

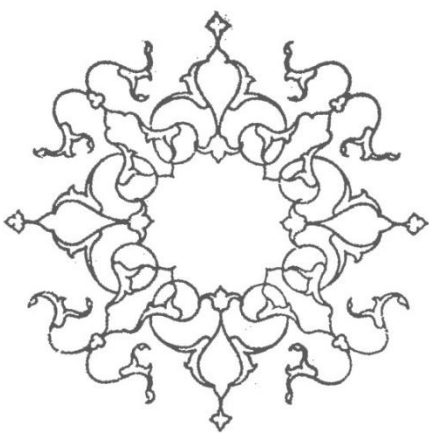
نوبت بهارها ادب



(ادبیات و علوم انسانی سابق) - دانشگاه فردوسی مشهد - مجله علمی - پژوهشی

سال پنجاه و هشتم - شماره چهارم - زمستان ۱۴۰۳

شابای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰-۸۱۷۱: شابای الکترونیکی: ۲۵۲X-۲۷۸۳



امیرحسین همتی

▪ طبقه‌بندی، نقد و تحلیل اشارات فاقد مأخذ، دربارهٔ احوال ابوسعید ابوالخیر، در متون کهن ادب فارسی

کریم لویمی مطلق

▪ ترجمهٔ رباعیات خیّام فیتزجرالد: از درمانگری شخصی تا درمانگری اجتماعی

سیامک صدیقی،

علی محمد پشتدار، ایوب مرادی

▪ بررسی تکثر معنا و لایه‌های پنهان در حکایت «در سبب ورود حدیث الکافر یا کل فی سبعة امعاء و المومن یا کل فی معا واحد» با رویکرد نظام رمزگان روایی رولان بارت

اسماعیل برواسی

▪ واکاوی جامعه‌شناختی پیامدهای کولونیالیسم بریتانیایی از استعمار کردستان تا قرارداد سایکس‌پیکو در رمان دخترکاه فروش اثر نَبَر گوران

سید علی محمودی لاهیجانی

▪ منابع و روش موسی بن عیسی کسروی در انتخاب سال‌شمار شاهان ساسانی

مژگان عثمانی، سید مهدی زرقانی،

محمودرضا قربان صباغ

▪ تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)

سال پنجاه و هفتم - شماره چهارم - زمستان ۱۴۰۳

۲۲۷

- امیرحسین همتی

▪ طبقه‌بندی، نقد و تحلیل اشاراتِ فاقدِ مأخذ، دربارهٔ احوال ابوسعید ابوالخیر، در متون کهن ادب فارسی
- کریم لویمی مطلق

▪ ترجمهٔ رباعیات ختام فیتزجرالد: از درمانگری شخصی تا درمانگری اجتماعی
- سیامک صدیقی،
علی محمد پشتدار، ایوب مرادی

▪ بررسی تکثر معنا و لایه‌های پنهان در حکایت «در سبب ورود حدیث الکافر یا کل فی سبعه امعاء و المومن یا کل فی معا واحد» با رویکرد نظام رمزگان روایی رولان بارت
- اسماعیل برواسی

▪ واکاوی جامعه‌شناختی پیامدهای کولونیالیسم بریتانیایی از استعمار کردستان تا قرارداد سایکس پیکو در رمان دختر کاه‌فروش اثر نَبَر گوران
- سید علی محمودی لاهیجانی

▪ منابع و روش موسی بن عیسی کسروی در انتخاب سال‌شمار شاهان ساسانی
- مژگان عثمانی، سید مهدی زرقانی،
محمودرضا قربان صباغ

▪ تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول:

دکتر عبدالله رادمرد (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)

سرمدیر:

دکتر محمود فتوحی رودمجنی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)

اعضای هیئت تحریریه:

- | | |
|---|--|
| دکتر محمد جعفر یاحقی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران) | دکتر تقی پورنامداریان (استاد زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی تهران، ایران) |
| دکتر علی اشرف صادقی (استاد زبانشناسی، دانشگاه تهران، ایران) | دکتر سید مهدی زرقانی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران) |
| دکتر سعید بزرگ یگدلی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ایران) | دکتر مددخت پورخالقی چترودی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران) |
| دکتر محمد تقوی (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران) | دکتر حبیب الله عباسی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، ایران) |
| دکتر ابوالقاسم قوام (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران) | دکتر علیرضا نیکویی (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، ایران) |
| دکتر هاشم صادقی محسن آباد (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران) | دکتر شیمایا اوهیمی (دانشیار آموزش زبان فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران) |
| دکتر علی گل یوز (استاد، دانشگاه استانبول، ترکیه) | دکتر دنیل میگیچی (استاد، دانشگاه ونیز، ایتالیا) |
| دکتر کالوس والینگ پلرسن (دانشیار مطالعات ایرانی دانشگاه کپنهاگ، دانمارک) | |

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

کارشناس مجله: مریم خوش بیان

دستیار سردبیر: دکتر هاشم صادقی محسن آباد

ویراستار انگلیسی: دکتر عبدالله نوروزی

ویراستار فارسی: دکتر جواد میزبان

حروفنگاری و صفحه آرایی: محمد کریمی طریقه

طراح جلد: فرید یاحقی

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

دورنگار: ۰۵۱-۳۸۷۹۶۸۲۶

تلفن: ۰۵۱-۳۸۸۰۶۷۲۷

نشانی پست الکترونیک: jl@um.ac.ir

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

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ



(نشریه علمی)

حسارهای 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 می‌شود.

شماره چهارم - سال پنجاه و هفتم

شماره مسلسل ۲۲۷ - زمستان ۱۴۰۳

(تاریخ انتشار این شماره: زمستان ۱۴۰۳)

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

- پایگاه استنادی 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 چکیده‌نویسی)، 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 تایپ‌شده با قلم لوتوس ۱۳ در برنامه word مطابق با معیارهای مندرج در این راهنما و منحصرأ از طریق صفحه خانگی (وبگاه) پذیرفته می‌شود.
- ۴- ارسال چکیده انگلیسی (۵ تا ۸ سطر) در صفحه‌های 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 باشد. در مورد منابع غیر فارسی 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 می‌پذیرد 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.

- طبقه‌بندی، نقد و تحلیل اشاراتِ فاقدِ مأخذ، دربارهٔ احوال
ابوسعید ابوالخیر، در متون کهن ادب فارسی
- ۱-۴۸ امیرحسین همتی
-
- ترجمهٔ رباعیات ختیم فیتزجرالد: از درمانگری شخصی تا
درمانگری اجتماعی
- ۴۹-۷۲ کریم لویمی مطلق
-
- بررسی تکثر معنا و لایه‌های پنهان در حکایت «در سبب ورود
حدیث الکافر یا کل فی سبعة امعاء و المومن یا کل فی معا واحد»
با رویکرد نظام رمزگان روایی رولان بارت
- ۷۳-۹۹ سیامک صدیقی،
علی محمد پشتدار، ایوب مرادی
-
- واکاوی جامعه‌شناختی پیامدهای کولونیالیسم بریتانیایی از
استعمار کردستان تا قرارداد سایکس پیکو در رمان دخترکاه فروش
اثر نَبَر گوران
- ۱۰۱-۱۳۲ اسماعیل برواسی
-
- منابع و روش موسی بن عیسی کسروی در انتخاب سال‌شمار
شاهان ساسانی
- ۱۳۳-۱۶۰ سید علی محمودی لاهیجانی
-
- تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و
شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)
- ۱۶۱-۱۸۷ مژگان عثمانی، سید مهدی زرقانی،
محمودرضا قربان صباغ

فهرست مبسوط مقالات

طبقه‌بندی، نقد و تحلیل اشاراتِ فاقدِ مأخذ، دربارهٔ احوالِ ابوسعید ابوالخیر، در ... / امیرحسین همّتی.	
صص ۱-۴۸.....	۱
Abstract.....	۱
Extended Abstract.....	۲
چکیده.....	۵
مقدمه.....	۶
پیشینهٔ پژوهش.....	۸
مبانی نظری.....	۸
ضرورت پژوهش و پرسش‌های مرتبط با آن.....	۱۱
روش پژوهش و یافته‌ها.....	۱۲
بحث و بررسی.....	۱۵
الف) اشاراتِ فاقدِ مأخذ، که برای آن‌ها با احوال و وقایع دورانِ حیاتِ ابوسعید، هیچ‌گونه تناسبی نمی‌توان در نظر گرفت.....	۱۵
ب) اشاراتِ فاقدِ مأخذ، که از مفهومِ برخی اقوال، ابیات، حکایات یا از محتوای بعضی مفاهیم مأخذ شده، به ابوسعید و احوالِ او منتسب گردیده‌اند.....	۱۸
ج) اشاراتِ فاقدِ مأخذ، که مبینِ دگردیسی یا پرداخت‌های خیالی از یک واقعیتِ تاریخی هستند.....	۲۱
د) اشاراتِ فاقدِ مأخذ، که می‌توان برای آن‌ها، نوعی از تناسب و سازگاری با رفتارهای شیخ در نظر گرفت.....	۲۴
ه) آنچه به دلیل شبهه و ضعف در اسناد، به مقامه‌های رسمی و بازمانده راه نیافت.....	۳۹
نتیجه.....	۴۲
منابع.....	۴۶

ترجمه رباعیات خیام فیتزجرالد: از درمانگری شخصی تا درمانگری اجتماعی / کریم لویمی مطلق. صص

۴۹-۷۲ ۴۹

۴۹ Abstract

۵۰ Extended Abstract

۵۲ چکیده

۵۳ ۱. مقدمه

۵۴ ۲. طبقه متوسط، جامعه مرجع دوره ویکتوریا

۵۷ ۳. ظهور چالش‌های متخصصان در برابر مرجعیت طبقه متوسط

۵۸ ۱. ۳. داروین و تزلزل هژمونی مذهبی طبقه متوسط

۵۸ ۲. ۳. مارکس و تزلزل دین و دنیای طبقه متوسط

۵۹ ۳. ۳. تیر خلاص نیچه به بنیان دینی و اخلاقی طبقه متوسط

۶۰ ۳. ۴. فروید و تزلزل ارزش‌های جنسی طبقه متوسط

۶۱ ۴. حیات متلاطم فیتزجرالد و همدمی با خیام

۶۶ ۵. رباعیات: از درمانگری شخصی تا درمانگری جمعی

۶۹ ۶. نتیجه

۷۱ منابع

بررسی تکثر معنا و لایه‌های پنهان در ... / سیامک صدیقی و ... صص ۷۳-۹۹

۷۳ Abstract

۷۴ Extended Abstract

۷۷ چکیده

۷۸ الف: مقدمه

۷۹ ب. پیشینه پژوهش

۸۰ ج. مبانی نظری

۸۲ د. روش تحقیق

۸۲ ه. بحث و بررسی

۸۲ ۱-۱. رمزگان کنشی

۸۴ ۲-۱. رمزگان هرمنوتیک

۸۸ ۳-۱. رمزگان نمادین

۹۱ ۴-۱. رمزگان معنابنی

۹۴ ۵-۱. رمزگان فرهنگی

ی. نتیجه‌گیری ۹۶

منابع ۹۸

واکاوی جامعه‌شناختی پیامدهای کولونیالیسم بریتانیایی از استعمار کردستان تا ... / اسماعیل برواسی.

صص ۱۰۱-۱۳۲ ۱۰۱

Abstract ۱۰۱

Extended abstract ۱۰۲

چکیده ۱۰۵

۱- مقدمه ۱۰۶

۲- پیشینه پژوهش ۱۰۸

۳- روش پژوهش ۱۰۸

۴- مبانی نظری ۱۰۹

۴-۱- استعمار و کولونیالیسم ۱۰۹

۴-۲- قرارداد سایکس پیکو ۱۱۱

۵- مختصری دربارهٔ رمان دختر کاه فروش ۱۱۳

۶- پیامدهای هژمونی کولونیالیسم بریتانیایی و قرارداد سایکس پیکو در رمان دختر کاه فروش ۱۱۵

۶-۱- غصب و اشغال سرزمین ۱۱۶

۶-۲- غارت منابع و ثروت‌های سرزمین‌های گردنشین ۱۱۸

۶-۳- تعیین حاکمان دست‌نشانده ۱۲۰

۶-۴- قرارداد سایکس پیکو و چندپارگی مرزهای کردستان ۱۲۲

۷- نتیجه پژوهش ۱۲۵

پی‌نوشت‌ها ۱۲۶

منابع ۱۳۱

منابع و روش موسی بن عیسی کسروی در ... / سید علی محمودی لاهیجانی. صص ۱۶۰-۱۳۳ ۱۳۳

Abstract ۱۳۳

Extended Abstract ۱۳۳

چکیده ۱۳۷

مقدمه ۱۳۸

بیان مسئله و پرسش‌های پژوهش ۱۳۹

پیشینه پژوهش ۱۴۰

۱۴۲ موسی بن عیسی کسروی
۱۴۴ تاریخ تألیف کتاب موسی بن عیسی کسروی
۱۴۶ بحث اصلی
۱۴۹ فهرست محبری (۲۴۵ق.)
۱۵۲ فهرست لخمیان (پادشاهان عراق عرب)
۱۵۵ فهرست ابن قتیبه (۲۱۳-۲۷۶ق.)
۱۵۶ نتیجه گیری
۱۵۸ منابع

تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا) ... / مژگان عثمانی و صص

۱۶۱ ۱۶۱-۱۸۸
-----	---------------

۱۶۱ Abstract
۱۶۲ Extended Abstract
۱۶۵ چکیده
۱۶۶ مقدمه
۱۶۶ ۱. طرح مسأله
۱۶۶ ۲. بررسی انتقادی پیشینه تحقیق
۱۶۸ ۳. قونیه قرن هفتم؛ گرانیگاه تلفیق گفتمان‌ها
۱۷۳ ۴. تلفیق گفتمان‌ها در شخصیت مولانا
۱۷۸ ۵. تلفیق و نزاع گفتمانی
۱۸۴ ۶. خلاصه و نتیجه
۱۸۵ منابع



Online ISSN:
2783-252X



Print ISSN:
3060-8171

Categorizing, Critiquing, and Analyzing Sourceless Signals about the Circumstances of Abu Sa'id Abu al-Khayr in Ancient Persian Literary Texts

Amir Hossein Hemati¹

Abstract

Regarding Abu Sa'id Abu al-Khayr, besides the existing references that are called "maqama" (book written about the life and sayings of a Sufi sheikh), there are other references whose whereabouts are currently unknown. One compelling evidence for the existence of these references is the unique and rare mentions of Abu Sa'id's life found in some sources. Two significant features characterize the specific references: their rarity, and the absence of sources for any of them in the existing references. This study analyzes, critiques, and classifies these mentions. The results suggest that categorizing this type of source-less mentions into five sets, with the content of at least two sets being particularly significant. These sources provide additional information beyond what can be obtained from the surviving references, offering a more general awareness of the lost manuscript contents. It seems that authors of some ancient Persian literary texts have utilized documents that were either inaccessible to the authors of existing references or were deliberately omitted due to various reasons, including reluctance, suspicion, or weaknesses in the documents.

Keywords: Abu Sa'id Abu al-Khayr, Maqame, Life and Sayings, *Asrar Al-Towhid*, Ancient and New-sicovered Maqama

Received: January 21, 2024 :: Revised: December 14, 2024
Accepted: February 18, 2025 :: Published Online: March 18, 2025

1. Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahrekord Branch, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran.

E-mail: 4650097347@iau.ir

<https://orcid.org/0000000183697349>

How to cite this article:

Hemati, A. H. (2025). Categorizing, critiquing, and analyzing sourceless signals about the circumstances of Abu Sa'id Abu al-Khayr in ancient Persian literary texts. *New Literary Studies*, 57(4), 1-48. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.86505.1544>

Extended Abstract

1. Introduction

Besides the sources that we know about Abu Sa'id Abu al-Khayr, there have been other maqamas. These maqamas, called "scattered or informal maqamas", have been written during Abu Sa'id's lifetime. One issue that confirms the claim is the multiplicity of new references about Abu Sa'id's life in some mystical and non-mystical sources. The particular feature of these references is that no source can be found for any of them in the surviving maqamas. None of the maqamas are comprehensive, but, according to writer's knowledge or taste, only some of issues about Abu Sa'id's life were included. This issue resulted in the writing of the book *States and Sayings* in an attempt toward gathering those scattered documents. The author of this book decided to be brief in explaining the events. Therefore, another maqama was written, called *Asrar al-Towhid*. The entire issues of the previous work was elaborated. The author included all he had found to possess a valid source and ignored what he thought to be inauthentic.

The significance and necessity of doing this study lies in tentative information regarding the content of the references that were not included in *Asrar al-Towhid* on the reason that they were identified to be weak. Doing such research can be significant since it can find out if the maqamas that the author of *Asrar al-Towhid* could not include, had more information regarding the Abu Sa'id in terms of providing accurate information, and if there is a way to access some of that rare information and even those weak references.

2. Method

This study tried to answer the related questions about the inclusion of the maqamas and sources in *Asrar al-Towhid* through including a vast range of ancient Persian resources on Abu Sa'id. To do this, 71 books of Persian literature, published from 5th to 13th centuries AH were investigated. The data were analyzed using a descriptive-analytical method.

3. Results

All the references to Abu Sa'id's life can be categorized into three parts. A remarkable part of them are direct adaptations of one of the three surviving maqamas, which do not differ from their original sources in terms of content. The second part includes the references that although their original form can be found in one of the three existing maqamas, their incorrect form have been quoted and

recorded for some reasons. The third part includes the materials without any known sources. The aim of this study was analyzing, criticizing and categorizing the materials of the last category.

4. Discussion and Conclusion

The results revealed that 28 books do not include any references in the existing maqamas about what the authors have stated about Abu Sa'id's life. These sources can be divided into mystical and non-mystical ones. Twenty-three books come under mystical sources and non-mystical sources include 5 books. For the references that do not have any sources, five sets can be identified in terms of content:

- a) This set includes those cases that, based on the knowledge available about Abu Sa'id and the various stages of his life, as well as relying on the information obtained from the existing maqamas, there is not any relevance with Abu Sa'id's states. So, in terms of further familiarity with Abu Sa'id's life, this type of reference is not of significance. These fabricated references have been made over time and attributed to Abu Sa'id;
- b) The second set includes those themes that the authors have extracted from the meaning of some quotes, verses, or concepts, or the authors, imitating other famous stories, have paid attention to their construction and attributed them to Abu Sa'id. These references seem to be valid from a particular inferential perspective. That is, the author has interpreted them in a specific way and due to their implicit correspondence with Abu Sa'id's life, has attributed them to him;
- c) This set includes imaginative constructions of a historical reality. These references show how some events over time have been changed based on the taste and intention of some people. These references are of significance. They represent issues that have been uttered about Abu Sa'id's life over history. Some disciples of Abu Sa'id believed these undocumented stories. By quoting such stories, the authors of ancient texts have unintentionally recorded them and prevented them to be forgotten. Moreover, through these undocumented stories, they unintentionally made it possible for us to have an approximate image of the content of other maqamas of Abu Sa'id that are lost;
- d) This set includes those themes that, based on the information about Abu Sa'id's actions and what is in his existing maqamas, can be considered related to his behavior. This rare type of references is of great significance. It seems that the authors of these ancient texts have used maqamas that were not available to the author of *Asrar al-Towhid* for recording these stories. Taking into account the few specific references, one can conclude

that lost maqamas of Abu Sa'id did not contain more content than what is now can be found in the existing maqamas;

- e) This set includes those themes that the author of *Asrar al-Towhid* ignored perhaps due to the weakness of the documents. This type of references are also of significance. It is exactly through these weak narratives that we can have an approximate image of the themes of stories not mentioned in *Asrar al-Towhid*.



شاپای الکترونیکی:

۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی: ۳۰۶۰-۸۱۷۱

طبقه‌بندی، نقد و تحلیل اشارات فاقد مأخذ، دربارهٔ احوال ابوسعید ابوالخیر در متون کهن

ادب فارسی

امیرحسین همتی^۱

چکیده

دربارهٔ ابوسعید، غیر از مقامه‌های موجود، دیگر مقامه‌هایی نیز وجود داشته که اکنون نشانی از آن‌ها در دست نیست. از جمله قراینی که وجود این مقامه‌ها را به اثبات می‌رساند، تعدد اشاراتی جدید به احوال شیخ است که در برخی منابع دیده می‌شوند. برای این اشارات، دو ویژگی می‌توان در نظر گرفت. نخست، شاذ بودن؛ دیگر آن‌ها که در مقامه‌های بازمانده، برای هیچ‌کدام مأخذی نمی‌توان یافت. جستار حاضر به طبقه‌بندی و تحلیل این اشارات پرداخته است. نتایج حاصل از پژوهش، مؤید آن است که اشارات مذکور را ذیل پنج مجموعه می‌توان طبقه‌بندی و بررسی کرد. مجموعه نخست، آن اشاراتی هستند که با توجه به اطلاعاتی که از طریق مقامه‌های بازمانده در اختیار است، برای آن‌ها با وقایع حیات ابوسعید، تناسبی نمی‌توان در نظر گرفت. مجموعه دیگر، مضامینی را شامل می‌شوند که از محتوای برخی اقوال، ابیات یا از مضمون بعضی مفاهیم اخذ شده‌اند. سده‌دیگر، مواردی را در برمی‌گیرد که نشان‌دهندهٔ دگردیسی برخی از وقایع حقیقی هستند. چهارم، ضمن آن‌ها که با احوال ابوسعید، سازگاری کامل دارند، اطلاعاتی افزون‌تر از آنچه از طریق مقامه‌های بازمانده به آن‌ها می‌توان دست یافت، در اختیار می‌گذارند. پنجم، مبین حکایاتی هستند که احتمالاً به دلیل شبه و ضعف در اسناد، به مقامه‌های رسمی و شناخته‌شده راه نیافته‌اند. از منظر آشنایی بیشتر با احوال ابوسعید، برای مجموعه نخست، اهمیتی نمی‌توان در نظر گرفت. مجموعه دوم، دارای اهمیتی تقریباً نسبی است. اما مجموعه‌های سوم تا پنجم، حائز کمال اهمیت هستند.

کلیدواژه‌ها: ابوسعید ابوالخیر، مقامه، حالات و سخنان، اسرارالتوحید، مقامه کهن و نویافته.

۱. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران

ارجاع به این مقاله:

همتی، ا. ح. (۱۴۰۳). طبقه‌بندی، نقد و تحلیل اشارات فاقد مأخذ، دربارهٔ احوال ابوسعید ابوالخیر در متون کهن ادب فارسی.

جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۴)، ۴۸-۱. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.86505.1544>

مقدمه

برای آشنایی با احوال ابوسعید ابوالخیر، از سه مقامه مشهور و کهن می‌توان نام بُرد. این سه منبع، مشخصاً در موضوع معرفی شیخ به نگارش درآمده‌اند. قدیم‌ترین این مقامه‌ها «حالات و سخنان» (تألیف قبل از ۵۴۱ ق) نام دارد. دومین مقامه، با عنوان «اسرارالتوحید» (تألیف ۵۷۴ ق) شناخته می‌شود. شفیع کدکنی نیز در سال‌های اخیر به یک روایت دیگر از مقامات ابوسعید دست یافت و از آن با عنوان «مقامات کهن و نویافته» یاد کرد. هرچند زمان تألیف متن یادشده مشخص نیست، اما به دلیل نشانه‌های کهنگی زبان و هم‌چنین طرح پیرنگ‌گونه حکایات، نگارش آن را مُقدم بر دو مقامه پیشین می‌توان در نظر گرفت (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶، ص. ۶۸). این مقامه، با عنوان «چشیدن طعم وقت» منتشر شده است.

صحت این موضوع که درباره ابوسعید، غیر از منابع شناخته شده و موجود، دیگر مقامه‌هایی نیز وجود داشته که اکنون اثری از آن‌ها در دست نیست، بر مبنای اسناد و اشارات متعدد، به اثبات رسیده است. نخستین سند آن است که از تصریح مؤلف «حالات و سخنان» دانسته می‌شود که مجالس ابوسعید را، زمان حیات او (به همان‌گونه که وی در خانقاه یا در جمع القاء می‌کرد) عده‌ای می‌نوشتند و تا روزگار حیات مؤلف «حالات و سخنان» قُرب دویست مجلس، در دست خلق قرار داشته است (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. صدوهفتادوشش).

هم‌چنین از محتوای حکایتی از «اسرارالتوحید» می‌توان دریافت که همواره ارادتمندان بوسعید، از مریدان و اطرافیان وی تقاضای حکایت‌هایی از مقامات شیخ را داشتند. چنان‌که خواجه عبدالکریم (خادم خاص شیخ) برای درویشی از جمع مریدان، حکایتی چند از احوال ابوسعید را نوشت. (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۱۸۷). هم‌چنین بر مبنای دیگر حکایتی از همین کتاب (که در موضوع سماع و طواف بوسعید، پیرامون خاک ابوالفضل حسن سرخسی است) مشاهده می‌شود که ابوسعید مریدان را گفت:

«این روز را تاریخی سازید که نیز این روز نینید» (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۵۳).

به نظر می‌رسد تاریخ ساختن برای یک روز، به مفهوم ثبت کردن واقعه آن روز و نوشتن تاریخ آن است. سند دیگر آن‌که، مؤلف «اسرارالتوحید» در مواردی متعدد، از خط بعضی مریدان یا افراد خاندان شیخ مطالبی را نقل کرده است. همین اشاره صریح (که فلان مطلب از خط کدام شخص آورده شد) سندی متقن است بر وجود مقامه‌های مکتوب، که تا روزگار تألیف اسرارالتوحید در دست بودند.

به‌عنوان نمونه، آنچه را ابن منور از خط ابوالقاسم جنید بن علی شرمقانی - که از معاصران و مریدان شیخ بود -

آورده (ابن منثور، ۱۳۷۱، ص. ۲۸) یا مطالبی را که از خطِ خواجه ابوالبرکات، نوهٔ ابوسعید، نقل کرده (ابن منثور، ۱۳۷۱، صص. ۱۰۵ و ۲۹۱ و ۳۲۲) یا آنچه را از خطِ امام احمد مالکانِ شوکانی و نیز خطِ اشرف ابوالیمان، ذکر نموده (ابن منثور، ۱۳۷۱، ص. ۱۸۴) در این ژمره می‌توان جای داد. این اشخاص، عملاً نویسندگانِ مقامه‌های ابوسعید به‌شمار می‌آمدند که مکتوباتِ آن‌ها تا روزگار حیاتِ مؤلفِ اسرارالتوحید، مورد استفادهٔ مردمان بود.

به استنادِ اشاراتِ مذکور، این نکته آشکار می‌شود که مجموعه‌ای متنوع از احوال و اقوال ابوسعید، که آن‌ها را می‌بایست از نخستین مقامه‌های شیخ محسوب داشت، و حتی می‌توان از آن‌ها با عنوان «مقامه‌های پراکنده یا غیر رسمی» یادکرد، در همان عصرِ وی فراهم آمده بود.

افزون بر موارد فوق، به قراینی دیگر نیز در تأیید این موضوع می‌توان استناد جست. یکی از این قراین، تعدد اشاراتی جدید است که دربارهٔ برخی احوال و اقوال ابوسعید در پاره‌ای از منابع عرفانی و غیر عرفانی وجود دارد. ویژگی خاص این اشارات چنان است که در مقامه‌های بازمانده برای هیچ‌کدام از آن‌ها مأخذی نمی‌توان یافت.

به‌عنوان نمونه، در شرح مشکلاتِ نفحات‌الانس چنین آمده که:

«در مقاماتِ شیخ ابوسعید ابوالخیر این بیت مذکور است:

وَ كَمْ قُلْتُ سُوقاً لَيْتَنِي كُنْتُ عِنْدَهُ وَ مَا قُلْتُ، إِجْلَالاً لَهُ، لَيْتَهُ عِنْدِي

در صورتی که این شعر در نسخه‌های اسرارالتوحید و حالات و سخنان وجود ندارد، و نشان می‌دهد که از یک مقاماتِ دیگر ابوسعید نقل شده که تا قرن نهم هنوز موجود بوده است» (ابن منثور، ۱۳۷۱، ص. صدوهفتادوهفت).

هم‌چنین از مقایسهٔ برخی مطالبِ خاص، که در تذکرهٔ اولیا و نفحات‌الانس، دربارهٔ ابوسعید و بعضی مشایخ او آمده، اطلاعاتی در متنِ داستان‌ها دیده می‌شود که آن‌ها را در مقامه‌های بازمانده نمی‌توان یافت. این دقایق، دیگر اسنادی هستند که بر مبنای آن‌ها تأیید می‌شود که مؤلفانِ آثارِ مذکور، این اطلاعات را از مقامه‌هایی أخذ و نقل کرده‌اند که اکنون نشانی از هیچ‌یک در اختیار نیست.

برای نمونه، مطلبی را که عطار دربارهٔ درخواستِ ابوسعید از ابوالفضلِ حسنِ سرخسی برای ارائهٔ تفسیر آیهٔ «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» مطرح ساخته، یا آنچه را از قولِ ابوسعید دربارهٔ دخترِ کعب نقل کرده، یا شرحی را که جامی دربارهٔ دیدارِ ابوسعید با ابوالحسن علی بن المثنی آورده، یا حکایتی که در خصوصِ آن صوفی مدعی بغدادی که به آمل سفر کرد و در خانقاه شیخ ابوالعباس، در حضورِ همگان به قصابِ آملی توهین روا داشت، در هیچ‌یک از مقامه‌های بازمانده، نمی‌توان یافت.

علاوه بر این، آن روایتی بدیع را که مؤلف *احیاء الملوك* (تألیف ۱۲۰۷ ق) هنگام ارائه شرح سفر خویش به میهنه و حضور در آرامگاه ابوسعید، درباره گل‌های دشت خاوران آورده و تصریح کرده «این معانی در روضه سلطان ابوسعید در مهنه، در کتابی که در شرح مقامات علیّه ایشان نوشته بودند، مطالعه شد» (ملک شاه حسین سیستانی، ۱۳۴۴، ص. ۴۶۸) دیگر سندی گویا می‌توان به‌شمار آورد که تأیید می‌کند غیر از سه مقامه‌ای که اکنون از ابوسعید در دست است، دیگر مقامه‌هایی نیز در ارتباط با احوال شیخ وجود داشته (و حداقل تا قرن سیزدهم موجود بوده) که اکنون نشانی از آن‌ها در اختیار نیست.

نکته شایان توجه آن است که روایت مورد نظر از «احیاء الملوك» شباهتی فراوان دارد به آنچه در «خیرالمجالس» (تألیف ۷۵۴ ق) در همین زمینه آمده (حمید قلندر، ۱۹۵۹ م، ص. ۱۵۹). این شباهت، نشان دهنده استفاده از متنی واحد، در دو روزگار متفاوت است. این متن، مشتمل بر مطلبی بوده که مقامه‌های بازمانده فاقد آن هستند.

پیشینه پژوهش

در حوزه ابوسعید پژوهی، تحقیقاتی پُرشمار اجرا شده است. هیچ‌کدام از آن پژوهش‌ها، از منظر رویکرد و موضوع، هم‌سو با جستار حاضر نیستند. این مقاله با الهام از اشاراتی مجمل، که شفیع کدکنی در مقدمه‌ای که بر تصحیح اسرارالتوحید نگاشت، و در بخشی از آن درباره این موضوع سخن به میان آورد که تعدادی از حکایت‌هایی که در پاره‌ای از متون کهن ادب فارسی درباره ابوسعید ابوالخیر آمده، در مقامه‌های بازمانده فاقد مأخذ هستند (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. صدوهفتادونه) به نگارش درآمده است. این پژوهش در مقایسه با آن اشارات مجمل، علاوه بر تکمیل و تفصیل، از منظر طبقه‌بندی، نقد و تحلیل، رویکردی کاملاً نوین دارد.

مبانی نظری

پرسشی مهم که در رابطه با موضوع جستار حاضر مطرح می‌شود بررسی این موضوع است که مؤلف «حالات و سخنان» و هم‌چنین نویسنده «اسرارالتوحید» که تهیه‌کنندگان زندگی‌نامه‌های رسمی و بازمانده از ابوسعید هستند، چرا در مقامه‌هایی که فراهم آوردند، به این دست از روایات نادر اشاره نداشته‌اند؟

پاسخی که به این پرسش می‌توان داد آن است که هیچ‌کدام از مقامه‌های پراکنده یا غیر رسمی (که تا قبل از روزگار تألیف زندگی‌نامه‌های رسمی و بازمانده، درباره احوال ابوسعید تهیه شده بودند) مقامه کامل یا جامع نبودند. بلکه در هر یک، مطابق با دانش یا ذوق نگارنده، فقط برخی از احوال و انفاس شیخ ثبت شده بود. چنان‌که در «مقامه کهن و نویافته» شاهد طرح مطالبی جدید و حکایاتی بدیع از احوال ابوسعید هستیم که از آن‌ها در «حالات و سخنان» و

«اسرارالتوحید» نشانی نیست؛ هم‌چنین در این دو مقامه، بسیاری مطالب آمده که «مقامهٔ کهن و نویافته» فاقد آن‌هاست.

تعدد اقوال و تنوع احوال شیخ، که در هر یک از مقامه‌های پراکنده، فقط به بخشی از آن‌ها اشاره شده بود، سبب گردید تا در پاسخ به «استدعای طالبان عاشق و رغبت‌مردان صادق» که «طالب آثار و انفاس متبرک» ابوسعید بودند، در نخستین کوشش برای گردآوری و مدون ساختن آن اسناد پراکنده، یکی از نوادگان شیخ، موسوم به جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله با نگارش کتاب «حالات و سخنان» به این مهم اقدام کند. (ابوروح لطف‌الله، ۱۳۸۴، ص. ۵۸).
تصریح مؤلف «حالات و سخنان» در اشاره به این موضوع که اسناد او دربارهٔ آنچه از مجاهدات شیخ آورده، کدام منابع را شامل می‌گردید، تصریحی بسیار روشن است. این منابع، مشتمل بر اسناد مکتوب و هم‌چنین منابع شفاهی بودند. اسناد مکتوب، همان تحریرهایی را دربرمی‌گرفت که از مجالس شیخ یا وقایع مهم حیات او فراهم آمده بود. اسناد شفاهی نیز مشتمل بر بیاناتی بودند که مردمان روزگار یا عامهٔ میدان از احوال شیخ نقل می‌کردند. (ابوروح لطف‌الله، ۱۳۸۴، ص. ۷۴).

مؤلف «حالات و سخنان» در این جمع و تدوین، طریق ایجاز را پیمود. (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۶). از همین روی، دیگر نوادهٔ شیخ، مشتهر به محمد بن منور، قصد کرد تا با تألیف مقامه‌ای دیگر، موسوم به «اسرارالتوحید» هر آنچه را در کتاب پیشین از احوال و مقامات ابوسعید آمده بود، در گام نخست به شرح و تفصیل بیفزاید؛ و در گام بعدی، مطالبی افزون‌تر، که از زندگانی شیخ به او رسیده بود و صحت آن‌ها «به نزدیک او درست گشته» در قلم آورد؛ و در گام نهایی، دیگر اسناد مرتبط با احوال شیخ را که «به سبب تشویش‌ها و فتنه‌ها، مذهب و مندرس گشته» و حیثاً مؤلف «حالات و سخنان» آن‌ها را در اختیار نداشت، اما این منور به تمام یا بخشی از آن‌ها دست یافته بود، با ذکر در کتاب خویش، تازه گرداند. (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۶).

حجم چند برابری «اسرارالتوحید» در مقایسه با حجم اندک «حالات و سخنان» و هم‌چنین در قیاس با محتوای مختصر «مقامهٔ کهن و نویافته» نشان دهندهٔ گستردگی اسناد و تعدد مقامه‌های بی‌نام‌ونشان است که ابن منور برای تکمیل مطالب کتاب خویش از آن‌ها سود جست. هم‌چنین، تعدد اشخاصی که مؤلف «اسرارالتوحید» از خط ایشان حکایاتی درخصوص ابوسعید نقل کرده، مؤید این مطلب است که هیچ‌کدام از آن مقامه‌های پراکنده، کامل و جامع نبوده‌اند؛ بلکه در هر یک، فقط برخی از احوال شیخ، متناسب با اطلاعی که نویسنده از آن واقعه در اختیار داشت، ثبت شده بود.

اگر حقیقت این موضوع، چنان‌که ذکر شد نباشد (و هر یک از مقامه‌های پراکنده، تمامی احوال شیخ را در برمی‌گرفت) دلیلی نداشت در اسرارالتوحید جایی از خط جُنید بن علی شرمقانی مطلبی دربارهٔ ابوسعید آورده شود و جایی دیگر از خط خواجه ابوالبرکات سخنی از شیخ نقل گردد؛ یا در محلی دیگر از خط امام احمد مالکان شوکانی و نیز در صفحه‌ای آن سوی تر از خط اشرف ابوالیمان حکایتی نقل شود.

مؤلف اسرارالتوحید برای تدوین کتاب خود، در اقدامی پسندیده، ضمن استفاده از تعدادی قابل توجه از مقامه‌های در اختیار، آنچه را از محتوای آن‌ها دارای سند معتبر یافت، یا به روایت از افراد ثقه تشخیص داد، یا اعتقاد اولاد و احفاد را بر راستی و درستی آن‌ها مشاهده کرد، یا حتی آن‌هایی را که در اکثر (یا شاید در تمام مقامه‌ها) تکراری می‌دید، در اسرارالتوحید آورد؛ اما آنچه را ضعیف پنداشت، یا فاقد سند معتبر تشخیص داد، یا فقط در یک مقامه خاص شاهد بیان آن بود، ترک کرد. این، شیوه‌ای است که مؤلف کتاب هنگام توضیح در باب چگونگی تألیف این مقامه، بر استفاده از آن تأکید کرده، گفته است در تدوین این اثر:

«آنچه در حین امکان این دعاگوی آمد و توانایی را در آن مجال بود، بجای آورد و غایت مجهود در آن بذل کرد و در تصحیح اسانید آن، به اقصی الامکان بکوشید و هر چه را در روایت آن خللی یا در اسناد آن شُبّه‌ی و زبیتی بود، حذف کرد و از ایراد آن تحاشی نمود» (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۵).

مؤلف اسرارالتوحید، در پایان فصل اول، از باب دوم کتاب، که به موضوع کرامات اختصاص دارد (و این مسأله ماهیتاً به‌گونه‌ای است که امکان جعل و انتساب در آن فراهم است) مجدداً بر تبیین شیوه خویش برای در پیش گرفتن روش احتیاط به‌منظور نقل مطالب، چنین تأکید دارد که:

«حکایات کرامات شیخ ما، بیش از آنست که این مجموع تحمل آن کند و چون ما را شرط ایجاز و اختصار است، برین قدر اختصار کردیم، بعد از آن‌که در تصحیح اسانید و عدالت روایات، غایت مجهود بذل کرده آمده بود، و دقایق احتیاط به‌جای آورده شد» (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۱۸۹).

افزون بر این اشارات صریح، محتوای برخی از حکایات اسرارالتوحید نیز به‌گونه‌ای هستند که بر رعایت شیوه احتیاط در ذکر مطالب، دلالتی روشن دارند. به‌عنوان نمونه در روایتی که به چگونگی خاک‌سپاری خواجه ابوطاهر (فرزند ابوسعید) مرتبط است، چنین آمده که این وظیفه را بر عهده شخصی گذاشتند که «قتیبه» نام داشت. او، خاک ابوسعید را نیز فرو برده بود. از قتیبه خواسته شد تا «در پس پشت شیخ، خاک خواجه بوطاهر فرو برد» (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۳۶۸). هنگامی که قتیبه مشغول آماده کردن لحد بود «کلنگی بزد، پاره‌ای کلوخ از پس بن لحد بیرون

افتاد و سوراخی به خاکِ شیخ درشد. قتیبه نعره‌ای بزد و آن کلوخ باز در آن نهاد و بیهوش بیفتاد» (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۳۶۸). مؤلف در شرح ادامه ماجرا چنین آورده که:

«مردمان به خاک فرو شدند و قتیبه را هم چنان بی‌هوش از خاک برآوردند و با خانه بردند. ... و قتیبه هم چنان بی‌هوش بود چهل شبانروز و هیچ چشم باز نکرد و حدیث نکرد و تحقیق نشد که او چه دید و بعد از چهل روز به رحمتِ خدای رسید» (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۳۶۸).

مؤلف پس از ذکر این مسائل، درخصوص آنچه دلیل مرگِ قتیبه بود، و سخنانی متعدد که مردمان در این باب می‌گفتند، و پرهیز او از ذکر آن سخنان، به دلیلی که نتوانست حقیقت آن‌ها را معلوم کند، چنین آورده که:

«هر کسی در آنک او چه دید از کراماتِ شیخ ما، کلمه‌ای گفته‌اند. اما از زفانِ قتیبه، که صاحب‌واقعه او بوده است، هیچ کس روایتی نکرده‌ست. چه او خود چون آن کرامت بدید نعرای بزد و بی‌هوش گشت و نیز سخن نتوانست گفت و عقل بدو بازنیامد تا وفات یافت. چون حال چنین بود و هر سخنی که می‌گفتند به حقیقتی نمی‌پیوست، دعاگوی نیز از آوردن آن احتراز کرد احتیاط را» (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۳۶۸).

تأکید مؤلف بر اتخاذ شیوه احتیاط برای نقل مطالب، و خصوصاً اذعان به این نکته که هرآنچه در حیز امکان و در مجال توانایی او بود در تهیه منابع و تمهید اسناد به‌جای آورد، به‌صورت غیر مستقیم مبین این پیام است که اسرارالتوحید با همه جامعیتی که در معرفی ابوسعید دارد، اما باز هم مؤلف برای تدوین آن، اولاً به همه مقامه‌های پیشین دسترسی نداشت، بلکه در خوش‌بینانه‌ترین حالت از اکثریت آن‌ها نتوانست استفاده کند؛ ثانیاً برخی از مباحث مطرح در مقامه‌های پیشین را به دلیل ضعف و شبهه، ترک کرد.

ضرورت پژوهش و پرسش‌های مرتبط با آن

دیگر موضوع مهم، که در رابطه با مباحث پیشین مطرح می‌شود، یافتن پاسخ برای این پرسش است که آن دسته از مطالبی که به دلیل شبهه و ضعف به اسرارالتوحید راه نیافتند، مشتمل بر چه اشاراتی بودند؟

دیگر آن‌که، صرف نظر از آنچه به دلیل شبهت ترک شد، و به سبب ضعف در اسناد به اسرارالتوحید راه نیافت، آیا مقامه‌هایی که ابن منور از آن‌ها به هر دلیل نتوانست استفاده کند (از نظر ارائه اطلاعات صحیح درباره شیخ، و در مقایسه با اسناد مورد استفاده در تدوین اسرارالتوحید) مطالبی افزون‌تر را شامل بوده‌اند؟

اگر پاسخ به این پرسش (سؤال دوم) مثبت است، آیا راهی می‌تواند وجود داشته باشد تا از آن طریق بتوان حداقل

به پاره‌ای از این اطلاعات نادر و حتی به آن اشارات ضعیف و دارای شبهه دست یافت؟

شیوه‌ای که از طریق آن می‌توان به پاسخ پرسش‌های یادشده پی‌برد، پژوهش در طیفی گسترده از منابع کهن ادب فارسی است که در آن‌ها به احوال ابوسعید اشاره شده است. این اشارات را ذیل سه بخش عمده می‌توان احصا کرد. بخشی قابل توجه از آن‌ها، أخذ و اقتباس مستقیم از یکی از سه مقامه بازمانده هستند و با مأخذ اصلی خود از نظر محتوا تفاوتی ندارند. بررسی این موارد، موضوع جستار حاضر نیست.

بخشی دیگر از این اشارات، با آن‌که صورت اصلی آن‌ها را در یکی از سه مقامه بازمانده می‌توان یافت، اما آن مطالب بنا به دلایلی، به صورتی کاملاً خطا، نقل و ثبت شده‌اند. بررسی این موارد (پیش‌ازین) در دیگر مقاله‌ای مستقل تحت عنوان «خطاهای مؤلفان متون کهن ادب فارسی در معرفی ابوسعید ابوالخیر» انجام گرفته است. (همتی، ۱۴۰۰ الف، ص. ۱۱۹-۱۵۱).

بخش سوم نیز تعدادی چشمگیر از حکایات منتسب به احوال، و هم‌چنین پاره‌ای از اقوال شیخ را شامل می‌شوند که نمی‌توان مأخذی شناخته شده برای آن‌ها یافت. بررسی این طیف از موارد خاص، و آشکار ساختن آن اشارات نادر، منضم به طبقه‌بندی، نقد و تحلیل آن‌ها، هدفی است که جستار حاضر، دست‌یابی به آن را مد نظر دارد. جستار حاضر، از آن حیث که درباره محتوای مقامه‌های از میان رفته ابوسعید سخن می‌گوید، موضوعی را به عرصه پژوهش کشانده که جای آن در حوزه مطالعات مرتبط با ابوسعیدشناسی خالی است.

روش پژوهش و یافته‌ها

برای سامان دادن به این پژوهش (و یافتن پاسخ برای پرسش‌هایی که در فوق به آن‌ها اشاره شد) ۷۱ کتاب از متون ادب فارسی، در فاصله قرن‌های پنجم تا سیزدهم قمری، بررسی شد. ملاک اصلی انتخاب این آثار، بهره‌گیری از منابعی بود که اولاً از ابوسعید در آن‌ها سخنی به میان آمده باشد، یا تفکرات ابوسعیدی به نحوی از انحاء در آن‌ها مشاهده شود؛ ثانیاً ارزش آن منابع، یا اعتبار مؤلفان آن‌ها، در گذر قرون و اعصار به اثبات رسیده باشد.

نتایج حاصل از پژوهش نشان دهنده آن است که در ۲۸ کتاب (از منابعی که جامعه آماری این تحقیق را تشکیل داده‌اند) برای آنچه مؤلفان در معرفی برخی از احوال و توضیح درباره بعضی از جنبه‌های شخصیتی ابوسعید به بیان آن پرداخته‌اند، در مقامه‌های موجود، مأخذی یافت نمی‌شود. این اشارات فاقد مأخذ را از نظر محتوا، به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد:

نوع اول، اشارتی را شامل می‌شوند که «فاقد مأخذ مکتوب» هستند. راوی این اشارات، محتوا و مضمون آن‌ها را از کلام مریدان خاص شیخ، یا از سخن صوفیان نام‌دار روزگار (که محضر و ملاقات ابوسعید را دریافته بودند) شنیده،

آنگاه مسموعاتِ خود را در کتابی که به تألیفِ آن همت گماشته، به صورت مکتوب آورده است.

به عنوان نمونه، آنچه هجویری در کشف‌المحجوب از قولِ خواجه حسن مؤدب و هم‌چنین به نقل از ابومسلم فارسی دربارهٔ برخی از احوال و اقوالِ ابوسعید آورده، در این قسم جای می‌گیرند. (هجویری، ۱۳۸۶، صص. ۲۴۸ و ۲۵۰ و ۵۰۹). هرچند برای برخی از این اشارات، در مقامه‌های بازمانده، مأخذی مکتوب نمی‌توان یافت، اما به دلیل آن‌که مأخذِ این اشارات، بیاناتِ شفاهی یکی از اشخاصی بوده که با ابوسعید ملاقات و مصاحبت داشته، نمی‌توان آن‌ها را به صورتِ کامل از زمرهٔ اشاراتی که فاقدِ هرگونه مأخذ (اعم از شفاهی و کتبی هستند) محسوب داشت. به همین دلیل از بررسی این موارد در این جستار پرهیز شده است.

نوع دوم، اشاراتی را شامل می‌شوند که کاملاً «فاقدِ هر نوع مأخذِ مکتوب و شفاهی» هستند. پژوهش حاضر به بررسی این قسم از موارد توجه نشان داده است. برای این نوع از اشاراتِ فاقدِ هر نوع مأخذ، از منظرِ درون‌مایه، پنج زیرمجموعه می‌توان تعیین کرد:

الف) در زیرمجموعهٔ نخست، مواردی جای می‌گیرند که با استناد به آگاهی‌هایی که از ابوسعید و مراحلِ گوناگونِ زندگانی او در اختیار است، و با تکیه بر اطلاعاتی که از ضمنِ مقامه‌های بازمانده می‌توان به آن‌ها دست یافت، برای آن‌ها با احوال و وقایع دورانِ حیاتِ ابوسعید هیچ‌گونه تناسبی نمی‌توان در نظر گرفت. این نوع از اشارات، مبینِ تصوراتِ غلط و آشکارکنندهٔ خیال‌پردازی‌های سخیف و بعضاً نشان‌دهندهٔ ناآگاهیِ مؤلفانِ برخی از آثار هستند که برای اثباتِ باورهای خویش، به جعلِ حکایت و انتسابِ ناروای آن به ابوسعید روی آورده‌اند. برای این نوع از اشارات، از منظرِ آشنایی بیشتر با احوالِ ابوسعید، هیچ‌گونه اهمیتی نمی‌توان قائل شد. این اشارات جعلی، چنان‌که از محتوای آن‌ها برمی‌آید، به مرور ایام ساخته شده، و به ابوسعید منتسب گردیده‌اند. بدون تردید، هیچ‌کدام از مقامه‌های از میان رفتهٔ ابوسعید مشتمل بر چنین اشاراتی نبوده‌اند.

ب) زیرمجموعهٔ دوم، مضامینی را شامل هستند که مؤلفانِ برخی از آثار، آن‌ها را از مفهومِ برخی از اقوال، ابیات و یا از محتوای بعضی مفاهیم، أخذ کرده، یا به تقلید از دیگر حکایاتِ مشهور، به ساختِ آن‌ها توجه نشان داده، آنگاه به ابوسعید و احوال او منتسب ساخته‌اند. این اشارات، بیش از آن‌که با احوالِ شیخ ارتباط داشته باشند، مبینِ عقایدِ شخصیِ مؤلفانِ آن آثار هستند که به منظور اثباتِ مطلبِ مورد نظر خویش، از محتوای بیت یا سخنی خاص، حکایت یا سخنی ترتیب داده، ضمنِ انتسابِ آن به ابوسعید، از آن در زمینهٔ اثباتِ باورِ مورد نظر، سود جست‌ه‌اند. اعتباری که برای این اشارات می‌توان در نظر گرفت از دیدگاهِ استنباطی خاص است که مؤلف از یک کلامِ ویژه به آن دست یافته و به دلیل تناسبِ ضمنی آن با احوالِ ابوسعید، آن را به شیخ نسبت داده است.

ج) سومین زیرمجموعه، مبین پرداخت‌های خیالی از یک واقعیت تاریخی هستند. اشارات مورد نظر، این حقیقت را آشکار می‌سازند که در طول روزگار (و با فاصله گرفتن از زمان وقوع یک رویداد) چگونه آن ماجرا مطابق با مذاق اهل دوران، رنگی دیگرگون و جلوه‌ای متفاوت به خود گرفته، دچار دگردیسی شده است. به این نوع از اشارات می‌باید به دیده اهمیت نگریست. اشارات مذکور، بازگوکننده داستان‌ها و مطالبی هستند که در طول تاریخ، پیرامون شخصیت ابوسعید و احوال او بر زبان‌ها جاری بوده است. برخی از مریدان یا محبان (از طیف عوام‌الناس) این روایات غیر مستند را باور داشته‌اند. جای بسی خرسندی است که مؤلفان برخی از متون کهن با نقل این گونه از حکایات، اولاً ناخواسته در جهت ثبت و جلوگیری از به فراموش سپرده شدن آن‌ها اقدام کرده، ثانیاً بی‌آنکه خود بدانند باعث گردیدند تا در روزگار حاضر بتوان از طریق این حکایات غیر مستند، تصویری تقریبی از محتوای دیگر مقام‌های ابوسعید، که اکنون نشانی از آن‌ها در اختیار نیست، به دست آورد.

د) زیرمجموعه چهارم از این اشارات، آن‌هایی هستند که با استناد به اطلاعاتی که از افعال ابوسعید و آنچه در مقام‌های بازمانده درباره احوال این شیخ آمده، می‌توان برای آن‌ها گونه‌ای از تناسب و سازگاری را با رفتارهای ابوسعید در نظر گرفت. این نوع از اشارات نادر، حائز کمال اهمیت هستند. به نظر می‌رسد مؤلفان این طیف خاص از متون کهن، در نقل این حکایات سازگار با احوال ابوسعید، از مقام‌هایی استفاده کرده‌اند که آن مقام‌ها در دسترس مؤلف اسرارالتوحید نبوده است. هم‌چنین به استناد تعداد نه‌چندان کثیر این گونه از اشارات شاذ، به یک حقیقت تاریخی نیز می‌توان پی‌برد؛ و آن این‌که مقام‌های پراکنده و از میان رفته ابوسعید، با وجود تعدد آن‌ها، تقریباً محتوایی افزون‌تر از آنچه اکنون در مقام‌های بازمانده مشاهده می‌شود، نداشته‌اند.

توضیحی که در تشریح این حقیقت تاریخی، بایسته به نظر می‌آید آن است که از ظواهر امر چنین برمی‌آید، مقام‌های از میان رفته ابوسعید، از نظر ارائه اطلاعات درباره احوال شیخ، افزون‌تر از آنچه اکنون از طریق سه مقام بازمانده به آن‌ها می‌توان دست یافت، دیگر مطالبی چشم‌گیر را شامل نبوده‌اند. از این‌رو، چندان صواب نخواهد بود تصور شود که مقام‌های از میان رفته، مشتمل بر اطلاعاتی خاص بوده‌اند که در صورت باقی ماندن آن‌ها، کلیت احوال ابوسعید بر مبنای مندرجات آن‌ها دگرگونی شگرف می‌یافت یا افزون‌تر از آنچه اکنون از احوال ابوسعید در اختیار است، دیگر مطالبی خاص از آن‌ها دریافت می‌شد. دیگر آن‌که، برخی از روایات نادر این دست از مقام‌ها را در بعضی از متون کهن (که بعد از روزگار تألیف اسرارالتوحید به نگارش درآمدند) می‌توان یافت.

ه) زیرمجموعه پنجم از این اشارات، مشتمل بر مواردی هستند که شاید به دلیل ضعف و شبهت در اسناد، مورد توجه مؤلف اسرارالتوحید قرار نگرفتند. به این دست از اشارات نیز می‌باید به دیده اهمیت نگریست. از طریق این روایات

ضعیف است که می‌توان از مضامین حکایاتی که به دلیل خلل در اسناد به اسرارالتوحید راه نیافتند، تصویری تقریبی به دست آورد.

لازم به ذکر است، مرز میان برخی از این زیر مجموعه‌ها، نسبت به یکدیگر، کاملاً آشکار است. مثلاً زیر مجموعه‌های «الف و ج» نسبت به زیر مجموعه‌های «ب، د، ه» تمایزی واضح دارند. اما در بعضی دیگر، نه تنها این تمایز به آشکاری نوع قبل نیست، بلکه حتی در مواردی این امکان را می‌توان لحاظ کرد که حکایت یا سخنی از شیخ، از یک زیر مجموعه به زیر مجموعهٔ دیگر، نوسان داشته باشد. برخی از آنچه ذیل زیر مجموعه‌های «ب، د، ه» آمده، حائز این ویژگی هستند.

مبنای در نظر گرفتن این پنج زیر مجموعه (و اطمینان از صحتِ نسبی و هم‌چنین اعتماد به مبانی علمی آن) بر اساس نتایج حاصل از پژوهش در طیفی گسترده از متون کهن ادب فارسی است که برای یافتن پاسخ به پرسش‌هایی صورت گرفت که در بخشِ ضرورت پژوهش به آن‌ها اشاره شد.

در این جستار برای نقد و تحلیل اشاراتِ فاقدِ مأخذ به احوالِ ابوسعید، از روش طبقه‌بندی محتوایی، بر مبنای زیر مجموعه‌های پنج‌گانهٔ فوق، استفاده شد. ذیل هر زیر مجموعه، سیر تاریخی نگارش آثار، مورد توجه قرار گرفت. ملاک ترتیب، برای نام‌بردن از منابعی که در آن‌ها دربارهٔ احوالِ ابوسعید، اشاراتی «فاقدِ مأخذِ مکتوب» دیده می‌شود، زمانِ تألیف، یا ایامِ حیاتِ مؤلفانِ آن‌هاست. به منظور پرهیز از اطناب، از معرفی این آثار چشم‌پوشی شد و منحصرأً به ذکر مطلبی خاص و فاقدِ مأخذ که در آن منبع در رابطه با ابوسعید مندرج است، توجه گردید.

بحث و بررسی

در این قسمت از مقاله (که بخش اصلی پژوهش است) ضمن پنج مدخل، به طبقه‌بندی، نقد و تحلیل اشاراتِ فاقدِ مأخذ، دربارهٔ احوالِ ابوسعید ابوالخیر، در متون کهن ادب فارسی پرداخته شده است.

الف) اشاراتِ فاقدِ مأخذ، که برای آن‌ها با احوال و وقایع دورانِ حیاتِ ابوسعید، هیچ‌گونه تناسبی نمی‌توان در نظر گرفت:

۱. مقاماتِ ژنده‌پیل (تألیف ۵۷۰ ق) و خلاصه‌المقامات (تألیف ۸۴۰ ق):

این دو کتاب، دربارهٔ احوال، اقوال و کراماتِ شیخ احمدِ جامِ نامقی (وفات ۵۳۶ ق) به نگارش درآمده‌اند. نظر به ارتباط موضوعی این دو اثر با یکدیگر (و به‌رغم اختلافِ آن‌ها از نظر تاریخ نگارش) مناسب‌تر دیده شده ذیل یک مدخل، به بررسی آن‌ها، در خصوص موضوع یادکرد از ابوسعید ابوالخیر پرداخته شود.

آنچه در این دو کتاب، در اشاره به ابوسعید یافت می‌شود، سند جعلی خرقه شیخ جام، یا همان داستان موهوم به میراث ماندن خرقه ابوسعید، برای شیخ الاسلام احمد جام نامقی است. (سدیدالدین غزنوی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۳ - شفیع کدکنی، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۶). این داستان مجعول، عیناً در نفعات الانس نیز تکرار شده است. (جامی، ۱۳۸۲، صص. ۳۶۴ و ۴۹۷). سند دروغین این خرقه (که از اصل و اساس، انتسابش به ابوسعید ابوالخیر، جعلی و ساختگی است) در روضه‌الریاحین (تألیف ۹۲۹ ق) نیز آورده شده است. (بوزجانی، ۱۳۴۵، ص. ۲۹ و ۶۷ و ۸۵ و ۱۱۸).

نظر به این که سند مذکور مشتمل بر حکایتی بلند است و جستار حاضر را گنجایش درج آن نیست، و با عنایت به این که پیش از این، به تفصیل تمام درباره دروغین بودن میراث خرقه ابوسعید برای شیخ احمد جام نامقی سخن گفته شده است (شفیع کدکنی، ۱۳۹۳، ص. ۵۵) از ذکر این حکایت موهوم پرهیز می‌شود. (سدیدالدین غزنوی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۳ - شفیع کدکنی، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۶).

در کتاب مقامات ژنده‌پیل، غیر از اشاره به سند موهوم خرقه شیخ جام، دیگر داستانی مضحک و آشکارا مجعول نیز در زمینه چگونگی ارتباط احمد جام نامقی با ابوسعید، به این شرح آمده که:

«شیخ عمر فارسی روایت کند از بزرگان دین، که شیخ الاسلام احمد - قدس الله روحه العزیز - چون عزیمت زیارت شیخ ابوسعید ابوالخیر کرد، برخاست و تنها برفت. چون به کوه بزاوندقان رسید، تشنه شد. ناگاه پیری را دید که آمد و قدحی آب سرد آورد و به وی داد و آن روز تا شب با آن پیر، شیخ الاسلام صحبت داشت و آن خضر بود صلوات الله علیه و دیگر روز از آنجا شیخ الاسلام برفت. روح شیخ ابوسعید ابوالخیر - قدس الله روحه العزیز - پیش شیخ الاسلام به استقبال بازآمد و هر رازی که ایشان را بود با یکدیگر گفتند و چنین گویند که آن راز، آن بود که دین محمد را - صلی الله علیه وسلم - دشمنان خراب خواستند کرد. روح مطهر شیخ ابوسعید، شیخ الاسلام را از آن حال خیر داد که آن حرب را با تو حواله کرده‌اند، مردانه باش. بعد از آن معلوم گشت که آن راست بود؛ که چهارصد تن از ملحدان و جهودان و ترسایان به کرامت شیخ الاسلام گشته شدند و باقی که ماندند تمامت مسلمان گشتند. کرامات ازین روشن تر نباشد. والله اعلم» (سدیدالدین غزنوی، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۱).

۲. شیرازنامه (م ۷۸۹ ق):

مؤلف شیرازنامه، ذیل معرفی شیخ ابواسحاق کازرونی (وفات ۴۲۶ ق) از مکاتبات و روابط ابوسعید با این شیخ سخن به میان آورده، می‌گوید:

«شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر با حضرتش معاصر بوده و میان ایشان مکاتبات رفته» (زکوب شیرازی،

۱۳۸۹، ص. ۲۰۹).

این در حالی است که صحیح ادعای مذکور، محل تردید است. در مقام‌های بازمانده از ابوسعید، کوچک‌ترین اشاره‌ای به این موضوع یافت نمی‌شود.

۳. روضات الجنان (تألیف ۹۷۵ ق):

مؤلف این کتاب را عقیده بر آن بود که جسد اولیاءالله پس از وفات، بوی ناک و متلاشی نخواهد شد. او به‌منظور مستند ساختن این باور، به نقل حکایتی منتسب به ابوسعید پرداخته که:

«نقل است که حضرت شیخ ابوسعید ابوالخیر - قدس سره - چهارده سال در غار خاوران عزلت کرد.

چون بیرون آمد و دوازده سال از آن بگذشت، شخصی از بزرگان به زیارت آنجا رفت. چون بیرون

آمد، فرمود که اگر این غار از مُشکِ ناب مملو بودی چنین بوی ندادی که بعد از دوازده سال از اثر

صحبت شیخ ابوسعید - رحمة‌الله‌علیه - بوی خوش دلکش می‌وزد» (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ص.

۲۷۴).

آنچه مؤلف روضات الجنان درخصوص عزلت چهارده‌ساله ابوسعید در غار خاوران عنوان داشته، بی‌پایه و اساس است. در هیچ‌یک از مقام‌های بازمانده، به غارنشینی ابوسعید مطلقاً اشاره نشده است.

۴. جامع التمثیل (تألیف ۱۰۵۴ ق):

محمد حبله‌رودی، مؤلف جامع‌التمثیل، آنجا که از توکل سخن به میان آورده، حکایاتی سرتاسر دروغ و ناسازگار با منش و کردار ابوسعید، ذکر کرده است. این حکایت طولانی، با موضوع سفر ابوسعید به «عتبات عالیات» و حضور بر مزار مردی متوکل، و ملاقات با درویشی حاجتمند است که در آنجا اعتکاف گزیده بود. سپس، دنباله داستان با دستگیری از آن درویش معتکف، و آنگاه در خواب شدن شیخ، و نشان گنجی پنهان را در رؤیا به ابوسعید نمودن، و یافتن شیخ آن گنج را، ادامه یافته است. (حبله‌رودی، بی‌تا، ص. ۱۰۷).

این حکایت، نه‌تنها با احوال ابوسعید هیچ‌گونه ارتباطی ندارد و مطالب آن کاملاً ساختگی است، بلکه هرکس کم‌ترین اطلاعی از احوال ابوسعید در اختیار داشته باشد، متوجه سخافت آنچه حبله‌رودی در حق شیخ به ذکر آن پرداخته، خواهد شد.

ب) اشاراتِ فاقدِ مأخذ، که از مفهوم برخی اقوال، آیات، حکایات یا از محتوای بعضی مفاهیم اخذ شده، به ابوسعید و احوال او منتسب گردیده‌اند:

۱. کشف‌الاسرار و عُدّة‌الابرار (تألیف ۵۲۰ ق):

در این تفسیر، مجموعاً دو بار از ابوسعید یاد شده است. این یادکردها را در جلد‌های اول و دهم کتاب می‌توان دید. یکی از این یادکردها، هنگام شرح آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ» (بقره/۱۸۰) است. آنچه میبیدی در اینجا درباره نوع هراس اولیا از مرگ به تشریح آن پرداخته و حکایتی که در اثبات سخن خویش به ابوسعید منتسب ساخته، بی آن‌که واقعاً به احوال ابوسعید ارتباط داشته باشد، آشکارا مبین استنباط مؤلف کتاب از محتوای بی‌تی خاص و برگرفته از مفهومی ویژه است که او تبیین و تشریح آن را قصد کرده است. میبیدی می‌گوید:

«توانگران به آخر عمر از ثلث مال بیرون آیند، و درویشان از صفای احوال و صدق اعمال بیرون آیند، چندان‌که عاصی از کرد بد خویش بر خود بترسد، ده چندان عارف با صدق اعمال و صفای احوال بر خود بترسد، اما فرق است میان این و آن؛ که عاصی را ترس عاقبت و بیم عقوبت، و عارف را ترس اجلال و اطلاع حق است. این ترس عارف [را]، هیبت گویند؛ و آن ترس عاصی [را] خوف؛ آن خوف از خبر افتد و این هیبت از عیان زاید. هیبت، ترسی است که نه پیش دعا حجاب گذارد، نه پیش فراست، بند. نه پیش امید، دیوار. ترسی است گذازنده و گُشونده، تا نداء "الا تخافوا و لا تحزنوا" نشنود نیارآمد. خداوند این ترس را، کرامت می‌نمایند، و به بیم زوال آن، وی را می‌سوزانند، و نور می‌افزایند و فرع تغیر در وی می‌افکنند» (میبیدی، ۱۳۷۱. ج ۱، ص. ۴۸۰).

مفسر پس از بیان این مقدمه می‌افزاید:

«بوسعید بوالخیر را - قدس‌الله‌روحه - این حال بود به وقت نزع، چون سر عزیز بر بالین مرگ نهاد، گفتندش: ای شیخ، قبله سوختگان بودی، مقتدای مشتاقان، و آفتاب جهان، اکنون که روی به حضرت عزت نهادی، این سوختگان را وصیتی کن؛ کلمه‌ای گوی تا یادگاری باشد. شیخ گفت:

پُر آب، دو دیده و پُر آتش جگرم پُر باد، دو دستم و پُر از خاک سَم»

(میبیدی، ۱۳۷۱. ج ۱، ص. ۴۸۱).

در مقامه‌های بازمانده، در ذکر وصیت‌های ابوسعید، از چنین موضوعی، و جاری شدن این بیت بر زبان او یاد نشده است. با توجه به این‌که وقایع مرتبط با وفات ابوسعید، در مقامه‌های بازمانده، و خصوصاً در اسرارالتوحید، در قالب یک باب مجزا و به ترتیب از سال، ماه و هفته منتهی به وفات شیخ، همراه با شرح مجلس وداع و اشاره به وصیت‌هایی که ابوسعید خطاب به فرزندان و مریدان مطرح ساخت، منضم به پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که مریدان از شیخ داشتند،

با اشاره به جزئیات آن‌ها ثبت شده است، به نظر می‌رسد آنچه میبیدی در خصوص این وصیت بدون مأخذ از ابوسعید آورده، برگرفته از محتوای بیت مذکور و مبین عقاید شخصی مفسر در تشریح نوع هراس اولیا از مرگ باشد.

۲. هزار حکایت صوفیان (نیمه دوم از قرن ششم):

باب ۹۹ این کتاب، در موضوع دعوی است. اولین حکایت مندرج در این باب، به ابوسعید ابوالخیر اختصاص دارد. حکایت مورد اشاره از این قرار است که:

«شیخ ابوسعید ابوالخیر - قدس‌الله‌روحه‌العزیز - در نیشابور می‌شد، جوانی را دید بر سر راهی نشسته. شیخ - رحمه‌الله - مدتی در نیشابور بود. چون بیرون آمد تا به مهنه رود، آن جوان را دید هم در آن مقام نشسته و جامه تن او خلق شده. شیخ - رحمه‌الله - گفت: در زیر این سِری است. به نزدیک آن جوان شد، گفت: ای جوان، مدتی است تا ترا اینجا دیدم، و باز آمدم و تو هنوز درین مقامی، این چه حالت است؟ جوان گفت: ما را دوستی به سفر رفته است، و ما دعوی کرده‌ایم که بی او در هیچ آبادانی نرویم. چگونه توان در دعوی سُست آمدن، که عمر من تا آخر آید تا دوست من با من نباشد، در هیچ خانه و عمارت نروم. شیخ را - رحمه‌الله - وقت خوش شد، بگریست و گفت: مخلوقی در دوستی مخلوقی بدین صدق باشد و ابوسعید هفتاد سال است تا دعوی دوستی حق می‌کند، یک لحظه او را این صدق روی ننمود» (هزار حکایت صوفیان، ۱۳۸۹، ص. ۶۸۳).

حکایتی با این محتوا، در هیچ کدام از سه مقامه بازمانده، مذکور نیست. به نظر می‌رسد مؤلف ناشناخته «هزار حکایت صوفیان» مطلب فوق را بر مبنای حکایتی از «منتخب رونق‌المجالس» که درباره احوال حضرت اسماعیل است، بازطراحی کرده، به ابوسعید منتسب ساخته باشد. حکایت مورد اشاره به این شرح است:

«جد تو اسماعیل - صلوات‌الله‌علیه - راست‌گوی و راست وعده بود و به سفر همی شد. دوستی با وی بود، به وداع رفت به راه اندر. گفت آن دوست که: اسماعیل! مرا در دل افتادست که بدین سفر با تو بیایم. اگر تو اینجا بیایی تا من به خانه شوم و سازی کنم و هم‌اکنون باز آیم. اسماعیل گفت: به زیر این درخت همی باشم تا تو را آمدن. مرد بازگشت و اسماعیل زیر درخت بنشست. مرد چون به خانه آمد، نیت وی بگردید و سفر نرفت. اسماعیل یک‌سال آنجا بود و زاد بخورد، و آنگاه گیاه می‌خوردی، تا بعد یک‌سال مردی همی گذشت، پیش اسماعیل یک ساعت بنشست. او را پرسید، گفت: یا اسماعیل! تو را چه بوده است که اینجا مُقام همی کنی؟ گفت: بر وعده‌ای فاین نشسته‌ام که او مرا گفت که: اینجا باش تا من باز آیم. مرد در شهر آمد و آن مرد را آگاه کرد و گفت: تو پیغامبر را یک‌سال زیر درختی بنشاندی تا به ضرورت گیاه همی خورد. مرد جامه بدرید و چون دیوانگان از شهر بیرون آمد و قومی با وی و پیش اسماعیل آمدند و عذر خواست. عذر وی بپذیرفت و بدین سبب

خدا تعالی بر وی ثنا گفت، آنجا که گفت: وَ أَذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدَى وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا (منتخب رونق‌المجالس، ۱۳۵۴، ص. ۸۶).

۳. خیر‌المجالس (تألیف ۷۵۴ ق):

این کتاب، شرح‌ مجالس‌ شیخ‌ نصیرالدین‌ محمود‌ چراغ‌دهلی‌ است. یکی از یادکردها از ابوسعید ابوالخیر در این کتاب، در مجلس‌ سی‌وسوم‌ است. چراغ‌دهلی، در مجلس‌ یادشده در پاسخ‌ به این پرسش‌ که حُجْبُ چيست؟ گفته است:

«خَلَقَ سَهْ نَوْعَانِد. عَوَامٌ وَ خَوَاصٌ وَ أَحْصَى الْخَوَاصِ. أَحْصَى الْخَوَاصِ، مَقْرَبَانِد. حُجْبُ عَوَامٍ، مَعَاصِيْ اسْت. حُجْبُ خَوَاصِ، غَفْلَاتٌ وَ مَبَاحَاتٌ وَ حُجْبُ أَحْصَى الْخَوَاصِ، حَسَنَاتٌ. بَعْدَ از آن فرمودند که حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ. مَقْرَبٌ مِي بَايْدُ كِه بَه احسن باشد بَه حَسَن نپردازد» (حمید قلندر، ۱۹۵۹، ص. ۱۱۰).

مؤلف، پس از بیان این سخن شیخ نصیرالدین محمود، می‌گوید که چراغ‌دهلی در تبیین موضوع، حکایت فرمودند که:

«شیخ ابوسعید ابوالخیر، رحمة‌الله‌علیه، چون بانگ‌ نماز شنیدی طمانچه بر روی مبارک خود بزدی و گفتی: بی چاره ابوسعید را از کجا باز می‌آرند؟ اکنون او در عالم‌ لاهوت بود. او را در عالم‌ ناسوت می‌آوردند. زیرا که عالم‌ لاهوت، عالم‌ قُرب و مشاهده است و این امر است و او در عالم‌ ناسوت باشد و این حَسَن است. او چون از احسن به حَسَن بازآمدی به حکم فرمان، طمانچه بر روی خود زدی و گفتی بی چاره بوسعید را از کجا به کجا باز می‌آرند» (حمید قلندر، ۱۹۵۹، ص. ۱۱۰).

اشاره به مطلب فوق، در هیچ‌کدام از مقامه‌های بازمانده یافت نمی‌شود. به نظر می‌رسد آنچه را چراغ‌دهلی در خصوص الزام‌ أَحْصَى الْخَوَاصِ، برای توجه به احسن در عوض‌ التفات به حَسَن آورده، برگرفته از محتوای «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ» باشد و بیشتر مبین عقاید شخصی او، در تشریح نوع حُجْبُ هر یک از خلائق است.

۴. حدائق‌الحقایق (م ۹۰۸ ق):

در تفسیر حدائق‌الحقایق، سخنی از ابوسعید نقل شده که آن کلام در مقامه‌های بازمانده از شیخ، مذکور نیست. سخن مورد اشاره چنان است که:

«شیخ ابوسعید - قَدَس سِرَّة - گفته است که: حُبّ، دو حرف است. "حا" و "با". "حا" تعلق به روح دارد، و "با" به بدن؛ یعنی هر که دعویِ محبّتِ الهی کند، می‌باید که از روح و بدن دست بشوید و سخن از جان و تن نگوید» (فراهی هروی، بی‌تا، ص. ۴۵۹).

