

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های ایران‌شناسی

علمی

شماره استاندارد بین‌المللی

۲۲۵۲-۰۶۴۳&۲۶۷۶-۴۶۰۱

سال ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)

سردبیر: حمیرا زمردی (استاد دانشگاه تهران)

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه

عبدالرضا سیف (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، سید موسی دیباج (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)،
خدیجه عالمی (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، میرجلال‌الدین کزازی (استاد دانشگاه علامه
طباطبایی)، محمود فضیلت (استاد دانشگاه تهران)، حسین بیک باغبان (دانشگاه استراسبورگ فرانسه)،
زهره زرشناس (استاد پژوهشگاه علوم انسانی)، یحیی بوذری نژاد (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)، فواد
پورآرین (عضو هیأت علمی دانشگاه خوارزمی)، حکیمه دبیران (عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم
)، نعمت ییلدیم (استاد دانشگاه آتاتورک) اقبال شاهد (استاد دانشگاه الهور 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: ۱۰۰/۰۰۰ ریال

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)

شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

دوفصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران نشریه‌ای علمی-پژوهشی در زمینه تاریخ، فرهنگ، زبان و ادبیات ایران است که حداکثر در دو شماره در سال منتشر می‌شود.

ویژگی‌های کلی مقاله‌های مورد پذیرش

- مقاله باید حاصل تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) باشد، در نشریه دیگری منتشر نشده باشد و مادامی که داوری آن در این مجله به پایان نرسیده، به مجله دیگری ارسال نشود.
- مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد و بر روی کاغذی به ابعاد ۳۰ × ۲۱ با قلم B Nazanin به اندازه ۱۳ و ۲۴ سطر در صفحه، در فرمت word و از بالا و پایین ۵ و از راست و چپ ۴/۵ تنظیم شده باشد و به همراه یک فایل (2007) word و یک نسخه فایل PDF به نشانی پست الکترونیکی jiranica@ut.ac.ir ارسال شود. اندازه قلم چکیده و واژه‌های کلیدی باید ۱۱ باشد. به علاوه، هر مقاله باید دارای یک چکیده فارسی و انگلیسی با قلم Times News Roman به اندازه ۱۱ باشد. چکیده فارسی حداکثر ۳۰۰ کلمه و چکیده انگلیسی مفصل‌تر و بین ۹۰۰ تا ۱۰۰۰ کلمه باشد. نام نویسنده، مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل نویسنده یا نویسندگان و نشانی پست الکترونیکی و شماره تلفن آنها در صفحه و پوشه‌ای جداگانه باشد.
- حجم مقاله با احتساب تمام اجزای آن نباید بیشتر از ۲۴ صفحه (۹۰۰۰ کلمه) باشد.
- چکیده مقاله باید تصویری کلی از مقاله را در ۳۰۰ واژه و یا بیشتر در اختیار خواننده قرار دهد.
- مقدمه مقاله ترجیحاً باید شامل موضوع مقاله، پیشینه تحقیق، مبانی نظری باشد.
- بخش‌های مختلف مقاله باید دارای شماره مجزا باشد (مقدمه به شماره مجزا نیاز ندارد). عنوان هر بخش اصلی و بخش‌های فرعی باید با یک سطر سفید از یکدیگر، جدا و سیاه (بولد) نوشته شود. سطر اول ذیل هر بخش فرعی، بر خلاف سطر نخست بندها (پاراگراف‌ها)ی دیگر، نباید با تورفتگی آغاز شود.
- بخش‌های فرعی هر مقاله نباید از سه لایه، فرضاً به صورت ۳-۱-۴، که بیانگر بخشی فرعی از بخش سوم مقاله است، تجاوز کند.
- معادل لاتین واژه‌های تخصصی مهم و نام افراد کمتر شناخته‌شده با قلم Times New Roman در اندازه ۱۰ به صورت پانوش درج شود.
- یادداشت‌ها به صورت پی‌نوشت تنظیم شود.

- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها ذکر شود.
- اگر نویسنده یا نویسندگان در تهیه مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند یا قصد تشکر و قدردانی از کسانی را دارند که در نگارش مقاله از آنان یاری گرفته‌اند، باید در اولین پی‌نوشت بدون شماره به این مطلب اشاره نمایند.
- در تهیه نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخه نهایی مشکلی را به وجود نیاورد. کلیه مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شماره پیاپی باشد.
- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا از قلم نسخه Doulus Sil IPA استفاده شود.
- در ارجاعات، اگر چنانچه به نام مؤلفی در داخل متن مقاله اشاره شده است، سال انتشار اثر در داخل پرانتز و در صورتی که مقصود نویسنده ارجاع به صفحه خاصی از اثر مورد اشاره است، صفحه مورد نظر پس از علامت دو نقطه (:) در درون آن قرار داده شود. اگر به نام مؤلف در متن تصریح نشده باشد، نام مؤلف مورد ارجاع را نیز باید در داخل پرانتز ذکر شود. اگر اثری بیش از یک جلد داشته باشد، بعد از نام مؤلف شماره جلد اثر ذکر شود و علامت دو نقطه (:) بعد از آن بیاید. همچنین ارجاعات داخل متنی فارسی و انگلیسی باید با فونت ۱۰ تنظیم شود. مثال:
- زرین کوب (۱۳۵۸)
- زرین کوب (۱۳۵۸: ۲۵)
- (زرین کوب، ۱۳۷۵/۲: ۵۸۴)
- همین شیوه درباره منابع غربی نیز صادق است.
- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر باید به صورت جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از طرف راست و با همان قلم متن، ولی به اندازه ۱۰، نگاشته شود.
- منابع فارسی و لاتین در دو بخش مجزا در پایان مقاله با ترتیب الفبایی مانند نمونه‌های ذیل آورده شود. نام کتاب‌ها و مجلات با حروف مایل مشخص شود.

کتاب

- الیاده، میرچا، ۱۳۸۹، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- Black, J., and A. Green, 2004, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, The British Museum Press.

مقاله

حق پرست، لیلا و محمد جعفر یاحقی، ۱۳۹۵، «الگوی زندگی جهان پهلوان»، *فصلنامه فرهنگ و ادب* عامه، س ۴، ش ۱۰، صص ۱-۳۲.

Say, I. And C. Pollard, 1991, "An Integrated Theory of Complement Control," *Language*, 67, 63-113.

فصلی از یک کتاب یا مقاله‌ای از مجموعه مقالات همایش‌ها

Keenan, E., 1988, "On semantics and binding theory," in J. Hawkins (ed.), *Explaining Language Universals* (99, 104-55), Oxford, Blackwell.

رساله

Tomilka, S., 1996, *Focusing Effects in VP Ellipsis and Interpretation*, Doctoral Dissertation, University of Massachusetts, Amherst.

بزرگ و کوچک نوشتن حروف اول کلمات در ارجاعات در زبان‌های آلمانی و فرانسوی و جز آنها تابع قواعد همان زبان‌هاست.

وبگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام کامل نویسنده، عنوان مقاله یا اثر مورد استفاده به صورت کج‌نویسی، نشانی وبگاه اینترنتی.

<http://www.biaibili-urartu.de/Iran/Urmia-2004/22.jpg>

- از شماره‌گذاری یا قرار دادن خط تیره در آغاز مدخل‌های فهرست منابع اجتناب شود.
- اگر اثری در فهرست منابع بیش از یک سطر را به خود اختصاص دهد، سطر دوم به بعد با استفاده از کلید Tab با یک سانتیمتر فاصله بیشتر از متن ادامه یابد.
- ویراستار مجله در ویرایش مقاله آزاد است.
- چاپ مقاله منوط به تأیید داوران و هیئت تحریریه مجله است.

علائم اختصاری:

ق.م: قبل از میلاد	س: سال
م: میلادی	ت: تولد
ه.ش: هجری شمسی	م: متوفی
ه.ق: هجری قمری	ش: شماره
حک: حکومت	

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	تحلیل مقایسه‌ای فضائل و رذائل اخلاقی در منظومه‌های رستم و سهراب فردوسی و سهراب و رستم ماتیو آرنولد / سید محمد میرنظامی؛ حمیرا زمردی؛ عبدالرضا سیف
۲۵	تحلیل تحول جایگاه هندسه حجم از منظر اندیشمندان مسلمان قرون اول تا پنجم هجری / عارف عزیزپور شوبی؛ احد نژاد ابراهیمی؛ یاسر شهبازی
۴۵	عروسک‌های آیینی در فرهنگ عامه چهارمحال و بختیاری حمید رضایی؛ ناهید جعفری دهکردی
۶۹	بررسی دیدگاه داریوش شایگان در مواجهه با مسئله «امتناع هویتی» فرهنگ ایرانی در اندیشه آرامش دوستدار / مجید سروند؛ محمدجعفر جامه بزرگی
۹۱	«تعامل فکری ناصر خسرو قبادیانی با میراث حکمت ایرانی/خسروانی؛ مطالعه موردی عقل و اختیار» / مینا صفا



doi 10.22059/jis.2025.399999.1363

Research Paper

A Comparative Analysis of Moral Virtues and Vices in Ferdowsi's Rostam and Sohrab and Matthew Arnold's Sohrab and Rostum

mirnezami, mohammad¹ | zomorrodi, homeira² | seif, Abdolreza³

1. PhD student in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran E-mail: smmirnezami@ut.ac.ir

2. Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran E-mail: zomorrodi@ut.ac.ir

3. Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran E-mail: seif@ut.ac.ir

Article Info.

Received:
2025/01/24

Accepted:
2025/10/30

Keywords:
Ferdowsi,
Shahnameh,
Rostam
and Sohrab
,Epic,Moral
Values,Ethical
Indicators.

Abstract

Epic literature has long provided a platform for representing moral and cultural thought. The story of Rostam and Sohrab in Ferdowsi's Shahnameh and its re-creation in Matthew Arnold's narrative poem Sohrab and Rostum serve as examples of the connection between epic and ethics. This study conducts a comparative analysis of moral virtues and vices in these two works, showing how both poets—despite temporal and cultural distance—shape their narratives according to different moral frameworks. It also explores how a shared narrative can, within distinct cultural contexts, convey divergent ethical messages. The research method is descriptive-analytical, based on both quantitative and qualitative study of the texts. Moral virtues and vices were identified through the intellectual sources of each poet, then tabulated, and their frequency and application examined. Findings reveal that Ferdowsi, by emphasizing courage, family loyalty, dignity, and benevolence, creates a moral world in which good triumphs over evil. In contrast, Arnold focuses on family affection, friendship, and love, while also highlighting vices such as pride, ill temper, and misconduct. The ethical approach of Ferdowsi and Arnold influences the rhetorical and narrative structure of their works. Both writers organize their retelling of the story in line with their moral systems, making ethics central to genre and narrative style

How To Cite: mimezami, zomorrodi, seif,(2025), A Comparative Analysis of Moral Virtues and Vices in Ferdowsi's Rostam and Sohrab and Matthew Arnold, Journal of Iranian Studies15 (3), 1-24

Publisher: The University of Tehran Press.





تحلیل مقایسه‌ای فضائل و رذائل اخلاقی

در منظومه‌های رستم و سهراب فردوسی و سهراب و رستم متیو آرنولد

میرنظامی، سید محمد^۱ | زمردی، حمیرا^۲ | سیف، عبدالرضا^۳

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: smmimizeami@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: zomorrodi@ut.ac.ir

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

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۸	ادبیات حماسی همواره بستری برای بازنمایی اندیشه‌های اخلاقی و فرهنگی بوده است. داستان رستم و سهراب در شاهنامه فردوسی و بازآفرینی آن در منظومه «سهراب و رستم» اثر متیو آرنولد، نمونه‌ای برجسته از پیوند میان حماسه و اخلاق به‌شمار می‌رود. این پژوهش با هدف تحلیل تطبیقی فضائل و رذائل اخلاقی در این دو اثر انجام شده است تا نشان دهد چگونه دو شاعر، با وجود تفاوت‌های زمانی و فرهنگی، روایت خود را بر اساس نظام‌های اخلاقی متفاوت سامان داده‌اند. همچنین، پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه یک روایت مشترک می‌تواند در دو بستر فرهنگی، حامل پیام‌های اخلاقی متفاوت باشد. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی است. بر این اساس، ابتدا با تکیه بر منابع فکری هر دو شاعر، جدول فضائل و رذائل اخلاقی استخراج شد و سپس بسامد و نحوه کاربرد آن‌ها در دو منظومه بررسی گردید. یافته‌ها نشان می‌دهد که فردوسی با تأکید بر شجاعت، خانواده‌دوستی، عزت نفس و نیکوکاری، جهانی اخلاقی و آرمانی ترسیم کرده است که در آن خیر بر شر غلبه دارد. در مقابل، آرنولد بیشتر بر خانواده‌دوستی، دوستی و محبت تمرکز دارد و در عین حال، رذائل اخلاقی چون غرور، بدخلقی و بدکرداری را نیز برجسته می‌سازد. همچنین روشن شد که رویکرد اخلاقی فردوسی و آرنولد به داستان رستم و سهراب، در پردازش بلاغی و ساختار روایی اثر، تأثیری اساسی داشته است. این دو نویسنده تلاش کرده‌اند تا روایت خود را بر اساس نظام اخلاقی ذهنی سامان دهند و بدین‌سان، دیدگاه آنان به مسئله اخلاق، نقش مهمی در تعیین ژانر و سبک روایت ایفا کرده است.

واژه‌های کلیدی:

شاهنامه، فردوسی، متیو آرنولد، رستم و سهراب، حماسه، رذائل و فضایل اخلاقی

استناد به این مقاله: میرنظامی، زمردی، سیف (۲۰۲۵). تحلیل مقایسه‌ای فضائل و رذائل اخلاقی در منظومه‌های رستم و سهراب فردوسی و سهراب و رستم متیو آرنولد پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵(۳)، ۱-۲۴



۱. مقدمه

یکی از جنبه‌های بسیار مهم زندگی بشری، مسئله‌ی اخلاق و دیدگاه اخلاقی انسان‌ها نسبت به انسان و جهان است. نظرگاه اخلاقی، رابطه‌ی انسان را با جهان و هم‌نوعانش شکل می‌دهد و جایگاه رفتاری او را در نظام اجتماعی مشخص می‌کند. منظومه‌ی اخلاقی، جدا از وجهه‌ی فردی که مختص هر انسانی به‌طور ویژه است، جنبه‌ای اجتماعی نیز دارد. جنبه‌ی اجتماعی نظرگاه اخلاقی، باید‌ها و نبایدها و قواعد و هنجارهای اخلاقی جوامع را می‌سازد و چارچوب‌های فکری و رفتاری زندگی شهروندان را تعیین و تبیین می‌کند. از این منظر، اخلاق و نظرگاه اخلاقی یکی از پایه‌های مهم حماسه است؛ زیرا حماسه، چنان‌که از تعریفش برمی‌آید، «نوعی از اشعار وصفی است که بر توصیف اعمال پهلوانی و مردانگی‌ها و افتخارات و بزرگی‌های قومی یا فردی باشد، به نحوی که شامل مظاهر مختلف زندگی آنان گردد.» (صفا، ۱۳۳۳: ۳۰) نقش اخلاق، همه‌ی شئون حماسه را با این تعریف دربر می‌گیرد. واضح است که شخصیت‌های حماسه در پیش‌برد سیر داستان، ناگزیر از انتخاب‌های رفتاری‌اند. این انتخاب‌ها در بسیاری از موقعیت‌ها، شخصیت را در یک موقعیت اخلاقی قرار می‌دهد. او که «باید» از میان دو یا چند راه، اخلاقی‌ترین گزینه را انتخاب کند، با آزادی اراده‌اش می‌تواند هر راهی را که به آن میل دارد برگزیند؛ و همین انتخاب‌هاست که «شخصیت» او را می‌سازد و ساختار محتوایی متن را شکل می‌دهد.

شاه کاووس می‌تواند آن‌جا که رستم از او درخواست نوش دارو برای سهراب می‌کند، درخواست او را بپذیرد یا نپذیرد؛ و همین انتخاب و دیگر انتخاب‌ها، از او شخصیتی اخلاقی یا غیراخلاقی می‌سازد؛ شخصیتی که در اثر گزینش‌هایش مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد و بر همین اساس دریافته می‌شود که باید او را در چه جایگاهی در متن حماسی قرار داد: جایگاه یک قهرمان، ضدقهرمان یا شخصیتی خاکستری که بود و نبودش در روند اخلاقی حماسه تأثیر چشمگیری ندارد.

از سوی دیگر، حماسه برخاسته از فرهنگ یک گروه اجتماعی خاص است (همان)؛ از این رو، قطعاً تحت تأثیر نظام‌های اخلاقی و اجتماعی آن گروه قرار دارد. در این دیدگاه، نظام اخلاقی حاکم بر جامعه‌ی سازنده‌ی حماسه است که نظام اخلاقی حاکم بر متن حماسی را، به‌صورت کنش‌مند، منفعل یا واکنشی، برمی‌سازد. در نهایت، حماسه‌ای که خلق می‌شود و در میان هزاران یا میلیون‌ها خواننده و شنونده منتشر می‌گردد، بر ضمیر آگاه و ناآگاه مخاطبانش تأثیرات عمده‌ی اخلاقی خواهد گذاشت؛ به‌ویژه اگر از جمله‌ی شاهکارهای حماسی جهانی مانند شاهنامه یا ایللیاد و اودیسه باشد.

بر این اساس، حماسه دست‌کم از سه جهت با نظام اخلاقی رابطه‌ی متقابل دارد:

• نظام اخلاقی حاکم بر جامعه، در آفرینش نظام اخلاقی متن حماسی مؤثر است.

• نظام اخلاقی ذهنی حماسه‌سرا، بر پردازش رفتارهای اخلاقی و غیراخلاقی شخصیت‌ها مؤثر است.

• نظام اخلاقی حاکم بر اثر، بر نظام اخلاقی جامعه‌ی مخاطب تأثیر خواهد گذاشت.

از این روست که مطالعه‌ی نظام‌های اخلاقی موجود در متون حماسی، می‌تواند یکی از پژوهش‌های بین‌رشته‌ای مهم و کاربردی در حوزه‌های ادبیات و فلسفه باشد.

برای بررسی این تعامل، می‌توان به یکی از شناخته‌شده‌ترین روایت‌های حماسی، یعنی داستان رستم و سهراب، و بازآفرینی آن در سنت ادبی غرب پرداخت. متیو آرنولد (Matthew Arnold، ۱۸۲۲-۱۸۸۸)، شاعر و منتقد ادبی انگلیسی، که به ادبیات و فرهنگ مشرق‌زمین علاقه‌ی بسیار داشت، از طریق مقاله‌ای از سنت بوو (Sainte-Beuve)، که به مناسبت انتشار شاهنامه‌ی تصحیح ژول مول منتشر شده بود، با داستان رستم و سهراب آشنا شد و تصمیم گرفت منظومه‌ای تحت تأثیر آن بسراید؛ منظومه‌ای که آن را «سهراب و رستم» نامید. آرنولد که منظومه‌هایی چون «دریامرد واهشته»، «کولی دانشمند» و «ترتیس» نیز در کارنامه دارد، در سرایش این اثر به ترجمه‌ی مستقیم شاهنامه دسترسی نداشت و روایت را از شرح‌هایی که سنت بوو در مقاله‌اش آورده بود، دریافت و بازآفرینی کرده است. می‌توان گفت منظومه‌ی آرنولد اقتباسی آزاد از داستان رستم و سهراب فردوسی است.

این مقاله با هدف تحلیل مقایسه‌ای نظام‌های اخلاقی حاکم بر دو منظومه‌ی «رستم و سهراب» فردوسی و «سهراب و رستم» آرنولد، به مطالعه‌ی اخلاق در بستر حماسه می‌پردازد. با توجه به تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی میان دو شاعر، این بررسی می‌تواند ابعاد مهمی از بازنمایی اخلاق در دو سنت ادبی متفاوت را آشکار سازد.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

بررسی‌های تطبیقی که تاکنون درباره‌ی دو منظومه‌ی رستم و سهراب فردوسی و سهراب و رستم متیو آرنولد انجام شده‌اند، عمدتاً جنبه‌ای کلی و مبنایی داشته‌اند و کمتر به جزئیات محتوایی و فرمی ورود کرده‌اند. غالب این پژوهش‌ها صرفاً به مقایسه‌ی شیوه‌ی روایت، بیان داستان، و اختلافات موجود در پیرنگ دو اثر پرداخته‌اند و تفاوت‌های وقایع داستانی را نشان داده‌اند. پژوهش‌های یادشده عبارت‌اند از: جوادی در مقاله‌ی «متیو آرنولد و ترجمه‌ی سهراب و رستم» پس از بررسی نگاه ادیبان و منتقدان غربی به ادبیات ایرانی، به‌ویژه شاهنامه، و مرور ریشه‌های علاقه‌ی آرنولد به آن، تاریخچه‌ی ترجمه‌ی داستان‌های شاهنامه به زبان انگلیسی را بازخوانی می‌کند. نویسنده پس از طرح مباحث کلی، به‌طور خاص به منظومه‌ی سهراب و رستم آرنولد می‌پردازد و ضمن تبیین برخی ویژگی‌های آن، تفاوت‌هایی میان دو اثر فردوسی و آرنولد برمی‌شمارد. غلامی حنایی در مقاله‌ی «مقایسه‌ی رستم و سهراب متیو آرنولد با رستم و سهراب شاهنامه» در پی آن است که شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو منظومه را به‌صورت منظم و طبقه‌بندی‌شده تبیین کند. او به مسائل کلی و جزئی می‌پردازد و عنوان‌هایی را برای تحلیل وجوه اشتراک و افتراق میان دو روایت برمی‌گزیند.

نبی‌لو در مقاله‌ی «مقایسه‌ی رستم و سهراب فردوسی و رستم و سهراب متیو آرنولد (از نظر ساختار روایی و داستانی)» (۱۳۹۳) به‌طور خاص بر ساختار روایی دو منظومه تمرکز کرده و تلاش کرده است شباهت‌ها و تفاوت‌های روایی آن‌ها را تبیین و تشریح کند.

موسی‌پور در پایان‌نامه‌ی خود با عنوان «مقایسه‌ی داستان رستم و سهراب شاهنامه‌ی فردوسی با سهراب و رستم متیو آرنولد (بازسرایی رستم و سهراب)» (۱۳۹۳)، به مقایسه‌ی کلیت و جزئیات دو داستان پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را بررسی کرده است.

حیدری، بهمن کرم‌الهی و محمد موسی‌پور در مقاله‌ی «رستم و سهراب متیو آرنولد: پیوند میان شاهنامه و ایلیاد» (۱۳۹۵)، منظومه‌ی آرنولد را از دو منظر بررسی کرده‌اند: نخست، تحلیل اختلافات و تفاوت‌های کلی و جزئی آن با روایت فردوسی؛ دوم، پی‌گیری ردپای تأثیرات ایلیاد هومر بر سهراب و رستم آرنولد. آنان نشان داده‌اند که این منظومه متنی است که به‌طور هم‌زمان تحت تأثیر فردوسی و هومر قرار دارد.

رضوانی در پایان‌نامه‌ی خود با عنوان «بررسی تطبیقی رستم و سهراب فردوسی با سهراب و رستم متیو آرنولد» (۱۳۹۵)، پس از بررسی وجوه اشتراک و افتراق دو داستان، عناصر روایی و بلاغی دو اثر را تحلیل تطبیقی کرده است.

حرّی در مقاله‌ی «جایگاه اقتباس متیو آرنولد از داستان رستم و سهراب شاهنامه در نظام‌گان ادبی عصر ویکتوریا» (۱۳۹۸)، با تکیه بر نظریه‌ی نظام‌گان و نظام‌های چندگانه‌ی ایتامار اون زهر، جایگاه اقتباس فرهنگی آرنولد را بررسی کرده است. او پس از تبیین جایگاه شاهنامه در نظام‌گان ادبی فارسی، سیر گذار از سنت حماسی شرقی به غربی را از رهگذر منظومه‌ی آرنولد تحلیل می‌کند و سپس به مقایسه‌ی بوطیقای فردوسی و آرنولد در سرایش منظومه‌هایشان می‌پردازد. در ادامه، شگردهای روایتگری و بیانگری دو شاعر را بررسی کرده و تحلیلی از مؤلفه‌های سبکی و مضمونی منظومه‌ی آرنولد ارائه می‌دهد.

موضوع مورد بحث در آثار انگلیسی‌زبان کمتر مورد توجه قرار گرفته، گرچه چند مقاله و نوشته‌ی کوتاه در این حوزه وجود دارد. در این نوشته‌ها نیز اشاره شده که آرنولد زبان فارسی نمی‌دانست و آشنایی او با روایت رستم و سهراب از طریق تاریخ ایران جان ملکّم (John Malcolm) و نقد شارل اوگوستن سن-بوو (Charles-Augustin Sainte-Beuve) بر خلاصه‌ی مثنوی ژولیوس فن مول (Jules von Mohl) حاصل شده است (Taher-Kermani 2020).

پژوهشگران تأکید کرده‌اند که آرنولد آگاهانه شعر خود را بر اساس الگوهای حماسی هومری ساخته است، به‌ویژه با بهره‌گیری از شعر بی‌قافیه و تمثیل‌های گسترده برای بازنمایی آن‌چه خود «شکوه و شتاب هومر» می‌خواند (Kline 2003). از این منظر، افسانه‌ی ایرانی در قالب زیبایی‌شناسی حماسی غربی بازآرایی شده و سهراب و رستم در کنار شخصیت‌هایی چون هکتور و آشیل قرار گرفته‌اند (حیدری و نیازی، ۲۰۰۹).

در عین حال، برخی منتقدان به بُعد درونی اثر نیز توجه کرده‌اند. برای مثال، فرانسیس فریم (Francis Frame، ۲۰۰۷) این شعر را بازنمایی کشمکش درونی آرنولد میان پذیرش انتقادی و انزوا می‌داند؛ جایی که سهراب نماد گشودگی به گفت‌وگوست و رستم نماینده‌ی خطرات غرور و انزوا. در مجموع، این مطالعات نشان می‌دهند که سهراب و رستم نه انتقالی مستقیم از فردوسی، بلکه اثری ترکیبی است که میان منبع فارسی، الگوهای کلاسیک هومری، و دغدغه‌های شعری و فرهنگی آرنولد در نوسان است. در میان این پژوهش‌ها، تنها مقاله‌ی زیر به‌طور خاص به مباحث اخلاقی پرداخته است، آن هم صرفاً در منظومه‌ی فردوسی: مقاله‌ی «بررسی داستان رستم و سهراب با رویکرد اخلاق ارسطویی» نوشته‌ی ذوالفقار علامی و لیلا آقایانی چاوشی، تلاش دارد تا داستان رستم و سهراب فردوسی را بر اساس نظام اخلاقی پیشنهادی ارسطو بازخوانی کند و نشان دهد که رویکرد اخلاقی حاکم بر این داستان تا چه اندازه با دیدگاه‌های اخلاقی ارسطو هم‌خوان یا متفاوت است.

۳. روش پژوهش

نظام اخلاقی حاکم بر ذهنیت فرد یا عرف یک اجتماع، منبعث از رویکرد فلسفی آن فرد یا جامعه است. از این رو، برای بررسی چشم‌انداز اخلاقی یک متن ادبی، باید نظام اخلاقی خالق اثر را در جهان‌بینی فردی و اجتماعی او پی گرفت و بر همین اساس به تحلیل رویکرد اخلاقی متن پرداخت. در پژوهش حاضر، با دو منظومه مواجه‌ایم: شاهنامه فردوسی و سهراب و رستم متیو آرنولد (Matthew Arnold) که خود، بیش‌متنی از روایت شاهنامه به‌شمار می‌آید. در چنین شرایطی، منطقاً باید به سراغ آبخورهای فلسفی فردوسی و شاهنامه رفت تا نظام اخلاقی حاکم بر متن فردوسی مشخص شود و در نتیجه، تفاوت‌های احتمالی موجود در رویکرد اخلاقی آرنولد در مقایسه با شاهنامه آشکار گردد. پژوهش حاضر، سه منبع اصلی مؤثر در شکل‌گیری نظام اخلاقی شاهنامه را به ترتیب اهمیت چنین تشخیص داده است: جهان‌بینی ایران باستان، تفکر اسلامی، و فلسفه‌ی یونان باستان. نقش جهان‌بینی ایرانی در شاهنامه روشن و مبرهن است؛ زیرا این متن بازآفرینی داستان‌ها و اندیشه‌های ایرانیان باستان است و به‌طور جدی از این جهان‌بینی تأثیر پذیرفته است. جایگاه تفکر اسلامی در شاهنامه از آن‌رو اهمیت دارد که فردوسی مسلمان است و در بخش‌هایی از اثر خود به گرایش اسلامی‌اش اشاره کرده (نک: فردوسی، ج ۱: ۹ تا ۱۱) و خود را مسلمان شیعه‌ی ایرانی دانسته است. افزون بر این، او در جامعه‌ای اسلامی زندگی می‌کرده که دست‌کم به‌صورت ظاهری، نمادها و نموده‌های فرهنگ اسلامی فضای آن را شکل می‌داده‌اند. بنابراین، گرایش فردوسی به اسلام و اندیشه‌های اسلامی، بی‌تردید در شکل‌گیری اثر او مؤثر بوده است. فلسفه‌ی یونان باستان نیز بر جهان‌بینی جامعه‌ی عصر فردوسی بی‌تأثیر نبوده است. فردوسی در دوره‌ای

می‌زیسته که به دوران خردگرایی شهرت دارد (نک: صفا، ج ۱: ۲۷۹ و ۲۸۳؛ جوان: ۳۲). این دوره، سرآغاز تفکر فلسفی در ایران اسلامی به‌شمار می‌رود و با حضور اندیشمندانی چون ابن‌سینا و اخوان‌الصفاء، رنگ‌وبویی فلسفی یافته است. در قرنی که فردوسی در آن زندگی می‌کند، تنها چند دهه از نهضت ترجمه ی آثار علمی و فلسفی گذشته است (همان، ج ۱: ۱۱۳ تا ۱۱۴) و روح فلسفی حاکم بر عالم اسلامی همچنان در ایران آن دوره جاری است. افزون بر این، فردوسی در شاهنامه، به اقتضای روایت، با برخی عناصر فرهنگ یونانی مواجه شده است (فردوسی، ج ۵، ص ۵۳۵ تا ج ۶، ص ۱۲۹) و از این جهت نیز تا حدودی تحت تأثیر این فرهنگ قرار دارد.

پس از شناخت آبخورهای فلسفی فردوسی، لازم است نظام‌های اخلاقی این سه جهان‌بینی بررسی شوند، فصل مشترکی از فضائل و رذائل اخلاقی استخراج گردد، و نسبت متن ادبی با این مؤلفه‌ها مشخص شود. در همین راستا، پس از تحلیل سه منظومه‌ی فکری پیش‌گفته و استخراج فهرستی از فضائل اخلاقی، به مطالعه‌ی بیت‌به‌بیت دو منظومه‌ی فردوسی و آرنولد پرداختیم و حضور هر فضیلت یا رذیله‌ی اخلاقی را در هر بیت مشخص کردیم. سپس مجموع بسامد هر مؤلفه را محاسبه کرده و با مقایسه‌ی جزءبه‌جزء دو منظومه، تلاش کردیم تا کلیت نظام اخلاقی حاکم بر هر اثر را بازشناسی کنیم.

۴. فضائل و رذائل اخلاقی

۴,۱. در فرهنگ ایران باستان

در ایران باستان، اساسی‌ترین مبنای اخلاقی «گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک» است (نک: دوستخواه: ۳۸؛ ناس، ج ۲: ۴۷۳). این سه اصل بنیادین، منشأ دیگر فضائل اخلاقی‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۴,۱,۱. راستی (aša)

اشه بهترین نیکی [و مایه‌ی] بهروزی است. بهروزی از آن کسی است که درست‌کردار [و خواستار] اشه است. (دوستخواه، ج ۱: ۹۲) چنان‌که از این عبارت برمی‌آید، در فرهنگ زرتشتی، بهروزی و سعادت از آن کسی است که در پی راستی در کردار و گفتار و اندیشه باشد. راست‌گویی و راست‌کرداری، خود یکی از جلوه‌های شعار «گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک» است.

۴,۱,۲. خرد (vohu manah و هومن)

آنگاه که تو در آغاز، تن و دین ما را بیافریدی و از منش خویش، [ما را] خرد بخشیدی، آنگاه که جان ما را تن پدید آوردی، آنگاه که ما را نیروی کارورزی و گفتار راهنما ارزانی داشتی، [از ما خواستی که] هرکس باور خویش را به آزادکامی بپذیرد. (دوستخواه، ج ۱: ۱۹) بر این مبنای، نیروی خرد که در وجود انسان قرار داده شده، راهنمای او در تشخیص و انتخاب خوب و بد است. خردمندی در آن است که انسان آن‌چه را که خوب می‌داند با اراده‌ی آزاد انتخاب کند.

۴,۱,۳. مهر و فروتنی (آرمیتی armaiti)

نسبت به خرد مقدس و آیین ایزدی نیک اندیشیدن و نیک گفتن و نیکی به جای آوردن (سبب می‌شود که) اهورا به توسط خسترا و آرمیتی به ما رسایی و جاودانی بخشد. (پورداود، ج ۱: ۱۴۳) کسی که [برای دیگران] خواستار روشنایی است، روشنایی [بدو] ارزانی خواهد شد. (دوستخواه، ج ۱: ۴۰) مهر و فروتنی در برابر دیگری، موجب می‌شود دیگران نیز به تو مهر و فروتنی بورزند. از سوی دیگر، این فضیلت، موجب جاودانگی نیز خواهد شد.

۴,۱,۴. وفای به عهد (میثرا miθra)

ای سپیتمان! مبدا که پیمان بشکنی؛ نه آن [پیمان] که با یک دروند بسته‌ای و نه آن [پیمان] که با یک اشون بسته‌ای. (دوستخواه، ج ۱: ۳۵۳) پیمان‌شکنی ذاتاً عملی ناشایست است، به نحوی که خداوند شخصاً به زرتشت توصیه می‌کند مراقب پیمان‌هایش باشد.

۴,۱,۵. پاکی و پرهیزکاری

ای هوشمندان! بشنوید با گوش‌های خویش بهترین سخنان را و ببینید با منش روشن، و هریک از شما، چه مرد چه زن، پیش از آن که رویداد بزرگ به کام ما پایان گیرد، از میان دو راه، یکی را برای خویشان برگزینید و این پیام را به دیگران بیاموزید. (نک: دوستخواه، ج ۱، ۱۳۸۸: ۱۴ تا ۱۶) پاکی و پرهیزکاری یکی از ویژگی‌های منش روشن و نیک است و با آزادی اراده انتخاب می‌شود. این فضیلت، یکی از دو راهی است که انسان می‌تواند برگزیند و نتیجه‌اش در رستاخیز روشن خواهد شد.

۵. در فرهنگ اسلامی

دین اسلام تأکید بسیاری بر مسائل اخلاقی دارد، به نحوی که از رسول خدا روایت شده است: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ج ۶۸، ۱۴۰۳: ۳۷۳)؛ یعنی «من برای کامل کردن کرامت‌های اخلاقی مبعوث شدم». از این منظر، داشتن فضیلت‌های اخلاقی از مهم‌ترین نشانه‌های مسلمانان به‌شمار می‌آید. برخی از فضائل مهم اخلاقی از منظر دین اسلام عبارت‌اند از:

۵,۱. راست‌گویی و صداقت

«لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَ لَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۲۵۳) ایمان بنده‌ای به درستی نمی‌گراید تا قلبش درست شود، و قلبش درست نمی‌شود تا زبانش درست و راست‌گو شود.

۵,۲. احسان و نیکوکاری

«رَأْسُ الْإِيْمَانِ الْإِحْسَانُ إِلَى النَّاسِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۷۸) اصل ایمان، نیکوکاری به مردم است.

۵,۳. تواضع

«وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (لقمان، ۶۳) و بندگان خداوند رحمان کسانی‌اند که متواضعانه بر روی زمین گام برمی‌دارند.

۵,۴. صبر

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۲۰۰) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صبر کنید و ایستادگی ورزید و مرزها را نگهدارید و از خدا پروا نمایید، امید است که رستگار شوید.

۵,۵. عفو و گذشت

«وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» (نور، ۲۲) و باید عفو کنند و گذشت نمایند. مگر دوست ندارید که خداوند بر شما ببخشد؟

۵,۶. حسن خلق

«أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا» (مجلسی، ج ۶۸: ۱۴۰۳: ۳۷۳) برترین مؤمنان از جهت ایمان، کسی است که خوش‌اخلاق‌تر از دیگران باشد. در فلسفه‌ی یونانی اخلاق یکی از پراهمیت‌ترین و گسترده‌ترین میدان‌هایی است که فیلسوفان یونانی به آن وارد شده‌اند و تلاش کرده‌اند تا با فلسفه‌ورزی در این حوزه، سویه‌ها و جنبه‌های مهمی از آن را روشن کنند. مهم‌ترین فیلسوفی که در یونان به پژوهش درباره‌ی فضائل اخلاقی پرداخته، ارسطوست. در این پژوهش، ما بر اساس آرای ارسطو، به بررسی برخی فضائل اخلاقی می‌پردازیم:

۶,۱. شجاعت

ارسطو شجاعت را «حالتی نفسانی» می‌داند که حد وسط میان ترس بیش از اندازه (بزدلی) و اعتماد یا جسارت افراطی (تهور) است. معیار این حد وسط، «قانون درست عقل عملی» است و موضوع اصلی شجاعت، ترس از مرگ در خطرهای بزرگ، به‌ویژه در جنگ، است. شجاع کسی است که با آگاهی از خطر و آلام طبیعی آن، به‌خاطر امر «نیک و شریف» می‌ایستد؛ نه از سر غفلت، نه به امید سود بیرونی. شجاعت به این معنا، انتخابی سنجیده نسبت به «امر هولناک درست» در «زمان و شیوه‌ی درست» است. ارسطو گونه‌هایی از «شبه‌شجاعت» را از شجاعت حقیقی جدا می‌کند: شجاعت ناشی از تجربه‌ی نظامی، شجاعت شهروندی بر پایه‌ی شرم یا قانون، شجاعت ناشی از خشم و غیرت، شجاعت امیدوارانه، و شجاعت ناشی از ناآگاهی. این‌ها هرچند به ظاهر کنش‌های مشابهی پدید می‌آورند، اما چون غایتشان «شریف» نیست یا داوریشان نسبت به خطر درست نیست، فضیلت حقیقی به شمار نمی‌آیند. در مقابل شجاعت، بزدل از

آن‌چه نباید بترسد، می‌ترسد یا بیش از حد می‌ترسد؛ و متهور در پی‌جویی خطر، از سنجش عقلانی می‌گذرد. (ارسطو، ۱۳۹۸: ۱۰۱ تا ۱۱۱)

۶,۲. میانه‌روی

ارسطو میانه‌روی را فضیلتی می‌داند که به لذت‌های بدنی (خوردن، آشامیدن و لذت جنسی) تعلق دارد و آن را حد وسط میان افراط در لذت‌جویی (بی‌عفتی) و تفریط یا بی‌احساسی (بی‌ذوقی نسبت به لذات طبیعی) می‌نشاند. انسان میانه‌رو از آن‌چه باید، به اندازه و در زمان مناسب لذت می‌برد و در برابر وسوسه‌ی زیاده‌روی، هماهنگ با حکم عقل، خویشتن‌داری می‌کند. میانه‌روی در نظر ارسطو چیزی فراتر از مهار ظاهری است؛ زیرا در فرد میانه‌رو، میل‌های طبیعی نیز با خرد سازگار شده‌اند، در حالی‌که فرد خویشتن‌دار ممکن است همچنان میل‌های ناسازگار داشته باشد ولی بر آن‌ها غلبه کند. بدین‌سان، میانه‌روی یک حالت پایدار نفسانی است که لذت و میل را از اساس اصلاح و در مسیر نیک قرار می‌دهد. (نک: همان، ص ۱۰۰؛ ۱۱۸ تا ۱۱۹)

۶,۳. خردمندی

حکمت و دانشمندی ارسطو میان دو گونه‌ی دانش عملی و نظری تمایز می‌گذارد: خردمندی یا عقل عملی، و حکمت یا دانشمندی. خردمندی فضیلتی عقلی است که در عمل و تدبیر امور انسانی به کار می‌آید؛ یعنی توانایی سنجش درست نسبت به آن‌چه باید کرد و راه درست رسیدن به خیر انسانی. حکمت یا دانشمندی، در مقابل، دانشی نظری است که عالی‌ترین موضوعات جاودان و تغییرناپذیر را می‌شناسد. به نظر ارسطو، سعادت انسانی بدون خردمندی ناقص خواهد بود، زیرا فضائل اخلاقی تنها با راهبری خرد عملی شکوفا می‌شوند. از سوی دیگر، عالی‌ترین شکل زندگی، زندگی نظری و حکیمانه است که به مشاهده‌ی حقیقت و شناخت علل نخستین می‌پردازد. بنابراین، حکمت نظری و خرد عملی هر دو از ارکان زندگی نیک انسانی‌اند، گرچه غایت غایی در حکمت نظری تجسم می‌یابد. (نک: همان، ص ۲۰۷ تا ۲۳۸)

۶,۴. شکیبایی

شکیبایی در اخلاق نیکوماخوس حد وسط در هیجان خشم است. ارسطو آن را میان دو افراط و تفریط می‌نهد: یکی تندخویی و خشم افراطی، و دیگری بی‌غیرتی یا فقدان واکنش در برابر بی‌عدالتی. انسان شکیبا به‌درستی، به اندازه و در زمان مناسب خشم می‌گیرد، نه بیشتر و نه کمتر. شکیبایی به معنای سرکوب مطلق خشم نیست؛ زیرا خشم در موقعیت‌های خاص، پاسخی طبیعی و حتی ضروری به ظلم است. آن‌چه فضیلت می‌سازد، تنظیم خشم بر اساس خرد است، به‌گونه‌ای که خشم نه ویرانگر باشد و نه نشانه‌ی ضعف روح. شکیبایی بدین‌سان پاسخی سنجیده است که حفظ کرامت فردی و عدالت اجتماعی را ممکن می‌سازد. (نک: همان، ص ۱۴۷ تا ۱۴۹)

۶,۵. پرهیزکاری در اخلاق نیکوماخوس

اصطلاح «پرهیزکاری» به معنای دینی دقیق کمتر به کار رفته، اما ارسطو در بخش‌هایی از کتاب، به احترام و دینداری به عنوان بخشی از عدالت اشاره می‌کند. او پرهیزکاری را در نسبت انسان با خدایان و نیروهای برتر می‌نشانند و آن را مصداقی از «عدالت نسبت به موجودات برتر» می‌داند. پرهیزکار کسی است که مطابق قانون شهر و رسوم، به خدایان، والدین و مردگان احترام می‌گذارد و در این امور افراط و تفریط نمی‌کند. بنابراین، پرهیزکاری در چارچوب نظام اخلاقی ارسطو، زیرشاخه‌ای از عدالت است و فضیلتی است که به نظم اجتماعی و هماهنگی با غایت انسانی کمک می‌کند. (همان، ص ۲۴۱ تا ۲۶۵)

۶,۶. دوستی

دوستی جایگاه ممتازی در اخلاق نیکوماخوس دارد و ارسطو آن را نه تنها فضیلتی اخلاقی بلکه ضرورتی برای زندگی خوب می‌شمارد. او سه نوع دوستی برمی‌شمارد: دوستی بر پایه لذت، دوستی بر پایه سود، و دوستی بر پایه خیر و فضیلت. دوستی حقیقی همان نوع سوم است که در آن هر یک، دیگری را به خاطر خودش و به عنوان انسانی نیک دوست می‌دارد. دوستی در نظر ارسطو برای پایداری زندگی سیاسی و اخلاقی نیز حیاتی است؛ زیرا بدون آن نه شهر پایدار می‌ماند و نه انسان‌ها می‌توانند سعادت فردی و جمعی را تجربه کنند. او حتی می‌گوید دوستی، بازتابی از عدالت است و در جایی که دوستی کامل وجود دارد، نیاز به عدالت کمتر می‌شود. (همان، ص ۲۹۲ تا ۳۶۵)

۶,۷. عزت نفس

عزت نفس یا بزرگ منشی نزد ارسطو فضیلتی است که به ارزیابی درست انسان از شایستگی‌های خود مربوط می‌شود. فرد بزرگ منش کسی است که شایسته‌ی بزرگ‌ترین چیزها (مانند افتخار) است و خود را نیز در همان حد ارزیابی می‌کند. این فضیلت حد وسطی است میان خودبزرگ بینی بی‌پایه و کوچک نفسی یا کم‌انگاشتن خویش. بزرگ منشی فضیلتی نادر است، زیرا نیازمند تحقق بسیاری از فضائل دیگر است؛ تنها کسی که عادل، شجاع، سخاوتمند و خردمند باشد، می‌تواند واقعاً بزرگ منش باشد. فرد بزرگ منش نسبت به افتخار، بی‌اعتنایی شایسته دارد؛ او افتخار را می‌پذیرد، اما ارزش حقیقی‌اش را نه در دیدگاه مردم بلکه در مطابقت با امر نیک و شریف می‌جوید. (همان، ص ۱۳۸ تا ۱۴۶)

۷. فصل مشترک فضائل و رذائل اخلاقی

با دقت در ویژگی‌های اخلاقی‌ای که سه منظومه‌ی فکری پیش گفته ارائه کرده‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اصول اساسی اخلاق در این سه رویکرد فکری، بسیار به هم نزدیک هستند. از این رو، ارائه‌ی برآیندی از این ویژگی‌های اخلاقی، دشوار نخواهد بود.

