس مقصد به کار می‌رود و از نگاه حاصل از حس مبدأ بر روی حس مقصد، استعاره‌های حس‌آمیخته شکل می‌گیرند» (جولایی، ۱۴۰۰: ۲۲)؛ ناگفته نماند یکی از آرایه‌هایی که در بحث حس‌آمیزی بسیار حائز اهمیت است، استعاره است.

«شاید بتوان گفت استعاره بیش از سایر آرایه‌های بلاغی به شاعر در خلق تصاویر حس‌آمیخته کمک می‌کند. تصاویری از این آرایه به علت فاصله‌گیری دست با استفاده از استعاره مکینیه و تشخیص ساخته می‌شود؛ از حقیقت و واقع، وارد حوزه مجاز می‌شود و به استعاره نزدیک می‌گردد. نزدیکی حس‌آمیزی به استعاره از این جهت است که اساس و بن‌مایه هر دو مجاز است و بدین دلیل با آن متفاوت است که استعاره بر پایه‌ی علاقه‌مشابهت میان مشبه و مشبه‌به باعث می‌شود، اما در حس‌آمیزی علاقه‌یکپارچگی اثر معنوی دخالت دارد، یعنی هر دو حس القاگر یک حس هستند نه اینکه حسی به حس دیگر شبیه باشد» (مدیرزاده طهرانی و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۶). در اشعار حافظ با توجه به دیدگاه زبان‌شناختی، حوزه‌های مبدأ و مقصد مربوط به تصاویر حس‌آمیزی، به چهار حوزه کلی تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: عینی - عینی، عینی - انتزاعی، انتزاعی - عینی، انتزاعی - انتزاعی.

۱. حوزه مبدأ انتزاعی - حوزه مقصد عینی

تصاویر انتزاعی - عینی، علاوه بر ترکیب‌های وصفی، به صورت اضافی نیز در شعر حافظ به کار برده شده و علاوه بر این به صورت دو حوزه عقلی و حسی نیز به کار رفته‌است. در ترکیب‌های اضافی انتزاعی - عینی، یک امر انتزاعی به‌مثابه مضاف به یک ویژگی عینی از دنیای پیرامون و طبیعت بیرون به‌مثابه مضاف‌الیه اضافه می‌شود. ای معبر مژده‌ای فرما که دوشم آفتاب / در شکرخواب صبحی هم‌وثاق افتاده بود (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۴۴)

حوزه مبدأ (انتزاعی): خواب و رؤیا / حوزه مقصد (عینی): شکرخواب

ز زهد خشک ملولم کجاست باده ناب / که بوی باده مدامم دماغ تر دارد (همان: ۷۹)

حوزه مبدأ (انتزاعی): زهد / حوزه مقصد (عینی): خشک

خون خور و خامش نشین که آن دل نازک / طلاق فریاد دادخواه ندارد (همان: ۸۷)

حوزه مبدأ (انتزاعی): دل / حوزه مقصد (عینی): نازک

۲. حوزه مبدأ عینی – حوزه مقصد انتزاعی

در این نوع از تصاویر، حرکت از یک مبدأ عینی یا حسی به حوزه‌ای انتزاعی یا عقلی است:
 اگر این شراب خام است اگر آن حریف پخته
 به هزار بار بهتر ز هزار پخته خامی
 (همان: ۳۳۹)

حوزه مبدأ (عینی): حریف و همدم / حوزه مقصد (انتزاعی): پخته
 شیوه و ناز تو شیرین، خط و خال تو ملیح
 چشم و ابروی تو زیبا، قد و بالای تو خوش
 (همان: ۱۹۴)

حوزه مبدأ (عینی): خال / حوزه مقصد (انتزاعی): ملیح
 فغان کاین لولیان شوخ شیرین‌کار شهر آشوب
 چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را
 (همان: ۳)

حوزه مبدأ (عینی): لولی / حوزه مقصد (انتزاعی): شیرین‌کاری

۳. حوزه مبدأ انتزاعی – حوزه مقصد انتزاعی

در این نوع از ترکیب، حرکت تصاویر حسی از مبدائی انتزاعی به مقصدی انتزاعی است. این نوع از تصاویر با توجه به اینکه شاعری چون حافظ، برای ملموس کردن فضای ذهنی خود در ذهن مخاطب، سعی در عینی کردن آن دارد، نسبت به سایر موارد کمتر و ضعیف‌تر دیده شد.
 گداخت جان که شود کار دل تمام و نشد
 بسوختیم درین آرزوی خام و نشد
 (همان: ۱۱۴)

حوزه مبدأ (انتزاعی): آرزو / حوزه مقصد (انتزاعی): خامی

در این نوع از حوزه‌های حس‌آمیزی، بیشترین توجه حافظ به حوزه انتزاعی – عینی و عینی – انتزاعی است و کمترین آن مربوط به حوزه انتزاعی – انتزاعی است.

تقسیم‌بندی حس‌آمیزی در غزلیات حافظ براساس ترکیب حواس

«از لحاظ جدول امکانات زبانی، به تناسب پنج حس ظاهری، می‌توان بیست‌وپنج نوع حس‌آمیزی تصور کرد که ممکن است بسیاری از انواع آن هیچ‌گاه در زبان قابل تصور نباشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۱۵-۱۶).

الف) حس چشایی - شنوایی و شنوایی - چشایی

حافظ معشوق خود را اغلب «شیرین‌سخن» به تصویر می‌کشد. حرکات و سکنتات غیرکلامی معشوق شعر حافظ، همیشه شیرین بوده‌است و این می‌تواند علاقه وافر حافظ را به مزه «شیرینی» نشان دهد. در این نوع حس‌آمیزی، گفت‌وگوی شاعر با معشوق با حس چشایی ترکیب می‌شود، یعنی شاعر به‌جای شنیدن می‌چشد و برعکس. حافظ ارتباط میان خود و طبیعت را از دریچه حواس پنج‌گانه تقویت می‌کند و برای همین است که معمولاً شعر او آکنده از تصاویری است که حاصل تجربه یکی از حواس است؛ که از این میانه بیشترین سهم از آن حس چشایی و شنوایی است.

سرود مجلس است اکنون فلک به رقص آرد
که شعر حافظ شیرین سخن ترانه توست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۵)

شکرفروش که عمرش دراز باد چرا
تفقدی نکند طوطی شکرخا را
(همان: ۴)

به همین ترتیب وقتی که شنیدنی‌ها به شعر حافظ راه می‌یابند، باز برای او شیرین‌اند. ترانه‌های شنیدنی یار همچون گفتار عادی او شیرین‌اند. سرودها و نواهای موسیقی برای گوش حافظ، از الحان باستانی گرفته تا گوشه‌ها و مقام‌های موسیقی سنتی، از حجاز و عراق گرفته تا عشاق، همچنین ساز و نوای طوطیان و بلبلان شعر او، همه و همه شیرین چشیده می‌شوند.

حافظ در جای‌جای غزلیاتش علاوه بر شیرین شنیدن کلام معشوق، کلام خود را نیز شیرین به گوش دیگران می‌رساند و خود را طوطی شیرین‌سخن می‌داند:

بدین شعر تر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم
که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی‌گیرد
(همان: ۱۰۲)

آب حیوانش ز منقار بلاغت می‌چکد
طوطی خوش‌لهجه یعنی کلک شکرخای تو
(همان: ۲۸۳)

ب) حس چشایی - بینایی و بینایی - چشایی

حافظ، لذت حرکات معشوق خود را (کار او را) پیش از این چشیده‌است و ترکیب این حس را از منظر دیدن به چشیدن می‌کشاند و مخاطب را در لذت تجربی خود و همذات‌پنداری با خویش شریک می‌کند. حرکات و سکنتات معشوق خود را شیرین می‌بیند و حس چشیدن و دیدن را در هم می‌آمیزد. همچنین در نمونه‌های دیگر، این «کار» یار را به شیرینی تکرار می‌کند و دوباره این حرکات شیرین را در ابیات دیگر این‌گونه بیان می‌کند:

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار
که توسنی چو فلک رام تازیانه‌ توست
(همان: ۲۵)

برو معالجه‌ خود کن ای نصیحت‌گو
شراب و شاهد شیرین که را زبانی داد؟
(همان: ۷۷)

ز شور و عریده‌ شاهدان شیرین کار
شکر شکسته، سمن ریخته، رباب زده
(همان: ۲۹۲)

گاهی نیز او را «نمکین» تصویر می‌کند:
بر سینه‌ ریش دردمندان
لعلت نمکی تمام دارد
(همان: ۸۰)

در ترکیبات حافظ، حس‌آمیزی از نوع امور چشایی است و بسامد این نوع حس - آن‌هم از نوع «شیرینی» - بسیار زیاد است. به علت فراوانی بسیار این گونه از ترکیب، خاصه نوع حواس چشایی - شنوایی و چشایی - بینایی، از ذکر سایر نمونه‌ها بسنده کردیم.

ج) حس‌شنوایی - بویایی و بوایی - شنوایی

سخن گفتن از بوها در شعر حافظ در ترکیب با حس شنیدن است و بوهای خوش و دل‌انگیز یار و زلف یار در اشعار او چشمگیر است و می‌توان گفت شنیدن فعلی است که حافظ به صورت مجاز درباره‌ بوها و به معنی بوییدن به کار برده‌است:

با صبا همراه بفرست از رخت گلدسته‌ای
بو که بویی بشنویم از خاک بستان شما
(همان: ۱۰)

عمریست تا ز زلف تو بویی شنیده‌ام
زان بوی در مشام دل من هنوز بوست
(همان: ۴۲)

با تأمل در بیت‌های زیر می‌بینیم «در مصراع دوم، چیزی که معادل بوی قرار گرفته، سخن است؛ یعنی بوییدن نسیم و یافتن بوی یار با شنیدن سخن او یکی شده‌است» (کریمی، ۱۳۸۷: ۱۴۳).

لاله بوی می‌نوشین بشنید از دم صبح
داغ‌دل بود به امید دوا بازآمد
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۱۸)

بوی خوش تو هر که ز باد صبا شنید
از یار آشنا سخن آشنا شنید
(همان: ۱۶۴)

نمونه‌های ترکیب حس آمیزی بر اساس مفاهیم در شعر حافظ

با توجه به مفاهیم شعر حافظ، حس آمیزی‌های به کاررفته در شعر او را به چهار دسته عاشقانه، عارفانه، سیاسی، اجتماعی تقسیم کردیم که بسامد مفاهیم عاشقانه و عارفانه در غزلیات او، بیشترین و مفاهیم سیاسی و اجتماعی، کمترین کاربرد را داشته‌اند. شعر حافظ با توجه به رویکرد چندوجهی آن به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه بستر برداشت مفاهیم مختلف را برای مخاطب خود فراهم می‌سازد. یکی از این مفاهیم «عشق» است که می‌شود گفت سرتاسر غزلیات حافظ را فراگرفته‌است.

۱. مفاهیم عاشقانه در حس آمیزی‌های شعر حافظ

پیام اصلی دیوان حافظ، همواره عشق بوده‌است. در اندیشه او مهم‌ترین و شریف‌ترین پدیده‌های عالم، عشقی است که خداوند در قلب انسان به ودیعه نهاده‌است. او همه جهان هستی و خلقت را از ازل تا ابد در عشق خلاصه می‌بیند. جمال انسانی در شعر او جلوه‌ای بدیع دارد و بازتابی است از تجلی پروردگار و غیر از انسان عاشق، هیچ کس قادر به تصور کردن آن نیست. در اغلب حس آمیزی‌های به کاررفته در دیوان حافظ، کفه ترازو به سمت مفاهیم عاشقانه (مجازی، حقیقی) سنگین‌تر است و او تلاش دارد تا مخاطبان خود را قانع کند که عشق انسانی نیز مانند عشق الهی است؛ بنابراین این تفکر نیز در صنایع لفظی و معنوی شعر او نفوذ می‌کند و تاروپود تصاویر ناب حسی او را در بر گرفته‌است. نمونه‌های زیر، در واقع مشتق است از خروار مفاهیم عاشقانه در ترکیب‌های حس آمیزی در غزلیات حافظ. به منظور پرهیز از تکرار و تطویل کلام، از ذکر نمونه‌های دیگر آن خودداری کرده‌ایم.