به نظر می‌آید آنچه را معین‌الدین فراهی به ابوسعید منتسب ساخته، بیشتر استنباطِ شخصِ او از مفهومِ حروفی است که کلمهٔ «حُبّ» از آن‌ها ساخته می‌شود.

ج) اشاراتِ فاقدِ مأخذ، که مبینِ دگردیسی یا پرداخت‌های خیالی از یک واقعیتِ تاریخی هستند:

۱. کشف‌الأسرار و عُدّة الأبرار (تألیف ۵۲۰ ق):

یادکردِ دیگر از ابوسعید، در کشف‌الأسرار، هنگامِ ذکرِ احوالِ اهلِ عرفان، مبنی بر چگونگیِ مراعاتِ وقت است. میبیدی می‌گوید:

«شیخ ابوسعید ابوالخیر - قَدَس روحه - در نسابور، زنجیرِ درهایِ خانه را نمد بردوختی تا در وقتِ جنبانیدن، وقتِ ایشان را زحمت نیارد! و فی معناه آنشدوا:

از بادِ صبا خسته شود رخسارش چون آینه، کز نفس رسد زنگارش
زان ترسم اگر برهنه دارد یارش تیزی نظرِ خَلق، کند از کارش»
(میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص. ۴۳۳).

نکتهٔ مذکور را، در هیچ‌یک از سه مقامهٔ بازمانده، به این شکل نمی‌توان یافت. فقط در اسرارالتوحید به این مطلب اشاره شده است که ابوسعید در دورانِ مجاهده و ریاضت، رعایتِ سختی‌هایی چند را بر خود واجب ساخت. از جمله:

«به شب و روز، نخفت و در صومعهٔ خویش، در میانِ دیوار، به مقدارِ بالا و پهنایِ خویش، جایگاهی ساخت و درِی بر وی نهاد و چون در آنجا شدی، درِ سرایِ درِ آن خانه و درِ آن موضع، جمله بیستی و به ذکر مشغول بودی» (ابن‌منّور، ۱۳۷۱، ص. ۲۷).

هم‌چنین ابوسعید، در این دوران، چنان از ازدحامِ مردمان و زحمتِ خَلق گریزان شده بود که:

«گوش‌هایِ خویش به پنبه سخت کردی، تا هیچ آواز نشنودی که خاطرِ او بشولد و همتِ او جمع بماند و پیوسته مراقبتِ سِرِّ خویش می‌کرد تا جز حق سبحانه و تعالی، هیچ چیز بر دلِ او نگذرد و به کلی از خَلقِ اعراض کرد» (ابن‌منّور، ۱۳۷۱، ص. ۲۷).

با توجه به آنچه در مقامه‌های بازمانده درخصوص این مسأله ذکر شده، اشارهٔ خاصِ میبیدی را از نوعِ دگردیسی‌هایی

می‌توان لحاظ کرد که با فاصله گرفتن از زمان وقوع یک رویداد، به آنچه حقیقت ماجرا بوده، رنگ و جلوه‌ای متفاوت داده است.

۲. مقالات شمس (م ۶۴۵ ق):

از جمله یادکردهایی که از ابوسعید در این کتاب آمده، توضیحی است که شمس درباره چگونگی ساخت و عادت بنای خانقاه آورده است. به باور شمس، سبب بنای خانقاه چنان بود که:

«ابوسعید قومی را دید. هفت روز در حیرت ایشان بود ایستاده، هفته دیگر در پی ایشان بی خود و حیران می‌گذشت. گفتند: چه دچار دنگ شدی؟ یکی از ایشان چیزی خواست از او جهت خوردن. حيله‌ای ساخت و زود بیاورد؛ و پیش پادشاه قبول داشت. گفت: موضعی بساز که این طایفه که ایشان را پروای پختن و ساختن نیست، چیزی حاضر باشد وقتی حاجتشان باشد. خانقاه ساخته است جهت چنین قوم، نه چنین اهل خانقاه که از غم لوت، فراغت او ندارند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۷۶).

مطلب مورد اشاره، در هیچ‌یک از مقامه‌های بازمانده، یافت نمی‌شود. شفیع کدکنی در مقدمه اسرارالتوحید در خصوص شناخته شدن ابوسعید به‌عنوان مؤسس نظام خانقاه (نه سازنده و بنیان‌گذار آن) به تفصیل سخن گفته است. (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. صدوسی و سه). به نظر می‌رسد اشارت شمس، شکل دگرگون‌شده آن باور رایج باشد که ابوسعید را مؤسس رسوم نظام خانقاه می‌دانست.

۳. اوراد الاحباب و فصوص الآداب (م ۷۳۶ ق):

یکی از یادکردها از ابوسعید در این کتاب، ضمن توصیه‌ای مطرح شده است که بر مبنای آن به مریدان سفارش گردیده تا همواره تسلیم فرمان شیخ باشند. این توصیه، از این قرار است که:

«شیخ ابوسعیدابی الخیر - قدس روحه - دست مرید مبتدی را گرفت و در بیابان درآورد و او را گفت که: هر برگی و گیاهی ازین بیابان اگر به زبان فصیح با تو بگوید که من ولی خدایم، زینهار تا به هیچ کس التفات نکنی، و جز ابوسعید هیچ کس دیگر را نشناسی. چون مدتی برآمد و مرد مبتدی بالغ راه گشت، باز دست او را بگرفت و به همان بیابان درآورد و گفت: اگر هر برگی و گیاهی، ابوسعید گردد، زینهار تا به من و به هیچ ابوسعید التفات نکنی؛ و جز خدای هیچ کس دیگر را نشناسی و نظر نکنی» (باخرزی، ۱۳۸۳، ص ۸۴).

روایت مندرج در اوراد الاحباب، در هیچ‌کدام از مقامه‌های بازمانده مذکور نیست. اما ضمن برخی از سخنان بر جای

مانده از بوسعید، ضرورت سلوک جاده معرفت و پیمودن طریق حقیقت، به واسطهٔ همراهی با پیر را به روشنی می‌توان دید. (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۲۹۶). هم‌چنین سخن و عمل منسوب به ابوسعید، در روایت اخیر از اوراد الاحباب، شباهت بسیار دارد به کلام سَرّی سَقَطی (وفات ۲۵۱ ق) که گفته است:

«اگر کسی در بوستان شود که اندرو درخت‌ها بسیار بُود و بر هر درختی مرغی باشد، همه به زبانی فصیح گویند: السلامُ علیک یا ولیّ الله، اگر نترسد که آن مکر است، آن مرد مَمکور بُود» (ابوعلی عثمانی، ۱۳۷۴، ص. ۶۳۲).

این شباهت، گمان دگر‌دسی را دربارهٔ آنچه به ابوسعید منتسب شده، قوی می‌سازد.

۴. خیرالمجالس (تألیف ۷۵۴ ق):

یادکرد دیگر از ابوسعید ابوالخیر در خیرالمجالس، در مجلس چهل‌وهشتم است. این یادکرد، شرحی اختصاصی از برخی وقایع دوران حیات شیخ و توضیح دربارهٔ بعضی از احوال زندگانی اوست. در بخشی از این شرح حال (که به دلیل تفصیل، امکان ذکر اصل آن نیست) چنین آمده که در روزگار کودکی ابوسعید، درویشی از مشایخ کبار به میهنه وارد شد. «ابوسعید را محبت او در خاطر نشست» اما «بعد چندگاه آن درویش را عزیمت سفر شد» ابوسعید پس از کسب اجازه از والدین، با آن درویش، همراه شد و ابریق‌کشی او را بر عهده گرفت. درویش «هر روز نعمتی بدو ایثار می‌کرد، تا کار بوسعید تمام شد.» سرانجام آن درویش، ابوسعید را در بیابانی که درختان گز و جوی روان داشت تنها گذاشت تا به حق مشغول باشد. «بوسعید سال‌ها در آن بیابان صبر کرد.» خوراک او گُل گز و آب جوی بود. تا آن‌که «بعد از سال‌ها، پیر پیدا شد.» به ابوسعید اجازه داد که همراه با پدر (که به جست‌وجوی پسر به آن بیابان آمده بود) به خانه بازگردد و با مادر (که از رنج دوری بوسعید بی‌تابی می‌کرد) ملاقات کند. زمان دیدار پدر و پسر در بیابان، طعامی از غیب برای ایشان مهیا شد. «در آن خوان، کاک بود و گوشت و عسل و از هر جنس چیزی بود. بوسعید همان روز بعد سال‌ها طعام خورد و ابوالخیر هم» (حمید قلندر، ۱۹۵۹ م، ص. ۱۶۱).

هرچند در مقامه‌های بازمانده، و به روایت از شخص ابوسعید، به یکی از خاطرات دوران کودکی او (که ملاقات و هم‌سخنی با پیر مردی مُسن و نابینا در میهنه است) اشاره شده (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۱۹) و هم‌چنین در این مقامه‌ها به تصریح بیان گردیده که ابوسعید، برخی از دوران ریاضت خویش را به عزلت و خلوت‌گزینی در بیابان‌های اطراف میهنه گذراند، و در این ایام برای مدت‌ها دور از خانواده می‌زیست، به گونه‌ای که غیبت‌های طولانی او نگرانی والدین را سبب می‌گردید، آن‌چنان‌که پدر در صحراهای اطراف به جست‌وجوی پسر برمی‌آمد تا او را یافته، به خواهش و تمنا

به خانه بازگرداند (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۲۷) اما در هیچ کدام از این مقامه‌ها، به شرحی که چراغ‌دهلی به بیان ماجرا پرداخته، مطلقاً اشاره نشده است.

آنچه چراغ‌دهلی متذکر آن گردیده، مبین پرداخت‌های خیالی از یک واقعیت تاریخی و نشان دهنده آن است که در طول روزگار، و با فاصله گرفتن از زمان وقوع یک رویداد، چگونه آن ماجرا مطابق با مذاق اهل دوران، رنگی دیگرگون و جلوه‌ای متفاوت به خود گرفته است.

د) اشارات فاقد مأخذ، که می‌توان برای آن‌ها، نوعی از تناسب و سازگاری با رفتارهای شیخ در نظر گرفت:

۱. قابوس‌نامه (تألیف ۴۵۷ ق):

عنصرالمعالی، در باب چهارم این کتاب، آنجا که در بیان «عشق ورزیدن» سخن می‌گوید، عشقی را که باعث آرامش خاطر باشد، روا معرفی کرده، به منظور اثبات عقیده خویش چنین آورده:

«شیخ ابوسعیدبوالخیر - رحمه‌الله - گفته است که: آدمی را از چهار چیز ناگزیر بود: اول، نانی؛ دوم، خُلُقانی؛ و سوم، ویرانی؛ چهارم، جانانی. هر کس بر حدّ و اندازه‌ او از رویِ حلال» (عنصرالمعالی، ۱۳۷۸، ص. ۸۲).

هرچند این کلام منتسب به ابوسعید، در هیچ کدام از مقامه‌های بازمانده، مندرج نیست، اما با توجه به آگاهی‌هایی که از احوال شیخ و شیوه تصوف او در اختیار است (و برخی آن را تصوف عاشقانه و بعضی نیز تصوف انسان محور نام نهاده‌اند) اگر کلام مذکور از اقوال ابوسعید لحاظ شود، با نوع زندگانی و احوال خاص او، مغایرتی نخواهد داشت. شفیعی کدکنی معتقد است:

«ابوسعید در تصوف و عرفان ایرانی، همان مقام را دارد که حافظ در قلمرو شعر فارسی. هر دو تن، دو نقطه کمال و گلچین کننده مجموعه زیبایی‌ها و ارزش‌های قبل از خویش‌اند. حافظ در پایان دوره درخشان تجربه‌های شعری، بدین کار پرداخته؛ و ابوسعید نیز به نوعی دیگر در پایان دوره درخشان تصوف... آنچه از سنت‌های شعر فارسی و اندیشه‌ها و تصویرها و تجارب ارجمند هنری و فرهنگی شعری تا عصر حافظ وجود داشته، در دیوان حافظ به شیواترین اسلوبی گلچین شده است؛... در مورد ابوسعید نیز این قضیه مصداق دارد. آنچه در طول چهار قرن نخستین تصوف و عرفان ایرانی - که دوران زریں این پدیده روحانی و فرهنگی است - وجود داشته، در گفتار و رفتار ابوسعید خلاصه و گلچین شده است» (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. بیست‌وسه).

بر این اساس، به نظر می‌رسد این کلام منتسب به ابوسعید، در سخن جنید بغدادی (وفات ۲۹۷ ق) ریشه داشته باشد

که می‌گوید:

«اگر خوردنی و پوشیدنی و مسکن کسی راست گردد، همه زندگی او درست می‌شود» (سراج طوسی، ۱۳۸۲، ص. ۲۲۲).

چنان‌که مشهود است، جنید، ضروریات زندگی را سه چیز دانسته. ابوسعید بر این سه، موردی دیگر را افزوده؛ و آن داشتن جانان است. به نظر می‌رسد، در به شمار آوردن «جانان = همسر» به‌عنوان ضرورت چهارم زندگانی، ابوسعید دوباره تحت تأثیر عقاید جنید بوده است. در عوارف المعارف سخنی نقل شده که جنید گفته است:

«احتیاج من به تزویج، زیادت‌تر از آن است که احتیاج من به طعام خوردن» (سهروردی، ۸۸، ص. ۱۳۶۴).

۲. البیاض و السواد (م حدود ۴۷۰ ق):

در این کتاب، به‌صورت مطلق، و بدون ذکر پسوند، پنج بار از «ابوسعید» یاد، و پنج سخن از او نقل شده است. این‌که ابوسعید ذکر شده در این کتاب، همان ابوسعید ابوالخیر است، موضوعی است که می‌بایست با احتیاط کامل با آن برخورد کرد. بنا به دلایلی چند، که یکی از مهم‌ترین آن‌ها سابقه آشنایی «خواجه علی حسن سیرجانی» با شیخ ابوسعید ابوالخیر است (خواجه علی حسن سیرجانی، ۱۳۹۰، ص. نوزده-سی) و دوم آن‌که، دیگر ابوسعیدهای ذکر شده در این کتاب (یعنی ابوسعید اعرابی، ابوسعید ابن اعرابی، ابوسعید خزاز، ابوسعید خیاط و ابوسعید قوشی) همگی با لقب شناخته شده خویش یاد شده‌اند و تنها یک ابوسعید است که به‌صورت مطلق از او نام برده شده، می‌تواند شاهدی بر صحت این حدس باشد که شهرت فراگیر ابوسعید ابوالخیر باعث گردیده تا سیرجانی از او فقط با کُنیه بسیار مشهور «ابوسعید» که در آن روزگار نزد همگان هم‌چون اسمی معرفه، برای نام بردن از ابوسعید ابوالخیر استفاده می‌شد (و فقط نام او را به اذهان متبادر می‌ساخت) یاد کرده باشد.

از آن پنج یادکرد، نخستین مورد آن، در باب «قولهم فی الأکل و عادتهم فیه» است. اما این ابوسعید، ظاهراً ابوسعید ابوالخیر نیست؛ چراکه در آنجا آمده:

«و قیل للحسن: یا باسعید، أنک تنفق فی هذه الأطعمة؛ فقال: لیس فی الطعام، سرف» (خواجه علی حسن سیرجانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۲).

مفهوم این عبارت چنان است که به حسن گفتند: ای ابوسعید، تو در تهیه این طعام‌ها، بسیار هزینه می‌کنی؛ فرمود: در طعام، هیچ هزینه‌ای اسراف نیست.

با توجه به این که اسم ابوسعید ابوالخیر «حسن» نبود، نمی‌توان ابوسعید مذکور در این عبارت را همان شیخ ابوسعید ابوالخیر در نظر داشت. اما از طرف دیگر با توجه به عادات رفتاری بوسعید در امر سفره و برگزاری میهمانی‌های پُرتکلف، محتوای کلام، شباهتی بسیار به اندیشه‌های ابوسعیدی دارد. دیگر آن که اسم «حسن» در عبارت فوق، به نحوی شگرف «حسن مؤدب» را به یاد می‌آورد. او پیشکار خاص ابوسعید بود و اداره امور خانقاه شیخ و مسائل مالی مرتبط با آن را بر عهده داشت. از این روی، البته با قید احتیاط کامل، شاید بتوان این احتمال را مطرح ساخت که اگر روزی غیر از نسخه‌های شناخته شده از البیاض و السواد، نسخه‌ای یافت شود که صورت کلام مورد نظر در آن به جای «وقیل للحسن: یا باسعید، ...» چنین باشد که «وقال الحسن: یا باسعید...» تمام موانع و مغایرت‌ها برای انتساب این کلام به ابوسعید ابوالخیر از بین خواهد رفت.

یادکرد دوم، در باب «إجازة السفر و فوائد رجاله» است. در آنجا سخنی با این مفهوم آمده که ابوسعید فرمود: کم‌ترین ضروریات سفر برای مسافر، چهار چیز است. علمی که به او درایت بخشد؛ و ذکر که مونس باشد؛ و ورعی که او را از گناه بازدارد؛ و یقینی که او را راهبری کند. (خواججه علی حسن سیرجانی، ۱۳۹۰، ص. ۲۱۲).

یادکرد سوم، در باب «الوجد و صفات الواجدین» است. در آنجا نیز کلامی با این مفهوم ذکر شده است که ابوسعید فرمود: وجد (حزن و اندوه) یا ناشی از خاطره‌ای آزار دهنده است، یا از ترسی نگران کننده، یا توییح بر لغزشی، یا فرامودن نعمتی، یا اشارت به لطیفه‌ای، یا شوقی به غایب، یا تأسف بر آنچه از دست رفته است، یا پشیمانی بر گذشته، یا چشم‌داشت رحمتی، یا تلاشی افزون‌تر خواستن، یا به حالتی رهنمون شدن، یا دعوتی به واجب، یا نجوایی درونی - که عبارت است از تقابل ظاهر به ظاهر، و باطن به باطن، و غیب به غیب، سِرّ به سِرّ - یا دادن آنچه داری در قبال آنچه بر ذمه داری. (خواججه علی حسن سیرجانی، ۱۳۹۰، ص. ۳۱۹).

یادکرد چهارم، در باب «مسائل» و ذیل «مسألة فی الهمّة» است. در آنجا آمده:

«و قال ابوسعید: أجعل همّک بین یدی الله تعالی» (خواججه علی حسن سیرجانی، ۱۳۹۰، ص. ۳۳۷).

ابوسعید فرمود: همّت خویش را در پیشگاه خدای تعالی قرار ده.

یادکرد پنجم نیز در همان باب «مسائل» و ذیل «مسألة فی الأُنس» است. در آنجا آمده:

«و قال ابوسعید: الأُنس هو فقد حسّ الأشياء من القلب و هدّو الضمیر إلى الله و بالله» (خواججه علی حسن سیرجانی، ۱۳۹۰، ص. ۳۴۰).

ابوسعید فرمود: انس، فقدان احساس اشیا است در دل، و آرامش ضمیر به خداوند و در مسیر او.

صورت هیچ‌کدام از این سخنان را در مقامه‌های بازمانده، نمی‌توان یافت. بعید نیست خواجه علی حسن سیرجانی این اقوال را از زبان ابوسعید و در مجالسی که نزد او حضور داشت، و ضمن پرسش و پاسخ‌هایی که با شیخ مطرح ساخت، شنیده باشد.

۳. روضة‌الفریقین (م ۵۱۶ ق):

در این کتاب، در باب «الصلوة» چنین از ابوسعید سخن به میان آمده که:

«وقتی شیخ ابوسعید از گرمابه برآمده بود. پاره‌ای پنبه خواست و خلالی. بیاوردند. آن پنبه را با خلال در گوش می‌کرد و بیرون می‌آورد و می‌انداخت. روی به خادم کرد و گفت: دانی این چرا می‌کنم؟ می‌نمایم به شما که پنبه از گوش بیرون کنید، پیش از آن که خواهید بیرون کنید و نتوانید» [\(ابوالرجا چاچی، ۱۳۵۹، ص. ۱۱۹\)](#).

این مطلب، در هیچ‌یک از مقامه‌های بازمانده مندرج نیست. با این حال، با توجه به تناسب این روایت، با آنچه در مقامه‌های شیخ، از عادات رفتاری و ویژگی‌های شخصیتی او - خصوصاً دربارهٔ عادات حمام رفتن و توجه ویژه به نظافت - بیان شده؛ و هم‌چنین با عنایت به اطلاعاتی که ضمن همین مقامه‌ها در خصوص شیوه‌های عملی، که ابوسعید در امر تعلیم و پرورش مریدان از آن‌ها استفاده می‌کرد، می‌توان این روایت را منقول از یکی از مقامه‌های از میان‌رفته شیخ محسوب داشت که شاید به دلیل عدم دسترسی مؤلف اسرارالتوحید (و شاید هم به دلیل ضعف در اسناد) ترک شده باشد.

۴. مکاتیب عین‌القضات و تمهیدات (م ۵۲۵ ق):

در مکاتیب، در معرفی «محمد معشوق توسی» و چگونگی مناسبات ابوسعید با او چنین آمده:

«جوان‌مردا، محمد معشوق نماز نکردی. از خواجه محمد حموی و از خواجه احمد غزالی شنیدم که روز قیامت، صدیقان را این تمنا بود که کاشکی از خاک بودندی که محمد معشوق روزی قدم بر آن نهاده بودی. این محمد معشوق، تُرکی قبا بسته بود. یک روز در جامع طوس آمد. ابوسعید ابوالخیر - قدس‌الله‌روحه - مجلس می‌داشت. محمد، بندی بر قبا زد. شیخ ابوسعید خاموش شد و زبانش بیست. چون ساعتی برآمد، شیخ ابوسعید گفت: ای سلطان عصر، و ای سرمه چشم وجود، بند قبا واگشا که بند بر هفت آسمان و زمین نهادی» [\(عین‌القضات، ۱۳۶۲، ص. ۶۳\)](#).

مطلبی که عین‌القضات به آن اشاره دارد، در هیچ‌کدام از مقامه‌های بازمانده، مسطور نیست. آنچه در این مقامه‌ها در ارتباط با مناسبات ابوسعید با محمد معشوق توسی می‌توان یافت به این موضوع مربوط است که بوسعید هنگام

مهاجرت از میهنه به نیشابور، آنگاه که به توس رسید، قبل از ورود به این شهر با فرستادنِ قاصدی نزد معشوق از او برای ورود به توس، اجازه طلبید. (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۵۷). پس از صدور این اجازه، ابوسعید به این شهر وارد شد و:

«هم از راه، پیش معشوق آمد. او شیخ ما را استقبال کرد و در بر گرفت و گفت: فارغ باش که این نوبت که این جا می‌زند و جای‌های دیگر، روزی چند را با درگاه تو خواهند آورد» (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۵۸).

در نفعات‌الانس نیز ضمن بیان احوال محمد معشوق، عیناً موضوع بند بر قبا زدن و به تبع آن بسته شدن راه سخن بر ابوسعید، به نقل از مکاتیب ذکر شده است. (جامی، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۴).

به استناد اطلاعاتی که از مناسبات خاص ابوسعید با محمد معشوق در اختیار است، و نیز با عنایت به ملاقات‌ها و مصاحبت‌هایی که ابوسعید در این شهر با ابوالقاسم کُرکانی داشت، و با لحاظ این نکته که در محضر کُرکانی دو شاگرد نام‌دار به نام‌های ابوعلی فارمدی و ابوبکر نسّاج پرورش یافتند، و این دو تن، محضر ابوسعید را نیز درک کردند، و هم‌چنین با توجه به این امر که احمد غزّالی، ابوبکر نسّاج را شیخ خود معرفی کرده و عین‌القضات نیز از مریدان غزّالی محسوب می‌شود، می‌توان آنچه را عین‌القضات در مکاتیب (و نیز در تمهیدات) در خصوص ابوسعید متذکر آن شده، از نوع مطالب مرتبط با احوال شیخ پنداشت و بر این باور بود که عین‌القضات در نقل این مطلب، یا به روایت از مشایخی که سلسله آن ذکر شد نظر داشته یا از مقامه‌ای استفاده کرده که شاید در دسترس مؤلف اسرارالتوحید نبوده است.

عین‌القضات در «تمهیدات» نیز ابیاتی را نقل و به ابوسعید منتسب ساخته که به آن‌ها نیز در مقامه‌های بازمانده اشاره نشده است. این ابیات چنین هستند:

«از شیخ ما بوسعید ابی‌الخیر - رحمة‌الله‌علیه - بشنو که چه می‌گوید و چه خوب می‌فرماید:

ای دریغا روح قدسی کز همه پوشیده است	پس که دیدست روی او، نام او که شنیده است؟
هر که بیند، در زمان از حُسن او کافر شود	ای دریغا کین شریعت گفت ما بیریده است
کون و کان بر هم زن و از خود برون شو تارسی	کین چنین جانی خدا از دو جهان بگزیده است»

(عین‌القضات، ۱۳۷۳، ص. ۱۵۵).

دیگر اشاره فاقد مأخذ، به احوال ابوسعید در تمهیدات، در تمهید اصلِ عاشر است. این تمهید، به موضوع آنچه در «اصل و حقیقت آسمان و زمین، نور محمد (ص) و ابلیس آمد» (عین‌القضات، ۱۳۷۳، ص. ۲۵۴) اختصاص دارد.

عین‌القضات در یکی از بخش‌های این تمهید می‌گوید:

«ای دوست، اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو نیز ببینی، ترسا شوی و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند تو نیز ببینی، جهود شوی. بلکه آنچه بت پرستان دیدند در بت پرستی، تو نیز ببینی، بت پرست شوی و هفتادودو مذهب، جمله منازل راه خدا آمد. مگر این کلمه نشنیده‌ای که شیخ ابوسعید ابوالخیر روزی پیش‌گیری آمد از مُغان و گفت: در دین شما امروز هیچ چیزی هست که در دین ما امروز هیچ خبر نیست؟» (عین‌القضات، ۱۳۷۳، ص. ۲۸۵).

۵. مرصادالعباد (تألیف ۶۲۰ ق):

نجم رازی در فصل اول از باب پنجم مرصادالعباد ضمن اشاره به این موضوع که هر یک از انبیا و اولیای الهی چه درخواستی از حضرت دوست داشتند، و نتیجه آن درخواست، ابتلاء ایشان به کدام زحمت و بازخواست بود، جهت بیان برتری نبی اسلام بر دیگر انبیا، متذکر این مطلب شده است که:

«خواجه علیه‌السلام، چون نازنین "أسراً بَعْدَهُ" بود، در مقام سدره، مملکت هر دو جهان، به کمال برو عرضه کردند، او به گوشه چشم همت از سر ناز و کرشمه به هیچ باز ننگریست، که "ما زاغ البصر و ما طغی" لاجرم بی درخواست و بازخواست، مقصود دو جهانی در کنارش نهادند که "لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى"» (نجم رازی، ۱۳۷۴، ص. ۴۲۷).

سپس به این کلام ابوسعید، که نشانه‌ای از ناز و تبختر او در بارگاه الهی است، اشاره دارد که:

«شیخ ابوسعید، فُتَّحَ ازین کیسه می‌گشاد، می‌گفت: خداوندا، نان ده؛ دیه مده. انگور ده؛ رز مده» (نجم رازی، ۱۳۷۴، ص. ۴۱۳).

این سخن منتسب به ابوسعید، به این شکل، در مقام‌های بازمانده مذکور نیست. اما در اسرارالتوحید، حکایتی آمده که مضمون کلی آن می‌تواند غیر مستقیم، هم‌سو با سخن ابوسعید لحاظ شود. حکایت مورد اشاره مبین این موضوع است که برخی بزرگان نیشابور در مکالمه‌ای که با شیخ داشتند:

«هر یکی سخنی می‌گفتند در آنک در شب، ورد ما چه باشد و به چه ذکر مشغول باشیم. چون نوبت به شیخ ما رسید، از شیخ سؤال کردند که: ورد شیخ در شب چیست؟ شیخ ما گفت: ما همه شب می‌گوییم یا رب، فردا صوفیان را چیزی خوش ده که بخورند. ایشان به یکدیگر اندر نگریستند و گفتند: ای شیخ، این چه ورد باشد؟! شیخ ما گفت: مصطفی، صلوات‌الله‌وسلامه‌علیه، گفته است: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا دَامَ فِي عَوْنِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ» (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۶).

۶. مصیبت‌نامه (م ۶۲۷ ق):

در مصیبت‌نامه، مجموعاً ده حکایت از ابوسعید ابوالخیر به نظم درآمده است. برای دو مورد از آن‌ها در مقامه‌های بازمانده، مأخذی یافت نمی‌شود. حکایت اول، که به دلیل کثرت نسبی ابیات، از آوردن اصل آن صرف‌نظر می‌شود، به موضوع پیرزنی اختصاص دارد که فرزند خود را به شیخ سپرد تا تصوف به او آموزد. آن کودک که تاب بی‌برگی و درویشی نداشت بر اثر ریاضت در آستانه مرگ قرار گرفت. به شیخ گفت:

«خواستم تا صوفی گردانیم هم‌چو خویش، از خویشان برهانیم
تو مرا در دام مرگ انداختی کار من جمله ز برگ انداختی

ابوسعید در پاسخ فرمود:

گفت: چون صوفی نشانند بوسعید صوفی او، چون تو باشد ای مُرید
لیک چون صوفی نشانند کردگار لاجرم چون بوسعید آید به کار»
(عطار، ۱۳۸۳، ص. ۷۱).

حکایت دیگر آن است که:

«بوسعید مهنه در آغاز کار پیش لقمان رفت روزی بی‌قرار
سنگ در یک دست می‌افراشت او سوخته در دست دیگر داشت او
شیخ گفتش: چیست سنگ و سوخته؟ گفت: تا گردانمت آموخته
می‌زنم این سنگ بر سر محکمت سوخته برمی‌نهم چون مرهمت
زان‌که این دردی که این ساعت تراست این چنین درمأنش خواهد گشت راست
گه ز ضرب او جراحت می‌رسد گه ز مرهم نیز راحت می‌رسد
گر ز ضرب او جراحت نُبُودت تا ابد او مید راحت نُبُودت»
(عطار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۰).

به این دو حکایت، در هیچ‌کدام از مقامه‌های بازمانده، اشاره نشده است. ویژگی مشترک این حکایت‌ها آن است که با توجه به آگاهی‌هایی که از زندگانی و افعال ابوسعید در اختیار است برای آن‌ها نوعی از سازگاری با رفتارهای شیخ می‌توان در نظر گرفت. شاید عطار در نقل این حکایات (و آنچه در ادامه، در دیگر آثار وی نیز به آن‌ها اشاره خواهد شد) به مقامه‌هایی دسترسی داشته که مؤلفان مقامه‌های موجود امکان استفاده از آن‌ها را نداشته‌اند.

۷. الهی‌نامه (م ۶۲۷ ق):

در الهی‌نامه، شش حکایت از ابوسعید ابوالخیر به نظم درآمده است. برای دو مورد از آن‌ها در مقامه‌های بازمانده،

مأخذی یافت نمی‌شود. حکایت اول در رابطه با مناسباتِ ابوسعید با محمدِ معشوقِ توسی است.

<p>«فرستادست شیخِ مهنه سه‌چیز برِ معشوق، چون معشوق آن دید به خادم گفت: با شیخت چنین گوی خلال، آن را به کار آید که پیوست چو من خون خوارهٔ پیوسته باشم شکر آن را به کار آید که از قهر چو این تلخی نخواهد شد ز کامم کلاه آن را بُود لایق، که سر داشت کسی کو چون گریبان بی سر آید سه چیز تو، تُرا ای زندگانی کسی کو نقدِ خورشیدِ الهی اگر تو برگِ سِرِّ عشق داری</p>	<p>خلالی و کلاهی و شکر نیز بِنِذیرت، کز مخلوق آن دید که ما را باز شد کَلّی ازین خوی به جز خون خوردنش، چیزی دهد دست تو دانی کز خلالت رسته باشم نباید خوردنش یک شربتی زهر تو دانی کین شکر باشد حرامم و یا از سر، سرِ موئی خیر داشت کجا هرگز کلاهش درخور آید؟ مرا یک چیز بس، دیگر تو دانی به دست آرد، دگر داند ملاهی به بی‌برگی، تو دایم سر در آری» (عطار، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۲).</p>
--	--

حکایت دیگر نیز، که بیان‌کنندهٔ نظرِ ابوسعید دربارهٔ رابعه دخترِ کعبِ قصرداری است، چنان آمده که:

<p>«ز لفظِ بوسعید مهنه دیدم بپرسیدم ز حالِ دخترِ کعب چنین گفت او که معلوم چنان شد ز سوزِ عشقِ معشوقِ مجازی نداشت آن شعر با مخلوق، کاری کمالی بود در معنی تمامش</p>	<p>که او گفتست: من آنجا رسیدم که عارف بود او یا عاشقی صعب؟ که آن شعری که بر لفظش روان شد، بنگشاید چنان شعری به‌بازی که او را بود با حق روزگاری بهانه بود در راه، آن غلامش» (عطار، ۱۳۸۴، ص. ۱۶۲).</p>
--	--

۸. اسرارنامه (م ۶۲۷ ق):

در اسرارنامه، دو سخن از اقوالِ ابوسعید ابوالخیر به نظم درآمده است. برای یکی از این سخنان، در مقامه‌های بازمانده، مأخذی یافت نمی‌شود.

<p>«چنین گفته‌ست شیخِ مهنه یک روز زمین، پُر بایزد است، آسمان هم که یک تن بین جهان و، دیده بردوز ولی او گم شده اندر میان هم» (عطار، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۷).</p>	<p>که یک تن بین جهان و، دیده بردوز ولی او گم شده اندر میان هم» (عطار، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۷).</p>
---	--

چنان‌که در ادامه مشاهده خواهد شد، در تذکرة‌الاولیا نیز دوبارهٔ این سخن طرح شده است. (عطار، بی‌تا، ص. ۱۲۹).

۹. تذکرة الاولیا (م ۶۲۷ ق):

در تذکرة الاولیا، ضمن شرحی اختصاصی که درباره احوال ابوسعید ابوالخیر آمده، در سه مورد به مسائلی اشاره شده که برای آن‌ها در مقامه‌های بازمانده، مأخذی نمی‌توان یافت. یکی از این اشارات، بیان این مسأله است که ابوسعید به دوران هفت‌ساله ریاضت و مجاهدت خود در بیابان، چگونه خاتمه داد. عطار می‌گوید:

«نقل است که ابوسعید هفت سال دیگر در بیابان گشت؛ و گل کین می‌خورد و با سباع می‌بود، و در این مدت چنان بی‌خود بود که گرما و سرما در او اثر نمی‌کرد، تا روزی بادی و دمه‌یی عظیم برخاست. چنان که بیم بود که شیخ را ضرری رساند. گفت: این از سیری خالی نیست. روی به آبادانی کرد تا به گوشه دهی رسید، خانه‌یی دید، پیرزنی و پیرمردی آتشی کرده و طعامی ساخته بودند. شیخ سلام کرد و گفت: مهمان می‌خواهید؟ گفتند: خواهیم. شیخ در رفت و گرم شد، چیزی بخورد و بیاسود، پشت به دیوار باز نهاد و بیخود در خواب شد، آواز شخصی شنید که می‌گفت: فلان کس چندین سال است تا گل کین می‌خورد و هرگز هیچ‌کس چنین نیاسود. پس گفتند: برو که ما بی‌نیازیم. به میان خلق رو تا از تو آرایشی به دلی رسد» (عطار، ۱۹۰۵ م، ص. ۳۲۲).

حکایت دوم، که عطار در اشاره به احوال ابوسعید، متذکر آن شده اما در مقامه‌های بازمانده چنین مطلبی نیامده، مبین حضور «رئیس بچه‌ای» در مجلس ابوسعید و تمایل او برای گرایش به تصوّف است. شیخ، ضمن پذیرش آن جوان، وی را تا چند سال به ریاضت‌های طاقت‌فرسا گماشت. به تدریج آن جوان در چشم مردمان خوار شد «اما شیخ با او نیک بود» تا آن‌که «بعد از آن شیخ نیز او را رنجانیدن گرفت و بر سر جمع سخن سرد با او گفت و زجر کرد و براند.» این احوال، هم‌چنان ادامه داشت تا:

«اتفاق چنان افتاد که سه روز متواتر بود به در یوزه رفت و مویزی بدو نداد و او در این سه روز هیچ نخورده بود و روزه نگشاده بود، که شیخ گفته بود که در خانقاه هیچش ندهند. شب چهارم در خانقاه سماع بود و طعام‌های لطیف ساخته بودند و شیخ خادم را گفت که هیچش ندهید و درویشان را گفت چون بیاید راهش ندهید. پس آن جوان از در یوزه باز رسید با زنبیل تهی و خجل و سه شبان‌روز گرسنه بوده و ضعیف گشته. خود را در مطبخ انداخت، راهش ندادند. چون سفره بنهادند بر سر سفره جایش ندادند. او بر پای می‌بود و شیخ و اصحاب در وی ننگریستند. چون طعام بخوردند، شیخ را چشم بر وی افتاد. گفت: ای ملعون! مطرود بدبخت! چرا از پی کاری نروی؟ جوان را در آن ضعف و گرسنگی بزدند و بیرون کردند و در خانقاه در بستند» (عطار، ۱۹۰۵، ص. ۳۲۲). جوان، در نهایت ناامیدی به مسجد خرابه‌ای پناه برد و در نهایت زاری به درگاه الهی نالید. «ناگاه آن حال بدو فرو آمد و آن دولت که می‌طلبید روی نمود. مست و مستغرق شد. شیخ، در خانقاه، اصحاب را آواز داد که:

شمعی برگزید تا برویم. و شیخ و یاران می‌رفتند تا بدان مسجد» شیخ در پاسخ پرسش آن جوان که دلیل آن همه تحقیر را جویا بود، گفت «ای فرزند تو از همه خلق امید نبریدی. حجاب میان تو و خدا ابوسعید بود، و در تو خبر از این یک بُت نمانده بود. آن حجاب چنین از برابر تو بر توانست گرفت، و نفس تو چنین توانست شکست. اکنون بر خیز که مبارکت باد» (عطار، ۱۹۰۵، ص. ۳۲۲).

حکایت سوم که عطار در اشاره به احوال ابوسعید، متذکر آن شده اما در مقامه‌های بازمانده مندرج نیست، چنان است که:

«شیخ با مریدی به صحرا بیرون شد. در آن صحرا گرگ مردم خوار بود. ناگاه گرگ آهنگ شیخ کرد. مرید سنگ برداشت و در گرگ انداخت. شیخ گفت: چه می‌کنی؟ از بهر جانی با جانوری مضایقه نتوان کرد» (عطار، ۱۹۰۵، ص. ۳۲۲).

در تذکرة الاولیا، ضمن شرح احوال برخی از ائمه طریقت، از ابوسعید و اقوال و حکایات او مجدداً یاد شده است. یکی از این مشایخ، ابوالحسن خرقانی است. عطار در این بخش، به سفر ابوسعید به خرقان و ملاقات با شیخ ابوالحسن اشاره دارد. بنا به روایت عطار، هنگام حضور ابوسعید در خانقاه خرقانی:

«شیخ بوسعید خواست و شیخ بوالحسن، که بسط آن یک، بدین آید؛ و قبض این یک، بدان رُود. یکدیگر را بگرفتند. آن دو صفت نقل افتاد. چنانک شیخ بوسعید آن شب تا به روز، سر بر زانو نهاده می‌گریست، و شیخ بوالحسن نعره می‌زد و رقص می‌کرد. چون روز بود، شیخ بوالحسن باز آمد و گفت: ای شیخ، اندوه من به من بازده، که مرا به اندوه خویش خوش‌تر است. تا دیگر بار نقل افتاد. پس شیخ بوسعید را گفت: فردا به قیامت در میان مایا که تو همه لطفی، تاب نیاری، تا من نخست بروم و فزع قیامت بشانم، آن‌گاه تو درآی» (عطار، ۱۹۰۵، ص. ۱۷۳).

هم‌چنین بنا به این روایت، هنگامی که ابوسعید برای بازگشت به نیشابور در حال وداع با شیخ ابوالحسن بود، در خانقاه خرقانی:

«سنگی بود بر درگاه، محاسن در آنجا مالید. شیخ بوالحسن احترام او را گفت تا آن سنگ را برکنند و به محراب بردند. چون شب درآمد، بامداد آن سنگ به جایگاه خویش بازآمده بود. شیخ دیگر بار به محراب باز برد. دیگر روز به درگاه بازآمده بود. هم‌چنین تا سه بار. شیخ بوالحسن گفت: آری هم چنان بر درگاه بگذاری، پس بوسعید لطف بسی می‌کند. پس بفرمود تا راه از آنجا باز افکنند و دری دیگر بگشادند» (عطار، ۱۹۰۵، ص. ۱۷۳).

به این مطالب در هیچ‌کدام از مقامه‌های بازمانده اشاره نشده است. در خصوص صحت‌سنجی وقایع سفر بوسعید به

خرقان، می‌توان به مقاله «راستی آزمایی رویدادهای سفر ابوسعید ابوالخیر به خرقان بر مبنای گزارش اسرارالتوحید» مراجعه داشت. (همتی، ۱۴۰۰، صص. ۵۳-۷۶).

ذیل ذکر امام شافعی نیز از یکی از سخنان ابوسعید یاد شده که آن سخن در مقام‌های بازمانده مندرج نیست.

«ابوسعید، رحمة‌الله‌علیه، نقل می‌کند که شافعی گفت که: علم همه عالم در علم من نرسید، و علم من در علم صوفیان نرسید، و علم ایشان در علم یک سخن پیر ایشان نرسید که گفت الوقتُ سیفٌ قاطع» (عطار، بی‌تا، ص. ۱۹۵).

هم‌چنین ذیل ذکر بایزید بسطامی، این سخن به ابوسعید نسبت داده شده که:

«شیخ ابوسعید ابوالخیر، رحمة‌الله‌علیه، می‌گوید که هژده هزار عالم از بایزید پُر می‌بینم و بایزید در میانه نه‌بینم؛ یعنی آنچه بایزید است در حق محو است» (عطار، بی‌تا، ص. ۱۲۹).

ذیل ذکر ابوعثمان حیری هم این سخن از ابوسعید نقل شده که:

«از ابوسعید ابوالخیر پرسیدند، رحمة‌الله‌علیه، که معرفت چیست؟ گفت: آن که کودکان را گویند که بینی پاک کن، آن‌گه حدیث ما کن» (عطار، بی‌تا، ص. ۵۰).

نکته شایان توجه آن‌که، همین سخن منسوب به ابوسعید در «سلک‌السلوک» این‌گونه نقل شده است که:

«خواجه ابوسعید ابوالخیر - قدس الله سره و روحه - را پرسیدند، ریاضت چیست؟ گفت: آن که کودکان را گویند که بینی پاک کنی» (نخشب، ۱۳۶۹، ص. ۸۰).

هنگام ذکر ابوبکر واسطی نیز این حکایت از احوال ابوسعید نقل شده است که:

«یک‌بار شیخ ابوسعید ابوالخیر، قصد زیارت مرو کرد. بفرمود تا کلوخ برای استنجاء در توره نهادند. گفتند: شیخا، در مرو کلوخ همی‌بایم. سِرّ این چیست؟ شیخ گفت که: ابوبکر واسطی گفته است - و او سِرّ موحدان وقت خویش بوده است - که خاک مرو خاکی زنده است. روا ندارم که من به خاکی استنجا کنم که زنده باشد و او را ملوث گردانم» (عطار، بی‌تا، ص. ۲۲۴).

ذیل یادکرد از ابوالفضل حسن سرخسی نیز حکایتی ذکر شده که در مقام‌های بازمانده یافت نمی‌شود.

«نقل است از شیخ ابوسعید ابوالخیر که گفت: به سرخس شدم. پیر ابوالفضل را گفتم که مرا آرزوی آن است که تفسیر یُجِبُّهُمْ وَ یُجِبُّونَهُ را از لفظ تو استماع کنم. گفت: تا شب درآید، که شب پرده سِرّ بود. چون شب درآمد گفت: تو قاری باش تا من مدّکر باشم. گفت: من "یُجِبُّهُمْ وَ یُجِبُّونَهُ" برخواندم. هفتصد تفسیر کرد که مکرر نبود، و یکی یکی مشابه نشد. تا صبح برآمد. او گفت: شب برفت و ما

هنوز از اندوه و شادی ناگفته و حدیث ما به پایان نرسید. گفتیم: سِرّ چیست؟ گفت: توئی. گفتیم: سِرّ سِرّ چیست؟ گفت: هم توئی» (عطار، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۴).

۱۰. چهل مجلس (تألیف ۷۲۴ ق):

یکی از یادکردها، که از ابوسعید ابوالخیر در چهل مجلس مشاهده می‌شود، به رسمی صوفیانه و به یکی از آداب رایج در خانقاه اشاره دارد و آن، سنت کاسه جدا نهادن برای هر درویش هنگام سفره است. ابوسعید را بنیان‌گذار این رسم دانسته‌اند. در چهل مجلس آمده:

«شیخ ابوسعید را پرسیدند که رسول خدا - صلی‌الله‌علیه‌وسلم - فرمود که: هر چند دست در کاسه بیشتر، برکت بیشتر؛ و صحابه در یک کاسه طعام می‌خوردند. چون است که شما می‌فرمایید که هر درویشی را کاسه جدا نهند؟ این کاسه جدا نهادن هر درویشی را، شیخ ابوسعید ابوالخیر نهاده است - قدس سره - و طریقهٔ اوست که مشایخ بعد از او وی پسندیده‌اند. باری در جواب چنین فرمود که: در آن وقت، طعام به ایثار می‌خوردند. چنان‌که نص کلام است، قولهٔ تعالی "و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة." جهت آن بهتر بود که با هم خورند، تا چندان که ایثار بیشتر بود، برکت بیشتر نازل می‌شد و اکنون طعام به غارت می‌خورند و نفس میل می‌کند تا حصهٔ هم‌کاسه نیز بخورد و زیادت و بهتر خورد؛ و این چنین طعام را رسول - صلی‌الله‌علیه‌وسلم - حرام گفته است و ما درویشان را از حرام خوردن بازمی‌داریم که قسمت هر یک را جدا می‌دهیم نه مخالف سنت می‌کنیم و اگر کسی را قوت ایثار باشد چه بهتر از موافقت» (امیر اقبال‌شاه سیستانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

هرچند به این موضوع در مقامه‌های بازمانده از شیخ اشاره نشده، اما با اطلاعاتی که از احوال ابوسعید در اختیار است و آگاهی از رسمی که او برای ادارهٔ امور خانقاه بنیان نهاد، محتوای حکایت با اندیشه‌ها و رسوم بوسعیدی سازگار است.

۱۱. اورادالاحباب و فصوص الآداب (م ۷۳۶ ق):

یکی از یادکردها از ابوسعید ابوالخیر در اورادالاحباب، ذیل تشریح آداب و نحوهٔ ورود صوفیان مسافر به خانقاه، و چگونگی اقامت در آنجا، مطرح شده است. باخرزی می‌گوید:

«شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر - سلام‌الله‌علیه - می‌فرماید که مسافر فقیر سه روز سر سجاده به ادب نگاه دارد. روز چهارم، او را اصحاب به حمام درآرند. روز پنجم جامه‌ها را بشویند. روز ششم به اجازت جمع، قصد زیارت زنده و مُرده کند و اگر مسافر بر سر سمات یا سماع به این موضع نزول کند، اگر جمع ازو التماس موافقت کنند باید که به ایشان موافقت کند، و اگر التماس نکنند، به امور

خود مشغول شود و آنچه بر وی است و دانسته است به جای آزد و مقیمان باید که از و نپرسند که از کجای می آیی و به کجا می روی، تا به تدریج خود معلوم گردد و مسافر و مجاور باید که بی اجازت یکدیگر از رباط بیرون نروند و شرط مقیمان آن است که چون مسافر برسد، موضع سجاده خود را با او نثار کنند و سخن با او به نشاط و به بشاشت گویند و به روی گشاده با او معیشت کنند و از احوال دنیا و اهل دنیا و ما لا یعنیه، نپرسند. بلکه از احوال مشایخ و اصحاب طریقت و اخوان صفا شاید سؤال کردن» (باخرزی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۷).

آنچه باخرزی به ذکر آن پرداخته، از جمله اصولی است که در مورد صوفیان مسافر و آداب قدوم در خانقاه، به نام ابوسعید ثبت شده است. صوفیان قرون بعد، این اصول را تقلید کرده‌اند. با همه این اوصاف، در سه مقامه بازمانده از ابوسعید، اشاره‌ای به این موارد یافت نمی‌شود. به رغم آن که ابوسعید در تاریخ تصوف به عنوان بنیان‌گذار هیچ سلسله‌ای مشخص، شناخته نشد، اما در نظر اهل تصوف، او مبدع بسیاری از آداب رایج در خانقاه شناخته می‌شود. از همین روی نمی‌توان اشارات باخرزی را با احوال ابوسعید چندان بی‌ارتباط پنداشت.

یادکرد دیگر از ابوسعید ابوالخیر در این کتاب، در بخش مربوط به آداب سماع مطرح شده است. این یادکرد، درباره پاره کردن خرقة، و روا بودن یا روا نبودن این امر، و هم‌چنین حکم مربوط به آن است. مؤلف به روایت از ابوسعید، چنین به بیان این حکم پرداخته که:

«شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر - قدس‌الله‌روحه - می‌فرماید که در سماع، جامه را البته به اختیار نشاید شق کردن، و این را اصلی نیست. باید که هیچ کس جامه را ندراند و اگر جامه کسی دیگر را تخریق و شق کند، آن از جهل او باشد، الا که شیخ، اگر جامه مرید را بدراند او را در مریدان حکم و تصرف رسد» (باخرزی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۱).

هرچند در مقامه‌های بازمانده از ابوسعید، اشاره به این مطلب را، آن‌گونه که باخرزی متذکر آن شده، نمی‌توان یافت، اما از دیگر اصول خانقاه، که به نام ابوسعید شهرت یافت، مسأله خرقة‌هایی است که به هنگام سماع، صوفیان از سر به‌در آورده، بیرون می‌افکنند. در تاریخ خانقاه، آراء مشایخ در باب این نوع از خرقة (که آن را خرقة مُمَرَّقه یا خرقة سماعی می‌خوانده‌اند) بسیار متفاوت است. در کتب تصوف از قبیل کشف‌المحجوب و عوارف‌المعارف و امثال آن، احکام خرقة مُمَرَّقه به تفصیل آمده است و هر جمعی را در باب آن نظری خاص است. آنچه در این زمینه از آراء ابوسعید شهرت یافته، و باخرزی نیز به بیان آن روی آورده، این است که آن خرقة، که بی‌وجد به قوال انداخته باشند، اولی آن باشد که به قوال دهند و هم‌چنین ابوسعید گفته است که الفقیرُ اولی بخرقته؛ یعنی بازگرداندن خرقة به درویش،

شایسته‌تر است. این همان مسأله‌ای است که دیگران، و از جمله ابوعبدالله باکویه شیرازی، آن را خلاف عرف و سنتِ مشایخ قبل می‌دانست و اعتراضِ خویش را بر ابوسعید این‌گونه بیان داشت که:

«خرقه‌ای که از درویشی جدا گردد، گاهی هست که هم بدان درویش باز می‌فرمایی و می‌گویی: الفقیرُ اُولیٰ بخرقَتِهِ، و پیران ما این نکرده‌اند!» (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۷).

ابوسعید به این اعتراض چنین پاسخ داد که:

«آن خرقه که از درویش جدا شود، به حکم جمع باشد و دل‌های جمع به خرقه او مشغول باشد، آن خرقه از جهت جمع در سر او افکنند، و بار خرقه آن درویش از دل خویش بردارند، چو دستشان در حال، به جامه دیگر نرسد آن درویش به سر خرقه خویش بازنگشته است، بلکه درویشانش خرقه خود داده‌اند، و دل‌ها را بدان از او فارغ داشته‌اند، پس او در حمایتِ همت جمع بود، این خرقه همان خرقه نبود» (ابن منّور، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۷).

۱۲. فصل الخطاب (م ۸۲۲ ق):

در فصل الخطاب، سخنی از ابوسعید ابوالخیر نقل شده که آن کلام در مقامه‌های بازمانده، به این شکل، مذکور نیست. مطلب مورد نظر چنین است که:

«و فی کلماتِ الشیخ سلطان الطریقه، ابی سعید بن ابی الخیر - قدّس الله تعالی روحه - هرچه از حرونی و سر باز زدن و منی بُود، بکردی؛ و هرچه از فضل و کرم و رحمتِ خداوند - عَزَّوَجَلَّ - بود با تو بکرد، و تو هیچ نمی‌بینی. این غفلت، حجابی عظیم است. پشیمانی باید خورد از کردارِ بد خویش. گذشته‌ها را دریاب، و به این پنداشت‌ها غره مشو. شعر:

دریغا، کت ندانستم، همی‌پنداشتم دانم ازین پندارِ گوناگون، وز آن دانش پشیمانم»
(خواجه محمد پارسا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۳).

۱۳. نفعات الانس (م ۸۹۸ ق):

در نفعات الانس، هنگام بیان احوالِ شیخ ابوالفضل بن حسن سرخسی، نقل شده است که:

«شیخ ابوسعید گوید - قدّس الله تعالی سره - که: پیر ابوالفضل درمی‌گذشت؛ گفتند: ایها الشیخ! ترا کجا دفن کنیم؟ جواب نداد. گفتند: به فلان گورستان بریمت؟ گفت: الله الله! مرا آنجا نبرید. گفتند: چرا؟ گفت: برای آن‌که آنجا خواجگانند و امامانند و بزرگانند، ما باری کیستیم؟ گفتند: پس کجا دفن کنیم؟ گفت: به سرتل مرا در گور کنید، که آنجا مُقامرانند و گناه‌کارانند و خراباتیانند و دوال

بازانند. مرا در آنجا در گور کنید، که در خورد ما ایشانند، و طاقت آن دیگران نداریم. ما با این گناه کاران می‌زییم، که ایشان به رحمت او نزدیک‌تر باشند» (جامی، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۱).

این حکایت در مقامه‌های باز مانده از ابوسعید، موجود نیست. در تذکرة الاولیا همین روایت، اما بدون آن که نام راوی آن مشخص باشد، با عبارت آغازین «نقل است که» آمده است. (عطار، ۱۳۹۹، ص. ۹۲۷).

امروزه، مرقد پیر ابوالفضل حسن، در شهرستان سرخس، در روستای «سنگر» هنوز پابرجاست. این که پیر ابوالفضل حسن را در سرخس به خاک نسپردند، به دلیل همان امری است که عطار و جامی متذکر آن شده‌اند. همین مسأله می‌تواند بر صحّت ارتباط این معنی با احوال ابوسعید، سندی متقن باشد.

سندی دیگر که درستی گفته جامی را آشکار می‌سازد، سخنان معین‌الدین محمد زمجی اسفزاری در کتاب روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات (تألیف ۸۹۹ ق) است. اسفزاری در قسمتی از توصیف سرخس و مزارات آن گفته است:

«دیگر مزارات متبرکه در سرخس هست؛ از جمله مرقد بزرگوار شیخ ابوالفضل حسن، قدس سرّه، در نفس سرخس است» (معین‌الدین اسفزاری، ۱۳۳۸، ص. ۱۸۰).

چنان‌که مشهود است، اسفزاری تربت ابوالفضل حسن را، نه در شهر سرخس، بلکه در «نفس» آن معرفی کرده است. یکی از معانی «نفس» نزدیک و نزد است. (منتهی‌الارباب).

جامی هنگام بیان احوال شیخ ابوالعباس قصاب آملی چنین آورده است که:

«شیخ ابوسعید گفته که: ما در آمل بودیم که مردی از مصر بیامد که حدیث شیخ ابوالعباس شنیده بود و وی خدای نادانی بود. از مصر به آمل آمده بود تا صوفی‌گری کند و شیخ را از جای ببرد. چون درآمد، سلام نگفت و پای‌افزار بیرون نکرد و در طهارت‌جای شد. کوزه‌ها بود که به آن دست و روی شُستند. بر می‌گرفت و می‌شکست، تا هیچ نماند. گفت: شیخ خود را بگویند تا کِلا آردا! ایشان، کوزه را کِلا گویند. با شیخ بگفتند، گفت: دیگر کِلا ببرید. گفتند: هر چه این جا بود همه بشکست. گفت: از بازار بیاورید. دیر می‌آوردند. آن غافل از طهارت‌جای بیرون آمد و گفت: چرا کِلا نیارید؟ اگر کِلا ندارید، شیخ را بگویند تا بیاید و ریش خود را فرا من دهد تا بدان استنجا کنم! شیخ این سخن بشنید، از جای بجست، و محاسنی دراز داشت و سفید، بر دو دست خود نهاد و می‌رفت و می‌گفت: کار قصاب پُرسی بدانجا رسید که ریش او استنجا را شاید! آن غافل بشکست و در پای شیخ افتاد و گفت: ای شیخ، از نو مسلمان می‌شوم» (جامی، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۴).

این حکایت، در هیچ‌کدام از سه مقامه باز مانده، ذکر نشده است.

هم‌چنین در نفعات الانس، ضمن بیان احوال ابوالحسن مُثَنّی آمده است که:

«شیخ ابوسعید ابوالخیر گوید که: من جوان بودم، به استرآباد به نزدیک ابوالحسن مُثَنّی درآمدم، و او پیری با فضل و شکوه بود و با شبلی صحبت کرده بود و میان ایشان بقارها رفته بود. در بر من نشسته بود، درویشی مرا گفت: از پیر ابوالحسن پیرس تا ما را از شبلی حدیثی بگوید. من گفتم: ایها الشیخ، ما را از شبلی حدیثی بگوی! گفت: چرا نخست از رسول - صلی‌الله‌علیه‌وسلم - نگویی که بگوی؟ من گفتم: از هر دو بگوی! او گفت که: رسول - صلی‌الله‌علیه‌وسلم - گفته است که: اگر بر امت من هیچ سوره‌ای فرونیامدی مگر سورهٔ الکهف، خود تمام بودی» (جامی، ۱۳۸۲، ص. ۳۲۳).

آنچه جامی در خصوص ملاقات ابوسعید با ابالحسن مُثَنّی به نقل آن پرداخته، در هیچ‌کدام از سه مقامه بازمانده، به این شکل مشاهده نمی‌شود.

ه) آنچه به دلیل شبهه و ضعف در اسناد، به مقامه‌های رسمی و بازمانده راه نیافت:

۱- خیرالمجالس (تألیف ۷۵۴ ق):

مجلس بیست‌وسوم از کتاب خیرالمجالس، شرحی است از سخنان شیخ نصیرالدین محمود چراغ‌دهلی، که دربارهٔ تفاوت «خطر» با «تصمیم» برای مردان سخن گفته است. به باور چراغ‌دهلی، اندیشه‌ای که یک‌باره به ذهن خطور کند و صاحب اندیشه، آن را دفع کند «آن به منزلهٔ خطر است؛ بدان مأخوذ نیست. اما چون تصمیم کند، مأخوذ باشد. مثلاً در خاطر، معصیتی گذشت، و او آن را به قوت نور ایمان دفع کرد. این خود محض ایمان است» (حمید قلندر، ۱۹۵۹ م، ص. ۸۰).

چراغ‌دهلی، در ادامه سخن، به منظور تأیید کلام خویش، از این روایت تاریخی استفاده کرده است که: «عایشه، رضی‌الله‌عنها، از حضرت رسالت‌پناه، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، سؤال کرد: یا رسول‌الله، خطراتی که در دل می‌گذرد، اگر بسوزم و انگشت شوم، به از آن که بیرون دهم؟ رسول، علیه الصلوة و السلام، فرمودند که: آن را دفع می‌کنی؟ گفت دفع می‌کنم. گفت: ذلک محض الایمان» (حمید قلندر، ۱۹۵۹ م، ص. ۸۰).

چراغ‌دهلی سپس به این نکته اشاره کرده است که:

«اختلاف است میان حکما، ارسطاطالیس و افلاطون در خطر. گفتند که سالک، به کمال، آن‌گاه رسد که خطر را مساع نماید. بعضی گفتند که ممکن نیست که خطر نباشد. ایشان که می‌گویند خطر نباشد، حجت می‌گویند، که مقرب را، حسنات ابرار، سیئه است. حسنات ابرار سیئات

المقربین. جایی که حسنه ابرار، او را سینه باشد، پس خطره معصیت، به طریق اولی [سینه باشد]»
(حمید قلندر، ۱۹۵۹ م، ص. ۸۰).

آن‌گاه چراغ‌دهلی برای اثبات این موضوع، در معنی خطره گوید:

«این حکایت فرمودند که شیخ ابوسعید ابوالخیر، رحمة‌الله علیه، دختری صاحب جمال داشت. ناگاه پیش شیخ بگذشت. در خاطر شیخ ابوسعید بگذشت که دختر، جمال به‌کمال دارد، کدام نیک‌بخت خواهد بود که این دختر در حباله او خواهد آمد؟ در شهر آوازه افتاد که شیخ ابوسعید می‌خواهد که دختر خود را در حباله خود آرد. همان خطره بود که بر او مؤاخذه شد» (حمید قلندر، ۱۹۵۹ م، ص. ۸۴).

مطلبی که چراغ‌دهلوی درباره ابوسعید به آن اشاره دارد، در هیچ‌یک از مقامه‌های بازمانده، یافت نمی‌شود. با توجه به حوادث دوران آغازین ریاضت و مجاهده ابوسعید، و اشاراتی که شخص او به برخی از احوال و وقایع آن داشته، و یکی از آن اشارات، مبینِ تهمت‌هایی نارواست که مردمان میهنه به شیخ نسبت دادند، و او را حتی دیوانه لقب نهادند (ابن منور، ۱۳۷۱، ص. ۳۵) می‌توان چنین پنداشت که مطلب مورد اشاره در کلام چراغ‌دهلی، از دیگر نسبت‌هایی ناروا بود که اهل میهنه از منتسب ساختن آن نیز به ابوسعید، ابا نورزیدند. شاید این مطلب در یکی از مقامه‌های پراکنده، مذکور بوده و احتمالاً مؤلف اسرارالتوحید از آوردن این اشاره به دلیل ضعف و شبهه در اسناد آن، چشم‌پوشی کرده است.

یادکرد دیگر از ابوسعید ابوالخیر در کتاب خیرالمجالس، در مجلس چهل و هشتم است. این یادکرد، در باب روابط ابوسعید با بوعلی سینا است. چراغ‌دهلی، از این مناسبات چنین یاد کرده است که:

«شیخ ابوسعید ابوالخیر و بوعلی سینا معاصر بودند و بوعلی بر شیخ ابوسعید اعتقادی نداشت. کرامت‌ها که از وی آشکار شدی، گفتی که علم سیمیا و یا نیرنجات دارد؛ که بدان خبر آینده و گذشته می‌گوید. روزی هر دو یک‌جا نشستند. آنجا باغی بود. گل لعل بسیار شکفته بود. شیخ ابوسعید ابوالخیر در گل لعل نظر کرد و گفت که: شما بر ما سُرخ‌رویی می‌فروشید؟ همین که این سخن گفت، درحال، جمله گل‌ها زرد شدند. بوعلی حیران ماند، و سر در قدم شیخ آورد و گفت: من بر باطل بودم؛ می‌دانستم که شما را علم سیمیاست یا نیرنجات. اما علم را آلات می‌باید، آن‌گاه اثر ظاهر شود. شما سخن گفتید، درحال، جمله گل‌ها زرد شدند. این نباشد مگر کرامت» (حمید قلندر، ۱۹۵۹ م، ص. ۱۵۹).

هرچند اصل مناسبات و مکاتبات ابن سینا با ابوسعید انکار ناپذیر است و به‌رغم آن‌که در مقامه‌های بازمانده از ابوسعید

به برخی از کراماتی که ابن‌سینا شاهد جریان یافتن آن‌ها بر دستِ شیخ بود نیز اشاره شده است (ابن‌منّور، ۱۳۷۱، ص. ۱۹۴؛ ابوروح لطف‌الله، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۴) اما به آنچه چراغ‌دهلی یادآور آن شده، در هیچ‌کدام از مقامه‌های بازمانده اشاره‌ای نمی‌توان یافت. این حکایت می‌تواند مبین یکی از روایت‌هایی باشد که به دلیل ضعف و شبهه در اسناد، از جانب مؤلفِ اسرارالتوحید نادیده انگاشته شد. آنچه چراغ‌دهلی متذکر آن گردیده، بسیار شبیه است به آنچه ملک شاه‌حسین سیستانی - مؤلف کتابِ احیاءالملوک - دربارهٔ مشاهداتِ خویش از صحرای میهنه و زیارتِ تربتِ ابوسعید یادآور آن شده است. (ملک شاه حسین سیستانی، ۱۳۴۴، ص. ۴۶۸).

۲. مفاتیح‌الاعجاز (تألیف ۸۷۷ ق):

محمد لاهیجی، در بخشی از شرح خود بر مثنوی گلشن راز، به چگونگی تربیتِ مریدان از جانبِ ابوسعید ابوالخیر اشاره داشته، می‌گوید:

«نقل است که شیخ ابوسعید ابوالخیر - قدس سیرة‌العزیز - چون مرید را تلقین کردی، نزد خود می‌نشاند و اسماء‌الله بر او می‌خواند؛ و نگاه به مرید می‌کرد تا به کدام اسمی در او تغییر پیدا می‌شود. از هر اسم که در او تغییر پیدا می‌شد، می‌فرمود که با آن اسم، ذکر بگو. تا زمانی که کارِ مرید با آن اسم تمام می‌شد. باز او را می‌نشاند و اسماء‌الله بر او می‌خواند، و باز از هر اسمی که تغییر در وی می‌دید، به آن ذکر می‌فرمود، و هَلْمُ جزاً به این نوع تربیتِ مرید می‌نمود، تا کار او در فقر به اتمام می‌رسید» (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص. ۷۰۳).

این عمل منسوب به ابوسعید ابوالخیر، در چگونگی انتخابِ ذکر، و نحوهٔ تلقین آن به مریدان، در مقامه‌های بازمانده از شیخ مندرج نیست. بعید نیست این اشاره نیز از جمله مواردی باشد که مؤلفِ اسرارالتوحید از آوردن آن به دلیل شبهه در اسناد، امتناع ورزیده است.

۳. احیاءالملوک (تألیف ۱۲۰۷ ق):

یکی از مطالبِ مندرج در احیاءالملوک، ذکرِ خاطراتِ سفرِ مؤلفِ کتاب به منطقهٔ ایبورد، نسا و مرو شاهجهان است. (ملک شاه حسین سیستانی، ۱۳۴۴، ص. ۴۶۷). در جریان این سفر، تجربیاتی فراوان برای مؤلفِ کتاب حاصل شد. زیباترین و به یادماندنی‌ترین آن‌ها، زیارتِ آرامگاهِ ابوسعید ابوالخیر و مشاهدهٔ صحرای دشتِ خاوران بود. مؤلف، دشتِ خاوران را درحالی مشاهده کرد که نیمی از آن با لاله‌های سرخ و نیمی دیگر با لاله‌های زرد پوشیده شده بود. او دلیلِ گوناگونی الوانِ لاله‌های را چنین توضیح داده که:

«در مهنه، زیارتِ سلطان ابوسعید ابوالخیر - نَوْرالله مرقدَه - میسر شد و صحرائِ دشتِ خاوران را در محل لاله مشاهده نمود. نصفی، لاله زرد؛ و نصفی، لاله سرخ داشت. این تقسیم الوان چنان بود که روزی حضرتِ سلطان ابوسعید در کمالِ جلال و جذبه در آن دشت از جایی به جایی می‌رفته‌اند. ناگاه آن صحرا به نظرِ شریف درآمده، با لاله‌ها که داغِ محرومی در دلِ ایشان و دردِ مدام است؛ می‌فرمایند که: ای لاله‌ها، با ما سرخ چشمی می‌کنید؟ به قدرتِ الهی، لاله نصفِ آن راه، که به عتاب نظر کرده‌اند، زرد شده. زبانِ حالِ آن بزرگوار به این رباعی متکلم گردید که:

می‌رُست ز دشتِ خاوران لاله آل چون دانه اشکِ عاشقان در مه و سال
بنمود جمالِ خویش از پرده جمال چون صورتِ حالِ من شدش صورتِ حال

این معانی در روضه سلطان ابوسعید در مهنه، در کتابی که در شرح مقاماتِ علیه‌ایشان نوشته بودند، مطالعه شد. «(ملک شاه حسین سیستانی، ۱۳۴۴، ص. ۴۶۸).

هر چند مؤلفِ احیاءالملوک تصریح دارد که موضوع مورد اشاره را در کتابی که در شرح مقاماتِ ابوسعید به نگارش درآمده بود، و در آرامگاهِ شیخ در میهنه نگهداری می‌شد، مطالعه کرده، اما اکنون در هیچ‌کدام از سه مقامه به یادگار مانده از ابوسعید ابوالخیر این مطلب یافت نمی‌شود. این امر، علاوه بر آن‌که نشانگرِ آن است که غیر از مقامه‌های بازمانده، دیگر مقامه‌هایی نیز در ارتباط با احوالِ شیخ وجود داشته، و حداقل تا قرن سیزدهم نیز در دسترس بوده، مبینِ برخی از اشاراتِ مندرج در این مقامه‌ها نیز هست. این اشاراتِ خاص را شاید مؤلفِ اسرارالتوحید به دلیل ضعف در اسناد آن ذکر نکرده، یا این‌که حتی به فرض درست بودن اسناد، شاید این مقامه‌های پراکنده را هنگام تألیفِ اسرارالتوحید در اختیار نداشته است.

نتیجه

نتایج حاصل از این پژوهش را ذیل چند دسته کلی می‌توان عنوان داشت:

نخست این‌که، ۲۸ منبعی را که اشاراتی خاص و فاقد مأخذ، به احوال ابوسعید در آن‌ها دیده می‌شود، به دو دسته منابع عرفانی و غیر عرفانی، می‌توان تقسیم کرد. ذیل منابع عرفانی، ۲۳ کتاب جای می‌گیرد. ذیل منابع غیر عرفانی نیز ۵ کتاب قابل ذکر است. این امر، مبین این نکته می‌تواند باشد که عمده اشاراتِ خاص درباره ابوسعید، در آثار عرفانی مندرج هستند.

هم‌چنین این اشارات را از منظر درون‌مایه، به ۵ نوع می‌توان تقسیم کرد:

نوع اول، اشاراتِ فاقدِ مأخذی هستند، که برای آن‌ها با احوال و وقایع دورانِ حیاتِ ابوسعید، هیچ‌گونه تناسبی نمی‌توان در نظر گرفت. ذیل این مجموعه، ۷ کتاب جای می‌گیرد. از آن‌ها، ۵ مورد عرفانی (مقامات ژنده‌پیل، خلاصه‌المقامات، نفحات الانس، روضات الجنان، روضة‌الریاحین) و دو مورد غیر عرفانی (شیرازنامه، جامع‌التمثیل) هستند.

از حیث سیرِ تاریخی (و با لحاظ ترتیبِ زمانی این کتاب‌ها) مشخص می‌شود جعل و یا تکرارِ این نوع از اشاراتِ مجعول در دیگر آثار، از اواخرِ قرن ششم شروع شده (در مقامات ژنده‌پیل) در قرن هفتم موقتاً مسکوت مانده. طی قرن هشتم ادامه پیدا کرده (در شیرازنامه) ضمنِ قرون نهم و دهم به اوج رسیده (در خلاصه‌المقامات، نفحات الانس، روضات الجنان، روضة‌الریاحین) و سرانجام در قرن یازدهم (در جامع‌التمثیل) فروکش کرده است.

این مجعولات از منظر محتوا، مشتمل بر پنج داستان هستند. این داستان‌ها، سندِ موهومِ میراثِ خرقة ابوسعید برای شیخ احمد جام نامقی، چگونگی ارتباط و ملاقاتِ روحانی ژنده‌پیل با ابوسعید، مکاتبات ابواسحاق کازرونی با ابوسعید، داستانِ غارنشین ابوسعید و حکایت سفرِ ابوسعید به عتبات عالیات را شامل می‌شوند.

علاوه بر اسناد و قرینه‌های حالی (که بر مجعول بودن این داستان‌ها دلالتی روشن دارند) قرینهٔ مقالی مشترک در بیشتر این حکایات (که دیگر دلیلی بر ساختگی بودن آن‌هاست) شروع این دسته از حکایات با تعبیری نظیر «روایت کنند، نقل است، نوشته‌اند و آورده‌اند که» می‌باشد.

نوع دوم، اشاراتِ فاقدِ مأخذی هستند که از مفهوم برخی اقوال، ابیات، حکایات یا از محتوای بعضی مفاهیم أخذ و به ابوسعید منتسب شده‌اند. ذیل این مجموعه، ۴ کتاب جای می‌گیرد. از آن‌ها، ۳ مورد عرفانی هستند (کشف‌الاسرار، خیر‌المجالس، حدائق‌الحقایق) و ۱ مورد غیر عرفانی است (هزار حکایت صوفیان).

با لحاظ ترتیبِ زمانی این کتاب‌ها، مشخص می‌شود این انتساب‌ها از نیمهٔ اول قرن ششم (در کشف‌الاسرار و هزار حکایت صوفیان) شروع شده، ضمنِ وقفه‌ای در قرن هفتم، طی قرن هشتم (در خیر‌المجالس) ادامه یافته، سپس در قرن نهم مسکوت مانده، آنگاه در قرن دهم (در حدائق‌الحقایق) به اتمام رسیده است. از منظر محتوا، این انتساب‌ها شامل یک وصیت، دو حکایت و ارائهٔ یک تفسیر از حروفِ کلمهٔ «حُبّ» هستند.

