

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شماره استاندارد بین‌المللی: ۹۲۶۲-۲۲۵۱

ادب فارسی

(مجله سابق دانشکده ادبیات و علوم انسانی)

دوره جدید ۱، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۰، شماره پیاپی ۱۹۳

صاحب امتیاز (ناشر): دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیرمسئول: دکتر غلامحسین کریمی دوستان

سر دبیر: دکتر علیرضا حاجیان نژاد

«هیئت تحریریه»

دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد	دکتر علی شیخ الاسلامی	دکتر منوچهر اکبری
دانشیار دانشگاه اصفهان	استاد دانشگاه تهران	استاد دانشگاه تهران
دکتر محمد یوسف نیری	دکتر محمود عابدی	دکتر نصرالله امامی
استاد دانشگاه شیراز	استاد دانشگاه تربیت معلم تهران	استاد دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر سعید واعظ	دکتر علی محمد موذنی	دکتر محمد رضا ترکی
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	استاد دانشگاه تهران	دانشیار دانشگاه تهران
		دکتر عبدالرضا سیف
		استاد دانشگاه تهران

کارشناس اجرایی: لیلا پرهیزکار

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجلات دانشکده

پست الکترونیکی: Jperlit@ut.ac.ir

فکس: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

تلفن: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

مجله ادب فارسی براساس ابلاغیه شماره ۳/۱۱/۵۵۸۵۲ مورخ ۹۰/۰۴/۲۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، وزارت علوم تحقیقات و فناوری دارای درجه علمی - پژوهشی میباشد.

حقوق کلیه مقالات برای دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه تهران محفوظ است.

فصلنامه ادب فارسی

شرایط پذیرش مقاله (راهنمای نویسندگان)

فصلنامه «ادب فارسی» دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، نشریه‌ای علمی - پژوهشی در حوزه مطالعات ادبی است که چهار شماره در سال منتشر می‌شود.

ویژگیهای کلی مقاله مورد پذیرش:

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) بوده و در نشریه دیگری منتشر نشده باشد و تا زمانی که داوری آن در این مجله به پایان نرسیده، به مجله دیگری ارسال نشود.
- پذیرش مقاله برای چاپ، پس از تأیید هیئت داوران اعلام خواهد شد.
- چاپ مقاله منوط به تأیید نهایی هیئت تحریریه است.
- ویراستار مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله بدون تغییر در محتوای آن آزاد است.
- مقاله‌های دریافت شده بازگردانده نخواهد شد.
- مسئولیت مطالب مندرج در مقاله به عهده نویسنده است.
- مقاله باید روی کاغذ استاندارد A4، به اندازه (سایز) ۱۳، قلم (فونت) B Nazanin، با ۲۴ سطر در هر صفحه، در محیط واژه‌پرداز WORD 2003 تایپ شده باشد و در سه نسخه به همراه یک پوشه (فایل) و یک نسخه PDF به دفتر مجله ارسال شود.
- نام نویسنده (یا نویسندگان)، مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل نویسنده یا نویسندگان، نشانی پست الکترونیکی و شماره تلفن آنها در صفحه و پوشه‌ای جداگانه نیز ارائه شود.
- حجم مقاله در مجموع نباید بیش از بیست صفحه باشد.
- در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه نویسنده باشد، ذکر نام استادان راهنما، مشاور و داور ضروری است.

* مقاله باید شامل بخشهای زیر باشد:

- عنوان: شامل عنوان مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد. سپس نام و نام‌خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی و دانشگاه محل تدریس یا تحصیل وی ذکر شود.
- چکیده: شرح جامعی از مقاله که با لغات محدود (تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها باشد.

- واژه‌های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژه تخصصی که اهمیت آن بیش از سایر واژه‌هاست.
- مقدمه: شامل هدف و ذکر سوابق پژوهشی در حیطه محتوا (به اجمال).
- پیکره اصلی: شامل متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل و تقسیم بندیهای محتوایی.
- نتیجه گیری: شامل نتایج منطقی و مفید مقاله.
- پی‌نوشت: در صورت وجود توضیحات.
- فهرست منابع: ارجاعات مقاله بر مبنای دستورالعمل.
- چکیده انگلیسی: با قلم Times New Roman به اندازه ۱۲ (تا ۲۰۰ واژه).

* شیوه تنظیم متن:

- عناوین بخشهای مختلف فوق، در شروع هر قسمت و با یک سطر سفید از بخش قبلی جدا می‌شود.
- سطر اول زیر هر بخش، نباید با تورفتگی آغاز شود.
- نقل قولهای مستقیم بیش از سه سطر به صورت جدا از متن اصلی و با یک سانتی متر تورفتگی از هر طرف و با همان قلم ولی به اندازه ۱۰ نگاشته میشود و در انتهای آن داخل پرانتز ارجاع آن می‌آید.

* شیوه ارجاع به منابع:

* ارجاع داخل متن:

- نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، تاریخ نشر اثر: صفحه (یا صفحات).
- متن ارجاعی باید داخل گیومه قرار گیرد و نشانی آن به ترتیب فوق، داخل پرانتز قرار گیرد. مثلاً: (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۲: ۴۲۶)
- در صورتی که در متن به چند اثر از یک نویسنده ارجاع داد شود، هر کدام از آن آثار بر مبنای تفاوت تاریخ نشر آنها تفکیک شده و در منابع پایانی، با نام اثر مشخص خواهند شد.
- در صورتی که به دو اثر چاپ شده از یک مؤلف در یک سال ارجاع داده شود، پس از نام خانوادگی مؤلف، نام اثر و سپس سال آن ذکر شود.

ارجاع پایانی منابع:

ارجاع به کتاب:

- نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، نام، تاریخ نشر اثر، نام کتاب، [نام و نام خانوادگی مصحح، مترجم و ...]، نوبت چاپ، نام ناشر، محل نشر.

ارجاع به مقاله:

مقالات دانشنامه‌ها (دایرة المعارف)، فصلنامه‌ها، مجله‌ها و نشریه‌های دیگر:

نام خانوادگی مؤلف، نام، تاریخ نشر اثر، عنوان اصلی مقاله داخل گیومه، [نام و نام خانوادگی مترجم]، عنوان اصلی دانشنامه، فصلنامه، مجله و ... ، دوره انتشار، نام ناشر، محل نشر.

ارجاع به نسخه خطی و اسناد:

نام خانوادگی مؤلف، نام، نام کتاب یا رساله خطی (یا نسخه عکسی)، شماره نسخه، محل نگهداری. (در ارجاع به اسناد تاریخی، عنوان سند، شماره طبقه بندی و دسترسی، نام آرشیو و برای میکروفیلم‌ها، افزون بر مشخصات کتاب، ذکر شماره میکروفیلم و محل نگهداری ضروری است).

ارجاع به پایان‌نامه:

نام خانوادگی مؤلف، نام، سال دفاع رساله، عنوان رساله، مقطع دفاع شده، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، نام دانشگاه و دانشکده محل تحصیل دانشجوی.

ارجاع به وبگاه‌های اینترنتی:

نام خانوادگی مؤلف، نام، تاریخ درج مطلب در وبگاه، عنوان مقاله یا اثر مورد استفاده، نشانی الکترونیکی وبگاه. (ارجاع به چنین مطالبی در حد ضرورت و در زمانی است که منابع مکتوب از آن مورد موجود نباشد).

سایر نکات:

- اسامی لاتین و نامهایی که تلفظ آنها دشوار است، به صورت آوانگاری در مقابل آنها و داخل پرانتز ذکر می‌شود.

- چنانچه اثری در فهرست منابع بیش از یک سطر را به خود اختصاص دهد، سطر دوم به بعد با یک سانتیمتر فاصله جلوتر از متن ادامه می‌یابد.

- در صورتی که نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می‌شود.

- ابتدا منابع فارسی و عربی می‌آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و... جداگانه ذکر می‌شود.

- هر توضیح دیگری غیر از ارجاع، در بخش پی‌نوشت می‌آید.

این بخش قبل از فهرست منابع پایانی قرار می‌گیرد.

- شماره پی‌نوشت‌ها در سرتاسر مقاله باید به صورت پیاپی بیاید و از افراط در توضیح پرهیز شود.

علائم اختصاری:

ج: جلد

هـش: هجری شمسی

هـق: هجری قمری

متو: متولد

فو: متوفی

همان: منبع پیشین

همانجا: منبع پیشین، همان جلد و همان صفحه

ب: بیت

ص: صفحه

صص: صفحات

ق. م: قبل از میلاد

م: میلادی

ش: شماره

د: دوره

شیوه ارسال مقاله:

مقاله‌های خود را می‌توانید به عنوان سردبیر و به نشانی «تهران، خیابان انقلاب، خیابان وصال شیرازی، نبش کوچه شفیعی، پلاک ۲۶، طبقه ۴، واحد ۱۲، اداره نشریات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران» یا به پست الکترونیکی آن jperlit@ut.ac.ir ارسال فرمایید.

فهرست مطالب

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۱	۱. عمرو بن بحر جاحظ دکتر محسن جهانگیری
۱۷	۲. تحلیل داستان ملکوت با تکیه بر رویکرد ساختارگرایانه دکتر تقی پورنامداریان و رقیه هاشمی
۳۹	۳. بینش نقش اندیش روزبهان در تفسیر ... دکتر علی شیخ‌الاسلامی و دکتر محمد رضایی
۵۷	۴. بررسی و تحلیل سفر آفاقی در متون عرفانی دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد و فاطمه طاهری
۷۳	۵. بررسی شخصیت ابن‌باکویه شیرازی دکتر محمد علی جانی پور
۹۳	۶. میان‌خانه جهان دکتر محمد رضا ترکی
۱۰۱	۷. انواع نمود واژگانی در افعال فارسی زهرا ابوالحسنی چیمه

عمروبن بحر جاحظ

(۲۵۵-۵۱۵۰)

(۸۶۸-۷۶۷م)

ادیب فیلسوف (بخش نخست)

آقای دکتر محسن جهانگیری

استاد دانشگاه تهران

(از ص ۱ تا ۱۶)

تاریخ دریافت: ۹۰/۰۴/۰۵

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۶/۲۰

چکیده

جاحظ مانند ولتر، نویسنده سرشناس فرانسوی، ادیب فیلسوف است، یعنی بعد ادبی وی بر بعد فلسفی اش غالب است. او مانند سایر ادیبان و نویسندگان بزرگ جهان به همه علوم و معارف عصرش اعم از فلسفه و کلام و سیاست و اقسام و الوان آداب و ادیان و مذاهب اشراف داشته و در برخی از آنها ماهر و حاذق بوده و کتاب و رساله نوشته است. بزرگترین امتیاز جاحظ در میان نویسندگان عهد قدیم در این است که او مانند نویسندگان معروف عهد جدید و معاصر درباره واقعیات زندگی و مسائل روز جامعه از قبیل برتری نژادی، اختلافات دینی و مذهبی و خصوصیات صنفی و حتی اخلاق و رفتار افراد اندیشیده و به جامعه آرمانی و به اصطلاح مدینه فاضله عنایت نکرده است. او نمی خواسته در ذهن خود جامعه ای آرمانی بسازد و انسانها را به سوی آن سوق دهد، بلکه وجهه همتش تنها شناختن و شناساندن جامعه موجود عصرش بوده است. او در تفکرات و تأملات فلسفی خود نیز مانند فیلسوفان طبیعت شناس یونان پیش از سقراط درباره واقعیات محسوس و ملموس اندیشیده و از تفکر و بحث در خصوص کلیات و انتزاعیات ماورای حس و محسوسات خودداری کرده است. جاحظ نویسنده و فیلسوفی شاد و خندان بوده، به تمام شئون حیات عشق می ورزیده و مانند ولتر هم خود می خندیده و هم دیگران را می خندانده است.

واژه های کلیدی: جامعه آرمانی، جامعه واقعی، انتزاعیات، واقعیات، اختلافات

دینی، اختلافات نژادی، خصوصیات شخصی، ادبی - فلسفی

مقدمه

ابوعثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة کِنانی لیشی (ابن خلکان، ۱۳۹۷. ۴۷۰) (منسوب به لیث بن بکر بن عبد مناف بن کِنانه بن خُزَیمَة) معروف به جاحظ؛ به روایتی از صُلب کِنانیان بوده است (یاقوت، ۱۳۳۰. ۷۴؛ ابن المرتضی، ۱۳۸۰. ۶۸). بنابراین می‌توان او را عرب خالص شناخت و به روایتی دیگر آزاد شده آنان، ابوالقلمس عمرو بن قُلع کِنانی قُقیمِی و یا قُقیمِی بوده است (یاقوت، همان). از آنجا که فزارة جدّ جاحظ سیاه بوده، این احتمال پیش آمده که او از نژاد سیاه و افریقایی بوده باشد (بلات، دارالفکر، بیتا؛ سندوبی، ۱۳۵۰. ۱۴، ۱۱). جاحظ در زبان عربی به کسی گفته می‌شود که حدقه چشمش برآمده است و او را بدین جهت جاحظ نامیدند که چشمانی مانند چشمان وزغ داشته، هر دو حدقه اش بیرون آمده بوده است. به همین مناسبت، او را حَدَقِی نیز خوانده‌اند (ابن خلکان، همان؛ سمعانی، ۱۶۲/۳). برخی نوشته‌اند: او در جوانی و حتی در دوران پیری از لقب جاحظ کراهت داشته و می‌کوشیده اسم خود را عمرو بن بحر و بیشتر ابوعثمان معرفی کند. او گفته است، من کنیه ام را سه روز فراموش کردم تا به خانه آمدم و از خانواده پرسیدم، آنها گفتند ابوعثمان است (یاقوت، همان؛ خطیب، ۲۱۴). اما او در دوران پیری أحياناً خود را جاحظ هم خوانده است و گویا در این دوران مانعی نمی‌دیده که دوستانش هم وی را با این لقب بخوانند (جاحظ، *البخلاء*، ۱۹۴۸: ۱۹۵؛ بلات، ۱۰۰). حسن سندوبی توجه داده که پس از وی لقب جاحظ عنوان جامعیت فنون علم، اصناف آداب و اقسام و الوان بلاغات شناخته شد و عده‌ای از ارکان و اقطاب علم و ادب بدین لقب افتخار یافتند؛ ابوزید بلخی (فوق ۳۲۲ه) جاحظ خراسان، ابن العمید (فوق ۳۵۹ه) و یا محمود بن عزیز عارضی (فوق ۵۲۱ه) جاحظ ثانی ملقب شدند (سندوبی، همان، ص ۱۸).

محل تولد: به اتفاق بصره بوده، ولی در تاریخ تولدش اختلاف است. برخی سال ۱۵۰ (یاقوت می‌نویسد: «جاحظ گفته است من یک سال از ابونواس بزرگترم. من آغاز سال ۱۵۰ متولد شدم، ابونواس در پایان آن.» یاقوت، همان، ص ۷۴)، برخی ۱۵۵ (مرزبانی، نمره ۲۳۰)، و برخی دیگر سال ۱۶۰ (ذهبی، ۱۹۶۰: ۲۵۶؛ شفیق جبری، ۱۹۳۲) هجری قمری نوشته‌اند.

از خانواده و دوران طفولیت وی اطلاع مفصّلی به دست نیامد. ظاهراً از خانواده فقرا بوده است. جاحظ در کودکی پدرش را از دست داده و در تحت تکفل و سرپرستی مادرش نشو و نما یافته و در شهر بصره به مکتبخانه رفته و دانش آموخته است.