جدول زیر، بر اساس مباحث مطرح شده، فصل مشترکی از فضائل اخلاقی را ارائه خواهد داد:

جدول ۱. فصل مشترکی از فضائل اخلاقی

اعتدال	انسان دوستی	صبر و شکیبایی	صداقت
پایداری و مقاومت	تواضع	عدالت	عزت نفس
جایگاه والای زن	جمال گرایی	عفت	عفو و گذشت
حکمت و دانشمندی	خردمندی	قناعت	نیکوکاری و احسان
خودشناسی	خوشتن داری و پرهیزکاری	همسردوستی و خانواده دوستی	وطن دوستی
دوستی و محبت	سخاوت	یکتاپرستی	حسن خلق
احترام به طبیعت	احساس وظیفه	شادی	شجاعت

جدول ۲. ردائل اخلاقی

افراط و تفریط	ضدانسانیت	بی صبری و عجله	دروغگویی
کاهلی و سستی	غرور	ظلم	خوارپنداری
جایگاه پست زن	-	هرزگی	انتقام
جهالت	بی خردی	طمع	بدکرداری
خویش ناشناسی	ناپرهیزی و ناپارسایی	بی‌اهمیتی به همسر و خانواده	بی‌اهمیتی به وطن
عداوت و کینه‌توزی	خست	کفر و شرک	بدخلقی
بی‌اهمیتی به طبیعت	بی‌مسئولیتی	افسردگی و اندوه	ترس

۸. بحث

بررسی ابیات و سطور منظومه‌های فردوسی و آرنولد از جهت بسامد حضور فضائل و رذائل اخلاقی پیش‌تر معرفی شده، می‌تواند نگاه این دو نویسنده را به مسئله‌ی اخلاق روشن سازد و نظام اخلاقی مدنظر هر یک را تبیین کند. این بررسی، دیدی کلی و نسبتاً جامع از رویکرد فردوسی و آرنولد به اخلاق ارائه خواهد داد و نشان خواهد داد که کدام فضائل و رذائل اخلاقی در هر منظومه مورد تأکید بیشتری قرار گرفته‌اند. این تأکیده‌ها، نوع نگاه اخلاقی نویسنده و تا حدودی فرهنگ غالب زمانه‌ی او را به ما می‌شناسانند. مجموعه‌ی فضائل و رذائل اخلاقی پربسامد در هر منظومه، در متن، نظامی اخلاقی می‌سازد و فلسفه‌ی اخلاقی نویسنده را از طریق همین نظام بازتاب می‌دهد.

در ادامه، با رصد بسامد هر فضیلت یا رذیلت اخلاقی در هر دو منظومه، به مقایسه‌ی دیدگاه‌های اخلاقی موجود در رستم و سهراب فردوسی و سهراب و رستم آرنولد می‌پردازیم.

۸-۱ در رستم و سهراب

جدول و نمودار زیر حاصل بررسی بیت‌به‌بیت منظومه‌ی سهراب و رستم فردوسی است. چنان‌که از این نمودار برمی‌آید، فضیلت‌هایی که بسامد بیشتری در متن رستم و سهراب دارند، عبارت‌اند از: شجاعت، خانواده‌دوستی، عزت نفس و نیکوکاری و احسان. رذیلت‌های پربسامدی هم که در این منظومه حضور دارند، عبارت‌اند از: غرور، عداوت و کینه‌توزی و دروغ‌گویی.

در ادامه شواهدی از پربسامدترین فضیلت‌ها و رذیلت‌ها در رستم و سهراب ارائه می‌شود:

شجاعت:	
«کنون من ز ترکان جنگ‌آوران	فراز آورم لشکری بی کران
برانگیزم از گاه کاووس را	از ایران بیرم پی طوس را
به رستم دهم تاج و تخت و کلاه	نشانمش بر گاه کاووس شاه
از ایران به توران شوم جنگ‌جوی	ابا شاه روی اندر آرم به روی
بگیرم سر تخت افراسیاب	سر نیزه بگذارم از آفتاب» (فردوسی، ۱۳۶۶: ۱۲۶)
«سرافراز سهراب با زور دست	تو گفתי سپهر بلندش بیست
غمی گشت رستم بیازید چنگ	گرفتش بر و یال جنگی پلنگ
خم آورد پشت دلیر و جوان	زمانه بیامد نماندش توان
زدش بر زمین بر به کردار شیر	بدانست کاو هم نماند به زیر
سبک تیغ تیز از میان برکشید	بر شیر بیدار دل بردرید» (همان: ۱۸۵)

همسر دوستی و خانواده دوستی:	
«به بازوی رستم یکی مهره بود	که آن مهره اندر جهان شهره بود
بدو داد و گفتش که این را بدار	اگر دختر آرد تو را روزگار
بگیر و به گیسوی او بر بدوز	به نیک اختر و فال گیتی فروز
ور ایدونک آید ز اختر پسر	ببندش به بازو نشان پدر» (همان: ۱۲۴)
«غمی گشت سهراب را دل بدان	که جایی ز رستم نیامد نشان
نشان داده بود از پدر مادرش	همی دید و دیده نبد باورش
همی نام جست از زبان هجیر	مگر کان سخن‌ها شود دلپذیر» (همان: ۱۶۱)

عزت نفس:	
«از آنجا خروشید سهراب گرد	همی شاه کاووس را بر شمرد
چنین گفت کای شاه پر داروبرد	که چون است کارت به دشت نبرد
چرا کرده‌ای نام کاووس کی	که با جنگ نه پای داری نه پی» (همان: ۱۶۸)
«به پیری بسی دیدم آوردگاه	بسی بر زمین پست کردم سپاه
تبه شد بسی دیو در چنگ من	ندیدم بر آن سو که بودم شکن
نگه کن مرا تا ببینی به جنگ	اگر زنده مانی مترس از نهنگ
مرا دید در جنگ دریا و کوه	که با نامداران توران گروه
چه کردم ستاره گوی من است	به مردی جهان زیر پای من است» (همان: ۱۷۰)

نیکوکاری و احسان:	
«پوشید سهراب خفتان رزم	سرش پر ز رزم و دلش پر ز بزم
بیامد خروشان بدان دشت جنگ	به چنگ اندرون گُرزه‌ی گاورنگ
ز رستم بپرسید خندان دو لب	تو گفتی که با او به هم بود شب
که شب چون بدت روز چون خاستی	ز پیگار بر دل چه آراستی
ز تن دور کن ببر و شمشیر کین	بزن جنگ و بیداد را بر زمین
بیا تا نشینیم هردو به هم	به می تازه داریم روی دژم
به پیش جهاندار پیمان کنیم	دل از جنگ جستن پشیمان کنیم
بمان تا کسی دیگر آید به رزم	تو با من بساز و بیارای بزم
دل من همی بر تو مهر آورد	همی آب شرمم به چهر آورد
همانا که داری ز نیرم نژاد	کنی پیش من گوهر خویش یاد
[مگر پور دستان سام یلی	گزین نامور رستم زاولی]» (همان: ۱۸۰ تا ۱۸۱)

غرور:	
«بدو گفت سهراب از آزادگان	سیه بخت گودرز کشوادگان
چرا چون تو را خواند باید پسر	بدین زور و این دانش و این هنر
تو مردان جنگی کجا دیده‌ای	که بانگ پی اسپ نشنیده‌ای
که چندین ز رستم سخن بایدت	زبان بر ستودنش بگشایدت
از آتش تو را بیم چندان بود	که دریا به آرام و خندان بود
چو دریای سبز اندر آید ز جای	ندارد دم آتش تیزپای
سر تیرگی اندر آید به خواب	چو تیغ از میان برکشد آفتاب» (همان: ۱۶۵)

نکته‌ی بسیار مهمی که در تحلیل این منظومه جلب توجه می‌کند، آن است که پربسامدترین فضیلت اخلاقی در رستم و سهراب، در ۲۰۸ بیت تکرار شده، در حالی که پربسامدترین رذیلت—یعنی غرور—تنها در ۷۷ بیت حضور دارد. به عبارت دیگر، نسبت بیشترین بسامد رذیلت به بیشترین بسامد فضیلت، حدود ۳۰ درصد است. همچنین، مجموع رذیلت‌های اخلاقی در این منظومه در ۱۴۵ بیت دیده می‌شود، در برابر ۸۸۱ بیت که به فضائل اخلاقی اختصاص دارد؛ یعنی نسبت کل رذائل به فضائل، حدود ۱۶ درصد است.

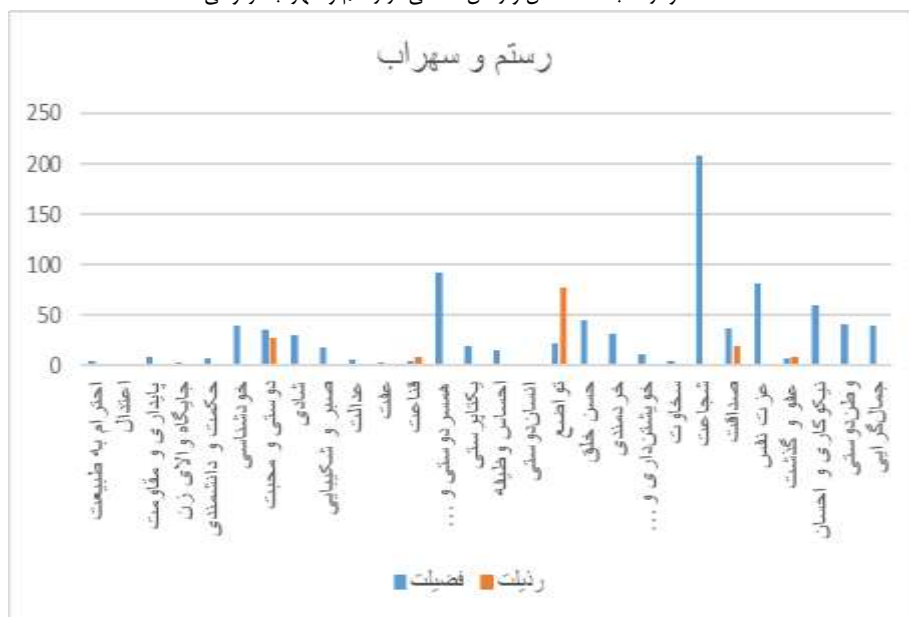
این داده‌ها نشان می‌دهند که فردوسی در پردازش شخصیت‌های شاهنامه، تلاش کرده است تا پرسوناژهای فضیلت‌محور را برجسته کند و از برجسته‌سازی رذائل اخلاقی پرهیز داشته باشد. با این حال، او رذیلت‌ها را به طور کامل از متن حذف نکرده تا اثرش به منظومه‌ای شعارگونه بدل نشود. حضور حدود یک‌ششم رذائل در متن، نشانه‌ی آن است که در تفکر فردوسی، خیر بر شر از همه‌ی جهات غلبه دارد، اما این غلبه در بستری واقع‌گرایانه و اخلاق‌محور صورت می‌گیرد.

درباره‌ی فضیلت‌های اخلاقی پربسامد، باید گفت که حضور پررنگ شجاعت و عزت نفس در این منظومه کاملاً طبیعی است؛ زیرا در سنت حماسه‌سرایی، تأکید سراینده معمولاً بر این دو مؤلفه است. اما برجستگی فضائی چون خانواده‌دوستی و نیکوکاری و احسان، نکته‌ای مهم و فرهنگی است که ریشه در جهان‌بینی و ارزش‌های اجتماعی سراینده دارد. جدول و نمودار زیر، بسامد فضائل و رذائل اخلاقی را در منظومه‌ی رستم و سهراب فردوسی نشان می‌دهد

جدول ۳. بسامد فضائل و رذائل اخلاقی در رستم و سهراب فردوسی

فضیلت	بسام د	رذیلت	بسامد	فضیلت	بسامد	رذیلت	بسامد
احترام به طبیعت	۵	بی‌اهمیتی به طبیعت	۰	احساس وظیفه	۱۶	بی‌مسئولیتی	۰
اعتدال	۰	افراط و تفریط	۰	انسان‌دوستی	۱	ضدانسانیت	۰
پایداری و مقاومت	۹	کاهلی و سستی	۰	تواضع	۲۲	غرور	۷۷
جایگاه والای زن	۳	جایگاه پست زن	۰	حسن خلق	۴۵	بدخلقی	۰
حکمت و دانشمندی	۸	جهالت	۰	خردمندی	۳۲	بی‌خردی	۰
خودشناسی	۴۰	خویش‌ناشناسی	۰	خویش‌داری و پرهیزکاری	۱۱	ناپرهیزی و ناپارسایی	۱
دوستی و محبت	۳۵	عداوت و کینه‌توزی	۲۷	سخاوت	۵	خست	۰
شادی	۳۰	افسردگی و اندوه	۰	شجاعت	۲۰۸	ترس	۰
صبر و شکیبایی	۱۸	بی‌صبری و عجله	۰	صداقت	۳۷	دروغ‌گویی	۲۰
عدالت	۶	ظلم	۰	عزت نفس	۸۲	خوارپنداری	۰
عفت	۳	هرزگی	۱	عفو و گذشت	۸	انتقام	۹
قناعت	۵	طمع	۹	نیکوکاری و احسان	۶۰	بدکرداری	۱
همسر دوستی و خانواده دوستی	۹۲	بی‌اهمیتی به همسر و خانواده	۰	وطن دوستی	۴۱	بی‌اهمیتی به وطن	۰
یکتاپرستی	۲۰	کفر و شرک	۰	جمال‌گرایی	۳۹		

نمودار ۱. بسامد فضائل و رذائل اخلاقی در رستم و سهراب فردوسی



۲-۸ در سهراب و رستم

منظومه‌ی سهراب و رستم، به لحاظ بسامد فضایل و رذائل اخلاقی، تفاوت‌هایی جدی با رستم و سهراب دارد. این موضوع نشان‌دهنده‌ی آن است که آرنولد در ساحت اخلاقی منظومه‌اش، از فردوسی تقلید صرف نکرده و ذهنیت اخلاقی خود را در متن سهراب و رستم جاری ساخته است.

پربسامدترین فضایل اخلاقی در این منظومه عبارت‌اند از: خانواده‌دوستی و دوستی و محبت. پرتکرار بودن این دو ویژگی اخلاقی در این منظومه، می‌تواند تحت تأثیر نفوذ ارزش‌های نسبتاً مدرن در تفکرات نویسنده به وجود آمده باشد. تأکید بر دوستی و محبت، هم در فرهنگ مدرن و هم در تفکر مسیحی (نک. عهد جدید: ۵۶۲) که یکی از ساحت‌های سازنده‌ی فرهنگ نویسنده است، اهمیت جدی دارد.

از طرفی رذیلت‌های اخلاقی پربسامد، عبارت‌اند از غرور، بدکرداری، بدخلقی و عداوت و کینه‌توزی. غرور و عداوت همان‌طور که در شاهنامه دیدیم، ویژگی‌های اخلاقی مختص حماسه هستند. اما بدکرداری و بدخلقی دو رذیلتی هستند که دلیل پربسامد بودنشان را باید در اندیشه‌های نویسنده پیگیری کرد. در ادامه شواهدی از پربسامدترین فضیلت‌ها و رذیلت‌ها در سهراب و رستم ارائه می‌شود:

خانواده‌دوستی:

And I to tarry with the snow-hair'd Z My father, whom the robber Afghans vex And clip his borders short, and drive his herds And he has none to guard his weak old age There would I go, and hang my armour up, And with my great name fence that weak old man» (Arnold, 1893, 23) «And he ran forward and embraced his knees, And clasp'd his hand within his own, and said:...» (Ibid, 27)	و من هم چون سپید موی زال در انتظار پدرم زالی که کسی را ندارد تا در ضعف پیری‌اش حافظ و مددکار باشد. همان پدری که غارتگران افغانی به اراضی اش دست‌اندازی، رمه‌اش را غارت و خشمگینش کردند. نزد پدر می‌روم و سلاحم را می‌آویزم با شهرت جهان پهلوانم حصارى گرداگرد آن پیرمرد ناتوان می‌کشم او پیش دوید، زانوان رستم را بغل زد، دستهایش را در دست فشرد و گفت:...
--	---

دوستی و محبت:

«His youth; saw Sohrab's mother, in her bloom; And that old king, her father, who loved well His wandering guest, and gave him his fair child With joy; and all the pleasant life they led, They three, in that long-distant summer- time—» (Ibid, 35) «But Sohrab crawl'd to where he lay, and cast His arms about his neck, and kiss'd his lips, And with fond faltering fingers stroked his cheeks, Trying to call him back to life; and life Came back to Rustum, and he oped his eyes» (Ibid, 37)	مادر سهراب در شکفتگی تازه جوانی جلوه‌گر گشت، و پدرش آن سلطان وقت، که مهمان آواره، رستم را پسندید و با خشنودی دختر زیبایش را به عقد او در آورد و چه خوش روزگاری بود، آن تابستان‌های بس بعید سهراب سینه مال خود را بدان سو کشاند که رستم به زمین افتاده بود. دست در گردنش افکند و لبش را بوسید و مشتاقانه با سرانگشتان لرزان عارضش را نوازش کرد، که به حالش آورد و رستم به حال آمد، چشم گشود
--	---

غرور:

Sohrab come forth, and eyed him as he « .came .As some rich woman, on a winter's morn Eyes through her silken curtains the poor drudge Who with numb blacken'd fingers makes (Ibid, 25)» her fire	همین که سهراب پدیدار شد او را ورنه‌انداز کرد نگاه رستم چون نگاه بانویی منعم که در بامداد زمستان از پشت پرده‌های حیرتش مزدور بینوایی را می‌نگرد که با بانگ خروس سحر از جا می‌پرد و در یخ‌بندان زمستان با انگشتان بی‌حس سیاه شده‌اش آتش بر می‌افروزد
--	---

--	--

بدکرداری:	
«Sohrab, thou thoughtest in thy mind to kill A Persian lord this day, and strip his corpse, And bear thy trophies to Afrasiab's tent. Or else that the great Rustum would come down Himself to fight, and that thy wiles would move His heart to take a gift, and let thee go. And then that all the Tartar host would praise Thy courage or thy craft, and spread thy fame, To glad thy father in his weak old age. Fool, thou art slain, and by an unknown man! Dearer to the red jackals shalt thou be Than to thy friends, and to thy father old "»(Ibid, 32 - 33)	سهراب، تو پیش خود می‌اندیشیدی چون امروزی، دلاوری ایرانی را از پا درآوری، جسدش را عریان کنی و به عنوان ارمغان به خیمه افراسیاب انتقال دهی و یا رستم دستان شخصا به پیکار آید و تو با نیرنگ‌هایت دلش را نرم کنی، هدیه‌ات را پذیرا شود و راحت را بکشی و بروی و پس از آنکه لشکریان تاتار شجاعت و مهارت را ستودند و شهره آفاق شدی پدرت در ناتوانی دوران کهولت شادمان شود. ای ابله! تو به قتل رسیده‌ای آن هم به دست مردی گمنام! شغالان گرسنه عزیزت خواهند داشت تا دوستان و آن کهنسال پدرت

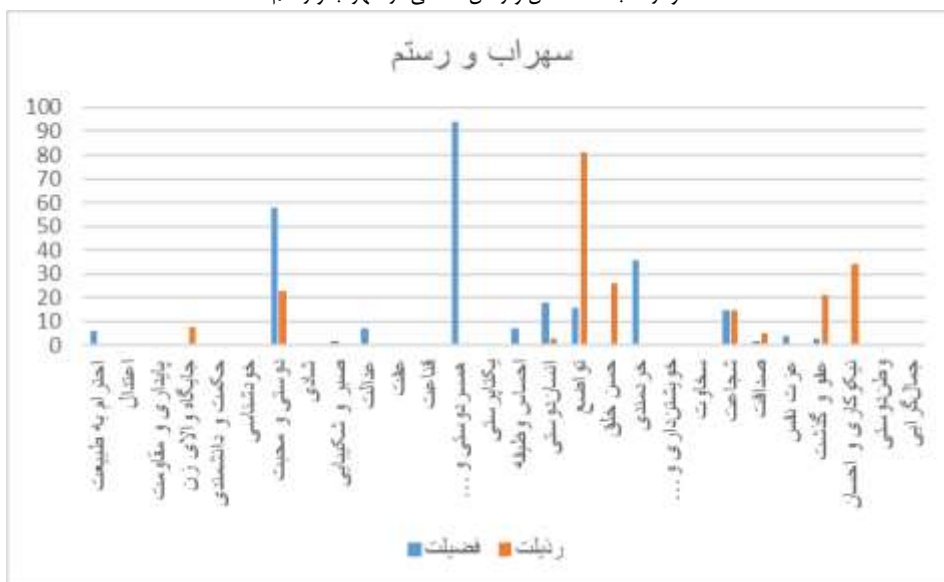
نکته‌ی آخری که باید در این بخش بیان شود، نسبت پربسامدترین رذیلت اخلاقی به پربسامدترین فضیلت است. غرور با تکرار در ۸۱ بیت و خانواده‌دوستی با تکرار در ۹۸ بیت، تقریباً نسبتی مساوی دارند. این بدین معناست که در اثر آرنولد، فضایل اخلاقی نسبت به رذیلت‌ها تقدمی ندارند. این مطلب فقط مختص به پربسامدترین فضیلت و رذیلت نیست، بلکه مجموع فضایل (۲۶۹ بیت) و رذائل (۲۱۶ بیت) اخلاقی در نسبتی تقریباً یکسان با هم قرار دارند. به تعبیری باید گفت آرنولد وضعیت اخلاقی خاکستری‌ای را در دنیای خیالی منظومه‌اش ترسیم کرده و فضائل و رذائل را به میزان مساوی در متن منظومه پرورانده است. او مانند فردوسی، در پی ترسیم دنیای آرمانی نبوده و دنیایی نسبتاً واقع‌گراتر را به تصویر کشیده است.

جدول ۴. بسامد فضائل و رذائل اخلاقی در سهراب و رستم

فضیلت	بسامد	رذیلت	بسامد	فضیلت	بسامد	رذیلت	بسامد
احترام به طبیعت	۶	بی‌اهمیتی به طبیعت	۰	احساس وظیفه	۷	بی‌مسئولیتی	۰
اعتدال	۰	افراط و تفریط	۰	انسان‌دوستی	۱۸	ضدانسانیت	۳
پایداری و مقاومت	۰	کاهلی و سستی	۱	تواضع	۱۶	غرور	۸۱
جایگاه	۰	جایگاه پست زن	۸	حسن خلق	۰	بدخلقی	۲۶

والای زن						
حکمت و دانشمندی	۱	جهالت	۱	خردمندی	۳۶	بی‌خردی
خودشناسی	۰	خویش‌ناشناسی	۰	خویش‌داری و پرهیزکاری	۰	ناپرهیزی و ناپارسایی
دوستی و محبت	۵۸	عداوت و کینه‌توزی	۲۳	سخاوت	۰	خست
شادی	۰	افسردگی و اندوه	۱	شجاعت	۱۵	ترس
صبر و شکیبایی	۲	بی‌صبری و عجله	۰	صداقت	۲	دروغ‌گویی
عدالت	۷	ظلم	۰	عزت نفس	۴	خوارپنداری
عفت	۰	هرزگی	۰	عفو و گذشت	۳	انتقام
قناعت	۰	طمع	۰	نیکوکاری و احسان	۰	بدکرداری
همسر دوستی و خانواده‌دوستی	۹۴	بی‌اهمیتی به همسر و خانواده	۰	وطن‌دوستی	۰	بی‌اهمیتی به وطن
یکتاپرستی	۰	کفر و شرک	۰	جمال‌گرایی	۰	

نمودار ۲. بسامد فضائل و رذائل اخلاقی در سهراب و رستم



۳-۸. مقایسه

با مقایسه‌ی دو جدول فضائل و رذائل اخلاقی در منظومه‌های فردوسی و آرنولد درمی‌یابیم که فردوسی به‌مراتب بیش از آرنولد بر فضائل اخلاقی تأکید کرده است. منظور از این تأکید، بهره‌گیری از فضائل در روند محتوایی داستان و پربسامد بودن آن‌ها در ساختار روایی شاهنامه است. برای نمونه، فضائلی چون شادی (۳۰ بیت)، یکتاپرستی (۲۰ بیت)، حسن خلق (۴۵ بیت)، شجاعت (۲۰۸ بیت)، صداقت (۳۷ بیت)، عزت نفس (۸۲ بیت)، نیکوکاری و احسان (۶۰ بیت)، وطن‌دوستی (۴۱ بیت) و جمال‌گرایی (۳۹ بیت) در شاهنامه حضوری چشمگیر دارند؛ در حالی که همین فضائل در منظومه‌ی آرنولد یا اصلاً مطرح نشده‌اند یا بسامدی کمتر از ۱۰ بیت دارند. در مقابل، آرنولد—احتمالاً تحت تأثیر ارزش‌های مدرن—به فضیلت انسان‌دوستی توجهی نسبتاً ویژه نشان داده و آن را در ۱۸ بیت برجسته کرده است؛ در حالی که این فضیلت در اثر فردوسی تقریباً غایب است.

در زمینه‌ی رذائل اخلاقی، فردوسی در ۲۷ بیت به دشمنی و عداوت پرداخته و آرنولد در ۲۳ بیت، تفاوت در این‌جاست که فردوسی فضیلت مقابل این رذیلت، یعنی دوستی و محبت را در ۳۵ بیت مطرح کرده، اما آرنولد در ۵۸ بیت، هر دو شاعر به نسبت مشابهی غرور را برجسته کرده‌اند: فردوسی در ۷۷ بیت و آرنولد در ۸۱ بیت. آرنولد بدخلقی را در ۲۶ بیت به تصویر کشیده، در حالی که فردوسی در ۴۵ بیت حسن خلق را برجسته کرده است. شجاعت، که یکی از مهم‌ترین فضائل اخلاقی در منظومه‌ی فردوسی است، در اثر آرنولد تنها در ۱۵ بیت مطرح شده و در مقابل، رذیلت ترس نیز در همان تعداد بیت (۱۵) به تصویر درآمده است.

آرنولد بر فضیلت صداقت تأکیدی نکرده و رذیلت دروغ‌گویی را نیز به تصویر نکشیده، در حالی که فردوسی در ۳۷ بیت به صداقت و در ۲۰ بیت به دروغ پرداخته است.

بدکرداری در اثر آرنولد ۳۴ بیت را به خود اختصاص داده، در حالی که نیکوکاری در این منظومه غایب است؛ اما فردوسی در ۶۰ بیت نیکوکاری را برجسته کرده و تنها در یک بیت بدکرداری را به تصویر کشیده است.

در مجموع، تنوع فضائل اخلاقی و بسامد آن‌ها در منظومه‌ی فردوسی به‌مراتب بیشتر از آرنولد است. آرنولد تنها برخی فضائل اخلاقی را که در اندیشه‌اش نقش محوری داشته‌اند برجسته کرده، اما فردوسی کوشیده است با گسترش دامنه‌ی فضائل، دنیایی اخلاقی و آرمانی در رستم و سهراب بیافریند. درباره‌ی رذائل اخلاقی نیز همین الگو دیده می‌شود: نسبت رذائل به فضائل در منظومه‌ی فردوسی تقریباً یک به سه است، در حالی که در منظومه‌ی آرنولد، فضائل و رذائل تقریباً نسبتی برابر دارند.

با توجه به این آمارها، می‌توان گفت نظام اخلاقی که آرنولد در منظومه‌اش بر ساخته، نظامی خاکستری است که خیر و شر به‌طور تقریباً مساوی در آن حضور دارند و هیچ‌یک بر دیگری غلبه ندارد. در مقابل، نظام اخلاقی رستم و سهراب نظامی آرمانی است که فردوسی در آن، در همه‌ی موقعیت‌ها در پی حفظ غلبه‌ی خیر بر شر است. این ویژگی، همراه با دیگر خصوصیات منظومه‌ی فردوسی، باعث شده تا بتوان آن را تا حدودی تعلیمی نیز دانست.

رستم و سهراب فردوسی، با تکیه بر ارزش‌ها و بیش‌های اخلاقی‌ای که مؤلف به مخاطب منتقل می‌کند، افزون بر جنبه‌ی حماسی و داستانی، صبغه‌ای اخلاقی و تعلیمی نیز دارد. در مقابل، منظومه‌ی آرنولد با توجه به ویژگی‌های بلاغی و میزان تمرکزش بر مسئله‌ی اخلاق، بیشتر رنگ غنایی دارد تا حماسی یا تعلیمی. آرنولد هیچ اشاره‌ی صریح اخلاقی ندارد و نظام اخلاقی‌اش را صرفاً از طریق رفتارها و گفتارهای شخصیت‌ها به تصویر کشیده است. او، با توجه به نزدیکی‌اش به دوران مدرن، بیشتر کوشیده تا روایتی داستانی و رمانتیک از ماجرای رستم و سهراب خلق کند و از این جهت، تقریباً به جنبه‌های حماسی و تعلیمی ورود نکرده است.

۹. نتیجه‌گیری

در نهایت می‌توان گفت که رستم و سهراب فردوسی فضائل اخلاقی بیشتری را با بسامدی بالاتر در خود جای داده و به تعبیری، بر طیفی متنوع‌تر از فضائل اخلاقی تأکید کرده است. در مقابل، در منظومه‌ی سهراب و رستم آرنولد، افزون بر آن که رذائل اخلاقی جایگاهی قابل توجه دارند، فضائل اخلاقی نیز از نظر تنوع و برجستگی محدودترند.

شاید بتوان چنین تعبیر کرد که فردوسی در پی آن بوده است تا در ضمن روایت داستان، نظام اخلاقی مورد تأیید فضای حماسی‌اش را با دقت و انسجام کامل به تصویر بکشد؛ در حالی که آرنولد بیشتر بر بیان داستان تمرکز داشته و به مسائل اخلاقی به صورت ضمنی و غیرمستقیم پرداخته است. فردوسی در رستم و سهراب دنیایی آرمانی را ترسیم کرده و نظامی اخلاقی را با فضائل متعدد و پربسامد آفریده است؛ در حالی که آرنولد در سهراب و رستم، فضائل اخلاقی را در تقابل با رذائل قرار داده و میان این دو، نسبتی تقریباً مساوی برقرار کرده است. این نسبت مساوی، دنیایی اخلاقی خاکستری را پدید آورده که از منظر اخلاقی، واقع‌گرایانه‌تر جلوه می‌کند.

۱۰- تعارض منافع

نویسندگان و متعد می‌شوند مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است

۱۱- منابع

- آقایانی چاوشی، لیلا، علامی، ذوالفقار. (۱۳۹۵). بررسی داستان رستم و سهراب با رویکرد اخلاق ارسطویی. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، ۱۲ (زمستان)، ۱۱۹-۱۵۴.
- آرنولد، متیو. (۱۳۹۳). سهراب و رستم (بازسرایی رستم و سهراب). ترجمه‌ی موسی‌پور، محمد. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه لرستان.
- ارسطو، لطفی، محمدحسن. (۱۳۹۸). اخلاق نیکوماخوس. تهران: طرح نو.
- جواد، حسن. (۱۳۸۴). متیو آرنولد و ترجمه‌ی سهراب و رستم. کتاب ماه ادبیات و فلسفه، خرداد، ۳۸-۴۵.

- حری، ابوالفضل. (۱۳۹۸). جایگاه اقتباس متیو آرنولد از داستان رستم و سهراب شاهنامه در نظام‌گان ادبی عصر ویکتوریا. نقد ادبی، ۴۷ (پاییز)، ۶۳–۸۷.
- حیدری، علی، کرم‌الهی، بهزاد، موسی‌پور، محمد. (۱۳۹۵). رستم و سهراب متیو آرنولد: پیوند میان شاهنامه و ایلید. ادبیات تطبیقی، ۸ (پاییز و زمستان)، ۶۷–۸۵.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۸). اوستا (چاپ سیزدهم). تهران: مروارید.
- رضوانی، سیده فاطمه. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی رستم و سهراب فردوسی با سهراب و رستم متیو آرنولد. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
- زرتشت، پورداد، ابراهیم. (۱۳۹۴). اوستا. تهران: نی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۳). حماسه‌سرایی در ایران. تهران: پیروز.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۶، ۱۳۷۵، ۱۳۸۴). شاهنامه (به تصحیح جلال خالقی مطلق و دیگران). نیویورک: Bibliotheca Persica.
- غلامی حنایی، منصوره. (۱۳۸۹). مقایسه‌ی رستم و سهراب متیو آرنولد با رستم و سهراب شاهنامه. رشد آموزش زبان و ادب پارسی، ۱ (پاییز)، ۶۸–۷۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب، غفاری، علی‌اکبر، آخوندی، محمد. (۱۴۰۷ ق). کافی (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، حسنی بیرجندی، حسین. (۱۳۷۶). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار (چاپ دوم). بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- نبی‌لو، علیرضا. (۱۳۹۳). مقایسه‌ی رستم و سهراب فردوسی و رستم و سهراب متیو آرنولد (از نظر ساختار روایی و داستانی). رشد آموزش زبان و ادب فارسی، ۱۰۹ (بهار)، ۱۸–۲۱.
- نامور مطلق، بهمن. (۱۴۰۰). بینامتنیت از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم (چاپ دوم). تهران: سخن. – ناس، جان، حکمت، علی‌اصغر. (۱۴۰۰). تاریخ جامع ادیان. تهران: چلچله.
- عهد جدید. (۱۳۸۷). ترجمه‌ی پیروز سیار. تهران: نی. – قرآن کریم.
- Sohrab And Rostam (1893), Matthew Arnold, American Book Company.
- Frame, E. Frances. (2007), “Shaping the Self: Critical Perspective and Community in *Sohrab and Rustum*.” *Victorian Poetry* 45.1 : 17–28.
- Heidari, Ali, and Nozar Niazi. (2009), “Parallelizing Rustam and Sohrab with Achilles and Hector in Matthew Arnold’s Poem ‘Sohrab and Rustum.’” *Review of European Studies* 10.1 . DOI:10.5539/res.v10n1p7.
- Kline, Daniel. (2003), “‘Unhackneyed Thoughts and Winged Words’: Arnold, Locke, and the Similes of *Sohrab and Rustum*.” *Victorian Poetry* 41.2 : 173–195.
- Taher-Kermani, R. (2020), *The Persian Presence in Victorian Poetry*. Edinburgh University Press.



Analysis of Geometric Volume Evolution from the Perspective of Muslim Scholars since the First to the Fifth AH centuries

Aref Azizpour Shoubi¹ | Ahad Nejad Ebrahimi² | Yaser Shahbazi³

1. Architecture Department Teacher, Faculty of Architecture and Urbanism, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. E-mail: a.azizpour@tabriziau.ac.ir
2. Corresponding Author, Professor of Architecture Department, Faculty of Architecture and Urbanism, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. E-mail: ahadebrahimi@tabriziau.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Architecture, Faculty of Architecture and Urbanism, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran E-mail: y.shahbazi@tabriziau.ac.ir

Article Info.	Abstract
Received: 2023/10/27 Accepted: 2024/11/28	Geometry plays an integral role in the architectural production of all cultures. Islamic scholars classified it into categories. In treatises of scholars and professionals, volume geometry was one manifestation of this science. Understanding the relationship between thinking about volume and geometry among Muslim mathematicians in different eras is important for understanding volume geometry in Iranian architectural works. This research focuses on the beginning of Islam until the 5th century Hijri. Its purpose belongs to the basic-theoretical category. Interpretive-historical research has been used to answer: Geometry is classified as a science according to what basis? How have Muslim mathematicians viewed volume geometry in light of this classification? Al-Farabi divided geometry into theory and practice, and Akhwan al-Safa attributed mystical aspects to Pythagorean thinking. Emphasis on practice in Islamic classification reflected the importance of applying theory. This transformed volume geometry from abstract topics—such as creating volumes of the universe—into philosophical, trigonometric, computational, and conic foundations. Volume calculation evolved from comparative methods to numerical techniques. References to volume ranged from sculptures to spatial dimensions.
Keywords: <i>geometry, architectural geometry, volume geometry, theoretical and reasonable geometry</i>	

How To Cite: Azizpour Shoubi, Aref; Nejad Ebrahimi, Ahad & Shahbazi, Yaser. (2024). 'Analysis of Geometric Volume Evolution from the Perspective of Muslim Scholars since the First to the Fifth AH centuries. Iranian Studies, 15 (3), 25-44





تحلیل تحول جایگاه هندسه حجم از منظر اندیشمندان مسلمان قرون اول تا پنجم هجری

عارف عزیزپور شوبی^۱ | احد نژاد ابراهیمی^۲ | یاسر شهبازی^۳

۱. مدرس گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی، تبریز، ایران، رایانامه: a.azizpour@tabriziau.ac.ir

۲. استاد گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی، تبریز، ایران، رایانامه: ahadebrahimi@tabriziau.ac.ir

۳. دانشیار گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی، تبریز، ایران، رایانامه: y.shahbazi@tabriziau.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

علم هندسه در تمدن اسلامی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. یکی از جلوه‌های این علم که در رسائل دانشمندان و صنعت اهل حرف بسیار مورد توجه قرار گرفت، هندسه حجم است. از آنجای که احجام ساخته شده در قالب بناهای معماری، آثار هنری و یا ابزارهای کاربردی بخش عظیمی از تمدن اسلامی را شکل می‌دهند، بررسی ارتباط بین تفکر و نگاه به هندسه حجم از منظر اندیشمندان مسلمان در ادوار مختلف دارای اهمیت است. این پژوهش با استفاده از روش تفسیری-تاریخی کار شده است تا به این سوال‌ها پاسخ دهد: علم هندسه بر اساس چه مبانی در طبقه‌بندی علوم تقسیم‌بندی شده است؟ سیر تحول در نگاه به هندسه حجم در ارتباط با تقسیم‌بندی علم هندسه در نزد ریاضی‌دانان مسلمان چگونه بوده است؟ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد، تقسیم‌بندی علم هندسه به نظری و عملی اولین بار توسط فارابی انجام گرفت، تقسیمات اخوان الصفا که برای هندسه جنبه‌های رمزی قائل هستند به هندسه محسوس و معقول است. تاکید بر عمل در طبقه‌بندی علوم در دوره اسلامی با توجه به اهمیتی کاربرد علوم نظری در عمل بوده است. چنین اهمیتی سبب شد تا نگاه به هندسه حجم علاوه بر بنیان‌های نظری فلسفی، مثلثاتی، محاسباتی و مخروطات از مباحث نظری مانند احجام سازنده جهان کیهانی متحول شود و محاسبه حجم از شیوه مقایسه‌ای به محاسبات عددی توسعه یابد و با توجه به پیوندی که هندسه با صنعت ایجاد کرد ارجاعات به حجم از مجسمات تا ابعاد المکان (فضا) گسترده شد

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۸/۰۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۹/۰۸

واژه‌های کلیدی:

هندسه، هندسه در معماری، هندسه حجم، هندسه نظری و عملی، هندسه محسوس و معقول.

استناد به این مقاله: عزیزپور شوبی، عارف؛ نژاد ابراهیمی، احد؛ و شهبازی، یاسر (۱۴۰۴). تحلیل تحول جایگاه هندسه حجم از منظر اندیشمندان مسلمان قرون اول تا پنجم هجری. پژوهش‌های ایران‌شناسی ۱۵ (۳)، ۲۵-۴۴



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

گرچه هندسه به عنوان یک انتخاب آگاهانه یا به عنوان یک ویژگی ذاتی تولید معماری در همه فرهنگ‌ها وجود دارد، به نظر در تمدن اسلامی اهمیت بسیار بالاتری داشته است (Bier, 2015: 1). ابن خلدون در تعریف تاثیر هندسه بر عقل چنین نقل می‌کند: هندسه عقل را روشن می‌سازد و ذهن انسان را درست می‌کند. تمام برهان‌های هندسی واضح و منظم است. به ندرت امکان ورود خطا به استدلال هندسی وجود دارد، زیرا به‌خوبی مرتب و منظم است. بنابراین، ذهنی که مستدام با هندسه سر و کار دارد، باهوش می‌شود. از این رو افلاطون در سردر آکادمی خود چنین نوشته بود: «هر که داننده هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود». قداما نیز می‌گفتند «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمثابه صابون برای جامه است که از آن ناپاکیها و آلودگی‌ها را می‌زداید و آن‌را از هر گونه پلیدی پاک می‌کند» (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۲۷۸). علاوه بر رسائل دانشمندان مسلمان، آثار بجا مانده از هنر و معماری تمدن اسلامی نشان می‌دهد که اهمیت و کاربرد هندسه صرفاً محدود به استدلال‌های منطقی آن برای مباحث نظری نبوده است. بلکه علم هندسه پیوند قوی با انواع علوم برقرار کرد و گستره آن از انواع مباحث نظری تا عملی را در بر گرفت. از این رو، دانشمندان مسلمان زیادی در پی توسعه آن گام برداشتند و را در طبقه‌بندی علوم اسلامی نیز ذیل علوم تعلیمی (ریاضیات) قرار دادند. یکی از تلاش‌های که برای فهم علوم در دنیای سنت انجام می‌شده طبقه‌بندی علوم بود که تقسیم‌بندی‌های متنوعی برای هندسه به عنوان یکی از زیرشاخه‌های مهم علوم سنتی انجام شد که شامل هندسه نظری و عملی و یا هندسه محسوس و معقول به عنوان زیرشاخه علوم تعلیمی است. به‌طور کلی مباحث هندسی را می‌توان در دو دسته هندسه مسطحه (نقطه، خط و سطح) و فضایی (حجم) جای داد. هندسه حجم سیر تحول گسترده‌ای در جهان اسلام داشته است؛ این تحول در بردارنده انتظام‌های انتزاعی ریاضی مانند احجام منتظم و نیمه‌منتظم تا شیوه‌های محاسباتی پیچیده در عمل بود. علاوه بر این، آثاری که از گذشته برجای مانده نشان می‌دهد؛ سازنده آن‌ها علاوه بر هندسه مسطحه، به حجم آن‌ها نیز توجه کرده است که توانسته است چنین ساختارهای منسجمی را خلق کند. با این حال، غالب پژوهش‌های انجام شده در زمینه تحلیل هندسه بکار گرفته شده در آثار دوره اسلامی متکی بر تحلیل‌های دو-بعدی است و توجه کمی به هندسه حجم شده است. از آنجا که صناعت عملی جدا از مباحث نظری نبوده است، برخی از دلایل این فقدان را می‌توان در عدم وجود مبانی لازم برای شناخت جایگاه هندسه حجم و سیر تحول کاربرد علم احجام در ارتباط با کاربرد هندسه علمی و نظری و یا محسوس و معقول در تفکر گذشتگان را دانست. از این رو شناخت جایگاه علم احجام در علوم و سیر تحول نگاه به حجم از منظر اندیشمندان دارای اهمیت است.