نوع سوم، اشاراتِ فاقدِ مأخذی هستند که مبینِ دگردیسی یا پرداخت‌های خیالی از یک واقعیتِ تاریخی به نظر می‌آیند. ذیل این مجموعه، ۴ کتاب جای می‌گیرد. تمام این منابع (کشف‌الاسرار، اوراد الاحباب، مقالات شمس، خیر‌المجالس) از آثار عرفانی هستند.

با لحاظ ترتیب زمانی، مشخص می‌شود این دگردیسی‌ها نیز از نیمه اول قرن ششم (در کشف الاسرار) شروع شده، در قرن هفتم (مقالات شمس) ادامه یافته، سپس در قرن هشتم (در اورد الاحباب و خیرالمجالس) به اتمام رسیده است.

از منظر محتوا، این دگردیسی‌ها، حکایت مرتبط با چگونگی رعایت وقت از جانب ابوسعید، انتساب بنای خانقاه به بوسعید، حکایت مبنی بر توصیه به تسلیم در برابر امر شیخ و روایت دیگرگون شده چگونگی حضور و مجاهده ابوسعید در بیابان را شامل هستند.

نوع چهارم، اشارات فاقد مأخذی هستند که می‌توان برای آن‌ها، نوعی تناسب و سازگاری را با رفتارهای بوسعید در نظر گرفت. ذیل این مجموعه، ۱۴ کتاب جای می‌گیرد. از این تعداد، ۱۳ مورد (البیاض و السواد، روضة الفریقین، مکاتیب، تمهیدات، مرصادالعباد، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه، اسرارنامه، تذکرة الاولیا، چهل مجلس، اورد الاحباب، فصل الخطاب، نفحات الانس) آثار عرفانی هستند و تنها ۱ مورد (قابوس‌نامه) غیر عرفانی است.

با لحاظ ترتیب زمانی، مشخص می‌شود این اشارات خاص، که برای آن‌ها نوعی از تناسب و سازگاری را با رفتارهای بوسعید می‌توان در نظر گرفت، از نیمه دوم قرن پنجم (در قابوس‌نامه و البیاض) شروع شده، طی قرن ششم (در روضة الفریقین، مکاتیب، تمهیدات) ادامه یافته، در قرن هفتم (در مرصادالعباد، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه، اسرارنامه، تذکرة الاولیا) به اوج رسیده، سپس در قرن هشتم (در چهل مجلس، اورد الاحباب) پیگیری شده، آنگاه در قرن نهم (در فصل الخطاب، نفحات الانس) به پایان رسیده است.

از منظر محتوا، این موارد را بر سه گونه (که مشتمل بر سخنان، حکایات و آداب هستند) می‌توان تقسیم کرد. در منابع یادشده، در مجموع دوازده سخن از اقوال ابوسعید، هفده حکایت از احوال او، و هم‌چنین سه رسم صوفیانه از آداب خانقاه (که ابوسعید را مبدع آن دانسته‌اند) ذکر شده است. از میان این منابع، بیشترین سهم به آثار عطار (با یازده حکایت و چهار سخن) و خصوصاً تذکرة الاولیا (با هفت حکایت و سه سخن) اختصاص دارد.

نوع پنجم، اشارات فاقد مأخذی هستند که احتمالاً به دلیل شبهه یا ضعف در اسناد، ترک شده‌اند و به مقامه‌های رسمی راه پیدا نکرده‌اند. ذیل این مجموعه، ۳ کتاب جای می‌گیرد. ۲ مورد از آن‌ها (خیرالمجالس، مفاتیح الاعجاز) آثار عرفانی هستند و ۱ مورد (احیاء الملوک) غیر عرفانی محسوب می‌شود.

با لحاظ ترتیب زمانی این کتاب‌ها نیز مشخص می‌شود اشاراتی که شاید به دلیل شبهه یا ضعف در اسناد، ترک شده باشند، در آثار قرن هشتم (در خیرالمجالس) و نهم (در مفاتیح الاعجاز) آمده‌اند. آنگاه ضمن وقفه‌ای مشتمل

بر سه صده، سرانجام در قرن سیزدهم (در احیاء الملوک) به اتمام رسیده‌اند. این اشارت‌ها، حکایتِ مرتبط با موضوعِ تهمت به ابوسعید مبنی بر به حبالهُ نکاح در آوردنِ دخترِ خویش، حکایتِ تغییرِ رنگِ گل‌های سرخ به زرد بر اثر نگاهِ ابوسعید در حضورِ ابن‌سینا، حکایتِ مبتنی بر توضیحِ روشِ ابوسعید در تلقینِ ذکر به مریدان، و دستِ آخر آن روایتی را که مؤلفِ احیاء‌الملوک به نقل از یکی از مقامه‌های شیخ (که در میهنه و در آرامگاه او نگاه‌داری می‌شد) و موضوعِ آن ذکرِ دلیل بر دورنگ بودن گل‌های دشتِ خاوران است، شامل هستند.

منابع

۱. ابن منور، م. (۱۳۷۱). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. آگاه.
۲. ابوالرجا چاچی، م. (۱۳۵۹). *روضه‌الفریقین*. به تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالرحی حبیبی. انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابوروح لطف‌الله، ج. (۱۳۸۴). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن.
۴. ابوعلی عثمانی، ح. (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریه*. با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزانفر. علمی و فرهنگی.
۵. امیر اقبال‌شاه سیستانی، ا. (۱۳۷۹). *چهل مجلس*. تصحیح عبدالرفیع حقیقت. اساطیر.
۶. باخرزی، ی. (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. انتشارات دانشگاه تهران.
۷. بوزجانی، ع. (۱۳۴۵). *روضه‌الریاحین*. با مقدمه و تعلیقات به کوشش حشمت مؤید. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۸. جامی، ع. (۱۳۸۲). *نفحات‌الانس من حضرت‌القدس*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. اطلاعات.
۹. جبه‌رودی، م. (بی‌تا). *کلیات جامع‌التمثیل*. کتابفروشی اسلامیة.
۱۰. حمید قلندر، مولانا ح. (۱۹۵۹). *خیرالمجالس (ملفوظات حضرت شیخ نصیرالدین محمود چراغ‌دهلی)*. با تصحیح و مقدمه و تعلیقات از خلیق احمد نظامی. مطبوعات شعبه تاریخ، مُسلم یونیورسیتی، علی‌گده، هند.
۱۱. خواجه علی‌حسین سیرجانی، ع. (۱۳۹۰). *البیاض و السواد من خصائص حکم‌العباد فی نعت المرید و المراد*. تصحیح و تحقیق محسن دهقان‌پور، مقدمه انگلیسی نصرالله پورجوادی. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و واحد تحقیقاتی تاریخ فرهنگ عقلی جهان اسلام دانشگاه آزاد برلین، تهران.
۱۲. خواجه محمد پارسا، م. (۱۳۸۱). *فصل الخطاب*. با مقدمه و تصحیح و تعلیق جلیل مسگرنژاد. مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. زرکوب شیرازی، ا. (۱۳۸۹). *شیرازنامه*. به کوشش محمدرضا جلدی و احسان‌الله شکراللهی. مؤسسه تألیف و ترجمه و نشر آثار هنری متن.
۱۴. سدیدالدین غزنوی، م. (۱۳۸۸). *مقامات ژنده پیل*. به اهتمام حشمت مؤید. علمی و فرهنگی.
۱۵. سراج طوسی، ا. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون و ترجمه مهدی محبتی. اساطیر.
۱۶. سه‌رودی، ش. (۱۳۶۴). *عوارف المعارف*. به اهتمام قاسم انصاری و ترجمه عبدالمومن اصفهانی. علمی و فرهنگی.
۱۷. شفیعی کدکنی، م. (۱۳۸۶). *چشیدن طعم وقت (مقامات کهن و نویافته بوسعید، از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر)*. سخن.
۱۸. شفیعی کدکنی، م. (۱۳۹۳). *درویش ستهنده (از میراث عرفانی شیخ جام)*. سخن.

۱۹. شمس تبریزی، ع. (۱۳۸۵). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. خوارزمی.
۲۰. صفی‌پور، ع. (بی‌تا). منتهی الأرب فی لغة العرب. کتابخانه سنایی.
۲۱. عطار نیشابوری، ف. (۱۹۰۵). تذکرة الاولیا. مصحح رینولد آلین نیکلسون. لیدن.
۲۲. عطار نیشابوری، ف. (بی‌تا). تذکرة الاولیا. به تصحیح میرزا محمد خان قزوینی. گنجینه.
۲۳. عطار نیشابوری، ف. (۱۳۹۹). تذکرة الاولیا. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن.
۲۴. عطار نیشابوری، ف. (۱۳۸۳). مصیبت‌نامه. تصحیح نورانی وصال. زوار.
۲۵. عطار نیشابوری، ف. (۱۳۸۴). الهی‌نامه. تصحیح فزاد روحانی. زوار.
۲۶. عطار نیشابوری، ف. (۱۳۸۶). اسرار‌نامه. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن.
۲۷. عنصرالمعالی، ک. (۱۳۷۸). قابوس‌نامه. به اهتمام و تصحیح غلام‌حسین یوسفی. علمی و فرهنگی.
۲۸. عین‌القضات همدانی، ع. (۱۳۶۲). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. کتابخانه منوچهری.
۲۹. عین‌القضات همدانی، ع. (۱۳۷۳). تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری.
۳۰. فراهی هروی، م. (بی‌تا). تفسیر حدائق‌الحقائق. به اهتمام سید جعفر سجادی. انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. کربلایی تبریزی، ح. (۱۳۸۳). روضات‌الجنان و جنات‌الجنان. با مقدمه و تکمله و تصحیح و تعلیق جعفر سلطان‌القزائی، به سعی و اهتمام محمدامین سلطان‌القزائی. ستوده.
۳۲. لاهیجی، م. (۱۳۷۴). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز. با مقدمه کیوان سمیعی. سعدی.
۳۳. معین‌الدین اسفزاری، م. (۱۳۳۸). روضات‌الجنات فی اوصاف مادیته هرات. با تصحیح و حواشی و تعلیقات سید محمدکاظم امام. انتشارات دانشگاه تهران.
۳۴. ملک‌شاه حسین سیستانی، ح. (۱۳۴۴). احیاء‌الملوک. به اهتمام منوچهر ستوده. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۵. منتخب رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و تحفه‌المریدین. (۱۳۵۴). به تصحیح احمد علی رجائی. انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. میبدی، ر. (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عده‌الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت. امیرکبیر.
۳۷. نجم‌رازی، م. (۱۳۷۴). مرصاد‌العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. علمی و فرهنگی.
۳۸. نخشبی، ض. (۱۳۶۹). سلک‌السلوک. با مقدمه و تصحیح و تعلیق و تحشیه غلام‌علی آریا. کتابفروشی زوار.
۳۹. هجویری، ع. (۱۳۸۶). کشف‌المحجوب. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. سروش.

۴۰. هزار حکایت صوفیان. (۱۳۸۹). حامد خاتمی پور، بر اساس دستنویس کهن ۶۷۳ ه.ق. سخن.
۴۱. همتی، ا.ح. (۱۴۰۰ الف). خطاهای مؤلفان متون کهن ادب فارسی در معرفی ابوسعید ابوالخیر. جستارهای نوین ادبی، ۵۴ (۲)، ۱۵۵-۱۲۳. <https://doi.org/10.22067/jls.2021.69791.1064>
۴۲. همتی، ا.ح. (۱۴۰۰ ب). راستی آزمایی رویدادهای سفر ابوسعید ابوالخیر به خرقان بر مبنای گزارش اسرارالتوحید. زیان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، ۱۴ (۲۲۴)، ۵۳-۷۶. <https://doi.org/10.22034/perlit.2022.48698.3209>



FitzGerald's *Rubáiyát of Omar Khayyám*: From Personal Therapy to Social Therapy

Kareem Lowaymi Mutlaq¹

Received: March 19, 2024 :: Revised: January 29, 2025
Accepted: February 23, 2025 :: Published Online: March 18, 2025

Abstract

In the realm of world literature and cross-cultural intellectual exchanges, few poets have wielded as profound an influence as Omar Khayyam and his Rubaiyat, particularly in shaping the cultural, literary, and intellectual landscape of Europe, especially Victorian England. During this period, the middle class, bolstered by wealth from commercial and colonial endeavors and grounded in Protestant Christian values, dominated England's economic, social, and cultural spheres. However, by the mid-19th century, this dominance faced significant challenges from revolutionary thinkers such as Darwin, Marx, Nietzsche, and Freud, whose ideas sparked spiritual and social upheaval, particularly among intellectuals, writers, and artists. It was in this climate of instability that Edward FitzGerald's translation of the *Rubáiyát of Omar Khayyám* emerged. This article explores the reasons behind the enthusiastic reception of FitzGerald's translation during this transformative era. It argues that two key factors contributed to its success: the translator's personal circumstances and the broader social, cultural, and intellectual conditions of the time. Initially, the translation served as a form of personal therapy for FitzGerald, reflecting his own struggles and worldview. However, through its adoption and promotion by influential figures in the intellectual, cultural, and literary fields, the Rubaiyat transcended its personal origins to become a source of collective solace and reflection, effectively functioning as a form of social therapy for a society grappling with existential uncertainties.

Keywords: *Rubáiyát of Omar Khayyám*, Fitzgerald, Victorian Period, Middle Class, Therapy

1. Assistant Professor in English Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran.

E-mail: kmutlaq@scu.ac.ir

<https://orcid.org/0009000432186732>

How to cite this article:

Lowaymi Mutlaq, K. (2025). FitzGerald's *Rubáiyát of Omar Khayyám*: from personal therapy to social therapy. *New Literary Studies*, 57(4), 49-72. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.87349.1563>

Extended Abstract

1. Introduction

Iranian classical poets have long been celebrated as pioneers of humanistic thought and champions of transcendent, rational values in the history of human civilization. Among their works, Khayyam's *Rubaiyat* stands out for its profound influence, extending far beyond the East to leave a lasting mark on Western culture. Edward Fitzgerald's translation of Khayyam's *Rubaiyat* during England's Victorian era is widely regarded as one of Persian literature's most significant contributions to the West. Beyond its literary merit, Fitzgerald's translation emerged as a social and cultural phenomenon. This article explores why and how Fitzgerald's rendition of the *Rubaiyat* was embraced and celebrated in Victorian society. It argues that the translation initially served as a form of personal therapy for Fitzgerald, later transforming into a collective therapeutic tool for Victorian society through the endorsement of cultural and literary authorities. To support this argument, the article delves into Fitzgerald's personal life and examines the sociological and intellectual developments of the Victorian era.

2. Method

This study employs the concept of "reception" from comparative literature studies as its methodological framework. Reception theory focuses on the relationship between a literary work and its environment, encompassing authors, readers, critics, and the broader social context. In essence, it investigates how a work interacts with its surroundings. Consequently, the study of literary reception aligns with the principles of literary sociology. In this article, Edward Fitzgerald's personal life and the intellectual and cultural shifts of the Victorian era are analyzed as key factors influencing the reception of his translation.

3. Results

The 19th century in Britain, known as the Victorian era, was marked by the rise of the middle class as a dominant force in economic, social, cultural, and intellectual spheres. Rooted in Protestant Christianity, this class championed values such as order, stability, tradition, and the authority of the ruling elite. It played a pivotal role in bolstering the British Empire by advocating for free-market economics and industrial progress. However, the latter half of the 19th century brought significant intellectual and cultural challenges for the middle class. Groundbreaking scientific discoveries, particularly Darwin's theory of evolution, destabilized the religious and intellectual foundations of Victorian society. The theories of Darwin, Marx,

Nietzsche, and Freud challenged prevailing beliefs about religion, economics, morality, and sexuality, respectively. These developments sparked a crisis of skepticism among Victorian intellectuals and artists.

Edward Fitzgerald, the translator of Khayyam's *Rubaiyat*, was born in 1809 into a wealthy family. Throughout his life, he grappled with familial strife and a lack of close friendships. In 1856, Fitzgerald encountered a copy of Khayyam's *Rubaiyat* and embarked on its translation. For Fitzgerald, this endeavor served as a form of personal therapy, helping him navigate his own mental anguish and existential struggles. He found solace in the themes of pessimism, doubt, the transience of life, and the pursuit of pleasure that permeate Khayyam's verses.

Initially, Fitzgerald's translation of the *Rubaiyat* received little attention. However, its fortunes changed when it was discovered by Dante Gabriel Rossetti, a leading Victorian poet and painter. Rossetti and his contemporaries in the Pre-Raphaelite movement were drawn to the *Rubaiyat*'s themes of love, fate, and the ephemeral nature of life, which resonated deeply with their artistic sensibilities. As a result, the translation gained widespread popularity among artists and intellectuals, serving as a balm for the spiritual and intellectual crises of the era.

Fitzgerald's translation of the *Rubaiyat* began as a personal therapeutic endeavor, allowing him to cope with his own emotional and psychological struggles. However, its reception by Victorian intellectuals and cultural authorities transformed it into a form of collective therapy. Khayyam's *Rubaiyat* was embraced as a response to the era's intellectual and spiritual upheavals, becoming one of the most significant literary works of the Victorian age. Its themes of existential reflection and the pursuit of fleeting pleasures provided comfort to a society grappling with profound uncertainty.

4. Discussion and Conclusion

Edward Fitzgerald's translation of Khayyam's *Rubaiyat* initially served as a personal therapeutic outlet, enabling him to navigate his own emotional turmoil and personal losses. However, its acceptance by Victorian cultural and intellectual elites elevated it to the status of collective therapy. The *Rubaiyat* resonated deeply with a society in the throes of spiritual and intellectual crisis, offering solace and reflection. As both a literary masterpiece and a cultural phenomenon, Khayyam's *Rubaiyat* played a crucial role in alleviating the spiritual pain of Victorian society, cementing its place as one of the era's most enduring and influential works.



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

ترجمه رباعیات خیام فیتزجرالد: از درمانگری شخصی

تا درمانگری اجتماعی

کریم لویمی مطلق^۱

چکیده

در عرصه ادبیات جهان و دادوستد فکری و ادبی میان فرهنگ‌ها و ملل مختلف، بدون تردید هیچ شاعری به اندازه عمر خیام و رباعیاتش بر فضای فرهنگی، ادبی و فکری اروپا، به‌ویژه انگلستان دوره ویکتوریا اثرگذار نبوده است. در این دوره طبقه متوسط، به‌واسطه ثروت حاصل از فعالیت‌های تجاری و استعماری و با تکیه بر پایگاه دینی‌اش بر تمام عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و فکری انگلستان سلطه داشت و ارزش‌های آن به ارزش‌های حاکم و مبنا تبدیل شده بود. اما با آغاز نیمه دوم قرن نوزدهم، سلطه مرجعیت‌های این طبقه با چالش‌های سهمگین از جانب پژوهش‌گران علوم تجربی و اجتماعی مانند داروین، مارکس، نیچه و فروید مواجه شد و این چالش‌ها از هر جهت باعث تزلزل روحی، معنوی و اجتماعی این طبقه شد. ترجمه رباعیات خیام را فیتزجرالد در چنین فضایی منتشر کرد. مسئله مورد بررسی در این مقاله چرایی «پذیرش» این ترجمه در این دوره است. در پاسخ، دو عامل زندگی شخصی مترجم و وضعیت اجتماعی، فرهنگی و به‌ویژه فکری آن دوره نقش بسزایی دارند؛ با این تأکید که کار ترجمه رباعیات ابتدا برای فیتزجرالد نقش نوعی درمانگری شخصی را داشته که بعدها از طریق مراجع میدان فرهنگی و ادبی به‌نوعی درمانگری اجتماعی تبدیل شده است.

کلیدواژه‌ها: رباعیات خیام، فیتزجرالد، دوره ویکتوریا، طبقه متوسط، درمانگری.

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰
پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵
انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۷، زمستان ۱۴۰۳، صص ۴۹-۷۲
مقاله پژوهشی

۱. استادیار زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

ارجاع به این مقاله:

لویمی مطلق، ک. (۱۴۰۳). ترجمه رباعیات خیام فیتزجرالد: از درمانگری شخصی تا درمانگری اجتماعی. جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۴)، ۴۹-۷۲. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.87349.1563>

۱. مقدمه

شعرای کلاسیک ایران‌زمین در طول تاریخ تمدن نوین بشر از پیشگامان عرصه اندیشه‌ورزی انسان‌گرایانه و منادی ارزش‌های متعالی و خردگرایانه بوده‌اند. علاوه بر هنر حیرت‌انگیز این شعرا، کلام چهره‌هایی چون فردوسی، خیام، مولوی، سعدی و حافظ در دنیایی که به قول جان کی‌تس^۱، شاعر رمانتیک انگلیسی، اندیشیدن در آن جز غم و اندوه حاصلی به بار نمی‌آورد، بسان آموزه‌های فلاسفه بزرگ یونان همواره تسلی‌بخش دردهای همیشگی انسان‌ها بوده است. آشنایی شرق‌شناسان و اندیشمندان غربی با این سرچشمه‌های جان‌فزای هنر و اندیشه و انتشار آن‌ها در حوزه‌های علوم انسانی غرب از طریق ترجمه جنب‌وجوش تازه‌ای به این حوزه‌ها بخشید.

پیشینه رسوخ آثار ادبی فارسی در اروپا به قرون وسطی بازمی‌گردد. به گواهی پژوهش‌گران اگرچه در این دوره منابع داستانی هندی از طریق زبان فارسی به برخی از آثار اصلی قرون وسطی راه‌یافتند و الهام‌بخش برخی از حکایات بوکاچیو^۲، استراپورولا^۳ و جفری چوسر^۴ شدند، ولی مسلماً این مضامین روایی و غنایی فارسی است که شعر اسپانیا و جنوب فرانسه را رنگ‌وجلائی دیگری بخشیدند (Kaufman, 1965: p. 216). به‌عنوان مثال در شعر شاعر پرآوازه قرون وسطی، دانته، حضور تصاویر و اندیشه‌های فارسی و عربی را می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد (Kaufman: p. 217). این‌ها به اذعان پول کافمن نقاط آغازین مهمی در انتقال دانش‌آوران و مستقیم برخی از مهم‌ترین آثار شعر فارسی به غرب به حساب می‌آیند (Kaufman: p. 220). اگرچه تاریخ و طبقه رسوخ ادب و اندیشه فارسی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی در اروپا موضوع پژوهش‌های بی‌شمار و گران‌سنگی بوده است اما در این پژوهش بحث را به مشهورترین ارمغان ادب فارسی برای غرب محدود می‌کنیم: ترجمه ادوارد فیتزجرالد از رباعیات عمر خیام در دوره ویکتوریای انگلستان یعنی نیمه دوم قرن نوزدهم. در این باب البته دکتر حسن جوادی در کتابی تحت عنوان *تأثیر ادبیات فارسی در ادبیات انگلیسی (۱۳۹۶)* به تفصیل در باب نحوه آشنایی فیتزجرالد با زبان فارسی و رباعیات و برداشت او از محتوای مضمونی و سبکی آن‌ها بحث کرده است. دکتر اسماعیل زارع‌بهتاش نیز در مقاله‌ای تحت عنوان *پذیرش رباعیات خیام در انگلستان عصر ویکتوریا (۱۳۹۹)* به بررسی پذیرش رباعیات در میدان ادبی و فرهنگی پرداخته است و البته اشاراتی گذرا به علل این پذیرش نیز کرده است. همچنین در مقاله *«ادوارد فیتزجرالد مترجم-شاعری خلوت‌گزیده» شلدن گلدفارب (۱۳۹۷)* به برخی از احوال شخصی فیتزجرالد و پیوند

1. John Keats (1795-1821)
2. Giovanni Boccaccio (1313-1375)
3. Gianfrancesco Straparola (1485-1558)
4. Geoffrey Chaucer (1342/3-1400)

روحی‌اش با رباعیات اشاره کرده است، اما هدف اصلی در این مقاله بررسی چرایی و نحوه پذیرش و اقبال به ترجمه فیتزجرالد از رباعیات خیام با نگاهی عمیق‌تر به تحولات جامعه‌شناختی و فکری دوره ویکتوریاست. روش تحقیق برای پاسخ به چرایی اقبال به رباعیات خیام، مبتنی بر فهم «پذیرش»^۱ در مطالعات ادبیات تطبیقی است که به طیف وسیع‌تری از موضوعات، یعنی روابط بین آثار متأثر از همدیگر و محیط پیرامون آن‌ها از جمله نویسندگان، خوانندگان، منتقدان، ناشران آن دوره اشاره دارد و از این رو مطالعه پذیرش ادبی به مطالعات جامعه‌شناسی ادبی یا حتی روانشناسی میل پیدا می‌کند (Weisstein, 1973: p. 49). بر این اساس ادعای این مقاله این است که رباعیات و نفس عمل ترجمه آن‌ها در وهله اول برای شخص فیتزجرالد نقش تریای یا درمانگری^۲ شخصی داشت، ولی پس از آن که به دست مراجع میدان فکری و ادبی جامعه آن دوره مانند گابریل دانته روزتی و دوستان همفکرش و نیز جان راسکین رسید، مورد پذیرش مخاطبان آن‌ها قرار گرفت و به یک درمانگری جمعی تبدیل شد. پس در این مقاله نخست به بررسی وضعیت فکری، فرهنگی و اجتماعی دوره ویکتوریای انگلستان و مرجعیت‌های معنوی و فکری آن دوره و البته چالش‌های مقابل آن می‌پردازیم و سپس بحث را با بررسی زندگی شخصی فیتزجرالد و نحوه آشنایی او با رباعیات و علل تعامل روحی و معنوی مترجم و هم‌عصرانش با این اشعار ادامه می‌دهیم.

۲. طبقه متوسط، جامعه مرجع دوره ویکتوریا

قرن نوزدهم در مطالعات تاریخی و ادبی بریتانیا به دوره ویکتوریا مشهور است؛ زیرا آغاز آن تقریباً مصادف با سلطنت ملکه ویکتوریا در سال ۱۸۳۷ و پایان آن نیز با خاتمه زمامداری او در سال ۱۹۰۱ بود. اما خواننده‌ای که تاریخ فرهنگ و ادب و سیاست و شرایط اجتماعی بریتانیای دوره ویکتوریا را مرور می‌کند مطمئناً متوجه تکرار کلیدواژه این مطالعه یعنی «طبقه متوسط» می‌شود. آغاز پیدایش این طبقه البته به دوره نوزایی بازمی‌گردد که در آن زمان خرده‌تاجرهای آن دوره با باز شدن پای اروپائیان به سرزمین‌های دیگر وارد عرصه تجارت بین‌المللی شدند و سپس با ظهور پروتستان‌تیسیم در همین دوره تکیه‌گاه دینی و معنوی سترگی نیز پیدا کردند. بعد از آن و در قرن هجدهم، این طبقه رسماً در عرصه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جای پای باز کرد و مدعی سهمی در ساختار قدرت شد و در عرصه اجتماعی و فرهنگی نیز از انسجام خیره‌کننده‌ای در برابر طبقه اریستوکرات و یا فنودال برخوردار شد. اما اوج شکوفایی این طبقه

در همه عرصه‌های اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و به‌ویژه فکری و مذهبی در دوره زمامداری ملکه ویکتوریا بود.^۱ در این دوره در پی اثرات انقلاب صنعتی بر زندگی اجتماعی و ظهور مظاهر زندگی مدرن و ماشینی مانند لکوموتیو، کشتی بخار، تلگراف و... و نیز گسترش شهرها که در حقیقت عرصه حیات این طبقه بودند، شأن و جایگاه طبقه متوسط به نحو چشمگیری ارتقا یافت. در عین حال این فصل از تاریخ بریتانیا دوره آشوب و اصلاحات، ترس از ناآرامی اجتماعی و بی‌ثباتی اقتصادی نیز بود که در گفتمان‌های عمومی و آثار ادبی و فرهنگی آن دوره بروز پیدا کرد. رشد طبقه کارگر، رکود بازارها، رقابت شدید و هجوم قابل توجه بیکاران خارجی نگرانی را در مورد وضعیت کشور و نوع مرجعیت‌هایی که باید باورهای شخصی و هنجارهای اجتماعی و رفتاری را شکل دهند، برانگیخت. در این دوره «اگرچه طبقه بالا همچنان بر مناصب دولتی تسلط داشت، نفوذ مالی طبقه متوسط منجر به این شد که جهان‌بینی این طبقه به‌طور فزاینده‌ای تعیین‌گر معیارهای اجتماعی و اخلاقی، آداب اجتماعی، خط‌مشی‌های سیاسی و اقتصادی کشور شود». از اواخر دهه ۱۸۳۰، طبقه متوسط مرفه بر این حوزه‌ها مسلط شد و ارزش‌های خود را به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به خواسته‌های فردی و نیازهای ملی به‌کارگرفت» (Moran, 2006: pp. 2-3) و حاصل این‌که، ارزش‌های مورد تأیید این طبقه در همه جنبه‌های زندگی دوره ویکتوریا به ارزش‌های هنجار تبدیل شد و «تمام جنبه‌های فرهنگ ویکتوریایی را رنگ بخشید»؛ ارزش‌هایی مانند «نظم و ثبات، سنت، مرجعیت قدرت حاکمه و جاهت و شأن در حیات عمومی» (Moran: p. 1).

اما بیش از همه مسیحیت و شاخه پروتستان آن عامل اصلی در شکل‌گیری و تقویت بنیان معنوی و فکری این طبقه بود. «اعتقاد فراگیر به خدا به‌عنوان خالق مهربان همه و همه چیز، احساس نظم، اطمینان خاطر (قوت قلب) و حقیقت را برای این طبقه به همراه داشت و از نظر آن‌ها در واقع علت اصلی وجود جهان و نقش انسان در آن بود» (Purchase, 2006: pp. 61-2). بر این اساس مسیحیت [پروتستان] قدرتمندترین پایگاه فرهنگی در بستر دوره ویکتوریا بود و باورها و ارزش‌های آن از طریق تأکید بر حس وظیفه‌شناسی، ایثار و تفکیک وظایف بر اساس جنسیت، رفتار اجتماعی طبقه متوسط را شکل می‌داد، زمان فراغت را برای آن‌ها تعریف می‌کرد و در بسیاری از خانواده‌ها حتی آنچه را که باید خوانده می‌شد، گفته می‌شد و یا انجام می‌شد، هم تعیین می‌کرد. جملات و تعبیرات مذهبی در دل هر خانواده ایده‌آل ویکتوریایی قرار داشت که در آن پدر خانواده در کسوت مرجع پدرسالار قرار داشت و همسر به‌عنوان «فرشته» ای

۱. در بررسی شرایط تاریخی اجتماعی دوره ویکتوریا از دو کتاب *تاریخ ادبیات در انگلستان راتلج* و *تاریخ ادبیات انگلیسی* نورتون استفاده شده است که در قسمت منابع به‌طور کامل معرفی شده‌اند.

معصوم به او خدمت می‌کرد. از سوی دیگر، پروتستان‌نویسم به‌عنوان عامل انسجام‌دهنده فرهنگی قدرتمندی برای این طبقه عمل می‌کرد. کلیسای انگلستان، پایگاه قدرت معنوی برای این طبقه بود؛ زیرا کلیسای رسمی دولتی بود که پارلمان بر آن نظارت و پادشاه در رأس آن قرار داشت. طبقه متوسط با نشان دادن تعهد مذهبی پرشور، سیطره اخلاقی خود را بر کشور مشروعیت می‌بخشید (Moran: p. 24). برآیند این حضور در میان طبقه متوسط همانا ایجاد تکیه‌گاه و هویت معنوی است که ثبات خاطر و آرامش در فکر و اندیشه و زندگی دنیوی را برای آن‌ها به ارمغان می‌آورد. در این جهان‌بینی «هنر، سیاست، فلسفه، مذهب، اقتصاد و علم، همگی کنش‌های ارزش‌محوری بودند که «ساختار» دوره ویکتوریا را شکل می‌دادند» (Shea & Whitla, 2015: p. 9).

همین طبقه با این جهان‌بینی مذهبی نبض اقتصاد کشور را نیز در دست داشت و بازیگر اصلی در عرصه پیشرفت‌های اقتصادی، صنعتی و تجاری دوره ویکتوریا بود. این طبقه با حمایت از اقتصاد آزاد و رها از سازوکارهای نظارتی و مالیاتی، علاوه بر فضای فرهنگی که قبلاً در اختیار طبقه اریستوکرات بود، عرصه اقتصادی را نیز به اشغال خود درآورد. قدرت مالی بازرگانان، صنعت‌گران و متصدیان حرفه‌ای مانند بانکداران و وکلا که اکثر آن‌ها از اعضای طبقه متوسط بودند، به آن‌ها وزن اجتماعی و سیاسی خیره‌کننده‌ای بخشیده بود (Moran: p. 39). از سوی دیگر، دوره استیلای این طبقه بر عرصه‌های اقتصادی و سیاسی انگلستان باعث تقویت سلطه بریتانیا در بسیاری از نقاط جهان شد و اصطلاح امپراتوری بریتانیا را وارد فرهنگ سیاسی کرد. بر همین اساس به بسیاری از انگلیسی‌های همین طبقه این باور القا شده بود که گسترش امپراتوری مسئولیتی اخلاقی برای آن‌هاست و به تعبیر رودیارد کیپلینگ^۱ «بار مسئولیت انسان سفید»^۲ بود. شبه‌علم‌های زاینده نظریات داروین نیز به اعضای طبقه متوسط تلقین کرده بود که نژاد انسان‌ها بر اساس تفاوت‌های فیزیکی و فکری تقسیم شده‌اند و براین اساس مقدر شده بود که برخی توسط دیگران رهبری شوند و این وظیفه را خداوند بر عهده بریتانیایی‌ها گذاشته است تا شیوه زندگی برتر، نهادها، قانون و سیاست خود را بر مردمان بومی دیگر کشورها تحمیل کنند. بر این اساس است که ملکه ویکتوریا اظهار داشت که مأموریت امپراتوری «حفاظت از بومیان فقیر و پیشبرد تمدن» بود. از سوی دیگر مبلغان مذهبی مسیحی به‌منظور پیشبرد اهداف امپراتوری، مسیحیت را در هند، آسیا و آفریقا گسترش دادند (Greenblatt & Abrams, 2006: pp. 985-6). علاوه بر این‌ها سلطه طبقه متوسط را حتی می‌توان در عرصه هنر و ادبیات نیز مشاهده کرد که با استفاده از این دو

1. Rudyard Kipling (1865-1936)
2. The White Man's Burden

سعی در ترویج گفتمان اخلاقی، دینی، فکری و اجتماعی خویش داشت. این طبقه نقشی ایدئولوژیک برای هنر و فرهنگ قائل بود. در این دوره «هنر به‌عنوان نشانه مهمی از سلامت اخلاقی کشور و وسیله‌ای برای انتقال ارزش‌های اجتماعی تلقی می‌شد» (Moran: p. 10). از نظر جان راسکین^۱، منتقد برجسته این دوره «هنر بیانگر شخصیت و باورهای جامعه است» و «دستاورد‌های هنری مستقیماً با سلامت اخلاقی و معنوی کشور مرتبط است» (Moran: p. 12). از آنجایی که تنها ایده‌های سالم می‌توانند هنر خوب را تولید کنند، نقاد به‌عنوان حافظ مصلحت عامه و مروج ارزش‌های اخلاقی و هنری عمل می‌کند؛ بنابراین ترویج هنر و فرهنگ عملی مناسب برای آموزش ملت تلقی می‌شود (Moran: p. 12). بر این اساس «نویسندگان و هنرمندان تجسمی که می‌خواستند واقعیت‌های تلخ زندگی معاصر را به تصویر بکشند یا نگرش‌های مرسوم را به چالش بکشند، با لحن عمومی خودبتریبینی که مشخصه فرهنگ طبقه متوسط است، محدود شده بودند» (Moran: p. 17).

۳. ظهور چالش‌های متخاصم در برابر مرجعیت طبقه متوسط

اما در نیمه دوم قرن نوزدهم برتری هژمونیک طبقه متوسط که به آن نوعی آرامش، ثبات فکری، خودراست‌پنداری و خودمحقق‌پنداری بخشیده بود، با چالش‌های نوظهور مختلفی از درون خود-جامعه بریتانیا روبرو شد. در این دوره آن احساس ثبات و «معنا»یی که مذهب پروتستانیسم برای این طبقه به ارمغان آورده بود و آن را به تمام عرصه‌های حیات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی تعمیم داده بود، از سوی رویکردهای سکولار و یافته‌های علمی جدید به چالش کشیده شده بود (Purchase: p. 120). بحران شک و تردید مذهبی ناشی از تحقیقات در باب کتاب *مقاس* و اکتشافات علمی به‌شدت به این روایت بزرگ و جایگاهش در جامعه ضربه زده بود (Damrosch, 2003: p. 1016). پژوهش‌گران فرانسوی و آلمانی با کنکاش در کتاب *مقاس* به‌عنوان یک متن باستانی و نه وحی الهی، اعتبار اناجیل و الوهیت مسیح را به چالش کشیدند (Moran: p. 39). دانشمند آلمانی، دیوید اشتراوس^۲، در *زندگی عیسی* (۱۸۳۵) حقایق تحت‌اللفظی کتاب *مقاس* را به چالش کشیده بود. او با استفاده از روش‌های مدرن نقد متون، معجزه بودن انجیل را اسطوره خواند و ماهیت ظاهراً آسمانی محتوای آن را رد کرد و حتی معتقد بود که در حقیقت شواهد کمی برای وجود عیسی تاریخی در دست بود. از سوی دیگر چارلز لایل^۳، زمین‌شناس بریتانیایی، در اثر مهمش

1. John Ruskin (1819-1900)
2. David Strauss (1808-1874)
3. Charles Lyell (1797-1857)

تحت عنوان اصول زمین‌شناسی ادعا کرده بود که هیچ سندی برای وقوع طوفان نوح وجود ندارد و جهان آن‌گونه که روحانی قرن هفدهمی، جیمز آشر، ادعا می‌کرد در آستانه ۲۳ اکتبر ۴۰۰۴ قبل از میلاد خلق نشده بود بلکه قدمت آن بسیار بیشتر از آن بود (Evans: 2020).

۱.۳. داروین و تزلزل هژمونی مذهبی طبقه متوسط

اما کاری‌ترین ضربه را آرای علمی چارلز داروین به آرامش و اتکابه‌نفس ناشی از اعتقادات دینی به طبقه متوسط وارد کرد. آرای هنجارشکن او در کتابی با عنوان منشأ انواع (۱۸۵۹)، اعتقاد سنتی دینی طبقه متوسط دوره ویکتوریا به اصول بنیادی مانند آفرینش، مفهوم زمان از دیدگاه مسیحیت و درنهایت وجود خدا متزلزل کرد (Purchase: p. 120). داروین که انسان‌ها را در معرض همان روش پژوهشی علمی مورد استفاده در مطالعه کیوترها قرار داده بود، مانند لایل نشان داد که خاستگاه نوع بشر و سرنوشت او در دست خدا نبوده و بشریت، مانند دیگر گونه‌ها، در برابر فرآیند اساساً تصادفی انتخاب طبیعی آسیب‌پذیر است. «مشکل اصلی که نظریه تکامل برای اذهان عمومی به همراه داشت این بود که تصور این‌که انسان مستقیماً از نسل میمون است برای آن‌ها تحقیرکننده بود. انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات و شاهکار خالق در نظر گرفته شده بود اما بر اساس این نظریه او حیوانی بود مانند دیگر حیوانات. همگانی شدن یافته‌های علمی به این انسان نشان داده بود که نه تنها با مورچه‌ها و میمون‌ها برابر بلکه با آن‌ها برادر بود (Purchase: p. 66). طبیعت نیز از نگاه داروین، اساساً بی‌ثبات، بی‌توجه به اخلاق، بالقوه بی‌رحم و ستمگر اما بدتر از همه بی‌تفاوت به زندگی انسان بود» (Purchase: p. 124) و سهمناک‌تر این‌که لایل و داروین نشان دادند که مبدأ حیات بر روی زمین برمی‌گردد به مدّت‌ها پیش از آنچه روایت کتاب مقدس از آفرینش به ما داده است. خلاصه این‌که «آراء داروین در مورد رقابت و بقا در نهایت طرز تفکر اهالی عصر ویکتوریا در مورد جایگاهشان در جهان را برای همیشه تغییر داد. نظریه تکاملی، خدا و انسان را از مرکز آگاهی طبقه متوسط حذف کرد و آن را با چیزی بی‌نهایت تصادفی‌تر و آشفته‌تر جایگزین کرد. این نظریه تقریباً بر همه مسائل و موضوعات مهم مرتبط با دوره ویکتوریا مانند طبقه، نژاد، جنسیت، جنسیت، بدن، ماهیت فرد در جامعه تأثیر گذاشت» (Purchase: pp. 61-2).

۲.۳. مارکس و تزلزل دین و دنیای طبقه متوسط

آرای هنجارشکنانه متفکرانی مانند کارل مارکس، فردریش نیچه و زیگموند فروید که هرکدام به نحوی متأثر از نظرات داروین بودند، بنیان دینی، فکری و معنوی طبقه متوسط را متزلزل کردند. اگرچه مارکس در آن زمان تقریباً ناشناخته بود، اما نقد تند او به سرمایه‌داری آزاد و لجام‌گسیخته طبقه متوسط، نقدهای معاصر به بی‌عدالتی اقتصادی و نظام

طبقاتی را به حادترین سطح رساند (Damrosch: p. 1016). او به قصد اصلاح اجتماعی پس از مشاهده استعمار طبقه فرودست توسط طبقه متوسط و بورژوا از دو سو به بنیان‌های ثبات‌بخش این طبقه حمله کرد. مارکس نخست تیشه به ریشه بنیان معنوی و روحی آن‌ها - که مبنای ثبات زندگی‌شان بود - زد. او در سال ۱۸۴۴ در اثری به نام گامی در نقد فلسفه حق هگلی (۱۸۴۴)، دین را به عنوان «افیون» مردم توصیف کرد و آن را عامل تخدیر فکر و عمل توده‌های فرودست در برابر فریبهی اقتصادی طبقه متوسط و طبقات بالاتر دانست. از نظر مارکس، کلیسا با متقاعد کردن طبقات تحت ستم مبنی بر این‌که وضعیت حقیرانه آن‌ها در جامعه، تقدیر الهی و بنابراین غیر قابل تغییر بود، به ایدئولوژی طبقه حاکم خدمت می‌کرد. سپس در مانیفست حزب کمونیست با ارائه تعریفی از تاریخ، عملاً طبقه کارگر را دعوت به شورش علیه طبقه متوسط و بورژوا کرد. از نظر او «تاریخ تمام جوامع موجود تاکنون، تاریخ مبارزات طبقاتی است»، «مبارزهای» که مبتنی بر «تضاد طبقات سرکوبگر و تحت ستم» است و در پایان طبقات کارگر را تشویق به «اتحاد» کرد؛ زیرا به زعم او آن‌ها جز زنجیرهای اسارتشان چیزی برای از دست دادن نداشتند (Purchase: p. 217).

۳.۳. تیر خلاص نیچه به بنیان دینی و اخلاقی طبقه متوسط

با فروریختن هیبت و منزلت ایدئولوژی مسیحی که پشتوانه فکری و معنوی طبقه متوسط بود، متفکر آلمانی دیگری تزلزل روحی و معنوی این طبقه را به نقطه اوج رساند. فردریک نیچه اولین فیلسوف غربی بود که وجود حقیقتی را انکار کرد که مسیحیت و فلسفه غرب هر کدام مدعی رسیدن به آن بودند. از نظر نیچه این حقیقت توهمی بیش نبود و مسیحیت را یک خودفریبی آرامش‌بخش اما محدودکننده خواند. نیچه با اعلام «مرگ خدا» که به نوعی تأکید او بر زوال مسیحیت است که ایدئولوژی ثبات‌بخش تمام حوزه‌های زندگی معنوی و فکری طبقه متوسط بود، در حقیقت فروپاشی تمام ارزش‌های مبتنی بر این ایدئولوژی را اعلام کرد و از انسان غربی خواست مسئولیت تعیین معیارهای اخلاقی خود را بر عهده بگیرد؛ با این استدلال که همه ارزش‌ها (از جمله ارزش‌های دینی) مخلوق انسان‌ها هستند و بنابراین همه ما مسئول خلق ارزش‌های متعالی جدید و اقتدا به آن‌ها هستیم. او که یک نسبیست‌گرای تمام‌عیار بود معتقد بود لزومی ندارد که این ارزش‌های جدید برای همه اعمال شود و هر فضیلتی برای یک فرد، ممکن است رذیلتی برای فرد دیگری باشد. خلاصه این‌که از نظر نیچه آن زمانی که اندیشه خدای مسیحی بیان‌گر عالی‌ترین آرمان‌های تمدن غرب بود، گذشته و اکنون روشن شده که ایمان به این خدا، بسان بار مرده‌ای بر دوش جامعه‌ای است که از او پیشی گرفته است (Brians: 2000).

۴.۳. فروید و تزلزل ارزش‌های جنسی طبقه متوسط

از سوی دیگر علم جدیدالتأسیس روان‌کاوی هم با ارائه نظریه‌های جدید از سوی مؤسس آن، زیگموند فروید، به طریقی دیگر آرامش و ثبات فکری اهالی دوره ویکتوریا را به هم ریخت. روان‌کاوی کلاسیک فرویدی حول سه مفهوم کلیدی شکل گرفته بود: جنسیت، سرکوب و ناخودآگاه (Purchase: p. 240). طبقه متوسط دوره ویکتوریا مشغولیت ذهنی اخلاقی شدیدی با مسائل جنسی به‌ویژه در زنان و کودکان داشت. علی‌رغم اعمال محدودیت شدید بر نیازها و دانسته‌های جنسی توسط نهادهای دینی و اجتماعی - اگر مجالی هم برای بروز داشت - به شدت کنترل می‌شد. در این دوره از زنان جوان انتظار می‌رفت تا قبل از ازدواج باکرگی و عفت خود را حفظ کنند و تجارب جنسی خصوصی کودکان و نوجوانان، برای مثال خودارضایی، به شدت سرکوب می‌شد. علاوه بر این، آگاهی روزافزون از بیماری‌های جنسی مانند سفلیس، ارتباط بین بی‌بندوباری جنسی و بیماری‌های فاجعه‌بار را در اذهان اعضای طبقه متوسط برجسته می‌کرد. تمایلات جنسی که باید با اخلاق شخصی و یا مراقبت خانواده کنترل می‌شد، از آنجایی که می‌توانست برکل جمعیت تأثیر بگذارد، تبدیل به یک نگرانی سیاسی و اجتماعی شده بود. فروید با تکیه بر نظریه داروین، توصیفی از ذهن ارائه کرد که بر نقش اصلی انگیزه‌های ناخودآگاه، به‌ویژه انگیزه‌های جنسی تأکید می‌کرد. از این رو نظریه‌های او را بسیاری از معاصران زشت و تهدیدآمیز تلقی می‌کردند. روان‌کاوی فروید اهمیتی را که اهالی دوره ویکتوریا برای تمایلات جنسی باروری محور و تمایزات سخت‌گیرانه میان مردانگی و زنانگی قائل بودند به زیر سؤال برد. او، همچنین، ضمن توصیف دین به‌عنوان «روان‌نژندی و سواسی جهان‌شمولی بشریت» برای رسیدن به حقیقت این جهان تجربه علمی را کافی می‌دانست و معتقد بود که علم برخلاف دین توهم نیست (Turner, 1978: p. 167).

مخلص کلام این‌که ظهور و محبوبیت این اندیشه‌های بنیان‌افکن باعث شد گفتمان علمی در کسوت رقیبی سترگ در برابر گفتمان روبه‌افول مسیحیت حاکم به‌عنوان یک مرجعیت فکری جدید قد علم کند که تعریفی جدید از واقعیت را به انسان این دوره عرضه می‌کرد و در پی ترسیم نقشه راه زندگی او و ارائه طریقه فهم هستی بدون اتکا بر مفاهیم ماوراءالطبیعی بود. در عین حال همین گفتمان بود که حقیقت باورهای ایدئولوژی مسیحی را نیز افشا کرد و آن‌ها را در نظر مخاطبان‌شان که عمدتاً روشنفکران طبقه متوسط بودند و کلامشان در میان این طبقه خریدار داشت، بی‌پایه و اساس جلوه داد. اکنون این گفتمان بر مرجعیت عقل نقاد و راستی‌آزمای تجربه‌گرا در برابر مرجعیت انجیل و الهیات طبیعی تأکید داشت (Turner, 1978: p. 357). حاصل این تحولات سهمگین این بود که طبقه متوسط

شاهد فروپاشی بی‌رحمانه ستون‌های معنوی و فکری قرائت بزرگ؛ یعنی مسیحیت پروتستان، به‌ویژه فرقه پیرایش‌گران، از یک سوی و پشتوانه اقتصادی خود از سوی دیگر بود. همان‌طور که ذکر آن رفت این قرائت تمام شئون زندگی معنوی و دنیوی طبقه متوسط را اعم از مناسک عبادی، امور خانواده و جامعه (مانند جایگاه مرد و زن در آن)، اخلاقیات و تعامل با دیگر انسان‌ها، امور جنسی و حتی امور اقتصادی را برایشان تعیین می‌کرد. اما با فروپاشی آن، ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی برگرفته از این قرائت بزرگ دیگر کارایی خود را برای معنابخشی و نظم و انضباطبخشی به زندگی آن‌ها از دست داده بود. در پی این تحولات، شک و اضطراب و احساس سرگشتگی بر این جامعه غالب شد و میدان فرهنگی و ادبی آن جامعه، اعم از روشنفکران، ادبا، شعرا، نویسندگان، مقاله‌نویسان و حتی مذهب‌یون اهل اندیشه، که غالباً از اعضای این طبقه بودند - و کار تولید محتوای فکری، فرهنگی و ادبی را برای طبقه خود به عهده داشتند - گرفتار سردرگمی و پریشانی معنوی، فکری و عاطفی شدند. در این حال به نظر می‌رسید که برای آرامش و تسکین این دردها و زخم‌های ناشی از آشفتگی فکری و معنوی و حتی اجتماعی به درمانگری و مسکنی قوی نه از جنس درمان‌ها و مسکن‌های از رده خارج شده و تاریخ‌گذشته مسیحیت غربی بلکه به کلام اعجاز‌آمیز و سحرآمیزی از نوع شرقی نیاز بود که به‌طور اتفاقی آن را در ترجمه ادوارد فیتزجرالد از رباعیات خیام یافتند.

۴. حیات متلاطم فیتزجرالد و همدمی با خیام

اما نکته حائز اهمیت برای این نوشتار این است که اولین نسخه از ترجمه رباعیات برای اولین بار در سال ۱۸۵۹، درست هم‌زمان با انتشار منشأ انواع داروین، منتشر شد. به‌عبارتی دیگر هنوز آن تحولات فکری و آشفتگی‌های معنوی و مذهبی برگرفته از انتشار نظریه‌های مطرح‌شده در این کتاب در میان جامعه رخ نداده بود. بر این اساس با در نظر گرفتن مضامینی که در ترجمه رباعیات فیتزجرالد به آن‌ها پرداخته است مضامینی مانند بدبینی، شک، افول اعتقادات مذهبی، کوتاهی عمر، ناپایداری زندگی، زودگذر بودن زندگی و توصیه به لذت‌جویی از سویی، و با نگاهی به زندگی شخصی او از سوی دیگر، می‌توان استدلال کرد که فیتزجرالد قبل از این انقلاب فکری-معنوی دوره ویکتوریا خود دچار نوعی پریشانی فکری-معنوی ناشی از حوادث تأثیربرانگیز زندگی شخصی‌اش بود و این شرایط و مشکلات شخصی در زندگی او بود که باعث شد برای تسکین دردهای ناشی از آن‌ها به خیام متوسل شود. فیتزجرالد به‌گواه زندگی‌نامه‌اش، رباعیات را در سال‌های ۱۸۵۶ تا ۱۸۵۹ یعنی زمانی که گرفتار مشکلات و بحران‌های شخصی سهمگینی بود، ترجمه کرد.

فیتزجرالد در سال ۱۸۰۹ در خانواده‌ای مرفه به دنیا آمده بود و از قبل ثروت والدین به‌ویژه مادرش، چندان نیاز به

کار برای امرار معاش نداشت. والدین او در دوران کودکی اش کم‌وبیش با او بیگانه بودند و او حتی مادرش را به ندرت می‌دید. مادر او به بی‌تفاوتی نسبت به فرزندانش شهره بود (Martin & Mason, 2016: pp. 31-4). در سال ۱۸۴۸، پدرش بر اثر محاسبات اشتباه در سرمایه‌گذاری ورشکسته شد. والدینش در سال ۱۸۴۹ از هم جدا شدند و پدرش در سال ۱۸۵۲ درگذشت. مادرش نیز در سال ۱۸۵۵ درگذشت که این مسئله باعث افزایش درآمد فیتزجرالد به میزان قابل‌توجهی شده بود. فیتزجرالد اگرچه نسبت به والدینش و برادر بزرگش احساسی نداشت ولی برادر کوچک‌تر و خواهرانش را دوست داشت و همیشه درگیر مشکلات و رفتاری‌های شخصی‌شان بود. به گواه نامه‌هایی که به دوستانش می‌نوشت دهه‌های چهل و پنجاه زندگی او مملو از مشکلات و مسائل شخصی مربوط به مادر و خواهرانش بود (Martin & Mason, p. 21). علاوه بر این، نکته قابل‌ذکر در بررسی زندگی فیتزجرالد این است که دوستان او از همان آغاز جوانی اش اهمیت و نقش بسزایی در زندگی اجتماعی و فردی اش داشتند و ارتباط نزدیک با دوستان و خانواده برای او بخش مهمی از سبک زندگی و هویت شخصی اش بود (Martin & Mason: p. 55). در بحبوحه این مشکلات بود که در سال ۱۸۴۴ با ادوارد بایلز کاول^۱ - که زبان‌شناس برجسته‌ای بود و بعدها استاد زبان سانسکریت در کمبریج شد آشنا شد. او با آقا و خانم کاول ارتباط عاطفی و فکری عمیقی پیدا کرد و درعین حال این واقعه سرآغاز آشنایی او با زبان و ادبیات فارسی را رقم زد و انگیزه‌ای شد برای گشایش حوزه‌ای کاملاً جدید از کنکاش‌های ادبی به روی فیتزجرالد. او در تلاش برای یافتن مرهمی برای دردها و سختی‌های زندگی شخصی و به تشویق کاول به یادگیری زبان فارسی روی آورد و این وسیله‌ای شد برای آشنایی با دوستان دیگر و گذراندن اوقات خوشی برای فرار از آن مشکلات (Bloom, 2004: p. 24).

اما در سال ۱۸۵۶ خبر عزیمت کاول به هند برای کار به‌عنوان استاد دانشگاه، ضربه احساسی مهلکی به فیتزجرالد وارد کرد، زیرا او به این خانواده نه تنها به جهت دوستی شخصی که به‌عنوان منبع الهام فکری بسیار وابسته شده بود. او حتی به بدرقه آن‌ها نرفت و فقط در نامه‌ای درست قبل از عزیمتشان، نوشت: «فکر می‌کنم به دلایل زیادی بهتر است که به دیدن شما نیایم - خداحافظی برابم بسیار سخت است!» پس از عزیمت خانواده کاول، فیتزجرالد به امید پرشدن خلأ روحی ناشی از این فقدان در سال ۱۸۵۶ با لوسی برتون ازدواج کرد. اما «ماه‌های زندگی زناشویی شاید یکی از ناخوشایندترین ماه‌های زندگی فیتزجرالد بود» (Bloom: pp. 25-26) که البته در سال بعد به طلاق انجامید و این مسئله به درگیری‌های ذهنی فیتزجرالد اضافه شد. البته او در میانه آسفتگی‌های شخصی ناشی از ازدواجش به

1. Edward Byles Cowell (1826-1903)

دیدار خانواده براون می‌رفت که در خانه‌ای در حاشیه شهر بدفورد زندگی می‌کردند (Bloom: p. 28). خانه براون برای فیتزجرالد تبدیل به پناهگاهی برای فرار از مشکلات و مصائب شخصی شده بود. در این میان اندکی پس از عزیمت کاول و طلاق فیتزجرالد از همسرش، در سال ۱۸۵۷ یکی از دوستان صمیمی‌اش به نام جی. کراب که یک روحانی اهل بردفیلد بود، درگذشت و در سال ۱۸۵۹، دوست جوانش براون نیز بر اثر حادثه ناشی از اسب‌سواری جان خود را از دست داد. ضایعه فقدان براون ضربه بزرگی برای فیتزجرالد بود. این سوگ‌ها و جدایی‌ها الگوی زندگی فیتزجرالد را به‌طور چشمگیری در دهه بعدی زندگی‌اش تغییر دادند. بعداً این او کم‌و‌بیش گوشه‌گزلت‌گزیده بود و در نگاه ساکنان وودبریج که نزدیک‌ترین شهر به آخرین خانه بسیار محقر او بود، به‌عنوان آدمی عجیب و البته بی‌خطر معروف شده بود. اکنون در نبود خانواده کاول و مرگ کراب و قبل از آن بارتون، فیتزجرالد بدون دوستان صمیمی‌اش مانده بود، دوستانی که در زمان مواجهه با مشکلات در زندگی شخصی به آن‌ها پناه می‌برد. (Martin & Mason: p. 28).

اما به هنگام عزیمت به هند در سال ۱۸۵۶، کاول یک نسخه خطی قرن پانزدهمی از مجموعه رباعیات ختیم که شامل ۱۵۸ رباعی بود، به‌عنوان هدیه خداحافظی به فیتزجرالد داد. بعدها او از هند روگرفت نسخه خطی دیگری از رباعیات را برای او فرستاد. اگرچه نظرها در باب مضامین این رباعیات از شرق تا غرب گوناگون و بعضاً متناقض است اما دو دیدگاه کلی وجود دارد: یکی، بر آن است که موضوعات و مسائلی که ختیم در رباعیات خود از آن‌ها سخن گفته، به‌نوعی دغدغه‌ها و چالش‌هایی است که هر متفکری ممکن است به آن‌ها اندیشیده باشد و ختیم این اندیشه‌ها را به شکلی هنری و در بافت کوتاه رباعی گنجانده است. موضوعاتی مانند تأمل درباره خلقت انسان، بیان ناپایداری جهان، تأمل درباره زندگی و مرگ، زیستن در لحظه، اغتنام فرصت، بهره‌بردن از خوشی‌ها و زیبایی‌های زندگی. دیدگاه دیگر، نگاه بدبینانه رباعیات نسبت به دین، عدل خالق، جبر، منشأ شر، وجود بهشت و جهنم، معماهای حل‌نشده مرگ و زندگی و ازاین‌رو تشویق به شراب‌نوشی و بهره‌جستن از لحظات همدمی با معشوق و تأکید بر لذات زمینی را در شعر ختیم برجسته کرده است (Seyed-Gohrab, 2019: p. 3).

به هر صورت این رباعیات با همین مضامین، درست در زمانی که دست فیتزجرالد رسید که در وضعیت اضمحلال روحی و معنوی بود و برای او به‌نوعی پادزهری برای دردها و آلام ناشی از این شرایط بود. به‌عبارتی می‌توان ادعا کرد که در این شرایط روحی متزلزل، فیتزجرالد محروم از همدمی با دوستان، در شعر ختیم رفیق و همدم جدیدی یافت که در مصاحبت و هم‌نشینی فکری با او به‌نوعی آرامش خاطر رسیده بود. دلیل این را می‌توان به اظهارات

صریحش در این باب مشاهده کرد. در سال ۱۸۹۷ در نامه‌ای به کاول نوشت: «در بدفوردشایر تقریباً همه کتاب‌ها را به جز عمر خیام کنار گذاشتم!» و در جایی دیگر به او نوشت که «عَمَر نوعی تسلی به من می‌دهد! بیچاره؛ من به او و به اولیویه باسلین و آنکریون به‌عنوان سایه‌های روشن‌تر در میان سایه‌ها می‌نگرم!» و وقتی نسخه‌ای از ترجمه‌اش از رباعیات را برای کاول می‌فرستند، می‌نویسد «من برای تو عَمَرِ پیر بیچاره را فرستادم که برای همه این چیزها دلداری می‌دهد» (Martin & Mason: pp. 28-29). «فیتزجرالد علاوه بر علاقه‌مندی به شعر خَیام نوعی هم‌فکری و هم‌مسلكی طبیعی هم با او داشت و در نامه‌ای به کاول می‌نویسد: درحقیقت من خَیام را بیشتر از شما مال خودم می‌پندارم. او و من خیلی شبیه هم هستیم این‌طور نیست؟ شما تمام زیبایی‌های شعر او را درک می‌کنید، ولی مثل من خود را با او یک‌دل و یک جان حساب نمی‌کنید. فیتزجرالد آنچه را در دل داشت و می‌خواست بگوید در رباعیات خَیام می‌یافت» (جوادی، ۱۳۹۶، ص. ۲۸۲). به‌عنوان نمونه در برخی از معروف‌ترین این رباعیات، اشاره آشکار به تجربه از دست دادن رفقاییش می‌کند^۱:

For some we loved, the loveliest and the best	یاران موافق همه از دست شدند
That from his Vintage rolling Time hath pressed,	در پای اجل یکان یکان پست شدند
Have drunk their Cup a Round or two before,	خوردیم ز یک شراب در مجلس عمر
And one by one crept silently to rest.	دوری دو سه پیشتر ز ما مست شدند

و در رباعی دیگری فیتزجرالد پس از گذراندن تجربیات شخصی اندوهناک به خود تسلی می‌دهد:

Ah, make the most of what we yet may spend,	مگذار که غصّه در کنارت گیرد
Before we too into the Dust descend;	و اندوه محال روزگارت گیرد،
Dust into Dust, and under Dust to lie	مگذار کنار جوی آب و لب کشت،
Sans Wine, sans Song, sans Singer, and – sans End	زان پیش که خاک در کنارت گیرد.

و علی‌رغم تحمل چنین مصائبی با خود می‌گوید:

Ah, my Belovéd, fill the Cup that clears	ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم
Today of past Regrets and future Fears:	وین یک دم عمر را غنیمت شمیریم

۱. رباعی‌ها از رباعیات حکیم عمر خیام با ترجمه به شعر انگلیسی از ادوارد فیتزجرالد به‌کوشش یوسف جمشیدی‌پور، کتاب‌فروشی فروغی

فردا که ازین دیر فنا درگذریم Tomorrow!—Why, Tomorrow I may be
با هفت هزارسالگان سربه‌سریم. Myself with Yesterday's Sev'n thousand Years.

و به شادخواری پناه می‌برد تا اندوه خود را از یاد ببرد:

لب بر لب کوزه بردم از غایت آز Then to the lip of this poor earthen Urn
تا زو طلبم واسطه عمر دراز، I lean'd, the Secret of my Life to learn:
لب بر لب من نهاد و می‌گفت به راز: And Lip to Lip it murmur'd – 'While you live
می‌خور، که بدین جهان نمی‌آیی باز! Drink! – for, once dead, you never shall return.'

بر اساس همین اظهارات فیتزجرالد می‌توان ادعا کرد که نفس عمل ترجمه رباعیات را، با آن پیش‌های محتوایی که مترجم به آن‌ها داده بود، می‌شود نوعی عمل درمانگری شخصی یا تریپی تلقی کرد. کما این‌که در تحلیل، از عمل سُرایش شعر به‌عنوان تجربه‌ای درون‌پالایی^۱، راهی برای فائق آمدن بر احساسات غم‌انگیز، دیوانه‌کننده یا دشوار، یا صرفاً به‌عنوان واکنشی به اتفاقات دنیای اطراف یاد می‌شود (Diana Hedges, 2013: p.12). به‌قولی رباعیات خیّام و ترجمه آن‌ها تسلی‌بخش ادوارد فیتزجرالد در برابر زندگی مالیخولیایی‌اش شده بود (Bloom: p. 5). «مردی دوست‌داشتنی اما عجیب بود و از ازدواج دیر هنگام و جدایی عجولانه رنج برده بود. در رباعیات خود آرامشی برای روح خود یافت» (Bloom: pp. 1-2) لذا می‌توان مدعی شد که فیتزجرالد برخی مفاهیم و احساسات (یا به تعبیر سیدغراب «حسن و حال ایرانی»^۲) موجود در رباعیات خیّام (ص ۴) را که با شرایط روحی‌اش در آن برهه از زندگی‌اش همخوانی داشت و تسکین‌دهنده دردها و آلام روحی و معنوی‌اش بود، گرفته و در قالب شعری ریخت که ظاهری شبیه به قالب اصلی دارد. او حتی شکلی مستقل که برآورده‌کننده اهداف مضمونی‌اش یعنی عمل تریپی بوده را به این مجموعه ترجمه داده بود. برای این منظور او برخلاف رباعیات فارسی خیّام که هیچ‌گونه پیوستگی روایی در میان آن‌ها دیده نمی‌شود، در ترجمه‌اش تعداد ثابتی از رباعیات را به‌صورت یک روایت و با موضوعی به هم مرتبط کنار هم چیده (Bloom: p. 3) و نیز «من» شعری آن را برجسته‌تر کرده تا در عین حالی که از این طریق از یک سو به درمان آلام روحی و معنوی خویش می‌پردازد، از سوی دیگر خوانندگان هم عصر خودش را با خود هم‌نوا و هم‌دل کند.

نتیجه این‌که، این مجموعه در شکل روایی شعری، روایت یک روز از زندگی شاعری در دوره ویکتوریا می‌شود

1 Cathartic

2 Persian Sentiment

که در پی تسلی بخشی به خود در برابر ناملازمات جهان، عدم ثبات آن و ناتوانی های انسان در برابر آن به نوشیدن شراب، خواندن شعر و چنگ زدن به لذت های لحظه ای با معشوق پناه می برد (Seyed-Gohrab: p. 2). به زبانی دیگر «احساس بحران عاطفی یا همان محروم شدن از سرچشمه های بالقوه شادی و خوشبختی و گم گشتگی موقت از مسیر کلی زندگی اش، بی تردید عاملی شد برای فیتزجرالد تا معجون شگفت انگیزی از احساس ترحم برانگیز و شکوه را در ترجمه اش از رباعیات خیام تزریق کند» (Seyed-Gohrab: p. 2).

کمی تأمل در باب «من» شعری رباعیات یعنی «عُمَر» و شخصیت و دل مشغولی های او بر این ادعا صحه می گذارد. نخست این که این من شعری شخصیتی کاملاً متفاوت با خیام ایرانی است و به قولی «یک ابداع و ویکتوریایی بود که با استفاده از تکنیک های بومی سازی و غرابت زدایی» (Atasoy, 2020: p. 807) خلق شده بود و این من شعری در حقیقت خود شخص فیتزجرالد است که اکنون بر اثر تجربیات دردآورش در زندگی (اعم از مشکلات خانوادگی و فقدان یاران غار) به دم غنیمت شماری و باده نوشی روی آورده تا بدین وسیله آن تجربیات و خاطرات دوستانش را فراموش کند. این عُمَر اکنون پس از این مصائب به واسطه باده نوشی و دم غنیمت شماری همه چیز را زیر سؤال می برد و به همه چیز به دیده شک و تردید نگاه می کند.^۱ او فردی اپیکوری مسلک و مادی گراست که هم در اندیشه هم در بیان آن بی پروا و ترس است. این کار برای او به بسان مرهمی بر دردهاست (Atasoy, 810).

۵. رباعیات: از درمانگری شخصی تا درمانگری جمعی

همچنان که بحث شد تیت اولیه فیتزجرالد از همدمی با خیام یافتن مرهمی در رباعیات او برای دردهای روحی ناشی از مشکلات خانوادگی و فقدان دوستانش بود. به دلایلی که قبلاً ذکر شد، در وهله اول تیت او از بازآفرینی چنین اثری ارائه مسگنی برای آلام روحی و معنوی فضای فکری و فرهنگی از هم فروپاشیده ناشی از تقابل آرا و اندیشه های چهار شخصیت فوق الذکر با مرجعیت های اجتماعی و مذهبی طبقه متوسط نبود. این واقعیت که پس از انتشار رباعیات در سال ۱۸۵۹ حتی یک نسخه از آن به فروش نرفت، دلیلی روشن بر آن مدعاست. نسخه های چاپ شده تقریباً دو سال در قفسه های کتاب فروشی باقی ماندند و کسی به آن ها نزدیک نشد و با وجود این که کتاب فروش قیمت را به نصف کاهش داد کسی طالب آن ها نبود و در نهایت آن ها را به جعبه کتاب های یک پنی بیرون مغازه منتقل کرد. اگر چه علت این عدم اقبال و پذیرش رباعیات به محتوای آن ها و مشخصاً دیدگاه آزاداندیشانه خیام در مورد مذهب و اخلاق نسبت

داده شده و آن را برای فضای محافظه‌کارانه اواسط دوره ویکتوریا بسیار جسورانه می‌پنداشتند (زارع بهتاش، ۱۳۹۹، ص. ۲۷) اما از نظر نگارنده اتفاقاً در آن فضایی که شرح آن گذشت، علت این امر را شاید بتوان ناشی از بی‌بهره‌بودن فیتزجرالد از شهرت و وجهه در میدان ادبی و فرهنگی آن دوره دانست، زیرا هنگامی که ایرلندی جوانی به نام ویتلی استوکس^۱، دو سال بعد از چاپ اول آن، نسخه‌ای از این ترجمه را به دانت گابریل روزتی^۲، شاعر و نقاش و رهبر انجمن برادری پیشارافانلی^۳ داد این ترجمه از گمنامی و بی‌مخاطبی خارج شده و به اثری تأثیرگذار در عرصه فرهنگی و بعدها اجتماعی تبدیل شد.

در آن دوره، پیشارافانلی‌های و متحدانشان در جستجوی جایگزینی برای محافظه‌کاری‌ها در عرصه حیات فرهنگی بودند و نسبت به شرایط موجود، لحنی از ناامیدی خفیف به تدریج در آثارشان آشکارتر شده بود (Schenker, 1981: p. 51). روزتی از شخصیت‌های بارز میدان فرهنگی و ادبی آن عصر بود. او که رهبر جنبش زیبایی‌شناسی و یکی از چهره‌های تأثیرگذار و مشهور در شعر و هنر ویکتوریا بود، در این عصر نزد همگان به‌عنوان شاعر و نقاش نابغه‌ای شهرت داشت که هم در زندگی و هم در آثارش از سنت‌ها و هنجارهای مورد احترام طبقه متوسط دوره ویکتوریا عدول کرده بود (Andres: 2019). در مورد شهرت و جایگاه این هنرمند در عرصه فرهنگ این دوره می‌توان گفت که «تصوّر شعر و هنر ویکتوریایی قرن نوزدهم بدون تأثیر روزتی کاری بس دشوار است. نوشته‌های او را شاید بتوان در بهترین حالت بیان موشکافانه و غیر معمولی تزلزل اجتماعی و دین‌گریزی دوره ویکتوریا تلقی کرد. شعرهای او در باب فقدان عشق به‌مانند حال‌وهوای خود قرن به‌طور غم‌انگیزی یأس آور بود و هیچ شاعری در این دوره، اضطراب‌ها و دل‌نگران‌های بنیادی دوره ویکتوریا مانند شک و تردید متافیزیکی، اضطراب جنسی و ترس از زمان را به این صورت عمیق منتقل نکرده بود»^۴.

پس از خواندن رباعیات، روزتی مجذوب تصاویر و مضامین غنی آن‌ها شد که با حساسیت‌های هنری‌اش هم‌خوانی داشت و در هر فرصتی به تمجید و تحسین ترجمه فیتزجرالد می‌پرداخت و اغلب از ویژگی‌های غنی و توانایی این اشعار در آمیختن عنصر مالیخولیا با زیبایی تعریف می‌کرد. او در این اشعار مضامین هنری خودش مانند

1 Whitley Stokes (1830-1909)

2 Dante Gabriel Rossetti (1828-1882)

۳. جنبشی هنری که در سال ۱۸۴۸ توسط شاعر و نقاش دانت گابریل روزتی و نقاشان جان اورت میلایس و ویلیام هولمن هانت تأسیس شد و

تأثیر عمیقی بر سیر ادبیات و هنر دوره ویکتوریا داشت.

4. Poetry Foundation. Dante Gabriel Rossetti, <https://www.poetryfoundation.org/poets/dante-gabriel-rossetti>.

دل‌تنگی و اشتیاق، گذرا بودن زندگی و زیبایی را می‌دید. روزتی که شیفتهٔ تصویرپردازی مالیخولیایی و رماتیک رباعیات شده بود آن‌ها را به‌دست الگرنون چارلز سوینبرن^۱ نقاد، نویسنده، نمایشنامه‌نویس و شاعر، ویلیام موریس^۲ مترجم، شاعر، هنرمند و فعال اجتماعی، و ادوارد برن-جونز^۳ نقاش و از طراحان نزدیک به انجمن برادری پیشارافانلی رساند. سوینبرن که در ابتدا رباعیات را یک هنجارشکنی مأیوسانه خوانده بود، بعدها هر رباعی را چیزی بسیار فراتر از «لطیف» و «ممتاز» و «ظریف» توصیف کرد و از نظر او هر یک از رباعی‌ها در نهایت ظرافت و تمایز و تجلی زیبایی بود (Scheneker 1981: p. 51). مضامین عشق، سرنوشت، طبیعت و لذت‌های گذرای زندگی در رباعیات الهام‌بخش روزتی و دیگر اعضای پیشارافانلی شد. روزتی با معرفی این اثر به حلقهٔ یاران خود، از جمله همکاران پیشارافانلی و معاصران ادبی اش، باعث محبوبیت فوق‌العادهٔ این اثر شد و رباعیات به نوعی سنگ محک فرهنگی در میان اهل هنر و فکر و ادب آن زمان تبدیل شد.