دوران دانش آموزی و شدت علاقه‌اش به دانش از خاطراتی که این دوره را به تصویر کشیده پیداست. او در اثر فقر و تنگدستی در ضمن تحصیل علم ناگزیر به کسب و کار هم پرداخته است؛ در بصره در کنار رود سیحان (رودی در بصره) نان و ماهی می‌فروخته است (مرزبانی، همان؛ یاقوت، همان، ص ۷۴). مادرش با تحصیل وی مخالف بوده، ترجیح می‌داده که او به کلی دست از تحصیل علم بردارد و وقتش را یکسره صرف کسب و تجارت کند. لذا روزی به جای طعام، طبقی پر از کتاب پیشش نهاد، او پرسید این چیست؟ پاسخ داد: این همان چیزهایی است که می‌آوری. جاحظ اندوهگین شد، از خانه بیرون رفت و در مسجد جامع نشست (از سخنانش پیداست، که او از سنّ نوجوانی با مسجدین که طایفه‌ای از علما و ارباب نحو و لغت بودند و در مسجد جامع بصره گرد هم می‌آمدند معاشرت داشته است: در کتاب *الحيوان*، ج ۴، ص ۳۶۰ نوشته است: «و بینما أنا جالسٌ يوماً فی المسجد مع فتیانٍ من المسجدین ممّا یلی ابواب بنی سلیم. أنا یومئذٍ حدّث السنّ»). و مؤیس (بر وزن اویس) بن عمران متکلم از اصحاب نظام نیز آنجا نشسته بود، چون او را اندوهگین دید از حالش پرسید. او آن ماجرا را برای وی نقل کرد. مؤیس وی را به خانه‌اش برد، طعامش داد، پنجاه دینار نیز به وی بخشید. او به بازار رفت، آرد و سایر لوازم زندگی خرید و با باربران به خانه برد، اما مادرش این کار را نیز نپسندید و گفت: اینها را از کجا آورده‌ای؟ از کتابچه‌هایی که پیش من نهاده‌ای؟ جاحظ پس از این واقعه پیش ابن‌الزّیّات (مقتول ۲۳۳هـ، شاعر مشهور و وزیر سه تن از خلفای بنی‌عباس؛ معتصم، واثق و متوکل) رفت. ابن‌الزّیّات در الأعالی چهارصد جریب زمین اقطاعش کرد، که به جاحظیه معروف شد (ابن‌المرتضی، همان، صص ۶۹-۶۸).

خَلْق و خُلُق: جاحظ کوتاه قد، آبله رو و زشت چهره بوده و زشتی‌اش ضرب المثل شده است. از وی نقل کرده‌اند که گفته است: متوکل مرا برای تأدیب فرزندان‌ش دعوت کرد، چون زشتی چهره ام را دید دستور داد هزار درهم به من دادند و برگردانیدند (مسعودی، ۱۹۷۳: ۱۰۰).

باز از وی نقل شده: مرا خجالت زده نکرد مگر زنی که مرا پیش زرگری برد و به وی گفت مثل این بساز (بلات، همان، ص ۱۰۲)، من میبوت شدم، از زرگر پرسیدم پاسخ داد، این زن از من خواسته بود برایش صورت شیطان‌ی بسازم و من گفته بودم نمی‌دانم چگونه بسازم. لذا تو را آورد و گفت: مثل این بساز. دیگران هم درباره زشتی وی چیزها گفته و شعرها سروده‌اند از جمله شاعری سروده است:

لو يُمَسِّخُ الخنزيرُ مَسْخاً ثانياً ما كان آلا دون قُبْحِ الجاحظ
رَجُلٌ يَنُوبُ عن الجحيم بنفسه و هو القَذِي في كلِّ طَرْفٍ لَاحِظٌ

(بغدادی، بیتا: ۱۷۸. شارل بلات شعر منقول را به شاعری به نام احمد بن سلامه کتبی نسبت داده و مصرع چهارم را بدین صورت نقل کرده است: «و هو القذی فی عین کلّ ملاحظ»).

برخی به تندخویی وی نیز اشاره کرده و او را مُشَوِّه الخُلُق خوانده‌اند (ابن خلکان، همان، ج ۳، ص ۴۷۱؛ ابن عماد حنبلی، ج ۲، ۱۳۵۰: ۱۲۷). با وجود این گویند چون در برابر آینه می‌ایستاده، دست به چهره و محاسنش می‌کشیده و می‌گفته است: أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْسَنَ خُلُقِي كَمَا أَحْسَنَ خَلْقِي! (جاحظ، ۱۳۴۳ مقدمه)

اما با این زشتی‌های ظاهری از زیبایی‌های معنوی بهره‌ها داشت. خوش خط، نکته سنج، نکته دان، نکته پرداز، نیکو محضر، خوش مشرب و در فصاحت و بلاغت انگشت نما و ضرب المثل و خلاصه صاحب فضایل کثیری بود. مردم اعم از خواص و عوام با شوق و ذوق به درک مجلس و محضر و استماع لطایف و حکایاتش می‌شتافتند و از فضایل و برکاتش بهره‌ها می‌بردند. اهل ادب درباره‌اش چیزها نوشتند و حکایت‌ها نقل کردند که ما در آینده آنجا که درباره سعه دانش و گستره فرهنگ وی سخن می‌گوییم نقل خواهیم کرد.

شدت شوق و علاقه به کسب دانش: از گذشته شدت علاقه وی به کسب دانش معلوم شد. گفتیم او از کودکی به تحصیل علم و معاشرت با علما علاقه داشت و علی‌رغم مخالفت مادرش، با سعی فراوان کسب دانش پیش گرفت، هر مانعی که پیش آمد از میان برداشت و به هر وسیله‌ای که امکان داشت دست یازید، تا در عالم علم و ادب به مقامی عالی و درجه‌ای رفیع نایل آمد و به تعلّم و تدرّس پرداخت و نامش را برای همیشه در دانشنامه فرهنگ بشری جاودان ساخت.

جاحظ در اثر شدت علاقه به کسب علم، به تعلّات رسمی بسنده نمی‌کرد و از شعرا و خطّبایی که به مرید^(۱) رفت و آمد می‌کردند و حتی از اعراب امّی فصاحت می‌آموخت (یاقوت، همان، ص ۷۵؛ سمعانی، همان.) و در شدت حرصش به کسب دانش همین بس که نوشته‌اند: برای مطالعه کتب، دکان صحّافان کرایه می‌کرد و به همین منظور شب‌ها در آنجا می‌خوابید و هر کتابی که به دستش می‌رسید از اوّل تا به آخر به مطالعه آن می‌پرداخت (ذهبی، ۲۰۰۶: ۴۱۵، ۴۱۳، نمره ۱۹۴۵؛ ابن‌الدّیم، بیتا، ص ۱۷۵؛ همان، ۱۳۴۳: ۳۰۴). یاقوت از بوهفّان عنبری (فوف ۱۹۵هـ، شاعر و لغوی) نقل می‌کند که گفته است: من هرگز نه دیده‌ام و نه شنیده‌ام کسی را که بیشتر از جاحظ دوستدار کتب و علوم باشد که هرگز کتابی به دستش نمی‌رسید مگر اینکه آن را تماماً می‌خواند (یاقوت، همان، ص ۷۵).

مشایخ و استادان: از استادان بزرگی که در عصر وی از عالمان سرشناس دارالاسلام بودند علم و ادب آموخت از جمله از ابوعمیده (معمربن مثنی، فوف ۲۰۹هـ)، اصمعی (ابوسعید لغوی نحوی، فوف ۲۱۴هـ) و ابوزید انصاری (فوف ۲۱۴هـ) حدیث شنید، از ابوالحسن اخفش (نحوی، شاگرد سیبویه معروف، فوف ۲۱۵هـ) نحو آموخت، دوست او بود (همان.) و او را اعلم ناس می‌شناخت ولی گاهی هم با وی به مخالفت برمی‌خاست (بلاط، همان، ص ۱۸۱). در علم کلام شاگرد نظام و مرید وی شد (ذهبی، ۱۹۶۰: ۴۵۶؛ بلاط، همان، ص ۱۱۷)، با اینکه بیست سال از نظام بزرگتر بود. زیرا استاد در کلام مقامی بسیار ارجمند داشت. قبلاً اشاره کردیم که او جز استادان مشهور، فصاحت را در بازار مرید بصره از اعرابی که بدانجا رفت و آمد داشتند فرا گرفت و به روایتی از ابویوسف قاضی معروف، صاحب ابوحنیفه (فوف ۱۸۲هـ)، یزیدبن هارون (محدث مشهور، فوف ۲۰۲هـ)، سربن عبدویه، حجّاج بن محمد بن سلمه حدیث، و از ثمامه بن اشرس علم حدیث آموخت و با نویسندگان و مترجمان مشهور فرس و سریان آمیزش کرد و از آنها نیز بهره برد (سمعانی، ۱۹۶۳: ۱۶۳-۱۶۲؛ سندوبی، همان، صص ۲۸-۲۹؛ احمد امین، ۱۹۵۶: ۴۰۹) و فرهنگ فارسی را از کتابهای ابن‌مقفع فرا گرفت (همان). از عده‌ای از جمله ابویوسف قاضی و حجّاج بن محمد روایت کرد (سمعانی، همان). البته بیشتر به نقل روایاتی پرداخت که با عقیده‌اش موافق و با طبیعتش سازگار بود. عده‌ای نیز از جمله ابوبکر عبدالله بن اُبی داود سجستانی

محدث معروف (فو ۳۱۶هـ) و خواهرزاده‌اش یموت بن مُزَرَّع عبدی بصری (ابوبکر محمد بن موسی، فو ۳۰۴هـ) ادیب اخباری از وی روایت کرده‌اند. ابوالفرج هم به روایت یموت بن مُزَرَّع از جاحظ، و جاحظ از ثمامه اشاره دارد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۰، ۱۱۶، ۱۸۰؛ ج ۴، ص ۵۲). اما اهل حدیث او را ثقه و مأمون نشناختند و از اهل بدع قلمداد کردند و بدین ترتیب روایاتش را معتبر ندانستند و حتی ابوبکر بن اَبی داود که از وی روایت کرده، گفته است: من به حذاقت و کیاستش وثوق دارم ولی به دیانتش وثوق ندارم (خطیب، همان، ص ۲۱۸، ۲۱۳). ذهبی و ابن حجر هم پس از این که از ثعلب (ابوالعباس احمد بن یحیی بن زید، فو ۲۷۱هـ) نقل کرده‌اند که او ثقه و مأمون نبوده، خود نظر داده‌اند که او از ائمه بدع بوده است (ذهبی، نمره ۶۳۳۳، ص ۱۶۷؛ ابن حجر، ۱۳۳۰، ص ۳۵۵).

ابن حجر می‌نویسد: اسماعیل بن صفار گفت، شنیدم ابوالعیناء (ابومحمد بن قاسم، ادیب و محدث معروف، ۲۸۲-۵۱۹۱هـ) می‌گوید: من و جاحظ حدیث فدک (معلوم نشد مقصود از حدیث فدک چیست؟! را وضع کردیم و در پیش شیوخ بغداد خواندیم همه پذیرفتند مگر ابن شیبۀ علوی (احتمالاً محمد بن عثمان بن اَبی شیبۀ، محدث امامی، فو ۲۹۷هـ) که از قبول آن امتناع ورزید (همان، ص ۳۵۶).

مسافرتها: مسعودی آنجا که عقیده وی را درباره نهر مهرا ن که نهر سند است نقل کرده، در مقام انتقاد نوشته است که او کثیرالسفر نبوده، دریاها نپیموده و راه‌ها و شهرها را نمی‌شناخته است (مسعودی، همان، ج ۴، ص ۲۹). بلی، ولی او برای همیشه در بصره نمانده و برای مدتی از آن شهر خارج شده، به بغداد و از آنجا به سامرا و انطاکیه و شاید هم به مصر رفته است (شفیق جبری، همان، ص ۵۶)، و از متن کتاب *الحيوان* نیز برمی‌آید که او به روم و شامات رفته و شهرهای بزرگی را دیده است (جاحظ، همان، ج ۳، صص ۴۵۳، ۴۰۴، ۳۲۱). چنان که در آینده خواهیم نوشت او کتابی هم به نام *الأوطان والبلدان* تألیف کرده است. البته قابل ذکر است که او پیش از خروج از بصره به علم کلام توجه داشته و به مذهب اعتزال گرویده بوده (بلات، همان، ص ۳۷۹)، ولی مسلماً تکاملش در این علم بعدها بیشتر در بغداد صورت گرفته است.

مسافرت به بغداد: بغداد در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم، مرکز سیاسی و فرهنگی عالم اسلام بود و برگزیدگان اهل علم و فضل و ارباب حرف و مطامع را به خود

جذب می‌کرد. جاحظ نیز در سال ۲۰۴ هجری - سال ورود مأمون به بغداد - در حالی که سنش از پنجاه تجاوز کرده بود جذب و روانه این شهر شد و به دربار خلافت عباسی راه یافت و در صف مقربان خلیفه درآمد. به احتمال قوی علت این تقرّب همان کتاب *الامامه* اوست که خوشایند خلیفه واقع شد، که او نوشته است: خلیفه آنچه را که بدان دستور داده بود در آن کتاب یافت (یاقوت، همان، ص ۷۹).

جاحظ تا آن اندازه در پیش خلیفه تقرّب یافت که از طرف او به صدارت دیوان رسائل منصوب گردید. اما او بیش از سه روز در این مقام نماند، که استعفا کرد و خود را کنار کشید (جبری، ۱۹۶۸م، ص ۱۹)، که کار دیوانی را با ذوق و سلیقه و روحیه آزادمنشی و دانش دوستی خود سازگار نیافت، و پس از کناره‌گیری از صدارت به تکمیل و تدوین معارف پرداخت و به قرائت کتب همت گماشت. او علاوه بر متون عربی، کتابهایی را که از یونانی و غیر یونانی از جمله فارسی به زبان عربی ترجمه شده بود مطالعه کرد و به معاشرت بزرگان معتزله توفیق یافت و آنچه از مذهب اعتزال در کمون داشت به منصه ظهور رسانید (احمد امین، همان، صص ۴۰۸-۴۰۹). از منابع معتبر برمی‌آید که، او در این شهر با متکلمان سرشناسی همچون ابوشمر معتزلی، ثمامه بن اشرس نمیری، علی بن هشتم کاتب مشهور و نظام، استاد بزرگ کلام اعتزال معاشرت و مجالست داشته است (بلات، همان، ص ۱۱۷). به روایتی، قبلاً هم در بصره در مجلس ابوالهذیل علف با نظام آشنا بوده است. او در بغداد به علم و ادب شهرت یافت. علما و ادبا و طلب از فرق و ملل مختلف به وی روی آوردند. فراء (ابوزکریا یحیی بن زیاد دیلمی، فو ۲۰۷ه) ادیب سرشناس و نحوی معروف و دوستدار علم کلام برای آموختن علم کلام پیشش شتافت، ولی بنا بر تشخیص وی استعداد فراگیری این علم را نداشت (سندوبی، همان، ص ۲۴). چون مأمون درگذشت و خلافت به معتصم انتقال یافت او ملازم محمد بن عبدالملک معروف به ابن‌الزّیات (أبوجعفر محمد بن عبدالملک، ۲۳۳-۱۷۳ه، ادیب و وزیر چند تن از خلفای بنی‌عبّاس) شد و کتاب *الحيوان* (۲۳۳ه) خود را به وی اهدا کرد و از احمد بن ابی‌دؤاد (فو ۲۳۳ه) که دشمن ابن‌الزّیات بود دوری گزید و چون ابن‌الزّیات در سال ۲۳۳ به دست متوکل به قتل رسید، از ترس ابی‌دؤاد به بصره گریخت، اما دیری نپایید که گرفتار شد

ولی با زبان آوری ویژه‌ای که مخصوص وی بود از خشم اُبی دؤاد نجات یافت و مورد مهرش قرار گرفت و کتاب *البیان والتبیین* خود را به وی اهدا کرد و پنج هزار دینار گرفت. سرانجام او به بصره بازگشت و ظاهراً تا آخر عمر در آنجا ماندگار شد و به تألیف و تصنیف پرداخت سرانجام دچار فلج شد، از مردم کناره‌گیری کرد، مردم نیز از وی دوری جستند و یارانش جز معدودی از دورش پراکنده شدند، اما با وجود پیری مثل همیشه دست از کتابت برداشت و حداقل برخی از فصول کتاب *الحيوان* خود را در این ایام نگاشت (*الحيوان*، ج ۴، ص ۲۰۹). شایسته ذکر است درحالی که بعضی مسافرت وی را به مصر و دمشق محتمل دانسته‌اند (بلات، همان، ص ۳۶۹)، سندوبی سفرش را به مصر قطعی می‌داند و می‌نویسد: در کتاب *الحيوان* دیده که او وارد مصر شده و برای مشاهده و اختیار حیوانات در آنجا مدتی اقامت گزیده است (سندوبی، همان، ص ۷۹). ظاهراً او به زیارت بیت‌الله الحرام توفیق نیافته و این فریضه الهی را انجام نداده است و این از یک متکلم معتزلی، یعنی فیلسوف عقل‌گرا به‌ویژه جاحظ بعید نمی‌نماید.

