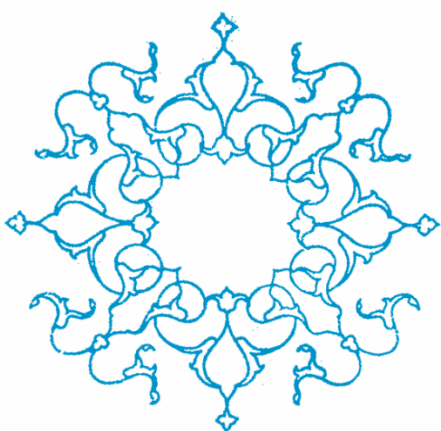


نشریه علمی چهارخانه ادبی



(ادبیات و علوم انسانی سابق) - دانشگاه فردوسی مشهد
سال پنجاه و هشتم - شماره دوم - تابستان ۱۴۰۳



مرسده اسلامی سبزواری، محمدجعفر یاحقی

■ سرنوشت فهرست حمزه اصفهانی

فرامرز کمالی پور آزاد

■ بررسی بُعد تعلیمی در آثار عطار (منطق الطیر، الهی نامه و

شهین اوجاق علیزاده، علی عین علیلو

■ مصیبت نامه) بر اساس نظریه تداعی

فرزاد بالو

■ تأملی تازه درباره مفهوم «دیدن» (ادراک مشاهدتی) در اندیشه

رضا رضاپور

■ مولانا با الهام از رویکرد هستی شناسانه هایدگر

گلناز میرسالاری، فیاض قرائی

■ مفهوم تناسخ در مثنوی های بیدل

مریم صالحی نیا

■ بر اساس انگاره های هستی شناختی دین هندو

فاطمه مصطفایی کرملکی، قدرت قاسمی پور،

■ از اندرونی به درون:

داوود پورمظفری

■ سفرنامه های زنان قاجاری در سیطره گفتمان مردسالار

هادی بیدکی

■ ضرورت تصحیح و ترجمه مجالس النقایس امیر علی شیر نوایی

سال پنجاه و هفتم - شماره دوم - تابستان ۱۴۰۳

۲۲۵

- مرسده اسلامی سبزواری
محمدجعفر یاحقی

سرنوشت فهرست حمزه اصفهانی

- فرامرز کمالی پور آزاد
شهین اوجاق علیزاده، علی عین علیلو

بررسی بُعد تعلیمی در آثار عطار (منطق الطیر،
الهی نامه و مصیبت نامه) بر اساس نظریه تداعی

- فرزاد بالو
رضا رضاپور

تأملی تازه درباره مفهوم «دیدن» (ادراک
مشاهدتی) در اندیشه مولانا با الهام از رویکرد
هستی شناسانه هایدگر

- گلناز میرسالاری، فیاض قرائی
مریم صالحی نیا

مفهوم تناسخ در مثنوی های بیدل
بر اساس انگاره های هستی شناختی دین هندو

- فاطمه مصطفائی کرملکی، قدرت
قاسمی پور، داوود پورمظفری

از اندرونی به درون:
سفرنامه های زنان قاجاری در سیطره گفتمان مردسالار

- هادی بیدکی

ضرورت تصحیح و ترجمه مجالس النفایس امیر
علی شیر نوایی



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول: عبدالله رادمرد

سرمدیر: محمود فتوحی رودمعجنی

اعضای هیئت تحریریه:

سعید بزرگ بیگلری (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس تهران)	حبیب‌الله عباسی (استاد دانشگاه تربیت معلّم تهران)
مهدخت پورخالقی چترودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)	محمود فتوحی رودمعجنی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
تقی پورنامداریان (استاد پژوهشگاه علوم انسانی تهران)	ابوالقاسم قوام (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
محمّد تقوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)	علی گوزلیوز (استاد دانشگاه استانبول ترکیه)
عبدالله رادمرد (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)	علیرضا نیکویی (دانشیار دانشگاه گیلان)
سید مهملی زرقانی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)	کلاوس والینگ پلرسن (دانشیار دانشگاه کپنهاگ)
علی اشرف صادقی (استاد دانشگاه تهران)	محمّدجعفر یاحقی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دانیلا منیگینی (دانشیار دانشگاه ونیز)	

بر اساس آئین نامه کمیسیون نشریات وزارت علوم تحقیقات و فناوری از سال ۱۳۹۸، کلیه نشریات دارای درجه «علمی-پژوهشی» به نشریه «علمی» تغییر نام یافتند.

ویراستار فارسی: جواد میزبان

ویراستار انگلیسی: عبدالله نوروزی

کارشناس مجله: مریم خوش بیان

حروف نگاری و صفحه آرایی: محمّد کریمی طرّبه

طراح جلد: فرید یاحقی

نشانی: مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، کدپستی: ۹۱۷۷۹۴۸۸۸۳، تلفن: ۰۵۱-۳۸۸۰۶۷۲۵

نشانی پست الکترونیک: il@um.ac.ir

نشانی سامانه الکترونیکی: <http://jls.um.ac.ir>

مشاوران علمی این شماره:

محمد افشین وفایی، عیسی امن خانی، فرزاد بالو، زهرا پارساپور، محمد تقوی، محمد جعفری قنوازی، سلمان ساکت، عیسی سلیمانی، وحید عیدگاه، مجتبی مجرد، مجید منصوری، فؤاد مولودی، حامد مهاد، ارسطو میرانی، علیرضا نیکویی، هادی یآوری، پارسا یعقوبی جنبه‌سرای.

اللَّهُ أَكْرَمُ



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۰۲/۴۷۸۲ مورخ ۱۳۷۰/۷/۱۳ اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.

شماره دوم - سال پنجاه و هفتم

شماره مسلسل ۲۲۵ - تابستان ۱۴۰۳

(تاریخ انتشار این شماره: تابستان ۱۴۰۳)

این مجله در پایگاه های زیر نمایه می شود:

- پایگاه استادی علوم جهان اسلام (ISC).
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID).
- پایگاه بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran).

راهنمای شرایط مجله

برای پذیرش و چاپ مقاله

۱- مقاله به ترتیب شامل چکیده (۵ تا ۸ سطر، بر اساس معیارهای صحیح چکیده نویسی)، کلیدواژه‌ها (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه (سؤال تحقیق، فرضیه‌ها، اهداف)، بحث و بررسی و نتیجه‌گیری باشد. مجله از پذیرش مقاله‌های بلند (بیش از ۷۰۰۰ کلمه) معذور است.

۲- مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، نام مؤسسه متبوع، نشانی، تلفن و دورنگار) در صفحه جداگانه بیاید.

۳- مقاله‌های ارسالی تنها به صورت تایپ شده با قلم لوتوس ۱۳ در برنامه word مطابق با معیارهای مندرج در این راهنما و منحصرأ از طریق صفحه خانگی (وبگاه) پذیرفته می شود.

۴- ارسال چکیده انگلیسی (۵ تا ۸ سطر) در صفحه‌ای جداگانه، شامل عنوان مقاله، نام نویسنده/ نویسندگان و مؤسسه/ مؤسسات متبوع الزامی است.

۵- منابع مورد استفاده در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی، مطابق با [شیوهنامه ارجاع دهی APA](#) (نسخه هفتم) آورده شود. ضروری است که ارجاعات درون متن مقاله نیز بر اساس همین شیوهنامه باشند. در مورد منابع غیرفارسی نیز، همانند منابع فارسی عمل شود.

۶- نقل قول‌های مستقیم بیش از ۵ سطر به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم سانتی متر) از دو طرف درج شود.

۷- معادل لاتین کلمات در پایین صفحه بیاید و توضیحات جانبی به یادداشت‌های پایان مقاله منتقل شود.

۸- مجله فقط مقاله‌هایی را می پذیرد که در زمینه زبان و ادبیات فارسی و حاصل پژوهش نویسنده باشد.

۹- مقاله باید بر اساس شیوهنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی نوشته شود. در صورت لزوم، مجله در ویراستاری زبانی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.

۱۰- نویسندگان محترم باید مقاله‌های خود را از طریق سامانه مجله جستارهای ادبی به نشانی ذیل ارسال کنند:

[Http://jls.um.ac.ir](http://jls.um.ac.ir)

۱۱- تمام اطلاعات مربوط به مقاله، پس از دریافت، از طریق صفحه خانگی (وبگاه) به اطلاع نویسندگان محترم خواهد رسید.

۱-۲۱	مرسده اسلامی سبزواری، محمدجعفر باحقی	سرنوشت فهرست حمزه اصفهانی
۲۳-۴۸	فرامرزی کمالی پور آزاد شهین اوجاق علیزاده، علی عین علیلو	بررسی بُعد تعلیمی در آثار عطار (منطق الطیر، الهی نامه و مصیبت نامه) بر اساس نظریه تداعی
۴۹-۷۳	فرزاد بالو، رضا رضاپور	تأملی تازه درباره مفهوم «دیدن» (ادراک مشاهدتی) در اندیشه مولانا با الهام از رویکرد هستی شناسانه هایدگر
۷۵-۹۸	گلناز میرسالاری، فیاض قرائی مریم صالحی نیا	مفهوم تناسخ در مثنوی های بیدل بر اساس انگاره های هستی شناختی دین هندو
۹۹-۱۲۸	فاطمه مصطفایی کرملکی، قدرت قاسمی پور، داوود پورمظفری	از اندرونی به درون: سفرنامه های زنان قاجاری در سیطره گفتمان مردسالار
۱۲۹-۱۵۱	هادی بیدکی	ضرورت تصحیح و ترجمه مجالس النفایس امیر علی شیر نوایی

فهرست مبسوط مقالات

سرنوشت فهرست حمزه اصفهانی / مرسله اسلامی سبزواری ۱

۱..... Abstract

۲..... Extended Abstract

۵..... چکیده

۶..... مقدمه

۷..... پیشینه تحقیق

۸..... پرسش‌های پژوهش

۸..... مقایسه و تحلیل

۱۱..... ۱- شکل‌گیری روایت

۱۲..... ۲- دو تحریر از یک کتاب (حذف نام موسی عیسی کسروی در تحریر دوم)

۱۴..... ۳- فارسی یا عربی

۱۷..... ۴- شاهنامه بزرگ

۱۹..... نتیجه‌گیری

۲۱..... کتابنامه

بررسی بُعد تعلیمی در آثار عطار (منطق الطیر، الهی‌نامه و ...) / فرامرز کمالی پور آزاد و ۲۳

۲۳..... Abstract

۲۴..... Extended Abstract

۲۷..... چکیده

۲۸..... ۱- مقدمه

۲۹..... ۲- پیشینه تحقیق

۳۰	۳- بنیاد نظری: نظریهٔ تداعی
۳۰	۴- روش‌های تداعی
۳۲	۴-۱- مشابهت
۳۳	۴-۲- تضاد
۳۴	۴-۳- مجاورت
۳۴	۵- روش‌های تداعی در مثنوی‌های عطار
۴۵	نتیجه‌گیری
۴۷	کتابنامه

تأملی تازه دربارهٔ مفهوم «دیدن» (ادراک مشاهدتی) در اندیشهٔ مولانا با ... / فرزاد بالو و ... ۴۹

۴۹	Abstract
۵۰	Extended Abstract
۵۴	۱. مقدمه
۵۵	۲. پیشینه و روش پژوهش
۵۵	۳. ماهیت و تجلی‌گاه ناب «حقیقت» در نزد هایدگر
۵۸	۳-۱. همه‌چیز «دیدن» است
۵۹	۳-۲. «فهمیدن» به مثابه «دیدن»
۶۰	۳-۳. «کنجکاوی» به مثابه «دیدن»
۶۰	۳-۴. «تفکر» به مثابه «دیدن»
۶۱	۵. «دیدن» و «ادراک مشاهدتی» در اندیشهٔ مولانا
۶۳	۵-۱. «همه چیز دیدن است» در نزد مولانا
۶۷	۵-۲. چه چیزهایی دیدن هستند؟
۷۰	۶. نتیجه‌گیری
۷۲	کتابنامه

مفهوم تناسخ در مثنوی‌های بیدل بر اساس انگاره‌های هستی‌شناختی دین هندو / گلناز میرسالاری و ... ۷۵

۷۵	Abstract
۷۶	Extended Abstract
۷۹	چکیده
۸۰	۱. درآمد

۸۰	۲. پیشینه پژوهش
۸۱	۳. ضرورت تحقیق
۸۱	۴. روش تحقیق
۸۱	۵. مفهوم تناسخ در مثنوی‌های بیدل
۸۴	۵-۱. رسخ
۸۵	۵-۲. فسخ
۸۵	۵-۳. «مسخ» بازگشت روح در حیوانات
۸۶	۵-۴. نسخ بازگشت روح در انسان‌ها
۸۷	۵-۵. تجلی بهشت و جهنم در جهان مادی
۸۹	۶. تناسخ در اوپه‌نیشدها و وداها
۹۱	۶-۱. حقیقت انسان یا پراماتمن بدون مرگ است
۹۲	۶-۲. نفس جزئی و عنصری یا جیوآتمن دچار تناسخ می‌شود
۹۳	۶-۳. بهشت و جهنم
۹۴	۷. نتیجه
۹۶	یادداشت‌ها
۹۷	کتابنامه

از اندرونی به درون: سفرنامه‌های زنان قاجاری در سیطره گفتمان مردسالار / فاطمه مصطفایی کرملکی و ۹۹

۹۹	Abstract
۱۰۰	Extended Abstract
۱۰۳	چکیده
۱۰۴	۱. مقدمه
۱۰۶	۲. پیشینه پژوهش
۱۰۶	۳. روش پژوهش
۱۰۶	۴. بیان مسأله
۱۰۷	۵. یافته‌های پژوهش
۱۰۷	۵-۱. گفتمان مردسالار
۱۰۸	۵-۲. شیء‌انگاری زنان
۱۱۳	۵-۳. فروترانگاری زنان
۱۱۸	۶. بحث
۱۱۸	۶-۱. تحلیل واکنش زنان سفرنامه‌نویس

۱۲۳	نتیجه‌گیری.....
۱۲۵	پی‌نوشت.....
۱۲۷	کتابنامه.....

ضرورت تصحیح و ترجمه مجالس النفایس امیر علی شیر نوایی / هادی بیدکی..... ۱۲۹

۱۲۹	Abstract.....
۱۳۰	Extended Abstract.....
۱۳۳	چکیده.....
۱۳۴	(۱) مقدمه.....
۱۳۵	(۱-۱) پیشینه پژوهش.....
۱۳۶	(۲-۱) بیان مسئله.....
۱۳۶	(۳-۱) روش پژوهش.....
۱۳۶	(۲) بحث و بررسی.....
۱۳۷	(۱-۲) محتوای مجالس النفایس.....
۱۳۸	(۲-۲) تاریخ تألیف مجالس النفایس.....
۱۳۹	(۳-۲) نسخه‌های خطی مجالس النفایس.....
۱۴۰	(۴-۲) چاپ‌های مجالس النفایس.....
۱۴۱	(۵-۲) ترجمه‌های فارسی مجالس النفایس.....
۱۴۱	(۶-۲) ضرورت تصحیح دوباره مجالس النفایس.....
۱۴۵	(۷-۲) روش تصحیح دوباره مجالس النفایس.....
۱۴۶	(۸-۲) ضرورت ترجمه مجدد مجالس النفایس.....
۱۴۹	(۹-۲) روش ترجمه تازه مجالس النفایس.....
۱۵۰	(۳) نتیجه‌گیری.....
۱۵۱	کتابنامه.....



The Trajectory of Hamzeh Isfahani's List

Received: April 22, 2024 ∴ Revised: -

Accepted: August 3, 2024 ∴ Published Online: December 20, 2024

Mersede Eslami Sabzevar¹, Mohammad Jafar Yahaghi²

How to cite this article:

Eslami Sabzevar, M., & Yahaghi, M. J. (2024). *The Trajectory of Hamzeh Isfahani's List*. *New Literary Studies*, 57 (2), 1-21. (in Persian with English abstract)

<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87734.1575>

Abstract

The list of the eight *Seyr al-Moluk* in the Hamzeh Isfahani's *Tarikh Sunni Molouk al-Arz va al-Anbia*, is one of the most famous indexes of Iranian historical sources that has been repeated six times in the oldest historical sources of Muslims from the 4th to the 6th century AH. This study compared the list in these sources and revealed that *Tarikh Hamzeh* had at least two versions with minor differences. The first version with a complete list was given to the authors of *Shahnameh Abu Mansouri* and reached other sources. In another version, named by Biruni as *Tawarikh al-Kebar al-Omam*, the name of one of the sources has been removed from the list. This version was given to the Abu Ali Balkhi and Biruni. The later and existing manuscripts of *Tarikh Hamzeh* are consistent with this text. On the other hand, by comparing the way of recording of specific names in different narrations, it was found that contrary to the common belief, some of the eight sources had been probably in Persian. It was also found that the authors of Bal'ami's history of the "Great Shahnameh" in this section probably meant the *Shahnameh Abu Mansouri*, not the *Shahnameh* of Abu al-Mo'ayed Balkhi.

-
1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (ORCID: 0009-0002-0842-3203) E-mail: mersede.es@gmail.com
 2. Professor in in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author). E-mail: mgyahaghi@yahoo.co.uk

Keywords: Hamzeh Isfahani, *Tarikh Sunni Molouk al-Arz va al-Anbia*, Tawarikh al-Kebar al-Omam, *Seyr al-Moluk*, Musa Isa al-Kasravi

Extended Abstract

1. Introduction

Throughout the history of Iran, Iranian figures have played a prominent role in the formation of the first traditions of Muslim historiography by transmitting the news and knowledge of their own predecessors. One of these figures was Hamzeh Isfahani. He is known as the first historian who listed eight books that were considered prominent sources of Iranian news. Then, he introduced seven of these sources in his own history and, through comparing and contrasting the narrations within these sources, elaborated on the news of pre-Islamic Iran. After him, this list has been repeatedly used by other historical sources. It is now evident that the list has been appeared in a total of six texts by the 6th century AH, though some differences are evident. The difference in the repetition of the narrations of the list raised several questions: When is the onset and formation of the narration? what are the references and citations of the narrations in later sources? How is the book *Al-Omam* different from *Tarikh Sunni Molouk al-Arz va al-Anbia* (the Sunni History of the Kings of the Earth and the Prophets) and to which manuscript does the existing version correspond? What was the source language of the list? When and in which version of *Tarikh Hamzeh* (The History of Hamzeh) did the omission one of the sources occur?

2. Method

This study was conducted to explore the genealogical structure of six narratives of Hamzeh's list trying to answer the research questions. The other aim was to better know and present the historiography in the transition era and the ways that Iranian culture have remained. It was assumed that exploring the contradictions and similarities of a single narrative in some different sources and examining the intertextual relationships of the narratives would contribute us to know more about the dominant discourse in the works and the ideations their compilers. It would also answer some questions that scholars have posed.

3. Results

The oldest text that has mentioned the list was *The History* of Hamzeh Isfahani. *Abu Mansouri Shahnameh* and the *Tarikh Bal'ami* are the next sources that have mentioned this list. However, it should be mentioned that that the final composition

of *The History* of Hamzeh Isfahani was occurred after *Abu Mansouri Shahnameh*. Another contradiction in the findings of this study is that Biruni, when mentioning Hamzeh's first narrative, calls it "Hamzeh's narrative from the Abesta", whereas Hamzeh does not mention the *Avesta* in his list of sources. Furthermore, Biruni refers to Hamzeh's book by a different name, i.e., *Tarikh al-Kabir al-Omam* (the history of the great nations). He, however, in his introduction, explicitly states the title of the book as *Tarikh Sunni Molouk al-Arz va al-Anbia*. The most prominent ambiguity of Hamzeh's list is the omission of one of the primary sources. Of the eight-book list of sources, he mentions only seven books, and the eighth source has been mentioned in some later sources, including Musa Isa Khosravi's book *Rah Sasaniyan* (the Sasanid's path).

Moreover, Ibn Nadim mentions the authors of Hamzeh's list in a part that talks about the Persian-to-Arabic translators. He has assumed that these sources were in Arabic, while neither in *the History of Hamzeh* nor in any later sources, the language of these sources have been specified. It should be added that different ways of recording names in the four narratives of Hamzeh shows different languages of his sources. Another finding of this study is the specific use of the term "Great Shahnameh". The authors of *Tarikh Bal'ami* cite Hamzeh's list from the *Great Shahnameh*. Many researchers believe that the *Great Shahnameh* is the *Shahnameh* of Abu Ali or Abu al-Mu'ayyad Balkhi. However, Hamzeh list in the *Tarikh Bal'ami* differs from the list of Biruni, which is originates from the *Shahnameh of Abu Ali Balkhi*. Moreover, it is consistent with the same list in the *Abu Mansouri Shahnameh*.

4. Discussion and Conclusion

Taking a genealogical approach to narratives, this study compared the narrative of Hamzeh's list in six sources. By examining the relationships between these narratives, it was found that this list was complete in the initial draft of *Tarikh Hamzeh* (before the composition of the *Abu Mansouri Shahnameh* in 346 AH), and was transmitted without any omissions from this text to *Abu Mansouri Shahnameh* and from there to *Tarikh Bal'ami*. The first draft of *Tarikh Hamzeh* existed at least until 520 AH, as the anonymous compiler of *Mojmal*, when describing the narrative, mentioned Hamzeh's eight sources without omission. He directly referenced *Tarikh Hamzeh*. The mentioned list is not complete in later versions and existing manuscripts of *Tarikh Hamzeh*, and the name Musa Isa Kasravi has not been mentioned.

Referencing to another version of *Tarikh Hamzeh* called *The History of the Personalities of the Nations*, introduced the first narrative of Hamzeh as “Hamzeh's narrative from the Avesta”. Biruni's narratives from this book are almost identical to the narratives of the *Tarikh Sunni Molouk al-Arz*, but the list of Hamzeh in this book is not complete and the name of Musa Isa Kasrovi has been omitted from it.

Ibn Nadim, in his *al-Fihrist*, hused the *History of Hamzeh*, the *Abu Mansouri Shahnameh*, and the *Tarikh Bal'ami*. He quoted from Hamzeh's list with the additions of the *Tarikh Bal'ami*. This is while as the name of Farrokhan, the astrologer of Yazdgerd, has not been in his sources, he assumed the these had been the same, so he mentioned at the end of the list the name of Omar ibn Farrokhan, the Iranian astronomer of Ma'mun's court.

The results showed that the authors of most of sources after Hamzeh had access to his list merely through the *Tarikh Hamzeh*. Ibn Nadim mentions the names of the authors of these sources after the names of Ibn Muqaffa and Ibn Jahm, in the list of translators of Persian into Arabic. He also assumed that all of Hamzeh's sources had been Arabic translations of the Khudaynamehs, but he does not offer any evidence for this assumption, nor has he provided any news or biography of the authors. On the other hand, the complete comparison of the proper names and their recording methods in Hamzeh's four narratives revealed a significant difference in the linguistic identity of its sources, and this strengthens the possibility that some of the sources in Hamzeh's list were in Persian.

Seemingly the compilers of *Tarikh Bal'ami*, when quoting Hamzeh's list from the *Great Shahnameh*, did not mean the *Shahnameh of Abu al-Mu'ayyad Balkhi*, but the *Abu Mansouri Shahnameh*. Therefore, Hamzeh's list entered the *Tarikh Bal'ami* through the *Abu Mansouri Shahnameh*, but shortly after compiling the *Abu Mansouri Shahnameh*, Abu Ali Balkhi also quoted the list directly from *Tarikh Hamzeh* in his *Shahnameh*. This way the narrative of the list reached Biruni's *Asar al-Baghiyah*. It seems that Abu Ali Balkhi's version, just like the *Ketab al-Omam* (Book of the Nations), as the source of Biruni for writing *Asar al-Baghiyah*, was a version of the final manuscript of *Tarikh Hamzeh*.



سرنوشت فهرست حمزه اصفهانی

ارسال: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳؛ بازنگری: ندارد؛ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۳؛ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

مرسده اسلامی سبزواری^۱

محمدجعفر یاحقی^۲

ارجاع به این مقاله:

اسلامی سبزواری، م. و یاحقی، م. (۱۴۰۳). «سرنوشت فهرست حمزه اصفهانی»، در نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، تابستان، صص ۲۱-۱.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87734.1575>

چکیده

فهرست هشت سیرالملوک نام برده در تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبياء حمزه اصفهانی، یکی از مشهورترین فهرس مآخذ اخبار ایرانیان است که از قرن ۴ تا ۶ هجری، شش بار در کهن‌ترین منابع تاریخی مسلمانان تکرار شده است. در این مقاله به مقایسه فهرست در این منابع پرداختیم و دریافتیم که تاریخ حمزه دست کم دو تحریر با تفاوت‌های جزئی داشته است. تحریر نخست با فهرست کامل، در اختیار مؤلفان شاهنامه ابومنصوری بوده و از آنجا به منابع بعدی راه یافته است. در تحریر دیگر که وقایع سال ۳۵۰ را دربرداشته و بیرونی از آن با عنوان تواریخ الکبار الامم نام برده، نام یکی از مآخذ از فهرست حذف شده است. این تحریر در اختیار ابوعلی بلخی و ابوریحان بیرونی بوده و دست‌نویس‌های متأخر و موجود تاریخ حمزه، با این تحریر مطابقت دارد. از طرفی با مقایسه شیوه ضبط اسامی خاص در روایات مختلف دریافتیم که برخلاف نظر عام، احتمالاً برخی از مآخذ هشت‌گانه به زبان فارسی نوشته شده

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،

E-mail: Mersedes.es@gmail.com

ایران. (ORCID:0009-0002-0842-3203)

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده

E-mail: mgyahaghi@yahoo.co.uk

مسئول)

بوده‌اند. همچنین دریافتیم که مراد مؤلفان تاریخ بلعمی از «شاهنامه بزرگ» در این بخش، احتمالاً شاهنامه ابومنصوری بوده است نه شاهنامه ابوالمؤید بلخی.

کلیدواژه‌ها: حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الأرض والأنبياء، تواریخ الکبار الأمم، سیر الملوک، موسی عیسی کسروی.

مقدمه

در نخستین سده‌های ظهور اسلام، ایرانیان با انتقال اخبار و علوم پیشینیان خود، نقش پررنگی در شکل‌گیری سنت‌های تاریخ‌نگاری مسلمانان داشتند. بخش عمده این گذار تاریخی در قالب ترجمه اخبار و سیره پادشاهان از فارسی میانه به عربی، در نهضت ترجمه بغداد در دستگاه خلافت عباسی شکل گرفت؛ اگرچه بغداد تنها پایگاه حفظ میراث تاریخی ایرانیان نبود و بسیاری از ولایات از جمله خراسان، فارس و اصفهان، مراکز علمی و فرهنگی انتقال اخبار و تداوم فرهنگ ایرانی بودند. در این شهرها از همان سده‌های نخستین، کتاب‌های بسیاری با عنوان «سیرالملوک‌ها» یا «نامه‌راه پادشاهان پارس/ساسانیان» یا «سیره ملوک عجم» به زبان فارسی و عربی گردآوری شد که اگرچه این کتاب‌ها در موضوع و کلیات هم‌راستا بودند اما تفاوت‌هایی نیز با هم داشتند. حمزه اصفهانی یکی از نخستین تاریخ‌نگارانی بود که هشت کتاب از مهم‌ترین مآخذ اخبار ایرانیان را در فهرستی جمع‌آوری کرد و در تاریخ معروف سنی ملوک الأرض و الأنبياء، هفت مورد از مآخذ هشت‌گانه خود را معرفی نمود و با مقایسه روایات این مآخذ، به شرح اخبار ایران پیش از اسلام پرداخت. پس از حمزه، فهرست هشت‌گانه او به منابع تاریخی دیگر نیز راه یافت و تا قرن ششم هجری جمعاً در شش متن، تقریباً یکسان با حذف و اضافه‌ای مختصر تکرار شد. این منابع به ترتیب تقدّم عبارتند از:

سنی ملوک الأرض و الأنبياء حمزه اصفهانی (تألیف تحریر نهایی احتمالاً ۳۵۰ ق)، مقدمه شاهنامه ابومنصوری (۳۴۶ ق)، تاریخ بلعمی (۳۵۲ ق)، الفهرست ابن ندیم (۳۷۷ ق)، آثارالباقیه بیرونی (۳۹۱ ق) و مجلد التواریخ والقصص (۵۲۰ ق).

حمزه موضوع مشترک مآخذ هشت‌گانه را «اخبار و سیره ملوک فرس» بیان نموده و اختلاف در سنوات را در این متون، نتیجه ترجمه از «زبانی به زبان دیگر و از خطی شبیه ارقام عدد به خطی شبیه ارقام عقود» دانسته (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. ۷) اما هیچ‌کجا به زبان و خط مآخذ فهرست اشاره‌ای نکرده است. مقدمه شاهنامه ابومنصوری، فهرست مورد نظر را در پیشگفتار تاریخ بشر به نقل از نامه پسر مقفع و حمزه اصفهانی آورده است. تاریخ

بلعمی نیز رویکردی مشابه دارد با این تفاوت که در پایان افزوده است: «و ایشان همه برین گفتار دهقانان گرد آمدند که ما یاد خواهیم کردن و این گزارش که کنیم از گفتار دهقانان کنیم که این پادشاهی اول به دست ایشان بود» (بلعمی، ۱۳۸۰، صص. ۵ و ۶). این گزاره بدین معناست که اخبار فهرست هشت گانه با اخبار دهقانان (ایرانیان)، موافق بوده است. ابن ندیم، نام مؤلفان فهرست مذکور را ذیل فهرست مترجمان فارسی به عربی قرار داده است. به این دلیل که حمزه در آغاز سخن، اختلاف در نسخ را نتیجه ترجمه از زبانی به زبانی دیگر دانسته است احتمالاً این فرض برای ابن ندیم ایجاد شده که مأخذ حمزه، همه به زبان عربی بوده اند؛ اگرچه در هیچ یک از منابع پیش گفته، نه تنها اشاره مستقیمی به زبان این مأخذ نشده است، که به استثناء کتاب سیر ابن مقفع و ابن جهم، هیچ ارجاع و استناد مستقیمی (بدون میانجی کتاب حمزه) از دیگر کتاب های این فهرست برجای نمانده است.^۱

گفتیم که حمزه از هشت مأخذ در اخبار ملوک فرس یاد کرد و هفت مورد از مأخذ هشت گانه را در کتاب خود نام برد. افتادگی و حذف نام یکی از مأخذ هشت گانه در برخی منابع پس از حمزه با افزودن نام موسی عیسی کسروی جبران شد؛ اما این حذف و اضافه، پرسش هایی درباره مواجهه تاریخ نگاران در عصر انتقال اخبار و آثار گذشتگان در ذهن ایجاد می کند. در این مقاله به مقایسه و تحلیل روایت فهرست حمزه در منابع مختلف می پردازیم تا با نگاهی نو به تاریخ، پاسخی برای پرسش های پژوهش بیابیم و تاریخ نگاری در عصر انتقال و راه های تداوم فرهنگ ایرانی را بهتر بشناسیم.

پیشینه تحقیق

مصححین متون مذکور، هر یک به مقابله و مقایسه فهرست در جای خود پرداخته اند و کمابیش دلایلی برای شباهت ها و تفاوت های موجود، مطرح کرده و از آن برای تصحیح قیاسی متن، استفاده نموده اند. یاکوهامین-آنتیلا در پژوهش مفصل خود در باب خداینامگ، به تفصیل به فهرست حمزه پرداخته و به مقایسه آن در منابع مختلف پرداخته

۱. بیرونی در آثارالباقیه در باب تقویم و اخترماری، چند مرتبه به کتب دیگری از زادویه و محمد بن بهرام استناد کرده است. همچنین بجز نقل حمزه، یک بار دیگر به کتاب دیگری از کسروی استناد کرده است. آنتیلا با ذکر دلایل متعدد این فرض را مطرح ساخته که این استناد به کتاب الاعیاد علی بن مهدی کسروی صورت گرفته نه موسی عیسی کسروی (آنتیلا، ۱۳۹۹: ۹۰ و ۱۰۵). همچنین برخی پژوهشگران برآنند که مؤلف کتاب الحنین الی الاوطان در باب شعر و ادب و فصاحت و بلاغت و کتاب المحاسن و الأخذاد که ترجمه متون اخلاقی و اخبار عهد ساسانی به عربیست، هر دو منسوب به جاحظ، در واقع موسی عیسی کسروی است (رحمتی، ۱۳۹۶: ۷-۱۱). جز این ارجاع دیگری به دیگر آثار این مؤلفین در دیگر منابع صورت نگرفته است.

است. جلال خالقی مطلق، ابوالفضل خطیبی و روزبه زرین کوب نیز در مقالات خود در باب خداینامه، به مقایسه فهرست در منابع مختلف پرداخته و تحلیل‌های ارزشمندی در این رابطه ارائه داده‌اند؛ اما تمرکز این پژوهش‌ها، بر محتوای احتمالی کتاب گمشده خداینامک بوده و ترتیب و توالی منابعی که فهرست حمزه را تکرار کرده‌اند و تداوم و گسست‌ها در انتقال فهرست به منابع بعدی، مورد توجه ایشان نبوده است. تحقیق درباره اینکه مأخذ روایت در هر اثر کدام متن بوده، مقصود از شاهنامه بزرگ کدام است، کتاب الامم چه تفاوتی با تاریخ سنی ملوک الارض دارد، حذف نام موسی عیسی کسروی از فهرست حمزه در چه زمانی و در کدام تحریر رخ داده است، مورد سؤال این پژوهش‌ها نبوده است.

پرسش‌های پژوهش

در این مقاله با بهره‌مندی از پژوهش‌های انجام شده و نظرات استادان، از زاویه تبارشناسی روایات به مسئله می‌پردازیم تا با مقایسه و بررسی روابط میان روایات در متون مختلف و توجه به تداوم‌ها و گسست‌ها در انتقال روایت از متنی به متن دیگر، به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱- نقطه شروع و شکل‌گیری روایت کجاست و ارجاعات و استنادات روایت در منابع بعدی چگونه است؟

۲- کتاب الامم چه تفاوتی با تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء دارد و نسخه موجود منطبق با کدام است؟

۳- زبان مأخذ فهرست هشت‌گانه چه بوده است؟

۴- افتادگی و حذف یکی از مأخذ در چه زمانی و در کدام تحریر از تاریخ حمزه رخ داده است؟

مقایسه و تحلیل

برای پاسخ به پرسش‌های طرح شده، نخست لازم است به مقایسه فهرست مورد نظر در منابع پیش‌گفته بپردازیم. بدین منظور در جدول زیر، خلاصه‌ای از داده‌ها را پیش چشم قرار می‌دهیم. از آنجاکه توجه به جزئیات، از اصول تبارشناسی روایات است، نام مؤلفان و مأخذ هشت‌گانه فهرست بی‌کم‌وکاست، با زبان اصلی اثر، مطابق تصحیح‌های معتبر درج شده است:

مقایسه فهرست هشت گانه حمزه اصفهانی در شش متن تا قرن ششم هجری					
	تاریخ حمزه اصفهانی (۳۵۰ ق)	مقدمه شاهنامه ابومنصوری (۳۴۶ ق): به نقل از حمزه اصفهانی	تاریخ بلعمی (۳۵۲ ق): به نقل از شاهنامه بزرگ	الفهرست ابن ندیم (۳۷۷ ق): مترجمان فارسی به عربی	آثارالباقیه بیرونی (۳۹۱ ق): از کتاب شاهنامه محمد بن احمد بلخی
۱	سیر ملوک الفرس من نقل ابن مقفع	نامه پسر مقفع (و حمزه اصفهانی)	پسر مقفع	ابن مقفع (و فهرستی از مترجمان)	سیرالملوک از گفتار و رفتار ابن المقفع (و مجموعه حمزه اصفهانی)
۲	سیر ملوک الفرس من نقل محمد بن جهم برمکی	محمد جهم برمکی	محمد بن جهم برمکی	محمد بن الجهم البرمکی	محمد بن جهم البرمکی
۳	تاریخ ملوک الفرس المستخرج من خزانه المأمون	گنج خانه مأمون			
۴	سیر ملوک الفرس من نقل زادویه بن شاهویه الأصبهانی	زادوی شاهوی	زادویه بن شاهویه	زادویه بن شاهویه الاصفهانی	زادویه بن شاهویه الاصفهانی
۵	سیر ملوک الفرس من نقل أوجم محمد بن بهرام بن	نامه بهرام اصفهانی	بهرام بن مهران اصفهانی	محمد بن بهرام بن مطیار الاصفهانی	محمد بن بهرام بن [مطیار الاصفهانی]

مقایسه فهرست هشت گانه حمزه اصفهانی در شش متن تا قرن ششم هجری					
	مطیار الأصبهانی				
۶	راه ساسانیان موسی عیسی خسروی	نامه ساسانیان موسی بن عیسی الخسروی	موسی بن عیسی الکسروی		موسی بن عیسی [الکسروی]
۷	تاریخ ملوک بنی ساسان من نقل أو جمع هشام بن قاسم الأصبهانی	هشام بن قاسم اصفهانی	هشام بن قاسم	هشام بن قاسم	هشام بن القسم
	نامه پادشاهان پارس	نامه پادشاهان پارس			
۸	تاریخ ملوک بنی ساسان من اصلاح بهرام بن مروان شاه مؤبد کوره سابور من بلاد فارس	بهرامشاه مردانشاه کرمانی	بهرام بن مردانشاه موبد مدینه نیسابور من بلد فارس	بهرام بن مردانشاه موبد مدینه سابور	تاریخ پادشاهان بهرام ابن مردان شاه مؤبد شاپور [بلاد] فارس
	فرخان موبدان موبد یزدگرد شهریار	فرخان موبد موبدان یزدگرد	عمر بن فرخان (که ذکر آن در مؤلفان آمده است)		
	رامین بنده یزدگرد شهریار				

سنی ملوک الارض و الانبیاء حمزه اصفهانی (اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. ۷؛ چاپ بیروت، بی تا، ص. ۱۰)، مقدمه شاهنامه ابومنصوری (قزوینی، ۱۳۳۲، ج ۲، صص. ۵۲-۵۶)، تاریخ بلعی (بلعی، ۱۳۸۰، ص. ۴)، آثارالباقیه بیرونی (بیرونی، ۱۴۲۸، ص. ۱۲۱؛ بیرونی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۱)، الفهرست ابن ندیم (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص. ۴۴۶) و مجمل التواریخ والقصص (مجمل، ۱۳۱۸، ص. ۲).

۱- شکل‌گیری روایت

نخستین متنی که در آن از فهرست هشت‌گانه یاد شده است بدون شک کتاب سنی ملوک الارض والانبیاء حمزه اصفهانی است: «فاتق لی ثمانی نسخ و هی...» (اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. ۷؛ چاپ بیروت، بی تا، ص. ۱۰). حمزه اصفهانی در این متن، از هفت سیر الملوک یا تاریخ ملوک بنی ساسان و مؤلفان آن نام برده که سه تن از ایشان اصفهانی‌اند و بیشترین استناد به آثار ایشان، در همین متن اتفاق افتاده و منابع بعدی به واسطه تاریخ حمزه، این آثار را شناخته‌اند؛ گویی حمزه، تنها تاریخ‌نگاریست که به سه مأخذ با عنوان سیرالملوک اثر سه مؤلف اصفهانی، دسترسی مستقیم داشته و از آن‌ها آگاه بوده است. سپس در شرح تاریخ پادشاهان ایران، چهار روایت متفاوت را در چهار سرفصل جداگانه بیان نموده که سه روایت آن، به نقل از سه مؤلف غیر اصفهانی فهرست است و روایت اول حمزه، از مقایسه و تلفیق روایات هشت‌گانه به دست آمده است: «چون این نسخ فراهم آمد، با مقایسه و تلفیق آن‌ها این باب را چنانکه باید ترتیب دادم» (همان).

از دیگر جهت هیچ‌یک از مؤلفان بعدی که فهرست حمزه را تکرار کرده‌اند، مستقیماً به روایات این منابع نپرداخته و تنها بخشی از روایات را به نقل از کتاب حمزه بیان نموده‌اند؛ بنابراین تبارشناسی روایات نشان می‌دهد که نقطه شروع این روایت و فهرست هشت‌گانه، بدون تردید کتاب تاریخ حمزه اصفهانی بوده است. این نتیجه‌گیری جدید نیست و ابوالفضل خطیبی در مقاله «خدای‌نامه»، مقایسه و تحلیل درستی در این رابطه ارائه نموده و به نتیجه مشابهی رسیده است: «مقایسه فهرست‌های ترجمه‌ها و تحریرهای خدای‌نامه در منابعی که یاد کردیم نشان می‌دهد که بیش‌تر این فهرست‌ها -با میانجی یا بی میانجی- براساس کتاب حمزه اصفهانی تنظیم شده‌اند» (خطیبی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص. ۶۵۰).

اما از طرفی می‌دانیم که تاریخ تألیف نهایی تاریخ حمزه، پس از تاریخ تألیف شاهنامه ابومنصوری است. مصحح تاریخ حمزه، جعفر شعار، در مقدمه کتاب با استناد به مقاله یوجین میتوخ، بر آن است که با توجه به شرح حوادث اصفهان تا سال ۳۵۰ ق در متن، حمزه کتاب خود را در این سال به پایان رسانده است (اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. یب).

در صورتی که در مقدمه قدیم شاهنامه، تاریخ تألیف شاهنامه ابومنصوری به سال ۳۴۶ ق تصریح شده است (قزوینی، ۱۳۳۲، ج ۲، ص. ۳۶)؛ اما از آنجاکه در ابتدای نقل فهرست مورد نظر در مقدمه قدیم، مستقیماً به ابن مقفع و حمزه اصفهانی استناد شده است: «و اندر نامه پسر مقفع و حمزه اصفهانی و ماندگان ایذون شنیدم که...» (همان، ص. ۵۲) شکی باقی نمی ماند که مؤلفان شاهنامه ابومنصوری، تاریخ حمزه را در دست داشته اند. علامه قزوینی مصحح مقدمه قدیم شاهنامه، به تقدم تألیف شاهنامه ابومنصوری نسبت به نسخه نهایی تاریخ حمزه توجه داشته و در تعلیقات، این احتمال را مطرح ساخته که تاریخ ۳۵۰ ق، تاریخ اصلاحات نهایی حمزه بوده و «قبل از آن نسخی از آن منتشر شده بوده است؛ یا نام حمزه به واسطه کتاب و نسخ یا قراء متأخر در این مقدمه داخل شده است» (همان، ص. ۵۳) که احتمال نخست قریب به یقین است.

۲- دو تحریر از یک کتاب (حذف نام موسی عیسی کسروی در تحریر دوم)

روایت اول حمزه، از مقایسه و تلفیق روایات هشت گانه به دست آمده است. حمزه پس از ذکر فهرست، روایت نخست را چنین معرفی کرده است: «چون این نسخ فراهم آمد با مقایسه و تلفیق آن ها این باب را چنانکه باید ترتیب دادم» (اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. ۷). بیرونی در نقل روایات حمزه در آثار الباقیه، این روایت را با عنوان «روایت حمزه از ابستا» (بیرونی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۹) معرفی نموده حال آنکه حمزه در فهرست مآخذ خود، اشاره ای به اوستا نکرده است. در این باب حمزه تنها دو مرتبه از «ابستا» نام برده است. نخست در جایی که به نقل از ابومعشر درباره اختلاف نظرها در باب فاصله زمانی از آغاز آفرینش تا سال هجرت سخن می گوید: «ایرانیان بر مبنای کتاب زردشت به نام ابستا که کتاب دینی ایشان است، معتقدند که...» (اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. ۹). سپس در فصل پنجم از این باب به داستان آفرینش کیومرث، گاو ایوداد، و مشی و مشیانه تا تولد هوشنگ به استناد مآخذی برگرفته از اوستا (احتمالاً بندهشن) پرداخته است: «در کتابی که از کتاب ایرانیان به نام ابستا نقل شده، چنین خواندم که...» (همان، ص. ۶۱). لازم به تأکید است هیچ فهرستی از پادشاهان ایران به استناد این مآخذ در تاریخ حمزه قید نشده و روایت این بند تنها به داستان آفرینش اختصاص دارد. در حالی که بیرونی یکی از فهرس تاریخ پادشاهان به نقل از تاریخ حمزه را منسوب به اوستا دانسته است: «جدول ثانی از قسم اول نام های ملوک پیشدادیه از اوستا» (بیرونی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۹).

حال باید پرسید چرا بیرونی این روایت حمزه را منسوب به اوستا دانسته است؟ سه احتمال وجود دارد. نخست آنکه احتمالاً به قرینه گزارش ابومعشر از «ابستا»، بیرونی تمام مطالب این باب را برگرفته از این کتاب دانسته است. دو دیگر آنکه ممکن است در نظام فکری بیرونی، خدای نامه خود بخشی از اوستا بوده باشد! احتمال سوم که به یقین

نزدیک‌تر است آنکه ممکن است بیرونی کتاب دیگری از حمزه یا دست کم تحریر متفاوتی از تاریخ حمزه را در دست داشته است؛ چراکه در این نقل قول، کتاب حمزه را با نام متفاوتی معرفی می‌کند:

«و در کتاب حمزه اصفهانی که نام آن را کتاب تواریخ کبار الامم من قضی منهم و من عبر گذاشته، طور دیگری یافتیم و مؤلف آن کتاب می‌گوید از روی ابستا که کتاب دینی ایرانیان است آن اخبار را تصحیح کرده» (بیرونی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۸).^۱

این در حالی است که حمزه خود در مقدمه کتاب، نام مورد نظر خود را تصریح نموده است: «قال حمزة ابن الحسن الاصبهانی رحمه الله: هذا کتاب تواریخ سنی ملوک الأرض و الأنبياء» (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۵). مؤلف مجمل التواریخ همه‌جا از این کتاب با عنوان تاریخ حمزه یاد کرده و ابن ندیم در الفهرست، ذیل نام حمزه به هیچ‌یک از این دو نام، اشاره‌ای نکرده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۰). نکته قابل توجه این است که روایاتی که بیرونی از این کتاب گمنام حمزه نقل می‌کند عیناً منطبق با روایات حمزه در تاریخ سنی ملوک الارض و الأنبياء است. جعفر شعار، مصحح تاریخ حمزه، در مقدمه کتاب با اشاره به مقاله یوجین میتوخ، خاورشناس آلمانی و محقق آثار حمزه آورده است که: «میتوخ نام کتاب را «کتاب الامم» آورده است؛ اما در خود کتاب اشارتی بدین نام نشده و معلوم نیست مأخذ وی در ذکر این نام چه بوده است؟» (اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. ز، پاورقی ۱). حال روشن است که نام کتاب الامم مستخرج از آثارالباقیه بیرونی است اما به نظر می‌رسد این نسخه که در دست بیرونی بوده، اندکی با تاریخ سنی ملوک الارض اختلاف داشته و احتمالاً در نقل روایت اول که تجميع روایات فهرست هشت‌گانه بوده اشاره‌ای به ابستا نیز داشته است.

اختلاف دیگر این دو تحریر از یک کتاب، در حذف نام یکی از مأخذ اصلی فهرست است. گفتیم که در ابتدا حمزه از فهرست هشت‌گانه مأخذ خود در تاریخ ملوک فرس یاد کرده و هفت مأخذ را نام برده است. جای خالی مأخذ هشتم در منابع بعدی از جمله در مقدمه شاهنامه ابومنصوری، تاریخ بلعمی، الفهرست ابن ندیم و مجمل التواریخ والقصص، با کتاب راه ساسانیان موسی عیسی خسروی پر شده است؛ بنابراین شکی باقی نمی‌ماند که کتاب محذوف فهرست حمزه، همین کتاب است. این مأخذ احتمالاً در تحریر نخست کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الأنبياء، که پیش از تصحیح نهایی، در اختیار مؤلفان شاهنامه ابومنصوری قرار گرفته، وجود داشته و به همین دلیل، فهرست هشت‌گانه بدون افتادگی به متن شاهنامه ابومنصوری (تألیف ۳۴۶ ق) منتقل شده است. همچنین این تحریر

۱. بیرونی یک بار دیگر نیز در ذکر تاریخ میلاد پیامبر به کتاب تواریخ کبار الامم حمزه استناد نموده است (بیرونی، ۱۳۸۶، ص. ۵۲۹).

احتمالاً تا سال ۵۲۰ هجری موجود بوده و لذا فهرست، بدون افتادگی به مجمل التواریخ نیز راه یافته است؛ اما به نظر می‌رسد این نقص و افتادگی در تحریر دیگر تاریخ حمزه که در دست ابوعلی بلخی بوده رخ داده و از آنجا به آثارالباقیه بیرونی راه یافته است. این تحریر دوم احتمالاً همان است که بیرونی از آن با عنوان تواریخ الکبار الأُمم یاد کرده و به نظر می‌رسد فهرست مذکور در آن (در هر دو نسخه در اختیار ابوعلی بلخی و بیرونی) ناقص بوده است چراکه با دقت نظری که از بیرونی سراغ داریم به‌سختی می‌توان پذیرفت که به اختلاف فهرست در دو کتاب الامم و شاهنامه ابوعلی بلخی بی‌توجه بوده باشد؛ بنابراین روشن است که نسخه‌ای از کتاب الامم که مأخذ بیرونی در آثارالباقیه بوده، از روی تحریر نهایی تاریخ حمزه نوشته شده و در فهرست هشت‌گانه، دچار نقص و افتادگی نام موسی عیسی کسروی بوده است. این تحریر، شبیه به نسخه‌ای است که تا به امروز از کتاب سنی ملوک الأرض باقی مانده و در دست‌نویس‌های متأخر به دست ما رسیده است.

۳- فارسی یا عربی

در مقدمه گفتیم که ابن ندیم، نام مؤلفان فهرست حمزه را ذیل فهرست مترجمان فارسی به عربی قرار داده و فرض را بر این نهاده که این مأخذ به زبان عربی بوده‌اند. فرض ابن ندیم نزد بسیاری از پژوهشگران تاریخ و ادبیات فارسی به‌عنوان اصل پذیرفته شده است؛ در صورتی که نه در تاریخ حمزه و نه در هیچ‌یک از منابع بعدی، اشاره‌ای به زبان این مأخذ نشده است. حمزه در آغاز سخن درباره اختلاف در تواریخ و فساد اعداد سخن گفته و ترجمه را دلیل این اختلافات دانسته می‌گوید:

«سنوات این پادشاهان عموماً نادرست و مغشوش است زیرا پس از ۱۵۰ سال از زبانی به زبان دیگر و از خطی شبیه ارقام عدد به خطی شبیه ارقام عقود نقل شده است. از این‌رو در بیان مطالب این باب چاره نداشتم جز اینکه به گردآوری کتاب‌هایی که این مطالب در آن‌ها به‌طور مختلف نگاشته شده بپردازم» (اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. ۷).

احتمالاً تنها به‌واسطه همین بند، این فرض سنتی برای ابن ندیم ایجاد شده است. ابن ندیم حتی به تصریح حمزه نسبت به اختلاف شیوه نگارش کتاب‌ها در این بند توجهی نکرده است؛ چنانکه از بند مذکور پیداست، حمزه به‌صراحت به گردآوری «کتاب‌هایی که به‌طور مختلف نگاشته شده» اشاره کرده است.

با نگاهی گذرا به الفهرست درمی‌یابیم که ابن ندیم به‌جز ابن مقفع و ابن جهم، هیچ‌یک از مؤلفان مأخذ هشت‌گانه را نمی‌شناخته است؛ بنابراین ضروری است در فرض سنتی درباره زبان مأخذ حمزه به دیده تردید بنگریم. خالقی

مطلق پیشتر نسبت به این گزاره دقیق شده و اگرچه مؤلفان فهرست حمزه را مطابق فرض سنتی، مترجمان خداینامه دانسته اما تأکید نموده است که:

«حمزه، از این پنج تن اخیر، کار دو تن نخست (ابن مقفع و ابن جهم) را ترجمه، کار سومین و چهارمین را ترجمه و تألیف، و کار پنجمین (موبد بهرام) را اصلاح نامیده است... و باز از کس دیگری به نام موسی عیسی کسروی یاد شده است که شاید او هم گردآورنده بود» (خالقی مطلق، ۱۳۹۷، ص. ۷۰)؛

اما آنتیلا در پژوهش خود در باب خداینامگ با نگاه به بند مذکور، همان فرض سنتی را تکرار کرده که:

«حمزه خود مترجم نبود و هیچ ترجمه‌ای از فارسی میانه به او نسبت داده نشده است. علاوه بر این او بهروشنی از ترجمه این متون از یک زبان به زبانی دیگر صحبت می‌کند که نشان می‌دهد متون ذکر شده به زبان عربی بودند» (آنتیلا، ۱۳۹۹، ص. ۷۹).

این استدلال که حمزه مترجم نبوده و فارسی میانه نمی‌دانسته به‌تنهایی نمی‌تواند دلیل موجهی برای نتیجه حاصله به دست دهد و ایراد بزرگی بر آن وارد است. حتی اگر فرض را بر این قرار دهیم که حمزه فارسی میانه نمی‌دانسته دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم فارسی دری نیز نمی‌دانسته یا مآخذی به فارسی دری در اختیار نداشته است. مآخذ مورد نظر همه از دست رفته‌اند و هیچ مؤلف عرب‌زبان دیگری به آن‌ها استناد نکرده است بنابراین تنها راهی که می‌توان به محتوا و ویژگی‌های زبانی آن‌ها دست‌یابی از طریق کالبدشکافی متن تاریخ حمزه است.

در میان مؤلفان فهرست حمزه، اخبار بسیاری در خصوص احوال و آثار ابن مقفع و ابن جهم در دست است که هویت ایشان را به‌عنوان مترجمان فارسی به عربی برای ما روشن می‌سازد. شاید جایگیری این دو نام بلندآوازه در بالای فهرست، هویت دیگر مؤلفان را تحت الشعاع قرار داده است. از سه مؤلف اصفهانی فهرست حمزه و کتاب ایشان اطلاعات خاصی در دست نیست. بیرونی در آثار الباقیه اشاراتی در باب تقویم و اختراعی به آثار دیگری از زادویه و محمد بن بهرام دارد اما از این اشارات مختصر بیرونی نیز نمی‌توان ماهیت زبانی آثار مذکور را تشخیص داد؛ اما دست کم نگاهی به‌عنوان کتاب‌ها می‌تواند حاکی از ماهیت زبانی آن باشد. نام کتاب زادویه و محمد بن بهرام در فهرست حمزه، شبیه به‌عنوان کتاب ابن مقفع و ابن جهم، به سیاق ترجمه عربی تاریخ پادشاهان، به‌صورت عربی سیرالملوک قید شده است اما نام کتاب هشام بن قاسم و بهرام بن مروانشاه در فهرست به سیاقی دیگر (فارسی-عربی)، به‌صورت تاریخ ملوک بنی ساسان درج شده است. مؤلفان شاهنامه ابومنصوری، تاریخ بلعمی و مجمل التواریخ نیز این سیاق را کمابیش حفظ کرده‌اند و این نام را به‌صورت راه/نامه ساسانیان ضبط نموده‌اند که شباهت قابل‌ملاحظه‌ای با نام

کتاب‌هایی در ژانر کارنامک یا نامه شاهان به زبان فارسی میانه دارد.