در سال ۱۸۶۳ برن-جونز نسخه‌ای از ترجمه را به دست یکی دیگر از مراجع فکری دورهٔ ویکتوریا یعنی جان راسکین^۴ رساند که «منتقد انگلیسی حوزه‌های هنر، معماری و جامعه که نقاش با استعداد، صاحب سبک نثری متمایز و نمونهٔ شاخص از حکما و مراجع فکری دورهٔ ویکتوریا بود. راسکین در کسوت نویسنده با نثر جدلی اش به دنبال ایجاد تغییرات گستردهٔ فرهنگی و اجتماعی بود». او که از ترجمهٔ رباعیات شگفت‌زده شده بود در نامه‌ای به مترجم رباعیات که در آن زمان برایش ناشناس بود نوشت: «با تمام وجودم از تو می‌خواهم که اشعار بیشتری از عمر خیام را برای ما ترجمه کنید: من تا به امروز چیزی به باشکوهی این اشعار نخوانده بودم».

رباعیات از حیث فکری و ادبی برای این جماعت از آن جهت جذبه داشت که بسان مرهمی بود برای تسکین تألمات روحی ناشی از کشمکش‌های فکری و معنوی عصرشان. این شعرا و نویسندگان اگرچه پیشتر آن روح طغیانگری و شورش علیه دنیای دورهٔ ویکتوریا و آثار تحولات و انقلاب‌های فکری و معنوی در آن را در آثارشان به تصویر کشیده بودند، اما گویی این عمر رباعیات فیتزجرالد بود که با صراحتی کم‌نظیر و درعین حال با زبان شعری زیبا و دل‌نشین طریق جدیدی را برای تعامل با این دنیا و شر و شورش به آن‌ها نشان داده بود: در این دنیای فانی «ما موجودات موهومی هستیم که آینده‌مان در اختیارمان نیست، اسیر سرنوشت مقدور و بازیچهٔ ایام هستیم و بی‌هیچ

1. Algernon Charles Swinburne (1837-1909)

2. William Morris (1834-1896)

3. Edward Burne-Jones (1833-1898)

4. John Ruskin (1819-1900)

اختیاری از سویی به سویی دیگر روانیم، مقهور سرنوشتیم و از تغییر آن عاجزیم» (زارع بهتاش، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۷)، پس می نوش و دمی به شادمانی گذران! این رویکرد همان ترابی است که در مرحله‌ای از زندگی فیتزجرالد درمان دردهایش بود و به او توان مقابله با آلام و اندوه‌های ناشی از مشکلات خانوادگی و فقدان دوستانش بخشید. اکنون عمر مرهمی را به جماعتِ مراجع فرهنگی و ادبی برای خلاصی از تألم‌های عصر ویکتوریا هدیه کرده است. بعدازآن بود که کیش ختیم ظهور کرد که حداقل تا جنگ جهانی اول ادامه داشت و تا آن زمان ۴۴۷ نسخه از ترجمهٔ رباعیات در میان علاقه‌مندان دست‌به‌دست می‌شد. باشگاه‌های ناهارخوری به نام عمر افتتاح شد و حتی پودر دندان و کارت‌های بازی مصور به نام عمر وارد بازار شد. در طول جنگ، در جیب سربازان کشته‌شده در سنگرها نسخه‌های له‌شده از رباعیات پیدا شد. مخلص کلام این‌که رباعیات فیتزجرالد بدین‌سان نخست در میدان هنرمندان محبوبیت پیدا کرد و چون این هنرمندان در جامعهٔ خوانندگان به‌نوعی دارای مرجعیت بودند و به‌عبارتی سخن و نظر آن‌ها خریدار داشت این ترجمه از میدان هنرمندان به میدان خوانندگان که در آن عصر، آن‌ها نیز به نوعی درمانگری نیاز داشتند راه پیدا کرد.

۶. نتیجه

هم‌زمانی انتشار ترجمهٔ رباعیات ختیم با انتشار آرای داروین این نظریه را تأیید می‌کند که این اثر را به آن شکلی که فیتزجرالد خلق کرده بود باید مرهمی شرقی و نوعی درمانگری شخصی تلقی کرد. درمانی که او برای آرامش روح خویش و رهایی از مشکلات خانوادگی و فقدان رفقای هم‌مشربش به شکل رباعیات فیتزجرالد پدید آورده بود. اما پذیرش و اقبال به آن را باید مرهون مراجع فکری، فرهنگی و ادبی‌ای مانند روزتی و راسکین و دیگرانی دانست که در بطن این فضای آشفتهٔ ساداروینی گرفتار شده بودند. به عبارتی می‌توان ادعا کرد که مجموعهٔ رباعیاتی که به نیت درمانگری فردی خلق شده بود به درمانگری جمعی تبدیل شد؛ در وهلهٔ اول برای درمان آلام شعرا و هنرمندان دورهٔ ویکتوریا و سپس برای خوانندگان این عصر سرگشتگی معنوی و روحی. رباعیات فیتزجرالد پس از ورود به میدان فرهنگی «به دلیل پیش‌بینی عجیب دربارهٔ تردید نسبت به مرجعیت‌های مذهبی و فرهنگی دورهٔ ویکتوریایی مورد تحسین قرار گرفت» (Kermani, 2014: p. 125).

در پایان، ذکر چند نکتهٔ مرتبط با این مقال لازم است: نخست این‌که اگرچه محصولات هنری این مراجع فرهنگی هرکدام به‌نحوی بازتاب شرایط مایوس‌کنندهٔ این عصر بودند ولی هیچ اثری از این جماعتِ شاعر، نویسند، نقاش و نمایشنامه‌نویس به اندازهٔ رباعیات اثرگذار و مورد اقبال عامه نبود. شاهد آن را می‌توان در تقاضای رو به ازدیاد در میدان

فرهنگی-ادبی جامعه آن روز برای این ترجمه مشاهده کرد که باعث شد فیتزجرالد ویراست‌های تازه‌ای مشتمل بر رباعیات بیشتری در سال‌های ۱۸۶۸، ۱۸۷۲ و ۱۸۷۹ بازنگری و منتشر کند. دوم این‌که در تأیید نظر اصلی این بحث مبنی بر درمانگرانه بودن عمل ترجمه رباعیات، یادآوری این نکته مهم است که فیتزجرالد علاوه بر آن آثار دیگری از زبان فارسی و یونانی ترجمه کرده بود، ولی همچنان‌که تاریخ نشان داده است هیچ‌کدام اقبال و شهرت رباعیات را در میان خاص و عام نداشته است. نکته آخر این‌که، رباعیات ختّام را مترجمان دیگری همچون احمد محمد الرامی مصری و احمد الصافی النجفی عراقی ترجمه کرده‌اند که اتفاقاً به‌منظور درمانی برای احوال آشفته روحی خویش ترجمه کرده بودند (محمدالسلمی، ۱۳۹۹، ص. ۷۹) اما هیچ‌کدام از این ترجمه‌ها از مرحله درمانگری شخصی وارد مرحله درمانگری جمعی نشدند. دلیل اصلی آن را باید به فراهم نبودن بستری فکری، فرهنگی و اجتماعی مانند دوره ویکتوریا در کشورهای آن مترجمان ربط داد.

منابع

۱. جوادی، ح. (۱۳۹۶). تأثیر ادبیات فارسی در ادبیات انگلیسی. سمت.
۲. جمشیدی‌پور، ی. (۱۳۴۳). رباعیات حکیم عمر خیام با ترجمه به شعر انگلیسی از ادوارد فیتزجرالد. فروغی.
۳. زارع بهتاش، ا. (۱۳۹۹). پذیرش رباعیات خیام در عصر ویکتوریا. علی اصغر سیدغراب، فیلسوف تودار و رباعیات بودار (پذیرش جهانی رباعیات حکیم عمر خیام). (ترجمه مصطفی حسینی، صص. ۲۰۷-۲۲۳). هرمس.
۴. السلمي، م. (۱۳۹۹). عمر خیام عربی. در علی اصغر سیدغراب، فیلسوف تودار و رباعیات بودار (پذیرش جهانی رباعیات حکیم عمر خیام). (ترجمه مصطفی حسینی، صص. ۷۵-۸۷). هرمس.
۵. گلدفارب، ش. (۱۳۹۷). ادوارد فیتزجرالد مترجم شاعری خلوت‌گزیده. در سرگذشت رباعیات. (ترجمه مصطفی حسینی، صص. ۱۵-۲۷). آگه.
6. Andres, S. (2019, May 29). *Dante Gabriel Rossetti*. Oxford.
7. Atasoy, E. (2020). A Victorian interpretation of *Rubāiyât of Omar Khayyâm* by Edward FitzGerald. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 4(4), 804–815.
8. Bloom, H. (2004). *Edward FitzGerald's the Rubāiyat of Omar Khayyam*. Chelsea House.
9. Brians, P. (2000, March 2). Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*, book one. <https://brians.wsu.edu/2016/10/12/nietzsches-thus-spoke-zarathustra-book-one/>
10. Carter, R., & Macrae, J. (1997). *The Routledge history of literature in English: Britain and Ireland*. Routledge.
11. Damrosch, D. (2003). *The Longman anthology of British literature*. Longman.
12. Evans, R. J. (2020, November 18). The Victorians: Religion and science. Gresham College.
13. Greenblatt, S., & Abrams, M. H. (2006). *The Norton anthology of English literature* (Vol. 2). W.W. Norton.
14. Hedges, D. (2013). *Poetry, therapy and emotional life*. Radcliffe.
15. Kaufman, P. (1965). Persian literature in the West: A reconnaissance. *Libri*, 15(1–4), 215–251.
16. Küng, H. (1979). Freud and the problem of God. *The Wilson Quarterly*, 3(4), 162–171.
17. Martin, W. H., & Mason, S. (2016). *The man behind the Rubāiyat of Omar Khayyam*. I.B. Tauris & Co. Ltd.
18. Moran, M. (2006). *Victorian literature and culture*. Continuum.
19. Poetry Foundation. (n.d.). *Dante Gabriel Rossetti*. <https://www.poetryfoundation.org/poets/dante-gabriel-rossetti>
20. Purchase, S. (2006). *Key concepts in Victorian literature*. Palgrave Macmillan.
21. Schenker, D. (1981). Fugitive articulation: An introduction to "The Rubāiyât of Omar Khayyam". *Victorian Poetry*, 19(1), 49–64.
22. Seyed-Gohrab, A. (2019). Edward FitzGerald's translation of *The Rubāiyât of Omar Khayyâm*: The appeal of terse hedonism. In K. Seigneurie (Ed.), *A companion to world literature* (pp. 1–12). John Wiley & Sons, Ltd. <http://doi.org/10.1002/9781118635193.ctw10298>
23. Shea, V., & Whitla, W. (Eds.). (2015). *Victorian literature: An anthology*. John Wiley & Sons.

24. Taher-Kermani, R. (2014). FitzGerald's Anglo-Persian "Rubáiyát". *Translation and Literature*, 23(3), 321–335.
25. Turner, F. M. (1978). The Victorian conflict between science and religion: A professional dimension. *Isis*, 69(3), 356–376.
26. Weisstein, U. W. (1973). *Comparative literature and literary theory: Survey and introduction*. Indiana University Press.



An Investigation into the Multiplicity of Meaning and Hidden Layers of the Story “On the Reason of the Introduction of this Hadith of Mustafa (PBUH)...” Using Roland Barthes’ Narrative Codes

Siamak Sadighi¹, Alimohamad Poshtdar², Ayoob Moradi³

Abstract

This story is the first story from the fifth book of *Masnavi*. This story is mentioned to condemn greed. It emphasizes that a believer has characteristics that can be seen in his appearance and actions. This study tried to analyze this story of Rumi and use Roland Barthes’ narrative codes to discover the creative features and hidden layers in this story. For a detailed analysis of the profound stories of the *Masnavi*, it is definitely very important to use scientific and systematic methods in the field of reading and literary criticism, and one of these scholarly and academic methods is Roland Barthes’ narrative codes. Barthes divides texts into readerly and writerly. Writerly texts are important and first-class texts, unlike readerly texts, which are more entertaining and not thought-provoking. Examining the story about “On the Reason of the Introduction of this Hadith of Mustafa (PBUH)...” using a descriptive-analytical method and Barth’s codes shows that considering the frequency of all the five codes, this story is not only readerly but also writerly, and two symbolic (oppositions) and cultural codes in this story are very widely used. In addition, mystical and religious terms, and the use of new meanings and literary combinations have caused cultural codes to have a high frequency in this story.

Keywords: Rumi’s *Masnavi*, Roland Barthes, Text Reading, Barthes’ Five Codes, Binary Oppositions

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Payam-e Noor University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding author)

E-mail: siamak.sadighi@gmail.com

<https://orcid.org/0009000222455834>

2. Professor in Persian Language and Literature, Payam-e Noor University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: a.m.poshtdar@gmail.com

<https://orcid.org/0000000331802420>

3. Associate Professor in Persian Language and Literature, Payam-e Noor University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: ayoob.moradi@gmail.com

<https://orcid.org/0000000161666336>

How to cite this article:

Sadighi, S., Poshtdar, A., & Moradi, A. (2025). An investigation into the multiplicity of meaning and hidden layers of the story “On the Reason of the Introduction of this Hadith of Mustafa (PBUH)...” using Roland Barthes’ narrative codes. *New Literary Studies*, 57(4), 73-99. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.88444.1598>

Extended Abstract

1. Introduction

It is necessary to use scientific methods of literary reading and criticism to accurately analyze the profound stories of the *Masnavi*. A scientific method in this regard is Roland Barthes' codes. Barthes distinguishes between lisible (readerly) and scriptible (writerly) texts. Scriptible text is considered more significant than readerly text, which is primarily entertaining rather than reflective.

According to Roland Barthes, hermeneutic, proairetic, semic, symbolic, and cultural codes help researchers to unfold new meanings and hidden layers of texts. In the story in question, every character possesses his own voice, and different meanings emerge from these voices. All these voices should be identified and redefined applying various theories, and this issue requires applying new theories and expanding the scope of meanings of art works. Using a systematic method, this study sought to focus on this significant story of the fifth book of the *Masnavi*. It tried to explore the frequency of each of the aforementioned five codes and to examine the specific characteristics of different meanings, and unfold the hidden meanings within the narrative.

This study tried to apply Barthes' five codes and see if the *Masnavi* is primarily a scriptible or readerly text. By analyzing this classic text of Persian literature using code theory, the following questions were posed: Is the narrative "On the Reason of the Introduction of this Hadith of Mustafa (PBUH)..." scriptible or readerly? Which code does play the most effective role in this narrative? What topics are emphasized by Rumi throughout this story? The aim of this study was to show whether, according to Barthes' narrative system, this narrative is scriptible or readerly, and if it is a scriptible text, what are the primary discourses presented in the text.

2. Method

This study used a descriptive-analytical method and relied on library resources. Accordingly, all verses of the story "On the Reason of the Introduction of this Hadith 'The Unbeliever Eats in Seven Intestines, and the Believer Eats in One'" were analyzed and evaluated. Then, all the verses were categorized according various discourses and different authentic sources that allude to the analysis of Barthes' codes

3. Results

The examination of the story “On the Reason of the Introduction of this Hadith...” by using a descriptive-analytical method and Barthes’ five codes showed that regarding the frequency of the codes, this story is not only readerly but also scriptible. Moreover, the frequency of symbolic (oppositions) and cultural codes are high. The study showed that though the stories of the *Masnavi* have been composed orally and didactically to communicate Rumi’s intended concepts, this story holds the highest features of scriptible texts. Furthermore, given that mysticism basically relies on contradictions and differences, some significant semantic and conceptual oppositions are evident in this story. Moreover, the use of mystical and religious terms as well as novel meanings and literary compounds has resulted in the high frequency of cultural code in this story.

4. Discussion and Conclusion

Using hermeneutic and proairetic codes in stories creates suspense and encourages the readership into reading stories. Most readerly texts elaborately use the two codes. In the story “On the Reason of the Introduction of this Hadith...”, which is shorter and more direct than other stories of the first and second books, Rumi extensively employs the proairetic and hermeneutic codes. The application of the two codes has created suspense, so that they encourage the audience to continue reading. The proairetic and hermeneutic codes are prerequisite for the sequence of the story, and the 13 proairetic actions and various complexities have made the story ambiguous, attractive and readable. Rumi’s attention to these two codes has made the story readerly, but sequencing the topics and chapters based on mystical beliefs and cultural codes made the researcher to resort into interpretation when dealing with the two codes. Moreover, through examining other codes that make the text scriptible, one may conclude that Rumi’s story is highly interpretable and scriptible. Regarding the symbolic code, binary oppositions are evident. Ethical and mystical texts frequently use this binary. In this story, Rumi makes maximum use of this code and creates an opposing discourse. Rumi uses these opposing discourses to convey his own message and even within this discourse he uses numerous binary oppositions. The semic code includes non-explicit and implicit connotations that are hidden in a sentence or phrase. One of the fundamental features of mystical poems is the use of non-explicit connotations. Accordingly, we can see a remarkable semic code in mystical masterpieces. This story has made use of a very vast range of allusions and implicit connotations, so that one can say that the main code of this story is semic. Cultural code is of great significance as well, since it manifests the cultural context

of a human society that is specific to that society and may have different meanings in other contexts. Unfamiliarity with this code impede achieving a correct analysis of the text and understanding the author's or poet's purpose. Therefore, we may consider cultural code as the most significant code. This code entails mystical and religious expression, proverbs, and so on. Rumi pays special special attention to this code.



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۷، زمستان ۱۴۰۳، صص ۹۹-۷۳
مقاله پژوهشی

بررسی تکثر معنا و لایه‌های پنهان در حکایت «در سبب ورود حدیث الکافر یا کل فی سبعه امعاء و المومن یا کل فی معا واحد» با رویکرد نظام رمزگان روایی رولان بارت

سیامک صدیقی^۱، علی محمد پشتدار^۲، ایوب مرادی^۳

چکیده

حکایت «در سبب ورود این حدیث مصطفی صلوات الله علیه که الکافر یا کل فی سبعه امعاء و المومن یا کل فی معا واحد» اولین حکایت از دفتر پنجم مثنوی شریف است. این حکایت در مذمت حرص و آز آورده شده و تأکید دارد که ایمان صرفاً در لفظ نیست و مؤمن واقعاً ویژگی‌هایی دارد که در ظاهر و اعمال او هم نمود پیدا می‌کند و... پژوهشگر در تحلیل این حکایت مثنوی، برای کشف ویژگی‌های خلاقانه و لایه‌های پنهان حکایت از رمزگان روایی رولان بارت بهره برده است. برای تحلیل دقیق حکایت‌های ژرف مثنوی، قطعاً به‌کارگیری روش‌های علمی و ساختارمند در حوزه خوانش و نقد ادبی بسیار حائز اهمیت بوده و یکی از این روش‌های عالمانه و دانشگاهی، بهره‌گیری از شیوه رمزگان رولان بارت است. در این شیوه، بارت متون را به خواندنی و نوشتنی تقسیم می‌کند. متن نوشتنی متنی است حائز اهمیت و درجه اول، برخلاف متن خواندنی که بیشتر سرگرم‌کننده است و نه تأمل برانگیز. پژوهشگر برای بررسی حکایت مذکور از این روش استفاده کرده تا دریابد که مثنوی با ویژگی‌های فوق‌الذکر طبق تعاریف بارت در کدام یک از دو متن می‌گنجد؟ بررسی حکایت در سبب ورود این حدیث... با شیوه توصیفی-تحلیلی و بر اساس رمزگان پنجگانه بارت نشان می‌دهد نظر به فراوانی همه رمزگان‌های پنجگانه، این حکایت نه تنها شنیدنی که نوشتنی هم هست و دو رمزگان نمادین (تقابل‌ها) و فرهنگی در این حکایت بسیار پرکاربرد هستند. نکته حائز اهمیت این پژوهش این است که با وجود اینکه حکایات مثنوی معنوی به‌صورت شفاهی و آموزشی برای انتقال مفاهیم مدنظر مولانا سروده شده، اما متن این حکایت برخوردار از بالاترین نمودارهای مرتبط با متن نوشتنی است. همچنین از آنجاکه عرفان به نوعی مقوله‌ای است که بر تضادها و تفاوت‌ها استوار است، شاهد تقابل‌های معنایی و مفهومی قابل ملاحظه‌ای در این حکایت هستیم. ضمن اینکه اصطلاحات عرفانی و دینی و به‌کارگیری معانی نو و ترکیبات ادبی موجب شده است رمزگان فرهنگی نیز در این حکایت از بسامد بالایی برخوردار باشد.

کلیدواژه‌ها: مثنوی مولانا، رولان بارت، خوانش متن، رمزگان پنجگانه بارت، تقابل دوگانه.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

E-mail: Siamak.sadighi@gmail.com

<https://orcid.org/0009000222455834>

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران.

E-mail: A.m.poshtdar@gmail.com

<https://orcid.org/0000000331802420>

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران.

E-mail: ayooob.moradi@gmail.com

<https://orcid.org/0000000161666336>

ارجاع به این مقاله:

صدیقی، س.، پشتدار، ع. م.، و مرادی، ا. (۱۴۰۳). بررسی تکثر معنا و لایه‌های پنهان در حکایت «در سبب ورود حدیث الکافر یا کل فی سبعه امعاء و المومن یا کل فی معا واحد» با رویکرد نظام رمزگان روایی رولان بارت. جستارهای نوین ادبی، (۴)۵۷-۹۹.

<https://doi.org/10.22067/jls.2025.88444.1598>

الف: مقدمه

داستان «حکایت در سبب ورود حدیث...» جزو طولانی‌ترین حکایت‌های دفتر پنجم و ششم مثنوی شریف است و مولانا در قالب این حکایت، مبانی مهمی از عرفان اسلامی و موضوعات اخلاقی را در قالب شعر و با بهره‌گیری از زبان داستانی بیان می‌کند. مولانا در این حکایت هم مانند دیگر داستان‌های مثنوی از ابزار داستان برای انتقال مهم‌ترین مفاهیم عرفانی و موضوعات اخلاقی بهره برده است. او این شیوه را برای همراهی بیشتر مخاطبان و آسان‌سازی نکات و دقایق عرفانی برای فهم بیشتر آن‌ها انتخاب کرده و در ضمن قصه‌گویی و به‌کارگیری رمز و نماد، آنچه مدنظر داشته، منتقل می‌کند. انتخاب رمزگان پنجگانه رولان بارت برای بررسی یکی از شاهکارهای کلاسیک ادب فارسی به سبب همین داستان‌پردازی و استخدام شگردها و عناصر داستانی مانند پیرنگ، روایت، معنا، ابهام و... اتخاذ شده است. بر اساس دیدگاه بارت، ما با پنج رمزگان هرمنوتیکی، کنشی، معنایی، نمادین و فرهنگی روبرو هستیم که از طریق هرکدام از آن‌ها خواننده می‌تواند در صورت یافتن مصادیق لازم، به معانی جدید دست یابد. در حکایات مذکور هر شخصیت صدای خودش را دارد و معناهاى مختلف از پس این صداها به گوش می‌رسد. این صداها را باید با نظریات مختلف شناسایی و بازتعریف کرد و همین امر ضرورت خوانش نظریات جدید را فراهم می‌آورد و موجب گسترده‌تر شدن دامنه معناها در آثار هنری می‌گردد. در این پژوهش تلاش بر این است تا بر اساس شیوه‌ای علمی و نظام‌مند، به این حکایت مهم دفتر پنجم پرداخته شود و ضمن بررسی فراوانی هرکدام از رمزگان پنجگانه به ویژگی‌های خاص معناهاى مختلف و به‌ویژه آشکارسازی معانی پنهان در اثنای روایت پردازیم. مثنوی از این لحاظ که متنی درسی است و به‌صورت شفاهی برای علاقه‌مندان مشق می‌شده و در قالب حکایت و داستان بیان شده، دربردارنده ویژگی‌های متن شنیدنی است که از نظر بارت اهمیت چندانی برای تفسیر و تحلیل ندارد، اما از سوی دیگر مثنوی شریف والاترین اندیشه‌های فلسفی و عرفانی از آغاز تا قرن هفتم هجری را شامل می‌شود، به‌صورت چندلایه و در قالب تمثیل بیان شده است و قابلیت تفسیر و تحلیل از منظرهای مختلف را داراست و لذا متنی نوشتنی به شمار می‌آید.

در این پژوهش تلاش شده است با به‌کارگیری رمزگان پنجگانه بارت مشخص شود که مثنوی بیشتر متنی نوشتنی است یا خواندنی؟ با تحلیل این متن کلاسیک و بومی ادبیات فارسی بر مبنای نظریه رمزگان، به پرسش‌های زیر پاسخ داده خواهد شد:

آیا حکایت در سبب ورود این حدیث مصطفی (ص)... قصه‌ای شنیدنی است یا خواندنی؟ کارکرد کدام رمزگان در این حکایت بیشتر است و موضوعات مورد تأکید مولانا در خلال قصه چه مواردی را شامل می‌شود؟ در پایان هدف پژوهش این است که نشان دهد بر اساس نظام روایی بارت، این حکایت جزو متن نوشتنی است یا خواندنی و در صورتی که در دایره متن نوشتنی بگنجد، عمده گفتمان‌های مطرح شده در متن کدامند.

ب. پیشینه پژوهش

مولانا از ارکان اصلی شعر و ادب فارسی است. مثنوی گران‌سنگی که سروده، بارها و بارها از سوی محققان داخلی و خارجی موضوع بررسی و پژوهش و نگارش قرار گرفته و صدها و هزاران کتاب و مقاله درباره این شاعر و مثنوی معنوی نوشته شده است؛ اما در میان این حجم چشمگیر پژوهش‌ها دو خلأ جدی به چشم می‌آید که شایسته است پژوهشگران نسبت به آن ورود جدی‌تری داشته باشند؛ در وهله اول به لحاظ فراوانی، پژوهشی که در دو دفتر اول مثنوی صورت گرفته بسیار افزون‌تر از دفترهای دیگر است و همین موضوع باعث شده حکایت‌های پرمغز دیگر دفاتر مثنوی تا حدود مورد غفلت واقع شوند. از سوی دیگر به‌کارگیری روش‌های ساختارمند، جایگاه خود را در خوانش و تحلیل متون ادبی معاصر پیدا کرده، اما هنوز آن‌گونه که باید در ادب کلاسیک مورد اقبال قرار نگرفته است. اگرچه در سال‌های اخیر شاهد توجه به تحلیل متن بر اساس نظام رمزگان بارت بوده‌ایم اما میزان به‌کارگیری این شیوه برای متون کلاسیک و به‌طور خاص مثنوی معنوی انگشت‌شمار است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. «تحلیل روایی داستان «نخجیران و شیر» مثنوی معنوی با رویکرد زبان‌شناسی رمزگان رولان بارت» (۱۳۹۸) عنوان

مقاله‌ای است از داود اسپرهم و همکارانش. از جمله دستاوردهای پژوهش حاضر می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. روایت نخجیران و شیر تنها یک متن صرفاً خواندنی نیست، بلکه با توجه به داده‌هایی که از کاربرد نظریه رمزگان بر آن به‌دست آمده، ظرفیت کاملاً مناسبی برای نوشتنی - خواندنی شدن دارد. ۲. از مهم‌ترین عواملی که این روایت را به متنی متکثر تبدیل می‌کند، ویژگی‌های خاص روایتگری راوی در این داستان و نیز ماهیت کاملاً تمثیلی روایت است.

۲. مرادی و چالاک نیز در مقاله‌ای تلاش کردند تا با «بررسی حکایت شاه و کنیزک بر اساس رمزگان روایی رولان

بارت» (۱۳۹۹) به واکاوی پیام‌های پنهان متن پردازند و در پایان نتیجه گرفتند که سه گفتمان «مرادی - مریدی»، «آنسری - اینسری» و «توکل - تیختر» اصلی‌ترین گفتمان‌های متن هستند که در تقابل‌های دوگانه ذیل رمزگان نمادین، به آن‌ها توجه شده است و سایر رمزگان‌های موجود در حکایت، آن‌ها را تقویت می‌کند. در این میان، گفتمان «مرادی - مریدی» بیش از سایر گفتمان‌ها توجه برانگیز بوده است، به شکلی که هر سه معمای رمزگان هرمنوتیکی معطوف به

این گفتمان است.

۳. «تحلیلی نشانه‌شناختی از مثنوی معنوی» (خوانش اشعار با بهره‌گیری از رمزگان‌ها) (۱۳۹۶) عنوان مقاله‌ای است به قلم

ندا برومند که در این پژوهش، براساس الگوی رمزگان بارت داستان‌هایی از دفترهای اول و دوم مثنوی معنوی بررسی شده است. نتایج برگرفته از این پژوهش نشان می‌دهد رمزگان‌های دالی و فرهنگی به‌مراتب بیشتر از سایر رمزگان‌ها به کار رفته‌اند.

۴. مقاله برگرفته از پایان‌نامه با عنوان «بررسی و تفسیر رمزگان‌های متنی در داستان طوطی و بازگان» به قلم زهره نجفی که

در مجله علمی پژوهشی فنون ادبی (تابستان ۱۳۹۹) منتشر شده است و پژوهشگر، داستان طوطی و بازگان مثنوی را بر اساس رمزگان روایی تحلیل کرده است. یافته‌های این پژوهش نیز تأکید دارد حکایت مذکور نوشتی است و رمزگان‌های پنجگانه و به‌ویژه رمزگان نمادین در این حکایت حائز اهمیت ویژه هستند.

در تمامی مقالات اشاره شده، تأکید پژوهشگران بر نوشتی بودن حکایت‌های مثنوی شریف بوده است. آن‌ها تلاش کرده‌اند بر اساس رمزگان پنجگانه بارت لایه‌های عمیق معنایی را آشکار سازند و نشان دهند که حکایت‌های مثنوی تا چه میزان معنای پنهان دارد؛ اما در این پژوهش، نویسنده با بهره‌گیری از رمزگان پنجگانه که رولان بارت در کتاب «اس‌زد» (نقد و بررسی داستان سارازین اثر بالزاک) به کار برده، تلاش کرده است تا ضمن آشکارسازی معنای پنهان در حکایت مذکور، بر جنبه داستانی مثنوی نیز تأکید کرده و با برجسته‌سازی سه رمزگان کنشی، هرمنوتیک و فرهنگی، به اهمیت و جایگاه داستان‌پردازی در مثنوی هم اشاره کند.

ج. مبانی نظری

رولان بارت اندیشمند و منتقد معاصر فرانسوی است. او در تحلیل‌های روشنفکری و سیاسی تحت تأثیر اندیشمندان چپ مانند سارتر و کامو، در نشانه‌شناسی تحت تأثیر سوسور، در تناثر متأثر از برشت و در نقد و خوانش تحت تأثیر باشلار است. با این حال او بیشتر یک شخصیت خودساخته تلقی می‌شود. بارت در نظریه و نقد قرن بیستم و به‌ویژه نیمه دوم این قرن جایگاه خاصی دارد، به‌گونه‌ای که پاره‌ای از محققان معتقدند او جایگاه سارتر را در روشنفکری به خود اختصاص داده است. بارت از جمله نویسندگان و متفکرانی است که در دهه‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۰ مطالعه درباره روایت را متحول کردند. در واقع او از کسانی است که پایه‌گذار روایت‌شناسی به‌منزله رشته‌ای متمایز شدند. یکی از شیوه‌های روشمندی که برای خوانش و تحلیل متن در سالیان اخیر بسیار مورد توجه بوده، بهره‌گیری از رمزگان پنجگانه در بررسی متن است. خوانش متن بر پایه رمزگان پنجگانه از شیوه‌های روشمندی است که این پژوهشگر برای نقد

متون ادبی برمی‌گزینند و در کتاب «اس/زد» به تحلیل داستان سارازین اثر بالزاک می‌پردازد. بارت در این کتاب تا حد امکان نقد را به خوانش نزدیک کرده است تا آنجا که گویی به یک این‌همانی رسیده‌اند (نامور مطلق، ۱۴۷، ۱۳۹۰). شیوه بارت به کارگیری رمزگان برای ایجاد تمایز میان دو نوع نثر یا نوشته است؛ نثری که ویژگی اصلی آن سرگرم‌کنندگی است و نثری که باید بارها مورد خوانش گیرد تا لایه‌های پنهان آن آشکار شود. بارت در پژوهش خود درباره سارازین بالزاک تمایزی بین متون خواندنی و نوشتنی قائل می‌شود. این تمایز برجستگی مشخص‌تری در مقایسه با تقابل اثر و متن می‌یابد. متن خواندنی معطوف به بازنمایی بوده و از نظر بارت نزدیکی بسیاری با رمان واقع‌گرای قرن نوزدهم دارد. متن خواندنی خواننده را به سوی یک معنا رهنمون می‌شود، معنایی که این توهم را خلق می‌کند که توسط یک آوای واحد ایجاد شده است. بارت رمزگان پنجگانه را به عنوان راهکاری مناسب و شیوه‌مند برای تشخیص متن نوشتاری و خواندنی مطرح می‌کند. این شیوه به دلیل راهگشا بودنش در خوانش متون و دریافت معانی ثانویه متن، به سرعت مورد توجه قرار می‌گیرد و نظریه‌پردازان دیگر هم به آن اقبال نشان می‌دهند. چندلر در تشریح این رمزگان می‌نویسد: «هر متن نه به یک رمز بلکه به تعدادی از آن‌ها نیاز دارد. رولان بارت در کتابش اس/زد پنج رمز را که در متون ادبی به کار می‌روند فهرست کرده است؛ هرمنوتیکی (نقاط بازگشت در روایت)، کنش‌مند (اجراهای اصلی روایت)، فرهنگی (دانش اجتماعی پیشین)، معنایی (رمزگان وابسته به رسانه) و نمادین (مضمون‌ها)» (چندلر، ۱۳۹۴، صص. ۲۵۲). این رمزگان‌ها از دید روش‌شناختی دقیق و اکید نیستند، بلکه شیوه خاص خواننده در کشف راه‌های بینامتنی معنا هستند که در نظم زنجیره‌ای و ظاهری متن رخنه می‌کنند.

بر اساس این روش، دو رمزگان کنشی (فصل‌بندی و بخش‌های موضوعی حکایت) و هرمنوتیک (گره‌افکنی) بیشتر ناظر بر متن شنیدنی هستند، یعنی آثاری که جنبه سرگرم‌کنندگی بالاتری دارند. سه رمزگان نمادین (تقابل سازی)، معنایی (دلالت‌های غیرصریح و نشانه‌ها) و فرهنگی (آوای جمعی و باورهای گروهی) هم دلالت بر متن نوشتنی، یعنی متنی که قابل نقد و تفسیر و خوانش چندباره است.

بارت این رمزگان را برای کشف لایه‌های کنشی، هرمنوتیک، نمادین، معنایی و فرهنگی استفاده می‌کند و با روشی هدفمند، و با بهره‌گیری از این رمزگان نشانه‌ها را به واحدهای معنایی تبدیل کرده و به درک ارتباط میان دال و مدلول ناائل می‌شود. درنهایت بارت با تحلیل یافته‌های رمزگان به دال مرکزی داستان و آشکارسازی معانی پنهان دست می‌یابد.

در مقالات مذکور، پژوهشگران تلاش کرده‌اند با تأکید بر سه رمزگان نمادین، معنایی و فرهنگی نشان دهند که

مثنوی اثری نوشتنی است و معانی چندلایه دارد. در پژوهش اخیر تلاش شده است ضمن بررسی این چندمعنایی در حکایت فوق، بر اهمیت دو رمزگان کنشی و هرمنوتیکی هم تأکید شود، زیرا نباید فراموش کرد که مثنوی علاوه بر معناهای گسترده و عمیق، اثری شنیدنی نیز بوده و شاگردان مولانا و علاقه‌مندان به این مفاهیم ساعت‌ها به این اشعار گوش می‌دادند و پای درس مولانا حاضر می‌شدند. اهمیت سرگرم‌کننده بودن این متن به اندازه‌ای است که مولانا بارها در خلال بیان مفاهیم عمیق عرفانی، گوشزد می‌کند که به باید به قصه بازگردد و داستان را هم پیش ببرد.

د. روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی-توصیفی بوده و با بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ای صورت گرفته است. بر اساس این روش، بیت به بیت حکایت «در سبب ورود حدیث الکافر یا کل فی سبعة امعاء و المومن یا کل فی معی واحد» مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته و سپس متناسب با هر گفتمان و بر اساس منابع معتبری که به تحلیل رمزگان بارت اشاره داشته‌اند، دسته‌بندی شده است.

ه. بحث و بررسی

بارت بین اثر و متن تمایز قائل می‌شود. او در شرحی که از خوانش متون به دست می‌دهد، بین دو نوع متن فرق می‌گذارد: متن نوشتنی و متن خواندنی. مقصود او از متن نوشتنی متون ادبی پیشتاز یا آوانگارد و بدعت‌گذار و خودآگاهانه است و متن خواندنی را هم به متونی اطلاق می‌کند که خواندندشان ظاهراً چندان زحمتی برای خواننده ایجاد نمی‌کند (تامس، ۱۴۰۰، ص. ۱۲۷). حکایت «در سبب ورود این حدیث مصطفی صلوات‌الله‌علیه که الکافر یا کل فی سبعة امعاء و المومن یا کل فی معا واحدا» تحلیل و واکاوی می‌شود تا علاوه بر کشف معانی چندلایه، مشخص شود غالب رمزگان به‌کاررفته در این حکایت کدامند. فراوانی هرکدام از این رمزگان در ذیل عنوان آن و همچنین در نتیجه‌گیری ذکر می‌شود.

۱-۱. رمزگان کنشی

رمزگان کنشی به ظاهر داستان و پیشبرد آن نظر دارد؛ بارت درباره این رمزگان می‌نویسد: واژگان کنشی واحدهای خوانش به حساب می‌آیند. چنین عملی که دکوپاژ (برش‌سازی) نام دارد، عملی است اختیاری. این برش‌سازی زیر بار هیچ نوع مسئولیت روش‌شناختی نمی‌رود، زیرا تنها محدود به دال است، حال آنکه تحلیل منحصراً مدلول را در برمی‌گیرد (بارت، ۱۳۹۹، ص. ۲۵). در واقع این رمزگان با زنجیره رویدادها سروکار دارد که در جریان خواندن یا

گردآوری اطلاعات که روایت به ما می‌دهد، ثبت می‌شود و نامی به خود می‌گیرد؛ مثلاً ما می‌گوییم صحنه مربوط به قتل، صحنه دستگیری و... (سجودی، ۱۳۸۷، ۱۵۶). به بیان دیگر ما در این رمزگان با فصل‌هایی روبه‌رو هستیم که داستان یا حکایت را پیش می‌برند. در این نوع از رمزگان برای هر واحد کنشی یا سکانسی می‌توان نام یا عنوانی عام در نظر گرفت، مثلاً ملاقات، عاشق شدن و... (صادقی، ۱۳۹۲، ۱۷۳). در حکایت در سبب ورود این حدیث... ما با دو شخصیت اصلی سروکار داریم؛ پیامبر اسلام (ص) و کافر شکم‌باره. شخصیت‌های فرعی هم در این حکایت (جماعت کافران، اهل بیت پیامبر و...) در کنار شخصیت‌های اصلی داستان را جلو می‌برند.

طرح کلی داستان مانند عموم حکایات مثنوی ساده است و عوام را هم همراه می‌کند. ۱۳ کنش اصلی روایت‌ها را پیش می‌برند که به لحاظ فراوانی قابل توجه است. این کنش‌ها عبارتند از:

صحنه میهمان شدن کافران بر پیامبر (ص) در مسجد

در این صحنه که ورودی داستان است، کافر بودن میهمانان از یکسو و خطاب قرار دادن پیامبر به‌عنوان مهماندار سکان افق (ساکنان عالم هستی) فضای پارادوکسی ایجاد می‌کند (و برداشت‌های متعدد و فرامتن از نگاه کافران به پیامبر می‌تواند ویژگی نوشتنی بودن متن را ایجاد کند؛ مثلاً اینکه این بخش نظر شاعر است، یا کافران به تمسخر درباره پیامبر این عنوان را مطرح کردند یا احترامی که کافران برای پیامبر حتی با وجود انکار پیامبری او قائل بودند).

بی‌نواسیم و رسیده ما ز دور هین بیفشان بر سر ما فضل و نور

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۴)

صحنه تقسیم میهمانان میان یارانی که خوی و خصلت پیامبر را گرفته‌اند

... که شما پر از من و خوی من‌اید (مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۴)

بروز نخستین کشمکش داستانی با بی‌نصیب ماندن یکی از کافران که بسیار تنومند و چاق بود و کسی حاضر نمی‌شد او را بپذیرد.

جسم ضحمی داشت کس او را نبرد ماند در مسجد چو اندر جام، دُرد

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۵)

کشمکش دوم داستان با خشم گرفتن اهل بیت پیامبر (ص) از بسیار خواری این کافر شکل می‌گیرد

... قسم هجده آدمی تنها بخورد (مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۵)

بستن در به روی میهمان و احتیاج به قضای حاجت او. ۶. کشمکش دیگر در داستان با بیدار شدن میهمان و آلوده

یافتن جامه. ۷. در حجره گشادن مصطفی (ص) بر میهمان و خود را پنهان کردن از چشم او. ۸. حکمت شستن بستر توسط پیامبر و رازآلود شدن داستان. ۹. رجوع میهمان به خانه پیامبر (ص) به دلیلی و دیدن کیفیت کار. ۱۰. نواختن پیامبر میهمان عرب را و تسکین او. ۱۱. مسلمان شدن آن کافر. ۱۲. دوباره میهمان کردن کافر مسلمان شده. ۱۳. تغییر در میهمان مسلمان شده

سیزده فصل که حکایت در اثنای آن پیش می‌رود، نمایانگر توجه مولانا به مخاطب برای همراهی او با حکایت مذکور است. مولانا از این رمزگان برای همراهی بیشتر مخاطبان به فراوانی بهره برده تا در اثنای ایجاد کشش در مخاطب، موضوعات مورد نظر خودش را به آن‌ها منتقل سازد.

اما نکته بسیار مهم دیگری که جا دارد در اینجا مورد توجه ویژه قرار گیرد این است که علی و معلولی نبودن بسیاری از فصل‌ها، باعث می‌شود این رمزگان خواندنی نیاز به تفسیر و تحلیل داشته باشد و به رمزگان نوشتنی تبدیل شود. در رمان جدید فصل‌بندی‌ها عمدتاً بر پایه علت و معلول شکل می‌گیرند و داستان این‌گونه پیش می‌رود اما در متون کهن، فصل‌ها و روند داستان بیشتر اقماعی است. بسیاری از وجوه داستان بر پایه روابط علی و معلولی پیش نمی‌رود. این ویژگی مختص ادبیات کهن ایران و به‌ویژه ادبیات تعلیمی بوده و برای مخاطب برهان یا دلیل برای طرح سؤال وجود نداشته است. بازخوانی این متن به‌مثابه متن نو، و به‌کارگیری روشی شیوه‌مند و مدرن موجب می‌شود در هر کدام از این فصل‌ها و علت آن برای مخاطب امروز سؤال پیش بیاید که نیاز به پاسخی فرامتن دارد و همین تحلیل موجب می‌شود این رمزگان کارکردی نوشتاری پیدا کند.

۱-۲. رمزگان هرمنوتیک

همان‌گونه که در مبانی نظری به‌صورت مختصر اشاره شد رمزگان هرمنوتیکی و کنشی در داستان‌ها باعث ایجاد کشش در مخاطب می‌شود. در رمزگان هرمنوتیکی ما بیشتر با ایجاد معما و گره‌افکنی روبه‌رو هستیم که مخاطب را برای خوانش بقیه داستان کنجکاو می‌کند. در واقع رمزگان هرمنوتیکی متوجه همه آن عناصری از متن، نظیر معماها و پرسش‌ها است که خواننده را به تأویل رخدادهای روایت شده و می‌دارند (آلن، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۱). بر اساس الگویی که بارت در رمزگان هرمنوتیک ارائه می‌دهد ما در این رمزگان با حداکثر ۱۰ مرحله به‌هنگام طرح و حل معما سروکار داریم؛ موضوعیت بخشی، موقعیت‌یابی، فرمول‌بندی معما، نوید پاسخگویی به معما، فریب، ابهام، انسداد، پاسخ تعلیقی، پاسخ جزئی و افشای حقیقت (بارت، ۱۳۷۰، ص. ۲۱۵)

در حکایت «در سبب ورود این حدیث...» مولانا با ارائه هشت مرحله معماسازی، داستانی ماجراجو را پیش

روی خوانندگان خود قرار داده است. ایجاد تعلیق و کشش در حکایت مذکور با طرح معماهای مختلف فراهم شده و خواننده برای یافتن پاسخ معماها به خواندن حکایت ترغیب می‌شود. در حکایت مذکور این معماها قابل شناسایی است:

موضوعیت بخشی: ورود کافران در مسجد بر پیامبر (ص) در زمان شام

کافران مهمان پیغمبر شدند	وقت شام ایشان به مسجد آمدند
کامدیم ای شاه ما اینجا قنق	ای تو مهماندارِ سکانِ افق
بی‌نوایم و رسیده ما ز دور	هین بیفشان بر سر ما فضل و نور

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۴)

در واقع شروع داستان با گره‌افکنی ساده‌ای شروع و همین موضوع موجب گره‌افکنی‌های دیگر در ادامه داستان می‌شود. دعوت برای شام در ادامه تبدیل به خط اصلی روایت شده و به هدف مدنظر مولانا می‌رسد. اینکه چرا کافران به دیدار پیامبر آمده‌اند، با وجود دشمنی و کفر، او را ستایش کرده و از مؤمنان طلب شام کردند؛ تعلیق‌های ظریفی است که مخاطب را تا پایان حکایت و رسیدن به نتیجه‌گیری همراه می‌سازد.

تثبیت موقعیت: در میان کافران یک شخص فربه و عظیم‌الجثه حضور دارد که هیچ‌کس او را مهمان نمی‌کند و در نهایت پیامبر (ص) او را می‌پذیرد و به خانه می‌برد. این حضور در تداوم مهمان شدن کافران صورت گرفت و تثبیت معماسازی و موجب سؤال در ذهن مخاطب است که با حضور این شخص فربه در خانه پیامبر (ص) که هیچ‌کس رغبتی به او ندارد، چه اتفاق‌هایی رقم خواهد خورد؟

هر یکی باری یکی مهمان گزید	در میان یک زفت بود و بی‌ندید
جسم ضحمی داشت کس او را نبرد	ماند در مسجد چو اندر جام، دُرد
مصطفی بردش چو واماند از همه	هفت بز بد شیرده در رمه
که مقیم خانه بودندی بزبان	بهر دوشیدن برای وقت خوان
نان و آش و شیر آن هر هفت بز	خورد آن بوقحط عوج ابن غز

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۵)

صورت‌بندی معما: در این موضوع ما با چند معمای پیاپی روبه‌رو هستیم تا به بحث نوید پاسخگویی به معما برسیم. با زنجیر کردن در اطاق میهمان در خانه پیامبر (ص) داستان و معمای طرح شده در آن، حکایت در مسیر نقطه اوج

قرار می‌گیرد و معمای روایت تقویت می‌شود.

وقت خفتن رفت و در حجره نشست پس کنیزک از غضب در را بیست
از برون زنجیر ر را در فگند که ازو بد خشمگین و دردمند
(همان، ۵)

این معما بلافاصله و با نیاز به قضای حاجت توسط میهمان رمزگشایی می‌شود:

گبر را در نیم شب یا صبحدم چون تقاضا آمد و درد شکم
از فراش خویش سوی در شتافت دست بر در چون نهاد او، بسته یافت
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۵)

در ادامه ما با مهم‌ترین معمای این حکایت روبه‌رو می‌شویم: حجره را گشادن توسط مصطفی (ص) بر میهمان و خود را پنهان کردن از او. بعد از این دو بیت:

خویش در ویرانه خالی چو دید او چنان محتاج اندر دم برید
گشت بیدار و بدید آن جامه خواب پر حدث، دیوانه شد از اضطراب
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۵)

در این بخش سؤال مهمی پیش می‌آید و آن چرایی بازگشایی در از سوی شخص رسول بوده است:

مصطفی صبح آمد و در را گشاد صبح آن گمراه را او راه داد
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۶)

وعده فریب به مخاطب: بیت بعدی را می‌توان فریب مخاطب در پاسخ به معما دانست. آنجا که مولانا مدعی است:

در گشاد و گشت پنهان مصطفی تا نگردد شرمسار آن مبتلا
تا برون آید، رود گستاخ او تا نبیند درگشا را پشت و رو
یا ننهان شد در پس چیزی و یا از وی اش پوشید دامان خدا
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۶)

این توضیحات البته می‌تواند پاسخ به معمای پیشین باشد اما در ادامه درمی‌یابیم که قصد اصلی حکایت اشاره به حکمت الهی دارد که موجب شده پیامبر در را باز کند زیرا دل او بر این امر گواهی می‌داد، و با بیشتر رفتن حکایت آن تعلیق آشکار می‌گردد.

ابهام‌سازی: خندیدن پیامبر به شخصی (اهل‌بیتی) که جامه خواب پر حدث (نجاست) را نزد او می‌آورد. این خنده بر ابهام موضوع نزد مخاطب می‌افزاید و مخاطب را با چالش روبه‌رو می‌سازد.

جامه خواب پر حدث را یک فضول قاصدا آورد در پیش رسول
 که چنین کرده است مهمانت ببین خنده‌یی زد رحمه للعالمین
 (مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۶)

در ادامه درخواست پیامبر از اهل‌بیت مبنی بر اینکه آن جامه را بیاورید تا خودم بشویم، درحالی‌که این درخواست بارها از سوی اهل‌بیت رد می‌شود، اما درنهایت اصرار پیامبر بر همه رد درخواست‌ها فائق می‌گردد، بر میزان ابهام بیش‌ازپیش می‌افزاید:

که بیار آن مطهره اینجا به پیش تا بشویم جمله را با دست خویش
 هر کسی می‌جست کز بهر خدا جانِ ما و جسمِ ما قربان تو را
 ما بشویم این حدث را تو بهل کار دست است این نمط نه کار دل
 ما برای خدمتِ تو می‌زییم چون تو خدمت می‌کنی پس ما چه ایم؟
 (مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۶)

پاسخ تعلیقی: پاسخ پیامبر به یاران و اهل‌بیت مصداق تعلیق است و معمای ایجاد شده در ذهن مخاطب را معلق نگه می‌دارد:

گفت آن دامن ولیک این ساعتی ست که در این شستن به خویشم حکمتی ست
 منتظر بودند، کین قول نبی ست تا پدید آید که این اسرار چیست
 او به جد می‌شست این احداث را خاص ز امر حق، نه تقلید و ریا
 (مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۷)

پاسخ جزئی: بازگشت آن کافر شکم‌پرست به خانه پیامبر برای یافتن تعویذی که در بیت رسول جا گذاشته بود و دیدن پیامبر در حال شستن حدث:

از پی هیکل شتاب اندر دوید در وثاق مصطفی و آن را بدید
 کان بدالله آن حداث را هم به خود خوش همی شوید که دورش چشم بد
 هیکلش از یاد رفت و شد پدید اندرو شوری گریبان را درید

نعره‌ها زد، خلق جمع آمد بر او گبر گویان: ایها الناس احذروا

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۷)

پاسخ کامل: مسلمان شدن کافر و ترک آداب کفر و پذیرفتن آداب مسلمانی که همه به فعل است و نه قول؛ چنان چه کافر مسلمان شده حتی وعده غذایش بسیار اندک شد:

آب بر رو زد در آمد در سخن کای شهید حق شهادت عرضه کن

تا گواهی بدهم و بیرون شوم سیرم از هستی در آن هامون شوم...

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۹)

همان‌گونه که ملاحظه شد، به لحاظ فراوانی شاهد ۸ مرحله گره‌افکنی هستیم که داستان را پیش می‌برد و مخاطب را همراه می‌سازد؛ اما در همین گره‌افکنی‌ها هم که مختص متن خواندنی است، می‌توان موضوعاتی را پیدا کرد که تأویل‌پذیر باشد و حتی از این رمزگان مختصات متن نوشتنی را بیرون بیاورد؛ مانند اینکه پیامبر معتقد است این شستن حدث حتماً حکمتی دارد؛ و تفسیر حکمت و معانی آن و تفاوت آن برای پیامبر و عوام و... یا استفاده از واژه کافر و گبر برای یک گروه مشخص. مولانا جایی عنوان می‌کند که این مهمانان پیامبر کافرند و جایی دیگر آن‌ها را گبر می‌خواند. این تعبیر هم جای تفسیر دارد و هم از رمزگانی فرهنگی نشات می‌گیرد که تفکر رایج میان ایرانیان مسلمان بوده که همه غیرمسلمانان را کافر می‌خواندند، و همین موارد متن را نوشتنی می‌سازد.

۱-۳. رمزگان نمادین

از رمزگان‌های نمادین و فرهنگی به‌ویژه در داستان‌ها و حکایت‌های صوفیانه می‌توان به‌عنوان مهم‌ترین رمزگان‌ها نام برد. رمزگان نمادین به زبان ساده به این معناست که یک متن چگونه در قالب تقابل‌های دوگانه سامان می‌یابد؛ بنابراین، در قالب این رمزگان، می‌باید به دنبال مجموعه‌هایی از جفت‌های متضاد دوقطبی بگردیم که به متن معنا می‌دهند؛ به‌بیان‌دیگر، رمزگان نمادین به الگوهای تضاد و تقابلی اشاره می‌کند که در یک متن می‌توان مشاهده کرد (آلن، ۱۳۹۷، ص. ۱۳۷). در واقع معنای یک پدیده، مفهوم و... با وجود متضاد آن، مشخص می‌شود و ابعاد جدیدی از آن بروز پیدا می‌کند (مقاله خوانش رمزگان دفتر دستور زبان عشق بر اساس نظریه رمزگان‌های رولان بارت، ۱۴۰۲). علت اهمیت این رمزگان در این است که از طریق آن می‌توان به‌کنه اندیشه نویسنده یا شاعر و باورهای او پی برد؛ بخشی از اهمیت رمزگان نمادین در به‌کارگیری واژه‌هایی است که شاعر استخدام کرده است: روان‌شناسان معتقدند از روی تنوع و بسامد یک واژه می‌توان گرایش‌های فکری، عاطفی، اجتماعی و سیاسی شاعر یا نویسنده را تشخیص داد

(عیانی، ۱۳۶۸، ص. ۳۹). اندیشه صوفیانه بر وجود یک دنیای دوقطبی تأکید می‌ورزد و مولانا تقریباً در تمام مثنوی از منطق دوگانه‌سازی برای القای پیام بهره برده است و می‌توان گفت شالوده بسیاری از حکایت‌های او را این تقابل‌ها تشکیل می‌دهند. لذا باید گفت این رمزگان در مثنوی پیش از بررسی این حکایت، به لحاظ بسامدی جایگاه ویژه‌ای خواهد داشت. به عبارت دیگر، سراسر مثنوی تقابل دو دیدگاه است؛ مولانا در یک گفتمان کلی، جبر و اختیار، مریدی و مرادی، این جهانی و آن جهانی و... را محور مثنوی قرار داده و از دل این گفتمان، به تقابل‌های گوناگون می‌رسد. این تقابل‌های دوگانه به اندازه‌ای است که ما در بسیاری از موارد حتی در یک بیت این تقابل‌ها را می‌بینیم، تضادها یا دوقطبی‌سازی‌هایی که هرکدام در یک مصراع بیان می‌شوند. در حکایت «در سبب ورود این حدیث...» ما با جفت‌های متضاد بسیاری روبه‌رو هستیم که اگر بخواهیم آن‌ها را در قالب گفتمانی اساسی و محوری بیاوریم باید از مفاهیم کافر و مسلمان، مرادی و مریدی، این جهانی و آن جهانی، مسلمان حقیقی و ریایی و قوت جسم و جان بهره ببریم.

در ادامه این تقابل‌ها در قالب جدول ارائه شده است:

ردیف	گفتمان	دوگانه‌های متن
۱	کافر و مسلمان	مهمان شونده، مهمان‌پذیر/حلال و حرام/بی‌نوا و صاحب فضل/ویرانه و منظر/خواب‌بیداری/خوردن و رییدن/تیر و کمان/خرابی و معماری/عداوت و یاری/جمع آمدن و احذروا/خاضع و ظالم/روز و شب/پلیدی و پاکی/این سو و آن سو
۲	مرادی و مریدی	پیامبر و رعیت//شاه و لشکر/جان و جسم/اکل زمین و جزو مهین/اطفل و دایه/ابر و آفتاب/عقل و چشم/تن و جان/سرگین و مشک/انبی و صبی/اکشتی بی دست‌وپا و بحار/حجاب و بی‌واسطه/سالک و پیر/عیسی و عاذر/عسر و یسر/خرما و بُسر
۳	این سری و آن سری	الجنه و کشت/هستی این جهانی و هامون بیکران/پاک و پلید/اهل فرش و عرش/اعتلال و ارحنا/سفر رفتن و رجعت/آب و آتش/اجوع البقر و میوه جنت/جنت و دوزخ/جبرئیل و کرکس/عدم و موجود/مروارید و سنگ ریزه/نور خلود و شمع//ساقی الست و شوره خاک/ادیو و مسلمان/مریض القلب و علاج/رهن الطعام و فطام/نقل و خبث/حرج و فرج/خفیه جام و کاس الکرام/دریا و جو/دلق چرکین و خلعت/امر حق و

ردیف	گفتمان	دوگانه‌های متن
		تقلید/ مسلمان واقعی و غیر واقعی/ ملک و افریت/ درد و صافی/ جان و جیفه
۴	خیر و شر	فعل و قول/ گریستن و خندیدن/ کوته و دراز/ آگواه و اشتباه/ گواه قولی و گواه فعلی/ سنگ و موم/ اریا و اخلاص/ پاک و نجس/ آلوده و پاک/ خشک و روش/ گوهر و تسلس/ پشه و پیلتن/ اژدها و مور/ ضمیر نورانی و فعل و قول بیرونی/ قبله جان و رو آوردن به هر جانب/ غذای جان و غذای جسم
۵	حدوث و قدم	روح و جسم/ صلوات و صیام نماند و جان بماند نیکنام
۶	وحدت و کثرت	مه و ضیا

مولانا در این حکایت نیمه بلند، بیش از ۷۶ تقابل به کار برده است. در حکایت مدنظر شش گفتمان اصلی وجود دارد که از میان آن‌ها سه گفتمان بالاترین بسامد را دارند؛ گفتمان این سری و آن سری، کافر و مسلمان و مریدی و مرادی. حکایت مورد پژوهش درباره تفاوت مسلمان و کافر و مسلمان حقیقی و ریایی است و بر اساس فضای داستان، طبیعی است که این دو گفتمان در متن غالب باشند. اگرچه گفتمان مریدی و مرادی که از اصول اصلی عرفان است و مسلمان و کافر هم به طور گسترده در این حکایت به کار رفته است.

اکنون به بررسی و تحلیل این تقابل‌ها در سه سطح واژگانی، معنایی و ضمنی می‌پردازیم:

- ۱- تقابل واژگانی: در این دسته دوگانه‌هایی قرار دارند که به لحاظ واژگانی با هم در تضاد هستند. در این حکایت دوگانه‌های واژگانی عبارتند از حلال و حرام، خواب و بیداری، خرابی و معماری، عداوت و یاری، جمع آمدن و احتذروا، روز و شب، پلیدی و پاکی، این سو و آن سو، جسم و جان، پاک و پلید، آب و آتش، جنت و دوزخ، حرج و فرج، دریا و جو، عدم و موجود، گریستن و خندیدن، کوته و دراز، پاک و نجس، سنگ و موم، جان و جیفه، درد و صافی، خشک و روشن و...
- ۲- تقابل معنایی و ضمنی: این تقابل نشانگر آیشخور فکری شاعر است و در تضادهای معنایی بروز و ظهور دارد: بی‌نوا و صاحب فضل، خوردن و رییدن، خاضع و ظالم، پیامبر و رعیت، شاه و لشکر، کل زمین و جزو مهین، طفل و دایه، ابر و آفتاب، عقل و چشم، سرگین و مشک، نبی و صبی، کشتی بی‌دست‌وپا و بحار، حجاب و بی‌واسطه، سالک و پیر، عیسی و عاذر، عسر و یسر، خرما و بُسر، الجنه و کشت، هستی این جهانی و هامون بیکران، اهل فرش و عرش، اعتلال و ارحنا، جبرئیل و کرکس، دلق چرکین و خلعت و...

نسبت این تقابل در مقایسه با تقابل واژگانی دستکم دو بر یک است.

۱-۴. رمزگان معنایی

رمزگان معنایی همان دلالت‌های ضمنی و غیرصریحی است که در یک جمله یا عبارت نهفته است. اشاراتی ضمنی که جای دلالت‌های صریح می‌نشینند و این نشانه‌ها هستند که توصیف می‌کنند نه عبارات صریح و روشن. در خصوص رمزگان معنایی نه نیازی است که آن‌ها را متصل به پرسوناژ نگاه داشت و نه لازم است که برای شکل دادن به یک حوزه موضوعی واحد میانشان نظم و ترتیب برقرار نمود. در عوض ناپایداری و پراکندگی‌شان را مجاز دانسته و از ایشان ذراتی غبارگونه چون درخششی از معنا خواهیم ساخت (بارت، ۱۳۹۹، ص. ۳۲) می‌توان گفت رمزگان معنایی همان بهره‌گیری از آرایه‌های و صنعت‌های ادبی است که ادبیت متن را افزایش می‌دهد؛ رمزگان معنایی شیوه‌ای است که مخاطبان معناها را بر اساس نظامی از نمادها و نشانه‌ها استنتاج می‌کنند. برای مثال در رمان سارازین جمله ساعت الیزه-بوربون تازه به صدا در آمده بود و فرارسیدن نیمه شب را اعلام کرده بود به طور ضمنی نشان‌دهنده ثروت بادآورده و ناسالم است. برگزاری یک مهمانی بزرگ و تصویر تابلوی تندیس در فرهنگ فرانسوی نشانه مفهوم ضمنی ثروت است (سجودی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۵)

در ادامه به مهم‌ترین معناهای ضمنی اشاره می‌شود:

قرین بودن کفر و جسم پرستی؛ این دلالت بر مبنای ورود کافران بر پیامبر به وقت شام و همچنین حکایت یکی از آن‌ها در خانه پیامبر و نحوه غذا خوردن او نمود دارد:

کافران مهمان پیغمبر شدند

وقت شام ایشان به مسجد آمدند

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۴)

و... ابعاد بسیار دیگر به‌عنوان شاهد مثال

نان و آش و شیر آن هر هفت بز

خورد آن بوقحط عوج ابن غز

معدۀ طبلی خوار همچون طبل کرد

قسم هجده آدمی تنها بخورد

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۵)

مرید و مرادی و تأثیر مراد از دریای معرفت مرید

گفت ای یاران من قسمت کنید

که شما پر از من و خوی منید

پر بود اجسام هر لشکر ز شاه ز آن زنندی تیغ بر اعدای جاه

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۴)

هم‌زیستی با اهل معرفت موجب معرفت نمی‌شود

وقت خفتن رفت و در حجره نشست پس کنیزک از غضب در را بیست

از برون زنجیر در را در فگند که ازو بد خشمگین و دردمند

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۵)

ستار بودن خداوند و به‌تبع آن مردان حق

در گشاد و گشت پنهان مصطفی تا نگردد شرمسار آن مبتلا

یا نهان شد در پس چیزی و یا از وی اش پوشید دامان خدا

صبغه الله گاه پوشیده کند پرده بیچون بر آن ناظر تند

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۶)

تبعیت بیچون و چرای مرید از مراد

هر کسی می‌جست کز بهر خدا جان ما و جسم ما قربان تو را

ما برای خدمت تو می‌زییم چون تو خدمت می‌کنی پس ما چه ایم؟

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۶)

علم باطن و علم ظاهر و توفیق نفس الامر بر ظاهر

مصطفی می‌دید احوال شبش لیک مانع بود فرمان ربش

لیک حکمت بود و امر آسمان تا ببیند خویشان را او چنان

بس عداوت‌ها که آن یاری بود بس خرابی‌ها که معماری بود

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۶)

اشک و رشد روحانی؛ گریستن توجه حضرت حق را به بنده خود جلب کرده، بستر رحم و فضل او را فراهم می‌سازد.

تا نگرید ابر کی خندد چمن تا نگرید طفل کی جوشد لبن

طفل یک روزه همی‌داند طریق که بگریم تا رسد دایه شفیق

گفت فلیکوا کثیرا گوش دار تا بریزد شیر فضل کردگار

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۷)

گذشتن از شهوات نفسانی و لذات جسمانی برای تعالی

برگ تن بی‌برگی جان است زود
این بباید کاستن آن را فزود
اقرض‌الله قرض ده زین برگ تن
تا بروید در عوض در دل چمن
تن زسرگین خویش چون خالی کند
پر ز مشک و در اجلالی کند
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۸)

تأکید بر سه اصل شریعت، طریقت و حقیقت

این نماز و روزه و حج و جهاد
هم گواهی دادن است از اعتقاد
این زکات و هدیه و ترک حسد
هم گواهی دادنست از سر خود
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۰)

اشاره به تجلی؛ و تجلی عبارت است از آشکار شدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک
تا که غفاری او ظاهر شود
مغفری کَلّی ش را غافر شود
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۰)

مرتبۀ تبتل و انقطاع از خلق و اتصال به حق

سال دیگر آمد او دامن کشان
هی کجا بودی؟ به دریای خوشان
من نجس زینجا شدم پاک آمدم
بستدم خلعت سوی خاک آمدم

مریدی- مرادی و اینکه ولی خدا سالکان را به ساحل حقیقت می‌برد

یا بگیرد بر سر او حمال‌وار
کشتی بی‌دست‌وپا را در بحار
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۰)

سیر من الخلق الی الحق

ابر را گوید ببر جای خوشش
هم تو خورشیدا به بالا برکشش
راه‌های مختلف می‌راندش
تا رساند سوی بحر بی‌حدش
خود غرض زین آب جان اولیاست
کو غسول تیرگی‌های شماسست
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۱)

مداقه در احوال درون برای پی بردن به امراض روحانی

چون ندارد سیر سرت در درون
بنگر اندر بول رنجور از برون

فعل و قول آن بول رنجوران بود که طبیب جسم را برهان بود

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲)

۱-۵. رمزگان فرهنگی

رمزگان فرهنگی به عقیده بارت مهم‌ترین رمزگان پنجگانه است؛ چراکه رمزگان‌های دیگر در قالب آن فهم‌پذیر می‌شود و معناهای پنهان و نهفته در متن با فهم این رمزگان خودش را نمایان می‌سازد. رمزگان فرهنگی جلوه بارز خود را در یک آوای جمعی و بی‌نام که در تجربه سنتی آدمی ریشه دارد، می‌یابد (پین، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۰). گراهام آلن با اشاره به نقد بارت بر سارازین می‌نویسد: از این نظر تراژدی سارازین ناشی از نحوه نامناسب بازی او با رمزگان فرهنگی است. سارازین بنا به مجموعه‌ای از پنداشت‌های فرهنگی خود آن را به زنانگی زامینلا متقاعد می‌کند. آن رمزگان فرهنگی خاص که همه تماشاگران تئاتری جز خود سارازین در آن سهیم هستند، به علت غفلت از این رمزگان موجب مرگش می‌شود (آلن، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۶). در این حکایت، مهم‌ترین واحد فرهنگی، ضرورت تبعیت از پیر توسط سالک و همچنین نمایش اسلام حقیقی است که نمایان می‌کند چگونه کافران بسیاری به دامان آن چنگ زده‌اند و بدون فشار یا جنگ، مسلمان شده‌اند. در ادامه به مهم‌ترین رمزگان فرهنگی به کار رفته در این حکایت می‌پردازیم:

تأکید بر احادیث و آیات قرآن:

حدیث الناس علی دین ملوکهم

گفت این یاران من قسمت کنید که شما پیر از من و خوی من اید

پیر بود اجسام هر لشکر زشاه زآن زندی تیغ بر اعدای جاه

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۴)

اشاره متعدد به آیات قرآن و تلمیح چشمگیر به آیات گوناگون:

اقرضوا الله قرض ده زین برگ تن تا بروید در عوض در دل چمن

(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۸)

اشاره به آیه اقرضوا الله قرضا حسنا سوره مزمل

... و

ضرورت تبعیت از پیر و مراد

اشاره به خضر راه و ضرورت تبعیت از او و گذر از امتحانات با راهنمایی پیر که از اصلی‌ترین آموزه‌های عرفانی و از

پرکاربردترین مفاهیم به کار رفته در مثنوی شریف است

گفت آن دانم ولیک این ساعتی ست
منتظر بودند که قول نبی ست
که در این شستن به خویشم حکمتی ست
تا پدید آید که این اسرار چیست
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۶)

گشت مهمان رسول آن شب عرب
در عجب ماندند جمله اهل بیت
شیر یک بز نیمه خورد و بست لب
پر شد این قندیل زین یک قطره زیت؟
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴)

گفت والله تا ابد ضیف توام
زنده کرده و معتق و دربان تو
هر کجا باشم به هر جا که روم
این جهان و آن جهان بر خوان تو
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۳)

تأثیر اشک در باز شدن رحمت الهی در عرفان:

گفت فلیبکوا کثیرا گوش‌دار
تا بریزد شیر فضل کردگار
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۷)

جایگاه جسم و جان در عرفان و تأکید بر مرکب بودن جسم:

تن ز سرگین خویش چون خالی کند
آن بکن که هست مختار نبی
هم بدین نیت که این تن مرکب است
پر ز مشک و در اجلالی کند
آن مکن که کرد مجنون و صبی
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۸)

اشاره به نیاز دو شاهد برای گواهی دادن:

با تأکید بر این مهم که هر دو باید حائز ویژگی‌هایی باشند که در غیر آن صورت گواهی باطل است

گر به طراری کند، پس دو گواه
جرح شد در محکمه عدل اله
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۰)

اشاره به فنا فی الله و بقا بالله:

از تو جانم از اجل نک جان ببرد
عازر ار شد زنده زان دم باز مرد
(مولانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴)

استقبال گرم از سالک و ضرورت تعیین رفیق سفر:

همان‌طور که مشاهده شد در این حکایت ما با اشارات فرهنگی گسترده‌ای روبه‌رو هستیم که بسیاری از آن‌ها از آموزه‌های اصلی عرفان به شمار می‌آیند. در این حکایت و در قالب اشارات فرهنگی گوناگون مولانا توانسته به‌خوبی دیدگاه‌های برآمده از فرهنگ اسلامی و آموزه‌های صوفیانه مانند ضرورت تبعیت از پیر، همراهی با او، توکل و تلاش و... را نمایش دهد. به لحاظ آماری، این گفتمان با بسامد بالا در حکایت مذکور به کار رفته است. تأکید بر این نکته حائز اهمیت است که مولانا در ساحت شعر عرفانی، نظیری ندارد و این امر برخاسته از فردیت یافتگی مولانا در منش، دانش، بینش، و عاطفه و احساس است. در میان شاعران زبان پارسی، هیچ‌کس را که به‌اندازه مولانا در پی خودی، ناخودآگاهی و استغراق و شور شعر سروده باشد، نداریم (طیف رمزگان و نمادهای شادی و امید در غزل‌های

مولانا. ۱۴۰۲)

۵. نتیجه‌گیری

حکایت در سبب ورود این حدیث... مانند دیگر داستان‌های دفتر پنجم و ششم و خلاف آمد حکایت‌های دفتر اول و دوم، کمتر قصه در قصه است و در طول حکایت، یک داستان ثابت را پیش می‌برد؛ اگرچه آن‌گونه که شیوه مولاناست، در لابه‌لای داستان موضوعات مهم عرفانی بیان می‌شود. همان‌گونه که پیش‌ازین هم اشاره شد، دوررمزگان هرمنوتیکی و کنشی در داستان‌ها باعث ایجاد کشش در مخاطب و ترغیب او به خواندن داستان می‌شود. عمده متن‌های خواندنی از این دوررمزگان به‌صورت پررنگ بهره می‌برند. در حکایت «در سبب ورود این حدیث...» که به نسبت حکایت‌های دفتر اول و دوم کوتاه‌تر و مستقیم‌تر است، مولانا بهره بسیاری از دوررمزگان کنشی و هرمنوتیک برده و به‌کارگیری این دوررمزگان سبب کشش داستانی و تمایل مخاطب به ادامه خواندن شده است. رمزگان کنشی و هرمنوتیک از قیود توالی روایت هستند و این کنش‌های ۱۳ گانه و معماهای متعدد روایت را پر ابهام و خواندنی کرده است؛ اما همان‌گونه که در متن هم اشاره شد، توجه مولانا به این دوررمزگان علاوه بر اینکه متن را خواندنی می‌کند، توالی موضوعات و فصل‌ها بر اساس باورهای عرفانی و رمزگان فرهنگی موجب شده حتی در این دوررمزگان هم پژوهشگر نیاز به تأویل و تفسیر داشته باشد. از سوی دیگر با بررسی رمزگان‌های دیگر که متن را نوشتنی می‌کنند، این نتیجه حاصل می‌شود که حکایت مولانا بسیار تأویل‌پذیر و نوشتنی است. در موضوع رمزگان نمادین ما با تقابل‌های دوگانه سر و کار داریم و متون اخلاقی و عرفانی عمدتاً به‌صورت پررنگ از این دوگانه سازی بهره می‌برند. در این حکایت هم مولانا از این رمزگان بهره حداکثری برده و به گفتمان سازی تقابلی پرداخته است. در این حکایت ما با

پنج گفتمان اصلی روبه‌رو هستیم که کافر و مسلمان، مراد و مرید، قوت جسم و جان، مسلمان حقیقی و ریایی و این جهانی و آن جهانی در این دایره می‌گنجد. مولانا از این گفتمان‌های متقابل برای القای پیام مدنظر خود بهره برده است و در دل این گفتمان نیز به دوگانه‌سازی‌های متعدد پرداخته است. درباره رمزگان معنایی همان‌گونه که اشاره شد، دلالت‌های ضمنی و غیرصریحی است که در یک جمله یا عبارت نهفته است. یکی از ویژگی‌های اصلی اشعار عرفانی دلالت‌های غیرصریح است و بر پایه همین اصل، شاهد رمزگان معنایی چشمگیر در آثار عرفانی درجه یک هستیم. حکایت موردبحث نیز همان‌گونه که در بررسی‌ها دیده شد، از حجم بسیار گسترده‌ای از اشارات و دلالت‌های ضمنی بهره برده است و می‌توان گفت اصلی‌ترین رمزگان به کار رفته در حکایت موردبررسی، رمزگان معنایی بوده است. در خصوص رمزگان پنجم یعنی رمزگان فرهنگی نیز باید گفت از آن جهت که بافت فرهنگی یک جامعه انسانی را نمایش می‌دهد که مختص به همان جامعه است و در جای دیگر ممکن است معانی متفاوتی داشته باشد، حائز اهمیت بسیار است. عدم آشنایی به این رمزگان باعث می‌شود ما به تحلیل درست از متن نرسیم و هدف نویسنده یا شاعر را درک نکنیم و از همین روست که حتی می‌توان آن را مهم‌ترین رمزگان در میان رمزگان پنجگانه معرفی کرد. اصطلاحات عرفانی، شرعی و ضرب‌المثل‌ها و... در دایره این رمزگان می‌گنجد و مولانا همان‌طور که در مقاله دیده شد، توجه بسیار ویژه‌ای به این رمزگان دارد. ضرورت تبعیت از پیر، خوشرویی با سالک، تأثیر اشک و توبه به‌عنوان گام اول سیر الی‌الله و همسفر شدن با مراد، از جمله مهم‌ترین گفتمان‌های رمزگان فرهنگی در این حکایت است.