جواب تلخ = مفهوم عاشقانه

اگر دشنام فرمایی و گر نفرین دعاگویم
جواب تلخ می‌زیید لب لعل شکرخا را
(همان: ۴)

شیرین کار = مفهوم عاشقانه

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار
که توسنی چو فلک رام تازیانه توست
(همان: ۲۵)

خنده شکرین = مفهوم عاشقانه

ای پسته تو خنده زده بر حدیث قند
مشتاقم از برای خدا یک شکر بخند
(همان: ۱۲۲)

ناز شیرین = مفهوم عاشقانه

شیوه و ناز تو شیرین، خط و خال تو ملیح
چشم و ابروی تو زیبا، قد و بالای تو خوش
(همان: ۱۹۴)

۲. مفاهیم عارفانه در حس‌آمیزی‌های شعر حافظ

برخی از مفاهیم عرفانی را حافظ در قالب واژگان و تصاویر به مخاطب خود انتقال می‌دهد. او برای بیان این تجربیات و اشارهٔ زیباتر به آن‌ها، از حس‌آمیزی کمک گرفته‌است تا تأثیر سخن خود را بیش از پیش به مخاطب شعر انتقال دهد. او رفتارهای خشک مذهبی و تصویر نامتعارف یک قلندر را به «شیرینی» هرچه تمام‌تر به جلوه می‌کشد.

قلندر شیرین = مفهوم عارفانه

وقت آن شیرین‌قلندر خوش که در اطوار سیر
ذکر تسبیح ملک در حلقهٔ زنار داشت
(همان: ۵۴)

طمع خام = مفهوم عارفانه

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد
عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد
(همان: ۷۵)

اگرچه حافظ از اندیشه‌های عرفانی متأثر است، اعتراض به وضع موجود زاهدان و عارف‌نمایان جامعهٔ خویش را فراموش نمی‌کند و این مفاهیم گاه جنبهٔ زهدستیزانه به خود می‌گیرد؛ زیرا او به شدت از زهد ربایی و تزویر و دورویی بیزار است. این نفرت که برخاسته از روح آزاده و جان بیقرار اوست، در رندی‌اش نمود یافته و این رندی در سرتاسر دیوان او جلوه‌گر شده‌است.

زهد خشک = مفهوم عارفانه

ز زهد خشک ملولم کجاست بادهٔ ناب
که بوی باده مدامم دماغ تر دارد
(همان: ۷۹)

آرزوی خام = مفهوم عارفانه

گداخت جان که شود کار دل تمام و نشد
بسوختم در این آرزوی خام و نشد
(همان: ۱۱۴)

۳. مفاهیم سیاسی در حس‌آمیزی‌های شعر حافظ

حافظ شاعری است که شرایط سیاسی زمانهٔ خود را درک کرده و به خوبی اوضاع نابسامان جامعه را در شعرش نمایان ساخته‌است. دیوان شعر او نسبت به سایر شاعران ادبیات سنتی ایران، فریاد آزادگی را در

گوش زمان و مکان جامعه ایرانی سر داده‌است. اگرچه در زمانه حافظ خبری از احزاب سیاسی و فعالیت‌های مدنی نبوده، شعر او، هیچ‌گاه بی تفاوت به اوضاع سیاسی زمان خود نبوده‌است.

خسرو شیرین = مفهوم سیاسی

گفت برخیز که آن خسرو شیرین آمد

سحرم دولت بیدار به بالین آمد

(همان: ۱۱۹)

بوی بهبود شنیدن از اوضاع = مفهوم سیاسی

شادی آورد گل و باد صبا شاد آمد

بوی بهبود ز اوضاع جهان می‌شنوم

(همان: ۱۱۷)

نشیندن بوی حق = مفهوم سیاسی

در حضورش نیز می‌گویم نه غیبت می‌کنم

واعظ ما بوی حق نشنید بشنو کاین سخن

(همان: ۲۴۲)

۴. مفاهیم اجتماعی در حس آمیزی‌های شعر حافظ

حافظ گزارشگر اوضاع اجتماعی قرن هشتم است. او سعی می‌کند دیده‌ها را به حوزه تصویر بکشد و امانتدار فرهنگی - اجتماعی خوبی برای آیندگان سرزمینش باشد. او به نوعی چون ابوالفضل بیهقی است که ماهیت تاریخ ناگوار انسان روزگار خود را به شعر می‌کشاند (صفا، ۲۵۳۶: ۸۹۱/۲). آنچه از بررسی اشعار حافظ درمی‌یابیم، تعهد او در زمینه مسئولیت اجتماعی در قبال دیگران است که در لباس آرایه‌های ادبی جلوه می‌کند و از استعارات و کنایات گرفته تا مجاز و حس‌آمیزی، با زبان خود بیان می‌کند.

زاهد خام = مفهوم اجتماعی

پخته گردد چو نظر بر می‌خام اندازد

زاهد خام که انکار می‌و جام کند

(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۰۲)

طمع خام = مفهوم اجتماعی

از رقیبان نهفتنم هوس است

طمع خام بین که قصه فاش

(همان: ۳۰)

چنانچه در برابر زاهدان ریایی، بازگوکننده «طمع خام» و «زاهد خام» است، در برابر ممدوح خود از تعبیری چون «کلک شیرین» و «کلک شکرخای» سخن می‌راند؛ گویی می‌خواهد قدرت قلم خود را به رخ شاهان زمانه بکشد و به آنان بگوید که «دولت مستعجلی» بیش نیستید.

کلک شکرین شاعر و اثر آن = مفهوم اجتماعی

که درین باغ نبینی ثمری بهتر ازین
(همان: ۲۷۹)

کلک حافظ شکرین میوه نباتی‌ست بچین

کلک شکرخا و اثر آن = مفهوم اجتماعی

طوطی خوش‌لهجه یعنی کلک شکرخای تو
(همان: ۲۸۳)

آب حیوانش ز منقار بلاغت می‌چکد

نتیجه

در عین اینکه آرایه حس‌آمیزی در بین شاعران سبک عراقی، آرایه مورد توجهی نیست، در شعر حافظ نه به اندازه یک شاخصه سبکی، اما به اندازه‌ای که بتوان آن را جزو آرایه‌های پرکاربرد غزلیات او دانست، مورد توجه است. کاربرد هنری و خلاقانه حس‌آمیزی در شعر حافظ - چون دیگر نمونه‌های خلاقیت او - با توجه به دقیق بودن حافظ در صنایع لفظی و معنوی، نشان می‌دهد که این آرایه اهمیت خود را در نگاه او حفظ کرده‌است. در شعر حافظ، حس‌چشایی بیش از سایر حواس به کار گرفته شده که این علاوه بر ایجاد حس تجربه قبلی در مخاطب، به کمک بازی‌های زبانی حافظ هم آمده‌است. حافظ از آنجا که از صنایع لفظی و معنوی به کمال در شعر خود بهره برده‌است، از لفظ «شیرین» علاوه بر ایجاد چشیدن و تحریک کردن بزاق دهان، به فکر ایجاد تناسب معنایی و ایهام در شعر خود است. او از لذت‌های چشایی به مزه شیرینی بیش از سایر مزه‌ها علاقه نشان می‌دهد و با توجه به نام «شیرین» و داستان عاشقانه او در ادبیات فارسی، از آن به سود آرایه ایهام و تناسب به وجود آمده بهره می‌برد. سخن از طعم و مزه در شعر حافظ بیشتر در شکل «لب شیرین» یا «لب نمکین» یار مطرح می‌شود و غالباً گفتار معشوق را این‌گونه برای مخاطب خود ترسیم می‌کند. همچنین از نظر مفاهیم مکتوم در حس‌آمیزی‌های به‌کاررفته در غزلیات حافظ، چهار مفهوم عاشقانه، عارفانه، سیاسی، اجتماعی استخراج و مشخص شد که حافظ، به مفاهیم عاشقانه دل‌بستگی بیشتری نسبت به سایر مفاهیم دارد. علاوه بر این، ساختار ترکیب‌های حس‌آمیزی با توجه به دیدگاه لیکاف و جانسون و هم‌سرشتی استعاره و حس‌آمیزی در زبان‌شناسی شناختی، چهار حوزه عینی - عینی، انتزاعی - عینی، عینی - انتزاعی، انتزاعی - انتزاعی در اشعار حافظ مشهود بود و حوزه‌های عینی - عینی و انتزاعی - عینی، بیشترین حوزه‌های حس‌آمیزی‌های ساختاری را در شعر حافظ شامل شده‌است.

منابع

- افراشی، آرزیتا (۱۳۹۷)، *استعاره و شناخت*، چاپ ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بهمنی مطلق، حجت‌الله (۱۳۹۶)، جایگاه و نقش حس‌آمیزی در شعر شفیعی کدکنی، *دوفصلنامه علوم ادبی*، دوره ۷، شماره ۱۲، صفحات ۶۷-۹۱.
- جولایی، کامیار؛ افراشی، آرزیتا (۱۴۰۰)، *حس‌آمیزی در زبان فارسی*، چاپ ۱، تهران، نویسه پارسی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۱)، *دیوان*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ ۸، تهران، زوار.
- زارع، مهدی (۱۳۹۸)، حس‌آمیزی در شعر عبدالوهاب البیاتی، *زبان و ادبیات عربی*، سال ۱۱، شماره ۱ (پیاپی ۱۷۷/۱۲۰)، صفحات ۱۲۱-۱۴۵.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶)، *موسیقی شعر*، چاپ ۵، ویرایش ۳، تهران، آگه.
- _____ (۱۳۸۳)، *صور خیال در شعر فارسی؛ تحقیق انتقادی در تطور ابماژهای شعر پارسی و سیر نظریه بلاغت در اسلام و ایران*، چاپ ۹، تهران، آگه.
- _____ (۱۳۸۸)، *این کیمیای هستی؛ مجموعه مقاله‌ها و یادداشت‌های استاد دکتر شفیعی کدکنی درباره حافظ*، به کوشش ولی‌الله درودیان، چاپ ۳، تبریز، آیدین.
- _____ (۱۳۹۱)، *رستاخیز کلمات؛ درس‌گفتارهایی درباره نظریه ادبی صورت‌نگاریان روس*، چاپ ۲، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، چاپ ۵، تهران، سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، *نگاهی تازه به بدیع*، ویرایش ۳، تهران، میترا.
- صفا، ذبیح‌الله (۲۵۳۶)، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد ۲، چاپ ۵، تهران، امیرکبیر.
- فاضلی، شیمیا (۱۳۹۷)، ساختار و ارزش‌های هنری حس‌آمیزی در قصاید خاقانی شروانی، *زیبایی‌شناسی ادبی*، دوره ۹، شماره ۳۷، صفحات ۵۳-۷۶.
- کریمی، پرستو (۱۳۸۷)، حواس پنج‌گانه و حس‌آمیزی در شعر، *گوهر گویا*، دوره ۲، شماره ۴ (پیاپی ۴)، صفحات ۱۱۷-۱۳۴.
- محمودی، علیرضا؛ راشکی، فاطمه (۱۳۹۵)، بررسی حس‌آمیزی در اشعار نصرالله مردانی، *زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)*، سال ۶۹، شماره ۲۳۳، صفحات ۱۸۱-۱۹۹.
- مرتضایی، سید جواد (۱۳۸۲)، ظرافت‌های بدیعی در شعر حافظ، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، دوره جدید، شماره ۱۴ (پیاپی ۱۱)، صفحات ۱۲۱-۱۵۰.
- مدیرزاده طهرانی، فاطمه اعظم‌السادات؛ اوجاق‌علی‌زاده، شهین؛ امامی، فاطمه (۱۳۹۹)، بررسی سبکی و تحلیلی آرایه «حس‌آمیزی» در شعر پروین اعتصامی، *ماهنامه تخصصی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، سال ۱۳، شماره ۱۰ (پیاپی ۵۶)، صفحات ۷۹-۱۰۱.
- نجفی ایوکی، علی؛ طالبیان، منصوره (۱۳۹۸)، گونه‌های حس‌آمیزی در سروده‌های سعید عقل و نیما یوشیج، *کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)*، دوره ۹، شماره ۲ (پیاپی ۳۴)، صفحات ۹۹-۱۲۴.



doi 10.22059/jis.2022.338533.1086

Research Paper

Revelry or love? (Study of the most important characteristics of love in Farrokhi Sistani's Tashbib poems)

Hossein Hassanrezaei^{1✉}

1. Assistant Professor in Department of Persian Language and Literature, Farhangian University, Postal Code 14665-889, Tehran, Iran. Email: Hossein.hassanrezaei@cfu.ac.ir

Article Info.