با این حال اگر دو کتاب سیر ابن مقفع و ابن جهم که به استناد دیگر منابع از ماهیت زبانی آن با خبریم، و سه کتاب سیر اصفهانی و کتاب خزانه مأمون را که با شواهد موجود، به هیچ‌روی نمی‌توانیم درباره ماهیت زبانی آن‌ها نظر متقن بدهیم کنار بگذاریم، تنها منابع فهرست که می‌توان از خلال متن روایات، به محتوای زبانی ایشان دسترسی پیدا کرد، کتاب موسی عیسی کسروی و کتاب بهرام بن مردانشاه موبد شهر شاپور است. می‌دانیم که حمزه مؤلف امانت‌داری است و در انتقال روایات، دقت و توجه ویژه‌ای به خرج داده است. در متن کتاب حمزه، به اسامی خاصی برمی‌خوریم که در برخی روایات به صورت معرب و در برخی روایات به صورت مفرس درج شده‌اند. اگرچه در این مقوله، احتمال اشتباه کتاب و نسخ در درازای دوران قابل طرح است؛ چراکه کاتبان معمولاً تمایل دارند اسامی خاص را به صورت مأنوس خود درآورند، و به همین دلیل هرگز یقینی حاصل نمی‌گردد اما اگر با اغماز از خطای ایشان بگذریم، توجه به اختلاف ضبط اسامی در چهار روایتی که تنها با فاصله چند صفحه از هم نوشته شده‌اند، احتمالاً می‌تواند ماهیت زبانی مأخذ مورد نظر را برای ما تا حدودی روشن سازد؛ بنابراین لازم است نگاهی به اسامی خاص در چهار روایت حمزه از تاریخ ایران بیندازیم:

در بخش پیشدادیان و کیانیان بیشتر اسامی در هر چهار روایت مشابه هم و برگرفته از فارسی کهن ضبط شده‌اند. در بخش اشکانیان، موسی عیسی کسروی فهرستی از پادشاهان ارانه نداده و تنها به محاسبه مدت فرمانروایی اشکانیان پرداخته است؛ اما در مقایسه دیگر روایات می‌بینیم که در روایت حمزه از ابستا و روایت حمزه از موبد، نام یکی از ملوک اشکانی به صورت «کودرز» و در روایت حمزه از کتب سیر، همین نام به صورت «جودرز» ضبط شده است. همچنین در روایت حمزه از ابستا و روایت حمزه از موبد، نام خسرو فیروزان، یکی دیگر از ملوک اشکانی، به صورت فارسی «خسرو» ضبط شده است. این نام در روایت کتب سیر مستقلاً ذکر نشده اما در ذیل نام فرزندش، باز هم به صورت فارسی «بلاش بن خسرو» ضبط شده است.

در بخش تاریخ ساسانی نام بهرام گور در هر چهار روایت به طور مستقل به صورت معرب «بهرام جور» ضبط شده اما در روایت حمزه از ابستا، این نام در ذیل نام جانشینش به صورت فارسی «یزدجرد بن بهرام کور» ضبط شده است. نام «کسری» در تمام روایات در ذکر خسروان اول و دوم، به صورت معرب آمده اما در روایت حمزه از ابستا، روایت موسی عیسی کسروی و روایت حمزه از موبد، این نام در ذکر «خورزاد خسرو»، و در روایت موسی عیسی کسروی در ذکر «فرخ بن خسرو ابرویز» به صورت فارسی ضبط شده است.

حاصل این مقایسه محدود و مختصر نشان‌دهنده تفاوت‌های قابل ملاحظه زبانی سه روایت اول حمزه، یعنی

روایت حمزه از ابستا، روایت حمزه از موسی عیسی کسروی و روایت حمزه از موبد بهرام شاپور، در مقایسه با روایت چهارم از کتب سیر است. با وجود این باز هم دلایل کافی برای تشخیص قطعی هویت زبانی مآخذ حمزه در دست نیست اما دست کم می‌توان این فرض را مطرح ساخت که کتاب راه/نامه ساسانیان موسی عیسی کسروی و کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان اصلاح موبد شهر شاپور، با زبانی متفاوت از کتب سیر ابن مقفع و ابن جهم، و احتمالاً به زبان فارسی تألیف شده و در دسترس حمزه قرار گرفته‌اند.

۴- شاهنامه بزرگ

سال‌ها پس از شاهنامه ابومنصوری، مؤلف گمنام مجمل التواریخ در نقل فهرست هشت‌گانه، بی‌واسطه به تاریخ حمزه اصفهانی استناد کرده است؛ اما دیگر منابع، به مآخذ دیگری از جمله «شاهنامه بزرگ» و «شاهنامه محمد بن احمد بلخی» نیز استناد نموده‌اند. مؤلفان تاریخ بلعی نقل فهرست حمزه را با این مقدمه آغاز کرده‌اند که: «اندر شاهنامه بزرگ ایدون گوید پسر مقفع که از گاه بیرون آمدن آدم ... و محمد بن الجهم البرمکی ایدون گوید و زادویه بن شاهویه ...» (بلعی، ۱۳۸۰، ص. ۴) و سپس فهرست حمزه را یکایک نام برده‌اند.

تقریباً در همین زمان، فهرست حمزه در شاهنامه دیگری نیز درج شده است. گفتیم که ابوریحان بیرونی در آثارالباقیه در ذکر تاریخ اساطیری ایران و شرح داستان کیومرث از شاهنامه ابوعلی محمد بن احمد بلخی شاعر یاد کرده و از فهرست حمزه به‌عنوان منابع ابوعلی بلخی در داستان خلقت، یکایک نام برده و در آخر گفته است: «ابوعلی بلخی این اخبار را به‌زعم خود با آنچه بهرام مجوسی ذکر کرده مقابله نموده است» (بیرونی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۱). تاریخ تألیف یا سرایش شاهنامه ابوعلی بلخی به‌درستی معلوم نیست. جلال خالقی مطلق به استناد نقل قول مذکور در آثارالباقیه، در مدخل دانشنامه‌ای با عنوان «ابوعلی بلخی»، نظرات مختلف درباره هویت شاعر و شاهنامه‌ا‌ورا بررسی نموده و درنهایت نظر تقی‌زاده و بهار را که احتمال داده‌اند ابوعلی بلخی همان ابوالمؤید بلخی باشد، دارای اعتبار بیشتری دانسته است (خالقی مطلق، ۱۳۹۰، ص. ۹۹). ابوالمؤید بلخی، مؤلف شاهنامه مثنوی است که در قرن ۴ و ۵ هجری، به شاهنامه بزرگ شهرت داشته است. چنانچه در تاریخ بلعی و بسیاری دیگر از متون این عصر، نام شاهنامه بزرگ برای شاهنامه ابوالمؤید بلخی تصریح شده است: «اخبار ایشان بسیار گوید ابوالمؤید بلخی به شاهنامه بزرگ اندر» (تاریخنامه طبری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۹۳). سید علی میرافضلی نویسنده مدخل «ابوالمؤید بلخی» به استناد این سخن، تاریخ زندگی او را در نیمه اول قرن چهارم هجری می‌داند (میرافضلی، ۱۳۹۰، ص. ۸۷). حال با این وصف باید دید مراد مؤلفان تاریخ بلعی در میانه قرن چهارم هجری از شاهنامه بزرگ در نقل فهرست حمزه، شاهنامه

ابومنصوری است یا شاهنامه ابوالمؤید بلخی؟

فهرست حمزه در شاهنامه ابومنصوری مندرج در مقدمه قدیم شاهنامه و فهرست حمزه در شاهنامه ابوعلی بلخی مندرج در آثارالباقیه بیرونی از یک تبار روایی هستند و طبیعتاً شباهت‌های بسیاری دارند. هر دوی آن‌ها بدون شک از تاریخ حمزه اصفهانی - با میانجی یا بی میانجی - برداشت شده‌اند؛ اما مقایسه این دو فهرست در جدول پیش آورده، تفاوت‌های دو روایت را نمایان می‌سازد. مهم‌ترین تفاوت آن است که مؤلفان شاهنامه ابومنصوری، نام دو روای ایرانی را به پایان فهرست حمزه افزوده‌اند: «فرخان موبدان موبد یزدگرد شهریار، و رامین بنده یزدگرد شهریار» (فروینی، ۱۳۳۲، ج ۲، ص. ۳۶). خطیبی بر آن است که: «این دو مترجم خدای نامه نبودند، بلکه به احتمال، تحریرهایی از خدای نامه پهلوی را مدون کرده بودند» (خطیبی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص. ۶۸۹). پس از شاهنامه ابومنصوری، نام فرخان تنها در تاریخ بلعمی با همین صفات در ادامه فهرست درج شده است: «فرخان موبد موبدان یزدگرد» (بلعمی، ۱۳۸۰، ص. ۵). حتی ابن ندیم که تمام منابع پیش از خود را در الفهرست گرد آورده، پس از ذکر فهرست هشت‌گانه بدون ذکر مأخذ، این نام را به صورت دیگری، عمر بن فرخان، ضبط نموده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص. ۴۴۶). نکته دیگر ذکر عنوان نامه پادشاهان پارس است که تنها در این دو متن فارسی، مقدمه قدیم شاهنامه ابومنصوری و تاریخ بلعمی به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد این عنوان در شاهنامه ابومنصوری برای کتاب بهرامشاه مردانشاه به کار رفته و در انتقال به متن تاریخ بلعمی، نام مؤلف آن از قلم افتاده است. نکته دیگر نام کتاب راه/نامه ساسانیان موسی عیسی کسروی است که در شاهنامه ابوعلی بلخی درست به سان تاریخ حمزه در تحریر نهایی و دستنویس‌های موجود، از قلم افتاده است اما در شاهنامه ابومنصوری و تاریخ بلعمی درج شده است. نام زادویه شاهویه نیز چنین است. با این تفاسیر اگر خطای کاتبان و مصححان، تغییر قابل توجهی در متن‌های مذکور ایجاد نکرده باشد، به نظر می‌رسد فهرست مندرج در تاریخ بلعمی از روی فهرست شاهنامه ابومنصوری نوشته شده و بنابراین در این بخش، مراد مؤلفان تاریخنامه طبری یا تاریخ بلعمی از شاهنامه بزرگ، شاهنامه ابومنصوری بوده است. پیش‌تر ابوالفضل خطیبی در مقاله عالمانه خود در باب «خدای نامه» نیز به همین نتیجه رسیده و به طور خلاصه آورده است که: «نزدیکی بسیار عبارت‌های مقدمه قدیم شاهنامه و تاریخ بلعمی حاکی از آن است که بلعمی نیز به‌نوبه خود این فهرست را از روی مقدمه قدیم شاهنامه رونویسی کرده است» (خطیبی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص. ۶۹۰).

نتیجه‌گیری

مآخذ هشت‌گانه اخبار ایرانیان، نخستین بار در تاریخ حمزه اصفهانی فهرست شده و تا قرن ششم هجری شش مرتبه در منابع ایرانیان مسلمان تکرار شده است. در این مقاله از زاویه تبارشناسی روایات به مقایسه و تحلیل روایت فهرست حمزه در این شش متن پرداختیم و با بررسی روابط میان روایات و توجه به تداوم‌ها و گسست‌ها در انتقال روایت از متنی به متن دیگر دریافتیم که این فهرست در نخستین تحریر تاریخ حمزه که تا پیش از سال ۳۴۶ هجری^۱ به انجام رسیده است، کامل بوده و بدون افتادگی، از این متن به شاهنامه ابومنصوری و از این شاهنامه به تاریخ بلعمی انتقال یافته است. این فهرست شامل مآخذی است که حمزه اصفهانی، تاریخ ملوک فرس را به نقل و مقایسه و تلفیق آن‌ها بیان نموده است و مؤلفان تاریخ بلعمی، این روایات را هم‌راستا با روایات دهقانان دانسته‌اند. تحریر نخست تاریخ حمزه دست کم تا سال ۵۲۰ هجری^۲، موجود بوده است چراکه مؤلف گمنام مجمل در شرح روایت، مآخذ هشت‌گانه حمزه را بدون افتادگی نام برده و مستقیماً به تاریخ حمزه استناد کرده است. این در حالی است که فهرست مورد نظر در نسخ متأخر و دست‌نویس‌های موجود تاریخ حمزه کامل نیست و نام موسی عیسی کسروی از آن حذف شده است.

ابوریحان بیرونی، روایت نخست حمزه از تاریخ ملوک فرس که از مقایسه و تلفیق مآخذ مختلف فهرست تهیه شده را با استناد به تحریر دیگری از تاریخ حمزه با نام کتاب تواریخ الکبار الامم، به‌عنوان «روایت حمزه از ابستا» معرفی نموده است. روایات بیرونی از کتاب تواریخ الکبار الامم با روایات تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء تقریباً مشابه و یکسان است اما فهرست حمزه در این کتاب کامل نیست و نام موسی عیسی کسروی از آن حذف شده است. به نظر می‌رسد کتاب تواریخ الکبار الامم که در اختیار بیرونی قرار داشته به نسبت نسخی که در اختیار مؤلفان شاهنامه ابومنصوری و تاریخ بلعمی بوده، نزدیک‌تر به نسخی است که تا به امروز از تاریخ سنی ملوک الارض باقی مانده و در دست‌نویس‌های متأخر، به دست ما رسیده است. از آنجاکه دست‌نویس‌های موجود تاریخ حمزه، حوادث سال ۳۵۰ ه.ق اصفهان را دربردارد، بنابراین تحریر نهایی تاریخ سنی ملوک الارض و به تبع آن، استساخت تواریخ الکبار الامم یقیناً پس از این تاریخ به انجام رسیده است.

ابن ندیم در الفهرست به تاریخ حمزه، شاهنامه ابومنصوری و تاریخ بلعمی دسترسی داشته و فهرست حمزه را با

۱. تاریخ تألیف شاهنامه ابومنصوری

۲. تاریخ تألیف مجمل التواریخ والقصص

افزوده تاریخ بلعمی نقل کرده اما از آنجاکه نام فرخان موبد موبدان یزدگرد در منابع او موجود نبوده است، با فرض این همانی، نام عمر بن فرخان، منجم ایرانی دربار مأمون را در پایان فهرست، جایگذاری کرده است. از طرفی از آنجاکه مؤلف کتاب تاریخ ملوک فرس مستخرج از خزانه مأمون در فهرست حمزه، برای مؤلفان بعدی ناشناس بوده و در تاریخ حمزه نیز ارجاع و استناد مستقیمی به این کتاب صورت نگرفته است، این کتاب از تمامی فهرست‌های بعدی (به‌استثناء فهرست شاهنامه ابومنصوری)، حتی از فهرست ابن ندیم حذف شده است.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که احتمالاً به‌جز سیر ابن مقفع و محمد جهم برمکی، دیگر منابع این فهرست پس از حمزه در اختیار فهرست‌نویسان بعدی نبوده و تنها نامی از آن از طریق تاریخ حمزه به این منابع راه یافته است. اطلاعات زیادی درباره این مآخذ و محتوای آن وجود ندارد و هرگز جایی اشاره‌ای به زبان این آثار نشده است؛ اگرچه ابن ندیم نام مؤلفان این مآخذ را پس از نام ابن مقفع و ابن جهم، ذیل مترجمان فارسی به عربی قرار داده و فرض را بر این نهاده که تمام مآخذ حمزه، ترجمه‌های عربی خداینامه‌ها بوده‌اند اما سندی برای اثبات این فرض ارائه نکرده و خبر یا شرح حالی از مؤلفان در ذیل فهرست خود بیان ننموده است. از طرفی مقایسه موردی اسامی خاص و نحوه ضبط آن‌ها در چهار روایت حمزه حاکی از تفاوت قابل‌ملاحظه‌ای در هویت زبانی مآخذ آن است و این احتمال را تقویت می‌کند که برخی مآخذ فهرست حمزه، از جمله کتاب راه/نامه ساسانیان موسی عیسی کسروی و کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان اصلاح موبد شهر شاپور، با زبانی متفاوت از کتب سیر ابن مقفع و ابن جهم، و احتمالاً به زبان فارسی تألیف شده و در دسترس حمزه قرار گرفته‌اند.

مؤلفان تاریخ بلعمی در نقل فهرست حمزه به شاهنامه بزرگ استناد نموده‌اند که با مقایسه روایات، به نظر می‌رسد مراد ایشان از شاهنامه بزرگ، نه شاهنامه ابوالمؤید بلخی، که شاهنامه منشور ابومنصوری بوده است. در واقع همان‌طور که پیشتر گفتیم فهرست حمزه از طریق شاهنامه ابومنصوری وارد تاریخ بلعمی شده است؛ اما کمی پس از تألیف شاهنامه ابومنصوری، ابوعلی بلخی نیز در شاهنامه خود، فهرست را مستقیماً از تاریخ حمزه نقل کرده و روایت فهرست، از این طریق به آثارالباقیه بیرونی رسیده است. احتمالاً نسخه ابوعلی بلخی مشابه نسخه کتاب الامم مآخذ بیرونی در آثارالباقیه، رونوشتی از تحریر نهایی تاریخ حمزه بوده است؛ چراکه بیرونی که تاریخ‌نگار دقیقی است و معمولاً شرحی بر اختلاف مآخذ خود می‌نویسد، نسبت به افتادگی نام موسی عیسی کسروی از فهرست ابوعلی بلخی و اختلاف آن با فهرست اصلی، خاموش است.

کتابنامه

- ابن ندیم، م. ا. (۱۳۸۱). الفهرست، (م، تجدد، مترجم) اساطیر.
- اصفهانی، ح. ح. (بدون تاریخ). تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء. دار مکتبه الحیاه.
- اصفهانی، ح. ح. (۱۳۴۶). تاریخ پیامبران و شاهان، (ج، شعار، مترجم) بنیاد فرهنگ ایران.
- بلعمی، ا. م. (۱۳۸۰). تاریخ بلعمی، (تصحیح م، ت، بهار، به کوشش م، پروین گنابادی)، زوّار.
- بلعمی، م. (۱۳۷۴). تاریخنامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، (تحقیق: م، روشن)، سروش.
- بیرونی، ا. (۱۳۸۶). آثارالباقیه، (ا، داناسرشت، مترجم). امیرکبیر.
- بیرونی، ا. (۱۴۲۸ ق- ۲۰۰۸ م). آثارالباقیه عن القرون الخالیة، المکتبة الثقافية الدینیة.
- خالقی مطلق، ج. (۱۳۹۷). «از شاهنامه تا خداینامه»، جای پای سال‌ها، مجموعه مقالات ۱. همیشه، ۲۷-۱۷۹.
- خالقی مطلق، ج. (۱۳۹۰). «ابوعلی بلخی»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۹۷-۱۰۰.
- خطیبی، ا. (۱۳۹۳). «خدای‌نامه»، تاریخ جامع ایران، جلد ۵، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۶۷۶-۶۹۴.
- زرین‌کوب، ر. (۱۳۹۵). «خدای‌نامه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۲۲، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- رحمتی، م. ک. (۱۳۹۶). «ملاحظات در باب تصحیح کتاب الفهرست ابن ندیم». فصل‌نامه میراث شهاب. سال بیست و سوم. زمستان ۱۳۹۶. شماره ۹۰. صص: ۲۲-۳.
- قزوینی، م. (۱۳۳۲). بیست مقاله قزوینی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، کتاب‌فروشی ابن‌سینا.
- مجله التواریخ والقصص. (۱۳۱۸). (تصحیح م، ا، بهار)، چاپخانه خاور.
- میرافضلی، س. ع. (۱۳۹۰). «ابوالمؤید بلخی»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ۸۷-۹۶.
- یاکوهامین-آ. (۱۳۹۹). خدای‌نامگ، (م. بابایی، مترجم) مروارید.



**Exploring the Educational Aspect in Attar's Works (*Mantegh al-Teyr*,
Mosibatnameh, *Elahinameh*) using Association Theory**

Received: July 5, 2023 :: Revised: October 19, 2024

Accepted: December 20, 2024 :: Published Online: December 20, 2024

Faramarz Kamalipour Azad¹
Shahin Oujagh Alizadeh², Ali Eyn Alilou³

How to cite this article:

Kamalipour Azad, F., Oujagh Alizadeh, S., & Eyn Alilou, A. (2024). *Exploring the Educational Aspect in Attar's Works (Mantegh al-Teyr, Mosibatnameh, Elahinameh) using Association Theory*. *New Literary Studies*, 57 (2), 23-48. (in Persian with English abstract)
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.83252.1457>

Abstract

Association as an approach in teaching and learning includes an important part of mystical literature works, because, on the one hand, it has a wide connection with the productive approach of mystical content, and on the other hand, it helps the learning process. This is why association has an important place in contemporary theories of learning. The foundation is the association of dynamism and movement, and it takes the mystical text out of its static state and makes it coloured and tangible. Since mystical storytelling in Persian poetry began with Sana'i and reached Rumi through Attar along with reaching its peak in Masnavi, in this study, by examining three fictional works of Attar using a psychological approach, this study showed what position does association have in these works and what the contribution of each single work of Attar was to the use of associations. This is necessary to show the evolution of mystical storytelling. At first, the methods of association were

-
1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Roudehen Branch, Islamic Azad University, Roudehen, Iran. E-mail: fkamalipor1349@yahoo.com
 2. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Roudehen Branch, Islamic Azad University, Roudehen, Iran. (Corresponding author) (ORCID: 00002-3421-546x?=en) E-mail: alizade@riau.ac.ir
 3. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Roudehen Branch, Islamic Azad University, Roudehen, Iran. E-mail: alieynalilou@yahoo.com

discussed, and then these methods were examined in Attar's works. The results indicated that the characteristics of association and the variety of some of its tools are the cultivation of mystical themes, pluralism, deconstruction of intellectual confrontations and the multi-layeredness of the text. This reaches its peak in *Elahinameh* and *Mantegh al-Teyr*, while there is more stability in the tragicomic narrations.

Keywords: Attar Neishaburi, Association Theory, Didactic Literature, *Elahinameh*, *Mantegh al-Teyr*, Tragedy

Extended Abstract

1. Introduction

Association is a fundamental human cognitive process. It enables mind to recall past experiences and knowledge, and thereby it helps us with learning. Meaning association in the field of psychology refers to a phenomenon that a concept triggers a series of associated concepts that are approximate, similar, or in contrast. Methods of associative learning have spontaneous and unstructured nature. This style make the text to be created. It shapes the learning process, and happens spontaneously. Other major characteristics of associative learning are dynamic structure of text, sophisticated language and diverse thought, multilayered meanings, and therapeutic function. Moreover, from a mystical perspective, the connection between poets' mind and associative thinking is rooted in the unconscious and the poets cannot control it. Poets or mystics with strong visual memories are more likely to produce works that are rich in vivid imagery and associations. This study explores the pedagogical aspects of Attar's works using the concepts of associative psychology. Exploring mystic works including Attar's Masnavis from various aspects will provide us with great findings and shows the significance of the work and the depth of under-investigated concepts. It is very necessary to explore the works from the aspects that have not been explored before to make it sure that the works are so away from the new literary issues and make them understandable for new generations.

This study was conducted to achieve these aims: 1) To make changes in the perspectives and to provide the audience with new interpretations of mystical texts; 2) To enhance the relevance and modernity of literature, especially mystical literature and Attar's works through applying psychological theories; and 3) To discover the hidden nuances and deep meanings of Attar's works through a psychological perspective in order for showing previously undiscovered truths.

Accordingly, the following questions were posed and tried to be answered: 1) Is there any relationship between Attar's Masnavis and the associative theories of Freud and Jung? 2) In case there is any relationship, is the relationship equal and consistent in all Masnavis of Attar?

2. Method

A descriptive-analytical method and an interdisciplinary approach were used for this research. Moreover, content analysis was used to collect required data. At the first stage, the theoretical foundations related to Jung and Freud's theory were examined to extract their exact indicators and patterns. And then, the research corpus including three of Attar's Masnavis, namely *Mantegh al-Teyr*, *Elahinameh*, and *Mosibatnameh*, was analyzed. It seemed that Attar, for teaching mystical concepts, used all three associative methods in terms of subject, concept, and content, considering the type of teaching. In some cases, he has used similarity, and sometimes, in accordance with his therapeutic method, proximity was his teaching method. Moreover, in some cases, he used contrast method.

3. Results

The results showed that the most frequent associations belong to similarity type. That is, the audience of Attar's works, who were often the public, had his most complicated intellectual and mystical concepts in the simplest presentation. In other words, Attar uttered in the simplest ways the same issues that others expressed in complicated and ambiguous mystical and epistemic language. The aim of the simple language was to provide the lay men with simple utterances. Of the 489 stories explored, 270 stories (55.21%) enjoyed associations of the similarity type. Of these stories (270 cases), 177 stories had been created using theme associations, 41 stories enjoyed character traits, 26 stories used character actions, 18 stories used character speech, and 9 stories were created based on character similarities. Of the 489 stories explored, 142 stories (29%) enjoyed proximity associations. Of these, 80 stories have been constructed based on theme associations. The remaining stories belong to character traits (22 stories), character actions (13 stories), character speech (19 stories), and character similarity (3 stories). The contradiction and paradox associations were the least frequent ones. Of the total number of explored stories (489 stories), 77 stories (15.75%) have enjoyed contradiction and paradox associations. Of these, 42 stories are constructed based on theme associations. The remaining stories belong to character traits (17 stories), character actions (8 stories), character speech (5 stories), and character similarity (0 stories).

4. Discussion and Conclusion

The results showed that in the *Elahinameh* and *Mantegh al-Teyr* the features of associations and the diversity of some of its means, such as employing mystical themes, pluralism, deconstruction, intellectual confrontations, and multilayeredness of text reach their highest levels. However, the static feature is more frequent in the *Mosibatnameh*. In the *Elahinameh* and *Mantegh al-Teyr*, the relation between the authors' mystical thoughts and their mental dialogue appear in several narratives. Not only theme but also traits and actions of the main characters are the associative factors of these stories. Moreover, not only similarity but also proximity and even in several cases, contrast is the associative factor of the narratives. The *Mosibatnameh* has been composed using the traditional style of storytelling, i.e., using the theme and similarity association.



بررسی بُعد تعلیمی در آثار عطار (منطق الطیر، الهی نامه و مصیبت نامه) بر اساس نظریه تداعی

ارسال: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴ :: بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸ :: پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ :: انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰
فرامرز کمالی پور آزاد^۱
شهین اوجاق علیزاده^۲، علی عین علیلو^۳

ارجاع به این مقاله:

کمالی پور آزاد، ف. و اوجاق علیزاده، ش. و عین علیلو، ع. (۱۴۰۳). «بررسی بُعد تعلیمی در آثار عطار (منطق الطیر، الهی نامه و مصیبت نامه) بر اساس نظریه تداعی»، در نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، تابستان، صص ۲۳-۴۸.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.83252.1457>

چکیده

تداعی به عنوان یک سبک در تعلیم و تعلم، بخش مهمی از آثار ادبیات عرفانی را شامل می شود؛ زیرا از سویی با سبک تولید محتوای عرفانی ارتباط وسیعی دارد و از سوی دیگر به فرایند یادگیری کمک شایانی می کند؛ از همین جاست که تداعی در نظریات معاصر یادگیری، جایگاه مهمی دارد. بنیاد تداعی پویایی و حرکت است و متن عرفانی را از حالت ایستا خارج می کند و به آن رنگ و روح می بخشد. از آنجایی که داستان سرایی عرفانی در شعر فارسی با سنایی آغاز شد و به واسطه عطار به مولوی رسید و در مثنوی اوج خود را یافت، در این تحقیق با بررسی سه اثر داستانی عطار با رویکرد روانشناسی نشان می دهیم که تداعی چه جایگاهی در این آثار دارد و سهم هر یک از آثار عطار از کاربست تداعی چه بوده است. این امر برای نشان دادن سیر و تحول داستان سرایی عرفانی ضروری است. برای نمایاندن آن ابتدا روش های تداعی بیان شد، آنگاه به بررسی این روش ها در آثار عطار پرداخته شد، نتایج دال بر این است که

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران.

E-mail: fkamalipor1349@yahoo.com

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران. (نویسنده مسئول).

E-mail: alizade@riau.ac.ir

۳. استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران.

E-mail: aliyeynalilou@yahoo.com

ویژگی‌های تداعی و تنوع برخی از ابزار آن یعنی پرورش مضامین عرفانی، کثرت اندیشی، ساختارشکنی تقابل‌های فکری و چندلایگی متن، در الهی‌نامه و منطق الطیر به اوج خود می‌رسد؛ درحالی‌که ایستایی در روایت‌های مصیبت‌نامه بیشتر است.

کلیدواژه‌ها: عطار نیشابوری، نظریه تداعی، ادبیات تعلیمی، الهی‌نامه، منطق الطیر، مصیبت‌نامه

۱- مقدمه

در دوران معاصر، نظریه‌های مربوط به بررسی متون ادبی، در مقایسه با ادوار قبل تنوع بیشتری یافته و در مواردی این نظریات ادبی و غیر ادبی معاصر، بخش‌های عمیق‌تری از آثار ادبی را آشکار می‌کنند. تداعی به‌عنوان یکی از توانمندی‌های ذهن انسان جایگاه مهمی در تعلیم و تعلم دارد. ارسطو که به‌نوعی آغازگر این دیدگاه شمرده می‌شود، برای نوع شناخت و درک اشیا و مفاهیم توسط ذهن قواعدی قائل شده که بر پایه آن‌ها می‌توان گفت قوه شناخت بشر بر اصولی استوار است که می‌توان آن‌ها را شناخت بر اساس مشابهت، مجاورت و تضاد دانست. (ارسطو، ۱۳۶۹، صص. ۱۷۰-۱۹۹) نظریات وی بعدها توسط دیگر اندیشمندان و نظریه‌پردازان ارتقاء یافت و شرح شد (السون، ۱۳۹۹، ص. ۷۳) و افرادی از جمله دیوید هیوم، فروید و یونگ در همین زمینه پژوهش‌هایی بنا کردند. در این بین سبک‌های یادگیری بسیاری در جهان آموزش و پرورش بر مبنای این نظریات نیز گسترش یافت از جمله نظریه گشتالت، نظریه یادگیری کلامی، نظریه شرطی‌سازی و ... در این میان نظریه تداعی نیز یک سبک تعلیمی و آموزشی است (سیف، ۱۳۸۶، ص. ۳۱۱) این دیدگاه‌ها با ارتباط بین چند موضوع و فراخوانی آن‌ها تعلیم و آموزش را از حالت کسالت‌آور و یکنواخت خارج کرده و موجب جذب انگیزه آموزش پذیر می‌گردد. کاربست نظریه تداعی در آموزش بر تولید تعداد بالایی از دال‌ها تأکید می‌کند، نه ساختار مدلول‌ها که از مدخل‌های دیگر می‌توان به آن وارد شد.

تداعی، یکی از توانمندی‌های ذهنی و به‌عنوان یک سبک تعلیمی، جایگاه ویژه‌ای در متون ادبی، به‌خصوص در گونه عرفانی بر عهده دارد. در سبک آموزشی تداعی، آموزش از پیش تعیین شده و ساختگی نیست. این سبک، باعث تولید متن می‌شود؛ روند آموزش را در جریان تعلیم، مشخص می‌سازد و غیرمنتظره روی می‌دهد. ویژگی‌های دیگر آن پویایی ساختار متن، پروردگی سخن، تنوع اندیشگانی، چندلایگی، کارکرد روان‌درمانی و ... است. از سوی دیگر از نظرگاه عرفانی رابطه بین ذهن، شاعر و تداعی گرایی این‌گونه است که همگی از یک ناخودآگاه نشأت می‌گیرند و در حیطه اختیار عارف/ شاعر نیست و بنابراین قاعده‌مند نیست؛ بلکه ماده آن‌ها از طریق تداعی‌های آزاد یا تداعی معانی ایجاد می‌گردد. هر چه عارف یا شاعر دارای حافظه تصویری قوی‌تری باشد، درجه تداعی و وضوح تصاویر در

اثرش بالاتر است (اسبورن، ۱۳۶۸، ص. ۶۴). تداعی در بین شاعران عارف در حقیقت تکرار پشت‌درپشت افکار و گفتگوی بین تصاویر است.

بر این اساس، مسأله اصلی این تحقیق بررسی جنبه‌های تعلیمی آثار عطار بر اساس نظریه روان‌شناسی تداعی‌گرا است. این پژوهش تحلیل ساختار شخصیت و ابعاد ذهن حکایت‌های سه اثر مهم عطار، منطق الطیر، الهی نامه و مصیبت‌نامه را مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲- پیشینه تحقیق

در ارتباط با موضوع تداعی و تعلیم کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است که در زیر به آن‌ها اشاره می‌شود.

- کتاب «بوطیقای روایت در مثنوی» (حمیدرضا توکلی، ۱۳۸۹) در آن به چشمگیرترین جنبه‌های روایت شناختی مثنوی، مطالبی چون تداعی رهاکردن قصه و بازآمدن بداهه پرداخته.

- کتاب «روایت‌شناسی در داستان‌های مثنوی» (سمیرا بامشکی، ۱۳۹۳). در این اثر به کشف و شناسایی ساز و کارهای سبک روایی در مثنوی، بررسی قصه‌ها بر اساس انواع تداعی پرداخته شده است.

- مقاله «نگاهی سبک‌شناسانه به تکرار و تداعی در منطق الطیر» (مسعود پاکدل و منیره محفوظی موسوی، ۱۴۰۱) این مقاله به این نتیجه می‌رسد که بهره‌گیری از تکرار واج، واژه، جناس، عکس و تداعی در منطق الطیر یکی از شاخصه‌های سبک شعری عطار به شمار می‌آید.

- مقاله بررسی تکرار و تداعی در الهی‌نامه عطار نیشابوری (مسعود پاکدل، ۱۴۰۰) نویسنده بر این باور است که بسامد فراوان تکرار و تداعی در الهی‌نامه سبب برجسته‌سازی شعر و التذاذ ادبی خواننده گردیده.

- مقاله «رویکرد عرفانی و تعلیمی برون و درون قصه‌ای مثنوی معنوی بر اساس نظریه تداعی» (خزانه دارلو، یوسف پور، ۱۳۹۹) نویسنده به این نتیجه می‌رسد که خلاقیت مولانا مقوله تداعی را که فرآیندی غیرارادی است در استخدام تعلیم که جنبه ارادی دارد قرار داده.

- «شاخص‌های محتوایی و صوری ابیات تعلیمی» (رحمان مشتاق مهر و همکار، ۱۳۹۴) در این مقاله به‌طورکلی به شاخص‌های محتوایی و صوری ادبیات تعلیمی مثلاً آموزنده بودن، عقل‌گرایی، سادگی زبان و... پرداخته شده است.

- مقاله «بررسی جنبه‌های تعلیمی در حکایات عطار» (صادقی نژاد، ۱۳۹۷)

- مقاله «تعویق و شکاف در داستان‌های مثنوی» (سمیرا بامشکی، ۱۳۹۰) نویسنده در این مقاله نشان می‌دهد که تعویق و شکاف شگردی است تا خواننده را به ادامه خواندن داستان ترغیب کند.

- «نقش قصه‌های تمثیلی در تعلیم و تربیت» (صدرزاده ماندانا، ۱۳۸۹) نویسنده با ذکر شواهد مختلف از شاعران مختلف

به بررسی نقش تمثیل و رؤیا در روایت گری می‌پردازد.

- مقاله «آشنایی با شیوه‌های تداعی در مثنوی معنوی» (اسماعیل امینی، ۱۳۸۶) به ارائه نمونه‌هایی از تداعی‌های مثنوی بسنده می‌کند. مقاله «فراز و فرود سخن در مثنوی بر اثر غلیان شور و جذبه تداعی‌ها» (علی محمد مؤذنی، ۱۳۷۸) وی بر این نظر است که تداعی‌هایی که ویژه تفکر و اندیشه منحصر به فرد مولوی است، ناخودآگاه، افسار سخن را از تصرفش می‌گسلاند.

با وجود اینکه کار بست این نظریه بر آثار داستانی عرفانی نتایج بسیاری دارد، اما همان‌طور که مشاهده می‌شود بیشترین تمرکز پژوهشگران نظریه تداعی‌گرایی بر روی مثنوی معنوی از مولانا جلال‌الدین بلخی رومی است؛ به این دلیل جای خالی این پژوهش‌های روان‌شناختی بر مثنوی‌های عطار محسوس است.

۳- بنیاد نظری: نظریه تداعی

در روانشناسی رابطه میان یک پدیده و اندیشه‌های مربوط به آن را تداعی می‌گویند. (داد، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۳). تداعی یکی از روش‌های ایجاد خلاقیت و نوآوری ذهن نیز هست. تداعی در واقع توالی افکار است. «منظور از توالی افکار تعاقب یک اندیشه پس از دیگری است که برای تمیز آن از مکالمه لفظی، مکالمه ذهنی استفاده می‌شود» (هابز، ۱۳۹۳، ص. ۸۴). همان‌گونه که متن‌ها از دید یاکوبسن از منطق مکالمه‌ای (Dialogis) برخوردارند، ذهن‌ها نیز به سخن هابز از منطق مکالمه ذهنی بهره‌مند هستند. تداعی این منطق ذهنی را ایجاد می‌کند:

«توالی افکار یا مکالمه ذهنی بر دو گونه است. نوع اول هدایت نشده، فاقد طرح و متغیر است، و در آن هیچ اندیشه نیرومندی نیست که بر اندیشه‌های متعاقب خود غلبه داشته و آن‌ها را به سوی خود به‌عنوان غایت و هدف امیال هدایت کند؛ و در این مورد گفته می‌شود که اندیشه‌ها سرگردان و فاقد جهت بوده و نسبت به یکدیگر بی‌ارتباط به نظر می‌رسند، چنانکه در خواب چنین است... نوع دوم مرتبط‌تر است؛ زیرا به وسیله انگیزه یا طرحی تنظیم می‌شود.» (هابز، ۱۳۹۳، ص. ۸۵)

سوسور در آثار خود به بحث روابط جانشینی و هم‌نشینی پرداخته و این دورا به‌عنوان عملکرد زبانی طرح کرده است. (صفوی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص. ۲۷) همچنین یاکوبسن معتقد است در رفتار کلامی فرایندهای گزینش و ترکیب مدام در حال استفاده‌اند. (یاکوبسن، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۶)

۴- روش‌های تداعی

در بررسی تداعی‌های آثار عرفانی ما با دو نوع تداعی مواجه هستیم؛ اول تداعی درون قصه‌ها و دوم تداعی‌های برون

قصه‌ای. به این معنا که در مواجهه با اثری همچون مثنوی داستان‌ها و روایت‌های زیادی درون یک داستان وجود دارد که بر اساس یک کلمه یا یک فکر ایجاد می‌شود؛ اما تداعی‌های برون روایی تداعی‌هایی هستند که ارتباط دو روایت کلی را بررسی می‌کنند، نه روایت‌های فرعی درون یک قصه را. از آنجایی که بر خلاف مثنوی معنوی، مثنوی‌های عطار درهم‌پیچیده نیستند و هر حکایت نام و عنوان دارد، رویکرد ما بررسی تداعی‌های برون قصه‌ای است. منظور از تداعی‌های برون قصه‌ای، تداعی‌هایی هستند که به وسیله بیت یا ابیات قبل از خود حکایت را می‌آفرینند. در این گونه ابیات، صفت شخصیت، کنش شخصیت، گفتار شخصیت‌ها موجب تداعی می‌گردد و مؤلف بر اساس یکی از این عناصر قصه قبلی، قصه پس از خود را می‌آفریند.

تداعی عمدتاً بر سه گونه است: الف. تداعی از طریق تشابه ب. از طریق تضاد ج. از طریق تجاوز؛ به کارگیری هر یک از این قوانین، منوط به چندین مؤلفه است. نخست مربوط می‌شود به قوه ذهن افراد که اغلب با یکی از این قوانین، خلق و خو گرفته‌اند. دوم، به شدت و ضعف اذهان در توانمندی یا عدم توانمندی، با این توضیح که برخی اذهان نیروی شبیه‌سازی یا قوه مشابهت آنان نیرومند است اما از جهات دیگر دارای ضعف یا عدم توانمندی‌اند؛ اما برخی اذهان بر عکس عمل می‌کنند. به عنوان مثال ذهنی با شنیدن «دریا» برایش «کویری بی آب و علف» تداعی می‌شود ولی ذهنی دیگر با شنیدن آن، نهنگ، موج و گروهی دیگر مواد مذاب و سیال آتشفشان برایشان تداعی می‌شود.

بنابراین، ذهن‌ها در به کارگیری قوه تداعی یکسان عمل نمی‌کنند. این‌ها به شاکله نصیح یافته ذهن بستگی دارد و نیز به میزان علاقه‌مندی، توانمندی و حتی به شخصیت فرهنگی و شیوه عادت یافته گفتار منوط است. محور هم‌نشینی و جانشینی در متون نیز از همین رهگذر قابل تشریح، تبیین و تفسیر است. شاعرانی که اغلب از محور جانشینی بهره می‌گیرند از وجود استعاره بهره‌مند می‌شوند و استعاره نیز زیرساختی تشبیهی دارد؛ بنابراین استعاره از طریق شباهت ساخته و تولید می‌شود. این گونه شعرا عنصر غالب تداعیشان، مشابهت است. در مقابل شاعرانی که اغلب از محور هم‌نشینی بهره می‌گیرند از وجود مجاز بهره‌مند می‌شوند. مجاز نیز عمدتاً بر اساس قانون مجاورت و گاهی نیز تضاد فراهم می‌آید. یاکوبسن نظریه «عنصر غالب» را بر همین اساس مطرح نموده است.

«برای یاکوبسن کاملاً روشن بود که استعاره اساساً با شباهت و جانشینی عناصر نسبت دارد،

در حالی که مجاز با هم‌جواری و هم‌نشینی عناصر نسبت دارد؛ یعنی استعاره به گزینش مرتبط

می‌شود که به معنای امکان جایگزینی است و مجاز به امکان ترکیبی زبان مرتبط می‌شود.»

(مقدادی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۲)

یکی از وجوه تمایز مکاتب ادبی از یکدیگر، در همین مقوله نهفته است. مکاتبی مانند رئالیسم عمدتاً بر پایه مجاز استوارند یعنی محور هم‌نشینی اما مکاتب رمانتیک و سمبولیسم عمدتاً بر پایه استعاره یعنی محور جانشینی استوار شده‌اند. متون عرفانی و تعلیمی نیز اغلب بر پایه محور جانشینی، از وجود تداعی معانی و آزاد بهره می‌گیرند.

۴-۱- مشابهت

تداعی در آثار عطار بر چند شیوه، به کار می‌رود. وی در آفرینش قصه‌ها و حکایت‌ها از مقوله تداعی بهره می‌گیرد. عطار چه در خلق و آفرینش قافیه‌ها و چه در درون قصه‌ها از وجود این مقوله استمداد می‌جوید. حتی یک مورد از حکایت یافته نمی‌شود که ذهن راوی از ابتدا تا انتهای قصه بدون وقفه و بدون تعقیب و گریزهای پی‌درپی قصه را به سرانجام برساند. این ذهن پر تکاپوی وی بوده است که هر لحظه مطالب تازه‌ای را مطرح می‌کند و از این رهگذر به آموزش مخاطبانش همت می‌گمارد. تداعی‌های مکرر وی نشان از انباشتگی اندیشه‌ها و معرفت‌های گوناگونی دارد که هر آن بر زبانش جاری می‌گردد.

یکی از حجت‌های سه‌گانه در منطق، تمثیل است. تمثیل حکمی است که از راه شباهت، به امر دیگری تسری داده می‌شود. به سخن دیگر یک جز که از جهات مختلف شبیه جز دیگر باشد، مقوله تمثیل را به کار می‌گیرند. تمثیل در موارد گوناگون کاربرد دارد. از جمله در ادب تعلیمی و ادب عرفانی. از آن‌رو که تمثیل جنبه اقناع‌کنندگی گسترده‌ای دارد. هم‌چنین در سخنوری، خطابه‌گویی و بلاغت‌های منبری کارایی داشته است. «این نوع کاربرد تمثیل در واقع نوعی از استدلال است که برای اقناع مردم عادی و انتقال فکر به آن‌ها بهترین شیوه بیان است.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۸) عطار در مثنوی‌هایش پربسامدترین حجت یعنی تمثیل را در جهت تقویت و جایگیری در اذهان به کار گرفته است این امر به چند دلیل صورت پذیرفته است:

الف. از آنجایی که مطالب عرفانی ماهیتی آن‌سویی دارند و تجزیه‌ناپذیر، تجربه‌ناپذیر و... هستند، نیازمند مقوله‌هایی بوده که بتوانند، این مطالب را تا اندازه‌ای عینیت ببخشند که این امر از عهده تمثیل برمی‌آید. ب. مخاطبان این آثار از گروه‌ها و طبقات مختلف بوده‌اند؛ مخصوصاً عوام؛ بنابراین برای فهم پذیرنمودن مفاهیم انفسی و برای تنویر افکار این طبقه و گروه لاجرم وجود تمثیل بیشتر احساس می‌گردید. ج. از آنجایی که تمثیل خود را در قالب حکایت آراسته است، جوامع بشری نسبت به شنیدن حکایات اشتیاق بیشتری دارد و چون دانه حکایت از زمان آفرینش انسان در کشتزار وجودش روییده و همواره، همراه او بوده بنابراین وجود حکایات تمثیلی بیش از پیش احساس نیاز گردیده و هرکجا انسان باشد حکایت و داستان لزوماً همراه اوست.

از سوی دیگر آنچه باعث پدید آمدن مقوله تمثیل در مثنوی‌های عطار گردیده است، مقوله تداعی است، و آن هم از طریق شباهت. در آثار عطار پرتکرارترین گونه تداعی، بی‌تردید شباهت است. حال این شباهت به شکل‌ها و شیوه‌های گوناگون پدید آمده است. گاه درون مایه یک اندیشه و موضوع باعث پدید آمدن حکایت تمثیلی شده است گاه یک واژه، حکایتی را آفریده است، گاهی نیز عملکردی باعث خلق قصه گردیده و در برخی موارد، صفتی یا سخنی و کلمه‌ای موجب تداعی گردیده است

۴-۲- تضاد

یکی از شیوه‌های شناخت، یادگیری و یادآوری، مقوله تضاد است؛ یعنی ذهن از طریق تضاد از یک شیء به شیء دیگر یا از یک اندیشه به اندیشه‌ای دیگر می‌رود. این رویکرد در عرفان بسیار تأکید نیز شده است به گونه «تُعَرَفُ الاشیا به اضدادها»، بر همین اصل یادگیری، یاددهی و آموزش اذعان دارد. عرفا نیز محوریت شناخت را بر اساس تضاد تعبیر و ترسیم نموده‌اند.

پارادوکس نیز از مقوله تضاد است. در رویه سطحی و ظاهری، میان تداعی و تعلیم که یکی غیرارادی و دیگری ارادی است پارادوکس حاکم است. برخی بر این باورند که اجتماع تداعی، تعلیم و تضاد، میسر نیست. برای آنان این پرسش‌ها مطرح است که چگونه دو نقیض غیرارادی و ارادی در بافت سخن می‌گنجند و از آن مهم‌تر چگونه آن دو، در عمل، رویکرد سازوارانه دارند. به سخن دیگر آیا میان تداعی که فرایندی است فارغ از اراده، با تعلیم که فرایندی است مقید به اراده، متناقض نما حاکم نیست؟ می‌دانیم که پارادوکس یکی از شیوه‌های بیان تجربه‌های عرفانی و دینی است که در زبان، اغلب به شکل پارادوکس یا متناقض نما جلوه می‌کند. پس چیزی از جنس تجربه عمیق عرفانی، جوهره ماورایی دارد و از عوالمی سخن به میان می‌آورد که ورای وادی عقل و علم است، بنابراین عارفان و الهیون در تبیین تجارب خود همواره به موانعی برمی‌خورند که یکی از آن‌ها، زبان مادی و علمی است که جنبه ارجاعی دارد و قادر نیست گزاره‌های معرفتی را تشریح کند. زبان علمی در محدوده حواس کاربرد دارد و از راوی آن نمی‌تواند سخن بگوید. همچنین حوزه تجربه عرفانی، حوزه تداول نیست و تجربه‌های عرفانی اغلب بیرون از عوالم ماده سخن می‌گوید. از این رو، با زبان روزمره که مربوط به این حوزه است، نمی‌توان به بیان آن پرداخت ... آنچه مانع کلام را پدید می‌آورد، ویژگی تحدید ناپذیری عرفانی است. (فولادی، ۱۳۸۹، ص. ۷۵). در پاسخ به شبهات باید گفت که درست است که تداعی امری غیر ارادی است و از حیطه قدرت شاعر و نویسنده خارج است و نو به نو زاینده می‌شود و هر لحظه دنیای جدیدی را می‌آفریند اما وقتی بر زبان جاری می‌شود، از مرحله غیر ارادی به مرحله ارادی گام می‌گذارد

و شاعر یا نویسنده از این مقوله در جهت مقاصد خود که مهم‌ترین آن‌ها تعلیم و آموزش است بهره‌برداری می‌کند. از همین روست که بسامد تناقض ظاهری در ادبیات بسیار بالاست و در خدمت مفاهیم عالی عرفانی می‌باشد ... (داد، ۱۳۹۲، ص. ۱۶۹)

۴-۳- مجاورت

اساسی‌ترین قانون تداعی مجاورت است. تصوّرات و احساس‌هایی که با هم تکرار می‌شوند، خواه دقیقاً و خواه به‌طور متوالی باشند. تداعی می‌گردند؛ بنابراین وقوع یکی، دیگری را تداعی می‌کند. هارتلی تکرار را نیز علاوه بر اصل مجاورت در تشکیل تداعی‌ها لازم می‌داند. او نخستین کسی است که بر تفاوت بین تداعی هم‌زمان و تداعی‌های متوالی تأکید کرده است (شکرکن، ۱۳۸۱، ص. ۳۶). تداعی از گونه مجاورت اولاً نشانگر خلاقیت ذهن است چراکه هر اندازه گستره ذهن، وسیع‌تر باشد، مطالب و اندیشه‌های بیشتری در حین آموزش و تعلیم فراخوان می‌شوند و شعاع پیرامونی یک موضوع، بهتر و بیشتر تبیین و تشریح می‌شود و ثانیاً هر اندازه مجاورت با موضوع در ارتباط و هم‌عرض یکدیگر باشد، تعلیم بیشتر جهتمند و هدفدار می‌گردد. مجاورت‌ها می‌تواند از سنخ مجاورت زمانی، مکانی، مادی و معنوی ... باشد. بسیاری از تعلیم‌دهندگان از این مقوله در جهت تسهیل و تسریع امر آموزش بهره می‌گیرند؛ بنابراین گاه ذهن از طریق تشابه و گاه تضاد و برخی مواقع نیز از تجاور برای آموزش بهره می‌گیرد.

۵- روش‌های تداعی در مثنوی‌های عطار

در ادامه با بررسی این سه اثر عطار به بررسی تداعی‌های مختلف در سطح تشبیه، تضاد و مجاور می‌پردازیم، موضوعاتی که موجبات تداعی را ایجاد کرده بر می‌شماریم و این داده‌ها را در سه اثر عطار یعنی منطق‌الطیر، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه با هم مقایسه می‌کنیم. روش کار بدین‌صورت است که بیت یا ابیاتی قبل از هر حکایت با روایت بعد از آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و نوع ارتباط میان آن‌ها سنجیده می‌شود.

منطق‌الطیر عطار شرح سفر مرغان است به درگاه سیمرغ است و داستان‌ها و روایات بسیاری در طی این سفر بیان می‌شود. بخش داستانی این اثر یعنی شروع سفر پس از مقدمه‌ای در ستایش خداوند و مدح پیامبر و دیگران آغاز می‌شود. در منطق‌الطیر پس از بیت:

در گذر از گل که گل هر نو بهار بر تو می‌خندد به معنی شرم دار

(عطار، ۱۳۶۴، ص. ۵۰)

حکایت شهر یاری را می آورد که دختری زیبارو داشت و این دختر عاشقان بسیاری داشته است. در میان آن ها درویشی بوده که با یک لبخند دختر، عاشق وی شده است و قرار از کفش رفته. این حکایت تکرار درون مایه بیت قبل از آن است؛ اینکه خنده دختر مانند شکفتن گل بهاری است و دیری نمی پاید، هر چند صفت گل نیز به دختر اشاره دارد. نوع تداعی در اینجا شباهت و بر اساس درون مایه است.

در بخش بعدی، در بیتی عطار به مرد جواهر فروش و سنگ اشاره می کند:

هر که را بوئست او رنگی نخواست زانکه مرد گوهری سنگی نخواست

(همان، ص. ۵۶)

در این بیت می گوید برای جواهر فروش سنگ ارزش ندارد، بنابراین کسی که بوی خوش الهی به مشامش رسیده است، به دنبال رنگ و بوی این جهان مادی نیست. در ادامه این بیت عطار حکایتی می آورد با مرکزیت انگشتر قیمتی حضرت سلیمان. در اینجا بین سنگ بی ارزش بیت قبل و نگین با ارزش انگشتر حضرت سلیمان رابطه تضاد برقرار است و نوع تداعی تضاد است؛ علت آوردن این حکایت نیز بر اساس درون مایه است زیرا در حکایت به بیت زیر اشاره می شود که هم موضوع بیت قبل از حکایت است:

چون سلیمان نکرد آن گوهر نگین زیر حکمش شد همه روی زمین

(همان)

در بخش بعدی پس از بیت زیر:

هست آن آئینه دل، در دل نگر تا ببینی رویش ای صاحب هنر

(همان، ص. ۶۷)

حکایت پادشاهی زیبارو را می آورد که از زیبایی هیچ کس نمی تواند در او نظر بکند، چون بعد از زیبایی او یا حیران و عاشقش می شدند یا می مردند. پادشاه نیز برای رفت و آمد مجبور به زدن برقع بوده است. بعد از مدتی چون هیچ کس را یارای نشست و برخاست با او را نداشت، خواست که در قصر آینه بگذارند تا او خود را نظاره کند:

چون نیامد هیچ خلقی مرد او جمله می مردند دل پر درد او

آینه فرمود حالی پادشاه کاندرا آینه توان کردن نگاه

(همان، ص. ۶۸)

در این قسمت، کلمه آینه موجب تداعی این حکایت شده است و نوع تداعی بر اساس شباهت است.

داستان شیخ صنعان و دختر ترسا که معروف‌ترین و طولانی‌ترین حکایت در منطق‌الطیر است، تا جایی که سیر داستان اصلی این اثر را، یعنی داستان حرکت پرندگان، تحت‌الشعاع قرار داده است، پس از بیتی در رابطه با عقبه و سختی‌های راه سلوک آمده است:

گر ترا صد عقبه ناگاه اوفتد باک نبود چون در این راه اوفتد

(همان، ص. ۶۹)

صنعان، پیری صاحب‌کمال و پیشوای مردم زمانه خویش بود. او قریب پنجاه سال در کعبه اقامت داشت و هرکس به حلقه ارادت او درمی‌آمد از ریاضت و عبادت نمی‌آسود. وی خود نیز هیچ سنتی را فرو نمی‌گذاشت و نماز و روزه بی‌حد به جا می‌آورد. وی چند شب پیاپی خواب می‌بیند که مقیم روم شده و بر یک بت سجده می‌کند. او با مریدانش به روم سفر می‌کند و در آنجا دختری ترسایی (مسیحی) را می‌بیند و عاشق او می‌شود. وی بیش از یک ماه برای وصال دختر عجز و لا به می‌کند. دختر برای شیخ چهار شرط می‌گذارد: سجده کردن بر بت، سوزاندن قرآن، نوشیدن خمر و دست شستن از ایمان. شیخ همه این شروط را انجام می‌دهد. صنعان، سرانجام از قید عشق دختر آزاد می‌شود و با ایمانی که در اثر این سفر قوتی‌تر از قبل شده و منیت و خودبینی‌ای که از بین رفته به مکه بازمی‌گردد. این روایت تداعی گر همان کلمه «عقبه ناگاه» است که در بیت قبل آمده است و هیچ‌کس از آن خبر ندارد و قابل پیش‌بینی نیست؛ بنابراین تداعی از نوع شباهت و بر اساس درون‌مایه است.