منابع

۱. آلن، گ. (۱۳۹۷). بینامتنیت. ترجمه پیام یزدانجو. مرکز.
۲. اسپرهم، د.، شاگستاسی، م. و سالاری، ع. (۱۳۹۸). تحلیل روایی داستان نخجیران و شیر مثنوی معنوی با رویکرد زبان‌شناسی رمزگان رولان بارت. پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت، ۱۸(۱)، ۱-۱۹.
<http://doi.org/10.22059/jlcr.2019.71013>
۳. بارت، ر. (۱۳۷۰). عناصر نشانه‌شناسی. ترجمه مجید محمدی. الهدی.
۴. بارت، ر. (۱۳۸۲). لذت متن. ترجمه پیام یزدانجو. مرکز.
۵. بارت، ر. (۱۳۹۹). اس‌زرد. ترجمه سپیده شکری‌پور. افراز.
۶. برتس، ه. (۱۳۸۴). مبانی نظریه ادبی. ترجمه محمدرضا ابوالقاسم. ماهی.
۷. برومند، ن. (۱۳۹۶). تحلیلی نشانه‌شناختی از مثنوی معنوی (خوانش اشعار با بهره‌گیری از رمزگان‌ها). مجموعه مقالات نهمین همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی. به همت دانشگاه بیرجند و انجمن علمی (استادان) زبان و ادبیات فارسی.
۸. پارسایی، ح. (۱۴۰۲). طیف رمزگان و نمادهای شادی و امید در غزل‌های مولانا. تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، ۱۵ (۵۵)، ۳۱۹-۳۴۷.
<http://doi.org/10.30495/DK.2022.1942384.2355>
۹. پورنامداریان، ت. (۱۳۸۹). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. علمی و فرهنگی.
۱۰. پین، م. (۱۳۹۲). بارت و فوکو و آلتوسر. ترجمه پیام یزدانجو. مرکز.
۱۱. تامس، ب. (۱۴۰۰). روایت مفاهیم بنیادی و روش‌های تحلیل. ترجمه حسین پاینده. مروارید.
۱۲. چندلر، د. (۱۳۹۴). مبانی نشانه‌شناسی، ترجمه مهدی پارسا. انتشارات پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی.
۱۳. زمانی، ک. (۱۹۳۹). شرح جامع مثنوی معنوی، سروده جلال‌الدین محمد. اطلاعات.
۱۴. سجودی، ف. (۱۳۸۷). نشانه‌شناسی کاربردی. علم.
۱۵. شریفی، م. (۱۳۸۲). فرهنگ جامع سخنان امام حسین علیه السلام. ترجمه علی اشرف مویدی. امیرکبیر
۱۶. صادقی، ل. (۱۳۹۲). انشقاق اجتماعی در یک متن نوشتنی: رمزگان‌شناسی خروس. در مجموعه مقالات نشانه‌شناسی و نقد ادبیات داستانی معاصر (به‌کوشش لیلا صادقی، صص. ۱۶۱-۲۰۴). سخن.
۱۷. عباسپور، ح. (۱۴۰۲). خوانش رمزگان دفتر دستور زبان عشق بر اساس نظریه رمزگان‌های رولان بارت. تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، ۱۵ (۵۶)، ۱۴۴-۱۶۸.
<http://doi.org/10.30495/dk.2021.1928421.2240>

۱۸. غیائی، م. (۱۳۶۸). *درآمدی بر سبک شناسی ساختاری*. شعله اندیشه.
۱۹. لچت، ج. (۱۳۷۷). *پنجاه متفکر بزرگ معاصر*. ترجمه محسن حکیمی و فریدون فاطمی. خجسته.
۲۰. مرادی، ا.، و چالاک، س. (۱۳۹۹). *بررسی تکثر معنایی در حکایت شاه و کنیزک بر اساس نظام رمزگان روایی رولان بارت*. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، ۱۴ (۲)، ۱۸۹-۲۱۰.
- <http://doi.org/10.22108/jpll.2021.125793.1539>
۲۱. مولانا، ج. (۱۳۹۱). *مثنوی معنوی (دفتر پنجم و ششم)*. تصحیح و اهتمام رینولد نیکلسون. آدینه سبز.
۲۲. نامور مطلق، ب. (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت*. سخن.
۲۳. نجفی، ز. (۱۳۹۹). *بررسی و تفسیر رمزگان‌های متنی در داستان طوطی و بازرگان*. فنون ادبی، ۸ (۲)، ۱۹۱-۲۰۰.

<http://doi.org/10.22108/liar.2016.20576>



**Sociological Analysis of the Consequences of British Colonialism from the
Colonization of Kurdistan to Sykes-Picot Treaty in the Novel *The Straw
Seller's Girl* by Nabaz Goran**

Ismail Barwasi¹

Abstract

Nabaz Goran is one of the Kurdish novelists in the contemporary period, whose special approach in his literary works is aimed at representing the sufferings of the Kurdish people in the lands under the domination of the colonialist, totalitarian and fascist governments and the image of the oppressed humanity of the contemporary human in the period of hegemony of war and violence on the fate of the oppressed people. The novel *The Straw Seller's Girl*, in which the tragic life of the straw seller's girl and the contemporary political events of her era are depicted, is a realistic account of socio-political events arising from the authoritarian rule of the Qajar and the British colonization of the Kurdish lands that the fate of its people in the vortex of colonialism leads to suffering and ineffectiveness of independence and political freedom, alienation and trampling of human dignity, looting of national wealth and fragmentation of geographical borders. Given that so far no independent research has investigated the consequences of British colonialism in the novel *The Straw Seller's Girl*, this research aims to investigate this phenomenon in this novel. The fundamental issue of the current research is that how and in what formats the features of colonialism are manifested in the novel *The straw seller's girl* and what concepts they are linked to. In order to investigate this issue, the author has used the descriptive-analytical method based on the sociological investigation of the features of colonialism in this novel. The usurpation and occupation of the land, the geographical division and fragmentation of Kurdistan, the looting of the resources and wealth of the Kurdish lands and the appointment of the rulers are among the most frequent consequences of the British colonial over Kurdistan in the novel *The Straw Seller's Girl* that, with a comprehensive historical-political approach, narrates the bitter suffering and trampling of another Kurdish identity in the process of looking at the Middle East and Eastern man as material organisms of processing and productivity in the cycle of providing the needs of the Western imperialist world.

Keywords: Political Literature, Colonialism, Occupation, Sykes-Picot Treaty, Geographical Fragmentation, Plunder, *The Straw Seller's Girl*

1. PhD in Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
E-mail: ebarwasi@gmail.com <https://orcid.org/0000000174183020>

How to cite this article:

Barwasi, I. (2025). Sociological analysis of the consequences of british colonialism from the colonization of Kurdistan to Sykes-Picot treaty in the novel *The Straw Seller's Girl* by Nabaz Goran. *New Literary Studies*, 57(4), 101-132. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.90231.1636>

Received: October 12, 2024 :: Revised: November 15, 2024
Accepted: February 18, 2025 :: Published Online: March 18, 2025

Extended abstract

1. Introduction

By resorting to military power and expanding dominance over Kurdistan through a puppet central government, imperialist regimes provided the platform for the activities of Western colonial companies and cartels and subsequently the plunder of oil and natural resources. On the other hand, through the conclusion of regional agreements such as the Sykes-Picot political agreement in 1916 between the British and French governments and the design of a new map of the Middle East after the collapse of the Ottoman Empire and the division of the territories under its control among themselves, they paved the way for the collapse of the structural cohesion and the disintegration of the geographical structure of Kurdistan that was a prelude to entering a new colonial era by protecting the remaining colonies of the Ottoman state and also paving the way for advancing the policy of weakening the interconnected military structure of Kurdish tribes and nomads through geographical separation and fragmentation among neighboring states.

Considering the specific manifestation of the hegemonic aspects of British colonialism over Kurdistan in the novel *The Straw Seller's Girl*, and also because no independent study has yet examined this phenomenon of this novel, this study intends to conduct a sociological analysis of the consequences of British colonial rule over Kurdistan in this novel and answer the following questions:

- 1- What factors have led to the representation of the manifestations of British colonial rule over Kurdistan in the novel *The Straw Seller's Girl*?
- 2- What are the manifestations of British colonial hegemony over Kurdistan in the novel *The Straw Seller's Girl*, and in what forms and images does it appear?

2. Method

This study uses a descriptive-analytical method to examine the consequences of the British colonial government's domination over Kurdistan in the novel *The Straw Seller's Girl*. For this purpose, parts of the novel that focus on colonialism and its manifestations and factors of emergence were analyzed, and by applying the theories of such scholars as Nardo, Mommsen, Memmi, Magdaff, Kazloff, Yacono, etc., the manifestations of colonialism are analyzed through conceptual and theoretical definition within a theoretical framework. Then, by citing the text of the novel *The Straw Seller's Girl* and providing illustrative examples, the consequences of the hegemony of the British colonial government over Kurdistan, such as land usurpation and occupation, geographical division and fragmentation of Kurdistan,

plunder of the resources and wealth of Kurdish-populated lands, and the appointment of puppet rulers are analyzed.

3. Results

The colonial governments' comprehensive reading of the economic, political, and geographical macrostructure of the Kurdish lands and the rationalist perspective based on depth perception in the functionalist interpretation of the invisible layers of Kurdistan's strategic context and the application of its geopolitical highway to continue colonial hegemony over protectorates and colonies, and the structuralist analysis of its economic bottleneck in accessing international ports and open waters, led to the occupation of Kurdistan by the British Empire and the imposition of colonial domination over it.

The reversal of the life cycle of European states in the process of transformation from introversion and self-sufficiency to extroversion and heterotrophy as a result of the change in the social structure of organic society to industrial and subsequently the dependence of the gears of Western modernism on energy resources, simultaneously with the increasing need of the war chariots of the countries involved in the First World War for fossil fuels and also the foresight of the colonial empires in seizing oil reserves based on the structured foresight on the analysis of the energy economy and underground resources in the political, economic and military landscape after the World War, led to the plunder of the oil and natural resources of Kurdistan by colonial states such as Britain.

The output of the rationalist philosophy of British politicians in perceiving the interaction of military presence and long-term static survival in the colony with the increasing costs of direct domination over Kurdish lands and the inevitability of the evolutionary process of the Kurdish colonized achieving exclusionism and boycott in their interactions with the colonizer during the escalating process of the colony's transformation into a hell of xenophobia and anti-colonialism in recognizing the symptoms of British colonialism as a festering wound on the body of the motherland, as well as the necessity of changing the colonial strategy in order to continue the cycle of capital export from the colony to the metropolis by implementing a policy of avoiding military intervention in the control of Kurdistan, was colonial activism by advancing the policy of protection and indirect domination over Kurdish lands through local puppet rulers.

The result of projecting the fate of Kurdistan into the abyss of oblivion in the basement of the lack of colonial conscience and the fragmentation of the borders of

Kurdish-populated lands based on the colonial plan of disintegration of convergent geographical continua was the wandering of the Kurdish person, and the alienation and ruin of the political future of a land whose bonds of his existence were torn apart in the guillotine of the Sykes-Picot Agreement, and the residual fate of itself and its people, in the whirlpool of alienation and dissociation arising from the lack of identity resulting from being under the four flags of four countries, was thrown from one place to another in the mill of history at every moment.

4. Discussion and Conclusion

The British colonial government's domination over Kurdistan, along with the outbreak of the First World War and the subsequent ratification of the Sykes-Picot Agreement to delineate the geographical borders of the Middle East after the collapse of the Ottoman Empire, transformed the Kurdish lands into a British colonial enclave and a center for the plunder of oil and natural resources and pushed the fate of the Kurds into a vortex of destruction and loss of a denied identity following the disintegration of the geography of Kurdistan and the division of its territories among neighboring countries. In this regard, a large part of the Kurdish-populated lands came under the domination and occupation of the British government, and its natural resources and reserves were exploited and it became the driving force behind the economic cycle of Western and colonial governments and in the process of continuing hegemony and imposing dominance through the transformation of direct rule into local puppet government and, subsequently, during the redefinition of border lines and the geographical disintegration and division of Kurdistan, the dream of an independent land was buried in the collective unconscious of the Kurdish people. In her novel *The Straw Seller's Girl*, Nabaz Goran vividly depicts the political and social crises resulting from the hegemony of British colonialism over Kurdistan. He depicts the trampled humanity and the turbulent fate of the Kurdish people, deprived of an independent identity, in the shadow of the hegemony of the British colonialism.



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2025.90231.1636>



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۷، زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۳۲-۱۰۱
مقاله پژوهشی

دقیقت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۱
بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵
نقد و بررسی: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳
نشر: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

واکاوی جامعه‌شناختی پیامدهای کولونیالیسم بریتانیایی از استعمار کردستان تا قرارداد سایکس پیکو در رمان دختر کاه‌فروش اثر نَبز گوران

اسماعیل برواسی^۱

چکیده

نَبز گوران از رمان‌نویسان کُرد در دوره معاصر است که رویکرد ویژه‌ی وی در آثار ادبی‌اش معطوف به بازنمایی رنج‌های مردم کُرد در سرزمین‌های تحت سلطه دولت‌های استعمارگر، توتالیتار و فاشیستی و تصویر انسانیت منکوب‌شده انسان معاصر در دوره هژمونی جنگ و خشونت بر سرنوشت مردم استبدادزده است. رمان دختر کاه‌فروش که در آن به تصویرسازی زندگی تراژیک دختر کاه‌فروش و رویدادهای سیاسی معاصر با دوره‌ی پرداخته شده، روایتی رئالیستی از رخدادهای اجتماعی-سیاسی برآمده از سلطه استبدادی قاجار و استعمار بریتانیا بر سرزمین‌های کُردنشین است که سرنوشت مردمانش در گردابه استعمار، به رنج و بی‌بهرگی از استقلال و آزادی سیاسی و بی‌خویشی و پایداری شدن کرامت انسانی و تاراج ثروت‌های ملی و چندپارگی مرزهای جغرافیایی می‌انجامد. از آن روی که تاکنون جستار مستقلی به بررسی پیامدهای هژمونی استعمار بریتانیا در رمان دختر کاه‌فروش نپرداخته است، نگارنده در پژوهش حاضر بر آن است تا به بررسی این پدیده در این رمان بپردازد. مسأله بنیادین پژوهش حاضر این است که بُنمایه‌های استعمار و کولونیالیسم، چگونه و در چه قالب‌هایی در رمان دختر کاه‌فروش، نمود یافته و با چه مفاهیمی پیوند خورده است؟ جهت بررسی این مسأله، نگارنده از روش توصیفی-تحلیلی مُبتنی بر بررسی جامعه‌شناختی بُن‌مایه‌های کولونیالیسم در این رمان بهره گرفته است. غضب و اشغال سرزمین، تقسیم و چندپارگی جغرافیایی کردستان، غارت منابع و ثروت‌های سرزمین‌های کُردنشین و تعیین حاکمان دست‌نشانده از پُربسامدترین پیامدهای هژمونی استعمار انگلیس بر کردستان در رمان دختر کاه‌فروش است که با رویکرد تاریخی-سیاسی همه‌سونگر، روایتگر رنجی جانکاه و پایداری‌سازی هویت دیگری کُرد در فرایند نگرش به خاورمیانه و انسان شرقی به‌عنوان ارگان‌سیسم‌های مادی فرآوری و بازدهی در چرخه تأمین نیازهای جهان امپریالیستی غرب است.

کلیدواژه‌ها: ادبیات سیاسی، استعمار، اشغالگری، قرارداد سایکس پیکو، چندپارگی جغرافیایی، چپاول، دختر کاه‌فروش.

۱. دکتری زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

E-mail: ebarwasi@gmail.com

<https://orcid.org/0000000174183020>

ارجاع به این مقاله:

برواسی، ا. (۱۴۰۳). واکاوی جامعه‌شناختی پیامدهای کولونیالیسم بریتانیایی از استعمار کردستان تا قرارداد سایکس پیکو در رمان دختر کاه‌فروش اثر نَبز گوران. جستارهای نوین ادبی، ۱۰۱(۴)، ۱۳۲-۱۰۱.

<https://doi.org/10.22067/jls.2025.90231.1636>

۱- مقدمه

رمیدگی خاطر و دغدغه اندیشگانی توریسین‌های غرب در سودای دست‌یازیدن به منابع نوین انرژی در راستای تأمین نیازهای فزاینده جامعه ساخت‌یافته بر شالوده سرمایه‌داری و نیز بُن‌بست جغرافیایی-اقتصادی کشورهای غربی در فرآوری مواد خام مورد نیاز جمعیت روبه‌رشد و ضرورت توسعه دامنه مرزهای جغرافیایی به‌منظور بسط هژمونی امپراطوری‌های استعماری، فرافکنی هژمونی از چارچوب مرزهای جغرافیایی دولت‌های غربی به دامنه مرزهای سیاسی-جغرافیایی کشورهای شرقی در اواخر قرن نوزدهم و سرآغاز قرن بیستم را در پی داشت^(۱). در رأس هرم چنین فرایندی، نظام‌های سرمایه‌داری^۱ قرار داشتند که بقای حیات اقتصادی و به تبع آن، ادامه سلطه سیاسی خود را در گرو استعمار سرزمین‌های ناشناخته و تسخیرنشده آفریقا و خاورمیانه انگاشته و با کاربست نیروی نظامی به اشغال این سرزمین‌ها مبادرت ورزیده و به طور مستقیم یا از طریق کارگزاران و حکومت‌های دست‌نشانده محلی، به کنترل ساکنان بومی و تأمین منافع مالی خود در نواحی تحت‌الحمايه و اشغال‌شده پرداختند. نگاه خیره دولت‌های استعماری، معطوف به سرزمین‌های نفت‌خیز و مناطق استراتژیک و به تبع آن، ترسیم نقشه‌ای جغرافیایی-سیاسی از طریق بازتعریف مرزهای جغرافیایی و قلمروهای سیاسی بود که در آن، خاورمیانه و اغلب نواحی نفت‌خیز و ثروتمند، تحت سلطه نظام سرمایه‌داری قرار بگیرد و از دیگر سو، با تخریب فرهنگ‌های اصیل بومی و ذوب هویت‌های ریشه‌دار شرقی در فرهنگ و هویت غربی^(۲)، به بسترسازی در راستای اِلقای سلطه فرهنگی در ناخودآگاه جمعی ساکنان بومی مستعمره‌ها پرداخته شود.

سرزمین‌های گردنشین با دارا بودن منابع سرشار نفت و انرژی و موقعیت استراتژیک ژئوپلیتیک^۳ به‌عنوان چهارراه ارتباطی میان دولت‌های شرقی و گلوگاه برون‌رفت به سوی کانال اقتصادی-نظامی مدیترانه و نقطه تلاقی تمدن‌های کهن مزوپوتامیا^۴، قلب تپنده و شاه‌رگ حیاتی در روابط سیاسی-اقتصادی بود و کنترل آن به معنای سلطه بر بخش وسیعی از منابع نفتی و معادن طبیعی و قابلیت دسترسی به اغلب مناطق استراتژیک خاورمیانه بود. چنین شرایطی، زمینه‌ساز تلاش برای در قبضه افکندن کردستان از سوی دولت‌های استعماری از جمله انگلیس بود. در این راستا، نظام‌های امپریالیستی با توسل به قدرت نظامی و بسط سلطه بر کردستان از طریق حکومت مرکزی دست‌نشانده، بستر

1. Capitalism
2. Geopolitic
3. Mesopotamia

فعالیت کمپانی‌ها و کارتل‌های استعماری غربی و متعاقباً تاراج منابع نفتی و طبیعی را در آن فراهم ساختند. از دیگر سو، از طریق انعقاد قراردادهای منطقه‌ای همچون قرارداد سیاسی سایکس-پیکو^۱ در سال ۱۹۱۶ میان دولت‌های انگلیس و فرانسه و طراحی نقشه جدید خاورمیانه پس از فروپاشی امپراطوری عثمانی و تقسیم سرزمین‌های تحت کنترل آن میان خود، زمینه فروپاشی انسجام ساختاری و تجزیه کالبد جغرافیایی کردستان را فراهم آوردند که مقدمه‌ای بر ورود به عصر استعماری جدید از طریق تحت‌الحمایه قرار دادن مستعمره‌های برجامانده از دولت عثمانی و نیز بسترسازی در پیشبرد سیاست تضعیف ساختار نظامی به هم‌پیوسته قبایل و عشایر کرد از طریق تفکیک و چندپارگی جغرافیایی میان دولت‌های همسایه بود که واپسین صحنه اجرای این سناریو در سال ۱۹۲۳ در خلال قرارداد *لوزان*^۲ و تقسیم کردستان میان سوریه، عراق، ترکیه و ایران به وقوع پیوست.

نیز *گوران*^(۳) نویسنده معاصر کرد، از میراث‌داران رنج برآمده از استعمار کردستان تحت سلطه دولت امپریالیستی بریتانیا و کابوس چرکین و هیستریک رسوخ‌یافته در پستوی نهان‌خانه خاطره جمعی مردمانی است که هستی و موجودیتشان در زیر چرخ‌دنده‌های استعمار به ورطه نسیان سپرده شد و در سردابه تاریخ معاصر و یخبندان برآمده از عدمیت وجدان فلسفه ماکیاولیستی غربی در نگرش به انسان شرقی به‌عنوان ابزارواره^(۴) فاقد شعور و معنا، به بردگان شیء‌انگاری شده در چرخه فرآوری و انباشت سرمایه بدل گشتند. زیستن در قفس‌واره سیاسی-جغرافیایی برجامانده از سیاه‌زخم دیرین استعمار بریتانیا در اجرای سناریوهای امپریالیستی در مناطق گردنشین در راستای پیشبرد نقشه‌های راهبردی بلندمدت سیاسی-اقتصادی و بازیچه قرار دادن سرنوشت مردم کرد در معادلات تقسیم قدرت و پشت‌پازدن به آینده سیاسی آنان در دورنمای سیاسی خاورمیانه جدید، تأثیر عمیقی در عاطفه هنری وی گذارد و نگاره‌های ادبی اش را به آینه تمام‌نمای اصول مکتب رئالیسم در بازنمایی رنج‌ها و دردهای مردم کرد استعمارزده و تحت سلطه تبدیل کرد. با توجه به تجلی خاص نمودهای هژمونی استعمار بریتانیایی بر کردستان در رمان *دختر کاه‌فروش* و نیز از آن روی که تاکنون جستار مستقّلی به بررسی این پدیده در این رمان پرداخته است، نگارنده در پژوهش حاضر بر آن است که به تحلیل جامعه‌شناختی پیامدهای سلطه کولونیالیسم بریتانیایی بر کردستان در این رمان پردازد و به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ گوید:

۱- چه عواملی سبب ظهور و بازنمایی جلوه‌های سلطه استعمار بریتانیایی بر کردستان در رمان *دختر کاه‌فروش* شده است؟

1. Sykes-Picot agreement
2. Treaty of Lausanne
3. Colonialism

۲- نمودهای هژمونی استعمار بریتانیایی بر کردستان در رمان دختر کاهفروش چگونه است و در چه اشکال و تصاویری پدیدار می‌شود؟

فرضیه پژوهش بر این است: ۱. شرایط سیاسی و هژمونی دولت استعماری انگلیس بر کردستان و رویکرد واقع‌گرایانه *تَبز گوران* در بازنمایی واقعیت سیاسی-اجتماعی، در بروز جلوه‌های هژمونی استعمار بریتانیایی بر کردستان در رمان دختر کاهفروش نقش بنیادین داشته است. ۲. غصب و اشغال سرزمین، تقسیم و چندپارگی جغرافیایی کردستان، غارت منابع و ثروت‌های سرزمین‌های گردنشین و تعیین حاکمان دست‌نشانده از پُرسامدترین پیامدهای هژمونی کولونیالیسم بریتانیایی بر کردستان در رمان دختر کاهفروش است.

۲- پیشینه پژوهش

با توجه به تُوَبنیان‌بودن پژوهش‌های زبان و ادبیات‌گردی در محافل دانشگاهی، تاکنون درباره برخی از آثار حوزه زبان و ادبیات‌گردی همچون رمان دختر کاهفروش و سایر آثار ادبی *تَبز گوران*، پژوهش‌های علمی دقیقی صورت نگرفته است.

وجه تمایز و تازگی *جستار حاضر*، آن است که در هیچ‌یک از پژوهش‌ها، جستاری در مورد واکاوی استعمار و کولونیالیسم در رمان دختر کاهفروش صورت نگرفته و هیچ‌یک از جستارها با رویکردی جامعه‌شناختی و با کاربرد منابع و نظریه‌های جامعه‌شناسی به بررسی پیامدهای سلطه کولونیالیسم بریتانیایی بر کردستان در رمان دختر کاهفروش نپرداخته است. همین امر، نگارنده را به بررسی مؤلفه‌ها و نمودهای استعمار و کولونیالیسم در رمان دختر کاهفروش فراخوانده است.

۳- روش پژوهش

در *جستار حاضر*، نگارنده با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی پیامدهای سلطه دولت استعماری انگلیس بر کردستان در رمان دختر کاهفروش خواهد پرداخت. بدین منظور، بخش‌هایی از رمان که بر استعمار و نمودها و عوامل پدیدارشدگی آن تمرکز دارد، مورد پردازش و واکاوی قرار گرفته (محدوده زمانی موردبررسی در رمان، شامل سال ۱۹۱۸ مصادف با ورود دولت استعمارگر انگلیس به کردستان و سال ۱۹۱۹ و پس از آن همزمان با قیام/سماعیل آقا سمکو^(۵) علیه دولت قاجاریه تا کشته شدن وی به دست نیروهای ارتش رضاخان پهلوی در سال ۱۹۳۰ و رویدادهای سال‌های منتهی به ربوده شدن دختر کاهفروش و ... را دربرمی‌گیرد) و با کاربست تئوری‌های نظریه‌پردازانی همچون

ناردو^۱، مومسن^۲، ممی^۳، مگداف^۴، کازلوف^۵، یاکونو^۶ و ... به تحلیل نمودهای کولونیالیسم از طریق تعریف مفهومی و نظری در چارچوبی تئوریک پرداخته خواهد شد. پس از آن، با استشهاد به متن رمان دختر کاه فروش و ارائه نمونه‌های عینی، به واکاوی پیامدهای هژمونی دولت استعمارگر انگلیس بر کردستان از قبیل غصب و اشغال سرزمین، تقسیم و چندپارگی جغرافیایی کردستان، غارت منابع و ثروت‌های سرزمین‌های گردنشین و تعیین حاکمان دست‌نشانده پرداخته خواهد شد.

۴- مبانی نظری

۴-۱- استعمار و کولونیالیسم

انگاره‌ای که برآمده از نخستین خوانش در نگرش به مفهوم استعمار است، تداعی‌کننده خودخواستگی تسخیرپذیری مستعمره و گردن نهادن ساکنان بومی آن به هژمونی دولت استعمارگر در رابطه دوسویه مبتنی بر فراخواندن دیگری بیگانه به منظور پیشبرد پروژه عمران و آبادی سرزمین استعمارزده و عقب‌مانده با بهره‌گیری از فناوری و امکانات دنیای پیشرفته غرب است. چنین خوانشی دارای تضاد ماهوی و بنیادین با مفهوم اصطلاح استعمار در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی است که استعمار را پدیده‌ای قهری، یک‌سویه و تحمیل‌شده بر ساکنان بومی مستعمره در چرخه انتقال منابع و انرژی از سرزمین استعمارزده به متروپل استعماری-امپریالیستی قلمداد کرده و پدیدارشدگی و دگردیسی^۷ آن را برونداد هیچ‌انگاری دیگری شرقی به‌مثابه سازواره موجود در زیست‌بوم غیر متمدن و خویشتن‌پنداری غربی به‌عنوان وارث امپراطوری صاحب سلطه و تمدن‌گرا می‌انگارد.

واژه استعمار در زبان لاتین تحت عنوان واژه Colony آمده است که «به مفهوم مهاجرت گروهی از افراد به سرزمینی دیگر است که در آنجا سکنی گزیده و به عمران و آبادی آن می‌پردازند. اما واقعیت آن است که در زبان سیاسی، استعمار این مفهوم مثبت را ندارد بلکه مشخص‌کننده استثمار یک قوم، ملت، سرزمین و یا کشور توسط کشور دیگر است. بایستی توجه شود که کلمه استثمار مفهوم بهره‌کشی به خود گرفته است و بیشتر هنگامی مورد اشاره است که منظور بهره‌کشی یک قدرت سیاسی در سرزمینی بیگانه مورد توجه باشد» (الهی، ۱۳۸۸، صص ۳-۴). در

1. Nardo
2. Mommsen
3. Memmi
4. Magdaff
5. Kazloff
6. Yacono
7. Metamorphosis

این فرایند، بومیان اصیل به‌عنوان گردانندگان چرخه اقتصاد و تولید و نیروی محرکه ماشین بهره‌وری دولت استعمارگر نگریسته شده و با قرار گرفتن در دونه‌مایه‌ترین طبقه در هرم منزلت اجتماعی در فرایند بازتعریف نقش‌ها و جایگاه‌های جامعه استعمارزده، در طبقه بردگان درجه‌بندی شده و بدین ترتیب، نوعی از جایگزینی هویت در روند سلطه و مالکیت استعمارگران غیربومی بر مستعمره و ساکنان بومی آن و نهادینه‌شدن احساس ازخودبیگانگی و بی‌خویشی^۲ در کالبد استعمارزده‌ها به‌عنوان بیگانگان فاقد هویت در سرزمین مادری شکل می‌گیرد.

پیشبرد سیاست‌های استعماری همواره کنشی قهرآمیز و آمیخته با کاربست قدرت و خشونت سیستماتیک در تعامل با مردم استعمارزده بوده است و «کشور امپریالیست و استعمارگر»^(۶)، قدرت و نفوذ خود را بر شهرها، جزیره‌ها یا کشورهای دوردستی که در مجموع امپراطوری آن را تشکیل می‌دهند اعمال می‌کند و این کار را با روش‌های اقتصادی، تهدید، مداخله مسلحانه یا آمیزه‌ای از این‌ها انجام می‌دهد. برخی از این سرزمین‌های تحت سلطه ممکن است مستعمرات مهاجرنشین باشند و کشور امپریالیست مستقیماً بر آن‌ها فرمانروایی کند. برخی دیگر ممکن است شکلی از خودگردانی را حفظ کنند اما به لحاظ اقتصادی به کشور امپریالیست و استعمارگر وابسته و عمدتاً مجری اوامر آن باشند» (ناردو، ۱۳۸۶، صص. ۹-۱۰). در چنین شرایطی، دولت استعمارگر به‌جای مداخله مستقیم در مستعمره‌ها، استراتژی تحت‌الحمایه قرار دادن را در پیش گرفته و با «ایجاد رژیم‌های دست‌نشانده در این کشورها یعنی ایجاد ارگان‌های دولتی که زیر پوشش پرچم ملی به منافع انحصاری استعمارگر خارجی خدمت می‌کنند» (کازلف، ۱۳۶۰، ص. ۱۳۲)، به اداره سرزمین‌های مستعمره می‌پردازد.

در مانیفست اندیشگانی نظام‌های استعماری، اساس تعامل میان استعمارگر و استعمارزده بر اصل بنیادین برتری استعلائی استعمارگر و مالکیت انحصاری وی بر قدرت و ثروت و محرومیت استعمارزده از حقوق انسانی و سیاسی-اقتصادی بنا نهاده شده است. چنین پنداری برآمده از نگرش استعمارگر به استعمارزده به‌عنوان دیگری در انگاره‌ای نژادگرایانه و مبتنی بر بیگانگی‌ستیزی در چارچوب انحصارطلبی سرمایه و قدرت در قبضه نظام سرمایه‌داری و وابستگی سرزمین‌های مستعمره حاشیه و عقب‌مانده به مراکز متروپل است. چنین شرایطی نشأت گرفته از این واقعیت است که «هویت استعماری پیش از هر چیز از طریق منطق مانویایی^(۷) محروم‌سازی عمل می‌کند. جهان استعماری، جهانی است دوپاره که در آن، استعمارشدگان نه‌تنها از نظر فیزیکی و سرزمینی از فضاها استعماری-امپریالیستی حذف

1. Institutionalization

2. Alienation

شده‌اند و نه تنها از نظر حقوق و امتیازات دچار محرومیت هستند، بلکه از نظر اندیشه و اخلاق نیز مشمول قاعده حذف گشته‌اند^(۸) (نگری و هارت، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۶) و محرومیت، سرنوشت محتوم و گریزناپذیر آنان است.

از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، بقای سلطه استعمارگر در مستعمره، وابسته به استعمار ذهن، زبان و فرهنگ است و (تداوم استعمار همواره با آسیمیلیاسیون^(۹)، بلعیدن و هضم ذهنی، زبانی و فرهنگی یک ملت همراه است و پس از آن است که اشغال یک سرزمین صورت می‌گیرد) (کوکیان، ۲۰۲۱، ص. ۲۸). این امر از آنجا نشأت می‌گیرد که لایه زبانی- فرهنگی ناهمگون، به مثابه گسلی ژرف میان دو قطب ناهمخوان پدیده استعمار عمل کرده و برانگیزنده تقابله‌گرایی دیالکتیکی استعمارزدگان در گرایش به طردگرایی^(۱۰) و پس‌زدن استعمارگر به عنوان عامل خارجی ناهمنوا با فرهنگ اصیل بومی است. از این رویکرد، در دیدگاه استعمارگران، «تنها سیاست ممکن درباره استعمارشدگان می‌بایست سیاست جذب و مشابه‌سازی باشد» (یاکونو، ۱۳۶۹، ص. ۲۷)؛ زیرا مردم ذوب‌شده در فرهنگ بیگانه، با گام‌نهادن در ورطه خودباختگی و از خودبیگانگی و بی‌خویشستی در روند تدریجی نهادینه و ریشه‌دار شدن فرهنگ مهاجم در ناخودآگاه جمعی‌شان، به طور غیرارادی به کارگزاران دست‌نشانده دولت اشغالگر در سرزمین مستعمره بدل گشته و چرخه استعمار را تسریع و تسهیل می‌کنند.

آنچه استعمار را از سایر مصادیق استیلا و سلطه متمایز می‌کند این است که «استعمارکننده، مستعمره را جزئی از خاک خود تلقی نمی‌کند و مردم آن را نیز از اتباع خود نمی‌داند، بلکه این سرزمین را صرفاً محلی برای اعمال کنترل و بهره‌برداری از منابع طبیعی و در اختیار گرفتن ثروت‌های آن می‌داند» (عظیمی شوشتری، ۱۳۸۶، ص. ۱۵). چنین خوانشی از استعمار، روزه‌ای به سوی واکاوی بنیادی‌ترین عامل دست‌یازیدن به استعمارگری و تصرف سرزمین‌های دوردست است که فلسفه وجودی آن گره‌خورده به استخراج منابع طبیعی و دستیابی به ثروت‌های بادآورده و نهفته در مستعمره‌ها و متعاقباً تأمین مواد خام مورد نیاز کارخانه‌های جهان سرمایه‌داری و صنعتی از یک‌سو و توسعه قدرت سیاسی دولت استعماری از طریق بسط سلطه سیاسی و ایدئولوژیک بر دامنه جغرافیایی تحت هژمونی امپراطوری استعمارگر از سوی دیگر است.

۲-۴- قرارداد سایکس پیکو

از هم‌گسستگی ساختار سیاسی- نظامی امپراطوری عثمانی و فروپاشی کاریزمای هژمونی معنوی در کُش دیالکتیکی تضادگرا در رویارویی با دولت‌های استعماری غربی، سرآغاز تقسیم سرزمین‌های تحت سلطه این امپراطوری در خلال جنگ جهانی اول بود. کانون زایش و پدیدارشدگی این تقسیم، «در جریان تصویب قرارداد سایکس پیکو در ماه

فوریه ۱۹۱۶ میان دولت‌های فرانسه و انگلیس بود. البته مفاد آن و حتی وجود آن محرمانه ماند و تقریباً تا دو سال بعد، افشا نشد که متفقین بر سر خاورمیانه بعد از جنگ به توافق رسیده‌اند» (فرامکین، بی تا، ص. ۳۱۴). پیش شرط این قرارداد، فروپاشی امپراطوری عثمانی در جنگ جهانی بود^(۱) و از این رویکرد، این توافق‌نامه، نقشه خاورمیانه جدید پس از جنگ جهانی را ترسیم می‌نمود.

این قرارداد، نام خود را از سر مارک سایکس^۱ نماینده بریتانیا و فرانسوا ترژر پیکو^۲ نماینده فرانسه گرفته است که «پس از تصویب، روسیه نیز در مارس ۱۹۱۶ با امضای قرارداد سه‌جانبه انگلیس، فرانسه و روسیه درباره اعطای مطالبات سرزمینی روسیه در آناتولی شرقی موافقت کرد. طبق این توافق، فرانسه در مناطقی که مستثنا شده بود و جزو قلمرو پادشاهی عرب بود، دو ناحیه مرسین و اسکندریه و بخش‌هایی از سوریه که تا غرب نواحی دمشق، هومز، حما و حلب ادامه داشت یک اداره سرپرستی تشکیل می‌داد و پس از آن، بریتانیا نیز در بین‌النهرین دست به چنین اقدامی زد. سرزمین‌های بین این مناطق به حوزه‌های نفوذ بریتانیا و فرانسه تقسیم شد. برای جلوگیری از اختلاف بین بریتانیا، فرانسه و روسیه که مدعی سرزمین‌های مقدس بودند، فلسطین را تحت نظارت بین‌المللی قرار دادند» (Hurewitz, 1979, p. 24).

از اهداف قرارداد سایکس پیکو، «ایجاد مانع بر سر راه وحدت اعراب (و سایر ملت‌های ساکن خاورمیانه) بود و ویژگی دیگر توافق نیز این بود که نواحی سوریه و عراق را که از نظر اجتماعی و سیاسی و نیز منابع اقتصادی پیشرفته بودند، تحت کنترل مستقیم انگلستان و فرانسه قرار می‌داد، اما مناطق حجاز را مستقل اعلام می‌کرد. منطقه بغداد و بصره نیز که مراکز فعالیت سیاسی عراق بودند، تحت قیمومیت گذاشته می‌شدند» (فرویدی مقدم، ۱۴۰۱، ص. ۵۲). از دیگر سو، این قرارداد از طریق ترسیم مرزهای جغرافیایی جدید و ایجاد چندپارگی میان هویت‌های بومی اصیل و هم‌زیست در منطقه و تفکیک و تقسیم آنان میان کشورهای هم‌جوار، از تشکیل دولت توسط برخی ملت‌ها همچون مردم کُرد ممانعت به عمل می‌آورد. در پس‌زمینه چنین سیاستی، آینده‌نگری آمیخته با خفه‌کردن بحران در نطفه نهفته بود؛ زیرا دولت‌های غربی، حضور مردم کُرد و نگرش نقش‌بسته در ناخودآگاه جمعی آنان مبنی بر تشکیل دولت مستقل و نیز رویکرد استعمارستیزی آنان در تقابل با دولت‌های استعماری را ساعت صفر در بزنگاه تاریخی پس از سقوط دولت عثمانی قلمداد کرده و با تقسیم سرزمین‌های گردنشین میان دولت‌های منطقه، رویش جوانه‌های

1. Sir Mark Sykes
2. Francois Georges Picot

توافق نامه سایکس پیکو را به خزان تباهی رؤیاهای آنان بدل ساختند.

به طور کلی، این توافق از یازده ماده تشکیل شده بود و «بر اساس آن می‌بایست: ۱. مناطق آرزروم، ترابوزان، وان و بتلیس تا ناحیه‌ای در غرب ترابوزان در کناره دریای سیاه، همگی ضمیمه روسیه شود. مناطق کردستان از جنوب وان و بتلیس بین موش، سیرت، رود دجله، جزیره ابن عمر، سلسله جبال مشرف بر آمید تا منطقه ترگور نیز به روسیه واگذار شود. ۲. محدوده سواحل دریاهای سوریه و ولایت آدنا و سرزمینی که از جنوب با خطی از عین تاب و ماردین تا مرز روسیه و از شمال با خطی از آلا داغ که از قیصریه، آق داغ و زازا به طرف ایجن خرپوت می‌گذرد، به فرانسه واگذار شود. ۳. نواحی جنوب بین‌التهرین و بغداد و همچنین بنادر حیفا و عکا در فلسطین به ایتالیا واگذار گردد. ۴. در نواحی تحت سلطه فرانسه و بریتانیا یک دولت کُنفدرالی^(۱۳) از چند دولت عربی یا یک دولت عربی تشکیل شود و آن هم به قلمرو تحت نفوذ فرانسه و بریتانیا درآید. بر این اساس، سوریه و ولایت موصل تحت نفوذ فرانسه درمی‌آمد و سرزمینی که از فلسطین تا مرز ایران امتداد می‌یافت، تحت نفوذ بریتانیا درمی‌آمد» (مصطفی‌آمین، ۲۰۰۶، ص. ۲۲۵).

۵- مختصری دربارهٔ رمان دختر کاه‌فروش

رمان دختر کاه‌فروش روایتی رئالیستی بر اساس داستان تراژیک دختر کاه‌فروش در دوره سلطه دولت استعمارگر بریتانیا بر کردستان و معاصر با اواخر حکومت قاجاریه است. رمان، روایتگر فراز و نشیب‌های زندگی دختری پری‌چهره است که دوران کودکی و نوجوانی‌اش همزمان با قیام اسماعیل آقا سمکو علیه دولت قاجار بود. در این دوره، سمکو (سواره شکاک) که نقطه ثقل تقابل‌گرایی مردم‌گردد با دولت مرکزی بود، شورش‌هایی را علیه دولت قاجار رهبری کرد و در چندین جنگ توانست نیروهای نظامی را وادار به عقب‌نشینی نماید؛ اما در بزنگاه تقابل با نیروهای دولت مرکزی که می‌توانست واپسین ضربات را بر پیکره آنان وارد کرده و قدرت خود را در منطقه تحکیم بخشد، با روی‌گردانی سران ایل‌های‌گردد از ادامه جنگ مواجه گشته و دچار ازهم‌گسستگی ساختار نیروهای تحت فرمان خود گردید. پیامد این فروپاشی، گریختن سمکو به ترکیه و سپس به عراق و اقدام به سازماندهی شورشیان‌گردد جهت بازگشت به منطقه و آغاز جنگ با حکومت مرکزی بود. کولیار پدر دختر کاه‌فروش، از افراد مورد اعتماد سمکو بود که پس از شکست قیام، همراه با او از ایران خارج شده و در شهر آرییل اقامت گزید. در این زمان که مصادف با سال‌های جنگ جهانی اول بود، شهرهای کردستان تحت سلطه نیروهای متفقین قرار گرفته و آرییل و شهرهای همجوار آن توسط بریتانیا اداره می‌شد. کولیار برای تأمین معاش خانواده‌اش به کاه‌فروشی روی آورد و از اینجا بود که عنوان دختر کاه‌فروش بر یگانه‌دخترش

اطلاق شد و شهره آفاق گردید. زیبایی افسون‌انگیز وی چنان بود که یکی از نگارگران چیره‌دست آرپل، رُخ‌مانه^۱ مه‌آسای او را به تصویر کشید و پس از آن بود که نگاره دختر کاه‌فروش به نقشی ابدی در روح و خاطر آن نگارگر بدل گشت و سرآغاز زایش عشقی مالا مال از رنج و شیدایی در پی دلدادۀ گمگشته شد. نماینده دولت بریتانیا در آرپل، افسری به نام آلبرت بود که پس از مشاهده نگاره مفتون‌کننده دختر کاه‌فروش، دلباخته او شد و در پی فراچنگ آوردنش برآمد. از دیگر سو، تمامی افراد بانفوذ و ثروتمند شهر، اندیشه ازدواج با دختر کاه‌فروش و مالکیت انحصاری بر زیبایی سحرآمیز وی را داشتند؛ اما او خود دلباخته دوار پسر نگارگر و تهیدستی بود که با تصویرگری چهره معشوقش، دلربایی رازآلودش را نامیرایی سرمدی بخشید. از دیگر سو، زیبایی به آتشی خانمان‌سوز بدل گشت که در فروش افسون خیره‌کننده‌اش، خرمن وجود دختر کاه‌فروش را به توده‌ای از خاکستر بدل ساخت، زیرا افسر انگلیسی پس از امتناع کولیار از ازدواج دخترش با او، در خلال دسیسه‌ای نقشه ربودن دختر کاه‌فروش را عملی ساخت و او را به لندن منتقل کرد که پیامد آن، بر باد رفتن هستی و گسستگی همیشگی دختر کاه‌فروش از خانواده و اسارت دائمی در قفس‌واره غربتی بود که استعمار انگلیس برای وی به ارمغان آورد. در پی این حادثه، کولیار دچار شیدایی گشته و در کوچه‌پس‌کوچه‌های شهر، دختر ربوده‌شده‌اش را جستجو می‌کرد. در شهر شایع شده بود که دختر کاه‌فروش دلباخته افسر انگلیسی بوده و پس از امتناع پدرش از ازدواج دخترش با این افسر، با وی به انگلستان گریخته و ازدواج کرده‌اند، اما پس از پیگیری‌های بی‌وقفه کولیار، نمایندگی بریتانیا موافقت خود را با هویدا ساختن حقیقت ابراز داشت و در شهر اعلام شد که افسر انگلیسی، دختر کاه‌فروش را ربوده و به لندن انتقال داده است. پس از آن و در شیدایی گسستگی از معشوق، دستان سحرانگیز دوار نگارگر از حرکت افتاد و انگشتانش خشکید و فلج شد. دختر کاه‌فروش که خود را زندانی و قربانی امیال برآمده از خودپرستی افسر انگلیسی می‌انگاشت، حیاتش تنگنای تابوتی بود که روزنه نافرآخ آن در گورستان عدم، به سوی دوزخ‌واره تشویش گشوده می‌شد و در گنج اندوه‌واره‌ای از برخوردتبدگی و انزوآگزینی خزیده بود و از همبستری و تعامل آمیخته با محبت با وی امتناع می‌ورزید و همواره در اندیشه گریز از چارچوب آهنین و دوزخ‌گونه خانه وی و بازگشتن به سرای مالا مال از مهر دلدادۀ دیار پدری بود؛ امری که برای وی، به افسوسی ابدی و رؤیایی دست‌نیافتنی بدل گشت و سرانجام در حسرت دیدار دوباره با خانواده و عاشق رنجورش^(۱۳)، در غربت و پشت میله‌های بر ساخته استعمار و برده‌نگاری^(۱۴) برآمده از استعمار بریتانیایی، جان سپرد.

آنچه به‌عنوان مفهوم و پیامی بنیادین در کالبد فرهنگ واژگانی و لایه‌های معنایی رمان دختر کاه‌فروش نهفته است،

روایتگر تباهی هویت انسان استعمارزده در زیر چرخ‌دنده‌های آسیاب خردکننده استعمار است که با تکرار دوران در تسلسل ناگسستگی هیچ‌انگاری دیگری و مشروعیت‌بخشی به گفتمان سلطه استعماری و مشروعیت‌زدایی از هویت دیگری شرقی در روند انسانیت‌زدایی^(۱۵) از وی به‌عنوان موجود کهنه و دونمایه‌تر از انسان، روند برده‌سازی وی در پروسه تسخیر مستعمره را بسترسازی می‌کند. این امر از آنجا نشأت می‌گیرد که استعمارزده شرقی در پنداره استعمارگر غربی، شی‌واره‌ای ابزارانگاری شده بیش نیست که خلقت ازلی‌اش گره‌خورده به بردگی در چرخه تولید و انباشت سرمایه دولت‌های امپریالیستی است و سرزمینش، بخشی ناگسستگی از اراضی تحت سلطه‌ای که منابع طبیعی، ثروت‌ها و مواد خام آن، چرخه ایستای اقتصاد جهان سرمایه‌داری را پویایی می‌بخشید. از این رهیافت، انگاره تلقی دنیای غرب به‌عنوان کانون ارزش‌های اخلاقی و مهد متمدن آمیخته با بنمایه‌های دموکراسی و حقوق انسانی در نگرش و تعامل با قطب و آگرای شرقی، خوانشی ساخت‌یافته از رسوخ نسیان در خاطره جمعی مردمانی است که سرنوشت اکنون و آینده آنان در پروژه تقسیم غنایم پس از فروپاشی امپراطوری عثمانی، به مسلخ گسستگی و چندپارگی مرزهای جغرافیایی‌شان میان کشورهای همجوار و فرافکنی بحران مشروعیت هویت و موجودیتشان به لایه‌های نهفته در پستی تاریک تاریخ سپرده شد.

۶- پیامدهای هژمونی کولونیالیسم بریتانیایی و قرارداد سایکس پیکو در رمان دخترکاه‌فروش

سلطه‌افکندن دولت استعمارگر بریتانیا بر کردستان هم‌زمان با شعله‌ور شدن آتش جنگ جهانی اول و متعاقباً تصویب قرارداد سایکس پیکو در راستای ترسیم مرزهای جغرافیایی خاورمیانه پس از فروپاشی امپراطوری عثمانی، کالبد سرزمین‌های گردنشین را به خیمه‌گاه استعمار بریتانیایی و کانون چپاول منابع نفتی و طبیعی بدل ساخته و سرنوشت مردم‌گرد را به سوی گردابه تباهی و گم‌گشتگی هویت انکارشده در پی ازهم‌گسیختگی جغرافیای کردستان و تجزیه مرزهای آن میان کشورهای همجوار سوق داد. در این راستا، بخش گسترده‌ای از سرزمین‌های گردنشین، تحت سلطه و تصرف دولت انگلیس درآمد و منابع و ذخایر طبیعی آن مورد بهره‌برداری قرار گرفته و به نیروی پیشران چرخه اقتصاد دولت‌های غربی و استعماری بدل گشت و در فرایند ادامه هژمونی و القای سلطه از طریق دگردیسی حکومت مستقیم به دولت دست‌نشانده محلی و پس از آن و در خلال بازتعریف خطوط مرزی و تجزیه و تقسیم جغرافیای کردستان، رویای سرزمین مستقل در نهان‌خانه ناخودآگاه جمعی مردم‌گرد مدفون گشت. تبز گوران در رمان دخترکاه‌فروش، از خلال بازنمایی نگاره‌های تراژیک برآمده از زندگی دخترکاه‌فروش، بحران‌های سیاسی-اجتماعی نشأت‌گرفته از هژمونی کولونیالیسم بریتانیا بر کردستان را به‌گونه‌ای ملموس تصویرسازی کرده و انسانیت پایمال‌شده و سرنوشت

گردابه‌نشین بر امواج متلاطم مردم گرد بی‌بهره از هویت مستقل را در سایه هژمونی امپراطوری استعمارگر بریتانیا به تصویر می‌کشد. بر این اساس، مؤلفه‌های گونه‌گون استعمار و کولونیالیسم در رمان دختر کاه فروش نمود یافته و تار و پود فضای داستانی رمان را به سرشتی تراژیک گره زده و آن را به آینده‌ای در تلبور تاریخ سیاسی معاصر بدل ساخته است. از این رهیافت، در مجال پیش روی، به بررسی نمودهای کولونیالیسم از قبیل غصب و اشغال سرزمین، تقسیم و چندپارگی جغرافیایی کردستان، غارت منابع و ثروت‌های سرزمین‌های گردنشین و تعیین حاکمان دست‌نشانده پرداخته می‌شود.

۱-۶- غصب و اشغال سرزمین

تتابندگی بیولوژیکی امپراطوری‌های استعماری به‌عنوان سازواره‌های^۱ دگرخواه^۲ در زنجیره زیستی تکامل یافته بر اساس توسعه دامنه جغرافیایی قلمروها و زیستگاه‌های تحت هژمونی در راستای تأمین مواد خام اولیه و سکونتگاه‌های انسانی جدید متناسب با فزاینده‌ی جمعیت روبه‌رشد در زیست‌بوم‌های صنعتی امپریالیستی و تئوریزه‌شدن القای سلطه بر دیگری شیء‌انگاری شده به‌عنوان نیروی کار رایگان در چرخه فرآوری محصولات کشاورزی و تسریع فرایند بهره‌وری صنایع پیشرفته جوامع غربی به‌مثابه ابزار کنش‌یار (کاتالیزور)^۳ و نیز ضرورت تسخیر مستعمره‌های جدید جهت سرمایه‌گذاری اقتصادی و کاربرد آن به‌عنوان بازار فروش فرآورده‌های دنیای مدرن از یک‌سو و به‌کارگیری آن به‌عنوان نقاط راهبردی در راستای دفاع از منافع دولت استعماری^(۱۶) و دستیابی به مستعمره‌های جدید با بینش مستعمره‌سازی سرزمین‌های همجوار از سوی دیگر، دیباچه ورود به عصر استعمارگری با تصرف و تحت سلطه قرار دادن سرزمین‌ها و جزایر دورافتاده از طریق دست‌یازیدن به نیروی نظامی و ساخت‌دهی مستعمره‌هایی بود که گلوگاه حیاتی اقتصاد و پُل ارتباطی میان دامنه‌ای ناگسسته از سرزمین‌هایی بود که ساحت نافرخی و برخوردتیدگی برآمده از تک‌سازواره‌ای جغرافیایی نافرخی می‌بخشید و در انگاره دورنگری دولت استعماری، امکان الحاق آن به محدوده تحت سلطه امپراطوری استعماری وجود داشت.

طرح‌واره مصلحت‌گرای ماکیاولیستی به‌عنوان پس‌زمینه شناختی در آینده‌پژوهی خاورشناسان و تئورسین‌های بریتانیایی و فرانسوی در خوانش خاورمیانه به‌عنوان منطقه فراراهبردی^۴ و دروازه ورود به گستره‌ای فراخ از سرزمین‌های

1. Organisms
2. Heterotroph
3. Catalyseur
4. Ultra strategic

ناشناخته و مناطق جغرافیایی دارای موقعیت ژئوپولیتیک از یک سو و ضرورت پیکربندی ساختار سیاسی- نظامی خاورمیانه در همگرایی با ایدئولوژی نازیسم‌ستیزی و تقابل‌گرایی با نفوذ آلمان در کشورهای منطقه در جریان جنگ جهانی اول از سوی دیگر، آهرم پیشران در گسیل داشتن امپراطوری‌های استعماری بریتانیا و فرانسه به خاورمیانه و اشغال نظامی نقاط استراتژیک در منطقه بود. از دیگر سو، بسیاری از کشورهای خاورمیانه به سبب حائل شدن در نوار مرزی آسیا و آفریقا و شبه قاره هند، پُل ارتباطی ناگسستی در اتصال بین‌قاره‌ای بودند که در صورت تحت سلطه قرار گرفتن، شبکه‌ای درهم‌تنیده از مسیرها و بافتارهای به‌هم‌پیوسته استعماری را ساخت‌دهی می‌کردند. افزون بر این، نگرش کمپانی‌های استعماری به کشورهای شرقی به‌عنوان بازار فروش^(۱۷) فرآورده‌های غربی و تبدیل جوامع سنتی آرگانیک به جوامع مصرف‌گرای وابسته به تولیدات جهان سرمایه‌داری، پس‌زمینه انگیزشی ثانویه در استعمار و اشغال این سرزمین‌ها بود که به نوبه خود، روند تفاضلی صدور سود و سرمایه از شرق و انباشت آن در غرب را تسریع می‌نمود.

در دوره سلطه امپراطوری استعماری بریتانیا بر خاورمیانه، کردستان از جمله سرزمین‌هایی بود که به سبب واقع شدن در موقعیت راهبردی و جغرافیایی- سیاسی به‌عنوان شاهراه ارتباطی میان کشورهای مختلف و دسترسی به آب‌های آزاد از مسیر دریای مدیترانه، تحت اشغال و استعمار قرار گرفت^(۱۸). این امر، زدودن بکارت از دامن سرزمینی بود که در امتناعی آمیخته با عصیان، از آمیزش با دنیای استعماری غرب تبری می‌جست. در بخشی از رمان دختر کاه‌فروش، *نَبَر گوران* به تصویرسازی هژمونی‌گستردن دولت‌های استعماری همچون بریتانیا بر مناطق مختلف خاورمیانه از جمله کردستان با کاربست نیروی نظامی و تصرف و اشغال سرزمین‌های حاصلخیز و الحاق آن‌ها به قلمرو امپراطوری و کنترل مستعمره‌ها با توسل به زور سرنیزه و خشونت و به‌کارگیری ثروت‌های آنان به‌منظور تقویت قدرت نظامی خویش می‌پردازد:

«دولت‌های استعماری به خاورمیانه روی آورده بودند و با توسل به قدرت نظامی، ملت‌ها را تحت سلطه خود قرار می‌دادند و از مستعمره‌ها سود می‌بردند و خود به میراث‌خوار منابع آنان تبدیل شده بودند» (*گوران، ۲۰۲۲، ص. ۲۹۳*). «پادشاهی بریتانیا بزرگ‌ترین امپراطوری است و بیشترین سرزمین‌ها را تسخیر و اشغال کرده و بیشترین مناطق خاورمیانه به‌ویژه سرزمین‌هایی که پُربرکت و حاصلخیز هستند - همچون کردستان - را تحت سلطه قرار داده و به قلمرو امپراطوری خویش ملحق ساخته است. در آن زمان، ثروت و دارایی مستعمره‌ها را برای تقویت و افزودن نیروی نظامی خود به کار برده و حکومت نظامی را بر ساکنان مستعمره‌ها تحمیل نموده است» (*گوران، ۲۰۲۲، ص. ۳۶*).

در انگاره خردگرایی مبتنی بر دوران‌دیشی دولت استعماری بریتانیا از تبارشناسی کشورهای خاورمیانه به‌عنوان نقاط استراتژیک در هزارتوی درهم‌تنیدگی مرزهای جغرافیایی و کارکرد زیست‌بوم‌های ژئوپولیتیک به‌مثابه کانال‌های ارتباطی در ایجاد پیوستارهای اقلیمی به‌هم‌بافته، بینش فراسونگری در کاوش برون‌رفت‌گاه‌های راهبردی و رویکرد کارکردگرایی بر اساس الگوی ساخت‌دهی مستعمره‌های زنجیره‌وار نهفته بود که از یک‌سو، گسستگی دامنه‌های جغرافیایی نافراخ و دستیابی به حلقه‌ای نامتناهی از مرزها را در پی داشت و از دیگر سو، القای سلطه بر گستره‌ای وسیع از مستعمره‌ها و سرزمین‌های تحت‌الحمایه را میسر می‌نمود. از این رهیافت، کردستان با قرار گرفتن در مرکز ثقل چهارضلعی عراق، سوریه، ترکیه و ایران، عنصر کاتالیزور و حلقه وصلی در تسهیل دسترسی دولت‌های استعماری به سایر سرزمین‌های خاورمیانه بود و از سوی دیگر، با واقع شدن در نقطه استراتژیک نوار آبی منتهی به دریای مدیترانه، اندام‌واره‌ای حیاتی در تداوم جهش نبض چرخه اقتصادی-نظامی امپراطوری‌های استعماری-همچون بریتانیا- تلقی می‌شد که برون‌داد چنین خوانشی، اشغال و مستعمره‌قرار دادن کردستان توسط بریتانیا در سال‌های پس از جنگ جهانی اول بود.

۶-۲- غارت منابع و ثروت‌های سرزمین‌های گردنشین

کاوش‌های باستان‌شناسی و زمین‌شناسی خاورشناسان و پژوهشگران اروپایی در خاورمیانه در سده نوزدهم و بی‌بردن به لایه‌های نهفته تمدن‌های شرقی در ژرفای تاریخ مستور در سنگواره‌ها و ردیابی رگه‌های رسوبات نفتی ساخت یافته در هزاره‌های دیرین در جریان حفاری‌های زمین‌شناختی در واکاوی معادن و منابع طبیعی، پرده‌افکنند از سویه ناهویدای شرق در مالکیت بر میراث نهان و ناشناخته‌ای بود که روند ورود به دوره استعمارگری را سرعت می‌بخشید. از دیگر سو، دگردیسی جامعه اروپایی در فرایند پوست‌اندازی وارهیدن از طرح‌واره اقتصاد سنتی آرگانیک و زایش کارخانه‌ها و مراکز مکانیزه صنعتی، پویایی چرخه اقتصاد و تکنولوژی در جامعه ایستای غرب و فراز آمدن به عصر صنعتی شدن را در پی داشت. این صنعتی‌شدن، هم‌زمان با برافروختگی آتش جنگ جهانی اول و تداوم بی‌وقفه گردش آسیاب آن در اروپا و گسترش دامنه آن به سایر مناطق جهان بود. ادامه پویا پیش‌چرخ‌دنده‌های کارخانه‌های صنعتی و دوران چرخ‌های ماشین جنگ، مستلزم وجود منابع نامیرای انرژی در راستای تأمین سوخت مورد نیاز ابزارهای مکانیزه، هواپیماها، کشتی‌ها و صنایع جنگی بود. این وابستگی حیاتی اندام‌واره‌های پیکره مدرن اروپایی به سازواره زاینده و خودبسنده شرقی، نگاه خیره دولت‌های استعماری را به منابع نفتی خاورمیانه معطوف داشته^(۱۹) و سرازیر شدن

کمپانی‌های استعماری به خاورمیانه و فزاینده‌ی رقابت در دستیابی به منابع انرژی را در پی داشت که ره‌آورد آن، اشغال مناطق ثروتمند و نفت‌خیز و چپاول منابع طبیعی آن بود.

چرخش عقربه‌های قطب‌نمای امپریالیسم استعماری به سوی مدار صفر درجه کردستان در بحبوحه بحران‌های سیاسی- نظامی جنگ جهانی اول همزمان با پدیدارشدگی ساعت نحس طالع‌بینی خاورمیانه در اسطرلاب تقدیرنگر بر مبنای خوانش فرائتحلیل‌گرایانه از گونه‌شناسی چینش نیروهای دولت‌های استعماری و آغاز کاستی‌گرایی فروغ‌هور بخت امپراطوری عثمانی در ساعت صفر روند معکوس هستی‌رو به زوال آن، برون‌داد پس‌زمینه‌شناختی سیاستمداران جهان سرمایه‌داری از سرزمین‌های گردنشین به‌عنوان لایه‌های زمین‌شناختی ساخت‌یافته بر منابع تجدیدنپذیر و انرژی‌های فسیلی به‌ویژه نفت و ذخایر طبیعی تأمین‌کننده انرژی مورد نیاز صنایع کشورهای استعماری بود^(۲۰) (همچنان‌که کردستان با پیشینه دیرینه‌شناسی چندین هزارساله، دروازه ورود به عهد عتیق و پرده‌افکندن از نهران‌خانه گم‌گشته‌ها و ناگفته‌های هزاره‌های نخستین تمدن بشری با دارا بودن آثار باستانی گران‌بها و مستور در تلبار خاک‌ها و زمین‌های ناکاویده بود) که دستیابی به امتیاز بهره‌برداری و انتقال و فروش آن، فراچنگ آوردن ثروت بادآورده‌ای بود که پشتوانه پویایی چرخه ایستای اقتصاد دولت‌های استعماری در دوران جنگ جهانی بود.

در دوران جنگ جهانی اول، دولت استعماری انگلیس بیشترین سهم را در چپاول منابع نفتی کردستان و کنترل بازارهای بین‌المللی انرژی از طریق در قبضه افکندن ذخایر بادآورده نفت داشت. چنین پروسه‌ای را که بخش گسترده‌ای از آن شامل انتقال نفت خام به کشورهای اروپایی بود، وجود مرزهای مشترک امپراطوری عثمانی با اروپا و نیز همدستی کمپانی‌های استعماری فرانسوی و انگلیسی در روند استخراج و پالایش و تاراج نفت کردستان تسهیل می‌نمود. *تیزگوران* در بخشی از *رمان دختر کاه‌فروش*، از خلال نگاهی تاریخی به حضور استعمارگران انگلیسی و فرانسوی در خاورمیانه، به تصویرسازی اشغالگری و سلطه آنان بر کشورهای منطقه از جمله کردستان، با برنامه‌ریزی در جهت حضور درازمدت به‌منظور تاراج منابع نفتی آن می‌پردازد:

«پس از یافتن نفت در مناطق بیابانی خاورمیانه و شناسایی آن به‌عنوان سرچشمه انرژی، دولت‌های استعمارگر سعی در اشغال و استعمار این مناطق داشتند» (*گوران*، ۲۰۲۲، ص. ۲۹۰). «در زمان جنگ جهانی، امپراطوری بریتانیا و فرانسه، خاورمیانه را تحت سلطه خویش درآوردند. به منابع نفتی و زیرزمینی آن نیاز داشتند. از طریق نیروی نظامی، در چندین سرزمین همچون کردستان نفوذ کردند. قصد داشتند به بسترسازی برای حضور بلندمدت در منطقه بپردازند تا صدها سال، منابع نفتی و زیرزمینی این سرزمین‌ها را به کشورهای خود انتقال دهند و در کنار آن، جوامع استعمارزده

را وادار سازند که همواره به همکاری و مساعدت استعمارگران نیازمند باشند» (گوران، ۲۰۲۲، ص.

(۱۲۷).

برون جهیدگی اُختاپوس بر خودتافته و درخویش خزیده غربی و تلاقی همساز و تکامل‌گرا با گونه همگون استعماری در فرایند برهم‌کنش^۱ انگل‌واره‌های کولونیالیستی در روند بازتعریف چرخه زیستی بر اساس تاراج بوم‌سازگان شرقی خوداتکا^۲ و تغییر جریان انباشتگی سرمایه بر مبنای فرایندگی سیر تصاعدی انتقال ثروت از شرق به غرب، ره‌آورد بیش‌گشگر استعماری در تلقی آینده‌نگرانه از خاورمیانه به‌مثابه کانون منابع طبیعی و سوخت‌های فسیلی با دارا بودن رگه‌های سرشار نفت در ژرفای لایه‌های زیرزمینی بود. چنین نگرشی که برآمده از واکاوی‌های زمین‌شناختی در سال‌های قبل از جنگ جهانی اول در سرزمین‌های شرقی از قبیل کردستان و متعاقباً بنیان نهادن سازه‌های اکتشاف و استخراج نفت و تأسیس سایت‌های بهره‌برداری از منابع زیرزمینی در روند پیشبرد پروژه بلندمدت سیاست‌های امپریالیستی بود، در سال‌های جنگ جهانی و پس از آن هم‌زمان با حضور امپراطوری بریتانیا در سرزمین‌های گردنشین و میلیتاریزاسیون و کنترل آن با کاربست نیروی نظامی، به غارت گسترده ذخایر نفتی کردستان از طریق مالکیت انحصاری بر چاه‌های نفت انجامید.

۳-۶- تعیین حاکمان دست‌نشانده

ضرورت ساخت‌یابی حکومت ملی بر سنگ بنای همگونی نژادی و ایدئولوژیک میان دولت و ملت در راستای مشروعیت بخشی به حکومت مرکزی و بحران مشروعیت دیگربودگی استعمارگر در مستعمره بر مبنای هویت آغازین به‌عنوان اشغالگر و زخم چرکین ریشه‌دار در کالبد استعمارزده در فرایند دگردیسی دیگری بیگانه به صاحب سلطه در سرزمین‌های اشغال‌شده و متعاقباً احساس ناخرسندی برآمده از حضور استعمارگر در سرزمین مادری و نیز هزینه‌های سرسام‌آور بقای سلطه استعماری و نیروهای نظامی در مستعمره، مطرح‌شدن جایگزینی دولت مرکزی دست‌نشانده به‌جای سلطه مستقیم بر مستعمره و پیشبرد استراتژی تحت‌الحمایگی را در پی داشته است. در چنین فرایندی که با خروج نظامی و اعمال هژمونی غیرمستقیم استعمارگر بر مستعمره همراه است، حاکمان بومی دست‌نشانده در رُخ‌نمود، مستقل‌اند اما در زگ‌نمود^۳ و باطن، وابستگی ناگسستی و بی‌قیدوشرط سیاسی- نظامی به متروپل امپریالیستی داشته و به‌عنوان غلامان حلقه‌به‌گوش و بردگانی در سیمای حاکم، نمایندگان دولت استعماری در

1. Interaction
2. Stand-alone
3. Genotype

مستعمره و مأمور اجرای سیاست‌های استعمارگران در سرزمین تحت‌الحمایه و حافظان منافع آنان در استمرار بخشیدن به روند صدور سرمایه از سرزمین تحت سلطه به مادرشهر کاپیتالیستی هستند^(۲۱). از این رویکرد، مستعمره، سرزمین اشغال‌شده توسط یک قدرت خارجی بیگانه نیست بلکه این حاکمان بومی و دست‌نشانده‌اند که زمینه‌های اشغال و استعمار آن را بسترسازی کرده‌اند و به تعبیر دیگر، مستعمره درختی است که خوره از خویشتن دارد.

تجربه زیسته دیگربودگی دولت استعماری بریتانیا در خاورمیانه و گریزناپذیری باتلاق‌وارگی مستعمره‌ها در روند نهادینه‌شدگی^۱ پردرگیری^۲ در ناخودآگاه جمعی قطب همگرایی شرقی در تعامل تضادگرایی دیالکتیکی با سوئیة ناهمگون و واگرایی استعماری در جریان پدیدارشدگی بیگانه‌هراسی^۳ فویبایی به‌مثابه طرح‌واره شناختی^۴ برآمده از تلاقی خود شرقی و دیگری غربی در فرایند استعمارگری و استعمارزدگی و نیز فزاینده‌گی چرخه فرسایشی تقلاقی بقای سلطه از طریق کاربست نیروی نظامی، پنداره سلطه‌گری سیاستمداران بریتانیایی را به آلت‌ناتیوسازی تحت‌الحمایگی مستعمره‌ها و ادامه پروسه استعمار از طریق حاکمان بومی دست‌نشانده سوق داد. برآیند چنین رویه‌ای، زایش رژیم‌های به‌ظاهر مستقل اما کاملاً وابسته در مستعمره‌های استراتژیک همچون عراق و به رسمیت شناختن استقلال آن‌ها مشروط به استمرار سرسپردگی و وابستگی حاکمان دست‌نشانده به امپراطوری انگلیس در چارچوب سیستم تحت‌الحمایگی بود^(۲۲) که در واقع، از خلال جهش دگر قالب^۵ در ساختار ماهوی حاکمیت سرزمین اشغال‌شده پیشین از مستعمرگی به تحت‌الحمایگی، زمینه ادامه زنجیره وابستگی در مدل مرکز-پیرامون را بسترسازی می‌نمود.

سیاست انگلیسی‌ها پس از خروج نیروهای نظامی این کشور از سرزمین‌های گردنشین، پیشبرد استراتژی تحت‌الحمایگی از طریق شیوخ و رؤسای قبایل بود^(۲۳) که در قبال پشتیبانی و حمایت امپراطوری بریتانیا از خود و دریافت اسلحه و امکانات نظامی، سیاست‌های این دولت را در نواحی تحت نفوذ خویش اجرا نموده و سایه ناهویدای این امپراطوری در کردستان بودند. تَبَزْگوران در بخشی از رمان دخترکاه‌فروش به تصویرسازی سیاست تحت‌الحمایه قرار دادن مناطق مختلف خاورمیانه از جمله کردستان توسط امپراطوری بریتانیا پس از خروج نظامی و تغییر سیاست سلطه مستقیم بر مستعمره‌ها و به‌کارگیری حاکمان و رؤسای محلی برای ادامه نفوذ و سلطه در این سرزمین‌ها می‌پردازد:

1. Institutionalization
2. Exclusionism
3. Xenophobia
4. Cognitive scheme
5. Frameshift mutation

«آن قدر که برای دولت‌های استعماری بریتانیا و فرانسه و نیروهای نظامی‌شان ممکن بود، در خاورمیانه و سرزمین‌هایی همچون کردستان ماندند. زمانی که از حضور فیزیکی خود احساس ترس کردند، با حاکمان و صاحبان قدرت محلی همدستی و توافق کردند و آنان را به‌عنوان نمایندگان خود تعیین نمودند. دیگر نیازی به این نداشتند که نیروهای نظامی‌شان با هزینه‌های هنگفت در آن سرزمین‌ها باقی بمانند. هرچه امپراطوری‌های استعماری اراده می‌کردند، حاکمان و رؤسای محلی انجام داده و اجرا می‌نمودند و در مقابل کسب حمایت دولت انگلیس، ثروت‌ها و منابع سرزمین خود را به امپراطوری بریتانیا می‌بخشیدند» (گوران، ۲۰۲۲، ص. ۱۲۷).