مرگ: او در آخرین روزهای زندگی دیگر قدرت بر کتابت نداشت، که به بیماری‌های سختی دچار شده بود. از مبرّد (محمّدبن یزید بصری، مکنی به ابوالعبّاس، فو ۵۲۸۵) نقل شده که گفته است: شنیدم جاحظ می‌گوید: طرف چپ بدنم مفلوج است، اگر با قیچی ببرند حس نمی‌کنم، طرف راست بدنم منقرس است، اگر پشه‌ای به آن بخورد متألّم می‌شوم، سنگ مثانه دارم، نمی‌توانم به آسانی ادرار کنم و بدتر از همه، درد پیری است که نود و شش سال دارم (یاقوت، همان، ص ۱۱۴؛ ابن‌خلکان، همان، ص ۴۷۳) و او این شعر را می‌خوانده است:

أترجوا أن تكونَ و أنتَ شيخٌ كما قد كنتَ أيامَ الشَّبَابِ
لقد كذبتَ نفسكَ ليسَ ثوبٌ دَرِيسٌ كَالجَدِيدِ مِنَ الثِّيَابِ

(سمعانی، *الأنساب*، ص ۱۶۲؛ خوانساری، *روضات الجنّات*، ۱۳۹۲: ۳۲۵)

او در عصر خلافت المعتز بالله (یاقوت، همان، ج ۱۶، ص ۱۱۴) و یا المهتدی (مسعودی، همان، ج ۴، ص ۱۹۵) در محرم سال ۲۵۵ و یا ۲۵۶ هجری از دنیا رفت. به روایتی مرگش در اثر ریختن مجلدات و طبقاتی کتاب بر روی وی اتفاق افتاده است (ابن‌عمادحنبلی، همان، ج ۲، ص ۱۲۲).

چنان‌که ملاحظه شد، دورهٔ عمر جاحظ تاریخ یک قرن، آن هم، قرن حرکت و شکوفایی فرهنگی و رخداد اتفاقات حادّ و تعیین‌کنندهٔ سیاسی بوده است. او در این مدت، خلافت چند تن از خلفای عباسی را دید. در خلافت مهدی (۱۶۹-۱۵۸هـ) به دنیا آمد. در خلافت هادی (۱۷۰-۱۶۹هـ) کودک و در خلافت هارون (۱۹۳-۱۷۰هـ) جوان بود، نزاع میان امین و مأمون را مشاهده کرد، در خلافت امین (۱۹۸-۱۹۳هـ) و مأمون (۲۱۸-۱۹۸هـ) در سنّ کمال و مردی پخته و آزموده بود. نفوذ و سلطهٔ ایرانیان را در دستگاه خلافت دید. در عصر معتصم (۲۲۷-۲۱۸هـ) سطوت و غلبهٔ تُرک را مشاهده کرد، دورهٔ واثق (۲۳۲-۲۲۷هـ) را نیز دریافت، در خلافت متوکل (۲۴۷-۲۳۲هـ) که دورهٔ شکست معتزله بود حضور داشت و پایان زندگی‌اش که با بیماری‌های گوناگون و به قول خودش بدتر از همه درد پیری دست و پنجه نرم می‌کرد، مصادف دوران منتصر (۲۴۸-۲۴۷هـ)، مستعین (۲۵۲-۲۴۸هـ)، معتز (۲۵۵-۲۵۲هـ) و مهدی (۲۵۶-۲۵۵هـ) بود و سرانجام در عهد خلافت معتز و یا مهدی (۲۵۶-۲۵۵هـ) پس از حدود یک قرن با کوله باری از علم و تجربه و فرهنگ و ادب از دنیا رفت و آثار ادبی و علمی و فلسفی کثیری از خود به یادگار گذاشت.

سعهٔ دانش: او از فرهنگ دوستان و معارف خواهان و آگاهان عصر و روزگارش بوده است. در گذشته اشاره شد که او از کودکی با فقر و تنگدستی و بدتر از آن تحمل ملامت و سرزنش مادرش به تحصیل علم پرداخته، اما چنان‌که گذشت از خوش آمد روزگار به مصاحبت مردان دانش پرور و علم دوست و به شاگردی معلّمان و استادان حاذق و وارد و شاگردپرور توفیق یافته و با حرص و ولع خاصی به مطالعهٔ کتب اهتمام ورزیده، تا آنجا که هر کتابی را که به دستش می‌رسیده از آغاز تا پایان می‌خوانده است. از مطالعهٔ آثارش برمی‌آید که در زبان و ادبیات تازی یگانهٔ روزگارش بوده و در مسائل علمی و فلسفی و امور اجتماعی بیش از پیشینیانش تفکر و تأمل و پژوهش و تحقیق کرده است. او عالمان و فیلسوفان یونانی و غیر یونانی را اعمّ از الهی و طبیعی می‌شناخته، آثاری از آنها را به زبان عربی خوانده و تا حدّ زیادی از عقاید و افکارشان در زمینه‌های مختلف علمی و فلسفی مطلع بوده است.

جاحظ در کتب و رسالاتش به‌ویژه در کتاب *الحيوان* از ارسطو و دیگران نام برده و پاره‌ای از عقاید و آرایشان را نقل کرده است. اما او مانند سایر استادان معتزلی از روش‌های علمی و فلسفی به روش حسّی و تجربی گرایش داشته و بیشتر به تقریر و تحریر آرای فلاسفه طبیعی پرداخته تا عقاید فلاسفه الهی، ولی نه بدین جهت که از فهم و درک آرای فلاسفه غیرطبیعی ناتوان بوده است، بلکه بدین علت که روش و اندیشه فلاسفه طبیعی را می‌پسندیده و آن را بر روش فلاسفه الهی برتری می‌داده است.

بحث تفصیلی در مقام ادبی و اهمیت علمی و فلسفی او از حوصله یک مقاله بیرون و نیازمند تألیف مقالاتی متعدّد و بلکه کتابی مستقلّ است.

آنچه در اینجا شایسته ذکر می‌نماید ذکر شواهدی چند از اقوال صاحب‌نظران و ارباب علم و فضل از مسلمان و غیرمسلمان و از موافق و مخالف است که به سعه علم و گستره اطلاعاتش شهادت داده‌اند. ثانیاً ذکر نام برخی از آثارش، که حکایت از حداقت و مهارت وی در زبان و ادب عرب و اطلاعات وسیعش از علوم و معارف زمانش دارد، و در ضمن اشاره به روش و سبک و سیاق کلام و عقاید و افکار فلسفی‌اش که نشانگر قدرت تفکر و تعقل و تفلسف و کلامی اوست. و اما تفصیل آرای فلسفی و کلامی وی از وظیفه این مقاله خارج است و ما آن را در تحقیقی جداگانه انجام داده‌ایم و در سال ۱۳۸۴ش در جلد ششم *دانشنامه جهان اسلام* به چاپ رسیده است.

نظر بزرگان علم و ادب درباره جاحظ: از ابوالفضل بن عمید نقل شده که: «ثلاثه علوم الناس كلّهم عيال»؛ در بلاغت و فصاحت و معانی و بیان عیال ابوعثمان جاحظاند. یعنی همچنانکه اعضای خانواده نیازمند سرپرست خانواده هستند و بدون او خانواده‌ای نخواهد بود، همچنین خانواده وسیع ادب در بلاغت و فصاحت و معانی و بیان نیازمند جاحظاند و بدون آثار ادبی وی دوام و بقایی نخواهند داشت (یاقوت، همان، ص ۱۰۳).

او در مقام تعظیم جاحظ و اهمیت آثار وی گفته است که: «کُتِبَ الجاحظُ تُعَلِّمَ العَقلَ أوَّلًا والأدبَ ثانیاً (همان.)»: (کتابهای جاحظ نخست عقل می‌آموزد و پس از آن ادب یاد می‌دهد). ثابت بن قره هم توصیف مرتبه علم و ادب و بلاغت و درایت وی را با این بیت آغازیده که:

عَقِمَ النِّسَاءَ فَلَا يِلْدُنْ شَبِيهَهُ إِنَّ النِّسَاءَ بِمِثْلِهِ عَقِمَ

و پس از آن در مدح و ستایشش داد سخن داده و گفته: «خطیب المسلمین، و شیخ المتکلمین و مَدْرَةُ (زعیم) المتقدّمین والمتأخّرین، إن تکلم حکمی سَحْبَان (فوق ۵۴، خطیب شهیر عرب که در سخنوری و بلاغت ضرب المثل است) فی البلاغة (در بلاغت همانند سحبان می نمود) و إن ناظر ضارع النّظام فی الجدال (در مناظره با نظام برابری می کرد)... شیخ العرب و لسان العرب»؛ جامع زبان و قلم و فطنت و علم و رأی و ادب و نثر و نظم و ذکاء و فهم بود (همان، ص ۹۵).

ابوالقاسم اسکافی (علی بن محمد) گفته است: «استظهار و پشت گرمی من در بلاغت بر سه چیز است: قرآن، کلام جاحظ و شعر بحتری (همان، ص ۱۰۳) (ولید بن عبید طائی، فوق ۲۸۴، ادیب و شاعر معروف)».

ابوحیان توحیدی (محمد بن عباس) نیز در ستایش مقام فرهنگی وی کتابی نوشته و آن را *تقریظ الجاحظ* نام نهاده است (همان، ص ۹۵).

از موافقان: ابن مرتضی و قاضی عبدالجبار نقل کرده اند که او در جمیع علوم از نوادر روزگارش به شمار می آمده، جامع علم کلام، فصاحت، اخبار، شعر، فقه، تأویل قرآن و ایام عرب بوده است (ابن المرتضی، همان).

از مخالفانش: ابن قتیبه (محدث معروف ایرانی تبار، ۲۷۶-۲۱۳ه) که از اعلام اهل الحدیث و از حیث عقیدتی از مخالفان سرسخت جاحظ است، اقتدار او را در استدلال و احتجاج ستوده و با این عبارت با شکوه «و هو آخر المتکلمین والمعایر علی المتقدّمین» به تکریم و تحسینش پرداخته است، و برای به ثبوت رساندن قدرت بیان و نیروی استدلالش نوشته است: او در دلیل تراشی ترزبان و خوش بیان است، قدرت این را دارد که کوچک را بزرگ و بزرگ را کوچک، خرد را کلان و کلان را خرد بنمایاند. چیزی را بیاغازد و نقیضش را به همان قوت بسازد. به برتری سیاه بر سفید برهان آورد و همچنین برتری سفید را بر سیاه مدلل دارد. گاه به سود عثمانیان دلیل تراشد و گاهی رافضیان را از عثمانیان برتر شناسد (ابن قتیبه، ۱۳۲۶: ۷۱).

مسعودی (ابوالحسن علی بن حسین، فو ۳۴۵/۳۴۶ه) با وجود اشاره به انحراف عقیده‌اش، در مقام ستایش از علم و فضلش نگاشته است: «احدی از راویان اخبار و اهل علم شناخته نشده که بیش از وی کتاب نوشته باشد و با وجود اینکه مشهور به انحراف بوده، کتبش زنگ اذهان را می‌زدایند و براهینی روشن ارائه می‌دهند، زیرا آنها را با بهترین نظم، منظّم و با نیکوترین ترتیب، مرتّب و با فصیح‌ترین لفظ، مزین کرده است. هرگاه می‌ترسد که خواننده دلتنگ شود و شنونده به ستوه آید، ناگهان از جدّ به هزل روی می‌آورد و از حکمت بلیغ به نادره‌ای ظریف می‌پردازد و خلاصه او را از اسلاف و اخلاف معتزله مثل و مانندی دیده نشده است (مسعودی، ج ۴، صص ۱۹۵-۱۹۴)». مؤلف *شذرات الذهب* نوشته است: «کان بحراً من بحورالعلم و رأساً فی الکلام والإعتزال (ابن عمادحنبلی، همان.)».

خطیب بغدادی (ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، ۴۶۳-۵۳۹۲ه) حافظ معروف حدیث، او را مصنّفی نیکوکلام و بدیع التصانیف شناسانده است (خطیب، همان، ص ۲۱۳). یاقوت حموی (یا یاقوت رومی، شهاب الدین ابو عبدالله، ۶۲۶-۵۷۷ه) دایرة المعارف‌نویس معروف اسلامی، هوش و ذکاوتش را ستوده و بی‌نیاز از وصف و تعریف معرفی کرده است (یاقوت، همان، ص ۷۴). مرزبانی از ابوبکر احمد بن علی نقل کرده که جاحظ در کلام از علم وسیع و تبخّر کثیری برخوردار بوده و حدود آن را به دقت ضبط می‌کرده و در علم کلام و غیر آن از علوم دین و دنیا از اعلم ناس به شمار آمده است (همان، ص ۷۵). ذهبی در توصیفش نوشته است: «العلامة المتبحر، ذوالفنون (ذهبی، ج ۱۰، نمره ۱۹۴۷، ص ۱۲)». بالاخره سید محمد باقر خوانساری امامی نیز با عناوین ذیل: «الشیخ اللّافظ اللّاحظ و الحبر الجامع الحافظ» به اجلالش پرداخته است (خوانساری، همان، ص ۳۲۴).

خاورشناسان و نویسندگان جدید عرب زبان نیز تا توانستند از تبخّر و مهارت وی در فنون ادب و علوم زمانش سخن رانده‌اند و چنان‌که خواهیم نوشت به جستجوی آثار و تصحیح و تحقیق و نشر آنها همت گماشتند. شارل بلات (Charles Pellat) استاد سابق دانشگاه سوربن، پس از بیان این نکته که ادب جاحظ بر سه رکن مرتکز است؛ میراث عربی، حکمت فارسی و حکمت هندی، می‌نویسد: «جاحظ ادیب است و لکن اریب و

بصیر است (بلات، همان، ص ۳۸۵-۳۸۴) و او حَقّاً «معلّم العلم والادب» است (همان، ص ۳۹۰). آقای دکتر فوزی عطوی در کتاب *اعلام الفکر العربی* با عنوان *مطنطن و با شکوه* «الجاحظ دائرة معارف عصره (فوزی عطوی، *الجاحظ دائرة المعارف عصره*، ۱۹۸۸م)» به اجلالش پرداخته است. و بالاخره آقای عبدالامیر علی مهنا مصحح برخی از رسائل وی می‌نویسد: «در شخصیت ادبی جاحظ همین بس که او زبان عرب را زبان حیات و زندگی ساخت، که به هر علمی سخن می‌گوید و از هر فتنی خیر می‌دهد (جاحظ، ۱۹۸۸، ص ۱۰)». و بالاتر از همه چنان که گذشت، سخن بسیار پرمعنی و باشکوه آقای حسن سندوبی پژوهنده سرشناس ادب جاحظ و آثار اوست که نوشت: «بعد از جاحظ، لقب جاحظ عنوان جامعیت فنون علوم، اصناف آداب و... شناخته شد و اکابر و اعلام علم و ادب به داشتن این لقب به خود می‌بالیدند (سندوبی، همان، ص ۱۰)».