در بخش دیگر، عطار بیتی را می‌آورد:

سالکی گفتا که ره خالی چراست هد هدش گفت آن ز عز پادش است

(همان، ص. ۹۲)

و سپس داستانی را تعریف می‌کند که بایزید از شهر بیرون رفته و آسمان مهتابی و پرستاره را نظاره‌گر می‌شود؛ و پس از گفتگویی درونی، هاتف غیب به او می‌گوید:

هاتفی گفتش که‌ای حیران راه هرکسی را راه ندهد پادشاه

(همان)

راه، خروج از شهر، و آسمان همه با هم تداعی‌گر مسافر (سلوک) است و یک خوشه تصویری را تشکیل می‌دهد. ذهن عطار از راه به شهر و آسمان هدایت شده است؛ بنابراین نوع تداعی در اینجا مجاورت است و بر اساس صفت کنشگر، یعنی بایزید، در ذهن شاعر ایجاد شده است.

در بخش دیگری در ادامه بیت زیر

مرد چون افتاد در بحر خطر کی خورد یک لقمه بی خون جگر
(همان، ص. ۹۹)

داستانی روایت می‌کند از شیخ خرقانی که به‌سوی نیشابور در راه بوده و سختی زیادی در راه متحمل شده بود به‌طوری‌که یک هفته در خرابه‌ای گرسنه و تشنه سپری کرده بود. بعد از یک هفته دست به دعا برمی‌دارد و هاتقی به او ندا می‌دهد که به میدان نیشابور برود و در ازای خاکروبی، آب و نان دریافت کند. در بیت قبل بی خون جگر اشاره به رنج و تحمل مشقت دارد و در روایت نیز به رنج و سختی اشاره کرده است؛ به عبارت دیگر صفت رنج قبل این حکایت موجبی است برای ایجاد تداعی این حکایت و نوع تداعی بر این اساس شباهت می‌باشد.

در جایی دیگر، کنش مخنث موجب سرایش یک حکایت شده است. عطار بعد از بیت زیر:
چون تو دائم نفس سگ را پروری کم نیاید از مخنث گوهری
(همان، ص. ۱۰۷)

حکایتی را می‌آورد که بر اساس آن شبلی چند روزی گم می‌شود و او را در مخنث خانه پیدا می‌کنند و او را در میان جمعی بی ادبی (صفتی که جامعه آن زمان به مخنثان داده است) می‌بینند. در ادامه از زبان شبلی توضیح می‌دهد که این افراد بی هویت هستند، نه زن هستند و نه مرد؛ او نیز در راه دین بی هویت است و منیت و هستی خود را از دست داده است. در اینجا مخنث موجب تداعی تضاد در منطق الطیر شده: معنی بی ارزش آن به یک مفهومی عرفانی مهم (از دست دادن انانیت و منیت) تبدیل شده است؛ عامل تداعی نیز کنش مخنث است: رفتار او که نه زنانه است و نه مردانه.

در ادامه همین داستان بالا عطار یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌کند که این بیت موجب تداعی دیگری است:

ای مخنث جامعه مردان مدار خویش را زین بیش سرگردان مدار
(همان، ص. ۱۰۸)

بعد از این بیت حکایتی آورده می‌شود که در آن دو سالک برای پوشیدن یک مرقع به جنگ و جفا با یکدیگر می‌پردازند و قاضی آن‌ها را نصیحت می‌کند که جامعه تسلیم به تن کنند. لباس پوشیدن مخنث عاملی برای این تداعی گردیده؛ بنابراین عامل این تداعی از نوع کنش لباس پوشیدن است و نوع تداعی مجاورت است: مجاورت لباس مخنث و برقع پوشیدن سالک؛ به عبارت دیگر لباس در مجاورت برقع قرار دارد.

عطار در جایی دیگر می‌سراید:

گر تو عمری در جهان فرما ندهی هم بسوزی هم به زاری جان دهی
(همان، ص. ۱۳۰)

حکایت ققنوسی از هندوستان را می‌آورد. عطار پس از توصیف ظاهر ققنوس، اگرچه ققنوس را آوازه‌خوان و خوش صدا می‌داند (به دلیل وجود صد سوراخ در منقار) چگونگی مردن او در آتش را توصیف می‌کند که نقطه اتصال حکایت به بیت است:

چون ببرد وقت مردن دل ز خویش هیزم آرد خود صد خرّمه بیش
(همان، ص. ۱۳۱)

سوختن در بیت اول تداعی گر ققنوس است که وقت مردن خود را در آتش می‌افکند. این کنش موجب تداعی گردیده است و نوع تداعی در اینجا مجاورت می‌باشد: مجاورت سوختن و حکایت ققنوس.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اکثر تداعی‌ها در این اثر از نوع مشابهت است و عامل آن درون‌مایه. در این اثر محتوای عرفانی بر متن قالب است و عطار به هر طریق ممکن سعی دارد تا پیام خود را که بیشتر حول مضمون تهی کردن نفس از منیت و خودخواهی است بیان دارد.

الهی‌نامه شامل ۲۲ مقاله است که با سؤال و جواب پسر و پدر آغاز می‌شود و در خلال مباحث عرفانی و اخلاقی، حکایت‌های فراوانی سروده شده است. نوع تداعی‌ها و عوامل آن‌ها در این اثر تفاوت محسوسی با منطق الطیر دارد. در مقاله اول، عطار پس از بیت

ولی هر زن که او مردانه آمد از این شهوت به کل بیگانه آمد
(عطار، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۴)

داستان زنی را بازگو می‌کند که توسط شوهر به برادرشوهر سپرده می‌شود؛ برادر مرد سودای زن را می‌کند، اما زن هوا و هوس را پس می‌زند و او را مورد عتاب قرار می‌دهد که به ناموس برادرش دست درازی نکند (همان، ص. ۱۳۲). تداعی در اینجا بر اساس صفت شخصیت است که در بیت ماقبل مردانگی است که به زن نسبت داده شده است؛ و نوع تداعی بر اساس مشابهت صورت گرفته است: زنی که مردانه صفت است به مانند زنی است که برادر همسر خود را پس زده است.

در بخش بعدی، عطار درباره اهمیت ذات محبوب سخن می گوید:

«ز شهوت در گذر چون نیست مطلوب که اصل جمله محبوب است محبوب»
(همان، ص. ۱۴۵).

در ادامه این بیت حکایتی می آورد از شهزاده ای زیارو که زنی بر او عاشق می شود و به دنبال او می افتد و می خواهد جانش را فدای شاهزاده کند و در آخر شاهزاده او را می پذیرد:

ز صدق و سوز او شد نرم دل چه می گویم ز اشکش خاک شد گل
ببخشید و به ایوانش فرستاد چو نوجانی به جانانش فرستاد
بیا ای مرد اگر بر ما رفیقی درآموز از زنی عشق حقیقی
(همان، ص. ۱۴۷)

در اینجا نیز نوع تداعی شباهت است و بر اساس درون مایه (اهمیت اصل محبوب) این روایت سروده شده است. نکته قابل ملاحظه این است که این داستان با داستان قبلی در یک امر مشترک است و آن هم عشق حقیقی یک زن است که نشانه همان مردانگی او در روایت قبلی است؛ به عبارت دیگر تاکنون یک سیر خطی بین این روایات دیده می شود.

در ادامه، یک واژه موجب ایجاد تداعی در ذهن عطار می شود:

وگر کم از زنانی سر فروپوش کم از چیزی نه ای این قصه بنیوش
(همان، ص. ۱۴۷)

کلمه حیز که در اینجا صفتی برای زنان است موجب سرودن حکایتی شده که در آن افراد مختلف از گروه های متفاوت در روم در اسارت هستند: یکی علوی، یکی از عالم، یکی حیز/ به سوی روم می بردند هر چیز (همان ۱۴۷). حیز در اینجا به معنی مخنث بکار رفته است و مراد از روم کفر است. این افراد در دست کافران اسیر شدند و به غیر از مخنث، دیگران پیش بت سجده کردند. در اینجا کلمه حیز موجب نقل این حکایت شده است و نیز تداعی بر پایه شباهت است و علت آن واژگانی است. در نهایت نیز عطار مخنث را مرد خوانده، همان طور که آن زن را مرد دانسته است:

چو جان آن هر دورا در خورد آمد چنین جایی مخنث مرد آمد
(همان، ص. ۱۴۷)

در بخش بعدی دوباره عطار بین همین درون مایه با داستان حضرت سلیمان ارتباط برقرار کرده است:

ز حیزی گر کمی در عشق دلخواه نه‌ای آخر ز موری کم در این راه
 سلیحان با چنان کاری و باری به خیل مور بگذشت از کناری
 (همان، ص. ۱۴۸)

در ادامه سلیمان با یکی از مورچه‌ها که در تقلا و تلاش است صحبت می‌کند و مور به او می‌گوید که در دام عشق مورچه‌ای گیر افتاده و آن مورچه از وی خواسته که این تل خاک را جابجا کند تا به معشوق برسد:

ز بان بگشاد مور و گفت ای شاه به همت می‌توان رفتن درین راه
 (همان)

در بخش بعدی صفت کاهلی عطار را بر آن داشته تا داستانی درباره‌ی رویارویی انوشیروان و پیر بگوید:

چنین سودی چو هر دو می‌توان کرد چرا از کاهلی باید زیان کرد
 فرس می‌راند نوشیروان چو تیری به ره در چون کمانی دید پیری
 درخت چند می‌نشانند آن پیر شمش گفتا چو کردی موی چون شیر
 توروzy چند را باقی نماندی درخت اینجا چرا در می‌نشانی؟
 (همان، ص. ۱۵۰)

پیر در جواب او مثل مشهور دیگران کاشتند و ما خوردیم، ما بکاریم تا دیگران بخورند را می‌زند. کاهلی در اینجا صفت پیران است (در برابر تلاش که صفت جوانان است)، اما آنچه اهمیت دارد، تداعی تضاد است که در ذهن عطار موجب سرودن این حکایت شده است: پیر مردی که کاهل نیست.

در بخش بعدی بیت

تو کم باشی ز سگ، بشنو سخن را گر از سگ بیش دانی خوشتن را
 (همان)

عطار را به یاد داستانی انداخته که فردی خواجه‌ مریدان را با سگ مقایسه کرده است:

یکی از خواجه‌ای چندی پرسید که «تو به یا سگی؟» وز کس نرسید
 (همان، ص. ۱۵۱)

عامل تداعی در این بیت نه تنها واژه سگ، بلکه درون‌مایه بیت است که عبارتند از خودبینی. بر همین اساس اگر واژه سگ را عامل در نظر بگیریم، نوع تداعی مجاورت می‌باشد و اگر درون‌مایه را در نظر بگیریم، نوع تداعی شباهت محتوا است. همین ساختار در بخش بعدی نیز تکرار می‌شود: واژه سگ و درون‌مایه مبارزه با منیت و خودبینی موجب

تداعی حکایت معشوق طوسی با سگ و مرد سوار است:

چو پرده برنیفتاده ست از پیش منه بر سگ به مویی منت از خویش
که گر سگ در میان خاک راه است ولیکن با تو از یک جایگاه است
(همان)

پس از این ابیات، عطار داستان معشوق طوسی را می آورد که در حالت طبیعی نبوده و به سگ رهگذری سنگ می زند. در اینجا واژه سگ موجب تداعی این داستان گردیده و عامل تداعی درون مایه این ابیات با داستان است و نوع تداعی، شباهت یا این همانی سگ و ارزشمندی آن در دو طرف است.

همین سگ دوباره جریان تداعی را در ذهن عطار رقم زده است:

بسی اسرار با سگ در میان است ولیکن ظاهر او سدّ آن است
(همان)

در ادامه این بیت عطار داستان مناظره شیخ ابوسعید با صوفی و سگ را بازگو می کند. در این حکایت صوفی ای بر سر سگی عصا می زند و او را زخمی می کند. سگ به نزد بوسعید به پناه می رود. شیخ صوفی را ملامت می کند و به او می گوید سگ در مقام خدا ارزش و احترام دارد:

چو سگ را در ره او این مقام است فزونی جُستنت بر سگ حرام است
(همان ۱۵۳)

تداعی در اینجا نیز بر پایه شباهت و بر اساس درون مایه است. تأکید بر سگ علاوه بر اینکه اهمیت فرهنگی دارد، از نظر عرفانی کوچک شمردن منیت و نفس است.

می بینیم که عوامل متعددی موجب تداعی در الهی نامه گردیده است: صفت شخصیت، کنش شخصیت، گفتار شخصیت و نیز عامل واژگانی؛ به این صورت که آوردن واژه ای موجب ایجاد جرقه ای در ذهن عطار شده و همین امر به سرودن روایتی ختم شده است. از طرف دیگر مسئله داستان و حکایت در این اثر به اندازه درون مایه عرفانی اهمیت دارد و یک داستان و روایت موجب تداعی روایتی دیگر می گردد؛ به عبارت دیگر این داستان است که محتوای عرفانی را تولید می کند؛ نه بالعکس. همچنین به نظر می رسد ساختار داستان ها در اینجا بر اساس یک تناقض دوگانه ایجاد شده است. موضوعی که در روایت ها آشکار است این است که عطار سعی دارد ساختارهای دوگانه مسلط بر ذهن را

که بعضی چیزها را کوچک و خار می‌شمارد پرافکند. مثلاً وقتی از زنی و قدرت اراده او در برابر برادر همسرش سخن می‌گوید و صفت مردانگی را به او نسبت می‌دهد این ساختار مسلط بر ذهن که مرد را برتر از زن می‌داند، شکسته می‌شود. همچنین است وقتی عطار از مخنث، حیز، مورچه و سگ سخن می‌گوید و این شخصیت‌ها قهرمانان داستان‌های عطار در الهی نامه هستند که بر مردان عالم و سالکان راه حق برتری می‌یابند به جهت اینکه نفس خود را خوار شمرده‌اند و منیت خود را از بین برده‌اند. به همین دلیل عامل تضاد به عنوان یک عامل قوی در تداعی‌های این اثر ظاهر شده است و بسامد آن افزایش یافته و به پویایی الهی نامه در داستان و بالطبع در تعلیم و تربیت مفاهیم عرفانی انجامیده است.

مصیبت‌نامه در بیان مصیبت‌ها و رفتاری‌های روحانی سالک و مشتمل است بر حکایات جذاب و خواندنی. با این حال حکایت‌ها این اثر اکثراً ساختارمند هستند. به این صورت که عطار یک بیت از حکمت می‌گوید و برای آن حکایتی می‌آورد. مثلاً در ذم حسادت یک بیت می‌آورد و در ادامه داستانی درباره فرد حاسد و عواقب کار او می‌سراید؛ برخی از این موارد در جدول زیر خلاصه شده است:

تداعی	بیت
پادشاهی در کوه بقراط را دید که مانند حیوان گیاه می‌خورد، پس او را ملامت می‌کند. بقراط در پاسخ به او می‌گوید: من به گیاه‌خواری قناعت کردم تا بنده بدنم نباشم و آزادوار زندگی کنم.	گرچه شه را منصب اسکندری ست بنده کردن خویشان را از خری ست (۱۵۴)
مردی از ذوالقرنین یک سکه می‌خواهد و ذوالقرنین او را به بیشتر خواهی دعوت می‌کند و در نهایت هیچ به او نمی‌دهد/مرد نه راه پس دارد نه پیش	خواستن از تو نه زشت و نه نکوست نه تو را دشمن توان گفتن نه دوست (۱۶۶)
مردی با خواندن نام حق بر سر مار، آن را به دام می‌آورد و مار تقلائی برای خروج و رهایی نمی‌کند و به مرد آسیبی نمی‌زند.	یاد آن بهتر که آرام آورد مار را چون مور در دام آورد (۱۶۹)
یکی از معجون می‌خواهد که لیلی را به عقد درآورد اما معجون می‌گوید برای من کافیست که با یاد او سر کنم و دردسرهای ازدواج و سرکشی لیلی را نمی‌خواهم.	صوفی ای نتوان به کسب آموختن در ازل آن خرقه باید دوختن (۱۷۱)
نوجوانی را نزد بوسعید برای تعلیم صوفیگری می‌سپارند اما او طاق‌خواری و درویشی ندارد و بیمار می‌شود. نوجوان بوسعید را ملامت می‌کند اما بوسعید به او می‌گوید: مرا خدا صوفی کرده بود.	

تداعی	بیت
آتش پرستی در کشتی می نشیند و دریا موج می شود، او از آتش طلب کمک می کند و کشتی بان به او می گوید که در این دریا، آتش روشن نمی ماند. کشتی بان می گوید که فقط باید تسلیم شد و خاموش بود.	ذره ای گر بیم او می بایدت تا ابد تسلیم او می بایدت (همان، ص. ۱۷۵)
کشتی ای در دریا غرق می شود و گربه و موشی بر روی یک تخته چوب کنار هم می مانند؛ نه گربه طلب موش می کند و نه موش عزم فرار. هر دو در حیرت دریا، تسلیم مرگ می شوند و به هم کاری ندارند.	

همچنین ساختار بسیاری از حکایت ها (عنوان حکایت در متن) در این اثر روایت نیست یعنی در ابیات زیر عنوان حکایت ما با روایت و داستان روبرو نمی شویم، بلکه یک دیالوگ و گفتگوی جدید آغاز می شود. به عنوان مثال در ادامه بیت:

هر که را آن فهم در کار افکند خویش در دریای اسرار افکند
(همان، ص. ۱۵۹)

یک عنوان «حکایت» می آورد و سؤال و جواب دو فرد را ذکر می کند:

کرد حیدر را حذیفه این سؤال گفت: ای شیر حق و فحل رجال!
هیچ وحیی هست حق را در جهان در درون، بیرون قرآن این ز مان؟ ...
(همان)

با این حال مواردی نیز هست که اگرچه بسامد آن ها در این اثر کمتر است، اما از نظر روی دادن تداعی با اهمیت است. در مصیبت نامه پس از حمد و ستایش خداوند، نعت رسول و مدح خلفای چهارگانه و فرزندان حضرت علی، عطار داستانی می آورد درباره مردی که از همسر مورد علاقه اش شکایت برده که لعن ابوبکر می کند. مرد هم آن زن را دوست دارد و جدایی از وی برایش ممکن نیست و هم از این امر از او خشمگین است:

نه از او یک روز بتوانم برید نه از او این قول بتوانم شنید
(عطار، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۷)

نوع تداعی در این حکایت مشابهت است و عامل آن درون مایه؛ یعنی پس از اینکه عطار در مدح خلفا و آل پیامبر (دو

امر متناقض) صحبت کرده، این تناقض را در حکایت مردی که هم زنش را دوست می‌دارد و هم از او خشمگین است بیان کرده است. در ادامه هم شیخ به مرد می‌گوید که آن ابوبکری که در ذهن زن است که در حق فرزندان پیامبر ظلم کرده، ما نیز او را لعن می‌کنیم درحالی که تصور ما از ابوبکر چیز دیگری است و ما او را صدیق می‌دانیم (همان، ص. ۱۴۸) و این تصور تناقضی با دوست داری آل پیامبر ندارد. با کمک این حکایت، عطار نشان داده که جمع کردن خلفا و آل علی در مقدمه مصیبت‌نامه محل اشکال نیست.

در ادامه، عطار بیت زیر را می‌آورد:

آنکه از عرض و فلک فارغ بود شک نباشد کز فدک فارغ بود
(همان)

به حکایتی درباره حضرت فاطمه اشاره می‌کند که از حضرت علی درخواست کنیز می‌کند، به جهت اینکه استفاده زیاد از آس باعث شده دستش آبله بزند. می‌دانیم که فدک مهریه حضرت فاطمه بوده است؛ به همین دلیل نوع تداعی این حکایت مجاورت است (مجاورت و همراهی فدک و حضرت فاطمه) و عامل آن درون‌مایه؛ زیرا بیت قبل از حکایت به بی‌نیازی حضرت فاطمه از مال دنیا اشاره دارد و حکایت نیز نشان می‌دهد که حضرت فاطمه خودش تا حد ممکن امور روزانه خود را انجام می‌داده است، آن هم در دورانی که به اسارت گرفتن زنان دیگر سرزمین‌ها و به کنیز درآوردن آنان به دلیل جنگ‌های فراوان، بسیار رواج داشته است.

عطار درباره این امر که شعر امری پسندیده است و شاعر باید مستقل باشد و برای خود شعر بگوید، نه اینکه در خدمت کسی باشد، می‌گوید:

شعر تو نیک و بد از خود می‌کنی نیک اگر بد می‌کنی بد می‌کنی
(همان، ص. ۱۵۱)

در ادامه حکایتی از شیخ اصفی را می‌آورد که در راه به فردی برمی‌خورد که به شغل کناسی (آنکه خاشاک می‌روبد؛ خاک‌روب) مشغول است و پیوسته به خود می‌گوید: تو را از کار خسیس آزاد کردم و گرامی داشتمت. اصفی به او می‌گوید: تو در کار رفتگری هستی و این را به خود نگو؛ اما کناس به او پاسخ می‌دهد که:

هر که در پیش خلق، خدمتگر بود کار من صد بار از او بهتر بود
گرچه ره جز سر بردین نبودم گردن منت کشیدن نبودم
(همان، ص. ۱۵۴)

در اینجا تداعی بر اساس درون‌مایه و نوع آن شباهت است. سخن دراین‌باره بود که شعر یک ظرف است و باید در آن

موضوع و محتوای خوب ریخت؛ در این حکایت نیز انسان و کار او یک ظرف و یک بستر است و فرد باید زیر منت کسی نباشد و به خودش متکی باشد. برای تاکید بر این محتوا در ادامه حکایتی از سقراط می آورد که بجای سواره (اسب) پیاده راه طی می کرد، از او علت را پرسیدند و او در جواب گفت:

گفت: هم بر پای من بار تنم به که بار منتی بر گردنم
(همان)

در اینجا نیز تداعی بر اساس درون مایه و نوع آن شباهت می باشد.

در بخشی دیگر عطار در ادامه این بیت:

گر ملائک را نبودی یار او نیستندی بنده آزاد او
(همان، ص. ۱۶۸)

حکایتی را می آورد که در آن دست نشانده های سلطان مردی را اسیر کرده اند و با چوب او را تنبیه می کردند و شیخ میهنه شفاعت او را نزد سلطان می کرد (همان، ص. ۱۶۹). در اینجا تداعی بر اساس صفت آزاد ایجاد شده و از آنجایی که آزادگی با اسارت تضاد برقرار کرده، نوع تداعی تضاد می باشد.

نتیجه گیری

عطار از شاعران نام آور و صاحب سبک و آثار او از آثار بزرگ زبان و ادب فارسی است که دارای لطیف ترین الفاظ و بلندترین افکار عارفانه و شیواترین تخیلات شاعرانه است. نمود زیبا و بسامد بالای تداعی آن هم بر اساس شیوه های متنوع در آثار او در کنار دیگر ویژگی های این آثار از آن شاهکاری ساخته است که قرن هاست ماندگار بوده است. نتایج حاصل از این بررسی نشان می دهد که تداعی جایگاه مهمی در منطق الطیر و الهی نامه عطار دارد؛ باین حال عطار در مصیبت نامه کمتر از این رویکرد استفاده کرده است. در الهی نامه و منطق الطیر، ارتباط بین اندیشه های عرفانی و گفتگوی ذهنی نویسنده در قالب روایت های بسیاری آمده است که نه تنها درون مایه بلکه صفت و کنش شخصیت های اصلی عوامل تداعی داستان ها بودند و نه تنها شباهت، بلکه مجاورت و در بسیاری از موارد تضاد عامل تداعی کننده روایت بوده اند. این امر در تداعی های الهی نامه بسیار بیشتر از منطق الطیر است؛ زیرا منطق الطیر خود یک اثر داستانی تمثیلی بوده است که عطار در بین آن روایت های فرعی نیز آورده اما الهی نامه هیچ طرح و پلات داستانی نداشته است؛ از همین جا منطق الطیر تبلور تداعی های عطار است و از این نظر قابلیت تطبیق و مقایسه با مثنوی معنوی مولانا را دارد. این قیاس از اینجا اهمیت می یابد که سیر تطور داستان سرایی عرفانی در شعر فارسی که از سنایی آغاز

گردید و از طریق عطار به مولانا رسید و به اوج خود رسید ارزش و اهمیت دارد. در مصیّب نامه عطار، حکایت‌ها حالت داستانی ندارد و بیشتر گفتگو و دیالوگ بین شخصیت‌ها است و موارد دیگر بر اساس سبک سنتی داستان‌گویی یعنی بر اساس درون‌مایه و تداعی شباهت است سروده شده است.

کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غ. (۱۳۸۷). نیایش فیلسوف. نشر علم.
- ابراهیمی دینانی، غ. (۱۳۸۹). دفتر عقل و آیت عشق، ج دوم. طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غ. (۱۳۹۶). عقلانیت و معنویت. هرمس.
- اپلی، ار. (۱۳۹۵). رؤیا و تعبیر رؤیا، (د، قهرمان، مترجم). نشر میترا.
- ارسطو. (۱۳۶۹). درباره نفس، (ع، داوودی، مترجم). انتشارات حکمت.
- اروین، ا. (۱۳۹۳). مقدمه‌ای بر روانشناسی فروید، (ب، سلطانی، مترجم). جامی.
- آریان پور، ا.ح. (۱۳۵۷). فرویدیسم با اشارتی به ادبیات و عرفان. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر.
- اسبورن، ا.ا. (۱۳۶۸). پرورش استعداد همگانی ابداعی خلاقیت، نیلوفر.
- السون، میتواج. (۱۳۹۹). مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری، (ع، ا، سیف، مترجم). دوران.
- انزایی نژاد، ر.، و حجازی، ب.ا. (۱۳۸۴). اصل سنخیت در عرفان و همانندسازی در روان‌شناسی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. شماره ۱۹۷.
- پاکدل، م.، و محفوظی موسوی، م. (۱۴۰۱). نگاهی سبک‌شناسانه به تکرار و تداعی در منطق الطیر. پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. دوره ۱۲، شماره ۳- شماره پیاپی ۴۳. صص ۶۷-۹۰.
- پورنامداریان، ت. (۱۳۸۶). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ج ۶. علمی و فرهنگی.
- جمالی، ه.، و پناهی، م.، و سوری، ا. (۱۴۰۰). «وجه اشتراک دیدگاه عطار با نظریات روانشناسان درباره روش‌های تربیتی» پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال سیزدهم، پاییز ۱۴۰۰، شماره ۵۱. صص ۸۵-۱۱۷.
- حجازی، ب.ا. (۱۳۸۹). طیبیان جان‌گرایش‌های روان‌شناختی و روان‌درمانی در اشعار عطار و مولانا. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- خراسانی، م.، و عرب‌ها، ف. (۱۳۹۷). «روان‌شناسی مثبت در الهی‌نامه عطار نیشابوری». مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان. بهار. شماره ۴۷. صص ۵۷ تا ۸۶.
- داد، س. (۱۳۹۲). فرهنگ اصطلاحات ادبی. مروارید.
- سیف، ع.ا. (۱۳۸۶). روانشناسی پرورشی، روانشناسی یادگیری و آموزش. آگاه.
- شکرشکن، ح.، و همکاران. (۱۳۸۱). مکتب‌های روانشناسی و نقد آن. سمت.
- صفوی، ک. (۱۳۸۳). از زبان‌شناسی به ادبیات، ج ۲، شعر. سوره مهر.
- عطار نیشابوری، ف. (۶۲۷ ق.). الهی‌نامه. (تصحیح: ف، روحانی). تهران: سخن. ۱۳۸۷.

- عطار نیشابوری، ف. (۶۲۷ ق.). منطق الطیر. (تصحیح: م، ع، فروغی). اصفهان: تأیید. ۱۳۶۴.
- عطار نیشابوری، ف. (۶۲۷ ق.). نصیحت‌نامه. (تصحیح: م، ر، شفیعی کدکنی). تهران: سخن. ۱۳۸۶.
- غلامپور، ل.، و آهنگر کلایی، ل.، و طاووسی، م.، و اوجاق علیزاده، ش. (۱۳۹۸). «تحلیل پارادوکس در منطق الطیر عطار و روانشناسی یونگ». زبان و ادب فارسی، سال ۷۲، پاییز و زمستان، شماره ۲۴۰. صص ۱۹۳-۲۱۳.
- غلامپور، ل.، و آهنگر کلایی، ل.، و اوجاق علیزاده، ش. (۱۳۹۹). «تحلیل نماد ماندالا در منطق الطیر عطار از منظر روانشناسی یونگ». پژوهشنامه عرفان پاییز و زمستان ۱۳۹۹- شماره ۲۳. صص: ۷۱-۹۰.
- فروید، ز. (۱۳۸۲). کاربرد تداعی آزاد در روانکاوی کلاسیک، (س، شجاع شفق، گردآوری و مترجم). ققنوس.
- فروید، ز. (۱۳۹۴). روانشناسی تحلیلی، (ا، گونیلی، مترجم). نشر مصدق.
- فروید، ز. (۱۳۹۵ الف)، روش تعبیر رؤیا، (م، حجازی، و م، ساعتچی، مترجم). جامی.
- فروید، ز. (۱۳۹۵ ب)، روانکاوی و زندگی من به همراه توتم پرستی، (م، نوایی، و م، ع، خنجی، مترجم). جامی.
- فولادی، ع. ر. (۱۳۸۹). زبان عرفان. سخن و فراگفت.
- مقدادی، ب. (۱۳۹۳). دانش‌نامه نقد ادبی از افلاتون تا به امروز. نشر چشمه.
- هابز، ت. (۱۳۹۳)، لویاتان، (ح، بشریه، مترجم). نشر نی.
- یاکوبسن، ر. (۱۳۸۰)، قطب‌های استعاره و مجاز، (ک، صفوی، مترجم)، ساختگرایی پس‌ساختار گرایی و مطالعات ادبی، (به کوشش: ف، سجودی). حوزه هنری.



A New Reflection on the Concept of "Seeing" (Observational Perception) In Rumi's Thought inspired by Heidegger's Ontological Approach

Received: March 9, 2024 ÷ Revised: November 1, 2024

Accepted: November 11, 2024 ÷ Published Online: December 20, 2024

Farzad Baloo¹, Reza Rezapour²

How to cite this article:

Baloo, F., & Rezapour, R. (2024). *A New Reflection on the Concept of "Seeing" (Observational Perception) In Rumi's Thought inspired by Heidegger's Ontological Approach*. *New Literary Studies*, 57 (2), 49-73. (in Persian with English abstract)
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87212.1560>

Abstract

In the western philosophical tradition from the pre-modern, modern, and post-modern eras, different narratives of the concept of "truth" can be seen. In the meantime, Martin Heidegger presents a narrative of truth. He considers the concept of "truth" to be the same as the issue of "being" and "existence". From his point of view, the way to reach "being" also passes only through the existence of Dasein - as the enlightenment of existence. This means that the truth can be reached with the possibilities hidden in human existence. Among all the possibilities of human existence, Heidegger insists on the possibility of "seeing" and calls it the purest manifestation of truth or "being". Accordingly, he assumes other fundamental possibilities of human existence, such as understanding, curiosity, and thinking, as a kind of "seeing". In the mystical tradition, including in the mind and language of Rumi, the concept of "seeing" has a prominent presence and crystallization, and he used "eyes" or "seeing" for everything, including the heart, soul, ears, etc. believes,

-
1. Associate Professor in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Babolsar, Iran.
(Corresponding author) (ORCID: 0000-0002-0195-08473) E-mail: f.baloo@umz.ac.ir
 2. MA in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Babolsar, Iran. (ORCID: 0000-0003-0902-6293). E-mail: Rezapour.laloki@gmail.com

as if everything is "seeing. Although Heidegger's and Rumi's perception of the concept of truth and its relationship with the concept of "seeing" cannot be claimed to be the same, the ontological approach of the two gave various dimensions and manifestations of the concept of "seeing" and its relationship with the concept of "truth" in the works of Rumi's poetry and prose.

Keywords: Heidegger, Phenomenology, Observational Perception, Rumi, Seeing

Extended Abstract

1. Introduction

Philosophy has long been preoccupied with the nature of "truth". Martin Heidegger offers a new interpretation of truth, delineating the pathways to its comprehension. Among the manifold possibilities of Dasein—human existence in relation to truth—he foregrounds "seeing," asserting that "everything is seeing". Consequently, he extends this concept to encompass other possibilities such as understanding, curiosity, and thought, recasting them as forms of "seeing". The attention to "seeing" in relation to "truth" has a parallel in the mystical tradition, particularly in the works of Mowlana Rumi (Rumi henceforth). Considering human existence, Rumi considers "seeing" as an intrinsic aspect of human being, intimately connected to "truth". By saying "everything is seeing", he attributes this capacity to other possibilities such as the heart, soul, and ear. Considering the issues, the main aim of this study is to see when Heidegger and Rumi emphasize that "everything is seeing", what precisely constitutes "seeing" within their respective philosophical frameworks, and how this is connected to the revelation of "truth".

2. Method

Taking into consideration the issue that the concept of "seeing" in Heidegger's philosophy and Rumi's thought has different traditions and origins, this study tried to shed light on the ignored dimensions of the concept of "seeing" in Rumi's works. This study applied a descriptive-analytical method, using Heidegger's understanding of "seeing". It was also tried to open up a new horizon about Rumi studies for readership.

3. Results

Heidegger believes that "truth" is the same as "being", and being can appear before the eyes and reveal a vision of itself. From his perspective, the sensory perception of "seeing" when confronted with phenomena merely shows the manifestness of phenomena and perceives them. That is, among the sensory perceptions of Dasein,

only "seeing" is "real". "Real" in its purest and most primitive sense means that it is only the discoverer in a way that can never be covered. Heidegger believes that human beings are always moving between "seeing" and "looking". To him, human beings go forth and back from one vision to another. Accordingly, their existing capabilities can have the possibility of "seeing". It is just like "understanding" that, according to Heidegger, in its existential projecting nature forms something that we call the vision of Dasein. A vision that exists existentially with the openness of that place, in a way that it is the primary Dasein. Regarding "curiosity" Heidegger believes that it is a remarkable existential tendency of Dasein, according to which, Dasein becomes a kind of seeing ability. Moreover, he believes that thinking can hear and at the same time see, or see what is heard. That is, thinking is a kind of listening that looks. While thinking, we abandon the usual seeing and hearing, because thinking makes us to listen and look. According to mysticism, the perception of truth is highly associated to the concept of God or the heavenly beloved. Therefore, for instance, when Rumi talks about the fundamental elements of human beings' existence such as language, reason, and perception, he makes an effort to open a window to the soul of the world through revealing these matters. From Rumi's perspective, in the first step and after achieving "fana" (vanishing or integrating) and the manifestation of "baqa" (existence), one of the existential transformations for the mystic is the opening of the "inner eye" or "insight" with which he can contemplate the real truth of this world (i.e., the Creator). Rumi states that "whoever frees himself from his own self/ makes his eyes familiar with the secret". Rumi considers "seeing" as everything and recognizes the entire existence of the mystic to be "looking". He utters "everything is seeing" in a very famous couplet in his Masnavi "man is seeing, the remaining is flesh and skin/ whatever his eyes see, he is the same thing". When it is said that Rumi considers everything to be "seeing", it means that from his point of view, the existential possibilities of human beings, including heart, soul, and ear are considered "seeing" in essence. According to Rumi, the fundamental and true task of heart is "seeing". "Shams al-Hagh Tabrizi says with the bud of the heart/ if your eye opens, you can see us". Rumi believes that the soul of human beings can see. He says "If He makes me a favor, He opens the eyes of the souls". Rumi believes that man's ear also has an eye and can see. "If ears act truly they will be eyes/ Otherwise, the told things will only go through the ears."

4. Discussion and Conclusion

Heidegger believes that the truth of "being" can be perceived and the perception of this truth is primarily shaped by the existential possibilities of human beings; that is,

Dasein. Heidegger believes that from among these possibilities, the capacity for “seeing” or “observational perception” is strongly connected to the concept of “truth”. Accordingly, this capacity is inherent in other existential possibilities of Dasein like thinking and understanding. In other words, other existential possibilities of human being can also “see” and “observe”. It is exactly for this reason that Heidegger believes that seeing and observational perception are all-encompassing. Moreover, Rumi discusses 'seeing' in relation with the concept of truth. His “truth” has to do with the “soul of the world” or the divine beloved, considering the features of mysticism. Rumi considers everything “seeing” and believes that heart, soul, ears, etc. can see. He emphasizes that the ability of seeing is the possibility of these things. Considering the above-mentioned issues about Heidegger's debate on seeing and considering what Rumi utters in this regard, it can be concluded that despite profound differences, there are some overlaps between the two perspectives. Considering the issue, the researchers can do more on the issue of “seeing” in the mystical thought of Rumi.



تأملی تازه درباره مفهوم «دیدن» (ادراک مشاهدتی) در اندیشه مولانا با الهام از رویکرد هستی‌شناسانه هایدگر

ارسال: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹ :: بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۱ :: پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱ :: انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

فرزاد بالو^۱، رضا رضایپور^۲

ارجاع به این مقاله:

بالو، ف. و رضایپور، ر. (۱۴۰۳). «تأملی تازه درباره مفهوم «دیدن» (ادراک مشاهدتی) در اندیشه مولانا با الهام از رویکرد هستی‌شناسانه هایدگر»، در نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، تابستان، صص ۴۹-۷۳.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87212.1560>

چکیده

حوزه‌های مختلف علوم انسانی مانند فلسفه، الهیات، هنر و... تلقی گوناگونی از ماهیت و چیستی حقیقت دارند. چنان‌که در سنت فلسفی غرب از دوران پیشامدرن، مدرن و پسامدرن، شاهد روایت‌های متفاوتی از مفهوم «حقیقت» هستیم. در این میان، مارتین هایدگر روایتی از حقیقت در مقایسه با تلقی افلاطونی و ارسطویی و... از آن پیش می‌کشد که در آن مفهوم «حقیقت» را با مسئله «هستی» و «وجود» این همان می‌انگارد. از دیدگاه وی راه نائل شدن به «هستی» نیز تنها از مسیر وجود دازاین - به مثابه روشنگاه هستی - می‌گذرد. بدین معنا که می‌توان با امکان‌های نهفته در وجود انسان به حقیقت دست‌یافت. هایدگر از میان همه امکان‌های وجود انسان، بر امکان «دیدن» پافشاری می‌کند و آن را خالص‌ترین و ناب‌ترین تجلی‌گاه حقیقت یا همان «هستی» می‌نامد. بر این اساس، او دیگر امکان‌های بنیادین وجود انسان اعم از فهمیدن، کنجکاوی، تفکر و... را نیز نوعی «دیدن» فرض می‌کند. در سنت

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران (نویسنده مسئول) (Orcid: 0000-0002-0195-0847)

E-mail: f.baloo@umz.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران (Orcid.org/0000-0003-0902-6293)

E-mail: Rezapor.laloki@gmail.com

عرفانی ما و از آن جمله در ذهن و زبان مولانا نیز، مفهوم «دیدن» تبلور و حضور برجسته‌ای دارد و وی برای همه‌چیز اعم از دل، جان، گوش و... «چشم» یا همان «دیدن» قائل می‌شود؛ گویی همه‌چیز «دیدن» است. اگرچه نمی‌توان میان تلقی هایدگر و مولوی از مفهوم حقیقت و نسبت آن با مفهوم «دیدن» مدعی این‌همانی شد، اما می‌توان به جهت رویکرد هستی‌شناسانه این دو، و با الهام از نگره هایدگری از مفهوم حقیقت و مفهوم «دیدن»، ابعاد و جلوه‌های گوناگونی از مفهوم «دیدن» و نسبت آن با مفهوم «حقیقت» در آثار منظوم و منثور مولانا به‌دست داد و افق‌های تازه‌ای در حیطه مولوی‌پژوهی گشود.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، پدیدارشناسی، ادراک مشاهدتی، مولانا، دیدن.

۱. مقدمه

همواره جستجو و تلاش برای درک ماهیت و چیستی حقیقت، برجسته‌ترین و والاترین هدف انسان در طول زیستن و زندگی‌اش بوده است. هرکدام از نحله‌های فکری موجود در تاریخ بشر اعم از فلسفه، عرفان، هنر، علم نوین و... بر آن بوده‌اند که یافته‌های خود را از ماهیت حقیقت بیان نمایند و با حافظه جمعی و مشترک انسان‌ها به اشتراک بگذارند. در این میان، فلسفه و فیلسوفان از دیرباز در پی یافتن بارقه‌هایی از ماهیت حقیقت بوده‌اند. تا به جایی که معنا و مفهوم فلسفه با مسئله حقیقت پیوند وثیقی یافته است. در میان مکتب‌های گوناگون فکری در عالم فلسفه، تفکرات مارتین هایدگر در باب حقیقت بسیار قابل توجه و مهم است. وی که از فلاسفه برجسته سده بیستم میلادی است، مفهوم حقیقت را با مسئله «هستی» یا «وجود» گره می‌زند و نهایت و غایت انسان یا دازاین را درک و دریافتی از «هستی» معرفی می‌نماید. هایدگر برای تحقق این امر به سراغ امکان‌های وجودی آدمی می‌رود و تلاش می‌کند که از مسیر وجود انسان راهی به حقیقت «هستی» بگشاید. وی در میان امکان‌های بنیادین وجود آدمی از امکان «دیدن» و «مشاهده» سخن می‌گوید و آن را برای درک حقیقت یا هستی بسیار پیشرو می‌داند. این تأکید هایدگر بر امکان «دیدن» تا به حدی می‌رسد که همه امکان‌های وجودی دیگر انسان همچون فهمیدن، کنجکاوی، تفکر و... را نوعی «دیدن» تلقی می‌نماید و در همین راستا همه‌چیز را «دیدن» می‌داند. از سویی دیگر، الثفات به امکان «دیدن» و «ادراک مشاهدتی» در سنت عرفانی ما نیز دارای جایگاه بسیار ممتازی است. در میان عرفای بزرگ عرفان ایرانی-اسلامی، مولانا جلال‌الدین بلخی در آثار خویش به مقوله «دیدن» بسیار می‌پردازد و توجه قابل تأملی به این امکان بنیادین وجود انسان دارد. مولانا نیز این ظرفیت وجودی را در ارتباط با عنصر حقیقت مطرح می‌نماید، منتها حقیقتی که به اقتضای عالم عرفان و سلوک، جان جهان و هستی است. از منظر مولانا حقیقت یا جان جهان دارای

ماهیتی است که می‌توان آن را با فعل «دیدن» دریافت. دیدنی که صرفاً منحصر به چشم نمی‌شود بلکه آدمی می‌تواند فعل دیدن را با تک تک اعضای وجودی خویش مانند دل، جان، گوش و... در مواجهه با حقیقت تجربه کند. گویی «همه چیز دیدن است». نویسندگان پژوهش حاضر با آگاهی به تفاوت زمینه و بستر فکری و اندیشگی موجود میان هایدگر و مولانا، می‌کوشند با الهام از تأملات هایدگری در باب تلقی هستی‌شناسانه از مفهوم «دیدن»، به طرح و شرح جلوه‌ها و ابعاد گوناگون مفهوم «دیدن» در اندیشه و آثار مولانا بپردازند و قابلیت‌ها و ظرفیت‌های نهفته در آثار مولانا را از این حیث آشکار کنند.

۲. پیشینه و روش پژوهش

مقوله «دیدن» در فلسفه هایدگر دارای نقش پررنگی است و در تأملات این فیلسوف جایگاه ویژه‌ای دارد؛ اما تا جایی که بررسی کردیم اثر مستقلی با محوریت این موضوع نوشته نشده است. از سویی دیگر جایگاه «دیدن» در اندیشه و آثار مولانا نیز بسیار برجسته و والا جلوه می‌کند. تا جایی که می‌توان گفت «دیدن» در اندیشه‌های شهودی وی در کنار مقوله‌هایی مانند «سکوت» یا «شنیدن» جلوه‌گاه ویژه‌ای دارند؛ اما نکته قابل ذکر این است، برخی پژوهش‌هایی که در حوزه مولوی‌پژوهی انجام شده بیشتر حول مکاشفات عرفانی قرار می‌گیرد که اساساً با موضوع مورد نظر ما فرسنگ‌ها فاصله دارند. مثلاً نویسندگان مقاله «درک گام‌به‌گام فرآیند ادراک در مکاشفه» ([پورنامداریان و همکاران، ۱۳۹۷](#)، صص ۴۲۸-۴۳۵) صرفاً به ترسیم فرآیندی برای مقوله مکاشفه در سنت ما پرداخته‌اند. یا در مقاله «دیدن یا شنیدن، مسئله این است» ([جعفری، ۱۳۸۹](#)، صص ۲۳-۴۷) جایگاه دیدن و شنیدن در شعر برخی شاعران و نویسندگان غربی مورد بررسی قرار گرفته است.

۳. ماهیت و تجلی‌گاه ناب «حقیقت» در نزد هایدگر

تلقی از مفهوم حقیقت در سنت غربی تا به امروز تحولات و دگردیسی‌های بسیاری پیموده است که شرح آن پژوهش و نوشتاری مستقل می‌طلبد. چنان که پیشاسقراطیان، افلاطون، ارسطو، نیچه، دریدا، رورتی، و... هر یک روایت‌های متفاوتی از حقیقت ارائه داده‌اند؛ اما مسئله «حقیقت» در عصر مدرن، به‌ویژه به علت نقدهای کوبنده‌ی نیچه بر این مفهوم، دستخوش تزلزل و بی‌ثباتی شده بود. نیچه بی‌پرده اظهار داشت که «حقیقت نوعی دروغ است»... بنابراین، انسان مدرن در طلیعه قرن بیستم با چالشی فکری، معرفت‌شناختی و اخلاقی روبه‌رو بود. فیلسوفی که بیش از همه کوشید با این لوازم تفکر فلسفی غرب به مقابله خیزد؛ مارتین هایدگر بود ([حسینی، ۱۳۹۷](#)، ص. ۲۹۱). هایدگر،

تلقی و تفسیر تازه‌ای را از ماهیت حقیقت ارائه می‌کند و آن را در قالب مسئله «هستی» مطرح می‌سازد. تعریفی از حقیقت که ریشه در دوران پیشاسقراطی یونان دارد و در آرای هراکلیتوس، پارمنیدس و... قابل مشاهده است. به اعتقاد هایدگر مفهوم «حقیقت» در نزد یونانیان پیشاسقراطی و پس از آن اغلب در تعبیر «آلئثیا» که «نام یونانی حقیقت است و معنی آن ناپوشیدگی است» (ویس، ۱۳۹۷، ص. ۲۴)، فهم می‌شده است. آشکارگی‌ای که از منظر هایدگر در پیوند با هستندگان مطرح می‌شود. بدین معنا که هستنده در هر وهله در برابر دازاین و در جهان، آشکار و نمایان است و این حقیقت یک هستنده در معنای مکشوف بودن است. در واقع «این آن دیداری است که از طریق آن این یا آن چیز صورت ظاهر خود را نشان می‌دهد، در معرض دیدار می‌نهد و برای مثال، همچون میزی ظاهر می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۸، ص. ۴۰۸). این یعنی آشکارگی پدیده‌ها گاه می‌تواند صادق و گاهی نیز می‌تواند کاذب باشد. از همین رو باید این پرسش را مطرح نمود که کدام امکان وجودی دازاین می‌تواند در مواجهه با پدیده منکشف، حقیقت یا ناپوشیدگی، آن پدیده را حقیقی‌تر و ناب‌تر یا به معنای اخصّ کلمه نخستینی‌تر دریابد.

هایدگر در پاسخ به پرسش از امکان «استسیس» یا «ادراک حسی صرف از پدیده‌ها» نام می‌برد که در برخورد با هستندگان به خود آشکار، در جهت آن‌ها قرار می‌گیرند و حقیقی‌ترین رویکرد را نسبت به آن‌ها دارند. همان مفهوم که یونانیان نیز آن را «αἰσθησις» [سهش/ سهیستن/ حس]، نظاره حس‌کننده در معنای دقیق لفظ نیز خوانده‌اند» (هایدگر، ۱۳۹۷ الف، ص. ۱۴۶). بدین مفهوم که ادراکات حسی همچون «دیدن» و «شنیدن» هنگامی که در معرض پدیده‌ها قرار می‌گیرند، صرفاً عیان بودن پدیده‌ها را آشکار می‌نمایند و آن را درمی‌یابند. طبق گفته هایدگر: «حقیقی» در معنای یونانی آن [...] همان αἰσθησις [استسیس] یعنی ادراک حسی صرف از چیزی است. تا جایی که یک αἰσθησις [استسیس] به‌سوی ἴδια [ایده‌اش] معطوف است، که اصلاً دقیقاً از طریق آن و برای آن دسترس‌پذیر است، مثل عطف دیدن به‌سوی رنگ‌ها آنگاه که ادراک همیشه حقیقی است. این به معنی آن است که دیدن همیشه رنگ‌ها را و شنیدن همیشه صداها را کشف می‌کند. «حقیقی» در ناب‌ترین و نخستینی‌ترین معنا — یعنی فقط کشف‌کننده، به‌گونه‌ای که هرگز نتواند بپوشاند [...]» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۴۵).

اما از دیدگاه هایدگر، در میان ادراکات حسی متعلق به دازاین، چنان‌که خود گفته است، امکان «دیدن» یا «ادراک مطلقاً مشاهدتی» به تعبیری ناب‌ترین و بی‌آلایش‌ترین جایگاه برای تجلی «حقیقت» پدیده‌ها است. امکانی که می‌تواند آشکارگی هستندگان را در ابتدایی‌ترین سطوح وجودی آن‌ها فراهم سازد تا هستندگان در انجلا‌ی خود، خود را بنمایانند و عیان سازند. به بیان دیگر «راه راستین ورود به موجود چنان‌که فی‌نفسه هست نظاره محض است» (هایدگر،

۱۳۹۷ الف، ص. ۱۴۶).

آنچه تا بدین جا از هایدگر در باب «دیدن» و «ادراکِ مشاهده‌تی» و ارتباط آن با حقیقت یا آشکارگی بیان نمودیم، بیشتر در باب «دیدن» ظاهری و صوری صدق می‌کند. در صورتی که وی برای «دیدن»، ابعاد درونی و باطنی نیز قائل می‌شود، امری که به اذعان او «افلاطون و ارسطو سخن از $\acute{\omicron}\mu\mu\alpha\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ چشم جان می‌گویند که چشمی وجودین است» (هایدگر، ۱۳۹۷ الف، ص. ۱۴۶). از همین رو، ما می‌توانیم خصلتِ «دیدن» را به واسطه ماهیت باطنی آن در ذات امکان‌های دیگر ببینیم و این نکته ظریف را دریابیم که با امکاناتِ بنیادینی مانند «لوگوس»، «فهمیدن»، «کنجکاوی»، «تفکر» و... می‌توان دید و نگریست و «حقیقت» یا «آلتیا» یا همان «هستی» را در مفهوم آشکارگی، مشاهده نمود. چراکه «هستی» نیز نوری دارد و دازاین که خود «روشن‌گاه» است، «دیدن» و «مشاهده» خود را از فروغِ «هستی» می‌گیرد و در نورِ «هستی» به رؤیت آن نائل می‌شود «همین روشنائی، هستی است. همین روشنائی است که نخست، در طول سرنوشت هستی در مابعدالطبیعه، دیدی اعطا می‌کند [...]» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۵). این امر به حدّی در آرای هایدگر تشخص دارد که می‌توان در تعریف او از «پدیدارشناسی» نیز جایگاه «دیدن» و «ادراکِ مشاهده‌تی» را ملاحظه نمود. از دیدگاه او برای تبیین مفهوم پدیدارشناسی ابتدا بایستی به دو مفهوم «پدیده» و «لوگوس» پرداخت و سپس تعریفی کامل از تعبیر «پدیدارشناسی» ارائه نمود. به بیانی دیگر، «دو جزء $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ «فاینومنون» و $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ «لوگوس» از هم متمایز می‌گردند و، ابتر جداگانه و سپس باهم، معنی و تفسیر می‌شوند» (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۷، ص. ۵۸۲). به گفته هایدگر، واژه «فنون» یا «پدیده» برگرفته از فعل $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\upsilon\alpha\iota$ «فاینستای» است که مفهوم «نشان دادن» در آن نهاده شده و به صورت ریشه‌ای‌تر به تعبیر $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ «فاینومنون»، به معنای آنچه خود را نشان می‌دهد، باز می‌گردد. در همین راستا، در «لوگوس» نیز چیزی همچون مجال یا فرصتی برای «دیده شدن» یا «آشکارگی» پدیده‌ها فراهم می‌گردد. «نشان دادن» و «دیدن» بخش اصلی و درعین حال کلیدی دو مفهوم یاد شده هستند که با اختلاط و آمیزشِ باهم، اصطلاح «پدیدارشناسی» را می‌سازند. به شکلی که در عرصه «پدیدارشناسی»، پدیده‌ها مجال می‌یابند تا از یک سو خود را به وسیله خود نمایان سازند و از سویی دیگر، سبب دیده و مشاهده شدن خود گردند. به عبارت دیگر، «این اصطلاح نشان می‌دهد که موضوع کنش دیداری چه هست» (احمدی، ۱۳۸۲، ص. ۱۶۵). بدین وسیله از ابعاد و دامنه‌های این اصطلاح می‌توان چنین برداشت کرد که پدیدارشناسی در ذات و حقیقت خود نوعی «دیدن» است. بنابر تعریف هایدگر: «پس پدیدارشناسی بدین معناست: [خودنشان‌دهندگی پدیده‌ها] یعنی مجال دادن به این که چیزی که خودش را نشان

می‌دهد با خودش، به همان شیوه‌ای که خودش را با خودش نشان می‌دهد، دیده شود» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۴۶).

۳-۱. همه چیز «دیدن» است

به اعتقاد هایدگر، مسئله شناخت در عالم فلسفه همواره دارای پیوندی استوار با مقوله «دیدن» بوده است. تا به درجه‌ای که در دوران ابتدایی فلسفه در یونان، عملاً شناخت معادلی برای «شوق دیدن» قلمداد می‌شد و فیلسوفی مانند ارسطو با وجود تفکرات مختص به خود، انسان را به طور ذاتی، موجودی فرض می‌کند که همواره پروای «دیدن» دارد و در پی آن است. علاوه بر این، فیلسوف پیشاسقراطی، پارمنیدس نیز دیدن را همان دریافت شهودی می‌داند که تجلی‌گاه «هستی» است و «هستی» خود را در آن نشان می‌دهد. از دیدگاه هایدگر این نظرگاه در باب «دیدن» از همان ابتدا بنیادِ تفکر فلسفی غرب را شکل می‌دهد و تا به اعصار جدید نیز می‌رسد و فیلسوفی مانند هگل، عناصر اصلی فلسفه خویش را بر آن متکی می‌سازد. چنانکه در هستی‌وزمان آمده است:

«[...] حتی شناخت در ادوار اولیه و در فلسفه یونانی، نه از سر تصادف، بر پایه شوق دیدن درک می‌شد. رساله‌ای که در مجموعه رساله‌های ارسطو درباره اوتولوژی در جای نخست قرار می‌گیرد با این جمله آغاز می‌شود: (متن یونانی) در هستی انسان ذاتاً پروای دیدن نهفته است. [...] چیزی که پیش‌تر در جمله پارمنیدس طرح افکنده شده است به فهم صریح درمی‌آید: (متن یونانی) هستی آنی است که خود را در دریافت شهودی محض نشان می‌دهد و فقط این دیدن است که هستی را کشف می‌کند. حقیقت نخستینی و راستین در شهود محض قرار دارد. این تز از آن پس شالوده فلسفه مغرب زمین باقی می‌ماند. دیالکتیک هگلی انگیزه‌اش را از آن می‌گیرد و تنها بر بنیان آن ممکن است» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۲۲۷).