Abstract

Received:
2022/02/04

Accepted:
2022/07/12

Keywords:
*Farrokhi
Sistani,
Tashbib,
characteristics
of love, Turkish
race beloved.*

"love" is one of the most frequent words, in Iran and world literature. Because most people, experience love, One of the most common themes in art and literature is love. Persian literature, from the beginning until today, has expressed the love in forms such as Couplet-poem, Ghazel, story. Persian literature before the form of "lyric" has used "Tashbib" of ode's to express the emotion of love. Although the poets of odes have written about various topics such as description of nature, youth, wind, etc., but "love" is one of the most important themes of odes, especially in Farrokhi Sistani's odes. Among Khorasani style poets, Farrokhi Sistani has more romantic Tashbib poems And more than other poets of this era, is known as tashbib poetry. Considering these factors, the present article try to examines different aspects of love in Farokhi's tashbib poems. First, The relationship between love and literatur, Farrokhi's position in Persian lyrical poetry, the effect of relationship with the court on praised's preference for the beloved expressed. Then, the "Turkic race" of the beloved and his dual duty, military and charming, is examined. Pederasty and pedophilia and its causes are the subject of the next study. In the following, the reduction of love to mere sexual desire and sometimes even its tendency towards sexual deviations such as sexual addiction in Farrokhi's tashbib poems has been studied. The article ends with mentioning other important features of love in this period, such as realism, rationalistic view to love, simplicity of language and thought. The present article, which is written by descriptive-analytical method, In the end, concludes that Farrokhi, in his tashbib poems, expresses physically, happily, pederasty and hedonistically love, under the influence of personal and political-socio factors, such as hedonistic nature, luxury and prosperity, the abundance of Turkish beauties and the "tradition" of pedophilia in that period.

How To Cite: Hassanrezaei, Hossein (2023). Revelry or love? (Study of the most important characteristics of love in Farrokhi Sistani's Tashbib poems). *Journal of Iranian Studies*, 13 (1), 93-111.

Publisher: University of Tehran Press.





عیش یا عشق؟ (بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های عشق در تغزل‌های فرخی سیستانی)

حسین حسن‌رضایی

۱. گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹ - ۱۴۶۶۵، تهران، ایران.

رایانامه: Hossein.hassanrezaei@cfu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

«عشق» یکی از پربسامدترین واژه‌ها در ادبیات ایران و جهان است؛ از آنجاکه بیشتر انسان‌ها آن را تجربه می‌کنند، یکی از مضامین رایج هنر و ادبیات، عشق است. ادبیات فارسی نیز از همان آغاز تا به امروز، در قالب‌هایی چون مثنوی و غزل و داستان، به توصیف عشق پرداخته‌است. شاعران ایرانی، قبل از «غزل» از «تغزل» قصاید برای بیان عاطفه عشق بهره برده‌اند. شاعران قصیده‌سرا، در تغزل به موضوعات مختلفی مانند توصیف طبیعت و جوانی و باده پرداخته‌اند، اما عشق، یکی از مهم‌ترین مضامین تغزل، به‌خصوص در قصاید فرخی سیستانی، است. از میان شاعران سبک خراسانی، فرخی سیستانی تغزل‌های عاشقانه بیشتری دارد؛ از این رو بیش از شاعران هم‌عصر خود، به عاشقانه‌سرایی معروف است. با توجه به این عوامل، مقاله حاضر می‌کوشد جنبه‌های مختلف عشق را در تغزل‌های فرخی سیستانی بررسی کند. ابتدا رابطه عشق با ادبیات، جایگاه فرخی در شعر غنایی فارسی و تأثیر ارتباط با دربار و آسیبی که این موضوع بر ساختار شعر عاشقانه فرخی وارد کرده، یعنی ترجیح ممدوح بر معشوق، بیان شده‌است. سپس «ترک‌نژاد» بودن معشوق و وظیفه دوگانه او، لشکری و دلبری، بررسی شده‌است. شاهدبازی یا امردبازی و علل آن، موضوع بررسی بعدی است. در ادامه، تقلیل عشق در تغزل‌های فرخی به میل جنسی صرف و گاه حتی گرایش آن به سمت برخی انحراف‌های جنسی، همچون اعتیاد جنسی، واکاوی شده‌است. مقاله با ذکر دیگر ویژگی‌های مهم عشق در شعر و عصر فرخی، همچون وقوع گویی، نگاه خردگرایانه به عشق، سادگی زبان و اندیشه به پایان می‌رسد. مقاله حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی نوشته شده، نتیجه می‌گیرد که فرخی در تغزل‌هایش، به تأثیر از عوامل شخصی و سیاسی - اجتماعی، همچون داشتن طبع جوان و لذت‌گرا، تنعم و رفاه اقتصادی، وفور زیارویان ترک‌نژاد و «مرسوم بودن» شاهدبازی در آن دوره، بیشتر بیان‌کننده عشق جسمانی و شادکام و برخوردار و مذكر بوده‌است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۰۴/۲۱

واژه‌های کلیدی:

فرخی سیستانی، تغزل، ویژگی‌های عشق، معشوق، ترک‌نژاد، مذكر.

استناد به این مقاله: حسین حسن‌رضایی (۱۴۰۲). عیش یا عشق؟ (بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های عشق در تغزل‌های فرخی سیستانی). فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳ (۱)، ۹۳-۱۱۱.



مقدمه

عشق جزو مسائل فراگیر در اغلب دوره‌های تاریخی و حتی اسطوره‌هاست؛ زیرا نه تنها در دنیای تاریخ و واقعیت، عشاق نامداری وجود دارند، بلکه در عالم اساطیر نیز خدایگان و الهه‌هایی مانند اروس و ناهید هستند که وظیفه آن‌ها مرتبط با عشق و عشاق است. از سوی دیگر، عشق امری است که بیشتر انسان‌ها کم‌وبیش آن را تجربه می‌کنند. هم از این روی است که از گذشته تا کنون، یکی از مسائل محوری هنر، عشق بوده است. عشق موتور محرک هنر و ادبیات است و هنرهای گوناگونی مانند «رقص و آواز و شعر و موسیقی و بسیاری از اشکال حکّاری از عشق می‌شکفتد» (دورانت، ۱۳۷۷: ۲۲۶). از این میان، گویی ادبیات و به خصوص شعر، بیشتر با عشق پیوند و گره خورده است؛ زیرا عشق مرتبه «کمال روح و فکر ادبی» و شعر «زبان دار عشق» است (صورتگر، ۱۳۱۴: ۲۲۸). به سبب وجود چنین پیوندی میان ادبیات و عشق، هاری هارلو^۱ معتقد است که شاعران و نویسندگان قرن‌ها قبل از دانشمندان معاصر، درباره عشق اندیشیده و سخن گفته‌اند (فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ۶۳)؛ بنابراین طبیعی است که ادبیات اکثر کشورها، شاعران عاشقانه‌سرا و عشاق نامدار داشته باشند. ادبیات فارسی نیز همانند ادبیات سایر ملل، همچون «هندوستان، عرب و دیگر ممالک»، بلکه بیشتر از آنان، به موضوع عشق توجه نشان داده است، چنان‌که شاعران آن حتی جانوران و گیاهان (ذره و آفتاب، گل و بلبل، شمع و پروانه) را نیز عاشق هم‌دیگر فرض کرده (شبلی نعمانی، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۴) و از قالب‌های گوناگون مانند تغزل و مثنوی و غزل برای بیان مسائل عشق بهره برده‌اند.

فرخی سیستانی شاخص‌ترین شاعر تغزل سرای سبک خراسانی است. قبل از اینکه غزل از قرن ششم و با سنایی به قالب مستقلی برای توصیف عشق و احوال عشاق به کار رود، قصیده وجه غالب شکل شعر سبک خراسانی بود و شاعران در تغزل قصاید به توصیف عشق و روابط عاشقانه می‌پرداختند. از میان شاعران سبک خراسانی، فرخی بیش از دیگر شاعران این عهد، تغزل‌های عاشقانه دارد. فرخی «در اشعار خود حدود ۱۱۰۶ بار کلمه دل را به کار برده» (یوسفی، ۱۳۷۳: ۴۳۵) و از مجموع ۲۱۴ قصیده او فقط ۴۴ قصیده بی‌تغزل (=قصاید محدود) است (همان: ۴۳۳). فرخی در بقیه قصیده‌های تغزل‌دار خود غالباً عشق را توصیف کرده است؛ از این رو نزد محققان، فرخی نه تنها در سبک خراسانی بلکه در «اشعار عاشقانه و غنایی زبان فارسی، مقامی خاص» دارد (همان: ۴۳۵) و بیش از دیگر شاعران عصر خود به عاشقانه‌سرایی معروف است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۶۰؛ مختاری، ۱۳۷۸: ۳۲) و به سبب این عوامل، نام وی خواه ناخواه با تغزل و شعر عاشقانه پیوند خورده است.

از سوی دیگر، تغزل «از نظر گونه‌شناسی ارسطویی، ذیل نوع ادبی غنایی قرار می‌گیرد» و شامل مضامین گوناگونی همچون توصیف جوانی و طبیعت و عشق است (ذاکری کیش، ۱۳۹۸: ۹۵). زبان شعر

غنایی مؤلفه‌های مختلفی دارد همچون «سادگی واژه‌ها و الفاظ»، «ساخت نحوی ساده»، «کاربرد مثل»، «زمینه روایی»، «نبود ارتباط بینامتنی» (همان: ۱۰۷)؛ این ویژگی‌ها در زبان تغزل‌های فرخی به وفور دیده می‌شود. وجود این ویژگی‌ها، به‌خصوص سادگی نحوی و الفاظ، در زبان فرخی موجب شده‌است برخی محققان زبان شعری شاعران عصر فرخی، مخصوصاً زبان او را، از «مهم‌ترین و درست‌ترین نمونه‌ها و سرمشق‌های فارسی‌نویسی» به شمار آورند (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۵۲).