زهد و پارسایی: او هرگز به زهد و پارسایی شهره نبوده، حتی موافقان و همفکرانش نیز درباره زهد و پارسایی وی تصریحاً یا تلویحاً چیزی نگفته و ننوشته‌اند. مخالفانش که اغلب از اصحاب الحدیث‌اند، از کذب و فسق و نفاقش سخن‌ها گفته، کذاب واضح حدیث و حتی تارک نماز شناسانده و حتی نوشته‌اند به حدیث استهزاء می‌کرده است (ابن‌قتیبه، همان، ص ۷۲).

خطیب بغدادی نقل می‌کند که ابن‌ابی‌الذیّال محدث گفته است، من در ولیمه‌ای حاضر شدم که جاحظ نیز حاضر بود. وقت نماز ظهر فرارسید، ما نماز خواندیم و او نماز نخواند، باز وقت نماز عصر فرا رسید، ما نماز خواندیم باز او نماز نخواند. وقتی که عزم ترک مجلس کردیم جاحظ به صاحبخانه گفت: نماز نخواندن من به حکم مذهبی - یا به ایجاب سببی بود - آیا تو را از آن آگاه کنم؟ صاحبخانه بدو گفت (یا بدو گفته شد) من گمان نمی‌کنم تو را در نماز مذهبی باشد، مگر ترک آن (خطیب، همان، ص ۲۱۷). ابن‌خُشّاب یا ابن‌خُشبه (محمد بن محمد) در *اختلال الحدیث* (ابن‌حجر، همان، ص ۳۵۶) و ابن‌قتیبه در *مختلف الحدیث* (ابن‌قتیبه، همان) او را مستهزء و واضح حدیث و کذاب شناسانده و در عین حال او را شخصی مردّد و سرگردان که از داشتن عقیده ثابتی

برخوردار نیست معرفی کرده‌اند. ذهبی نوشته است: «كان ما جنأ قليل الدّين، له نوادر (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۱۳)».

پی‌نوشت:

- ۱- مبرد به کسر میم و فتح با، بازار وسیعی بوده در بصره، که اعراب بدوی برای فروش مواشی خود به آنجا رفت و آمد داشتند و مانند سوق عُکاظ جاهلیت شعرا و ادبا برای عرضه آثار خود در آنجا گرد هم می‌آمدند.
- ۲- حسا: نوشید؛ الدادی: شراب؛ فساق؛ عقار: شراب؛ پایسخت: شراب یا هر چیزی که زیر پا می‌ریزند.
- ۳- ابن بطریق؛ ابویحیی البطریق (فوق میان سالهای ۱۷۹ و ۱۹۰هـ) مترجم معروف.
- ۴- ابن ناعمه: عبدالمسیح بن عبدالله حمصی، از مترجمان به زبان عربی و سریانی است.
- ۵- ابن فهر: به احتمال قوی حبیب بن فهر، ملقب به عبد یشوع مطران موصلی است که کتابهای بسیاری برای مأمون ترجمه کرده است.
- ۶- خالد بن عبدالملک مروزی از اکبر منجمین عهد مأمون.
- ۷- بختیشوع: بختیشوع بن جرجیس (فوق ۱۸۵هـ) که از اطبای جندی شاپور بوده است.

منابع:

- ابن حجر عسقلانی، ۱۳۳۰هـ.ق، *لسان المیزان*، طبع اول، حیدرآباد.
- ابن خلدون، مقدمه، طبع چهارم، بیروت، بیتا.
- ابن خلکان، ۱۳۹۷/۱۹۷۷م، *وفیات الأعیان*، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارصادر.
- ابن عماد حنبلی، ۱۳۵۰هـ، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، قاهره.
- ابن قتیبه دینوری، ۱۳۲۶هـ، *تأویل مختلف الحدیث*، مصر، مطبعة کردستان العلمیة.
- ابن المرتضی، ۱۳۸۰/۱۹۶۱م، *طبقات المعتزله*، بیروت.
- ابن الندیم، *الفهرست*، قاهره، مطبعة الاستقامة، بیتا.
- ابن الندیم، ۱۳۴۳ش، *الفهرست*، ترجمه و تحقیق رضا تجدد، طبع اول، تهران، انتشارات کتابخانه ابن سینا.
- ابوالفرج اصفهانی، *الأغانی*، افست دارالکتب، بیتا.
- ابوهلال عسکری، *کامل الصناعتین*، بیجا، بیتا.
- البیرنصری، *فلسفة المعتزله*، مصر، اسکندریه، بیتا.
- امین، احمد، ۱۹۸۶م، *ضحی الإسلام*، چاپ پنجم، مصر.
- بغدادی، *الفرق بین الفرق*، قاهره، بیتا.

- بلات، شارل، ابراهيم كيلاني، الجاحظ في البصرة وبغداد و سامراء، دمشق، دارالفكر، بيتا.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٤٨م، *البيخلاء*، تحقيق طه الحاجري، قاهره.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٤٨/٥١٣٦٧م، *البيان والتبيين*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قاهره.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٣٤٣ش، *التاج*، ترجمة محمد خليلي، تهران، ابن سينا.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٣٣٤هـ، *ثلاثة رسائل في الذم اخلاق الكتاب*، تحقيق فنكل، قاهره.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٦٥/٥١٣٥٨م، *الحيوان*، ج ١، تحقيق عبدالسلام هارون، مصر، ج ٤، طبع سوّم، بيروت، ١٩٦٩/٥١٣٨٨م.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٨٨م، *رسائل الجاحظ*، تحقيق عبدالأمير على مهنتا، طبع أول، بيروت.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٣٣/٥١٣٥٢م، *الرسائل الكلامية*، تحقيق حسن سندوبي، طبع أول، قاهره.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٩١/٥١٤١١م، *الرسائل الكلامية*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، طبع أول، بيروت، دارالجيل.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٨٧م، *الرسائل الكلامية*، تحقيق على ابوملحم، طبع أول، بيروت، مكتبة الهلال.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *رسالة في الرد على التصاري*، چاپ فنكل.
- جاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٤٣م، *مجموع رسائل الجاحظ*، تحقيق پاول كراوس، محمد طه الحاجري، قاهره، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- جير، جميل، ١٩٦٨م، *الجاحظ في حياته وادبه وفكره*، لبنان.
- جير، جميل، *الجاحظ و مجتمعه عصره*، بيروت، بيتا.
- خطيب بغدادى، *تاريخ بغداد*، بيروت، بيتا.
- خوانسارى، ١٣٩٢هـ، سيد محمد باقر، *روضات الجنات*، ج ٥، قم.
- ذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج ١٠، بيروت، دارالفكر.
- ذهبي، ٢٠٠٦/٥١٤٢٧م، *سير أعلام النبلاء*، ج ٩، قاهره.
- ذهبي، ١٩٦٠م، *العبر في خبر من عبر*، تحقيق صلاح الدين المنجد، كويت.
- ذهبي، *ميزان الاعتدال*، تحقيق بجاوى، دارالفكر العربى، بيتا.
- زرکلى، خير الدين، ١٩٩٩م، *الأعلام*، طبع سوّم، بيروت.
- سمعانى، ١٩٦٣/٥١٣٨٣م، *الأنساب*، طبع أول، حيدرآباد دکن.
- سمعانى، *الأنساب*، ج ٣، قاهره، مكتبة القدسى، بيتا.
- سندوبي، حسن، ١٩٣١/٥١٣٥٠م، *أدب الجاحظ*، طبع أول، قاهره.
- شفيق جبرى، ١٩٣٢/٥١٣٥١م، *الجاحظ، معلّم العقل والأدب*، دمشق.

- شیخ مفید، ۱۳۶۲ ش، مجالس در مناظرات، تهران.
- فاروق اسعد، ۱۴۰۰/۵۱۹۸۰ م، مع بُخلاء الجاحظ، طبع سوّم، بیروت، دارالآفاق الجديدة.
- قالی، ابوعلی، الأمالی، مصر، افسست بیروت، بیتا.
- مرزبان، ابوعبیدالله محمد بن عمران، نورالقبس المختصر من المقتبس، تحقیق رودلف زلهایم مسعودی، ۱۹۷۳ م، مروج الذهب، طبع پنجم، بیروت.
- مهنا، عبدالعلی، ۱۹۸۸ م، فوزی عطوی، الجاحظ دائرة المعارف عصره، بیروت، دارالفکر.
- یاقوت حموی، ۱۳۳۰ هـ، معجم الأدباء، ج ۴، حیدرآباد.

تحلیل داستان ملکوت با تکیه بر رویکرد ساختارگرایانه

دکتر تقی پورنامداریان

استاد پژوهشگاه ادبیات و علوم انسانی

رقیه هاشمی

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

(از ص ۱۷ تا ۳۸)

تاریخ دریافت: ۹۰/۰۳/۰۴

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۶/۲۰

چکیده

ملکوت تنها داستان بلند صادقی از جمله آثار ماندگاری که تحت تأثیر بوف کور هدایت در دوره‌ای خاص و با سبکی متمایز به نگارش درآمده است. گذشته از محتوای منحصر به فرد داستان، فرم و ساختار آن نیز قابل تأمل و چشمگیر است. در این مقاله در پی آن است بعضی از خصوصیات زبانی، ساختاری و فنی آن بیان شده، لذا با توجه به رویکرد نوین ساختارگرایانه که سالیان سال در زمینه نقد ادبی از جمله رهیافتهای قدرتمند و مطرح بوده، به رشته تحریر درآمده است. مقاله موجود بعد از درآمدی کوتاه در رابطه با ساختارگرایی و پیشینه ملکوت حاوی کلیات و تعاریفی از آرا ساختارگرایانی چون ژنت، تودوروف، بارت و... می‌باشد. بعد از طرح آراء، به زاویه دید دانای کل و ادا شاخص ملکوت، همچنین تحلیل داستان در دو سطح ساختار روایت و نحو روایت پرداخته شده است. با وجود ساختار نامنسجمی که به ظاهر در روایت داستان وجود دارد، ملکوت بیانگر فرم و ساختاری مستحکم و حساب شده است که با وضعیت ناپایداری شروع می‌شود و با ادامه داستان به اوج خود می‌رسد. در قسمت نحو روایت به شخصیتهای کنش‌گر، کنش‌پذیر، فعل یا کنش ویژه آنها توجه می‌گردد که با توجه به روساخت داستان، دکتر حاتم به‌عنوان فاعل اصلی شخصیتهای دیگر را تحت تأثیر کنش خود قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: نقد ساختارگرایانه، روایت، ملکوت، صادقی

درآمد

چیزی که در ساختارگرایی مهم است ارتباط اجزا در کل نظام است و همان طور که از نامش پیداست به ساختارها و قوانینی که بر این ساختارها حاکم است می‌پردازد و در پی جست‌وجوی واقعیت در اشیای منفرد نیست. ساختارگرایی به‌عنوان یک رویکرد ادبی ریشه در فرمالیسم روسی دارد. آنچه که برای فرمالیست‌ها اهمیت داشت فرم و شکل اثر ادبی بود و ساختارگرایی وامدار اندیشه‌های فرم‌گرایانه بود؛ ولی ساختارگرایان تلاش کردند از صورت و فرم به معنا دست یابند.

ساختارگرایی معمولاً نام و نشان گروهی از متفکران عمدتاً فرانسوی است که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تحت تأثیر نظریه زبان فردینان دوسوسور، مفاهیم زبان‌شناسی ساختاری را در مطالعه پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی به کار بستند (کالر، ۱۳۸۲: ۱۶۶).

به عبارتی موتور محرکه آن را بایستی در مباحث زبان‌شناسی جست‌وجو کرد که از مطالعه زبان به‌سوی مطالعه ادبیات گام برداشت تا بتواند علمی‌ترین و دقیق‌ترین مبنا را در این زمینه فراهم نماید. به‌طور کلی ساختارگرایی بر دو قطب زبان شعری و روایت‌شناسی استوار می‌باشد. از آنجا که در این مقاله مباحث شناخت زبان شعری به حیطة کار ما ارتباط پیدا نمی‌کند، از پرداختن به آن صرف‌نظر کرده و قطب دیگر ساختارگرایی؛ یعنی روایت و روایت‌شناسی که عمده تلاش و دستاوردهای ساختارگرایان را در این حوزه شاهدیم، مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهیم.

ملکوت تنها داستان بلند بهرام صادقی است که به‌طور مستقل و برای اولین بار در سال ۱۳۴۰ منتشر شد. برای بهرام صادقی که با دنیای نویسندگان بزرگ آن دوره چون رُب‌گری‌به، کافکا، یونسکو و دیگران آشنا بود. قالب و سیاق داستان‌نویسی گذشته چندان ارضاکنده نبود. او به‌دنبال ساختار و فرم نوینی بود که ظرفیت لازم را برای پرورش افکارش در اختیار بگذارد.

تعداد آثاری که داستانهای صادقی، به‌ویژه ملکوت را تحلیل ساختاری کرده‌اند. بسیار اندک شمار است حتی می‌توان اعتراف نمود که کمتر کار مهمی در مورد ملکوت با توجه به رویکردهای جدید نقد ادبی صورت پذیرفته است. این مقاله سعی می‌کند با نگاهی تازه و باتوجه به قابلیت ساختارمند این اثر به تحلیل ساختارگرایانه از دیدی دیگر

بپردازد. تحلیل ملکوت براساس الگوها و قاعده‌هایی که در نقد ادبی شناخته شده صورت پذیرفته است. الگویی که ساختار روایی داستان مطابق آن مورد بازخوانی قرار می‌گیرد، کتاب سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی کریستف بالایی است.

در ادامه درآمد، آرای ساختارگرایی از جمله برمون، تودوروف، ژنت... و داستان با توجه به آموزه‌های مطرح شده مورد مذاقه قرار می‌گیرد که به روایت‌شناسی اهمیت داده‌اند گنجانده شده. طبق تقسیم‌بندی تودوروف در کتاب بوطیقای ساختارگر آنچه مدنظر ماست نمود نحوی کلام می‌باشد که در دو بخش ساختار روایت و نحو روایت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تعاریف و کلیات

روایت‌شناسی سازوکاری است برای بررسی روایت و هدف نهایی از آن عبارت است از: «کشف الگوی عام روایت که همه شیوه‌های ممکن گفتن داستان را در بر بگیرد و شاید بتوان گفت الگویی است که تولید معنا را ممکن می‌کند» (برتنز، ۱۳۸۲: ۹۹). باید اذعان کرد که ساختارگرایی مهم‌ترین و کارآمدترین دستاوردهای خود را در زمینه روایت‌شناسی کسب نمود. نخستین گام را ولادیمیر پراپ با کتاب ریخت‌شناسی قصه‌های پریان برداشت و به دستاوردهای مهمی در عرصه توصیف ساختارهای روایی دست پیدا کرد. آنچه که وی در بررسی‌های خود کسب نمود، تأثیر شگرفی در ساختارگرایان بعدی همچون برمون، گرماس، تودوروف بر جای نهاد. وی سی و یک کارکرد یا نقش ویژه را از دل این قصه‌ها استخراج نمود.

در تحقیقات پراپ بر قصه‌های عامیانه روسی تنها کنش و کارکرد شخصیت‌هاست که مورد توجه قرار می‌گیرد و شخصیت‌ها به‌تنهایی حائز اهمیت نیستند و همواره در قصه‌های متعدد همان نقش یا کارکرد را اجرا می‌کنند. «او احتمالاً یک طرح اولیه پایه را به‌همراه سه کنش یا کارکرد پیشنهاد می‌کرد: کنش قتل، کنش به قتل رسیدن، و کنش یافتن قاتل» (سلدن، ۱۳۷۵: ۵۲).