۲. پیشنهاد موضوع

در رابطه با هندسه حجم هوخندایک (۱۳۹۰) به مطالعه مقاطع مخروطی در دوره اسلامی و کاربردهای نظری آن در علوم دیگر می‌پردازد. انوار (۱۳۸۳) سیر هندسه اقلیدسی از اقلیدس تا شیخ الرئیس بوعلی سینا بررسی می‌کند. هر چند کاربرد هندسه در جهان اسلام بسیار گسترده بوده است، با این حال یکی از ملموس‌ترین وجوه کاربرد هندسه در جهان اسلام در هنر و معماری قابل مشاهده است. از این رو بسیاری از پژوهش‌ها بر فهم این موضوع متمرکز بوده‌اند. نژاد ابراهیمی و همکاران (۱۴۰۰) به جایگاه حکمت نظری در کاربست هندسه معماری از جانب ریاضی‌دانان اسلامی از قرون چهارم تا یازدهم هجری می‌پردازند که با توجه به بعد متعالی هندسه اصل کاربرد هندسه در عمل را به جانب حکمت معرفی می‌کنند. فرشچیان و همکاران (۱۴۰۰) بر اساس آرای اخوانالصفا جایگاه و مفهوم هندسه در هنر معماری اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌اند. طاهری (۱۴۰۰) بر اساس تاریخ ذهنیت ارتباط دو حوزه علم (ریاضیات و هندسه) و عمل (صناعت) را ارائه کرده است که بر پایه شواهد تاریخی، صنعت‌گران سده چهارم از طریق گفتگو با فلاسفه و ریاضی‌دانان در حلقه‌هایی تحت عنوان «مجالس العلم» ذهنیت علمی و دانش ریاضی خود را ارتقاء دادند. فرشچی (۱۳۹۹) جایگاه معماری اسلامی از منظر فارابی را با مطالعه کرد که مولفه‌های قانونمندی، منطق، ریاضیات، هندسه، رعایت مسائل اخلاقیات مدنی در صنعت معماری اسلامی تاثیرگذار معماری مورد مطالعه قرار گرفت. عباسی و همکاران (۱۳۹۸) آرای ریاضی‌دانان مسلمان در زمینه ماهیت دانش هندسه و کاربرد آن در معماری را بررسی می‌کند. طاهری (۱۳۹۰) نقش ریاضی‌دانان و کاربرد دانش ریاضی‌دانان در تکوین معماری را بر مبنای متون تاریخی بررسی می‌کند. بهشتی نژاد و همکاران (۱۳۹۶). نقش رساله ابوالوفا بوزجانی را در شکل‌گیری تزئینات هندسی دوره سلجوقی بررسی می‌کنند. نجیب اوغلو (۱۳۷۹) نیز با تمرکز بر طومار تویقایی تاثیر هندسه عملی و نظری بر تکامل هنر و معماری اسلامی بررسی می‌کند. وی در بخش اول از وحدت بین طرح‌های دوبعدی و سه‌بعدی (ترسیم دو بعدی و اجراهای سه‌بعدی) بحث می‌کند. بخش دوم نیز در مورد حجم‌های کروی رساله بوزجانی بحث می‌کند (نجیب اوغلو، ۱۳۷۹: ۱۸۱). همچنین از حجم پیمایی (اندازه‌گیری حجم) در رسائل دانشمندان مسلمان نام می‌برد (همان: ۲۱۳). نقشه‌های دوبعدی و سه‌بعدی طومار تویقایی را نیز بر اساس شبکه‌های زیرنقش هندسی معرفی می‌کند که اشکال هندسی پیچیده بر اساس واژگان محدود شکل‌های هندسی مبتنی بر عملیات گسترش از جمله تشابه، تقارن، دوران و تغییر است (همان: ۳۱۲). ازودرول به دخالت مستقیم ریاضی‌دانان در امر معماری و همچنین جلسات هنرورزی ریاضی‌دانان و اهل صناعات می‌پردازد. با بررسی معادلات مکعب در گنبدخانه تاج‌الملک آن را حاصل کار خیام معرفی می‌کند (Özdural, 1998 & 2000). سرهنگی بر اساس انتقالات کروی روش بوزجانی با استفاده از احجام

کروی را بررسی می‌کند. (sarhangi ۲۰۰۸). نجیب اوغلو (۲۰۱۷) تاثیر دانشمندان بر ریاضی‌دانان را تحت تاثیر شبکه کنش (Network-Actor) مطالعه کردند (Necipoğlu, 2017). هیسارگیل و هیسارگیل کاربرد «مکعب هشت وجهی ارشمیدسی» را در تزئینات بناهای آناتولی جستجو می‌کنند (Hisarligil & Hisarligil, 2018). نژادابراهیمی و عزیزپور شوبی در بررسی راهبردهای انتقال گره بر سطح گنبد یکی از روش‌های انتقال گره را تعمیم به احجام کروی معرفی می‌کنند (Nejad Ebrahimi & Azizpour Shoubi, 2020). همانطور که از پژوهش‌های بررسی شده مشخص می‌شود تکامل و کاربرد هندسه در جهان اسلام به خصوص در هنر و معماری آن بسیار گسترده است. هرچند که هندسه ناظر بر احوال نقاط، خط، سطح و حجم است، در پژوهش‌های انجام شده در رابطه با کاربرد هندسه به طور غالب متمرکز بر هندسه مسطحه بوده است و تمرکز بر هندسه حجم تا حد چشم‌گیری مغفول ماند. به نظر می‌رسد چنین کاستی به دلیل مغفول ماندن مبانی و جایگاه هندسه حجم در تاریخ جهان اسلام است. بنابراین این پژوهش تلاش دارد تا جایگاه حجم در میان دانشمندان مسلمان قرون اول تا پنجم هجری را بررسی کند و سیر تحول آن را با توجه به مبانی هندسی مشخص کند.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش به لحاظ هدف از نوع تحقیق‌های بنیادی-نظری می‌باشد که با روش تفسیری-تاریخی کار شده است؛ برای این منظور ابتدا جایگاه هندسه در طبقه‌بندی علوم را واکاوی کند و سپس بر اساس بنیان‌های نظری که مسلمانان برای شناخت حجم با آن روبه‌رو بود نقطه عطف تحول نگاه به حجم را در رسائل این دانشمندان دنبال کند. دوره زمانی این پژوهش متمرکز بر صدر اسلام تا قرن پنجم هجری است. در این دوره با تحولی که مکتب بغداد شکل داد رنسانس علمی جهان اسلام رقم می‌خورد و با تبیین بنیان‌های علمی مسیر توسعه علم شکل می‌گیرد (متس، ۱۳۸۸). اطلاعات مورد نظر برای پژوهش از طریق مطالعه متون تاریخی و آثار معماری دوران اسلامی می‌باشد که با تحلیل تطبیقی آرای اندیشمندان مسلمانی که نسبت به روند شکل‌گیری اندیشه و تفکر مکتوباتی را ارائه داده‌اند پژوهش حاضر بامحوریت این پرسش‌ها است: علم هندسه بر اساس چه مبانی در طبقه‌بندی علوم تقسیم‌بندی شده است؟ و سیر تحول در نگاه به هندسه حجم در ارتباط با تقسیم‌بندی علم هندسه در نزد ریاضی‌دانان مسلمان چگونه بوده است؟

۴. هندسه در طبقه‌بندی علوم اسلامی

از بررسی سنت علم هندسه در ایران باستان نیز چنین بر می‌آید که دانش هندسه به معنای علم خطوط، سطوح و احجام با دانش مثلثات آمیخته بود (فرشاد، ۱۳۶۶: ۵۵۷). ابن‌خلدون علم «اندازه‌گیری» را چهارمین علم از علوم عقلی معرفی می‌کند که از چهار علم در ریاضیات تشکیل شده است. این علوم

شامل هندسه، حساب، موسیقی و نجوم است (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۲۷۸). گسترش علم در جهان اسلام و شروع نهضت ترجمه و ورود علوم متعدد به کشورهای اسلامی، ضرورت تبیین و طبقه‌بندی علوم اسلامی و غیر اسلامی احساس شد (لوکری، ۱۳۸۲: ۵). فهم علوم اسلامی و همچنین فهم هر علم سنتی دیگر، بدون توجه به جهان‌شناسی که شاخه‌های علوم سنتی با آن ارتباطی همچون ارتباط اندام‌های یک موجود زنده به بدن آن دارند، به هیچ وجه میسر نیست (نصر، ۱۳۶۶: ۳۹). دانشمندان گذشته طبقه‌بندی علوم را به معنی دسته‌بندی علوم بر اساس تشابه و تفاوت و موضوع آنها با یکدیگر می‌دانستند تا مراجعه به منابع، تعلیم و تعلم علوم و تعیین ارتباط آنها با یکدیگر آسان شود (محمدی‌فر، ۱۳۹۹: ۳۵۳). در سراسر تاریخ اسلام، افرادی به نام حکیم عامل انتقال علم بوده‌اند (نصر، ۱۳۶۶: ۲۴). کلمه حکیم از حکمت ریشه می‌گیرد. بنابراین اگر بخواهیم ریشه علوم سنتی را بشناسیم باید سراغ آن برویم. طبقه‌بندی علوم از زمان سوفسطاییان در سده پنجم قبل از میلاد در یونان با تقسیم‌بندی مقدماتی علوم آغاز شد که علوم در دو دسته سه‌گانه و چهارگانه تقسیم شدند (Gutas, 2006: 92). فارابی فلسفه ارسطویی را در مشرق زمین پایه‌گذاری کرد (شهریاری، ۱۳۵۰: ۱۹۷). فارابی نخستین شخص در اسلام است که علوم را دسته‌بندی کرد و شالوده هرشاخه از تعلیم را مشخص کرد. از این رو، به او لقب «معلم ثانی» را دادند. در طبقه‌بندی ابن خلدون، گروهی از فلاسفه، بین صنعت و علم فرق قائل شده و به مقتضای تفکرات خود هر کدام را به نحوی تعریف کرده‌اند. ولی اخوان الصفا از همان ابتدا تمام دانستنی‌های بالفعل و بالقوه را تحت عنوان صنایع آورده و وجه تمایز آن را علم و عمل دانسته‌اند (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۳۵). تاکید فارابی و فیلسوفان مکتب بغداد بر پیوند عمیق نظر و عمل در سده‌های ۳ و ۴ ق/ و ۹ و ۱۰ م، و اینکه حکمت عملی باید مبتنی بر حکمت نظری باشد، زمینه‌های نظری برای آمیختن عقلانی حوزه‌های گوناگون علم و عمل را در علوم و صناعات فراهم آورده بود (طاهری، ۱۳۹۴: ۱۳۵). بر اساس تقسیم‌بندی هفت‌گانه علوم تعلیمی (ریاضیات) فارابی در کتاب احصاء العلوم هندسه نظری به آن وجه از هندسه می‌گویند که به صورت انتزاعی در ذهن شکل می‌گیرد و هندسه عملی به آن وجه از هندسه می‌گویند که با ماده سرو کار دارد (فارابی، ۱۳۸۱: ۷۷). در طبقه‌بندی ابن خلدون نیز بین صنعت و علم فرق قائل شده و به مقتضای تفکرات خود هر کدام را به نحوی تعریف کرده‌اند. ولی اخوان الصفا از همان ابتدا تمام دانستنی‌های بالفعل و بالقوه را تحت عنوان صنایع آورده و وجه تمایز آن را علم و عمل دانسته‌اند (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۳۵). دو جنبه کمیت و کیفیت در علوم ریاضی، این علوم را مانند نردبانی میان عالم محسوسات و معقولات قرار داده است (گاتری، ۱۳۷۵: ۶). اخوان الصفا به پیروی از فیثاغورسیان برای اعداد و اشکال جنبه رمزی و مابعدالطبیعی قائل شده بودند؛ بنیان تمامی صناعات از جمله دانش هندسه را راهی برای شناخت نفس معرفی کردند (قربانی، ۱۳۷۵: ۱۲۶). اخوان الصفا در رساله دوم از مجموعه رسائل خویش به هندسه پرداخته و آن را به دو مقوله «هندسه محسوس» و «هندسه معقول» تقسیم کرده‌اند. هندسه محسوس

را مدخلی بر صنعت و آفرینش علمی و هندسه معقول را مقوم فکر و آفرینش علمی و هندسه معقول را مقوم فکر و آفریننده علم؛ و نیز هر دو را بابتی برای ورود به درک گوهر حکمت و جوهر نفس دانسته‌اند (اخوان الصفا، ۱۳۷۲: ۲۳۱). در تقسیم‌بندی‌های انجام شده در رابطه با هندسه در آرای متفکرین جهان اسلام تقسیم بر مبنای نظر (ذهن) و عمل (ماده) به وضوح مشهود است. تقسیم‌بندی هندسه به دو شاخه ی نظری و عملی در کتاب احصاء العلوم فارابی بر وجوه مشترکی از تقسیم‌بندی هندسه در آرای اخوان الصفا نیز اشاره دارد که هندسه محسوس (هندسه عملی) بابتی برای صنعت و آفرینش عملی اهل حرف است و هندسه معقول (هندسه نظری) در ذهن اتفاق می‌افتد و مجرد از ماده هست و راه را برای رسیدن به هندسه عملی می‌گشاید. تفاوتی که بین آرای فارابی و اخوان الصفا در این است که فارابی هندسه عملی را فروع هندسه نظری می‌داند، که از نظر به عمل می‌رسد اما اخوان الصفا آن را دوطرفه می‌داند و علاوه بر اینکه هندسه معقول مدخلی بر هندسه محسوس می‌دانند، هندسه را عقلی برای گذر از عالم محسوس به معقول نیز می‌دانسته‌اند.

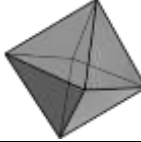
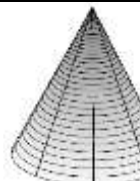
۵. هندسه حجم

احجام برای حدود دو هزار سال بخشی جدا نشدنی از ریاضیات بودند و الهام‌بخش موضوع بسیاری از شاخه‌ها بوده‌اند (Cromwell, 1997). اولین ردپای حجم را می‌توان در فلاسفه و سپس ریاضیدانان مشاهده نمود که اهل صنعت مانند معماران بسیار با آن درگیر بودند. در ریاضی یک چندوجهی به عنوان سطحی که از یک مجموعه صفحات چندضلعی ساخته شده در نظر گرفته می‌شود (Kappraff, 2001: 256). اگر "گروه هم‌شکل" روی مجموعه‌ای از وجوه بصورت انتقالی عمل کند، گراف‌های سطحی وجوه انتقالی نامیده می‌شوند (Brinkmann and Deza, 2000: A). چندوجهی به عنوان یک نگاشت سه بعدی متشکل از لبه‌ها، وجوه‌ها و رئوس تعریف می‌شود. وجوه‌ها چرخه‌هایی از لبه‌ها و رئوس هستند که چندضلعی نامیده می‌شوند و دیگر لازم نیست که مسطح باشند. هر یال دقیقاً دو وجه را به روشی متصل به هم پیوند می‌دهد که هر دو لبه را می‌توان با دنباله‌ای از وجوه‌ها به هم متصل کرد (Kappraff, 2001: 256). احجام دارای منشاء و مسیرهای توسعه گوناگون است و در زمینه‌های گوناگون چون ریاضیات، نجوم، معماری، شیمی و هنر کاربرد داشته است (Lee, 2021: 1014).

مطالعات احجام یکی از قدیمی‌ترین شاخه‌های ریاضی است که هنوز هم در حال توسعه است. با این حال، آنچه از منابع مکتوب تا به امروز باقی مانده این را نشان می‌دهد که تمدن یونان تاثیر عمیقی بر این علم داشته است. افلاطون حدود ۳۵۰ سال قبل از میلاد مسیح پنج حجم منظم را شناسایی کرد و آن‌ها را «احجام سازنده جهان کیهانی معرفی کرد که وجوه و رئوس منظم و یکسانی دارد. در یک چندوجهی افلاطونی تمام رئوس روی کره قرار می‌گیرند» (Williams, 2011: 285). در دنباله روی از

افلاطون، ارشمیدس سیزده حجم نیمه-منتظم ارائه می‌دهد که از سرشکن کردن احجام افلاطونی بدست می‌آیند (Hargittai and Hargittai, 2009: 87). از آنجایی که دانستن خواص هر چیزی برای انسان اهمیت دارد، اقلیدوس در فصل دوازدهم کتاب اصول خودش به تجزیه و تحلیل احجام پرداخت و اولین شیوه محاسباتی احجام به روش تجزیه به احجام کوچکتر را پایه‌گذاری شد (Ostermann & Wanner, 2012: 46). همچنین، روش‌های که وی برای محاط کردن احجام در کره ارائه داد سبب فهم مثلثات کروی شد (کاوه یزدی، ۱۳۹۱: ۱۸۷) که بطلمیوس آن را در علم جغرافیا و نجوم بکار گرفت و همین امر سبب اهمیت یافتن و توسعه تفکر حجمی در دوره اسلامی شد. بنابراین تفکر حجمی در شاخه‌های فلسفی، محاسباتی، مقاطع مخروطی و مثلثات کروی تقسیم شد.

جدول ۱. احجام در یونان باستان

احجام افلاطونی. ماخذ: (رضوانی، ۱۳۹۵ ش)				
				
برخی از احجام ارشمیدوسی، ماخذ: (رضوانی، ۱۳۹۵ ش)				
				
احجام در کتاب عناصر اقلیدوس. منبع: (Ostermann & Wanner, 2012, 46)				
				

فارابی (۲۵۹-۳۳۹) در توضیحات خود هندسه نظری را ناظر بر احجام، سطوح و خطوط و هندسه عملی را ناظر بر خط و سطح می‌دانست. در رابطه با هندسه بر جایگاه فروعات در تقسیم تاکید می‌کند و بیان می‌کند: «و این همان هندسه نظری، همان است که در شمار جمله علوم وارد می‌شود، و کارش بررسی خطوط و سطوح و مجسمات مطلق است. یعنی از شکل‌ها و اندازه‌ها و تساوی و تفاضل آنها و شناختن انواع وضع و ترتیب آنها و از تمام ملحقاتشان، مانند نقطه و زاویه و دیگر چیزها بحث می‌کند» (فارابی، ۱۳۸۱: ۷۹). و در ادامه می‌نویسد «این بود تمام مباحثی که در علم هندسه مورد بررسی قرار می‌گیرد. و این علم دو بخش است که یکی درباره خطوط و سطوح به مطالعه می‌پردازد و دیگری در مورد مجسمات

بحث می‌کند» (همان: ۷۹). بنابراین با آنکه فارابی خط و سطح را مشترک بین هندسه عملی و نظری قرار داد، اما جایگاه احجام را در هندسه نظری قرار داده است که شامل مقدار می‌شود. ابن سینا (۳۷۱-۴۲۸) در تعریف حجم یا به قول خودش «اشکال مجسمه» را چنین نقل می‌کند: مجسم شکلی است که احاطه بر چیزی دارد که واجد طول، عرض و عمق است و حدود آن بسائط است که به زبان امروزی سطوح جانبی نام دارد (انوار، ۱۳۸۳: ۱۲۶). در کتاب حکمت بوعلی سینا نقل شد: «جسم دارای حجم است و بدون حجم البته جسمی حاصل نشود و حجم ذاتا متصل است پس حقیقت جسمیت جسم به حجمی است جوهری که مساوق اتصال جوهری ذاتی است که عین قوام جسم است که محسوس و ملموس و منفصل و موزون و بتعبیر عوامانه مشت پرکن است» (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۳۱۹). هندسه از علوم ریاضی معرفی شده است که حامل آموزش اوضاع خطوط، اشکال سطوح و انحطاط مقادیر است. در بعد نظری هندسه عقل‌گرایی حکمی و در باب برخورد عملی دانش حکمی تعیین‌کننده شناخت هندسه است (نژاد ابراهیمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۸۷). بر این اساس بین نگاه حکمی و ریاضی تمایزهای وجود داشته است که می‌توان چنین استنباط نمود، در حکمت بنیان حجم با جسم یکی گرفته شده است و جسم فقط می‌تواند در حجم نمود داشته باشد. بنابر تعاریف بین دو دیدگاه، نقطه مشترک هر دو دیدگاه در تعریف حجم سه‌بعدی بودن آن است که دارای طول، عرض و عمق می‌باشد. اما تعریف حجم از منظر فلاسفه با حجم از منظر ریاضی‌دانان تفاوت‌های اساسی با یک‌دیگر دارد که در تعاریف فلاسفه حجم وابسته به جسم است و حدود یک شی را مشخص می‌کند. در مقابل تعاریف ریاضی‌دانان حجم جایگاه انتزاعی‌تری دارد که متشکل از صفحات تخت یا چندضلعی‌ها است، و حتی در تعاریف مدرن حجم را می‌توان به عنوان سطوح یک‌پارچه نیز در نظر گرفت. فارابی نیز در بخش ریاضیات (علوم تعالیم) کتاب احصاء العلوم مجسمات را فاقد هرگونه ماده معرفی می‌کند و در بخش هندسه عملی نامی از احجام (مجسمات) نمی‌برد (فارابی، ۱۳۸۱: ۷۷).

۵-۱. حجم در آثار متفکرین اسلامی

یکی از مهمترین شاخه‌های هندسه حجم در آثار متفکرین مثلثات بوده است. زیرا مثلثات رابطه تنگاتنگی با نجوم داشت که "چهارمین شاخه از علم ریاضیات در تقسیم‌بندی فارابی بود" (فارابی، ۱۳۸۱). علم نجوم نیز یکی از توابع هندسه بود (معصومی، ۱۳۷۹: ۳۴). سنت‌های نجومی از طریق کتاب المجسطی بطلمیوس به ایران جهان اسلام رسید و مثلثات کروی توسط مسلمانان تصحیح و توسعه پیدا کرد (نصر، ۱۳۶۶: ۱۴۶). بواسطه میزان متون تاریخی مرتبط با نجوم می‌توان فهمید که نجوم یکی از مهم‌ترین علوم اسلامی بوده است (King, 2000: 586). از دلایل عمده اهمیت نجوم در علوم اسلامی کاربرد آن در گاه‌شماری برای ماه رمضان، و یافتن قبله بود که دانشمندان مسلمان با استفاده از مثلثات کروی مسئله موقعیت‌یابی سه‌بعدی را به دوبعدی تقلیل می‌دادند (همان: ۵۹۹). به وضوح ریشه ابتدایی مثلثات در ریاضی بر روی علم نجوم

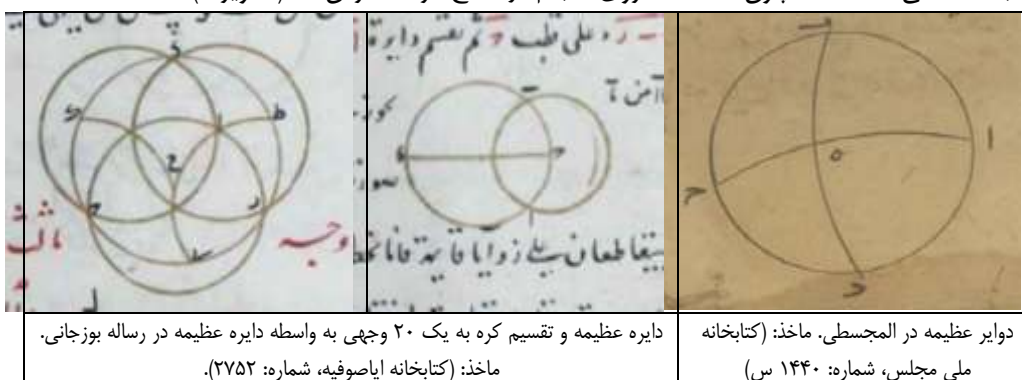
تکیه دارد که حرکت خورشید، ماه و پنج سیاره را دنبال می‌کرد (Berggren, 2017: 155). ابو حامد غزالی در «احیاء علوم الدین» در رابطه با اهمیت هندسه در اسلام چنین می‌گوید: نیاز مبرم به ساختن مسجد روبه قبله در تمام نقاط جغرافیایی زمین دارد و هماهنگ شدن با جهت قبله بدون علوم هندسی که در شرع مقرر شده بسیار مشکل خواهد بود (Al-Ghazali, 2011: 456). فارابی نیز در رابطه با اهمیت علوم هندسی در علم نجوم مناظر و مرايا به وضوح بحث کرد. وی در بخش مناظر و مرايا چنین نقل کرده است: «علم مناظر همان مطالبی را بررسی می‌کند که مورد بحث علم هندسه است...ولی بررسی آن در مورد خطوط و سطوح و مجسمات به طور مطلق است. پس نگرش هندسه اعم است» (فارابی ۱۳۸۱: ۸۰). وی در توصیف علم نجوم نیز آن را بر دو علم توضیف می‌کند که علم اول احکام نجوم است و علم دوم نجوم تعلیمی (ریاضیات) است (همان: ۸۴). با توجه به کاربرد مثلثات کروی در نجوم، جغرافیا داشت و تاثیر اندیشه یونانیان بر مسلمانان و همچنین باور اینکه همه اشکال در داخل کره قابل تعریف هستند و شکل جهان هستی در داخل کره قابل تعریف است؛ در دوره اسلامی نیز مثلثات کروی جایگاه ویژه‌ای داشت. برای نمونه یوسف یعقوب بن اسحق الکندی (۱۸۵-۲۵۶ قمری) که تالیفات متعددی داشت با این نگرش احجام در کتاب خود به نام (صناعت العظماء) در این چنین می‌نویسد: "همانطور که بزرگ‌ترین شکل‌ها در یک دایره محاط می‌شوند، آن چیزی است که بیشترین زاویه را دارد و بزرگ‌ترین شکل‌های اجسام با سطوح برابر نیز کره است، همانطور که در کتاب خود درباره کره توضیح داده‌ایم، بنابراین آسمان بزرگ‌ترین مجسمات و کروی است زیرا باید بزرگ‌ترین شکل را دربر داشته باشد" (Rashed, 2015: 526). با این حال دانشمندان مسلمان صرفاً به تفکرات فلسفی بسنده نکردند و با توجه به مسائل زیرساختی که برای پی‌ریزی تمدن اسلامی نیاز داشتند به‌طور پیوسته کوشیدند تا این تفکرات هندسی را با صنعت پیوند زنند. از آنجایی که صنعت با ساخت در ارتباط است، اهل حرف می‌بایست آگاهی مناسبی نسبت به محاسبه میزان حجم و ویژگی آن ماده در آن حجم داشته باشند. برای نمونه یک معمار باید بداند که یک قوس حدوداً چه وزنی دارد و چه فشاری بر دیوار طرفین آن قوس وارد میکند و آن دیوار نیز باید با چه تناسبات حجمی نسبت ساخته شود تا فشارهای آن قوس را تحمل کند. اثر مشهور ابوعبدالله محمد بن موسی خوارزمی (۱۶۴-۲۳۵) به نام «حساب و الجبر و المقابله»، منشاء پیدایش عصری نوین در ریاضیات و علم جبر به‌شمار می‌آید. کتاب جبر و المقابله او نقطه آغاز تازه‌ای بود، چون برای نخستین بار جبر به عنوان یک شاخه مجزا و مستقل ریاضی از آن پدید آمد (راشد، ۱۳۶۸: ۳۷). در آثار وی سنت‌های ریاضی یونانی و هندی باهم ترکیب شده است (نصر، ۱۳۸۶: ۱۴۷). او در مقدمه کتاب هدف خود از تالیف آن را روشن ساختن مسائل مبهم و آسان نمودن مشکلات علمی که در عین اختصار شامل مطالب دقیق و با اهمیت «علم حساب» که مورد نیاز همگان است، بوده باشد. ... مطالب این کتاب شامل محاسباتی است در ارث و وصیت و مقاسمه [=تقسیم کردن اموال مشترک] و امور دیوانی و تجارت و نیز در مورد تمام اموری که به

حساب و معامله مربوط می‌شوند (م. خوارزمی، ۱۳۶۳: ۳۷). باب المساحه که یکی از فصول مهم این کتاب است تعریف و تصویری ابتدایی و ساده از اشکال و احجام هندسی ارائه می‌دهد و به اندازه‌گیری مساحت یا محیط و حجم آن می‌پردازد (م. خوارزمی، ۱۳۶۳). باب مساحت خوارزمی به دو بخش اصلی اشکال و احجام طبقه‌بندی می‌شود که در بخش اشکال به چهار ضلعی‌ها (مربع، مربع مستطیل، معین (لوزی)، شبه معین)، مثلث (زاویه حاده، قائم و منفرجه) و دایره می‌پردازد و در بخش احجام به مکعب و مخروط (پایه مثلث، پایه مربع و پایه مستدیر) می‌پردازد. اهمیت این کتاب در تفکر حجم‌اندیشی انجاست که برای اولین بار سنت‌های هندسی یونانیان و سنت‌های عددی هندیان توسط خوارزمی باهم ترکیب شد که در کتاب اصول ارائه کرد، از این رو وی برای اولین بار محاسبات عددی را در محاسبه حجم وارد می‌کند، قبل از وی تعیین مقدار یک حجم به صورت عددی ممکن نبود بلکه به صورت مقایسه‌ای انجام می‌شد. البته شیوه محاسبات عددی که خوارزمی بنیان نهاد در ترکیب با علم مثلثات کروی و مخروطات برای محاسبات عملی توسعه یافت، و خود این توسعه‌ها توسط دانشمندان مسلمان برای کاربردی‌تر شد در عمل پالایش یافتند.

ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۶۲ ق) در کتاب التفهیم نکته قابل توجهی را ارائه می‌دهد که تفسیری متفاوت از تفکر حجمی است. وی حجم را مانند پیشینیان خود به عنوان مجسمات تفسیر نمی‌کند، بلکه پس از تعریف بسیار پهلوی (چندضلعی) و بسیط (سطح) به «ابعاد المكان» می‌رسد و در تعریف آن چنین نقل می‌کند: «بعدهای جایگاه چه چیزند؟- سه گونه‌اند یکی درازا و دیگر پهنا و دیگر ژرفا. و چنان نیست که نام درازا بر بعدی افتد و بر دیگران نتواند او فتان و لکن این نامها با ضافت نهاده‌اند، هر گه که یکی را از آن بعدها طول نام کنی آن دیگر که بر او گردد عرض نام شود و آن سه دیگر که بر هر دو گردد آن را عمق خوانند. و عادت مردمان چنان رفته است که درازترین بعدی را طول نام کنند آی (=یعنی) درازا و آنک از او کمتر است او را هر عرض نام کنند آی (یعنی) پهنا و دیگر را عمق نام کنند آی ژرفا و اگر بلندی بود سمک گویند آی (=یعنی) بالا» (قربانی، ۱۳۵۳: ۹۵). همانطور که بن‌مایه فضای اقلیدسی یک گستره سه بعدی است که ماده در آن وجود دارد. آنچه که به عنوان فضای اقلیدوسی شناخته می‌شود، متشکل از برهم کنش سه صفحه مسطح عمود برهم است. در حقیقت این سه صفحه بر اساس سه محور عمود برهم منتج می‌شوند که به هر کدام از آنها یک بعد گفته می‌شود. در حقیقت هر صفحه‌ای که منطبق بر دو بعد از سه بعد باشد یک صفحه مسطحه است و هر نوع شکلی که منطبق بر فقط دو محور از سه محور باشد و بر روی یکی از این صفحات منطبق شود دارد از هندسه مسطحه پیروی می‌کند که می‌تواند خط، چندضلعی‌ها (بسیار پهلوی) یا سطح (بسیط) باشد. در حقیقت اگر یک سطح در خارج از امتداد صفحه مسطحه‌ای که بر روی آن قرار دارد با یک سطح دیگر اتصال پیدا کند و یا در بعدی دیگر امتداد یابد یک حجم را می‌سازد. تشکیل یک حجم در سه بعد شکل است و در همان فضایی شکل می‌گیرد که به عنوان اقلیدوسی شناخته می‌شود. بیرونی از فضا به عنوان «ابعاد المكان» نام می‌برد که دارای سه بعد

دراز، پهنا و ژرفا است که این نشان می‌دهد بیرونی از ویژگی هندسی حجم به تعریف فضا می‌پردازد. همچنین این تفسیر به روشنی در تعریف بیرونی از بسیط (سطح) روشن است و در تعریف بسیط بیان می‌کند: «این نام را از بام خانه گرفتند. و نیز او را بسیط گویند یعنی گستریده ازیر اک سطح بر جسم گسترده است. و سطح طول است. و عرض بس. و از جسم بیک بعد کمتر است و آن عمق است زیرا که اگر عمق نیز بودی جسم بودی و ما را نهایت جسم نهادیم که جسم بدو سپری شود» (قربانی، ۱۳۵۳: ۱۲۳).

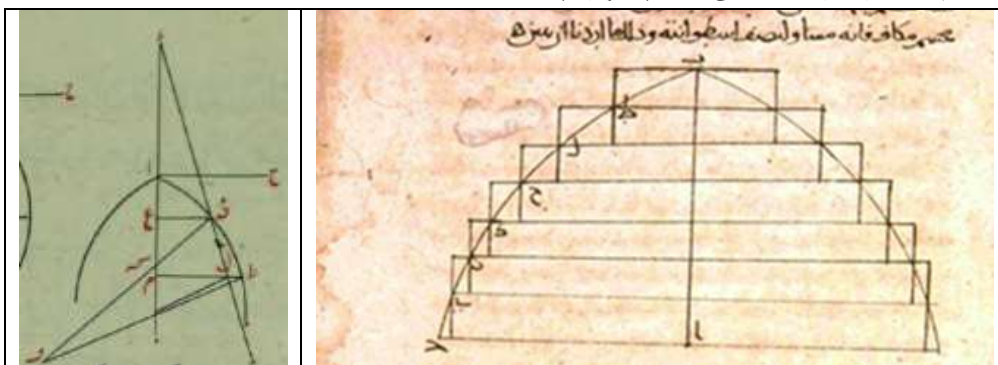
همچنین وی در همین کتاب به احجام منتظم کروی (شکل اندر کره) می‌پردازد و نگرش فلسفی که افلاطون نسبت به احجام افلاطونی داشت را به تصویر می‌کشد که در نام گذاری بیست وجهی منتظم از شکل آبی (شکل المائی)، از چهار وجهی منتظم از شکل آتشی (شکل الناری) استفاده می‌کند (بیرونی، ۱۳۵۳: ۲۹). منظور از اشکال اندر کره احجامی هستند که در کره محاط می‌شوند و بوسیله دایره عظیمه بدست می‌آید (تصویر ۱). اصول مثلثات کروی بر دایره عظیمه استوار بود، کاربرد این دایره عظیمه و مثلثات کروی صرفاً محدود به مباحث نظری چون نجوم و جغرافیا باقی نماند؛ بلکه بوزجانی (۱۳۶۶) کاربرد آنها در مباحث عملی هندسه، همچون انتقالات کروی احجام در سطح کره گسترش داد (تصویر ۱).



تصویر ۱. دایره عظیمه در کاربرست حجم روی کره

هندسه دانان دوره اسلامی، نظریه مقاطع مخروطی آپولونیوس را در حل بسیاری از مسائل هندسی به کار می‌بستند (هوخندایک، ۱۳۹۲: ۹۰). در آغاز قرن چهارم مترجمین و ریاضی‌دانان برجسته‌ای چون ثابت بن قره کتاب مخروطات آپولونیوس و چند رساله از ارشمیدوس را ترجمه کردند. وی حجم سهمی‌وار را نیز از اشکال درجه سوم را بدست آورد. وی کتابی به نام «فی مساحة قطع المخروطات الذی یسمی المکافی» داشت (ترکتاز، ۱۳۹۰: ۵۰). بوزجانی نیز این علم را در محاسبات عملی خود بکار گرفت (نصر، ۱۳۶۶: ۱۴۸). کاربرد علم مخروطات در محاسبات بسیار برجسته بود، خیام در رساله جبر و مقابله‌اش با روش هندسی و با کمک مقاطع مخروطی بررسی منظمی از همه معادلات درجه سوم قابل حل عرضه کرده است (Beggren, 1985). دلایل اهمیت یافت علم مخروطات در این دوره را می‌توان

توسعه هندسه عملی دانست. زیرا "ریاضی دانان مسلمان نیازمند درک اساسی هماهنگ بین راه حل های مرتبط با مسائل حجم بر اساس تبدیل آنها به معادلات مکعبی خاص بودند" (Sinclair, 1993: 60). ترسیماتی از ابوالفتح و ابوسهل کوهی وجود دارد که نشان دارد علم مخروطات نه صرفاً برای محاسبات بلکه در شاخه های ترسیمی همچون ترسیم طاق ها نیز بکار گرفته شد که خود نشان سیر کاربرد علم احجام از منظر نظری به عملی است (تصویر ۲).



تصویر ۲. یک ترسیم هندسی از ابو سهل کوهی در رساله «فی استخراج مساح الحاسمه المكافی» در کتابخانه سلیمانیه، ایاصوفیه ۴۸۳ و . ترسیم چغد توسط ابوالفتح اصفهانی در رساله تلخیص المخروطات نسخه خطی شم ۲۷۲۴ کتابخانه ایاصوفیه.

هر چند تالیفات دانشمندان مسلمان بسیار گسترده تر از مطالب بیان شده است. در اینجا تلاش شد تا آثاری که باعث سیر تحول نگاه به حجم در ادوار مختلف بوده است، بیان شود. آنچه که این مطالعه نشان می دهد در تلاش برای بکارگیری هندسه در صنعت سبب شد تا مفهوم و نگاه به حجم در دیدگاه دانشمندان در ادوار مختلف متحول شود. به سبب این تحول دانشمندان متعددی در پیوند آن مسئله هرچه بیشتر آن با صنعت تلاش کنند که تالیفات این دانشمندان در جدول زیر ارائه گردید (جدول ۲). این دگرگونی های تفکر حجمی در دوره اسلامی به ترتیب از یافتن اوقات شرعی و قبله، محاسبه عددی حجم، صنعت العظما و فروع حجم در هندسه نظری و عملی و نسبت حجم به ابعاد مکان (فضا) را در بر می گیرد.

جدول ۲. دانشمندان مسلمان و تالیفات آنها در ارتباط با علم حجم

دانشمند	قرن	تالیفات مرتبط با هندسه احجام
خوارزمی	دوم و سوم	«حساب و الجبر و المقابله»
الکندی	دوم و سوم	«صناعت العظما» و «رسالته فی مساحه ایوان»
ماهانی	سوم	«شرح مقاله دوم کتاب کره و استوانه ارشمیدس (خیام در جبر المقابله)»، «فی ست و عشرین شکلا من مقاله الاولى من اقلیدس التبی لما یحتاج فی شی منھا الی الخلف» و «اصلاح کتاب مانالوس فی الاشکال الکریه»
بنو موسی	سوم	«معرفة مساحة الاشکال البسیطة و الکریة» و «فی القطاع الاستوانه و بسیط»
فارابی	سوم و	احصاء العلوم

چهارم		
چهارم	«فی مساحة الاشكال المسطحة و المجسمة» و «فی مساحة قطع المخروطات الذى یسمى المكافى»	ثابت بن قره حرانى
چهارم و پنجم	«المدخل إلى علم الهندسیه» و «فی وصف القطوع المخروطیه»	سجزى
چهارم	«رساله فی ما یحتاج الیه اعمال و الصناع من الشكال الهندسه» و «كتاب ما یحتاج الیه العمال و الكتاب من صناعة الحساب»	بوزجانی
چهارم	«تقسیم الكره بسطوح مساویه»، «كتاب البركار و العمل به» و «فی استخراج مساح الحاسمه المكافى»	کوهی
چهارم و پنجم	«مانالوس فی الاشكال الکریه»	ابونصر عراق
چهارم و پنجم	«فی مساحه المجسم المكافى»، «قول فی مساحة الكرة»، «شرح مصادرات اقلیدوس»، «حل شکوک اقلیدوس» و «ابنیه و العقود»	ابن هیثم
چهارم و پنجم	«الایضاح عن اصول صناعه المساح» و «رساله در علم مساحت»	بغدادى
چهارم و پنجم	«مقالید علم هیئت»، «التفهیم فی صناعة التنجیم»، «قانون مسعودى» و «استخراج الاوتار»	بیرونى
چهارم و پنجم	«شفا»	ابن سینا
پنجم و ششم	«جبر و مقابله»	خیام

۶. بحث و تحلیل

روند تکامل علم هندسه در اسلام در دو مرحله «ترجمه» و «توسعه» رقم خورد که این آغاز برپایه ترجمه متون یونانی بود و بنیان‌های نظری علوم را در جهان اسلام شکل داد. مسلمانان که بنیان‌های نظری تفکر حجمی را از مکتوبات یونانیان آموخته بودند بر توسعه آن بسیار کوشیدند. توسعه علوم بر پایه ترجمه مکتوبات یونانی سبب شد تا توسعه هندسه حجم در آثار متفکرین اسلامی در همان شاخه‌های هندسی تعریف شده توسط یونانیان توسعه پیدا کرد. کاربردی که علم هندسه در رهیافت به شریعت اسلامی پیدا کرد، موجب اهمیت یافتن آن و تلاش برای توسعه آن شد تا هرچه بیشتر کاربردی شود.

جدول ۳. سیر تحول نگاه به هندسه حجم در آثار متفکرین اسلامی. مأخذ: نگارنده.

دانشمندان	مثلثات کروی	محاسبات	مخروطات	فلسفی
خوارزمی، کندی		محاسبات عددی حجم بجای محاسبات مقایسه‌ای (خوارزمی) و کاربرد علم		کره نماینده آسمان و تمامی اشکال قابل تعریف در آن (کندی)

	مساحت در محاسبه عناصر معماری (کندی)			
هندسه عملی و نظری (فارابی)	محاسبه احجام حاصل از دوران مقاطع مخروطی		محاسبه مساحت کره و استوانه	ماهـانی، بنوموسی، سجزی و فارابی
	پرگار تمام برای ترسیم مقاطع مخروطی و پوشش‌های منحنی (کوهی)	حساب عملی (بوزجانی)	انتقالات کروی (بوزجانی)	بوزجانی و کوهی
تعریف حجم از مجسمات به ابعاد المکان (بیرونی)	کاربرد مقاطع مخروطی در هندسه مناظر (ابن هیثم)	پیوند جبر و هندسه (خیام)	توسعه نجوم مبتنی بر مثلثات کروی	بیرونی، ابن هیثم، خیام

۷. نتیجه گیری

تفکر حجمی به دنبال یافتن نظم هندسی، پیش از تاریخ اولین منابع مکتوب آغاز شد و در ادامه با مباحث نظری مانند نظریه‌های فلسفی به عنوان احجام سازنده جهان کیهانی در هم آمیخت. حجم در صناعت اهمیت زیادی داشته است و سازندگان آثار هنری و معماری توانسته‌اند با آشنایی که در زمینه شناخت احجام داشته‌اند؛ آنها در آثار خود تلاش کرده‌اند با استفاده از احجام و هندسه آثار زیبایی را بوجود آورند. شواهد مهمی که نشان‌دهنده جایگاه هندسه و به‌خصوص هندسه در تفکر اندیشمندان مسلمان است، مکتوبات بسیار آنها در ارتباط با هندسه احجام است، که به‌طور پیوسته تلاش می‌کردند تا هندسه احجام را با صناعت عملی پیوند بزنند. از آنجایی که حساب اهمیت ویژه‌ای در صناعت داشته است و صناعت در ارتباط با جسم شکل می‌گیرد، دانستن خواص اجسام با توجه به دانستن ویژگی‌های حجمی و وزن ماده و همچنین بهترین شکل حجمی آن ماده در کاربرد بسیار مهم بود. از این روی هندسه احجام جایگاه بالایی را در ارتباط با صناعت عملی داشت. هرچند که رسیدن به چنین سطحی از کاربرد احجام در صناعت به یکباره شکل نگرفت. با توجه به اهمیت قله‌یابی و گاه‌شماری در اسلام و با توجه بر تاکید بر حق و حقوق در شریعت اسلامی و کاربرد علوم هندسی در ساخت و ساز گسترده آن دوران، بنیان‌های تفکر و اندیشه در خصوص حجم در بین یونانیان به همراه سایر علوم با اهمیت بیشتری در دوران اسلامی توسعه یافت. یکی از مباحث مورد توجه در اسلام کاربرد علوم نظری در عمل بوده است که بسیار مورد توجه قرار گرفت. فارابی علم هندسه را به عنوان یکی از هفت شاخه علوم تعلیمی به دو دسته هندسه نظری و هندسه عملی تقسیم کرد. علاوه بر این، از آنجایی که تفکر فلسفی و معنایی نقش بسیاری در جهان اسلام داشت، اخوان الصفا علم هندسه را به عنوان یک نردبان گذر از عالم محسوس به معقول در نظر گرفتند. وقتی در تعاریف این دو تقسیم‌بندی عمیق تعمق شود، مولفه‌های نظر و ماده در

این دسته‌بندی بسیار مشهود است. زیرا هندسه محسوس مدخلی بر صنعت عملی است؛ و از طرف دیگر هندسه معقول مدخلی بر آفرینش عملی هست. تاکید بر مولفه‌های نظری و مادی در هر دو تقسیم‌بندی فارابی و اخوان الصفا نشان از جایگاه کاربرد علوم نظری در عمل دارد که در دوره اسلامی اهمیت یافته بود. بر این اساس، هرچند که نگرش‌های فلسفی نسبت به احجام در دوره اسلامی نیز دنبال شد؛ تلفیق سنت‌های شرقی و غربی با پیوند جبر و هندسه توسط خوارزمی تحول بزرگی در محاسبات حجم پدید آمد و محاسبه حجم از شیوه مقایسه‌ای به محاسبه عددی تغییر یافت. با تقسیم علم هندسه به شاخه نظری و عملی، تلاش شد تا احجام پیوند عمیقی با صنعت عملی برقرار کنند. در همین راستا، تلاش دانشمندان در جهت کاربردی‌تر کردن محاسبات برای اهل حرف افزایش یافت. در این سیر تحول نگرش‌های فلسفی حاکم بر حجم به تعاریف ساده‌تر سوق داده شد؛ و حتی ارجاع به حجم از «مجسمات» به «ابعاد المكان» گسترده شد که معنای معادل «فضای سه‌بعدی» را در ادبیات امروز دارد. این مطالعه که بر مبنای نظرات دانشمندان مسلمان انجام یافت نشان داد در راستای تحول هنر و معماری قرون اولیه اسلام، یکی از مواردی که همپای این تحولات شکل گرفت اندیشیدن به مساله حجم و هندسه آن در صنعت آثار مصنوع هنرمندان مسلمان است.

تعارض منافع:

نویسندگان متعهد می‌شوند مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع

- ابن خلدون، عبد الرحمن (۱۳۷۵) مقدمه *ابن خلدون (م ۸۰۸)*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ هشتم.
- ابن رشد (۱۳۷۷). *تفسیر ما بعد الطبیعه*، جلد ۱. تهران: انتشارات حکمت.
- اخوان الصفا (۱۳۸۷). *مجموع الحکمه*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اخوان الصفا (۱۳۷۲). *رسائل اخوان الصفا و خلدون الوفا*. تهران: میراث مکتوب
- انوار، عبدالله (۱۳۸۳). سیر هندسه اقلیدسی از اقلیدوس تا شیخ الرئیس بوعلی سینا. *مجله تاریخ علم*، ۱ (۲)، صص: ۱۱۹-۱۳۵.
- بوزجانی، ابوالوفاء محمد بن محمد البوزجانی (۱۳۶۹). *هندسه ایرانی؛ کتاب تجارت (کاربرد هندسه در عمل) (فی مایحتاج الیه العمال و الصناع من الاشکال الهندسیه)*، ترجمه سید علی‌رضا جذبی. تهران: سروش.
- بهشتی‌نژاد، مهدی. (۱۳۹۶). نقش رساله هندسه بوزجانی در شکل‌گیری تزئینات هندسی آثار دوره سلجوقی. *تاریخ علم*، دوره ۱۵، شماره ۲، ص ۱۳۱-۱۴۸.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۳۵۳). *التفهیم لآوائل صناعه التنجیم*، ترجمه و تصحیح جلال همایی. تهران:

سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.

ترک‌تاز، مهدی (۱۳۹۰). دستاوردهای ریاضیدانان مسلمان در حوزه جبر از قرن دوم تا چهارم هجری با تمرکز بر آثار خوارزمی، کارشناسی ارشد ریاضی محض. تهران: تربیت مدرس، دانشکده علوم پایه.

حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۶۲) حکمت بوعلی سینا، جلد: ۵. تهران: علمی.

خوارزمی، محمد بن موسی (۱۳۶۳). جبر و مقابله، ترجمه حسین خدیو جم. تهران: اطلاعات.

.راشد، رشدی (۱۳۶۸). دنیای اسلام، محل تلاقی هندسه و جبر. ترجمه رضا رضایی ساروی. پیام یونسکو، شماره ۲۳۴، آذر.

رضوانی، علیرضا (۱۳۹۴). شبکه‌های فضایی و احجام هندسی. مشهد: سخن گستر و معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد.

سجادی، جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: امیر کبیر، تهران.

شهریاری پرویز. ۱۳۵۰. نقش دانشمندان ایرانی در پیشرفت ریاضیات. گوشه‌ای از سیمای تاریخ تحول علم در ایران (مجموعه مقالات تحقیقی). تهران: از انتشارات وزارت علوم و آموزش عالی.

طاهری، جعفر (۱۴۰۰). هندسه معماری: گفتگوی علم و عمل در سده چهارم هجری. تاریخ علم، دوره ۱۹، شماره ۲، صص: ۳۵۵-۳۷۵.