همچنین هایدگر با اشاره به گفته‌های آگوستین قدیس در باب «دیدن»، حق این تعبیر را که «همه چیز دیدن است»، به طور کامل ادا می‌نماید و به تقدم «دیدن» و «دیدگان» بر همه حواس دیگر اشاره می‌کند و به این نکته مهم می‌پردازد که همه حواس در حقیقت نوعی «دیدن» هستند یا به تعبیر واضح‌تر وظیفه «دیدن» را بر عهده دارند:

«تقدم قابل ملاحظه «دیدن» را به‌ویژه آگوستینوس در هنگام تفسیرش از [شهوات] ملاحظه کرد. دیدن به طور مخصوص به دیدگان تعلق دارد. [...] اما ما این واژه «دیدن» را برای سایر حواس، وقتی که از آن‌ها برای شناختن استفاده می‌کنیم، نیز به کار می‌بریم. [...] زیرا ما نمی‌گوییم: گوش کن چگونه فلان چیز می‌درخشد یا بو کن چگونه برق می‌زند، یا بچش چگونه می‌تابد یا لمس کن چگونه پرتو افکن است؛ بلکه در همه این موارد می‌گوییم ببین؛ می‌گوییم همه این‌ها دیده می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۲۲۷-۲۲۸).

علاوه بر این‌ها، هنگامی که هایدگر از اصطلاح «دوکسا» doxa سخن می‌گوید نیز به بحث از «دیدن» می‌رسد. وی این اصطلاح را نخست در ارتباط با مسئله «وجود» مطرح می‌کند و آن را جلال و هیبت «هستی» می‌داند و در نهایت آن را به «وجهه» و «نمود» برمی‌گرداند و «هستی» و «وجود» و همچنین هر هستنده‌ای را دارای «نمود» فرض می‌نماید. بنابر گفته هایدگر اگر ما انسان را همواره در حال مواجهه با «نمودهای» هستی و هستندگان در نظر آوریم، در واقع او را در موقعیتی متصور خواهیم شد که در آن موقعیت «دیدن» و «مشاهده» تسلط دارند. از همین‌رو، به اعتقاد هایدگر انسان همیشه در حال حرکت میان «دیدن‌ها» و «نگریستن‌ها» است و این یعنی انسان در هستی خویش، جز «دیدن» و «نگاه کردن» نمی‌تواند باشد. چنان‌که وی می‌گوید:

«[...] طریق دوکسا به معنای «نمودن» است. در این طریق، آنچه هست، گاه این جلوه را دارد و گاه آن جلوه را. در اینجا فقط دیده‌ها حاکمیت دارند. انسان‌ها از یک دید به دید دیگر، پس‌وپیش می‌لغزند. در این طریق وجود و نمودن را به هم می‌آمیزند» (هایدگر، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۸).

۳-۲. «فهمیدن» به مثابه «دیدن»

در بند ۳۳ هستی‌زمان، هایدگر از «فهمیدن» به عنوان یک ساخت یا امکان آگزیستانسیال دازاین، سخن می‌گوید؛ و آن را در پیوندی بنیادین با «هستی» دازاین ارزیابی می‌کند. وی در امتداد آرای خود در باب «فهمیدن»، به خصلتی از آن اشاره می‌کند که از امکان‌های بنیادین «فهمیدن» است و آن «فرافکنی» است. در حقیقت «فهمیدن» خود را به نحو «فرافکنی» آشکار می‌کند و خصلتی از هستی دازاین است که دازاین به وسیله آن می‌تواند امکان‌های خویش را تحقق بخشد. چنان‌که هایدگر می‌گوید: «فهمیدن به مثابه فرافکندن، نوع هستی دازاین است که در آن، دازاین امکان‌های خویش از حیث امکان بودن‌شان است» (هایدگر، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۵). هایدگر با قائل شدن خصلت «فرافکنی» برای «فهمیدن»، آن را به لحاظ بنیادین و وجودی، «دید» دازاین نام می‌نهد. چراکه از دیدگاه او «ویژگی اصلی فهم [...] نظاره چیزها از منظر امکان‌های آتی‌شان است» (واتز، ۱۳۹۸، ص. ۶۷)؛ و از طرفی مرتبط با گشودگی دازاین است و خود را در امکان‌های بنیادین دیگری همچون پیرانگری دلمشغولی و دگرپروایی مستحیل می‌سازد و به آشکارگی هستی می‌نگرد و آن را درمی‌یابد. به تعبیری دیگر، «فهمیدن» به وسیله خصلت «فرافکنی» قادر است «چشم» بر «هستی» بگشاید و انکشاف آن را به تماشا بنشیند. به بیان هایدگر:

«فهمیدن در خصلت فرافکنی‌اش به نحو آگزیستانسیال چیزی را که ما دید دازاین می‌نامیم شکل می‌دهد. دیدی که به نحو آگزیستانسیال با گشودگی آنجا وجود دارد به گونه‌ای به یکسان نخستینی دازاین است برحسب شیوه‌های بنیادی نشان داده‌شده هستی‌اش به مثابه پیرانگری دلمشغولی،

ملاحظه دگر پروایی، به مثابه دید بر هستی به ماهو، که دازاین به خاطر آن در هر مورد هست همان طور که هست» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۱۹۶).

۳-۳. «کنجکاوی» به مثابه «دیدن»

امکانی از امکان‌های دازاین که ریشه در بودن روزمره او دارد، «کنجکاوی» است. امکانی که علاوه بر این که نوعی «دیدن» است، نوعی گرایش نیز هست که می‌تواند «دیدن» را به واسطه خصلت «تجسس» به سوی آشکارگی هستندگان و مجال دیدار با جهان بکشانند. از منظر هایدگر: «تقویم بنیادی دید خود را در نوع مخصوصی از گرایش هستی هر روزگی یعنی در گرایش آن به «دیدن» نشان می‌دهد. ما این گرایش را با اصطلاح کنجکاوی مشخص می‌کنیم» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۲۲۶). در تأملی دیگر در باب «کنجکاوی»، هایدگر آن را یکی از امکان‌های بنیادین دازاین معرفی می‌کند که دازاین با آن می‌تواند ببیند و به آن «دیدن» دلمشغول گردد. «کنجکاوی» صرفاً می‌بیند و در «دیدن» دارای آزمندی بی‌حد و حصری نیز هست. به عبارتی دیگر، «کنجکاوی گرایش هستن ویژه‌ای از هر روزگی است که مبتنی بر حرص دیدن است» (ویس، ۱۳۹۷، ص. ۲۵۷). این یعنی «کنجکاوی» دائماً در حال «دیدن» چیزهای جدیدی است که آن‌ها را ندیده و مشاهده نکرده است. به همین دلیل «کنجکاوی» هیچ‌گاه نمی‌تواند منتظر بماند و در انتظار خانه کند: «کنجکاوی گرایش وجودی برجسته و بارزی از دازاین است که متناسب با آن دازاین به نوعی دیدن توانستن دلمشغول می‌شود. «دیدن» همانند مفهوم دید [بینش]، به دریافت به وسیله «چشم سر» محدود نمی‌شود. [...] کنجکاوی هستنده فردستی را حاضر نمی‌کند تا با درنگ در کنارش آن را بفهمد بلکه در جستجوی دیدن است فقط برای اینکه ببیند و دیده باشد» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۴۳۶).

۴-۳. «تفکر» به مثابه «دیدن»

هنگامی که هایدگر به «اصل بنیاد» یا «هستی» می‌پردازد، از عنصر «تفکر» سخن می‌گوید و پیوند میان «تفکر» و «هستی» را می‌کاود. درست در همین جاست که وی این نکته را خاطرنشان می‌کند که «تفکر» برای دریافتن «اصل بنیاد» باید بشنود. «شنیدنی» که به باور او، قادر به «دیدن» در معنای حقیقی آن نیز هست. به بیان دیگر، تفکر می‌تواند بشنود و درعین حال ببیند یا شنیدنی را بنگرد. شنیدن و دیدنی که با دیدن در معنای رایج آن متفاوت است. به عبارتی دیگر، «تفکر گوش سپردنی است که می‌نگرد. در تفکر دیدن و شنیدن مرسوم را و می‌نهیم، زیرا تفکر موجب می‌شود که گوش بسپاریم و بنگریم» (هایدگر، ۱۳۹۷ ب، ص. ۹۴). این یعنی وقتی می‌گوییم «تفکر» می‌بیند یا می‌شنود ناپستی آن را در معنای استعاری آن درک نماییم؛ زیرا در اینجا مقصود از «دیدن» در مفهوم فراگیر آن است

که نمی‌توان از آن برداشتی استعاره‌ای داشت و گفت که «دیدن» توسط «تفکر» در واقع دارای معانی مجازی و حقیقی است. بلکه بالعکس تفکر به‌طور حقیقی و فارغ از تمایزهای معنایی در استعاره می‌بیند و می‌شنود. از همین رو باید در نظر داشته باشیم تا «تفکر به‌مثابه نوعی گوش سپردن و نگریستن را عجولانه یک استعاره صرف نپنداریم و بدین ترتیب آن را ساده و ناچیز نگیریم» (هایدگر، ۱۳۹۷ ب، ص. ۹۷).

۵. «دیدن» و «ادراک مشاهدتی» در اندیشه مولانا

در عالم عرفان، تلقی از حقیقت دارای پیوند تنگاتنگی با مفهوم خدا یا معشوق آسمانی است. از این رو «در واقع این‌که خداوند در زبان اهل عرفان «حق» خوانده می‌شود مخصوصاً از آن‌روست که وجود وی در نزد آن‌ها حقیقت ثابت است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۴، ص. ۷۲۵). این بدین معناست که وقتی حقیقت‌جوی عالم عرفان از عناصر بنیادین وجود انسان همچون زبان، عقل، ادراک و ... سخن می‌گوید، سعی دارد با پدیدار ساختن این امور و استمدادجویی از آن‌ها روزه‌ای به‌سوی حقیقت مطلق هستی یا جان جهان بگشاید تا به درگاه حق نائل شود. لذا عارف همه التفات خود را به‌سوی عالم درونی انسان معطوف می‌کند و «انسان را متوجه درون خود می‌سازد و آدمی تمام این مطالب را در درون می‌یابد» (جعفری، ۱۳۸۶، ص. ۴۱). عرفای ایرانی - اسلامی از میان همه امکان‌های درونی انسان به خصلتی با عنوان «دیدن» توجه ویژه‌ای دارند. در دسته‌بندی‌های متعارف سنت عرفانی، مراتب وصول به حقیقت در طریق سلوک با گذر از وادی شریعت و طریقت حاصل می‌شود. در این میان، آنچه را که در باب وادی حقیقت بیان می‌کنند، همواره دارای پیوند وثیقی با مقوله «دیدن» و «نگریستن» است. نسفی در مقدمه کتاب انسان کامل این نکته را چنین بیان می‌کند:

«ای درویش: هر که قبول می‌کند آنچه پیغمبر وی گفته است، از اهل شریعت است، و هر که می‌کند آنچه پیغمبر وی کرده است، از اهل طریقت است، و هر که می‌بیند آنچه پیغمبر وی دیده است، از اهل حقیقت است» (نسفی، ۱۳۸۴، ص. ۷۴).

در حکایت مشهور -فارغ از تحقق یا عدم تحقق تاریخی آن - در اسرارالتوحید، مباحثه میان ابن‌سینا به‌عنوان یک فیلسوف و ابوسعید ابوالخیر به‌عنوان یک عارف و مواجهه آن‌ها با حقیقت، درنهایت به اینجا ختم می‌شود که از فلسفه به «دانستن» امور تعبیر می‌شود و از عرفان در ذات خود به «دیدن» و «مشاهده کردن»:

«شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که "شیخ را چگونه یافتی؟" گفت: "هرچه من می‌دانم او می‌بیند." و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمدند از شیخ سؤال کردند که "ای شیخ!

بوعلی را چون یافتی؟" شیخ گفت: "هرچه ما می‌بینیم او می‌داند" (محمد بن منور، ۱۳۶۷، ص. ۱۹۴).

سالک در ابتدای راه طریقت آزمون‌های گوناگونی اعم از فقر، رضا، توبه و... را پشت سر می‌گذارد و از همه تعلقات رها می‌گردد تا به وادی «فنا» برسد و به تبع آن «بقا» رخ نماید و واردات الهی به‌سوی او روانه گردد و قلب و باطن عارف تجلی‌گاه انوار خداوندی شود. چنان‌که عطار به نقل از ابوسعید خراز می‌گوید: «فنا متلاشی شدن است به حق و بقا حضور است به حق» (عطار، ۱۳۹۹، ص. ۴۰۲). پس از نائل شدن به «فنا» و روی نمودن «بقا» یکی از ضرورت‌های وجودی برای عارف باز شدن «چشم باطنی» یا همان «بصیرت» است که می‌تواند با آن نظاره‌گر حقیقت مطلق این جهان یعنی پروردگار باشد. ابن عربی در این باره می‌گوید: «تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد، مشاهده او نتواند کرد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۸). از همین رو «فنا» و ترک تعلقات، مسئله کلیدی برای دستیابی به چنین چشمی در جهان عرفانی است. هجویری در کشف‌المحجوب در این باره چنین می‌گوید: «و چون ارادت اندر دنیا سپری شد مشاهدت حاصل آمد، و چون مشاهدت ثبات یافت دنیا چون عقبی بود و عقبی چون دنیا» (هجویری، ۱۳۹۰، ص. ۴۸۷). به معنایی دیگر «دیدن» در قدم نخست با رسیدن به سر منزل «فنا» متحقق می‌گردد و «فنا» در اینجا یعنی چشم فرو بستن از امور مادی و دنیوی تا عارف در جهانی نو چشم بگشاید و صاحب چشمی حقیقت‌بین گردد. این نکته به نقل از مولانا در رساله سپهسالار این چنین بیان می‌شود: «تا نخست از عالمی فانی نشوی، به عالمی دیگر درنیایی، تا از عالم بشریت خراب نشوی، به عالم دیدن الله درنیایی؛ واللہ اعلم». (سپهسالار، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۳). به باور مولانا، این رها شدن از تعلقات همانند آن است که آدمی از خود برون آید و در حبس جسم خود نماند و پس از آن صاحب چشمی روشن و منور گردد و بی‌واسطه به حقیقت این جهان بنگرد و بیش از پیش به خصلت پیامبران نزدیک شود. به بیان ابن عربی «اول باید به مقام فنا برسی و زمانی که از خود فانی شدی آنگاه خدا را به گونه‌ای عبادت کنی که گویی او را می‌بینی» (ابن عربی، ۱۳۹۹، ص. ۱۲). به عبارتی دیگر، انسان باید از خود بمیرد و آدم بودن عاریتی را ترک گوید تا چشم باطنی او باز شود. وگرنه چشم خاموش او بی‌نور خواهد ماند و با این بی‌بصری نخواهد توانست جان جهان را دریابد:

چون از خودی برون‌شد او آدمی نماند او راست چشم روشن و گوش پیمبری
تا آدمی است آدمی و تا ملک ملک بسته‌ست چشم هر دو از آن جان و دلبری
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۲۳۵۰)

عارف اگر بخواهد به نظاره حقیقت مطلق این جهان بنشیند، به بیان مولانا، ابتدا باید سر تا پای خود را از آلودگی‌های دنیوی بشوید و سپس به دیدار و تماشا برسد. انسان به لحاظ وجودی، به تحقق این مشاهده در وجود خود نیازمند است، در صورتی که حق تعالی را به آن احتیاجی نیست:

رو را بشو و پاک شو از بهر دید ما
ور نی تو دور باش که ما شاهد خودیم
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۴۸۱)

هر آن‌که از خواهش‌های دنیوی تهی گردد، به اذعان مولانا دیدگان تازه‌ای می‌یابد و تیز چشم می‌گردد و همه حجاب‌ها از برابر دیدگانش برمی‌خیزد و کنار می‌رود. او سپس به دیدن و مشاهده‌ای می‌رسد که جز حقیقت را نمی‌بیند و چشم او جز به حقایق روشن نیست:

حرص دنیا رفت و چشمش تیز شد
چشم او روشن، گه خون‌ریز شد
(مولانا، ۱۳۸۴، د. ۳. ب. ۱۲۰)

تنها با رها شدن از بند هوی و هوس‌های دنیوی است که می‌توان چشم به‌سوی حقایق عالم عرفان گشود و چشم باطن را به دیدن حقیقت‌های نهفته و پنهان انس و الفت داد. به بیان نجم رازی هنگامی که عارف «[...] زنگار طبیعت و ظلمت صفات بشریت ازو محو شود [...] پذیرای انوار غیبی گردد، و سالک به حسب صقالت دل و ظهور انوار، مشاهده آن انوار شود» (رازی، ۱۳۵۲، ص. ۲۹۹). در همین راستا مولانا می‌گوید:

هر که خود را از هوا خوباز کرد
چشم خود را آشنای راز کرد
(مولانا، ۱۳۸۴، د. ۲. ب. ۲۷۵۴)

۵-۱. «همه چیز دیدن است» در نزد مولانا

چنان‌که گفتیم در نظرگاه عرفا، از میان امکان‌های وجودی انسان، «دیدن» و «مشاهده» در مفهوم باطنی آن، پیوند تنگاتنگی با مفهوم حقیقت دارد. به همین علت عرفای ما با نظر به این نکته که می‌توان حقیقت دنیای عرفان را دید و بی‌واسطه به آن نگریست، در غایت و نهایت برداشت‌های خود در این زمینه، «دیدن» را همه آن چیزی قلمداد می‌کنند که عارف باید بدان دست یازد. چنان‌که شمس تبریزی می‌گوید: «همه خلاصه گفت انبیا این است که آینه‌ای حاصل کن.» (شمس، ۱۳۹۶، ص. ۹۳). به تعبیری دقیق‌تر سالک باید بکوشد تا سر تا پا «دیدن» شود و بتواند حقیقت عالم را رؤیت نماید و هر آنچه دارد برای تبدیل به چشم شدن در کار نهد. بنابر گفته عین‌القضات همدانی: «سالک مراد خود را به همه مرادی در باز، و دیده خود را به همه دیده در باز تا همه دیده شود» (عین‌القضات، ۱۳۹۲، ص. ۶۳).

التفات به امر «دیدن» در عالم عرفان تا به درجه‌ای است که عمر عارف در حقیقت باید بر اساس دیدارِ او از حقیقت محاسبه شود و هر مقدار از عمر که در این راه صرف نگردد، در واقع به هدر رفته است و نمی‌توان آن را گذران عمر عارف به حساب آورد. این مفهوم را هجویری به شکل بسیار دقیقی بیان نموده است: «پس اهل مشاهدت را عمر آن بود که اندر مشاهدت بود، و آنچه اندر معاینه بود آن را عمر نشمرند؛ که آن مر ایشان را مرگ بر حقیقت بود. چنان‌که از ابویزید پرسیدند — رحمه‌الله — که: «عمر تو چند است؟» گفت: «چهارسال» گفتند: «این چگونه باشد؟» گفت: «هفتادسال است تا در حجاب دنیا، اما چهارسال است تا وی را می‌بینم، و روز حجاب از عمر نشمرم.» (هجویری، ۱۳۹۰، ص. ۴۸۶). این برداشت از «همه چیز دیدن است» در عالم عرفان راه به جایی می‌برد که وجود آدمی به سان مردمک چشم حق تعالی قلمداد می‌گردد. بدین مفهوم که اگر وجود خداوند را چشمی در نظر بگیریم، وجود آدمی همچون مردمک آن چشم است و خداوند با وجود انسان به عالم می‌نگرد. در این تلقی «انسان برای حق به منزله مردمک چشم است برای چشم که نگرستن بدان صورت می‌گیرد و از آن تعبیر به «بصر» می‌شود؛ و از این روی نام وی را «انسان» کرده‌اند که حق به واسطه او بر خلق نظر می‌کند و بر آنان رحمت می‌آورد» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۷). مولانا نیز «دیدن» را همه چیز تلقی می‌کند و مجموع وجود عارف را «نگریستن» می‌داند. به این مفهوم که «دیدن» در رأس همه امکانات وجود انسان در پیوند با حق تعالی قرار می‌گیرد و این «دیدن» است که می‌تواند آنچه را که حقیقت نامیده می‌شود به شکل فراگیری درک کند. مرتبه و جایگاه «دیدن» در نزد مولانا تا به درجه‌ای است که وی مقوله «دین» را به مثابه «دیدن» می‌انگارد که فرسنگ‌ها با علم ظاهری فاصله دارد. او حتی پای را فراتر گذاشته و کلیت وجود محقق عالم الهی را همچون «چشم» و «نگریستن» قلمداد می‌کند و باقی علوم را همچون خیال‌پردازی‌هایی به شمار می‌آورد. به بیان او «هر آنچه دید است علم ادیان است. هر چه دانش است علم ابدان است. می‌گویی: محقق دید است و دیدن است. باقی علم‌ها علم خیال است» (مولانا، ۱۳۹۸، ب، ص. ۲۱۸). در روایتی در باب مولانا در مناقب العارفین نیز می‌خوانیم که وی سنین طفولیت را به مجاهده و عبادت مشغول بوده است. از همین رو خطابی از سوی فرشتگان او را همواره محلی برای تجلی و مشاهده حقیقت این جهان معرفی می‌کردند و وجود او را به سان چشمی متصور می‌شدند که صرفاً به تماشای خداوند مشغول است:

«منقول است که روزی حضرت مولانا فرمود که من در سن هفت سالگی دائم در نماز صبح سوره — إِنَّا اعْطَيْنَاكَ الْكِتَابَ الْكَوْثَرَ می‌خواندم و می‌گریستم؛ از ناگاه حضرت الله از رحمت بی‌دریغ خود بر من تجلی کرد؛ چنان‌که بیهوش شدم؛ و چون به هوش آمدم از هاتمی آواز شنیدم که ای جلال‌الدین! به

حق جلال ما که بعد از این مجاهد مکش که ما تو را محل مشاهده کردیم». (افلاکی، ۱۴۰۰، ص. ۵۱).

عارفی همچون مولانا همواره در پی یافتن حقیقت عالم عرفان بود و باور داشت که سالک درنهایت و غایت سیر و سلوک خویش قادر است به «مشاهده» و «رؤیت» این حقیقت نائل آید. حقیقتی که همان خصلت‌ها و صفات حق تعالی در عالم ممکن است. از این رو، مرد راه حق همه توان باطنی و ظاهری خویش را به کار می‌گیرد تا سر تا پا «دیدن» گردد و وجود خود را همچون چشمی سازد که حتی اگر چشم ظاهرش نیز نابینا گردد، بتواند با چشم باطن خویش حق را دریابد و ببیند. در این مفهوم که جزو جزو بدن وی همچون چشمی می‌شود که راهی به سوی رؤیت حقیقت می‌گشاید. امری که می‌توان از آن به «همه چیز دیدن است»: در نزد مولانا تعبیر کرد:

گفت ار دو چشم عاقبت خواهند دیدن آن صفت هر جزو من چشمی شود کی غم خورم من از عمی
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۴)

مولانا مقام و منزلگاه حقیقی عارف را در مرتبه «همه چشم شدن» می‌جوید و او را به سکوت و صرفاً «نگریستن» فرامی‌خواند. به عقیده وی، غایت سیر و سلوک عارف در تبدیل شدن به «چشمی بینا» است:

چو مردمک تو خمش کن مقام تو چشم است و گر نه آن نظرسـت در انـظار بـجو
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۹۲۳)

عارف در طریقت خویش هر آنچه را که در وجود او وارد گردد و گشایشی حاصل شود، عنایتی از سوی حق می‌داند. از این رو، مولانا باز شدن چشم باطنی خود برای مشاهده حقیقت و جان جهان را همچون چشمه‌ای می‌شمارد که از سوی میراب آسمانی به باطن وی راه می‌یابد. دیدگانی ماورایی که قادر هستند غنچه‌های نوگل باغ خداوندی را ببینند و رو به سوی حقایق الهی گشوده شوند. با توصیفی که مولانا از چشم باطنی عارف بیان می‌کند می‌توان به این نتیجه رسید که در عالم عرفان همه چیز به مقوله چشم ختم می‌شود. به همین علت مولانا سرچشمه آب حیات را نهفته در سیاهی دو چشم انسان می‌داند و آن را والاترین امر تلقی می‌نماید؛ چراکه «دیدن» در نزد مولانا همه آن چیزی است که باید تحقق یابد و به سرانجام برسد:

ای میرآب بگشا آن چشمه روان را تا چشم‌ها گشاید ز اشکوفه بوستان را

آب حیات لطف در ظلمت دو چشم است زان مردمک چو دریا کردست دیدگان را

(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۴۸)^۱

در نظر مولانا در میان تمامی امکانات وجودی انسان، تنها «دیدن» است که باید به آن توسل جست و به آن تکیه نمود و هر آنچه از امکانات دیگر باقی می ماند، به تعبیر وی در پیوند با حقیقت مطلق عالم، اموری بیهوده و ناکارآمد به شمار می آیند. هر امکانی جز «دیدن» نمی تواند انسان را به سرچشمه مقصود نائل کند و او را به مراتب والای باطنی برساند:

هین! بین کز تو نظر آید به کار باقیست شحمی و لحمی، پود و تار
شحم تو در شمع ها نفوذ تاب لحم تو مخمور را نامد کباب
در گداز این جمله تن را در بصر در نظر رَو، در نظر رَو، در نظر
(مولانا، ۱۳۸۴، د. ۶. ب. ۱۴۶۷-۱۴۶۹)

مولانا در اوج گفته های خود وجود انسان را در «دیدن» صرف خلاصه می کند و کلیت ماهیت او را چشمی می داند که برای سر تا پا چشم شدن نیاز دارد از جسم خاکی خویش بگذرد. از دیدگاه او انسان چیزی جز «دیدن» نیست و هر چه جز «دیدن»، اضافاتی هستند که نمی توانند هیچ بهره ای از حقیقت داشته باشند. در مجموع از دیدگاه مولانا این «دیدن» است که مجموع وجود انسان را می سازد و شکل می دهد. هر آنچه را که انسان می بیند، در حقیقت آن دیده ها همان اجزای وجودی انسان هستند:

تو نه ای این جسم، تو آن دیده ای واره ای از جسم، گر جان دیده ای
آدمی دید است، باقی گوشت و پوست هر چه چشمش دیده است، آن چیز اوست
(مولانا، ۱۳۸۴، د. ۶. ب. ۸۱۶-۸۱۷)

چنان که پیش تر بیان شد، مولانا گشودگی چشم بصیرت عارف را در گرو رها شدن از خود می داند. گذار از هر آنچه که تعلق محسوب می شود. کلیت وجود سالک به بیان مولانا، پس از پشت سر نهادن منازل سلوک و فنا شدن به بصیرتی می رسد که چشم در چشم حقیقت مطلق دارد و سراسر وجود عارف چشم می شود و به تعبیر مولانا موبه موی وی همگی چشم می گردد:

۱. برای مشاهده ابیات بیشتر ر.ک به [غزل های](#): ۵۱، ۳۱۵، ۹۱۵، ۹۴۸، ۱۱۰۵ و...

(ادامه پاورقی در صفحه بعد ←)

پس بدانی چون که رستی از بدن گوش و بینی چشم می‌داند شد
 راست گفته‌ست آن شه شیرین زبان چشم گردد موبه موی عارفان
 (مولانا، ۱۳۸۴، د. ۴. ب. ۲۴۰۱-۲۴۰۲)^۱

۵-۲. چه چیزهایی دیدن هستند؟

هنگامی که می‌گوییم مولانا همه چیز را «دیدن» تلقی می‌کند، مقصود آن است که از دیدگاه وی، امکان‌های وجودی انسان در ذات و ماهیت خود نوعی «دیدن» هستند. به‌طور مثال وقتی مولانا از «دیدن» توسط «دل» سخن می‌گوید بی آن‌که مفهومی استعاری را مدنظر داشته باشد، به شکلی حقیقی دل را دارای چشم تصور می‌نماید که قادر است با دیدگان خود روزنه‌ای به‌سوی حقیقت بگشاید و جلوه‌های آن را دریابد. البته این امر صرفاً در مورد دل صادق نیست، بلکه جان، شنیدن، عقل، عشق، یقین و... را نیز نوعی «دیدن» تصور می‌کند. لازم به ذکر است که به علت الزام به اختصار در این پژوهش، صرفاً به خصلت «دیدن» دل، جان و شنیدن بسنده می‌شود.

۵-۲-۱. «دیدن» دل

در نظرگاه مولانا وظیفه اصلی و حقیقی دل «دیدن» است. «دیدن» در معنا و مفهوم نگریستن به حقیقت یا جان این جهان. به تعبیر وی دل کاری جز دیدن این حقیقت ندارد و اگر سرگرم امری دیگر شود در واقع از ذات اصیل خود دور شده و از ماهیت خود فاصله گرفته است. در این مفهوم که اگر دل از خصلت بنیادین خویش دوری جوید و درعین حال سر تا پا چشم گردد، اما نتواند حقیقت این عالم را دریابد، در ذات خویش کور و نابینا است:

گر آن، جانِ جان را ندیدی دلا تو اگر جمله چشمی، اسیر عمایی
 (مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۲۷۶۷)

به بیان مولانا دل آدمی دارای چشمی است که به‌سوی حق بیناست و قادر است همه دقایق الهی را دریابد. مولانا در این باره به نقل از ابراهیم ادهم چنین می‌گوید: «می‌آرند که چون به راه حق بینا گشت و دیده دل او بر عیب این جهان بینا گشت، هر چه داشت دریافت» (مولانا، ۱۳۹۸، ص. ۴۹). به ادعان مولانا پیر و مرشدی همچون شمس می‌تواند به باز شدن این چشم باطنی دل کمک کند و چشم دل را محل نظاره فروغ حق گرداند و او را به نظاره حقیقت مطلق هستی مشغول سازد:

۱. برای مشاهده ابیات بیشتر ر.ک به مثنوی: ب ۲۴۱۳-۲۴۲۰ د ۴، ب ۳۴۰۳-۳۴۰۴ د ۴، ب ۲۰۲۰ د ۴، ب ۱۹۹۶ د ۳، ب ۱۰۳۰-۱۰۳۱ و...

شمس الحق تبریزی با غنچه دل گوید چون باز شود چشمت بیننده شوی با ما
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۹۳)

به اعتقاد مولانا باز شدن چشم دل در گرو عنایت الهی است. دلی که به طور بالقوه همچون باز تیزبین است و عنایت شاه جهان چشم او را به صورت بالفعل نافذ و با همت و اراده می گرداند. فقط کافی ست که باز دل بی وقفه در پی شاه برود و در مسیر حق به سیر و سلوک پردازد. درست پس از آن است که دل عارف صاحب چشمی حقیقت بین می شود که حق تعالی به او عطا کرده است:

چشم شه بر چشم باز دل زده ست چشم بازش سخت با همت شده ست
باز دل را که پی تو می پرید از عطای بی حدت چشمی رسید
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۶، ب. ۲۸۱۷ و ۲۸۲۱)

به باور مولانا تا وقتی که چشم باطنی انسان بازنگردد و بیدار نشود، در حقیقت انسان کور و نابیناست و این نابینایی زمانی پایان می یابد که به تعبیر وی چشم دل گشوده گردد. آنگاه است که انسان زمینه و استعداد آن را می یابد که به واسطه چشم دل خویش عالم نادیده و غیب را ببیند و برای درک و دریافت آن آماده گردد:

ما همه کوران اصلی بوده ایم از تو ما صدگون عجایب دیده ایم
صد هزاران چشم دل بگشاده شد از دم تو غیب را آماده شد
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۳، ب. ۲۴۹۶ و ۲۵۰۲)

۵-۲-۲. چشم «جان»

مولانا بر آن است که جان آدمی نیز دارای چشم است و می بیند. نگرستی که در گرو الطاف خداوندی است و در این امر نهفته است که حق تعالی آن چشم باطنی را بگشاید. چشمی از عمق جان آدمی که روی به سوی حقیقت مطلق عالم دارد و آن را درمی یابد. دیدنی توسط جان که همه زشتی ها را به زیبایی تبدیل می نماید:

ور او یک لطف بنمودی گشادی چشم جان ها را خشونت ها گرفتی لطف و هر اخشن بخندیدی
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۲۳۲۹)

از نظرگاه مولانا عاشقان درگاه الهی از عشق و محبت حق مست و بی خویش اند و همواره از خود بی خود گشته اند. از همین رو چشم ظاهر را بر همه امور دنیوی می بندند و به تعبیر وی بی چشم می شوند. بی چشمانی که نه از راه چشم عاریتی بلکه از طریق چشم باطنی می بینند و درک می کنند. چشمی که در ژرفنای وجود آدمی نهفته است و جان او صاحب آن است:

همه عشاق که مستند ز چه رو دیده ببستند که بدانند که بی چشم توان دید به جان رو

(مولانا، ۱۳۸۵، قطعه. ۱۸۷)

مولانا بر آن است که امور ظاهری انسان از درک امور باطنی عاجز هستند و همواره در قلمرو خود به کار می‌آیند؛ اما از دیدگاه وی جان آدمی دارای چشمی با ماهیتی باطنی است که قادر به درک قلمرو نادیده و غیبی است. دیدنی که می‌تواند همه جزئیات عالم باطن را ببیند و جان‌های همچون خود را درک نماید:

دیده تن دائماً تن بین بود دیده جان، جان پرفن بین بود

(مولانا، ۱۳۸۴، د ۶، ب. ۶۵۹)

به باور مولانا اگر سالک راه حق، وجود خویش را از آلودگی‌های این جهان بیالاید و پاکیزه نماید، صاحب جانی منزه می‌شود که قادر به دیدن است. به این معنا که جان آدمی در نهاد خود دارای چشمی است که می‌تواند گشوده گردد و در صورت گشودگی می‌تواند امور نادیده را ببیند و حقیقت آن‌ها را به نظاره بنشیند:

بند تقدیر و قضای مختفی که نبیند آن به جز جان صفی

(مولانا، ۱۳۸۴، د ۳، ب. ۱۶۶۱)

۵-۲-۳. چشم «گوش»

به عقیده مولانا گوش انسان نیز دارای چشم است و می‌تواند ببیند. بدین مفهوم که سالک راه حق این قابلیت را دارد که با گوش خود به نظاره حقایق خداوندی بنشیند و با گوش خود آن‌ها را بنگرد. به گفته وی اگر گوش سالک به درجه‌ای برسد که بتواند ببیند و بنگرد، قادر است نجوای نور را در عین دیدن، بشنود و به تعبیری دیگر گوش او هم‌زمان با شنیدن، بنگرد.

اگر گوشت شود دیده گواهی ضیا بشنو ولی چشم تو گوش آمد که حرفش گلستانستی

(مولانا، ۱۳۸۵، قصیده. ۳۸)

مولانا وجود خود را همچون آینه‌ای می‌داند که بازتاب‌دهنده حقایق الهی است و بر این اساس، وی این واردات را حاصل یافته‌های خویش نمی‌داند که از طریق حرافی‌ها به دست آمده باشد. از همین رو برای درک این روند بایستی حال وی را درک نماییم و درک حال مولانا در گرو این مسئله است که به گفته وی گوش ما در عین شنیدن بتواند ببیند و بنگرد:

آینه‌ام آینه‌ام مرد مقالات نه‌ام دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما

(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۶۲)

در این راستا، مولانا در باب چشم شدن گوش نیز سخن می گوید و معتقد است که دیدن گوش یا صاحب چشم شدن گوش به سرسپردگی انسان به درگاه الهی وابسته است. تا گوش بتواند ببیند و از این طریق ابعاد پنهان این جهان را به طور مستقیم دریابد:

هرکجا گوشتی بُد، از وی چشم گشت هرکجا سنگی بُد، از وی چشم گشت
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۱، ب. ۵۱۹)

مولانا بر آن است گوش قادر به دیدن است و می تواند به نظاره حقیقت بنشیند، در صورتی که به تعالی و کمال لازم برسد. مولانا از تعالی یافتن قوه شنیداری انسان با تعبیر نافذ بودن گوش یاد می کند. بدین معنا که اگر گوش آدمی به تعالی نزدیک گردد می تواند ببیند. در غیر این صورت گوش تبدیل به ابزاری می شود که صرفاً سخنانی را درمی یابد و که به سرعت محو می شوند:

گوش چون نافذ بود دیده شود ورنه قل در گوش پیچیده شود
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۲، ب. ۸۶۵)

۶. نتیجه گیری

از نظرگاه هایدگر، حقیقت «هستی» قابل درک و دریافت است؛ و دریافت این حقیقت در مرحله نخست به وسیله امکانات وجودی انسان- دازاین رقم می خورد. امکان هایی که در عمق وجود او نهاده شده اند و با «هستی» دارای پیوند هستند. امکان هایی همچون زبان، مرگ، زمان و...؛ اما چنان که بیان شد، به باور هایدگر، در میان همه این امکان ها، امکان «دیدن» یا «ادراک مشاهدتی» پیوند وثیقی با مفهوم حقیقت دارد. از همین رو، وی در اکثر آثار برجسته خود از جایگاه «دیدن» در ارتباط با حقیقت سخن می گوید و تفاسیر پدیدارشناسانه خود را از این امکان وجودی به جایی می رساند که «دیدن» را ناب ترین امکان برای دریافت حقیقت تلقی می نماید. امکانی که از دیدگاه او در امکان های وجودی دیگر انسان- دازاین نیز نهفته است. بدین معنا که امکان های دیگر وجودی انسان- دازاین اعم از تفکر، فهمیدن و... نیز می توانند ببینند و مشاهده نمایند. درست به همین علت است که هایدگر در نهایت، «دیدن» و «ادراک مشاهدتی» را همه چیز می داند و به خصلت های آشکارگی آن در رویکرد به حقیقت «هستی» می پردازد؛ اما نکته مهم و برجسته در اینجا است که با الهام از تفکرات و گفته های هایدگر در باب «دیدن» می توان به جایگاه این امکان در نزد مولانا بدون قائل بودن به این همانی ها، پرداخت و به واسطه تفلسف ساختارمند هایدگر در این زمینه به

آرای شهودی و درعین حال پریشان مولانا درباره «دیدن» نزدیک شد و به آن نظم و نظامی بخشید. چه بسا گفته‌های مولانا درباره «دیدن» بسیار گسترده‌تر و متنوع‌تر از آرای فلسفی هایدگر در این زمینه باشد. مولانا نیز بحث از «دیدن» را در پیوستگی با مقوله حقیقت مطرح می‌نماید. منتها حقیقتی که به اقتضای عالم عرفان با جان جهان یا همان معشوق آسمانی مرتبط است. به بیان دیگر، مولانا قائل به این امر است که عارف راه حق می‌تواند به وسیله «چشم» جلوه‌های حقیقت در عرصه عرفانی را دریابد و تجلی آن را به نظاره بنشیند. «دیدنی» که قادر است به تمام وجود عارف تسری یابد و جزو جزو وجود او را صاحب چشم نماید. از منظر مولانا «دیدن» صرفاً مختص به چشم نمی‌تواند باشد، بلکه سالک می‌تواند با همه اجزای وجود خویش به «دیدن» حقیقت مشغول گردد. درست از همین جاست که مولانا نیز همه چیز را «دیدن» تلقی می‌کند - که «همه چیز دیدن است». از این رو، وی برای دل، جان و گوش، و... «دیدن» قائل است و به طور صریح قائل به توانایی «دیدن» این امکان‌ها است. حاصل از این سخنان آن‌که با الهام از آنچه هایدگر درباره «دیدن» بیان می‌نماید در یک تناظر مفهومی با گفته‌های مولانا در این زمینه، می‌توان به هم‌پوشانی تأمل برانگیز این دو دیدگاه پی برد و از این طریق راهی برای التفات بیشتر به مسئله «دیدن» در آرای عرفانی مولانا گشود.

کتابنامه

- ابن عربی، م. (۱۳۹۹). کتابُ الفناء فی المشاهده. (ع، مظاهری وز، معصومی، مترجم)، ساوا.
- ابن عربی، م. (۱۳۹۳). حجاب هستی، (گ، سعیدی، مترجم)، زّوار.
- ابن عربی، م. (۱۳۸۹). فصوص الحکم، (درآمد، توضیح و تحلیل، موحّد و ص موحّد، مترجم)، نشر کارنامه.
- احمدی، ب. (۱۳۸۲). هایدگر و پرسش بنیادین، مرکز.
- اسپیگلبرگ، ه. (۱۳۹۷). جنبش پدیدارشناسی، درآمدی تاریخی، (م، علیا، مترجم)، مینوی خرد.
- افلاکی، ش. (۱۴۰۰). مناقب العارفین، (تصحیحات، حواشی و تعلیقات، یازجی)، دوستان.
- تبریزی، ش. (۱۳۹۶). مقالات شمس تبریزی، (تصحیح و تعلیق، م، موحّد)، خوارزمی.
- پورنامداریان، ت.، شهدوست، ش.، حاجیان‌نژاد، ع. (۱۳۹۷). «درک گام به گام فرآیند ادراک در مکاشفه»، نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، شماره چهارم، (پیاپی ۳۹): ۱۵۴-۱۲۷.
- جعفری، ع. (۱۳۸۹). «دیدن یا شنیدن، مسئله این است، نگاهی به جایگاه چشم و گوش در شعر و ادبیات»، مجله نقد زبان و ادبیات خارجی، شماره پنجم، ۲۳-۴۷.
- جعفری، م. (۱۳۸۶). علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حسینی، س.م. (۱۳۹۷). فلسفه و حقیقت، رویارویی هایدگر و گادامر در تفسیر آموزه‌های افلاطون، شب خیز.
- رازی، ن. (۱۳۵۲). مرصادالعباد، (تصحیح، م، ریاحی)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زرین‌کوب، ع. (۱۳۶۴). سرّ نی، انتشارات علمی.
- سپهسالار، ف. (۱۳۹۵). رساله سپهسالار، در مناقب خداوندگار، (تصحیح و توضیح، م، موحّد و صمد موحّد)، کارنامه.
- عطّار، ف. (۱۳۹۹). تذکرة الاولیاء، (بررسی، تصحیح توضیحات، فهارس، م، استعلامی)، زّوار.
- عین‌القضات، ه. (۱۳۹۲). تمهیدات، (مقدمه، تصحیح، تحشیه، تعلیق، ع، عسیران)، منوچهری.
- منور، م. (۱۳۶۷). اسرارالتوحید، (مقدمه، تصحیح، تعلیقات، م، شفیع کدکنی)، آگه.
- مولانا، ج.ب. (۱۳۹۸ الف). مجالس سبعه، (به کوشش، س، مفید)، مولی.
- مولانا، ج.ب. (۱۳۹۸ ب). فیه ما فیه، (تصحیح، توضیح، ت، سبحانی)، پارسه.
- مولانا، ج.ب. (۱۳۸۵). کلیات شمس تبریزی، (تصحیح ب، فروزانفر)، امیر کبیر.
- مولانا، ج.ب. (۱۳۸۴). مثنوی، (مقدمه، تصحیح، تعلیقات، فهرست‌ها، م، استعلامی)، سخن.
- نسفی، ع. (۱۳۸۴). کتاب الانسان الکامل، (س. ض، دهشیری، مترجم)، طهوری.
- واتر، م. (۱۳۹۸). مقدمه‌ای بر فلسفه هایدگر، (م، پارسا، مترجم)، شَوند.

- ویس، ژ. (۱۳۹۷). واژه‌نامه هایدگر، (ش، اولیایی، مترجم)، ققنوس.
- هایدگر، م. (۱۳۹۴). نامه درباره انسان‌گرایی، (از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ل، کیهون.ع، شیدیان، مترجم)، نی.
- هایدگر، م. (۱۳۹۶). درآمد به متافیزیک، (ا، رحمتی، مترجم)، سوفیا.
- هایدگر، م. (۱۳۹۷ الف). اصل بنیاد، (ط، جابری، مترجم)، ققنوس.
- هایدگر، م. (۱۳۹۷ ب). مسائل اساسی پدیدارشناسی، (پ، ضیاء شهابی، مترجم)، مینوی خرد.
- هایدگر، م. (۱۳۹۷ ج). هستی و زمان، (ع، رشیدیان، مترجم)، نی.
- هایدگر، م. (۱۳۹۸). چه باشد آن‌چه خوانندش تفکر، (س، جمادی، مترجم)، ققنوس.
- هجویری، ع. (۱۳۹۰). کشف‌المحجوب، (مقدمه، تصحیح، تعلیقات، م، عابدی)، سروش.



The Ontological Concepts of Reincarnation in Bidel's Masnavis based on the Ontological Concepts of Hinduism

Received: July 23, 2024 ∴ Revised: September 29, 2024

Accepted: November 11, 2024 ∴ Published Online: December 20, 2024

Golnaz Mirsalari¹

Fayyaz Gharaei², Maryam Salehinia³

How to cite this article:

Mirsalari, G., Gharaei, F., & Salehinia, M. (2024). *The Ontological Concepts of Reincarnation in Bidel's Masnavis based on the Ontological Concepts of Hinduism*. *New Literary Studies*, 57 (2), 75-98. (in Persian with English abstract)
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.89040.1609>

Abstract

Reincarnation is the foundation of ethics and eschatology of Hindu religion. Bidel Dehlavi, a famous Persian poet, has repeatedly mentioned the issue of reincarnation in his Masnavis. This study investigated the concept of reincarnation in Bidel's Masnavis. In Hindu religion, man is reborn according to the law of karma (action and reaction) to achieve the results of his actions. This birth and reincarnation that is called "Samsara" continues until a person discovers the ultimate truth within himself. According to the Upanishads, the purpose of reincarnation is to recognize the true Atman or soul. This soul is oblivious to its truth due to mixing with material and physical screens. The material and elemental soul undergoes reincarnation until it

1. PhD in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (ORCID: 0009-0001-0807-7112) E-mail: golnazmirsalari98@gmail.com
2. Associate Professor in Religions and Comparative Mysticism, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (ORCID: 0000000311532398) (Corresponding author)
E-mail: f.gharaei@um.ac.ir
3. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (ORCID: 0000000259234149)
E-mail: m.salehinia@um.ac.ir

can remove the material and physical veils and come to know its truth and become unified with it. Accordingly, the heaven and hell of man is in this world. Heaven is enjoying the blessings of this world, and hell is rebirth and distance of man from Atman or his truth. In Bidel's Masnavi, reincarnation, both theoretically and in mystical stories, is a concept documented in the ontological concepts of Hindu religion.

Keywords: Bidel, Reincarnation, Hindu Religion, Atman

Extended Abstract

1. Introduction

Reincarnation is considered a fundamental philosophical and mystical concept in Hinduism. Reincarnation, or the cycle of rebirth, states that an immortal soul undergoes repeated births in various forms (mineral, plant, animal, or human). Here the soul of human being does not perish but is transmitted. The Vedas and Upanishads are among the oldest sacred texts of Hinduism. They extensively discuss reincarnation through the lenses of Brahman and Atman. Hindus interpret the concepts of monotheism, the afterlife, and heaven and hell through the lens of reincarnation. They believe that the true essence of the human soul is identical to the impersonal, universal spirit (Brahman). This soul, though present in all beings, is obscured by material existence. The goal of human life, therefore, is to realize this unity and transcend the cycle of birth and death. While the material body undergoes change, the true self remains constant. That is, human is god. But material aspect of human beings obstructs the truth. They call this aspect of the true human soul "Nirgun Brahman" or "Nothingness". The true nature and principle of monotheism is also to reach this state.

Hindu philosophy states that while the material body undergoes change, the Atman, or the true self, remains constant. It is this material aspect that is subject to reincarnation. The law of karma determines the nature of one's rebirth, based on the deeds performed in previous lives. Liberation from this cycle, known as moksha, is achieved when the individual soul realizes its identity with the universal soul. People after death may be born again as a body, a plant, an animal, or in a certain social class among humans. It depends on their actions in the next birth. Reincarnation makes people experience heaven and hell in this world. Reincarnation that is called "samsara" continues until the individual can understand the truth within himself (the

Atman or true soul). In this case, he becomes one with nothingness and non-existence and achieves liberation (moksha).

A cursory examination of Bidel's poems reveals the presence of the concept of reincarnation. Some scholars have debated whether Bidel's understanding of reincarnation was primarily influenced by Islamic mysticism or if he also drew upon Hindu concepts. Accordingly, a comprehensive study is needed to determine the exact sources and influences shaping Bidel's views on this complex topic.

2. Method

For doing this research, at first, the doctrine of reincarnation in Bidel's Masnavi are explained. Then, the concept of reincarnation in the oldest mystical sources of Hinduism, including the Upanishads and the thoughts and ideas of prominent philosophers of Hinduism are discussed. Finally, through exploring the mystical concepts of Hinduism and Bidel's Masnavi, the epistemological similarities of the concept of reincarnation according to the teachings of these sources are discussed.

3. Results

Bidel drew upon Hindu mystical sources, particularly the Upanishads, to expound on the philosophy of life, the return of the soul, and the concept of the afterlife. Influenced by the beliefs prevalent in his society, he presented his own interpretation of reincarnation. Bidel believes that the true essence of the human soul is identical to the absolute void or non-existence (Nirgun Brahman). This soul exists in all beings in the universe, but remains unrecognized by most. Only humans have the capacity to realize this ultimate truth. The truth is that the sole absolute reality is "non-existence". Those who achieve this realization will perceive all manifestations of the universe as illusory and will identify themselves with the void, or ultimate reality. This void, in essence, is the absolute existence from which all beings originate and to which they return after repeated births and deaths. However, not all humans attain this realization. Only those who endure hardships and transcend their material and physical aspects can achieve this understanding.

4. Discussion and Conclusion

Bidel believes that the purpose of creation is to manifest as a human being. To facilitate this, all elements and beings in the universe undergo constant cycles of reincarnation. This continuous process of rebirth, termed samsara in Hinduism, occurs repeatedly until the human form is attained. The specific form or social status assumed in each rebirth is determined by one's past actions. Individuals who are distant from realizing the ultimate truth (non-existence or Nirgun Brahman)

experience a more solidified state of existence in subsequent births, often manifesting as inanimate objects. Conversely, those who are closer to realizing the truth may undergo a transformation and be reborn into a higher social class among humans.

He believes that reincarnation occurs at the aspect of the material and physical aspects of the soul. The true essence of the human soul (Paramatman), which is identical to the void or non-existence (Nirgun Brahman) and constitutes one's true identity, remains constant and unaffected by the change. The consequence of people's actions, whether good or bad, do not impact the true essence. In reality, heaven and hell are experienced in this very world. When an individual successfully comprehends their true nature, they achieve unity with this essential soul.



مفهوم تناسخ در مثنوی‌های بیدل بر اساس انگاره‌های هستی‌شناختی دین هندو

ارسال: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲ :: بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸ :: پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱ :: انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

گلناز میرسالاری^۱، فیاض قرائی^۲، مریم صالحی‌نیا^۳

ارجاع به این مقاله:

میرسالاری، گ.، و قرائی، ف.، و صالحی‌نیا، م. (۱۴۰۳). «مفهوم تناسخ در مثنوی‌های بیدل بر اساس انگاره‌های هستی‌شناختی دین هندو»، در نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، تابستان، صص ۷۵-۹۸. <https://doi.org/10.22067/jls.2024.89040.1609>

چکیده

تناسخ زیربنای اخلاقیات و آخرت‌شناسی دین هندو را تشکیل می‌دهد. بیدل دهلوی شاعر معروف فارسی‌زبان، بارها به مسئله تناسخ در مثنوی‌هایش اشاره کرده است. در این پژوهش به بررسی مفهوم تناسخ در مثنوی‌های بیدل می‌پردازیم. در دین هندو انسان بر اساس قانون کرمه (عمل و عکس‌العمل) دوباره متولد می‌شود تا به نتایج اعمال خود برسد. این توالد و تناسخ که به آن «سمساره» می‌گویند، پیوسته ادامه دارد تا زمانی که انسان به کشف حقیقت غایی در درون و ذات خود برسد. بر اساس اوپه‌نیشدها هدف از تناسخ، شناخت آتمن یا روح حقیقی است. این روح به علت آمیختن با پرده‌های مادی و جسمانی از حقیقت خود غافل شده. روح مادی و عنصری دچار تناسخ می‌شود تا زمانی که بتواند با کنار زدن پرده‌های مادی و جسمانی به شناخت حقیقت خود برسد و با آن یکی شود. بر این

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی گرایش عرفانی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. E-mail: golnazmirsalari98@gmail.com (ORCID: 0009-0001-0807-7112)
۲. دانشیار ادیان و عرفان تطبیقی، گروه آموزشی ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) (ORCID: 0000000311532398) E-mail: f.gharaei@um.ac.ir
۳. استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. E-mail: m.salehinia@um.ac.ir (ORCID: 0000000259234149)

اساس بهشت و جهنم انسان در همین جهان است. بهشت بر خورداری از نعمت‌های این جهان، و جهنم تولد مجدد و دوری انسان نسبت به آتمن یا حقیقت خود است. در مثنوی‌های بیدل، تناسخ هم در وجه نظری و هم در داستان‌های رمزی، مفهومی مستند به انگاره‌های هستی‌شناختی دین هندو است. **کلیدواژه‌ها:** بیدل، تناسخ، دین هندو، آتمن.

۱. درآمد

تناسخ یکی از مفاهیم فلسفی-عرفانی دین هندوست. نسخ به معنی «باطل کردن» و «قرار دادن چیزی به جای چیز دیگر» است و تناسخ عبارت از چرخه تولد مکرر انسان در قالب جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌هاست که بر اساس آن روح فناپذیر انسان با مرگ تن از بین نمی‌رود؛ بلکه برحسب اعمال و کردارش به‌صورت مکرر در این قالب‌ها متولد می‌شود. در دائرةالمعارف دینی جهان آمده است: «تناسخ مفهومی فلسفی یا مذهبی است؛ جوهر غیر فیزیکی موجود زنده پس از مرگ زندگی جدیدی را در شکل یا بدن فیزیکی متفاوت (اعم از گیاه، حیوان یا انسان) آغاز می‌کند.» ([Reincarnation, 2011](#)).