برمون در جهت بسط و گسترش پایه روایی که پراپ بنیانش را افکنده بود تلاش کرد. وی بر آن بود تا به یاری **منطق** قاعده‌ای همگانی درمورد روایت داستانی بیابد. براساس طرح کلود برمون روایت از سه پایه تشکیل می‌گردد.

۱. توان بالقوه؛ ۲. به فعل در آمدن؛ ۳. نتیجه.

در نقطه شروع، موقعیت اولیه و یا توان بالقوه تشریح می‌گردد و در مرحله دوم وضعیت اولیه می‌تواند دگرگون شود و روند داستان ادامه یابد، یا این که متوقف شود و در مرحله آخر نتیجه تحقق یابد. کلود برمون بر خلاف پراپ بر اهمیت شخصیتها تأکید نمود و کارکرد آنها را چندان مهم ندانست. او دو گونه نقش فاعلی و مفعولی را بین شخصیتها برجسته نمود و آنها را با نام **کارگزار (فاعل)** و **کارپذیر (مفعول)** مشخص کرد.

کارگزاران کنشگرهایی هستند که اعمالی را انجام می‌دهند؛ اما کارپذیران کسانی هستند که اعمالی بر آنها اعمال می‌گردد. گرماس از ژانر خاصی که مورد بحث پراپ بود فراتر رفت و سعی کرد دستور زبان داستان را بیابد. او مفهوم کارکرد را کنار گذاشت و از مفهوم پی‌رفت استفاده نمود «هر پی‌رفت داستانی کوچک است و هر داستان پی‌رفتی کلی یا اصلی» (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۶۶). بنابراین هر داستانی از تعدادی پی‌رفت تشکیل می‌گردد و هر پی‌رفت شامل تعدادی الگوی کنش فاعل / مفعول می‌باشد.

وی سه نوع پی‌رفت اساسی را سامان بخشید که همچون سه قاعده نحوی عمل می‌نمود:

۱. **اجرای:** (آزمون‌ها، مبارزه‌ها)؛

۲. **میثاقی:** (بستن و شکستن پیمان‌ها)؛

۳. **انفعالی:** (رفتن‌ها و بازگشتن‌ها).

پی‌رفت روایت در ابتدا به شکل جمله‌ای وصفی ایراد می‌گردد که ویژگی و موقعیت فاعل در آن ذکر می‌شود. ۱. دکتر حاتم یک پزشک است (وصفی). به دنبال آن جمله و گفته‌ای وجهی می‌آید که با کلماتی چون آرزو داشتن، ترسیدن، باور داشتن، توانستن و... مشخص می‌شود که بر کنش مورد نظر اشاره می‌کند؛ ۲. دکتر حاتم دوست دارد بیمارانش را بکشد. (اشاره به کشتن). پی‌رفت سوم گزاره‌ای

متعدّی است که کنش مورد نظر انجام می‌گیرد؛ ۳. دکتر حاتم بیمارانش را با تزریق آمپول می‌کشد. (متعدّی، کنش انجام می‌شود) (ر.ک. اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۵۴-۱۵۶).

یکی دیگر از چهره‌های شاخص روایت‌شناسی تزوتان تودوروف است. وی به جمع‌بندی آرای پراپ، برمون و گرماس پرداخت و در تحلیل متن روایت بیش از همه به ساختار و نمود نحوی کلام تأکید کرد.

واحد‌های نحوی که تودوروف در بررسی‌های خود کاویده، عبارت است از: گزاره، پی‌رفت، متن روایی.

پی‌رفت، واحدی است که در سطحی بالاتر از گزاره قرار می‌گیرد و از ترکیب یک یا چند پی‌رفت، متن شکل می‌گیرد.

تودوروف معتقد است:

یک روایت آرمانی با موقعیت پایداری آغاز می‌شود که نیرویی آن را آشفته کرده است. پیامد آن یک حالت عدم تعادل است. سپس با نیرویی درخلاف جهت نیروی پیش‌گفته، تعادل برقرار می‌گردد. این تعادل دوّم شبیه تعادل نخست نیست؛ اما این دو هیچ‌گاه یک چیز نیستند (تودوروف، ۱۳۸۲: ۹۱).

بنابراین داستان چیزی نیست جز گذر از وضعیت آغازین به وضعیت نهایی.

رولان بارت نیز مفهوم پی‌رفت را به همان معنایی که برمون و گرماس به‌کار بردند استفاده می‌نماید. این‌جا هر شخصیتی حتی شخصیت‌های درجه دوّم و سوّم قهرمان پی‌رفت خود محسوب می‌شوند. فاعل و مفعول که دو نقش اصلی را ایفا می‌کنند در هر پی‌رفتی - نه همیشه شرکت دارند؛ اما کنش آنها جدا و مستقل از شخصیت آنهاست.

اما ژنت از جمله ساختارگرایانی است که به عناصر روایت که در تحلیل ساختار نقش عمده دارند پرداخت. یکی از عناصر موردنظر وی که بسیار مورد توجه قرار گرفت حالت یا وجه بود. حالت یا وجه: این‌جا دو مقوله فاصله و دیدگاه مطرح می‌گردد. فاصله به رابطه روایت با خودش مربوط می‌شود و مسائلی از قبیل: روایت مستقیم است و یا غیر مستقیم، مسئله روایت کردن است و یا نمایش دادن، مطرح می‌شود و دیدگاه، زاویه دید راوی در داستان است (ر.ک. اسکولز، ۱۳۸۳: ۲۳۳-۲۳۲).

او از مفهوم **کانونی کردن** استفاده نمود. اصطلاح مذکور برای ژنت این امکان را فراهم آورد تا بین انواع مختلف زاویه دید تفاوت قائل شود. سه کانون یا دیدگاهی که وی معرفی کرد عبارت است از: **دیدگاه صفر، دیدگاه بیرونی و دیدگاه درونی**.

۱. **دیدگاه صفر**: در این دیدگاه راوی، نه تنها از جزئیات ظاهری شخصیتها و روند کلی داستان آگاه است، حتی از آنچه که درون شخصیتها میگذرد با خبر میباشد، به عبارتی روایتگر منشی خدای گونه دارد؛

۲. **دیدگاه بیرونی**: در دیدگاه بیرونی راوی ناظری بیش نیست و میتواند و از بیان انگیزه‌های درونی و حالات روانی شخصیتها سرباز میزند؛

۳. **دیدگاه درونی**: دیدگاه درونی به این معناست که روایتگر رفتارها و عملکرد و خلق و خوی شخصیتها را از درون داستان و از دیدگاه یکی از شخصیتها به وصف میکشد. در این حالت راوی از زاویه دید اول شخص استفاده میکند.

زاویه دید در **ملکوت**

بر اساس فصل بندیهای **ملکوت**، فصلهای اول، چهارم، پنجم و ششم زاویه دید به صورت دانای کل محدود میباشد و روایتگر از جایگاهی برتر به افراد و وقایع نگاه میکند. روایتگر نقش گزارشگری را دارد که ابتدا خواننده را با خبر غیرمنتظره خود دچار شگفتی و بهت مینماید. «در ساعت یازده شب چهارشنبه آن هفته جن در آقای مودت حلول کرد» (صادقی، ۱۳۸۶: ۵). راوی همان من دوّم نویسنده است که حضوری سایه‌وار دارد؛ ولی در یک لحظه نویسنده هویتش را برای خواننده به طور آشکار عرضه میکند. «دوست دیگر، دوست ناشناس که هیچ یک از مشخصات او را نمیدانیم و از این پس هم نخواهیم دانست جواب دارد...» (همان: ص ۷). بیشترین حجم داستان بر پایه گفت‌وگو نقل قولهای مستقیم بین شخصیتها پیش میرود که با کلماتی چون گفت، زمزمه کرد، پرسید بیان میشود؛ اما گاهی روایتگر از آوردن چنین کلماتی که بیشتر در نمایشنامه‌ها مرسوم است، امتناع کرده و آغاز مکالمه‌ها را با (ـ) خط کسره نشان میدهد. این شیوه بسیار نمایشی است و گوینده یا روایتگر همچون دوربین فیلمبرداری عمل میکند و از

بیرون به وقایع و شخصیتها نگاه میکند و از ورود به دنیای درونی آنها پرهیز مینماید. اما گاه راوی آن چنان مجذوب صحنه شده که ذهنیت و عقاید خود را دخیل مینماید یا به‌طور آشکار به بیان احساس و حالات درونی افراد میپردازد؛ برای مثال جایی که دکتر حاتم متوجه میشود ساقی به او خیانت کرده، راوی حالت درونی دکتر حاتم را این‌گونه شرح میدهد: «احساس کرد که مثل بنایی کهنه درمقابل زلزله‌ای مهیب و غیر منتظره فرومیریزد و همه آن ستونها و عمارات و اتاقهایی که پیش از این مستحکم مینمود به‌سرعت در کام زمین فرومیروند» (همان: ۷۷). گاهی این مسئله خواننده را با ابهام و تردید روبرو میکند و تشخیص این که چه کسی حرف میزند برای چند لحظه خواننده را به مکث و دقت وامیدارد؛ این مسئله به‌ویژه در گفت‌وگوی بین دکتر حاتم و منشی جوان، نمود بیشتری پیدا میکند. برای نمونه در چند سطر بالاتر داستان، منشی و دکتر حاتم که با هم مشغول به کارند، بعد از درد و دل منشی این گفت‌وگوها بین آنها رد و بدل میشود: «میتوانید کمی استراحت کنید. شما هم کار میکنید و هم حرف میزنید.

- خسته‌تان کردم؟

- نه. اگر زندگی کلاف نخی باشد....

... من آن را باز کرده میبینم...» (همان: ۱۸).

برای خواننده‌ای که بار اول داستان را میخواند تشخیص این که کدام حرف از زبان دکتر حاتم خارج میشود و کدام حرف مربوط به منشی جوان است، کمی مشکل است؛ ولی با ادامه داستان و گفت‌وگوها ابهام و تردید رنگ میبازد.

در فصل اول توالی رویدادها تقریباً دارای نظم منطقی است، اما با شروع فصل دوم گسستی در داستان به‌وجود می‌آید. با این گسست زاویه دید و نوع نگاه روایتگر عوض میشود. روایتگر فصلهای دوم و سوم شخص م، ل می‌باشد. م، ل از دومین روز اقامتش در اتاقی که دکتر حاتم در اختیارش میگذارد شروع به یادداشت‌برداری میکند. نویسنده برای نشان دادن حالت پریشانی و کشمکش درونی م، ل از جریان سیال ذهن بهره میجوید. ذهن راوی به‌طور مدام در حال پرسش به گذشته و بازگشت به زمان حال است و ذهنیت و خاطره وی به‌طور مستقیم و بی‌واسطه بیان میگردد. «من این حدسها را دیروز، در همان لحظه ورودم، به خیال خود راه دادم. ناگهان تازگی و غرابت اتاقی که

ناچار باید مدتی در آن زندگی کنم بر روحم ضربه‌ای زد» (همان: ۳۳). راوی در همه حال زاویه دیدی درونی دارد و از درون خودش به قضاوت درمورد دکتر حاتم و وقایع و حوادث اطراف می‌پردازد.

با وجود زاویه دید اول شخص در دو فصل ذکر شده همچنان ردپای راوی دانای کل در فصل دوم و سوم مشاهده می‌شود. قسمت آغازین فصل سوم از زبان راوی دانای کل، روایت می‌گردد: «آن روز خواهد آمد آن روز مقدس که فراموشی و شادی همچون عسل غلیظ در کام انسان غمزده آب شود...» (همان: ۵۲). از فصل چهارم شیوه روایت دانای کل محدود تا انتهای داستان ادامه می‌یابد. و روایت م، را به روایت اصلی داستان پیوند می‌دهد.

نمود نحوی

طبق تقسیم‌بندی تودوروف در کتاب *بوطیقای ساختارگرا* آنچه مد نظر ماست، نمود نحوی کلام است که در دو بخش ساختار روایت و نحو روایت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) نحو روایت در داستان ملکوت

بخشی از نمود نحوی مربوط به نحو روایت یا ساختار نحوی داستان است. مطابق دستور زبان، شامل: فاعل + مفعول + فعل است. فاعل و مفعول شخصیتهای داستانی و فعل، کنش مربوط به آنهاست. در برخورد با کنش روایت است که فاعل و مفعول از یکدیگر متمایز می‌گردند. برای مثال جن در آقای مودت حلول کرد یک گزاره و یا جمله دستوری است که شامل سه عنصر است:

جن: فاعل (کنشگر)

آقای مودت: مفعول (کنش‌پذیر)

حلول کردن: فعل (کنش)

گاهی داستان چیزی جز کنش و یا فعل شناخته نمی‌شود؛ زیرا داستان مجموعه‌ای از فعل است که وقایع و حوادث را به وجود می‌آورد. طبق طرح موجود برای تحقق رویدادها

باید سه مرحله پشت سر گذرانده شود تا هر پی‌رفتی با پیشرفت خود، پی‌رفت بعدی را به‌وجود آورد.

موقعیت پایدار الف تشریح می‌شود. } امکان دگرگونی الف به‌وجود می‌آید. } الف. دگرگون می‌شود.
الف. دگرگون نمی‌شود.

ساختار روایت اصلی ملکوت براساس طرح برمون:

الف) جن در آقای مودت حلول میکند و دوستانش در پی دکتر حاتم می‌روند.

ب) دکتر حاتم را مییابند و از او می‌خواهند تا جن را خارج کند.

ج) دکتر حاتم جن را از بدن مودت خارج میکند و به دوستان مودت (منشی و مرد

چاق) آمپول مرگ‌آور تزریق میکند.

- موقعیت الف به‌نوعی دگرگون می‌شود؛ زیرا جن از بدن مودت خارج می‌شود؛ اما در

حقیقت، موقعیت مودت تغییری نمی‌کند؛ چرا که او به‌نوعی سرطان معده دچار است و از

مرگ گریزی ندارد.

از طرف دیگر، دکتر حاتم به دوستان مودت آمپول کشنده‌ای تزریق نموده و مرگ در

انتظار آنهاست.

ساختار روایت فرعی ملکوت براساس طرح برمون:

الف - م،ل در خانه دکتر حاتم اقامت می‌گزیند تا آخرین عضو بدنش را قطع کند،

همچنین از دکتر حاتم انتقام بگیرد.

ب - م،ل طی رؤیایی که میبیند دچار تحوّل روحی می‌شود.

ج - م،ل از تصمیم خود منصرف شده، اما او نیز قربانی آمپولهای مرگ‌آور دکتر حاتم

میشود.

تداوم داستان به این سه مرحله بستگی دارد و این گسترش و تداوم تا جایی پیش

می‌رود که به انتهای داستان ختم شود و روایت به‌صورت منطقی پایان یابد؛ یعنی منطق

رخداد از جایی آغاز می‌شود و طبق اصول رازگشایی ادامه مییابد. این همان منطق روایت

است:

فعل (کنش) هر کدام از شخصیت‌های داستان را براساس طرح برمون میتوان به نمایش درآورد.