پیشینه تحقیق

با جست‌وجویی که در منابع گوناگون انجام شد، مقاله‌ای که جداگانه و مستقل، به بررسی جنبه‌های مختلف عشق در تغزل‌های فرخی سیستانی پرداخته باشد، مشاهده نشد، اما از آنجاکه فرخی سیستانی در عاشقانه‌سرایی، شاعر شاخص عصر خویش بوده، در بیشتر منابعی که درباره عشق در ادبیات فارسی نوشته شده، به او و اشعارش اشاراتی شده‌است. از جمله منابع معتبر درباره فرخی سیستانی، کتاب *فرخی سیستانی* نوشته غلامحسین یوسفی است. یوسفی (۱۳۷۳) در بخش سوم این کتاب، نکات مفیدی درخصوص اشعار غنایی و عشق مجازی و عشق غیرطبیعی (= عشق به مذکر) فرخی بیان کرده‌است. کتاب *عشق در ادب فارسی* نوشته ارژنگ مدی، از دیگر منابع مهم در این زمینه‌است. آقای مدی (۱۳۷۱) در این کتاب به بررسی عشق در ادبیات فارسی از آغاز تا قرن ششم پرداخته و مسائلی مانند ماهیت و تعریف عشق، منشأ عشق، عشق و بیماری، عشق به مذکر و علل آن را بررسی کرده و به تغزل‌های فرخی و نوع عشق در آن‌ها توجه کرده‌است. محمد دهقانی (۱۳۸۷) در کتاب *وسوسه عاشقی*، مسائلی همچون پیشینه عشق نزد اعراب و تأثیر آن بر شعر فارسی، نخستین پرتوها و تظاهرات عشق در شعر فارسی، چهره معشوق در ادب فارسی و... را واکاوی کرده‌است. در این کتاب نیز نکات مفیدی درباره تغزل‌های فرخی و نوع عشق در آن‌ها می‌توان دید. *شاهدبازی در ادبیات فارسی* نوشته سیروس شمیسا از بحث‌برانگیزترین کتاب‌ها در زمینه عشق در ادبیات فارسی است. شمیسا (۱۳۸۱) در این کتاب، مسائلی مانند انواع شاهدبازی، تأثیر رساله «مهمانی» افلاطون در رواج شاهدبازی، شاهدبازی در دوره‌های مختلف ادب فارسی را بررسی کرده و معشوق را در کل ادبیات فارسی، مذکر تشخیص داده‌است. سیمین دانشور در کتاب *علم الجمال* به بررسی مسائلی زیبایی‌شناسی و آرای اندیشمندان و مکتب‌های غربی درباره زیبایی و جمال و فلسفه آن در شعر و فرهنگ ایران پرداخته‌است. در این کتاب نیز نکاتی درخصوص تغزل‌های شاعران عصر فرخی، مانند مذکر بودن معشوق و علل آن، تأثیر سپاهی بودن معشوق، می‌توان مشاهده کرد (دانشور، ۱۳۸۹). محمد مختاری در کتاب *هفتاد سال عاشقانه*، ذهنیت غنایی ۲۰۴ تن از شاعران معاصر را - از سال ۱۳۰۰ تا سال ۱۳۷۰ - تحلیل کرده‌است. وی مخصوصاً در مقدمه کتاب، مطالب مفصلی درباره تحول عشق در ادبیات فارسی بیان

کرده و مطالب جداگانه‌ای در خصوص نوع عشق در تغزل‌های فرخی سیستانی، همچون مذکر بودن معشوق و تقلیل عشق به میل جنسی صرف و «خواهش تن»، ذکر کرده‌است (مختاری، ۱۳۷۸). امید ذاکری کیش در مقاله «تحلیل جامعه‌شناختی ضعف صمیمیت عاطفی در تغزلات غنایی فرخی سیستانی»، عواملی مانند ترجیح عامل قدرت (پادشاه و بزرگان) بر معشوق، ترجیح خود بر معشوق و... را که سبب پیوند ناپایدار فرخی با معشوقش شده، واکاویده‌است (ذاکری کیش، ۱۴۰۰). همین نویسنده در مقاله دیگری با عنوان «مؤلفه‌های زبان غنایی در تغزلات فرخی سیستانی»، به بیان مهم‌ترین دلایل غنایی بودن زبان شعری فرخی، همچون «سادگی واژه‌ها و الفاظ، ساخت نحوی ساده» پرداخته‌است (همان، ۱۳۹۸). علاوه بر موارد یادشده، در نگارش مقاله حاضر، از مآخذ دیگری نیز استفاده کرده‌ایم که برای پرهیز از تطویل، در فهرست منابع به آن‌ها ارجاع داده شده‌است.

عاشق یا مداح؟

از ویژگی‌های مهم تغزل عصر فرخی، آمیختگی مدح و عشق است؛ موضوعی که برخی آن را «مدح عاشقانه» گفته‌اند (مدی، ۱۳۷۱: ۱۷۸). اگرچه شاعر/عاشق این دوره، معشوق را دوست می‌دارد، چون اسباب عشق‌ورزی را، از قبیل ممدوح به دست آورده‌است، باید در تغزل خود، علاوه بر معشوق، به توصیف و ستایش ممدوح نیز بپردازد و برای آنکه خدمتگزار قدردانی جلوه کند، باید ممدوح را بر معشوق ترجیح نهد. در حقیقت ارتباط شاعران مدیحه‌سرای و ممدوحان، بر نوعی معامله پوشیده و نامستقیم مبتنی بود. شاعر در ضمن مدایح پرمباله خود، حس خودخواهی ممدوح را ارضا می‌نمود و سبب لذت او می‌شد [و] نام وی را در آن عصر مشهور و پس از او جاودان می‌کرد. ممدوحان نیز مدیحه‌سرایان را ... با تعیین مستمری از زحمت معاش آسوده می‌داشتند و با بخشیدن صله‌ها و عطایا ...، بر ثروت و عزت و تجملشان می‌افزودند (یوسفی، ۱۳۷۳: ۴۴).

بدین سبب است که در این دوره، مدح و عشق گاه با هم برابرند:

غزل جفت ثنا باید که هر دو سخت خوب آید
یکی با یار نوشین لب، یکی بر میر نیک‌اختر
(معزی، ۱۳۱۸: ۳۸۷)

ولی غالباً مدح بر عشق می‌چربد:

چه خیزد از غزل و نعت نیکوان گفتن
چرا نگوئی ثنا و نعت خیر بشر
(عنصری، ۱۳۶۳: ۷۸)

در شعر فرخی سیستانی (۱۳۷۱: ۳۲۷) نیز چنین است؛ برای نمونه:

مرا ز دوست به هر حال دور خواهد کرد
وصال دوست اگرچه موافق است و خوش است
هوای خدمت میر آن گزیده سلطان
وصال خدمت درگاه میر از آن بهتر

مدح‌های عاشقانه زیادی در تغزل‌های فرخی سیستانی می‌توان مشاهده کرد. تغزل برخی قصاید فرخی، که در مدح کسانی مانند سلطان محمود و یوسف ناصرالدین سروده شده، چنان سرشار از احساس و عاطفه است که اگر نام ممدوح در عنوان شعر ذکر نشده باشد، یا اگر آن تغزل را از قصیده جدا کنیم، ممکن است تصور شود شاعر آن را برای معشوق خود سروده‌است. به بیان دیگر، مدح و غزل، تا آنجا با یکدیگر آمیختگی پیدا می‌کنند که «به دشواری می‌توان تشخیص داد که شعر، یک غزل عاشقانه است یا مدح امیری یا بزرگی» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۶۰)؛ مانند تغزل زیر از فرخی سیستانی (۱۳۷۱: ۳۶۹) در مدح امیر محمد به مطلع

به من بازگرد ای چو جان و جوانی
که تلخ است بی تو مرا زندگانی
فرخی به سبب ارتباط با دربار، شاعر متمولی بوده‌است. وی در چندین جای از دیوان خویش، به تنعم خود اشاره کرده‌است:

با ضیعت بسیارم و با خانه آباد
با نعمت بسیارم و با آلت بسیار
هم با رمه اسبم و هم با گله میش
هم با صنم چینم و هم با بت عیار
(فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۸۱)

این توانایی و تمول موجب می‌شد عاشق در حکم مالک باشد و معشوق در حکم مملوک و بین آن‌ها «عشق ملکی» حاکم باشد، یعنی عشقی که «طمع می‌ورزد و مالک می‌شود» (آلندی، ۱۳۷۸: ۲۲). به عبارت دیگر، «معشوق شعرِ درباری [فارسی]، اصالت و استقلال نداشت. وجود او انگار بسته به وجود ممدوح بود و در شعر همیشه فروتر از ممدوح می‌نشست» (دهقانی، ۱۳۸۷: ۳۴)؛ از این رو «در ادوار آغازین شعر فارسی، جای عاشق و معشوق عوض شده‌است» (قوام، ۱۳۷۶: ۸)؛ یعنی، برعکس غزل، «معشوق در تغزل، پست و حقیر است» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۴۴). در حقیقت هدف عمده شاعران مداح از تغزل، جلب توجه مخاطب و خواننده به مدح ممدوح است، نه معشوق. به همین سبب در تغزل، شاعر بیشتر به ممدوح می‌نازد تا به معشوق:

عاشقم بر تو و چون دانی که بر تو عاشقم
عاشقم خوانی همی اندر میان خاص و عام
عاشقم آری ولیکن نام من عاشق مکن
مر مرا ای ماه‌منظر مادح میر است نام
(فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۲۳۶)

در حقیقت شاعر درباری عاشق‌پیشه می‌بایست ادعا می‌کرد که هوای ممدوح را بر هوای معشوق ترجیح می‌نهد. این امر موجب آسیب زدن به ساختار شعر عاشقانه این دوره شده‌است؛ زیرا عاشق که باید در برابر معشوق خاکسار و فروتن باشد، در حکم مالک و صاحب اوست. بعضی‌ها این آسیب را «ضعف صمیمیت عاطفی» نام نهاده‌اند و عواملی چون «ترجیح عوامل قدرت (پادشاه، شاهزاده، وزیر) بر معشوق» را از مهم‌ترین علل این ضعف در شعر فرخی ذکر کرده‌اند (ذاکری کیش، ۱۴۰۰: ۱۷۶-۱۷۷).

باری، همان‌گونه که در عصر فرخی، ممدوح بر معشوق برتری داشت، در ساختار قصیده نیز فقط تغزل آن به بیان عشق و توصیف معشوق اختصاص می‌یافت و شاعر در بقیه قسمت‌های قصیده، ممدوح را مدح می‌کرد. این امر با ساختار اجتماعی این عصر، که شاعر توانایی عشق‌ورزی خود را، مدیون حمایت دربار است، تناسب دارد؛ حال آنکه بعد از قرن هفتم، که دربارها از بین می‌روند، قصیده از رواج می‌افتد و غزل جایگزین آن می‌شود. ساختار غزل با ساختار و نوع عشق در سبک عراقی متناسب است؛ زیرا همان‌گونه که در غزل، همه وجود شاعر به معشوق و عشق اختصاص دارد، تمام ابیات غزل نیز به توصیف عشق و معشوق می‌پردازد.

عشق جسمانی و برخوردار

اخوان‌الصفاء معتقدند که «عشق از سه وجه خالی نباشد: یا مفرد تن را باشد، یا مفرد جان را بود، یا به مشارکت جان و تن باشد» (صفا، ۱۳۳۰: ۱۳۰). این تقسیم‌بندی اخوان‌الصفاء را به طور کلی می‌توان درباره عشق در ادبیات فارسی، از قرن سوم تا دوره مشروطه، تعمیم داد: در سبک خراسانی و هندی عشق جسمانی، در سبک عراقی و به‌خصوص مولوی عشق عرفانی، در برخی دوره‌ها و شاعران مانند دوره بازگشت و شاعرانی چون حافظ عشق عرفانی و جسمانی توأمان حضور دارند. برخی دیگر از محققان معتقدند به طور کلی دو نوع غزل (عاشقانه و عارفانه) و در نتیجه دو نوع عشق (جسمانی و روحانی) در ادبیات فارسی وجود دارد و در هر دوره‌ای به تناوب یکی از این دو نوع، غلبه و رواج داشته‌است (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۵۴).