طاهری، جعفر (۱۳۹۴). مناسبات معماری با علوم دقیقه در متون علمی دوره اسلامی. مطالعات معماری ایران، ۴ (۷)، صص: ۱۲۷-۱۵۰.

طاهری، جعفر (۱۳۹۰). نقش ریاضی‌دان در معماری به روایت متون اسلامی. تاریخ علم، شماره ۱۰، صص: ۳۹-۶۵.

طاهری، جعفر (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر دانش ریاضیات معماری در دوره اسلامی؛ جستاری در بنیان‌های نظری و عملی پیوند ریاضیات با صناعات معماری اسلامی (سده‌های دوم تا یازدهم هجری). رساله دکتری، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده معماری و شهرسازی.

عباسی، نوشین؛ مریم قاسمی سیچانی؛ نیما ولی‌بیگ، مهدی سعدوندی (۱۳۹۸). ارزیابی آراء ریاضی‌دانان مسلمان (سده دو تا یازدهم هجری قمری) در باب ماهیت هندسه در معماری. فصلنامه اندیشه معماری، ۳ (۵)، صص ۸۴-۱۰۵.

فارابی، ابو نصر محمد بن محمد (۱۳۸۱). احصاء العلوم. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.

فرشاد، مهدی (۱۳۶۶). تاریخ علم در ایران. تهران: امیر کبیر.

فرشچی، حمیدرضا (۱۳۹۹). معماری اسلامی از منظر آراء فارابی با تأکید بر احصاء العلوم. مطالعات معماری ایران، ۹ (۱۷)، صص: ۱۷۹-۱۹۶.

فرشچیان، امیرحسین؛ نژادابراهیمی، احد؛ قره‌بگلو، مینو (۱۴۰۰). جایگاه و مفهوم هندسه در هنر معماری اسلامی بر اساس آرای اخوان الصفا. نگارینه هنر اسلامی. دوره هشتم، شماره بیست و دوم، صص: ۱۰۹-۱۲۹.

قربانی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). زندگینامه ریاضیدانان دوره اسلامی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۶. قربانی، ابوالقاسم (۱۳۵۳). بیرونی نامه؛ تحقیق در آثار ریاضی استاد ابوریحان بیرونی (ریاضی‌دان و منجم

- بزرگ ایرانی، در سده چهارم و پنجم) تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- کاوه یزدی، محمدمهدی (۱۳۹۱). رساله‌ای از ثابت بن قره در هندسه. میراث علمی اسلام و ایران، ۱ (۱)، صص: ۱۸۶-۲۰۱.
- گاتری، دبلیو. کی.سی (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان-فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- لوکری، فضل بن محمد (۱۳۸۲). شرح قصیده اسرار الحکمه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- متس، آدام (۱۳۸۸ش). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، یا، رنسانس اسلامی، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر
- معصومی همدانی، حسین (۱۳۷۹). آئینه سوزان افلاطون. نشر دانش، بهار، (شماره ۹۵)، صص: ۳-۱۵.
- محمدی‌فر، شمامه. (۱۳۹۹). جایگاه تقسیمات علوم طبیعی در منابع طبقه‌بندی علوم دوره اسلامی و عوامل موثر بر آن. تاریخ علم، ۱ (۲)، صص: ۳۷۹-۳۵۱.
- ویتلی ایوز، هوارد (۱۳۸۳). تاریخ هندسه، ترجمه محمد هادی شفیعیها. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هوخذنایک، یان.پ (۱۳۹۲). مطالعه مقاطع مخروطی در دوره اسلامی، ترجمه حسن امینی. میراث علمی اسلام و ایران، ۲ (۱)، صص: ۸۶-۹۸.
- نجیب اوغلو، گل‌رو (۱۳۷۹). هندسه تزئین در معماری اسلامی (طومار توپیکایی). ترجمه مهرداد قیومی. تهران: روزنه.
- نصر، سید حسین (۱۳۶۶). علم در اسلام، ترجمه احمد آرام. تهران: سروش.
- نژاد ابراهیمی، احد؛ قره‌بگلو، مینو؛ فرشچیان، امیرحسین. (۱۴۰۰). جایگاه حکمت نظری در کاربست هندسه معماری از جانب ریاضی‌دانان اسلامی: قرون چهارم تا یازدهم هجری. حکمت معاصر، سال ۱۲، شماره ۱، صص: ۲۶۹-۳۰۹.

Reference

- AL-GHAZALI, Imam Abu Hamed (2011) *Revival of religions science (Ihia Ulum ad-din)* (احیاء علوم الدین). Translated by Mohammad Mahdi al-Sharif. Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Berggren, J. L (2017). *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam, Second Edition*. Episodes in the Mathematics of Medieval Islam, Second Edition. <https://doi.org/10.1007/978-1-4939-3780-6>
- Berggren, J. L (1985). *History of Mathematics in the Islamic World: The Present State of Art*. Review of Middle East 19 (1):pp. 9-33.
- Bier, Carol (2015). *Geometry in Islamic Art. Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Springer Science+Business Media Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-007-3934-5_10111-1
- Brinkmann, Gunnar, and Michel Deza (2000). "Lists of Face-Regular Polyhedra." *Journal of Chemical Information and Computer Sciences*, 40 (3). <https://doi.org/10.1021/ci990034u>

- Gutas, Dimitri (2006). "The Greek and Persian background of early Arabic encyclopedism." Organizing knowledge: Encyclopædic Activities In The Pre - Eighteenth Century Islamic World. ed. by Gerhard Endress, Leiden, Boston: Brill.
- Hisarligil, Hakan, & Hisarligil, Beyhan Bolak (2018). The Geometry of Cuboctahedra in Medieval Art in Anatolia. *Nexus Netw J*, 20:125–152. <https://doi.org/10.1007/s00004-017-0363-7>
- Jones, Andrew Meirion (2020). "An Archaeology of Affect: Art, Ontology and the Carved Stone Balls of Neolithic Britain." *Journal of Archaeological Method and Theory*, 27 (3). <https://doi.org/10.1007/s10816-020-09473-8>
- Kapraff, Jay (2001). Connections: The Geometric Bridge; Between Art and Science. American Journal of Physics. Second. Singapore: World Scientific.
- .King, David A (2000). Mathematical Astronomy in Islamic Civilisation. In: Astronomy Across Cultures. Science Across Cultures: The History of Non-Western Science, vol 1. Selin, H., Xiaochun, S. (eds). Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-011-4179-6_20
- Kipfer, Barbara Ann (2021). "Carved Stone Ball." In Encyclopedic Dictionary of Archaeology. Springer Nature Switzerland AG. https://doi.org/10.1007/978-3-030-58292-0_30175
- Lee, Hyun-Kyung (2021). Exhibition Curation on the Influential Usage of Polyhedra in Science. *Art and Design*, 12 (10):pp: 1014- 1024.
- Nasr, S. H. (1987). *Elm dar Islam [Science and civilization in Islam]* (A. Aram, Trans.). Soroush.
- Nejad Ebrahimi, Ahad, and Aref Azizpour Shoubi.2020. "The Projection Strategies of Gireh on the Iranian Historical Domes." *Mathematics Interdisciplinary Research* 5 (3): 239–57. <https://doi.org/10.22052/mir.2020.212903.1187>.
- Necipoğlu, Gülru. 2017.; «Ornamental Geometries: A Persian Compendium at the Intersection of the Visual Arts and Mathematical Sciences». ed. by Gülru Necipoğlu., *The Arts of Ornamental Geometry: A Persian Compendium on Similar and Complementary Interlocking Figures, Fī tadākhul al-ashkāl al-mutashābiha aw al-mutawāfiqa* (Bibliothèque nationale de France, Ms. Persan 169, fols. 180r–199r), Leiden and Boston, MA: Brill, [Studies and Sources in Islamic Art and Architecture, Supplements to Muqarnas, , vol. XIII]. Pp: 11-78.
- .Özdural, Alpay. 2000. Mathematics and Arts: Connections between Theory and Practice in the Medieval Islamic World. *Historia Mathematica* (27), 171–201. . Doi:10.1006/hmat.1999.2274
- Özdural, Alpay. 1998. A Mathematical Sonata for Architecture: Omar Khayyam and the Friday Mosque of Isfahan. *Technology and Culture*, Vol. 39, No. 4, pp. 699-715 (17 pages). <https://doi.org/10.2307/1215>

- Ostermann, A., Wanner, G (2012). *Geometry by Its History*, Undergraduate Texts in Mathematics, Berlin Heidelberg: Springer-Verlag.
https://doi.org/10.1007/978-3-642-29163-0_1
- Rashed, Roshdi (2015). *CLASSICAL MATHEMATICS FROM AL-KHWARIZMI TO DESCARTES*, London: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315753867>
- Sarhangi, Reza. 2008. "Illustrating Abu Al-Wafā' Būzjānī: Flat Images, Spherical Constructions." *Iranian Studies* 41 (4): 511–23.
<https://doi.org/10.1080/00210860802246184>.
- Sinclair, Nathalie M (1993). *Mathematical Applications of Conic Section in Problem Solving In Ancient Greece and Medieval Islam*. Thesis M.Sc. Master of Science. Simon Fraser University, In the Department of Mathematics.
- Taheri, J. (2011). *Naqsh-e Riyazi-dan dar Memari be Revayat-e Motun-e Eslami* [The role of mathematicians in architecture according to Islamic texts]. *Tarikh-e Elm*, (10), 39-65.
- Williams, Chris J. K (2011). "Patterns on a Surface: The Reconciliation of the Circle and the Square." *Nexus Network Journal*, 13 (2): 281–95.
<https://doi.org/10.1007/s00004-011-0068-2>



doi 10.22059/jis.2025.387022.1324

Research Paper

Ritual Dolls in the Folk Culture of Chaharmahal and Bakhtiari

Hamid Rezaei[✉] | Nahid Jafari Dehkordi^{*}

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran. E-mail: H.Rezaei@pnu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Handicrafts, Faculty of Arts and Humanities; Shahrekord University, Shahrekord, Iran. E-mail: Nahid.jafari@sku.ac.ir

Article Info.	Abstract
Received: 2024/12/14	The spiritual heritage of Chaharmahal and Bakhtiari province includes a number of native anthropomorphic dolls that are inextricably linked to the rituals and, of course, popular beliefs and oral literature of various ethnic groups (Persian, Qashqai, Bakhtiari and Lor); some of these rituals related to dolls are being forgotten due to neglect and it is necessary to research and study them as a page in the historical culture book. The present study attempts to identify the rituals associated with the native dolls of Chaharmahal and Bakhtiari by examining 12 dolls using a descriptive-analytical method and answering the question: What rituals of the culture of the people of this region do the native dolls of Chaharmahal and Bakhtiari reflect? Initial studies in the field of field studies and documents indicate that the native anthropomorphic dolls of the Chaharmahal and Bakhtiari region are a remnant of the tribal and nomadic life of the inhabitants of these areas, which have undergone few changes in terms of raw materials, tools of manufacture, and changes in modern social trends. They play an important role in the two categories of good and evil in order to achieve the aspirations of humans in the heart of a traditional society. Dolls have had a ritual function and have been important in times of illness, drought and poverty, girls' weddings, the birth of children, and protection from supernatural beings and, of course, potential enemies, as well as in other stages of life.
Accepted: 2025/04/20	
Keywords: <i>Chaharmahal and Bakhtiari, folk culture, native doll, ritual, traditional art</i>	
How To Cite: Rezaei, H., Jafari Dehkordi, N. (2025). Ritual Dolls in the Folk Culture of Chaharmahal and Bakhtiari. <i>Journal of Iranian Studies</i> , 15 (3), 24-43	
Publisher: The University of Tehran Press.	



عروسک‌های آیینی در فرهنگ عامه چهارمحال و بختیاری

حمید رضایی^۱ | ناهید جعفری دهکردی^۲

^۱ نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران، رایانامه: H.Rezaei@pnu.ac.ir

^۲ استادیار گروه صنایع‌دستی، دانشکده هنر و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، رایانامه: Nahid.Jafari@sku.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱	میراث معنوی استان چهارمحال و بختیاری شامل عروسک‌های انسان‌ریختی است که به‌عنوان نمادهایی از باورها، آیین‌ها و ادبیات شفاهی اقوام مختلف منطقه شناخته می‌شوند و فراتر از یک بازیچه، تجلی‌گر عقاید، نیازها و ارتباطات فرهنگی مردم این دیار هستند. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی، به بررسی ارتباط میان عروسک‌های بومی و آیین‌های بازتاب‌یافته در آن‌ها پرداخته است. داده‌ها از طریق مطالعات میدانی و اسنادی گردآوری شده‌اند. نگارندگان با هدف "شناسایی آیین‌های مرتبط عروسک‌های بومی چهارمحال و بختیاری" به این پرسش پاسخ می‌دهند که "عروسک‌های بومی چهارمحال و بختیاری، به‌عنوان نمادهای فرهنگی، چه باورها و آیین‌هایی از مردم این منطقه را بازتاب می‌کنند؟" یافته‌ها نشان می‌دهند که این نمونه‌ها، فراتر از نقش یک ابزار بازیچه، تجلی‌گاه باورها، نیازها و ارتباطات فرهنگی مردم این منطقه هستند. این عروسک‌ها، چه در آیین‌های جمعی و چه در مناسک فردی، نقشی نمادین ایفا کرده و به‌عنوان واسطه‌ای برای ارتباط انسان با نیروهای طبیعی، معنوی و ماورایی عمل کرده‌اند. کارکردهای متنوع عروسک‌ها، از طلب باران و برکت تا محافظت در برابر بلاها و تقویت امید، نشان‌دهنده جایگاه عمیق آن‌ها در زندگی مردم است. این عروسک‌ها نه تنها بازتاب‌دهنده هویت فرهنگی و اعتقادات معنوی مردمان چهارمحال و بختیاری هستند، بلکه نشان از هماهنگی میان انسان و طبیعت و تلاشی برای حفظ تعادل در جهان اطراف دارند.
واژه‌های کلیدی: چهارمحال و بختیاری، عروسک بومی، فرهنگ عامه، هنر سنتی	
استناد به این مقاله: رضایی دزکی، حمید؛ جعفری دهکردی، ناهید (۱۴۰۴). عروسک‌های آیینی در فرهنگ آیینی چهارمحال و بختیاری. فصل‌نامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵ (۳)، ۲۴-۴۳.	
ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.	



۱. مقدمه

عروسک، خارج از وظیفه‌ای چون بازیچه و سرگرمی برای کودکان در زندگی و فرهنگ جوامع سنتی با هدف اجرای آیین‌های مرتبط نقش به‌سزایی ایفا می‌کند. استان چهارمحال و بختیاری یکی از مناطق جغرافیایی ایران است که تعاملی فرهنگی بین اقوام مختلف (ترک، لر، فارس و بختیاری) برقرار کرده است. این ناحیه همانند سایر بخش‌های کشور آیین‌های متنوعی را در خود پرورانیده است و ضرورت دارد که به عنوان یکی از قطب‌های فرهنگ عامه کشور در سطح کلان مطرح شود. عروسک‌های بومی بخشی از هنرهای قومی به شمار می‌آیند که به‌وضوح وابستگی آن‌ها به یک جغرافیا یا قوم خاص را نشان می‌دهند. همین ویژگی، آن‌ها را از عروسک‌های سنتی دیگر متمایز می‌کند. این دست‌ساخته‌ها بازتابی از فرهنگ و باورهای جامعه سازنده خود هستند و به‌نوعی روایت‌گر نیازها و تفکرات جمعی آن اجتماع محسوب می‌شوند. در پژوهش حاضر عروسک‌های بومی انسان ریخت اقوام چهارمحال و بختیاری با هدف شناخت آیین‌های مربوط به آن‌ها بررسی می‌شوند. با این حال، بسیاری از آیین‌های مرتبط با این عروسک‌ها به دلیل بی‌توجهی در آستانه فراموشی قرار دارند و ضروری است که به‌عنوان بخشی از فرهنگ تاریخی و معنوی، پژوهش و مستندسازی شوند تا پیوند آن‌ها با هویت فرهنگی منطقه حفظ گردد. نگارندگان با مطالعات میدانی و اسنادی به این پرسش می‌پردازند که "عروسک‌های بومی چهارمحال و بختیاری چه آیین‌هایی از فرهنگ مردم این منطقه را بازتاب داده‌اند؟" به همین منظور این دست‌ساخته‌ها را به دو بخش گروهی و فردی تقسیم نموده‌اند و آیین‌های مرتبط با هر بخش را به‌صورت مجزا بررسی کرده‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیقی مستقل در ارتباط با عروسک‌های آیینی منطقه چهارمحال و بختیاری در این سطح وسیع انجام نشده است؛ اما پژوهش‌هایی درخصوص ارتباط عروسک‌ها با آیین‌های مردمان بومی در سطح ایران یا در سایر جغرافیای جهان انجام یافته که از این قرار هستند: عظیم‌پور (۱۳۸۹) در کتاب "فرهنگ عروسک‌ها و نمایش‌های عروسکی آیینی و سنتی ایران"، به نمایش‌های آیینی سنتی ایران مرتبط با پیکرک‌ها و عروسک‌ها می‌پردازد؛ نویسنده در اثرش تنها به یک عروسک از منطقه چهارمحال و بختیاری به نام بازبازک پرداخته است که با رقص و موسیقی محلی ارتباط دارد. وون بوهن^۱ (۱۹۲۹) در کتاب "عروسک‌ها و پیکره‌ها"، افزون بر شناسایی انواع عروسک‌ها و پیکره‌ها، کارکردهای جادویی، شمنیستی، فتییشیستی، توتیمیستی و آیین مادرسالارانه آن‌ها را بررسی می‌کند. لی^۲ (۲۰۰۶) در کتاب "نه فقط یک چهره زیبا:

^۱ Max von Boehn

^۲ Molly Lee

عروسک‌ها و مجسمه‌های انسانی در فرهنگ‌های بومی آلاسکا^۱، جایگاه عروسک‌ها و پیکرک‌ها را در زندگی مردم بومی آن منطقه نه فقط بر مبنای آیینی بودن، بلکه از نظر اقتصادی و اجتماعی، از دوره باستان تا عصر حاضر واکاوی می‌کند. آلوارادو^۲ (۲۰۰۹) در کتاب "عروسک‌های وودو در شعبده بازی و آیین"، با نقبی بر بن‌مایه‌ها و رویدادهای مرتبط با عروسک وودو در بدو ظهورش، قدرت شفابخشی این عروسک برای انسان را مطرح می‌کند. روبر^۳ (۲۰۱۱) در مقاله "عروسک‌ها، افسون‌ها و طلسم‌های وودو"، این‌طور نشان می‌دهد که برخلاف کاربرد مثبت عروسک وودو در بیشتر فرهنگ‌های جهان، در دنیای غرب و به مدد فیلم‌های هالیوودی، این عروسک وجهه‌ای منفی به خود می‌گیرد. آرمیتاژ^۴ (۲۰۱۵) در مقاله "سحر و جادو پیکره‌های اروپایی و آفریقایی: آغاز افسانه عروسک وودو"، به جنبه آیینی عروسکی اشاره می‌کند که ساکنان این منطقه برای نابودی دشمن فرضی خود پیکره مومی آن‌را می‌سازند و با هدف آسیب زدن به اندام مثالین آن فرد به بخشی از پیکره ساخته شده، سوزن می‌کوبند و در حین انجام کار اورادی را نیز قرائت می‌کنند. جعفری دهکردی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله "گونه‌شناسی عروسک‌های روان‌آسا در فرهنگ‌های ایرانی" این نمونه‌ها را به دو بخش خیالی و برگرفته از تاریخ تقسیم می‌کنند که در زندگی مردم عامه در جهت آسودن از بار روانی و ایجاد حس دلسوزانه نقش داشته‌اند. عظیم‌پور تبریزی (۲۰۲۱)، در مقاله "عروسک‌ها و فراتر از عروسک‌ها: کارکرد فرهنگی عروسک‌ها در باورهای عامیانه ایرانیان" به عروسک‌های آیینی در فرهنگ‌های ایرانی اشاره می‌کند؛ که کاربرد آن‌ها به منظور بلاگردانی از موجودات ماورایی بوده است. جعفری دهکردی و رضایی دزکی (۱۴۰۴)، در مقاله "از باروری تا نان‌آوری: نمادشناسی عروسک‌های آیینی نخودی در فرهنگ فرخ‌شهر" بر این باورند که این دست‌ساخته‌ها با شکل ساده و جنسیت مشخص، نماد باورهای فرهنگی و اجتماعی هستند و نقش مهمی در حفظ آیین‌ها و انتقال سنت‌ها دارند. آنچه نوشتار حاضر را از سایر پژوهش‌های یادشده متفاوت می‌سازد، تکیه بر گردآوری اطلاعات از میان فرهنگ عامه حوزه چهارمحال و بختیاری و البته توجه به زمینه‌های فرهنگی، مردم‌شناسی و قومی‌نگاری بوده است.

۳. روش پژوهش

این جستار از میان عروسک‌های بومی انسان‌ریخت اقوام ایران ۱۲ نمونه مرتبط با آیین‌های چهارمحال و بختیاری را هدفمند انتخاب کرده است تا در چارچوب مطالعات قوم‌نگاری (فارسی، بختیاری، لری و قشقایی)، و با روش کیفی توصیف و تحلیل شوند. در بخش میدانی، اطلاعات مربوط به ۱۲ عروسک بومی از طریق مصاحبه با سالمندان آشنا با آیین‌ها و پژوهشگران فرهنگ عامه منطقه به‌دست آمده است. در بخش اسنادی، چارچوب نظری بر مبنای نمادشناسی، فرهنگ آیینی و دست‌ساخته‌های سنتی منطقه تدوین شد. رویکرد سنتی

^۱ Denise Alvarado

^۲ Alexandra Reuber

^۳ Natalie Armitage

در قوم‌نگاری واقع‌گرا مورد توجه انسان‌شناسان فرهنگی است؛ که «پژوهشگر آنچه را که از مشارکت‌کنندگان دیده یا شنیده، به صورت سوم شخص گزارش و بازگو می‌کند؛ این قوم‌نگار همچون یک گزارش‌گر همه واقعیت‌ها را ثبت می‌کند؛ و جهت‌گیری‌های شخصی، اهداف سیاسی و داوری‌ها در گزارش وی هیچ نقشی ندارند. وی با نقل قول‌های ویرایش شده، دیدگاه‌های مشارکت‌کنندگان را نشان می‌دهد و برداشت نهایی را در مورد اینکه فرهنگ مدنظر را چگونه باید نمایان و گزارش کند و در نهایت به ثبت برساند» (کرسول، ۱۳۹۸: ۹۴).

۴. عروسک‌های آیینی چهارمحال و بختیاری

تاریخ نمادگرایی نشان می‌دهد که هر چیزی می‌تواند معنای نمادین پیدا کند مانند اشیاء طبیعی یا آنچه که دست‌ساز انسان است و یا حتی اشکال تجریدی (یونگ، ۱۳۹۵: ۲۵۲). عروسک‌ها نیز به همین ترتیب، فراتر از شکل ظاهری خود، به نمادهایی برای بیان باورها و ارزش‌های فرهنگی تبدیل می‌شوند. عروسک‌های آیینی ناحیه چهارمحال و بختیاری به دو گروه عمومی و فردی تقسیم می‌شوند. در این تقسیم‌بندی اگر عروسکی در یک آیین گروهی (بیشتر از خود شخص یا خانواده) استفاده می‌شود، آن عروسک در ردیف "عمومی" قرار می‌گیرد و بر خلاف آن، در گروه "فردی" گنجانده می‌شود. به عبارت دیگر اگر در اجرای یک آیین عروسکی، عواید و نتایج آن مستقیماً همه افراد جامعه را دخیل می‌کند آن عروسک "عمومی" و برخلاف آن "فردی" است.

۴-۱. عروسک‌های آیینی عمومی

گلن^۱: گلن در فرهنگ مردمان قشقایی به معنی عروس است، در باورهای ساکنان این منطقه، «زمانی که زنی با مشکل نازایی مواجهه می‌شد. زنان گردهم می‌آمدند و سفره نذری به پا می‌کردند و در این سفره اقلامی چون مشگل گشا، آش، برنج و حلوا قرار داده می‌شد. یکی از عناصر اصلی این آیین، تهیه عروسکی بود که با ظرافت آراسته و در گهواره قرار داده می‌شد. بعد از برگزاری سفره، عروسک به زن نازا اهدا می‌شد، به این امید که، راهی برای برآورده شدن آرزوی فرزندآوری باشد» (تجویدی، ۱۳۹۹، اسفند: ۱۱). راوی دیگری می‌گوید «عروسکی که به زن نازا داده می‌شد، نماد کودکی بود که انتظار بود خدا به او ببخشد. باور داشتیم که اگر زن این عروسک را با عشق و توجه نگهداری کند، لطف خدا شامل حالش خواهد شد و صاحب فرزند خواهد شد». عروسک در این آیین، صرفاً یک وسیله نبود؛ بلکه تجلی دعاها و آرزوهای زن برای مادر شدن محسوب می‌شد او همچنین درباره آیین ادای نذر پس از برآورده شدن دعا توضیح داد: «وقتی آن زن فرزند خود را به دنیا می‌آورد، نذر او به پایان نمی‌رسید. او باید سفره دیگری برپا می‌کرد و با شکرگزاری به درگاه خدا و بزرگان، به نوعی دین خود را ادا می‌کرد. این عروسک نیز در سفره دوم حضور داشت، اما این بار نه به‌عنوان نماد آرزو، بلکه به‌عنوان نماد تحقق دعاها و نشانه‌ای از لطف الهی» (زمانی، ۱۴۰۰، تیر، ۸). باور به این که عروسکی هست که به بارداری زن بدون فرزند منجر شود، بازمانده اعتقادات ادیان ابتدایی است. تصور بر این بوده که از

^۱ Galen

طریق جلب توجه موجودات ماورایی و انجام فرایند باروری به صورت نمادین، می‌تواند موجب تحریک نیروهای خفته در بدن انسان شده و یا مشوق موجودات ماورایی در به ثمر رسیدن این عمل گردد. غیر از این نمونه، در مناطق مختلفی از ایران نیز عروسک‌های باروری و آیین‌های مربوط به آن‌ها وجود داشته‌اند که از جمله می‌توان به «رها کردن بی‌خبر و ناگاه عروسک یا بچه در آغوش زن بدون فرزند» (باجلان فرخی، ۱۳۹۲: ۳۳۴)، اشاره کرد. این روایت‌های شفاهی نشان می‌دهند که آیین "گلن" نه تنها به عنوان یک سنت نذری، بلکه به عنوان راهی برای تقویت امید و پیوند اجتماعی میان زنان قشقایی عمل می‌کرده است. عروسک گلن نمادی از آرزوها و دعاها بوده که با عشق و ایمان ساخته و هدیه می‌شده است. این آیین، با ادای نذر و برگزاری سفره دوم پس از تولد کودک، به یک چرخه کامل از دعا، امید و شکرگزاری تبدیل می‌شد.



تصویر ۱: گلن، قوم قشقایی، سامان، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

چمچه گلین ۱ (عروسک ملاقه‌ای): مراسم تمنای باران با همراهی عروسک چمچه گلین (تصویر ۲) با هدف درخواست باران در دوره‌های خشکسالی در نواحی مختلف، از جمله منطقه قشقایی نشین "بن" در چهارمحال و بختیاری، برگزار می‌شده و همچنان گاهی اجرا می‌شود. این مراسم که توسط زنان و دختران برگزار می‌شود، شامل ساخت عروسک چمچه گلین از ملاقه‌ای است که با تکه‌هایی از گونی و پارچه‌های کهنه پیچیده شده است. زنان سالخورده و عقیف قشقایی این عروسک را می‌سازند و به دستان دخترچه‌های معصوم می‌سپارند تا آن‌ها با خواندن اشعاری به زبان بومی از ساکنان خانه‌های مختلف، مواد لازم برای پخت آش را جمع‌آوری کنند (سلیمی بنی، ۱۳۹۹، بهمن: ۲۰). این ترانه‌ها عبارت هستند از: چمچه گلین چم اوسته/الله دان یاغیش ایسته / الیم قالب خمیر ده/بیرجه قاشق سو ایسته/چاخ داشی چاخماق داشی/یاندی اور کلر باشی/الله بیر یاغیش گوندر/ایسلادا داغی/هولودی آی هولودی/آلا داغین بولودی/الله بیر یاغیش گوندر/دیم لرمیز گورودی/چمچه گلین نه ایستیر/قاشوق قاشوق یاق ایستیر/طلوق طلوق سو ایستیر/دن گله خرمن ایستیر/یکه دیگرمان ایستیر/قوچ قوزه قوربان ایستیر/یردن

حرکت ایستیر/گوگردن برکت ایستیر^۱ (خجسته بنی، ۱۳۹۹، آبان: ۵).

این متن حاوی نوعی گفت‌وگوی مستقیم با خداوند است که نیازهای مردم را بازتاب می‌دهد. در هر بخش، از خداوند تقاضاهایی نظیر بارش باران، روغن، گندم، آب و برکت دیده می‌شود. استفاده از عناصر طبیعی مانند "براهای سفید"، "کوه"، "دیم" و "آسیاب" نشان‌دهنده وابستگی مردم به کشاورزی و منابع طبیعی است. پایان‌بندی برخی از ترانه‌ها با عباراتی نظیر "هولودی آی هولودی" که نوعی فریاد شادی است، نشان می‌دهد این آیین نه تنها نیایش است، بلکه شکلی از جشن و امید به تغییر وضعیت نیز دارد. گفتنی است که «کودکان هنگام خواندن این اشعار، صدای خود را بلندتر می‌کردند تا درخواستشان به گوش خداوند برسد. پس از جمع‌آوری مواد و پخت آش نذری، این غذا در میان مردم محله توزیع می‌شود و مقداری از آن را نیز داخل ناودان می‌ریزند تا به نمادی از درخواست باران تبدیل شود. این اقدام همراه با دعای باران از خداوند صورت می‌گیرد» (سلیمی بنی، ۱۳۹۹، بهمن: ۲۰). استفاده از عروسک برای خواست باران، می‌تواند در راستای وجود بتواره‌هایی باشد که برای این ایزد وجود داشته است به غیر از جامعه مورد پژوهش، در سراسر کشور نیز آیین‌های باران‌خواهی عروسکی نیز شناسایی شد. بر مبنای اساطیر کهن ایرانی عروسک‌هایی که با آیین باروری قربانی می‌شوند احتمالاً به ایزد آناهیتا اشاره می‌کنند. «بخشی از متن اوستا، ستایش اردویسور^۲ آناهیتا را در خود دارد و گمان است که بازمانده ادبیات دینی پیشازرتشتی باشد. آناهیتا در آن به‌عنوان یک ایزدبانوی زن، نگاهبان و نگهدار زنان، زایمان، باروری زمین و زن، خانواده، زیبایی، آب‌های روان و دیگر ویژگی‌های نیک بود» (پورداوود، ۱۳۵۶: ۳۳۹). عدم آراستگی ظاهری و انتخاب لباس ساده و مندرس برای عروسک نمادی از فقر و تنگدستی ایزدبانو است و با این پوشش، اجراکنندگان هم درخواست ثروت و برکت می‌کنند و هم حس ترحم و رحم خود را برای بارش باران به آسمان نشان می‌دهند. همچنین نشان داده می‌شود که ایزدبانو، به سبب پاکی و بی‌آلایشی، در محیطی آلوده جایگاهی ندارد و ناودانی که آب روان از آن می‌گذرد باید پاک و بدون آلودگی باشد. شواهد میدانی نگارندگان نشان می‌دهند که در منطقه چهارمحال و بختیاری، اقوام مختلف با خواندن اشعار فولکلور و نواختن سازهای محلیمانند سرنا یا دهل، احساسات و نیت خود را به زبان هنری بیان می‌کنند. این اشعار معمولاً طبیعت، ابرها، و نقش خداوند را در آوردن برکت و باران توصیف

^۱ عروسک باران روی قاشق چوبی است/از خدا بارون بخواه/دستم توی خمیره/یک قاشق آب بخواه/ای سنگ چخماق/ دل‌هایمان از تشنگی سوخت/خدایا بارانی بفرست/تا کوه و بیابان را سیراب کند/هولودی آی هولودی/ای ابر کوه‌های سفید/خدایا بارانی بفرست/دیم‌هایمان خشکید/چمچه گلین چی می‌خواد/قاشق قاشق روغن می‌خواد/مشک مشک آب می‌خواد/دونه دونه گندم بیاد خرمن بشه، آسیاب بزرگ می‌خواد/قوچ و گوسفند برای قربانی می‌خواد/از زمین حرکت می‌خواد/از آسمان برکت می‌خواد/از خدا بارون بخواه

می‌کنند. یکی دیگر از آیین‌های کهن طلب باران در میان بختیاری‌ها هل‌هله کوسه است که شباهت‌هایی به مراسم طلب باران قشقایی‌ها دارد. قشقایی‌ها با استفاده از عروسکی به نام "چمچه‌گلین" و اجرای نیایش‌های گروهی برای نزول باران دعا می‌کنند، در حالی که بختیاری‌ها این آیین را با نقش‌آفرینی فردی به نام "کوسه" اجرا می‌کنند. در مراسم هل‌هله کوسه، فردی به شکل نمادین دیو خشکسالی درمی‌آید؛ او شاخ بر سر می‌گذارد، لباس‌های کهنه می‌پوشد و زنگوله‌ای به گردن می‌آویزد. همراهان کوسه در شب به در خانه‌های مردم می‌روند و اشعار طلب باران می‌خوانند: *هَلْ هَلْ هَلَوْنَه/خدا بزن بارونَه/خدا بزن تو بارون/اسی دلِ گله دارون/اسی او عیال دارون/خدا بزن بارونَه/گندما که زیر خاکن/ز تشنی هلاکن*^۱. زنان با دادن آرد یا هدایای کوچک به گروه پاسخ می‌دهند و گاه آب بر سر آنها می‌پاشند. در پایان، آردهای جمع‌آوری‌شده به نانی بزرگ تبدیل می‌شود که در آن مهره‌ای پنهان شده است. کسی که مهره را بیابد، به طنز مقصر خشکسالی شمرده شده و پس از دعا و نیایش، از خداوند طلب باران می‌شود (مرادپور، آذرماه: ۱۴۰۳). هر دو آیین نشان‌دهنده پیوند عمیق اقوام با طبیعت و ایمان به لطف خداوند هستند. این مراسم نه تنها دعایی برای باران، بلکه فرصتی برای گردهمایی مردم، به‌ویژه زنان و کودکان، و تقویت امید در دل‌هاست. مردم باور دارند که اگر با صداقت و ایمان این آیین را برگزار کنند، دعایشان مستجاب خواهد شد.



تصویر ۲: چمچه گلین، قوم قشقایی، بن، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

عروسک‌های نخودی: عروسک نخودی، دست‌ساخته‌ای است که به عنوان نمادی از تزیین و برکت، در فصل بهار و هنگام تحویل سال نو بر روی سبزه قرار می‌گیرد. این عروسک کوچک و ساده، نمایانگر آرزوی خیر و نعمت برای خانه و خانواده است (شمایی قهفرخی، ۱۳۹۹، ۱۰: بهمن). عروسک نخودی، فراتر از یک وسیله تزئینی، نمادی از برکت، امید و پیوند معنوی مردم با طبیعت است. استفاده از نخود به عنوان عنصر اصلی در ساخت این عروسک، اشاره به باورهای محلی درباره رزق و روزی دارد. سبزه و عروسک نخودی، در کنار هم، تصویری از زندگی و سرسبزی را ارائه می‌دهند و نشان‌دهنده آرزوی مردم برای سالی پربرکت و شاد است. این

^۱ هل هل هارونه خدایا باران کوچکی بزن/خدایا باران بزن/برای دل گله‌داران/برای مردان عاقله‌مند خدایا باران کوچکی ببار/تا گندم‌هایی که زیر خاک از تشنگی هلاک شده‌اند.

نمونه‌ها بیانگر آغاز بهار و سرآمدن زمستان و تنگدستی هستند. نکته مهم در این نوع عروسک، جنسیت مونث و مذکر آن است. اکثر فرهنگ‌ها، به منظور تداعی بهار در اذهان مردم از نمادی با جنسیت زن استفاده می‌کنند. در اینجا باروری به زن نسبت داده شده است که نشانه‌ای از ایزدبانو دارد. پوشاک زنان منطقه مورد مطالعه، بسیار مزین و پیچیده است و این نکته در مورد پوشاک آیینی و لباس‌هایی که برای آیین‌های اجتماعی استفاده می‌شود، بیشتر صدق می‌کند. عروسک مورد استفاده در این نمونه، دارای جامه‌ای ساده اما چشم‌نواز است؛ که این مهم می‌تواند برگرفته از ساده‌گرایی هنر زنانه در این منطقه و سپس تأکید بر انتقال پیام به جای آفرینش هنری باشد (تصویر ۳). گفتنی است عروسک با جنسیت مردانه در فرهنگ این منطقه، می‌تواند تداعی‌گر دوره‌ای از جامعه مردسالار باشد که وجود آن بر سر سفره به‌عنوان نان‌آور خانواده و رسیدن فصل کشت‌وکار برای او مسئله‌ای بسیار با ارزش است. مردی با لباس محلی و چهره‌ای در سن و سال جوانی و اوج قدرت، نه تنها دارای علائم شادی‌افزا و فکاهی است، بلکه نمودی از چالاکی، تندرستی و آمادگی او برای پر کردن سفره‌ای بوده که در شروع سال نو گشوده شده است (تصویر ۴).



تصویر ۳: نخودی، قوم فارس، فرخ‌شهر، چهارمحال و بختیاری تصویر ۴: نخودی، قوم فارس، فرخ‌شهر، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی). (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

عروس چوبی: هنگام فرارسیدن نوروز، مردم منطقه بختیاری زبان ده‌چشمه آیینی خاص را اجرا می‌کردند که با باورهای فرهنگی و معنوی آن‌ها مرتبط می‌شد. این آیین شامل دفن عروسک‌های کودکان در خاک به منظور دوری از بدیمنی و نحوست در طول سال آینده بود. این رسم که ریشه در باورهای کهن منطقه دارد، با تصورات مردم از خرافات و تقدس اشیای اطراف گره خورده است (تصویر ۵). کهنسالان بر این باور بودند که این عروسک‌ها به‌سان بت عمل می‌کنند و برای جلوگیری از نحوست و بدبختی، باید دفن شوند به همین منظور هر عروسک را در گوری فردی و جداگانه به خاک می‌سپردند و پس از سیزده نوروز از خاک بیرون می‌آوردند. دختر بچه‌ها نیز تسلیم این سخن بزرگان می‌شدند و در بازی‌های خود نیز این آداب تشییع جنازه را به‌صورت کامل انجام می‌دادند. این آیین دو مرحله اساسی داشت: نخست دفن عروسک‌ها که در روزهای قبل از نوروز انجام می‌شد و دوم بیرون آوردن آن‌ها از خاک در روز سیزده نوروز. در مرحله دوم، زمانی که عروسک‌ها از خاک بیرون آورده می‌شدند، کودکان با شور و شوق فراوان احساس می‌کردند که عروسک

آن‌ها زنده شده و خداوند به آن روح تازه بخشیده است (محمدی، ۱۴۰۰، اردیبهشت: ۲). این بخش از آیین نه‌تنها بر شادی و احساس تعلق کودکان تأثیر داشت، بلکه رابطه آن‌ها با مفاهیمی همچون تجدید حیات و تازه شدن را تقویت می‌کرد؛ آیینی که در ظاهر ساده به نظر می‌رسد، اما حامل معانی پیچیده‌ای از هم‌زیستی انسان با طبیعت و باورهای او درباره خیر و شر است. «دفن کردن پیکرهای زنانه و نثار غیرخونین و بدون کشتار، گونه‌ای از مراسم آیینی بوده که شاید با نیت بارورسازی خاک، شکل گرفته و در گذشته‌های ایران در دوره ایلام میانه نیز رواج داشته است» (طاهری، ۱۳۹۳: ۹۳). در اینجا رسم دوگانه ارتباط ناگسسته بین مرگ و زندگی مطرح می‌شود که به تدریج به دو رسم مذهبی جداگانه تقسیم می‌شوند، خصوصاً بعد از مراسم مرگ مراسم حاصل‌خیزی وجود دارد که در مفهوم کامل‌ترش این مراسم برای اهالی منطقه در جهت باور قلبی از وجود حاصل‌خیزی در آینده و البته جاودانگی اهمیت دارد. عروسک‌های مورد نظر در راستای اعتقادات ساکنان اولیه ایران، به تغییرات فصلی و ارجمندی بهار بوده است که نمونه بارز آن را در آیین "دی به مهر" شاهد هستیم؛ که در آن روز، «عروسکی از خمیر و گل می‌ساختند و در دالان خانه و یا تالار قصر شاهی می‌گذاشتند و در برابر آن کرنش می‌کردند و در پایان روز، آن را به آتش افکندند و نابود می‌ساخته‌اند» (بنی‌طالبی دهکردی، ۱۳۹۷: ۱۸۱؛ بیضایی، ۱۳۹۹: ۴۱). زمستان که در اساطیر ایرانی دستاورد هراس‌انگیزی و جادوگری موجودی اهریمنی به نام ملکوس یا مرکوس بوده (هیلنز، ۱۴۰۰: ۱۰۴)، که احتمالاً در این عروسک تداعی می‌یافته است. «در میان آیین‌های مذهبی اولیه که عروسک‌ها را به خدمت می‌گرفتند دو آیین بسیار مهم بوده است: مراسم تشییع جنازه که با آیین نیاکان ارتباط می‌یافت و دیگر مراسم مذهبی حاصل‌خیزی و باروری؛ اولین آیین از مرگ صحبت می‌کرد و دومین آیین از آغاز زندگی» (یورکفسکی، ۱۳۹۳: ۴۳). مرگ و تولد دوباره نیز از دیگر رهیافت‌هایی است که از این آیین تبلور پیدا می‌کند.



تصویر ۵: عروس چوبی، قوم بختیاری، دهچشمه، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

ابودردی: در زمان شیوع بیماری‌های گروهی و همه‌گیر، زنان منطقه قشقایی‌نشین روستای پیربلوط آیینی کهن و نمادین را به اجرا درمی‌آوردند که ریشه در باورهای عمیق فرهنگی و معنوی این جامعه دارد. این آیین با

پخت نوعی آش به نام "آش ابودردی" همراه است و به صورت جمعی و با مشارکت زنان روستا برگزار می‌شود. نخستین مرحله این مراسم، آماده‌سازی "آدمک‌های خمیری" است که به «ابودردی» مشهور هستند (تصویر ۶). این آدمک‌ها نمادی از بیماری، درد و ناخوشی بوده و به باور مردم، این صفات را از بدن انسان دور می‌کنند. پس از شکل‌گیری، آدمک‌های ابودردی در دیگ آش رشته انداخته می‌شوند؛ این عمل نمادین، انتقال بیماری به این پیکره‌ها را تداعی می‌کند. سپس، آشی که در آن آدمک‌ها پخته شده‌اند، بین اهالی محل توزیع می‌شود تا به عنوان غذای شفابخش مصرف گردد. این آیین با مرحله دیگری نیز همراه است: پس از پخت آش، آدمک‌های ابودردی به آب روان سپرده می‌شوند. این اقدام بیانگر باور به پاک‌سازی و دور کردن بیماری از جامعه است. راوی این مراسم از خاطراتی نقل می‌کند که در آن، بیماران پس از اجرای این آیین شفا می‌یافتند و با اطمینان می‌گوید: «بی‌شک بیماران شفا می‌یافتند» (قاسمی، ۱۴۰۰، فروردین: ۱۳). این باور ریشه در تجربه زیسته مردم و تأثیرات روان‌شناختی آیین دارد که امید و آرامش را در دل افراد جامعه می‌پروراند. آش ابودردی، تنها یک خوراک نیست؛ بلکه یک نماد فرهنگی است که نشان از همبستگی اجتماعی و تلاش جمعی برای رفع مشکلات و بحران‌ها دارد. این آیین نه تنها نقشی نمادین در دور کردن بیماری ایفا می‌کند، بلکه فرصتی برای گردهمایی زنان و تقویت پیوندهای اجتماعی و فرهنگی جامعه قشقای محسوب می‌شود. در جامعه قشقای، که ارتباطی عمیق با طبیعت دارد، استفاده از عناصر طبیعی مانند آب روان به عنوان نماد پاکی و تجدید حیات، جایگاه ویژه‌ای دارد. نام این عروسک یادآور کلمه "درد" و "رنج" است و ممکن است به معنی "پدر رنج و بدبختی" باشد. اما از نظر تاریخی، نام شخصی در صدر اسلام بوده و از صحابه پیامبر (ص) است که در فرهنگ شیعه نگاه چندان خوشایندی به او وجود ندارد؛ با این که قبری منسوب بدو در محله زهران و در غرب شهر اصفهان وجود دارد. غیر از منطقه مورد مطالعه، در جاهای دیگری از ایران نیز عروسک ابودردا از خمیر ساخته می‌شود (عظیم‌پور، ۱۳۸۹: ۲۴). در این مراسم نشانه‌هایی از جادوی همدردی را از طریق درمان می‌بینیم که سازنده با استفاده از این دست‌ساخته، طبیعت و قدرت‌های ماورا طبیعی را وادار به زدودن امراض از تن بیماران می‌کند. عروسک‌های بدون جنسیت مشخص نشان می‌دهند که در این سنت، جنسیت اهمیتی نداشته و بیشتر نمادی از پیشکش روان انسان به طبیعت بوده‌اند. این عروسک‌ها، اگرچه از تجربه زیسته زنانه سرچشمه می‌گیرند، اما سازنده آن‌ها ترجیح داده به جای "رونوشت خود"، نمادی ناشناس و کلی از انسان را به طبیعت پیشکش کند، زیرا برای این آیین، نوع انسان کافی بوده و نیازی به اشاره به فرد یا نقش خاصی نبوده است.