اما شخصیتها در داستان ملکوت به دلیل طرح روایتی پیچیده قصه دچار نوسان و جابه‌جایی نقش میشوند. در روایت اصلی، منشی جوان، مرد چاق و ناشناس برای نجات دوستشان مودت که جن در او حلول کرده، باغ را به قصد پیدا کردن دکتر حاتم ترک میکنند تا شرایط و وضعیت اولیه که دچار دگرگونی شده، به حالت پایداری برسانند. در حقیقت، قهرمانان و جستجوگران اصلی آنها هستند. با ادامه داستان مشاهده میکنیم که دکتر حاتم به‌عنوان فاعل یا قهرمان اصلی شناخته میشود. هر چند هم قهرمان و هم ضد قهرمان است؛ اما بهتر است به‌عنوان شخصیت اصلی یا مرکزی یاد شود نه قهرمان؛ زیرا «شخصیت مرکزی در همه حال شخصیتی نیست که خصوصیات قهرمانها را داشته باشد و ممکن است آدم نفرت‌انگیز و شریری باشد» (میرصادقی، ۱۳۶۷: ۱۵۸). تمامی حوادث و ماجراها حول محور کنشی که دکتر حاتم انجام میدهد معنی پیدا میکند. کنش اصلی دکتر حاتم کشتن است. او تمامی قربانیانش را به جز ناشناس و شکو که به‌نوعی دو روی یک سکه‌اند از بین میبرد.

ناشناس، مودت، منشی جوان، مرد چاق (فاعل) ← دکتر حاتم (مفعول)

دکتر حاتم (فاعل) → مودت، منشی جوان، مرد چاق (مفعول)

در روایت فرعی داستان فاعل اصلی، شخص راوی؛ یعنی م، ل است. خواننده با روایت م، ل وارد دنیای دیگری میشود. راوی با مرور خاطرات گذشته خواننده را به دل ماجراها و حوادثی میبرد که خودش شخصیت مرکزی و محوری تمامی آنهاست. م، ل تنها پسرش را میکشد و زبان شکو را که شاهد جنایت است، میبرد تا حقیقت برای همیشه پنهان بماند.

در حقیقت، م، ل همچون دکتر حاتم فاعل یا کنشگری است که از کنشی مشابه او برخوردار است. م، ل ← فاعل (کنشگر)

با پیوستن روایت فرعی به روایت اصلی داستان، کنش م، ل تحت تأثیر کنش دکتر حاتم واقع میگردد و از فاعل به مفعول تبدیل میشود. م، ل ← مفعول و (کنش‌پذیر).

براساس تأویل و تحلیل داستان متوجه خواهیم شد که خود دکتر حاتم نیز به نوعی کارپذیر و تحت فرمان ناشناس است؛ در نتیجه جایگاه دکتر حاتم به عنوان فاعل اصلی تغییر میابد. در این صورت او کنش‌پذیر است نه کنشگر «بندۀ شغلم و مأموریت‌م» (صادقی، ۱۳۸۶: ۶۴). دکتر حاتم ← مفعول (کنش‌پذیر).

در هر حال با توجه به روساخت داستان فاعل اصلی دکتر حاتم؛ م، ل، ساقی، شکو، مودت، مرد چاق، منشی جوان، حتی پسر م، ل و... مفعول روایتند که کنش روی آنها صورت میپذیرد.

ب) ساختار روایت در داستان ملکوت

نگاه ساختارگرایانه، روایت را به یک زنجیره مانند میکند که با تجزیه و بررسی هر کدام از حلقه‌ها میتوان به ساختار کلی دست یافت. هر روایتی در دل خود مجموعه‌ای از روایتها و زنجیره‌های کوچک است که یک پاره را تشکیل میدهد.

تغییر شکل وضعیت پایدار اولیه به وضعیت نهایی منطبق هر روایت است. تنها گذشت زمان برای رسیدن به وضعیت نهایی کافی نیست؛ بلکه باید نیرویی این تعادل و حالت پایدار را بر هم زند. تغییر شکل، کلید اصلی برای بروز وضعیت نهایی است. با شروع هر پاره ارتباط یکی از عناصر آن با عناصر قبلی گسسته میشود (ر.ک. بالائی، ۱۳۸۷: ۲۷۱-۷۲).

رولان بارت در تحلیل ساختار روایت در کنار توصیف وضعیت اولیه و وضعیت نهایی به تعدادی نقش نیز قائل است که در کنار این دو عنصر قرار میگیرد و ساختار داستان را تشکیل میدهد.

بنابراین طبق نظر بارت ساختار هر روایت بدین گونه خواهد بود: «وضعیت اولیه - نقش ۱، ۲، ۳ و... - وضعیت نهایی» (همان: ۲۷۲).

وضعیت اولیه: وضعیت پایداری است که در آغاز هر پاره میتواند قرار گیرد. وضعیت نهایی: حالت پایدار دوم است که بر اثر نیرویی تغییر شکل داده و از وضعیت اولیه به وضعیت نهایی میرسد. نقش: عملکرد و رفتار خاص هر کدام از شخصیتهاست. هر شخصیت به نوعی قهرمان پاره خودش است و عملکرد هر کدام از آنها به یک میزان

اهمیت دارد. البته درون هر کدام از نقشها میتوان به نقشهای فرعی تر دیگری قائل شد که زیرمجموعه نقش اصلی واقع میگردند.

الگوی کار ما در بررسی ساختار روایت ملکوت براساس کتاب سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی است. برای پرهیز از اطناب تنها فصل دوم داستان با الگوی یادشده مورد تحلیل قرار میگیرد و در پایان به ساختار کلی ملکوت میپردازیم.

پ: پاره ن:ص: نقش صفر یا وضعیّت اولیه ن:ص:ص: نقش صفر صفر یا وضعیّت نهایی

فصل دوم: پ ۱

ن ۱: راوی با تنها دستش (دست راست) مشغول نوشتن یادداشتهای روزانه است.

ن ۲: راوی افکار و احساساتش را به صورت حدیث نفس بیان میکند.

ن ۳: مرور افکار و حدسهایی که روز اول ورود به شهر به ذهنش خطور کرده است.

پ ۲- روز اول (گذشته‌نگری)

ن ۱: شکو به راوی کمک میکند تا از در وارد اتاق شود.

ن ۲: خوشحالی دکتر حاتم.

ن ۳: پرسش و پاسخ میان راوی و دکتر حاتم.

ن ۴: تعجب راوی از دیدن آینه قدی اتاقش.

ن ۵: سؤال بدون جواب راوی.

ن ۶: حدیث نفس راوی جلوی آینه قدی.

ن ۷: نگرانی راوی از وقوع حادثه‌ای شوم.

پ ۳- روز سوم (گذشته‌نگری)

ن صفر: خاطرات مربوط به سفر راوی به مغرب (وضعیت اولیه).

ن ۱: راوی درون کالسکه‌ای بدون روزن گذاشته میشود.

ن ۲: اشاره راوی به هویت خودش (م، ل).

ن ۳: راوی به سالم بودن اعضای بدنش در آن زمان اشاره میکند.

ن ۴: اشاره راوی به خدمتکارش شکو که اکنون در سرداب‌خانه دکتر حاتم به‌سر میبرد.

ن ۵: بحث راوی با شکو درون کالسکه.

ن ۶: اشاره راوی به لال بودن شکو.

پ ۴- روز چهارم (گذشته نگری)

ن ۱: راوی مدت زمان اقامتش را اعلام میکند.

ن ۲: از به تأخیر افتادن جراحیش خبر میدهد.

ن ۳: راوی با بازگو کردن هویت دکتر حاتم به گذشته می‌رود.

ن ۴: بازگشت راوی به زمان حال.

ن ۵: وضعیت روحی راوی به هم میریزد.

پ ۵

ن صفر: گفت‌وگوی دکتر حاتم با راوی.

ن ۱: حدیث نفس راوی.

ن ۲: سؤال دکتر حاتم درمورد شکو.

ن ۳: حدیث نفس راوی.

ن ۴: اشاره راوی به قتل پسرش.

ن ۵: اشاره راوی به بریدن زبان شکو.

ن ۶: تکرار سؤال دکتر حاتم.

ن ۷: جواب راوی.

ن ۸: حرفهای دکتر حاتم درمورد شکو.

ن ۹: سؤال م، ل.

ن ۱۰: حدیث نفس راوی.

پ ۶- گذشته‌نگری (کودکی راوی)

ن صفر: خاطره یک روز تفریح در باغ توصیف می‌گردد.

ن ۱: مادر راوی او را صدا میزند.

ن ۲: راوی در حال له کردن غنچه‌ای است که خاری در انگشتش فرومی‌رود.

ن ۳: احساس عجیبی به او دست میدهد.

ن ۴: وقتی راوی احساسش را برای بچه‌ها تعریف میکند آنها او را مسخره میکنند.

ن ۵: راوی سرخورده به‌سوی گلها میرود.

پ ۷

ن ۱: سؤال دکتر حاتم از راوی.

ن ۲: راوی دوباره در رؤیا مادرش را میبیند (گذشته نگری).

۱-۲: مادر او را صدا میزند.

۲-۲: راوی دوست دارد به او جواب دهد.

۳-۲: دستش را به‌سوی مادر دراز میکند تا مادر خون روی آن را پاک کند.

ن ۳: راوی سر خورده شده و در آرزوی خود میسوزد.

پ ۸ - روز پنجم (گذشته نگری)

نقش صفر: راوی دوباره خاطره سفر به مغرب را بیان میکند.

ن ۱: راوی درون کالسکه خیره به شکو نگاه میکند.

ن ۲: راوی درون کالسکه خاطره کودکیش را به یاد می‌آورد.

ن ۱-۲: پدر راوی خودش را کشته.

ن ۲-۲: راوی پدرش را دوست نداشته.

ن ۳-۲: مادرش را در پانزده سالگی از دست داده.

ن ۴-۲: او عاشق مادرش بوده است.

پ ۹

ن صفر: حدیث نفس راوی (راوی به زمان حال بر میگردد).

ن ۱: راوی درمورد اتفاقی که دکتر حاتم در اختیارش گذاشته از خود سؤال میکند.

ن ۲: اشاره راوی به نگهداری اعضای قطع شده بدنش درون شیشه الکل.

روز ششم:

ن ۳: راوی درمورد پرستارش (ساقی) حرف میزند.

ن ۴: راوی میخواهد از دکتر حاتم انتقام بگیرد.

پ ۱۰- روز هفتم (گذشته‌نگری)

- ن صفر: ادامه‌ی خاطره‌ی سفر به مغرب (وضعیت اولیه).
ن ۱: راوی درون کالسکه به فکر فرورفته است.
ن ۲: جسد پسرش را با کاروان به مغرب میبرد.
ن ۳: راوی خانه کوچکی در مغرب میخرد.
ن صفر صفر: توصیف زندگی در مغرب (وضعیت نهایی).

پ ۱۱- روز هشتم

- ن ۱: اشاره راوی به ملاقاتهای هر روزه با دکتر حاتم (راوی به زبان حال برمیگردد).
ن ۲: توصیف نحوه‌ی گذراندن ساعات روز، توسط راوی.
ن ۱-۲: هر روز تا ساعت ده در خواب است.
ن ۲-۲: تا ظهر همچنان در بستر میماند و به نشخوار کابوسهای شب گذشته میپردازد.
ن ۳-۲: ناهار را در رختخواب میخورد.
ن ۴-۲: بعدازظهر را که ساعتهای بلا تکلیفی و دلهره است با عذاب پشت سر میگذارند.
ن ۵-۲: بعدازظهرها همواره یادآور خاطره‌ی تلخ قتل پسرش است.

پ ۱۲- زمینه: توصیف در جهت فضا سازی داستان

- ن صفر: توصیف جریان قتل پسر راوی.
ن ۱: راوی پسرش را نیمه‌شب در حالی که از نزد دکتر حاتم برگشته مییابد.
توصیف هوای برفی بیرون.
ن ۲: راوی دشنه را از بغل بیرون کشیده و در قلب پسرش فرومیبرد.

روز نهم (گذشته‌نگری)

- ن ۳: راوی ضربه‌ی دیگری به پشتش میزند.
ن ۴: گوشه‌های پسر را میبرد.
ن ۵: گلوی پسر را میبرد.
ن ۶: راوی زبان شکو را که شاهد جنایت بوده میبرد.
توصیف در جهت فضا سازی داستان: توصیف هوای برفی بیرون.

پ ۱۳- روز دهم

- ن ۱: راوی یادداشتی که دیروز نوشته دوباره میخواند (راوی به زبان حال بر میگردد).
- ن ۲: راوی به دنبال خوابی که شب قبل دیده، تصمیم دارد دکتر حاتم را ببخشد.
- ن ۳: راوی نسبت به زندگی امیدوار شده است.
- ن ۴: راوی در رویا به سرمیبرد (راوی به زمان آینده میرود).
- ۴-۱: دکتر حاتم را عفو کرده و از او خداحافظی میکند.
- ۴-۲: همراه شکو به خانه‌اش بر میگردد.
- ۴-۳: نعش پسرش را به خاک میسپارد و اعضای بدنش را جلوی سگها می‌اندازد.
- ۴-۴: زن میگیرد و بچه‌دار میشود.
- ۴-۵: وقتی فرزندش بزرگ شد دشنه را به او داده و میخواهد که پدرش را بکشد.
- ن ۵: راوی امیدی به پیمودن این راه ندارد و سرخورده میشود.

پ ۱۴- شب سیزدهم:

- ن ۱: راوی اشاره میکند روز قبل چیزی ننوشته است.
- ن ۲: راوی قصد دارد عادت نوشتن را کنار بگذارد؛ اما چند نکته را یادداشت میکند.
- ۲-۱: اشاره به مهمان تازه دکتر حاتم که جن در او حلول کرده است.
- ۲-۲: اتمام حجّت با دکتر حاتم.
- ۲-۳: راوی میخواهد از مسافرت جدید دکتر حاتم سؤال کند.

تحلیل و بررسی ساختار گرایانه ملکوت

مطالعه ساختاری ملکوت نشان‌دهنده توجه نویسنده به فرم و ساختار اثر است و بایستی اذعان کرد «صادقی نویسنده‌ای ساخت‌گرا است» (مهدی‌پور عمرانی، ۱۳۷۹: ۳۵). همان طور که قبلاً ذکر شد علاقه صادق به نویسندگان فرم‌گرا تأثیر بسزایی در هدایت وی به سمت و سوی جریان جدید روایت‌پردازی داشت.

داستان با اعلام ساعت دقیق حلول جن در بدن آقای مودت آغاز میگردد. «در ساعت یازده شب چهارشنبه آن هفته جن در آقای مودت حلول کرد (صادقی، ۱۳۸۶: ۵). با این خبر غافلگیرکننده گره داستانی از همان نخستین سطر داستان خود را مینمایاند. گره، عامل و یا

مجموعه عواملی است که «ثبات موقعیت ابتدایی را بر هم ریخته و ایجاد حرکت میکند» (آدام، ۱۳۸۳: ۹۵). بحران و یا فاجعه صورت پذیرفته شخصیت‌های داستان را به کنش و تکاپو وامیدارد. حرکت دوستان مودت از نقطه و مکانی به مکان دیگر و تلاش آنها برای نجات مودت در ابتدا باعث گره‌گشایی شده و جن توسط دکتر حاتم خارج میشود؛ اما روند داستان را با گره دیگر ۱. خبر سرطان معده مودت؛ ۲. تزریق آمپول‌های کشنده به وسیله دکتر حاتم، به اوج خود میرساند.

تقسیم‌بندی کتاب به شش فصل مجزا با عنوان‌بندی خاص هر فصل باعث میشود روایت از ساختار منسجم و یک‌دست خود تخطی کند. طبق گسستی که از فصل دوم با روایت م، ل شروع شده و تا انتهای فصل سوم همچنان ادامه مییابد، داستان از روایت اصلی خود دور میشود که با شروع فصل چهارم دوباره پیوستگی برقرار میگردد. با به هم پیوستن این قطعه‌ها و فصلها در آخرین فصل، جورچین داستان کامل میشود و با یک فرود تقریباً منطقی به پایان خود میرسد.