عشق در تغزل شاعران سبک خراسانی، همچون فرخی، زمینی و جسمانی است. در تغزل سبک خراسانی، انسان و در نتیجه عشق، فقط در جسم و تمایات جسمانی خلاصه می‌شود و از عواطف روحانی و عرفانی میان عاشق و معشوق خبری نیست. از نظر برخی محققان، این نگاه تک‌بعدی به عشق، ناشی از نگرش جامعه آن زمان به انسان است؛ جامعه‌ای که وجود انسان را به اجزا و درجاتی مانند جسم و جان تفکیک می‌کرده و یکی را برتر و دیگری را فروتر می‌دیده‌است. فرخی نیز از این نگرش زمان خود بر کنار نمانده، از این‌رو شعرش بیشتر «خواهش تن» است (مختاری، ۱۳۷۸: ۲۳ و ۹۱). در نتیجه چنین نگرشی، عشق در تغزل‌های فرخی غالباً دو مرحله دارد: تحریک و ارضا^۱. به عبارت دیگر، عشق، غالباً نزد

۱. البته با توجه به سخن امیل لوکا، نویسنده اتریشی قرن نوزدهم، که درباره سیر تاریخی عشق در جوامع می‌گوید: «در آغاز، یعنی در میان انسان‌هایی که هنوز به قدر کافی تحول نیافته بودند، عشق منحصرأمنش و کیفیت جنسی داشت... و گزینه در خدمت بقای نسل بود و سپس در قرون وسطی، تحت تأثیر مسیحیت، جسم مورد تحقیر و دشمنی واقع شد و عشق جنبه روانی و متافیزیکی پیدا کرد و بالأخره انسان متمدن امروز، در آرزوی هماهنگی و تجانس تمایلات جنسی و

شاعران عاشقانه‌سرای سبک خراسانی، به نوعی وسیله کسب لذت و شادی است؛ از این رو برخی محققان، عنوان «عشق برخوردار» را برای عشق این دوره به کار برده‌اند (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۱۲۷) زیرا عشق این دوره، به دلیل رفاه اقتصادی عاشق/ شاعر، معمولاً با وصال توأم است؛ لذا عشقی است همراه با شادی و کام‌جویی. بدین سبب «تقریباً ناله دلی شکسته یا نوای روحی محزون، از خلال اشعار وی [=فرخی] به گوش نمی‌رسد» (یوسفی، ۱۳۷۳: ۴۳۶).

معشوق ترک / لشکری

از قرن سوم تا ششم هجری، دوره رواج سبک خراسانی در شعر فارسی است. مهم‌ترین تحول سیاسی این دوره، شروع حاکمیت اقوام ترک بر ایران است. این حاکمیت با سلسله غزنوی و سلطان محمود آغاز می‌شود و تا اوایل قرن هفتم با حاکمیت سلجوقیان و خوارزمشاهیان ادامه می‌یابد. فتوحات عظیم غزنویان در هند و سند و روم و... موجب گسترش رفاه و آسایش اقتصادی طبقات جامعه می‌شود و پای بسیاری از کنیزان و غلامان ترک‌نژاد را به ایران باز می‌کند. این زیبارویان، به‌عنوان برده و خدمتگزار، وارد دربارها و خانه‌های امیران و بزرگان می‌شوند. در حقیقت، همان‌گونه که در مکتب وقوع، «زیبایی یکی از لوازم بزرگی» است (فتوحی، ۱۳۹۵: ۲۲۸)، در این دوره نیز زیبایی یکی از اسباب صعود به مناصب و مراتب بالای سیاسی و اجتماعی است. زیبارویان ترک‌نژاد معمولاً در امور لشکری خدمت می‌کردند و از آنجاکه زنان در جامعه گذشته ایران، اجازه حضور در بیرون از خانه و در نتیجه، ادبیات را نداشتند، این غلامان ترک، به معشوق مسلم شعر فارسی تبدیل شدند؛ به‌گونه‌ای که «کلمه ترک که در شعر فارسی به معنی معشوق به کار می‌رود، یادآور این دوران است» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۸۲).^۱

محققان از انواع عشق در این دوره، مانند عشق مبهم یا دروغین (نامشخص بودن معشوق)، عشق طبیعی (یا عشق به جنس مؤنث) (مدی، ۱۳۷۱: ۱۶۴-۱۶۷)، عشق کیهانی (عشق در میان همه موجودات) (انوشه، ۱۳۷۶: ذیل «عشق») سخن گفته‌اند، اما همگی اتفاق نظر دارند که وجه غالب عشق در این دوره، عشق به ترکان زیبارو و لشکری است، که در تغزل قصاید از آن سخن می‌رود (شمیسا،

حالات عاشقانه روحانی است» (لپ، ۱۳۶۹: ۳۵)، قطعاً نمی‌توان از انسان دوره فرخی، توقع داشت که همانند انسان معاصر عشق بورزد؛ زیرا وی هنوز به آن درجه از کمال نرسیده تا با زمان دادن به میل جنسی، آن را واپس کند و به عشقی دوسویه و سازنده بدل سازد.

۱. «واژه "ترک" اگرچه در ادبیات فارسی، بیشتر در معنای کلی معشوق به کار می‌رود و در سبک خراسانی نیز بیشتر بر معشوق مذکر یا پسران زیبارو اطلاق می‌گردد، اما ابیاتی وجود دارد که نشان می‌دهد کلمه ترک، تنها بر معشوق مذکر (غلامان) اطلاق نمی‌شده، بلکه گاه در توصیف معشوق مؤنث (کنیز) نیز از این کلمه استفاده شده است؛ به‌عنوان نمونه، در این بیت رودکی: همی خرید و همی سخت بی‌شمار درم / به شهر هر گه یکی ترک نارپستان بود» (یوسفی، ۱۳۷۳: ۴۳۶).

۱۳۸۱: ۶۰؛ نیز نک: شبلی نعمانی، ۱۳۶۳: ۱۴۷ و عوفی، ۱۳۸۹: ۵۶۴). حضور فراوان ترکان و غلامان سپاهی در جامعه آن روز موجب شده است اصطلاحات رزمی و سپاهیگری وارد شعر عاشقانه شود، به گونه ای که به گفته شبلی نعمانی (۱۳۶۳: ۱۵۲) «در حقیقت دورنمای جمال، دورنمای میدان جنگ» باشد (نیز نک: دانشور، ۱۳۸۹: ۲۴۸-۲۴۹).

در واقع، تغزل قصاید، توصیف عشق به همین ترکان لشکری و «ماه پسران و غلامان زیبا» یا به تعبیر غلامحسین یوسفی «عشق غیرطبیعی» است، و چون در زمان فرخی این نوع عشق، «رسمی متداول بوده»، «همه شاعران این دوره به کرات از معشوق مذکر سخن گفته اند» (یوسفی، ۱۳۷۳: ۴۵۰) فرخی نیز در تغزل قصاید خویش، بیش از دیگر شاعران این عهد، «از معشوق مذکر با قراین صریح» سخن گفته است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۶۰)؛ برای نمونه، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

برکش ای تُرک و به یک سو فکن این جامه جنگ چنگ برگیر و بنه ذرّقه و شمشیر از چنگ...
زره خود به رخ بر چه نهی خیره که هست رخ گلگون تو زیر زره غالیه رنگ
(فرخی، ۱۳۷۱: ۲۰۴)

ریدکان خواب نادیده مضاف اندر مضاف مرکبان داغ ناکرده قطار اندر قطار (همان: ۱۷۷)
ای پسر گر دل من کرد همی خواهی شاد از پس باده مرا بوسه همی باید داد
(همان: ۴۵)

شاهدبازی یا امردبازی و علل آن

محققانی مانند شمیسا (۱۳۸۱: ۷۱) در توصیف نوع عشق و روابط عاشقانه در تغزل قصاید سبک خراسانی، اصطلاح «شاهدبازی» را به کار برده اند. این اصطلاح را با تسامح می توان درباره روابط عاشقانه این دوره به کار برد، اما به دو دلیل اصطلاح «عشق به مذکر» مناسب تر از شاهدبازی است: (۱) نه تنها در اشعار فرخی، بلکه در اشعار دیگر شاعران این دوره، همچون رودکی و عنصری و منوچهری، کلمه «شاهد» و مشتقات آن مانند «شاهدباز» و «شاهدبازی» به ندرت به کار رفته است؛ (۲) در اشعار فرخی (۱۳۷۱: ۹۸)، کلمه «شاهد» فقط یک بار در ترکیب «شاهدکردار» به کار رفته است:

دل من لاغرکی دارد شاهدکردار لاغرم من چه کنم گر نبود فریه یار
درحالی که بعد از قرن ششم، به تأثیر از تصوف، کلمه شاهد و مشتقات آن، در غزل فارسی بسامد زیادی پیدا می کند؛ برای نمونه، در غزلیات سعدی، شاهد و مشتقات آن مانند شاهدهی و شاهدباز و شاهدبازی ۲۲ بار و در حافظ ۲۱ به کار رفته است. فرخی و دیگر شاعران این عهد برای خطاب به معشوق، به جای کلمه شاهد، بیشتر از عناوینی مانند «معشوق، بت، لعبت، دلبر، نگار، یار، ترک، پسر»

استفاده کرده‌اند و اشعار آنان بیشتر نمودار عشق مجازی و جسمانی به کنیزان و نوجوانان مذکر زیباروست (یوسفی، ۱۳۷۳: ۴۴۱-۴۴۲)^۱.

محققان برای شاهدبازی، علل و عوامل گوناگونی را ذکر می‌کنند؛ از جمله «محدودیت حضور زنان در جامعه سنتی ایران» (فتوحی، ۱۳۷۵: ۲۴۶)، «بدبینی ایرانیان را به زن» (دهقانی، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۳)، «ورود اقوام ترک مانند غزنویان و سلجوقیان به ایران» (شمیسا، ۱۳۸۱: ۷۱). علاوه بر این موارد، از نظر جامعه‌شناسی و ساختار فرهنگی و اجتماعی مسلط بر جامعه گذشته ایران، که جامعه‌ای هموسوسیال^۲ بوده، در رواج عشق مذکر، مؤثر بوده‌است. جامعه هموسوسیال جامعه‌ای است یکدست و همگن که در آن یک ساختار واحد جنسیتی (مثلاً ساختار صرفاً مردانه) بر تمام اجزای آن سایه افکنده‌است (برتس، ۱۳۸۴: پاورقی ۲۶۷).

میل یا انحراف جنسی؟

یکی از مباحث مطرح درباره عشق، در بیشتر منابع علمی معاصر، رابطه عشق با میل جنسی است. باوجودی که میل جنسی در ایجاد عشق دخیل است، همه عشق نیست؛ بلکه عشق غیر از میل جنسی، اجزا و عناصر دیگری مانند صمیمیت و تعهد دارد (دایر، ۱۳۸۴: ۳۸-۳۹)، ولی «چون تمایلات جنسی در نفس اکثر مردم، در کنار عشق قرار دارد» (فروم، ۱۳۸۷: ۷۲)، ممکن است عشق را با میل جنسی اشتباه بگیرند یا با آن برابر فرض کنند؛ حال آنکه اگرچه «میل جنسی نوعی از عشق است، [ولی] عشق چیزی بیش از میل جنسی است» (فیست و فیست، ۱۳۸۸: ۶۳۹).