بیدل دهلوی یکی از شاعران بزرگ قرن یازدهم هجری است. او سراسر زندگی‌اش را در هند سپری کرده است. بحث تناسخ از دیرباز در بین ادیان هند رواج داشته است. حال مسئله این است که آیا بیدل دهلوی نیز مانند ساکنان این دیار به تناسخ و بازگشت مجدد روح باور داشته است؟ او تناسخ را چگونه و در کدام‌یک از جنبه‌های روحانی و مادی انسان بیان می‌کند. نظر بیدل در مورد معاد و مسئله بهشت و جهنم چیست؟ آیا بیدل در بحث تناسخ از منابع عرفانی فلسفی دین هندو از جمله اوپنیشدها تأثیر پذیرفته است؟

۲. پیشینه پژوهش

در مورد تناسخ مقالات گوناگونی نوشته شده از جمله: مقاله «بررسی جایگاه تناسخ در فرهنگ هندوئیسم و نقد آن در مکتب فلسفی ملا صدرا» از [ندا بهرامی و عباس گوهری](#)، (۱۳۹۷). نویسندگان کارکردها و اثرات اعتقاد به تناسخ را در میان مردم هند بررسی می‌کنند و با براهین ملاصدرا به ابطال آن می‌پردازند. مقاله «نگاهی تطبیقی به آموزه تناسخ در ادیان هندی» از [احمدعلی نیازی](#)، (۱۳۹۱). در این مقاله تناسخ را تعریف می‌کند و به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با رجعت در دین اسلام می‌پردازد. مقاله «زندگی پس از مرگ و تناسخ در متون مقدس هندو» از [پریا الیاسی](#)، (۱۳۸۸) این مقاله خاستگاه‌های متفاوتی را برای اندیشه تناسخ و زندگی پس از مرگ در دین هندو بیان می‌کند. در مورد مفهوم تناسخ در مثنوی‌های بیدل تا کنون هیچ کتاب، پایان‌نامه یا مقاله‌ای نوشته نشده است.

۳. ضرورت تحقیق

با توفیق چند در مثنوی‌های بیدل به بحث تناسخ در میان اشعار و حکایات وی برمی‌خوریم. برخی از پژوهشگران شعر فارسی بر این باورند که بیدل از مفاهیم عرفان اسلامی در مثنوی‌هایش بهره برده است. دریافتن این مسئله که آبخشور عرفانی بیدل در بحث تناسخ چیست و آیا او علاوه بر شناخت مفاهیم عرفان اسلامی در بحث تناسخ از مفاهیم عرفان هندو نیز بهره جسته است یا خیر، ضرورت تحقیقی جامع را فراهم می‌کند.

۴. روش تحقیق

ابتدا آموزه تناسخ را در مثنوی‌های بیدل بیان می‌کنیم، سپس به بررسی مفهوم تناسخ در کهن‌ترین منابع عرفانی دین هندو از جمله اوپنیشدها و افکار و اندیشه‌های فیلسوفان برجسته دین هندو می‌پردازیم. با واکاوی در مفاهیم عرفانی دین هندو و مثنوی‌های بیدل تشابهات معرفتی مفهوم تناسخ را بر طبق آموزه‌های این منابع تبیین می‌کنیم.

۵. مفهوم تناسخ در مثنوی‌های بیدل

بیدل در مثنوی‌هایش به بحث تناسخ پرداخته است. او به صراحت در مثنوی عرفان می‌گوید علم اسرار الهی فقط در دانش من و تو خلاصه نمی‌شود. در میان هندوان این عقیده وجود دارد که روح پس از انتقال از این جسم وارد جسم دیگری می‌شود؛ حال ممکن است این روح وارد پیکر انسانی، یا پیکر حیوانی شود. این حلول در اصل جزای اعمال گذشته انسان است. او می‌گوید:

ای به علم تناسخت انکار	از دماغ خود این بخار برآر
علم اسرار عشق و قدرت او	منحصر نیست در همین من و تو
آنچه در خلق یافته است قرار	به مزاج توره برد دشوار
از خواص وجود انسانی	که به جز علم نیستش بانی
شمه‌ای هم اگر تو دریابی	از همه وهم و ظن خبریابی
هندوان را به عالم ایجاد	طبع مقلوب این خیال افتاد
که پس از انتقال این پیکر	روح دارد حلول جسم دگر
خواه از آن انتقال بر حیوان	مایل افتاد خواه بر انسان
هم در آن جسم صورت حالش	می‌رسد بر جزای اعمالش

عمرها شد که علم از این آیات داده بر ذهنشان رسوخ ثبات

(بیدل، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۷۰)

از نظر بیدل اگر انسان ذره‌ای نسبت به حقیقت آگاهی داشته باشد، منکر تناسخ نمی‌شود:

هوش اگر رمز حقیقت شنود منکر ساز تناسخ نشود

(بیدل، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۷)

به عقیده بیدل انسان در این جهان بارها دچار تناسخ می‌شود تا زمانی که به حقیقت ذات خود (آتمن) برسد. او در مثنوی عرفان ذیل عنوان (می‌کند فطرت تحقیق لگن/ شمع اسرار تناسخ روشن) اسرار تناسخ را بر اساس مفاهیم عرفانی دین هندو تشریح می‌کند (بیدل، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۲۶۶-۲۷۰).

در مثنوی‌های بیدل «روح حقیقی انسان» مورد توجه است. راز تناسخ در شناخت همین حقیقت است. روح حقیقی در نفس تمام موجودات جهان هستی وجود دارد؛ اما شناخت آن فقط در قالب و پیکر انسان میسر است. تمام اجسام از جماد و نبات تا حیوان در طول زمان دچار تناسخ و تولد مجدد می‌شوند تا زمانی که با تبدیل شدن به غذا جسم انسان را تشکیل دهند. وقتی تبدیل به جسم انسان شدند به شناخت ذات درون خود می‌رسند.

ور نه‌ای محرم حقیقت راز نظری کن به شکل انسان باز

که در این شکل بی‌غبار گمان کرده طوفان به هم زمین و زمان

نغمه اینجاست تار را دریاب سیر گل کن بهار را دریاب

(همان، ص. ۲۶۵)

به‌طور کلی در دین هندو بازگشت مجدد روح به چهار حالت رخ می‌دهد: ۱- بازگشت روح در جمادات ۲- بازگشت روح در نباتات ۳- بازگشت روح در حیوانات ۴- بازگشت روح در انسان‌ها.

بیدل می‌گوید: هدف و آرزوی همه موجودات اعم از جماد و نبات و حیوان این است که تبدیل به جسم انسان شوند؛ زیرا تنها انسان می‌تواند از حقیقت خود که عدم و نیستی است باخبر شود؛ اما بعضی از آن‌ها مانند جمادات تا تبدیل شدن به جسم انسان فاصله دوری دارند و بعضی‌ها نزدیک‌ترند.

وصل انسان گل مراد همه با عث فرق و اتحاد همه

تا کجا صبح مدعا خندد کاین چمن نقش رنگ و بو بندد

بعضی آورده رو به قرب وصال بعضی از دور مانده محو خیال
(همان، ص. ۲۲۶)

فقط تناسخ باعث می‌شود موجودات دیگر تبدیل به انسان شوند.

تا به انسان نمی‌رسد پی‌شان آتش افتاده در رگ و پی‌شان
به حصول مرادشان که رسد جز تناسخ به دادشان که رسد
(بیدل، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۲۶۹)

از این میان، جمادات بیشترین فاصله را نسبت به انسان دارند زیرا باید دچار صدها تناسخ شوند تا تبدیل به جسم انسان شوند.

صد تناسخ زند مزاج حجر که فتد قرعه‌اش به نام بشر
عمرها باید این فسرده شیم که بزیاید به صورت آدم...
(بیدل، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۲۶۷)

بعد از جمادات، نباتات، و بعد حیوانات نسبت به انسان دور هستند و تا تبدیل شدن به انسان باید دچار چندین تناسخ شوند.

درخور دستگاه استعداد هر یک از همت جنون ارشاد
بعضی آورده رو به قرب وصال بعضی از دور مانده محو خیال
(بیدل، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۲۶۷)

تناسخ در واقع نفی و اثبات است. مثلاً جمادات وقتی دچار تناسخ می‌شوند به مرحله‌ای بالاتر یعنی نباتات می‌رسند و در آن می‌مانند. زمان طولانی باید سپری شود تا دوباره دچار تناسخ شده به مرحله‌ای بالاتر، یعنی به مرحله حیوانی برسند. تا سرانجام در مرتبه بعد به جسم انسان تبدیل شوند.

جز به نفی خود و وداع نمود نتوان برقع کمال گشود...
هر یک از خود گذشتی دارد نفی و اثبات روشنی دارد
(بیدل، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۲۶۹)

بیدل می‌گوید: وقتی دیگر موجودات تبدیل به جسم انسان شدند به آخرین مرحله رشد و تکامل خود رسیده‌اند. در این مرحله انسان بر حسب اعمال و کردار خود زندگی بعدی خود را تعیین می‌کند. اگر به شناخت ذات یا حقیقت

درون خود (آتمن) برسد، با عدم و نیستی (نیرگون برهمن) یکی می‌شود و در ذات جهان هستی داخل می‌شود؛ و اگر با جهل و غفلت مشغول لذات دنیا و نعمت‌های آن شود و حقیقت خود را فراموش کند، با مرگ جسم زندگی او در این دنیا پایان نمی‌یابد؛ بلکه بر حسب اعمال و کردار خود در یکی از مراتب جمادات، نباتات و حیوانات متولد می‌شود. این جهنم و دوزخ اوست که باید دچار صدها تناسخ شود تا دوباره تبدیل به جسم انسان شود.

علمای اسلامی درباره تناسخ و بازگشت مجدد روح از اصطلاحات «رسخ»، «فسخ»، «مسخ»، و «نسخ» استفاده می‌کنند؛ و می‌گویند تناسخ به شکل: ۱- رسخ (بازگشت روح در جمادات) ۲- فسخ (بازگشت روح در نباتات) ۳- مسخ (بازگشت روح در حیوانات) ۴- نسخ (بازگشت روح در انسان‌ها) رخ می‌دهد.^[۱] بیدل نیز از این اصطلاحات برای بیان تناسخ در بعد مادی و عنصری انسان استفاده می‌کند. (ر.ک. [بیدل، ۱۳۸۹](#)، ج ۳، صص. ۲۶۶-۲۴۵).

۱-۵. رسخ

رسخ سرنوشت جمادات است. برای این سنگ دچار رسخ می‌شود که مزاج سنگ درشت است. تایک سنگ بخواهد تبدیل به شکل انسان شود باید رنج تغییر و انقلاب زیادی را تحمل کند. مزاج سنگ باید دچار صدها تناسخ شود تا بخواهد به شکل انسان برسد. بیدل می‌گوید:

رسخ از آن است اعتبار جماد	که درستیش داد غفلت داد
سنگ تا آدمی حجاب بسیست	رنج انقلاب و تغییر بسیست
صد تناسخ زند مزاج حجر	که فتد قرعه‌اش به نام بشر...

([بیدل، ۱۳۸۹](#)، ج. ۳، ص. ۳۶۷)

بیدل پس از بیان ویژگی‌های جمادات می‌گوید بعضی از مردم که جاهل هستند و انسانیت و اخلاق در آن‌ها مرده است به شکل جمادات متولد می‌شوند و «رسخ» سرنوشت آنان است.

جمعی اینجا فسرده اطوارند	که ز طبع درشت کوهسارند
جهل ایشان مرکب افتاده است	روزشان در دل شب افتاده است
عقل اینجا به حکم دانش فرد	نسبت سنگ با درشتان کرد
کآدمیت فسرده است آنجا	شخص اخلاق مرده است آنجا

([بیدل، ۱۳۸۹](#)، ج. ۳، ص. ۲۶۸)

۲-۵. فسخ

از نظر بیدل سرنوشت نباتات فسخ است؛ چون اجزای آن‌ها ابتر است و جان ندارند. آن‌ها پا در گل هستند. رنگ و بو دارند؛ اما شکل انسان ندارند و کامل نیستند. علت سینه‌چاکی گل و پیچ‌وتاب سنبل همین است که در دل به سراغ انسان می‌گردند، اما از انسان شدن دورند.

همچنان عقل آگاهی درجات	فسخ فهمید سرنوشت نبات
که ز عزم عروج آگاهی	زد کمندش به چین کوتاهی
رنگ اگر یافت صورت جان کو؟	بو اگر داد خلق انسان کو؟
نفس تحقیق شبهه عنوان نیست	شکل آدم کشیدن آسان نیست
زین عذاب است سینه‌چاکی گل	زین آلم تاب می‌خورد سنبل
گر چه دل مایل سراغش کرد	لیک بعد مقام داغش کرد
(بیدل، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۲۶۸)	

بیدل پس از برشمردن ویژگی‌های نباتات و بیان علت فسخ گیاهان، می‌گوید: بعضی از مردم برای رسیدن به حقیقت خود دارای عزم و اراده‌ای سست هستند. آن‌ها در راه طلب ناامید می‌شوند و برمی‌گردند. تا رسیدن به حقیقت راه دوری در پیش دارند. چنین افرادی دچار فسخ شده و به شکل نباتات متولد می‌شوند.

هر که دارد به عزم و اماندن	صاحب فسخ بایدش خواندن
عالمی زین نسق به همت سست	کرد عزم جهان قرب درست
لیک افسون عجز یأس سبب	بازگرداندنشان از راه طلب
استقامت نگشت رهبرشان	پیش پا خورد از هوا سرشان
یک عدم دور ماند از این عالم	فرقشان تا به منزل آدم
(همان، ص. ۲۶۸)	

۳-۵. «مسخ» بازگشت روح در حیوانات

بیدل ویژگی‌های حیوانات را بیان می‌کند و می‌گوید که چرا سرنوشت حیوانات مسخ است. می‌گوید: حیوانات از قوای سمع و بصر بهره‌مندند اما علم و آگاهی ندارند. اگر ناله‌ای سر می‌دهند یا آوازی دارند پوچ است. چشم و گوش دارند اما از درک حقیقت عاجزند. اگر سخنی می‌گویند سخنان بیهوده است. مغز دارند اما آگاهی ندارند. آن‌ها دل

دارند، اما دل بی درد. (ر.ک. [بیدل، ۱۳۸۹](#)، ج. ۳، ص. ۲۸۹) سپس در ادامه می گوید: بعضی از مردم هم که ظاهر انسان را دارند، اما از نظر ویژگی های رفتاری صفات حیوانات را دارند، در تولد بعدی به شکل یکی از حیوانات متولد می شوند. آن ها از قوای سمع و بصری که برای آن ها خلق شده برای یافتن حقیقت بهره نمی برند. با اینکه حقیقت در درون آن هاست با آن نامحرمند و دچار وهم و خیال می شوند.

مسخ تبدیل آگهیست به جهل	کاین صفت راست جنس حیوان اهل
هم بر این وضع جمعی از مردم	کرده منزل درون منزل گم
ساز اطوار خارج از آداب	وضع نامحرم خطا و صواب
عین اسرار لیک وهم اندیش	با همه قرب دورگرد از خویش

([بیدل، ۱۳۸۹](#)، ج. ۳، صص. ۲۶۹-۲۶۸)

بیدل در داستان هایش نیز سرنوشت کسانی که در تولد بعدی به صورت یک حیوان زنده شده اند را نشان می دهد مثلاً در داستانی سرنوشت کسی را نشان می دهد که بدهکار بوده و بدهی خود را پرداخت نکرده، پس از مرگ به شکل یک کلاغ متولد می شود. (ر.ک. [بیدل، ۱۳۸۹](#)، صص. ۲۷۲-۲۷۰)

۴-۵. نسخ بازگشت روح در انسان ها

بیدل «نسخ» یا بازگشت روح در انسان ها را با توجه به طبقات اجتماعی نشان می دهد. او با بیان کردن حکایات و داستان های گوناگون نشان می دهد که انسان ها چگونه بر حسب اعمال و رفتار خود دچار تناسخ می شوند و در تولد بعدی در طبقه اجتماعی مناسب اعمال خود متولد می شوند. بازگشت روح در انسان ها بر اساس نظام طبقاتی رایج در هند است که یکی از عوامل اعتقاد به تناسخ در میان مردم هندو است. مردم این سرزمین از روزگاران کهن دارای نظام طبقاتی بوده اند. هرکدام از اعضای این طبقات وظایفی را بر عهده داشتند.

او در ضمن داستان ها و حکایاتی طبقات اجتماعی رایج در هند و هدف از خلقت آن ها را توصیف می کند. در این داستان ها مسئله تناسخ و متولد شدن در طبقه اجتماعی دیگر را نیز نشان می دهد؛ مثلاً در داستان «برهمن صاحب دید» می گوید که انسان چگونه در زندگی بعدی بر حسب اعمالش در طبقه اجتماعی پایین تر متولد می شود.

ذکر آن برهمن طالب دید	که تناسخ زد و کناس دمید
-----------------------	-------------------------

([بیدل، ۱۳۸۹](#)، ج. ۳، ص. ۳۶۸)

در این داستان نشان می دهد چگونه شخصی که برهمن است و در بالاترین طبقه اجتماعی زندگی می کند، وقتی از

روح حقیقی خود غافل شده، در تولد بعدی به شکل یک کناس (خاکروب) که در ردیف پایین‌ترین طبقه اجتماعی است متولد می‌شود. این شخص وقتی تعلقات را از خود دور می‌کند دوباره به شکل یک برهمن متولد می‌شود و در نهایت به حقیقت انسان آگاه می‌گردد (بیدل، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۳۸۲-۳۶۸).

بیدل در یکی دیگر از داستان‌هایش می‌گوید یک پادشاه که در بالاترین طبقه اجتماعی بوده به علت وابستگی به تعلقات دنیوی دچار تناسخ شده و به صوت یک شخص فقیر متولد می‌شود. او برای به دست آوردن خوراک مجبور می‌شود با یک دختر کناس ازدواج کند. تعلقات و وابستگی‌های او باعث می‌شود گاهی به صورت یک شخص فقیر و گاهی به صورت یک پادشاه متولد شود. (ر.ک. بیدل، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۷۴۰-۷۲۴). در یکی دیگر از داستان‌هایش می‌گوید کسی که منکر معراج پیامبر بوده دچار تناسخ شده و به شکل یک زن متولد می‌شود و با یک گازر (رختشوی) ازدواج می‌کند. (ر.ک. بیدل، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۳۸۹-۳۸۲).

در نظر بیدل آنچه حقیقت دارد نور و نفس ذات انسان است. جهان دیگری غیر از ذات انسان وجود ندارد.

چشم بر دستگاه خود واکن	حیرت کار خود تماشا کن
این دو کیفیت از جهان قدیم	تو برآورده‌ای به خُلد و جحیم
زین جنون‌ها چه در نظر داری	حسرت عالم دگر داری
اندکی واشکاف پرده وهم	معنی‌ای وقف لفظ توسست بفهم
منزل منتها دویدن تو	نیست الا به خود رسیدن تو
جز تو عشرت کجا؟ ندامت کو؟	تو بلای خودی قیامت کو؟
حق از این دوزخ و بهشت غنیست	آن سوی زوج و فرد ما و منیست
بی‌نیازی تنزه‌آباد است	زین خیالات وهم آزاد است

(بیدل، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۲۰)

۵-۵. تجلی بهشت و جهنم در جهان مادی

در باور بیدل بهشت و جهنم در بعد مادی و جسمانی روح انسان در فضای جهان هستی اتفاق می‌افتد. دوزخ و جهنم گرفتار شدن در چرخه‌های تولد و تناسخ مجدد در این جهان است. هرچه موجودات جهان هستی از نور انسان کامل دور باشند، دچار تولد و تناسخ می‌شوند که برای آنان درکات جهنم است. اگر انسان نسبت به نور عدم و نیستی غفلت کند، در ظلمت و تاریکی بیشتری به سر برده، سبب گناه و دور شدن از نور می‌گردد. بیدل در مثنوی عرفان درباره دور

شدن از نور انسان و درکات جهنم می‌گوید:

این جماد و نبات تا حیوان	همه محروم نشئه عرفان
بس که از بزم آگهی دورند	با بلای عقاب محشورند...
دوزخی در قلمرو امکان	نیست چون بعد نسبت انسان
در جهان تلاش عشق و هوس	نه همین کوه ناله دارد و بس
از زبان نوای حیوانات	تا صدای شکست رنگ نبات
جز به این یأس نوحه‌ای‌شان نیست	که چرا کائنات انسان نیست؟
بعد ادراک دوزخ است اینجا	جای افسوس و آوخ است اینجا

(بیدل، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۷۰-۲۶۹)

بیدل حضور جسمانی خودش را در این جهان پر از آفات نتیجه مکافات اعمال خود و ناتوانی از شناخت حقیقت درون خود در زندگی گذشته می‌داند و می‌گوید:

من بیدل در این بنگاه آفات	نبودم قابل چندین مکافات
که جز تسلیم تدبیری ندارم	به غیر از عجز تقصیری ندارم

(همان، ص. ۵۲۷)

نزد بیدل بهشت همین نعمت‌هایی است که بر روی زمین وجود دارد. حسن و زیبایی‌هایی که در جهان هستی می‌بینیم، حسن و زیبایی‌های نور مطلق است که به صورت بهشت تجلی کرده است. کسانی که هنوز نور درون آن‌ها با نور مطلق یکی نشده و در دنیای مادی و جسمانی هستند، از نعمت‌های نور خورشید استفاده می‌کنند. بیدل می‌گوید: تا زمانی که به صورت جسمانی جلوه داری از نعمت‌های نور استفاده کن. جلوه‌های بهشتی از تو خود را پنهان نکرده است. به نوری که این جلوه‌ها را برای تو آشکار کرده بیندیش تا به حقیقت نور پی ببری و توشه‌ای برای خودت داشته باشی. او در مثنوی عرفان در مورد بهشت و نعمت‌های آن می‌گوید:

چيست جنت؟ جهان نعمت و ناز	که عیان گشته از سراق راز...
گر نفهمد کسی حقیقت راز	تو بفهم و به صنع حق می ناز
بی نقاب است حسن جلوه کمین	از تو تا آن مقام علیین
چشم واکرده‌ای تماشا کن	هم در امروز کار فردا کن

اگر آئینه یقین صاف‌ست این قدر سیر معرفت کاف‌ست
(همان، ص. ۴۸)

در نظر بیدل افرادی که به دنبال یافتن بهشت در دنیای دیگری هستند در غفلت و گمراهی به سر می‌برند. آن‌ها آرامش این جهان را نیز از دست می‌دهند. در مثنوی‌های بیدل منظور از بهشت سعادت، سرور و آرامش مطلق است که جزو صفات و ذات نور است. او می‌گوید:

پوچ بافیست ذوق جنت و حور	ای دلت غافل از بهشت سرور
زین هوس‌های اضطراب فسون	عاقبت چند پایمال جنون؟
گر دویدی چه بود حاصل تو؟	ور رسیدی کجاست منزل تو؟
هر قدم دوزخیت باید کشت	تا توهم رسد به فهم بهشت...
رائی و مرئی جهان خیال	حکم آئینه دارد و تمثال...
آن هوایی که این غبار انگیخت	غیر خاکت به سر چه خواهد پیخت
معنی‌ای کاین قدر جنون آورد	صورتش با دلت چه خواهد کرد؟...
باخت سودای فطرت خامت	جنت یعنی نقد آرامت...
بر خیالات مرده ریگ مپیچ	دل بی‌مدعاست جنت و هیچ

(همان، ص. ۲۰۱)

۶. تناسخ در اوپه‌نیشدها و وداها

خاستگاه انگاره تناسخ مبهم است. بحث در این موضوع به اواسط هزاره اول پیش از میلاد در هند برمی‌گردد. قبایل دره گنگ یا سنت‌های دراویدی جنوب هند به‌عنوان یکی از منابع اولیه تناسخ مطرح شده است. در وداهای اولیه ایده تناسخ وجود نداشت بلکه اعتقاد به زندگی پس از مرگ را ذکر می‌کردند. با این حال ریشی‌های (Rishi) ودایی باستانی این ایده را ساده‌لوحانه انگاشته و به چالش کشیدند. آن‌ها می‌گفتند مردم به یک اندازه زندگی اخلاقی یا غیر اخلاقی ندارند. بین زندگی‌های فضیلت‌آمیز، برخی با فضیلت‌تر هستند درحالی‌که شر نیز درجاتی دارد. ناعادلانه است که مردم با درجات مختلف فضیلت یا رذیلت به بهشت یا جهنم بروند. آن‌ها ایده زندگی پس از مرگ را بر اساس شایستگی‌های فرد مطرح کردند. سپس یکی از متفکران اولیه یونان به نام فرسیدس از سیروس (Pherecydes of syros)^[۱] بحث تناسخ و تولد دوباره را مطرح می‌کند. ویلیام گاتری^[۲] (Guthrie, 1978, p173) می‌گوید: «فرسیدس از سیروس بحث تولد دوباره را مطرح کرد و فیثاغورث شاگرد معاصر او جوامعی را برای انتشار آن تأسیس

کرد.»

اولین ارجاعات متنی درباره تناسخ به اوپه‌نیشدهای دوران ودایی برمی‌گردد. در اوپه‌نیشدها فلسفه زندگی انسان و سعادت و شقاوت او را با دو بحث اساسی برهمن و آتمن بیان می‌کنند.

برهمن از ریشه «brh» به معنی «متورم کردن»، «گسترش دادن»، «رشد کردن» و «بزرگ» آمده است. فرزندگان اوپه‌نیشدی برای اشاره به «حقیقت غایی» از واژه برهمن (Brahman)^[۴] استفاده کرده‌اند. آن‌ها معتقدند در جهان دو نوع از برهمن وجود دارد: ۱- نیرگون برهمن ۲- سگون برهمن. آن‌ها نیرگون برهمن را عدم و نیستی می‌دانند و معتقدند عدم یا نیستی هدف غایی از خلقت و آفرینش است و نجات و رهایی انسان در گرو رسیدن به مقام عدم و نیستی است. عدم یا نیستی (نیرگون برهمن) حقیقت انسان است و هر کس بتواند به این حقیقت برسد رستگار شده است. منظور آن‌ها از عدم و نیستی، نیستی مطلق نیست بلکه منظور نیستی است که تمام هستی به صورت بالقوه در آن موجود است. در ابتدا تنها چیزی که وجود داشت عدم و نیستی بود سپس احساس تنهایی کرد با خود اندیشید باید شناخته شوم و جهان هستی را در ذهن خود آفرید و خود را به صورت «سگون برهمن» یا مظاهر جهان هستی نمایان کرد. او این کار را با نیروی مخیلیه مایا «Maya» انجام داد. این نیرو باعث می‌شود ما را فریب دهد تا مظاهر جهان هستی را حقیقت بدانیم و از اصل و ذات خودمان که عدم و نیستی است غافل شویم. انسان بر حسب کارمای خود بارها و بارها گرفتار سمساره (Samsara) یا چرخه تولد می‌شود این تولد و تناسخ ادامه دارد تا زمانی که انسان پی به حقیقت و ذات خود که نور و نفس عدم و نیستی است، ببرد. زمانی که به این شناخت رسید مظاهر جهان هستی در نظر او ناپدید شده، تبدیل به عدم و نیستی می‌شود. در تایثیره اوپه‌نیشد^[۵] عدم و نیستی به معنی ذاتی آمده است که جهان هستی و مخلوقات از آن زاده می‌شوند و در درون آن می‌زیند و پس از مرگ وارد آن می‌شوند. «آنچه از این ذات زاده می‌شوند، و پس از زادن با آن می‌زیند و پس از مرگ در آن وارد می‌شوند.» (1, 3: *Taittiriya Upanisad*)

بر اساس این مفهوم اوپه‌نیشدی مرجع و مبدأ تمام موجودات جهان هستی عدم و نیستی است. نیکلاس^[۶] محقق و نویسنده آمریکایی می‌گوید: «عدم و نیستی (Asat) به عنوان فضا، زمین اولیه، ادراک نامعین، یا مجموعه‌ای از ادراکات سازمان یافته است که جهان‌ها، خدایان و انسان‌ها از آن بیرون می‌آید.» (105: *Nicolas, 2003*).

آتمن به نفس یا روح انسان گفته می‌شود که با نفس و روح جهان هستی یکی است. نفس یا روح ثابت و لایتغیر است و در طول تمام دوران حیات انسان از تولد، کودکی، نوجوانی، جوانی، پیری و مرگ انسان تغییر نمی‌کند و شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. آتمن در واقع همان ذات یا عدم و نیستی (نیرگون برهمن) است که در تمام هستی

وجود دارد و هر کس به اندازه ظرفیت و استعدادش از آن برخوردار است. رادا کریشنان^[۷] فیلسوف برجسته قرن بیستم می‌گوید: «آتمن نخستین بار در ریگ ودا به معنی «نفس» و «جوهر انسان» به کار رفته است. «نفس و روح» متداول‌ترین معنای آن است» (Radhakrishnan, 199, p. 151). انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است. بعد جسمانی انسان و جهان مانع از شناخت بعد روحانی یا آتمن درون می‌شود. انسان وقتی لایه‌های مادی و جسمانی وجودش را کنار بزند آنچه که از او می‌ماند آتمن است که با نور و نفس عدم و نیستی (نیرگون برهمن) یکی است. بر اساس ماندوکیه اوپه‌نیشد و سایر اوپه‌نیشدها هر کس به شناخت آتمن در درون خودش برسد وجود او در وجود متعال (نیرگون برهمن عدم و نیستی) محو می‌گردد. آنچه که باعث رهایی انسان از چرخه سمساره یا تولد و مرگ می‌شود شناخت آتمن یا روح درون انسان است. هر کس به این شناخت برسد درمی‌یابد حقیقت درونش خداست و ذات او با ذات عالم یعنی عدم و نیستی (نیرگون برهمن) یکی می‌شود. آتمن (روح) او در تمام اشیای جاندار و بی‌جان عالم وجود دارد. در ایشه اوپه‌نیشد^[۸] آمده است: «و هر که همه عناصر و همه عالم را در خود ببیند، و خود را در همه عناصر و همه عوالم، او را هیچ چیز مکروه ننماید و از هیچ چیز نفرت نکند؛ و هیچ چیز در نظر او بد نمی‌نماید.» (Isa Up: 1). بر اساس اوپه‌نیشدها به‌طور کلی دو روح در عالم وجود دارد؛ یکی ثابت و بدون تغییر است که به آن پراماتمن (Paramatman) یا روح کیهانی هم می‌گویند، و دیگری روح عنصری و جزئی که در این دنیا دچار تناسخ شده و متولد می‌شود. ماهونی^[۹] (Mahony, 1981, p. 39) می‌گوید: «پراماتمن به معنی روح کیهانی در مقابل روح فردی است. سروده‌های بسیاری به این نیروی زایا که منشأ همه موجودات است اشاره می‌کند.»

۱-۶. حقیقت انسان یا پراماتمن بدون مرگ است.

«پراماتمن» (Paramatman)، نور و نفسی است که در ذات انسان است و با نور و نفس عدم و نیستی یکی است. پراماتمن حقیقت انسان و جهان را تشکیل می‌دهد و با نیرگون برهمن (عدم و نیستی) یکی است. این ذات و حقیقت انسان است و انسان باید آن را در درون خود بشناسد و به آن برسد. این روح منشأ همه موجودات است. این جنبه از انسان لایتغیر است و دچار زوال نمی‌شود. در واقع بدون مرگ است. در پراماتمن با روح حقیقی انسان تولد و مرگی وجود ندارد. در کتاب مقدس به‌گود گیتا (Bahagavad Gita) روح فناپذیر انسان لایتغیر معرفی شده، در این کتاب آمده است: «تن را مرگ درمی‌یابد؛ اما جان لایزال، تغییرناپذیر، فناپذیر و نامحدود است. پس ای فرزند بهاراتا بجنگ، جان نه کشته شود و نه بکشد. آن که جان را کشته یا کشته شده پندارد، از معرفت بی‌بهره است.» (بهاگاوادا

گیتا همان گونه که هست، ۱۳۸۵: ۱۸). در اوپه‌نیشدها هم آمده است که نفس انسان (آتمن) با تولد و مرگ انسان تغییر نمی‌کند؛ و اعمال انسان تأثیری بر آن ندارد. هر کس به نفس یا آتمن برسد از تمام تأثرات دنیوی آزاد می‌شود. در چاندوگیه اوپه‌نیشدها^[۱۰] آمده است:

«اکنون نفس یا آتمن سدی است برای حفظ فاصله این عوالم، روی این سد نه روز می‌گذرد، نه شب، نه سالخوردگی، نه مرگ، نه غم، نه نیکوکاری، نه بدکاری. همه بدی‌ها از آن برمی‌گردد؛ زیرا آن جهان برهمایی از زشتی آزاد است؛ بنابراین به‌راستی با گذشتن از روی آن سد اگر کسی کور باشد دیگر کور نخواهد بود، و اگر کسی بیمار است دیگر بیمار نخواهد بود. پس به‌راستی در عبور از آن سه شب مانند روز دیده می‌شود؛ زیرا آن جهان برهمایی روشن است.» (Chandugiya Up: 3, 5, 8).

در جای دیگر در همین اوپه‌نیشدها آمده است که این آتمن با تحولات جسمانی انسان از جمله مرگ، هیچ تغییری نمی‌کند.

«او با قتل کسی کشته نمی‌شود، با لنگی کسی لنگ نمی‌شود، و با این همه گویی به‌ظاهر او را می‌کشند. گویی برهنه‌اش می‌کنند، گویی او آزمایش سخت می‌بیند که ناخوشایند است، گویی حتی او می‌گوید من در این هیچ چیز ناخوشایند نمی‌بینم» (Ibid: 11, 8).

۲-۶. نفس جزئی و عنصری یا جیواتمن دچار تناسخ می‌شود

آنچه در انسان و جهان دچار تناسخ می‌شود روح مادی و جسمانی است که به آن جیواتمن (Jīvātman) می‌گویند. جیواتمن نور یا نفس جزئی انسان است که با پرده‌های مادی و جسمانی آمیخته می‌شود. روح عنصری انسان از ثمره اعمال متأثر می‌گردد و راه صعود و نزول را در پیش می‌گیرد. در اوپه‌نیشدها گفته شده این روح عنصری انسان است که داخل رحم خوب یا بد شده و دوباره متولد می‌شود و مقهور صفات می‌گردد. درباره این روح در شِوتاشوتره اوپه‌نیشدها^[۱۱] این گونه آمده است:

«به‌راستی آنکه فاعل فعل است روح عنصریست و علت عمل بواسطه اعضای بدن همان ذات باطنی است. اکنون همان طور که قطعه آهنی که در آتش گذاشته شده و بواسطه کارگر کوبیده شده و تغییر شکل می‌دهد، به همان طور روح عنصری مقهور شخص باطنی می‌شود، به‌واسطه صفات کوبیده شده و تغییر شکل می‌دهد. همان طور که قطعه آهنی که در آتش گذاشته شده و کوبیده می‌شود مقهور نمی‌گردد، ذات باطنی هم مقهور این تحولات نمی‌گردد. ولی روح عنصری مغلوب می‌گردد؛ زیرا با صفات ارتباط دارد.» (Shvetashvatara Up: 2, 10).

در کوشیتکی اوپه‌نیشد^{۱۲۱} درباره تناسخ و بازگشت مجدد این روح چنین آمده:

«کسی که از این جهان رحلت می‌کند و هنوز به این جهان علاقه‌مند است، در واقع به ماه می‌رود. این ماه دروازه آسمان است. کسی که جواب او را بگوید او را برای ارتقا راه می‌دهند. ولی هر که جواب او را نگوید، او مبدل به باران می‌شود و به زمین فرود می‌آید، و آنگاه هر کس مطابق کردار و معلومات خود به شکل کرم یا ماهی یا مرغ یا بشر یا گراز وحشی یا مار یا ببر یا آدم یا موجود دیگر و در شکلی از اشکال بار دیگر تولد می‌یابد.» (Kaushitaki Up: 4, 1, 1).

به جیوآتمن، «روح مادی و عنصری» می‌گویند. هم‌چنین در کته اوپه‌نیشد درباره نور جیوآتمن که در بدن انسان پوشیده شده آمده است:

«جیوآتمن نوری است که در بدن انسان است. این نور با لایه‌های مادی و جسمانی پوشیده شده است. وقتی انسان آن را با آب معرفت و سلوک بشوید، آن نور ذات روشن و ظاهر می‌شود و از غم آزاد می‌شود» (Katha Upanishad, 1, 14).

جیوآتمن علاوه بر نوری که در زیر لایه‌های مادی انسان پوشیده شده، نفس مادی و جسمانی انسان نیز هست. تا زمانی که انسان حقیقت نفسی که در جسم او حرکت می‌کند و گرداننده بدن اوست را نداند، از مرگی به مرگی می‌رود و دچار تناسخ می‌شود. این نفس در صورت‌های جسمانی او گردان است. زمانی که لایه‌های مادی و جسمانی برداشته شود، نفس بی‌زوال می‌شود و تبدیل به نفس مطلق عدم و نیستی می‌گردد. در کته اوپه‌نیشد هم‌چنین آمده است: «جیوآتمن هَس (نفس) نام دارد در بدن گردان است. جیوآتمن تا زمانی در بدن گردان است که خود را از آتمن که حرکت دهنده اوست جدا بدانند. وقتی که جیوآتمن با پرم آتمن یکی شد، بی‌زوال می‌شود.» (Ibid, 1, 6).

۳-۶. بهشت و جهنم

در دین هندو، بهشت و جهنم در بعد مادی و جسمانی نور مطلق وجود دارد. نور مطلق عدم و نیستی در ذات خود غنی و بی‌نیاز از اعمال است. این ذات بیننده‌ای تماشاگر است و از لذت و شادی و غم مبرا است. از هیچ‌گونه اعمالی متأثر نمی‌شود. نتایج اعمال و بهشت و جهنم در همین فضای جهان هستی اتفاق می‌افتد. دوزخ برای انسان دور شدن از نور مطلق و نزدیک شدن به ظلمت و تاریکی است. کسی که دارای اعمال بدی است، روح او از طریق آفتاب نمی‌رود؛ بلکه به طرف ماه می‌رود و دوباره به زمین برمی‌گردد. این روح در بدی اعمالش پراکنده گشته در دورترین طبقه نسبت به نور مطلق دوباره متولد می‌شود. تا زمانی که انسان نتواند خود را از بعد مادی و جسمانی رها کند، روح او در دوزخ گرفتار خواهد شد. بهشت نیز استفاده کردن از نعمت‌هایی است که بعد جسمانی نور مطلق یعنی نور

آفتاب برای صورت‌های جسمانی انسان‌ها در فضای محیط خلق کرده است. انسان‌هایی که در گذشته به نور درونشان نزدیک بوده‌اند، در زندگی بعدی از نعمت‌های بیشتری از نور استفاده می‌کنند. وقتی انسان به رستگاری می‌رسد و تن را رها می‌کند، نتیجه اعمال و رفتار او نیست که وارد دوزخ یا بهشت می‌شود؛ بلکه جیواآتمن (نور پنهان) او تبدیل به پرم‌آتمن می‌شود و از محیط جهان هستی (پل/آتمن) می‌گذرد. جولپوس جی لپنر (Julius Lipner)، (۱۹۴۶)، استاد هندوئیسم و مطالعه تطبیقی دین در دانشگاه کمبریج، می‌گوید:

«در بیشتر فرقه‌های هندوئیسم، بهشت و جهنم دانمی وجود ندارد. در زندگی پس از مرگ، براساس کارما، روح به عنوان موجود دیگری در بهشت، جهنم یا موجودی زنده روی زمین (انسان یا حیوان) دوباره متولد می‌شود. این تناسخ در چرخه‌ها ادامه می‌یابد تا زمانی که فرد به تعقیب معنوی دست می‌زند، به خودشناسی پی می‌برد و در نتیجه، رهایی نهایی (موکشه) از چرخه‌های تناسخ را به دست می‌آورد» (Lipner, 2012: 263-265).

پرت^[۳] (۱۹۵۱)، فیلسوف برجسته درباره رهایی از چرخه تناسخ می‌گوید:

«رهایی از چرخه تناسخ حالتی از سعادت کامل است و آن یکی شدن با نور عدم و نیستی است. واقعیت تغییرناپذیری که قبل از خلقت جهان وجود داشته است، همچنان وجود دارد و پس از پایان جهان نیز وجود خواهد داشت» (Perrett, 1998: 53-54).

جهنم برای روح، گرفتار شدن در ظلمت و تاریکی جسمانی و بهشت نزدیک شدن به مقام نور و آگاهی مطلق است.

۷. نتیجه

بیدل برای بیان فلسفه زندگی و مسئله بازگشت روح و بیان معاد از منابع عرفانی دین هندو از جمله اوپنیشدها بهره گرفته است. او با توجه به معتقداتی که جامعه پیرامونش داشته، مسئله تناسخ را تبیین می‌کند. از نظر بیدل نیز روح حقیقی انسان همان عدم یا نیستی (نیرگون برهمن) است. این روح در نفس تمام موجودات جهان هستی وجود دارد؛ اما هیچ کدام از این موجودات قادر به شناخت آن نیست. تنها انسان‌ها می‌توانند به این حقیقت پی ببرند که تنها حقیقت غایی «عدم و نیستی» است. هر کس بتواند این حقیقت را در درون خود بیابد تمام مظاهر جهان هستی در نظر او ناپدید می‌شود و خود را با عدم یا حقیقت یکی می‌بیند. این عدم در واقع هستی مطلق است که تمام موجودات جهان هستی از آن زاده می‌شوند و پس از مرگ و تولدهای مکرر در نهایت به آنجا بازمی‌گردند و با آن یکی می‌شوند و در متصرفات عالم شرکت می‌کنند. البته تمام انسان‌ها به شناخت این حقیقت در درون خود پی نمی‌برند، تنها کسانی به

این شناخت می‌رسند که سختی‌ها را تحمل کرده و بتوانند جنبه‌های مادی و جسمانی را از خود دور کنند. راز خلقت جهان هستی تبدیل شدن به جسم انسان است. برای این منظور تمام اجزا و موجودات جهان هستی دائماً در حال تناسخ و تولد دوباره هستند. این تناسخ و تولد دوباره که هندوها به آن سمساره می‌گویند، بارها و بارها اتفاق می‌افتد تا جسم انسان تشکیل شود. قرار گرفتن در هر طبقه‌ای از موجودات جهان هستی اعم از جمادات، نباتات، و حیوانات و هم‌چنین متولد شدن در هر طبقه اجتماعی در بین انسان‌ها، نتیجه اعمال و رفتار گذشته انسان است. انسان‌ها به نسبت دوری یا نزدیکی به شناخت حقیقت (عدم و نیستی یا نیرگون برهمن) دچار تناسخ و تولد مجدد می‌شوند. اگر در زندگی گذشته فاصله آن‌ها از شناخت حقیقت دور بوده در تولد بعدی دچار «رسخ» شده و به شکل یکی از جمادات متولد می‌شوند؛ اما اگر آن‌ها فاصله نزدیکی با حقیقت داشته‌اند با توجه به اعمال و رفتارشان دچار مسخ شده و در یکی از طبقات اجتماعی میان انسان‌ها متولد می‌شوند.

با توجه به گفته‌های بیدل تناسخ در بعد مادی و جسمانی روح اتفاق می‌افتد. بعد حقیقی روح انسان (پراماتمن) که با عدم و نیستی (نیرگون برهمن) یکی است و شخصیت واقعی انسان را تشکیل می‌دهد ثابت است و دچار تغییر و تحول نمی‌شود. ثمره اعمال انسان از نیک و بد یا دوزخ و بهشت در این روح حقیقی تأثیری ندارد. در واقع بهشت و جهنم در همین جهان اتفاق می‌افتد. هنگامی که انسان توانست ذات خود را بشناسد، به شناخت این روح حقیقی نائل شده و با آن یکی می‌شود.

از گفته‌های بیدل چنین بر می‌آید که او از منابع عرفان اسلامی و اصطلاحات عرفانی برای بیان مفاهیم تناسخ بر اساس منابع دین هندو از جمله اوپنیشدها بهره گرفته است.

یادداشت‌ها

۱. نگاه کنید به: محمد نسفی، کشف الحقایق، (۱۳۵۹)، ج ۱، ص ۱۸۷؛ علامه حلی، اسرارالخفیه فی العلوم العقلیه، (۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۳۹۹؛ ابن حزم، الفصل فی الملل و الالهواء والنحل، (۱۹۸۵/۱۴۰۵)، ج ۱، ص ۱۶۵؛ علی تھانوی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، (۱۹۹۶).
۲. Pherecyde of syros (540 ق.م). او را از زمرة هفت حکیم یونان می‌دانند. از زندگی و مرگ او اطلاع چندانی در دست نیست. برخی ادعا می‌کنند او معلم فیثاغورث بوده است.
۳. William Keith Chambers Guthrie (1906-1981) محقق کلاسیک اهل اسکاتلند و استاد دانشگاه کمبریج. شهرت او به خاطر نگارش کتاب هفت جلدی تاریخ فلسفه یونان است.
4. See. James Lochtefeld, Brahman, The Illustrated Encyclopedia of Hinduism, Vol.A.M, Rosen Publishing p.122.
۵. این اوپه‌نیشد با مکتب تئریه یاجور ودا مرتبط است که از سه فصل (ادهیایا) از یجور ودا تصنیف شده است.
6. Antonio T. de Nicolas
۷. سرواپالی رادا کریشنان (تولد سپتامبر ۱۸۸۸ وفات ۱۶ آوریل ۱۹۷۵) بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم در هند و انگلستان بود. در سال (۱۹۶۷-۱۹۶۲) به‌عنوان رئیس جمهور هند منصوب شد. او رئیس هیئت اجرایی یونسکو در سازمان ملل بود. در سفرهایش سعی می‌کرد تفکر هندی را برای غربی‌ها تفسیر کند. او اوپه‌نیشدها را به انگلیسی ترجمه کرد.
۸. از کوتاهترین اوپه‌نیشدهاست که در فصل (ادهیایا) ی آخر یاجور ودا آمده است. نام آن از کلمات آغازینش (Isa Vasyam) گرفته شده که به معنای «در برگرفته توسط ایشوارا» یا «پنهان در ایشوارا» است.
۹. Bill Mahony (1949) استاد دانشگاه شیکاگو.
۱۰. کهن‌ترین اوپه‌نیشد به زبان سانسکریت است از متون سام وداست (Samaveda). این اوپه‌نیشد هشت فصل دارد که هر کدام از تعدادی بخش و بند تشکیل شده است.
۱۱. شامل ۱۱۳ مانترا (آیه) در شش فصل است.
۱۲. داخل ریگ ودا قرار دارد. درباره کارما است. دارای چهار فصل و هر فصل به ترتیب ۶، ۱۳، ۹ و ۲۰ آیه دارد.
۱۳. روی دبلیو پرت (Roy W. Perrett)، فیلسوف برجسته دانشگاه کمبریج است.

کتابنامه

- ابن حزم، ع. ا. (۱۴۱۶ ه. ق/ ۱۹۹۶ م). الفصل فی الملل و الاوهام و النحل، (تصحیح و تنظیم ع، عمیره، و ن، م، ابراهیم)، دارالجلیل بیروت لبنان.
- الیاسی، پ. (۱۳۸۸). زندگی پس از مرگ و تناسخ در متون مقدس هندو. پژوهشنامه ادیان. سال سوم. شماره ششم.
- اوپانشاد، س. ا. (۱۳۴۰). ترجمه‌ی شاهزاده محمد داراشکوه از متن سنسکریت. (تصحیح س، م، ر، جلالی نایینی، و دکتر تاراچند). چاپ: تابان.
- بهاگوادا گیتا همان گونه که هست. (۱۳۸۵). (م، ع، موحد، مترجم). انتشارات خوارزمی.
- بهرامی، ن. و گوهری، ع. (۱۳۹۷). «بررسی جایگاه تناسخ در فرهنگ هندوئیسم و نقد آن در مکتب فلسفی ملاصدرا». مطالعات میان فرهنگی.
- بیدل دهلوی، ع. (۱۳۸۹). کلیات دیوان. (تصحیح خ، م، خسته، و خ، ا، خلیلی). ج ۳. چاپ: اول. فروغی.
- تهانوی، م. ع. (۱۹۹۶ م) موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، (ج، زیناتی، مترجم). مکتبه‌اللبنان ناشرین.
- رضازاده شفق، ص. (۱۳۴۵). گزیده اوپه‌نیشدها. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ریگ ودا. (۱۳۷۲). (م، ر، جلالی نایینی، مترجم). نشر: نقره. چاپ سوم. چاپ افست شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نسفی، ش. ع. م. (۱۳۵۹). کشف الحقایق، (ا، م، دامغانی، اهتمام و تعلیق). بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نیازی، ا. ع. (۱۳۹۰) نگاهی تطبیقی به آموزه تناسخ در ادیان هندی و رجعت. معرفت کلامی. سال دوم. شماره ۳.
- حلی، ع. (۱۳۷۹). الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، بوستان کتاب قم.
- Encyclopedia of Global Religion, Mark Juergensmeyer, Wade Clark Roof. SAGE Publications, Oct 18, 2011 - Computers - 1528 pages.
- Julius, L. (2012). *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge
- Loy, D. (1982). "Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedanta: Are Nirvana and Moksha the Same?". *International Philosophical Quarterly*.
- Mahony, W. k. (1976). *soul, Indian concepts*. Encyclopaedia of Religious Ideas, Paris.
- Nicolas, Antonio T. de. (2003). *Meditations Through the Rig Veda: Four-Dimensional Man*. iUniverse.
- Oxford Dictionaries, "transmigrate" Oxford university Press, (2016).
- Oxford Dictionaries. (2016). "[Transmigration](#)". Oxford University Press. Archived from [the original](#) on January 5, 2014.
- Radha Krisnan. s. (1991) *Indian philosophy*. With an introduction by. J. N. Mohanty, Oxford University Press,
- Roy W. P. (1998). *Hindu Ethics: A Philosophical Study*. University of Hawaii Press.
- Upanishad, S. A. (1340). Translated by Prince Mohammad Darashkooch from Sanskrit text. Edited by Seyed Mohammad Reza Jalali Naeini and Dr. Tarachand. Print: Taban.

William Keith Chambers Guthrie. (1978). A history of Greek philosophy, Volume 1: The earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge University Press. 1978.



From the Inner-House into the Society: Qajar Women's Travelogues in the Dominant Patriarchal Discourse*

Received: July 26, 2024 :: Revised: October 29, 2024

Accepted: November 11, 2024 :: Published Online: December 20, 2024

Fatemeh Mostafae Karmalaki¹

Ghodrat Ghasemipour², Davood Poormozaffari³

How to cite this article:

Mostafae Karmalaki F., Ghasemipour, G., & Poormozaffari, D. (2024). *From the Inner-House into the Society: Qajar Women's Travelogues in the Dominant Patriarchal Discourse**. *New Literary Studies*, 57 (2), 99-128. (in Persian with English abstract)
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.89059.1610>

Abstract

The Qajar era, prior to the Constitutional Revolution, represents a historical period marked by the dominance of patriarchal discourse. However, this dominance was not limited to men alone; a group of literate women from upper social classes also contributed to it. Analyzing the thoughts and ideas of some Qajar women through their travelogues confirms this issue. Conducted using Critical Discourse Analysis (CDA), this study revealed that the viewpoint of these women about the imposition of patriarchal discourse was passive, manifesting as “passive acceptance”, “emotional and ineffective” and “supplementing the patriarchal discourse and aligning with the reproduction of its elements”. Furthermore, analyzing these texts revealed that the Qajar women's travelogue, despite having literacy and special resources as tools for self-actualization, their awareness remained at a level of

* This paper is extracted from the doctoral dissertation entitled A Historical Investigation and Critical Stylistic Analysis of Women's Travelogues from the Safavid Era to 1390 AH

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (ORCID: 0009-0000-0898-2262). E-mail: f-mostafaei@stu.scu.ac.ir
2. Associate Professor in Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (ORCID: 0000-0001-6989-141X) (Corresponding author) E-mail: gh.ghasemi@scu.ac.ir
3. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (ORCID: 0009-0002-3827-750X). E-mail: dpoomozaffari@scu.ac.ir

objectification. Therefore, they did not engage in creation of any new identity. The reasons for such reactions are rooted in the living in the court environment, being part of aristocratic families with traditional culture, and being absorbed by it. This method of encountering the patriarchal discourse and its consequences was adapted by women travelogue writers, while contemporaries such as Bibi Khanom Estarabadi were confronting the patriarchal discourse. Bibi Khanom's voice in *Ma'ayib al-Rijal* represents a group of women from prior to the Constitutional Revolution, who had achieved subjectivity and were striving for liberation from the others constructed identities. Therefore, although these women left the interior houses and went on journeys, their minds remained entrenched in the interior of patriarchal Discourse's dominance.

Keywords: Travelogue, Women's Travelogue, Qajar Women, Patriarchal Discourse, Critical Discourse Analysis

Extended Abstract

1. Introduction

The Qajar era just before the Constitutional Revolution can be considered a period of historical 'transition' dominated by a patriarchal discourse. This dominance was not merely done by men. A group of literate women from the high social strata of society also played a significant role in the dominance. Examination of the travelogues of some Qajar women confirms this assertion. These writers, as representatives of a specific group of women, contributed to the stabilization, completion, and reinforcement of patriarchal hegemony. This study examined the travelogues of Qajar women as the arms of the patriarchal discourse; an issue that have been overlooked in existing literature, despite being a crucial component of the overall picture of women's thought before the Constitutional Revolution. Given the significance of comparison in analyzing works from a transitional period, and to complement our analysis, this study included a work from the opposing perspective; that is, Bibi Khanom Estarabadi's *Ma'ayib al-Rijal*. This book also belongs to the pre-constitutional period and represents the viewpoint of women who actively resisted patriarchal discourse and its consequences. Considering the above issue, this study tried at first to demonstrate the perspectives of Qajar women travel writers on women and how they showed the dominance of patriarchal discourse in their travelogues. The second aim was to analyze these perspectives and their reactions to the consequences of male dominance. At the end it was tried to compare the viewpoints of Qajar women travel writers and the ideas of the author of *Ma'ayib al-*

Rijal and her contemporaries. It was tried as well to explore some reasons for the differences in these two groups' reactions to the dominance of patriarchal discourse.

2. Method

This study applied Critical Discourse Analysis (CDA). Since the terminology and theoretical foundations of CDA have been frequently reiterated in preliminary works and educational texts, it was decided to refrain from its repetition. While focusing on the research question, the analytical capabilities of this research were used. At the first step, through exploring the travelogues of Qajar women, their attitudes towards the dominance of patriarchal discourse and its repercussions were analyzed. Moreover, the reasons behind the emergence of these viewpoints were explored and identified. Finally, to enrich this analysis, a comparison between the perspectives of Qajar women travel writers and their opposing views were compared. To do this, Bibi Khanoum Estarabadi's *Ma'ayib al-Rijal* was selected as a book that could be a representative of the opposing attitude.

3. Results

The examination of the contents of Qajar women's travelogues revealed a passive and submissive attitude towards the dominance of patriarchal discourse and the imposed identities associated with it. The imposed identities of patriarchal discourse, as evident in these travelogues, are the objectification and devaluation of women, and the travel writers in question were entirely under its influence. The most significant indicator of this is their reactions to the consequences of patriarchal discourse and male dominance, as expressed in their narratives of their travels. These reactions can be broadly categorized into "submissive reactions", "purely emotional and ineffective reactions", and "reactions that complement the dominance of patriarchal discourse and serve to reproduce its elements". Moreover, the analysis of these texts showed that Qajar women travel writers, despite enjoying literacy and unique opportunities for self-development, their awareness remained at a level of being objectified. Accordingly, they exhibited no agency in creating a new identity.