طبق فصل‌بندی کتاب ابتدا هر فصل به‌طور جداگانه مورد بررسی و تحلیل ساختاری قرار میگیرد و در مرحله بعدی ساختار کلی داستان از آغاز تا پایان روایت مطالعه میشود.

فصل اول: بعد از عنوان فصل اول (حلول جن) آیه‌ای از قرآن ذکر میشود: «فبشر هم بعذاب الیم» (صادق، ۱۳۸۶: ۵). ساختار آغازین به‌طور ضمنی به خواننده میفهماند که داستان در چه راستایی حرکت میکند و مضمون اصلی داستان چیست. در واقع نویسنده از متنی دیگر در جهت درک مضمون داستان کمک میگیرد. این فصل طولانی‌ترین فصل کتاب است. بخش اعظم فصل اول به‌صورت گفتار مستقیم است. گفت‌وگوی بین اشخاص ابزاری است که فردیت و ویژگیهای اخلاقی و شخصیتی هر کدام از آنها را آشکار میکند. قسمت عمده این گفت‌وگوها که بین دکتر حاتم و منشی جوان رد و بدل میشود، تقابل دوگانه‌ای را بین دکتر حاتم به‌عنوان فردی جاافتاده و صاحب تجربه و تا حدی پیچیده و منشی جوان که خود را فردی بی‌تجربه و به دور از هر گونه پیچیدگی و ابهام میدانند، ایجاد مینماید. گفت‌وگوی دکتر حاتم و منشی جوان به‌صورت سؤال و جواب، طولانی‌ترین پاره‌ها را تشکیل میدهد. وضعیت اولیه فصل اول با خارج شدن جن از معده

مودت به وضعیت نهایی (نقش صفرصفر) خود میرسد. درحقیقت، روایت با وضعیت ناپایداری شروع میشود و با پیشرفت داستان همچنان ادامه مییابد و به اوج خود میرسد.

فصل دوّم: در این فصل زاویه دید و روایتگر تغییر مییابد و از سوّم شخص به اوّل شخص بدل میگردد. راوی (م، ل) در بالاخانه دکتر حاتم با تنها دستش در حال یادداشت برداری است. یادداشت برداری از روز دوّم اقامت شروع شده و تا شب سیزدهم و به جز روز یازدهم و دوازدهم ادامه مییابد. با پایان یادداشتها فصل دوّم نیز به انتها میرسد. بیشتر پاره‌ها به صورت گذشته‌نگری و مرور خاطرات است. خاطرات یا مربوط به سفر راوی به مغرب است یا مربوط به دوران کودکی و خاطره مرگ پسر م. ل. است. مرور خاطرات و رؤیایا اکثراً با سرخوردگی و یأس و ناامیدی به پایان میرسد؛ به‌ویژه زمانی که م، ل تصویر و یاد مادرش را زنده میکند.

تصویری که از راوی ارائه میشود همواره محدود به یک فضای بسته است. گویی ارتباط او با دنیای بیرون کاملاً قطع شده است؛ اتفاقی که م، ل در آن اقامت دارد و مشغول یادداشت برداری روزانه است، یا فضای بسته داخل کالسکه با هجوم غم و اندوه و افکار پریشان که او را احاطه کرده تا نیمه جانی که از او باقیست غارت کند، و یا اتفاقی که برای آخرین بار پسرش را ملاقات میکند و همان جا او را به قتل می‌رساند.

فصل سوّم: فصل سوّم با عنوان سیزده، دلالت بر شومی و نحوست دارد. فصل سوّم در قالب یک پاره کامل میگنجد و کوتاه‌ترین فصل کتاب را تشکیل میدهد. آغاز و پایان پاره موردنظر با آیه سیزدهم از مکاشفات یوحنا «... و عقابی را دیدم و شنیدم که در وسط آسمان می‌پرد و به آواز بلند میگوید: وای وای بر ساکنان زمین...» (همان: ۵۲) و آیه دهم از سوره الطّارق قرآن «فما له من قوّة و لا ناصر» (همان: ۵۷) گره می‌خورد.

این فصل همچون فصل گذشته به صورت گذشته‌نگری و مرور خاطرات است.

فصل چهارم: ماجرای دکتر حاتم و همسرش ساقی است. پاره‌ها بر مبنای گفت‌وگوی دکتر حاتم و ساقی استوار است. با تغییر گفت‌وگو پاره‌ای پایان یافته و پاره بعدی شروع میشود. رفتن‌ها و برگشتن‌ها حتی در عملکرد دکتر حاتم نیز نمود دارد که به صورت رفتن و برگشتن به اتاق، در آغاز و پایان فصل مشاهده میشود.

فصل پنجم: گفت‌وگوی دو نفره دکتر حاتم و ساقی در فصل قبلی جای خود را به گفت‌وگوی بین دکتر حاتم و م، ل می‌دهد. فصل پنجم به‌نوعی تکرار فصل گذشته است. رفت و برگشت دکتر حاتم به اتاق م، ل دوباره تکرار می‌شود. با این تفاوت که جای قربانی عوض شده است. در هر دو فصل آینه نقشِ نماد و یا نشانه‌ای را دارد که ساقی و م، ل قبل از جنایت دکتر حاتم خود را در آن مشاهده می‌کنند. گویا دیگر تصویری از آنها بر جای نخواهد ماند.

فصل ششم: با شروع این فصل و پیگیری داستان مودت و دوستانش، فصل آخر به فصل اول داستان می‌پیوندد. فصل ششم یکپارچه گفت‌وگوست؛ گفت‌وگو و تعارض شخصیتها بر سر منافعشان. طولانی‌ترین پاره‌ها مربوط به همین فصل است.

ساختار کلی داستان: با وجود ساختار نامنسجمی که در ظاهر داستان به چشم می‌خورد، اما میتوان ساختار کلی قصه را در چند جمله خلاصه کرد:

۱. جن در آقای مودت حلول میکند. دوستانش او را از باغ به شهر منتقل میکنند تا از دکتر حاتم کمک بگیرند؛
۲. دکتر حاتم جن را از بدن مودت خارج کرده و جن خبر سرطان کشنده مودت را به دکتر حاتم می‌دهد؛
۳. دکتر حاتم جریان م، ل را که در بالاخانه اقامت دارد برای مودت و دوستانش بازگو میکند و به منشی جوان و مرد چاق آمپول کشنده تزریق میکند؛
۴. مودت و دوستانش از شهر به باغ بر میگردند؛
۵. دکتر حاتم همسرش را میکشد و به م، ل نیز آمپول مرگ‌آور تزریق میکند؛
۶. دکتر حاتم به همراه م، ل و شکو به باغ می‌آید و دکتر حاتم به آنها میگوید که تا یک هفته بیشتر زنده نیستند؛
۷. مرد چاق با شنیدن خبر سخته میکند. دوستانش برای انتقال او به شهر از باغ خارج میشوند.

روایت از یک الگوی واحد پیروی میکند که به‌صورت گسستن و پیوستن و رفتن و

بازگشتن نمود پیدا میکند؛ به عبارتی، آنچه که مربوط به تقابلهای دوگانه در عرصه نمود معنایی کلام بود، به شکل بسیار بارز در ساختار روایت نیز مشاهده میشود.

خط سیری دقیق و منظم از همان آغاز تا فصل آخر داستان دیده میشود که فصل ششم را به فصل اول گره میزند. در فصل آخر صحنه‌ها یک بار دیگر تکرار میشود؛ اما جای برخی عناصر داستانی و شخصیتها تغییر میکند. در فصل اول حادثه در باغ به وقوع میپیوندد. در فصل آخر نیز مودت به همراه دوستانش به باغ برمیگردند؛ ولی این بار مرد چاق به جای مودت از دور خارج میشود. با سکتۀ مرد چاق منشی جوان دوباره پیشنهاد میکند که برای کمک او را به جایی برسانند. مرد چاق را به ماشین منتقل میکنند و از باغ خارج میشوند. مودت به جای منشی جوان مشغول رانندگی میشود. با پایان داستان سپیده طلوع میکند و به این ترتیب تمام ماجرا در یک نیمه شب تا سپیده به وقوع میپیوندد. برخلاف فصل اول که دوستان مودت به سراغ دکتر حاتم میروند، در فصل آخر دکتر حاتم به همراه م، ل و شکو وارد باغ میشود و به سراغ آنها می‌آید.

با امتداد داستان اصلی روایت فرعی نیز به موازات آن پیش میرود. روایت م، ل و شکو که سه فصل از داستان را به خود اختصاص میدهد، به شکل درونه‌گیری داخل داستان اول جای میگیرد. تعریفی که تودوروف از درونه‌گیری ارائه میدهد چنین است: «یک پی‌رفت کامل جایگزین گزاره‌ای از پی‌رفت نخست می‌گردد» (تودوروف، ۱۳۸۲: ۹۳). به عبارت دیگر، داستان دوم در دل داستان اول قرار میگیرد. نمونه بارز این شیوه از روایت‌پردازی را در داستان هزار و یک شب و برخی حکایت‌های مثنوی میتوان دید. گسستی که ماجرای م، ل پیش می‌آورد با پیوستن به ماجرای مودت و دوستانش به یک قصه کامل و یکدست بدل میشود. این گسست‌ها و پیوستن‌ها و رفتن‌ها و بازگشتن‌ها را در مرور خاطرات راوی نیز میتوان دید. راوی همواره در حال رفتن به گذشته و بازگشت به زمان حال سیر میکند. با هم پیوستن دو روایت به سرانجامی مشترک میرسیم. عمل شریانه‌ای که دکتر حاتم به آن دست میزند، پایانی مشابه دارد؛ یعنی دو حرکت، پایانی مشترک پیدا میکند.

- | | | |
|-------------------------------|---|---|
| مرگ در انتظار
قربانیان است | } | ۱. دکتر حاتم به منشی جوان و مرد چاق آمپول کشنده تزریق می‌کند. |
| | | ۲. دکتر حاتم به م، ل آمپول کشنده تزریق می‌کند. |
- (ر.ک. پراپ، ۱۳۸۶: ۱۳۸۵)

به‌طور کلی دنیایی که در ملکوت به تصویر کشیده میشود، دنیایی پر از تناقض و دوگانگی است و در تحلیلهای صورت‌پذیرفته درباره ملکوت به کرات به این مسئله پرداخته شده است. اما این تقابل یا دوگانگی محدود به مضمون و درون‌مایه اثر نیست بلکه در تمامی سطح داستان ملاحظه میشود.

۱. سطح ساختار: به‌صورت گسستن و پیوستن، رفتن و بازگشتن که مطابق با پی‌رفت انفعالی گرماس است؛

۲. سطح مضمون: زندگی‌طلبی و مرگ‌طلبی؛

۳. سطح شخصیتها: شخصیت‌های واقعی و شخصیت‌های اسطوره‌ای یا فاعل (کنشگر) و مفعول (کنش‌پذیر)؛

۴. سطح روایتگری: راوی سوّم شخص، راوی اوّل شخص.

این دوگانگی در ساختار و مضمون تا پایان داستان ادامه مییابد و حتی تلاش نویسنده برای ایجاد فرم و ساختار واحد به نتیجه‌ای نمیرسد، همان‌طور که خواننده در برزخی بین زمین و ملکوت سرگردان میماند.

نتیجه‌گیری

ملکوت به‌دلیل برخورداری از نه تنها دوگانگی، بلکه چندگانگی که در داستان نمود دارد امکان بازخوانی براساس رویکردها و نظریه‌های جدید ادبی را میسر میسازد و ظرفیت منطبق شدن با آنها را داراست. اگرچه در بدو امر فهم و درک مباحث ساختارگرایانه کمی پیچیده و بغرنج مینماید، لکن با بکارگیری صبر و دقت در زوایا و ظرفیت‌های بالقوه آثار داستانی و حتی آثار منظوم میتوان به نتایج جالب‌توجهی دست یافت.

فصل‌بندی‌های جداگانه ملکوت و امتداد سه خطّ روایت (داستانهای چهار دوست، داستان م، ل، داستان ساقی، و دکتر حاتم) با وجود ایجاد گسست و بی‌نظمی در روند طبیعی داستان بیانگر انجام و دقت صادقی در بکارگیری فرم منحصر‌به‌فرد ملکوت است. با توجه به تقسیم‌بندی هر فصل به پاره‌های مجزا که دارای یک وضعیت آغازین و یک وضعیت پایانی است و از منطق خاصی تبعیت میکند هر کدام از شخصیتها و نقش و کنش هر کدام به یک میزان در روند پاره‌ها و درنهایت در روند داستان اهمیت دارد و

ملکوت باتوجه به ساختار دوگانه خویش دارای یک روساخت و یک ژرفساخت است که در نهایت کنش شخصیت‌های مرکزی در کنار نقشها و شخصیت‌های فرعی در تحلیل ساختاری راه‌گشاست.

چنان که گفته شد نوعی دوگانگی در داستان مشاهده میشود اما این تعارض و دوگانگی محدود به مضمون و محتوا نیست بلکه در ساختار، زاویه دید، شخصیتها قابل‌رؤیت است. هرچند گاهی به نظر میرسد نویسنده به فرم و ساختار اهمیت بیشتری داده و حتی فرم بر محتوا غالب و چیره میگردد به‌نوعی که خواننده در پایان با یک سردرگمی روبروست.

منابع:

- آدام، ژان میشل و زرواز، فرانسوا. ۱۳۸۳. *تحلیل انواع داستان*. ترجمه آذین حسین‌زاده و کتایون شهپرراد، چ ۱. تهران: قطره.
- احمدی، بابک. ۱۳۸۰. *ساختار و تأویل متن*. چ ۱۰. تهران: مرکز.
- اسکولز، رابرت. ۱۳۸۳. *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*. ترجمه فرزانه طاهری. چ ۲. تهران: آگه.
- بالائی، کریستف و کویی پرس، میشل. ۱۳۸۷. *سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی*. ترجمه احمد کریمی حکاک. چ ۳. تهران: معین.
- برتنز، هانس. ۱۳۸۴. *مبانی نظریه ادبی*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. چ ۱. تهران: ماهی.
- پراپ، ولادیمیر، ۱۳۸۶. *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. چ ۲. تهران: توس.
- تودوروف، تزوتان. ۱۳۸۲. *بوطیقای ساختارگرا*. ترجمه محمد نبوی. چ ۲. تهران: آگه.
- سلدن، رامان و ویدسون، پیتر. ۱۳۸۴. *راهنمای نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه عباس مخبر. چ ۳. تهران: طرح نو.
- صادقی، بهرام. ۱۳۸۶. *ملکوت*. چ ۸. تهران: کتاب زمان.
- کالر، جان‌اتان. ۱۳۸۲. *نظریه ادبی*. ترجمه فرزانه طاهری. چ ۱. تهران: مرکز.
- مهدی پورعمرانی، روح‌الله. ۱۳۷۹. *مسافری غریب و حیران (نقد، بررسی و گزیده داستانهای بهرام صادقی)*. چ ۱. تهران: روزگار.
- میرصادقی، جمال. ۱۳۶۷. *عناصر داستان*. چ ۲. تهران: شفا.