۱. قبل از ذکر آمار درباره عناوین معشوق در این دوره، ذکر نکته‌ای لازم است. از آنجاکه جست‌وجوی این عناوین در دیوان شاعران ذکر شده، بسیار زمان‌بر و تقریباً ناممکن بود، برای جست‌وجو از وبگاه «گنجور» استفاده کردیم.

| شاعر | معشوق (ان) معشوقه | بت (ان) بت‌رو | دلبر/دلبران دلبری | لعبت (ان) | نگار | ترک/ ترکان | شاهد | پسر |
|----------|----------------------|------------------|----------------------|-----------|------|---------------|------|-----|
| رودکی | ۲ | ۸ | ۵ | ۱ | ۷ | ۴ | - | ۲ |
| عنصری | ۸ | ۸ | ۱۸ | ۵ | ۸ | ۴ | - | ۴ |
| فرخی | ۳۴ | ۲۲ | ۲۵ | ۲۷ | ۱۹ | ۱۸ | ۱ | ۳ |
| منوچهری | ۲۴ | ۱۸ | ۱۰ | ۸ | ۸ | ۱۴ | ۱ | ۳ |
| امیرمعزی | ۲۲ | ۱۱ | ۲۴ | ۲۲ | ۱۵ | ۸ | ۳ | ۸ |

با توجه به جدول بالا، نکات مفیدی می‌توان فهمید؛ اینکه فرخی به سرودن تغزل‌های عاشقانه معروف است، با توجه به بسامد زیاد عبارات و عناوین عاشقانه در اشعار او تأیید می‌شود. دیگر اینکه کاربرد «شاهد» (در معنای زیبارو) در اشعار این دوره بسیار کم است. سوم آنکه چون بیشتر شاعران، نگاهی صرفاً جسمانی به معشوق داشته‌اند، از عناوین «بت و لعبت و...» بیشتر استفاده کرده‌اند.

2. Homosocial

باری، اینکه میل جنسی محرک عشق باشد، امر نکوهیده‌ای نیست، بلکه اگر تمام رابطه و عشق به میل جنسی خلاصه شود، ناپسند است: موضوعی که یکی از ویژگی‌های اصلی عشق‌ورزی در دوره فرخی است. با توجه به گفته جرج سانتایانا^۱، فیلسوف و شاعر و رمان‌نویس اسپانیایی، که می‌گوید «هر امر معنوی، اصل و پایه مادی و طبیعی دارد و هر امر مادی یک گسترش و بسط معنوی» (دورانت، ۱۳۷۷: ۱۳۱)، عشق غالباً در تغزل‌های فرخی در همان پایه مادی و ابتدایی خویش می‌ماند و پرورده نمی‌شود تا بسط معنوی یابد و به عشق تبدیل شود.

گاه در برخی تغزل‌های فرخی، مسئله تقلیل عشق به میل جنسی نیست، بلکه با مواردی همچون کودک‌آزادی مواجه می‌شویم که امروزه نوعی «انحراف جنسی»^۲ به حساب می‌آید. در نتیجه چنین موضوعی، روابط عشاق در چنین اشعاری، بیش از عنوان «رابطه عاشقانه»، سزاوار عنوان «انحرافات جنسی» یا عشق‌های بیمارگون است.

انحراف جنسی انواع گوناگونی مانند آزارطلبی و هم‌جنس‌خواهی و دیگر آزاری دارد که در تغزل‌های فرخی، برخی از آن‌ها مانند اعتیاد جنسی و بچه‌بازی بیشتر به چشم می‌خورد. به سبب چنین عواملی، محققانی چون زرین کوب (۱۳۷۴: ۱۸۱)، عشق غالب و مطرح در تغزل‌های فرخی، یعنی عشق به «پسران ساده‌روی»، را «نوعی بیماری» می‌دانند که «دیوان بسیاری از شاعران قدیم را نیز - مثل دیوان فرخی - تباه کرده‌است». در ادامه، مهم‌ترین انحرافات جنسی را در تغزل‌های فرخی سیستمی بررسی می‌کنیم.

۱. تنوع طلبی و اعتیاد جنسی

اصطلاح «اعتیاد جنسی»^۳ در توصیف کسانی به کار می‌رود که «به صورت وسواسی در پی تجارب جنسی هستند و اگر نتوانند تکانه‌های جنسی‌شان را ارضا کنند، رفتارشان مختل می‌شود» (کاپلان و سادوک، ۱۳۸۲: ۲۷۱). در روان‌شناسی نیز از تنوع‌طلبی به نام «تنوع رفتار جنسی»^۴ یاد می‌کنند؛ یعنی رفتاری که «به نحوی معنا دار، از استانداردها و هنجارهای یک گروه مرجع^۵ مشخص مانند خانواده، قبیله، دهکده یا جامعه بزرگ‌تر جدا باشد» (برونو، ۱۳۷۰: ۸۷).

تعدد معشوق و تنوع روابط عاشقانه فرخی در برخی از تغزل‌هایش، وی را بیش از عنوان «عاشق»، شایسته عنوان «معتاد جنسی» می‌سازد. فرخی به سبب برخورداری از مقام و نعمت و ثروت، معشوق و عشق را از اسباب شادی و لذت می‌داند؛ و از آنجاکه هر امر جدیدی، لذت بیشتری دارد، فرخی در پی تجربه

1. George Santayana
2. Paraphilia
3. sex addiction
4. Sexual Variance
5. Reference Group

روابط و معشوق‌های متعدد است. فرخی گاه گویی کازانوا^۱ یا دون ژوانی^۲ است که «به روابط و ماجراهای جنسی متعددی نیاز» دارد و پس از اتمام رابطه، دیگر علاقه‌ای به معشوق خود ندارد (کاپلان و سادوک، ۱۳۸۲: ۲۷۲). چنین عاشقی، عشق را به «تنوع» تعریف می‌کند و می‌خواهد از هر میوه‌ای، طعمی بیابد:

مرا دلی ست گروگان عشق چندین جای
عجب‌تر از دل من دل نیافریده خدای
(فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۳۸۴)

هر روز مرا عشق نگاری به سر آید
در در به دو سه قفل گران سنگ ببندم
در باز کند ناگه و گستاخ در آید
ره جوید و چون مورچه از خاک بر آید
(همان: ۳۹)

چنین نگاهی، مرتبه معشوق را تا حد «مفعول جنسی» و عشق را در حد «داروی تسکین شهوت» تنزل می‌دهد؛ زیرا «شهوت‌رانی سهل و آسان ... لذت را کشته و عشق را پامال» می‌کند (مارسل فرانسوی، بی تا: ۱۴). توصیفی که عبید زاکانی از عشاق و روابط عاشقانه آن‌ها می‌کند، گویی وصف حال روابط عاشقانه این دوران است. وی در رساله تعریفات «عاشق بی‌زر و سیم» را «مغبون» و عاشق را به طنز و کنایه «اسم فاعل» و معشوق را «اسم مفعول» می‌داند (عبید زاکانی، ۱۳۳۲: ۱۱۳ و ۱۱۸).

۲. امردبازی

از دیگر انحراف‌های جنسی که در دوره فرخی رسمی رایج بوده و در تغزل‌های وی نیز بروز یافته، ارتباط با پسران زیبارو و کم‌سن است. در عصر فرخی، عشق‌ورزی با پسران زیبارو در میان پادشاهان و بزرگان، مانند سلطان محمود، سلطان مسعود، امیر یوسف و دقیقی شاعر مرسوم بوده است (صفا، ۱۳۷۳: ۶۹/۲-۷۲). برخلاف آنچه برخی، عشق در تغزل قصاید سبک خراسانی و از جمله تغزل‌های فرخی را غالباً عشقی هم‌جنس‌گرا می‌دانند، باید گفت معشوق این دوره غالباً «کودک یا نوجوان» است، حال آنکه عاشق معمولاً میان سال است؛ به عبارت دقیق‌تر برخلاف هم‌جنس‌بازی که در آن هر دو فرد تقریباً هم‌سن‌اند، در تغزل قصاید فرخی، عاشق و معشوق غالباً تفاوت سنی زیادی دارند؛ در نتیجه، این نوع روابط با اصطلاح «بچه‌بازی» متناسب و برابر است نه هم‌جنس‌بازی: «بچه بازی [یا امردبازی] را... نباید با هم‌جنس‌گرایی یکی دانست ... [معادل] امردبازی به انگلیسی paedophilia است [نه] homosexual. این پدیده همواره در یک رابطه قدرت نابرابر تظاهر می‌کند و در واقع نوعی کودک‌آزاری شمرده می‌شود و به‌عنوان یک جرم مشخص، مجازات قانونی دارد» (توحیدی، ۱۳۷۲: ۲۱۲).

1. Casanova
2. donjuan

در تغزل‌های فرخی، بارها و بارها، از بوس و کنار با کودکان کم‌سن‌وسال سخن رفته‌است:
 دوست دارم کودکِ سیمین بر بیجاده‌لب
 هر کجا زایشان یکی بینی مرا آنجا طلب
 (فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۵-۶)

زان زر و سیمم روز و شب پیش خویش
 بر پای کرده کودکی چون وثن
 (همان: ۳۱۷؛ نیز نک: ۱۳۸، ۱۴۰، ۲۷۸، ۲۸۰، ۳۲۳)

۳ عشق یک‌طرفه^۱

از دیگر روابط بیمارگون در عشق، یک‌طرفه بودن آن است. در عشق یک‌طرفه، حتی اگر احساسات متقابل نباشد، یعنی معشوق به عاشق عاطفه‌ای نداشته باشد، احساس عاشق شدن وجود دارد (بارون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۶۶)، اما چنین رابطه‌ای، رابطه‌ی عاشقانه‌ی فعال نیست: «منظور از فعالیت "انجام دادن چیزی" نیست، بلکه منظور فعالیت باطنی و استفاده‌ی ثمربخش از نیروهای خویشتن است» (فروم، ۱۳۸۷: ۱۵۹) یا همان‌گونه که رولو می‌گوید: «در روابط عاشقانه‌ی صحیح، هر دو طرف "دریافت‌فعالانه" دارند، یعنی در آن، فرد در عین عشق ورزیدن، اجازه می‌دهد که به او عشق بورزند. این توانایی نشان‌دهنده‌ی آگاهی عمیق از عشق به دیگری و نیز برای خود فرد است» (پورافکاری، ۱۳۸۲: ۲۴۴). عشق یک‌طرفه یا «یک‌سویه و مردکوشه» بودن عشق، نه‌تنها در تغزل سبک خراسانی و اشعار فرخی مشاهده می‌شود، بلکه حتی به اعتقاد برخی محققان، یکی از ایرادات اساسی «ادبیات داستانی غیرعرفانی (عاشقانه و حماسی) و شعر غنایی فارسی است (خالقی مطلق، ۱۳۷۵: ۱۷) در تغزل و غزل فارسی غالباً عاشق، سخنگو و متکلم وحده‌ی عشق است و اشعاری که صدای معشوق در آن‌ها انعکاس یافته باشد، انگشت‌شمار است. حتی در اشعاری که افعال «گفتم و گفتم» و حالت سؤال و جواب یا مناظره دارد و به ظاهر القاکننده‌ی تعامل عاطفی بین عشاق است، جواب‌ها بیشتر برخاسته از حسن تعلیل و تخیل عاشق / شاعر است، تا نظر معشوق:

گفتم غم تو چشم مرا پرستاره کرد
 گفتم ستاره کم نتوان کرد ز آسمان
 (فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۲۷۱؛ نیز نک: ۳۱۰)