4. Discussion and Conclusion

The evidence from the travelogues of Qajar women and considering the socio-historical reports of the pre-constitutional Qajar era, the reasons for such perspectives and reactions from women travel writers towards the dominance of patriarchal discourse can be attributed to two primary factors: 1) The social environment of the court and aristocratic families. On the one hand, due to the power and status of the monarchy, the intensity of dominance and influence of patriarchal

discourse was amplified. On the other hand, by restricting aristocratic women more than women from other social classes, they had fewer opportunities to experience the external societal environment and became accustomed to a domestic life. Moreover, the prevailing idleness in their aristocratic lives led to greater passivity. This environment, with such characteristics, rendered women travel writers passive and superficial, and they reacted to patriarchal discourse with minds shaped in this manner; 2) The influence of traditional culture: Part of the passive reactions of Qajar women travel writers to patriarchal discourse and its consequences can be attributed to a mindset shaped by traditional culture. This culture is characterized by non-critical thinking, fatalism, and emotionality. Consequently, fatalistic reactions to male dominance and purely emotional responses to the consequences of patriarchal discourse, ultimately accepting male authority, were the effects of the transformation of women travel writers within traditional culture.

Finally, to complete and strengthen the analysis, a comparison was made. During the period when the travelogues of Qajar women were being written, representing a large group of pre-constitutional women, another group existed whose voices were in opposition to male dominance. This group managed to create subversive works, constructing a discourse that challenged patriarchal dominance and whose central idea was the defense of women and a struggle against the mindset of women like the Qajar travel writers. Bibi Khanom Estarabadi, the author of *Ma'ayib al-Rijal*, is a representative of this group. Through arguments based on a deep understanding of women's issues, she confronted the patriarchal discourse. Because of such reasons as innate genius, possessing a keen eye, simultaneously witnessing both the internal and external spaces of the Haramsara through her mother's job, and familiarity with the new horizon of modernity and the positive aspects of European culture, Estarabadi could free herself from the everlasting effects of patriarchal discourse. Moreover, she could see women's issues from a different perspective and critically examine the elements of patriarchal discourse. Her voice in *Ma'ayib al-Rijal* is in fact the voice of a group of pre-constitutional women who had attained subjectivity and were striving to break free from the identities that others had constructed for them; however, the women travel writers of Qajar period, although had embarked on journeys beyond their lands, remained trapped within the internal space of patriarchal discourse and its dominance.



از اندرونی به درون: سفرنامه‌های زنان قاجاری در سیطره گفتمان مردسالار*

ارسال: ۱۴۰۳/۰۵/۰۵؛ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۰۸؛ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱؛ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

فاطمه مصطفایی کرملکی^۱، قدرت قاسمی پور^۲، داوود پورمظفری^۳

ارجاع به این مقاله:

مصطفایی کرملکی، ف.، و قاسمی پور، ق.، و پورمظفری، د. (۱۴۰۳). «از اندرونی به درون: سفرنامه‌های زنان قاجاری در سیطره گفتمان مردسالار*»، در نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، تابستان، صص ۹۹-۱۲۸.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.89059.1610>

چکیده

دوره قاجار تا پیش از مشروطه، از جمله دوره‌های گذار تاریخی است که غلبه با گفتمان مردسالار بوده است، اما بازوان این غلبه تنها مردان نبوده‌اند، بلکه گروهی از زنان باسواد از طبقات بالای اجتماع نیز در آن سهم داشته‌اند. بررسی دیدگاه برخی زنان قاجاری از خلال مطالعه سفرنامه‌هایشان این موضوع را تأیید می‌کند. در این مقاله که به روش تحلیل انتقادی گفتمان انجام شده است، مشخص شد دیدگاه این زنان نسبت به سیطره گفتمان مردسالار و هویت‌های القائی آن، انفعال، پذیرش و همراهی بوده است. مهم‌ترین نشانه آن در متن سفرنامه‌ها، واکنش‌های «از سر تسلیم»، «صرفاً احساسی و بی‌اثر» و «مکمل سیطره گفتمان مردسالار و در راستای بازتولید عناصر آن» است. همچنین بررسی این متن‌ها نشان داد، زنان سفرنامه‌نویس قاجاری با وجود داشتن سواد و امکانات ویژه به‌عنوان ابزار خودشکوفایی، آگاهی‌شان

* مقاله مستخرج از رساله دکتری فاطمه مصطفایی کرملکی است با عنوان: بررسی تطور تاریخی و سبک‌شناسی انتقادی سفرنامه‌های زنان از دوره صفویه تا سال ۱۳۹۰.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (ORCID: 0009-0000-0898-2262)

E-mail: f-mostsfaei@stu.scu.ac.ir

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول). (ORCID: 0000-0001-6989-141X)

E-mail: gh.ghasemi@scu.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (ORCID: 0009-0002-3827-750X)

E-mail: dpoomozaffari@scu.ac.ir

در سطح اُبژگی مانده، بنابراین هیچ‌گونه کنشگری در جهت آفرینش هویتی تازه ندارند. دلیل این مطلب، زیست این زنان در فضای دربار و خانواده‌های اشرافی و زندگی با فرهنگ سنتی و استحاله در آن است. وجود چنان دیدگاهی در نوشته‌های زنان سفرنامه‌نویس قاجاری در حالی است که هم‌دوره با آنان، نویسندگان دیگری همچون بی‌بی‌خانم استرآبادی با گفتمان مردسالار مقابله می‌کردند. درواقع صدای بی‌بی‌خانم از خلال رساله معایب الرجالش صدای گروهی از زنان پیش از مشروطه است که به سوژگی رسیده و در تلاش برای رهایی از هویت‌هایی بودند که دیگری برایشان ساخته است؛ اما زنان سفرنامه‌نویس قاجاری با آن‌که به سفری بیرون از شهر و دیارشان رفتند، ذهنشان همچنان در فضای اندرونی گفتمان مردسالار و سیطره آن باقی مانده بود.

کلمات کلیدی: سفرنامه، سفرنامه‌های زنان، زنان قاجاری، گفتمان مردسالار، تحلیل انتقادی

۱. مقدمه

نوشته‌های منشور زنان در ایران دوره قاجار را می‌توان به دو قسمت پیش و پس از مشروطه تقسیم کرد. سال‌های پیش از انقلاب مشروطه زمانی است که هنوز تجدد و نوخواهی ظهور تام نیافته است و تلاش و کنشگری برای تغییر از سوی زنان همه‌گیر نشده است. از زنان این دوره، نوشته‌های کمی به دست ما رسیده است، اما چون سال‌های پیش از مشروطه، به‌عنوان یکی از دوره‌های گذار (زرقانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۳) شناخته می‌شود، بررسی آثار به جا مانده از آن اهمیت می‌یابد؛ زیرا «دوران گذار» به‌عنوان «محل رویارویی عوامل تطور ادبی» (فتوحی، ۱۳۸۷، ص. ۴۷) و اندیشگانی شناخته می‌شود؛ بنابراین هر تغییر یا توقف یا بازگشتی که در ساحت اندیشه و به تبع آن در نوشتار در دوره‌های بعد اتفاق می‌افتد، سابقه آن را می‌توان در دوران گذار پیدا کرد. بر این اساس سفرنامه‌های زنان قاجاری به‌عنوان بخش بزرگ و مغفول پیکره متنی پیش از مشروطه، نیاز به توجه ویژه دارد. یکی از مهم‌ترین موضوعات قابل بررسی در متن و درون‌مایه این سفرنامه‌ها، چگونگی توجه نویسنده به زنان و گفتمان مردسالار است.

گفتمان مردسالار یکی از مهم‌ترین نظام‌های معنایی اثرگذار بر اندیشه زنان من‌جمله زن ایرانی بوده و هست. این اثرگذاری از خلال آثار مکتوب زنان نویسنده قابل‌ردیابی و تحلیل است و بسته به شیوه زندگی خاص نویسندگان و تحولات اجتماعی و فرهنگی جامعه در سیر تاریخ، واکنش‌های متنوعی را به دنبال داشته است، که نمایانگر تفاوت‌ها و تشابه‌ها و تقابل‌های طیف‌های مختلف زنان است. در بحث پیرامون گفتمان مردسالار، بیش از هر چیز نگاه‌ها متوجه مردانی است که برای توسعه و تثبیت سلطه خود بر زنان، به تقویت عناصر این گفتمان می‌پردازند، اما در بررسی متن و درون‌مایه آثار برخی نویسندگان زن می‌توان نمونه‌هایی یافت که نشان می‌دهد، گاه گروهی از آنان نیز در مسیر

ثبیت، تکمیل و تقویت سلطه گفتمان مردسالار مؤثر بوده‌اند. دوره قاجار تا پیش از مشروطه، از جمله گذرگاه‌های تاریخی است که نمونه این گروه از زنان در قامت نویسنده حضور پررنگی دارند؛ به عبارت دیگر در برهه‌ای که غلبه با گفتمان مردسالار بوده، بازوان این غلبه تنها مردان نبوده‌اند، بلکه زنانی از طبقات بالای اجتماع و از معدود زنان باسواد نیز در تقویت آن گفتمان سهم داشتند. زنان سفرنامه‌نویس قاجاری را می‌توان نماینده این گروه دانست. در همین دوره گروه دیگری نیز از زنان وجود داشته‌اند که در برابر گفتمان مردسالار و تبعات آن کنش‌های فعالانه‌ای داشته‌اند و متون متفاوتی با درون‌مایه تأدیب مردان نوشته‌اند. نوشته‌هایی با اندیشه مرکزی دفاع از زنان و خنثی کردن تبعات گفتمان مردسالار که در دوره گذار طبیعتاً کم تعداد بوده‌اند، اما مسیر تازه‌ای پیش چشم زنان ترسیم کرده‌اند که بعدها آنان را به تحولات وسیع انقلاب مشروطه پیوند داده است. رساله معایب الرجال بی‌بی خانم استرآبادی نماینده این گروه است، اگرچه به ظن نگارندگان این افراد اگر سفرنامه می‌نوشتند یا در هر ژانر دیگری قلم می‌زدند نیز، به خلاف گروه اول، نوشته‌شان حائز کنش‌های فعالانه و تلاش برای تغییر در وضعیت زنان می‌بود.

بنابراین آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد یکی از نقاط انشعاب خط فکری زنان در همین دوره قاجار تا پیش از مشروطه بوده که با تقابل آن دو گروه نویسنده زن بوجود آمده است. در مقاله حاضر ما به بررسی آثار گروه اول (سفرنامه‌های زنان قاجاری) یا همان بازوان گفتمان مردسالار می‌پردازیم که در پژوهش‌های موجود مغفول مانده است^[۱]، حال آنکه یکی از بخش‌های مهم در تصویر کلی اندیشه زنان در پیش از مشروطه است؛ اما نظر به اهمیت مقایسه در بررسی آثار مربوط به دوره گذار (فتوحی، ۱۳۸۷، ص. ۴۶)، نماینده‌ای نیز از گروه دوم، یعنی رساله معایب الرجال بی‌بی خانم استرآبادی را به عنوان صدای مقابل برگزیده‌ایم و در پایان‌بندی و تکمیل تحلیل‌ها از آن کمک گرفته‌ایم. البته هدف از این انتخاب، مقایسه میان دو ژانر نیست. بلکه پیش رو گذاشتن نمونه‌ای از دیدگاه مقابل زنان سفرنامه‌نویس است؛ زیرا زنان هر دو سوی این مقایسه، خاستگاه و طبقه اجتماعی مشابه دارند و در یک دوره تاریخی زندگی کرده‌اند و سفرنامه یا رساله تأدیبی، صرفاً جلوه‌گاه اندیشه و عقاید آنان بوده است.

بنابراین، پیکره مورد نظر این پژوهش عبارت است از تمامی سفرنامه‌های زنان قاجاری تا پیش از مشروطه که تا کنون شناسایی و تصحیح شده است: سفرنامه مکه دختر فرهاد میرزا (مهرماه خانم عصمت السلطنه) (۱۲۵۹ هـ.ش)، سه روز به آخر دریا، سفرنامه [حج] شاهزاده خانم قاجاری [گمنام] (۱۲۶۵ هـ.ش)، چادر کردیم رفتیم تماشا، سفرنامه [حج] عالیه خانم شیرازی (۱۲۷۱ هـ.ش)، سفرنامه خاور بی‌بی شادلو [از بیرجند] به تهران [برای بردن عروس] (۱۲۷۷ هـ.ش)، دو سفرنامه از سکینه سلطان (وقارالدوله)، از زنان ناصرالدین‌شاه: یکی، خانم فردا کوچ

است [سفرنامه حج] (۱۲۷۸ هـ ش) و دوم، سفرنامه [تهران به شیراز برای بردن عروس] (۱۲۸۴ هـ ش). همچنان که گفته شد، برای مقایسه و تکمیل تحلیل‌ها نیز توجهی به رساله معایب الرجال بی بی خانم استرآبادی (۱۲۷۳ هـ ش) داشته‌ایم.

۲. پیشینه پژوهش

درباره سفرنامه‌های زنان قاجاری، تاکنون پژوهش مستقلی با دیدگاه انتقادی در کانون توجه محققان قرار نگرفته است. دلیل این امر را می‌توان توجه اندک به مطالعات زنان و در حاشیه قرار گرفتن نوشته‌های زنان قاجاری، به‌ویژه آثار پیش از مشروطه، در کنار موضوعات فراوان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دیگر عصر قاجار دانست؛ بنابراین علی‌رغم اهمیتی که سفرنامه‌های زنان قاجاری در سیر مطالعات زنان دارند چنان‌که سزاوار بوده موضوع تحلیل و بررسی نقادانه قرار نگرفته‌اند. آنچه می‌تواند به‌عنوان پیشینه پژوهش درباره سفرنامه‌های زنان قاجاری مورد اشاره قرار گیرد، کوشش‌هایی است که در زمینه تصحیح، بازایی و انتشار آن‌ها صورت گرفته است و در پژوهش پیش رو مورد استفاده قرار گرفته‌اند. بدین ترتیب موضوع و مسأله مقاله پیش رو تا کنون در هیچ پژوهشی مورد توجه قرار نگرفته است.

۳. روش پژوهش

این پژوهش، به روش تحلیل انتقادی گفتمان انجام شده است، اما چون مصطلحات و مبانی نظری روش تحلیل انتقادی گفتمان در آثار مقدماتی و متون آموزشی به‌دفعات تکرار شده‌اند از تکرار مجدد آن‌ها صرف نظر کرده و با تمرکز بر مسأله پژوهش از امکانات تحلیلی این روش بهره برده‌ایم.

۴. بیان مسأله

بررسی سفرنامه‌های زنان قاجاری نشان می‌دهد که دیدگاه این نویسندگان نسبت به زنان، آگاهانه و برآمده از ادراک مبتنی بر درون نبوده، بلکه بازتابی از سیطره گفتمان مردسالار بوده است. این نویسندگان که نماینده گروهی پرشمار از زنان پیش از مشروطه هستند، آگاهی‌شان درباره‌ی خودشان (به‌عنوان زن)، در سطح اُبُزگی- به بیان دکارتی- مانده است و هویتی که برای خودشان و به‌طور کلی درباره‌ی زنان می‌شناسند، تحت تأثیر نگرش مسلط مردانه به زن است؛ بنابراین در روایت ماجراهای سفر، واکنش‌هایی که به تبعات گفتمان مردسالار نشان داده‌اند، انفعالی و از در تسلیم و حتی همراهی با سلطه مردان بوده است. زنان سفرنامه‌نویس قاجاری در مجموع، به‌انحاء مختلف سیطره این گفتمان

را تقویت یا بازتولید کرده‌اند، موضوعی که با توجه به موقعیت اجتماعی و امکانات در دسترس آنان - پیش از خواندن نوشته‌هایشان - دور از انتظار می‌نماید؛ زیرا این زنان همگی از طبقه اشراف بوده‌اند و زندگی‌شان از نظر انجام امور روزمره در آسایش و فراغت بیشتری نسبت به طبقات فرودست بوده است و از محدود زنانی بوده‌اند که سواد خواندن و نوشتن و دسترسی به امکانات و ملزومات نویسندگی داشته‌اند. بعلاوه، موقعیت اجتماعی این زنان برایشان امکان ارتباط با اروپائیان عصر قاجار، دیدن فرهنگ متفاوت و فرصت نواندیشی را نیز فراهم می‌کرد. نکته مهم‌تر آن‌که این افراد، در فرصت سفر و تجربه فضایی بیرون از شهر و دیار خود به نوشتن پرداخته‌اند؛ یعنی فضایی برای توسعه دایره دید و مشاهده تنوع و تعدد مشکلات برآمده از سلطه گفتمان مردسالار نیز در اختیارشان قرار گرفته است؛ بنابراین انتظار می‌رود با داشتن ابزار عبور از انفعال و فراهم بودن زمینه اشتغال به اندیشه‌ورزی و خروج از فضای مألوف، کنش و واکنش‌های آگاهانه‌ای در مواجهه با گفتمان مردسالار داشته باشند، اما چنین نیست. این واکنش‌ها یا همراهی با سلطه مردانه است یا منفعلانه و اغلب به صورت جدال‌های عاطفی ذهنی و تسلیم و خودسرزنی و توجیه و درنهایت بازگشت به دایره افکار اندرونی اشرافی است (یعنی همان روزمرگی‌های زندگی اشرافی). حال آن‌که در بازه زمانی نگارش این سفرنامه‌ها، یعنی دوره قاجار تا پیش از مشروطه، نویسندگانی از طبقات خاص جامعه و دارای منزلت اجتماعی بالا نیز بوده‌اند، که در نوشته‌شان به مقابله با سلطه گفتمان مردسالار، تأدیپ مردان و دفاع از زنان پرداخته‌اند. این زنان، بر پایه فهم شخصی و فرهنگی، از زیر سیطره‌ی نگاه‌های قالبی و مرسوم خارج شده و به سطحی از خودآگاهی رسیده‌اند که در برابر نگرش‌های تحقیرآمیز به زن قد علم می‌کنند. برجسته‌ترین نماینده‌ی این گروه اندک‌شمار بی‌بی خانم استرآبادی و رساله معایب الرجال اوست.

مسئله پژوهش حاضر، نخست نشان دادن دیدگاه زنان سفرنامه‌نویس قاجاری درباره زنان و نمود سیطره گفتمان مردسالار در سفرنامه‌های آنان است. دوم، تحلیل این دیدگاه و واکنش‌های آنان در برابر تبعات سلطه مردانه. در پایان نیز مقایسه‌ای میان دیدگاه زنان سفرنامه‌نویس و نویسنده معایب الرجال و همفکران او انجام شده و برخی دلایل تفاوت این دو گروه در واکنش به سیطره گفتمان مردسالار بررسی شده است.

۵. یافته‌های پژوهش

۵-۱. گفتمان مردسالار

مردسالاری (Masculinism)، توصیف نوعی نسبت و رابطه میان زنان و مردان و به معنای «مردبرترانگاری»

(شکاری، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۷) است و در اصطلاح، به سلطه مردان بر زنان اشاره دارد (میشل، ۱۳۸۳، ص. ۱۲). گفتمان مردسالار، با اندیشه مرکزی سلطه مردان و محوریت برترانگاری جنس مرد و جنسیت مردانه، در هر دوره‌ای می‌تواند با نشانه‌های خاصی استیلا یابد. در بررسی و تحلیل سفرنامه‌های زنان قاجاری دو هویت عمده را می‌بینیم که از سوی گفتمان مردسالار به زنان داده شده است^{۱۲}. می‌توان گفت القاء این هویت‌ها به زنان، یکی از راه‌های اعمال سلطه مردانه در دوره قاجار بوده که در سفرنامه‌های مورد بحث نمود برجسته‌ای دارد. هویت‌هایی که با کنار هم قرار گرفتن و ترکیب «عناصر مختلف» (هوارث، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۳) مانند واژگان، عبارات، درون‌مایه و محتوای متون مورد بحث، در قالب گفتمان مردسالار، مفهوم خاصی یافته‌اند. بررسی دیدگاه و واکنش زنان سفرنامه‌نویس نسبت به این هویت‌های دوگانه، سرآغاز بحث پژوهش پیش رو است. این دو هویت عبارتند از: یکی، زن به مثابه شیء (شیء‌انگاری زنان) و دیگری، زن به مثابه جنس درجه‌دو (فروترانگاری زنان).

۵-۲. شیء‌انگاری زنان

شیء‌انگاری زنان به معنی نادیده انگاشتن هویت انسانی زن و بی‌توجهی به نظرات، عواطف و احساسات طبیعی اوست؛ به عبارت دیگر، با زنان مانند یک شیء رفتار می‌شود. در روایت‌های زنان سفرنامه‌نویس قاجاری، زنانی را می‌بینیم که گاه برای تأمین امیال جنسی مردان و گاه به عنوان شیء قابل معامله برای وجه‌المصلحه و یا تأمین امیال مردان برای داشتن فرزند، به نامزدی و عقد اشخاص درآورده می‌شوند، بی‌آنکه هویت انسانی‌شان به عنوان یک طرف ماجر مورد توجه قرار گیرد. مسأله مهم در این میان، واکنش‌های منفعلانه و از سر تسلیم و گاه توجیه‌گرانه زنان سفرنامه‌نویس در برابر این حجم از نادیده گرفته شدن است، چه خود سوژه ماجر باشند و چه وضعیت زنی دیگر را گزارش کنند. این واکنش‌ها نشان می‌دهد که نویسندگان علاوه بر انفعال در برابر تبعات گفتمان مردسالار، به تقویت و همراهی با آن نیز می‌پردازند و در مجموع مانند بازوی سلطه مردانه در جامعه پیرامونی خود عمل می‌کنند. بررسی نمونه‌ها از سفرنامه‌های زنان قاجاری ما را به دلایل و تحلیل این واکنش‌ها نزدیک خواهد کرد.

۵-۲-۱. ابژه جنسی

شاخص‌ترین و روشن‌ترین نمود شیء‌انگاری زنان در سفرنامه‌های مورد بحث، روایت حرمسرای قاجاری و به‌طور کلی مناسبات شاه با زنان است. زنان سفرنامه‌نویس قاجاری همگی جزو خانواده رجال درباری و زیستشان عمدتاً در حال و هوای اندرونی شاه قاجار و یا مرتبط با آن بوده است و در روایت‌های خود این بعد از شیء‌انگاری را به‌خوبی توصیف کرده‌اند. البته منابع تاریخی نیز بر وجود چنین دیدگاهی در حرمسرای قاجاری صحنه نهاده‌اند.

چنان‌که «بلهوسی»، «تنوع‌طلبی» و «امیال سیری‌ناپذیر» شاه قاجاری را از جمله دلایل آوردن زنان به دربار به شمار آورده‌اند (دلریش، ۱۳۷۵، ص. ۱۹۰).

حرمسرای قاجاری جایی است که زنان بیش از هر چیز به‌عنوان یک اُبژهٔ جنسی دیده می‌شوند. زنانی که در سفرنامهٔ عالیه خانم شیرازی «مثل ملائکه تعزیه» اند (شیرازی، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۴) و در سفرنامهٔ سکینه سلطان وقارالدوله، شبیه «گل‌های رنگ‌به‌رنگ» (وقارالدوله، ۱۳۹۸، ص. ۷۷). در سفرنامهٔ عالیه خانم شیرازی، «هشتاد زن شاه» همه‌روژه خود را «بزرگ می‌کنند» و به حیاط شاه [ناصرالدین‌شاه] می‌روند. حیاطی با «نرده آهنی در وسط با دو ذرع قد» که «سرهای این‌ها را مثل نیزه تیز کردند که کسی نتواند بالا برود». زنان شاه «مثل ملائکه‌های تعزیه» با لباس‌های رنگارنگ ایستاده‌اند، «شاه خودش جلو می‌افتد، زن‌ها دنبالش. دور حیاط می‌گردد». سپس شاه برای شام خوردن می‌رود زنان دوباره «تغییر لباس می‌کنند»، «هرکدام سعی می‌کنند که بهتر از دیگری بشوند شاید شاه امشب آن‌ها را ببرد» (شیرازی، ۱۳۹۷، صص. ۱۲۴ و ۱۲۵). در این روایت، «هشتاد زن» که به دنبال «شاه» حرکت می‌کنند، به شکل توده‌ای بدون هویت انسانی تصویر شده‌اند که در محیطی محصور با «نرده‌های آهنی» «نیزه‌مانند» که تداعی‌کننده قفس یا صندوق است، تحت مراقبت قرار داده شده‌اند. همهٔ هم و غم و «سعی» این زنان آن است که بکوشند تا «شاید» شاه آن‌ها را برای هم‌خوابگی شبانه‌اش برگزیند. این تصویر پس از شرح مفصل و با جزئیات در چندین صفحه، بدون واکنش و اظهارنظر خاصی از طرف نویسنده، رها می‌شود و به روایت شب‌آتش‌بازی باغ‌شاهی پیوند می‌خورد. عالیه خانم پس از اشاره به حوض بلور و درختان نارنج و «چراغ‌های جوربه‌جور» و دیگر عناصر صامت باغ، ادامه می‌دهد که: «تمام زن‌های شاه هم بزرگ‌کرده توی این نارنجستان هستند» (همان، ص. ۱۲۶) و در همین نقطه، واکنش نهایی و نظر خود را ابراز می‌کند: «ببینید چه صفایی دارد» (همان)؛ یعنی عالیه خانم این تصویرها (هویت شیء‌گونهٔ زنان در گفتمان مردسالار و اُبژگی جنسی آنان) را که توصیف کرده، نه تنها پذیرفته است بلکه آن را جالب نیز می‌داند. او در گزارشی دیگر نیز با ذوق‌زدگی نهفته در متن که شاخصهٔ آن دو عبارت «خیلی تماشا دارد» و «هرکدام جوری» است، می‌نویسد: «امروز ... صبحی رفتم حمام، عصری روضه. زن‌های شاه که آنجا هستند، عصرها بزرگ می‌کنند، می‌آیند مثل ملائکه تعزیه‌ها، دوره می‌نشینند. بعضی‌ها خدمت می‌کنند. خیلی تماشا دارد [...]». هرکدام جوری [هستند]» (همان، ص. ۱۷۶). سکینه سلطان وقارالدوله نیز که خود یکی از زنان حرمسرای ناصرالدین‌شاه بوده است، یعنی مستقیماً در معرض تبعات گفتمان مردسالار حاکم بر این فضا بوده نیز واکنش بهتری ندارد. او پس از دیدن گل‌ها در صحرای مسیر سفر با ذوق و حسرت به یاد «اندرون شاه شهید» می‌افتد،

«که هر روزه عصر خانم‌ها هر یک، یک نوع لباس پوشیده و بزک‌کرده مثل طاووس مست می‌خرامیدند. انواع و اقسام ناز و کرشمه از هریک مشاهده می‌شد که چشم روزگار تا آن زمان ندیده بود و بعدها هم نخواهد دید، [...] آخ خدا لعنت کند کشنده شاه شهید و بر هم زننده آن خانواده که آدم آنی فراموش نمی‌کند» (وقارالدوله، ۱۳۹۸، ص. ۷۷)؛

و شعری نیز در سوگ «ناصرالدین» و «صفای زوجات» می‌سراید!

بس که خوردیم غم و غصه ز جان سیر شدیم، در جوانی ز غم ناصرالدین پیر شدیم،
نه گل روی شه است و نه صفای زوجات، باید از باغ برون رفت که دلگیر شدیم
(همان)

در فضای حرمسرا، «زنان مقرب شاه» نیز بیشتر جایگاه جنسی دارند و سوگلی بودن آن‌ها چندان از سر توجه به عواطف یا هویت انسانی شان نیست. چنان‌که اگر فراخوانده شوند همانند دیگر زنان حرمسرا؛ «عمل که گذشت، خود بر می‌گردد اگرچه انیس الدوله مقرب باشد» (شیرازی، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۶). این شیء‌انگاری و بلهوسی شاهانه محدود به زنان حرمسرا نیست، بلکه بنابر هویت زن در گفتمان مردسالار، اگر زنی از طبقه اشراف یا طبقات فرودست باشد، بی‌هیچ محدودیت و اعتراضی، یا در مهمانی مورد دست‌درازی شاه قرار می‌گیرد یا در خیابان متاع چشم‌چرانی و اسباب‌عشرت‌طلبی او خواهد بود؛ «شاه آمد [...] تمام زن‌های مردم را تماشا کرد. با هر کدام که جوان بودند و خوشگل یک انگشتی رساند و صحبتی کرد» (همان، ص. ۱۷۹). در این روایت، هم فاعل نحوی و هم فاعلیت در کنش از آن شاه است؛ «آمد»، «تماشا کرد»، «صحبت کرد»؛ اما زن‌ها به شکل یک اُبژه جنسی مورد توجه قرار می‌گیرند؛ «زن‌های مردم»، «جوان»، «خوشگل» و از آنان جز انفعال (هم در نحو و هم در رفتار اجتماعی) چیز دیگری دیده نمی‌شود. عالیه خانم شیرازی، در تکمیل تصویر پیشین باز از «تماشا کردن»‌های شاه سخن می‌گوید و بعد «پسند کردن» برای «اندرون [حرمسرا]» (همان، ص. ۱۸۸). او در یک مورد با استفاده از ترکیب وصفی «مردم بی‌عار»، به نظر می‌رسد استثنائاً درصدد واکنش نسبت به اُبژه جنسی بودن زنان است: «شاه، ... گاهی این اتاق، گاهی آن اتاق، ... دخترهای مردم را تماشا می‌کند، ... مردم بی‌عار هم دخترها را می‌آورند نشان می‌دهند» (همان، ص. ۱۴۳)، اما دیدگاه او فراتر از این واکنش خفیف نیست و بعد از این جمله، به گزارش روز دیگر و توصیف «مزغان‌چی‌ها» می‌پردازد. در مجموع می‌توان گفت این هویت شیء‌انگارانه در ذهن زنان سفرنامه‌نویس قاجاری طبیعی و جزو روال عادی جامعه و زیست زنان است. چنان‌که پس از بیان ماجرای پیشین، ذیل گزارش روز دیگر، رفتار مشابه ناصرالدین شاه با زنان رعیت را بی‌هیچ نقد و نظری، صرفاً بیان می‌کند و می‌گذرد.

[...] شاه آمد آنجا، در دکان‌ها گردش کرد. به قدر صد توپ مش مش و مش مش زری و کارس [نوعی پارچه] ریختند میان زن‌ها. آن‌ها هم می‌ریختند روی همدیگر، چادرها از سرشان می‌بردند، چارقد‌هاشان را می‌بردند، سر برهنه میان مردها. هی شاه خنده می‌کند. بعد رفت ... بنده هم آمدم خانه عزیزالدوله (همان، ص. ۱۴۴).

طبیعی بودن شیء انگاری زنان و سلطه مردانه در سفرنامه‌های زنان قاجاری تا حدی است که این نویسندگان اندک شکایت یا غرولند و مشابه آن را نیز نسبت به مردان بر نمی‌تابند و بلافاصله در جایگاه دفاع و توجیه قرار می‌گیرند؛ بنابراین زنانی که ابژه جنسی هستند، هیچ شانسی برای دریافت همدلی یا دفاعی از سوی زنان سفرنامه‌نویس قاجاری ندارند، زیرا این نویسندگان خود نیز در حال بازتولید عناصر گفتمان مردسالار هستند. برای مثال شاهزاده خانم گمنام قاجاری در طول سفر، هنگام اقامت در خانه کدخدا، با بداخلاقی زن صاحب‌خانه مواجه می‌شود. وقتی از او می‌پرسد که «چرا با آن‌که ما را به خانه‌ات آوردی خلقت تنگ است؟»، زن از شوهرش شکوه می‌کند که «دو سه سال پیش در ده صیغه کرده. هنوز هم می‌گویند هست» (سه روز به آخر دریا، ۱۳۹۷، ص. ۳۴). گفتمان مردسالار در این ماجرا، با شمایل مردی از عوام جامعه ظاهر می‌شود که خود را مجاز می‌داند بی‌توجه به موجودیت انسانی و عواطف همسری که با او زندگی می‌کند به دنبال تأمین میل و رغبت شخصی‌اش برود. شکوه زن و «خلق تنگ» او به دلیل همین نادیده انگاشته شدن و به حاشیه رانده شدن مانند یک شیء است. نکته مهم‌تر، رویکرد شاهزاده خانم به این مسأله است. او پس از بیان داستان زن، با اظهار تعجب، می‌نویسد: «با وجود هفتادسال عمر، چه ضرر دارد شوهر آدم صیغه کند» (همان). این اظهارنظر را می‌توان همراهی زنی باسواد از طبقه اشراف دوره قاجار با گفتمان مردسالار و تقویت و توجیه آن تلقی کرد. همچنان که در جایی دیگر وقتی «دختران خوشگل» می‌بیند، می‌نویسد «جای خان را خالی کرده[م]» [جای خان خالی] (همان، ص. ۳۲)؛ بنابراین نه تنها در برابر گفتمان مردسالار تسلیم است، بلکه برای موجه نشان دادنش تلاش می‌کند و در نمونه اخیر با آن همراه است.

۵-۲-۲. شیء قابل معامله

بخشی از ماجراهایی که در سفرنامه‌های زنان قاجاری بیان شده، نشان می‌دهد که دیدگاه نویسنده، باور به هویتی است که زن را مانند شیء قابل معامله می‌داند. این هویت القائی گفتمان مردسالار در پژوهش‌های تاریخی دوره قاجار، هم بیان شده است. نگرشی است که به‌ویژه در فضای دربار و زندگی رجال اشرافی رواج دارد و زن را همچون شیئی می‌پندارد که می‌توان او را با بهانه‌های مختلف، مکرراً به این و آن واگذار کرد (ر. ک دلریش، ۱۳۷۵، ص. ۲۱۱).

شاهزاده خانم قاجاری که حتی نامش، یعنی نمود هویت انسانی او، در سفرنامه نیامده است، در روایت گوشه‌هایی از زندگی خود بازگو می‌کند که «در اول طفولیت» به نامزدی ناصرالدین‌شاه درآمده، اما این نامزدی، به دلایلی همچون «مقدر نبودن» - که توجیهات ذهن سنتی تقدیرگرایی^[۳] شاهزاده خانم است - به هم می‌خورد. پس از آن شاه طی حکمی، او را که اکنون هجده‌ساله است، به عمادالملک، حکمران بلده تون و طبس می‌دهد؛ مردی پنجاه ساله که «متعدد زن و بچه داشت» (سه روز به آخر دریا، ۱۳۹۷، ص. ۲۱)؛ بنابراین، هم نامزدی و هم ازدواج، بر مبنای بده بستان شیء‌انگارانه و اعمال سلطه مردانه که همان اندیشه مرکزی گفتمان مردسالار است صورت می‌گیرد. کاربرد واژه «طفولیت» در عبارت پیشین و «بچه» که شاهزاده خانم در جایی دیگر برای توصیف خودش به کار می‌برد، از یک سو برجسته‌بودن کم‌سن‌وسالی‌اش در زمان نامزدشدن با شاه و ازدواج با عمادالملک را نشان می‌دهد و از سوی دیگر نشان‌دهنده تسلط و تأثیر گفتمان مردسالار بر ذهن او از همان دوران کودکی است. در یک مورد، از خلال توصیفات و فراوانی کاربرد صفت‌ها و قیده‌های شدید منفی، درباره خانه و خانواده عمادالملک، به نظر می‌رسد، نادیده‌انگاشتن هویت انسانی شاهزاده خانم قاجاری در ایجاد رابطه همسری و خانوادگی در ناخودآگاهش، موجب شکل‌گیری شکایتی خفیف و گله‌گزاری سطحی شده است. واژگان «غریب»، «پردشمن» و «هرگز» در این مورد شاهد ما است؛ «تصور بفرمایید یک نفر بچه غریب ... در همچو خانه پردشمنی واقع شود، چقدر صدمه می‌خورد. ... هرگز دلخوش نبودم» (همان، ص. ۲۳). اگرچه این مورد در سفرنامه شاهزاده خانم و به‌طور کلی پیکره متنی فراگیر نیست، باین‌وجود انتظار می‌رود نویسنده لااقل همین یک‌بار «به جای تجربه صرف سلطه و نموده‌های آن، یک هشجاری انتقادی^[۴] نسبت به آن‌ها پیدا» کند (فرکلاف، ۱۹۸۹، ص. ۴)؛ اما شاهزاده خانم بنابر همان تأثیری که در کودکی از سلطه گفتمان مردسالار پذیرفته، در نهایت رفتار «دیگری» سلطه‌گر را توجیه می‌کند؛ بنابراین در بیان ماجرای ازدواجش، در نهایت خود را «مفتخر» می‌داند که «به حکم اعلیحضرت شاهنشاه» (سه روز به آخر دریا، ۱۳۹۷، صص. ۲۳ و ۲۴) مانند شیئی، به عمادالملک واگذار شده است. نمونه دیگر در سفرنامه خاور بی‌بی شادلو، تصویر رنج‌کشیده «ترکان خانم»، پس از ازدواجی است که به اجبار برادر خاور بی‌بی صورت گرفته است. او که مانند شیء قابل معامله، در ازای ازدواج دختر آجودان‌باشی گل با عزیزالله خان شادلو به عقد پسر وزیر نظام درآمده، صبح پس از مراسم ازدواج برای خاور بی‌بی «درد حال می‌کند» و از شکنجه‌ی روحی خود می‌گوید. خاور بی‌بی شادلو هرچند جمله‌ای شکایت‌گونه خطاب به برادرش در سفرنامه می‌آورد که «آقای سهام‌الدوله دوستی نکرد که دشمنی کرد»، اما در نهایت مطلب را با توصیف ضعیفی از حالت خود پایان می‌دهد؛ «باری نشسته با حالت گریه بودم». سپس بلافاصله به تنظیمات گفتمان

مردسالار ذهنش و سرگرمی‌های مألوف اندرونی باز می‌گردد و به توصیف هدایای وزیر نظام می‌پردازد (شادلو، ۱۳۷۴، ص. ۲۰۵)؛ بنابراین در مجموع با واکنش آگاهانه و فعالی ظاهر نمی‌شود و منفعلانه تسلیم سلطهٔ مردانه می‌شود. علاوه بر آنچه گفته شد، گفتمان مردسالار توسط زنان سفرنامه‌نویس قاجاری با رفتارهایی تقویت نیز می‌شود؛ به این معنی که نویسنده یا زنی که سوژهٔ روایت است، کنش‌هایی ذیل گفتمان مردسالار و در راستای بازتولید سلطهٔ مردان بر زنان نشان می‌دهد. این موارد که در پیکره متنی پر تعدادتر است، نشان می‌دهد ذهنیت شیء‌انگارانه برای آنان درونی شده است. خاور بی‌بی شادلو در سفرنامه‌اش به زنی اشاره می‌کند که چون اولاددار نشده خودش برای شوهرش زنی را صیغه کرده است. (همان، ص. ۲۱۴) و شاهزاده خانم قاجاری نیز همین مسأله را دربارهٔ برادرانش گزارش می‌کند که «برادر کوچک را [...] پنج زن عقدی و صیغه دادیم، شاید نسلی یادگار بماند، او هم نشد» (سه روز به آخر دریا، ۱۳۹۷، ص. ۲۴). این همراهی و تقویت سلطهٔ مردان، در کنار انقیاد و انفعال آنان مکمل واکنش زنان سفرنامه‌نویس است.

۳-۵. فروترانگاری زنان

فروترانگاری زنان در گفتمان مردسالار به معنی دادن هویتی نازل و درجه‌دو صرفاً به دلیل جنسیت است. در پاره‌ای از روایت‌های زنان سفرنامه‌نویس، هنگامی که ماجرا دربارهٔ ملاقات یا همسفر بودن یا گفتگو با مردان است، زنان یا همچون شخصی از طبقه پست‌تر و شخصیتی الصاق‌شده به مردان دیده می‌شوند یا فردی مزاحم که برای مردان دست و پاگیر و دردسرساز است؛ بنابراین در سیطرهٔ گفتمان مردسالار - بنابر متن سفرنامه‌های مورد بحث - اگر بعد انسانی زن دیده هم شود، در جایگاهی فروتر از مردان است. در این میان، واکنش زنان سفرنامه‌نویس به این هویت تحقیرآمیز و تبعات آن، همچنان رنگ و بویی از هشباری انتقادی ندارد. بررسی نمونه‌ها این مطلب را روشن‌تر می‌کند.

۳-۵-۱. طبقهٔ پست‌تر

فروترانگاری زنان در گفتمان مردسالار، که از متن سفرنامه‌های زنان قاجاری دریافت می‌شود، گاه به شکل نوعی طبقه‌بندی اجتماعی بر مبنای جنس و جنسیت است. در این طبقه‌بندی، مردان در جایگاه فرادست و به‌عنوان طبقهٔ برتر و جنس اول و زنان، فارغ از طبقه اجتماعی خانوادگی‌شان که جزو اشراف هستند یا رعیت، به‌عنوان طبقهٔ پست‌تر و جنس دوم^[۵] قلمداد می‌شوند. برجسته‌ترین نشانهٔ این مطلب در سفرنامه‌های زنان قاجاری، عناصر و روایت‌های مربوط به شاه قاجاری است. در این سفرنامه‌ها، از یک سو شاه به‌عنوان عنصر اصلی گفتمان مردسالار و نماد جنس اول، در موقعیت پرستش‌شونده قرار دارد. نمود این مطلب فراوانی القابی مانند، «حضرت ظل‌اللهی»، «حضرت

اقدس شهریاری»، «اعلیحضرت شاهنشاه مبرور»، «آفتاب مثال»، «قبله عالم»، «عالم‌پناه» و «اعلیحضرت قدر قدرت»، است (سفرنامه مکه دختر فرهادمیرزا، ۱۳۷۵، ص. ۶۵؛ سه روز به آخر دریا، ۱۳۹۷، ص. ۲۳؛ شیرازی، ۱۳۹۷، ص. ۲۰؛ وقارالدوله، ۱۳۹۸، ص. ۲۳؛ وقارالدوله، ۱۳۸۴، ص. ۳۷). از سوی دیگر، تکرار واژگانی مانند «ضعیفه» و «زنکه» و «کمینه» و صفاتی همچون «ناقص عقل» خطاب به زنان در سفرنامه‌های زنان قاجاری نمود باور به جایگاه پایین و جنس دوم بودن زن است. این خطاب‌ها نه تنها برای رعیت، مثلاً «ضعیفه باغبان»، «ضعیفه فالیزچی» در سفرنامه عصمت السلطنه^[۶] (سفرنامه مکه دختر فرهادمیرزا، ۱۳۷۵، ص. ۶۰)، بلکه برای زنان متوسط و اشرافی نیز به کار رفته است؛ برای نمونه «زنکه را انداخت»، «از دست زنکه»، در سفرنامه شاهزاده خانم قاجاری (سه روز به آخر دریا، ۱۳۹۷، صص. ۴۴ و ۷۲) و حتی عبارت‌هایی مانند «کمینه» و «بی عقل ضعیفه ناقص عقل» و «کم عقل» و مشابه آن در سفرنامه‌های سکینه سلطان وقارالدوله خطاب به خودش (وقارالدوله، ۱۳۸۴، ص. ۵۳؛ وقارالدوله، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۷). استفاده از این واژگان برای دیگران و یا خود نویسنده در این سفرنامه‌ها، اگرچه نوعی اهانت و پایین آوردن ارزش زن توسط خود زنان قلمداد می‌شود، اما به نظر می‌رسد «گفتمان» مردسالاری که در اندیشه این نویسندگان «رسوب کرده»^[۷] است، موجب شده تا خودشان نیز درجه‌دو بودنشان را باور کنند و آن را عادی و طبیعی بینگارند و این مفهوم را بازتولید کنند. برای نمونه می‌توان روایت عالیه خانم شیرازی از جایگاه «انیس الدوله مقرب» را بررسی کرد. بنابر توصیفات سفرنامه، انیس الدوله، سوگلی شاه که در درجه‌بندی زنان حرمسرا دارای مرتبه بالاتری است نیز در چارچوب گفتمان مردسالار، جنس درجه‌دو محسوب می‌شود. او بر خلاف زنان دیگر که هنگام شام شاه باید بروند، «در سر شام شاه» حضور دارد اما فقط در حد نشستن کنار سفره؛ «انیس الدوله بایست بنشیند ولی نمی خورد» (شیرازی، ۱۳۹۷، صص. ۱۲۵ و ۱۲۶)؛ بنابراین رتبه سوگلی و خاصه بودن، اگرچه امکان همراهی ویژه با شاه را برای او فراهم کرده، اما تأثیری در رتبه او به عنوان یک زن نداشته است و باید همواره در جایگاه فروتر قرار گیرد. دیگر زنان شاه قاجاری که در وضعیتی پایین تر از انیس الدوله و امثال او هستند، با آن که هریک به نوعی در عقد شاه هستند، در طبقه‌بندی جنسیتی گفتمان مردسالارانه شأنی معادل خدمتکار دارند. عالیه خانم شیرازی در سفرنامه‌اش از زنان صیغه‌ای می‌نویسد که به عنوان خدمتکار هر شب «آواز دارند و ساز می‌زنند» و کنیزان قهوه‌خانه که «حاضرند برای آب و کباب و دوا» (همان، ص. ۱۲۶).

تمام زنان شاه بنابر همین فروترانگاری، پس از مرگ او، جایگاه خود را از دست می‌دهند و باید حرمسرا را ترک کنند، بی آنکه از حقوق و حمایت خاصی برخوردار باشند. از این میان، زنانی که از خانواده معمولی یا رعیت بوده‌اند،

باقی زندگی خود را در رنج می‌گذرانند و اگر از خانواده اشرف باشند، به واسطه نفوذ خانواده‌شان، بعضاً می‌توانند همچنان به دربار رفت‌وآمد کنند (عین السلطنه، ۱۳۷۶، ج ۲، ص. ۱۰۳۰) و (تاج السلطنه، ۱۳۶۱، ص. ۶۶) و گاه مانند سکینه سلطان وقارالدوله به ازدواج صاحب‌منصبان و رجال حکومتی در دوره شاه بعد دربیایند. البته این زنان نیز از زندگی‌شان چندان رضایت ندارند، زیرا همچنان جنس درجه دو محسوب می‌شوند و اگر ارزش فراتری داشته‌اند، ذیل عنوان همسر شاه تعریف شده بوده و با مرگ او این رتبه بر ساخته را نیز از دست داده‌اند. «شهر همان شهر عراق است ولی خدا رضای کرمانی [قاتل ناصرالدین‌شاه] را از آتش جهنم خلاص نکند که من خانم آن‌سالی نیستم» (وقارالدوله، ۱۳۹۸، ص. ۲۱۳). سکینه سلطان، بارها در سفرنامه‌اش این مطلب را تکرار می‌کند. او در جایی بعد از اظهار این مطلب، ناسزا می‌گوید که «حالا روزی ده‌هزار مرتبه لعنت به رضای کرمانی پدرسگ می‌کنم»، سپس با الصاق صفتی به اهل بیت امام حسین ع، که به نظر می‌رسد توصیف احوال خود اوست، برای عیال مظفرالدین شاه دعا می‌کند که به وضع او دچار نشوند.

«خدا را قسم می‌دهم به عیال دربه‌در امام حسین ع، که سایه مبارک قبله عالم را از سر همه کم نکند [...]، شب و روز دعایم این است که به حق امام حسین ع که عیال مظفرالدین‌شاه (روحی فداه) مثل ماها نشوند و همیشه روزها را نبینند». (همان، ص. ۳۹)

در سفرنامه‌های زنان قاجاری، ماجراهایی که از رفتار مردان غیردرباری بیان شده است، این طبقه‌بندی جنسیتی میان زن و مرد را بهتر نشان می‌دهد. در این روایت‌ها، مردانی را می‌بینیم که در چارچوب تقسیم‌بندی‌های اجتماعی آن دوره، جزو رعیت و از طبقات فرودست جامعه‌اند اما در مواجهه با زنان اشرف که از طبقه اجتماعی بالاتر هستند، رفتاری برترجویانه دارند و زن را فردی مزاحم می‌دانند و با او مانند کسی از طبقه پست‌تر برخورد می‌کنند. عالیه‌خانم این زاویه دید را در دوجا توصیف کرده است. نخست در شرح ماجرای برخورد قاطرچی.

«چه گویم از قاطرچی که در راه چه بلا به سر ما آورد. کجاوه بی‌کجاوه‌کش ... قاطرچی بار ما را میان کوچه توی آفتاب پایین گرفت ... هی رفتیم از توی کوچه اسباب بغل کشیدیم، آوردیم. پدرسوخته قاطرچی می‌گوید شما خر کی هستید، چه کار دارید. ... آدم بدبخت همه‌جا بدبخت است» (شیرازی، ۱۳۹۷، ص. ۲۲۲)

و دوم در ماجرای گریختن و پنهان شدن «فتح‌الله نوکر»؛

«دیدیم که فتح‌الله نوکر نیست. ... توی قهوه‌خانه او را پیدا کردیم. ... اول قاطرچی را فرستادیم، گفت نمی‌آیم. ... خودم رفتم. گریخت قایم شد، پدرسوخته. بعد دیدیم مردکه بقال در کاروانسرا

آمده که فتح‌الله می‌گوید من با زن سفر نمی‌توانم بکنم، نخواهم آمد. ... این هم نوکر کرمانی. بر پدر مردم لعنت» (همان، ص. ۲۲۱).

واکنش‌های عالیه‌خانم در این دو مورد از سر انفعال و نوعی فراق‌کنی است. او در ذهن خود، ابتدا به قاطرچی و نوکر ناسزا می‌گوید، اما درنهایت با واکنشی از سر تسلیم و سرزنشگرانه، همه چیز را مربوط به بخت و اقبال بد خود می‌داند.

۵-۳-۲. شخصیت وابسته

بعد دیگر فروترانگاری زنان، شخصیت وابسته و طفیلی است که برای آنان تعیین شده است. در سفرنامه‌های زنان قاجاری، با روایت سفر زنانی مواجه هستیم که بنابر اشراف‌زاده بودن، فرصتی برای تجربه هویت مستقل به دست آورده‌اند، اما به دلیل سلطه گفتمان مردسالار، اغلب این فرصت به آگاهی برای کنشگری در راستای تغییر نینجامیده است. موضوعی که از خلال روایت برخی رخداد‌های سفر به چشم می‌خورد، آن است که زنان سفرنامه‌نویس، چون هویتی مستقل از مردان برای خود نمی‌شناسند، در سفر و در فضای خارج از اندرونی نمی‌دانند با تبعات این وابستگی چه کنند و به تبع آن کنشی برای ادراک و استفاده از مزایای هویت مستقل ندارند. برای مثال زنان سفرنامه‌نویس در موارد معدودی ماجراجویی را روایت می‌کنند که در آن، میان خواسته‌های خود و مردان همراهشان تضاد جدی وجود دارد و در همه این موارد به خاطر زن بودن خواسته‌شان پذیرفته نمی‌شود. واکنش نویسندگان در این موارد نیز همچنان انفعالی و در یکی دو مورد گله‌گذاری خفیفی است که درنهایت به خود سرزنشی یا دفاع از مردان ختم می‌شود.

برای مثال سکینه سلطان وقارالدوله که برادرش در سفر حج او را همراهی می‌کند، در یک مورد از بی‌توجهی برادر به خواسته‌اش گله می‌کند. «خیلی گریه کردم ... چرا باید وقت به این خوبی مرا به زیارت حضرت زینب نبرند. زن هرچه باشد و مرد هرکه باشد زن بیچاره اسیر مرد است» در نگاه اول به نظر می‌رسد، او در مسیری است که می‌تواند این گله را به کنشی آگاهانه بدل کند، اما چنین نمی‌شود زیرا در ادامه فقط باورش را درباره «نصیب» و «قسمت» بیان می‌کند. (وقارالدوله، ۱۳۹۸، ص. ۷۶). تحلیل ما زمانی تقویت می‌شود که در موارد بعدی می‌بینیم سکینه سلطان به خاطر زن بودن، خود را تحقیر و سرزنش هم می‌کند؛

«من بی‌عقل ضعیفه ناقص عقل چه عرض کنم که شایسته این بزرگوار باشد. زن چه عقل دارد که من داشته باشم. عدم عقل من همین جا شهادت می‌دهد که امروز [...] وقت نوشتن این مختصر هم اسم روز شنبه را فراموش کردم و شنبه را ننوشتم و خط نکشیدم و تحت جمعه نوشتم. اینجا معلوم

می‌شود که من بیچاره از عدم عقل این نوع نوشتم [...] معلوم است زن‌های دیگر را هم بدانم کردم.
چه کنم؟» (همان، ص. ۵۴).

شاید از برخی عبارت‌های او در این دو نمونه بتوان استنباط کرد که جدالی بر سر هویت در ذهن او جریان دارد؛ یعنی کشمکش میان هویت برابر و شخصیت مستقلی که انتظار می‌رود در خود ادراک کرده باشد با هویت درجه‌دو و وابسته که گفتمان مردسالارانه به او القا کرده است؛ اما این عبارت‌ها بسیار خفیف و سترون هستند و در مجموع نیز کفه انفعال و سیطره گفتمان مردسالار سنگین‌تر است.

نمونه دیگر در سفرنامه عصمت السلطنه دختر فرهادمیرزا دیده می‌شود. او بنابر گزارش‌های سفرنامه‌اش، تقریباً مستقل از مردان خانواده سفر خود را آغاز کرده است، زیرا عمویش که هم‌زمان با او در سفر حج است فقط برخی جاها همراهش بوده و به‌صورت جسته‌گریخته با او ملاقات‌هایی داشته است. با وجود این همچنان سیطره اراده عمو بر تأمین خواسته‌های عصمت السلطنه از خلال روایت‌ها دیده می‌شود و اینکه نمی‌تواند ذهن خود را از شخصیت وابسته و محتاج به دیگری (مردان) رها کند. برای مثال در جایی از این که عمو او را با جمعی از حجاج رها کرده و با «حمل [کاروان] شامی» رفته است، گله‌ای خفیف می‌کند و می‌نویسد: «پیغام دادم که مال [شتر] نداریم. جواب فرمود همه به روز شما گرفتار هستند، شما را به خدا می‌سپارم و تشریف بردند» (سفرنامه مکه دختر فرهادمیرزا، ۱۳۷۵، ص. ۷۸). از خلال جملات می‌توان ذهن خو گرفته عصمت السلطنه با هویت فروتر و شخصیت وابسته‌ای که گفتمان مردسالار شکل داده است را دید. او با آن که فرصت مستقل عمل کردن را به دست آورده است، اما خودآگاهی و اعتمادبه‌نفس کافی ندارد و همچنان منتظر است عمو همراهش باشد و کاری کند. سیطره گفتمان مردسالار همچنان که فرصت خودآگاهی و اعتمادبه‌نفس عصمت السلطنه را تحت الشعاع قرار داده است، در برخی موارد اراده کنش مستقل را نیز از او گرفته است. برای مثال در جایی بنابر اعتقاداتش، رفتار میزبانان حج را خلاف حرمت شب عاشورا تشخیص می‌دهد، اما خود نمی‌تواند برای این موضوع کاری کند چون نیاز دارد با واسطه اراده مردی (عمویش) به خواسته‌اش برسد که البته پذیرفته نمی‌شود. «جای آن داشت که نواب مستطاب اشرف والا حسام السلطنه مدظله‌العالی - بفرمایند که این حرکات [را] که شایسته این شب نبود، ترک کنند» (همان، ص. ۸۰). البته نکته مهم آن است که همانند دیگر زنان سفرنامه‌نویس، پایان‌بندی عصمت السلطنه در روایت‌های فوق، کنشگری آگاهانه در راستای تغییر وضعیت خود نیست. بلکه واکنش نهایی او، تسلیم و همراهی است و در دفاع از سلطه مردانه معتقد است که دیگران نیز نباید در برابر رفتار عمویش «بدحرفی بکنند» (همان، ص. ۸۲).