فراسوی سیاست به خود و انهادن مستعمره‌ها با کاربست استراتژی دولت در سایه و ساخت‌دهی سرزمین‌های تحت‌الحمایه و کنترل آن از طریق مَهره‌واره‌های سیاسی بومی و وابسته به متروپل کاپیتالیستی، برآیند انگاره خردگرایی لزوم وارheidن از مستعمره‌ها در پی دگرذیسی تدریجی آن‌ها به مرداب‌واره‌های زیست‌ناپذیر در فرایند ناسازواری بیگانه تسخیرگر هژمونی‌گرا و بومی تسخیرشده هژمونی‌ستیز و به تبع آن، اقتضای اندیشه‌ورزانه ضرورت اجتناب از آمیزش اجتماعی-سیاسی و سلطه مستقیم در نتیجه مبادرت استعمارزدگان به طرد و بایکوت استعمارگر و نیز عقلانی‌نبودن حضور نظامی در مستعمره بر مبنای سنجه مصلحت‌گرایی اقتصادی با سنجش هزینه‌های هنگفت بقای نیروهای نظامی در سرزمین‌های تحت سلطه بود. از این رویکرد، کردستان و مناطقی دیگر از خاورمیانه که تحت هژمونی امپراطوری استعماری بریتانیا بود، در فرایند تحت‌الحمایگی به برخی از رؤسای قبایل و حاکمان بومی دست‌نشانده سپرده شده که دیدگان بینای دولت انگلیس در مستعمره‌های پیشین و نمایندگان آن در اجرای سیاست‌های مادرشهر استعماری بوده و روند ادامه صدور سرمایه و ثروت از سرزمین‌های تحت‌الحمایه به مرکز امپریالیستی و جای پای نامحسوس امپراطوری انگلیس در مناطق تحت حاکمیت خویش را تحکیم می‌بخشیدند.

۴-۶- قرارداد سایکس پیکو و چندپارگی مرزهای کردستان

درهم‌تیدگی لایه‌های جغرافیایی و بافتار سیاسی سرزمین‌های تحت سلطه امپراطوری عثمانی و ضرورت گسسته‌سازی اندام‌واره‌های ژئوپولیتیک آن در سناریوی کولونیاالیستی در افق پیش روی پس از جنگ جهانی اول در راستای معادله توازن قدرت استراتژیک میان قطب‌های همبافت استعماری از یک سو و رمیدگی خاطر سیاستمداران امپریالیسم در هزارتوی دغدغه بی‌وقفه زایش اقلیم‌های سیاسی گسسته و وارهیده از مرکز در فرایند واپاشیدن ساختار هرواره امپراطوری عثمانی و متعاقباً سربرآوردن پیوستارهای دولتی به‌عنوان قدرت‌های منطقه‌ای با ماهیت انعطاف‌ناپذیری در تعامل با متروپل‌های استعماری از سوی دیگر، ترسیم نقشه راهبردی خاورمیانه جدید و تقسیم

مرزهای جغرافیایی پس از فروپاشی دولت عثمانی را در پی داشت. از این رویکرد، در فراسوی نگرش امپراطوری‌های استعماری از ساخت‌دهی مرزهای جدید خاورمیانه، سوق دادن جوامع ایتیککی همگرا به سوی گسستگی و واپاشی در مرزهای سیاسی چندپاره و ساختارهای جغرافیایی ازهم‌گسسته و بسترسازی در جهت تحت کنترل درآوردن گرایش‌های ملی‌گرایانه مرکزگرای و استعمارستیز نهفته بود. افزون بر این، مالکیت همگون دولت‌های استعماری بر منابع طبیعی و نفتی خاورمیانه در جریان تقسیم غنایم پس از فروپاشی دولت عثمانی و دسترسی به بنادر و مکان‌های تجاری و ایجاد خطوط راه‌آهن، از اهداف پشت پرده انعقاد قرارداد سیکس-بیکو در راستای همگرایی استعماری در بهره‌برداری اقتصادی همسان از ذخایر و ثروت‌های سرزمین‌های تحت سلطه و زمینه‌سازی در جهت تداوم چرخه انتقال سرمایه از پیرامون به مرکز بود.

پس‌زمینه شناختی امپراطوری‌های استعماری از مردم‌گرد به‌عنوان سازواره‌های ناسازوار در تقابل‌گرایی با ساختار دولت مرکزی و هیستری فویایی و روان‌پیش‌گونه^۱ سیاستمداران امپریالیسم از پدیدارشدگی دولتی‌گردی با ماهیت و گش سیاسی پیش‌بینی‌ناپذیر^(۲۴) در بازی شطرنج سیاسی خاورمیانه در روند خودسازماندهی و برون‌تافتگی جامعه پارتیزان درون‌تافته در چرخه پوست‌اندازی چریک‌های‌گرد و متعاقباً سربرآوردن ارتش متحدالشکل و تکامل‌گرای‌گرد بر مبنای زنجیره الگوریتمی دولت مرکزی مستقل و برهم‌زدن معادله سیاسی تئوریزه‌شده در گفتمان استعماری مبنی بر چیدمان جغرافیایی خاورمیانه جدید از طریق بازیابی و بازتعریف مرزهای جغرافیایی ازهم‌گسیخته سرزمین‌های گردنشین و ادغام عناصر پازل چهارپاره وپاشیده آن در یک کولونی هندسی همگن، تئورسین‌های سیاسی بریتانیا و فرانسه را به‌ضرورت تقسیم کردستان میان اُختاپوس‌واره استعماری احاطه‌یافته بر آن سوق داد^(۲۵). سویه دیگر تجزیه بافت‌های همبند کردستان، گره‌خوردگی منافع اقتصادی کمپانی‌های استعماری به میدان‌های نفتی و گلوگاه‌های تجاری سرزمین‌های گردنشین و کاربست موقعیت استراتژیک آن در حفظ منافع سیاسی- نظامی انگلیس و فرانسه در بقای هژمونی و ژاندارم‌گری در خاورمیانه و نیز به‌کارگیری شریان جغرافیایی کردستان به‌عنوان قلب تپنده در دسترسی به سرزمین‌های تحت‌الحمایه بود.

ره‌آورد طرح‌ریزی نقشه خاورمیانه جدید در قرارداد سیکس-بیکو، تجزیه قلمرو جغرافیایی ملت‌های متملن و کهن و قرار گرفتن آنان در زیر سنگ آسیاب خردکننده سلطه نژادهای مهاجر و تغییر مسیر سرنوشتشان در فرایند لگدمال شدن هویت و فرهنگ ملت‌های زیردست و همگون‌سازی و ادغام آن‌ها در فرهنگ و زبان اقوام صاحب هژمونی بود.

مردم گرد از جمله ملّت‌های اصیل و ریشه‌دار خاورمیانه بودند که سرنوشتشان در مسلخ منافع قطب‌های امپریالیستی قربانی گشته و به کوره‌راه نسیان سپرده شد و با سرگستگی در ورطه هویت بدون ملیت، هر دم، آسیاب تاریخ، آنان را از ویرانه‌ای به بیغوله‌ای دیگر در سرای خراباتی تسخیرگران چنبره‌زده بر میراث بادآورده چند هزارساله مردم گرد آفکنده و آنان را به خاکستر نشینان بی‌خویشتن در سرزمین از خود بیگانگان بیگانه‌افتاده در سردابه تاریخ معاصر بدل ساخت. در نگاره‌ای از رمان دختر کاه‌فروش، نیز گوران به تصویرسازی منفعت‌طلبی ماکیاولیستی بریتانیا و فرانسه در ترسیم نقشه خاورمیانه جدید و پشت پا زدن به آینده سیاسی نژادهای باستانی ساکن در این منطقه پرداخته و تباهی سرنوشت ملّت‌های دیرین خاورمیانه همچون مردم گرد در جریان تقسیم سرزمینشان میان عرب‌ها و ترک‌ها و تبدیل شدن به طبقه فرودست و تحت سلطه در ساختار اجتماعی-سیاسی و بازیچه قرار گرفتن هستی‌شان در گردابه قمار نظام کاپیتالیستی را نگارگری می‌کند:

«در نقشه جدید خاورمیانه، به دلیل معاهده میان امپراطوری بریتانیا و فرانسه، مناطق مختلف میان چندین بخش تعیین شده، تقسیم شد. ملّت‌هایی که کوچک بودند و میان مناطق تقسیم شده قرار گرفتند، چند برابر کوچک‌تر شدند و در نقشه جدید، به زیردست برخی از ملّت‌های فرادست بدل گشتند. ملّت‌های بزرگ نیز نقشه خود را تعیین کرده و با نهایت خشم و قدرت به سرکوب اقوام کوچک پرداختند و تلاش نمودند که زبان و فرهنگ و میراثشان را از بین برده و آنان را در هویت خود ذوب کنند. گردها یکی از ملّت‌های دیرینه و دارای قدمت و تمدن بودند که سرزمینشان میان دیگران تقسیم شد. عرب‌ها و ترک‌ها که ساکنان اصیل میان‌رودان نیستند و از راه غصب و تصرف به این منطقه آمده‌اند، به صاحب نقشه و دولت تبدیل شده و گردها را تحت سلطه درآوردند. منفعت اروپایی‌ها در این بود که گردها را به این مصیبت مبتلا سازند» (گوران، ۲۰۲۲، صص. ۹۲-۹۳).

خزیدن امپراطوری عثمانی در پیله نشکافته شفیگی^(۲۶) پس از دیرپایی چرخه تباهی و جهش امپراطوری‌های استعماری و دگرپسویی به کرم‌واره خودآفکنده بر کالبد بر خودتنبیده خاورمیانه در بحبوحه طنین انداز شدن ناقوس جنگ جهانی اول در پی پردازش لایه‌های زیرین پاپیروس برجامانده از گوردخمه و پاشیده دولت عثمانی و ژرف‌نگری در افق سیاسی فرارو با پیش‌فرض پدیدارشدگی ریزسازواره‌های^۱ جغرافیایی در مرحله فروپاشی و ازهم‌گسستگی ساختار همگرای امپراطوری عثمانی، ترسیم نقشه جدید خاورمیانه و تجزیه و چندپارگی مرزهای سرزمین‌های گردنشین میان بریتانیا و فرانسه و فراقکنی تقدیر کردستان به بن‌بست هیچ‌انگاری و نسیان و گم‌گشتگی در پستوی حافظه تاریخی را

در پی داشت. خوانش عقل‌گرایانهٔ تئوریسین‌های اروپایی از موقعیت ژئوپلیتیک کردستان در بیش‌آینده‌پژوهانهٔ استعماری مبنی بر نامیرایی جایگاه استراتژیک آن در تسهیل دسترسی به مستعمره‌ها و ایجاد هم‌افزایی میان سرزمین‌های تحت‌الحمایهٔ شرقی و پویایی بی‌وقفه در فروکافت^۱ انتقال و تبادل کالا به‌عنوان گلوگاه خودبسندۀ اقتصادی، پیش‌رانهٔ انگیزشی ناخودآگاه جمعی دولت‌های استعماری در گسسته‌سازی مرزهای جغرافیایی کردستان و تقسیم کالبدِ درهم‌تافتۀ آن در جریان قرارداد سایکس‌پیکو بود. سویهٔ ماورایی معاهدهٔ سایکس‌پیکو، استرس پارانوئیدی^۲ قطب‌های استعماری از زایش ققنوس‌آسای کردستانی مستقل در فرایند همگرایی اندامگان چهارپارهٔ ازهم‌گسیختهٔ آن و سر به عصیان برآوردن در گفتمان خود و دیگری در تقابل‌گرایی ایدئولوژی استعمارزدهٔ کُرد با استعمارگر هژمونی‌گرا به‌عنوان نیروی پُسرانهٔ سلطه‌ستیز و متعاقباً هژمونی‌زُدایی از کولونیالیسم بریتانیایی و مشروعیت‌زُدایی از انگارهٔ مایخولیایی ضرورت تداوم تحت‌الحمایگی و وابستگی به متروپُل استعماری بود.

۷- نتیجهٔ پژوهش

رمان دختر کاه‌فروش تصویرگر پیامدهای سلطهٔ کولونیالیسم بریتانیایی بر کردستان و فروپاشی مرزهای جغرافیایی سرزمین‌های گردنشین در پی انعقاد قرارداد سایکس‌پیکو و سوق دادن سرنوشت مردم کُرد به سوی ورطهٔ گم‌گشتگی و چندپارگی هویت میان مرزهای سیاسی بر ساختهٔ دون‌پنداری دیگری شرقی و ابزارانگاری کالبد جغرافیایی خاورمیانه است. از این رویکرد:

خوانش همه‌سونگر دولت‌های استعماری از کلان‌ساختار اقتصادی، سیاسی و جغرافیایی سرزمین‌های گردنشین و نگرش عقل‌گرای مبتنی بر ژرف‌نگری در تفسیر کارکردگرایانهٔ لایه‌های ناهویدای بافتار استراتژیک کردستان و کاربست شاهراه ژئوپلیتیک آن در جهت تداوم هژمونی استعماری بر مناطق تحت‌الحمایه و مستعمره‌ها و تحلیل ساختارگرایانهٔ گلوگاه اقتصادی آن در دستیابی به بنادر و آب‌های آزاد بین‌المللی، اشغال کردستان توسط امپراطوری بریتانیا و القای سلطهٔ کولونیالیستی بر آن را در پی داشت.

وارونگی چرخهٔ زیستی دولت‌های اروپایی در روند دگردیسی درون‌تافتگی و خودبسندگی به بُرون‌تافتگی و دگرخوارگی به‌عنوان بسامد تغییر ساختار اجتماعی جامعهٔ آرگانیک به صنعتی و متعاقباً گره‌خوردگی دوران چرخ‌دنده‌های مدرنیسم غربی به منابع انرژی، هم‌زمان با فزاینندگی نیاز آزابۀ جنگ کشورهای درگیر در جنگ جهانی

اول به سوخت‌های فسیلی و نیز فراسونگری امپراطوری‌های استعماری در فراچنگ‌آوردن ذخایر نفتی بر مبنای آینده‌نگری ساخت‌یافته بر فراخوانش اقتصاد انرژی و منابع زیرزمینی در دورنمای سیاسی، اقتصادی و نظامی پس از جنگ جهانی، به چپاول منابع نفتی و طبیعی کردستان توسط دولت‌های استعمارگر همچون بریتانیا انجامید. برونداد فلسفه خردگرای سیاستمداران بریتانیایی در تلقی درهم‌کنش حضور نظامی و بقای دیرپای استاتیکی در مستعمره با فزاینده‌گی هزینه‌های سلطه مستقیم بر سرزمین‌های گردنشین و گریزناپذیری روند تکاملی دست‌یازیدن استعمارزدگان‌گرد به طردگرایی و بایکوت در تعامل با استعمارگر در جریان سیر تصاعدی دگردیسی مستعمره به دوزخ‌واره بیگانه‌هراسی و استعمارستیزی در بازشناسی نشانگان کولونیالیسم بریتانیایی به‌عنوان زخم چرکین پینه‌بسته بر کالبد سرزمین مادری و نیز ضرورت تغییر استراتژی استعماری در جهت تداوم چرخه صدور سرمایه از مستعمره به متروپل با کاربست سیاست پرهیز از دخالت نظامی در کنترل کردستان، کُشگری استعماری با پیشبرد سیاست تحت‌الحمایه قرار دادن و سلطه غیرمستقیم بر سرزمین‌های گردنشین از طریق حاکمان بومی دست‌نشانده بود. ره‌آورد فراقطنی سرنوشت کردستان به دخمه نسیان در سردابه به‌خواب‌خفتگی وجدان کولونیالیستی و چندپاره‌سازی مرزهای سرزمین‌های گردنشین بر اساس طرح‌واره استعماری گسسته‌سازی پیوستارهای جغرافیایی همگرا، سرگردانی خویش‌انسان‌گرد در بی‌خویش‌تبی خویش‌انسان‌گرد از خویش‌گسسته و تباهی آینده سیاسی سرزمینی بود که بندبند وجودش در لابه‌لای بندهای گیوتین عهدنامه سایکس‌پیکو از هم‌گسسته و سرنوشت پسماندگونه خود و مردمش، در گردابه ازخودبیگانگی و ازخویش‌گسستی برآمده از بی‌هویتی ناشی از قرار گرفتن در زیر پرچم‌های چهارگانه چهار کشور، هر لحظه در آسیاب تاریخ، از مکانی به مکان دیگر آفکنده شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «استعمار نُو که هم‌زمان است با تجدید توجه به مستعمره‌ها، در واقع از سال‌های ۱۸۷۰ - ۱۸۸۰ به بعد شروع شده و دقیقاً به نفوذ و تسلط در آسیا و آفریقا مربوط می‌شود» (Collins Encyclopaedia, 1972: Vol. 12/358).
۲. یکی از عملکردهای راهبردی امپریالیسم و استعمار در القای سلطه، «بسط هویت‌های بی‌بنیاد و تخریب هویت‌های ریشه‌دار است» (امیدی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹) زیرا «بدون هویت، جامعه‌ای وجود نخواهد داشت و بحران هویت و معنا، زندگی اجتماعی را به‌صورتی جدی مختل می‌کند» (گل‌محمدی، ۱۳۹۶، ص. ۲۴۸).
۳. «بَتر گوران»، شاعر و نویسنده و روزنامه‌نگار گرد، زاده ۱۷ ماه می ۱۹۷۷ در منطقه بیاره واقع در اقلیم کردستان است. وی حرفه نویسندگی را با روزنامه‌نگاری آغاز کرد و به دلیل شرایط دشوار کردستان در سایه هژمونی رژیم بعث، مدتی در

کمپ‌های ایران به سر بُرد. از جمله آثار وی می‌توان به چشم‌آبی درسیم، شاهزاده‌اُورفا، مَندان گُل فروش، لبِ مرز، امیرنشین خاک و غبار، مزایار شنگالی، شاه‌نشین اکباتان و میخانه‌ اورتینه اشاره کرد. نگاه ژرف وی معطوف به واکاوی بحران هویت در اراضی اشغالی کردستان تحت هژمونی دولت‌های توتالیتر و فاشیستی و بازنمایی رنج‌های برآمده از آن در لابه‌لای خطوط نگاره‌هایی است که خواننده را در کوچه‌پس‌کوچه‌های جغرافیای چندپاره و ازهم‌گسسته کردستان، به ژرف‌نگری در بحران‌های انسانی-سیاسی سایه‌افکنده بر سرنوشت مردم گُرد فرامی‌خواند.

۴. *ابزارانگاری یا شیء‌انگاری اصطلاحی است که آنتونی گیلنز از آن برای تعبیر از نگرش ابزارِ به انسان، بهره می‌گیرد (گیلنز، ۱۳۹۷، ص. ۲۰۰).*

۵. *اسماعیل آقا سمکو رهبر ایل شکاک در قیام علیه دولت قاجار بود که پس از قتل برادر بزرگش جعفر آقا به دست نظام‌السلطنه حکمران تبریز، ریاست ایل شکاک و رهبری شورش در تقابل با حکومت مرکزی را به عهده گرفت. «حرکت سمکو را می‌توان به‌عنوان آخرین حرکت جدی ایلی و درعین حال به‌عنوان نخستین حرکتی در نظر گرفت که ایدئولوژی و مشروعیت خود را از مسأله هویت‌خواهی قومی-سیاسی گُردها کسب می‌نمود» (آقاجری و برفروخت، ۱۳۹۷، ص. ۳۰). «حرکت سمکو نه‌تنها نقطه عطف آغاز پیدایی ناسیونالیسم به‌عنوان عاملی مشروعیت‌بخش در فضای کردستان ایران بلکه هم‌زمان التقاط‌دهنده اندیشه‌ی نُو ناسیونالیستی با ساختار سنتی جامعه کردستان ایران بود» (برفروخت، ۱۳۹۶، ص. ۱۶۷). «روایای والای سمکو تشکیل یک دولت مستقل برای مردم گُرد بود» (کوچرا، ۱۳۷۷، ص. ۳۵).*

۶. *استعمار و امپریالیسم غیرقابل تفکیک هستند و مکمل یکدیگرند. امپریالیسم یک سیاست است و استعمار جنبه عملی این سیاست در صحنه واقعیت است.*

۷. *منظور از مانویایی، منطق مبتنی بر دوپارگی و تقسیمات دوبخشی است.*

۸. *«بزرگ‌ترین محوریت استعمارزده، جدا افتادن از تاریخ است. دستگاه استعمار، از هر نوع شرکت آزادانه استعمارزده در امور جلوگیری می‌کند و او را از اتخاذ تصمیم در مورد سرنوشت جهان و سرنوشت خویش یا عهده‌دارشدن مسئولیت‌های تاریخی منع می‌نماید» (متی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۹).*

۹. *آسیمیلیسیون یا همگون‌سازی فرهنگی، «فرایندی است که در آن، فرهنگ اقلیت همانند فرهنگ غالب می‌شود یا ارزش‌ها و رفتارها و عقاید آن را می‌پذیرد» (Spielberger, 2004, p. 615).*

۱۰. *طردگرایی واکنش ستیزه‌جویانه و «ایدئولوژی و عمل سیاسی حذف افراد از جامعه به‌ویژه در زمینه ناسیونالیسم قومی، نژادپرستی، بیگانه‌هراسی و بیگانه‌ستیزی است» (Nicholson, 1994, p. 49). در ادبیات انقلابی، طردگرایی واکنشی است در جهت زدودن هژمونی دیگری بیگانه یا استعمارگر از صحنه جامعه استعمارزده که غالباً با طرد اجتماعی، قطع رابطه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی توأم است و همواره با کنش خصومت‌آمیز همراه است.*

۱۱. در حقیقت، «این قرارداد توطئه بریتانیای کبیر و فرانسه برای واپاشی امپراطوری عثمانی بود» (واگنر، ۲۰۱۵، ص. ۹۰).

۱۲. «کنفدراسیون عبارت است از اتحاد چند دولت برای همکاری و دفاع متقابل. کنفدراسیون دارای قدرت مرکزی مسلط بر اتباع دولت‌های متحد نیست و دولت‌های عضو در سیاست خارجی و داخلی خود آزادند. کشورهای عضو کنفدراسیون در روابط بین‌المللی به‌صورت کشورهای جداگانه باقی می‌مانند اما جنگ را میان خود تحریم می‌کنند» (آشوری، ۱۳۵۳، ص. ۱۳۹). در این سیستم، «قسمتی از وظایف دولت‌های متفق به یک هیأت مرکزی مشترک واگذار می‌شود» (بارز، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۳).

۱۳. شاید بتوان حدیث نفس و نجوای ناشنیده دختر کاه‌فروش در خطاب به عاشق زار و نزار و پریشان‌خاطرش را در مناجات زیر یافت که همدم روزگار تنهایی و افسردگی‌اش بوده است: «تو را می‌گویمت! که گل‌واژه‌ها را به سجده در میقات می‌خوانی. نگاه شب، عاری از ترنم مانده است و نگاه خیره و منتظر من، برجامانده در نگاره‌ای ابدی که تو قلم زدی. در قفس‌واره بی‌انتهای خویش، گیسوانم را به پرچم سرزمینی به‌خون‌آغشته بدل ساخته‌ام. آن روز که مرا فرصت وداع نبود، غزلواره ابدیتِ فقدان را در ساحت لایتناهی گم‌گشتگی سرودم. مرا یاد آر که زنجیر میثاق ناگسستگی تو بر کالبد دارم. من همان دختر کاه‌فروشم که هستی‌ام در میان کاه و خاشاکِ طوفان روزگار بر باد رفت». شایان‌ذکر است که این عبارات، بخشی از متن رمان نیست و برآمده از پنداره نویسنده مقاله در خوانش لایه‌های عاطفی رمان و نوعی درون‌گرایی آمیخته با حس همدردی و همزادپنداری با انسان زخم‌خورده از پدیده استعمار و غرق‌گشته در گردابه از خودبیگانگی ناشی از پاپمال شدن هویت و عاطفه و کرامت انسانی در زیر چکمه استعمارگران است.

۱۴. پدیده استعمار همواره آمیخته با نگرشی نژادگرایانه در پست‌انگاری دیگری شرقی و انسانیت‌زدایی از وی به‌عنوان موجود دونمایه و فاقد صفات تمایزبخش انسانی و فاقد شایستگی احترام و کرامت در سلسله‌مراتب منزلت اجتماعی بوده است. برخی اندیشمندان سیاسی، استعمار و امپریالیسم را گره‌خورده به رویکردهای نژادگرایی و فاشیستی می‌دانند. «هانا آرنهت اعتقاد دارد که ایدئولوژی‌های نژادگرایی استعمار و امپریالیسم و ساختارهای ضد دموکراتیک سیاست امپریالیستی، آغاز شکل‌گیری فاشیسم بود و بر وجوه مشترک ایدئولوژیک میان طرز تفکر امپریالیستی و فاشیستی تأکید خاص داشت» (Arendt, 1951, p. 95). جرج لیختنهایم نیز استعمار و امپریالیسم را اساساً حاصل ملی‌گرایی افراطی تفسیر می‌کند و می‌گوید: «امپریالیسم به‌عنوان جنبش یا آن‌گونه که برخی ترجیح می‌دهند، به‌عنوان ایدئولوژی، خود را با ملی‌گرایی هماهنگ ساخت زیرا زمینه‌عامه‌پسند دیگری وجود نداشت» (Lichteheim, 1971, p. 81).

۱۵. «انسانیت‌زدایی (Dehumanization) تخطی از این باور اصولی است که همه انسان هستیم و در انسانیت اشتراک داریم. انسانیت‌زدایی می‌تواند نشأت‌گرفته از نفرت، شهوت یا بی‌تفاوتی باشد» (Haslam & Loughnan, 2014, p. 400). از رویکرد رفتاری، انسانیت‌زدایی بر خوردی نسبت به انسان‌ها است که شخصیت و انسانیت آن‌ها را انکار و تحقیر می‌کند و

- از این نظر، متضاد شخصیت بخشی است. انسانیت‌زدایی نفی انسانیت از دیگران به منظور توجیه رنج و ستمی است که بر آنان تحمیل می‌شود و نگرستن و رفتار کردن با آنان به گونه‌ای که گویا آن‌ها فاقد توانمندی‌ها و شایستگی‌های ذهنی و احساسی هستند که یک انسان دارد. از این رویکرد، هر عمل یا اندیشه‌ای که یک انسان را ناتوانمندتر، بی‌درک و بی‌احساس‌تر، کمتر و بی‌کرامت‌تر از سایر انسان‌ها بداند، انسانیت‌زدایی تلقی می‌شود. «انسانیت‌زدایی درکی از قربانی است که موانع طبیعی رفتار خشونت‌آمیز را در فرد عامل خشونت، ضعیف می‌کند. در واقع، انسانیت‌زدایی به‌عنوان پدیده‌ای که در شرایط تعارض به طور مستقیم، رفتار خشونت‌آمیز را برمی‌انگیزد، شناخته می‌شود» (Kelamn, 1973, p. 36).
۱۶. «انحصارات مالی و صنعتی نیازمند توسعه ارضی بودند تا بتوانند به‌عنوان مناطق جدید سرمایه‌گذاری و منابع مواد خام و بازار فروش از آن‌ها استفاده کنند و نیز از طریق این توسعه، مواضع استراتژیک را که در جهت دفاع از امپراطوری مستعمراتی متشکله ضرورت داشت، به تصرف درآورند» (نکرومه، ۱۳۴۷، صص ۲۲).
۱۷. «اروپایی‌ها می‌خواستند از نظر اقتصادی جای پای خود در کردستان پیدا کنند. برای مثال، آلمانی‌ها قبل از جنگ جهانی اول، در کردستان ایران، شهر اشنویه را به مرکز خرید و فروش پشم تبدیل کرده بودند» (لازریف، ۱۹۴۶، صص ۲۴۷).
۱۸. «به طور کلی، تلاش‌هایی که برای اعمال سلطه انگلیس بر کردستان انجام گرفت، سه دوره زمانی را دربرمی‌گیرد. دوره نخست از پایان سال ۱۹۱۸ تا حمله عرب‌ها به تل‌عفر در ژوئن ۱۹۲۰ بود. در این سال‌ها، مأموران انگلیسی به دیدار رؤسای قبایل کرد می‌رفتند و از آن‌ها بیعت می‌خواستند. مرحله دوم که از تابستان ۱۹۲۰ آغاز شد و نزدیک دو سال به درازا کشید، جدی‌تر بود. در این دوره، حمله عرب‌ها از سوریه توأم با قیام‌های فرات سفلی و خروج نیروهای انگلیسی، دوباره کردستان را دستخوش ناآرامی کرد. در دوره سوم، از سال ۱۹۲۲ ترک‌ها شروع به تاخت‌وتاز در عراق کردند. این مرحله که می‌توان نامش را مرحله ترکی گذاشت، تا پایان ۱۹۲۵ ادامه یافت. انگلیسی‌ها تا سال ۱۹۳۲ که زمام امور را به دست حکومت جدید عراق دادند، توانسته بودند حاکمیتی عمومی در نواحی گردنشین برقرار کنند» (فیلدهاوس، ۱۳۹۵، صص ۶۹-۷۲).
۱۹. در پس‌زمینه اندیشه سلطه‌جویانه دولت‌های استعمارگر، فرآنگرشی که عامل کاتالیزور در تسریع فرایند چنگ‌انداختن بر مستعمره بود، ضرورت دستیابی به منابع زیرزمینی و مواد خام انباشت‌یافته در سرزمین‌های تصرف‌شده و صدور آن به بازارهای کشورهای صنعتی در چرخه تأمین منابع مورد نیاز کارخانه‌ها و افزایش تولید و متعاقباً انباشت سرمایه در جهان سرمایه‌داری بود.
۲۰. «کردستان به‌عنوان بخشی ثروتمند در خاورمیانه، در سال‌های قبل و بعد از جنگ جهانی، در برنامه دولت‌های بزرگ جایگاه خاصی داشت. مدت زیادی قبل از آغاز جنگ اول جهانی، بریتانیا، فرانسه، روسیه و آلمان تلاش می‌کردند که به هر شیوه ممکن جای پای خود را در کردستان مستحکم سازند و بر ثروت‌های آن دست یابند و بازار آن را به بازارهای خود پیوند

دهند. یکی از دلایل مهم و پنهانی این امر، وجود نفت بود» (مظهر احمد، ۱۳۹۸، ص. ۲۰).

۲۱. «این حکومت‌ها ظاهراً مستقلاً دست‌نشانده بودند که در جهت تأمین منافع سرمایه‌داران نقش مهمی ایفا می‌کردند و

امپریالیسم تنها با کمک آن‌ها می‌توانست کنترل خود را بر مناطق تحت‌الحمایه حفظ کند» (مومسن و دیگران، ۱۳۸۹، ص.

۱۰۵)

۲۲. «انگلیسی‌ها به عراق تا حدی خودمختاری دادند؛ به این شرط که رهبران عراقی، برتری نهایی بریتانیا را به رسمیت بشناسند.

بدین ترتیب، عراق به کشوری تحت‌الحمایه تبدیل شد که در اصل، مستعمره‌ای بود که می‌توانست بر خود حکومت کند،

اما به لحاظ سیاسی و نظامی به بریتانیا وابسته بود. در این راستا، بریتانیایی‌ها در ماه آگوست ۱۹۲۱، فیصل را به‌عنوان پادشاه

عراق منصوب کردند» (ناردو، ۱۳۸۶، ص. ۸۷) که وابستگی کامل سیاسی-نظامی عراق به بریتانیا را ممکن می‌ساخت و

در حقیقت، همچون نماینده‌ای، حافظ منافع بریتانیا در عراق بود.

۲۳. «انگلیسی‌ها تا مدتی در عراق به شماری از رؤسای قبایل چنان قدرتی دادند که پیشتر هرگز نداشتند. انگلیسی‌ها از میان

کسانی که مدعی ریاست بودند، یکی را به‌عنوان رئیس قبیله برمی‌گزیدند. چنین رئیسی از روابطی که با انگلیسی‌ها داشت،

قدرت زیادی می‌گرفت. در مدت کوتاهی، این رؤسا را به فرمانداری و بخشداری فرمانداری‌ها و بخشداری‌ها گماشتند که

بر ژاندارمری‌های محل نیز که گرد بودند نظارت داشتند» (برونین سن، ۱۳۷۸، صص. ۲۷۲-۲۷۳). همچنان که «بریتانیا

از شبکه‌ای از صاحب‌منصبان سیاسی استفاده کرد که با رؤسای قبایل در ارتباط باشند که بریتانیا امیدوار بود به باری آن‌ها

منطقه را اداره کند» (مک‌داول، ۱۳۸۶، ص. ۲۷۶).

۲۴. بیش از مارک سایکس و ژرژ پیکو، کسی که نقش بنیادین در تقسیم کردستان داشت، زنی به نام گرتروود بل بود. «او معتقد

بود که تشکیل یک دولت گُرد منجر به آن خواهد شد که حکومت نامعلوم و نامشخصی از عناصری که نه تنها تحت کنترل

بریتانیا نیستند، بلکه حتی حرکاتشان قابل پیش‌بینی نیست، تشکیل خواهد شد» (روحانی، ۱۴۰۰، ص. ج ۴۱/۲).

۲۵. «بدین ترتیب، بخش اعظمی از کردستان، میان بریتانیا، فرانسه و روسیه تقسیم شد. قسمت‌هایی دیگر از کردستان هم تحت

تصرف دولت قاجار بود» (قزار، ۱۳۸۱، ص. ۴۹). «گرتروود بل اعتقاد داشت که اگر دولت گُرد در جنوب کردستان تشکیل

شود، هم به خاطر اختلافات خود گُردها و هم به خاطر دشمنی‌های ایران و ترکیه، کشور کردستان نه تنها ادامه نخواهد یافت

بلکه به منافع بریتانیا و منافع همسایگان لطمه می‌زند و کانون یک جنگ داخلی دائمی خواهد شد» (روحانی، ۱۴۰۰، ص.

ج ۴۱/۲).

۲۶. منظور از خزیان در *بیله نشکافته شغبرگی*، مفقود شدن در عالم نیستی و عدم و پیمودن روند زوال است.

منابع

۱. آشوری، د. (۱۳۵۳). فرهنگ سیاسی. مروارید.
۲. آقاجری، ه.، و برفروخت، ر. (۱۳۹۷). تبیین تکوین و تطوّر حرکت سمکو بر بستر ناکامی جنبش مشروطه‌خواهی. *جامعه‌شناسی تاریخی*، ۱۰(۲)، ۴۵-۱۵.
۳. الهی، ه. (۱۳۸۸). شناخت ماهیت و عملکرد امپریالیسم. قومس.
۴. امید، م. (۱۳۸۷). فراروایت استعمار؛ بسط هویت‌های بی‌بنیاد و تخریب هویت‌های ریشه‌دار. در *مجموعه مقالات همایش استعمار فراتو. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام*.
۵. بارز، ع. (۱۳۸۵). فرهنگ علوم سیاسی. میوند.
۶. برفروخت، ر. (۱۳۹۶). حرکت سمکو در کشاکش ناسیونالیسم و عشیره‌گرایی. تاریخ ایران.
۷. بروینسن، م. (۱۳۷۸). *جامعه‌شناسی مردم‌گرد (آغا، شیخ و دولت)*. ترجمه ابراهیم یونسی. پانیند.
۸. روحانی، ک. (۱۴۰۰). تاریخ سیاسی و معاصر کردستان از جنگ جهانی اول تا کنون. آراس.
۹. عظیمی شوشتری، ع. (۱۳۸۶). آمریکا و گفتمان استکباری. پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
۱۰. فرامکین، د. (بی‌تا). *فروپاشی امپراتوری عثمانی و شکل‌گیری خاورمیانه معاصر*. ترجمه حسن افشار. ماهی.
۱۱. فرهودی مقدم، م. (۱۴۰۱). *خاورمیانه و پارادایم سایکس‌پیکو*. مادیار.
۱۲. فیلدهاوس، د. (۱۳۹۵). *کردها، عرب‌ها و انگلیسی‌ها*. ترجمه حسن افشار. مرکز.
۱۳. قزار، ر. (۱۳۸۱). تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی بر جنبش‌های سیاسی و فرهنگی کرد. ترجمه مسعود ایزدی. آزاداندیشان.
۱۴. کازلف، گ.آ. (۱۳۶۰). *اقتصاد سیاسی امپریالیسم*. ترجمه مسعود اخگر. حزب توده.
۱۵. کوچرا، ک. (۱۳۷۷). جنبش ملی‌گردد. ترجمه ابراهیم یونسی. نگاه.
۱۶. کوکیان، پ. (۲۰۲۱). *کولونیالیسم؛ استعمارگر نزدیک و استعمارگر دور*. دانشگاه آریزونا.
۱۷. گل محمدی، آ. (۱۳۹۶). *جهانی‌شدن، فرهنگ، هویت*. نی.
۱۸. گوران، ن. (۲۰۲۲). *دختر کاه‌فروش*. رهنند.
۱۹. گیدنز، آ. (۱۳۹۷). *ساخت جامعه*. ترجمه اکبر احمدی. علم.
۲۰. لازریف، م. (۱۹۴۶). *کردستان و مسأله‌گردد در سال‌های نود قرن نوزده تا سال ۱۹۱۷*. بی‌نا.
۲۱. مصطفی‌آمین، ن. (۲۰۰۶). *تاریخی سیاسی کردها*. ترجمه اسماعیل بختیاری. ژین.
۲۲. مظهر احمد، ک. (۱۳۹۸). *کردستان در سال‌های جنگ جهانی اول*. ترجمه رضا خیری مطلق. رسا.

۲۳. مک‌داول، د. (۱۳۸۶). *تاریخ معاصر* گرد. ترجمه ابراهیم یونسی. پانید.
۲۴. میمی، آ. (۱۴۰۰). *چهره استعمارگر، چهره استعمارزده*. ترجمه هما ناطق. پرنیان اندیش.
۲۵. مومسن، م.، و دیگران. (۱۳۸۹). *نظریه‌های امپریالیسم*. ترجمه احمد ساعی. قومس.
۲۶. ناردو، د. (۱۳۸۶). *عصر استعمارگری*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. ققنوس.
۲۷. نکرومه، ق. (۱۳۴۷). *آفریقا باید متحد شود*. ترجمه محمد توگل. مروارید.
۲۸. نگری، آ و هارت، م. (۱۳۸۴). *امپراطوری؛ تبارشناسی جهانی شدن*. ترجمه رضا نجف‌زاده. قصیده‌سرا.
۲۹. واگنر، ه. (۲۰۱۵). *کردستان میان معاهده سور و مرزهای ساختگی*. ترجمه حاجی خضر. آور.
۳۰. یاکونو، گ. (۱۳۶۹). *تاریخ استعمارگری فرانسه*. ترجمه عباس آگاهی. آستان قدس رضوی.
31. Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. The World Publishing Company.
32. *Collins Encyclopaedia*. (1972). Vol. 12.
33. Haslam, N., & Loughnan, S. (2014). Dehumanization and infra-humanization. *Annual Review of Psychology*, 65(1). 399-423. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010213-115045>
34. Hurewitz, J. (1979). *The Middle East and North Africa in world politics*. Yale University Press.
35. Kelamn, H. (1973). Violence without moral restraint; Reflections on the dehumanization of victims and victimizers. *Journal of Social Issues*, 29(4). 23-61.
36. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1973.tb00102.x>
37. Lichteheim, G. (1971). *Imperialism*. Praeger.
38. Nicholson, R. (1994). Ethnic nationalism and religious exclusivism. *Journal of Politikon*, 21(2), 49-63. <https://doi.org/10.1080/02589349408705008>
39. Spielberg, C. (2004). *Encyclopedia of applied psychology*. Academic Press.



Online ISSN:
2783-252X



Print ISSN:
3060-8171

The Sources and Methodology of Mūsā ibn Isā al-Kasravī in Determining the Chronology of the Sasanian Kings

Seyed Ali Mahmoudi Lahijani¹

Abstract

Hamza Isfahani, in his book *Tārīkh Sinī Mulūk al-Ard wa al-Anbiyā*, utilized eight books to compile the chronology of the kings of Iran, one of which was *Tārīkh Mulūk Banī Sāsān*, written by Mūsā ibn Isā Kasravī. Based on the information that Hamza provides from Kasravī and by examining historical sources such as *Tārīkh al-Tabarī* and *Tārīkh al-Kāmil* by Ibn al-Athīr, it can be concluded that Mūsā ibn Isā Kasravī, in collaboration with Ḥasan ibn ‘Alī Hamdānī (Raqqām Marāgha), compiled a list of years or a chronology of the Sasanian kings between 255 and 261 AH. This list differs from the accounts of most historians of the first four centuries of Islam. Many scholars believe that Kasravī’s chronology was based on Arabic sources and that he probably used books like *Siyar al-Mulūk al-Furs*. Therefore, the question arises: What sources did Mūsā ibn Isā Kasravī use to compile the list of Sasanian kings? Did Kasravī have access to the *Xwadāy-nāmag* and Pahlavi sources, or did he primarily rely on the Arabic translations of the *Xwadāy-nāmag* (i.e., the *Siyar al-Mulūk al-Furs*)? This article, through document analysis and a comparison of the chronology of the Sasanian kings in historical sources (up to 400 AH), demonstrates that Kasravī used at least seven sources for his research, including the list of Sasanian kings found in the works of Ibn Habib and Ibn Qutayba.

Keywords: Mūsā ibn Isā al-Kasravī, Chronology of Sasanian Kings, *Siyar al-Mulūk al-Furs*, Hamza al-Isfahani, Al-Muḥabbar

Received: December 2, 2024 ∴ Revised: January 13, 2025
Accepted: February 18, 2025 ∴ Published Online: March 18, 2025

1. PhD in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran
E-mail: mahmoudi4324@gmail.com <https://orcid.org/0000000303774418>

How to cite this article:

Mahmoudi Lahijani, S. A. (2025). The sources and methodology of Mūsā ibn Isā al-Kasravī in determining the chronology of the Sasanian kings. *New Literary Studies*, 57(4), 133-160.
<https://doi.org/10.22067/jls.2025.91065.1659>

Extended Abstract

1. Introduction

What researchers know about Mūsā ibn Isā Kasravī and his book on the chronology of Iranian kings is primarily based on Hamza Isfahani's statements in *Tārīkh Sinī Mulūk al-Ard wa al-Anbiyā*. Hamza claims to have used eight books, yet he explicitly names only seven. Rosen inferred that the eighth book was likely *Tārīkh Mulūk Banī-Sāsān* by Mūsā ibn Isā Kasravī, which scribes inadvertently omitted. Kasravī mentions that he examined a book called *Khwadāy-nāmag*, which, after being translated from Pahlavi into Arabic, was titled *Tārīkh al-Mulūk al-Furs*. He further explains that through multiple meticulous comparisons of its versions, he discovered that no two copies were identical due to errors made by the translators. To ensure accuracy, he consulted Hasan ibn Ali Hamadani for his expertise in astronomical calculations (*zij*). Together with Hasan ibn Ali Hamadani, Kasravī cross-referenced the regnal years of the Arsacid and Sasanian dynasties with the Alexandrian chronology recorded in astronomical tables.

2. Method

Mūsā ibn Isā Kasravī and other early Islamic historians did not construct the chronology of Iranian kings based on personal opinions; instead, they relied on trusted sources. In this regard, Hamza Isfahani's identification of sources is particularly significant. By examining similarities and differences in the Sasanian chronology across historical texts from the first four centuries of Islam, these accounts can be classified into three distinct categories. This article applies document analysis, comparing Kasravī's list with those of early Islamic historians to answer the key questions: What were Kasravī's sources and methods for compiling the Sasanian chronology? Did he use the *Khwadāy-nāmag* or its Arabic translations (*Siyar al-Mulūk al-Furs*)?

3. Results

According to Hamza Isfahani, citing Kasravī, the duration of Sasanian rule from Ardashir I to Yazdegerd III was recorded as 786 years and 289 days. However, Kasravī adjusted this to 696 years and 9 days. Hamza's own chronology, derived from a *Zij*, differed from Kasravī's by 90 years, 9 months, and 10 days. This suggests Kasravī used an astronomical table, likely one of the *Zijs* authored by Abu al-Abbas al-Neyrizi, identified by Ibn al-Nadim as the author of *al-Zij al-Kabir* and *al-Zij al-Saghir*.

Kasravī's chronology closely aligns with Abu Jafar Muhammad ibn Habib al-Baghdadi (d. 245 AH), particularly from Hormizd II to Yazdegerd III, showing consistency in fifteen entries. Ibn Habib recorded the Sasanian period as 419 years and 5 months, significantly shorter than Kasravī's 600 years, indicating he did not rely on a *Zij*. Notably, Ibn Habib assigned Kavad I a reign of 43 years, which matches Kasravī's figure from *al-Siyar al-Saghir*, whereas *al-Siyar al-Kabir* states 68 years. This suggests Ibn Habib's list aligns with *al-Siyar al-Saghir*, a source Kasravī used.

Another source with similarities to Kasravī's chronology is Hamza's citation of the kings of Iraq al-'Arab or the Lakhmids. Some reign durations match only Kasravī's account. For example, Bahram I's rule of 9 years and 3 months and Bahram II's 23-year reign appear only in Kasravī's list. Bahram III's reign is given as 13 years and 6 months in one list and 13 years and 4 months by Kasravī, showing close agreement. The total duration in this list is 451 years and 4 months, indicating that it was not based on a *Zij*.

Ibn Qutayba's *al-Ma'arif* also shares elements with Kasravī's list, though it belongs to a different branch of historical accounts. They align in five instances: Bahram II's 17-year rule, Narseh's 9 years, Bahram V's 23 years, Yazdegerd II's 18 years and 5 months, and Piroz II's 2 months. The identical duration of Yazdegerd II's reign in both accounts suggests that Kasravī either directly referenced Ibn Qutayba's work or relied on a shared source.

Overall, Kasravī's Sasanian chronology appears to be a synthesis of multiple sources. While his reliance on a *Zij* aligns with Hamza's observations, many of his figures match historical lists unrelated to astronomical tables.

4. Discussion and Conclusion

The comparison of Mousa Isa Kasravī's list with the lists of historians from the first four centuries of Islam reveals that Kasravī relied on at least seven sources to compile his own list:

1. With the assistance of Hasan ibn Ali Hamadani, he extracted the chronology of Sasanian kings from the book of *Zij* (probably the *Zij al-Kabir* by Neyrizi). Kasravī then compared this chronology with other lists and chronologies of Sasanian kings. If the chronology obtained from the *Zij* matched one of his sources, he included it in his work.
2. The list of Sasanian kings found in *Al-Muhabbar*, authored by Abu Ja'far Muhammad ibn Habib al-Baghdadi (d. 245 AH). It is likely that these accounts originated from *al-Siyar al-Saghir*. Kasravī incorporated the chronologies of

"Hormizd I", "Hormizd II", "Shapur II", "Ardashir II, son of Hormizd", "Balash, son of Peroz I", "Kavad I", "Khosrow I", "Khosrow II", "Kavad II, son of Khosrow II", "Ardashir III, son of Kavad II", "Shahrbaraz", "Khosrow III", "Azarmidokht", "Farrukhzad, son of Khosrow II", and "Yazdegerd III" from this source into his list.

3. The list Hamza Isfahani provided, covering Sasanian kings under the rule of the Lakhmids (the rulers of Iraq). From this list, Kasravī included only the chronologies of "Bahram I, son of Hormizd", and "Bahram II".
4. The narrative found in Ibn Qutayba's *Al-Ma'arif*, from which Kasravī recorded the chronologies of "Bahram II", "Narseh, son of Bahram III", "Bahram V", "Yazdegerd II, son of Bahram V", and "Piroz II (Gushnasp-Bandeh)".
5. The chronology of "Kavad I", which Kasravī derived from the *al-Siyar al-Kabir*.
6. Considering that the chronologies of "Hormizd IV" do not align with any of the other sources, it can be inferred that Kasravī relied on at least two additional sources that remain unknown. While some of these chronologies might have been taken from the *al-Siyar al-Kabir*, no specific source confirming this is present among the accounts of the historians from the first four centuries of Islam.

Overall, Kasravī's methodology for selecting the chronology of Sasanian kings demonstrates that he did not rely on Pahlavi sources (*Khwadāy-nāmag*). Instead, he focused on Arabic sources (*Siyar al-Mulūk al-Furs*).



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91065.1659>



شاپای الکترونیکی:

۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی: ۳۰۶۰-۸۱۷۱

منابع و روش موسی بن عیسی کسروی در انتخاب سال‌شمار شاهان ساسانی

سید علی محمودی لاهیجانی^۱

چکیده

حمزه اصفهانی در کتاب تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبياء از هشت کتاب برای تدوین سال‌شمار شاهان ایران استفاده کرده که یکی از آن‌ها کتاب تاریخ ملوک بنی‌ساسان نوشته موسی بن عیسی کسروی بوده است. براساس اطلاعاتی که حمزه از قول کسروی ارائه کرده است و با بررسی منابع تاریخی مانند تاریخ طبری و تاریخ کامل ابن‌اثیر می‌توان نتیجه گرفت که موسی بن عیسی کسروی با همکاری حسن بن علی همدانی (رقم مراغه) در فاصله سال‌های ۲۶۱-۲۵۵ق. فهرستی از سنوآت یا سال‌شمار شاهان ساسانی تنظیم کرده است. این فهرست با روایت بیشتر تاریخ‌نگاران چهار قرن نخست اسلامی تفاوت دارد. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که سال‌شمار کسروی مبتنی بر منابع عربی بوده و او احتمالاً از کتاب‌های سیر ملوک الفرس استفاده کرده است. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که موسی بن عیسی کسروی برای تنظیم فهرست شاهان ساسانی از چه منابعی استفاده کرده است؟ آیا کسروی *خداي‌نامه* و منابع پهلوی را در اختیار داشته یا ترجمه‌های عربی *خداي‌نامه* (کتاب‌های سیر ملوک الفرس) را پیش چشم داشته است؟ این مقاله به روش تحلیل اسناد و مقایسه سال‌شمار شاهان ساسانی در منابع تاریخی (تا سال ۴۰۰ق.) نشان داده است که کسروی دست کم از هفت منبع برای پژوهش خود استفاده کرده است که از جمله آن‌ها می‌توان به فهرست شاهان ساسانی در کتاب *معبری* و ابن‌قتیبه اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: موسی بن عیسی کسروی، سال‌شمار شاهان ساسانی، سیر ملوک الفرس، حمزه اصفهانی، *معبری*.

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۷، زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۳۳-۱۶۰
مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲، بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴، پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰، انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

۱. دانش‌آموخته دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران.

E-mail: Mahmoudi4324@gmail.com

<https://orcid.org/0000000303774418>

ارجاع به این مقاله:

محمودی لاهیجانی، س. ع. (۱۴۰۳). منابع و روش موسی بن عیسی کسروی در انتخاب سال‌شمار شاهان ساسانی.

جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۴)، ۱۶۰-۱۳۳. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91065.1659>

مقدمه

آنچه پژوهشگران از موسی بن عیسی کسروی و کتاب او درباره سال‌شمار شاهان ایران می‌دانند، به واسطه سخنان حمزه اصفهانی در کتاب *تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبياء* است. حمزه منابع خود را این‌گونه معرفی کرده است: «هشت جلد کتاب در این مورد به دست آوردم که عبارت‌اند از: کتاب *سیر ملوک الفرس* من نقل ابن المقفع و کتاب *سیر ملوک الفرس* من نقل محمد بن الجهم البرمکی و کتاب *تاریخ ملوک الفرس* المستخرج من خزانه المأمون و کتاب *سیر ملوک الفرس* من نقل زادویه ابن شاهویه الاصبهانی و کتاب *سیر ملوک الفرس* من نقل او جمع محمد بن بهرام بن مطیار الاصبهانی و کتاب *تاریخ ملوک بنی ساسان* من نقل او جمع هشام بن قاسم الاصبهانی و کتاب *تاریخ ملوک بنی ساسان* من اصلاح بهرام بن مردانشاه موبد کوره شاپور من بلاد فارس» (اصفهانی، بی‌تا، صص. ۸-۹؛ ۱۳۴۶، ص. ۷). به گفته حمزه اصفهانی، او از هشت کتاب استفاده کرده است، اما در گفته او عنوان هفت کتاب دیده می‌شود. در این مورد، روزن (Rosen) دریافت که کتاب هشتم باید کتاب *تاریخ ملوک بنی ساسان* نوشته موسی بن عیسی کسروی باشد که کاتبان آن را از قلم انداخته‌اند (روزن، ۱۳۸۲، صص. ۲۵-۵۲). همچنین حمزه در فصل دوم از کتاب خود به سخنان موسی بن عیسی کسروی در فراهم آوردن سال‌شمار شاهان پرداخته و از قول او نوشته است: «موسی کسروی گوید: در کتاب موسوم به *خدای‌نامه* که چون از فارسی به عربی ترجمه شد، به *تاریخ ملوک الفرس* موسوم گردید نگرستم و در نسخه‌های آن چندین بار دقت و استقصا کردم، همه آن‌ها با یکدیگر اختلاف داشتند تا آنجا که دو نسخه یک‌نواخت و مطابق نیافتم و این اختلاف در نتیجه اشتباه مترجمان از زبانی به زبان دیگر به وجود آمده بود. آنگاه نزد حسن بن علی همدانی رقام مراغه که در کار زیچ از همه کسانی که دیده بودم داناتر بود، رفتم و رئیس شهر علاء بن احمد نیز حاضر بود. با حسن مذکور به مقابله سال‌های فرمانروایی طبقه سوم و چهارم پادشاهان ایران پس از اسکندر یعنی اشکانیان و ساسانیان با تاریخ اسکندر که به حساب منجمان در زیچ‌ها مندرج بود پرداختیم» (اصفهانی، بی‌تا، صص. ۱۶-۱۷؛ ۱۳۴۶، ص. ۱۳).

پژوهشگران باتوجه به اطلاعاتی که کسروی در ادامه سخنانش آورده است به تحلیل مطالب او پرداخته‌اند. آن‌ها کوشش کرده‌اند تا اطلاعاتی درباره کتاب‌ها، زندگی، روش پژوهش و محتوای کتاب *تاریخ ملوک بنی ساسان* کسروی به دست آورند؛ زیرا منابع هشتگانه‌ای که حمزه از آن‌ها یاد می‌کند، می‌تواند در شناخت *خدای‌نامه* پهلوی و محتوای آن کمک کند. شناخت *خدای‌نامه* پهلوی و روش کار مترجمان آن نیز می‌تواند اطلاعات دقیق‌تری از منابع شاهنامه فردوسی و شیوه کار گردآورندگان *شاهنامه* ابومنصوری فراهم آورد؛ بنابراین، در این مقاله کوشش شد مطالب موسی بن

عیسی کسروی با مطالب تاریخ‌نگاران چهار قرن نخست اسلامی مقایسه شود تا بتوان منابع و شیوه کار کسروی را بازشناخت.

بیان مسئله و پرسش‌های پژوهش

پژوهشگران درباره موسی بن عیسی کسروی به تحلیل سخنان حمزه اصفهانی پرداخته و نظرات گوناگونی درباره منابع کسروی مطرح کرده‌اند. برخی با یافتن نام کسروی در کتاب *المحاسن والأضداد* و کتاب *الفهرست* ابن ندیم بر این باورند که کسروی، مترجم *خدای‌نامه* پهلوی به عربی بوده است، درحالی که برخی دیگر معتقدند که کسروی باید ترجمه‌های عربی *خدای‌نامه* را دیده و با همین ترجمه‌های عربی، سال‌های پادشاهی شاهان ایران را اصلاح کرده باشد؛ اما نکته‌ای که پژوهشگران به آن توجه نکرده‌اند، سال‌شمارها یا سنوات پادشاهان ساسانی است که حمزه اصفهانی به نقل از کسروی آورده است. این بی‌توجهی شاید به دلیل سخنان نولدکه (Nöldeke) و روزن باشد. آن‌ها معتقد بودند که فهرست کسروی تصنعی است و با خیال‌پردازی‌های گاه‌شماری شاخ و برگ داده شده و به همین دلیل این فهرست کاملاً غیرقابل استفاده است (نولدکه، ۱۳۵۸، ص. ۵۹۸؛ روزن، ۱۳۸۲، صص. ۴۱-۴۲). البته پیش از نولدکه و روزن، حمزه اصفهانی (بی‌تا، ص. ۲۳) و بیرونی (۱۸۷۸، ص. ۱۱۹) نیز روش کسروی را در فراهم آوردن سال‌شمار شاهان ساسانی نقد کرده‌اند، اما برخلاف نظر نولدکه و روزن، باید فهرست کسروی را از زاویه دیگری بررسی کرد. در مورد کسروی و دیگر تاریخ‌نگاران قرن‌های نخستین اسلامی باید توجه داشت که آن‌ها سال‌شمار شاهان را با اجتهاد شخصی خود نمی‌نوشتند؛ بلکه بر اساس منابع مورد اعتمادشان سال‌شمار شاهان را انتخاب می‌کردند. در این مورد توجه به معرفی منابع توسط حمزه اصفهانی اهمیت ویژه‌ای دارد. با توجه به این نکته، نگارنده با مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌های سال‌شمار شاهان ساسانی در متن‌های تاریخی‌ای که تا سال ۴۰۰ ق. نوشته شده است به این نتیجه رسید که این منابع را می‌توان به سه گروه یا سه شاخه متفاوت تقسیم کرد که به دلیل حجم بالای مطالب و محدودیت مقاله‌های پژوهشی به‌ناچار باید این سه گروه یا سه شاخه را در سه مقاله مجزا تحلیل کرد. در این مقاله با مقایسه فهرست کسروی با فهرست تاریخ‌نویسان چهار قرن نخست اسلامی کوشش شد تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود: منابع و روش کسروی برای تنظیم سال‌شمار و فهرست شاهان ساسانی چه بوده است؟ آیا کسروی از *خدای‌نامه* پهلوی استفاده کرده یا از ترجمه‌های عربی *خدای‌نامه* (سیر *ملوک الفرس*) بهره برده است؟ کتاب‌های *سیر الکبیر* و *سیر الصغیر* چه کتاب‌هایی بوده که کسروی از آن‌ها سال‌شمارهایی را انتخاب کرده است؟

پیشینه پژوهش

نولدکه معتقد بود زمان حیات کسروی در حدود سال ۸۷۰ م. (۲۵۷ ق.) بوده است و اشتباهاتی که کسروی درباره گاهشماری پادشاهان ایران برمی شمرد باید با توجه به ترجمه‌های عربی و اختلاف در تحریرهای عربی *خدای‌نامه* باشد (نولدکه، ۱۳۵۸، صص. ۲۰-۲۱). نولدکه درباره فهرست کسروی نوشته است: «فهرست ساختگی موسی بن عیسی مطلقاً به درد نمی خورد، این شخص حتی چند پادشاه تازه از خود جعل کرده است» (نولدکه، ۱۳۵۸، ص. ۵۹۸). نخستین بار روزن با توجه به نقل قول‌هایی از کسروی در کتاب *المحاسن و الأضداد* منسوب به جاحظ (۲۵۵ ق.) به این نتیجه رسید که کسروی مذکور در این کتاب همان موسی بن عیسی کسروی در کتاب *تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبياء* نوشته حمزه اصفهانی (۳۵۰ ق.) است که نام و عنوان کتاب او در فهرست حمزه از قلم افتاده است و باید کتابی با عنوان «تاریخ ملوک بنی ساسانی من اصلاح موسی بن عیسی الکسروی» به فهرست حمزه افزوده شود. روزن بر این باور بود که کسروی در حدود سال ۲۴۵-۲۴۷ ق. براساس *خدای‌نامه پهلوی* کتاب کاملی درباره شاهان ایران تألیف کرده که نویسنده *مجموع التواریخ* از این کتاب با عنوان *سیر الملوک* یاد کرده است (روزن، ۱۳۸۲، صص. ۲۸-۴۹).

کریستن سن (Christensen) ابتدا معتقد بود که کسروی چندین نسخه از ترجمه ابن مقفع را با هم مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که دو نسخه از این ترجمه را نمی توان یافت که با هم تطابق داشته باشد (کریستن سن، ۱۳۹۳، صص. ۸۳-۸۴)؛ اما پس از خواندن تحقیقات روزن به این نتیجه رسید که اثر ابن مقفع کهن ترین ترجمه بوده است و کسانی مانند کسروی با منابع خود مستقلانه تر و ناقدانه تر رفتار کرده اند و نسخه های *خدای‌نامه* را با هم مقایسه و اختلافات آن‌ها را معین کرده اند. سپس اصلاحاتی جسورانه انجام داده اند و با افزودن نکاتی از منابع دیگر و با ابداع نکته‌هایی برای توجیه ناهماهنگی موجود در منابع، کوشیده اند تا صورت اصلی داستان‌ها را بازسازی کنند (کریستن سن، ۱۳۹۳، صص. ۳۹۳-۳۹۵).

تقی زاده نیز با پیروی از پژوهش روزن و با اصلاح برخی مطالب بر این نظر بود که کسروی در حدود سال ۲۵۳ ق. کتابی درباره پادشاهان ساسانی نوشته است؛ زیرا جاحظ در کتاب *المحاسن و الأضداد* مطالب فراوانی از کسروی یاد کرده است. کسروی کتابی نیز درباره نوروژ و مهرگان داشته است که جاحظ و بیرونی از آن مطالبی آورده اند. به گفته تقی زاده، بیرونی در *آثار الباقیه* به روایتی اشاره کرده که در آن کسروی از آذرخور موبد متوکل (۲۳۲-۲۴۷ ق.) درباره مهرگان مطلبی شنیده است؛ از این رو کسروی باید با این موبد معاصر بوده باشد (تقی زاده، ۱۳۴۹، صص. ۱۰۲-۱۰۳).

و ۱۰۴-۱۰۵). از سوی دیگر، تقی‌زاده باتوجه‌به سخنان حمزه اصفهانی می‌نویسد که کسروی باید ترجمه عربی *خدای‌نامه*‌ها را دیده و با همین ترجمه‌های عربی سال‌های پادشاهی شاهان ایران را اصلاح کرده باشد (تقی‌زاده، ۱۳۴۹، ص. ۱۱۰). نظر نوری عثمان (۱۳۵۴، صص. ۲۹۰-۳۰۲) و صفا (۱۳۸۹، صص. ۶۸-۷۰) درباره کسروی نیز تکرار سخنان روزن است. همچنین اذکابی پژوهش تقی‌زاده را تکرار کرده است (بیرونی، ۱۳۹۲، صص. ۵۹۹-۶۰۰ و ۶۱۵).

خطیبی پژوهش روزن درباره از قلم افتادن نام کسروی و عنوان کتابش در فهرست حمزه را درست می‌داند، اما این نظر روزن را رد می‌کند که نویسنده *مجم‌التواریخ* از کتاب *سیرالملوک* نوشته کسروی استفاده کرده است. او می‌نویسد که داستان بلاش و شاهزاده‌خانم هندی در کتاب *نهایه الأرب فی أخبار الفرس و العرب* از قول ابن مقفع آمده است و نویسنده *مجم‌التواریخ* باید از همین منبع استفاده کرده باشد. خطیبی همچنین می‌نویسد که نظر روزن مبنی بر اینکه کسروی نام برخی شاهان ساسانی مانند یزدگرد نرم‌خو (لین) را در خیال خلق کرده است، درست نمی‌نماید (خطیبی، ۱۳۹۳، صص. ۶۸۶-۶۸۸).

هامین آنتیلا (Hameen-Anttila) معتقد است کتاب *المحاسن و الأضداد* منسوب به جاحظ است و این گفته روزن را نمی‌توان پذیرفت که کسروی کتاب جاحظ همان موسی بن عیسی کسروی است؛ زیرا در کتاب‌های دیگر جاحظ، از نام کسروی خبری نیست. او همچنین استدلال روزن را رد می‌کند درباره اینکه کتاب کسروی مطالبی درباره *خدای‌نامه* داشته است که داستان‌های هندی هم در آن آمده بود. باید فرض کرد که کسروی کتاب خود را براساس ترجمه‌های عربی متون پهلوی نوشته است. ممکن است کسروی کتاب خود را با تاریخ ایرانیان هماهنگ کرده باشد یا آن‌گونه که از سخنان حمزه برمی‌آید فهرستی خشک از گاه‌نگاری شاهان ایران تنظیم کرده باشد. اینکه کسروی از متون پهلوی مستقیم استفاده کرده باشد جای تردید است. هامین آنتیلا عنوان کتاب کسروی را *تاریخ ملوک بنی‌ساسان* می‌داند که فقط مطالبی درباره ساسانیان در آن آمده بود؛ به این معنی که کسروی کتاب *خدای‌نامه* را ترجمه نکرده، بلکه از بخش ساسانیان آن استفاده کرده است. کتاب کسروی اثری جدید بوده که تا حدودی مبتنی بر *خدای‌نامه* بوده است، اما اشاره به *سیر الکبیر و سیر الصغیر* در گفته‌های کسروی نشان می‌دهد که او دست کم از دو ترجمه عربی از تاریخ ملی ایرانیان استفاده کرده است. اشاره کسروی به بازگرداندن صلیب در زمان بوران‌دخت نشان می‌دهد که کسروی از متون ایرانی مانند *خدای‌نامه* مطالب خود را اخذ نکرده است؛ بلکه از متونی استفاده کرده که مطالبی مانند بازگرداندن صلیب در زمان بوران‌دخت را در حواشی و تعلیقات داستان‌ها افزوده‌اند یا خود کسروی این را افزوده است. هامین

آنتیلا در پایان می‌نویسد که مطالب جاحظِ دروغین در کتاب *محاسن والأضداد* دربارهٔ نوروز و مهرگان ممکن است از کتاب *الأعیاد و نواریز* منسوب به علی بن مهدی الکسروی باشد. احتمالاً روایت اول و دوم مربوط به کتاب *الخصال* علی بن مهدی و روایت سوم از کتاب *الاعیاد و نواریز* اوست. همچنین دربارهٔ نقل قولی که بیرونی در آثار الباقیه از کسروی آورده است، باید احتمال داد که این نقل قول به علی بن مهدی اشاره دارد و حتی مطالب *المحاسن والأضداد* نیز به احتمال فراوان از علی بن مهدی کسروی بوده است (Hameen-Antila, 2018, pp. 76-89؛ هامین آنتیلا، ۱۳۹۹، صص. ۹۷-۱۱۰).

موسی بن عیسی کسروی

ابن ندیم (۳۸۰ق.) در *الفهرست* به «موسی بن عیسی الکسروی» اشاره کرده و دو کتاب از او نام برده است: کتاب *حب الأوطان* و کتاب *مناقضات من زعم انه لا ینبغی ان یتدی القضاء فی مطاعهم بالائمه و الخلفاء* (ابن ندیم، ۲۰۱۳، ص. ۱۸۵؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۲۱۰). اما کتابی دربارهٔ تاریخ پادشاهان ایران یا پادشاهان ساسانی از کسروی معرفی نکرده است. هر چند در ذیل «مؤلفان کتاب‌های فارسی به عربی» از «موسی بن عیسی الکردی (الکسروی)» نام برده و این نیز احتمالاً با توجه به سخنان حمزه اصفهانی بوده است (ابن ندیم، ۲۰۱۳، ص. ۳۴۲؛ ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۴۴۶).

در کتاب *تاریخ طبرستان* (تألیف ۶۱۳ق.) نوشتهٔ ابن اسفندیار دربارهٔ کسروی آمده است: «اما احوال بیوراسب و حکایات او که مأمون عبدالله خلیفه تفحص حال او فرمود و بعهد هرمزدشاه و خسرو پرویز و حکایت موسی بن عیسی الکسروی که در کتاب *نیروز و مهرجان* آورده است و حکایت کنیزک و حرّة الیسعیه چون از عقل دور است و از اخبار اصحاب شریعت منقول نیست ترک کردم تا خوانندگان بر تکاذیب حمل نکنند» (ابن اسفندیار، ۱۳۲۰، ص. ۸۳). از سخنان ابن اسفندیار معلوم می‌شود که کسروی کتابی با عنوان *نیروز و مهرجان* داشته است و شاید از همین کتاب است که بیرونی در *آثار الباقیه* (۳۹۰ق.) در فصل «القول علی ما فی شهر الفرس من الاعیاد» به شخصی با عنوان کسروی اشاره کرده که از موبد متوکل مطالبی دربارهٔ مهرگان شنیده است (بیرونی، ۱۸۷۸، ص. ۲۲۳).

اسماعیل پاشا بغدادی (۱۲۵۵-۱۳۳۹ق.) در کتاب *هدایة العارفين، اسماء المؤلفين و آثار المصنفين* به شخصی با نام موسی بن عیسی البغدادی الادیب مشهور به کسروی، وفات ۱۸۶ق. اشاره کرده و کتاب‌های *حب الأوطان*، کتاب *مناقضات من زعم انه لا ینبغی ان یتدی القضاء فی مطاعهم بالائمه و الخلفاء* را از او دانسته است (اسماعیل پاشا بغدادی، ۱۹۵۱، ج ۲، ص. ۴۷۷). به گفتهٔ هامین آنتیلا (2018, p. 86؛ ۱۳۹۹، ص. ۱۰۷) تاریخ وفات کسروی به احتمال فراوان ۲۸۶ق. بوده که اسماعیل بغدادی آن را به اشتباه ۱۸۶ق. نوشته است؛ زیرا خطیب بغدادی (۳۹۲-۴۶۳ق.) در

کتاب تاریخ بغداد به «موسی بن عیسی بغدادی» و مطلبی از او در سال ۲۵۰ ق. اشاره کرده است (خطیب بغدادی، ۲۰۱، ج ۱۵، ص. ۳۵). البته پیش از هامین آنتیلا، جلیل العظیة در مقدمه کتاب الحنین الی الأوطان به این موضوع پرداخته است که تاریخ وفات کسروی باید پس از سال ۱۸۶ ق. باشد (المرزبان الکرخی البغدادی، ۱۹۸۷، ج ۱۶، ص. ۱۳۳).

در کتاب المحاسن و الأضداد منسوب به جاحظ در چند بخش مطالبی از کسروی آمده است: «محاسن الصبر علی الحبس؛ محاسن وفاء النساء و ضلّة؛ محاسن الثیروز و المهرجان» (الجاحظ، ۱۳۲۴، صص. ۳۵ و ۱۶۳-۱۶۷ و ۱۶۸-۱۷۲ و ۲۳۳-۲۳۷). فاتحی نژاد (۱۳۷۰، ج ۱۷، صص. ۲۱۷-۲۱۹) دلایل متعددی آورده که باتوجه به آنها می توان گفت که کتاب المحاسن و الأضداد نوشته جاحظ نبوده است. از سوی دیگر، رحمتی (۱۳۹۶، صص. ۶-۱۰) بر این باور است که این کتاب نوشته موسی بن عیسی کسروی است که آن را به جاحظ منسوب کرده اند. او به کتاب المحاسن و المساوی نوشته ابراهیم بن محمد البیهقی (زنده در ۳۲۰ ق.) اشاره کرده که بسیاری از مطالب آن با کتاب المحاسن و الأضداد یکسان است و در آن بارها به کسروی اشاره شده است (البیهقی، ۱۹۷۰، صص. ۲۸۵، ۳۴۹، ۳۹۹، ۵۳۴، ۵۶۷).

از آنجاکه نام کسروی در کتاب المحاسن و الأضداد و کتاب المحاسن و المساوی نیامده، نمی توان به یقین کتاب المحاسن و الأضداد را نوشته موسی بن عیسی کسروی دانست، اما تردید در انتساب کتاب دیگری به جاحظ این احتمال را قوت می بخشد که دست کم سخنان کسروی در کتاب المحاسن و الأضداد برگرفته از سخنان موسی بن عیسی کسروی بوده است. جلیل العظیة در مقدمه کتاب الحنین الی الأوطان نوشته محمد بن سهل بن المرزبان الکرخی البغدادی بر این باور است که کتاب دیگری با عنوان الحنین الی الأوطان نوشته جاحظ، باید نوشته موسی بن عیسی کسروی باشد؛ زیرا مطالبی در کتاب مرزبان کرخی از قول کسروی آمده است که در کتاب الحنین الی الأوطان جاحظ نیز دیده می شود؛ از این رو کتاب را باید از فهرست آثار جاحظ حذف کرد (المرزبان الکرخی البغدادی، ۱۹۸۷، ج ۱۶، صص. ۱۳۰-۱۳۱؛ رحیمی، ۱۳۹۶، صص. ۷-۸).

اگر سخنان کسروی در کتاب المحاسن و الأضداد و کتاب المحاسن و المساوی از موسی بن عیسی کسروی نباشد، باید این سخنان را از کسروی دیگری دانست که در ادامه به سه تن از آنها اشاره خواهد شد:

ابن ندیم به شخصی با نام «علی بن مهدی کسروی با کنیه ابوالحسین» اشاره کرده که ابتدا ادب آموز فرزندان هارون بن علی بن یحیی (۲۵۱-۲۸۸ ق.) بوده و پس از آن به ابونجم بدر معتضدی (۲۸۹ ق.) پیوسته و ابونجم بدر معتضدی

در زمان خلیفه معتضد فرمانده کل سپاه بوده است. ابن ندیم می نویسد که کتاب *الخصال*، کتاب *مناقضات من زعم انه لا ینبغی ان یقتدی القضاة فی مطاعهم بالائمه و الخلفاء* و این کتاب به کسروی کاتب (موسی بن عیسی کسروی) نسبت داده شده است و کتاب *الاعیاد و النوازیز* و کتاب *مراسلات الاخوان و مجابآت الخلان* نوشته اوست (ابن ندیم، ۲۰۱۳، ص. ۲۱۴؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۲۴۷). ابن نجّار بغدادی (۶۴۳ق.) و صفدی (۲۰۰۰، ج ۲۲، ص. ۱۵۲) نیز به او اشاره کرده اند و ابن نجّار بغدادی درباره او نوشته است: «علی بن مهدی، با کنیه ابوالحسن (ابوالحسنین) اصفهانی، معروف به کسروی» (ابن نجّار بغدادی، ۲۰۰۴، ج ۱۹، صص. ۱۴۵-۱۴۸). اسماعیل پاشا بغدادی نیز درباره او نوشته است: «علی بن مهدی بن علی بن مهدی الکسروی الاصبهانی الاصل البغدادی، وفات در حدود سال ۳۳۰ق.» (اسماعیل پاشا بغدادی، ۱۹۵۱، ج ۱، ص. ۶۷۸). پیش از این اشاره شد که هامین آنتیلا نقل قول بیرونی در *آثار الباقیه و مطالب المحاسن و الأضداد* را به احتمال فراوان از علی بن مهدی کسروی می داند (Hameen-Anttila, 2018, pp. 76-89؛ هامین آنتیلا، ۱۳۹۹، صص. ۹۷-۱۱۰).