وقوع‌گویی

وقوع‌گویی یعنی «وقایع عاشق و معشوق و حالات آنان مبتنی بر واقعیت باشد» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۵۹-۱۶۰)؛ این تعریف غالباً مکتب وقوع و واسوخت در دوره‌ی صفویه و سبک هندی را به یاد می‌آورد. با توجه به این تعریف،

1. unrequited love
 2. Rollo may

توصیف فرخی سیستانی از روابط خود با معشوق، در برخی تغزل‌هایش، جزو وقوع‌گویی به حساب می‌آید؛ بنابراین پیشینه وقوع‌گویی در شعر فارسی را تا عصر فرخی سیستانی و سبک خراسانی می‌توان امتداد داد.^۱

محققان زیادی به وقوع‌گویی در تغزل این دوره اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه، سیمین دانشور (۱۳۸۹: ۲۴۸-۲۴۹) می‌گوید: «شاعر این زمان [از دوره سامانی تا قرن هفتم] واقعاً عاشق بوده و شعر می‌گفته است، نه اینکه چون شعرای قرن بعد، عشق را به خود بسته باشد و بدون داشتن محبوب واقعی، به یاد محبوبی خیالی، به زاری بگرید». از این منظر، تغزل این دوره، به نوعی در تضاد با غزل سبک عراقی قرار می‌گیرد؛ زیرا بعد از قرن ششم، بسیاری از شاعران غزل‌سرا «بر اثر تکرار مضامین و اصطلاحات عشقی در طول سالیان دراز، بی آنکه خود موضوع عشق را تجربه کرده باشند ... از عشق داد سخن می‌دادند» (انوشه، ۱۳۷۶: ذیل «عشق»؛ نیز نک: شبلی نعمانی، ۱۳۶۳: ۷۵/۵). به عبارت دیگر، وقوع‌گویی یا به تعبیر شبلی نعمانی (همان: ۱۶/۳) «واقع‌گویی یا معامله‌بندی» موجب می‌شود که معشوق این دوره، برخلاف معشوق سبک عراقی، که نامشخص و مبهم و «بی‌جنسیت» (کریمی حکاک، ۱۳۸۳/۲۰۰۴) یا «اسطوره» است، تصویری روشن و آشکار یا به تعبیری «چهره» و زمینی داشته باشد، و برخلاف معشوق بی‌جنسیت یا اسطوره، «غیرطبیعی و آرمانی» نباشد (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۶۸-۲۶۹).

باری، روابط فرخی با معشوق، مانند شاعران مکتب وقوع و واسوخت، پرفرازونشیب و همراه با مجادله و اعراض و اقبال مجدد است:

چند روز است که از دوست مرا نیست خبر
من چنین خاموش و جان و جگر من به سفر
به ستم کرده‌ام او را ز در خانه برون
به ستم دوست برون کرد کس از خانه به در؟!
(فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۱۸۰؛ نیز نک: ۲۰۳)

نگاه خردگرایانه به عشق

قرن سوم تا ششم در ادبیات فارسی، به خصوص قرن چهارم و پنجم، به دوران طلایی تمدن اسلامی - ایرانی و عصر خردگرایی در فرهنگ ایرانی معروف است. شاعران و دانشمندان بزرگی چون فردوسی،

۱. تغزل‌های این دوره، بیشتر وقوع‌گویی است و همانند مکتب وقوع، عشق جسمانی (عشق به کنیزان و پسران زیبارو) در آن توصیف می‌شود، اما تفاوت‌هایی با اشعار عاشقانه مکتب وقوع دارد. نخست اینکه «گرچه در شعر پیش از وقوعیان، چنین محتوایی کمابیش وجود داشته، اما شعرهای عاشقانه، با بیان ساده و زبان صریح، در مکتب وقوع از هر طرز و دوره‌ای فراوان‌تر است» (فتوحی، ۱۳۹۵: ۱۷۲)؛ تفاوت دوم «در گزارش جزئیات و توصیف دقیق معشوقان لشکری است. در غزل وقوعیان ... جزئیات حالات و کردار ظاهری معشوق جنگاور وصف می‌شود، ولی در شعر عهد غزنوی و سلجوقی، این جزئیات گزارش نمی‌شود» (همان: ۲۳۷).

ناصر خسرو، زکریای رازی، ابن‌سینا، فارابی، ابوریحان، خیام، مهم‌ترین شخصیت‌های خردگرایی فرهنگ ایران در این دوره هستند. تصوف در این دوره، هنوز ظهور نکرده و به تعبیری، هنوز فرهنگ «ارادت» جایگزین فرهنگ «اراده» نشده‌است (دهقانی، ۱۳۸۷: ۴۲).

وجود روحیه خردگرایی در قرون اولیه شعر فارسی، سبب شده تا برخی دانشمندان این عصر، به این نتیجه برسند که با پیروی از خرد و دانش، می‌توان بر عواطف، از جمله عاطفه عشق، فائق آمد. در کتب طبی این دوره، عشق غالباً نوعی بیماری جسمانی درمان‌شدنی تلقی می‌شود؛ برای نمونه در ذخیره خوارزمشاهی نمونه‌ای از درمان‌های عشق، از جمله تجربه موفق ابن‌سینا نقل شده‌است (جرجانی، ۲۵۳۵: ۳۰۴). مولف ذخیره خوارزمشاهی صفت «خردمند» بودن عاشق را ممکن می‌داند و معتقد است با خرد می‌توان از عشق پرهیز کرد: «و اگر عاشق خردمندی باشد، او را نصیحت و پند دوستان و دریغ داشتن او روزگار را به عشق کفایت باشد» (همان). زکریای رازی نیز در فصل پنجم کتاب طب روحانی بر آن است که «با اندیشیدن» در عوارض و عواقب عشق، می‌توان از آن گریخت: «ایشان [دارندگان همت و شخصیت والا] چون در این امور [خواری و خفت ناشی از عشق] که عاشقان گرفتار آن‌اند اندیشند، از عشق گریزان شوند و اگر نیز به بالای عشق دچار آیند، شکیبایی پیشه کنند و آن را از دل بسترند» (دهقانی، ۱۳۸۷: ۱۴۱). مولف قابوس‌نامه نیز معتقد است با «موکل کردن خرد بر دل» و انجام برخی «ترتیبات» می‌توان به تدریج احساس و عاطفه عشق را از دل سترد: «اگر به دیدار اول خویشتن نگاه داری چون دل تقاضا کند، خرد را بر دل موکل کنی تا بیش نام وی نبرد و خویشتن به چیز دیگری مشغول همی‌داری و جای دیگر استفرغ شهوت همی‌کنی و چشم از دیدار وی بربندی، که همه رنج یک هفته بود بیش یاد نباید زود خویشتن را از بلا بتوانی رهانیدن ... ولیکن این چنین کردن نه کار هر کسی باشد؛ مردی باید با عقلی تمام» (عنصرالمعالی کیکاوس، ۱۳۷۵: ۸۲-۸۵). در برخی از تغزل‌های فرخی سیستانی نیز این نگاه خردگرایانه به عشق و «حل‌شدنی بودن مسئله عشق» را می‌توان مشاهده کرد:

با تو خو کردم و خو باز هم باید کرد

از تو ای تندخوی سنگ‌دل تنگ‌دهان

(فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۲۷۸)

من همه‌ساله دل از عشق نگه داشتمی
به حذر بودمی از عشق و پس و پیش نگر
(همان: ۱۲۱؛ نیز نک: ۶۰، ۹۸، ۱۱۷، ۱۸۱، ۳۲۲)

سادگی اندیشه و بیان عشق

از ویژگی‌های اصلی شعر سبک خراسانی، سادگی اندیشه و بیان است. محققان، عوامل گوناگونی را برای سادگی زبان و اندیشه شعر این دوره بیان کرده‌اند؛ برخی این سادگی را ناشی از «انس و همدلی فراوان

شاعران [این دوره] با طبیعت و مظاهر آن «می‌دانند (یوسفی، ۱۳۷۲: ۱۸۷-۱۸۹). شبلی نعمانی «آب‌وهوا» را عامل این امر می‌داند. به نظر او، در غزنین و بلخ، افغان‌ها و ترک‌ها زندگی می‌کردند که «در طرز معاشرت و زندگی آن‌ها، تکلف و دشواری وجود نداشته ... به همین دلیل کلام شعرای غزنین و سمرقند و مجاور آن ساده و پخته می‌باشد» (شبلی نعمانی، ۱۳۶۳: ۱۶۲/۴).

علاوه بر موارد مذکور، رونق و رواج تصوف و عرفان از قرن ششم به بعد، موجب تلطیف و پاکی و پیچیدگی غزل سبک عراقی می‌شود، ولی در دوره فرخی، هنوز تصوف و عرفان رواج ندارد؛ در نتیجه «پاکیزگی و طهارت یا تهذیب و متانت» و پیچیدگی و لطافتی که در غزل سعدی و حافظ وجود دارد را نمی‌توان از تغزل‌های فرخی انتظار داشت (همان: ۸۳-۸۰/۴).

در نهایت، عامل «زمان و تحول اجتماع و انسان» از مهم‌ترین عوامل در ساده یا پیچیده بودن بیان و اندیشه عشق است؛ زیرا «در جریان تاریخ، به تدریج و به نسبت دگرگون شدن انسان، عشق پیچیده‌تر و نقش مسئله روانی آن سنگین‌تر و مهم‌تر شده است» (لپ، ۱۳۶۹: ۳۴)؛ بنابراین عامل «زمان» و تحولات سیاسی - اجتماعی، نقش مهمی در تکامل شخصیت انسان و در نتیجه تغییر و تحول و «کمپلیته [=تکامل یافتن] شدن» عشق دارد (نوذری: ۱۳۸۳/۲۰۰۴). سادگی بیان و اندیشه و به تعبیر شبلی نعمانی (۱۳۶۳: ۹۶/۴) «ساده و طبیعی بودن طرز فکر و خیالات»، که از ویژگی‌های شعر دوره فرخی است، در زبان و اندیشه فرخی سیستانی مشاهده می‌شود. با مقایسه اشعار فرخی با اشعار شاعران دوره‌های بعد همچون حافظ، سادگی بیان و مخصوصاً اندیشه او را به وضوح می‌توان دریافت:

دل من چون رعیت است مطیع عشق چون پادشاه کامروا

(فرخی سیستانی، ۱۳۷۱: ۲۵)

ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقة از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت

(حافظ، ۱۳۹۹: ۱۰۵)

نتیجه

فرخی سیستانی مهم‌ترین شاعر تغزل‌سرای سبک خراسانی است. تغزل‌سرایی با نام فرخی چنان پیوند یافته است که معمولاً موجب نادیده انگاشتن جنبه‌های دیگر او، همچون مداح بودن، می‌شود. تغزل‌های فرخی آینه‌ای است که ویژگی‌های گوناگون عشق و عشاق عصر وی، همانند زبان و بیان ساده، نگاه خردگرایانه به عشق، مردبازی و وقوع‌گویی را در آن می‌توان مشاهده کرد. از سوی دیگر، فرخی شاعری وابسته به دربار بوده است. این وابستگی موجب تنعم او بوده و سبب شده وی نیز همچون درباریان، توانایی عشق‌ورزی‌های متعدد داشته باشد. با این حال این وابستگی و تنعم، گاه به ساختار شعر عاشقانه او

آسیب زده‌است؛ زیرا وابستگی به دربار موجب شده وی، برخلاف سنت شعر عاشقانه، غالباً ممدوح را بر معشوق برتر نهد. تنعم هم سبب شده وی بیشتر در پی ارضای میل جنسی و کسب لذت باشد؛ بدین منظور، فرخی مانند هم‌عصران خود، به دنبال عشق‌ورزی با کنیزان و ماه‌پسران متعدد بوده‌است. این تنوع طلبی موجب می‌شود عشق، که از مؤلفه‌هایی همچون صمیمیت و تعهد و میل جنسی تشکیل شده‌است، به میل جنسی صرف تقلیل یابد. این تقلیل، گاه حتی حالت افراط به خود گرفته و به انحراف‌های جنسی، همچون کودک‌آزاری، منجر می‌شود. با چشم‌پوشی از برخی شیوه‌های عشق‌ورزی نکوهیده، که در عصر فرخی مرسوم بوده و در تغزل‌های وی بروز یافته، بیشتر تغزل‌های فرخی، به سبب سادگی زبان و وفور احساسات و واقع‌نمایی و... از زیباترین اشعار عاشقانه ادبیات فارسی به حساب می‌آیند و همچنان از خواننده فارسی‌دان دلربایی می‌کنند.