تصویر ۶: ابودردی، قوم قشقایی، پیربلوط، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی). ساخت بدل یا همزاد شخص بیمار و آسیب‌دیده به منظور انتقال بیماری به آن، در میان بابلیان و یهودیان نیز رایج بود. پزشکان یهودی القا می‌کردند که دیو ناخوشی و افسون را از تن بیمار به درون تندیس‌های مومی یا بزغاله‌های کشته شده انتقال می‌دهند (Stutley, 2001: 98). رسم قربانی در ایران باستان و آیین مهر رایج بود. باور داشتند ایزدانو با قربانی کردن گاو نخستین، هستی را بنیان نهاده است. نقوش مهرابه‌های میتراپی نشان می‌دهد که گاو قربانی، نماد خود مهر است که با فداکاری، برکت و زندگی را به جهان بخشیده است (رضی، ۱۳۸۱: ۵۴۴). قربانی کردن برای عناصر طبیعی مانند کوه، دریا و چشمه پیشینه‌ای کهن و پیش از تاریخ دارد. در دوره‌های تاریخی نیز این باورها باقی ماندند و به‌صورت نثارهای حیوانی یا گیاهی در فرهنگ‌های کشاورزی ادامه یافتند، مانند قربانی سومه در هند و هوم در ایران زرتشتی (هینلز، ۱۴۰۰: ۱۸۱). گمان می‌رود این آیین نخست به شکل قربانی‌های انسانی بوده و پس از آن و در نتیجه فشار اخلاقی و خردگرایی، به پیشکش عروسکی دگردیسی یافته است. ادامه آن را تا دوره یونان کلاسیک، می‌توان در سنگ‌مزارهایی دید که در آن‌ها، عروسک‌هایی را پیشکش حیوانات (یا طبیعت) می‌کنند (تصاویر ۷ و ۸).



تصویر ۸: سنگ مزار بچه‌ای به نام ملیستو^۲، دختر کتسیکراتس^۳ در آتیکا^۴ که عروسکی را پیشکش یک سگ می‌کند ۳۴۰ پ. م. موزه هاروارد^۵ (URL1)



تصویر ۷: سنگ مزار دختر بچه‌ای آتنی به نام پلانگون^۱ که عروسکی را پیشکش پرنده‌ای می‌کند ۳۱۰ پ. م. موزه گلیپتوتک^۲ مونیخ (Grossman, 2007: 315)

لیلی: عروسک بومی لیلی یا "لیلی دودستی"، که پسوند دودستی آن به دلیل قابلیت حرکت و رقصان بودنش است، توسط زنان لر در نقاط مختلف ایران، از جمله لردگان، با خلاقیت و هنر دست ساخته می‌شود. (تصویر ۹). راوی می‌گوید: "لیلی برای ما تنها یک اسباب‌بازی نبود، بلکه نماد شادی و جشن‌های دسته‌جمعی بود. این

^۱ Plangon (ΠΑΛΑΝΓΩΝ)

^۲ Glyptothek Museum

^۳ Melisto

^۴ Ktesikrates

^۵ Attica

^۶ Harvard Art Museums

عروسک با دست‌های مفصل‌بندی شده و دستمال رنگی که در دستانش می‌گذاشتیم، با هر حرکت مثل کسی که می‌رقصد، همراه موسیقی محلی تکان می‌خورد. ما دخترها لیلی را عروس می‌کردیم، لباس‌های زیبا بر تنش می‌پوشانیدیم و با ترانه‌های محلی که از مادر بزرگ‌هایمان یاد گرفته بودیم، برایش مراسم عروسی می‌گرفتیم. پسرها هم با توشمال (نوعی ساز محلی) موسیقی می‌نواختند و شادی را به روستا می‌آوردند (کریمی، ۱۴۰۰، مرداد، ۲۷). یکی از ترانه‌هایی که با ازدواج ارتباط دارد عبارت‌است از: وی چلچله باد شمال زیر بال مینات/وی دوش پسین سر گردنه افتو ولوم کرد/وی صحت دا و دوور زونی برم کرد/وی کلخنگ کل کمر دونس درشته/وی دوور ای بشکن و بیو کر خونه کشته/وی چلچله باد شمال زیر بال مینات/وی گر خیالت بم بدی خوم ایکوشوم سیت/وی همچو فرهاد بروم پی قصر شیرین/وی آسمون به ای گپی، لر تی وی، گوشس نوشته/وی هرکی یارس خوشگله جاس مین بهشته/وی یه گلی من مالمون ره به غریوی/وی هر کتون نازک دلین سیش بگریوین/وی یه گلی من مالمون رنگس پریده/وی ندونم حرف بدی از کی شنیده^۱. (لطفی، ۱۴۰۰، اردیبهشت، ۲). ترانه‌های محلی مرتبط با این بازی‌ها نیز به‌عنوان بخشی از میراث شفاهی منطقه، نقشی کلیدی در بازنمایی باورها و ارزش‌های اجتماعی ایفا می‌کنند. ترانه‌هایی که از عشق، امید و زیبایی زندگی سخن می‌گویند، نه تنها مراسم را به شکلی جذاب‌تر می‌آرایند، بلکه نسل به نسل این باورها و سنت‌ها را منتقل می‌کنند.



^۱ صدای شادی باد شمال زیر گوشه روسری‌ات/وقتی دیروز عصر آفتاب غروب کرد و مرا رها کرد/گفتگوی مادر و دختر زانو هام را سست کرد پای رفتن ندارم/کلخنگ روی صخره کوه دانه‌هایش درشت‌تره/ای دختر بشکن بزن و شادی کنان بیا پسره عاشقت خودش رو کشت/صدای شادی نسیم باد شمال زیر گوشه روسری‌ات/اگر خیالت را بهم بدی خودم را فدایت می‌کنم/مثل فرهاد می‌روم دنبال قصر شیرین/آسمون به این بزرگی به گوشه‌اش نوشته/هرکس یارش زیباست جاش تو بهشته/یک گلی (دختری؛ معشوقه) از خونه و ایل ما به غربت رفته/هرکس دل نازک‌تر است برایش گریه کند/یک گلی در ایل ما رنگش پریده/نمیدونم از چه کسی حرف تلخی شنیده (عارفیان، ۱۴۰۱، مرداد: ۲۰).

۴-۲. عروسک‌های آیینی فردی

کاکولی ۱: در شهرستان شهرکرد و روستاهای تابعه سحرگاه ۲۷ ماه رمضان مراسم "کاکولی پزان" برگزار می‌گردد.^۲ انتخاب سحرگاه بیست و هفتم برای پخت کاکولی نیز به این منظور بوده است که برخی از مردم معتقدند این زمان، روز قصاص ابن ملجم مرادی قاتل حضرت علی (ع) است. در حین این مراسم عروسک‌هایی از جنس دختر و پسر (تصویر ۱۰) با این شیرینی محلی برای زدایش فقر و افزایش برکت خانه، در میان تخمه نوعروسان پیشکش می‌شد، در ادامه این رسم تازه عروس باید آن‌ها را در تاپو (خمره) آردی و یا گنجه نان خویش قرار می‌داد (قربانی، ۱۳۹۹، دی: ۵). این نمونه عروسک احتمالاً به اشی و هی ۳ که خدای وادینه باروری اوستایی است ارتباط دارد؛ این ایزد بانو از جوانان آماده زناشویی نگهداری می‌کند، جانواران در هنگام جفت‌یابی در پناه او هستند؛ به زنان زیبایی می‌بخشد، بخت و توانگری ارزانی می‌کند و در خانه برکت پدید می‌آورد (طاهری، ۱۳۹۳: ۷۹). این نان در سفره نوروزی نیز حضور داشته است (بنی‌طالبی دهکردی، ۱۳۹۷: ۹۹). در مناطق سنتی جهان، این کار نوعی نماد سپاسگزاری برای مام طبیعت، خدا و جهان نیز بود. پیوستگی عروسک‌ها با نان را غیر از مورد مطالعه، می‌توان در آیین‌های چالگینه تات‌ها و تالشی‌ها (عبدلی، ۱۳۶۹: ۲۶-۲۲۸) و نان‌پزی شمال ایران (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۱۰۲) ذکر کرد.

^۱ Kakuli

^۲ هرچند این مراسم عمومی است اما نیاز شخصی فرد برای درست کردن عروسک مد نظر است.

^۳ خوب



تصویر ۱۰: کاکولی، قوم فارس، شهرکرد، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

عروسک‌های خمیری: سمنوپزان یکی از آیین‌های کهن و پرمعنای مردم فارس زبان منطقه فرخ‌شهر است که هر ساله در مناسبت‌های مختلف و با تنوع در اجرا برگزار می‌شود. در جریان این آیین، ساکنان منطقه به نیت برآورده شدن حاجات و خواسته‌هایشان، خمیری از آرد گندم را به اشکال مختلف، متناسب با نیت شخصی، آماده می‌کنند. راوی گوید «این پیکرک‌ها نمادهایی از آرزوهای مردم هستند؛ مثلاً کسی که آرزوی خرید خانه دارد، یک خانه کوچک از خمیر درست می‌کند. برای جوانانی که در پی ازدواج و یافتن بخت مناسب هستند، عروسک‌هایی به شکل دختر یا پسر ساخته می‌شود. این صورتک‌ها، پس از آماده شدن، بر روی درب دیگ سمنو چسبانده می‌شوند. این کار با باور به تأثیر معنوی دخت پیامبر و توکل به خداوند، انجام می‌گیرد. مردم منطقه اعتقاد دارند که این پیکرک‌ها، نقش واسطه‌ای میان خواسته‌های آن‌ها و جهان معنوی دارند و از طریق این آیین، دعا‌هایشان به درگاه الهی می‌رسد» (ریاحی، ۱۴۰۰، بهمن: ۲۱). دو صورتک دیده‌شده در تصویر ۱۱ نماد درخواست پسر و دختر جوان برای همسر آینده هستند. این عروسک‌ها با دقت و عشق ساخته شده و تا پایان پخت سمنو در دیگ باقی می‌مانند. در پایان مراسم، صورتک‌ها به‌عنوان بخشی از آیین شکرگزاری و برای سپردن خواسته‌ها به خداوند، با آب روان شسته می‌شوند. این شست‌وشو در باور مردم نمادی از پاکی، رفع موانع و آماده شدن مسیر برای برآورده شدن دعاها است. «در باورها و آیین‌های بسته به گویه نثار مذهبی، همین حس را می‌توان به خوبی درک کرد. باورمندان به جنبه مینوی و مقدس نمونه‌ها، در اجرای آیین و مالکیت آن، حس تجربه دینی پیدا کرده و آن چیز را پیونددهنده خود او با جهان مینوی می‌دانند. قربانیان عروسک مذهبی، دربردارنده هر سه پایه بنیادین مطالعه آداب و آیین قربانی، یعنی تقویت جامعه دینی، کفاره گناه و پیشکش نذورات هستند» (Watts, 2011: 13).



تصویر ۱۱: عروسک خمیری، قوم فارس، فرخ‌شهر، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

ایسیچی^۱: در باور ساکنان قشقایی‌زبان منطقه سامان، موجودی به نام ایسیچی^۲ حضوری رمزآلود و گاه ترسناک در شب‌ها دارد (تصویر ۱۲). در مصاحبه با یکی از زنان سالمند این منطقه، او درباره ماهیت این موجود چنین توضیح داد «ایسیچی موجودی است که شب‌ها سراغ آدم‌ها می‌آید. اگر ترسیدند و کاری نکردند، ممکن است آن‌ها را خفه کند. اما اگر کسی شجاعت داشته باشد و بینی گلی‌اش را بگیرد، می‌تواند آرزویی بکند و همان موقع آرزویش برآورده می‌شود» (زمانی، ۱۴۰۰، فروردین: ۱۱). این توضیح، وجه نمادین و معنوی ایسیچی را به‌عنوان موجودی دوگانه که هم تهدید و هم فرصت ایجاد می‌کند، آشکار می‌سازد. راوی دیگری با اشاره به خاطرات دوران کودکی خود چنین بیان داشت: «یادم می‌آید که مادر بزرگم همیشه برای ما از ایسیچی تعریف می‌کرد و می‌گفت باید عروسکی گلی ایسیچی که بینی ندارد را کنار خود بخوابانی و بالینت بگذاری و از ایسیچی واقعی نترسی. اگر شب‌ها ایسیچی سراغت آمد و می‌خواهی آرزویت برآورده شود، نباید بترسی. در این صورت می‌توانی بینی گلی آن را فشار دهی و آرزویت را به او بگویی، چرا که قبلاً این کار را با عروسک انجام داده‌ای» (تجویدی، ۱۳۹۹، اسفند: ۱۱). این روایت نشان می‌دهد که باور به ایسیچی از دوران کودکی در چارچوب تربیت فرهنگی و سنتی به افراد القا شده و به نوعی بخشی از انتقال هویت فرهنگی منطقه محسوب می‌شود. راوی در پاسخ به سؤال پژوهشگران درباره دلیل ساخت عروسک‌های گلی بدون بینی توضیح داد: «ما این پیکرک‌ها را درست می‌کردیم تا باور کنیم که ایسیچی را شکست داده‌ایم و دیگر به سراغ ما نیاید، یا اگر آمد، توانایی کندن بینی گلی او را داشته باشیم و ترسمان بریزد. نبودن بینی عروسک به این معناست که ایسیچی ما را به مراد دلمان رسانیده است. مادرم نیز اعتقاد داشت که این عروسک نوعی سپر است و حتی اگر ایسیچی بیاید، به جای ما با این عروسک درگیر می‌شود» (تجویدی، ۱۳۹۹، اسفند: ۱۱). در خلال این گزارش، راوی دیگری نیز پاسخی مشابه با دیگر مصاحبه‌شوندگان به ما داد و بیان کرد که نقش محافظتی عروسک در باورهای مردم بسیار مهم است و نشان می‌دهد که چنین اعتقادی تنها یک افسانه نیست، بلکه در زندگی روزمره و رفتارهای پیشگیرانه افراد منطقه نیز ریشه دارد (ایمانی، ۱۴۰۲، بهمن: ۲۴). این توضیح نشان‌دهنده آن است که عروسک‌های گلی در فرهنگ محلی، نقشی فراتر از یک نماد ساده دارند. در باور مردم، این عروسک‌ها علاوه بر جنبه محافظتی، بازتاب‌دهنده پیروزی و موفقیت در مواجهه با چالش‌ها و نیروهای منفی هستند. این اعتقاد، ریشه‌ای عمیق در آیین‌ها و سنت‌های منطقه داشته و به نوعی بازتاب‌دهنده ارتباط میان فرهنگ، امید و رفتارهای پیشگیرانه است. اما برآورده کردن آرزوها توسط تملک یک موجود تخیلی در فرهنگ عامیانه ایرانی، با موجودی به نام "آل" یا "بختک" ارتباط دارد که در تکنگاری آلبرز^۳ از این موجود، این‌گونه

^۱ Isichi

^۲ ایسیچی در ترکی به معنی خواستار، خواهنده و خواستار است و مراد از آن نقش مطالبه‌گر این موجود در گزندرسانی به انسان‌هاست.

^۳ Eilers

یاد شده است: «آل یا ایسیچی می‌افتند روی انسان، آن شخص خوابیده دماغش را می‌گیرد و می‌گوید: گلوبندت کجاست؟ می‌گوید آونگون^۱ است. شخص خوابیده دماغش را ول نمی‌کند و یک نفر را هم صدا زده و می‌گوید برو گلوبندت را بیاور. او می‌رود و گلوبند را می‌آورد. اگر هم بسم‌الله نگوید و بگذارد روی زمین، دو مرتبه ایسیچی خودش گلوبند را می‌برد. ایسیچی بچه خوب را می‌برد و در عوض بچه بد برای صاحب بچه می‌آورد» (Eilers, 1979, 45-46). پیداست که این عروسک با هر دو موجود خیالی آل یا بختک ارتباط دارد و سازنده و دارنده در اندیشه خود، بازسازی یک موجود خیالی برای تملک آسان و درواقع، تجسم آن را ایجاد می‌کند. «به رغم مردم عامه، بختک بنده زرخیز اسکندر بود. در این روایت گفته شده است که اسکندر با خود از ظلمات مشکی را آورده بود که محتوای آن آب حیات بود؛ از قضا کلاغ با منقار خود آن مشک را درید و آب حیات بر زمین جاری شد، در همان حین این کنیز بدون معطلی مقداری از آن آب را نوشید. اسکندر که از این حرکت زن عصبانی شد، به یک حرکت شمشیر بینی او را برش داد. سرانجام فرنچک برای خود از گل، و به قولی از خمیر، بینی ساخت. فرنچک که به دلیل آشامیدن آن آب عمری به ابدی رسیده است، هر کسی که به سمت پشت خوابیده است را نشانه می‌گیرد و بر سینه او می‌برد. اگر در آن حال خفته بیدار شده چنگ در بینی او اندازد فرنچک از بیم آن که بینیش کنده شود بخشی از گنج‌های اسکندر را به آن فرد رشوه خواهد داد تا دست از بینیش بردارد. بختک که به سبب همین افسانه بینی گلی، دماغ گلی و خمیری نیز خوانده می‌شود به عقیده عوام در تاریکی و به‌خصوص زیر درخت‌ها در جنگل‌ها و باغ‌ها می‌گردد و کسی را که در جنگل یا در زیر درخت خفته باشد به خفقان می‌افکند. برخی افراد معتقدند، در صورتی که فرد بتواند گلو یا دماغ بختک را گرفت، می‌توان هر مطلبی را آرزویی بکند تا بختک آن را برآورده سازد» (شاملو، ۱۳۷۲، دفتر چهارم: ۸۴۳). دفع بلاگردانی و آیین‌های مرتبط به آن، اعمالی فراگیر و گسترده هستند و در مواقع بسیاری مراسم قربانی کردن نیز، در راستای بلاگردانی صورت می‌گیرد. «انسان در گذار تاریخ، به کارهای بسیاری دست یازیده که بخواهد خود را از شری برهاند و آن را به دیگر انسان‌ها و یا حتی اشیاء و جانوران انتقال دهد» (فریزر، ۱۴۰۱: ۵۹۳). مواردی بوده که انسان‌ها از اشیاء بی‌جان برای جابجایی بدی‌ها به دیگر انسان‌ها بهره برده‌اند. برای نمونه، در دوره اساطیر، انسان‌هایی با روش‌هایی ویژه گمان می‌کردند که بیماری خود را در درون سنگی تخت، پنهان می‌کنند و هر کسی بدان دست زند، بیماری به کالبد او راه خواهد یافت (فریزر، ۱۴۰۱: ۵۹۶). ساخت عروسک ایسیچی برای مردمان این منطقه یکی از راه‌های دفع شر، محسوب می‌شد؛ اعتقاد به وجود ایسیچی یا "آل" در بسیاری از مناطق شرقی نیز مشهود بود و در قالب ترانه‌ای به این موضوع اشاره شده است:

آل بشناختن بود مشکل گیس او سرخ و بینی‌اش از گل

^۱ ناودان

گر بینی بگیر بینی او تا از او مطلب بود حاصل (خوانساری، بی‌تا: ۱۵-۱۶)



تصویر ۱۲: ایسیچی، قوم قشقایی، سامان، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

شمسه آریس یا بهیک شمس^۱ بنا بر عقاید عامیانه در ایران، جَنیان به زن‌های زائو و نوزادان بسیار آزار می‌رسانند؛ از این‌رو، در یکی دو هفته اول پس از زایمان، زائو و نوزاد را حتی‌المقدور تنها نمی‌گذارند، اما بعد از اینکه زائو به حمام رفت و پاک شد، خطر آزار جَنیان بسیار کاهش می‌یابد (ناصری، ۱۳۵۸: ۲۲۶). باور به این موجود خیالی در ارمنستان نیز بوده و گفته می‌شود که این موجود، نخست‌زاده مؤنث به جای حوا بوده و به سبب نامناسب‌بودنش، خداوند سپس حوا را برای آدم آفریده و از این رو بین آل و حوا از نخست دشمنی دیرینه زنانه وجود داشته است (Ganalanian, 1979: 238). آل دیگر موجودی است که به زائو آسیب می‌رساند. در فرهنگ بختیاری عباراتی چون "آل بیردت" و "آل برده" جهت لعن و نفرین افراد نیز مرسوم است. «این موجود در کمین زنان زائو می‌نشیند تا جگر آنان را برآید و به آب زند اگر در این کار موفق شود، زائو خواهد مرد. برای گرفتار کردن آل باید او را سوزن آجین کرد با این کار انجام هر کاری از او سلب خواهد شد و آل به‌صورت زندانی در خواهد آمد. آل برای رهایی از این وضعیت دست به دامان کودکان و آدم‌های ساده‌لوح شده و از آن‌ها می‌خواهد تا سوزن‌ها را از تنش بیرون بیاورند تا او بتواند فرار کند» (شمس، ۱۳۷۸: ۴۷). شواهد نشان می‌دهد که بانوان باردار در فرهنگ‌های گوناگون از تندیسک‌های محافظتی به‌سان گردنبند نیز بهره می‌بردند که حتی در ایلام باستان اندام ساده یک بانو این حدس را به یقین تبدیل می‌کند (طاهری، ۱۳۹۳: ۹۵). در فرهنگ مردمان بختیاری زبان باباحیدر بعد از زایمان زائوی دخترزا، عروسکی (تصویر ۱۳) جهت بلاگردان موجودات ماورائی مانند آل و جن، ساخته می‌شد؛ این عروسک تا روز چله زائو، در نزد وی قرار می‌گرفت. گفتنی است که زن پسرزا نیازی به عروسک بر بالین خود نداشت چرا که مردمان این منطقه بر این باور بودند فرزند پسر خود نگهبان مادر است. این عروسک به عنوان بلاگردان و همدم مادر و نوزاد تازه به دنیا آمده در زندگی مردمان قوم بختیاری نقش داشته است. «عروسک‌هایی با گونه بلاگردان احتمالاً بازمانده بتواره ناهید / ونوس است که در اوستا، او را نگاهبان زنان و زایمان آنان دانسته‌اند» (Law 1997, 35-36). به باور زنان باباحیدری، این عروسک باید پوششی نارنجی یا زرد بر سر داشته باشد. یکی از زنان مسن این منطقه، با

^۱ Shamsheh Aris/Behik Shams

تأکید بر اهمیت این رنگ‌ها گفت: «ما همیشه این رنگ‌ها را برای عروسک‌هایمان انتخاب می‌کنیم، چون خورشید محافظ زنان تازه‌زا و کودکانشان است» (هاشمی، ۱۳۹۹، دی: ۱۰). این زنان باور دارند که بستن روسری عروسک با سنجاق زیر گلو نیز دارای معنای خاصی بوده؛ انگار عروسک آماده است تا از زائو و نوزاد در مقابل آل و جن محافظت کند (بهرامی، ۱۳۹۹، دی: ۱۱). به باور بختیاری‌ها، آهن علاوه بر اینکه نمادی از استقامت و مقاومت است، به‌عنوان نمادی از دافعه نیز شناخته می‌شود. آنان بر این باورند که آهن می‌تواند موجودات شیطانی، از جمله آل، را که قصد آسیب رساندن یا ربودن نوزاد را دارند، دور سازد (مددی، ۱۳۸۶: ۵۵). همچنین، استفاده از پیشانی‌بند برای عروسک و زائو نیز موضوعی بود که زنان باباحیدری با جزئیات به آن اشاره کردند. یکی از مصاحبه‌شوندگان، که خود چندین بار این آیین را اجرا کرده بود، گفت «پیشانی‌بند مثل یک سپر است. وقتی زائو تا چهل روز پیشانی‌بند می‌بندد، این کار از او و بچه‌اش در برابر چشم بد و بیماری محافظت می‌کند. برای همین ما همیشه می‌گوییم هیچ‌وقت پیشانی‌بند را در این دوره از سر برندارند» (صابری، ۱۴۰۲، آبان: ۱۵). این باور که پیشانی‌بند نقش محافظتی دارد، به‌طور گسترده در میان زنان منطقه پذیرفته شده است. این آیین نه‌تنها نشان‌دهنده اهمیت عمیق سنت‌های فرهنگی در جامعه باباحیدری است، بلکه بخشی از نقش‌های اجتماعی و حمایتی زنان در این جامعه را نیز برجسته می‌کند. در واقع، این باورها و آیین‌ها با تمرکز بر نمادهایی مانند پیشانی‌بند، رنگ‌های خورشیدی و پوشش عروسک، به زنان کمک می‌کنند تا با طبیعت و معنویت ارتباط برقرار کنند و فرآیند زایمان و پس از آن را به‌عنوان یک مرحله حیاتی در زندگی زن، با حمایت جمعی و روحیه‌ای قوی‌تر طی کنند.



تصویر ۱۳ شمسه اریس یا بهیک شمس: قوم بختیاری، باباحیدر، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

چامپور گلین (عروسک گلی) ۱: در فرهنگ مردمان قدیم سامان، زنان با هدف آسیب رساندن به دشمن فرضی خود پیکره گلینی بنام چامپورگلین (تصویر ۱۴) می‌ساختند و با جوال دوز سینه و دهان وی را تیغ‌آجین می‌کردند؛ سپس، آن را در جوف لباس شخص مورد نظر می‌پیچانند و اورادی سحرآمیز بر زبان جاری

می‌کردند. در پایان پیکره به آب روان انداخته می‌شد؛ اعتقاد بر این بود که با حل شدن گل در آب، بدن شخص هدف به مرور تحلیل رفته و در نهایت زمین‌گیر می‌شود (تجویدی، ۱۳۹۹، اسفند: ۱۱). راوی دیگری در پاسخ به پرسش پژوهشگران که «آیا این کار صرفاً نمادین بود یا تأثیر عملی هم داشت؟» و «چرا این پیکره را در آب روان می‌انداختند؟» چنین توضیح می‌دهد: «زنان باور داشتند که وقتی پیکره را در آب روان می‌سپردند، گل آن به تدریج در آب حل می‌شد و هم‌زمان، شخص مورد نظر ناتوان می‌شد و جثه‌اش نیز آب می‌شد و در نهایت، فرد مورد نظر زمین‌گیر می‌شد. زنان این عمل را بسیار جدی می‌گرفتند و معتقد بودند تأثیر آن قطعی است. حل شدن تدریجی گل در آب نشان‌دهنده نابودی تدریجی شخص مورد نظر بود؛ به گونه‌ای که همان‌طور که گل در آب ناپدید می‌شد، جسم فرد نیز به مرور تحلیل می‌رفت» (زمانی، ۱۴۰۰، فروردین: ۱۱). عروسک چامپور گلین را می‌توان در مناطق مختلف، نظیر یونان باستان (Faraone, 1991: 4)، در عروسک سوزن‌کوبی عروسک بلاگردان مادر و نوزاد (Eilers, 1976: 17) و دنبه‌گذار سوزن‌کوبی شده در برخی از فرهنگ‌های آسیایی یافت (Desmaison, 1908, v1: 922). این اشتراکات فرهنگی نشان‌دهنده باور گسترده انسان‌ها به استفاده از نمادها و آیین‌های جادویی برای مقابله با تهدیدات واقعی یا فرضی و تقویت نیروهای ماورایی در زندگی روزمره است.



تصویر ۱۴ چامپور گلین، قوم قشقایی، سامان، چهارمحال و بختیاری (مجموعه عروسک آیینی اقوام ایرانی).

۸. نتیجه‌گیری

عروسک‌های آیینی منطقه چهارمحال و بختیاری در دو دسته کلی "عمومی" و "فردی" قرار می‌گیرند که هر کدام کارکرد و مفاهیم نمادین ویژه‌ای دارند. این عروسک‌ها، فراتر از یک ابزار آیینی، حامل نمادهایی از عشق، امید، برکت، محافظت و هماهنگی با طبیعت هستند. آن‌ها بازتاب‌دهنده غنای فرهنگی، هویت جمعی و ارتباط معنوی عمیق مردم این منطقه با جهان پیرامونشان محسوب می‌شوند. عروسک‌های عمومی در آیین‌هایی با نتایج جمعی به کار می‌روند و نماد همبستگی اجتماعی و پیوند انسان با نیروهای طبیعی و معنوی هستند. از جمله این عروسک‌ها، "گلن" است که نماد دعا و امید برای باروری زنان نازا محسوب می‌شود و در آیین‌های نذری ساخته و هدیه داده می‌شود. در صورت برآورده شدن دعا، این عروسک جایگاهی ویژه در سفره‌های

شکرگزاری پیدا می‌کند. "چمچه‌گلین" نیز در مراسم طلب باران مورد استفاده قرار می‌گیرد. این عروسک که از ملاقه و پارچه‌های کهنه ساخته می‌شود، نمایانگر باورهای دینی مردم و ارتباط با ایزدبانوی آناهیتا به‌عنوان نماد باروری و آب‌های روان است. لباس مندرس و ساده این عروسک نشانی از فقر و بی‌نوایی ایزدبانو تلقی می‌شود که اجراکنندگان آیین با این انتخاب، طلب ثروت و نعمت را برای او می‌کنند و حس ترحم را در جهت بارش باران برمی‌انگیزند. این سادگی همچنین بر پاکی و بی‌آلایشی الهه تأکید می‌کند و نیاز به دوری از آلودگی را گوشزد می‌کند، چرا که جریان آب باید از هرگونه ناپاکی دور باشد. "نخودی"، دیگر عروسک آیینی، در بهار روی سبزه قرار می‌گیرد و نماد برکت، رزق و امید است. استفاده از نخود در ساخت این عروسک به باروری و نعمت‌های طبیعت اشاره دارد. "عروس چوبی" که در آیین‌های نوروزی استفاده می‌شود، نمادی از مرگ و تولد دوباره، باروری خاک و پیوند انسان با طبیعت است. همچنین، "پیکرک‌های ابودردی"، که با پخت آش به آب روان سپرده می‌شوند، نقش مهمی در دور کردن بلا و بیماری از جامعه ایفا می‌کنند. "لیلی" با حرکات رقص گونه خود، نماد شادی، نشاط و جشن‌های جمعی است و در مراسم عروسی و بازی‌های کودکان به کار می‌رود. این عروسک‌ها، همراه با ترانه‌هایی که از عشق و زیبایی زندگی سخن می‌گویند، بازتاب‌دهنده نشاط و شادی جمعی هستند. در مقابل، عروسک‌های فردی بیشتر بر نیازها، آرزوها و ارتباطات شخصی متمرکزند و اغلب در آیین‌هایی برای برآورده شدن حاجات یا حفاظت فردی به کار می‌روند. از جمله این عروسک‌ها، "کاکولی" است که در مراسم "کاکولی‌پزان" یا در جهیزیه عروس‌ها جای می‌گیرد و نماد برکت و زیبایی است. این عروسک ارتباطی عمیق با ایزدبانو اشی و وهی، خدای باروری در اوستا، دارد و نمایانگر باور به نیروهای محافظتی است. "عروسک خمیری"، که در مراسم سمنوپزان ساخته می‌شود، با اشکال نمادین خود به امید برآورده شدن حاجات اشاره دارد. شستن این عروسک‌ها پس از پخت، نشانه‌ای از پاکی و زدودن موانع است. "ایسیچی"، دیگر پیکره‌ای است که بدون بینی ساخته می‌شود و نماد غلبه بر ترس و حفاظت از افراد در برابر موجود خیالی ایسیچی است. این عروسک بخشی از تربیت فرهنگی و هویت مردم منطقه را منعکس می‌کند. "شمسه اریس یا بهیک شمس"، با پوشش‌های زرد و نارنجی و نمادهای خورشیدی، برای محافظت از زنان زائو و نوزادان ساخته می‌شود و بیانگر باور به نیروهای محافظتی و معنوی است. "چامپور گلین" نیز همراه با دعاها و اشعار محلی مورد استفاده قرار می‌گیرد و نمادی از هماهنگی انسان با طبیعت و باورهای بومی درباره قدرت‌های نهفته در طبیعت به شمار می‌رود. این عروسک‌ها در عین سادگی، حامل بار معنایی عمیق و انعکاسی از پیوند مردم این منطقه با طبیعت، سنت‌ها و باورهای معنوی‌شان هستند.

۹-تعارضی منافع

نویسندگان متعهد می‌شوند مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به‌عهده نویسنده مسئول است.

۱۰- منابع

- باجلان فرخی، محمدحسین. (۱۳۹۲). *در قلمرو انسان‌شناسی اسطوره و آیین*. تهران: نقد افکار.
- بنی‌طالبی دهکردی، احمد. (۱۳۹۷). *جشن‌ها و آیین‌های کهن ایران از آغاز تا امروز*. اصفهان: انتشارات افسر.
- بیضایی، بهرام. (۱۳۹۹). *نمایش در ایران*. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- خوانساری، آقاجمال. (بی‌تا). *عقاید النساء منسوب به آقاجمال خوانساری*؛ در کتاب *عقاید النساء و مرآت البلهاء*. دو رساله انتقادی در فرهنگ توده. به کوشش محمود کتیرایی. تهران: کتابخانه طهوری.
- جعفری دهکردی، ناهید و رضایی، حمید. (۱۴۰۴). از باروری تا نان‌آوری: نمادشناسی عروسک‌های آیینی نخودی در فرهنگ فرخ شهر. *مجله مطالعات ایرانی*. ۳۴ (۴۷)، ۶۷-۴۹.
- جعفری دهکردی، ناهید، طاهری، صدرالدین و ایزدی دهکردی، سیده مریم. (۱۴۰۰). گونه‌شناسی عروسک‌های روان‌آسا در فرهنگ های ایرانی. *فرهنگ و ادبیات عامه*، ۹ (۴۱)، ۱۳۸-۱۸۲.
- جعفری دهکردی، ناهید. (۱۴۰۳). *مجموعه عروسک اقوام ایرانی*. شهرکرد.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۵). *باورهای عامیانه مردم ایران*. تهران: چشمه.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۱). *تاریخ رازآمیزی میترایی در شرق و غرب: پژوهشی در تاریخ آیین میترایی از آغاز تا عصر حاضر*. تهران: بهجت.
- شاملو، احمد. (۱۳۷۲). *کتاب کوچه جامع لغات، اصطلاحات، تعبیرات، ضرب‌المثل‌های فارسی*. دفتر چهارم، با همکاری آیدا سرکیسیان، تهران: مازیار.
- شمس، صادق. (۱۳۷۸). *نگاهی به فرهنگ مردم کرمانشاهان*. تهران: فکر نو.
- طاهری، صدرالدین. (۱۳۹۳). *ایزدبانوان در فرهنگ و اساطیر ایران و جهان*. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- عبدلی، علی. (۱۳۹۶). *تاتها و تالشان*. تهران: مولف با همکاری ققنوس.
- عظیم‌پور، پوپک. (۱۳۸۹). *فرهنگ عروسک‌ها و نمایش‌های عروسکی آیینی و سنتی ایران*. تهران: انتشارات نمایش.
- فریزر، رابرت. (۱۴۰۱). *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*. ترجمه کاظم فیروزی. تهران: آگاه.
- مددی، حسین. (۱۳۸۶). *نماد در فرهنگ بختیاری*. اهواز: مه‌زیار.
- کرسول، جان. (۱۳۹۸). *پژوهش کیفی و طرح پژوهش انتخاب از پنج رویکرد روایت‌پژوهی. پدیدارشناسی. نظریه داده بنیاد*. قوم نگاری. *مطالعه موردی*. ترجمه حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی. تهران: انتشارات صفار.
- ناصری، عبدالله. (۱۳۵۸). *فرهنگ مردم بلوچ*. جلد ۱. تهران: پیوند.
- هینلز، جان. (۱۴۰۰). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- یورکفسکی، هنریک. (۱۳۹۳). *عملکرد فرهنگی تئاتر عروسکی*. ترجمه زهره بهروزی‌نیا. تهران: نشر قطره.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۵). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.
- Alvarado, Denise. 2009. *Voodoo Dolls in Magick and Ritual: New Orleans Mystic*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Armitage, Natalie. 2015. "European and African Figural Ritual Magic: The Beginnings of the Voodoo Doll Myth". Ceri Houlbrook, Natalie Armitage (eds.). *The Materiality of Magic: An Artifactual Investigation into Ritual Practices and Popular Beliefs*. Oxford: Oxbow.
- Azimpour Tabrizi, Poupak. 2021. "Dolls and Beyond Dolls: The Cultural Function of Dolls in Iranian Folk Beliefs". *Puppetry International*, 50, 46-52.
- Boehn, Max von. 1932. *Dolls and Puppets*, (trans. Josephine Nicoll). London: George G. Harrap and Company.

- Desmaisons, Jean Jacques Pierre. 1908. Dictionnaire persan-français. Vol 1. Rome: Typographie polyglotte de la S.C. de propaganda.
- Eilers, Wilhelm. 1979. Die Al, ein persisches Kindbettgespenst. Germani: Munchen.
- Faraone Christopher A. 1991. The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells. In: Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion. New York: Oxford University Press.
- Ganalanian, A. T. 1979. Armianskie Predaniia, Yerevan.
- Grossman, Janet Burnett 2007. "Forever Young: An Investigation of Depictions of Children on Classical Attic Funerary Monuments". Hesperia Supplements. 41: 309-321.
- Law, Jane Marie. 1997. Puppet of Nostalgia: The Life, Death, and Rebirth of the Japanese Awaji Ningyo Tradition. Princeton: Princeton University Press.
- Lee, Molly. 2006. Not Just a Pretty Face: Dolls and Human Figurines in Alaska Native Cultures, University of Alaska Press Fairbanks: University of Alaska Press Fairbanks.
- Reuber, Alexandra. 2011. "Voodoo Dolls, Charms, And Spells in The Classroom: Teaching, Screening, And Deconstructing the Misrepresentation of The African Religion". Contemporary Issues in Education Research. 4(8). 7-18.
- Stutley, Margaret. 2001. Ancient Indian Magic and Folklore, An INterduction. New Delhi: Monsigiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.
- Watts. James.W. 2011 "The Rhetoric of Sacrifice" Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature.
- URL1:<https://harvardartmuseums.org/collections/object/288045> (Retrived: 2022-06)

ایمانی، محمد. (۱۴۰۲). مصاحبه شخصی، بهمن‌ماه، ۲۵، چهارمحال و بختیاری: سامان.

بهرامی، کثوم. (۱۳۹۹). مصاحبه شخصی، دی‌ماه، ۱۱، چهارمحال و بختیاری: باباحیدر.

تجویدی، نسرين. (۱۳۹۹). مصاحبه شخصی، اسفندماه، ۱۱، چهارمحال و بختیاری: سامان.

خجسته بنی، ندا. (۱۳۹۹). مصاحبه شخصی، آبان‌ماه، ۵، چهارمحال و بختیاری، بن.

ریاحی، اسماعیل. (۱۴۰۰). مصاحبه شخصی، بهمن‌ماه، ۲۱، چهارمحال و بختیاری: فرخشهر.

زمانی، منیره. (۱۴۰۰). مصاحبه شخصی، تیرماه، ۵، چهارمحال و بختیاری: سامان.

زمانی، منیره. (۱۴۰۰). مصاحبه شخصی، فروردین‌ماه، ۱۱، چهارمحال و بختیاری: سامان.

سلیمی بنی، خیرالنسا. (۱۳۹۹). مصاحبه شخصی، بهمن‌ماه، ۲۰، چهارمحال و بختیاری، بن.

شمایی قهفرخی، محمدعلی. (۱۳۹۹). مصاحبه شخصی، بهمن‌ماه، ۱۰، چهارمحال و بختیاری: فرخشهر.

صابری، مریم. (۱۴۰۲). مصاحبه شخصی، آبان‌ماه، ۱۵، چهارمحال و بختیاری: باباحیدر.

عارفیان، امیرهوشنگ. (۱۴۰۱). مصاحبه شخصی، مرداد‌ماه، ۲۰، خوزستان: اندیمشک.

قاسمی، خورشید. (۱۴۰۰). مصاحبه شخصی، فروردین‌ماه، ۱۳، چهارمحال و بختیاری: پیربلوط.

قربانی، مهین. (۱۳۹۹). مصاحبه شخصی، دی‌ماه، ۵، چهارمحال و بختیاری: شهرکرد.

کریمی، دلبر. (۱۴۰۰). مصاحبه شخصی، مردادماه، ۲۷، چهارمحال و بختیاری: لردگان.

لطفی، ماه‌بناز. (۱۴۰۰). مصاحبه شخصی، اردیبهشت‌ماه، ۲۷، چهارمحال و بختیاری: گل سفید.

محمدی، کبری. (۱۴۰۰). مصاحبه شخصی، اردیبهشت‌ماه، ۴، چهارمحال و بختیاری: دهچشمه.

مرادیور، منور. (۱۴۰۳). مصاحبه شخصی، آذرماه، ۹، چهارمحال و بختیاری: شکرآباد.

هاشمی، سیده فاطمه. (۱۳۹۹). مصاحبه شخصی، دی‌ماه، ۱۱، چهارمحال و بختیاری: باباحیدر



10.22059/jis.2025.384951.1316

Research Paper

Examining Daryush Shayegan's Perspective on the Problem of "Identity Impasse" in Iranian Culture in Relation to the Thought of Aramesh Doostdar

Majid Sarvand¹ | Mohamad jafar Jamebozorgi²

1.. PHD Graduated, Faculty of Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: majid.sarvand@ut.ac.ir.

2. Assistant professor, Department of Islamic philosophy, Iranian Research Institute of Wisdom and philosophy, Tehran, Iran. E-mail: jamebozorgi@irip.ac.ir.

Article Info.

Received:
2024/06/11

Accepted:
2025/04/09

Keywords:
*Shayegan,
Doostdar,
Religious
Culture, Identity
Impasse,
Migrant-
Subject,
Spiritual
Modern Human*

Abstract

This article examines Aramesh Doostdar's critical concept of "religious culture" and proposes Daryush Shayegan's later intellectual framework as a viable response to the cultural and identity deadlocks Doostdar identifies. Doostdar argues that the permanent dominance and hegemony of religious culture lead to inevitable cultural stagnation and the impossibility of independence, individuality, subjectivity, and human resistance. In his view, culture is a closed, static, homogeneous entity devoid of dynamism, in which the individual is dissolved and rendered incapable of innovation or agency. This conceptualization leaves no conceivable path for progress or escape.

The article addresses two central questions: First, what are the identity-related consequences of Doostdar's notion of religious culture? Second, can Shayegan's reflections on intercultural relations and the connection between tradition and modernity offer a solution to these impasses? The analysis argues that the outcome of Doostdar's rigid framework is best understood as an identity crisis or even an "absence of identity." In contrast, the article suggests that Shayegan's framework—which emphasizes a world characterized by a rhizomatic and fractured ontology—provides resources to overcome these deadlocks. Shayegan contends that no single culture can meet the needs of contemporary human beings. Modern individuals possess fragmented forms of consciousness and are multi-identified. They are therefore capable of moving freely between diverse cultural spaces and modes of being, actively choosing from various possibilities, and ultimately rediscovering and reconstructing their own identity.

How To Cite: Sarvand, Jamebozorgi. (2025). Examining Daryush Shayegan's Perspective on the Problem of "Identity Impasse" in Iranian Culture in Relation to the Thought of Aramesh Doostdar, 15 (3), 69-90

Publisher: The University of Tehran Press.





بررسی دیدگاه داریوش شایگان در مواجهه با مسئله «امتناع هویتی» فرهنگ ایرانی در اندیشه آرامش دوستدار

مجید سرونند^۱ | محمد جعفر جامه بزرگی^۲ ✉

^۱ دانش‌آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: abcdef@ut.ac.ir

^۲ استادیار، گروه فلسفه اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران، رایانامه: jamebozorgi@irip.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰	در باور دوستدار، سیطره همیشگی فرهنگ دینی، وضعیتی را پدید می‌آورد که پیامد آن چیزی جز رکود فرهنگی و ناممکن بودن استقلال، خودنپایدی، فردیت، سوژگی، و مقاومت آدمی نیست. دوستدار با طرح مفهوم فرهنگ دینی، در مسیری گام می‌نهد که هیچ راه برون‌رفتی را از آن نمی‌توان تصور کرد. در این تصویر، فرهنگ امری به خود بسته، ایستا، همگن، و یکپارچه است که هیچ‌گونه پویایی در آن وجود نداشته و فرد مضمحل در آن بوده و از نوآوری، کشگری، و ایجاد دگرگونی ناتوان است. مقاله حاضر به دو پرسش اساسی پرداخته است؛ نخست اینکه فرهنگ دینی در انگاره دوستدار چه اقتضائات و پیامدهای هویتی را در پی داشته است؟ پرسش دیگر اینکه آیا در رویکرد داریوش شایگان درباره ارتباط متقابل فرهنگ‌ها، نسبت غرب و شرق، و پیوند سنت، تجدّد، و پُست‌مدرنیسم، می‌توان پاسخ‌هایی به بُن‌بست‌های دوستدار یافت؟ به‌نظر می‌رسد طرح فکری شایگان متأخر، ظرفیت عبور از چنین بُن‌بست فرهنگی و هویتی را دارد. شایگان با عطف توجه به دنیای با هستی‌شناسی ریزوموار و درهم‌شکسته تلاش می‌کند نشان دهد در روزگار کنونی، هیچ فرهنگی به تنهایی پاسخگوی نیازهای انسان امروزی نیست و بنابراین انسان معاصر از آگاهی چندپاره برخوردار بوده و دیگر موجودی تک‌هویتی نیست. از همین‌رو انسان مدرن، موجودیتی گشوده به افق‌های ناشناخته بوده و از این توانایی برخوردار است که همه مراحل تکامل فرهنگی بشریت را در برابر دیدگان خود پدیدار بیند و از میان انتخاب‌های گسترده‌ای که پیش رو دارد، دست به گزینش زده و هویت خود را باز یابد.

واژه‌های کلیدی:
دوستدار، شایگان، فرهنگ دینی، امتناع هویتی، سوژه مهاجر سیار، انسان متجدّد معنوی

استناد به این مقاله: سرونند، مجید؛ جامه بزرگی، محمد جعفر (۱۴۰۴). «بررسی دیدگاه داریوش شایگان در مواجهه با مسئله «امتناع هویتی» در اندیشه آرامش دوستدار». پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵ (۳)، ۶۹-۹۰.