ابن ندیم از شخص دیگری به نام «یزدجرد بن مهبندان الکسروی» نیز نام برده که در زمان خلیفه معتضد (خلافت: ۲۷۹ق، وفات: ۲۸۹ق.) می زیسته و کتاب *فضائل بغداد* و صفتها و کتاب *الدلائل علی التوحید من کلام الفلاسفة* نوشته اوست (ابن ندیم، ۲۰۱۳، ص. ۱۸۵؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۲۱۰). تنوخی (۳۸۴ق.) در کتاب *نشوار المحاضرة و أخبار المذاكرة* به «سهلون و یزدجرد پسران مهبندان الکسروی» اشاره کرده است (التنوخی، ۱۹۹۵، صص. ۲۰۷-۲۰۸). صفدی (۷۶۴ق.) نیز در کتاب *الوافی بالوفیات* نام «سهلون بن مهبنداذ الکسروی» را آورده که از اهالی فارس بوده و برادری به نام یزدجرد داشته است. صفدی نوشته است که او شعر می سرود و کتابهای فارسی را به عربی ترجمه می کرد (الصفدی، ۲۰۰۰، ج ۱۶، ص. ۱۷). او در جای دیگر نیز به «یزدجرد [د] بن مهبنداذ الکسروی با کنیه أبوسهل» اشاره کرده است (الصفدی، ۲۰۰۰، ج ۲۸، ص. ۶).

تاریخ تألیف کتاب موسی بن عیسی کسروی

پیش از آنکه به شیوه پژوهش کسروی پرداخته شود، باید به این موضوع اشاره کرد که کسروی کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان را در چه تاریخی نوشته است. تقی زاده در این باره می نویسد که کسروی کتاب خود را در حدود سال ۲۵۳ق. نوشته است؛ زیرا جاحظ (متوفی سال ۲۵۵ق.) در کتاب *المحاسن و الأضداد* به روایت های او درباره پادشاهان ساسانی اشاره کرده است. از سوی دیگر علاء بن احمد ازدی که کسروی به او اشاره کرده، عامل یوسف بن محمد بن یوسف مروزی (۲۳۷ق.) والی ارمنستان بوده که در سال ۲۵۰ق و ۲۵۱ق. از طرف بغا معروف به شرابی باز، عامل

خراج ارمنستان و پس از آن در سال ۲۵۲ق. حاکم آذربایجان شده است و در سال ۲۶۰ق. وی را به قتل رسانده‌اند. از این رو علاء بن احمد امکان ندارد که پیش از سال ۲۵۱ق. حاکم مراغه بوده باشد و احتمالاً کسروی نیز کتاب خود را پس از سال ۲۵۱ق. نوشته است (تقی‌زاده، ۱۳۴۹، صص. ۱۰۲-۱۰۳).

طبری می‌نویسد که علاء بن احمد در سال ۲۵۱ق. عامل بغای شرابی بر خراج و املاک ارمنیه بوده است (الطبری، بی‌تا، ص. ۱۹۵۴؛ ۱۳۷۵، ج ۱۴، ص. ۶۱۷۹) و در جای دیگر می‌نویسد که در زمان خلافت معتز (۲۵۵-۲۵۲ق.)، علاء بن احمد، عامل ارمنیه بوده است (الطبری، بی‌تا، ص. ۱۹۷۳؛ ۱۳۷۵، ج ۱۴، ص. ۶۲۴۸). با توجه به سخن طبری باید احتمال داد که علاء بن احمد از سال ۲۵۵ق. یا ۲۵۶ق. و با روی کار آمدن مهتدی (۲۵۵-۲۵۶ق.) یا معتمد (۲۵۶-۲۷۹ق.) به حکومت آذربایجان رسیده است. پس از آن طبری در ذیل وقایع سال ۲۶۰ق. درباره کشته شدن علاء بن احمد از دی می‌نویسد که او فلج شد و سلطان، ابی‌الزبدینی عمر بن علی بن مر را به ولایت آذربایجان گماشت. علاء بن احمد در ماه رمضان در نبرد با ابوالردینی کشته شد و دوهزار هزار و هفتصد هزار درهم از قلعه علاء بن احمد به دست ابوالردینی افتاد (الطبری، بی‌تا، ص. ۲۰۳۴؛ ۱۳۷۳، ج ۱۵، ص. ۶۴۴۴). البته، ابن‌اثیر (۱۹۸۷، ج ۷، صص. ۲۵۸-۲۵۹؛ ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص. ۴۳۴۶) مرگ علاء بن احمد را در سال ۲۶۱ق. می‌نویسد و می‌گوید در سال ۲۶۱ق. معتمد خلیفه عباسی، محمد بن عمر بن علی بن مر الطائی موصلی را بر آذربایجان گماشت. او گروهی را با خود به آذربایجان برد. حاکم آذربایجان در آن هنگام علاء بن احمد بود که فلج شده بود. سپاهیان علاء بن احمد در جنگ با محمد بن عمر بن علی شکست خوردند و دژ علاء بن احمد همراه با سه هزار هزار درهم به دست محمد بن عمر افتاد و علاء بن احمد در پیش روی او بمرد. با توجه به سخنان طبری و ابن‌اثیر می‌توان گفت که علاء بن احمد از سال ۲۵۵ق. یا ۲۵۶ق. تا سال ۲۶۰ق. یا ۲۶۱ق. حاکم آذربایجان بوده است و کسروی نیز باید در میان این سال‌ها با او و حسن بن علی همدانی (رقام مراغه) ملاقات کرده باشد و کتاب کسروی نیز باید در میان سال‌های ۲۵۵ق. تا ۲۶۱ق. نوشته شده باشد.

روایت دیگری نیز نشان می‌دهد که موسی بن عیسی کسروی در نیمه دوم قرن سوم می‌زیسته است. ابی منصور محمد بن سهل بن المرزبان الکرخی البغدادی در کتاب الحنین الی الأوطان در سه فقره (۲، ۱۴، ۳۶) به موسی بن عیسی کسروی و کتاب او اشاره کرده است (المرزبان الکرخی البغدادی، ۱۹۸۷، ج ۱۶، صص. ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۴۱-۱۴۲ و ۱۴۹). در فقره دوم می‌نویسد:

«قال لي موسى بن عيسى الكسروي، مؤلف كتاب الحنين إلى الأوطان، الذي حصني على تأليف هذا الكتاب، فمأوصتي بغير من جلا عن وطنه، و حل بلاداً أخصب من بلاده، في عيش أزعج من عيشته، فقال فيها عزاً بعد ذلة، و رفعة بعد صعة، و لم يبق في البلد الذي حله إلا زاغب فيه، أو راهب منه، فكان إذا ذكر الوطن حن إليه حنين الإبل إلى أقطانها، و كثيراً ما كان ينشد: لقرب الدار في الإقتر خير من العيش الموسع في اغتراب» (المرزبان الكرخي البغدادي، ۱۹۸۷، ج ۱۶، ص. ۱۳۸).

«موسی بن عیسی کسروی، نویسنده کتاب الحنین الی الأوطان که مرا به نگارش این کتاب ترغیب کرد، به من گفت: "گفت وگوهایم با کسانی که از وطن خود کوچ کرده بودند و در سرزمینی اقامت گزیده بودند که از سرزمینشان حاصل خیزتر بود و در زندگی ای آسوده تر از زندگی پیشین خود به سر می بردند، باعث شد تا به این موضوع بیندیشم. آنان در آن سرزمین به عزت پس از خواری و به بزرگی پس از گمنامی دست یافتند. در سرزمین جدید کسی باقی نماند جز آنکه یا به اقامت در آن تمایل داشت یا از بازگشت به وطن بیمناک بود. باین حال، هرگاه از وطن سخن به میان می آمد، همچون شترانی که به جایگاه خود بازمی گردند، با حسرت و اشتیاق فراوان برای وطن دلتنگ می شدند و بسیار پیش می آمد که این بیت را زمزمه می کردند: زندگی در خانه در فقر و تنگدستی از زندگی آسوده در غربت بهتر است"».

ابن ندیم (۳۸۰ق.) در کتاب الفهرست به شخصی با نام ابی منصور محمد بن سهل بن المرزبان الکرخي البغدادي اشاره کرده است (ابن ندیم، ۲۰۱۳، ص. ۱۹۷؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۲۲۷) و درباره او می گوید که اهل کرخ بوده و کسی که او را دیده به من گفت که دست هایش از کار افتاده است و پس از آن کتاب هایش را نام می برد. به گفته یاقوت درباره تاریخ ولادت و وفات مرزبان اطلاعی در دست نیست، اما مرزبان در جایی از کتاب المتتبی فی الکمال می گوید که «انشدنی ابن طباطبا العلوئی» (ابن طباطبای علوی برای من شعری خواند) و این ابن طباطبا در سال ۳۲۲ق. درگذشته است (یاقوت الحموی، ۱۹۹۳، ص. ۲۵۴۲)؛ از این رو مرزبان باید در نیمه دوم قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم زندگی کرده باشد و می توان نتیجه گرفت که موسی بن عیسی کسروی نیز دست کم در نیمه دوم قرن سوم زنده بوده است.

بحث اصلی

حمزة اصفهانی (۳۵۰ق.) از قول موسی بن عیسی کسروی آورده است: «منجمان پنداشته اند که فاصله سال اسکندری و سال هجری که از نیمروز دوشنبه نخستین روز از تشرین اول آغاز و در نیمروز پنجشنبه از محرم پایان

می‌یابد ۳۰۴۹۰۱ روز است که بر حسب سال قمری به ۹۶۱ سال و ۱۵۴ روز و بر حسب سال کلدانیان که سال را ۳۶۵ روز و ربع روز می‌دانند، به ۹۳۲ سال و ۲۸۹ روز (۹ ماه و ۱۹ روز) بالغ می‌شود. آنگاه فاصله آغاز هجرت تا انقراض دولت ساسانی، یعنی مرگ یزدگرد را که ۴۰ سال است، بدان افزودیم و نتیجه آن ۹۷۲ سال و ۲۸۹ روز شد، سپس مدت سلطنت اشکانیان، یعنی ۲۶۶ سال را از آن کاستیم، مدت فرمانروایی ساسانیان از آغاز پادشاهی اردشیر تا مرگ یزدگرد به دست آمد که ۷۸۶ سال و ۲۸۹ روز بود. (اصفهانی، بی‌تا، صص. ۱۷-۱۸؛ ۱۳۴۶، ص. ۱۴).

حمزه اصفهانی از قول کسروی مدت پادشاهی ساسانیان از آغاز پادشاهی اردشیر تا مرگ یزدگرد را ۷۸۶ سال و ۲۸۹ روز نوشته است، درحالی‌که با دقت در محاسبه کسروی باید ۷۰۶ سال و ۲۸۹ روز نوشته می‌شد؛ زیرا کسروی ۲۶۶ سال پادشاهی اشکانیان را از ۹۷۲ سال کم کرده است. سپس حمزه اصفهانی (بی‌تا، صص. ۱۹-۲۳) از گفته‌های کسروی جدول (۱) را از شاهان ساسانی آورده که در مجموع ۶۹۵ سال و ۸ ماه و ۹ روز پادشاهی کردند و حمزه نیز می‌نویسد که کسروی سال‌شمار خود را به ۶۹۶ سال و ۹ روز رسانده است:

جدول (۱): فهرست سال‌شمار شاهان ساسانی نوشته موسی بن عیسی کسروی

اردشیر بابکان	۱۹ سال و ۶ ماه	فیروز پسر بهرام	۲۹ سال و ۱ روز
شاپور پسر اردشیر	۳۲ سال و ۴ ماه	بلاش پسر فیروز	۳ سال
هرمز پسر شاپور	۱ سال و ۱۰ ماه	قباد پسر فیروز	۶۸ سال - ۴۳ سال
بهرام پسر هرمز	۹ سال و ۳ ماه	کسری انوشیروان	۴۷ سال و ۷ ماه و چند روز
بهرام پسر بهرام	۲۳ سال - ۱۷ سال	هرمز پسر کسری	۲۳ سال - ۱۳ سال
بهرام بهرامیان	۱۳ سال و ۴ ماه	خسرو پرویز	۳۸ سال
نرسی پسر بهرام	۹ سال	شیرویه	۸ ماه
هرمز پسر نرسی	۱۳ سال	اردشیر پسر شیرویه	۱ سال
شاپور (ذوالاکتاف)	۷۲ سال	شهریزاد	۳۸ روز (۱ ماه و ۸ روز)
اردشیر پسر هرمز	۴ سال	بوران‌دخت	۱ سال و چند روز
شاپور پسر شاپور	۸۲ سال	حشیشبنده	۲ ماه
بهرام پسر شاپور	۱۲ سال	خسرو پسر قباد پسر هرمز	۱۰ ماه
یزدگرد (لَین) پسر بهرام	۸۲ سال	فَیروز	۲ ماه
یزدگرد (خشن) پسر بهرام	۲۲ سال	ازرمین‌دخت	۴ ماه
بهرام (گور) پسر یزدگرد	۲۳ سال	فَرخ پسر خسرو پرویز	۱ ماه و چند روز

یزدگرد پسر بهرام (گور)	۱۸ سال و ۵ ماه	یزدگرد پسر شهریار	۲۰ سال
بهرام پسر یزدگرد	۲۶ سال و ۱ ماه	مجموع	۶۹۵ سال و ۸ ماه و ۹ روز

حمزه اصفهانی در پایان، محاسبات کسروی را نقد می‌کند و می‌نویسد: «این بود سخنان کسروی و وی معتقد است که در این مورد به تحقیق پرداخته و سال‌های فرمانروایی ساسانیان را همچون سال‌های اسکندر به طور صحیح به دست آورده است؛ اما ادعای کسروی در مورد صحت سنوات ساسانیان نادرست است و با بیان تاریخ اسکندر سازگار نیست؛ زیرا در شرحی که داده، شماره سنوات را به ۶۹۶ سال و ۹ روز رسانیده، حال آنکه سنواتی که من از زیج استخراج کرده‌ام با سنوات استخراجی کسروی ۹۰ سال و ۹ ماه و ۱۰ روز فرق دارد» (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۲۳؛ ۱۳۴۶، صص. ۱۷-۱۸).

این سخن حمزه نشان می‌دهد که کسروی به کمک زیج توانسته سال‌شمار شاهان ساسانی را ۶۰۰ سال محاسبه کند، اما این زیج کدام کتاب بوده است؟ حمزه اصفهانی در ابتدای فصل «ذکر تواریخ سال‌های قبطیان» نوشته است: «سال قبطیان در کتاب‌ها نیامده است و من شرح آن را فقط در زیج یافتیم. نزیری در زیج خود گوید...» (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۸۲؛ ۱۳۴۶، ص. ۸۶). در این جمله، «نزیری» باید تصحیف و گشته «نیریزی» باشد که به گفته ابن ندیم، نویسنده زیج بوده است: «ابوالعباس الفضل بن حاتم النیریزی، در علم نجوم، به ویژه در علم هیئت انگشت‌نما بود و این کتاب‌ها از اوست: کتاب الزیج الکبیر، کتاب الزیج الصغیر...» (ابن ندیم، ۲۰۱۳، ص. ۳۸۹؛ ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۵۰۰). به احتمال فراوان یکی از دو کتاب زیج الکبیر و زیج الصغیر نیریزی در اختیار کسروی و حمزه بوده و سال‌شمار شاهان ساسانی نیز از همین زیج‌ها استخراج شده است.

حمزه درباره مدت پادشاهی «قباد» از قول کسروی می‌نویسد: «ثُمَّ مَلَكَ أَخُوهُ قُبَادُ بْنُ فَيْرُوزِ ثَمَانِيًا وَسِتِّينَ سَنَةً هَكَذَا هُوَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ وَفِي السِّيَرِ الصَّغِيرِ ثَلَاثًا وَأَرْبَعِينَ سَنَةً كَمَا وَجَدَ» (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۲۱). «سپس، برادرش قباد پسر فیروز، ۶۸ سال پادشاهی کرد، چنین است در سیر بزرگ و در سیر کوچک ۴۳ سال آمده است». در ترجمه شعار به جای «کتاب سیر الصغیر یا سیر کوچک»، «در کتب سیر کوچک» آمده است، که این ترجمه باتوجه به متن عربی، ترجمه دقیقی نیست (اصفهانی، ۱۳۴۶، ص. ۱۶). مطابق آنچه حمزه از قول کسروی آورده است، می‌توان گفت که کسروی از کتاب‌های سیر الکبیر، سیر الصغیر و زیج نیریزی مطالب خود را استخراج کرده است و روش او نیز مقایسه مطالب سیر کوچک و سیر بزرگ با مطالب زیج بوده است و برای آنکه بتواند سنوات شاهان ساسانی را به ۷۰۰

سال نزدیک کند، سال‌شمارهایی را انتخاب کرده است که به سال‌های بیشتری اشاره دارد. مثلاً سال‌شمار اردشیر بابکان مطابق گفته بیشتر تاریخ‌نگاران «۱۴ سال» یا «۱۴ سال و ۶ ماه» یا «۱۴ سال و ۱۰ ماه» است، اما کسروی آن را «۱۹ سال و ۶ ماه» آورده است که روایت‌های موجود آن را پشتیبانی نمی‌کند.

فهرست محبری (۲۴۵ق.)

در میان تاریخ‌نویسان چهار قرن نخست اسلامی روایت کسروی با روایت ابوجعفر محمد بن حبيب البغدادي (۲۴۵ق.) شباهت فراوانی دارد. محمد بن حبيب بغدادي کتابی دارد با عنوان *المحبر* که در آن از قول هشام بن محمد بن السائب الكلبي (۲۰۴ق.) در فصلی با عنوان «همه پادشاهان زمین از جن و آدم» آورده است که نخستین شاه از فرزندان جن «جیومرت» و سپس پسر او «طهمورت» و پس از او «اوشینک» بود که همان «اوسهنج» است و آدم در زمان اوشینک بود. برخی از مجوسان گفته‌اند که آدم پسر اوشینک بود؛ البته این گفته همه آنها نیست. نخستین شاه از فرزندان آدم نیز «جم شاذ پسر یونجهان» بود که از فرزندان قابیل به شمار می‌رفت. دوم «نمروذ» و سوم «بیوراسب» بود که همان «ضحاک پسر قیس ذوالحیّین» است. او با ابلیس دوستی داشت و هزار سال بر دنیا پادشاهی کرد. هشام بن محمد کلبي می‌گوید: پدرم، عوانة^۱ و شرقی^۲ گفته‌اند که ضحاک پسر اهیوب پسر اُزد پسر غوث بود و ایرانیان او را این‌گونه می‌خوانند. پس از او سلیمان(ع) و پس از او «ذوالقرنین» پادشاهی کرد که نام او «هُرمس بن میطون بن رومی بن لِنطی بن کسلوحین بن یونان بن یافث بن نوح» بود. هشام بن محمد کلبي همچنین می‌گوید که پادشاهان زمین چهار تن بودند: نیکوکاران و بدکاران. نیکوکاران «سلیمان بن داوود» و «ذوالقرنین» و بدکاران «نمروذ پسر کنعان» و «بُخت نصر» بودند. نام بُخت نصر «نبوخذ نصر بن سنحاریب بن کیحسری» بود، وی از ایرانیان نخستین، پیش از «نبط» و «ساسانیان» به شمار می‌رود. می‌گویند که نخستین پادشاهان ایران، «اشکنان» [اشکانیان] و اردوان نبطی بود که آنها را ملوک الطوائف می‌خواندند و گروه دوم از پادشاهان ایران، «ساسانیان» بودند که «ساسان» بنده «بابکان» بود. هشام بن کلبي بار دیگر می‌گوید که بدکاران «نمروذ» و «ضحاک» بودند (محبری، بی‌تا، صص ۳۹۲-۳۹۴).

محبری در کتاب خود درباره ساسانیان و مدت پادشاهی هر یک مطالبی آورده، اما به منبع خود برای ذکر سال‌شمار

۱. محمد بن سائب بن بشر بن عمرو کلبي (۱۴۶ق.).

۲. عوانة بن الحکم بن عوانة الكلبي، از اهالی کوفه و موّرخ و اخباری بود که در زمان امویان والی خراسان و سپس سند شد و در سال ۱۴۷ق. فوت کرد.

۳. الشرقی القظامی (۸۰-۱۵۵ق.) (ابن قتیبه، بی‌تا، ص. ۵۳۹). سمعانی درباره او نوشته است که «شرقی و قظامی» هر دو لقب است و نام او «ولید بن حُصین بن جَمّال بن حبيب بن جابر بن مالک» بود (السمعانی، ۱۹۸۸، ج ۳، ص. ۴۱۸).

ساسانیان اشاره نکرده است (محبری، بی تا، صص. ۳۶۱-۳۶۳). جدول (۲) سال‌شمارهایی است که محبری از شاهان ساسانی آورده است:

جدول (۲): فهرست سال‌شمار شاهان ساسانی نوشته محمد بن حبيب البغدادی (محبری)

اردشیر بابکان	۱۴ سال و ۱۰ ماه	بلاش پسر یزدگرد	۳ سال
شاپور پسر اردشیر	۳۲ سال	قباد پسر فیروز	۴۳ سال
هرمز پسر شاپور	۱ سال و ۱۰ ماه	انوشروان پسر قباد	۴۷ سال و ۷ ماه و چند روز
بهرام پسر شاپور	۷ سال	هرمز پسر انوشروان	۱۲ سال
بهرام پسر بهرام	۱۳ سال	خسرو پرویز	۳۸ سال
نرسی پسر شاپور	۷ سال	شیرویه	۸ ماه
هرمز پسر نرسی	۱۳ سال	اردشیر پسر شیرویه	۱ سال
شاپور ذوالاکتاف	۷۲ سال	شهربراز	۳۸ روز (۱ ماه و ۸ روز)
اردشیر پسر هرمز	۴ سال	کسری پسر قباد پسر هرمز	۱۰ ماه
شاپور پسر اردشیر	۳۲ سال	فیروز	۵۰ روز (۱ ماه و ۲۰ روز)
بهرام پسر شاپور	۱۱ سال	آذرمیدخت	۴ ماه
یزدگرد پسر بهرام	۱۲ سال	فرخ‌اذخسرو	۱ ماه و چند روز
بهرام پسر یزدگرد	۱۶ سال	یزدگرد پسر شهریار پسر کسری	۲۰ سال
فیروز پسر یزدگرد	۲۷ سال و ۱ روز	مجموع	۴۱۹ سال و ۵ ماه

نام و سال‌شمار پادشاهان ساسانی در این فهرست تفاوت آشکاری با فهرست‌هایی دارد که تاریخ‌نویسان در چهار قرن نخست اسلامی آورده‌اند، اما شباهت فراوانی با نام پادشاهانی دارد که مسعودی (۳۴۵ق.) از کتاب *اخبار الفرس* آورده است. مطابق اشاره مسعودی در کتاب *مروج الذهب و معادن الجواهر* کتاب *اخبار الفرس* نوشته ابو عبیده معمر بن المثنی التیمی (۲۰۹ق.) بود که این نویسنده مطالبی را درباره پادشاهان ایران از قول عمر کسری آورده بود. مسعودی از کتاب *اخبار الفرس* و از گفته عمر کسری نوشته است که طبقه چهارم «شاهنشاهان» (ملوک الاجتماع) یا «ساسانیان» هستند که اولین آنها «اردشیر بابک» بود، سپس «سابور بن اردشیر»، «هرمز بن سابور»، «بهرام بن سابور»، «بهرام بن بهرام»، «نرسی بن سابور»، «هرمز بن نرسی»، «سابور بن هرمز»، «اردشیر بن هرمز»، «سابور بن اردشیر»، «سابور بن

سابور»، «بهرام بن سابور»، «یزدجرد بن بهرام»، «بهرام بن یزدجرد»، «فیروز بن یزدجرد»، «بلاس بن یزدجرد»، «قباد بن فیروز»، «آنوشروان»، «هرمز»، «أبرویز»، «شیرویه»، «أردشیر»، «شهریار»، «بوران»، «کسری بن قباد»، «فیروز»، «خشنشده»، «أرزیدخت»، «فرهاد خسرو»، «یزدجرد» (مسعودی، ۱۹۷۳، ج ۱، صص. ۲۸۲-۲۸۳).

در فهرست عمر کسری و فهرست محبری این شباهت‌ها دیده می‌شود: ۱. چهارمین پادشاه «بهرام بن شاپور» است؛ در حالی که در فهرست‌های تاریخ‌نگاران «بهرام بن هرمز» دیده می‌شود. ۲. ششمین پادشاه «نرسی بن شاپور» است، اما در فهرست‌های دیگر «نرسی بن بهرام» آمده است. ۳. پادشاه دهم «شاپور بن اردشیر» ذکر شده که در فهرست‌های دیگر نیامده است و به جای آن «شاپور بن شاپور ذوالاکتاف» دیده می‌شود. ۴. در هر دو فهرست به پسر بهرام گور (یزدگرد بن بهرام گور) اشاره نشده است و پس از بهرام گور «فیروز بن یزدگرد» دیده می‌شود. در فهرست عمر کسری و فهرست محبری این تفاوت‌ها دیده می‌شود: ۱. در فهرست محبری به «بوران‌دخت» اشاره نشده است و این می‌تواند خطای کاتبان باشد؛ زیرا محبری در پایان فهرست خود می‌گوید: «همه پادشاهان پس از کسری (خسرو پرویز) تا پادشاهی یزدگرد بن شهریار بن کسری (یزدگرد سوم) هشت تن بودند» (محبری، بی‌تا: ۳۶۳)، اما محبری نام هفت تن را آورده است. این سخن محبری مانند سخن کسروی است؛ زیرا کسروی نیز می‌گوید: «شماره کسانی که پس از خسرو پرویز در مدت ۴ سال و ۶ ماه فرمان راندند ۸ تن بود و نهم یزدگرد بن شهریار بود» (اصفهانی، بی‌تا، صص. ۲۲؛ ۱۳۴۶، ص. ۱۷). با توجه به سخن کسروی باید گفت که «بوران‌دخت» در فهرست محبری از قلم افتاده است. ۲. در فهرست عمر کسری، «فیروز» و «خشنشده» به عنوان دو پادشاه معرفی شده که در فهرست محبری تنها به «فیروز» اشاره شده است. این نیز می‌تواند اشتباه مصحح مروج الذهب باشد؛ زیرا «فیروز خشنشده» که نام یک نفر بوده به اشتباه نام دو پادشاه دانسته شده است.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که فهرست محبری و فهرست ابوعبیده معمر بن مثنی (روایت عمر کسری) از یک جنس بوده و احتمالاً به روایتی یکسان می‌رسیده است؛ اما از آن مهم‌تر شباهت فهرست کسروی و محبری است. شباهت فهرست آنها از پادشاهی «هرمز پسر نرسی» آغاز می‌شود و در پانزده مورد روایت آنها مانند یکدیگر است؛ به ویژه روایت آنها از «بلاش پسر یزدگرد» تا «یزدگرد سوم» شباهت فراوانی دارد و با روایت تاریخ‌نگاران تفاوت آشکاری دارد. با توجه به این شباهت‌ها می‌توان نتیجه گرفت که فهرستی که محبری از آن استفاده کرده، یکی از منابع اصلی کسروی در ذکر سال‌شمار شاهان ساسانی بوده است. از آنجاکه مجموع سال‌شمار محبری ۴۱۹ سال و ۵ ماه است و مانند کسروی به ۶۰۰ سال نمی‌رسد، می‌توان گفت که محبری آن را از زیج استخراج نکرده است (پیش

از این به سخن حمزه اصفهانی درباره زینج اشاره شد). از سوی دیگر محبری سال‌شمار «قباد پسر فیروز» را ۴۳ سال آورده و این مطابق است با سال‌شماری که کسروی از سیر الصغیر یاد می‌کند؛ زیرا سال‌شمار سیر الکبیر به ۶۸ سال پادشاهی قباد پسر فیروز اشاره داشته است؛ از این رو می‌توان احتمال داد که فهرست محبری همان فهرست سیر الصغیری بوده که کسروی از آن استفاده کرده است.

در اینجا باید به این نکته نیز اشاره کرد که طبری از گفته هشام بن محمد کلبی برای «فیروز پسر یزدگرد» ۲۷ سال پادشاهی (الطبری، بی‌تا، ص. ۲۳۷؛ ۱۳۷۵، ج ۶۲۹/۲) و برای «هرمزد پسر نوشین‌روان» ۱۲ سال پادشاهی آورده است (الطبری، بی‌تا، ص. ۲۶۹؛ ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۷۲۸)؛ همچنین بلاذری (۱۹۷۴، ج ۱، ص. ۱۰۳) از گفته‌های هشام بن محمد کلبی برای خسرو پرویز ۳۸ سال و ۱ ماه پادشاهی آورده است. در این موارد روایت محبری به روایت هشام بسیار نزدیک است؛ بنابراین می‌توان احتمال داد که محبری، یا از روایت هشام بن محمد کلبی استفاده کرده و هشام را باید نویسنده سیر الصغیر دانست، یا منبع هر دو (محبری و هشام) برای سال‌شمار شاهان ساسانی کتاب سیر الصغیر بوده است. از سوی دیگر روایت محبری از قول هشام بن محمد کلبی درباره معرفی پادشاهان پیشدادی، روایت دقیقی نیست. محبری پس از جیومرت، طهمورت، اوشینک و جم‌شاد (جمشید)، نمرود و ضحاک را معرفی کرده و به پادشاهان کیانی و ملوک الطوائف یا اشکانی پرداخته است. با در نظر گرفتن این نکته می‌توان گفت که کتاب سیر الصغیر، یا اطلاعاتی درباره پادشاهان پیشدادی، کیانی و اشکانی ارائه نمی‌کرده یا روایت این کتاب درباره پادشاهان پیشدادی، کیانی و اشکانی بسیار پریشان و اندک بوده است و برای همین آن را سیر الصغیر (سیر کوچک) می‌نامیدند. در این مورد مسعودی درباره شاهان روم و ایران از کیومرث تا اردشیر به نکته مهمی اشاره کرده است، او می‌نویسد: «تاریخ این ملوک از اوگوست تا قسطنس پدر قسطنطین همانند ملوک قدیم ایران و ملوک الطوائف از کیومرث [جیومرت] تا اردشیر آشفته است و در شمار آنها اختلاف است و روزگارشان نامعلوم است...» (مسعودی، ۱۹۳۸، ص. ۱۱۸؛ ۱۳۴۹، ص. ۱۲۵). آنچه محبری از گفته هشام بن محمد درباره پادشاهان نخستین ایران آورده است و آنچه مسعودی می‌گوید، نشان می‌دهد که در متن‌های تاریخی اوایل دوره اسلامی مطالب آشفته‌ای درباره این پادشاهان (پیشدادی، کیانی و اشکانی) وجود داشته، اما این مطالب درباره شاهان ساسانی دقیق‌تر بوده است.

فهرست لخمیان (پادشاهان عراق عرب)

فهرست دیگری که در چند مورد با فهرست کسروی مطابقت دارد و با روایت تاریخ‌نویسان دیگر متفاوت است، فهرستی است که حمزه اصفهانی (۳۵۰ ق.) آن را از گفته‌های محبری (۲۴۵ ق.) و ابن‌قتیبه (۲۷۶ ق.) درباره

سال‌شمار پادشاهان عراق عرب یا لخمیان آورده است. در این فهرست، سال‌شمار شاهان ساسانی، غیرمستقیم بیان شده است؛ این‌گونه که «عمرو بن عدی» ۱۱۸ سال پادشاهی کرد و انتهای پادشاهی او هم‌زمان بود با ۱۴ سال و ۱۰ ماه پادشاهی اردشیر و ۸ سال و ۲ ماه پادشاهی شاپور. پس از او «امرؤالقیس بن عمرو» ۱۱۴ سال پادشاهی کرد که پادشاهی او هم‌زمان بود با ۲۳ سال پادشاهی شاپور، ۱ سال و ۱۰ ماه پادشاهی هرمز پسر شاپور، ۹ سال و ۳ ماه پادشاهی بهرام پسر هرمز، ۲۳ سال پادشاهی بهرام پسر بهرام، ۱۳ سال و ۶ ماه پادشاهی بهرام بهرامیان، ۹ سال پادشاهی نرسی، ۱۳ سال پادشاهی هرمز پسر نرسی و ۲۰ سال و ۵ ماه پادشاهی شاپور ذوالاکتاف... از گفته‌های محبری (بی‌تا، صص. ۳۵۸-۳۶۱)، ابن‌قتیبه (۱۹۹۲، صص. ۶۴۵-۶۵۰) و حمزه اصفهانی (بی‌تا، صص. ۹۹-۱۱۴) می‌توان جدول (۳) را استخراج کرد:

جدول (۳): فهرست سال‌شمار شاهان ساسانی ذیل پادشاهان عراق عرب (لخمیان)

اردشیر بابکان	۱۴ سال و ۱۰ ماه	یزدگرد پسر بهرام (گور)	۱۸ سال و ۳ ماه
شاپور پسر اردشیر	۳۱ سال و ۳ ماه	فیروز پسر یزدگرد	۲۷ سال
هرمز پسر شاپور	۱ سال و ۱۰ ماه	بلاش پسر فیروز	۴ سال
بهرام پسر هرمز	۹ سال و ۳ ماه	قباد پسر فیروز	۳۳ سال
بهرام پسر بهرام	۲۳ سال	کسری انوشیروان	۴۷ سال و ۸ ماه
بهرام بهرامیان	۱۳ سال و ۶ ماه	هرمز پسر کسری	۱۱ سال
نرسی پسر بهرام	۹ سال	خسرو پرویز	۳۶ سال
هرمز پسر نرسی	۱۳ سال	شیرویه	۸ ماه
شاپور (ذوالاکتاف)	۷۲ سال	اردشیر پسر شیرویه	۱ سال و ۷ ماه
اردشیر پسر شاپور	۵ سال	بوران‌دخت	۷ ماه
شاپور پسر شاپور	۴ سال و ۵ ماه	ارزمین‌دخت	۶ ماه
بهرام پسر شاپور	۱۱ سال	یزدگرد پسر شهریار	۱۹ سال
یزدگرد پسر بهرام	۲۰ سال و ۱۱ ماه		
بهرام (گور) پسر یزدگرد	۲۳ سال و ۱ ماه	مجموع	۴۵۱ سال و ۴ ماه

این فهرست را نمی‌توان در گروه‌های سه‌گانه طبقه‌بندی کرد؛ زیرا سال‌شمارهای آن در موارد فراوانی با روایت تاریخ‌نگاران تفاوت دارد؛ اما اهمیت آن در این است که روایت کسروی در چند مورد، تنها با این فهرست مطابقت

دارد. در این فهرست برای «بهرام پسر هرمز» ۹ سال و ۳ ماه و برای «بهرام پسر بهرام» ۲۳ سال پادشاهی آمده که تنها روایت کسروی مطابق آن است، همچنین برای «بهرام بهرامیان» ۱۳ سال و ۶ ماه پادشاهی آمده که تنها روایت کسروی با ۱۳ سال و ۴ ماه به آن نزدیک است. از این رو این فهرست را می‌توان یکی دیگر از منابع کسروی دانست که از زیج استخراج نشده است؛ زیرا مجموع آن ۴۵۱ سال و ۴ ماه است (به گفته حمزه اصفهانی سال‌شمار زیج به ۶۰۶ سال می‌رسید).

پیش از این گفته شد که کسروی برای «قباد پسر فیروز» از کتاب *سیر الکبیر* ۶۸ سال پادشاهی و از کتاب *سیر الصغیر* ۴۳ سال پادشاهی آورده است. با دقت در فهرست کسروی می‌توان سال‌شمار دو پادشاه دیگر را دید که با روایت کسروی از پادشاهی قباد شباهت دارد. نخست برای «بهرام پسر بهرام» از منبعی ۲۳ سال و از منبعی ۱۷ سال پادشاهی و برای «هرمز پسر انوشیروان» از منبعی ۲۳ سال و از منبعی ۱۳ سال پادشاهی آورده است. آیا این سال‌شمارها نیز از *سیر الکبیر* و *سیر الصغیر* انتخاب شده است؟ در پاسخ باید گفت که کسروی به چنین مطلبی اشاره نکرده است؛ از سوی دیگر اگر ۲۳ سال برای هر دو پادشاه روایت *سیر الکبیر* باشد، ۱۷ سال و ۱۳ سال را نمی‌توان روایت *سیر الصغیر* دانست. اگر فهرستی که محبری آورده است، فهرست *سیر الصغیر* یا فهرستی نزدیک به *سیر الصغیر* باشد، که احتمال آن فراوان است، با هیچ‌کدام از این دو سال‌شمار مطابقت ندارد؛ زیرا محبری (بی‌تا، ص. ۳۶۱) برای «بهرام پسر بهرام» ۱۳ سال پادشاهی و برای «هرمز پسر انوشیروان» ۱۲ سال پادشاهی آورده است (محبری، بی‌تا، ص. ۳۶۲). حتی طبری (بی‌تا، ص. ۲۶۹) و بلاذری (۱۹۷۴، ج ۱، ص. ۱۰۳) نیز از قول هشام بن کلبی به ۱۲ سال پادشاهی هرمز پسر انوشیروان اشاره کرده‌اند. از سوی دیگر، بیرونی در بخشی از کتاب *آثار الباقیه* جدول شاهان ساسانی را مطابق سخن حمزه آورده که از کتاب *ابستا* (اوستا) تصحیح شده و از کتاب *السیر الکبیر* (سیر بزرگ) نقل شده است: «وَأَمَّا الْجَدُولُ الثَّانِي الْمُضَافُ إِلَى مَا ذَكَرَ حَمَزَةُ أَنَّهُ مُصَحَّحٌ مِنْ كِتَابِ ابِستَا وَ مَنْقُولٌ مِنْ كِتَابِ السَّيْرِ الْكَبِيرِ» (البیرونی، ۱۸۷۸، ص. ۱۲۳). باید دقت داشت که حمزه در فصل پنجم ذیل «گفتار خدای‌نامه در باب آغاز آفرینش» به کتاب *خدای‌نامه* و *اوستا* اشاره کرده (اصفهانی، بی‌تا، ص. ۶۴)، اما در ابتدای فهرست شاهان اشکانی و ساسانی به کتاب *سیر الکبیر* و *اوستا* اشاره نکرده است. همچنین روایت حمزه اصفهانی از سال‌شمار شاهان ساسانی با روایت کسروی تفاوت آشکاری دارد و حتی به ۶۸ سال پادشاهی قباد نیز اشاره نکرده که با توجه به آن بتوان نتیجه گرفت که حمزه سال‌شمارهای *سیر الکبیر* را در کتاب خود آورده است. به‌طورکلی، با دقت در سخنان بیرونی می‌توان گفت که حمزه اصفهانی در روایت خود به‌جز کتاب‌های *سیر ملوک الفرس* از کتاب *اوستا* نیز برای اصلاح مواردی استفاده کرده است، اما روایت

او براساس کتاب سیر الکبیر نبوده است. بیرونی می نویسد: «وَقَدْ يُوجَدُ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ تَوَارِيخٍ هَذَا الْقِسْمِ فِي كِتَابِ السَّيْرِ مُخْتَلَفَةً الْحَالِ جِدًّا إِلَّا أَنَّ الَّذِي أوردته هُوَ الْأَقْرَبُ إِلَى مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ وَ وَجَدْتُهَا فِي كِتَابِ لِحْمَزَةَ بْنِ الْحُسَيْنِ الْإِصْبَهَانِيِّ سَمَاءَ كِتَابِ تَوَارِيخِ كِبَارِ الْأُمَمِ مِنْ مَضَى مِنْهُمْ وَ مَنْ عَبَّرَ عَلَى حَالَةٍ أُخْرَى وَ ذَكَرَ هُوَ أَنَّهُ اجْتَهَدَ فِي تَصْحِيحِهَا مِنْ كِتَابِ ابْنِ أَبِي نَجْرٍ الَّذِي هُوَ كِتَابُ الدِّينِ فَنَقَلْتُهَا إِلَى هَهُنَا وَ هِيَ هَذِهِ» (البيروني، ۱۸۷۸، ص. ۱۰۵). «گاهی آنچه ما از تاریخ های این بخش در کتاب السیر یاد کردیم، بسی حال های نابسان دیده شود؛ جز آنچه من آوردم، همانا نزدیک تر است بدان چیزی که همگان برآند؛ ولی آن را در کتابی از حمزه بن حسن اصفهانی بر حالتی دیگر یافته ام، که کتاب توارخ کبار الأمم من ماضی منهم و من عبر نامیده؛ و یاد کرده است که وی در ویرایش آن از روی کتاب ابستا (وستا) کوشیده، و همین کتاب دینی است، که اینک آن را هم در اینجا گفتم آورد می کنیم» (بیرونی، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۱). بیرونی در ابتدای فهرست دوم شاهان اشکانی بار دیگر به سخن حمزه اصفهانی اشاره کرده است: «وَأَرَدْتُهُ بِمَا يَتَّصِلُ بِالْجَدْوَلِ الثَّانِي فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ وَ هُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ حَمَزَةُ مِنْ ابْنِ أَبِي نَجْرٍ» (البيروني، ۱۸۷۸، ص. ۱۱۴). «و در پی آن زیگواره دوم را در این بخش می آورم، یعنی همان که حمزه اصفهانی یاد کرده آن را از روی ابستا (وستا) ویراسته است» (بیرونی، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۹).

فهرست ابن قتیبه (۲۱۳-۲۷۶ ق.)

فهرست دیگری که کسروی در اختیار داشته و از آن در مواردی استفاده کرده، فهرستی است که ابن قتیبه در کتاب المعارف آورده است (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، صص. ۶۵۴-۶۶۷). با توجه به پژوهش عکاشه و آذرنوش می توان گفت که ابن قتیبه کتاب المعارف را تا سال ۲۴۷ ق. در دینور تألیف کرده و سپس با رفتن به بغداد در میان سال های ۲۴۸-۲۵۱ ق و ۲۵۶-۲۷۹ ق. مطالبی را به آن افزوده است (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، صص. ۳۵-۳۶ و ۶۵-۶۸؛ آذرنوش، ۱۳۷۰، ج ۴، ص. ۴۵۰). هر چند فهرست پادشاهان ساسانی در کتاب ابن قتیبه به گروه و شاخه دیگری تعلق دارد، اما در پنج مورد با فهرست کسروی مطابقت دارد. آنها برای «بهرام پسر بهرام» ۱۷ سال پادشاهی، برای «نرسی پسر بهرام» ۹ سال، برای «بهرام گور» ۲۳ سال، برای «یزدگرد پسر بهرام گور» ۱۸ سال و ۵ ماه و برای «حششبنده» ۲ ماه پادشاهی آورده اند (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، صص. ۶۵۵-۶۶۶؛ اصفهانی، بی تا، صص. ۲۰-۲۱). موردی که نشان می دهد کسروی به احتمال فراوان فهرست ابن قتیبه یا فهرست منبع ابن قتیبه را پیش چشم داشته، سال شمار «یزدگرد پسر بهرام گور» با ۱۸ سال و ۵ ماه پادشاهی است. در میان روایت تاریخ نگاران از سال شمار «یزدگرد پسر بهرام گور» تنها روایت کسروی و ابن قتیبه مانند یکدیگر است و روایت های دیگر تفاوت آشکاری با آنها دارد (اصفهانی، بی تا، صص. ۲۰-۲۱)؛

ابن قتیبه، ۱۹۹۲، ص. ۶۶۱).

نتیجه‌گیری

مقایسه فهرست موسی بن عیسی کسروی با فهرست تاریخ‌نگاران چهار قرن نخست اسلامی نشان می‌دهد که کسروی دست کم از هفت منبع برای تنظیم فهرست خود استفاده کرده است: ۱. به کمک حسن بن علی همدانی (رقم‌مراغه) از کتاب *زیج* (احتمالاً *زیج الکبیر* نوشته نیریزی) سنوآت یا سال‌شمار شاهان ساسانی را استخراج کرده است. سپس سال‌شمار به‌دست‌آمده از *زیج* را با فهرست و سال‌شمار شاهان ساسانی مقایسه کرده است. اگر سال‌شمار به‌دست‌آمده از *زیج* با سال‌شمار یکی از منابع او مطابقت داشته، کسروی آن را به کتاب خود برده است. ۲. فهرست شاهان ساسانی در کتاب *المحبر* نوشته ابوجعفر محمد بن حبيب البغدادی (۲۴۵ق.)، از آنجاکه روایت هشام بن محمد بن سائب کلبی (۲۰۴ق.) و روایت عمر کسری در کتاب *اخبار الفرس* نوشته ابوعبیده معمر بن المثنی التیمی (۲۰۹ق.) با روایت محبری شباهت‌هایی دارد، می‌توان آن‌ها را از یک جنس دانست و احتمالاً این روایت برگرفته از کتاب *السير الصغیر* بوده است که کسروی سال‌شمار «هرمز پسر شاپور»، «هرمز پسر نرسی»، «شاپور ذوالاکتاف»، «اردشیر پسر هرمز»، «بلاش پسر فیروز»، «قباد پسر فیروز»، «کسری انوشیروان»، «خسرو پرویز»، «شیرویه»، «اردشیر پسر شیرویه»، «شهریزاد»، «خسرو پسر قباد پسر هرمز»، «ازرمین‌دخت»، «فرخ پسر خسرو پرویز» و «یزدگرد شهریار» را از این کتاب به فهرست خود افزوده است. ۳. فهرستی که حمزه اصفهانی مطابق با سخنان محبری و ابن قتیبه از شاهان ساسانی ذیل لخمیان (پادشاهان عراق عرب) آورده است که کسروی تنها سال‌شمار «بهرام پسر هرمز» و «بهرام پسر بهرام» را از این فهرست به کتاب خود برده است. ۴. روایتی که ابن قتیبه در کتاب *المعارف* آورده و کسروی سال‌شمار «بهرام پسر بهرام»، «نرسی پسر بهرام»، «بهرام گور»، «یزدگرد پسر بهرام گور» و «حششبنده» را مطابق با آن ذکر کرده است. ۵. سال‌شمار «قباد پسر فیروز» که کسروی آن را از کتاب *السير الکبیر* به کتاب خود برده است. ۶. با توجه به اینکه دو سال‌شمار «هرمز پسر کسری انوشیروان» با هیچ‌یک از روایت‌ها مطابقت ندارد، می‌توان گفت که کسروی دست کم از دو منبع دیگر نیز استفاده کرده است که از آنها اطلاعی در دست نیست. شاید برخی از این سال‌شمارها از کتاب *السير الکبیر* انتخاب شده باشد، اما منبعی که این موضوع را تأیید کند در میان روایت تاریخ‌نگاران چهار قرن نخست اسلامی دیده نمی‌شود. از این رو کسروی باید سال‌شمار «اردشیر بابکان»، «شاپور پسر اردشیر بابکان»، «بهرام بهرامیان»، «شاپور پسر شاپور»، «بهرام پسر شاپور»، «یزدگرد (لین) پسر بهرام»، «یزدگرد

(خشن) پسر بهرام»، «بهرام پسر یزدگرد»، «فیروز پسر بهرام»، «هرمز پسر کسری انوشیروان»، «بوران دخت» و «فیروز» را دست کم از دو منبع به کتاب خود برده باشد که از آنها اطلاعی در دست نیست. به طور کلی، شیوه کسروی در انتخاب سال شمار شاهان ساسانی نشان می دهد که او از منابع پهلوی (خاصاً نامه پهلوی) استفاده نکرده است؛ بلکه بر منابع عربی (سیر الملوک ها) تمرکز کرده است. خلاصه مطالب یادشده درباره کسروی و منابع او را می توان در جدول (۴) مشاهده کرد:

جدول (۴): فهرست سال شمار شاهان ساسانی و منابع موسی بن عیسی کسروی

اردشیر بابکان	۱۹ سال و ۶ ماه	فیروز پسر بهرام	۲۹ سال و ۱ روز
شاپور پسر اردشیر	۳۲ سال و ۴ ماه	بلاش پسر فیروز	۳ سال
هرمز پسر شاپور	۱ سال و ۱۰ ماه	قباد پسر فیروز	۶۸ سال السییر الصغیر
بهرام پسر هرمز	۹ سال و ۳ ماه	کسری انوشیروان	۴۷ سال و ۷ ماه و چند روز السییر الصغیر
بهرام پسر بهرام	۲۳ سال ۱۷ سال	هرمز پسر کسری	۲۳ سال ۱۳ سال
بهرام بهرامیان	۱۳ سال و ۴ ماه	خسرو پرویز	۳۸ سال السییر الصغیر
نرسی پسر بهرام	۹ سال	شیرویه	۸ ماه السییر الصغیر
هرمز پسر نرسی	۱۳ سال	اردشیر پسر شیرویه	۱ سال السییر الصغیر
شاپور (ذوالاکتاف)	۷۲ سال	شهریازاد	۳۸ روز السییر الصغیر
اردشیر پسر هرمز	۴ سال	بوران دخت	۱ سال و چند روز
شاپور پسر شاپور	۸۲ سال	حشیشبنده	۲ ماه ابن قتیبه
بهرام پسر شاپور	۱۲ سال	خسرو پسر قباد پسر هرمز	۱۰ ماه السییر الصغیر
یزدگرد (لین) پسر بهرام	۸۲ سال	فیروز	۲ ماه
یزدگرد (خشن) پسر بهرام	۲۲ سال	ازرمین دخت	۴ ماه السییر الصغیر
بهرام (گور) پسر یزدگرد	۲۳ سال	فرخ پسر خسرو پرویز	۱ ماه و چند روز السییر الصغیر
یزدگرد پسر بهرام (گور)	۱۸ سال و ۵ ماه	یزدگرد پسر شهریار	۲۰ سال السییر الصغیر
بهرام پسر یزدگرد	۲۶ سال و ۱ ماه		

منابع

۱. آذرنوش، آ. (۱۳۷۰). ابن قتیبه. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (ج. ۴، صص. ۴۴۶-۴۶۰). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲. ابن اسفندیار، ب. ح. (۱۳۲۰). تاریخ طبرستان. به تصحیح، عباس اقبال. چاپخانه خاور.
۳. ابن اثیر، ع. م. (۱۳۷۰). تاریخ کامل. ج. ۱۰، ترجمه حمیدرضا آذیر. اساطیر.
۴. ابن الأثیر، ع. م. (۱۹۸۷). الکامل فی التاریخ. به تحقیق، أبی الفداء عبدالله القاضی. دار الکتب العلمیة.
۵. ابن قتیبه، ع. م. (۱۹۹۲). المعارف. تحقیق ثروت عکاشة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۶. ابن نجّار البغدادی، م. م. (۲۰۰۴). دَبْلُ تاریخ بغداد. دراسه و تحقیق، مصطفی عبدالقادر، عطا. الجزء التاسع عشر. دار الکتب العلمیة.
۷. ابن ندیم، م. ا. (۱۳۸۱). الفهرست. ترجمه محمدرضا تجدد. اساطیر.
۸. ابن ندیم، م. ا. (۲۰۱۳). الفهرست. دار المعرفة.
۹. اسماعیل باشا، ب. (۱۹۵۱). هداية العارفين، اسماء المؤلفين و آثار المصنفين. تصحیح سيد محمد مهدی خراسان. دار إحياء التراث العربی.
۱۰. اصفهانی، ح. ح. (۱۳۴۶). تاریخ پیامبران و شهریاران. ترجمه جعفر شعار. بنیاد فرهنگ ایران.
۱۱. اصفهانی، ح. ح. (بی تا). تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبياء. دار مکتبه الحیاة.
۱۲. البلاذری، ا. ی. (۱۹۷۴). الأنساب الأشراف. تحقیق، محمد باقر محمودی. الجزء الأول. مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. البيروني الخوارزمي، ا. م. ا. (۱۸۷۸). الآثار الباقية عن القرون الخالية. با مقدمه و حواشی زاخانو. لایپزیک.
۱۴. بيروني الخوارزمي، م. ا. (۱۳۹۲). الآثار الباقية عن القرون الخالية. ترجمه پرویز سپیتمان. نی.
۱۵. البيهقي، ا. م. (۱۹۷۰). المحاسن و المساوئ. دار صادر.
۱۶. تقی زاده، س. ح. (۱۳۴۹). فردوسی و شاهنامه او. به اهتمام حبیب یغمائی. سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
۱۷. التَّنُوخِي، م. ع. (۱۹۹۵). نشوار المُحاضرة و أخبار المذاكرة. به تحقیق علی الشابی. الجزء السابع، دار صادر.
۱۸. الجاحظ البصري، ع. ب. (۱۳۲۴ق.). المحاسن و الأضداد. به تصحیح م، أ، الخانجي الكتبي. السعادة.
۱۹. خطیب بغدادی، ا. ع. ث. (۲۰۰۱). تاریخ بغداد (تاریخ مدینة السَّلام). ج. ۱۵، بشار عواد معروف. دار الغرب

الإسلامی.

۲۰. خطیبی، ا. (۱۳۹۳). خدای‌نامه. تاریخ جامع ایران. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (ج. ۵، صص ۶۷۶-۶۹۴). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۱. رحمتی، م. ک. (۱۳۹۶). ملاحظاتی در باب تصحیح کتاب الفهرست ابن ندیم. میراث شهاب، ۲۳ (۹۰)، ۲۱-۳.
۲۲. رُوزن، ب. و. (۱۳۸۲). درباره ترجمه‌های عربی خدای‌نامه. ترجمة محسن شجاعی و علی بهرامیان. ضمیمه نامه فرهنگستان، ۱۵، ۷-۵۲.
۲۳. السمعی، ع. م. م. ت. (۱۹۸۸). الأنساب. تصحیح، ع، ع، البارودی. الجزء الثالث. دار الجنان.
۲۴. صفا، ذ. (۱۳۸۹). حماسه‌سرایی در ایران. امیرکبیر.
۲۵. الصَّفدی، ص. خ. ا. (۲۰۰۰). الوافی بالوفیات. تحقیق و اعتناء، أ. أرناووط و ت، مصطفی، ج. ۱۶، ۲۲ و ۲۸. دار إحياء التراث العربی.
۲۶. طبری، م. ج. (۱۳۷۵). تاریخ طبری. ترجمة ابوالقاسم پاینده. اساطیر.
۲۷. الطبری، م. ج. (بی‌تا). تاریخ الطبری. تحقیق، ا، الکرمی. بیت الأفكار الدولية.
۲۸. فاتحی‌نژاد، ع. (۱۳۷۰). جاحظ (بخش المحاسن و الأضداد. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (ج. ۱۷). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۹. کریستن‌سن، آ. (۱۳۹۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان. ترجمة ژاله آموزگار و احمد تقضلی. چشمه.
۳۰. محبری، م. ح. ب. (بی‌تا). المحبر. تصحیح لیختن شتیر دار الإفاق الحديدة.
۳۱. المرزبان الکرخی البغدادی، م. م. س. (۱۹۸۷). الحنین الی الأوطان. تحقیق، ج، العَطیة. مجلة المورد، ۱۶ (۱)، ۱۲۹-۱۷۴.
۳۲. المسعودی، ع. ح. ع. (۱۳۴۹). التنبيه والإشراف. ترجمة ابوالقاسم پاینده. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۳. المسعودی، ع. ح. ع. (۱۹۳۸). التنبيه والإشراف. تصحیحه و مراجعته، عبدالله اسماعیل الصاوی. دار الصاوی.
۳۴. المسعودی، ع. ح. ع. (۱۹۷۳). مروج الذهب و معادن الجواهر. تحقیق، م، ی، عبدالحمید. الجزء الاول. دار الفکر.

۳۵. نوری عثمان، م. (۱۳۵۴). خداینامه‌ها و شاهنامه‌های مأخذ فردوسی. جشن‌نامه محمد پروین گنابادی. زیر نظر محسن ابوالقاسمی، با همکاری محمد روشن (صص. ۲۸۷-۳۳۲). توس.
۳۶. نولدکه، ت. (۱۳۵۸). تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان. ترجمه عباس زریاب. انجمن آثار ملی.
۳۷. هامین آنتیلا، ی. (۱۳۹۹). خداینامه‌گ: شاهنامه فارسی میانه. ترجمه مهناز بابایی. مروارید.
۳۸. یاقوت الحموی (۱۹۹۳). معجم الأدباء إرشاد الأریب إلى معرفة الأديب. تحقیق، إحسان عباس. الجزء الأول. دار الغرب الإسلامي.

39. Hameen-Anttila, J. (2018). *Khwadāynāmag: The middle Persian book of kings*. Brill.



Integration of Discourses in the Life and Personality of Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlana)

Mozhgan Osmani¹, Seyed Mahdi Zarghani², Mahmoud Reza Ghorban Sabbagh³

Abstract

It is often assumed that the discourses of jurisprudence (*fiqh*) and mysticism (*irfan*), and by extension, jurists (*fuqaha*) and mystics (*sufis*), hold an antagonistic or contradictory relationship, as though *fiqh* and Sufism are inherently irreconcilable. Both discourses are also perceived as monolithic and impermeable, rigorously avoiding any form of interaction with one another. However, throughout history, numerous figures have emerged who, while attaining high positions in jurisprudence, also exhibited profound mystical inclinations, to the extent that they could be described as mystic-jurists (*arif-faqih*). Similar perceptions exist regarding the relationship between the discourses of Sufism and politics. Yet, in reality, the three discourses of politics, jurisprudence, and Sufism have historically shared numerous dependencies, connections, and convergences. On the other hand, when we examine the discursive elements of politics, jurisprudence, and Sufism, we find instances where they appear irreconcilable. This study seeks to explore how seemingly incompatible discourses were integrated in the life and persona of Rumi (Mawlana). Our approach involves textual analysis and the application of discourse analysis theory. In the end, we demonstrate that the political, jurisprudential, economic, and mystical discourses were interwoven throughout all periods of Rumi's life. The notion that Rumi's life can be divided into two entirely separate and opposing phases is, therefore, incorrect.

Keywords: Rumi, integration of discourses, life and personality

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: Mozhganosmani2018@gmail.com

<https://orcid.org/0009000237280774>

2. Professor in Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)

E-mail: zarghani@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000000331140498>

3. Associate Professor in English Language and Literature, Department of English, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

E-mail: mrg.sabbagh@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000000249834191>

How to cite this article:

Osmani, M., Zarghani, S. M., & Ghorban Sabbagh, M. R. (2025). Integration of discourses in the life and personality of Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlana). *New Literary Studies*, 57(4), 161-187. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91594.1672>

Extended Abstract

1. Introduction

In this article, we demonstrate that, contrary to the prevailing assumption, the discourses of politics, jurisprudence (*fiqh*), and mysticism (*tasawwuf*) are interwoven in the life and personality of Rumi (Mawlana). Rumi's transformation was not from a jurist or religious scholar to a mystic, but rather from a "jurist-mystic" to a "mystic-jurist". Furthermore, the connection between the mystical discourse and the institution of the court was consistently present, both in general and in Rumi's life. Rumi's life represents a synthesis of jurisprudential, mystical, and political discourses. Historical evidence indicates that in 7th-century Konya, followers of various religions and adherents of different historical sects coexisted peacefully. The rulers of the city also adopted a convergent approach in their interactions with followers of the Hanafi and Shafi'i schools of thought. Mystics like Rumi frequently visited the schools in Konya where jurisprudence was taught. The rulers and officials, seeking to benefit from the spiritual power of religious discourse, established religious schools and allocated endowments (*waqf*) for them.

2. Method

Our research method is library-based. First, we identified primary historical and mystical sources from the 7th century (A.H.) that pertained to Konya and Rumi. We then extracted relevant materials related to the topic of this article. Subsequently, we categorized the materials thematically and wrote analyses based on them. To elucidate the issue and analyze the subject, we also drew upon Rumi's own prose works. Additionally, we reviewed recent research that was relevant to the article's topic. The final stage of the work involved organizing the diverse materials and conducting a comprehensive analysis.

3. Results

The political power structure, the market institution, the mosque and school institutions, and the Sufi institution were the four main institutions that shaped the discursive order governing 7th-century (A.H.) Konya. These institutions played a fundamental role in the formation, evolution, and direction of the collective mindset of the people. Within this discursive order, each institution sought to legitimize and gain acceptance through multifaceted interactions and diverse exchanges. For instance, merchants established scientific schools, mosques, and Sufi lodges (*khanqahs*), often naming them after trade guilds (e.g., the Cotton Sellers' School), which reflects their efforts to gain legitimacy and acceptance. Similarly, courtiers

and officials frequently visited Sufi lodges, mosques, and schools, and kings often requested to be buried in the courtyards of mosques and religious schools. Graduates of these schools became judges and preachers who played significant roles in city governance. Both the court and the market institutions sought to maintain their positions within the discursive order by participating in endowments (*waqf*) and allocating fixed incomes for mosques, schools, and Sufi lodges.

In Konya during this period, there were extensive connections between the jurisprudential (*fiqh*) and Sufi discourses. Rumi taught religious sciences in four religious schools in Konya. Many mystics emerged from the heart of Sufi lodges and hospices (*ribats*). At times, the principles of Sufism were taught in mosques. The jurisprudential and mystical discourses mutually enriched each other. In Rumi's works, including his letters and sermons (*Majalis*), there are frequent references to the interconnectedness of jurisprudential, Sufi, political, and economic discourses. Rumi emerged from this discursive order. He completed his studies in jurisprudential sciences and, in the latter part of his life, maintained continuous contact with jurists, occasionally issuing jurisprudential rulings (*fatwas*). Jurists, in turn, regularly participated in his sermons, dances (*sama*), and spiritual gatherings. Contrary to the belief of many later biographers, Rumi's relationship with jurisprudence and jurists never turned hostile. Even after his encounter with Shams, the mystical Rumi did not entirely reject jurisprudence, schools, or scholarly debates. Instead, he sought to reconcile the two discourses, viewing them as complementary. In fact, a part of the jurist Rumi remained present in the mystic Rumi. Reducing the multidimensional personality of Rumi to a single dimension—whether mystical or jurisprudential—is not a rational approach.

4. Conclusion

The notion of a dual-period life for Rumi and many other classical figures has constructed a dichotomy that splits their lives and, ultimately, their personalities into two parts. It is as if they lived two distinct periods, with their personalities being entirely contradictory in each. Based on this, the intellectual, cultural, and ideological discourses of classical societies are categorized into stereotypical, isolated frameworks, and we understand our history, culture, and personalities through incompatible dualities. However, even conflicting and antagonistic discourses overlap with one another, and there is no pure discourse that does not draw from neighboring discourses. In certain historical periods, the overlap between incompatible discourses has been so significant that the ideal of synthesis has emerged. There have also been discourse-shaping figures in whom the ideal of

synthesis has been realized. Such personalities are epoch-making and can open new paths for their audiences. In this study, we attempted to demonstrate the formation of the ideal of synthesis both in 7th-century (A.H.) Konya and in Rumi himself. Thus, Rumi cannot be labeled solely as a jurist in the first period of his life and a mystic in the second. In the first period, he was a jurist-mystic, and in the second, a mystic-jurist. Rumi's encounter with Shams brought the mystical discourse from the periphery of his personality to its center, while shifting the jurisprudential discourse from the center to the periphery..



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91594.1672>



شاپای الکترونیکی:
۲۷۸۳-۲۵۲X



شاپای چاپی:
۳۰۶۰-۸۱۷۱

تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)

مژگان عثمانی^۱، سید مهدی زرقانی^۲، محمودرضا قربان صباغ^۳

چکیده

غالباً تصور می‌شود گفتمان فقهی و عرفانی و به تبع آن، عرفا و فقها نسبت تخاصمی یا متضاد دارند، چنان‌که گویا فقه و تصوف ذاتاً غیرقابل جمع‌اند. نیز هر دو گفتمان اموری یک‌دست و بی‌منفذ تصور می‌شود که از هرگونه تداخل با یکدیگر شدیداً پرهیز دارند؛ اما در تاریخ شخصیت‌های متعددی ظهور کرده‌اند که در عین ارتقا به مناصب والای فقاہت، دارای گرایش‌های شدید عرفانی هم بوده‌اند؛ به طوری که می‌توان آن‌ها را عارف - فقیه نامید. تصورات شبیه به این، کمابیش درباره نسبت میان دو گفتمان تصوف و سیاست نیز وجود دارد. حال آن‌که سه گفتمان سیاسی، فقهی و تصوف در طول تاریخ وابستگی‌ها، پیوستگی‌ها و همگرایی‌های متعددی داشته‌اند. از دیگر سو، وقتی به عناصر گفتمانی سیاست، فقاہت و تصوف نگاه می‌کنیم، در مواردی آن‌ها را غیرقابل جمع می‌یابیم. ما در پی بررسی چگونگی تلفیق گفتمان‌های به‌ظاهر ناسازگار در زندگی و شخصیت مولانا هستیم. رویکرد ما تحلیل متنی و استفاده از نظریه تحلیل گفتمان است و در پایان نشان داده‌ایم که گفتمان‌های سیاسی، فقهی، اقتصادی و عرفانی در همه دوره‌های زندگی مولانا با یکدیگر تلفیق شده‌اند و تصوراتی که زندگی مولانا را به دو دوره کاملاً منفک و در تقابل با یکدیگر مطرح کرده‌اند، نادرست است.

کلیدواژه‌ها: مولانا، تلفیق گفتمان‌ها، زندگی و شخصیت.

نشریه علمی-جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۷، زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۶۱-۱۸۷
مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۹؛ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵؛ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵؛ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

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

E-mail: Mozhganosmani2018@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-3728-0774>

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

E-mail: zarghani@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-3114-0498>

۳. دانشیار گروه زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

E-mail: mrg.sabbagh@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000000249834191>

ارجاع به این مقاله:

عثمانی، م.، زرقانی، س. م.، و قربان صباغ، م. ر. (۱۴۰۳). تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا). جستارهای نوین ادبی، ۵۷(۴)، ۱۶۱-۱۸۷. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91594.1672>

مقدمه

۱. طرح مسأله

غالباً تصور می‌شود گفتمان فقهی و عرفانی و به تبع آن، عرفا و فقها نسبت تخصصی یا متضاد دارند؛ چنان‌که گویا فقه و تصوف ذاتاً غیرقابل جمع‌اند. نیز هر دو گفتمان اموری یک‌دست و بی‌منفذ تصور می‌شود که از هرگونه تداخل با یکدیگر شدیداً پرهیز دارند؛ اما در تاریخ شخصیت‌های متعددی ظهور کرده‌اند که در عین ارتقا به مناصب والای فقاہت، دارای گرایش‌های شدید عرفانی هم بوده‌اند؛ به طوری که می‌توان آن‌ها را عارف - فقیه نامید. تصورات شبیه به این، کمابیش درباره نسبت میان دو گفتمان تصوف و سیاست نیز وجود دارد. حال آن‌که سه گفتمان سیاست، فقاہت و تصوف در طول تاریخ وابستگی‌ها، پیوستگی‌ها و همگرایی‌های متعددی داشته‌اند. از دیگر سو، وقتی به عناصر گفتمانی سیاست، فقاہت و تصوف نگاه می‌کنیم، در مواردی آن‌ها را غیرقابل جمع می‌یابیم؛ مثلاً یکی بنیادش بر تصرف عالم است و دیگری بر ترک عالم؛ فهم یکی از متن وحی بر ظاهر کلام استوار است و دیگری از ظاهر می‌گذرد و عملاً تأویل را اساس قرار می‌دهد. برای یکی، مدیریت جنبه‌های دنیوی زندگی بشر مسأله اصلی است و بخش زیادی از فتاوی‌اش معطوف به همین جنبه است و دیگری، در پی صدور دستورالعمل‌هایی برای زندگی معنوی و روحانی است. گویا این سه گفتمان در مسائل، تعاریف و روش‌های تحقیق با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند. مسأله مقاله حاضر دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد: آیا چهار گفتمان سیاست، تصوف، فقاہت و اقتصادی در جامعه‌ای که مولانا در آن زندگی می‌کرده و در شخصیت مولانا با یکدیگر تلفیق شده‌اند و اگر پاسخ مثبت است نشانه‌های آن چیست و چگونه اتفاق افتاده است؟

۲. بررسی انتقادی پیشینه تحقیق

اگر از منابع دست اولی مانند معارف سید برهان‌الدین محقق ترمذی یا مقالات شمس، که در روزگار حیات مولانا یا اندکی پس از او نوشته شده‌اند یا آثاری مانند *ولنامه* سلطان ولد، *رساله فریدون سپهسالار* و *مناقب العارفین* شمس‌الدین افلاکی که پس از درگذشت وی تألیف شده‌اند، بگذریم، در تحقیقات متأخر عمدتاً زندگی مولانا به دو دوره پیش و پس از دیدار با شمس تقسیم شده است. در دوره اول مولانا فقیه و در دوره دوم عارف شده است.

این طرح‌واره ذهنی شخصیت او را دو پاره کرده و هر پاره را به یک دوره از زندگی او منتسب می‌کند. حال آن‌که که اولاً در زندگی و شخصیت مولانا اول هم رگه‌های نسبتاً پر رنگی از صوفیانه‌گی دیده می‌شود و ثانیاً مولانا دوم نمی‌خواسته تصوف را جایگزین فقاہت کند، بلکه در صدد تلفیق دو گفتمان تصوف و فقاہت بوده است. مثلاً

مولوی پژوه کم‌نظیری چون استاد فروزانفر (۱۳۰۸) زندگی مولانا را به دو بخش مجزای فقهی و عرفانی تقسیم می‌کند و ارتباط میان دو پاره را منقطع می‌بیند. مرحوم ذبیح‌الله صفا (۱۳۵۴) نیز بر محو مطلق فقه در دوره دوم زندگی مولانا تأکید دارد و آثار وی در این دوره از زندگی اش را یک‌سر محصول حالات و جذبات عرفانی و خالی از هر نوع رسوبات فقهی می‌داند. همایی (۱۳۵۴) نیز با تأکید بر جنبه‌های عرفانی آثار مولانای دوم، هیچ اشاره‌ای به کشش‌های فقهی وی در این دوره ندارد. در این میان، استاد زرین‌کوب در سرنی (۱۳۶۸، ص. ۱۰۳) تمایزی قائل می‌شود میان تأثیر شمس بر مولانا که بر «رهانیدن وی از علم ظاهر» تأکید داشت و تأثیر برهان‌الدین محقق بر مولانا که هم او را به «تلقین علم باطن» ترغیب می‌کرد و هم به «تکمیل علم ظاهر». منتها ایشان از کنار این ایده عبور کرده و آن را بسط نمی‌دهد، بلکه برعکس در *پله پله تا ملاقات خدا* (۱۳۷۱) بر رهایی مطلق مولانا از گفتمان فقهی پس از ملاقات با شمس تأکید زیادی دارد. طرح‌واره ذهنی حاکم بر این کتاب همان دوگانه‌انگاری زندگی و شخصیت مولانا و تمایز میان آن دو وجه است. مولوی‌شناسی فیلسوف مثل سروش (۱۳۶۷) نیز بر ترک تعلقات فقهی و حتی پاره‌ای قیود مذهبی مولانا پس از دیدار با شمس تصریح دارد، بدون این‌که وجه تلفیقی مورد نظر ما را مطرح کند. سبحانی (۱۳۸۸) در مقدمه *فیه مافیة* به بیزاری مولانا از فقه و فقاہت در این اثر اشاره‌ای نکرده اما تلفیق دو گفتمان فقاہت و تصوف در این اثر را مطرح نکرده است.

در میان مولوی‌پژوهان غیر ایرانی که به زندگی و شخصیت مولانا توجه کرده‌اند نیز همین طرح‌واره ذهنی که مولانا را دو پاره منفک بازنمایی می‌کند دیده می‌شود. گولپینارلی (۱۳۶۳) زندگی مولانا را به دو بخش فقهی و عرفانی تقسیم کرده و نشان می‌دهد که در زمان تسلط گفتمان عرفانی بر مولانا گفتمان فقهی کاملاً از صفحه ذهن و ضمیرش محو شده است. آنه ماری شیمل (۱۳۸۶) مدخلی درباره دوره فقه و فقاہت مولانا باز نکرده، حتی درباره دوره اول زندگی مولانا مباحث تعلیم و تعلم فقه را مطرح نکرده، فقط مولانا را قبل از ملاقات شمس زاهد و پارسا توصیف کرده و غالباً وجه عرفانی شخصیت مولانا را بسیار پررنگ کرده است. سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه مبسوطی که بر همین اثر نوشته، اشارتی به وجه فقهی شخصیت مولانا در دوره اول و دوم زندگی اش نکرده است؛ اما فرانکلین دی لوئیس (۱۳۸۳، ص. ۳۱) با تمرکز بر آموزش‌های فقهی مولانا و تأثیر آن‌ها بر سروده‌هایش و توجه به این نکته که «بسیاری از صوفیان در خانقاه، زاویه و رباط علوم دینی به‌خصوص علم فقه را می‌آموختند» عملاً به ایده مقاله حاضر وارد شده اما مسأله کتاب ایشان چیز دیگری است و به این موضوع در حد اشارات گذرایی پرداخته است.

محققان در دهه نود اندک‌اندک به طرف زیر سؤال بردن طرح‌واره ذهنی فوق حرکت کرده‌اند؛ مثلاً با این‌که امیری

خراسانی (۱۳۸۰) همچنان بر آشتی‌ناپذیری فقاقت و تصوف در شخصیت مولانا اشاره می‌کند، فتوحی (۱۳۹۲) بر هم‌گرایی گفتمان سیاسی، صوفیانه و فقاقت در زمانه و زندگی مولانا تأکید دارد. صادقی حسن‌آبادی و نصر اصفهانی (۱۳۹۳) ضمن این‌که صبغه فقهی مولانای دوم را بسیار اندک می‌بینند، به طور ضمنی تقارن فقاقت و تصوف در شخصیت مولانا را می‌پذیرند.