۶. بحث

۱-۶. تحلیل واکنش زنان سفرنامه‌نویس

بر اساس نمونه‌هایی که از سفرنامه‌های زنان قاجاری بررسی شد، دیدگاه این نویسندگان نسبت به سیطره گفتمان مردسالار و هویت‌های القائی آن، پذیرش و انفعال بوده است. مهم‌ترین نشانه‌های این مطلب واکنش‌هایی است که در برابر تبعات گفتمان مردسالار و سلطه مردانه در روایت ماجراهای سفر بیان کرده‌اند. این واکنش‌ها را می‌توان در سه شکل عمده دسته‌بندی کرد؛

- ۱- واکنش‌هایی از سر تسلیم؛ مانند عادی‌انگاری رفتار سلطه‌جویانه مردان و نسبت دادن آن به تقدیر و بخت بد.
- ۲- واکنش‌های صرفاً احساسی و بی‌اثر؛ مانند سرزنش و تحقیر خود و جنسیت زنانه و ناسزاگویی از سر انفعال. در موارد معدودی نیز توصیف‌هایی ضعیف از عواطف جریحه‌دار شده خود سفرنامه‌نویس یا دیگر زنان می‌بینیم، اما در این موارد هم نهایتاً حق به مردان و سیطره گفتمان مردسالار داده می‌شود یا مسأله باز هم به بخت و اقبال حواله می‌شود.
- ۳- واکنش‌هایی که مستقیماً و به‌طور کاملاً شفاف، مکمل سیطره گفتمان مردسالار و در راستای بازتولید عناصر آن است. یک روی این واکنش‌ها، توجیهات زنان سفرنامه‌نویس برای رفتار سلطه‌جویانه مردان است و روی دیگر، همراهی، تکرار و اعمال همان رفتارها، از سوی این زنان می‌باشد.

۱-۱-۶- دلایل واکنش‌ها

بنابر شواهد موجود در سفرنامه‌های زنان قاجاری و تأیید گزارش‌های موجود در پژوهش‌های تاریخی-اجتماعی درباره دوره قاجار تا پیش از مشروطه، می‌توان علت وجود آن دیدگاه و بروز چنان واکنش‌هایی از سوی زنان سفرنامه‌نویس در برابر سیطره گفتمان مردسالار را ذیل دو دلیل عمده بیان کرد.

الف) زیست نویسندگان در فضای دربار و خانواده‌های اشرافی رجال و صاحب‌منصبان مرتبط با دربار. این فضا حائز چند ویژگی است؛ ویژگی اول، شدت سلطه‌طلبی که ذیل گفتمان مردسالار در این فضا جریان دارد؛ یعنی قدرت و جایگاه سلطنت باعث شده در این فضا اعمال سلطه مردانه و برتری‌جویی مردان نسبت به زنان با شدت بیشتری نسبت به فضای عادی جامعه اعمال شود. برای مثال حرم‌سازسازی یا بخشش داد و ستدگونه و مکرر زنان به افراد مختلف یا ایجاد محدودیت‌های خاص برای خروج از اندرونی و ملاقات‌ها (ایزوله‌سازی) و مواردی مانند آن، از جمله رفتارهای سلطه‌گرانه‌ای است که فقط با در اختیار داشتن قدرت و ثروت و دسترسی‌هایی در حد شاه یا درباریان و رجال وابسته امکان‌پذیر بوده است. موضوعی که در فضای زیست مردم عادی و طبقات غیراشرافی غیرممکن بوده است؛ زیرا در طبقات پایین هر قدر هم گفتمان مردسالاری جاری بوده باشد، مردان عادی نمی‌توانسته‌اند به شکلی که در دربار و

خاندان‌های اشرافی اعمال سلطه می‌شده، عمل نمایند؛ بنابراین می‌توان گفت، شدت اعمال سلطه در فضای زندگی زنان سفرنامه‌نویس قاجاری بیشتر است و آنان چون از کودکی در محیط دربار و خانواده‌های اشرافی پرورش یافته‌اند، با چنان سیطره‌ای خو گرفته‌اند. بنابر آن که «مداخله هژمونیک [گفتمان] مفصل‌بندی خاصی را طبیعی می‌سازد» (تورفینگ، ۱۹۹۹، ص. ۱۰۳، نقل در [سلطانی، ۱۴۰۰](#)، ص. ۹۵)، سلطه و تأثیر گفتمان مردسالار موجب شده تا نگرش‌ها، مفاهیم و مفصل‌بندی میان عناصر آن برای زنان سفرنامه‌نویس قاجاری، عادی و طبیعی جلوه کند. بدین ترتیب آنان خود را جزئی از این گفتمان می‌دانند و واکنش‌هایشان از سر تسلیم و یا توجیه و همراهی و طبیعی انگاشتن تبعات گفتمان مردسالار است. ویژگی دوم، محدودتر بودن زنان اشراف نسبت به زنان طبقات دیگر اجتماع است. زنان طبقات دیگر اجتماع برای گذران زندگی می‌بایست کارهایی از قبیل کشاورزی، دامپروری، فعالیت در «کارگاه‌های تولیدی» و «صنایع دستی» را نیز انجام دهند ([دنیاری و علم، ۱۳۹۵](#)، صص. ۴۶ و ۴۷)، بنابراین فرصت تجربه فضای بیرونی اجتماع را داشتند، اما زنان اشراف از این فرصت‌های محدود نیز محروم بودند^[۸]. دیگر آنکه اغلب کارهای اندرونی اشراف توسط خدمتکاران انجام می‌شد ([دلریش، ۳۵](#)) و این موضوع نیز نوعی روزمرگی و بطالت‌پیشگی در فضای دربار و خانواده‌های اشرافی را رقم می‌زد. محرومیت و محدودیت بیشتر زنان اشراف و بطالت‌پیشگی جاری در زندگی آنان، زمینه عادت به زیست اندرونی و محدود شدن ذهن با درگیری‌های سطحی مربوط به آن را به وجود آورده بود؛ عادت‌هایی که موجب شده بود حتی در طول سفر که در فضای بیرون جریان دارد، ذهن نویسنده همچنان در انبوه مسائل روزمره مربوط به اندرونی سیر کند. این مطلب را می‌توان علاوه بر فروانی کاربرد واژه‌های «خوردیم» و «خوابیدیم»، از تکرار کلیدواژه «بی‌عاری» در سفرنامه‌های مورد بحث نیز استنباط کرد. برای مثال: «امشب هم به این‌طور بی‌عاری گذشت. چهارشنبه نهم است باز هم بی‌عاری می‌کنند» ([شیرازی، ۱۳۹۷](#)، ص. ۱۷۲). می‌توان گفت رفاه و امکانات ویژه زنان سفرنامه‌نویس به جای آگاهی، موجب بی‌عاری‌شان شده است؛ بنابراین در امور عمیق‌تر ذهن فعالی ندارند و بالطبع نسبت به تبعات گفتمان مردسالار منفعل و سطحی‌نگر شده و به بازوی اعمال سلطه مردان بدل گردیده‌اند؛ یعنی محیطی که این زنان در آن متولد و بزرگ شده‌اند، آگاهی متفاوتی از خودشان به آن‌ها نداده است، لذا خود را همان‌گونه درک می‌کنند که "دیگری" سرکوبگر می‌خواهد.

ب) دلیل دیگر، زندگی با فرهنگ سنتی^[۹] و استحاله در آن است. ویژگی‌های فرهنگ سنتی، چنان که در پژوهش‌های مختلف ذکر شده است، «ذهن غیر انتقادی و غیر تحلیلیگر»، تقدیرگرایی و باور به «بخت و شانس» و تفکر «عاطفی-احساسی» است ([ترابی فارسانی، ۱۳۹۸](#)، صص. ۴۲-۴۵). همچنین، بخشی از فرهنگ سنتی که ریشه در گذشته زندگی بشر دارد^[۱۰]، بستر شکل‌گیری عناصری از گفتمان مردسالار مانند قوی بودن مرد و ضعیف بودن زن است؛ بنابراین، بخشی از واکنش‌های زنان سفرنامه‌نویس قاجاری در برابر گفتمان مردسالار و تبعات آن را می‌توان به

ذهنیت رشد یافته با این فرهنگ مربوط دانست. بدین ترتیب، تکرار واژگان تقدیر و بخت و اقبال و خود را بدبخت و بدقبال دانستن، در واکنش به رفتار سلطه‌جویانه مردان یا توصیف صرف احساسات و عواطف جریحه‌دار شده و در نهایت حق را به سیطره مردان دادن، نمونه‌هایی از تأثیر فرهنگ سنتی بر ذهن این نویسندگان است. همچنان است خطاب‌هایی همچون «ضعیفه» و «زنکه» به زنان توسط زنان سفرنامه‌نویس که بازتولید عناصر گفتمان مردسالار است. افزون بر مواردی که در دلیل پیشین گفته شد، واژگانی مانند ناقص عقل و کم عقل و بی عقل، از نگاه دین‌پژوهان، برآمده از «رویکرد سنتی» نسبت به اسلام و آداب و دستورهای آن و نگاه غیرتحلیلی در تفسیر و تأویل متون دینی است (مهریزی، ۱۳۸۷، صص. ۵۷ و ۷۹)؛ بنابراین می‌توان گفت حل شدن در فرهنگ سنتی نیز به زنان امکان کسب بیش لازم را نمی‌داد تا دلایل حقیقی رنج‌هایشان را ببینند و منشأ صدمات و تألمات روحی و روانی منبعث از اعمال سلطه مردانه را ببینند و کنش‌های آگاهانه و واکنش‌های غیر منفعلانه داشته باشند. بدین ترتیب، زنان سفرنامه‌نویسان قاجاری با وجود داشتن سواد و قدم نهادن در سفری فراتر از اندرونی خانه و بیرون از شهر و کشورشان، نتوانستند ذهن خود را از اندرونی گفتمان مسلط مردسالاری بیرون ببرند و کنش و واکنش مؤثری از خود بروز دهند.

۶-۱-۲- تقابل با گفتمان مدافع زنان

با توجه به دلایل پیشین می‌توان گفت، زنان سفرنامه‌نویس به‌عنوان نماینده گروه پرتعدادی از زنان دوره قاجار، کاملاً «تحت کنترل گفتمان» مردسالار بودند و هیچ‌گونه کنشگری در جهت آفرینش «هویتی» تازه نداشتند. حال آنکه در همین دوره، گروه دیگری از نویسندگان وجود داشتند که با پدید آوردن آثاری ساختارشکن، توانسته بودند در برابر هژمونی گفتمان مردسالار^[۱۱] «گفتمان‌سازی» کنند (محمدی اصل، ۱۳۹۶، ص. ۵۸). این گروه دوم، با «از بین بردن ثبات معنایی» و «بازتعریف» (سلطانی، ۱۴۰۰، ص. ۹۵) عناصر گفتمان مردسالار، گفتمانی تازه پدید آوردند که اندیشه مرکزی آن دفاع از زنان و جدال با ذهنیت‌هایی بود که سلطه مردان را بازتولید می‌کرد. صدای این نویسندگان را می‌توان از خلال آثاری همچون معایب الرجال، تأدیب الرجال و مانند آن شنید که در وهله اول پاسخ به رساله‌هایی تحت عناوینی همچون «تأدیب النسوان» بود که در دوره قاجار به هدف «آموزش زنان و تأدیب آن‌ها»، نگاشته می‌شد. بدین ترتیب، تأدیب النسوان‌ها، «دغدغه صیانت از وضع موجود و تداوم سیطره گفتمان مردسالار» را داشت (پورمظفری و دیگران، ص. ۱۱۶) و برای مردان نگاشته می‌شد و رساله‌هایی همچون معایب الرجال با انگیزه پاسخ به این رساله‌ها بود، اما در واقع در حال تولید گفتمانی بود که اندک اندک جریان تازه‌ای را در فضای اجتماعی ایران به وجود می‌آورد. می‌توان گفت رساله معایب الرجال و مانند آن، نماینده گروهی کم‌تعداد از زنان پیش از مشروطه (دوره گذار) است که در حال گذر دادن زنان از آبرگی به سوژگی است؛ یعنی خروج از سیطره تفکرات قالبی و تثبیت‌شده‌ی

مرسوم درباره‌ی زن و رسیدن به خودآگاهی و تلاش برای دست‌یابی به هویتی خودبسنده که دیگر جنس دوم نیست، اتکایی به هویت مردانه ندارد و توانایی تبدیل شدن به "چیزی دیگر" را دارد.

بنابر پژوهش‌های موجود، در فضای تقابل میان دیدگاه این دو گروه نویسندگان رساله‌های تأدیب مردان، واکنش‌هایی فعال، جدلی در برابر کنش‌های مردسالارانه داشتند و هدفشان برهم زدن وضع نامطلوب و ناعادلانه‌ای بود که نسبت به زنان وجود داشت^[۱۲]. وجود این افراد و نوشته‌هایشان، به‌خودی‌خود نشان‌دهنده تحقق خروج از سیطره گفتمان مردسالار در دوره پیش از مشروطه است. عملکرد و دیدگاه این گروه، برای زنان سفرنامه‌نویس یک امکان بالقوه بود که نتوانستند آن را به فعلیت برسانند. پس می‌توان گفت، در مورد طیف زنانی مانند زنان سفرنامه‌نویس، برخورداری از سواد، رفاهیات، فراغت از پرداختن به امور روزمره‌ی خانه‌داری و استطاعت رفتن به سفر که همگی لوازم حرکت در مسیر خودشکوفایی است، منجر به تغییر در خودآگاهی آن‌ها نسبت به جنس زن و هویت زنانه نشد. از همین روست که آن‌ها مآلاً تشخیص ندادند که در تجربه سرکوب جنس خود سهیم‌اند.

می‌توان گفت رویکرد نویسندگان رساله‌های تأدیب مردان، نقطه مقابل دیدگاه زنان سفرنامه‌نویس قاجاری نسبت به گفتمان مردسالار بود. مقایسه نمونه‌هایی از این صدای مقابل می‌تواند در تکمیل تحلیل دیدگاه و واکنش‌های زنان سفرنامه‌نویس قاجاری مفید باشد. معایب الرجال از بی‌بی خانم استرآبادی به‌عنوان یکی از رساله‌های تأدیب مردان نمونه مناسبی برای مقایسه به نظر می‌رسد، زیرا نویسنده زنی قاجاری است که مانند زنان سفرنامه‌نویس از خانواده طبقات خاص جامعه بوده است و جزو معدود کسانی که سواد داشته و توانسته نوشته‌ای از خود به جا بگذارد. صدای او از خلال معایب الرجال، بلندآوازه‌ترین صدای زن پیش از مشروطه است که به سوژگی رسیده و در تقلاست تا از هویت و نقش‌هایی که "دیگری" برایش ساخته است رهایی یابد. بی‌بی خانم استرآبادی بنابر زندگی‌نامه‌ای که از او داریم، از طرف مادر به ملا محمدکاظم مجتهد مازندرانی منتسب است. مادری که «پنج‌سال در دارالخلافه تهران مشغول تدریس علوم و محاکمات شرعیه بوده» (استرآبادی، ۱۳۷۱، ص. ۴۸) و با عنوان «ملاباجی»، «در دربار ناصرالدین شاه به زنان درس می‌گفت». پدر او نیز رئیس یکی از ایالات استرآباد بوده است (مقدم، ۱۳۹۲، ص. ۴۴۳). به خلاف اغلب زنان اشراف که به دلیل فضای بسته حرمسرا یا اندرونی رجال درباری دچار انجماد اندیشه‌ای بودند، به نظر می‌رسد بی‌بی خانم که تجربه هم‌زمان فضای حرمسرا و بیرون آن را دارد با دقت نظر ویژه از زاویه دیدی متفاوت با زنان سفرنامه‌نویس به مسائل توجه کرده و مباحث مربوط به زنان را در فضای گفتمانی تازه‌ای مطرح کرده است. علاوه بر نبوغ ذاتی که از خلال نوشته‌های بی‌بی خانم به چشم می‌خورد، وی با افق تازه تجدید نیز بیگانه نبوده

و نقاط مثبتی هم از فرهنگ اروپایی دیده یا شنیده و با آن آشنایی داشته است (استرآبادی، ۱۳۷۱، ص. ۵۷) که این موضوع نیز در ارائه نظرات تازه او مؤثر بوده است؛ بنابراین او از نخستین زمزمه‌های تجدد روشن شد و با تعقل و استفاده از فرصت فهمی که سواد داشتن برایش به ارمغان آورده بود، انتقاد و اعتراض کرد. آن هم در دوره پیش از مشروطه، یعنی پیش از آنکه تجدد و اعتراض به وضعیت زنان مد روز شود. بدین ترتیب بی بی خانم با دقت نظر در فضای فرهنگ‌ها و اندیشه‌های گوناگون توانست با وجود زندگی در جامعه سنتی، ذهنش را از رسوب گفتمان مردسالار رها کند و هشیارانه آن را به نقد بکشد. در زیر به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود.

پیش‌تر گفته شد یکی از هویت‌های القائی گفتمان مردسالار که در سفرنامه‌های زنان قاجاری بازتاب یافته است، طبقه‌بندی زنان به عنوان جنس درجه‌دو و در جایگاهی فروتر از مردان است. بی بی خانم استرآبادی در معایب الرجال، به این مسأله توجه کرده است. برای مثال می‌توان به زاویه نگاه تازه او به آیه «الرجال قوامون على النساء» اشاره کرد. بی بی خانم برای شکستن سلطه گفتمان مردسالارانه بر تفسیر گزاره‌های دینی، واژه «قوام» را از معنای بدیهی که در رویکرد سنتی وجود دارد خارج کرده و به حاشیه می‌راند. او با ذکر نمونه‌هایی روشن و قرار دادن زنان مقدس و نامور ادبیات قرآنی و دینی در برابر مردان نکوهش شده و بدنام، جایگاه و منزلت زنان را با ارائه تفسیر جدیدی از قوایت، برجسته می‌سازد و توجه خود به لایه‌های عمیق‌تر را نشان می‌دهد. «ولی نه هر مردی از زنی فزون‌تر است و نه هر زنی از هر مردی فروتر. مریم و زهرا ص، آسیه و خدیجه کبری از زنانند، فرعون و هامان، شمر و سنان از مردان» (استرآبادی، ۱۳۷۱، ص. ۵۴). این کنش آگاهانه در جایی دیگر به صورت واکنشی فعال در نقد ذهنیت مصنف تأدیب‌النسوان بروز می‌کند که می‌توان آن را هم مقابله با فروتروانگاری زنان در گفتمان مردسالار هم در تقابل با انفعال و انقیاد زنان سفرنامه‌نویس در برابر این گفتمان حساب آورد. بی بی خانم استرآبادی نخست با هم‌پایه قرار دادن جایگاه زن و مرد، «مؤانست» و «محبت» و «مودت» را به عنوان محور روابط زنانشویی برمی‌شمارد و سپس در نکوهش نگرش برتری جویانه مصنف «تأدیب‌النسوان» می‌نویسد: «مصنف تمام زنان را کنیز و خدمتکار فرض نموده، و تمام مردان را سلطان و خداوندگار» و می‌نویسد: «این که عیش و زندگانی نخواهد بود» (استرآبادی، ص. ۵۸).

بی بی خانم استرآبادی در این جدال و مقابله، گفتمان مردسالار در شمایل درباری را نیز به شکلی زیرکانه به نقد می‌کشد. او در جایی از نوشته‌اش، با اشاره‌ای کنایه‌وار، رفتار کالانگارانه شاه نسبت به زنان را به شکلی آبرونیک نقد می‌کند. «شهنشاه ایران‌پناه، [...]، مرحمت و التفات می‌فرمایند و از هر طبقه زن می‌ستانند که تمام طبقات از التفات او محروم نباشند. اگرچه ذات اقدس پادشاهی بری از زن و فرزند است، به دلیل «الملک عقیم». [...] ولی از شدت

مرحمت به ادنی رعیت چنان رفتار می‌فرمایند» (استرآبادی، ۱۳۷۱، ص. ۸۷)

بنابر آن چه گفته شد، بی‌بی خانم استرآبادی در برابر سلطه گفتمان مردسالار، با درک ریشه‌ای مسائل، واکنش‌هایی فعال و آگاهانه از خود بروز داده و به دنبال ایجاد گفتمانی تازه در دنیای بیرون و خنثی کردن تبعات گفتمان مردسالار بوده است. بر خلاف زنان سفرنامه‌نویس که با سطحی‌نگری برآمده از زیست عادت‌گونه در اندرونی برساخته گفتمان مردسالار، واکنش‌هایشان انفعالی بوده و حتی در سفر به بیرون، هنوز درون ذهنیت‌های مألوفشان گیر کرده‌اند و به تقویت و توجیه و بازتولید عناصر سلطه مردانه می‌پردازند. آنان گویی ناخواسته در تقابل با گفتمان تازه امثال بی‌بی خانم استرآبادی هستند که قصد دفاع از زنان و نجاتشان را دارد.

۷. نتیجه‌گیری

متن و درون‌مایه سفرنامه‌های زنان قاجاری نشان می‌دهد، دیدگاه آنان نسبت به سیطره گفتمان مردسالار و هویت‌های القائی آن، پذیرش و انفعال بوده است. هویت‌های القائی گفتمان مردسالار که در سفرنامه‌های زنان قاجاری دیده می‌شود، شیء‌انگاری و فروتر انگاری زنان است و سفرنامه‌نویسان مورد بحث کاملاً تحت سیطره آن بوده‌اند. واکنش‌های این زنان نسبت به گفتمان مردسالار و تبعات آن را می‌توان در سه شکل عمده خلاصه کرد.

۱- واکنش‌های از سر تسلیم

۲- واکنش‌های صرفاً احساسی و بی‌اثر

۳- واکنش‌های مکمل سیطره گفتمان مردسالار و در راستای بازتولید عناصر آن

بنابر شواهد موجود در متن و درون‌مایه سفرنامه‌های زنان قاجاری دلایل بروز این واکنش‌ها عبارتند از:

- ۱- زیست نویسندگان در فضای دربار و خانواده‌های اشرافی. این فضا از یک سو به دلیل قدرت و جایگاه سلطنت، شدت سلطه و تأثیر گفتمان مردسالار را بیشتر می‌کرد؛ بنابراین زنان تربیت‌یافته در این جو، کاملاً تسلیم گفتمان غالب آن بودند، خود را جزئی از این گفتمان می‌دانستند و آن را تقویت و بازتولید می‌کردند. از سوی دیگر، زیست در این فضا، زنان اشراف را نسبت به زنان دیگر طبقات جامعه محدودتر می‌کرد و موجب می‌شد آنان فرصت کمتری برای تجربه فضای بیرونی اجتماع داشته باشند و به زیست اندرونی عادت کنند؛ بنابراین ذهنشان محدود به درگیری‌های سطحی اندرونی و روزمره بود. بعلاوه بطالت‌پیشگی جاری در زندگی اشرافی این ذهن سطحی‌نگر شده را به انفعال نیز می‌کشاند. زنان سفرنامه‌نویس با همین ذهن منفعل و سطحی‌نگر نسبت به گفتمان مردسالار واکنش نشان می‌دادند.
- ۲- زندگی با فرهنگ سنتی و استحاله در آن. فرهنگ سنتی که ویژگی‌هایی مانند ذهن غیر انتقادی، تقدیرگرا و احساسی

داشت. بخشی از واکنش‌های زنان سفرنامه‌نویس قاجاری نسبت به گفتمان مردسالار و تبعات آن را می‌توان به ذهنیت رشد یافته با این فرهنگ مربوط دانست؛ مانند واکنش‌های تقدیرگرایانه در برابر سلطه‌جویی مردان و واکنش‌های احساسی صرف در برابر تبعات گفتمان مردسالار و درنهایت حق را به آنان دادن؛ بنابراین حل شدن این زنان در فرهنگ سنتی ذیل سیطره گفتمان مردسالار واکنش‌های منفعلانه آنان را در پی داشت.

در بازه زمانی نگارش سفرنامه‌های زنان قاجاری که نماینده گروه پرتعدادی از زنان پیش از مشروطه بودند، گروه دیگری نیز وجود داشت که صدایشان در تقابل با سیطره گفتمان مردسالار بود. این گروه دیگر، با پدید آوردن آثاری ساختارشکن، در برابر سلطه مردانه، توانسته بودند گفتمان‌سازی کنند. گفتمانی که اندیشه مرکزی آن دفاع از زنان و جدال با ذهنیت امثال زنان سفرنامه‌نویس قاجاری بود که هویت‌های القائی گفتمان مردسالار را می‌پذیرفتند و سلطه مردانه را بازتولید می‌کردند. بی‌بی‌خانم استرآبادی صاحب رساله معایب الرجال یکی از نمایندگان آن گروه ساختارشکن است. او در اثر خود با استدلال‌هایی برآمده از نگاه عمیق به مسائل زنان با گفتمان مردسالار مقابله کرده است. استرآبادی به دلایلی همچون، نبوغ ذاتی و دقت نظر و ویژه، دیدن هم‌زمان فضای درون و بیرون حرم‌سرا به واسطه شغل مادر و آشنایی با افق تازه تجدد و نقاط مثبتی از فرهنگ اروپایی، توانسته بود با ذهنی رها از رسوب گفتمان مردسالار به مسائل زنان از زاویه متفاوتی نگاه کند و هشیارانه عناصر گفتمان مردسالار را به نقد بکشد. رساله معایب الرجال او در پیش از مشروطه، نمایانگر دوران گذار تاریخی زنان از اُبُزگی به سوژگی است؛ بنابراین وجود افرادی مانند بی‌بی‌خانم استرآبادی، نشان‌دهنده تحقق خروج از سلطه گفتمان مردسالار در دوره پیش از مشروطه است. دیدگاه این گروه، برای زنان سفرنامه‌نویس یک امکان بالقوه بود که نتوانستند آن را به فعلیت برسانند. آن‌ها اگرچه از اندرونی بیرون آمدند و به سفر رفتند، اما ذهنشان از فضای اندرونی و مسائل مربوط به آن خارج نشد و تحولی نیز در جهان اندیشه و دنیای پیرامونشان به وجود نیامد.

پی‌نوشت

۱- گروه دوم یعنی کنشگران فعالی که در دوره قاجار تا پیش از مشروطه آگاهانه در برابر گفتمان مردسالار، به خلق گفتمان تازه‌ای دست زدند، در مقاله «معرفی ژانر تأدیبات‌نامه‌های زنان و مردان» ([پورمظفری و دیگران، ۱۴۰۱](#))، مورد بررسی قرار گرفته است.

۲- برای توضیح رابطهٔ گفتمان و هویت بخشی به فرد نگاه کنید به: ([فیلیپس و یورگنسن، ۲۰۰۲](#)، ص. ۴۲)

۳- اشاره به تقدیرگرایی و باور به «بخت و شانس» در فرهنگ سنتی و ذهنی که در بستر این فرهنگ تربیت یافته است ([ترابی فارسانی، ۱۳۹۸](#)، صص. ۴۲-۴۵).

4- Critical Consciousness

۵- این تعبیر از عنوان کتاب «جنس دوم» نوشتهٔ «سیمون دوبوار» وام گرفته شده است. در پژوهش حاضر از متن و محتوای این کتاب استفاده نشده است.

۶- نام عصمت السلطنه و اینکه دختر فرهادمیرزا بوده، در سفرنامهٔ او نیامده است. بلکه پژوهشگرانی که این سفرنامه را تصحیح و چاپ و بررسی مجدد نموده‌اند از سفرنامهٔ عمومی او و دیگر کتب تاریخی نام و نسبتش را استخراج کرده‌اند. برای توضیح بیشتر ر.ک. ([دیانتی، ۱۳۸۷](#)، صص. ۱۴۰-۱۳۶).

۷- Sedimented discourse ([فیلیپس و یورگنسن، ۲۰۰۲](#)، ص. ۳۶)

۸- علاوه بر مثال حرمسرای ناصرالدین‌شاه از سفرنامهٔ عالیه‌خانم شیرازی که پیشتر گفته شد، می‌توان به دو نمونه از سفرنامهٔ شیراز سکینه‌سلطان وقارالدوله اشاره کرد:

«دو طرف کالسکه، جمعیت آقایان و سرباز چراغ به دست آن‌قدر بودند که ما کسی را نمی‌دیدیم، جز گاه‌گاهی که جناب اجل، آقای سردار و جناب معتصم‌الملک [همسر سکینه‌سلطان] را می‌دیدم».
([وقارالدوله، ۱۳۸۴](#)، ص. ۷۶)
«حکومت آدم فرستاده، منزل معین کرده. قربان فراش یدک (نوکر اتاق)، از این چیزها هم نایب‌الحکومه فرستاده بود». ([همان، ۱۳۸۴](#)، ص. ۱۰۵)

۹- سنت و فرهنگ سنتی، در این پژوهش به معنی فضای فکری و فرهنگی آن بخش از جامعه دورهٔ قاجار است که از حال و هوای تجدد و اندیشه‌های دورهٔ مشروطه فاصله داشت. تجدد و فرهنگ مبتنی بر آن در دورهٔ نگارش سفرنامه‌های قاجاری در حال شکل‌گیری و در دورهٔ گذار بود.

۱۰- مقصود، دورانی است که تفوق جسمی مردان ابزار انجام بسیاری امور بود. این مساله با گذر زمان به‌عنوان امتیاز برتری آنان در مقابل زنان تلقی شد. همچنین نقش‌هایی که بنابر شیوه طبیعت یا بنابر شیوه زندگی به عهده زنان بود، کم‌کم به‌عنوان ضعف تلقی گردید و موجب شد زنان در جایگاه فروتر قرار داده شوند. دوره قاجار این فرهنگ سنتی در عامه مردم جامعه و

در تمام طبقات اجتماعی وجود داشت.

۱۱- برای توضیح هژمونی و ساختارشکنی گفتمان، ر.ک. (سلطانی، ۱۴۰۰، ص. ۹۵).

۱۲- برای مطالعه بیشتر ر.ک. (پورمظفری و دیگران، ۱۴۰۱، صص. ۱۳۸-۱۲۵).

کتابنامه

- استرآبادی، ب. ب. خ. (۱۳۷۱). معایب الرجال، (ویراستار: ا، نجم‌آبادی)، شیکاگو.
- پورمظفری، د.، و عشیری، ع.، و احمدی‌نسب، ف. (۱۴۰۱). «معرفی ژانر تأدیپ‌نامه‌های زنان و مردان»، در نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، پاییز، صص ۱۴۷-۱۱۳.
- تاج‌السلطنه. (۱۳۶۱). خاطرات تاج‌السلطنه، (به کوشش: م، اتحادیه (نظام مافی) و س، سعدوندیان). تاریخ ایران.
- ترابی فارسانی، س. (۱۳۹۸). «زن ایرانی، هویت و جهان سنت»، در مجموعه مقالات زن ایرانی در گذار از سنت به مدرن، نیلوفر
- دنیاری، س.، و علم، م. ر. (۱۳۹۵). «بررسی وضعیت اجتماعی زنان در دوره قاجار با تکیه بر دیدگاه سفرنامه‌نویسان»، در نشریه جندی‌شاپور، تابستان، سال دوم، ش ۶، صص ۵۷-۳۴.
- دلریش، ب. (۱۳۷۵). زن در دوره قاجار، دفتر مطالعات دینی هنر.
- دیانتی، غ. ع. (۱۳۸۷). «حاجیه مهرماه خانم عصمت‌السلطنه دختر فرهادمیرزا»، در نشریه میقات حج، پاییز، ش ۶۵، صص ۱۳۶-۱۴۰.
- زرقانی، س. م. (۱۳۹۵). تاریخ ادبیات ایران و قلمرو زبان فارسی (۴) با رویکرد ژانری. فاطمی. [نسخه الکترونیک فیدیبو]
- «سفرنامه مکه دختر فرهادمیرزا». (۱۳۷۵). با نظارت رسول جعفریان، در فصلنامه میقات حج، پاییز ش ۱۷، صص ۱۱۷-۵۷)
- سلطانی، س. ع. ا. (۱۴۰۰). قدرت، گفتمان و زبان. نی.
- سه روز به آخر دریا: سفرنامه شاهزاده خانم قاجاری (۱۳۹۷). (به کوشش: ن، ناظمی)، (ویرایش: ز، ترابی)، اطراف.
- شادلو، خ. ب. ب.، و سهام‌الدوله، ی. م. خ. (۱۳۷۴). سفرهای سهام‌الدوله بجنوردی، (ق، ا، روشنی زعفرانلو، به اهتمام). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شکاری، ر. (۱۴۰۰). فرهنگ واژگان مطالعات زنان، خانواده و جنسیت. جامعه‌شناسان.
- شیرازی، ع. خ. (۱۳۹۷). چادر کردیم رفتیم تماشا: سفرنامه عالیه خانم شیرازی، (ویرایش: ز، ترابی)، اطراف.
- عین‌السلطنه، ق. م. (۱۳۷۶). روزنامه خاطرات عین‌السلطنه (جلد دوم)، (به کوشش: م، میرزاسالور، و، افشار). اساطیر.
- فتوحی، م. (۱۳۸۷). نظریه تاریخ ادبیات با بررسی انتقادی تاریخ ادبیات نگاری در ایران. سخن.
- محمودی اصل، ع. (۱۳۹۸). جنسیت و زبان‌شناسی اجتماعی. گل‌آذین.
- مقدم، م. ب. (۱۳۹۲). اثر آفرینان استرآباد و جرجان (استان گلستان). (به اهتمام: موسسه فرهنگی میرداماد). نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور، موسسه انتشارات کتاب نشر.
- مهریزی، م. (۱۳۸۷). نواندیشی دینی و مسأله زن. صحیفه خرد.

- میشل، آ. (۱۳۸۳). جنبش زنان، (ه، زنجان‌زاده، مترجم). نیکا.
- وقارالدوله، س. س. (۱۳۸۴). سفرنامه سکینه سلطان وقارالدوله [از تهران به شیراز برای بردن عروس]، (تصحیح و پژوهش: ک، کیانی هفت‌لنگ). پانید.
- وقارالدوله، س. س. (۱۳۹۸). خانم فردا کوچ است: سفرنامه سکینه سلطان وقارالدوله، (پژوهش: ر، جعفریان، و کیانوش کیانی)، ویرایش و تدوین: ز، صالحی زاده. اطراف.
- هوارث، د. (۱۳۷۷). «نظریه گفتمان» در فصلنامه علوم سیاسی، (س، ع، ا، سلطانی، مترجم). ش ۲، صص ۱۵۶-۱۸۲.
- Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. London: Longman.
- Jorgensen, M & Phillips, L. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications.



The Necessity of Correcting and Ttranslating Majlis-ul-Nafais of Amir Ali-Shir Nawai

Received: September 26, 2024 ∴ Revised: October 22, 2024
Accepted: November 11, 2024 ∴ Published Online: December 20, 2024

Hadi Bidaki¹

How to cite this article:

Bidaki, H. (2024). *The Necessity of Correcting and Translating Majlis-ul-Nafais of Amir Ali-Shir Nawai*. *New Literary Studies*, 57 (2), 129-151. (in Persian with English abstract)
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.90153.1632>

Abstract

The *Majalis al-Nafais* by Amir Ali-Shir Nawai is the most important source of the history of Persian literature in the first half of the 9th century and the second half of the 10th century, especially in the literary center of Herat. This study scrutinized its corrections and translations., Moreover, this study showed the necessity of correcting and re-translating the work. The incorrect method of correction, the wrong prioritization of the versions, the incorrect reading of the Persian verses and the inefficiency of the language and the script and the alphabet of the previous two corrections are weak points, as well as the omissions, additions and changes that the translators made in their translation. Moreover, the new correction and translation of *Majalis al-Nafais* was introduced in this study in terms of method; a correction that has been made based on the two oldest versions: the version belong to the library of the Istanbul Topkapi Palace Museum (copied in 905 AD) and the version belong to the Royal Library State of Vienna (copied in 903 AH). In the Persian version, most adherences have been made to the Joghtai text. This translation-correction includes the introduction, appendices, and necessary lists.

1. Assistant Professor in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Babolsar, Iran. (ORCID: 0000-0002-0718-7096) E-mail: h.bidaki@umz.ac.ir

Keywords: Necessity of Proofreading and Translation, *Majalis al-Nafais*, Amir Ali Shir Nawai

Extended Abstract

1. Introduction

Majalis al-Nafais is the first Tazkereh (Tazkereh) in the history of Persian literature, in which Amir Ali-Shir Nawai, in the Turkish language of Joghatai, only discussed the lives and poetry of poets from the second half of the 9th century to the first half of the 10th century and lived contemporarily a short time that the personalities lived. The important and primary information of this Tazkereh has made all historians of literature to refer to the work for writing the history of Persian literature of the 9th and 10th centuries AH. The issue has been asserted by Zabihollah Safa in the fourth volume of *The History of Literature in Iran* by frequent use of the book. Therefore, *Majalis al-Nafais* can be considered the main and most significant source of the history of Persian literature in the literary center of Herat over the Timurid and early Safavid periods. So soon, Amir Ali-Shir's work influenced many Tazkerehs and pseudo-Tazkerehs, so that a historian like Khandamir took part of the information related to Herat's literary men directly from Joghatai text of *Majalis al-Nafais* and recorded it in *Habib al-Seyr*.

The issues posed in this study mainly are: a) The content of *Majalis al-Nafais* has been gradually deleted, added, and modified; B) The year 896 AH is not the start and end date of the compilation of this Tazkereh. It may have started in the same year or a little before that, but it was revised by the author until 905 A; C) Among about 82 versions of *Majalis al-Nafais*, three versions are Topqapi-Sarai, Vienna and Fateh Aghdam and Asah; D) Despite the two editions of Ghaniva and Araslan from *Majalis al-Nafais*, it is still necessary and useful that this Tazkereh is corrected again based on the Aghdam and Asah versions so that it has the most similarity to the original text of Amir Ali-Shir; E) There are been many mistakes in the existing translations of *Majalis al-Nafais*, so, this Tazkereh needs a literal translation based on a revised correction, which can connect the audience to the writings of Amir Ali-Shir with minimum differences.

2. Method

Library resources and comparative method was used for this study. So, the content is either based on the comparison of the three authentic versions of *Majalis al-Nafais*,

or the comparison of the two most recent editions with their original version, or the comparison of the authentic version of this Tazkereh with its translations.

3. Results

Incorrect method of proofreading, wrong prioritization of versions, incorrect reading of Persian verses, and ineffectiveness of language, calligraphy and alphabet are among the weaknesses of the two editions of Ghaniva and Araslan from *Majalis al-Nafais* by Amir Ali-Shir Nawai, which doubles the necessity of re-correction; a correction made based on the oldest and most authentic versions and without the interference of the previous scribes and correctors. Moreover, the omissions, additions and changes of the existing translations of *Majalis al-Nafais* also strengthen the need for a literal translation of this Tazkereh; a translation that adheres most closely to the writing style and content of Amir Ali-Shir's version.

4. Discussion and Conclusion

Majalis al-Nafais is the most important source of the history of Persian literature in the second half of the 9th century and the first half of the 10th century. Due to its significance, it has been translated from Turkish to Persian several times and corrected twice, but not the corrections are even close to Amir Ali-Shir's latest review neither the content of the translations exactly matches his writing. This is because: 1) The correctors, with an incorrect method of eclectic correction, have transferred some recordings of the alternative versions to the text without any necessity. These recordings have either been replaced by the recordings of the original version or they are not mentioned in the original version at all. Instead, some of the recordings of the original version have been moved from the text to the footnotes due to their absence in the alternative version; 2) The correctors have not prioritized the versions of *Majalis al-Nafais* correctly. That is, they should have used Topkapi-Sarai and Vienna versions as the first and second version, but Ghaniva did not use Topkapi-Sarai's edition and Araslan did not use Vienna's edition; 3) Correctors made mistakes in reading some Persian verses due to unfamiliarity with Persian poetry; 4) The language, script and alphabet of the two corrections may be suitable for the use of Turkish-speakers, but the Joghata language and Turkish script and alphabet, especially the absence of Persian translation in both corrections, are useless for Persian speakers; 5) In none of the translations of *Majalis al-Nafais* - as it should be - adherence to the Joghatai text of this Tazkereh has not been considered, because the translators have either completely removed some stories or changed parts of their sentences and have not translated. Instead, they have added sentences to their translation that are not in the Joghatai text of *Majalis al-Nafais*, and in some

cases they have translated the sentences of this Tazkereh in a different way; 6) Correcting *Majalis al-Nafais* based on the eclectic method that Ghaniva and Araslan took is not efficient and scientific. The best way of correcting this book is to correct it based on the original version. There exists a authentic and valid version, which was written during the lifetime of Amir Ali-Shir and one year before his death. The author reviewed and revised the copy for the last time after finishing the writing; 7) After the revised and reliable correction of *Majalis al-Nafais*, it is necessary to make a precise and reliable translation of it, which has the most adherence to the text of Jaghatai, so that Persian-speakers can understand the literal content of *Majalis al-Nafais*. None of the previous translations have translated the work word for word, so that the audience can communicate with the content and the author's words through the translation. Therefore, the literal method was used in the new translation of *Majalis al-Nafais*, and an attempt was made to not interfere with the text so that, in addition to the accurate translation of the words, even its lexical arrangement and syntactic structure would not be confused.



ضرورت تصحیح و ترجمه مجالس النفایس امیر علی شیر نوایی

ارسال: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵؛ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱؛ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱؛ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

هادی بیدکی^۱

ارجاع به این مقاله:

بیدکی، ه. (۱۴۰۳). «ضرورت تصحیح و ترجمه مجالس النفایس امیر علی شیر نوایی»، در نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، تابستان، صص ۱۲۹-۱۵۱. <https://doi.org/10.22067/jls.2024.90153.1632>

چکیده

تذکره مجالس النفایس امیر علی شیر نوایی مهم‌ترین مأخذ تاریخ ادبیات فارسی در نیمه دوم قرن نهم و نیمه اول قرن دهم به‌ویژه در کانون ادبی هرات است که در این مقاله تصحیح‌ها و ترجمه‌های آن نقد شده تا ضرورت تصحیح و ترجمه مجدد آن آشکار شود. روش نادرست تصحیح، اولویت‌بندی اشتباه نسخه‌ها، خوانش نادرست ابیات فارسی و ناکارآمدی زبان و خط و الفبای دو تصحیح قبلی از نقاط ضعف آن‌هاست، همان‌طور که حذفیات، اضافات و تغییراتی که مترجمان در ترجمه خود انجام داده‌اند، از نقاط ضعف ترجمه‌های این تذکره است. همچنین تصحیح و ترجمه تازه مجالس النفایس نیز از لحاظ روش در این مقاله معرفی شده است، تصحیحی که بر اساس دو نسخه اقدم آن در کتابخانه‌های دنیا، یعنی نسخه کتابخانه موزه توبقاپی سرای استانبول (کتابت ۹۰۵ ق) و نسخه کتابخانه سلطنتی/دولتی وین (کتابت ۹۰۳ ق) انجام شده و در ترجمه فارسی آن نیز بیشترین پایبندی به متن جغتایی رعایت شده است. این تصحیح-ترجمه شامل مقدمه، تعلیقات و فهرست‌های لازم نیز هست.

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (ORCID: 0000-0002-0718-7096)

E-mail: h.bidaki@umz.ac.ir

کلیدواژه‌ها: ضرورت تصحیح و ترجمه، مجالس النفایس، امیر علی شیر نوایی.

(۱) مقدمه

بخشی از هویت هر ملت در ادبیات آن مردم نهفته است که از طریق تاریخ ادبیات قابل ردیابی و بررسی است، اما بخش اعظمی از اطلاعات تاریخ ادبیات‌ها هم برگرفته از تذکره‌های شاعران است و آن‌ها را با تسامح می‌توان صورت ابتدایی تاریخ ادبیات دانست، به‌طوری‌که موجودیت تاریخ ادبیات‌نویسی نوین در یکی دو قرن اخیر وابسته به وجود انبوهی از تذکره‌هاست، تذکره‌هایی که از منابع تاریخ ادبیات فارسی به شمار می‌روند و می‌توان آن‌ها را به دو گروه کلی عمومی و عصری تقسیم‌بندی کرد. تذکره‌های عصری نسبت به عمومی از لحاظ ارزش و دقت اطلاعات اهمیت بیشتری دارند، زیرا معمولاً هرچه فاصله زمانی تذکره‌نویس با شاعران مذکور در اثرش کمتر باشد، مطالب او کمتر دچار نقصان و اشتباه می‌شود.

مجالس النفایس نخستین تذکره عصری در تاریخ ادبیات فارسی است که امیر علی شیر نوایی در آن با زبان ترکی جغتایی فقط به احوال و اشعار شاعرانی از نیمه دوم قرن نهم تا نیمه اول قرن دهم پرداخته و حداقل بخشی از دوران حیات آن‌ها را درک کرده است. اطلاعات مهم و دسته‌اول این تذکره باعث شده تا هر مورخ ادبی در نوشتن تاریخ ادبیات فارسی قرن‌های ۹-۱۰ ق کمابیش به آن مراجعه کند، همان‌طور که ذبیح‌الله صفا (۱۳۶۴)، ج ۴، صص. ۲۳۳، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۸۶، ۲۹۴، ۳۱۰ و... در جلد چهارم تاریخ ادبیات در ایران با استفاده مکرر و ارجاعات انبوه به این اثر اهمیت آن را آشکار کرده است، بنابراین گزاف نیست اگر مجالس النفایس را اصلی‌ترین و مهم‌ترین منبع تاریخ ادبیات فارسی در کانون ادبی هرات عهد تیموری و اوایل دوره صفوی بدانیم. مطالب اثر امیر علی شیر پس از تألیف به سرعت در بسیاری از تذکره‌ها و شبه‌تذکره‌ها نقوذ پیدا کرد، به‌طوری‌که مورخی مانند خواندمیر بخشی از اطلاعات مربوط به رجال ادبی هرات را به‌طور مستقیم از متن جغتایی مجالس النفایس برگرفته و در حبیب‌السير ثبت کرده است.

امیر علی شیر و آثار مکتوب او پیش‌ازاین در مقدمه لطایف‌نامه فخری به تفصیل معرفی شده (← [امیر علی شیر نوایی، ۱۳۹۸](#)، صص ۴۸-۷۰) و ذکر فشرده آن مطالب در اینجا کافی به نظر می‌رسد: امیر نظام‌الدین علی شیر بن غیاث‌الدین کیچکنه، متولد و متوفی هرات (۸۴۴-۹۰۶ ق)، از امرای ملازم سلطان حسین میرزای تیموری (حک. ۹۱۱-۸۷۵ ق) بود که نیاکان او نیز از امرای اعظم جانشینان تیمور گورکان بودند. امیر علی شیر از ترکان اویغوری بود که جد مادری او امیرالامرای بایقرا میرزا، پدر بزرگ سلطان حسین به شمار می‌رفت و پدرش نیز از کاتبان و معتمدین بابر میرزا تیموری (حک. ۸۵۲-۸۶۱ ق) بود. درویش علی و شیخ بهلول نیز برادران امیر علی شیر بودند که هر دو با

لقب «امیر نظام‌الدین» در دوران سلطان حسین مناصب دیوانی و حکومتی بر عهده داشتند. امیر علی شیر تقریباً شش ساله بود که در سال ۸۵۰ ق همراه با خانواده خود هرات را به دلیل ناامنی آنجا به مقصد شیراز ترک کرد، اما وقتی که بابر میرزا اوضاع هرات را سامان داد، خانواده امیر علی شیر نیز در حدود سال ۸۵۴ ق به هرات بازگشت و پدرش مدتی امارت سبزوار و استرآباد را بر عهده گرفت و خود او هم با سلطان حسین هم‌درس شد. پس از اینکه اوضاع هرات در سال ۸۶۱ ق مجدداً نابه‌سامان شد، امیر علی شیر از هرات به مشهد کوچید و با وجود بیماری و غربت، به تحصیل علوم پرداخت. دو سال بعد، سلطان ابوسعید میرزا (حک. ۸۵۵-۸۷۳ ق) بر هرات مسلط شد، اما به امیر علی شیر توجه و حمایتی نشان نداد، بنابراین او نیز به سمرقند مهاجرت کرد و آنجا از محضر خواجه فضل‌الله ابواللیثی و خواجه عیبدالله احرار بهره‌مند شد. البته زندگی امیر علی شیر در سمرقند توأم با فقر و سختی بود تا اینکه سلطان حسین در سال ۸۷۳ ق حکومت هرات را به دست آورد، سپس او را از سمرقند به هرات فراخواند. امیر علی شیر تا پایان عمر بیشتر در هرات به سر برد تا اینکه پس از ۶۲ سال زندگی وقتی که برای استقبال از سلطان به بیرون از هرات رفته بود، در سال ۹۰۶ ق سکنه کرد و درگذشت. جنازه او را در عیدگاه هرات، در کنار مسجد جامعش به خاک سپردند.

امیر علی شیر در طی زندگی خود در اکثر امور متداول عصرش فعالیت داشت و بیشتر این اقدامات با آغاز سلطنت سلطان حسین و ورود او به هرات مقارن بود. بیش از ۳۰ اثر مکتوب از او بر جا مانده که غیر از دیوان اشعار و مفردات در فن معما که به فارسی است، بقیه آثارش به زبان ترکی جغتایی است.

۱-۱) پیشینه پژوهش

تاکنون چند پژوهش در هیئت کتاب، مقاله و پایان‌نامه انجام شده که در عنوان یا چکیده آن‌ها کلمه مجالس النفایس مذکور است، اما همه آن‌ها بر اساس ترجمه‌های این تذکره تألیف شده‌اند، نه متن جغتایی آن: الف. کتاب تأملی در تذکره مجالس النفایس از پرویز بیگی حبیب‌آبادی، ب. پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی وضعیت ادبی و فرهنگی و اجتماعی در مجالس النفایس» از زکیه حسینی، ج. مقالات «شیوه نقد و نقادی در تذکره مجالس النفایس» از رضا اشرف‌زاده، «ضرورت تصحیح انتقادی لطایف‌نامه فخری هروی» و «بررسی و بازشناسی دومین ترجمه مجالس النفایس امیر علی شیر نوایی» و «بررسی انتقادی شاعران مجالس النفایس در عرفات‌العاشقین» هر سه از هادی بیدکی، «تذکره‌ای در انزوا: بررسی انتقادی چاپ‌های لطایف‌نامه و معرفی نسخ آن» از سعید شفیعیون، «مجنونان مدرن در دوره تیموریان از منظر مجالس النفایس امیر علی شیر نوایی» از قهرمان شیری، «مجالس النفایس

نقطه عطفی در معاصر نویسی» و «در باب معاصر ستیزی و معاصر گرایی: جدال گذشته و اکنون ادبی در تذکره الشعرا و مجالس النفایس» از سعید رادفر و محمود فتوحی و «چرا مجالس النفایس نقطه عطفی در سنت تذکره نویسی است؟» از سید مهدی زرقانی.

تاجایی که در منابع کتابخانه‌ای و الکترونیکی جست‌وجو شد، فقط یک مقاله درباره مجالس النفایس با عنوان «بررسی انتقادی تصحیح مجالس النفایس امیر علی شیر نوایی: چاپ ۱۹۶۱ م تاشکند، تصحیح سویمه غنیوا» در دهمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی منتشر شده است، اما همان‌طور که از عنوان مقاله پیداست، محتوای آن فقط بررسی تصحیح غنیوا از مجالس النفایس است؛ در حالی که محتوا و محورهای این مقاله چنانکه در ادامه ذکر شده، وسیع‌تر و متنوع‌تر است.

۱-۲) بیان مسئله

مسئله اصلی این مقاله در این است که ا. محتوای مجالس النفایس در نسخه‌های خطی آن به تدریج حذف، اضافه و اصلاح شده است. ب. سال ۸۹۶ ق تاریخ آغاز و پایان تألیف این تذکره نیست، بلکه ممکن است در همین سال یا اندکی پیش از آن آغاز شده باشد، اما تا سال ۹۰۵ ق مورد بازبینی مؤلف قرار گرفته است. ج. از بین حدود ۸۲ نسخه مجالس النفایس، سه نسخه تویقایی سرای، وین و فاتح اقدم و اصح است. د. با وجود دو چاپ غنیوا و اراسلان از مجالس النفایس، هنوز لازم و مفید است که این تذکره مجدداً بر اساس نسخه‌های اقدم و اصح تصحیح شود تا بیشترین شباهت را به متن اصلی امیر علی شیر داشته باشد. ه. در ترجمه‌های موجود مجالس النفایس دخل و تصرفات بسیاری راه یافته و این تذکره ترجمه‌ای تحت اللفظی بر اساس تصحیحی منقح نیاز دارد که بتواند مخاطبان را با کمترین اختلاف به نوشته امیر علی شیر ارتباط دهد.

۱-۳) روش پژوهش

شیوه پژوهش این مقاله کتابخانه‌ای و مقایسه‌ای است، به‌طوری‌که مطالب آن یا برآمده از مقایسه سه نسخه اقدم و اصح مجالس النفایس با یکدیگر است یا سنجش دو چاپ اخیر آن با نسخه اساس آن‌هاست یا مقابله نسخه اصح این تذکره با ترجمه‌های آن است.

۲) بحث و بررسی

پیش از نقد تصحیح‌ها و ترجمه‌های پیشین مجالس النفایس و معرفی تصحیح و ترجمه تازه آن، لازم است که این

تذکره از لحاظ کتابشناسی و نسخه‌شناسی بررسی شود:

۲-۱) محتوای مجالس النقایس

امیر علی شیر (۹۰۶ ق الف، گ. ۶۵۹ پ) مطالب مجالس النقایس را به تأثیر از بهارستان عبدالرحمان جامی و تذکره الشعراء دولتشاه سمرقندی در یک دیباچه، هشت مجلس و یک خاتمه تنظیم کرده و به معرفی ۴۶۰ نفر شاعر از طبقات و مراتب مختلف اجتماعی پرداخته است که برخی از آن‌ها جزو شاعران مشهورند و آثار مدونی از آن‌ها به جا مانده است، اما برخی نیز سلاطین، شاهزادگان، صاحب‌منصبان، دانشمندان، صوفیان و نویسندگانی هستند که در سرودن شعر هم دستی داشته‌اند. امیر علی شیر یا بیشتر در هرات با این شاعران آشنا شده یا آن‌ها را در سفرهای خود به شیراز، سبزوار، مشهد، سمرقند و استرآباد شناخته است.

تفاوت محتوایی نسخه‌های خطی مجالس النقایس نشان می‌دهد که مطالب این اثر مانند بسیاری از تذکره‌های دیگر پس از تألیف به تدریج توسط امیر علی شیر بازبینی و مطالب آن اصلاح شده است، یعنی پس از اینکه او متن اولیه اثرش را در نسخه‌های ابتدایی به اتمام رسانده، در بازبینی‌های بعدی به مرور، هم سرگذشت‌های تازه‌ای به مجالس اول تا هفتم افزوده (همان، گ. ۶۶۳ پ) و هم اختتامیه‌هایی به پایان هر کدام از این هفت مجلس الحاق کرده است (همان، گ. ۶۶۳ پ، ۶۷۰ ر، ۶۶۷ ر، ۶۸۱ پ، ۶۸۳ ر، ۶۸۵ پ، ۶۸۷ ر)، سپس ابیات بیشتری از سلطان حسین را با توضیح آن‌ها همراه با بخشی به اسم «خلوت» به مجلس هشتم اضافه کرده (همان، گ. ۶۹۲ پ-۶۹۳ ر) که دقیقاً به دلیل افزودن همین سرگذشت‌های تکمیلی به‌ویژه در مجلس سوم است که ترتیب قرارگیری آن‌ها در نسخه‌ها با یکدیگر متفاوت و پس‌وپیش است.