۱- مقدمه

«آرامش دوستدار»، به عنوان روشنفکری سکولار، با نقّادی‌های کم‌سابقه و رادیکال از دین و سنت و هویت دینی در جامعه ایرانی، شمشیر آخته‌ای را برافراشت که درصدد آن بود تا هر آنچه رنگ‌وبویی از ارزش‌های دینی بر آن حک شده، از میان بشکافد. در درازنای تاریخ و فرازونشیب‌های بی‌حدومرز آن، سرزمین ایران، از نظر دوستدار، چون بستری بوده که در زمین حاصلخیزش، ناشی از میراثی کهن از باستانیان و کیش زرتشت، چیزی جز دین‌خوئی و روزمرگی نرویده و پرورش نیافته است. در جهان‌بینی و دین‌شناسی دوستدار، در اسلام، و در رابطه بین جهان و خداوند، طبیعت و به ویژه انسان از خود بنیادی نداشته و خالق که آفریننده هستی از نیستی‌ست، تعیین‌بخش وجودی هر چه غیر از اوست، خواهد بود. لذا، در مواجهه با امر قدسی، آدمی خود را در برابر ساحتی «مطلقاً دیگر» می‌یابد که چیزی اساساً متفاوت بوده و هیچ‌گونه سنخیت و رابطه علی با مخلوق خود ندارد. در نتیجه، در ذیل این بینش دینی، «انسان دینی» خود را به عنوان وجودی غیرقدسی، به مثابه آفریده بی‌ارزشی می‌یابد که احساس وابستگی یا مخلوقیت سراسر هستی او را فراگرفته است. بر این اساس، آدمی به عنوان بنده و فرمانبرداری بی‌چون‌وچرا در پیشگاه رب و آفریننده‌ای مطلق، نسبت به جهان نیز به طرزی غیرمستقیم و تنها به واسطه شریعت و کلام الهی که از ضمیر علم الهی برآمده، ارتباط می‌یابد. بنابراین، در بینش دینی، آدمی به لحاظ وجودی و هستی‌شناختی از درون در تسخیر امر قدسی بوده و به لحاظ معرفت‌شناختی نیز وابسته به کلام الهی است؛ کلامی که درستی یا نادرستی چیزها صرفاً در انطباق یا عدم انطباق به آن تعیین گردیده و لذا هیچ‌گونه شأنی برای «اندیشیدن» و «پرسیدن» باقی نمی‌گذارد. به همین جهت است که دوستدار در نخستین اثر جدی خود، به بحث از تمایزات میان «بینش دینی» و «دید علمی» و از سویی دیگر «تفکر فلسفی»، همت می‌گمارد.

دوستدار سلطه یک دین در قوام‌بخشی آن به پیکره فرهنگ یک جامعه را که تعیین‌بخش هویت و تجلیات فردی، جمعی، و قومی آن جامعه است، به «فرهنگ دینی» یاد می‌کند. فرهنگی که با تکیه بر «حقایق پرسش‌ناپذیر»، نه تنها هیچ‌گاه در بنیادها و الگوهای مسلط ارزشی خود نکاویده، بلکه اعتقاد به آن‌ها را هر بار در جامعه‌ای نو تکرار کرده و ساختار و محتوای آن را تداوم بخشیده است. بنابراین، در فرهنگ دینی، نوعی سیطره دینی نهفته است که همچون ساحتی برتر جایی برای پدیدارشدن نیازهای تازه و خودرو و نیز رشد و شکوفایی انسان‌ها باقی نمی‌گذارد، چراکه فرهنگ دینی با سودجویی از یک «حقیقت اعتقادی» به عنوان شالوده و اساس آن فرهنگ، همه چیز را، از پیش، برای انسان آماده و معین می‌سازد، به همه چیز از پیش سامان ابدی می‌دهد، و انسان متدین را چنان تن‌آسا و کاهل بار می‌آورد که ایستا و وابسته باقی می‌ماند. راهجویی‌ها و رهنمودهای دینی نیز در فرهنگ دینی، به صورت پاسخ‌های

یکدست و یکنواخت انعکاس می‌یابد. در نتیجه، در جامعه دینی، گوناگونی وجود نداشته و به جای گوناگونی آراء، با همنوایی، یگانگی کثیر یا کثرت هم‌شکلان در سایه مرجع دینی، روبرو هستیم. از این رو، در حضور الگوهای مسلط فرهنگ دینی، «نیروی خارجی» از منظر فراتاریخی و متافیزیکی، با وابسته ساختن آدمی به یک اراده مطلق و سرّی، وی را «دیگرهنجار» و «ناخودین» می‌سازد؛ یعنی او را وابسته به قانون دیگری کرده و با این شیوه، آدمی را ناخویشمند و ملاً ناپرسا و نیندیشا بار می‌آورد. به زعم دوستدار، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فرهنگ دینی به رسمیت نشناختن «تفرّد» و نفی «فردیت» و «سوژگی» انسان است. سوژگی و فردیتی که به باور وی، مهم‌ترین عامل گسست و گذار از جهان سنتی و چیرگی قدسیت کلام و اصول متافیزیکی به دنیای مدرن و خردباوری و تجربه‌گرایی علمی بوده و تنها امکانی است که به واسطه آن، چه‌بسا بتوان در برابر سلطه فرهنگ دینی، روزمرگی، و عامیت مقاومت ورزید. در مجموع، کلیت پروژه دوستدار را می‌توان گرفتار نوعی جبرگرایی، عدم انعطاف، و تک‌بعدی‌انگاری دانست؛ در واقع، وی با طرح مفهوم فرهنگ دینی، در مسیری گام می‌گذارد که هیچ راه بُرون‌رفتی از آن را نمی‌توان متصور بود. از چنین منظر فرهنگ - به عنوان مهم‌ترین عامل شکل‌دهنده به زندگی آدمی - امری به خود بسته، ایستا، همگن، و یکپارچه است که هیچ‌گونه پویایی در آن وجود نداشته و فرد مضمحل در آن بوده و از سوژگی، نوآوری، کنشگری، و ایجاد دگرگونی ناتوان است. نتیجه چنین رویکردی را می‌توان بحران هویتی یا حتی «بی‌هویتی» قلمداد نمود که ما از آن با عنوان «امتناع هویتی» در آرای آرامش دوستدار یاد کرده و بر این باوریم که طرح فکری «داریوش شایگان» متأخر، ظرفیت عبور از چنین بن‌بست فرهنگی و هویتی را در خود نهفته دارد.

شایگان از جمله روشنفکرانی است که در خصوص هویت آدمی و ارتباط متقابل فرهنگ‌ها، نسبت غرب و شرق، و پیوند سنت، تجدّد، و حتی پُست‌مدرنیسم به تفصیل و با ظرافت تمام، سخن به میان آورده است. شایگان که در زندگی شخصی و تجربه‌های زیسته خود طعم اختلاط فرهنگی و جهان‌های درهم‌شکسته را چشیده بود، در پروژه فکری خویش در پی ارائه راهی به منظور حلّ ناهنجاری‌های ناشی از در کنار هم قرارگرفتن سطوح متعدّد آگاهی و فرهنگ‌های گوناگون - به‌ویژه تمدن جدید غربی و تمدن‌های کهن آسیایی - بود. شایان ذکر است که در رویکرد ابتدایی شایگان به این مسئله، وی ضمن اینکه بین شرق و غرب تفاوتی هستی‌شناختی قائل می‌شود، تحت‌تأثیر جریان غالب روشنفکری دهه‌های ۴۰ و ۵۰ خورشیدی، آسیا را در برابر غرب نشانده و نوعی سنت‌گرایی، بازگشت به خویشستن، و هویت-طلبی اصیل و بومی را نیز در سر می‌پروراند؛ چنانکه نسبت به سیر تطوّر تفکر غربی هم نگرشی بدبینانه اتخاذ می‌کند. با این حال، شایگان، همزمان با تحولات فکری خود، هرچه بیشتر به این امر گرایش پیدا کرد که از تمدن و فرهنگ جدید غربی گریزی نیست و همه ما کمابیش به‌نحوی غربی شده‌ایم!

براین اساس، شایگان، به دستاوردهای مثبت مدرنیته نیز اشاره داشته و تکیه بر خرد انسانی، تساهل،

مداراگری، کثرت‌گرایی، و انکارِ قیمومت‌های لاهوتی و سیاسی در آن را می‌ستاید؛ چنانکه به برپایی جامعه مدنی، نظام دموکراتیک، نفی حکومت‌های توتالیتار، و احترام به حقوق فردی و خودمختاری نیز باور دارد. البته برغم نکات فوق، داریوش شایگان، به لحاظ روحی، روانشناختی، و وجودی همواره یک انسان شرقی باقی می‌ماند، که در پس بت‌های ذهنی و بر بالِ خاطره ازل، در پی امانتِ ازدست‌رفته و اقلیمِ روحی‌ست که به حاشیه رانده شده است. از این حیث، به زعم وی، تفکر و فرهنگِ جدیدِ غرب، بینشِ معنویِ مشترکِ تمدن‌های شرقی را واپاشانده و با جایگزینی ایدئولوژی به جای اسطوره‌ها و ارزش‌های متافیزیکی پیشین، نوعی «آگاهی کاذب» را بوجود آورده که با یکسان‌انگاری و اینهمان‌بینی موجبِ ادغامِ هرگونه ناهمگونی در همگونی و ظهور انسان توده‌ای شده است.

به اعتقادِ شایگان، در «دوره فترت» - مرحله آخرین نیهیلیسم آدمی دیگر نه به سان الگوی سوژه مدرن قدرت شک، نقد، و بازآفرینی را داراست و نه همچون انسان سنتی در برابر اراده مطلق متافیزیکی سر تعظیم فرود می‌آورد. در این وضعیت، نیروهای یکسان‌سازی و همتراز‌کنندگی، انسان‌ها را به توده‌هایی همشکل و میان‌مایه بدل ساخته و امکان بازآفرینی، خودشکوفایی، و فردیت را از آنان سلب نموده‌اند. به باورِ شایگان، آنچه که می‌تواند در این شرایط رهگشای بُن‌بستِ پیش‌رویِ سوژه مدرن باشد، ظهور نوع خاصی از آدمی است که - به بیان ما - می‌توان وی را «انسانِ متجددِ معنوی» نام نهاد. چنین انسانی در واقع، همان «سوژه مهاجرِ سیار» است؛ «سوژه‌ای بازیگوش» که با تبدیل «فضای بینابین» به عرصه بازی، همچون بندبازی است که دائماً از حالتی به حالت دیگر در گذر است، و با «مرقع‌سازی بازیگوشانه»^۱ شیوه‌ای برای ساخت و ترکیب شخصیتِ چندگونه و مرکبِ خود خلق می‌کند که با به رسمیت‌شناختنِ تکثرات، می‌تواند از امکانات و انتخاب‌های گسترده‌ای که عناصرِ گوناگونِ فرهنگی در اختیار وی قرار می‌دهند، نهایتِ بهره را برده و در مسیرِ کمال و دستیابی به تمامیتِ فردی از آن‌ها سود جوید. چنین سوژه‌ای در بطن «هویت چهل تکه»، می‌تواند از امور فاصله گرفته و تمامیِ مراحلِ تکاملِ فرهنگِ بشری را در برابر خود حاضر بیابد، لذا، در این دنیای پُر هرج و مرج و به هنگام تلاقیِ فرهنگ‌های گوناگون و در عرصه اختلاط‌ها که سببِ ظهورِ «هویت‌های مرزی» شده، قادر است با «آگاهی دورگه یا چندپاره»، در لابلای مناطقِ تصادم، «شیوه‌های دیگر هستی» را نیز آزموده و در جهتِ خلقِ ارزش‌ها و هویتی جدید به کار اندازد.

۲- پیشینه پژوهش

درباره افکار و اندیشه‌های دوستدار به‌ویژه آن بخشی که مربوط به امتناع تفکر دینی است مقالاتی به چشم می‌خورد. در مقاله «امتناع تفکر در فرهنگ دینی؛ نقد و نظری بر آرای آرامش دوستدار» نویسندگان مشکل اصلی جامعه ایران از نظر دوستدار را ناپرسایی می‌دانند. پرسش اساسی در این مقاله بر

^۱-bricolage ludique

محور مفهوم عقلانیت است (تقوی و بایی، ۱۳۹۷). سعیدی (۱۳۷۴) در مقاله «نقد و بررسی کتاب درخشش‌های تیره»، هنر نیندیشیدن در روشنفکران ایرانی را مورد بررسی قرار می‌دهد و امکان زایش فکر و روشنفکر در فرهنگ ایران را به دلیل دین‌خویی ممتنع می‌داند. سعیدی دیدگاه دوستدار را اساساً دچار نوعی مطلق‌گرایی و عدم توجه به حقیقت دین به‌جای برخی ظواهر تاریخی آن می‌داند. «درآمدی انتقادی بر نظریه امتناع تفکر در فرهنگ دینی» مقاله‌ای دیگر است که به انتقاد از اندیشه دوستدار پرداخته است. این مقاله به رصد موارد نقض دیدگاه دوستدار و نفی تفکر دینی می‌پردازد (میراحمدی و احمدی، ۱۳۹۶). شهبازی (۱۳۸۷) در مقاله «فریدون آدمیت و داوری‌های تاریخی» نقدی کوتاه اما دقیق از دوستدار از سوی آدمیت را آورده است، باین‌حال چندان قوت علمی ندارد و بیشتر زبانی کنایی و طعنه زنانه در پیش گرفته است.

شایان ذکر است که هیچ‌یک از مقالات یادشده از زاویه رویکرد و اندیشه‌های شایگان – و به‌عنوان پاسخی ایجابی نه فقط سلبی – به نقد و بررسی دیدگاه دوستدار نپرداخته‌اند. از این‌هیئت، مقاله حاضر چارچوب نظری آرامش دوستدار را از نقطه‌نظر شایگان بررسی و بر مدّعی امتناع تفکر دینی، پاسخی در خور ارائه می‌کند.

۳- چستی و مشخصه‌های فرهنگ دینی و «امتناع هویتی» در آرای دوستدار

آرامش دوستدار (خرداد ۱۳۱۰ – آبان ۱۴۰۰) در زمینه ماهیت دین، متأثر از آرای «رودولف اتو»^۱ – اسطوره‌شناس و دین‌پژوه نامدار رومانیایی – در کتاب *مفهوم امر قدسی*^۲ است. اتو معتقد بود که اساطیر کهن و نمادها و باورهای دینی همچنان در دنیای مدرن نیز در ذهن و زندگی انسان جدید حضور و نفوذ دارند. وی که «تجربه دینی» را به منزله گوهر دین برمی‌شمرد، به بیان «میرچا الیاده»^۳، در *مفهوم امر قدسی* به کشف ویژگی‌های این تجربه عظیم و هیبت‌زا که فراتر از یافته‌های عقل است همت گمارد. اتو تمام این تجربیات را به منزله تجربیات مینوی در نظر می‌گیرد؛ چراکه از طریق مکاشفه خدایی به دست آمده‌اند. این تجربیات وجهه جلالی – مینوی – خود را همچون چیزی «به کلی دیگر»^۴ (مطلقاً دیگر به ترجمه دوستدار)، چیزی اساساً و کاملاً متفاوت نشان می‌دهد که همانند هیچ چیز انسانی یا طبیعی و یا کیهانی نیست. در رویارویی با آن، انسان خود را بی‌ژرفا احساس می‌کند، احساس می‌کند که فقط یک مخلوق است، یا به گفته ابراهیم: جز «خاک و خاکستر» نیست (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۲). به باور اتو، امر قدسی برای یک انسان دینی یک واقعیت خارجی و نسبت به او پیشینی است. وی همچنین، به جای احساس

^۱- Rudolf Otto

^۲- The Idea of the Holy

^۳- Mircea Eliade

^۴- Numinous

^۵- The wholly other

وابستگی، برای بیان مقصود خود، «احساس آفریدگی» یا «مخلوقیت» را به کار می‌برد که خود ناشی از احساس «بیمناکی» است. در واقع، احساس مخلوقیت و بیمناکی برآمده از حضور در برابر آن «مطلقاً دیگر»ی است که ماهیتاً هیچ‌گونه سنخیتی با مخلوق ندارد. بنابراین، احساس آفریدگی، «احساس نیستی محض آفریده است بر اثر احساسی که وی از هستی مطلق قدسی دارد. معنی‌اش این است که انسان دینی نخست از هستی مطلقاً دیگر به نیستی خود می‌رسد. در طبع معنای مطلقاً دیگر این غرض نهفته است که او هرگز رابطه‌ی علی با جهان و انسان ندارد: در مسیحیت و اسلام، انسان معلول و خدا علت نیست، بلکه انسان آفریده‌ی خدا از نیستی است. از سوی دیگر آنچه از امر قدسی بر انسان دینی ساطع می‌گردد و بر اثرش انسان خود را در مخلوقیت خویش درمیابد، برای رودلف اتو امری است که در بُعدی سه-گانه بروز می‌کند. این سه بُعد عبارتند از: سطوت، جذب و جلال. ... از این طریق، انسان دینی بی‌ارزشی خود را به عنوان وجودی غیرقدسی، ملموس و محرز می‌بیند» (دوستدار، ۱۳۵۹: ۳۰-۲۸).

دوستدار در نخستین اثر جدی خود - *ملاحظات فلسفی در علم، دین، و تفکر* (۱۳۵۹) - ضمن ارائه تفکیکی مابین بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی، یکی از مشخصه‌های «بینش دینی» را این امر می‌داند که در آن رابطه‌ی انسان با جهان همواره از پیش تعیین شده و بینش دینی همچنان که جهان را از پیش می‌شناسد، آن را از نیستی نیز می‌آفریند. در نتیجه، نه انسان و نه جهان یا طبیعت از خود بنیادی نداشته و در نبود رابطه‌ی متقابل و بی‌واسطه بین انسان و جهان، تنها راه شناخت همانا «سوادشناسائی الهی» است. در واقع، به واسطه‌ی عاملیت الهی و احساس بیمناکی و مخلوقیت انسان دینی نسبت به آن، مبدأ شناسائی همان مطلقاً دیگر است که به واسطه‌ی کلام الهی عمل می‌کند. در نتیجه، انسان دینی هرگز نمی‌تواند با امور رابطه‌ی مستقیم داشته باشد؛ بدین ترتیب که به لحاظ وجودی و هستی‌شناختی از درون به امر قدسی وابستگی داشته و به لحاظ معرفت‌شناختی نیز وابسته‌ی کلام الهی است. کلامی که درستی یا نادرستی چیزها صرفاً در انطباق یا عدم انطباق به آن تعیین گردیده و لذا هیچ‌گونه شأنی برای «اندیشیدن» و «پرسیدن» باقی نمی‌گذارد. بدین ترتیب، انسان دینی موجودی خطاب‌ناکننده، ناپرسنده و در نتیجه نیندیشنده خواهد بود. اینچنین است که به مهم‌ترین اصطلاح و ایده‌ی دوستدار، یعنی «فرهنگ دینی» و «امتناع تفکر» در آن، می‌رسیم.

به باور دوستدار، «فرهنگ» آن کلیتی است که در نموده‌های گوناگون اما همخوان و هماهنگ، تجلیات فردی، جمعی و قومی یک جامعه را متعین می‌سازد. حال چنانچه عنصر قوام‌بخش چنین هیأتی از فرهنگ، سلطه‌ی یک دین باشد، با فرهنگ دینی مواجه خواهیم بود. فرهنگی که نه تنها هیچگاه در بنیادها و حقایق خود نکاویده بلکه اعتقاد به آن‌ها را هر بار در جامعه‌ای نو تکرار کرده است. چراکه فرهنگ دینی با تکیه بر همین «حقایق پرسش‌ناپذیر» است که ساختار و محتوای خود را حفظ می‌کند.

بر این اساس، هرگز نتوانسته‌ایم که در بنیادهای تاریخی و فرهنگی به ظاهر حقیقی‌تر، یقینی‌تر و تردیدناپذیرتر با سوءظن نگریسته، با تاریکی‌های گذشته درافتاده و بر سلطه سنت بر ذهن خود فائق آییم. دوستدار، ریشه‌های چنین فرهنگ دینی‌ای را نه تنها در ایران دوران اسلامی بلکه در دوره پیش از اسلام نیز پی می‌گیرد. به نحوی که دوره ایران باستان، خود ماهیتاً زمینه‌ساز مساعدی برای به بار نشستن دین اسلام بوده است. یا به تعبیری دیگر، «اسلام را می‌توان رنسانس فرهنگی ایران باستان نامید». بنابراین، دوستدار در رویکردی جبرگرایانه معتقد است که میراث فرهنگی ایران باستان اساساً دینی است، زرتشتی-گری نیز آغازگر فرهنگ دینی ما بوده و پیام آن برای همیشه مشی فرهنگی ما و حدود و غایت آن را مشخص و محرز نموده است. «پیام زرتشت که حقیقت و هستی‌اش به وحی اهورایی است، همه چیز را از پیش و برای همیشه قطعی می‌کند: سرشت امور، تکلیف امور و غایت امور را. و این یعنی جایی برای پرسیدن و اندیشیدن باقی نگذاشتن، هر دو را ممتنع کردن»^۱ (دوستدار، ۱۳۷۰: ۱۱۶). چنانکه ملاحظه می‌گردد، در باور دوستدار، سیطره و چیرگی همیشگی فرهنگ دینی، وضعیتی را پدید می‌آورد که پیامد آن چیزی جز رکود فرهنگی و منفعل ماندن آدمی نخواهد بود. آرای دوستدار در طرح امتناع هویت را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد:

۱- دوستدار به صراحت تمام به نقادی از سنت دینی در تاریخ ایران می‌پردازد ولی به این نکته تأکید دارد که هیچگاه با دین به عنوان یک امر شخصی و ایمانی در حوزه خصوصی افراد مخالفتی ندارد، بلکه با تجاوز دین از این حد، تحمیلش به دیگران، دخالت دادن آن در امور اجتماعی و روابط رسمی، و دین‌خوئی و سلطه دینی مخالف است. با این حال، دوستدار نگرشی را در خصوص کلیت امر دینی و رابطه انسان و خدا می‌پرواند که نتیجه آن چیزی جز انکار دین فردی و هر گونه امر معنوی نخواهد بود. او دین را حالی درونی می‌داند که به بار آورنده زیستی دینی می‌باشد. حال هر فردی در زیست دینی‌اش در مواجهه‌ای با امر قدسی قرار می‌گیرد که به لحاظ وجودی تعیین‌خویشتن آدمی را از جانب آن در پی دارد. بنابراین در برخورد با خدا که آفریننده هستی از نیستی است، به انسان دینی، زیستی دینی دست می‌دهد

^۱ - در باور دوستدار، معنای منطقی و فلسفی امتناع، غیرممکن و محال بودن است. همچنین، اندیشیدن، کوششی است ذهنی در جستجوی پرسش‌ها و برنج‌ها و یافتن پاسخ‌های آن‌ها با حداکثر نیروی خویش‌ساخته، پاسخ‌هایی که جز در موارد نادر هیچگاه آخرین و پایانی نخواهند بود.

^۲ - در نقد این نوع نگرش دوستدار ر.ک. به کتاب *ایدئولوژی ایرانی: در نقد آرامش دوستدار*، به قلم «محمد رضا نیکفر» - فیلسوف سیاسی چپ‌گرای سوسیالیست و نظریه‌پرداز سکولار (نیکفر، ۱۳۹۹). وی در این اثر، پروژه دوستدار را طرحی غیرتاریخی، غیردیالکتیکی، و انتزاعی می‌داند که فرهنگ را به مثابه کلیتی همگن، و نهاد و روحی جمعی مفروض گیرد که دارای ذاتی ثابت و فراتاریخی است.

که به اعتقاد «فردریش شلایرماخر»^۱، یک عنصر اساسی آن، «احساس وابستگی» است (دوستدار، ۱۳۵۹: ۲۶). همچنین وی ضمن تقسیم دین به دو نوع جهانی و قومی، معتقد است که دین جهانی در هیأت ساختی خود به دو گونه «دین عرفانی» و «دین پیامبری» بروز می‌نماید. در دین عرفانی، علی‌رغم نفی واسطه‌ها و خصلت کاملاً فردی آن، راه وصول به امر قدسی در انقطاع از دنیا و نیستی تصور می‌گردد که نتیجه آن نیز چیزی جز نفی و رفع فردیت نیست. در مقابل، دین پیامبری خصلتی کاملاً اجتماعی داشته و به مشارکت در امور دنیوی توصیه می‌کند؛ البته در شرایطی که کلام قدسی به عنوان واسطه‌ای میان ما و جهان قرار گرفته است. بدین ترتیب، در هر دو دین عرفانی و پیامبری، انسان از جهان و حتی خدا جدا می‌افتد - در یکی به سبب نفی هستی و در دیگری به سبب واسطگی کلام (دوستدار، ۱۳۵۹: ۳۹).

۲- به باور دوستدار، فرهنگ دینی با سودجویی از یک «حقیقت اعتقادی» به عنوان شالوده و اساس آن فرهنگ، همه چیز را از پیش، برای ما آماده و معین می‌سازد، به همه چیز از پیش سامان ابدی می‌دهد، و ما را چنان تن‌آسا و کاهل بار می‌آورد که ایستا و وابسته باقی می‌مانیم. راهجویی‌ها و رهنمودهای دینی، در فرهنگ دینی به صورت پاسخ‌های «یکدست و یکنواخت» انعکاس می‌یابد. در نتیجه، در جامعه دینی، گوناگونی وجود نداشته و به جای گوناگونی آراء، با هم‌نویی، یگانگی کثیر یا کثرت هم‌شکلان، و فقدان آزادی واقعی در سایه مرجع دینی روبرو هستیم. از این‌رو، دوستدار معتقد است که محور دیرین و اصلی باورهای مسلط فرهنگ دینی، «نیروی خارجی» است که از منظری فراتاریخی و متافیزیکی، با وابسته ساختن آدمی به یک نیروی مطلق و سرّی - خدا یا خدایان - او را می‌افساید! «افسایش آدمی بیش و پیش از هر چیزی یعنی او را دیگرهنجار و ناخودین کردن، او را وابسته به قانون دیگری ساختن، با این شیوه او را ناخویشمند و ملاً ناپرسا و نیندیشا بار آوردن» (دوستدار، ۱۳۷۰: ۱۷۸). بنابراین، دوستدار ذیل سلطه فرهنگ دینی، جایی برای هیچ‌گونه تمایز و تکثر باقی ندیده و استقلال، خودبنیادی، فردیت، سوژگی، و مقاومت را ناممکن برمی‌شمارد.

۳- از نظر آرامش دوستدار، از جمله ابعاد فرهنگ دینی این است که هر مرجعی فقط خودش، و نه مراجع فرهنگ دینی یا غیردینی دیگر، را قبول داشته و به رسمیت می‌شناسد. در نتیجه، این مراجع در مرزهای خود محصور بوده، هیچ راهی به هم نداشته و هیچ رابطه‌ای میان آنان متصور نیست. همچنین، بعد دیگر فرهنگ دینی تمامیت‌خواهی آن است. یعنی به هرگونه که باشد، نمی‌گذارد در هیچ زمینه‌ای و در هیچ موردی عنان اختیار فرد و جمع از دستش خارج شود. تا جایی که آدم چنین فرهنگی را حتی رسماً «سرپرستخواه و سرپرستجو» بار می‌آورد. لذا، در فرهنگ دینی حوزه‌ای نیست که از حیطه اقتدار بزرگانش خارج باشد (دوستدار، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۰۲).

^۱ - Friedrich Schleiermacher

۴- دوستدار، در کنار دین‌خویی - از مشخصه‌های اصلی فرهنگ دینی - از «روزمِری» سخن به میان می‌آورد که به‌عنوان یکی از مشکلات بنیادین فرهنگی ما، همان پایه مشترک و ازپیش‌موجود زندگانی عادی و متعارف در یک جامعه است، به‌گونه‌ای که افراد آن جامعه را به شکل عناصری همخو و همرفتار، در کنار یکدیگر جای می‌دهد. لذا، در نتیجه روزمِری و در همبافتی‌های میان‌فردی و اجتماعی حاکم بر فرهنگ یک جامعه، فرد نیز «آدم روزمره» ای خواهد بود که مجبور و محکوم است تا روال زندگی خود را در یکنواختی ایمنی‌بخش از طریق قواعد و ساختارهای متعارف تضمین نموده و گرایش‌های خود را با نیازهای مستولی بر زندگی روزمره منطبق نماید. بدین ترتیب، از آنجایی که «روال روزمِری»، همگانی یعنی غیرفردی و حتی ضدفردی است، جایی برای «فردیت» انسان‌ها باقی نگذاشته و هر فردی را در چارچوب ارزش‌ها و اقتضائات پیرامونی محصور می‌کند؛ به‌طوری که سراسر هستی رفتاری او، در میدان نفوذ داده‌های محیطی و در آمیزش و سازش با سنت، تاریخ، و الگوهای مسلط فرهنگی، شکل می‌گیرد (دوستدار، ۱۳۷۷: ۵۲).

نویسنده کتاب *آرامش دوستدار* و هنر‌نیندیشیدن معتقد است که دوستدار با طرد همزمان سنت و غرب (مدرنیته) و فاصله از ایده پیشرفت و نوگرایی، و تأکید بر بازشناسی گذشته، پروژه فکری خود را نیز در معضل‌نیندیشیدن گرفتار می‌سازد؛ بدین‌صورت که وی هیچ فرازونشیب و نقطه روشنی را در تاریخ ایران نمی‌بیند که در آن نطفه‌هایی از آگاهی و اندیشه روییده باشد (حقدار، ۱۳۸۶: ۱۳۲-۱۳۱). نتیجه چنین رویکردی را می‌توان بحران هویتی یا حتی «بی‌هویتی» قلمداد نمود که ما از آن با عنوان «امتناع هویتی» در آرای آرامش دوستدار یاد کرده و بر این باوریم که طرح فکری داریوش شایگان متأخر، ظرفیت عبور از چنین بن‌بست فرهنگی و هویتی را در خود نهفته دارد.

۴- شایگان؛ سوژه بازیکوش در بطن «هویت چهل تکه»

داریوش شایگان در آثار و آراء اولیه خود به نقد غرب و مدرنیته پرداخته و مقصد سیر تطور تفکر غربی را چیزی جز نیهیلیسم نمی‌داند. نیهیلیسم بنابر آنچه نیچه در معنای آن بنیان نهاده است سیر نزولی تاریخ اندیشه غربی و برابر با نابودی تمامی ارزشهای مابعدالطبیعی و آرمان‌های ماورایی است که پیام‌آور زوال و تباهی تمامی احکام اخلاقی، مذهبی، و متافیزیکی می‌باشد. نیهیلیسم واجد دو مرحله منفعل و فعال است؛ در مرحله «منفعل»، نیروی ایمان به تدریج سست شده و ارزش‌هایی مغایر با هرگونه غایت‌مندی در جنگی بی‌پایان به جان هم می‌افتند؛ در نتیجه، جهان را نوعی ضعف و فرومایگی دنیوی فرا می‌گیرد که در آن همه‌چیز تهی است و تلاشی در جهت نظام‌مندی و معنابخشیدن به زندگی صورت نمی‌پذیرد.

از این منظر، نیچه اروپای عصر جدید را در پهنه‌ای از ویرانی‌ها گرفتار می‌بیند که در آن خرابه‌ها و علف‌های هرز همه‌جا را پوشانده است. به باور وی، این دیار ویران، کلیسا است؛ درحالی که ارکان اصلی و پایه‌های عمیق جامعه مسیحیت تزلزل یافته، اعتقاد به آرمان مطلوب زهد و ریاضت مسیحی به پایان

خود رسیده، و ایمان به خدا واژگون شده است (نیچه، ۱۳۸۰: ۳۴۴).

از نظر داریوش شایگان، مرحله «نیپیلیسم فعال» یا «نفی مطلق»، پیش‌گویی نیچه از آن وضعیتی است که در آن، انسان خود را پایبند هیچ چیز ندانسته و در بی‌هدفی و بی‌غایتی صرف، گذراندن لحظات بی‌فرجام، و در فضایی که دیگر هیچ پیوندی با هیچ مرجع محسوس و ملموسی ندارد، زندگی می‌کند. «بنابراین، این دوره را می‌توان دوره فترت «نه این نه آن» نامید. انسان دیگر نه به خدا ایمان دارد نه به کفر و بی‌ایمانی، نه بر ضدّ اولی می‌شورد و نه به دیگری پناه می‌برد، و حتی از بحث درباره این مفاهیم هم بیزار است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۲۴).

بدین ترتیب، در بی‌تعهدی محض آدمی که برآمده از نفی هرگونه ارزش‌های کلی و متافیزیکی و نیز نفی ارزش‌های فردی و شخصی است، و نیز در «مرگ خدا» و به اعتبار عبارت «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است»، آدمی آزادی بی حدّ و حصری می‌یابد که سبب ظهور «انسان‌محوری» در عصر مدرن می‌شود. البته شایگان این رویکرد را در فلسفه مدرن، همگام با تحولاتی در جهت دنیوی کردن عالم، افسون‌زدائی و بی‌روح ساختن طبیعت و سیطره تفکر تکنیکی می‌داند که در متن آن آدمی به سواقت و غرایزش تقلیل یافته و بتدریج اراده فردی معطوف به قدرت و «من مطلق» جای اراده مختار خدای متشخص را می‌گیرد. لذا وی در بطن این فرهنگ مدرن غربی و در ذیل اراده معطوف به قدرت، فزون‌خواهی، جهان‌گشایی، سیطره، و استیلا را نهفته می‌بیند که هر امر شریف و متعالی در انسان را در معرض نابودی قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که «در تحول فکری مغرب زمین، حرکتی از زیر به زیر، از عقل به غرایز، از غایت‌بینی و معاد به تاریخ‌پرستی، از روحانیت به تعقل، از استغراق مدهوشانه انسانی که محو در مطلق است به سوی خودیابی فزون‌خواه نفس بیش از حد متورمی که در برابر خدا و طبیعت قد علم می‌کند، صورت گرفته است» (شایگان، ۱۳۸۰: ب/۲۰).

در مجموع، شایگان متقدم معتقد است که تمدن جدید غربی، بینش معنوی مشترک تمدن‌های شرقی را واپاشانده و با جایگزینی ایدئولوژی به‌جای اسطوره‌ها و ارزش‌های متافیزیکی پیشین، نوعی آگاهی کاذب را بوجود آورده که با یکسان‌انگاری و اینهمان‌بینی موجب ادغام هرگونه ناهمگونی در همگونی و ظهور انسانی توده‌ای شده است. با این حال، وی، به‌ویژه در ادامه سیر تحولات فکری خود، به دستاوردهای مثبت فکری، علمی، اجتماعی، و سیاسی مدرنیته نیز اذعان دارد.

از جمله ویژگی‌های مثبت مدرنیته - به باور شایگان - آغاز حرکتی عظیم در جهت خلاصی بشر از قید قیمومتی مضاعف بوده است: «قیمومت شوکت قدرت سیاسی و قیمومت قداست امر لاهوتی» (شایگان، ۱۳۸۰: الف/۲۵). بر این اساس، در جهت تحقق هدف فوق، شاهد ظهور دموکراسی‌خواهی و استقرار حکومت‌های لائیک می‌باشیم. شایگان، دموکراسی را نه به‌معنای غربی شدن بلکه یک ارزش

مدرن می‌داند که تنها چاره‌ای است که به لطف آن می‌توان کثرت‌ها و تعدد عقاید را پاسداشت. لذا، هر چند بر دموکراسی‌های موجود غربی انتقاداتی وارد بوده و برخی آن را به شکل نوعی تهی‌شدن از ارزش‌های مشترک ارزیابی می‌کنند، ولی بایستی در نظر داشته باشیم که در کشورهای شرقی، دموکراسی نه تنها یک امر تجملاتی و نمایشی نیست بلکه نیازی مبرم بوده و «تنها ضامن یک دولت مبتنی بر قانون است». همچنین، بدون حداقلی از دموکراسی، رژیم‌های پیرامونی هرگز نخواهند توانست که از محدوده تنگ خود بیرون آمده و در نظام سیاره‌ای جایی بیابند. همچنین به اعتقاد شایگان، دموکراسی «نیازمند به تغییر رویه ذهنی است. یعنی به روحیه مداراگر، قبول دیگری، و نظام چندحزبی و کثرت‌گرا نیاز دارد که در طرز رفتار و سلوک انسان‌ها ریشه دوانده باشد. نیز باید انسان از حالت رعیت‌وار خود به درآید و به سوژه/من بدل شود. از آن «خود» جمعی که در توده بی‌شکل جماعت حل شده است، به شهروندی خودمختار و صاحب حق تبدیل گردد» (شایگان، ۱۳۸۶: ۷۰).

شایگان ارزش‌هایی چون حقوق بشر، حاکمیت مردم، و آزادی‌های مدنی و سیاسی را که ثمره حکومت لائیک و زایش سوژه/شهروند - به مثابه منبع حق و خودمختاری - می‌داند، از جمله دیگر دستاوردهای عظیم مدرنیته برمی‌شمارد که امروزه به اصولی عام و جهان‌شمول بدل گشته‌اند (شایگان، ۱۳۸۶: ۵۱). وی همگام با تحولات فکری خود، روزه‌روز مواضع تندتری نسبت به حکومت‌های تک‌حزبی، استبدادی، و خودکامه، و نیز جوامع توده‌ای اتخاذ کرده و در مقابل توجه بیشتری نسبت به سوژگی، خودمختاری، و حقوق فردی از خود بروز می‌دهد. در این باره، فرزین وحدت - که در ابتدا معتقد است شایگان بدون آنکه به سرشت دیالکتیکی سوژگی انسان در فلسفه مدرن توجهی داشته باشد، طرفدار تسلیم مطلق فردیت و ذهنیت [سوژگی] به کلیت بوده است - می‌آورد که شایگان پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، مواضع پیش از انقلاب خود را به کلی تغییر داده و «به ترویج ذهنیت مدرنیت، بدون هیچ تلاشی برای سازگاری آن با کلیت، پرداخت» (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۹۱). شایگان در همین زمینه می‌نویسد: «برای آنکه فردیت شکوفا شود، اتفاقاً انسان باید در محیطی عرفی زندگی کند که در آن میان دین و سیاست پیوند مستقیم نیست، حاکمیت با قانون است و انسان تحت حمایت نهادهایی عقلایی و دموکراتیک قرار دارد» (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۲۴).

باین حال، به مطالب فوق باید افزود که قصه شایگان و مدرنیته در اینجا خاتمه نیافته و در این باره، مواجهه‌ای پُرپیچ و خم پیش‌روست. شایگان که در فرانسه از نزدیک و به خوبی با اندیشه‌های «پست-مدرنیسم» آشنا گشته بود، تأثیر زیادی از این جریان و مدعیات آن در نقد مدرنیته گرفت. به علاوه که وی با پیش‌زمینه شرقی و گرایشات معنوی و عرفانی خود نیز دست‌بازی در برخورد با تصلب‌گرایی، تکنیک‌زدگی، و تک‌بعدی‌انگاری مدرنیته داشت.

چنانکه می‌دانیم، در نگرش پست‌مدرن، فراروایت‌ها، وحدت‌گرایی‌ها، و کلی‌گویی‌های نامنعطف جای

خود را به نوعی نسبیت ارزشی و تکثرگرایی انعطاف‌پذیر می‌دهند. از این منظر، در خصوص هویت و سرشت انسانی هم، هرگونه هویت ذاتی، منسجم، قطعی، ثابت، و از پیش معین گشته به زیر سوال رفته و در نتیجه سوژه مدرن نیز به عنوان وجودی خودبنیاد، یکپارچه، همگون، و کاملاً عقلانی انکار می‌شود. بر این اساس، سوژه چندپاره، ناتمام، و سیال در عین حال که بر ساخته‌ای اجتماعی و موقعیتی است، دائماً از وضع موجود فراتر رفته و از ساختارها در می‌گذرد، تا بدین گونه، در فضای میان هویت‌ها و گفتمان‌های گوناگون، از میان انتخاب‌های موجود دست به گزینش زده و وجود خود را از نو بازآفریند.

بدین ترتیب، برغم اذعان به دستاوردهای مثبت مدرنیته، شایگان اما نظام فکری مدرنیته را پاسخگوی مناسبی برای پرسش از چگونگی هویت آدمی در بستر اختلاط فرهنگ‌ها و ادغام هویت‌های گوناگون نمی‌داند؛ چراکه بر اساس مفروضات آن و در سایه هویتی همگون و یکدست که صرفاً از طریق نفی دیگران و ناهماهنگی‌ها به اثبات خویش می‌رسد، نمی‌توان واقعیت شخصیتی فرد امروزی را تبیین کرد. شایگان تحت تأثیر «جانی واتیمو»^۱ معتقد است که پست‌مدرنیسم و نظریات گوناگونی که در چارچوب آن مطرح می‌گردند، زمانی بهتر درک خواهند شد که در پرتو ایده‌های هایدگر و نیچه در خصوص پایان متافیزیک و نیهیلیسم ارزش‌ها مورد توجه واقع گردند، که به اعتقاد وی به پدیده‌ای به نام «هستی‌شناسی ضعیف یا سست»^۲ منتهی گشته‌اند. بن‌مایه نیهیلیسم رادیکال نیچه، ضدبنیان‌گرایی، فروپاشی منشأ، و ارزش‌زدایی از والاترین ارزش‌هاست در شرایطی که دیگر هیچ حقیقت برتر و متعالی‌ای وجود ندارد که مبنای وجود آن‌ها باشد؛ بر این اساس، همه مقولات مستحکم متافیزیکی و هستی‌شناختی که پیشتر واقعی، مسلم و ضروری تلقی می‌گشتند، اکنون به «ارزش‌های مبادله» تقلیل یافته‌اند. ارزش‌هایی که نه تنها دیگر ثابت و لایتغیر نیستند بلکه ارزش‌هایی «قابل تعویض با یکدیگر» هستند که طیفی از انتخاب‌های تفسیری را پیش‌روی انسان می‌کشایند. بدین ترتیب در پرتو هستی‌شناسی سست و استراتژی شالوده‌شکنی یا انهدام ساختار، روایت‌های مسلط فرهنگ غربی از جمله در خصوص اومانیسم فروریخته که در نتیجه آن ضروری است، «به وجود ذهن‌شناسا (سوژه) بی‌قائل باشیم که دیگر همچون گذشته قوی و مسلط نیست، بلکه «دوره رژیم لاغری» را از سر می‌گذرانند» (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۲۸۲).

با روشن شدن موضع شایگان در خصوص هویت فرد و سوژه در وضعیت پست‌مدرن، می‌توان به جنبه دیگری از انتقادات وی از تفکر مدرنیسم پرداخت. شایگان ضمن بیان اینکه به نسبی بودن ارزش‌ها و نیز چندگانگی فرهنگی بی‌اعتقاد است، خود را معتقد به وجود تعدد سطوح آگاهی می‌داند؛ به این معنی که همه سطوح آگاهی بشری از آگاهی عصر نوسنگی تا عصر اطلاعات، همزمان به صورت لایه‌هایی از

^۱ - Gianterio Vattimo

^۲ - Ontologie faible

رسوبات فرهنگی به‌شکلِ موزاییک‌وار در کنار هم قرار گرفته‌اند. به زعم شایگان فراگیری و تمدن‌سازی مدرنیته نباید ما را نسبت به کمبودهای آن بی‌تفاوت نماید. به باور او، «مدرنیته از بسیاری لحاظ بی‌جان است. مدرنیته فاقد روح است، فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی‌آورند. مدرنیته هرچند ضروری، منفک ناشدنی، و اجتناب‌ناپذیر است، خلأها و حفره‌های بسیار دارد. مثلاً جای تمثیل‌های عرفانی شاعران و عارفان، جای آن احساس خویشی و یگانگی که عالم صغیر را به عالم کبیر پیوند می‌دهد، جای غایت آخرت‌نگر که در تقابل با آگاهی تحلیلی، شیوه سلبی شناخت عرفانی را ممکن می‌کند، در این گفتار کجاست؟» (شایگان، ۱۳۸۰/الف:۳۱). بدین ترتیب، می‌توان استنباط کرد که از منظر شایگان، در روزگار کنونی، هیچ فرهنگی به تنهایی پاسخگوی نیازهای انسان امروزی نیست؛ چراکه اکنون و در دنیای با هستی‌شناسی درهم‌شکسته، همه ما از آگاهی چندپاره برخوردار بوده و دیگر تک‌هویتی نیستیم، بلکه چندهویتی می‌باشیم.

نقد شایگان بر مدرنیته که همزمان از دو زاویه پُست‌مدرنیسم و عرفانی صورت می‌گیرد، سقوط متافیزیک و زوال ارزش‌های مدرن را به مقوله بازگشت معنویت گره می‌زند. چنانکه گذشت، به باور شایگان، مدرنیته از خلأیی وجودی که همانا فقدان معنا و ساحت معنوی است، رنج می‌برد؛ لذا در جهت کنترل بحران‌های مدرن، ضروری است تا تمدن غربی ارج و قُرب «اقلیم گمشده روح» و امر معنوی را بدان بازگرداند. «معنویت» در نگاه شایگان اشاره به کاربست‌های قواعد فقهی و یا پیوند امر قدسی با سیاست را تاب می‌آورد؛ بلکه معنویت مورد نظر او در انطباق با «هستی‌شناسی پراکنده» و اختلاط فرهنگ‌ها در دنیای کنونی، نماینده فرهنگی خاص است. یادآور می‌شود که در اندیشه شایگان، هر فرهنگی بیانگر «شیوه‌ای دیگر از هستی» و «سطح دیگری از آگاهی» است؛ در نتیجه، می‌توان اظهار داشت که معنویت شیوه‌ای از حضور در هستی است که از عمق وجود انسان نشأت گرفته و سهم ساحت روح را محفوظ می‌شمارد. مناسب است بیفزاییم که به باور شایگان «به رسمیت شناخته شدن منزلت روح نیز در حال حاضر ارتجاعی نیست و حتی می‌تواند وجود ما را کامل‌تر کند، به عبارت دیگر می‌تواند تمامیت و فردانیت روانی ما را به ما بازگرداند، بدین ترتیب انسان علاوه بر آگاهی تند و تیز خود، پنجره ذهنش را بر جنبه دیگری از چیزها خواهد گشود» (شایگان، ۱۳۸۰/الف:۲۶).