۳. قونیه قرن هفتم؛ گرانیگاه تلفیق گفتمان‌ها

قونیه در اوایل قرن هفتم به دلیل موقعیت راهبردی و حوادث تاریخی به یکی از مراکز تجمع پیروان ادیان مختلف تبدیل شد؛ اما قدرت اصلی در اختیار دولت اسلامی بود و پیروان ادیان و مذاهب مختلف با روحیه هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. پیروان مذاهب مختلف در قونیه حضور داشتند، اما دو گرایش فقهی حنفی و شافعی زمینه غالب مذهبی شهر را در اختیار داشتند^۱. سلاجقه روم به مذهب حنفی تمایل داشتند و با فتح آناطولی این مذهب را در آنجا ترویج دادند (لویس، ۱۳۸۳، ص. ۲۴) اما گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد آن‌ها نسبت به مذهب شافعی هم با ملایمت بسیار زیادی برخورد می‌کردند. در توصیف رفتارهای سلطان سلجوقی آمده که «او عادت داشت هر روز نماز صبح را بر اساس مذهب شافعی و نمازهای دیگر را با جماعت حنفی بخواند» (مکدسی، ۱۹۸۱، ص. ۸۴).

در جامعه دینی آن روزگاران مدرسه به‌عنوان نماد تعالیم دینی و به طور خاص فقاقت و قضاوت جایگاه والایی داشت. با این‌که گزارش‌هایی از تدریس نجوم، علوم فلسفی، ریاضی و طبیعی در برخی مدارس آناطولی به دست ما رسیده (عبادی زحمتکش و احسان اوغلو، ۱۳۸۶، ص. ۲۹) اما مواد درسی اصلی مدارس قونیه دینی بود. مولانا در فیه ما فیه (۱۳۸۸، ۱۱۹) به تدریس فقه در مدارس و پرداخت «ده، بیست و سی» جامگی به مدرسان اشارت کرده است. علاءالدین کیقباد (ف ۶۳۴) از بهاء ولد (۱۳۳۲، ص. ۲۹/۱) دعوت کرد تا در قونیه اقامت گزیند و هنگام ورود، علی‌رغم این‌که سلطان از او می‌خواهد در منزلگاه خاقانی وی فرود آید، با این استدلال که «اتمه را مدرسه و شیوخ را خانقاه» مناسب است، در مدرسه التونیا اقامت می‌کند. بلافاصله پس از اقامت، چنان‌که رسم آن زمان بود، انواع هدایا و نذورات به خدمت ایشان پیشکش می‌شود اما بهاء‌ولد از پذیرش آن‌ها سرباز می‌زند (افلاکی، ۲۹، ص.

۱۳۶۲). بدرالدین گهرتاش مدرسه‌التونپارا را با موقوفات زیاد ساخت و آن را در اختیار بهاء ولد قرار داد. مدرسه‌صاحب عطا، مدرسه‌اینجه مناره‌لی، مدرسه‌قره‌طای و دارالحدیث قونیه از دیگر محافل گفتمان‌ساز قونیه بودند که در آن‌ها علوم دینی و از جمله فقه تدریس می‌شد. در دو مدرسه‌نخست، طرفداران فقه حنفی و در مدرسه‌سوم و چهارم پیروان فقه شافعی به تحصیل و تدریس مشغول بودند.

مسجد از همان آغاز تأسیس و با گسترش وجودی خویش، از محلی برای برگزاری نماز فراتر رفت و به نهادی تبدیل شد که به موازات مدرسه پیش می‌رفت. در مساجد نیز تحصیل و تدریس علوم دینی و از جمله فقه رواج تام داشت. مسجد جامع قونیه یکی از این مراکز مهم بود. هم این مسجد و هم مسجد شرف‌الدین قونیه که بسیار مجلل و باشکوه ساخته شده بود، با موقوفات فراوانی که برای مدیریت مساجد و نیز تأمین مایحتاج عالمان دینی و طلابی که در آنجا مشغول به تحصیل بودند اداره می‌شد. گاهی مدرسه و مسجد و دیگر اماکن اقماری تجمیع می‌شدند و بدین ترتیب کارکرد گفتمانی آن‌ها دوچندان می‌شد. مثلاً در مجموعه‌صاحب عطا مسجد، سرای دراویش، مقبره و چندین حمام ساخته شده بود (مکدسی، ۱۳۰، ص. ۱۹۸۱). مسجد جامع خاتونیه، مسجد حکیم‌بای، مسجد آنباز رئیس و مسجد عبدالؤمن ماغاریا از دیگر مساجد قونیه بود که در همه آن‌ها مدرسان به تربیت نیروی انسانی لازم برای مدیریت جامعه اهتمام داشتند. فقها، قضات و واعظان فارغ‌التحصیل از مدارس و مساجد رسانه‌های جهان کلاسیک بودند که در تکوین، تحول و جهت‌دهی به ذهنیت جمهور مردم نقش اصلی را بر عهده داشتند.

نهاد دربار به این نهاد دینی شدیداً نیازمند بود تا از این منبع عظیم اعتباربخشی، که پشتوانه الهی و قدسی داشت، برای خویش مشروعیت و مقبولیت کسب کند. بی‌جهت نبود که سلاطین سلجوقی در ساختن مساجد و مدارس و نیز تکریم و تعظیم فقها و محدثین و قضات اهتمام ویژه‌ای داشتند. مدرسه‌صاحب عطا و این‌جه مناره‌لی را فخرالدین وزیر بنا کرد و مدرسه‌قره‌طای با حمایت مالی جلال‌الدین قره‌طای، وزیر سلجوقی، ساخته شد (حکیمیان، ۱۳۵۴، ص. ۲۴۲). دفن سلاطین و امرای سلجوقی در محوطه مساجد (قلیچ ارسلان، رکن‌الدین سلیمان دوم، غیاث‌الدین کیخسرو، قلیچ ارسلان چهارم و...) نیز غیر از باورهای شخصی که هر مؤمنی می‌توانست داشته باشد، کنشی گفتمانی بود برای کسب اعتبار نهاد دربار از نهادهای دینی. دولت سلاجقه روم بر اساس فقه حنفی نظم یافته بود. مقامات سلجوقی، هرچند به فکر رفاه مادی و دنیوی مردم بودند، از اهمیت رفاه معنوی آن‌ها چشم‌پوشی نمی‌کردند. ساختن مساجد باشکوه و مدارس به‌مثابه تأسیس «دانشکده‌های الهیاتی» بود (تالبوت رایس، ۲۰۱۵، ص. ۱۱۱) که توسط نهاد دربار ساخته می‌شد. نهاد دیانت با دولت‌های اسلامی پیوند مستحکمی داشت و فقها، مفتیان و قضات،

که از مدارس دینی فارغ‌التحصیل می‌شدند، عامل نظم‌دهی و مدیریت جامعه بودند. مدارس و مساجد که «عمدتاً محل تدریس علوم دینی و فقهی بود» (مکدسی، ۱۹۸۱، ص. ۹)، کارکرد گفتمانی دیگری هم داشت و آن پیوند برقرار کردن میان دو گفتمان دیانت و سیاست بود.

نهاد بازار، به مثابه نماد گفتمان اقتصادی، هم که می‌خواست از این میانه نصیب خویشت را بگیرد، وارد این تلفیق گفتمانی شد. در همه این مساجد و مدارس مراکزی برای جمع‌آوری موقوفات و صدقات تعبیه شده بود که محل اتصال آن‌ها با نهاد بازار بود. «وقف» سازوکار و زمینه لازم را برای مشارکت اهل بازار و هر ثروتمند دیگری در رویدادی فراهم می‌کرد که ما آن را تلفیق گفتمانی می‌نامیم. کنش وقف هم دارای جنبه‌های فردی، مؤمنانه و آخرت‌گرایانه بود و هم کارکرد گفتمانی گسترده‌ای داشت که از طریق آن هر کسی بهره خویشت را می‌برد. تأسیس مدرسه و وضع املاک موقوفی برای اداره آن و نیز پرداختن حقوق به طلاب و استادان (لوتیس، ۲۳، ص. ۱۳۸۳) نشان می‌دهد که بازار هم می‌خواهد سهم خویشت را در مناسبات قدرت داشته باشد. وقف عملاً حلقه اتصال گفتمان‌های سیاسی، دینی و اقتصادی بود. اصرار بر زیباسازی مساجد و مدارس، استفاده از مصالح گرانبها مثل چهل و یک ستون از جنس سنگ مرمر، منبت‌کاری‌های زیبا و گرانبها (هم در جلب و جذب بینندگان تأثیر داشت و هم به نهاد بازار کمک می‌کرد تا با حضور سمبلیک در دل نهاد دین موجودیت خویشت را به اثبات برساند و از این منبع فیض کسب اعتبار کند. مساجد جامع و بعضاً مدارس بزرگ و باشکوه که مزین به هنرهای منبت‌کاری، کاشی‌کاری، سنگ‌بری و فرش‌بافی بود، باعث جلب و جذب عوام خیمه‌نشین و خانه‌گلی‌نشین به این نهادهای مزین و مجلل می‌گردید. گاه این مساجد و مدارس به امکانات رفاهی دیگری هم تجهیز می‌شد و مثلاً بیمارستان‌هایی که در آن‌ها مردم رایگان درمان می‌شدند و گاه غذا و اسکان می‌یافتند، ایجاد یتیم‌خانه‌ها و علاوه بر این‌ها ساختن کاروان‌سراها که از منبع عظیم وقف، حمایت بازار یا نهاد دربار برخوردار بودند، نمونه‌ای است از گرانیگاهی که در آن گفتمان‌ها بر سر یک سفره می‌نشستند. نام‌گذاری برخی مساجد و مدارس با عنصری از گفتمان بازار نیز تلاشی است برای ارتقاء بازار از جایگاهی که فقط در آن فعالیت اقتصادی انجام می‌شد به مرکزی که با نهاد دیانت پیوند اساسی داشت. مثلاً مسجد ریسنندگان که از سوی یکی از ریسنندگان ساخته و وقف شده بود یا مدرسه پنبه‌فروشان که به کمک صنف تجار پنبه ساخته و یا شاید در راسته پنبه‌فروشان واقع شده بود (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۶۱۸) از این نمونه‌هاست. واقفین پول‌های هنگفتی وقف مدارس و مساجد می‌کردند؛ علاوه بر آن مستمری‌های دولت برای مدرسان، طالبان علم، خادمان، معبدان، مؤذنان و متولیان سواى وجهه اجتماعی و ارزش معنوی، از لحاظ مادی انگیزه جلب و جذب مردم در امر خدمت‌گزاری برای این

نهادهای آموزشی شده بود.

حامیان مالی این مدارس و مساجد غالباً یا عضوی از گفتمان سیاسی بودند و یا توسط نهاد بازار حمایت می‌شدند. آن‌ها مجموعه‌ای از مایحتاج اولیه از نیازهای فردی همچون اقامتگاه و خوردوخوراک گرفته تا نیازهای علمی مانند کتابخانه، قلم، کاغذ، شمع برای روشنایی در شب، روغن چراغ و جز آن را تأمین می‌کردند (حاج منوچهری، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۲/۲۳). فارغ‌التحصیلان این مدارس و مساجد قضات، فقها، محدثان و واعظانی بودند که منصب‌های قضایی و شرعی شهر را در دست می‌گرفتند. معماری شکوهمند و هنری مدارس نیز به گونه‌ای بود که احترام بینندگان را نسبت به فقاہت برمی‌انگیخت و ذهنیت مردمان را برای احترام به مدیران دینی و مذهبی شهر فراهم می‌کرد و بدین ترتیب دین، دانش، صنعت، هنر و بازار در خدمت گفتمان مدیریتی شهر قرار می‌گرفت و بر روی هم کلیت ساختار مندی را می‌ساختند و جامعه را مدیریت می‌کردند.

در این میان نباید از گفتمان تصوف غفلت کرد. تصوف نیز بر آن بود تا در دل همین ساختار جایگاه خود را به دست آورد و با مسجد و مدرسه از یک سو، نهاد دربار از سوی دیگر و نهاد بازار از سوی سوم مناسباتش را تنظیم کند. تصوف کلیت واحد و یک‌دستی نبود که در طول تاریخ خود و در کانون‌های مختلف از جهت ارتباط با نهاد دربار، نهاد فقاہت و نهاد بازار عملکرد واحدی داشته باشد بلکه برعکس در هر دوره‌ای و در هر کانونی متناسب با اقتضائات عصر، روابط خویش را متناسب با این مراکز قدرت تنظیم می‌کرد. دولت مردان سلجوقی حمایت همه‌جانبه مادی و معنوی از علما و عرفا داشتند. بدرالدین گهرتاش، که سلاح‌دار سلطان بود، مدرسه‌التونیا را با موقوفات زیاد ساخت و آن را در اختیار بهاء ولد قرار داد. او هم چنین خانقاهی بنا کرد و روستای قرارسلان را وقف مولویان کرد (سلطان ولد، ۱۳۸۹، ص. ۲۲۶). مولانا ارادت زیادی به او داشت. مدرسه‌ای که سلطان آن را برای بهاء ولد ساخته بود، پس از مرگ او در اختیار مولانا قرار گرفت و مقام استادی پدر به پسر رسید (لویس، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۶).

در قونیه این سال‌ها میان گفتمان فقهی و عرفانی نیز ارتباطات گسترده‌ای برقرار بود. بنابر آنچه از مناقب‌ها برمی‌آید، مولانا پس از سفر تحصیلی دمشق و حلب، سرآمد همه مدرسان قونیه در تدریس علم فقه بود و مجالس سبعه حاصل این دوران است. افلاکی (۱۳۶۲، ص. ۶۱۷) گزارش می‌دهد که مولانا در چهار مدرسه مختلف و معروف قونیه به تدریس علوم دینی مشغول بود. قونیه قرن هفتم عصر سازش و آشتی‌پذیری دو گفتمان فقه و عرفان بود. اکثریت فقها از بطن خانقاه و رباط‌های عرفا برخاسته بودند و تعدادی از عرفا از منبر مسجد و مدرسه به خانقاه رفته بودند. گاه در مسجد عرفان تعلیم داده می‌شد و زمانی هم در خانقاه فقه تدریس می‌شد. به‌طور مثال صدرالدین

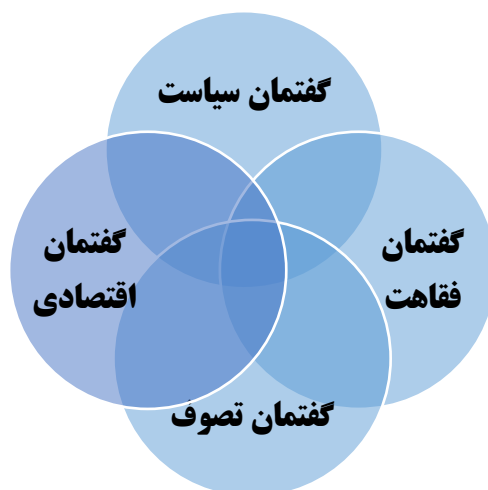
قونیوی، که عارف عالی مقامی بود و خانقاه مجللی برای خویش ساخته بود، خود بر اساس مذهب شافعی فقه و حدیث تدریس می‌کرد و کسانی چون معین‌الدین پروانه، اتابک مجدالدین بن شرف‌الدین داماد معین‌الدین، جلال‌الدین محمود قرمانیان، سیف‌الدین علیشیر بن یعقوب و از علما افرادی چون: شرف‌الدین محمد و گروهی از وزرا و دانشمندان در محضر او جامع الاصول^۱ می‌خواندند (گلپینارلی، ۳۸۰، ص. ۱۳۶۳). با این حساب می‌توان گفت که گفتمان عرفانی در مواردی سبب گسترش گفتمان فقهی و گفتمان فقهی سبب بالندگی گفتمان عرفانی گردیده بود. خود مولانا پیش از دیدار شمس از دل گفتمان فقهی برآمده بود و از همین طریق با گفتمان سیاسی نیز مرتبط می‌شد.

این تلفیق گفتمان‌ها در آثار مولانا نیز بازتاب یافته است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به نامه اول مولانا خطاب به سلطان عزالدین (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۱۳۹)، نامه دوم خطاب به معین‌الدین پروانه (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۱۴۲)، نامه سوم خطاب به جمال‌الدین معید (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۲)، نامه سی و هشتم باز به سلطان عزالدین (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۲)، نامه پنجاهم به یکی از علما (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۹) و تعداد زیادی از دیگر نامه‌ها اشاره کرد. در فیه ما فیه (بلخی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱، ۴۲، ۸۶، ۱۶۲، ۲۷۹) نیز نشانه‌های زبانی فراوانی برای این رویداد فرهنگی می‌توان سراغ جست.

در زمانی که گفتمان فقهی در قونیه هژمونیک شده بود، مدرسه فقهی مولانا به‌خصوص شخص خود مولانا یکی از نمایندگان کانون فقهی در این شهر بود. سایر مدارس و فقها بر محور آن قرار داشتند. به‌مرور زمان تعدادی از مشایخ عرفا و صوفیه از اطراف و اکناف ایران به سبب حمله مغول به این سرزمین پناه آوردند. آشنایی با عرفان و تصوف در بین گروه‌های سیاسی و عامه مردم و فقها به‌مرور بیشتر شد. حضور عرفای بنامی همچون فخر‌الدین عراقی، سعید فراغانی، نجم‌رازی، صدرالدین قونوی، سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی و شمس تبریزی (صفا، ۱۳۵۴، ص. ۴۳) در قونیه گفتمان فقهی را واداشت که با گفتمان عرفانی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را در پیش گیرد. نهاد دربار هم از این هم‌نشینی

۱. جامع الاصول من احادیث الرسول، کتابی در حدیث از ابوالسعادات مجدالدین مبارک بن محمد بن محمد شیبانی (۵۴۴-۶۰۶) معروف به ابن اثیر، فقهی محدث از رجال شافعی است. گلپینارلی در مورد نسخه موجود این اثر که قونوی آن را تدریس می‌کرده گفته است: جزء دوم و سوم جامع الاصول را که به خانقاه صدرالدین وقف شده بود و امروز بین کتاب‌های موزه قونیه است، دیده است. در صفحات اولیه این کتاب نام کسانی که این کتاب را در محضر صدرالدین خوانده‌اند، آمده است و متن این سامی منشر شده است. بین اسامی نام معین‌الدین پروانه هم جای دارد ولی اسمی از مولانا در آن نیست. این سند قاطعانه مسلم می‌دارد که مولانا پیش صدرالدین درس نخوانده است (گلپینارلی، ۱۳۶۳، ص. ۳۸۰). گفتنی است که طمطراق صدرالدین قونیوی در تدریس فقه و عرفان قبل از گرایش مولانا به عرفان و حتی سفر تحصیلی وی به دمشق و حلب بوده است، بعد از آن بساط درس و وعظ قونیوی از رونق افتاد و در رکاب مولانا قرار گرفت.

گفتمانی استقبال می‌کرد و هم خود وارد آن شد. معین‌الدین پروانه به‌عنوان عضوی از گفتمان سیاسی برای فخرالدین عراقی در توقات خانقاه ساخت. تلفیق گفتمان‌های مذکور فضای استعاری را شکل داد که آرمان واحدی را دنبال می‌کرد: مدیریت جامعه دینی. این فضای استعاری تا زمانی که تضادهای موجود در آن آشکار نشده بود توانست شهر را به‌خوبی مدیریت کند. نمودار زیر وضعیت تلفیق گفتمان‌ها را نمایش می‌دهد:



نمودار ۱: تلفیق گفتمان‌ها در قرونیه قرن هفتم

۴. تلفیق گفتمان‌ها در شخصیت مولانا

مولانا از دل چنین نظم گفتمانی‌ای برآمد. نه تنها او در علوم فقهی تحصیلاتش را تمام کرده بود و در بخش دوم زندگی‌اش نیز پیوسته با گفتمان فقهی ارتباط داشت بلکه در مقابل دیگر فقها و علمای قونیه نیز کمابیش به عرفان تعلق خاطر داشتند. مثلاً قاضی سراج‌الدین ابوالثناء محمود ارموی که در نظامیه بغداد درس خوانده و در محضر کمال‌الدین موسی بن ابی‌الفضل یونس تلمذ کرده بود، ابتدا از مخالفان سرسخت مولانا بود اما به تدریج مخالفتش تبدیل به علاقه به او شد. یا قطب‌الدین محمود شیرازی که از خراسان به آناتولی کوچ کرده بود و در فقه و قضا صاحب نام و منصب بود و شرح کتاب *مختصرالاصول* را در اصول فقه نوشته و در مدرسه قیصریه تدریس می‌کرد، با مولانا مرآده دوستانه‌ای داشت. صفی‌الدین هندوی، که پس از خروج از هندوستان و سفر در جهان اسلام سرانجام به آناتولی آمده بود، بر فقه مسلط بود و در مدارس اتابکیه و ظاهریه تدریس می‌کرد. مولانا در حق او گفته که «هفتاد گبر رومی را مسلمان کردن سهل‌تر از آن است که صفی‌الدین هندی را صفایی بخشند و ارشاد کنند که لوح روح او چون

روی مشق‌های کودکان سیاه و تاریک گشته است» (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۲۹۶)؛ اما افلاکی همین مرد را «متدین و پارسا» توصیف کرده و می‌نویسد که سرانجام به پایمردی سلطان ولد از مریدان شد (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۲۹۶). قاضی کمال‌الدین، که قاضی القضاة آناتولی بود و مولانا در نامهٔ چهلم (۱۳۷۱، ص. ۶۷) او را «مولی‌العلامه و محقق‌الربانیه» می‌نامد، زمانی که به قونیه آمد و جماعتی از یاران او را به دیدن مولانا ترغیب کردند، نپذیرفت؛ اما وقتی به دیدار مولانا نائل گشت، شیفتهٔ او شد و پسران خود صدرالدین و مجدالدین اتابک را مرید مولانا ساخت. همین قاضی القضاة سرانجام محفل سماعی ترتیب داد و مولانا را به آنجا فراخواند (علیخانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۲). شمس‌الدین ماردینی از فقهای حنفی بود اما مولانا از او با عنوان صدر کبیر و استاد الفضلا یاد می‌کرد (سپهسالار، ۱۳۲۵، ص. ۱۷۱). همین منبع از «حضرت خداوندگار» روایت می‌کند که اصحاب را وصیت فرمودی که «در هر حالی که باشم اگر فتاوی بیابند منع نکنید و به من آورید» (سپهسالار، ۱۳۲۵، ص. ۹۸)؛ یعنی او در دورهٔ دوم زندگی نیز به صدور فتاوی اشتغال داشته است. در رویدادی دیگر میان فتوای مولانا با فتوای شمس‌الدین ماردینی که «در فقه تفاسیر و اقوال امام اعظم» معروفیتی داشت، اختلاف می‌افتد. هر دو رأی را به نزد قاضی سراج‌الدین ارموی می‌برند که «پیشوا و استاد همه علما بود». وقتی ماجرا به گوش مولانا می‌رسد مخالف را به کتابی جدید در شرح فتاوی ارجاع می‌دهد و شمارهٔ صفحهٔ مورد نیاز را هم ذکر می‌کند (سپهسالار، ۱۳۲۵، ص. ۹۸). صرف نظر از این که غرض تدوین‌کنندگان روایت چه بوده باشد، این مقدار از این روایت برمی‌آید که مولانا ی دوم پیوسته مشغول مطالعه کتب فقهی بوده و عنداللزوم فتوای فقهی نیز صادر می‌کرده است.

گزارش‌هایی از گرایش قضاة، علما به شیوهٔ مولانا نیز چه بر ساختهٔ مریدان او باشد و چه مطابقت با امر واقع داشته باشد، در هر دو صورت حامل یک پیام است: تلفیق دو گفتمان فقاہت به‌عنوان نماد بارز علوم دینی با تصوف در زندگی و شخصیت مولانا. قاضی عزالدین قونیه و قاضی عزالدین آماسیه و قاضی عزالدین سیواسی، «هر سه از کبار عصر خود بودند» پس از گفتگویی کوتاه با مولانا «سر نهاده و هر سه مرید شدند» (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۵). همین منبع از حضور «خلق جهان از ضعیف و شریف و قوی و ضعیف و فقیه و فقیر و عالم و عامی» در محافل سماع مولانا گزارش می‌دهد (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۸۹). حتی صدرالدین قونیوی که بزرگ‌ترین عالم، فقیه و شیخ معاصر مولانا و شیخ طریقت کبرویه بود و مشرب عرفانی‌اش با سلوک مولانا سازگاری نداشت و شیوهٔ زندگی مجلسش هم با

زندگی زاهدانه مولانا فاصله زیادی داشت، برای مولانا احترام زیادی قائل بود^۱ و متقابلاً مولانا هم احترام او را نگاه می‌داشت. تلفیق سیاست، فقهت، تصوف و بازار در وجود او بهتر تعین یافته بود. منابع نشان می‌دهند که بر در خانقاهش که به‌مثابه کاخ مجللی بود، دربانان می‌ایستادند و در حرم او خواجه‌سرایان خدمت می‌کردند و بیرون اتاق او حاجبان ایستاده بودند. در حضور او غلامان دست‌به‌سینه می‌ایستادند و خدمتکاران و کنیزان در کاخ او آمدو شد می‌کردند (گلیپنارلی، ۱۳۶۳، ص. ۳۷۷). غیر از مولانا و پدرش، مشایخی همچون برهان‌الدین محقق ترمذی، شیخ سعید فرغانی، شیخ سیف‌الدین محمد فرغانی، نجم‌الدین رازی که مدتی در قونیه زندگی کرده بودند نیز از مصادیق تلفیق فقهت و تصوف بودند.

گزارش‌های منابع زندگی‌نامه‌ای از زندگی مولانا و وابستگان او غالباً همراه با افراط و تفریط‌هایی است که در چنین متونی متداول بود. راهبرد نوشتاری ژانر مناقب، اسطوره‌سازی و مقدس‌سازی شخصیت محوری بود اما از خلال آن‌ها نیز می‌توان به تصویری از نظم گفتمانی جامعه‌ای که این آثار از دل آن‌ها برآمده دست یافت. مثلاً سلطان ولد (۱۳۸۹، ص. ۹۴) تصریح می‌کند که مولانا مانند پدرش فتوا می‌داد، چنان‌که پس از چندی مفتی شرق و غرب شد. صرف نظر از درستی یا نادرستی این روایت، آنچه روایت به ما القا می‌کند جمع کردن وجه فقهی و عرفانی در شخصیت مولانا است. ما می‌دانیم که مولانا بعد از سفر تحصیلی خود به منطقه شامات، فقیه متنفذ و امام بلندآوازه مذهب حنفی شد که از اطراف و اکناف آن مناطق طالبان علم فقه نزد وی می‌آمدند تا فقه بیاموزند.

برخلاف باور بسیاری از زندگی‌نامه‌نویسان متأخر، رابطه مولانا با فقه و فقها هیچ‌گاه به تخصم نکشید. حتی بعد از ملاقات شمس، مولانای عارف فقه و مدرسه را به‌تمامی طرد و ترک نکرد و در پی سازش این دو گفتمان بود و آن دو را مکمل یکدیگر می‌دانست. در واقع قسمتی از مولانای فقیه در مولانای عارف حضور داشت. فروکاستن شخصیت چند بُعدی چون مولانا به تک بُعد عرفانی یا فقهی کار عقل‌پسندی نیست (عثمانی، ۱۴۰۳، ص. ۱۶۱). در این مورد چیزی که قابل ملاحظه است این مسئله است که در نزاع گفتمان‌ها، یکی از گفتمان‌های متخاصم - معمولاً گفتمان متأخر اگر قدرت تولید معنی و توانایی پخش و نشر خود را داشته باشد - مسلط می‌گردد و گفتمان متقدم در حاشیه قرار می‌گیرد. در حاشیه قرار داشتن، همیشه به معنی حذف شدن و مغلوب شدن نیست، بلکه مانند سایه در کنار گفتمان مسلط حضور دارد. مولانا پیرو مذهب امام حنیفه بود و از متون فقهی کتاب *الهدایه* مرغینانی (اثر

۱. افلاکی (۱۳۶۲، ۹۶/۱) نقل می‌کند که صدرالدین در حق مولانا گفته بود: «اگر بایزید و جنید در این عهد بودند، غاشیه این مرد مردانه را برمی‌گرفتند. و بر جان خود منت می‌نهادند».

برهان‌الدین علی بن ابی‌بکر مرغینانی) را خواننده بود. افلاکی از قول مولانا روایت می‌کند که گفت «مرا در جوانی یاری بود در دمشق که در درس ۱۵۱/یه شریک من بود». ۱۵۱/یه کتاب استاندارد فقه حنفی بود و برای حنفیان همان اعتبار و اهمیت را داشت که کتاب تنبیه برای شافعیان. ظاهراً مولانا کتاب ۱۵۱/یه را به فرزندش سلطان ولد درس می‌داد (داکانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵).

مولانا از کودکی نزد پدرش علوم شرعی و به‌خصوص فقه را آموخته بود و در جوانی و پس از مرگ پدر، به پیشنهاد سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی به قصد آموختن علم فقه به شامات سفر کرد. مولانا در دمشق به مدرسه «حلاویه» رفت که مرکز حنفی پر رونقی بود. او در این مدرسه پیوند گفتمان‌های سیاست، دیانت و بازار را دیده بود. حلاویه به ملک وسیعی متصل بود که از راه درآمدهای حاصله از آن امور معیشت اهل مدرسه اعم از استادان و شاگردان را تأمین می‌کرد. واقف شرط کرده بود که ماه رمضان سه هزار دینار در اختیار اساتید گذارده شود تا آنان بتوانند به شاگردان به بهترین نحو - به‌خصوص با حلوی خوشمزه - پذیرایی کنند. حلاویه نام مدرسه با حلواخوران ماه رمضان ارتباط داشت. مدرسه را عالم شهیر و برجسته حنفی در آن روزگار یعنی کمال‌الدین ابن‌العزیم اداره می‌کرد. شواهد زیادی در دست است که نشان می‌دهد مولانا بیشتر علوم را از نزد این استاد بزرگ آموخته است (داکانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۶). با آن که مولانا بر مذهب حنفی بود اما شمس تبریزی و حسام‌الدین چلبی شافعی بودند. شمس در مقالات (۱۳۹۶، ص. ۴۵) می‌گوید: «آخر فقیه بودم. تنبیه^۱ و غیر آن بسی را خواندم». شمس بعدها هم که به جرگه صوفیان پیوست، باز هم فقه را رها نکرد و با فقها مراد و مستمر و مداوم داشت (داکانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۲).

در روایت دیگری افلاکی (۱۳۶۲، ص. ۵۴۷) از قول سلطان ولد روایت می‌کند که پس از آموختن علوم دینی در شام و حلب و بازگشت به قونیه، «تمام فضلالی شهر در مدرسه والد جمع آمدند» و پدرم از من «ارمغانی لطایف خواست کرد». تصور سلطان ولد این بوده که «به سبب ذوقیات معانی حضرت پدرم تارک است و بر این‌ها مشغول نیست» اما مولانا شروع می‌کند به بیان مجموع آن نکات که پسرش در مدارس دینی آموخته بود و جالب‌تر این‌که «در میان آن بیان ظاهر سخن را در باطن آمیخته، نعره‌ها برخاست و من جامه‌ها را چاک زده در قدم مبارکش غلطان شدم. همانا که علما حیرت نموده تحسین‌ها دادند». در این مجلس، حضور علما و عرفا، ترغیب مولانا به تحصیل پسرش در علوم دینی، توجه ذهنی مولانا به علوم دینی در دوره دوم زندگی‌اش، آمیختن «ظاهر سخن» با «باطن سخن» و

۱. کتاب «التنبیه فی فروع الشافعیه» تألیف ابوالسحاق شیرازی متوفی ۴۷۶ هـ ق است، وی از نخستین مدرسان فقه شافعی در مدرسه نظامیه بغداد بوده است. این کتاب یکی از این چند کتاب مهم در فقه شافعی است و بر آن شروح متعددی نوشته‌اند.

بحث دینی با رقص و سماع عرفانی، جمع‌آمدن علمای دینی با عرفای اهل رقص و سماع و حیرت و تحسین علما از حالات عرفانی و دانش دینی مولانا و پسرش تماماً دال‌هایی هستند که بر تلفیق دو گفتمان فقهات و تصوف در زندگی و شخصیت مولانا دلالت می‌کنند. در روایت دیگری (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۴۵۸)، سلطان ولد از تعلّم‌ها/یه در مدرسه اَقتجی سخن می‌گوید که چون درس را به اتمام می‌رسانده، «والدم اعاده می‌کرد و روان فرومی‌خواند». ترغیب مولانا به آموختن علوم دینی و نیز اشتغال ذهنی خودش به این علوم حتی در دوره دوم زندگی‌اش از این روایت هم برمی‌آید. گو این‌که همین افلاکی (افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۲۲۰) از قول مولانا روایت می‌کند که «امام ابوحنیفه و امام مطلبی و امامان دیگر رضی‌الله‌عنهم معماران عالم خشکی بودند؛ هر که به صدق تمام طریقه ایشان را گرفت و متابعت آن عزیزان کرد از شرور اشرار و قطاعان راه دین ایمن شد و رهید، اما جنید و ذوالنون و ابایزید و شقیق و ادهم و منصور و امثال ایشان مرغان آبی بودند و سباحان عمان معانی، هر که متابعت ایشان کند از حیل‌های نفس مکار خلاص یابد و بگوهر دریای قدرت ره برد».

ارتباط مولانا با گفتمان سیاسی حتی پس از دیدار با شمس و تحول روحی معروف ادامه داشت. دولت‌مردان سلجوقی به‌عنوان نمایندگان گفتمان سیاسی برای او جایگاه رفیعی قائل بودند و از این میدان نصیب گفتمانی خویش را می‌بردند و الا دلیلی نداشت که عزالدین کیکاوس سلجوقی امیری را نزد حاکم حلب بفرستد و از او بخواهد که زمینه بازگشت مولانا به قونیه را فراهم کند (سپهسالار، ۱۳۲۵، ص. ۱۹۴) از دیگر سو، مولانا نامه‌های متعددی به صاحب‌منصب نوشته و از آن‌ها در حل مسائل دراویش و مریدان و واگذاری نهادهای آموزشی و دینی به افراد مورد تأییدش استمداد طلبیده است. در مجموع، محتوای حدود هفتاد نامه از مکاتیب مولانا مربوط به حل مسائل مریدان،

۱. از مجموعه نامه‌های مکتوبات بیشترین تعداد (۲۶) نامه برای حل مشکلات مریدان و تقویض امور مدارس و مساجد به افراد مورد تأیید مولانا به معین‌الدین پروانه نوشته است. شماره نامه به ترتیب ذیل است: ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۶، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۸۲، ۷۸، ۶۸، ۶۳، ۵۲، ۴۳، ۴۲، ۳۷، ۳۱، ۳۰، ۲۷، ۲۶، ۱۶، ۱۳۷، ۱۲۰، نامه‌های فخرالدین علی صاحب عطا(نایب سلطان): ۱۰، ۴۸، ۴۴، ۴۰، ۱۳۸، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۰۸، ۸۹، ۸۷، ۸۱، ۷۶، ۵۲، شماره نامه‌های عزالدین کیکاوس دوم (سلطان سلجوقی روم): ۱۰۳، ۱۰۲، ۹۵، ۹۴، ۹۲، ۸۰، ۵۷، ۳۹، ۳۸، ۱. شماره نامه‌های خطاب به تاج‌الدین معتز (رئیس اداره امور مالیات) ۵۸، ۵۹، ۷۵، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۳۶، ۲۲. شماره نامه‌های مجدالدین اتابک (داماد معین‌الدین پروانه و مقام استیفا یا موقف وزیر مالیه را عهده‌دار بود. : ۱۲۱، ۶۶، ۵۴، ۱۷، ۹، ۸. مجموعه نامه‌های که مولانا به قاضی سراج‌الدین نوشته: ۱۳۷، ۶۹، ۶۲، ۳۲، نامه‌های جلال‌الدین قراطی (خزانه‌دار سلطان سلجوقی روم) ۲۳، ۸۳، ۱۲۶. مکتوبات مربوط به امین‌الدین میکائیل (مقام استیفا) ۶۱، ۶۰، ۱۸، دو نامه به بدرالدین گهرتاش (سلاح‌دار سلطان): ۱۴۱، ۱۴۵. دو نامه به قاضی عزالدین قونیوی وزیر سلطان: ۷۱، ۷۳. نامه شماره ۴۷ به قاضی کمال‌الدین کابی نوشته و نامه ۳۳ به قاضی تاج‌الدین خوبی. (علیخانی، ۱۳۹۶، صص. ۱۰۳-۱۱۱)

دوستان نزدیک، مسائل خانقاه‌ها و مراکز دینی و موضوعاتی از این قبیل است. او حتی پس از دیدار با شمس از ارتباط با نهاد دربار بی‌نیاز نبوده است. افلاکی (۱۳۶۲، ص. ۱۱۸) از محافلی یاد می‌کند که «جمع علما و شیوخ و ارباب فتوت و گوشه‌نشینان» به میزبانی معین‌الدین پروانه و همراهی حسام‌الدین چلبی و حضرت مولانا در آن شرکت می‌کردند و پروانه «دست مبارک خداوندگار را بوسه‌ها می‌داد».

۵. تلفیق و نزاع گفتمانی

حتی گفتمان‌های متخاصم در نقطه‌هایی هم‌پوشانی دارند و از همان نقطه است که با یکدیگر مکالمه می‌کنند. مکالمه گفتمان‌ها پیوسته ادامه دارد و در این مکالمه است که برخی مسلط شده و دایره وجودی خویش را گسترش می‌دهند و فضا را بر گفتمان رقیب تنگ می‌کنند. وقتی گفتمانی به بالاترین سطح گستردگی و تسلط خویش برسد، اصطلاحاً در وضعیت هژمونیک قرار می‌گیرد. در چنین مواقعی دال‌های خالی گفتمان مسلط آشکار می‌شود و گفتمان یا گفتمان‌های رقیب سعی می‌کنند عرصه را بر او تنگ و حوزه نفوذ خویش را افزایش دهند. در مباحث پیشین نشان دادیم که گفتمان‌های سیاسی، فقهی، عرفانی و بازار در قرونیه قرن هفتم در وضعیتی تلفیقی قرار داشتند اما این به معنای تلاش گفتمان‌ها برای گسترش ابعاد وجودی خودشان نیست. فقاہت و تصوف از میدان گفتمانی واحدی به نام دین اسلام نشأت گرفته و هر دو مدعی رساندن انسان به سعادت بودند. دال مرکزی در گفتمان فقهی بدن و در گفتمان عرفانی روح است. همه احکام فقهی معطوف به مدیریت بدن است و در توضیح المسائل مدخلی برای مدیریت روح وجود ندارد، حال آن‌که متون تعلیمی عرفانی عمدتاً درباره تعالی روح سخن می‌گویند. بدن در فقه در مرکز همه احکام (واجبات، محارم، مستحبات، مکروهات و مباح‌ها) قرار دارد و در تصوف سرکوب شده و به حاشیه رانده می‌شود. مطالبه و گفتگوی فقه با بدن (قرائی، ۱۳۸۸، ص. ۹۲) و تصوف با روح است. در عرفان ساحت نفس و روان از ساحت ذهن، و ذهن از بدن مهم‌تر است. طبق موازین بودن همه آنچه به عرصه بدن مربوط می‌شود، برای عارف به هیچ وجه کفایت نمی‌کند، اما فقیه را خرسند و خشنود می‌سازد و وی آن را کافی می‌داند (قرائی، ۱۳۸۸، ص. ۹۶).

نزاع گفتمانی فقاہت و تصوف از همین دال مرکزی آغاز و به سایر دال‌های شناور هم کشانده می‌شود. در مطالعات بدن، لباس و پوشش دنباله بدن تعریف می‌شود و تفاوت لباس صوفیه و فقها از جمله برای همین است تا از طریق غیریت‌سازی به هویت‌سازی خویش مبادرت ورزند. لباس آن‌ها بیانگر تفاوت هویت گفتمانی آن‌هاست. از این جهت است که مولانا پس از دیدار با شمس به روایت افلاکی «بعد از چهلم روز دستار دخوانی بر سر نهاد و

دیگر دستار سپید بر سر نبست و از برد یمانی و هندی فرجی ساخت تا آخر وقت لباس ایشان آن بود» (فروزانفر، ۱۳۰۸، صص ۱۳۴). نزاع‌های گفتمانی اینجا شکل می‌گیرد که هر گفتمان می‌خواهد تشخیص هویتی پیدا کند و تلفیق گفتمانی زمانی آشکار می‌شود که گفتمان‌ها به سوی هدف مشترکی حرکت می‌کنند. آنگاه که فقیهانی مثل ابن حزم، ابن تیمیه، ابن قیم، ابن جوزی و ذهبی تصمیم می‌گیرند در مخالفت با تصوف و صوفیه مقالاتی بنویسند یا بگویند، در واقع، آنجاست که بر مدار غیریت حرکت می‌کنند تا تمایز تصوف و فقه را آشکار کنند. در چنین شرایطی نزاع گفتمانی درمی‌گیرد و پوشیدن خرقة و مرقعه «تلبیس ابلیس» قلمداد می‌گردد، سماع و غناء و وجد قلب را از تفکر در عظمت خدای سبحان و قیام به خدمتش باز می‌دارد و آن را به شهوات عاجل متمایل می‌سازد (ابن جوزی، ۱۳۹۵، صص ۲۰۸-۲۱۲).

مولانا شناسان و عرفان‌پژوهان با تمرکز بر نزاع‌های گفتمانی دوگانه‌های ناسازگاری را برمی‌سازند و زندگی عرفا را بر آن اساس تحلیل می‌کنند. باور به این‌که مولانای اول در کسوت فقیهانه بود و مولانای دوم کسوت صوفیانه پوشید، سنایی اول اهل مدح و ستایش و شاعری درباری بود و سنایی دوم شاعر زهد و تصوف، عطار اول به شغل عطاری و طبابت جسم مشغول بود و عطار دوم به طبابت روح می‌پرداخت و دو شقه کردن زندگی و شخصیت این بزرگان همه ناشی از همان دوگانه‌های برساخته ناهم‌ساز است. حتی متون مناقبی و زندگی‌نامه‌ای با برجسته‌سازی یکی از وجوه شخصیت اینان در دل همان دوگانه‌های برساخته به تولید محتوا می‌پردازند. گویا امکان دارد انسان چنین تک‌ساختی زندگی کند. حالا آن‌که در زندگی مولانای پیش از دیدار شمس (مولانای اول) نشانه‌های آشکاری از منویات عرفانی و در زندگی مولانای پس از دیدار با شمس علامت‌های بیینی از رفتارها و گفتارهای فقیهانه می‌توان مشاهده کرد. اگر از سر حوصله و دقت زوایا و خبایای زندگی و احوال هرکدام از شخصیت‌های فرهنگی گذشته را که بر اساس دوگانه‌های نام‌ساز زندگی آن‌ها را به دو دوره کاملاً متباین تقسیم کرده‌اند، بکاویم، نشانه‌های روشنی از عناصر زندگی دوره دوم آن‌ها یافت می‌شود. اشکال اینجاست که ذهنیت دوگانه‌ساز ما آن‌ها را به دو پاره منفک از یکدیگر تقسیم می‌کند و چون جمع بین اضداد و تناقض‌ها را محال می‌داند، سعی می‌کند با تقسیم زندگی و شخصیت سوژه مورد مطالعه به دو دوره، رفع تناقض و تضاد کند. اگر بپذیریم که تناقض و تضاد ویژگی سرشت انسان و حیات بشری است، از برساختن این دوگانه‌ها را می‌شویم و تصویری دقیق‌تری از احوال و اضلاع شخصیتی آن‌ها ارائه می‌دهیم. ما می‌توانیم این مسأله را از منظر تحلیل گفتمان واکاوییم. لاکلا و موفه به درستی تشخیص داده‌اند که در موقعیت‌های سوژگی که گفتمان‌ها به انسان‌ها عطا می‌کنند، یک سوژه می‌تواند چندپاره و تمرکززا باشد؛ به طوری که

سوژه، بسته به گفتمان‌هایی که وی عنصری از آن‌هاست، هویت‌های متعدد داشته باشد (لاکلا و موف، ۱۳۹۲، ص. ۱۸۹ و یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹، ص. ۸۳). از نظر لاکلا و موفه زمانی داشتن چند هویت برای سوژه واحد ممکن است که گفتمان‌های که به آن هویت‌های متفاوت می‌بخشند، در تضاد با هم نباشند. به طور مثال یک فرد می‌تواند هم‌زمان در گفتمان سیاسی هویت «اصلاح طلب»، در گفتمان خانواده هویت «پدر» و در گفتمان دانشگاهی هویت «استاد» داشته باشد. اگر دین اسلام را کلان‌گفتمان غالب در قرونیه قرن هفتم به شمار آوریم، گفتمان عرفانی و فقیهانه دو گفتمانی هستند که در ذیل آن معنا پیدا می‌کنند. این دو گفتمان و طرفداران آن‌ها ممکن است به یکی از دو سوی آن ساختار کلی گرایش پیدا کنند و برای هویت‌سازی خویش و با تمرکز بر غیریت‌سازی نکاتی را برای گفتمان مقابل ذکر کنند اما منطقه مشترک آن‌ها وسیع است. در بین مشایخ صوفیه، افراد زیادی بودند که با تسامح و تساهل جامع هر دو هویت فقهی و عرفانی بودند. بهاء ولد و برهان‌الدین محقق ترمذی دو گفتمان مذکور را در نظر و عمل تلفیق کرده‌اند؛ چنان‌که در زندگی و شخصیت بزرگانی مثل غزالی، اوحالدین کرمانی و سهروردی تلفیق گفتمان‌های فقاہت و تصوف و کلام مشاهده می‌شود. از این جهت است که اوحالدین را «جامع علم فقه و ذوق صوفیان» و سهروردی را مؤلف مقامات اوحالدین کرمانی «مردی دانشمند، فقیه، محدث، واعظ و از مشایخ بزرگ صوفیه» نامیده‌اند (مناقب اوحالدین کرمانی، ۱۳۴۷، ص. ۳). اینجا می‌توان از اصطلاح هژمونی کمک گرفت. در نزاع بین گفتمان‌ها که ممکن است در جهان بیرون و درون محقق شود، یک یا چند گفتمان سعی می‌کنند به وضعیت هژمونیک برسند و خود را غالب کرده و دیگر گفتمان‌ها را به حاشیه برانند؛ اما اولاً هیچ‌گاه گفتمان به حاشیه رانده شده کاملاً حذف نمی‌شود بلکه در صدد فرصتی است تا دوباره به مرکز بازگردد و ثانیاً هژمونی بیش از آن که بر اساس زور بنا شده باشد بر اساس اقتناع درونی شکل می‌گیرد (چولیاراکی و فرکلاف، ۱۹۹۶، ص. ۲۴). آنجا که به حاشیه رفتن مطرح است (نه از بین رفتن) و پای اقتناع در میان است (نه انکار مطلق) می‌توان پذیرفت که گفتمان‌های متضاد و متناقض در جهان بیرون و درون با یکدیگر جمع آیند. حق با هوارث (۲۰۰۰، ص. ۱۵) است که هژمونی را «فرایند تثبیت موقت هویت‌ها» تعریف می‌کند؛ بنابراین، وقتی گفتمانی به صورت موقت تثبیت می‌شود، در همان حال گفتمان‌های دیگر در اطراف آن حضور زنده دارند. این قاعده در مورد جهان بیرون و جهان درون صدق می‌کند. در شخصیت مولانا پیش از دیدار با شمس گفتمان فقهی و گفتمان عرفانی حضور داشت اما گفتمان فقهی در وضعیت هژمونیک قرار داشت و گفتمان عرفانی در حاشیه. بر طبق حکایتی که در رساله سپهسالار آمده (۱۳۲۵، ص. ۱۷۳) مولانا بار نخست در حلب با شمس دیدار کرد اما دگرگونی در او به وجود نیامد. حتی اگر این حکایت خلاف امر

واقع باشد، تصویری به دست می‌دهد از حضور گفتمان عرفانی در جوانب زندگی مولانا که هنوز به مرکز شخصیت او نیامده است.

گفتمان غالب در جهان درون مولانا پیش از ملاقات مشهورش با شمس فقهی بود. در اطراف او فقیهان و دانشجویانی بودند که این گفتمان را در وجود او تقویت می‌کردند تا هویت گفتمانی او را در هیأت فقیه حنفی بزرگ، مفتی والا مقام، واعظ و مدرّس تعریف کنند و لایه‌های دیگر شخصیت او را که از جمله به گفتمان عرفانی تعلق داشت به حاشیه می‌راندند. نهاد سیاست هم این وجه شخصیت او را می‌پسندید و در برجسته‌سازی آن تلاش می‌کرد. شمس به مولانا دانشی نیفزود، چون دانش دینی او قطعاً کمتر از شمس نبود. بلکه شمس هویت گفتمانی او را جابه‌جا کرد. هویت عرفانی را از حاشیه به مرکز آورد و هویت فقهی او را از مرکز به حاشیه برد؛ اما مولانا هیچ‌گاه هویت گفتمانی فقهی خویش را به کناری نهاد. نهاد فقاہت در آثار و زندگی او پس از دیدار با شمس حضور پر رنگی دارد، با این تفاوت که در اثر تلفیق با گفتمان عرفانی وجه متفاوتی به خود گرفته است. مولانا پس از دیدار با شمس را نمی‌توان یک فقیه تبدیل شده به عارف نامید بلکه باید گفت او از هویت گفتمانی «فقیه - عارف» به هویت گفتمانی «عارف-فقیه» تغییر وضعیت یافته است. مولانا در وضعیت دوم در برابر کسانی که او را در وضعیت نخستین به رسمیت می‌شناختند دو شیوه مقاومتی سلبی و ایجابی^۱ را در پیش گرفت. در شیوه نخستین، لباس صوفیانه را جایگزین لباس فاخر فقیهانه کرد و در شیوه دوم به کنش‌هایی مثل رقص و سماع روی آورد. رفتارهای او چنان نبود که او را از گفتمان فقهی یک‌باره و کاملاً خارج کند بلکه از مبانی گفتمانی فقهی تخطی^۲ می‌کرد. در تخطی، به مفهوم فوکویی، خروج کامل از یک گفتمان محقق نمی‌شود بلکه به معنای خروج لحظه‌ای و مقطعی از گفتمان است تا کاستی‌های آن روشن شود؛ درست مثل صاعقه که شب را از بین نمی‌برد بلکه برای چند لحظه بر تاریکی نوری می‌افکند. در همان لحظه تخطی چیزهایی آشکار می‌شود که در نبود آن پنهان می‌ماند (فوکو، ۱۹۶۳، ص. ۳۵).

۱. برای مفهوم مقاومت سلبی و ایجابی ر.ک مقاله حمید پارسانیا و ظاهر یوسفی در ش ۲۷ نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی سال ۱۳۹۵، صص ۷۲-۴۷. و برای استفاده از این نظریه در مورد متون عرفانی فارسی ر.ک مقاله «مقاومت سلبی و ایجابی در تذکره‌الاولیا» نوشته زرقانی و فدایی در مجله ادبیات عرفانی، ش ۳۶، سال ۱۴۰۳، صص ۱۹۳-۱۶۵.

۲. فوکو (۱۹۶۳، ص. ۳۵) در توضیح تخطی (transgression) با استفاده از استعاره صاعقه می‌نویسد که تخطی به معنی جدا کردن سیاه و سفید، حلال و حرام، ظاهر و باطن، یا مثلاً خارج و داخل ساختمان نیست بلکه مشخص کردن ارتباط این دوگانی‌هاست ... تخطی شاید نور صاعقه‌ای در شب باشد که در لحظه شکل‌گیریاش ظلمت ماهوی شب را نمایش می‌دهد و در عین حال وابسته به تاریکی است.

مولانا دائم در حال تخطی از تصلب گفتمان فقهی و حتی عرفانی بود. در دل این تخطی‌های گفتمانی تعدیلی در هر دو گفتمان ایجاد می‌شد. مولانا و بسیاری دیگر از عارفان کلاسیک را نمی‌توان یک‌سره در حصار تنگ گفتمان فقهی یا عرفانی محدود و محصور کرد. آن‌ها در تلاقی‌گاه دو گفتمان ایستاده بودند و با تلفیق آن‌ها با یکدیگر در اصلاح هر دو می‌کوشیدند. تلفیق گفتمان‌ها به معنای اتخاذ شیوه تقاطعی نیست؛ چون در تلفیق، اراده معطوف به خودآگاهی وجود دارد ولی در التقاط خودآگاهی رنگ می‌بازد.

اما اگر از جهان درون مولانا بیرون آییم و به اطراف او مراجعه کنیم، پرسش دیگری در برابرمان پدیدار می‌شود: چگونه ممکن است سوژه‌هایی که دارای باورهای متضاد بودند با مولانا همدل و هم‌صدا شوند؟ برای یافتن پاسخ از یکی دیگر از اصطلاحات تحلیل گفتمان کمک می‌گیریم. یکی از کارهایی که گفتمان‌ها برای تثبیت موقعیت خودشان می‌کنند، استعاری‌سازی^۱ است. در فضای استعاری وجوه مثبت یک گفتمان برجسته و کاستی‌های آن پنهان‌سازی می‌شود. استعاری‌سازی، فضایی آرمانی ایجاد می‌کند و مردمان در دل این فضای آرمانی استعاری جذب گفتمان مولانا می‌شوند. این که هر سه گفتمان فقهی و عرفانی و سیاسی نیز خاستگاه واحدی داشتند به آن‌ها کمک می‌کرد تا در دل فضای آرمانی استعاری‌شده‌ای که در اطراف مولانا شکل گرفته بود، غوطه‌ور شوند و در «صمیمت سیال فضا» جذب مغناطیسی شوند که گرد مولانا شکل گرفته بود. دیگر این که مولانا با اتخاذ دو راهبرد «تلفیق و تخطی» فردیتی به گفتمان مورد نظر خودش داده بود و این فردیت او را تبدیل به شخصیتی کاریزماتیک کرده بود. شخصیت کاریزماتیک مولانا عامل اصلی هژمونیک‌شدن خرده‌گفتمان مورد نظر او بود و بعد از مرگش هم تا زمانی که وجه استعاری گفتمان مورد نظر او بر طرف نشده بود به تعبیر خودش مثنوی بعد ما «شیخی» کند (به نقل از موحد، ۱۳۹۶، ص. ۳).

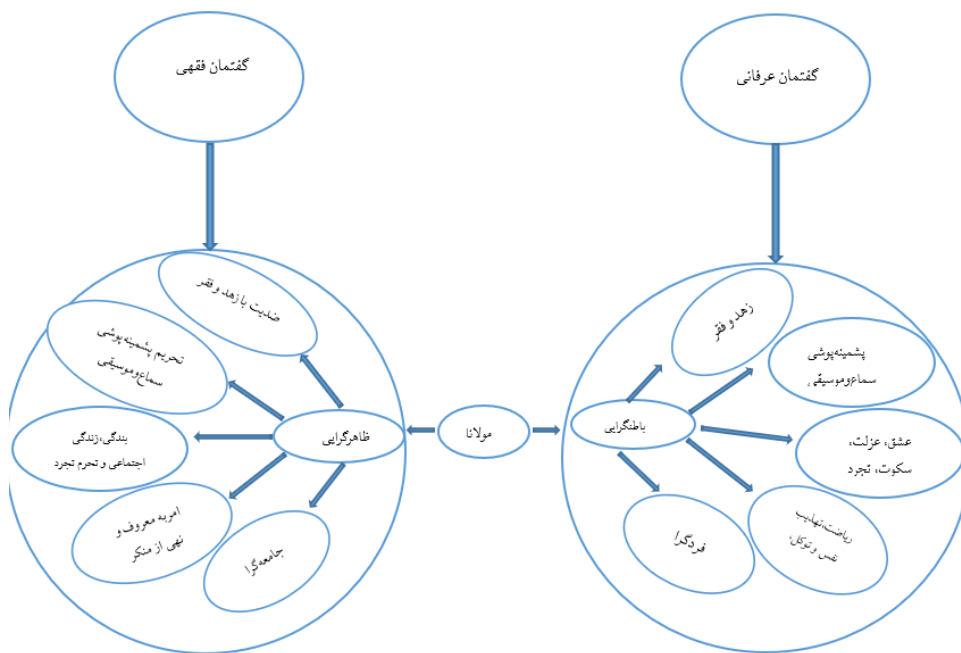
اما غیر از خود مولانا اشخاص دیگری هم در اطراف او حضور داشتند که به هژمونیک کردن گفتمان مورد نظر او کمک می‌کردند. شمس به‌مثابه «سوژه هژمونیک‌کننده» در فضای استعاری گفتمان عرفانی مولانا نقش بارزی داشت. موقعیت سوژگی^۲، سوژه‌هایی همچون بهاء‌اولد و برهان‌الدین محقق ترمذی را می‌توان به ترتیب مبدع و مقوم

۱. مقصود از استعاری‌سازی مفهوم این کلمه در بلاغت نیست، بلکه مقصود مورد نظر در تحلیل گفتمان است؛ یعنی پنهان کردن نقطه‌های ضعف و برجسته کردن نقاط قوت یک گفتمان و در مقابل برجسته کردن نقاط ضعف و پنهان کردن نقاط قوت گفتمان رقیب آن.

۲. منظور از موقعیت سوژه‌گی، همانا "مواضع سوژه‌گی" در درون ساختار گفتمانی است. لاکلا و موف در کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی (۱۳۹۲، ص. ۱۸۸) باور دارند که گفتمانی بودن موضع هر سوژه در خصلت باز هر گفتمان نقش دارد.

گفتمان عرفانی مولانا پنداشت؛ اما تصوف زهدمحور و فقه‌بنیاد این دو مرشد نخست مولانا، متفاوت از آموزه‌های شورانگیز و شررخیز شمس بود. با وجود آن هم در شکل‌گیری و ظهور و بروز این گفتمان آن دو مرشد نقش ارزنده‌ای داشتند، چون اگر حجت و حضور روحانی آن دو مرشد در کارنامه معنوی - عرفانی مولانا نمی‌بود، با توجه به بافت اجتماعی - سیاسی که مولانا، هنگام ظهور شمس قرار داشت، به احتمال زیاد مولانا جذب آموزه‌های عرفانی شمس نمی‌شد و شمس را با همان «یجوز و لایجوز» فقیهانه از خود می‌راند؛ اما همه کسانی که در قلمرو معنوی مولانا زندگی می‌کردند، از پدرش تا فرزندان و شاگردانش و علاقه‌مندان در گفتمان‌های هم‌سو یا متباین با او همه و همه در تکوین فضای استعاری فوق‌نقش داشتند.

کوتاه‌سخن این‌که قونیۀ قرن هفتم زمینه تلفیق گفتمان‌ها را فراهم کرده بود و مولانای برآمده از دل این وضعیت هم خود در تکوین وضعیت مذکور نقش داشت و نظم گفتمانی جهان بیرون را به جهان درون خود هم کشاند. زندگی و شخصیت مولانا در دل تلفیق گفتمان‌ها شکل گرفت نه این‌که زمانی فقیه بود و زمان دیگری عارف. نمودار زیر وضعیت فوق را نمایش می‌دهد:



نمودار ۲: مفصل‌بندی فقه و عرفان در جامعه و شخصیت مولانا

۶. خلاصه و نتیجه

زندگی دو دوره‌ای برای مولانا و بسیاری از بزرگان کلاسیک دوگانه‌ای را بر ساخته که بر اساس آن زندگی و بالمآل شخصیت آن‌ها را دو پاره می‌کند. انکار آن‌ها دو دوره زندگی داشته‌اند و شخصیتشان در دوره کاملاً متناقض بوده است. بر همین اساس گفتمان‌های فکری، فرهنگی و عقیدتی موجود در جوامع کلاسیک در قالب‌های کلیشه‌ای منفک از یکدیگر طبقه‌بندی می‌شوند و ما تاریخ و فرهنگ و شخصیت‌هایمان را در قالب دوگانه‌های ناهم‌ساز درک می‌کنیم. حال آن‌که حتی گفتمان‌های متضاد و متخاصم هم‌پوشانی‌هایی با یکدیگر دارند و اساساً گفتمان خالصی که از گفتمان‌های مجاورش بهره‌ای نداشته باشد وجود ندارد. در دوره‌هایی از تاریخ میزان تداخل گفتمان‌های ناهم‌ساز چندان زیاد بوده که آرمان تلفیق شکل گرفته است. هم‌چنین چهره‌های گفتمان‌سازی بوده‌اند که آرمان تلفیق در وجود آن‌ها محقق شده است. چنین شخصیت‌هایی دوران‌ساز هستند و می‌توانند مسیرهای تازه را به روی مخاطبان بگشایند. ما در این مقاله سعی کردیم شکل‌گیری آرمان تلفیق را هم در قرونیه قرن هفتم و هم در وجود مولانا نشان دهیم. بدین ترتیب مولانا را نمی‌توان در دوره اول زندگی اش فقیه و در دوره دوم زندگی اش عارف نامید. او در دوره نخست، فقیه – عارف است و در دوره دوم عارف – فقیه. مواجهه با شمس گفتمان عرفان را از حاشیه شخصیت مولانا به مرکز و گفتمان فقه را از مرکز شخصیت او به حاشیه برد.

منابع

۱. ابن جوزی، ا. (۱۳۹۵). *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. مرکز نشر دانشگاهی.
۲. احسان‌اوغلو، ا.، و عبادی‌زحمتکش، م. (۱۳۸۶). *مدارس امپراتوری عثمانی. تاریخ اسلام*. ج. ۲۹. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - کتابخانه مدرسه فقاقت.
۳. استوار نامقی، م. (۱۳۹۶). *تحلیل گفتمانی انس‌التائیین احمد جام (رساله دکتری منتشر نشده)*. دانشگاه فردوسی مشهد.
۴. افلاکی، ش. (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*. دنیای کتاب.
۵. امیری خراسانی، ا. (۱۳۸۰). *علم از دیدگاه مولانا. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ۲۱ (۴)، ۱۵۸-۱۷۷. <https://doi.org/10.52547/jipt.2022.224709.1193>
۶. بلخی، م. (۱۳۸۸). *فیه مافیة و پیوسته‌های نویافته*. به تصحیح توفیق سبحانی. پارسه.
۷. بلخی، م. (۱۳۷۱). *مکتوبات*. به تصحیح توفیق سبحانی. مرکز نشر دانشگاهی.
۸. بهاء‌ولد، م. (۱۳۳۲). *معارف*. ج. ۱. به اهتمام فروزانفر. طهوری.
۹. تبریزی، ش. (۱۳۹۶). *مقالات شمس*. به اهتمام کاظم عابدینی مطلق. مرکز.
۱۰. حاج منوچهری، ف. (۱۳۹۸). *دارالحديث دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج. ۲۳. مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.
۱۱. حداد عادل، غ. (۱۳۹۳). *احوال دل‌گداخته: گزیده مکتوبات مولانا*. سخن.
۱۲. حکیمیان، ا. (۱۳۵۴). *بررسی‌های درباره مولوی (مجموعه‌ای از چند مقاله در باره جلال‌الدین محمد مولوی)*. چاپخانه زر.
۱۳. داکانی، پ. (۱۳۸۷). *شمس من و خدای من: پژوهشی در باره زندگی مولانا و ارتباط عرفانی او با شمس تبریزی*. علم.
۱۴. زرین‌کوب، ع. (۱۳۶۸). *سرنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)*. علمی.
۱۵. زرین‌کوب، ع. (۱۳۷۱). *پله پله تا ملاقات خدا (درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی)*. علمی.
۱۶. سبحانی، ت. (۱۳۸۸). *مقدمه فیه مافیة و پیوسته‌های نویافته*. پارسه.
۱۷. سپهسالار، ف. (۱۳۲۵). *رساله سپهسالار در احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*. به تصحیح سعید نفیسی. اقبال.
۱۸. سروش، ع. (۱۳۶۷). *قمار عاشقانه*. صراط.
- سلطان‌ولد، م. (۱۳۸۹). *ولد نامه*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. هما.
۲۰. شیمیل، آ. (۱۳۸۶). *شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی)*. ترجمه حسن لاهوتی. علمی و

فرهنگی.

۲۱. صفا، ذ. (۱۳۵۴). بررسی‌های درباره مولوی (مجموعه‌ای از چند مقاله در باره جلال‌الدین محمد مولوی). چاپخانه زر.

۲۲. عثمانی، م. (۱۴۰۳). تحلیل انتقادی بخش اول زندگی نامه مولانا. غالب، ۱۳ (۲)، ۱۴۷-۱۶۸.

۲۳. <https://doi.org/10.58342/ghalibqj.V.13.I.2.8>

۲۴. علیخانی، ف. (۱۳۹۶). سبک‌شناسی انتقادی مکتوبات جلال‌الدین محمد مولوی (پایان‌نامه منتشر نشده ارشد). دانشگاه

الزهره.

۲۵. فتوحی رودمعجنی، م. (۱۳۹۲). تعامل مولانا جلال‌الدین با نهاد قدرت و سیاست در قونیه. مجله دانشگاه خوارزمی،

۲۱ (۷۴)، ۴۹-۶۸.

۲۶. فروزانفر، ب. (۱۳۰۸). احوال و زندگانی مولانا. ارس.

۲۷. قرایی، م. (۱۳۸۸). نگاهی به پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی فقه و عرفان. پژوهشنامه عرفان، ۱ (۱)، ۸۱-۱۰۶.

۲۸. گولینارلی، ع. (۱۳۶۳). مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها. ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی.

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۹. لاکلا، ا.، و موفه، ش. (۱۳۹۲). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال. ترجمه محمد

رضایی. ثالث.

۳۰. لوئیس، د. (۱۳۸۳). مولوی: دیروز و امروز، شرق و غرب. ترجمه فرهاد فرهمندفر. ثالث.

۳۱. محقق ترمذی، ب. (۱۳۷۷). معارف (مجموعه مواعظ و کلمات سیدبیرهان‌الدین محقق ترمذی همراه با تفسیر سوره

محمد و فتح). با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. مرکز نشر دانشگاهی.

۳۲. بی‌نا. (۱۳۴۷). مناقب احوال‌الدین حامد بن ابی الفخر کرمانی. با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. بنگاه ترجمه و

نشر کتاب.

۳۳. موحد، م. (۱۳۹۶، ۱۵ بهمن). بعد از ما مثنوی شیخی کند. برگرفته از سایت مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز

پژوهش‌های ایرانی اسلامی). www.cgie.org.ir/popup/fa/system/contentprint/212902

۳۴. نصر خراسانی، م.، و همکاران. (۱۳۹۳). اهداف تربیت عرفانی در نگاه مولانا با تأکید بر انسان‌شناسی. پژوهش در مسائل

تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۲ (۲)، ۵۷-۷۸.

۳۵. همایی، ج. (۱۳۵۴). بررسی‌های در باره مولوی. چاپخانه زر.

۳۶. یورگنسن، م.، و فیلیپس، ل. (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. نی.

37. Chouliaraki, L., & Fairclough, N. (1996). *Rethinking critical discourse analysis*. Edinburgh University Press.

38. Foucault, M. (1963). A preface to transgression. *Critique*, 195-196, 751-770.
39. Howarth, D. (2000). *Discourse*. Open University Press.
40. Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press.
41. Talbot Rice, T. (2015). *Seljuks in Asia Minor*. The Library.

In the Name of God

Table of Contents

Categorizing, Critiquing, and Analyzing Sourceless Signals about the Circumstances of Abu Sa'id Abu al-Khayr in Ancient Persian Literary Texts <i>Amir Hossein Hemati</i>	1-48
FitzGerald's <i>Rubáiyát of Omar Khayyám</i>: From Personal Therapy to Social Therapy <i>Kareem Lowaymi Mutlaq</i>	49-72
An Investigation into the Multiplicity of Meaning and Hidden Layers of the Story "On the Reason of the Introduction of this Hadith of Mustafa (PBUH)..." using Roland Barthes' Narrative Codes <i>Siamak Sadighi, Alimohamad Poshtdar, Ayoob Moradi</i>	73-99
Sociological Analysis of the Consequences of British Colonialism from the Colonization of Kurdistan to Sykes-Picot Treaty in the Novel <i>The Straw Seller's Girl</i> by Nabaz Goran <i>Ismail Barwasi</i>	101-132
The Sources and Methodology of Mūsā ibn Isā al-Kasravī in Determining the Chronology of the Sasanian Kings <i>Seyed Ali Mahmoudi Lahijani</i>	133-160
Integration of Discourses in the Life and Personality of Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlana) <i>Mozhgan Osmani, Seyed Mahdi Zarghani, Mahmoud Reza Ghorban Sabbagh</i>	161-187



Vol. 57, Issue 4

Winter 2025

License Holder: Ferdowsi University of Mashhad

Managing Director:

Abdollah Radmard

(Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Editor-in-chief:

Mahmood Fotoohi Rudmajani

(Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Editorial Board:

Dr. Mohammad Jafar Yahaghi (Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Taghi Pournamdarian (Professor of Persian Language and Literature, Tehran Humanities Research Institute, Iran)

Dr. Ali Ashraf Sadeghi (Professor of Linguistics, University of Tehran, Iran)

Dr. Seyed Mahdi Zarghani (Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Seed Bozorg Bigdeli (Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Iran)

Dr. Mahdokht Pourkhaleghi (Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Mohammad Taghavi (Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Habib-allah Abbasi (Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Iran.)

Dr. Abolghasem Ghavam (Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Alireza Nikouei (Associate Professor of Persian Language and Literature, Guilan University, Iran)

Dr. Hashem Sadeghi Mohsenabad (Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Shima Ebrahimi (Associate Professor of Persian Language Teaching, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran)

Dr. Ali Güzelyüz (Persian Literature Istanbul University, Turkey)

Dr. Daniela Meneghini (Persian Literature University of Venice, Italy.)

Dr. Claus Valling Pedersen (Associate Professor of Iranian Studies, University of Copenhagen, Denmark)

Assistant Editor: Dr. Hashem Sadeghi Mohsenabad

Executive Coordinator: Maryam Khoshbayan

Proofreading: Dr. Javad Mizban

English Editors: FUM English Editing Center (Dr. Abdullah Nowruzy)

Cover Design: Farid Yahaghi

Typesetting: Mohammad Karimi Torqabeh

Address: Faculty of Letters & Humanities, Ferdowsi University Campus, Azadi Sq., Mashhad, Iran

Post code: 9177948883

Tel: +98 (051) 38806727

E-mail: jil@um.ac.ir

Fax: +98 (051) 38796826

Website: <http://jils.um.ac.ir>

Vol 57, No. 4, Winter 2025

**Categorizing, Critiquing, and Analyzing
Sourceless Signals about the Circumstances of
Abu Sa'id Abu al-Khayr in Ancient Persian
Literary Texts**

Amir Hossein Hemati

**FitzGerald's *Rubáiyát of Omar Khayyám*:
From Personal Therapy to Social Therapy**

Kareem Lowaymi Mutlaq

**An Investigation into the Multiplicity of
Meaning and Hidden Layers of the Story "On
the Reason of the Introduction of this Hadith
of Mustafa (PBUH)..." using Roland Barthes'
Narrative Codes**

Siamak Sadighi, Alimohamad
Poshtdar, Ayoob Moradi

**Sociological Analysis of the Consequences of
British Colonialism from the Colonization of
Kurdistan to Sykes-Picot Treaty in the Novel
The Straw Seller's Girl by Nabaz Goran**

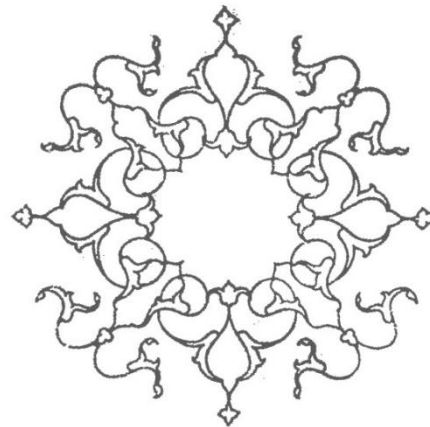
Ismail Barwasi

**The Sources and Methodology of Mūsā ibn Isā
al-Kasravī in Determining the Chronology of
the Sasanian Kings**

Seyed Ali Mahmoudi
Lahijani

**Integration of Discourses in the Life and
Personality of Jalāl al-Dīn Muḥammad
Rūmī (Mawlana)**

Mozhgan Osmani, Seyed
Mahdi Zarghani, Mahmoud
Reza Ghorban Sabbagh



- **Categorizing, Critiquing, and Analyzing Sourceless Signals about the Circumstances of Abu Sa'id Abu al-Khayr in Ancient Persian Literary Texts** Amir Hossein Hemati

- **FitzGerald's *Rubáiyát of Omar Khayyám*: From Personal Therapy to Social Therapy** Kareem Lowaymi Mutlaq

- **An Investigation into the Multiplicity of Meaning and Hidden Layers of the Story "On the Reason of the Introduction of this Hadith of Mustafa (PBUH)..." using Roland Barthes' Narrative Codes** Siamak Sadighi, Alimohamad Poshtdar, Ayoob Moradi

- **Sociological Analysis of the Consequences of British Colonialism from the Colonization of Kurdistan to Sykes-Picot Treaty in the Novel *The Straw Seller's Girl* by Nabaz Goran** Ismail Barwasi

- **The Sources and Methodology of Mūsā ibn Isā al-Kasravī in Determining the Chronology of the Sasanian Kings** Seyed Ali Mahmoudi Lahijani

- **Integration of Discourses in the Life and Personality of Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlana)** Mozghan Osmani, Seyed Mahdi Zarghani, Mahmoud Reza Ghorban Sabbagh