منابع

- آلندی، رنه (۱۳۷۸)، *عشق*، ترجمه جلال ستاری، چاپ ۲، تهران، توس.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۴)، «گذشتگان عشق را چگونه می‌دیدند؟»، فصلنامه هستی، سال ۳، شماره ۱، صفحات ۱۲۵-۱۴۱.
- انوشه، حسن (۱۳۷۶)، *فرهنگ‌نامه ادبی فارسی*، جلد ۲، چاپ ۱، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- بارون، رابرت و دیگران (۱۳۸۸)، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه یوسف کریمی، چاپ ۱، تهران، روان.
- برتس، هانس (۱۳۸۴)، *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، چاپ ۱، تهران، ماهی.
- برونو، فرانک (۱۳۷۰)، *فرهنگ توصیفی اصطلاحات روان‌شناسی*، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ ۱، تهران، طرح نو.
- پورافکاری، نصرت‌الله (۱۳۸۲)، *فرهنگ جامع دوجلدی روان‌شناسی - روان‌پزشکی*، چاپ ۴، تهران، فرهنگ معاصر.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰)، *در سایه آفتاب*، چاپ ۱، تهران، سخن.
- توحیدی، نیره (۱۳۷۲)، «بازنگری در قلمرو جنسیت (بررسی کتاب *معایب الرجال* نوشته بی‌بی‌خانم استرآبادی)»، فصلنامه *ایران‌نامه*، سال ۱۲، شماره ۱ (پیاپی ۴۵)، صفحات ۲۰۵-۲۱۷.
- جرجانی، سید اسماعیل (۲۵۳۵)، *ذخیره خوارزمشاهی*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۹)، *دیوان حافظ*، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، چاپ ۹، تهران، اساطیر.
- عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد (۱۳۶۳)، *دیوان عنصری*، به تصحیح سیدمحمد دبیرسیاقی، چاپ ۲، تهران، کتابخانه سنایی.
- کریمی حکاک، احمد (۱۳۸۳/۲۰۰۴)، «اسطربلاب اسرار خدا: عشق در ادب کلاسیک فارسی»، سخنرانی در سمینار «انسان و عشق»، برگزارنده در لس‌آنجلس (هتل مریات) به همت مرکز بهزیستی بورلی هیلز، ۲ و ۳ و ۴ ژانویه ۲۰۰۴.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۵)، «تن‌کامه‌سرایی در ادب فارسی»، فصلنامه‌ی ایران‌شناسی، سال ۸، شماره ۱ (پیاپی ۲۹)، صفحات ۱۵-۵۴.

دانشور، سیمین (۱۳۸۹)، *علم‌الجمال و جمال در ادب فارسی*، چاپ ۱، تهران، قطره.
 دایر، دایانا (۱۳۸۴)، *روانشناسی عشق*، ترجمه‌ی مهدی فتحی، چاپ ۱، مشهد، نی‌نگار و مرندیز.
 دورانت، ویل (۱۳۷۷)، *لذات فلسفه*، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی، چاپ ۱۵، تهران، علمی و فرهنگی.
 دهقانی، محمد (۱۳۸۷)، *وسوسه‌ی عاشقی*، چاپ ۱، تهران، جوانه‌ رشد.
 ذاکری کیش، امید (۱۳۹۸)، «مؤلفه‌های زبان غنایی در تغزلات فرخی سیستانی»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، سال ۵۵ (دوره‌ی جدید سال ۱۱)، شماره ۲ (پیاپی ۴۲)، صفحات ۹۵-۱۰۹.

_____ (۱۴۰۰)، «تحلیل جامعه‌شناختی ضعف صمیمیت عاطفی در تغزلات غنایی فرخی سیستانی»، *فنون ادبی*، سال ۱۳، شماره ۱ (پیاپی ۳۴)، صفحات ۱۶۹-۱۸۶.
 زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴)، *با کاروان حله*، چاپ ۹، تهران، علمی.
 شبلی نعمانی (۱۳۶۳)، *شعر العجم*، ترجمه‌ی سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی، ۵ مجلد در دو جلد، چاپ ۲، تهران، دنیای کتاب.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۳)، *سیر غزل در شعر فارسی*، چاپ ۴، تهران، فردوس.
 _____ (۱۳۸۱)، *شاهدبازی در ادبیات فارسی*، چاپ ۱، تهران، فردوس.
 صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۳)، *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ ۱۳، تهران، فردوس.
 _____ (۱۳۳۰)، *اخوان‌الصفاء*، تهران، دانشگاه تهران.

صورتگر، لطفعلی (۱۳۱۴)، «عشق در ادبیات (قسمت اول)»، *ماهنامه مهر*، سال ۳، شماره ۳، صفحات ۲۲۸-۳۳۳.
 عبید زاکانی (نظام‌الدین عبیدالله) (۱۳۳۲)، *کلیات عبیدزاکانی [شامل قصاید، غزلیات، قطعات، رباعیات و عشاق‌نامه]*، با تصحیح و مقدمه‌ی عباس اقبال آشتیانی، تهران، از نشریات مجله‌ی *ارمغان*.
 عنصرالمعالی کیکاوس (ابن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر) (۱۳۷۵)، *قابوس‌نامه*، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ ۸، تهران، علمی و فرهنگی.

عوفی، محمد (۱۳۸۹)، *لیاب‌الالیاب*، به تصحیح ادوارد جی. براون، با مقدمه‌ی محمد قزوینی و تصحیحات جدید و حواشی سعید نفیسی، چاپ ۱، تهران، هرمس.

فتوحی، محمود (۱۳۹۵)، *صد سال عشق مجازی (مکتب وقوع و طرز واسوخت در شعر فارسی قرن دهم)*، چاپ ۱، تهران، سخن.

فرخی سیستانی (ابوالحسن علی بن جولوغ) (۱۳۷۱)، *دیوان فرخی سیستانی*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپ ۴، تهران، زوار.

فروم، اریک (۱۳۸۷)، *هنر عشق ورزیدن*، ترجمه‌ی پوری سلطانی، چاپ ۲۶، تهران، مروارید.

فیروزآبادی، علی (۱۳۸۷)، *عشق*، چاپ ۱، شیراز، نوید شیراز.

فیست، جس؛ فیست، گریگوری جی (۱۳۸۸)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه‌ی یحیی سیدمحمدی، چاپ ۴، تهران، روان.

- قوام، ابوالقاسم (۱۳۷۶)، *سیمای معشوق در غزل فارسی*، پایان نامه دکتری دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران.
- کاپلان و سادوک (۱۳۸۲)، *خلاصه روانپزشکی*، چاپ ۱، جلد ۲، ترجمه حسن رفیعی و خسرو سبحانیان، تهران، ارجمند.
- لپ، ایناس (۱۳۶۹)، *روانشناسی عشق ورزیدن*، ترجمه کاظم سامی و محمود ریاضی، چاپ ۴، تهران، چاپخش.
- مارسل فرانسوی (بی تا)، *تاریخ عشق*، ترجمه اسدالله اشتری، بی جا، ح. دانشسار.
- مختاری، محمد (۱۳۷۸)، *هفتاد سال عاشقانه*، چاپ ۱، تهران، تیرازه.
- مدی، ارژنگ (۱۳۷۱)، *عشق در ادب فارسی*، چاپ ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- معزی، محمد بن عبدالملک نیشابوری (۱۳۱۸)، *دیوان (متضمن قصاید، غزلیات و مقطعات)*، به سعی و اهتمام عباس اقبال، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- نوذری، گیتی (۱۳۸۳/۲۰۰۴)، «شراب عشق و هستی در جام ژن»، سخنرانی در سمینار «انسان و عشق»، برگزار شده در لس آنجلس (هتل مریات) به همت مرکز بهزیستی بورلی هیلز، روزهای ۲ و ۳ و ۴ ژانویه ۲۰۰۴.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۲)، *برگ‌هایی در آغوش باد*، چاپ ۲، جلد ۱، تهران، علمی.
- _____ (۱۳۷۳)، *فرخی سیستانی (بختی در شرح احوال و روزگار و شعرا)*، چاپ ۴، تهران، علمی.

Table Of Contents

| Title | Page |
|---|-------------|
| A Reassessment and Critique of the East-West Discourse in the Thought of Iranian Contemporary Scholars of Religion, with Emphasis on Second Pahlavi Era Fatima Tofghi | 1 |
| Investigating the political and commercial relations of Aghlabids based on the coins discovered from Karaj Abu Dolaf and Tel Yavne Esmail Sharahi, Maryam Mohammadi, Majid Montazer Zohouri | 21 |
| Correction of verses from Masnavi of Selselstozzahab of Jami Hosein Ali Rahimi1 | 39 |
| Dervish Study of the Qajar Era from the Perspective of Travelogues of European Travelers Amir Pourrastegar | 57 |
| Synesthesia types in Hafez's sonnets Abdul Reza Seif, Milad Movahedi Rad, Aliasghar Eskandari | 75 |
| Revelry or love? (Study of the most important characteristics of love in Farrokhi Sistani's Tashbib poems) Hossein Hassanrezaei | 93 |



Iranian Studies

Formerly “the Journal of the Faculty of Literature and Humanities”

University of Tehran

ISSN

2252-0643 & 2676-4601

Vol. 13, No. 1, Spring 2023

Managing Director: **AbolRez Seif** (University of Tehran)

Editor-in-Chief: **Homeira Zomordi** (Professor, University of Tehran)

Editorial Board:

Abdolreza seif (Professor, University of Tehran), **Musa Dibaj** (Professor, University of Tehran), **Mir Jalaloddin Kazzazi** (Professor, Allameh Tabataba'i University), **Mahmood Fazilat** (Professor, University of Tehran), **Hussein Beyk Baghban** (Professor, University of Strasbourg, France), **Yahya Bouzarinejad** (Professor, University of Tehran), **Zohreh Zarshenas** (Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies), **Foad Poorarin** (Kharazmi University faculty member), **Nemat Yildirim** (Director of the Department of Persian Language and Literature, Ataturk University), **Iqbal Shahed** (Head of the Department of Persian Language and Literature, JC Lahore University, Pakistan)

Publisher: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran

Executive Manager: Mansoureh Shahriyari

Editor:

Address: Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran,
Enghelab Ave., Tehran 14155-56185 Iran.

E-mail: jiranic@ut.ac.ir

Phone: +9821-66978885

Fax: +9821-66978885

Price: -----

According to Notice No. 100159, dated 06/09/2011, issued by the Supervisory Commission of State Scientific Journals affiliated to the Ministry of Science, Research & Technology, the Journal of Iranian Studies is ranked in the “Scientific-Research” category.

All rights are reserved for the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran.

| | |
|--------------------|--|
| Indexed at: | www.sid.ir www.magiran.com www.isc.gov.ir www.ulrichsweb.com www.ut.ac.ir |
|--------------------|--|