شایگان در پی آن است تا در دنیای مدرن که ویژگی بارز آن در کنار هم قرار گرفتن شیوه‌های گوناگون زندگی است، در کنار پذیرش عقلانیت مدرن و دیگر دستاوردهای فرهنگ جدید غربی، سهم میراث معنوی تمدن‌های باستانی نیز پاس داشته شود. از این منظر، در شرایطی که وعده‌های تمدن غربی در خصوص اعتبار فردیت و شأن آدمی رنگ باخته است، ارج والایی که در فرهنگ‌های شرقی به مقام انسانیت و ارزش‌ها و آرمان‌های متعالی بخشیده می‌شد، همچنان می‌تواند مورد توجه باشد. توجه داریم که به باور شایگان، چنانچه بتوان از یک زمینه مشترک در تفکر آسیایی سخن گفت، همانا غایت «رهایی

و رستگاری» است که توأمان با نوعی اشراق و تجربه عرفانی بوده و در ارتباط انسان با حقیقت یا وجود برتر و تجربه پیوند با مبدأ تحقق می‌یابد.

بازیابی قاره گمشده روح که مستلزم استحاله معنوی و فعال شدن قوای فراحسی است، یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های داریوش شایگان را شکل می‌دهد که حتی در روند تحولات فکری وی نیز نه تنها فراموش نمی‌شود بلکه بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد. به باور شایگان، در تفکر مدرن، توانایی‌های فراحسی محدود شده، قوه تخیل خلاق به حاشیه رانده شده، و با تبدیل شدن تعقل به ابزاری محاسبه‌گر، امکان تجربه و شناخت اشراقی و عرفانی کاملاً منتفی گشته است. لذا بر انسان مدرن فرض است که در راستای «معنویت‌طلبی جدید»، آن لایه‌هایی از میراث معنوی کهن را، از نو کشف کند که به «فضای لطیفی» اعتقاد داشت که صور معنوی را در خود جای داده و مکان مناسب استحاله‌هاست. شایگان در خصوص این فضای لطیف معنوی، در *آفاق تفکر معنوی در اسلام/ایرانی*، از قول کربن می‌آورد: «متفکران ایرانی از قرن بی به قرن دیگر، کوشش خود را بر نظام عالمی متمرکز کرده‌اند که نه عالم ادراک حسی است و نه جهان انتزاعی فهم. تصور این جهان میانجی را در آثار همه این متفکران، از سهروردی گرفته تا صدرای شیرازی و ملاهادی سبزواری و بسیاری دیگر تا به امروز می‌توان دید. (شایگان، ۱۳۸۷: ۸۴).

با نهادینه شدن دوآلیسم فلسفی و ثنویت فلسفه و الهیات که ریشه‌های آن را به‌طور مشخص می‌توان در ابن رشد و تداوم آن را در کلیسای مسیحی و فلسفه غرب دنبال کرد، نوعی ثنویت هستی-شناختی شکل گرفت که منجر به اندیشه انفکاک عالم محسوس و مادی از عالم ملکوتی و معنوی شد. بدین ترتیب، قوه سوم - در میان قوای حس و عقل - یعنی قوه تخیل خلاق که ابزار ادراک عالم مثال است، امری موهومی تلقی گردید. حال آنکه در جهان‌بینی اشراقی و متعالیه، عالم مثال؛ جهانی که مظهر عالم محسوس و مقدم بر آن است و عالم معقول که سرمشق عالم مثال قلمداد می‌شود. این جهان بین عالم محسوس و معقول، جهانی‌ست میانجی و مختلط، و مرکز عالم‌هاست. «عالمی که توسط آن اجسام روح می‌شوند و به توسط آن ارواح جسم می‌گردند» (کربن، ۱۳۵۸: ۱۵۱ و ۱۲۸). «این عالم جایگاه شهودهای تجلی‌گون است، عرصه‌ای که در ساحت آن حوادث خیالی و سرگذشت‌های رمزی، با واقعیت راستین خویش آشکار می‌شوند» (کربن، ۱۳۸۴: ۴۳-۴۲) و انسان می‌تواند حقیقت معنوی مشاهدات پیامبران و حقیقت کشف و شهود عرفا را درک کند.

براین اساس، در اعتقاد شایگان، عالم مثال، جایگاه استحاله‌های معنوی و همان فضایی است که از

^۱ - به نظر بنیانگذار حکمت متعالیه و شارح بزرگ آن ملاهادی سبزواری نفس تروح جسم و جسم تجسد روح است و این دو در مراتب تشکیکی عین یکدیگرند. ن ک: ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۸، دار احیاء التراث. همچنین سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، شرح المنظومه، ج ۴، قم: انتشارات ناب

طریق آن می‌توان به اقلیم روح راه یافت و گفتگویی در «فراتاریخ» ترتیب داد. حاصل چنین راهیافتی، «دگرگون‌سازی بنیادین در شیوه بودن و دانستن» حاصل می‌شود، و از این رو در پایان قرن بیستم و در اوج جهش‌های بزرگ تکنولوژی، می‌توان «تعادل» را بازیافت. شایگان، عالم مثال را مرتبه‌ای در سلسله وجود و ساحتی جدید از واقعیت می‌داند که با ابزارهای شناخت فلسفه مدرن و حواس معمول ما قابل فهم نیست، به همین جهت است که قوه خیال «از طریق تقلیب و واژگون کردن زمان و مکان، دیده باطن را می‌گشاید و استحاله تمثیلی حواس را ممکن می‌کند. در مرتبه استحاله است که فرهنگ‌ها به درک راستین یکدیگر نائل می‌گردند، نمادها به هم تبدیل و جان‌ها واقعاً به یکدیگر نزدیک می‌شوند (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۳۸۱). به واسطه وجود همین فضای استحاله‌های معنوی و عالم مثال است که گفتگویی در فراتاریخ یا ارتباطی عمودی میان شانکارا و اکهارت، و چوانگ تسه و ابن عربی که به لحاظ زمانی، مکانی و فرهنگی هیچ ربطی به یکدیگر ندارند، فراهم شده و این‌ها از لحاظ معنوی معاصر یکدیگر می‌شوند.

شایگان با بیان اینکه طرد اقلیم روح و عالم مثال از جهان‌بینی مدرن، تأثیر شدیدی بر غرب داشته است، به ظهور پدیده جدیدی تحت عنوان «شیخ‌سازی جهان» اشاره می‌کند. در نبود فضای لازم برای ارضای نیروی معنویت‌طلبی جدید همزمان با اوج پیشرفت‌های تکنولوژی، شاهد شیخ‌سازی از امور معنوی می‌باشیم که انسان مدرن را مسحور امور غیرعقلانی می‌سازد. عدم توانایی تفکر مدرن غربی در پر کردن خلأ معنویت‌خواهی، نوعی از «مجازی‌سازی» هستی پدید می‌آید (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۳۴۲-۳۳۷).

هر چند بین عالم مثال برآمده از تجربه‌های اشراقی و مشاهدات باطنی با جهان مجازی حاصل از انقلاب الکترونیک تفاوت کیفی فراوانی وجود دارد، اما مجازی‌سازی با ویژگی‌های خاص خود^۱ با فراهم آوردن نوعی حضور همه‌جایی، بی‌واسطگی، لحظه‌ای بودن، و نیز شیوه‌های هستی سیال و ممتد - به‌طوری که بتوان در آن واحد همه‌جا بود و هیچ‌جا نبود! - آمادگی پذیرش امور غیرملموس و غیرمحسوس، و ساحت‌های مجازی هستی را در انسان امروز به وجود آورده است. از این نکته نباید غافل شد که به اعتقاد شایگان، «مجازی‌سازی، علی‌رغم شباهت‌هایی که با معرفت‌شهودی و باطنی دارد، حتی یک قدم ما را به سطوح برتر هستی نزدیک‌تر نمی‌کند، بلکه به شیخ‌سازی جهان سدت می‌بخشد و آن را دو چندان می‌کند و ... همچنان در محدوده محسوسات باقی می‌ماند» (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۳۷۵).

بنابراین، در خصوص این شبهه که در بطن مدرنیته فراگیر شده، چگونه «انکشاف وجه دیگر چیزها» و به بیان ما سطح دیگری از آگاهی، اقلیم دیگری از وجود، و شیوه دیگری از هستی ممکن می‌گردد، پاسخ داریوش شایگان این خواهد بود که در همین دنیای مدرن و در اوج پیشرفت‌های تکنولوژیک نیز می‌توان امید به استحاله‌های معنوی واقعی و کشف عالم لطیف مثال داشت؛ چنانکه در رخدادی

^۱ - شایگان این ویژگی‌ها را در برشمرده است.

غیرمنتظره و شگفت‌انگیز، انقلاب الکترونیک مجازی‌سازی تکنولوژیک را ممکن ساخت که فراتر از دگرگونی‌های معرفتی و ساختاری، یک جابجایی هستی‌شناختی است که پای ما را به اقلیم دیگری از هستی گشوده است. البته حصول این مهم یعنی امکان‌گذار از مدرنیته به سنت یا برعکس، و در واقع تجربه شیوه‌های متکثری از هستی به‌طور همزمان و سیال، نیازمند وجود «سوژه مهاجر سیار»، یا به تعبیری دیگر سوژه بازیگوش است.

سوژه مهاجر سیار برآمده از دل دستاوردهای مدرنیته و یا به تعبیری بهتر وضعیت پست‌مدرن است. انسان امروزی آنقدری توانمند شده است که می‌تواند از امور فاصله گرفته و تمامی مراحل تکامل فرهنگ بشری را در برابر خود حاضر بباید، لذا در این دنیای پُر هرج و مرج و به هنگام تلاقی فرهنگ‌های گوناگون و در عرصه اختلاط‌ها که سبب ظهور «هویت‌های مرزی» شده، قادر است با «آگاهی دورگه»، در لابلای مناطق تصادم، شیوه‌های دیگر هستی را نیز بیازماید که به نوعی تجربه «از زمین‌کندگی» را برای وی به همراه خواهد داشت. در واقع، برای چنین سوژه‌ای، نه تنها دویارگی و تعارضات درونی و بیرونی اهمیتی ندارد بلکه او از این وضعیت استقبال کرده و خود را حامل جنبه‌هایی متعدد می‌داند که وی را برای خلق ارزش‌های جدید توانمند کرده است. شایگان در این باره، از ظهور وضعیت «ورافرهنگی» سخن به میان می‌آورد که در آن، فرهنگ معنایی جدید و متمایز پیدا کرده و «به خاستگاه حق جمعی خودمختاری و به سرچشمه ارزش‌های جدید تبدیل شده است. فرهنگ در این معنای تازه به سطح یک مقوله جهانشمول ارتقاء یافته که از فرهنگ‌های خاص متمایز است، نوعی فرهنگ فرهنگ‌ها، یک «ورافرهنگ» که موجب آزاد شدن نیروهای پویایی می‌شود که می‌توانند زاینده هویت‌های جدید باشند. بر این اساس، شاهد ظهور اصطلاحاتی چون «سبک زندگی»، «سیاست زندگی» و «فرهنگ مقاومت» هستیم که همگی دال بر امر فوق هستند (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۱۱۳-۱۱۲).

۵- بحث

بدین ترتیب، چنانچه هر فرهنگی را بیانگر شیوه‌ای از هستی، سطحی از آگاهی، و یک ساحت وجودی خاص در نظر بگیریم، اختلاط و ارتباط متقابل فرهنگ‌های گوناگون در جهان کنونی، سبب پدید آمدن «فضاهای بینابینی» و «هویت‌های مرزی» ای شده‌است که در این عرصه‌ها می‌توان ظهور هویت‌های جدید را انتظار داشت. این هویت‌های جدید دیگر به مانند گذشته هویتی یکدست، همگون و انحصارطلب که ضرورتاً نافی «دیگری» باشد نیست بلکه «هویت مرگب» در یک فضای فرهنگی مرگب است. در واقع در جهانی با ساختار «هولوگرافیک» که بی‌وقفه در فرآیند دگرگونی دائمی است و در «هستی شبکه‌ای» که در آمیختگی و ارتباط میان اجزای آن «ریزوموار» بوده و تنوعات را پذیراست، و با «تفکری سیار» که ویژگی آن نه یگانگی و همانندی و جستجوی بنیادها، بلکه پذیرش افق‌های تازه و

تمایزهاست؛ کثرتی از عناصرِ ناهمگون را می‌توان یافت که بی‌آنکه نیازی باشد تا آن تفاوت‌ها و ناهمگونی‌ها را از میان برداشت، از فضایی به فضای دیگر گذر کرد. «پس فضاهای سازنده‌ی ما، فضاهایی متنوع و ناهمگونند. ما دیگر ریشه‌ای واحد نداریم که تک و تنها در سرزمینی خاص فرورفته باشد. ما ریزوم‌هایی هستیم در ارتباط با دیگران، با فرهنگ‌ها، جهان‌ها و آگاهی‌های گوناگون. این وضعیت از ما افرادی خانه‌به‌دوش می‌سازد، در این معنا که در فضاهای باز رشد می‌کنیم و شیوه‌ی زندگی‌مان تعیین‌کننده‌ی کیفیت بینش‌های ماست. ... همه‌ی ما چهل تکه‌هایی در حال بافته شدنیم، مجموعه‌هایی بی‌شکل از تکه‌های به هم چسبیده، تکه‌هایی که ارتباط میان آن‌ها در سطح افقی بسیار راحت‌تر از سطح عمودی انجام می‌شود. ... ما بی‌محور، پراکنده و ریزوم‌وار شده‌ایم و در معرض تغییرات بی‌شمار و دگردیسی‌های مداومیم» (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۱۵۳).

بنابراین، در نظر شایگان، هستی‌شناسی درهم‌شکسته و ریزوم‌وار، تفکر ارتباطی و سیار، اختلاط فرهنگ‌ها، جابجایی مراکز و فضای بینابین، هویت‌های مرزی، و آگاهی چندپاره، انسان امروزی را در آمیزه‌ای از فضاها و عناصر متکثر و ناهمگون، سطوح متعدّد آگاهی، و شیوه‌های مختلف زندگی قرار داده‌اند که تنها از وجود «هویت چهل تکه» در وی می‌توان سخن گفت. به لحاظ انسان‌شناختی، این وضعیت هم می‌تواند از انسان موجودی بی‌شخصیت، التقاطی بسازد که در گيجی، ابهام، چندپهلویی، و اسکیزوفرنی ناآگاهانه گرفتار است، و هم می‌تواند توانایی‌های بالقوه‌ی بی‌کرانی که در عمق وجود ما محفوظ است، فعال کرده و «مهاجر سیار» به‌بار آورد که به تجزیه و چندپارگی خود آگاه بوده و می‌داند که انسانی چهل تکه است. مهاجر سیار، «سوژه‌ای بازیگوش» است، چراکه در بطن هویت چهل تکه، با «مرقع‌سازی بازیگوشانه»^۱ شیوه‌ای برای ساخت و ترکیب شخصیت چندگونه و مرکب خود خلق می‌کند که با به رسمیت شناختن تکثرات، از امکانات و انتخاب‌های گسترده‌ای که عناصر گوناگون فرهنگی در اختیار وی قرار می‌دهند، نهایت بهره را برده و در مسیر کمال و دستیابی به تمامیت فردی از آن‌ها سود جوید. بر این اساس، «سوژه مهاجر سیار»، با تبدیل حیطه بینابین به عرصه بازی، همچون بندبازی است که دائماً از حالتی به حالت دیگر در گذر است (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۲۳۳ و ۲۱۷). لذا وی این امکان را دارد که با منزلت‌بخشی به قلمروهای دیگر هستی، شیوه‌های دیگر بودن و سبکی دیگر از زندگی، با استحاله معنوی واقعی، جهشی به اقلیم‌های دیگر حضور داشته و انسانی «سالک» باشد که سیر و سلوکش حاکی از یک میل اصیل انسانی در کسب تجربه‌های معنوی‌ست.

جدول: ویژگی‌های شاخص و عمومی روشنفکری شایگان و دوستدار

^۱-bricolage ludique

روشنفکر ویژگی‌ها	داریوش شایگان	آرامش دوستدار
رویکرد پسانقلابی و اصلاح‌طلبانه	دگرگونی در «سر»ها، تغییر از درون، و مداراگرایی	اصلاح‌طلبی فرهنگ‌محورانه با تأکید بر حذف فرهنگ دینی
نقد مراجع رسمی و الگوهای تاریخی و فرهنگی مسلط	نقد قالب‌های هویتی تک‌بعدی، تقلیل گرا، و انحصارطلب	نقد الگوهای مسلط فرهنگ دینی به عنوان منشأ ناپرسایی و نیندیشایی
نقد کلیت‌ها، همسان‌سازی‌ها، و توده‌وارگی	نقد نیروهای یکسان‌سازی و همترازکنندگی - در دوره فترت - که به انسان توده‌ای، بی‌شکل، و میان‌مایه می‌انجامد.	به چالش کشیدن هم‌نوایی، همسطحی، همسختی، یگانگی کثیر یا کثرت هم‌شکلان، و آدم قالب‌ریزی شده در سایه مرجع دینی و روزمرگی
نوع نظام سیاسی	دموکراسی شرط حضور در نظام سیاره‌ای و هستی چندپاره	جدایی کلیت سیاسی حکومت از جهان - بینی مذهبی و استقلال قوای سه گانه از قیمومت دینی
باور به سکولاریزم و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست	دین را به معنویت تحویل کرده و خواهان نوعی معنویت سکولار است.	طالب زدودن دین از قلمرو فرهنگ و مرگ آن در عرصه اجتماعی است.
نگرش به سوژه فردی	«سوژه بازیگوش» / «انسان متجدد معنوی با آگاهی چندپاره و هویت چهل تکه» با تبدیل «فضای بینابین» به عرصه بازی و با «مرقع‌سازی بازیگوشانه» شیوه - ای برای ساخت و ترکیب شخصیت چندگونه و مرکب خود خلق می‌کند که با به‌رسمیت‌شناختن تکثرات، می‌تواند از امکانات و انتخاب‌های گسترده‌ای که عناصر گوناگون فرهنگی در اختیار وی قرار می‌دهند، نهایت بهره را برده و در مسیر کمال و دستیابی به تمامیت فردی از آن‌ها سود جوید.	فرد مضمحل در فرهنگ دینی بوده و از سوژگی، نوآوری، کنشگری، و ایجاد دگرگونی ناتوان است.
رویکرد به فرهنگ و هویت	در بطن «هویت چهل تکه»، می‌توان تمامی مراحل تکامل فرهنگ بشری را در برابر خود حاضر یافته و در این دنیای پُر هرج و مرج و به هنگام تلاقی فرهنگ‌های گوناگون و در عرصه اختلاط‌ها که سبب	فرهنگ امری به‌خود بسته، ایستا، همگن، و یکپارچه است که هیچ‌گونه پویایی در آن وجود ندارد. هویت نیز در چنبره نوعی جبرگرایی، عدم انعطاف، و تک‌بعدی‌انگاری گرفتار است. (امتناع هویتی)

ظهور «هویت‌های مرزی» شده است، در لابلای مناطق تصادم، «شیوه‌های دیگر هستی» را نیز آزموده و در جهت خلق ارز- ش‌ها و هویتی جدید به کار انداخت.	
---	--

منبع: نگارنده

۶- نتیجه‌گیری

آرامش دوستدار، ازسویی، بنیان‌های جهان قدیم و جدید را از اساس متفاوت پنداشته و بر تمایزگذاری بین دنیای سنتی که بر بنیاد دین تکیه داشت و دنیای مدرن که علم در آن محوریت یافته است، تأکید دارد. همچنین، بررسی و تأمل در پروژه اندیشگی وی، حاکی از آن است که باور به فاعل‌شناسا بودن آدمی و در واقع سوژه‌باوری و حرمت فردیت، مهم‌ترین عوامل گسست و گذار از جهان سنتی به دنیای مدرن و خردباوری و تجربه‌گرایی علمی است. از سویی دیگر، دوستدار معتقد است که فرهنگ دینی در سلطه تاریخی و فرهنگی خود، مانع هرگونه رویش و پرورش بر ضد بنیادها و ارزش‌های خود گردیده و هر مقابله‌ای را چنانچه توانسته در نطفه خفه کرده است. همچنین، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فرهنگ دینی، به رسمیت نشناختن «تفرّد» و نفی «فردیت» و «سوژگی» انسان است؛ که محصول مستقیم ناپرسایی و امتناع تفکر، روال روزمرگی همگانی، سیطره الگوهای همه‌گیر و ازپیش معین موروثی، و نیز عامیت و همسان کردن افراد جامعه و اضمحلال هرگونه غیریت و تکثری است. بایستی افزود که دوستدار تفرّد و سوژگی را تنها امکانی می‌داند که به‌واسطه آن چه‌بسا بتوان در برابر سلطه فرهنگ دینی مقاومت ورزید.

بنابراین، در انگاره دوستدار، جامعه ایرانی تحت سلطه فرهنگ دینی و عدم رشد و شکوفایی فردیت و سوژگی، به لحاظ فرهنگی و هویتی همگن و بسته مانده و راهی به دنیای جدید نیافته است. به باور وی نه‌تنها گذار از دوران باستان به ایران اسلامی جز تثبیت فرهنگ دینی دستاوردی نداشت بلکه در ادامه أخذ فلسفه یونانی و ادغام آن با باورهای دینی، و همچنین، در دوره معاصر، مشروطیت‌خواهی نیز حاصلی به بار نیاورد. ارتباط با غرب هم صرفاً برخوردی سطحی بوده است. در نتیجه، به اعتقاد دوستدار، چنبره سلطه دینی و امتناع تفکر، به معضلی دشوار بدل شده و گریز از آن ناممکن است؛ چیزی که ما، در این مقاله، از آن به «امتناع هویتی» یاد کردیم.

در مقابل، به باور داریوش شایگان، در گفتمان جهانی مدرنیته - که امروزه با اختلاط فرهنگ‌ها و هویت‌ها همه‌شمول و فراگیر نیز شده است - در امری بی‌سابقه، هیچ هویتی بر دیگر هویت‌ها برتری مطلق نداشته و هیچ ایدئولوژی‌ای آنقدر قدرتمند نیست که دیگر ایدئولوژی‌ها را از میدان به در کند. لذا در چنین شرایطی، امکان ظهور و شکوفایی دیگر گفتمان‌ها و فرهنگ‌هایی که پیش از این در انزوا بودند، فراهم آمده است. اگر مشکلی نیز در برخورد برخی از فرهنگ‌ها مثل تمدن اسلامی با مدرنیته دیده شده

است، بایستی توجه داشت که این معضل نه برآمده از ذات دین - که همه تمدن‌های بزرگ دینی هستند و هیچ یک بجز اسلام مشکلی با مدرنیته نداشته‌اند - بلکه ناشی از این است که مدرنیته از دل مسیحیت بیرون آمده و بین اسلام و مسیحیت به عنوان دو رقیب همیشگی اختلاف تاریخی وجود دارد. به نظر شایگان، در جوامع اسلامی نیز نوعی غربی‌شدن ناخودآگاه رخ داده است، تا بدان حد که همه شئون زندگی و طرز نگرش آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داده است. لذا، انسان مدرن از این توانایی برخوردار است که همه مراحل تکامل فرهنگی بشریت را در برابر دیدگان خود پدیدار دیده و از میان انتخاب‌های گسترده‌ای که پیش رو دارد، دست به گزینش بزند. بر این اساس، انسان موجودی است باز به افق‌های ناشناخته که با استفاده از انتخاب‌های متعددی که پیش رویش گشوده شده است، می‌تواند از یک فضای فرهنگی - شیوه‌ای از هستی و سطحی از آگاهی - به فضای فرهنگی دیگری گذر نموده و هویت خود را بازابد. از جمله این هویت‌های جدید، جهشی کیفی در سطح وجودی و دگرگونی در شیوه بودن - در هستی است که در استحالتهای معنوی، جهش‌های تازه‌ای برای فراگذشتن از وضع موجود را فراهم آورده و حالات ژرفی از تجربه معنوی را در پی دارد.

۷- تعارض منافع

نویسندگان متعهد می‌شوند مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به‌عهده نویسنده مسئول است.

۸- منابع

- الباده، میرچا (۱۳۷۵)، مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: انتشارات سروش
- تقوی، سیدمحمدعلی؛ بائی، فاطمه (۱۳۹۷). «امتناع تفکر در فرهنگ دینی؛ نقد و نظری بر آرای آرامش دوستدار»، پژوهش سیاست نظری، دوره ۱۳، پاییز و زمستان، شماره ۲۴: ۲۹۱-۳۲۵
- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۶)، آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن، تهران: باشگاه ادبیات
- دباغ، سروش (۱۳۹۰)، ترنم موزون حزن: تأملاتی در روشنفکری معاصر، تهران: انتشارات کویر
- دوستدار، آرامش (۱۳۵۹)، ملاحظات فلسفی در دین، علم، و تفکر، تهران: انتشارات آگاه
- دوستدار، آرامش (۱۳۷۰)، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس: انتشارات خاوران
- دوستدار، آرامش (۱۳۷۷)، درخشش‌های تیره، چ دوم، پاریس: انتشارات خاوران
- دوستدار، آرامش (۱۳۸۷)، خویشاوندی پنهان، به کوشش بهرام محیی، کلن: انتشارات فروغ، نشر دنا
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح حسن زاده املی، قم: انتشارات ناب
- سعیدی، نادر (۱۳۷۴). «نقد و بررسی کتاب درخشش‌های تیره»، نشریه ایران‌شناسی، سال هفتم، زمستان، شماره ۴: ۸۳۷-۸۴۴

شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، آسیا در برابر غرب، چ دوم: تهران: امیرکبیر

شایگان، داریوش (۱۳۸۰/الف)، افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، چ دوم، تهران: فرزانه روز

شایگان، داریوش (۱۳۸۰/ب)، بت های ذهنی و خاطره ازلی، چ چهارم، تهران: امیرکبیر
 شایگان، داریوش (۱۳۸۶)، زیر آسمان های جهان: گفتگوی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو، ترجمه نازی عظیم، چ چهارم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز
 شایگان، داریوش (۱۳۸۷)، هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چ پنجم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز

شهبازی، عبدالله (۱۳۸۷). «فریدون آدمیت و داوری های تاریخی»، مجله بخارا، سال یازدهم، فروردین و اردیبهشت، شماره ۶۵: ۳۷۶-۳۷۳

کربن، هانری (۱۳۵۸)، ارض ملکوت؛ کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدائی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها
 کربن، هانری (۱۳۸۴)، «زندگی، شخصیت و آثار ملاصدرا شیرازی»، ترجمه کریم مجتهدی، مجموعه مقالات هانری کربن، گردآوری و تدوین از محمد امین شاهجویی، تهران: انتشارات حقیقت
 نیچه، فردریک (۱۳۸۰)، حکمت شادان، ترجمه حامد فولادوند و دیگران، تهران: انتشارات جامی
 نیکفر، محمدرضا (۱۳۹۹)، ایدئولوژی ایرانی: در نقد آرامش دوستدار، انتشارات روناک
 ملاصدرا (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث
 میراحمدی، منصور؛ احمدی، عبدالرضا (۱۳۹۶). «درآمدی انتقادی بر نظریه امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، جستارهای سیاسی معاصر، سال هشتم، پاییز، شماره ۳: ۱۲۲-۱۰۵

واتیمو، جانی (۱۳۸۶)، پایان مدرنیته، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: پرسش
 وحدت، فرزین (۱۳۸۳)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: انتشارات ققنوس



doi 10.22059/jis.2024.382933.131

Research Paper

Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī's Intellectual Engagement with the Legacy of Iranian/Khusrawani Wisdom: A Case Study of Wisdom and Discretion

Mina Safa¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Persian Literature and Foreign Languages, Faculty of History, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. E-mail: minasafa@atu.ac.ir

Article Info.	Abstract
Received: 2024/04/15 Accepted: 2025/07/07 Keywords: <i>Nāṣir-i Khusraw</i> <i>al-Qubādiyānī</i> <i>Khusrawānī</i> <i>Wisdom</i> <i>Ismailism</i> <i>ʿAql (Intellect)</i> <i>Determinism</i> <i>and Free Will.</i>	The wisdom of Iran is a distillation of the philosophical, religious, and cosmological traditions of the Iranian peoples that, over centuries, evolved in various cultural and intellectual contexts both before and after Islam. This tradition, which Shaykh Shihāb al-Dīn Suhrawardī referred to as “Khusrawānī wisdom” or “Illuminationist philosophy,” is grounded in reason, intuition, and ethical-cosmological teachings. Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī, the philosopher, poet, and Ismaili dāʿī of the 5th/11th century, stood at the intersection of these intellectual currents. As an Iranian thinker, while influenced by Greek and Islamic traditions, he also displays, both implicitly and at times explicitly, a connection to the Iranian intellectual heritage in his language, outlook, and philosophical structure. This study focuses on two fundamental concepts—intellect and free will—and examines the presence of this connection in his prose and poetry. The findings indicate that concepts such as the emanation of the First Intellect from the Divine Essence, the role of intellect in discerning good and evil, the necessity of nurturing intellect from potentiality to actuality through the guidance of a spiritual master, the separation of intellect from the corporeal world, and the belief in the immortality of intellect are prominently reflected in Nāṣir-i Khusraw’s thought. These elements show significant convergence with the core doctrines of Iranian wisdom, particularly within the Zoroastrian tradition and Middle Persian texts. Thus, Nāṣir-i Khusraw may be regarded as a thinker who created a bridge between Iranian and Islamic wisdom traditions.
How To Cite Safa, Mina,(2025), "Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī's intellectual interaction with the legacy of Iranian/ Khusrawani wisdom; a case study of wisdom and discretion", Journal of Iranian Studies15(3), 91-108	
Publisher: University of Tehran Press. 	

تعامل فکری ناصر خسرو قبادیانی با میراث حکمت ایرانی/خسروانی؛ مطالعه موردی عقل و اختیار

مینا صفا^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، رایانامه:

minasafa@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶ واژه‌های کلیدی: ناصرخسرو قبادیانی، حکمت خسروانی، اسماعیلیه، عقل، جبر و اختیار.	حکمت ایران چکیده‌ای از مکاتب فکری، دینی و جهان‌بینی اقوام ایرانی است که در طول قرون، پیش و پس از اسلام، در بسترهای گوناگون فرهنگی و فکری ایران بالیده و تحول یافته است. این حکمت، که شیخ شهاب الدین سهروردی از آن با عنوان «حکمت خسروانی» یاد می‌کند، سنتی استوار بر عقل، اشراق و آموزه‌های کیهانی-اخلاقی دارد. ناصر خسرو قبادیانی، حکیم، شاعر و داعی اسماعیلی سده پنجم هجری، در میانه این تعاملات فکری ایستاده است. او به عنوان متفکری ایرانی، در کنار تأثیرپذیری از مکاتب یونانی و اسلامی، در زبان، نگرش و بن‌مایه‌های فکری خود، به گونه‌ای ضمنی و گاه صریح، با سنت ایرانی نیز پیوند دارد. در این پژوهش، با تمرکز بر دو مفهوم بنیادین عقل و اختیار، نشانه‌های این پیوند در آثار منظوم و منثور ناصر خسرو بررسی شده است. نتایج تحلیل‌ها نشان می‌دهد که مفاهیمی چون زایش عقل نخستین از ذات الهی، نقش عقل در تشخیص خیر و شر، ضرورت پرورش عقل از حالت بالقوه به بالفعل از طریق راهنمای دینی، غیریت عقل با جسم، و باور به جاودانگی عقل در ساختار اندیشه ناصر خسرو حضوری پررنگ دارند. این مؤلفه‌ها با آموزه‌های بنیادین حکمت ایرانی، به ویژه در سنت زرتشتی و متون پهلوی، هم‌پوشانی دارد. به این ترتیب، ناصر خسرو را می‌توان در شمار متفکرانی دانست که حلقه‌ای میان حکمت ایرانی و حکمت اسلامی پدید آوردند.

استناد به این مقاله: صفا مینا (۱۴۰۴) تعامل فکری ناصرخسرو قبادیانی با میراث حکمت ایرانی/خسروانی؛ مطالعه موردی عقل و اختیار، پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵ (۳): ۹۰-۱۰۸.



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

حکمت در میان ایرانیان با اندیشه‌های متفکرانی همانند زرتشت، از حدود دو هزار سال پیش از میلاد مسیح آغاز شد و با کوشش‌های بزرگانی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ هـ.ق)، سید حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۷ هـ.ق) و حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ هـ.ق) در دوران اسلامی به حیات خود ادامه داد. این حکمت، که به‌واقع چکیده‌ی اندیشه و فرهنگ ایرانیان بود، به «حکمت خسروانی» نام‌بردار گردید. بدون شک، حکمت ایرانی/حکمت خسروانی با سایر مکاتب فلسفی اسلامی، همانند فلسفه‌ی نوافلاطونی، و فلسفه‌ی فیلسوفان غربی، از جمله ارسطو، نکات اشتراک و افتراقی داشت که حاصل قرن‌ها تبادل آراء و اندیشه بود.

شاهان ساسانی، همانند شاپور اول و دوم، به گردآوری و ترجمه‌ی کتاب‌های حکمی هندی، یونانی و سریانی توجه داشتند. اما به باور اقبال آشتیانی، رواج کامل حکمت در زمان خسرو انوشیروان ساسانی رخ داد (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶: ۷۳). همچنین، حکیمانی سرآمد در ایران باستان وجود داشتند که از میان ایشان می‌توان به بزرگمهر، آذرباد مهراسپندان و جاماسب حکیم اشاره نمود (همایی، ۱۳۰۹: ۲۲۱-۲۳۰). عصاره و چکیده‌ی حکمت این حکیمان در اندرزنامه‌هایی همانند «اندرز انوشه‌روان آذرباد مهراسپندان»، «اندرز خسرو قبادان» و «یادگار بزرگمهر» باقی مانده است (ترابی، ۱۳۷۱: ۸۵).

پیگیری و پرداختن به حکمت و اندرز، به باور کریستینسن، از ویژگی‌های بارز ایرانیان باستان بود. همین ویژگی موجب شد متفکران ایرانی به ادبیات حکیمانه‌ی سرزمین‌های دیگر اقبال نشان دهند و در گردآوری و ترجمه‌ی آن‌ها، همانند «کلیله و دمنه»، «جاویدان خرد» و یا «الحکمة الخالدة» اثر ابوعلی مسکویه (۴۲۱ ق)، اهتمام ورزند (کریستینسن، ۱۳۳۲: ۴۲۶؛ زرین کوب، ۱۳۷۱: ۴۷؛ ابن مسکویه، ۱۹۵۲، ج ۶: ۸۸).

بخشی از تاریخ اندیشه و فلسفه‌ی ایران در قرون میانه‌ی اسلامی با باورها و تبلیغات مذهب اسماعیلی پیوند خورد. اصول کلام اسماعیلی با تأثیرپذیری از متکلمان اسلامی و با تلاش عبدالله بن احمد نسفی (متوفی ۳۳۱ هـ.ق)، ابویعقوب اسحاق سجستانی (متوفی میان سال‌های ۳۸۶-۳۹۳ هـ.ق) و ابوحاتم رازی (متوفی ۳۲۲ هـ.ق) در ایران پی‌ریزی شد. فلسفه‌ای که نسفی بنیان‌گذاری کرد، باورهای فلسفی اسماعیلی را وارد برهه‌ای تازه و پیشرفته‌تر نمود. این نظام با تلاش‌های داعیانی همانند سجستانی در طول قرن چهارم و پنجم هـ.ق به عقیده‌ی شایع جماعات اسماعیلی شرق ایران تبدیل شد و بعدها در زمان خلافت المعز پذیرفته و جایگزین جهان‌شناسی اولیه‌ی اسماعیلی گردید (صابری، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۴).

یکی از مشهورترین و بزرگ‌ترین فلاسفه/حکمای اسماعیلی، ابومعین ناصر بن خسرو حارث قبادیانی بلخی (۳۹۴-۴۸۱ هـ.ق) است. او دهقان‌زاده‌ای از شرق ایران در نیمه‌ی نخست قرن پنجم هـ.ق بود که خود را «حجت خراسان» خواند و به تبلیغ مذهب اسماعیلی در این خطه پرداخت. از مجموع نگاشته‌های ناصرخسرو برمی‌آید که از آثار حکمای یونان آگاه و با فلسفه‌ی افلاطون، ارسطو، رسائل ابویوسف کندی،

ابونصر فارابی و تقریرات ابن‌سینا آشنا بود. همچنین، او در رشته‌های حکمت عملی و نظری وارد و در مباحث الهیات دیدگاه‌های دقیقی داشت (ناصرخسرو، ۱۳۳۸: مقدمه، ج). آیه‌های قرآن منعکس‌شده در سروده‌های ناصرخسرو و اشاره‌های مستقیم و غیرمستقیم او به باورها و مفاهیمی از فرهنگ ایران باستان در اشعارش (ناصرخسرو، ۱۳۵۷: ۱۴۳، قصیده ۶۴، بیت ۳۲) حکایت از فرهنگ اسلامی-ایرانی او دارد.

هم‌عصر با ناصرخسرو، جریان‌های فکری، دانش‌ها، نهضت‌های اجتماعی، سیاسی و یا مذهبی وجود داشت. هرکدام از این جریان‌ها جهان‌بینی و استنباط خاصی از عقل داشتند که نتایج آن‌ها در شکل‌گیری ساختار فکری شاعران، نمایندگان و برجستگان فرهنگی آن عصر مؤثر بود (گلستانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۴۳۹). این مکاتب و سنت‌های فکری در حوزه‌ی عقل و امور مرتبط با آن، اصطلاحات خاصی را به کار برده‌اند: فلسفه: عقل و نفس؛ عرفان: عقل و عشق؛ اخلاق: عقل و هوی؛ و مذهب اسماعیلیه: عقل و امام (همان). ناصرخسرو در ساخت گفتمان دینی و بافت فکری عصر خود سخن گفت و بیش از همه، اندیشه‌ی او به‌عنوان یک حجت اسماعیلی، هم‌سو با باورهای اسماعیلی بود. پس در یک نگاه کلی، جهان‌بینی و نگرش او را باید در محدوده‌ی احکام و عقاید اسماعیلی و از سوی دیگر، در بستر سیاسی و اجتماعی عصر او جست‌وجو نمود. با این توصیف، در آثار ناصرخسرو باید شاهد ترکیبی از عقل دینی و عقل سیاسی-اجتماعی باشیم. میراث فکری، بافت فرهنگی و هویت ملی ناصرخسرو باعث می‌شود آثارش را به زبان فارسی بنگارد. او به‌عنوان یک ایرانی، تحت تأثیر تاریخ اندیشه و حکمت ایران، و به‌عنوان یک متفکر مسلمان، تحت نفوذ فرهنگ اسلامی و اندیشمندان و شاعران این عصر، همانند متنبی است. بنابراین، اسماعیلی‌گری ناصرخسرو را نمی‌توان از بستر فرهنگی و فضای اندیشه‌ای-اجتماعی ایران جدا نمود و مانند هر متفکر ایرانی دیگری باید روش اندیشه و تفسیر ناصرخسرو را در این بافت جست‌وجو نماییم.

شاخصه‌های زمانی-مکانی و فرهنگی روزگار ناصرخسرو این پرسش‌ها را در ذهن متبادر می‌کند که: حکمت و جهان‌بینی ایرانی چه تأثیری بر ساختار اندیشه و جهان‌بینی ناصرخسرو داشت؟ این تأثیر تا چه میزان بود؟ رابطه‌ی ناصرخسرو با جهان باستانی ایران چیست؟

بنابراین، در این مقاله با هدف روشن ساختن «نقش و جایگاه حکمت ایرانی در ساختار فکری و حکمت ناصرخسرو؛ با تأکید بر موضوع عقل و اختیار» و با استفاده از روش کتابخانه‌ای و روش تبیینی-تحلیلی، به جست‌وجو و بررسی نشانه‌های حکمت خسروانی در آثار ناصرخسرو پرداختیم.

۲. پیشینه

معرفی میراث فلسفی ناصرخسرو به دنیای پژوهش‌های علمی توسط محققان روسی، از جمله زاربین (Zarubin, 1918)، ایوانف (Ivanow, 1917 and 2015)، سمنوف (Semenov, 1912 and

(1918 صورت گرفت. در حالی که اکثر تحقیقات مرتبط با ناصر خسرو توسط محققان اتحاد جماهیر شوروی ادامه داشت، دانشمندان از مناطق دیگر، همانند هنری کربن، فیلسوف، شیعه شناس و ایرانشناس فرانسوی، نیز قدم‌های مهمی در این زمینه برداشتند (Corbin, 1975, vol. 4: 520-42). دانشمندان ایرانی، همانند مجتبی مینوی و مهدی محقق، در طول قرن بیستم، به ویژه، بر میراث شاعرانه ناصر خسرو تمرکز کردند (مینوی و محقق، ۱۳۵۷). "سفرنامه ناصر خسرو"، که نسخه خطی آن برای نخستین بار در پامیر کشف شد (برتلس، ۱۳۳۶: ۱۵۰)، نیز مورد توجه بسیاری از دانشمندان ایرانی قرار گرفت؛ همانند نسخه‌هایی از سفرنامه به تصحیح علی قویم، محمد دبیر سیاقی، وحید دامغانی و دیگران. علاوه بر این، چندین تحقیق و رساله در زمینه رساله‌های فلسفی ناصر خسرو توسط دانشمندان ایرانی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی منتشر شد.

تاکنون برخی از محققان به امکان وجود ارتباط میان اندیشه و آراء ناصر خسرو با حکمت ایران باستان و ادیان و فرقه‌های شرق اشاره کرده‌اند، همانند ایران‌شناس آلمانی هانس هاینریش شدر^۱. او ناصر خسرو را فیلسوفی می‌داند که عقاید باطنیه را در رساله‌های خود به گونه‌ای کامل و نظام‌مند بازتاب داده است. ناصر خسرو از نظر شدر در زمره آن دسته از متفکرانی قرار می‌گیرد که از سده ۹م. به بعد احکام اسلامی را با فلسفه یونانی تطبیق داد و در عین حال از عرفان مانوی به شدت الهام گرفت (Shaeder, 1927). از دیگر محققان ناصر خسرو شناس، الکساندر سمنف^۲، شرق شناس روسی، است. او رساله جدلی-فلسفی زادالمسافرین را نشانگر تعلق فکری ناصر خسرو به مکتب اصالت عقل می‌داند (Semenov, 1923). هنری کربن نیز به پیوند حکمت ایران باستان و اندیشه شیعی پس از اسلام اعتقاد دارد. در نظر کربن آنچه این تداوم و پیوند را حفظ می‌کند باور به ساحت میانی خیال یعنی ساحتی مابین معقول و محسوس است (کربن، ۱۳۷۷). همچنین هاینس هالم^۳ (۱۳۸۳) و برنارد لوئیس^۴ (۱۳۷۰) همانند ویلفرد مادلونگ^۵ و پاول واکر^۶ (1998) و میکائیل یان دخویه^۷ (1886) و برخی دیگر از مستشرقان در ضمن بیان تاریخ اسماعیلیه اشاراتی کلی به وامگیری‌های اسماعیلیان از ادیان دیگر دارند.

مریم معزی در مطالعات خود در ارتباط با ناصر خسرو و مکتب او به این نتیجه رسید که کاربرد زبان فارسی توسط ناصر خسرو در تبلیغ مذهب اسماعیلی در شرق، ارتباط مستقیم با مردم ساکن در ناحیه بدخشان و پامیر دارد. به باور او، ناصر خسرو برای مردمی با ریشه‌های آریایی-سکایی سخن گفت و نوشت،

^۱ Hans Heinrich Schaeder

^۲ Alexander Semenov

^۳ Heinz Halm

^۴ Bernard Lewis

^۵ Wilferd Ferdinand Madelung

^۶ Paul Walker

^۷ Michael Jan de Goeje

مردمی که هم اکنون نیز زبان‌های باستانی آریایی شرقی را حفظ کرده و به آن‌ها تکلم می‌کنند (مریم معزی، زمستان و بهار ۱۳۸۶-۱۳۸۷). هر چند، دلیل بین^۱ با این نظر مخالف است و باور دارد زبان مردم بدخشان، همزمان با ناصر خسرو، فارسی نبود (Beben, 2015).

تاکنون اندیشمندانی همانند کارلو آلفونسو نالینو^۲ (۱۹۲۵) و کریمی زنجانی اصل (۱۳۸۲؛ ۱۳۸۶) به ریشه‌های حکمت ایران باستان در آثار دانشمندان ایرانی و اندیشمندان اسماعیلی توجه کرده‌اند. در برخی از مقالات نیز به تأثیرپذیری عقاید اسماعیلیه و ناصر خسرو از حکمت نبوی و یا آموزه‌های ادیان کهن اشاره شده است؛ از جمله مقاله "تقابل و تعامل شعر تعلیمی ناصر خسرو با سنت‌های نوافلاطونی و حکمت نبوی" (صدرایی، ۱۳۹۸)، "میراث ایران باستان در روشنایی نامه ناصر خسرو" (کرباسیان، ۱۳۸۴)، "پژوهشی در کیهان‌شناسی زروانی و کیهان‌شناسی اسماعیلیه با تکیه بر آثار ناصر خسرو" (فتحی، ۱۳۹۱)، "مقایسه آفرینش نخستین در باورهای ایران باستان و اندیشه‌های اسماعیلی" (مسیحا و معزی، ۱۳۹۹) و "امام اسماعیلی ناصر خسرو و شاهی آرمانی در ایران باستان" (مقیمی زنجانی، ۱۳۹۲). همچنین هادیان و فرزاد در مقاله "تحلیل روشنفکری در اشعار ناصر خسرو قبادیانی" با تحلیل رویکرد روشنفکری، جهت‌گیریهای سیاسی، اجتماعی و دینی ناصر خسرو گام مهمی در راه شناخت آراء روشنگر ناصر خسرو در زمینه تاریخ سیاسی-اجتماعی ایران عصر سلجوقی و خلفای عباسی برداشتند (هادیان و فرزاد، ۱۳۹۹). اما تاکنون در ارتباط با نقش و جایگاه حکمت ایران/خسروانی و بازآمدهای سنت ایران باستان در جهان‌بینی و رویکرد فکری ناصر خسرو قبادیانی با تأکید بر دو موضوع خرد و اختیار به طور مستقل تحقیق و بررسی نشده است. به این جهت پژوهش پیش‌رو می‌تواند نقش مؤثری در پیشبرد مطالعات اسماعیلی داشته باشد.