اضافات امیر علی شیر فقط محدود به سرگذشت‌ها و اختتامیه‌های تازه نیست بلکه جملات و ابیاتی تکمیلی را هم به برخی از سرگذشت‌های مشترک نسخه‌ها اضافه کرده که فقط نسخه‌های انتهایی شامل این اطلاعات‌اند (همان، گ. ۶۶۰ پ-۶۶۱ ر). بیاض ماندن جای ابیات معدودی از شاعران نیز حاکی از آن است که امیر علی شیر تا پایان عمر مشغول تکمیل اثرش بوده، اما اجل مهلت نداده است تا موارد بیاض مانده را به متن کتاب بیفزاید (همان، گ. ۶۶۷ ر). البته نباید اصلاحات تدریجی او را در نسخه‌های انتهایی از یاد برد، زیرا او برخی از جملات و ابیات نسخه‌های اولیه را بعد از بازبینی بدون اینکه حذف یا اضافه کند، به دلایلی فقط تغییر داده که این تغییرات شامل لفظ و معنای کلمات و جملات است و باوجود اینکه این اصلاحات در تمام مجالس هشت‌گانه کمابیش صورت گرفته، اما تغییرات برجسته و متراکم او بیشتر مربوط به ابیات سلطان حسین در مجلس هشتم است که متن این بخش در

نسخه‌های انتهایی تفاوت چشمگیری با نسخه‌های ابتدایی دارد (همان، گ. ۶۸۷-۶۹۲ ر). همچنین امیر علی شیر گاه یک سرگذشت یا بخشی از آن را که در نسخه‌های ابتدایی وجود نداشته، بعدها به نسخه‌های انتهایی اضافه کرده است، اما دوباره آن‌ها را در آخرین نسخه بنابر دلایلی نامعلوم حذف یا اصلاح کرده است (همان، گ. ۶۷۵ پ، ۶۸۰ ر).

۲-۲) تاریخ تألیف مجالس النفایس

بیشتر منابع موجود تاریخ تألیف مجالس النفایس را در سال ۸۹۶ ق ثبت کرده‌اند و امیر علی شیر (۹۰۶ ق الف، گ. ۶۶۳ پ) نیز تنها یک بار در عنوان مجلس دوم اثرش به تاریخ نوشتن آن اشاره کرده است: «حالا سنه ست و تسعين و ثمانمائه تاريخي دا كيم بو مختصر بيتيلا دور» (همان، گ. ۶۶۳ پ) [حالا در تاریخ سنه ۸۹۶ که این مختصر نوشته می‌شود]. از میان مترجمان مجالس النفایس، فخری جمله مربوط به تاریخ تألیف را این چنین ترجمه کرده: «در تاریخ ست و تسعين و ثمانمائه که ابتدای این نسخه بدیع نموده» (همان، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۱)، اما قزوینی این جمله را ترجمه نکرده است (همان، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۵)؛ در عوض شاه‌علی بن عبدالعلی جمله مذکور را این چنین ترجمه کرده: «حالا که سنه ست و تسعين و ثمانمائه است» (همان، ۹۰۶ ق ج، گ. ۷ ر) که مفاد ترجمه شاه‌علی با متن جغتایی مجالس النفایس تناسب بیشتری دارد.

از یک سو سال ۸۹۶ ق نه سال آغاز تألیف مجالس النفایس است و نه تاریخ اتمام آن بلکه امیر علی شیر در این سال مشغول نوشتن مجلس دوم اثرش بوده و دقیقاً ذکر نکرده که آغاز و انجام آن در همین سال یا پیش و پس از آن صورت گرفته است، از دیگر سو او در پایان مجلس هفتم در معرفی سلطان علی میرزا ذکر کرده: «حالا سمرقند ملکی دا سلطنت تختی دا متمکن دور» (همان الف، گ. ۶۸۷ ر) [حالا در ملک سمرقند در تخت سلطنت متمکن است] و از آنجا که سلطان علی میرزا در سال ۹۰۱ ق حکومت سمرقند را پس از شکست برادرش، بایسنغر میرزا به دست آورده و در سال ۹۰۶ ق توسط شیبک خان به قتل رسیده است (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ص. ۲۳۸)، بنابراین آخرین سال‌هایی که امیر علی شیر به تألیف و تکمیل تذکره‌اش اشتغال داشته، مقارن بوده است با حکومت سلطان علی میرزا بر سمرقند، یعنی مابین سال‌های ۹۰۱-۹۰۶ ق؛ پس او تألیف مجالس النفایس را از سال ۸۹۶ ق یا قبل از آن آغاز کرده و تا سال ۹۰۵ ق، یعنی یک سال قبل از قتل سلطان علی میرزا و مرگ خود، هنوز مشغول تکمیل کتاب بوده است؛ آنچه این موضوع را تقویت می‌کند، زمان کتابت نسخه اصح مجالس النفایس - نسخه توقیاطی سرای - است که هم در سال ۹۰۵ ق کتابت شده و هم آخرین نسخه بازبینی شده مؤلف است.

۲-۳) نسخه‌های خطی مجالس النفایس

طبق جست‌وجویی که در منابع چاپی و دیجیتالی انجام شد، تاکنون ۸۲ نسخه خطی از مجالس النفایس در فهرست‌های مختلف معرفی شده است، اما وقتی نسخه‌های موجود در تمام کتابخانه‌ها فهرست شود، ممکن است تعداد نسخه‌های این تذکره حداقل به ۱۰۰ نسخه برسد. از بین ۸۲ نسخه موجود، ۳۸ نسخه در قرن ۱۰ ق کتابت شده و مابقی متعلق به قرن‌های ۱۱-۱۴ ق است. از بین ۳۸ نسخه قرن ۱۰ ق سه نسخه اهمیت خاصی دارند، زیرا قدمت، صحت و جامعیت آن‌ها نسبت به بقیه نسخه‌ها بیشتر است:

الف. نسخه شماره R. 808/17 محفوظ در مجموعه روان‌کوشکی موزه توقایی سرای استانبول که ۳۴ برگ و هر صفحه آن ۲۷ سطر دارد. درویش محمد طاقی متن مجالس النفایس را در برگ‌های ۶۵۹ پ-۶۹۳ ر این نسخه با خط نستعلیق کتابت کرده و قه‌تای^۱ (۱۹۶۱، ج ۲، صص. ۱۰۵-۱۰۶) و حبیبی (۱۳۵۵، ص. ۶۰۸) کتابت آن را به زمان حیات امیر علی شیر در هرات نسبت داده‌اند که مؤلف آن را بازبینی کرده و کلمات و عباراتی را برای اصلاح و تکمیل مطالب به حواشی نسخه افزوده است. قه‌تای (۱۹۶۱، ج ۲، صص. ۱۰۵-۱۰۶) کتابت این نسخه را به قرن ۱۶ م=۱۰ ق نسبت داده، اما لوند^۲ (۱۹۵۸، ص. ۱۳۰) و حبیبی (۱۳۵۵، ص. ۶۰۸) سال ۹۰۱ ق را تاریخ کتابت آن دانسته‌اند. البته دقیقاً معلوم نیست که سال ۹۰۱ ق در کجای نسخه ذکر شده، اما از آنجاکه از یک‌سو کاتب نسخه سراج المسلمین را قبل از مجالس النفایس و محاکمة اللغتين را بعد از آن با خط و جوهری یکسان کتابت کرده و از دیگر سو تاریخ تألیف سراج المسلمین و محاکمة اللغتين نیز طبق گفته امیر علی شیر در اختتامیه هرکدام، سال «توقوز یوز بیش» [۹۰۵] است، بنابراین به هیچ وجه امکان ندارد که اثری با تاریخ تألیف ۹۰۵ ق در سال ۹۰۱ ق کتابت شده باشد بلکه محتوای نسخه اعم از مجالس النفایس و دیگر آثار آن در سال ۹۰۵ ق کتابت شده است، یعنی مصادف با تألیف سراج المسلمین و محاکمة اللغتين و قبل از تألیف محبوب القلوب در سال ۹۰۶ ق که متن آن هنوز توسط امیر علی شیر تألیف و در نسخه نیز کتابت نشده است.

ب. نسخه شماره N. F. 243 محفوظ در کتابخانه سلطنتی/دولتی وین که ۱۳۴ برگ و هر صفحه آن ۱۲ سطر دارد. نام کاتب مذکور نیست، اما متن نسخه با خط نستعلیق در سال ۹۰۳ ق کتابت شده است. کاتب در حین کتابت یا

1. Karatay.

2. Levend.

پس از اتمام آن، متن را با نسخه مأخوذ مقابله نموده و در حواشی و بین السطور صفحات افتادگی‌ها را تکمیل و اغلاط را اصلاح کرده است.

ج. نسخه شماره ۴۰۵۶/۱۸ محفوظ در مجموعه فاتیح کتابخانه سلیمانیه استانبول که ۳۲ برگ و هر صفحه آن ۲۹ سطر دارد. متن مجالس النفایس در برگ‌های ۶۵۹ پ-۶۹۱ ر با خط نستعلیق کتابت شده و نام کاتب و تاریخ کتابت نسخه مذکور نیست. خصوصیات کتابت و نسخه‌آرایی این نسخه اعم از فشردگی متن، جدول‌کشی، سرلوح و دیگر موارد شباهت بسیاری با نسخه اول دارد، به‌ویژه که نوع خط آن مربوط به آغاز قرن ۱۰ ق است.

۲-۴) چاپ‌های مجالس النفایس

مجالس النفایس تاکنون در ایران چاپ نشده، اما نخستین بار گویا در سال ۱۳۳۶ ق = ۱۹۱۸ م در تاشکند چاپ سنگی شده است که مشخصات نسخه اساس آن معلوم نیست. چاپ سنگی دیگری از این تذکره در سال ۱۹۶۱ م در تاشکند منتشر شده و سویمه غنیوا توانسته است متن کتاب را با مقابله شش نسخه خطی تصحیح و تفاوت آن‌ها را در پاورقی ثبت کند. او در تصحیح خود نسخه N. F. 243 کتابخانه وین (کتابت ۹۰۳ ق) را اساس قرار داده و متن آن را با این پنج نسخه مقابله کرده است: ۱- نسخه شماره Persan 285 در کتابخانه ملی پاریس (کتابت ۹۳۳ ق) ۲- نسخه شماره ۶۱۸ در کتابخانه دانشگاه ایالتی سنت پترزبورگ (کتابت نیمه اول قرن ۱۰ ق) ۳- نسخه شماره M-107 در کتابخانه فرهنگستان علوم باکو (کتابت ۹۶۵ ق) ۴ و ۵- دو نسخه عکسی بدون تاریخ کتابت به شماره ۶۰۹۸-۶۰۹۹ در کتابخانه آکادمی خاورشناسی ابوریحان بیرونی تاشکند (امیر علی شیر نوایی، ۱۹۶۱، مقدمه، صص. ۲۴-۲۶).

نخستین چاپ سنگی مجالس النفایس مورد استفاده قرار نگرفت و به شهرت کافی هم نرسید، اما چاپ غنیوا از ابتدا تاکنون مرجع بسیاری از محققان است. این چاپ چند بار در ازبکستان و ترکیه بازچاپ شده که فقط ظاهر و عنوان‌شان با چاپ غنیوا متفاوت است. چاپ غنیوا طبق الفبای عربی-فارسی نسخه‌های خطی مجالس النفایس منتشر شده، اما این الفبا در بازچاپ‌های بعدی به الفبای سیریلیک ازبکی و لاتین استانبولی تبدیل شده است.

آخرین چاپ مجالس النفایس در سال ۲۰۰۱ م به کوشش کمال اراسلان در آنکارا با الفبای لاتین استانبولی منتشر شده است. اراسلان نسخه R. 808/17 موزه توطقایی سرای (کتابت ۹۰۵ ق) را اساس قرار داده و متن آن را با چهار نسخه زیر مقابله کرده است: ۱- نسخه شماره ۴۰۵۶/۱۸ در کتابخانه فاتیح استانبول (کتابت آغاز قرن ۱۰ ق)

۲- نسخه شماره 317 Supp. Turc در کتابخانه ملی پاریس (کتابت ۹۳۳ ق) ۳- نسخه شماره 558 Vost. در کتابخانه عمومی سالتیکوف شچدرین سنت پترزبورگ (کتابت ۱۰۰۱-۱۰۰۴ ق) ۴- چاپ سنگی غنیوا (نوایی^۱، ۲۰۰۰، صص. ۳۲-۳۵).

۲-۵) ترجمه‌های فارسی مجالس النفایس

به نظر می‌رسد که مجالس النفایس تا ۳۲ سال پس از تألیف از طریق متن جغتایی آن مورد توجه نویسندگان قرار گرفته تا اینکه حکیم محمد بن مبارک قزوینی متن آن را بین سال‌های ۹۲۷-۹۲۸ ق در استانبول از جغتایی به فارسی برگردانده و ترجمه خود را هشت‌بهشت نامیده است (امیر علی شیر نوایی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۴). یک سال پس از او فخری هروی نیز متن مجالس النفایس را در سال ۹۲۸ ق در هرات از جغتایی به فارسی ترجمه کرده و ترجمه خود را لطایف‌نامه نامیده است (همان، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۵). هم قزوینی و هم فخری بخشی را به پایان ترجمه‌شان افزوده‌اند و شاعران پس از امیر علی شیر تا عصر خودشان را معرفی کرده‌اند. شیخ‌زاده فیض نیمردانی و شاه‌علی بن عبدالعلی نیز متن مجالس النفایس را به ترتیب در سال‌های ۹۶۱ و ۹۸۳ ق از جغتایی به فارسی برگردانده‌اند که ترجمه شیخ‌زاده هم شامل اضافاتی است، اما ترجمه شاه‌علی مطالب افزوده‌ای ندارد^۲. اطلاعی در دست نیست که اثر امیر علی شیر بین قرن‌های ۱۰-۱۳ ق چند بار دیگر به فارسی ترجمه شده است، اما میرزا عبدالباقی شریف رضوی متخلص به وفا در هند بار دیگر این تذکره را در اواسط قرن ۱۳ ق به فارسی برگردانده که نسخه خطی آن در هند موجود است (گلچین معانی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص. ۱۲۷). عبدالغفور دستیار ششمین مترجم مجالس النفایس است که ترجمه خود را در سال ۱۳۹۶ ش بر اساس چاپ غنیوا با لهجه دری در افغانستان به چاپ رسانده است.

۲-۶) ضرورت تصحیح دوباره مجالس النفایس

مجالس النفایس تاکنون دو بار در تاشکند و استانبول با کوشش سویمه غنیوا و کمال اراسلان تصحیح و منتشر شده است، اما این دو چاپ علی‌رغم زحماتی که مصححان آن‌ها کشیده‌اند، نقاط ضعف مهمی هم دارند که ضرورت تصحیح دوباره آن را دوچندان می‌کند:

1. Nevayi.

۲. سه ترجمه مجالس النفایس، یعنی لطایف‌نامه، هشت‌بهشت و ترجمه شاه‌علی را تصحیح کرده‌ام و ترجمه شیخ‌زاده را هم در دست تصحیح دارم.

۲-۶-۱) روش نادرست تصحیح:

نسخه اساس دو چاپ غنیوا و اراسلان- به ترتیب نسخه توپقاپی سرای و وین- نسبت به بقیه نسخه‌ها اصح و اقدم است و ضرورت داشته تا مصححان متن را بر مبنای آن تصحیح کنند، اما هر دو مصحح بدون توجه به ماهیت نسخه‌ها روش درستی را برای تصحیح پیش نگرفته‌اند، زیرا متن را با روش التقاطی تصحیح کرده، بسیاری از ضبط‌های نسخه‌بدل‌ها را جایگزین ضبط‌های نسخه اساس کرده‌اند، درحالی‌که ضبط‌های نسخه اساس آن‌ها از اعتبار و صحت کافی برخوردار بوده و هیچ ضرورتی برای این جایگزینی‌ها وجود نداشته است. علاوه‌براین نسخه اساس غنیوا و اراسلان جزو نسخه‌های انتهایی مجالس‌النفایس است که امیر علی شیر آن‌ها را بازبینی و اصلاح کرده و ضرورت داشته که هر دو مصحح به این نسخه‌ها پایبند باشند، اما آن‌ها متن کتاب را با جایگزینی ضبط‌های نسخه‌بدل‌ها به هیئت پیش از بازبینی و اصلاح مؤلف درآورده‌اند. گویی تمام سعی غنیوا و اراسلان بر این بوده که تمام مطالب اضافی نسخه‌بدل‌ها را به متن نسخه اساس بیفزایند تا چاپ آن‌ها کشکول انبوهی از اطلاعات باشد، غافل از اینکه این اطلاعات مربوط به قبل از بازبینی‌های امیر علی شیر است و بعد از بازبینی در نسخه اساس آن‌ها حذف و اصلاح شده است. به‌طورکلی عدم پایبندی غنیوا و اراسلان به نسخه اساس، سه نتیجه زیر را به بار آورده و متن تذکره را از صورت اصلی یا نزدیک به اصل مؤلف دورتر کرده است:

اول، برخی از ضبط‌های نسخه‌بدل‌ها جایگزین ضبط نسخه اساس شده است، مثلاً در نسخه اساس غنیوا درباره مولانا عبدالله ذکر شده: «اوروش تعریفی دا داغی بو بیت نی ایل اوقورلار» (امیر علی شیر نوایی، ۹۰۶ ق ب، گ. ۴۶ ر) [در تعریف جنگ نیز این بیت را نیز مردم می‌خوانند]، اما در چاپ غنیوا چنین مذکور است: «بو بیت هم اینیک دور کیم ایل ایچی دا بسی مشهور دور کیم اوروش فنی دا اوقورلار» (همان، ۱۹۶۱، ص. ۹۲) [این بیت هم از اوست که در بین مردم بسیار مشهور است که درباره فن جنگ می‌خوانند] یا در نسخه اساس اراسلان درباره مولانا ایازی ذکر شده: «اینیک اوزی اوچون آیتقان مشهور بیت دور. خوب آیتیب دور» (همان، ۹۰۶ ق الف، گ. ۶۶۷ پ) [او برای خودش بیت مشهوری گفته است. خوب گفته است]، اما در چاپ اراسلان چنین مذکور است: «اینیک اوز اوچون آیتقان مشهور بیته بو دورور. بسی خوب آیتیب دور» (همان، ۲۰۰۰، ص. ۵۸) [بیت مشهوری که او برای خود گفته این است. بسی خوب گفته است].

دوم، بعضی از اضافات نسخه‌بدل‌ها به متن نسخه اساس هر دو چاپ افزوده شده است، مثلاً مولانا بساطی «بو بیته

هم خوب واقع بولوب تور کیم [این بیتش هم خوب واقع شده است که]: از خروش چنگ و دف وصل تو می خواهد دلم/زانکه در هر پوستی باشد خدا را دوستی» (همان، ۱۹۶۱، ص. ۱۵؛ همان، ۲۰۰۰، ص. ۱۴) یا مولانا خسروی «هری دا فوت بولدی. قبری هم اندا دور» (همان، ۱۹۶۱، ص. ۵۶؛ همان، ۲۰۰۰، ص. ۵۱) [در هری فوت شد. قبرش هم آنجاست] یا حریمی قلندر «قبری سمرقنددا دور» (همان، ۱۹۶۱، ص. ۵۷؛ همان، ۲۰۰۰، ص. ۵۳) [قبرش در سمرقند است].

بخش های اضافه شده از نسخه بدل ها به متن اصلی، همیشه در حد جمله یا بیت نیست، بلکه غنیوا و اراسلان سرگذشت کامل چند شاعر را هم با استفاده از نسخه بدل ها به متن نسخه اساس الحاق کرده اند، مانند سرگذشت استاد قل محمد و مولانا فصیح الدین (همان، ۱۹۶۱، صص. ۱۶۲، ۱۶۹؛ همان، ۲۰۰۰، صص. ۱۵۸، ۱۶۵).

سوم، برخی از جملات نسخه اساس به دلیل نبود در نسخه بدل ها از متن اصلی حذف شده است، مثلاً در نسخه اساس غنیوا درباره مولانا عبدالرزاق ذکر شده: «شعر هم آیتور» (همان، ۱۹۶۱، صص. ۱۶۴) [شعر هم می گوید]، اما غنیوا این جمله را به پاورقی منتقل کرده است.

۲-۶-۲) اولویت بندی اشتباه نسخه ها:

نسخه اساس غنیوا و اراسلان نسبت به ۸۲ نسخه معرفی شده در فهرست های نسخ خطی اهمیت بسیاری دارند، اما غنیوا و اراسلان علی رغم اینکه از وجود نسخه یکدیگر خبردار بوده اند، نسخه هم را تهیه و استفاده نکرده اند، در حالی که لازم بود غنیوا نسخه اساس اراسلان را اساس تصحیح قرار دهد و اراسلان نیز از نسخه اساس غنیوا به عنوان نسخه بدل اول تصحیح استفاده کند.

در کتابخانه ملی پاریس دو نسخه مکتوب در سال ۹۳۳ ق محفوظ است: شماره 317 Supp. Turc و Persan 285. نسخه دوم بسیار پرغلط و کم ارزش است و اتفاقاً غنیوا همان را نسخه بدل اول تصحیح قرار داده است، در حالی که نسخه اول بسیار دقیق و معتبر است و غنیوا از تهیه و استفاده آن غافل مانده است. نسخه بدل اول، سوم، چهارم و پنجم غنیوا نیز هر سه تاریخ کتابت ندارند و در تاریخ تقریبی آن ها هم جای تردید است. چه توجیهی دارد که وقتی از مجالس النفایس حداقل ۳۸ نسخه از قرن ۱۰ ق در کتابخانه ها محفوظ است، غنیوا باید سه نسخه بی تاریخ را در تصحیح به کار ببرد؟ غنیوا حتی در خوانش تاریخ کتابت نسخه بدل دوم نیز مرتکب خطا شده و تاریخ ۹۶۵ ق مذکور در ترقیمه نسخه را ۹۴۵ ق خوانده است.

اراسلان در انتخاب نسخه‌بدل‌های اول و دوم خوب عمل کرده، اما نسخه‌بدل‌های سوم و چهارم او ارزش چندانی ندارند، زیرا یکی متأخر و از قرن ۱۱ ق است و دیگری هم اصلاً نسخه خطی نیست، بلکه همان چاپ سنگی غنیواست، درحالی‌که در همان ترکیه که اراسلان ساکن آنجاست، نسخه‌های خطی اقدم و معتبری نسبت به نسخه‌بدل‌های سوم و چهارم او محفوظ است که لازم بود از آن‌ها در کار تصحیح استفاده کند.

۲-۶-۳) خوانش نادرست ابیات فارسی:

زبان مادری غنیوا و اراسلان ترکی است و همین موضوع باعث شده تا در تصحیح بخش‌های نظم و نثر ترکی مجالس‌النفایس بیشتر موفق شوند، اما به دلیل تسلط ناکافی آن‌ها بر شعر فارسی به‌ویژه در چاپ اراسلان برخی از ابیات فارسی این تذکره بد خوانش و تصحیح شده است، مثل این مصراع‌های مجلس اول در چاپ غنیوا: «تویی اصلی [اصل] همه پنهان و پیدا» (امیرعلی شیرنوبی، ۱۹۶۱، ص. ۶)، «سری [سر] می ندارم مدار و میار» (همان، ص. ۸)، «بار [باز] شب شد چشم من میدان گریه آب زد» (همان، ص. ۱۱)، «نبرد [به نزد] کسی کو به دانش مه است» (همان، ص. ۱۳)، «چو سیمی نسبتش با آن دهان [دهن] کرد» (همان، ص. ۲۰) یا این مصراع‌های همان مجلس در چاپ اراسلان: «به جان [بمان] سعد را بر سر کوی یار» (همان، ۲۰۰۰، ص. ۸)، «بد کردم و اعتذار بدتر ز نگاه [گناه]» (همان، ص. ۹)، «بازین که صنعت [منعت] کند از مردم ناجنس» (همان، ص. ۲۷)، «ساقی اگر بیم [می‌ام] ندهد در هوای گل» (همان، ص. ۲۹)، «که مست خواهم ازیم [از این] عالم خراب گذشتن» (همان).

۲-۶-۴) ناکارآمدی زبان، خط و الفبا:

زبان مجالس‌النفایس ترکی جغتایی است و غنیوا و اراسلان هم فقط متن جغتایی را گویا برای فقط ترکی‌زبانان تصحیح و منتشر کرده‌اند، اما چون اکثر ایرانیان با جغتایی آشنایی ندارند، چاپ این تذکره با همان زبان اصلی و بدون ترجمه برای فارسی‌زبانان در عمل بلااستفاده است و ترجمه فارسی جزء لاینفک متن جغتایی آن به شمار می‌رود.

دو چاپ غنیوا و اراسلان از لحاظ خط و الفبا برای فارسی‌زبانان بسیار دشوار یا بلااستفاده است، زیرا چاپ غنیوا سنگی است و تفاوت چندانی با نسخه خطی ندارد و خواندن چنین چاپ‌هایی مانند خوانش نسخه‌های خطی بسیار دشوار است. خواندن چاپ اراسلان هم برای فارسی‌زبانان به مراتب از خوانش چاپ غنیوا سخت‌تر است، زیرا الفبای چاپ غنیوا حداقل با الفبای عربی-فارسی و مطابق با نسخه‌های خطی مجالس‌النفایس است، اما الفبای به‌کاررفته در چاپ اراسلان مطابق با نسخه‌های خطی این تذکره نیست، بلکه از حروف لاتین ترکی برای نوشتن آن استفاده شده که فقط معدودی از فارسی‌زبانان قادرند آن را بخوانند.

تصحیح و چاپ هر نسخه خطی نیاز به مقدمه و تعلیقات دارد تا خوانندگان بتوانند از طریق آن با مؤلف و کتاب او آشنا شوند، اما هر دو چاپ غنیوا و اراسلان تعلیقات ندارند و مقدمه مختصر آن‌ها نیز با زبان و الفبایی است که برای فارسی‌زبانان قابل استفاده نیست، به طوری که مقدمه غنیوا به زبان ترکی ازبکی و با الفبای سیریلیک ازبکی - روسی است و مقدمه اراسلان هم به زبان ترکی استانبولی و با الفبای لاتین ترکی استانبولی است.

حال اگر فرض کنیم فارسی‌زبانان در خواندن و درک زبان جغتایی و الفبای لاتین ترکی نیز مشکلی نداشته باشند، مشکل دیگر دو چاپ مذکور کمیابی آن‌ها در کتابخانه‌ها و کتابفروشی‌های ایران است. به تعبیری شاید بتوان چاپ غنیوا را در چند کتابخانه بزرگ تهران به دست آورد، اما بعید است چاپ اراسلان در همان کتابخانه‌های بزرگ هم یافت شود.

۲-۷) روش تصحیح دوباره مجالس النفایس^۱

تصحیح مجالس النفایس بر اساس شیوه التقاطی که غنیوا و اراسلان پیش گرفته‌اند، کارآمد و علمی نیست بلکه بهترین شیوه برای تصحیح این کتاب تصحیح بر مبنای نسخه اساس است، زیرا از این تذکره نسخه معتبر و اصحی در دسترس است که در زمان حیات امیر علی شیر و یک سال پیش از فوت او کتابت شده و مؤلف نسخه را پس از اتمام کتابت، برای آخرین بار بازبینی و اصلاح کرده است، بنابراین نسخه توقایی سرای (شماره 808/17، R. کتابت ۹۰۵ ق) اساس تصحیح تازه قرار گرفت و با شش نسخه زیر مقابله شد: ۱- نسخه وین به شماره N. F. 243، کتابت ۹۰۱ ق ۲- نسخه فاتح استانبول به شماره ۴۰۵۶/۱۸، کتابت آغاز قرن ۱۰ ق ۳- نسخه قلیچ علی‌پاشای استانبول به شماره ۸۰۰/۲، کتابت ۹۳۲ ق ۴ و ۵- دو نسخه ملی پاریس به شماره‌های Supp. Turc 317 و Persian 285، هر دو کتابت ۹۳۳ ق ۶- نسخه جارالله استانبول به شماره ۱۵۷۳، کتابت ۹۳۴ ق.

نسخه اساس از دقت و صحت بسیار بالایی برخوردار است، بنابراین پایبندی به ضبط‌های آن در حد اعلای امانت رعایت شد، اما این نسخه گاهی اوقات سهویات و افتادگی‌های اندکی نیز در حد یک کلمه یا جمله داشت که سهویات آن با استفاده از نسخه‌بدل‌ها و جزئیات هر کدام در پاورقی ثبت شد. نسخه وین از لحاظ تاریخ کتابت نسبت به نسخه اساس اقدم است و نسخه فاتح نیز گویا از روی آن تکمیل شده است، اما همان‌طور که مشهور است: «هر اقدامی اصح نیست»، پس نسخه وین دو سال قبل از نسخه اساس کتابت شده، اما مؤلف اثرش را پس از این نسخه

۱. متن مجالس النفایس را بر اساس نسخه‌های اقدم و معتبر تصحیح و در نهایت امانتداری از جغتایی به فارسی برگردانده‌ام که به‌زودی بنیاد موقوفات افشار آن را منتشر خواهد شد.

بازبینی و اصلاحات لازم را دو سال بعد در نسخه اساس اعمال کرده است، بنابراین منطقی و علمی است که آخرین نسخه بازبینی شده مؤلف اساس گرفته شود، ولو اینکه نسخه وین قبل از آن کتابت شده باشد.

تصحیح متون ترکی و ثبت تفاوت نسخه‌بدل‌های آن نسبت به متون فارسی از لحاظ قواعد زبانی متفاوت است و دشواری‌های خاص خودش را دارد، بنابراین فقط تفاوت‌هایی در پاورقی ثبت شد که با ضبط‌های نسخه اساس از لحاظ معنا تفاوت داشت، زیرا تبدیل، ادغام، کاهش و افزایش واج در کلمات جغتایی امری کاملاً شایع است (استرآبادی، ۱۳۸۸، صص. ۵۳، ۸۹) و در نسخه‌های خطی مجالس النفایس هم نفوذ کرده است، اما بسیاری از این کلمات که در لفظ با یکدیگر تفاوت دارند، معنای جداگانه‌ای ندارند و ثبت تمام این تفاوت‌های لفظی نتیجه‌ای جز چند برابر کردن پاورقی در پی ندارد.

نسخه‌های هفت‌گانه کتاب حاضر از اغلاط املائی کاتبان مصون نمانده، به‌ویژه نسخه پاریس و جارالله که کاتبان آن‌ها گویا از سواد کافی برخوردار نبوده‌اند. تعداد سهویات و اغلاط این دو نسخه چندان فراوان، مکرر و فاحش است که از ثبت تک‌تک آن‌ها در پاورقی پرهیز شد.

تصحیح و ترجمه تازه مجالس النفایس تعلیقات اندکی دارد، زیرا بخش اعظمی از تعلیقات مربوط به این تذکره پیش از این در ترجمه آن، لطایف‌نامه منتشر شد و مخاطبان می‌توانند به تعلیقات سه‌گانه عام، تاریخی و جغرافیایی و واژه‌نامه آن مراجعه کنند. با وجود این، اندک تعلیقات تازه‌ای به اواخر کتاب حاضر افزوده شد که موارد آن در متن با علامت * مشخص گردید.

فهرست‌هایی نیز برای استفاده آسان مخاطبان به پایان متن اضافه شد که عبارتند از: فهرست اسامی اشخاص، اماکن، کتب و رسالات، ابیات و مصراع‌ها.

۲-۸) ضرورت ترجمه مجدد مجالس النفایس

آنچه برای اغلب فارسی‌زبانان بیشتر از متن جغتایی مجالس النفایس لازم و کارآمد است، ترجمه فارسی این تذکره است و نیاز به چنین ترجمه‌ای از همان آغاز تاکنون در بین نویسندگان و خوانندگان این اثر وجود داشته و دارد، به‌طوری‌که این تذکره حداقل چهار بار در قرن ۱۰ ق به فارسی ترجمه شده و تذکره‌نویسانی مانند تقی‌الدین اوحدی بلیانی در عرفات‌العاشقین و عبدالله کابلی در تذکره‌التواریخ از طریق همین ترجمه‌ها به‌ویژه لطایف‌نامه از متن اثر امیر علی‌شیر بهره برده‌اند، اما ترجمه‌هایی که تاکنون از مجالس النفایس انجام و چاپ شده است، هیچ‌کدام ترجمه خالص و پایبند به الفاظ آن نیست بلکه هرکدام از آن‌ها ترجمه-تألیف‌اند، نه ترجمه تحت‌اللفظ. در حقیقت هر دو ترجمه

قزوینی و فخری را باید نوعی ترجمه آزاد از اثر امیر علی شیر دانست که ترجمه قزوینی آزادانه‌تر از ترجمه فخری است. در این ترجمه‌ها سرگذشت برخی از شاعران اصلاً ترجمه نشده یا دیباچه کتاب همراه با ابیات جغتایی مجلس هشتم حذف شده است. علاوه بر این حذفیات، برخی جملات جغتایی در ترجمه‌ها طور دیگری برگردان شده و یا اینکه مترجمین جملات یا سرگذشت‌هایی را به ترجمه خود افزوده‌اند که در متن جغتایی مجالس النفایس وجود ندارد. نمونه‌های زیر گواه حذفیات، اضافات و تغییرات راه‌یافته به ترجمه‌های قزوینی، فخری، شاه‌علی و دستیار است:

۲-۸-۱) حذفیات ترجمه‌ها:

در مجالس النفایس مذکور است که مولانا مشرقی «درویش کیشی ایردی» (امیر علی شیر نوایی، ۹۰۶ ق الف، گ. ۶۶۷ ر) [مردی درویش بود] یا مولانا هواپی «هری دافوت بولدی» (همان) [در هری فوت شد] یا مولانا محمد عرب «خیالی میر حیدر خیالی بارغان ساری باردی» (همان، گ. ۶۶۴ پ) [خیالش جانب خیال میر حیدر می‌رفت] یا میر مفلسی «طبعی خوب ایردی» (همان) [طبعش خوب بود]، اما جملات اول و دوم در ترجمه قزوینی (همان، ۱۳۹۸، ص. ۱۵۴) و جملات سوم و چهارم در ترجمه فخری حذف شده است (همان، ۱۴۰۰، ص. ۱۴۶).

همچنین امیر علی شیر ذکر کرده که مولانا قدسی «شیرین گوی کیشی ایرمیش... آنداق کیم آغزی دین سو بارور ایردی و ضبط قیلا آلماس ایردی» (همان، ۹۰۶ ق الف، گ. ۶۶۱ پ) [مردی شیرین گوی بوده است... آنچنانکه از دهانش آب می‌رفت و نمی‌توانست ضبط کند] یا مولانا علی شهاب «اول زمان شعراسی آندین یامان ایلتورلار ایرمیش و مولانا سَری انینک اوغلی دور کیم اوز ییری دا مذکور بولغای» (همان، گ. ۶۶۲ ر) [شعرای آن زمان از او بد می‌برده‌اند- رنجیده می‌شده‌اند- و مولانا سَری پسر اوست که در جای خود مذکور می‌شود] یا مولانا ریاضی «یانا داروغه‌دین قایان قاجیب ایرکانین کیشی بیلماس» (همان، گ. ۶۷۴ پ) [باز از داروغه به کدام طرف گریخته بودنش را کسی نمی‌داند] یا میر سربرهنه «ایریشیب، یوروردا...» (همان، گ. ۶۷۷ ر) [پیروی کرده، در همراهی کردن- عاقل-...]. اما دو نمونه اول در ترجمه شاه‌علی (همان ج، گ. ۴ ر، ۴ پ) و دو نمونه آخر در ترجمه دستیار حذف شده است (همان، ۱۳۹۶، صص. ۹۷، ۱۱۶).

مترجمان مجالس النفایس گاه دایره حذف مطالب این تذکره را وسعت داده و سرگذشت برخی از شاعران را کاملاً حذف کرده‌اند، مثلاً قزوینی سرگذشت محمدعلی شغانی، مقیمی و یاری را حذف کرده و ابیات آنان را به انتهای سرگذشت شاعران ماقبلشان چسبانده است (همان، ۱۴۰۰، صص. ۱۲۷، ۱۶۵، ۲۰۵) یا فخری سرگذشت مشتری، علی دُرْدُز، قانعی و محیی را در مجلس اول حذف کرده است (همان، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۹) یا شاه‌علی از سرگذشت

سید علی هاشمی، محمدعالم و روحی فقط یک بیت و یک جمله را ترجمه کرده و بیشتر مطالبشان را حذف کرده است (همان، ۹۰۶ ق ج، گ. ۴ ر).

۲-۸-۲) اضافات ترجمه‌ها:

در ترجمه قزوینی مذکور است که مولانا لطفی برایم فاتحه‌ای خواند که «سبب تمام فتوحات من آن بود» (امیر علی شیر نوایی، ۱۴۰۰، ص. ۱۶۴) و میر سعید «مرغوب قلوب مردم بوده» (همان، ص. ۱۶۷) یا در ترجمه فخری هم ذکر شده که هجو مولانا جنونی درباره حافظ شربتی «مردم را بسیار خوش آمد» (همان، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۳) و امیر شاهی «در حینی که از عالم رفته» (همان، ص. ۱۳۹) وصیت کرده است یا در ترجمه شاه‌علی دو بیت «گر نقاب از روی جان بخش تو یک دم برفت/ رسم مردن دیگر از اولاد آدم برفت» - شیوه عاشق‌کشی رسمی ست خوبان را قدیم/ نوبت من چون رسد ترسم که آن هم برفت» به سرگذشت آذری افزوده و ابیات بعدی مطلع لطفی هم به سرگذشت او اضافه شده است (همان، ۹۰۶ ق ج، گ. ۳ ر)، اما هیچ‌کدام از موارد منقول در مجالس‌التفایس وجود ندارد و از اضافات مترجمین است.

۲-۸-۳) تغییرات ترجمه‌ها:

در مجالس‌التفایس ذکر شده که مولانا خاکی «شعر هم آیتور» (امیر علی شیر نوایی، ۹۰۶ ق الف، گ. ۶۶۸ پ) [شعر هم می‌گوید] و مولانا آتایی «ترکی‌گوی ایردی» (همان، گ. ۶۶۹ ر) [ترکی‌گوی بود]، اما قزوینی این دو جمله را چنین ترجمه کرده است: «طبع نظم نیز داشته» (همان، ۱۴۰۰، گ. ۱۶۲) و «شعر ترکی می‌گفته» (همان، ۱۴۰۰، ص. ۱۶۴) یا مولانا مشرقی «کاسه‌گرلیک صنعتی غه منسوب ایردی» (همان، ۹۰۶ ق الف، گ. ۶۶۷ ر) [به صنعت کاسه‌گری منسوب بود] و مولانا محمدمامین «ساده‌کیشی ایردی» (همان، گ. ۶۶۷ پ) [مردی ساده بود]، اما فخری هم این دو جمله را چنین برگردانده است: «به صنعت کاسه‌گری مشغولی می‌نمود» (همان، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۳) و «از او بسیار سادگی‌ها سر می‌زد» (همان، ص. ۱۶۴) یا مولانا محمد جامی «اخلاق و صفاتی درویشانه و سلوک و روشی بی‌خویشانه» (همان، ۹۰۶ ق الف، گ. ۶۶۳ ر) [اخلاق و صفاتش درویشانه و سلوک و روشش بی‌خویشانه] و امیر شاهی را «آبا و اجدادی دخمه‌سی غه خلاقینی اوترو چیقاریب آنی آخرت پیری کا دفن قیلدیلار» (همان) [در دخمه آبا و اجدادش خلاق را برابر برآورده، او را به مکان آخرت دفن کردند]، اما شاه‌علی این دو جمله را چنین ترجمه کرده است: «اخلاق و کردار درویشانه و سلوک و اطوار بی‌خویشانه داشت» (همان، ج. ۶، گ. ۶ پ) و «آبا و اجداد و قبیله‌اش خلاق را به استقبال برآوردند و او را دفن کردند» (همان) یا میرزاییگ «فرزند مثابه‌سی دا ایردی هم انگا و هم

بو فقیر غه» (همان، گ. ۶۶۹ پ) میرزاییگ [به مثابه فرزند بود هم برای او و هم برای فقیر] و امیر شیخم سهیلی «حمیده اخلاق و پسندیده معاش اطواری دین باهر ایردی» (همان، گ. ۶۷۰ پ) [از اطوارش اخلاق حمیده و معاش پسندیده باهر بود]، اما دستیار این دو جمله را چنین برگردان کرده است: «میرزاییگ به مثابه فرزندش بود» (همان، ۱۳۹۶، ص. ۶۴) و «از اخلاق حمیده و اطوار معاش پسندیده باهر بود» (همان، ص. ۶۷).

۲-۹) روش ترجمه تازه مجالس النفایس

مسلم است که پیش از تدارک ترجمه کامل و درستی از مجالس النفایس باید متن جغتایی آن نخست بر اساس نسخه‌های معتبر و اصح تصحیح علمی شود، زیرا ترجمه از روی متن مغلوط و ناقص درست و کامل به دست نخواهد آمد. برای دستیابی به متنی از این اثر که یا عین نوشته امیر علی شیر و یا حداقل نزدیک به آن باشد، تصحیحی لازم بود که هم بر اساس نسخه‌های معتبر باشد و هم از شیوه درست و متناسب با نسخه‌ها تبعیت کند. با وجود چنین تصحیحی باز هم لازم است که ترجمه دقیق و موثقی از آن انجام شود که بیشترین پابندی را نسبت به متن جغتایی داشته باشد تا فارسی‌زبانان از طریق آن از محتوای تحت‌اللفظی مجالس النفایس آگاه شوند، زیرا هیچ‌کدام از ترجمه‌های پیشین متن این اثر را لفظ به لفظ ترجمه نکرده‌اند تا مخاطبان بتوانند از طریق ترجمه با متن کتاب و سخنان مؤلف آن ارتباط برقرار کنند، بنابراین شیوه تحت‌اللفظی در ترجمه تازه مجالس النفایس به کار گرفته، سعی شد که دخل و تصرفی در متن ترجمه نشود تا علاوه بر ترجمه دقیق کلمات جغتایی، حتی چینش لغوی و ساختار نحوی آن هم به هم نریزد.

متن مجالس النفایس به ترکی جغتایی است، اما کلمات فارسی و عربی دخیل در ترکی نیز به آن راه یافته که برای فارسی‌زبانان قابل فهم است و نیازی به ترجمه ندارد، بنابراین در ترجمه تازه سعی شد کلمات جغتایی لفظ به لفظ به فارسی ترجمه شود تا محتوای کتاب آنچنانکه امیر علی شیر بیان کرده، به مخاطبان منتقل گردد و اگر توضیحی برای رفع ابهام لازم بود، در □ قرار گرفت. همچنین بعضی از افعال در متن جغتایی به قریبه لفظی و معنوی حذف یا اجزای بسیاری از جملات در نظم و نثر جابه‌جا شده که این ویژگی زبانی - سبکی - جز در اشعار جغتایی - در ترجمه فارسی هم تا حد امکان حفظ شد.

یکی از ظرفیت‌های زبان فارسی کاربرد حروف اضافه و ربط در معانی متعدد است که در بسیاری از متون کهن به کار رفته و برخی از شاعران و نویسندگان معاصر نیز آن‌ها را به کار برده‌اند. این حروف چندمعنا در متون جغتایی نیز به تأثیر از فارسی استفاده شده و امیر علی شیر هم در مجالس النفایس بعضی از آن‌ها را علاوه بر معنای اصلی، در

معنای ثانوی به کار گرفته است که در ترجمه تازه سعی شد تا این حروف طبق همان معنایی که مد نظر مؤلف بوده، ترجمه شود.

۳) نتیجه‌گیری

مجالس النفایس مهم‌ترین مأخذ درباره تاریخ ادبیات فارسی در نیمه دوم قرن نهم و نیمه اول قرن دهم است که بنابر اهمیتی که دارد تاکنون چند بار از ترکی به فارسی ترجمه شده و دوبار نیز تصحیح شده است، اما نه تصحیح‌ها به متن آخرین بازبینی امیر علی شیر نزدیک است و نه محتوای ترجمه‌ها دقیقاً منطبق با نوشته اوست، زیرا ۱- مصححان با روشی نادرست تصحیح التقاطی برخی از ضبط‌های نسخه‌بدل‌ها را بدون هیچ ضرورتی به متن منتقل کرده‌اند که یا این ضبط‌ها با ضبط‌های نسخه اساس جایگزین شده یا اینکه اصلاً در نسخه اساس ذکر نشده است؛ در عوض بعضی از ضبط‌های نسخه اساس به دلیل نبود در نسخه‌بدل‌ها از متن به پاورقی انتقال یافته است. ۲- مصححان نسخه‌های مجالس النفایس را در تصحیح خود به درستی اولویت‌بندی نکرده‌اند، به طوری که باید هرکدام از آن‌ها دو نسخه توپقایی سرای و وین را به عنوان نسخه اول و دوم به کار می‌بردند، اما غنیوا از نسخه توپقایی سرای و اراسلان هم از نسخه وین استفاده نکرده است. ۳- مصححان در خوانش برخی از ابیات فارسی به دلیل ناآشنایی با شعر فارسی مرتکب اشتباه شده‌اند. ۴- زبان، خط و الفبای دو تصحیح مذکور شاید برای استفاده ترکی‌زبانان مناسب باشد، اما زبان جغتایی و خط و الفبای مخصوص ترکی به‌ویژه نبود ترجمه فارسی در هر دو تصحیح برای فارسی‌زبانان بلااستفاده است. ۵- در هیچ‌کدام از ترجمه‌های مجالس النفایس - آنچنان که باید - پابندی به متن جغتایی این تذکره رعایت نشده است، زیرا مترجمان یا برخی از سرگذشت‌ها را کاملاً حذف کرده‌اند یا بخش‌هایی از جملات آن‌ها را ترجمه نکرده‌اند؛ در عوض گاه جملاتی را به ترجمه خود افزوده‌اند که در متن جغتایی مجالس النفایس وجود ندارد و گاهی نیز جملات این تذکره را طور دیگری ترجمه کرده‌اند.

کتابنامه

- استرآبادی، م. (۱۳۸۸). فرهنگ ترکی به فارسی سنگلاخ. (تلخیص: ح، م، خویی). تصحیح: ح، محمدزاده صدیق). یاران.
- امیر علی شیر نوایی، ع. (ف. ۹۰۶ ق الف). مجالس النفایس. استانبول: مجموعه روان‌کوشکو در موزه توبقاپی سرای. شماره نسخه R. 808/17. [نسخه خطی]. تألیف ۸۹۶ ق، کتابت ۹۰۱ ق.
- امیر علی شیر نوایی، ع. (ف. ۹۰۶ ق ب). مجالس النفایس. وین: کتابخانه سلطنتی/دولتی. شماره نسخه N. F. 243. [نسخه خطی]. تألیف ۸۹۶ ق، کتابت ۹۰۳ ق.
- امیر علی شیر نوایی، ع. (ف. ۹۰۶ ق ج). مجالس النفایس. (ش، عبدالعلی، مترجم). کراچی: کتابخانه موزه ملی. شماره نسخه N. C. 1964-8/2. [نسخه خطی]. ترجمه ۹۸۳ ق، کتابت قرن ۱۱ ق.
- امیر علی شیر نوایی، ع. (۱۹۶۱). مجالس النفایس. (به تصحیح: س، غنی‌وا). فن‌لار آکادیمی‌ه‌سی.
- امیر علی شیر نوایی، ع. (۱۳۹۶). مجالس النفایس. (ع، دستیار، مترجم). کتابخانه امیر علی شیر نوایی.
- امیر علی شیر نوایی، ع. (۱۳۹۸). لطایف‌نامه: ترجمه مجالس النفایس. (فخری هروی، مترجم). (تصحیح و تحقیق: ه، بیدکی). بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار با همکاری سخن.
- امیر علی شیر نوایی، ع. (۱۴۰۰). هشت‌بهشت: ترجمه مجالس النفایس. (ح، قزوینی، مترجم). (تصحیح و تحقیق: ه، بیدکی). بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار با همکاری سخن.
- حبیبی، ع. (۱۳۵۵). هنر عهد تیموریان و متفرعات آن. بنیاد فرهنگ ایران.
- صفا، ذ. (۱۳۶۴). تاریخ ادبیات در ایران. ج ۴. چ ۳. فردوس.
- غفاری قزوینی، ا. (۱۳۴۳). تاریخ جهان‌آرا. به کوشش حسن نراقی. کتابفروشی حافظ.
- گلچین معانی، ا. (۱۳۶۳). تاریخ تذکره‌های فارسی. ج ۲. چ ۲. کتابخانه سنایی.
- Karatay, F. (1961). Topkapi Sarayi Muzesi Kutuphanesi Turkce Yazmalar Katalogu. C. II. Topkapi Sarayi Muzesi.
- Nevayi, A. (2000). *Mecalisu'n-nefayis*. Hazirlayan Kemal Eraslan. Turk Dil Kurumu.
- Levend, A. (1958). "Turkiye Kitapliklarindaki Nevai Yazmalari". *Turk Dili Arastirmalari Yilligi-Belleten*. Num. 6. pp. 127-209.

In the Name of God

Table of Contents

The Trajectory of Hamzeh Isfahani's List <i>Mersedeh Eslami Sabzevar, Mohammad Jafar Yahaghi</i>	1-21
Exploring the Educational Aspect in Attar's Works (<i>Mantegh al-Teyr</i>, <i>Mosibatnameh</i>, <i>Elahinameh</i>) using Association Theory <i>Faramarz Kamalipour Azad, Shahin Oujagh Alizadeh, Ali Eyn Alilou</i>	23-48
A New Reflection on the Concept of "Seeing" (Observational Perception) In Rumi's Thought inspired by Heidegger's Ontological Approach <i>Farzad Baloo, Reza Rezapour</i>	49-73
The Ontological Concepts of Reincarnation in Bidel's Masnavis based on the Ontological Concepts of Hinduism <i>Golnaz Mirsalari, Fayyaz Gharaei, Maryam Salehinia</i>	75-98
From the Inner-House into the Society: Qajar Women's Travelogues in the Dominant Patriarchal Discourse <i>Fatemeh Mostafae Karmalaki, Ghodrat Ghasemipour, Davood Poormozaffari</i>	99-128
The Necessity of Correcting and Translating Majlis- ul-Nafais of Amir Ali-Shir Nawai <i>Hadi Bidaki</i>	129-151



**Vol. 57, Issue 2
Summer 2024**

License Holder:
Ferdowsi University of Mashhad
Managing Director:
Abdollah Radmard
Editor-in-chief:
Mahmood Fotoohi Rudmajani

Editorial Board:

Habibollah Abbasi
Tarbiyat Mo'allemin University
Saeid Bozorg Bigdeli
Tarbiat Modares University
Mahmood Fotoohi Rudmajani
Ferdowsi University of Mashhad
Abolghasem Ghavam
Ferdowsi University of Mashhad
Ali Guzelyuz
Istanbul University
Daniela Meneghini
University of Venice
Alireza Nikouei
University of Guilan
Mahdokht Pourkhaleghi Chatroodi
Ferdowsi University of Mashhad
Taghi Pournamdarian
Tehran Research Center for Humanities

Abdollah Radmard
Ferdowsi University of Mashhad
Mohammad Taghavi
Ferdowsi University of Mashhad
Claus Valling Pedersen
University of Copenhagen
Ali Ashraf Sadeghi
Tehran University
Mohammad Jafar Yahaghi
Ferdowsi University of Mashhad
Sayyed Mahdi Zarghani
Ferdowsi University of Mashhad

Proofreading:
Javad Mizban
English Editors:
FUM Editing English Center
(Abdullah Nowruzy)
Executive Coordinator:
Maryam Khoshtabayan
Typesetting:
Mohammad Karimi Torqabeh
Circulation: 57

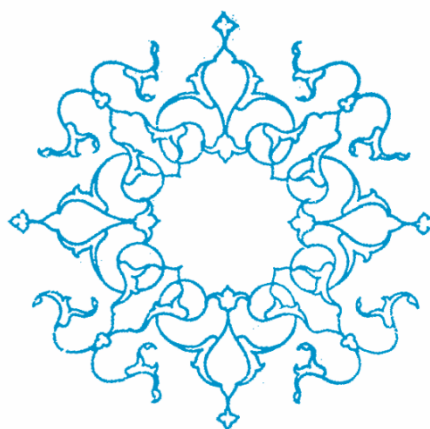
Address:
Faculty of Letters & Humanities
Ferdowsi University Campus
Azadi Sq., Mashhad, Iran
Post code: 9177948883
Tel: +98 (051) 38806725
Fax: +98 (051) 38794144
E-mail: jll@um.ac.ir
Website: <http://jls.um.ac.ir>

Scientific advisers of this issue:

Mohammad Afshinvafoie, Issa Amankhani, Farzad Baloo, Vahid Idghah, Mohammad Jaafari Ghanavati, Majid Mansoori, Hamed Mehrad, Arastoo Mirani, Mojtaba Mojarad, Foad Moloudi, Alireza Nikouei, Zahra Parsapoor, Salman Saket, Issa Soleymani, Mohammad Taghavi, Parsa Yaghoobi Janbehsaraei, Hadi Yavari.

Vol 57, No. 2, Summer 2024

The Trajectory of Hamzeh Isfahani's List	Mersede Eslami Sabzevar Mohammad Jafar Yahaghi
Exploring the Educational Aspect in Attar's Works (<i>Mantegh al-Teyr</i>, <i>Mosibatnameh</i>, <i>Elahinameh</i>) using Association Theory	Faramarz Kamalipour Azad Shahin Oujagh Alizadeh Ali Eyn Alilou
A New Reflection on the Concept of "Seeing" (Observational Perception) In Rumi's Thought inspired by Heidegger's Ontological Approach	Farzad Baloo Reza Rezapour
The Ontological Concepts of Reincarnation in Bidel's Masnavis based on the Ontological Concepts of Hinduism	Golnaz Mirsalari Fayyaz Gharaei Maryam Salehinia
From the Inner-House into the Society: Qajar Women's Travelogues in the Dominant Patriarchal Discourse	Fatemeh Mostafaei Karmalaki Ghodrat Ghasemipour Davood Poormozaffari
The Necessity of Correcting and Translating Majlis-ul-Nafais of Amir Ali-Shir Nawai	Hadi Bidaki



▪ **The Trajectory of Hamzeh Isfahani's List**

Mersede Eslami Sabzevar
Mohammad Jafar Yahaghi

▪ **Exploring the Educational Aspect in Attar's Works
(*Mantegh al-Teyr*, *Mosibatnameh*, *Elahinameh*)
using Association Theory**

Faramarz Kamalipour Azad
Shahin Oujagh Alizadeh
Ali Eyn Alilou

▪ **A New Reflection on the Concept of "Seeing"
(Observational Perception) In Rumi's Thought
inspired by Heidegger's Ontological Approach**

Farzad Baloo
Reza Rezapour

▪ **The Ontological Concepts of Reincarnation in
Bidel's Masnavis based on the Ontological Concepts
of Hinduism**

Golnaz Mirsalari
Fayyaz Gharaei
Maryam Salehinia

▪ **From the Inner-House into the Society: Qajar
Women's Travelogues in the Dominant Patriarchal
Discourse**

Fatemeh Mostafae Karmalaki
Ghodrat Ghasemipour
Davood Poormozaffari

▪ **The Necessity of Correcting and Ttranslating
Majlis-ul-Nafais of Amir Ali-Shir Nawai**

Hadi Bidaki