۳. حکمت ایرانی/خسروانی

کاربرد حکمت (برابر با واژه خرد در فارسی و wisdom در انگلیسی) در این مقاله بر حکمت عملی در برابر حکمت نظری و بر رفتار و سرشت انسان در قسم اخلاق و تدبیر منزل - سومین مرحله از حکمت عملی: تدبیر نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن - تمرکز دارد. حکمت در تاریخ اندیشه ایران، قبل و یا بعد از اسلام، هسته اصلی گفتمان فکری و تلاش معنوی ایرانیان را تشکیل می‌داد و هدف نهایی آن راهنمایی و هدایت انسان، به نسبت درک و دریافت و عمل هر فرد، به رستگاری بود. حکمت هم معنی با فلسفه نیز هست، که در شکل غربی‌اش تنها مبتنی بر عقل‌گرایی، شک‌گرایی، بحث انتقادی، استدلال گفتمانی و ارائه نظام‌مند است و در شکل شرقی آن، نزد حکمای ایرانی پیش از اسلام و نیز فیلسوفان مسلمان ایران، علاوه بر عقل‌گرایی با مفاهیم و برداشت‌های دینی، شهود و جهان معنوی مرتبط است. به باور سهروردی عرفا از

^۱ Daniel Beben

^۲ Carlo Alfonso Nallino

طریق کشف بی‌واسطه، فلاسفه از طریق دستگاه مبرهن مفهومی عقلی و حکمای واقعی با ترکیب این دو، یعنی عقل و شهود، به حقیقت دست می‌یابند (سهروردی، ۱۳۷۷). گفتمان فلسفی حکمت‌محور در ایران در طول قرن‌ها روند طولانی جذب و اقتباس را پشت سر گذاشت. در این بستر، خرد حاصل سه عنصر اصلی بود: دانش (استدلال گفتمانی)، ایمان (استدلال کلامی) و عشق (تجربه شهودی)، که هر متفکر بر حسب شرایط فردی و اجتماعی و تاریخی خود ترکیب خاصی از این سه را به وجود آورد و بر اساس آن نصیحت کرد (Tajer and Zekrgoo, 2019: 1).

در میان دانشمندان قرون میانه اسلامی به ویژه بعد از سهروردی حکمت ایران باستان با نام‌هایی همانند حکمت فهلویون، خسروانی‌ها، جاویدان خرد و اصحاب نور و حکمت جلالی شناخته می‌شود. چکیده اندیشه و فرهنگ ایران از حدود ۱۴۰۰ سال قبل از میلاد مسیح، قدیمی‌ترین زمانی که می‌توان برای حیات و فعالیت‌های زرتشت در نظر گرفت،^۱ تا حداقل زمان سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق.ه)، که به وضوح از حکمت خسروانی سخن گفت و مفاهیم آن را به کار بست، در حکمت خسروانی متبلور شده است. نشانه‌هایی از حکمت خسروانی را می‌توان در مجموع آثاری همانند اوستا، متون پهلوی و اندرزنامه‌ها گرفته تا نوشته‌های ابن‌سینا، غزالی و سهروردی، جستجو کرد.

با توجه به معنای حکمت و فلسفه در جهان شرق -همراهی استدلال، ایمان و اشراق- می‌توان نقش ایمان و اشراق و استدلال را در آثار ناصر خسرو پیگیری نمود. این مسئله در سخن منظوم ناصر خسرو اینگونه انعکاس می‌یابد:

چون دین و خرد هستمان چه باکست	مگر ملک دنیا به دست مانیست؟
(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۵۲، قصیده ۳۱، بیت ۳۳).	
کتاب ایزد است ای مرد دانا معدن حکمت	که تا عالم به پای است اندرین معدن همی پاید
چو سوی حکمت دینی بیابی ره، شوی آگه	که افلاطون همی بر خلق عالم باد پیماید
(ناصر خسرو، ۱۳۹۱: ۶، قصیده ۵۲، ابیات ۲۳ و ۲۴).	

بر اساس این ابیات، خرد و دین در اندیشه ناصر خسرو ناسازگاری ندارند، یکسان عمل می‌کنند و وظیفه هماهنگی دارند؛ هدایت انسان به سعادت دنیوی و اخروی (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۲۶). اهمیت خرد و دین در سعادت انسان در آموزه‌های زرتشتی، به ویژه تعالیم موجود در گات‌ها کهنترین بخش اوستا، نیز دیده می‌شود، از جمله قطعه یازدهم یسنا ۳۱: "در هنگامی که تو ای مزدا در روز نخست از خرد خویش، بشر و دین و قوه اندیشه آفریدی، در هنگامی که زندگانی را به قالب مادی درآوردی، وقتی که تو کردار و اراده [آفریدی]، خواستی که هر کسی به حسب اراده خود از روی اعتقاد باطنی رفتار کند." (گات‌ها، ۱۳۷۸: ۱۵۳).

^۱ برای کسب اطلاعات بیشتر در این ارتباط نک. مینا صفا (بهار و تابستان ۱۳۹۰)، "اقوام هند و ایرانی و سرزمین ایرانویج"، جستارهای تاریخی، شماره ۱، پیاپی ۳، ص ۱۵۷-۱۷۶.

به این ترتیب، به وضوح تداومِ باور به نقش، اهمیت و همکاری دین و خرد در زندگی و سرنوشت انسان در تاریخ اندیشه ایران و اندیشه ناصرخسرو دیده می‌شود.

با آنکه ردپای مکتب‌های فلسفی، به ویژه نوافلاطونی، در آثار اندیشمندان عصر ناصرخسرو و خود او قابل پیگیری است، اما به باور نگارنده ناصرخسرو مشرب فکری خاص خود را دارد؛ او با تکیه بر اسلام و فرهنگ کهن ایرانی از مشرب‌های فکری و فلسفی عصر خود عبور کرد و اوج گرفت. نکات افتراقی میان حکمت ناصرخسرو و مکاتب فلسفی دیگر وجود دارد؛ از جمله، به باور فلوطین جهان انعکاسی بود از جهان حقیقی به ضرورت است. احد خالق عالم نیست که با اراده خلق کند؛ زیرا نسبت دادن فعل به خداوند تغییرناپذیری او را بر هم می‌زند و خطاست. عالم سر ریز جوشش الهی است (۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۷)، اما در باور اسماعیلیه و به الطبع ناصرخسرو، جهان حاصل ابداع خداوندی است که از فیض وجودش، به عنوان وجود اول، تمام جهان خلق شد (سجستانی، ۱۳۴۰: ۷۶؛ ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۱۰). تعریف ناصرخسرو از خداوند و خلقت او بی‌شک متمایز از خردورزی او نیست.

همچنین باید توجه نموده که ناصرخسرو به عنوان یک متکلم به ساختارهای اعتقادی دینی و به عنوان یک اسماعیلی به تأویل^۱ باورمند و پایبند بود. او در تأویل از استدلال‌های فلسفی-عقلی و از مفاهیم رایج در ساختارهای زبانی و فکری مردم عصر خود استفاده می‌کرد. ناصرخسرو برای اینکه موضوعی دینی را برای یک قوم تشریح نماید به زبان آن مردم سخن می‌گفت و بر بنیان‌های فکری و عقیدتی ایشان آن بیان را استوار می‌ساخت. شالوده تبلیغ در میان یک قوم از منظر ناصر خسرو، آگاهی از علم و اعتقادات پیشین ایشان و سخن گفتن به زبان آن مردم است، که موجب تمایل مردم به باطن دین و آموزه‌های درست خواهد شد (ناصرخسرو، ۱۳۳۸: ۳۵). پس او در ساختار علم، حکمت، اندیشه و فرهنگ خود و مخاطبانش تفسیر دین می‌نمود و سخن می‌گفت، تا آنچه ایشان لازم است دریابند را انتقال دهد.

۴. جایگاه و ویژگی‌های عقل و اختیار در حکمت ایرانی/خسروانی و حکمت ناصرخسرو

در این بخش "نقش و جایگاه حکمت ایرانی در ساختار فکری و حکمت ناصرخسرو؛ با تأکید بر موضوع خرد و اختیار" بررسی، تبیین و تحلیل خواهد شد. به این منظور، در قدم اول جایگاه و ویژگی‌های عقل و اختیار در ساختار فکری ناصرخسرو بررسی و سپس نقش و تأثیر حکمت ایران، در ارتباط با این دو قوه و مسائل پیرامون آن، بر حکمت ناصرخسرو تبیین و تحلیل می‌شود.

ناصرخسرو "با اینکه در آثار خود عقل را می‌ستاید و مردم را به پیروی از عقل می‌خواند، مقصودش عقل مقید است نه مطلق. عقلی که از ائمه تأویل پیروی می‌کند" (شهیدی، ۱۳۷۲: ۲۲۶). منظور ناصرخسرو نه

^۱ تأویل از نظر فرقه اسماعیلیه، پی بردن به اصل دین و استنباط باطن آیات و احادیث است که اغلب با توجهات ذهنی همراه است و بر پایه استدلال‌های قوی عقلانی استوار نیست. با این وجود، از نظر پیروان این فرقه، دین بدون تأویل راه به جایی نمی‌برد (نظری، ۱۳۸۴).

عقل در معنای محض و فلسفی بلکه عقلی است که با هواها و تمایلات در تعارض است، در محدوده شریعت فعالیت می‌کند و انسان را به شناخت خداوند می‌رساند. ناصر خسرو خردورزی را همواره می‌ستاید و عقل را وسیله‌ای راه‌گشا تلقی می‌کند. ناصر خسرو در زمینه عقل اینگونه تأویل می‌کند: "سخن اندر عقل که او هست نخست است و اما دلیل از کتاب خدا بر آنکه عقل نخستین پدید آمده است از جود باری سبحانه آن است که خدا در سوره غافر (جزء ۲۴، آیه ۶۷) می‌فرماید: "خدای شما، شما را بیافرید از خاک پس از آب ... کز پیش بمیرد و تا برسید به وقتی نامزد کرده مگر که عقل را بیابید." این همه احوال مردم را یاد کرد و به آخر گفت مگر به عقل برسید از بهر آن که اصل آفرینش از عقل رفته بود و چاره نیست از بازگشتن مر چیزی را کز چیزی پدید آید به آخر کار از آنچه ازو پدید آمده باشد." (ناصر خسرو، ۱۳۵۹: ۷۶). عقل و زایش آن به عنوان نخستین صادر از ذات خداوند در مکاتب فکری و فلسفی، همانند نوافلاطونی، طریقت‌های عرفانی و در آموزه‌ها و عبارات موجود در قدیمی‌ترین بخش اوستا، یعنی گات‌ها، و جهان‌بینی زرتشتی موجود در متون پهلوی، به ویژه بندهش، مطرح است. از جمله قطعه یازدهم یسنا ۳۱: "در هنگامی که تو ای مزدا در روز نخست از خرد خویش بشر و دین و قوه اندیشه آفریدی، در هنگامی که زندگانی را به قالب مادی درآوردی، وقتی که تو کردار و اراده [آفریدی]، خواستی که هر کسی به حسب اراده خود از روی اعتقاد باطنی رفتار کند." (گات‌ها، ۱۳۷۸: ۱۵۳). آنچه در تأویل ناصر خسرو در مورد (آیه ۶۷ سوره غافر) دیده می‌شود "... این همه احوال مردم را یاد کرد و به آخر گفت مگر به عقل برسید از بهر آن که اصل آفرینش از عقل رفته بود " (ناصر خسرو، ۱۳۵۹: ۷۶) کاملاً منطبق با آموزه‌ها، مفاهیم و باورهای پذیرفته شده در حکمت ایرانی بود.

ناصر خسرو مسئله "کثرت"^۱، در قالب مراتب هستی، را در هفت مرحله و در پیوند با هفت حرف مطرح می‌کند و توضیح می‌دهد. هفت نور ازلی شامل ابداع، عقل، نفس، جد، فتح، خیال هستند؛ اندر ظاهر شریعت مرین سه حد را نام جبرئیل و میکائیل و اسرافیل، ولی در باطن شریعت، جد=امام، فتح=حجت، خیال=داعی است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۵۹).^۲ ناصر خسرو مجموعه ابداع، عقل، نفس، جد، فتح و خیال را انوار ازلیه می‌نامد (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). این مراتب آفرینش از دید اخوان‌الصفا از خداوند شروع می‌شود. سپس عقل کلی که همه هستی زیر دست آن است و معلول همه چیز است، و عقل جزئی که عقل ودیعت نهاده در وجود ما و این جزء در کنار عقل کلی است (گزیده رسائل اخوان‌الصفا، ۱۳۸۰: ۲۰۶ و ۲۰۷). در

^۱تکثر تقریباً در تمام مکاتب فکری مطرح و راه‌حلی برای آن در نظر گرفته شده است. مسئله تکثر در فلسفه مسلمانان به عنوان تجلی (انبعاث) شناخته می‌شود؛ که تاکنون ریشه آن را در مباحث مطرح در Theologia (که برخی اثر ارسطو و برخی اثر افلاطون می‌دانند) و De Causis جستجو کرده‌اند (Fakhry, 2004: 22).

^۲ناصر خسرو از آفرینش با عناوینی همانند "ابداع"، "امر"، "اراده"، "سخن"، و "کلمه" یاد می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۲۶؛ ۱۳۶۳: ۲۱۱).

آموزه‌های زرتشتی تکرر در جهان خلقت با طرح جایگاه اهورامزدا و امشاسپندان (در قالب هفت امشاسپند) و سلسله مراتب خلقت سایر موجودات توضیح داده می‌شود.

سخن ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین: "هر چی در عالم حسی موجود است در گیتی، جهان جسمانی، اصطلاح عرفا و فلاسفه ایران باستان آن اثری است از آنچه در عالم علوی [=جهان مینوی] موجود است..." (۱۳۶۳: ۱۰۹)، یادآور یکی از اصول حکمت ایرانی/خسروانی، "آفرینش جهان گیتی‌ای تحت تأثیر و بر مبنای الگوی جهان مینوی توسط دادار جهان" است. در این باره در گات‌ها^۱، بندهش و حکمت الاشراق سهروردی و اصول نوافلاطونی اشارات و عبارات فراوانی وجود دارد. بر اساس آموزه‌های زرتشت و اصول حکمت ایرانی، اقتضای ذاتی و طبیعی اهورامزدا به عنوان خالق بی‌آغاز و بی‌انجام (اهونودگاه، ۱۳۹۵: یسن ۸-۳۱) زایش و صدور است.^۲ هستی همه موجودات در آغاز صورت مینوی و روحانی دارد و در این جهان، مینو یا فروشی یا فرور یا صور و قالب‌های غیر مادی و روحانی و ساکن همه انواع آفریده می‌شوند، که ساکن بودند و زمان و مکان را نیاز نداشتند و از این صور مینوی موجودات مادی آفریده شدند (فرنغ دادگی، ۱۳۹۵: ۳۴). در مقایسه فلسفه شرق و غرب، جهان مینوی برابر با مُثُل افلاطون است. در ارتباط با این همانی عالم مثل افلاطونی و عالم مینوی و انقیاد اندیشمندان ایرانی به مکتب‌های فلسفی غرب، از گذشته تاکنون نظریه‌پردازی‌های فراوانی شده است، از جمله خوارزمی (۱۳۹۴) و یا کاپلستون (۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۶) که معتقد است سخن ناصر خسرو در این مورد در جامع‌الحکمتین: "هر آنچه موجود است در عالم اثری است از آنچه در عالم علوی [=جهان مینوی] موجود است..." (۱۳۶۳: ۱۰۹)، بر پایه نظریه مُثُل افلاطونی شکل گرفته است.

اما در باور سنتی ایرانی، زرتشت حکمت را به فیثاغورث آموخت و از این طریق فلسفه از ایران به یونان منتقل شد (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸). قدمت باور به جهان مینوی و گیتی‌ای و خلق صور اولیه تمام موجودات (فروشی‌ها) در عالم مینوی در حکمت ایران باستان خود موید تأثیر احتمالی حکمت ایرانی بر اندیشه ناصر خسرو - در ارتباط با اینکه جهان مادی تنها اثری از جهان معنوی است - باشد. هر چند نگارنده منکر تأثیر دین مبین اسلام و مکاتب فکری و فلسفی رایج در زمان ناصر خسرو، از جمله مکتب نوافلاطونی، بر اندیشه ناصر خسرو نیست، اما باید در مورد امکان تأثیر حکمت خسروانی بر اندیشه‌های ناصر خسرو نیز تردید و پرسش کرد.

به باور ناصر خسرو جهان به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱. جهان فوق‌الزمان که همان جهان الهی، عقلانی و نفسانی است و از روزگار برتر. ۲. جهان مع‌الزمان که جهان جرمانی و نورانی است که روزگار او را پیش و پسی نیست. ۳. جهان تحت‌الزمان که زیر روزگار است و آن عالم جسمانی است (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۶۵).

^۱ جهت کسب اطلاعات بیشتر در مورد قدمت گات‌ها نک. ابراهیم پورداود، *وستا*، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۲.

^۲ نام و ماهیت او از دو جزء "اهو" گوهر اصلی و اولیه حیات و "مزدا"، گوهر نخستین خرد تشکیل شده است (قائم، ۱۳۹۲: ۱۷).

ناصر خسرو در این تفسیر، عالم معنوی که شامل عالم الهی، عقلانی و نفسانی است را ورای زمان (ما فوق الزمان) و صورت صرف و بدون حرکت عالم جرمانی که هنوز با آلودگی‌ها در نیامیخته و نورانی است را در ردیف زمان (مع الزمان)، و عالم جسمانی را تحت الزمان معرفی می‌کند؛ که معادل با مراحل آفرینش-جهان مینوی، جهان گیتی‌ای بدون حرکت و جهان گیتی‌ای تحت سلطه زمان و حرکت- در جهان بینی زرتشتی است (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۵: ۳۵-۵۶). در جهان بینی زرتشتی، خداوند که قدرت مطلق و عقلانیت کامل است، عمر ۱۲ هزار ساله‌ای برای جهان در نظر می‌گیرد. در سه هزار سال اول و دوم، جهان به طور کامل در حالت مینوی و عقلانیت کامل است و در این زمان پیش نمونه‌های روحانی تمام موجودات در حالت مینوی خلق می‌شود. در سه هزار سال دوم، خداوند جهان و موجودات مادی را خلق می‌کند. اما حرکتی وجود ندارد، همه چیز ثابت است و همه مخلوقات در کاملترین حالت خود قرار دارند. در سه هزار سال سوم، از عمر ۱۲ هزار ساله جهان، اهریمن به جهان گیتی‌ای حمله می‌کند، پس به دستور خداوند، زروان (ایزد زمان) جهان را به گردش در می‌آورد. از میان تمام مخلوقات انسان باید با تکیه بر نیروی خرد میان پیروی از خداوند و یا پیروی از اهریمن انتخاب کند (همان). در زادالمسافر ناصر خسرو نیز: "...و باید دانستن که چنانکه محسوسات بزیر زمان است معقولات از زمان برتر است و چنانکه تصور و تقدیر اندر زمان است..." (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۱۱۷)، معقولات را ورای زمان و تقدیر را محصول زمان می‌داند. در حکمت ایرانی، از زمان به گردش درآمدن جهان مسئله تقدیر کلی انسان مطرح می‌شود، یعنی انتخاب میان خیر و شر و نقش آفرینی در نبرد خداوند و اهریمن. در جهان محسوسات، اختیار زمانی معنا پیدا می‌کند که انسان با نیروی عقل پرورش یافته بین دو نیروی خیر و شر انتخاب انجام دهد. در این حالت انسان می‌تواند از حوزه محسوسات که تحت سلطه زمان است به جهان معقولات وارد و حتی از سلطه زمان خارج شود. بنابراین، در اندیشه ناصر خسرو در عین باور به وجود تقدیر کلی برای انسان در جهان مادی، یعنی حضور در نبرد نیکی و بدی و لزوم انتخاب میان این دو نیرو، اختیار عقلانی اهمیتی ویژه دارد؛ اختیاری که می‌تواند انسان را در نهایت از بند محسوسات برهاند.

در حکمت ایرانی و در ساخت اندیشه ناصر خسرو، نیروی عقل برای نجات انسان باید به یاری راهنمای دینی/حکیم-پادشاه پرورش یابد. سهروردی بالاترین مرتبه برای انسان را مرتبه حکیم-شاه و نمونه بارز آن را کیخسرو می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۲۶). در جهان بینی زرتشتی حکیم-شاه مصداق چهارمین امشاسپند، یعنی شهرپور (شهریاری مطلوب)، است (هینلز، ۱۳۶۸: ۶۶). شهریاری مطلوب/شهریاری آرمانی با خرد پیوند ناگسستنی دارد؛ در این ارتباط در کتیبه خشایارشا (XP) و کتیبه داریوش در نقش رستم (DNb)

(شارپ، ۱۳۴۶: ۸۹-۹۲ و ۱۲۲-۱۲۵) واژه xratu- خرتو^۱ (خرد) و aruvasta- اَرُوست (دلیری) به عنوان دو دو فضیلت معنوی و جسمانی برای شاه هخامنشی [به عنوان پادشاه آرمانی] عنوان می‌شوند. عقل مورد نظر ناصر خسرو در قلمرو انسانی "غریزی" و "دانش‌پذیر" است و عنایت الهی است بر آدمی، و اکتسابی نیست (ناصر خسرو، ۱۳۴۶: ۸-۹). عقل به عنوان عنایتی به انسان در گات‌ها هم مورد تأکید قرار گرفته است؛ این عقل به عنوان سپنته مئینو=خرد مقدس معرفی می‌شود: "ای مزدا اهورا، از آن بهترین نعمت‌هایی که تو به توسط این خرد مقدس به پیرو راستی وعده دادی ... (گات‌ها، ۱۳۷۸: ۲۲۹). ناصر خسرو در مورد عقل غریزی اینگونه می‌نویسد: "عقل غریزی" اولین حجت پروردگار بر آدمی است و آن عقلی است بالقوه، و چیزی می‌تواند آن را از حد قوه به فعل درآورد که از جنس او و بالفعل باشد و "هر پیغامبری اندرز زمان خویش از عقل بالفعل آمده ناطق شده بود که عقل‌ها را که اندر زمان او به حد قوت بودند به حد فعل بیرون آورد." (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۳۹-۴۰). در این جا ما با نمونه حکیم-شاه مواجه هستیم. با کمک او، که به عقل بالفعل متصل است، عقل غریزی/عقل عملی/عقل جزئی از حالت بالقوه به فعل درمی‌آید. بنابراین، پیوست عقل کلی و جزئی از راه شریعت است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۳۵-۱۳۷). این عقل که به حالت بالفعل درآمده است راهنمای اختیار و انتخاب است: شناخت نیک از بد کار خرد است نه جسد آدمی (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۱۵۸). در این بخش از باورهای ناصر خسرو تشابهی با آموزه‌های مکاتب فلسفی، به ویژه نوافلاطونی، دیده می‌شود، اما کهن تر از آن در متن قطعه ده یسنای سی و چهار نیز چنین آمده است: "دانا مرد هوشمند را به کرداری که از منش پاک است و به آرمئیتی مقدس که فزاینده و دوست راستی (اشه) است، هدایت نمود." (گات‌ها، ۱۳۷۸: ۱۸۱). یا در قطعه دوم اندرز پوریوتکیشان (نخستین دینداران)، یکی از اندرزنامه‌های پهلوی، چنین آمده است: "گزیدار چم (سالک راه حقیقت) به میانجیگری راه خرد، بر این چنین گروش [ی] (ایمانی) دست یافت." (نوابی، ۱۳۵۴: ۱: ۵۳۸). بنابراین آنچه ناصر خسرو در اهمیت "خرد دیندار" - یعنی عقل جزئی که از راه دین به عقل کلی پیوسته است - و نقش پیامبر/راهنمای دینی در رسیدن عقل از حالت بالقوه به بالفعل می‌گوید، در تاریخ اندیشه ایرانی ریشه‌ای بس دیرینه دارد.

عقاید ناصر خسرو در مورد عقل تقریباً در تمام آثار او انعکاس می‌یابد و بعضی از فصول کتاب جامع‌الحکمتین، خوان‌الاخوان، زادالمسافرین و گشایش و رهایش به تعریف و تبیین عقل و کارکرد آن اختصاص دارد. این عقل علت همه علت‌ها است، که نفس در صورت پیوند با آن به کمال می‌رسد (کاظمی و فرخی‌نژاد، ۱۳۹۸: ۲۴۰). ناصر خسرو در دیوانش به جای عقل عنوان خرد را در حوزه اخلاق، دین و زندگی عملی به کار می‌برد که ظاهراً مترادف با عقل است، اما به واقع منظور او از خرد مرحله‌ای است که عقل

^۱ خرتو همان vēhīh در متون پهلوی، به عنوان پشتیبان کشورداری پادشاه، و حکمت در متون اسلامی است (بدالزمان قریب، ۱۳۴۷).

تحت تأثیر دانش و آموزه‌های دینی و اخلاقی به قوه‌ای تبدیل شده است که توانایی شناخت مسیر درست و اختیار و انتخاب را دارد:

با لشکر زمانه و با تیغ دهر	دین و خرد بس است سپاه و سپر مرا
هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند	(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۱۲، قصیده ۶، بیت ۹)
	وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا
نام قضا خرد کن و نام قدر سخن	یاد است این سخن ز یکی نامور مرا
	(همان: ۱۳، ابیات ۳۳ و ۳۴)
درخت تو گر بار دانش بگیرد	به زیر آوری چرخ نیلوفری را
	(ناصرخسرو، ۱۳۵۷: ۱۴۲، قصیده ۶۴، بیت ۱۵)

تأکید ناصرخسرو در دیوانش بر اهمیت حکمت و فرزاندگی است و اینکه دانش و کسب علم نه تنها به شخص قدرت کنترل سرنوشت و تقدیر را می‌دهد، بلکه می‌تواند انسان ضعیف را در برابر جهان و مقدرات آن قدرتمند نماید:

منگر بدین ضعیف تنم زانکه در سخن	زین چرخ پر ستاره فزون است اثر مرا
	(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۱۲، قصیده ۶، بیت ۱۳)
ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر به نام	چون خویشتن ستور گمانی مبر مرا
قول رسول حق چو درختی است بارور	برگش تو را که گاو توئی و ثمر مرا
	(همان: ۱۳، ابیات ۳۶ و ۳۷)

بنابراین معنای مورد نظر ناصرخسرو از خرد بیشتر در حوزه فلسفه شرق (استدلالی، ایمانی-اخلاقی و اشراقی) قابل تفسیر است.^۱ زیرا همانطور که اشاره شد حکمت فلسفی ایران با فلسفه به معنای غربی آن متفاوت است و ساختار اندیشه و حکمت ناصرخسرو به عنوان یک ایرانی اسماعیلی بیشتر تحت تأثیر احکام اسلامی و احتمالاً متأثر از حکمت ایرانی/خسروانی بود.

اهمیت خرد و عقل به ویژه عقل عملی در آثار ناصرخسرو ناشی از ساختار عقلانی ذهن اوست، که ناصرخسرو را به حکیمی خردورز تبدیل می‌نماید. تاجایی که او همواره در جستجوی علت و عاملی در هر رویداد و پدیده‌ای است. انسان به واسطه عقل می‌تواند پادشاه ملک ظاهر و باطن باشد (ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۴۶۴، ۱۹۲)؛ که نمونه اعلاء آن پیامبر (=حکیم پادشاه) به عنوان انسان اصغر و نمونه کوچک آن فردی است که عقل غریزی او به واسطه دریافت راهنمایی از پیامبر و یا وصی و جانشینان او به حال بالفعل درآمده و پادشاه جهان درون و بیرون خود می‌گردد.

^۱ به باور مسکوب، خرد مورد نظر ناصرخسرو همان خرد اخلاقی دوره پیش از اسلام است که در نام اهورامزدا متبلور بود (مسکوب ۱۳۶۸: ۴۱۹).

در حکمت خسروانی، جاودانگی در اثر دانش و خرد حاصل می‌شود. در رساله زند و همن یسن، در فصل نخست، زرتشت از اهورامزدا بی‌مرگی می‌خواهد. اورمزد "خرد همه‌دان" خود را به شکل آب بر دست او می‌نهد و او را از آن می‌خورد. زرتشت در حال بیخودی و خلسه فرو رفته و پس از بازیافتن خود آنچه را دیده است برای اورمزد باز می‌گوید و اورمزد با تعریف و تفسیر از معرفت کامل در اثر این شهود وی را آگاه می‌کند (۱۳۴۲: ۲۹-۳۱). صورت و شکل اساطیری چنین بازیافتی در شهود و کسب معرفت پنهان برای گشتاسب و ارداویراف هم روی می‌دهد (وندیداد، ج ۳: ۱۴۹۸ به بعد). در ساختار حکمت و اندیشه ناصر خسرو نیز عقل جاودان و فناپذیر است (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۱۵۵) به نظر او، تباهی از دو جهت صورت می‌پذیرد: یا از جهت ذات چیز یا از جهت ذاتی دیگر! و چون در عقل چیزی جز گوهر عقل نیست، بنابراین، مخالفی ندارد تا به سبب آن مستحیل شود و از جهت دوم نیز چیزی قویتر و قاهرتر از آن نیست که موجب فسادش شود (همان: ۱۵۶). این عقل بی‌نیاز از زمان و مکان است (همان: ۱۰۶) و حرکت ندارد (همان: ۲۱۳). در اندیشه ناصر خسرو علم (دانستن/ شناخت)، فعل عقل است و همانطور که شرف هر چیزی به فعل اوست، شرف عقل نیز به علم است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۴۹) و خرد نقطه تکامل عقل جزئی (همان: ۳-۴). همچنین، رسیدن به خرد نقطه تکامل انسان (همان، ۱۳۴۱: ۱۹۳) و گوهر وجود آدمی و نشان انسان بودن است (همان، ۱۳۵۷: ۳۸۶). پس عقل از طریق دستیابی به علم از هلاک و فنا نجات می‌یابد و به مرحله خرد می‌رسد. اما جالب است که به باور ناصر خسرو همین عقل در حالت جزئی از درک ابداع عاجز است (همان، ۱۳۸۳: ۱۹۶). از دیگر ویژگی‌های عقل در ساختار فکری و جهان بینی ناصر خسرو تجرید است: "در تجرید عقل از جسد و عدم آمیزش با آن می‌گوید: عقل با جسد آمیزش ندارد؛ چون در این صورت باید جسد همجنس عقل می‌شد و حال آنکه «جسد فاسد است و عقل باقی است و جسد محاط است و عقل محیط است.» (همان، ۱۳۳۸: ۲۱۸). همچنین، ناصر خسرو عقل را زیر فرمان و مقهور خداوند می‌داند (همان: ۱۹۳).

۵. نتیجه‌گیری

ناصر خسرو قبادیانی به عنوان حلقه‌ای از زنجیره حکمای ایرانی آثارش را به زبان فارسی به نگارش درآورد. تأثیر مکتب‌های فلسفی و فکری رایج در جهان اسلام بر اندیشه ناصر خسرو، همانند بیشتر متفکران مسلمان، امری مسلم است، اما مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی امکان تأثیر میراث فکری و حکمت ایرانی/خسروانی، در دو موضوع عقل و اختیار، بر ساختار اندیشه و حکمت ناصر خسرو بود. به این منظور نشانه‌های تأثیر حکمت ایرانی بر ساختار فکری ناصر خسرو در آثار منثور و منظوم او جستجو شد و نقش و جایگاه حکمت ایرانی در حکمت ناصر خسرو، با تأکید بر جایگاه عقل و اختیار، تبیین و تحلیل گردید.

ناصر خسرو به عنوان یک ایرانی وارث اندیشه و حکمت ایرانی و به عنوان یک متفکر مسلمان تحت نفوذ مکاتب فکری و فلسفی اسلامی، به ویژه مذهب اسماعیلی، بود. به این ترتیب، او در ساخت گفتمان دینی

عصر خود سخن گفت و در بافت فکری و فرهنگ ایرانی آثار خود را به نگارش درآورد. در بررسی آثار منشور و منظوم ناصر خسرو نشانه‌هایی از حکمت ایرانی، به ویژه در مسائل عقل/خرد و اختیار، در ساختار اندیشه و حکمت او دست آمد:

۱. عقل و زایش آن به عنوان نخستین صادر از ذات خداوند، ۲. نقش، اهمیت و همکاری دین و خرد در زندگی و سرنوشت انسان، ۳. مسئله کثرت و خلق هفت نور ازلی، ۴. خلق جهان مادی به عنوان اثری از عالم علوی، ۵. مسئله تقدیر و زمان و تأثیر عقلانیت بر رهایی از جبر زمان، ۶. تأثیر دانش و آموزه‌های دینی و اخلاقی در تبدیل عقل به قوه‌ای در خدمت شناخت راه درست و عامل اختیار انسان، ۷. غریزی و دانش‌پذیر بودن عقل و اینکه عقل عنایتی الهی است از جانب خداوند، ۸. نقش عقل فعال در اختیار و انتخاب بین خیر و شر، ۹. نقش راهنمای دینی/حکیم-پادشاه در رسیدن عقل از حالت بالقوه به حالت بالفعل، ۱۰. جاودانگی در اثر دانش و خرد، ۱۱. باور به جبر و انقیاد اولیه انسان برای حضور و نقش‌آفرینی در نبرد خیر و شر و باور به اختیار انسان - تحت تأثیر عقلی که با دانش‌آموزی و تحت تعلیم راهنمای دینی به خرد تبدیل خواهد شد - برای انتخاب بین خیر یا شر.

در نهایت، به نظر می‌رسد ناصر خسرو تحت تأثیر اندیشه خردگاری ایرانی بود. او اندیشمندی باورمند به مذهب شیعه اسماعیلی بود، که از مجموع آموخته‌های دینی و فلسفی و میراث فرهنگی، زبانی و ملی خود دستگاه حکمی خاص خود را خلق کرد. این دستگاه مرکب از حکمت ایرانی/خسروانی، حکمت نبوی و فلسفه یونانی، به ویژه آراء نوافلاطونی، بود.

۶. تعارض منافع

نویسندگان متعهد می‌شوند مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

۷. منابع

- ابن مسکویه، ا. (۱۹۵۲). الحکمة الخالدة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، تحقیق عبدالرحمان بدوی.
- اهونودگاه زرتشت (۱۳۹۵). اردشیر بهمردی. تهران: کتابخانه بهجت.
- اخوان الصفا (۱۴۰۵ ه.ق). رسائل اخوان الصفا و خالان الوفاء، ج ۲ و ۳. مکتب الاعلام الاسلامی.
- اقبال آشتیانی، ع. (۱۳۷۶). تاریخ مختصر ادبیات ایران از قدیمترین دوره های تاریخی تا ظهور غزنویان، تهران: هما، به کوشش میرهاشم محدث.
- برتلس، آ. ی. (۱۳۳۶). ناصر خسرو و اسماعیلیان. ترجمه ی. آرین پور. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- پورداد، ا. (۱۳۸۲). اوستا. تهران: دنیای کتاب.
- ترابی، س. (۱۳۷۱). نگاهی به تاریخ و ادبیات ایران: از روزگار پیش از اسلام. تهران: عطار، چاپ دوم.

- خوارزمی، ح. ر. (پاییز و زمستان ۱۳۹۴)، ریشه افکار فلسفی ناصر خسرو در اندیشه‌های فلوطین. نشریه ادب و زبان. دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجه. دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۸، شماره ۳۸، ص ۱۰۵-۱۲۹.
- رضی، ه. (۱۳۷۹). حکمت خسروانی. تهران: انتشارات بهجت.
- زرین کوب، ع. (۱۳۷۱). از گذشته ادبی ایران. تهران: الهمدی، چاپ اول.
- زند و هومن یسن (۱۳۴۲). برگردان صادق هدایت. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سجستانی، ا. (۱۳۴۰). الینابیع (درج در سه رساله اسماعیلی). به نوشته و کوشش هانری کربن. تهران: گنجینه نوشته‌های ایرانی.
- (۱۳۵۸). کشف المحجوب. با مقدمه هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- شارپ، ر.ن. (۱۳۴۶). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی. شیراز.
- شیخ شهاب الدین سهروردی (۱۳۷۷). حکمه الاشراق. ترجمه و شرح از سید جعفر شهیدی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۰). مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق. به کوشش حسین نصر. ج ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- شهیدی، س. ج. (۱۳۷۲). از دیروز تا امروز. تهران: قطره.
- گات‌ها، قدیمی ترین بخش اوستا (۱۳۷۸). گزارش ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- صابری، ح. (۱۳۸۸). تاریخ فرق اسلامی (۲): فرق شیعی و فرقه‌های منسوب به شیعه. تهران: سمت.
- صفا، م. (بهار و تابستان ۱۳۹۰)، اقوام هند و ایرانی و سرزمین ایرانویج. جستارهای تاریخی. شماره ۱، پیاپی ۳، ۱۵۷-۱۷۶.
- صدرايي، ر. (۱۳۹۸). تقابل و تعامل شعر تعلیمی ناصر خسرو با سنت‌های نوافلاطونی و حکمت نبوی. متن‌پژوهی ادبی، دوره ۲۳، شماره ۸۱، ۱۳۵-۱۶۴.
- فرنڤغ دادگی (۱۳۹۵). بندهشن. به کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.
- فتحی، ذ. (۱۳۹۱). پژوهشی در کیهان‌شناسی زروانی و کیهان‌شناسی اسماعیلیه با تکیه بر آثار ناصر خسرو. تاریخ فلسفه، سال سوم، شماره اول، ۸۵-۱۰۴.
- فلوطین (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین، "ناسوعات". ج ۱. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- قریب، ب. (بهمن ۱۳۴۷). کتیبه تازه یافته خط میخی منسوب به خشایارشا. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، س ۱۶، ضمیمه شماره ۲-۱، ۱-۲۸.
- (۱۳۸۶). حکمت و معنویت در ایران نخستین سده‌های اسلامی (مجموعه گفتارها). تهران: انتشارات اطلاعات.
- کاظمی، س. و فرخی نژاد، پ. (۱۳۹۸). تبیین اندیشه ناصر خسرو در حوزه عقل و خردگرایی و استنتاج آموزه‌های اخلاقی آن. پژوهش‌های اخلاقی، سال دهم، شماره ۲، ۲۲۱-۲۴۰.
- کربن، ه. (۱۹۶۱ م./ ۱۳۴۰ ه. ش). ایران و یمن سه رساله اسماعیلی. قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه. تهران: گنجینه‌های نوشته‌های ایرانی.
- (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: انتشارات کویر.

- کریستینسن، آ. (۱۳۳۲). ایران در عهد ساسانی. ترجمه رشید یاسمی. تهران: ابن سینا.
- کاپلستون، ف. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه. ج ۱. ترجمه جلال الدین مجتبوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرباسیان، م. (۱۳۸۴). میراث ایران باستان در ناصر خسرو. مجله نامه انجمن، شماره ۱۷، ۱۱۸-۱۳۲.
- کریمی زنجانی اصل، م. (۱۳۸۲). اشراق هند و ایرانی در نخستین سده های اسلامی. تهران: نشر شهید سعید محبی.
- گزیده رسائل اخوان الصفا (۱۳۸۰). ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- گلستانی، س. ه.، کشتی آرایی، ن. و کاظمی، س. (۱۳۹۶). تحلیل دیدگاه ناصر خسرو پیرامون دو مفهوم عقل و دین. فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۷۲ / سال بیست و یکم، شماره سوم، ۴۳۷-۴۵۳.
- مطهری، م. (۱۳۸۷). آشنایی با علوم اسلامی. ج ۲. تهران: صدرا.
- مسبوق، س. م.، نظری منظم، ه. و الوار، ک. (۱۳۹۱). از عقل ناصر خسرو تا عقل ابوالعلا؛ پژوهشی تطبیقی در حوزه موضوعات و مضامین ادبیات تطبیقی، ش ۶، ۲۰۹-۲۳۹.
- مینوی خرد (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: توس.
- مسکوب، ش. (۱۳۶۸). منشأ و معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو، مجله ایران نامه، زمستان، شماره ۴، ۲۳۹-۲۵۷.
- متون پهلوی (۱۳۷۱). گردآورنده جاماسپ جی دستور منوچهر جی جاماسب-آسانا. گزارش سعید عریان. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- مسیحی، ع. و معزی، م. (۱۳۹۹). مقایسه آفرینش نخستین در باورهای ایران باستان و اندیشه های اسماعیلی. تاریخ اسلام و ایران، سال ۳۰، شماره ۴۵، شماره پیاپی ۱۳۵، ۱۷۷-۲۰۱.
- مقیم زنجانی، ش. (۱۳۹۲). امام اسماعیلی ناصر خسرو و شاه آرمانی در ایران باستان. پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲۰، ۱۸۵-۲۰۸.
- ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۳۸). خوان الاخوان. با مقدمه و حواشی و تراجم اعلام ع. قویم. تهران: انتشارات کتابخانه بارانی.
- (۱۳۵۷). دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی. به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: موسسه مطالعات دانشگاه مک گیل (دانشگاه تهران).
- (۱۳۹۱). شرح سی قصیده ناصر خسرو. شرح علی اصغر حلبی. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- (۱۳۴۸). وجه دین. تهران: کتابخانه طهوری.
- (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری کرین و محمد معین. تهران: طهوری.
- (۱۳۸۰). گشایش و رهایش. تصحیح سعید نفیسی. به اهتمام عبدالکریم جریزه دار. تهران: اساطیر.
- نظری، ج. (پائیز ۱۳۸۴). جهان بینی ناصر خسرو. مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، شماره ۳، شماره پیاپی ۴۴ (ویژه نامه زبان و ادبیات فارسی)، ۱۸۵-۲۰۲.
- نوابی، م. (۱۳۵۴). مجموعه مقالات، ج ۱. شیراز: موسسه آسیایی.
- وندیداد (۱۳۷۶). به کوشش هاشم رضی. تهران: فکر روز.

هادیان، م. و فرزاد، ع. (۱۳۹۹). تحلیل روشنفکری در اشعار ناصرخسرو قبادیانی. پژوهشنامه ادب غنایی، سال ۱۸، شماره ۳۴، ۲۴۷-۲۶۹.

هینلز، ج. (۱۳۶۸). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.

همایی، ج. (۱۳۰۹). تاریخ ادبیات ایران از قدیم‌ترین عصر تاریخی تا عصر حاضر. تبریز: کتابخانه ادبیه.

Aminrazavi, M. (2008). Ḥamīd al-Dīn Kirmānī. In S. H. Nasr & M. Aminrazavi (Eds.), *An anthology of philosophy in Persia: Vol. 2. Ismaili thought in the classical age* (pp. 179–208). London: I. B. Tauris.

Corbin, H. (1975). Nasir-Khusraw and Iranian Ismailism. In R. N. Frye (Ed.), *The Cambridge history of Iran: Vol. 4* (pp. 520–542). Cambridge: Cambridge University Press.

Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy*. New York: Columbia University Press.

Ivanow, W. (1917). Ismailitskiia rukopisi Aziatskogo Museia. *Izvestiia Rossiiskoi Akademii Nauk*, ser. 6, no. 11, 359–386.

Ivanow, W. (2015). *Fifty years in the East: The memoirs of Wladimir Ivanow* (F. Daftary, Ed.). London: I. B. Tauris

Nallino, C. A. (1925). Filosofia “orientale” od “illuminativa” d’Avicenna. *Rivista degli Studi Orientali*, X, 433–467.

Schaeder, H. H. (1927). Original form and further developments of the Manichaean system. In *Lectures from the Warburg Library 1924–1925* (pp. 65–157). Leipzig.

Semenov, A. A. (1912). Iz oblasti religioznykh vieroivaniĭ shugnanskikh ismailitov. *Mir Islama*, no. 4, 523–561.

Semenov, A. A. (1918). Opisanie ismailitskikh rukopiseĭ, sobrannykh A. A. Semenovym. *Izvestiia Rossiiskoi Akademii Nauk*, ser. 6, no. 12, 2171–2202.

Semenov, A. A. (1923). Nasyri Khosrov o mire dukhovnom i material'nom. In *al-Iskandariyya: Sbornik Turkestanskogo Vostochnogo Instituta v chest' professora A. Ė. Shmidta* (pp. 97–130). Tashkent.

Tajer, L. H., & Zekrgoo, A. H. (2019). Wisdom (ḥikmah) as perceived by Iranian Muslim scholars: Reflections on Ibn Sina, Ghazali, and Suhrawardi. *Journal of Islamic and Middle Eastern Multidisciplinary Studies*, 6(1), 1–10.

Zarubin, I. I. (1918). Materialy i zametki po ėtnografii gornykh Tadzhikov: Dolina Bartanga. *Sbornik Muzeia Antropologii i Ėtnografii imeni Petra Velikago*, no. 5, 97–148.

TABLE OF CONTENTS



Iranian Studies

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

University of Tehran

ISSN

2252-0643 & 2676-4601

Vol. 15, No. 3, Autumn 2025

Managing Director: **AbolReza 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), **Khadijeh Alemi** (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: jiranica@ut.ac.ir

Phone: +9821-66978885

Fax: +9821-66978885

Price: 100,000 Rials

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
--------------------	--