بینش نقش اندیش روزبهران در تفسیر

عرایس البیان فی حقایق القرآن

دکتر علی شیخ الاسلامی

استاد دانشگاه تهران

دکتر محمّد رضایی

استاد یار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان

(از ص ۳۹ تا ۵۶)

تاریخ دریافت: ۸۹/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۶/۲۰

چکیده

«عرایس البیان فی حقایق القرآن» از مهمترین مصنفات روزبهران بقلی از عارفان پر آوازه قرن ششم است که علی رغم جایگاه حائز اهمیتی که در تاریخ تفاسیر عرفانی و شناخت عرفان عاشقانه دارد در پرده گمنامی مانده و در پژوهشهای گذشته و اخیر جز اشاره‌ای فهرست وار، از آن نشانی دیده نمیشود. تجربه صوفیانه روزبهران، مهمترین پیش فرض وی در برخورد با متن قرآنی و مبنای تأویلات عرفانی او از آیات الهی است. تبیین مفاهیم و معانی آیات قرآن که در نتیجه چنین تجربه‌ای برای روزبهران حاصل شده، جز به واسطه شگردهای خاص بیانی که سرشار از نقش و تصویر و عاطفه است امکان پذیر نبوده که این امر موجب آمیختگی تأملات روزبهران با تصاویر خیالی و زبان مجازی شده است. از این رو نثر روزبهران در تفسیر عرایس البیان، همچون نثرهای شاعرانه، سرشار از صور خیال است. بررسی کاربرد و استخدام صور خیال و تبیین مبنا و علت کاربرد آنها در تفسیر عرایس موضوعی است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: نقش اندیشی، تخیل، سبک، تجربه صوفیانه، تشبیه، استعاره.

مقدمه

صدرالدین جمال الاسلام ابومحمد روزبهان بقلی شیرازی، پرآوازه ترین صوفی فارس در قرن ششم است که در سال ۵۲۲ه. در شهر فسا دیده به جهان گشود و در سال ۶۰۶ه. در شیراز روی در نقاب خاک کشید. وی به دلیل شطح گویی بسیار و نیز به سبب پرداختن به تفسیر و توضیح شطحیات صوفیه و دفاع از اینگونه سخنان، به لقب «شیخ شطّاح» مشتهر گشت.

روزبهان اگر چه عارف گمنامی نیست و نام او با دو کتاب پرآوازه در حوزه عرفان اسلامی؛ یعنی «شرح شطحیات» و «عبر العاشقین» زنده ماند اما در حوزه تحقیق و پژوهش مورد کم توجهی قرار گرفته و همین توجه اندک نیز بیشتر معطوف و متمرکز بر دواثر مذکور وی است؛ حال آنکه روزبهان آثار متعدّد و متنوعی در حوزه تصوّف، تفسیر، حدیث، فقه و اصول تألیف کرده که به رغم تأثیر فراوانش، تا به امروز ناشناخته مانده و یا مورد کم توجهی قرار گرفته‌اند. از این تألیفات، تفسیر ارزشمند وی بر قرآن کریم، موسوم به «عرایس البیان فی حقایق القرآن» جایگاهی ارزنده و کم نظیر در تفاسیر عرفانی دارد.

آنچه که این تفسیر را نسبت به سایر آثار عرفانی و تفسیری متمایز میکند، زبان تصویر گرا، خیال انگیز و سرشار از نقش و عواطف است که عمدتاً در قالب ترکیبات تشبیهی و استعاری متجلی شده است. تأملات نظری و کشفیات عرفانی روزبهان با عناصر خیالی و نقش‌ها و تصاویر بیان میشوند. در این مقاله، سبک تفسیر عرایس البیان از این منظر؛ یعنی میزان و کیفیت به کار گیری صور خیال مورد بررسی قرار میگیرد.

عرایس البیان فی حقایق القرآن

تفسیر «عرایس البیان فی حقایق القرآن» در زمره تفاسیر عرفانی موسوم به تفاسیر اشاری ۱ قرار دارد که مانند تفاسیر هم‌نوع خود، تجربه صوفیانه مبنای تأویلات عرفانی مفسر از آیات قرآنی و مهمترین پیش فرض وی در برخورد با متن قرآن قلمداد میشود.

تفسیر عرایس را میتوان در امتداد تلاشهای تفسیری سلمی در حقایق التفسیر دانست. سلمی در تفسیر خود - حقایق التفسیر - تأویل ها، آراء و اقوال متصوفان را تا زمان خود یکجا گردآوری کرده و با حفظ آنها از مفقود شدن، خدمتی بزرگ انجام داده است. روزبهان بقلی با مطالعه تفسیر سلمی، با حذف و افزودن پاره‌ای مطالب، آن را به نوعی دوباره تحریر نموده است. بنابراین در عرایس البیان نوعی پیوستگی میان میراث عرفانی گذشته و آثار صوفیه بعدی ملاحظه میشود. روزبهان، اقوال و نظریات مشایخ عرفان را تا زمان خود ضبط و جمع آوری نموده و این خود خدمتی بزرگ به جهت حفظ مواریث عرفانی است. به بیان دیگر میتوان گفت این تفسیر در حکم نوعی دایرة المعارف اقوال عرفانی مشایخ تصوف است.

تفسیر عرایس البیان، متضمن تأویل تمام سور قرآنی است؛ یعنی از فاتحه الکتاب تا سوره ناس؛ اما این تفسیر، تفسیر منتظم و دستگامی همه آیات قرآنی نیست. روزبهان در تفسیر خود به همه آیات نپرداخته و بسیاری از آنها را بدون اینکه مورد توجه قرار دهد، رها ساخته است.

در نظر مؤلف عرایس البیان، سخن خدا را نه تنها در قرآن، بلکه در تجربه شخصی (صوفیانه) نیز میتوان شنید. این تجربه به عنوان اصلی در تفسیر به روزبهان کمک میکند تا قرآن را نه به عنوان کلام یک وجهی، بلکه به عنوان کلام چند وجهی و دارای معانی بسیار دریابد و هرچه در تجربه شخصی بیشتر فرو میرود این معانی بر او مکشوف تر میشود. بر این اساس روزبهان بر معانی باطنی قرآن، تحت تأثیر مراتب متفاوت عرفانی درجات مختلف قایل میشود که این امر موجب تعدد معنایی آیات در تفسیر میگردد.

تفسیر عرایس البان فی حقایق القرآن، که به زبان عربی تألیف شده، تاکنون به طور کامل به طبع نرسیده است و آنچه موجود است عبارت است از نسخه‌های خطی که در کتابخانه‌های جهان پراکنده‌اند و دو چاپ سنگی که در کلکته و بمبئی به عمل آمده است. در حال حاضر کار چاپ متن تفسیر عرایس البیان به اهتمام آقای علی بابایی در دست انجام است که تا کنون دو جلد از آن در انتشارات مولی به طبع رسیده است.

سبک نویسندگی روزبهان

نفس عرفان، آنگونه که دکتر شفیعی کدکنی می‌اندیشد نوعی از هنر است. به زعم ایشان؛ عرفان «برخورد هنری با مذهب» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: مقدمه، ۲۶) است و هنر مجموعه‌ای از «تخیل»، «رمز» و «زبان» است که عناصر اصلی آن به شمار می‌آیند. در تصوّف، «تخیل»، «رمز» و «زبان» با سبک‌ها و گونه‌های مختلف، از سادگی به طرف پیچیدگی حرکت میکنند و بدین گونه تصوّف ساده عصر نخستین، تبدیل به عرفان پیچیده ابن عربی و امثال وی میشود. «همانطور که انحطاط در هنرها از انحطاط در مجموعه زبان و رمز و تخیل آن هنرها آغاز میشود، انحطاط در تصوّف و عرفان نیز ملازم با انحطاط در این عناصر است». عرفان درخشان امثال بایزید و خرقانی و بوسعید تا جلال الدین مولوی، اعتدالی است از اوج «تخیل»، «رمز» و «زبان» و از سویی دیگر تصوّف منحن دوره‌های بعد از تیموری، به ویژه تصوّف مشایخ هند، انحطاطش برخاسته از تخیل منحن و زبان مبتذل و تکراری و کلیشه‌ای این تصوّف است. (همان، ص ۲۷).

بر این اساس، «میان اوج و انحطاط تصوّف» و «انحطاط زبان در کار صوفیه» رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. (همان) اگر این عقیده را به عنوان ملاک و معیاری در سنجش عظمت و یا انحطاط تصوّف ایرانی در نظر بگیریم و بر این مبنا، در مورد عرفان روزبهان بقلی که تداوم سنت عرفان ایرانی است به داوری بپردازیم، آنچه به عنوان نتیجه حاصل میشود آن است که؛ عرفان روزبهان به جهت تازگی عناصر اصلی هنر؛ یعنی «تخیل»، «رمز» و «زبان»، هنوز در بلندای عرصه تصوّف ایرانی جای دارد. «تخیل» و «زبان»، در آثار روزبهان به خصوص در اثر مورد بحث - تفسیر عرایس البیان فی حقایق القرآن - تا آن اندازه شگرف و بدیع است که با سبکی خاص و تأثیر گذار مواجه میشویم و اگر صعوبت و ابهام اندیشه وی که منجر به ابهام در زبان آثار وی شده است وجود نداشت، روزبهان قطعاً از دایره خمول خارج میشد. در آثار روزبهان به لحاظ پیچیدگی صنایع لفظی و نیز ساختار بغرنج طریقت عرفانی، سبک شخصی خاصی پدید آمده است. شمس الدین عبد اللطیف - مؤلف - روح الجنان و عبدالرحمان جامی، «غموضت» و «صعوبت» و دشواری فهم سخنان وی را، ویژگی برجسته آثار روزبهان دانسته‌اند و محققین معاصر نیز بر این ویژگی تأکید کرده‌اند. (دانش پژوه، ۱۳۴۷: ۱۶۴. جامی، ۱۳۸۲: ۲۶۱. روزبهان بقلی، ۱۳۴۹: مقدمه، ۲۴).

اندیشه‌های بسیار انتزاعی و پیچیده روزبهران که در نثری آکنده از تصویرهای مجازی، تزاخم استعاره و تشبیه، تتابع اضافات و دیگر کیمیا کاری‌هایی که زبان آثارش را مبهم، شاعرانه و برجسته ساخته، مهمترین دلیل نا شناخته ماندن روزبهران و عدم اقبال به آثار او تا سده اخیر بوده است. برجستگی و تشخیص آثار روزبهران، به خصوص تفسیر عرائس البیان، عبهر العاشقین و شرح شطحیات، به گونه‌ای است که در شمار نثرهای فنی جای گرفته و از شاعرانه ترین آثار منثور متصوفه به حساب می‌آیند.

پیچیدگی صور خیال و نیز سبک بیانی خاص عرائس البیان، تا حد زیادی بازتاب ذهن پیچیده و رازناک روزبهران است. روزبهران در این اثر، از طریق افزایش ظرفیتهای زبان عادی، آن را برای ثبت یا بیان بخشی از تجربه‌های روحانیش که عمدتاً منطق گریز و بیان ناپذیرند آماده ساخته است. از همین روست که نثرش در تفسیر عرائس البیان و دیگر آثارش، همچون نثرهای شاعرانه، سرشار از صور خیال، موسیقی، وصف و دیگر عناصر شاعرانه متفاوت است. در واقع برخلاف دیگر نثرهای شاعرانه، بیشتر این عناصر در نثر روزبهران، نه بعدی صرفاً زینتی و اضافی، که جنبه‌ای اصیل و الزامی دارند. بسیاری از این عناصر، به هنگام وقوع رویداد روحانی در تفسیر آیات قرآن، در ذهن روزبهران نقش می‌بندد و در زمان نگارش و ثبت آن واقعه روحانی، معبری میگردند تا آن رویداد از طریق آن عناصر بتواند در پهنه نثر جای بگیرد. (بزرگ بیگدلی و دیگران : ۱۳۸۵، ۲۳)

بر این اساس، به دلیل وجود ظرافت کاریها و آرایه بندی ها و نیز ابهامهایی که در نثر عرایس البیان راه یافته، باید نثر این کتاب را در طبقه نثرهای فنی جای داد. حتی در بسیاری از فقرات کتاب، سبک بیان روزبهران یادآور مقامه نویسی است.

بینش نقش اندیش روزبهران در عرائس البیان

چنان که گفته شد بسیاری از محققان قدیم و معاصر و تمام شخصیت‌هایی که آثار روزبهران را مطالعه کرده و یا بر آن شرح نوشته‌اند، به دشوار بودن سبک و شیوه بیان روزبهران اشاره کرده‌اند. جامی نیز به عنوان یکی از محققین قدیم حوزه تصوف، به دشواری آثار روزبهران اشاره کرده و مینویسد: «مر او را سخنان است که در حال غلبه

وجد از وی صادر شده است که هرکس به فهم آن نرسد» (جامی، ۱۳۸۲: ۲۶۱) مؤلف حسنات العارفین نیز سبک روزبهان را «ملال آور» یافته است. (داراشکوه: ۱۳۵۲: ۳) از محققین معاصر، هانری کربن، درباره شیوه بیان در آثار روزبهان مینویسد:

«همه کتابهای روزبهان به زبان بسیار شخصی نوشته شده‌اند که جذبه‌ای پیوسته و سرشار از لحن غنایی در آن موج میزند و همین سبب میشود که خواندن و فهمیدن کتابهای وی اغلب دشوار باشد.» (شایگان ۱۳۷۱، ۳۳۸ و ۳۳۹).

دشواری سبک بیان روزبهان را باید ناشی از «بینش نقش اندیش» ۲ روزبهان دانست. روزبهان با سبک معمولاً شاعرانه‌ای که دارد طیف کاملی از نقش‌ها و صور خیالی؛ از جمله: تشبیه، استعاره و مجاز را برای بیان حالات مختلف تجربه عارفانه به کار میبرد.

کاربرد و استخدام صور خیال و زبان مجاز از سوی روزبهان اساساً برای جبران محدودیتها و نارسائیهای زبان مرسوم در اظهار پاره‌ای مفاهیم نامتعارف و به منظور رهایی از تنگناهای متعارف و معمول زبان در لحظات کشف معنای آیات قرآن بوده است؛ زیرا از این طریق گوینده امکان بیان مفاهیم و کشفیات عرفانی را می‌یابد. چنین شیوه‌ای اگر چه کار گوینده را از جهاتی آسانتر میکند اما بر زحمت خواننده می‌افزاید؛ زیرا خوانندگانی که با مفاهیم نامتعارف، کاربردهای غیر معمول زبان، صور خیال ناآشنا و اصولاً با سخنان غیر مرسوم، انس و الفتی ندارند، در درک زبان نمادین و استعاره‌ی روزبهان درمیمانند. (ارنست، ۱۳۷۷، ۴۳).

هانری کربن درباره سرشاری نقشها و عواطف آمیخته به تأملات نظری روزبهان که آن را نوعی از اندیشیدن میدان مینویسد: «در اینجا با متافیزیکی سر و کار داریم که با مفاهیم بیان نمیشود. این متافیزیک اساساً با نقشها کار میکند. نقشهایی پرجلال، با عظمت، صاعقه افکن و حیرت انگیز... این بینش نیازمند دگردیسی حواس است و با این دگردیسی است که میتوان همه چیز را با چشم دل دید و حس کرد و به دیگری رساند. به دلیل نقش اندیشی روزبهان است که زبان وی به حدّ اعلا رمزی است.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۳۴۱).

نقش اندیشی روزبهران موجب شده که سبک وی در آثارش شاعرانه و پر احساس شود اما نقشها و صور خیال روزبهران با طراوت و تازه‌اند نه مبتذل و تکراری. آنه ماری شیمیل، در کتاب ابعاد عرفانی اسلام، در مورد تازگی نقشها و تصاویر خیالی روزبهران میگوید:

«آنچه تاثیر عمیقی بر خواننده آثار روزبهران میگذارد... سبک اوست که بعضی اوقات ترجمه آن به اندازه ترجمه آثار احمد غزالی دشوار است و در عین حال آرایش و جمله بندی قویتر و ژرفتری دارد. زبان او دیگر زبان مدرسی شارحان اولیه تصوف نیست که سعی داشتند مراحل و منازل سالکان را طبقه بندی کنند. گرچه بقلی مطمئناً از این نظریه‌ها و اصطلاحات فنی آگاه بود. زبان او زبان پالایش یافته به دست شعرای ایران در خلال سده‌های یازدهم میلادی است که انعطاف پذیر و شورانگیز و لبریز از گل و بلبل است.» (شیمیل، ۱۲: ۱۳۷۴).

بنا بر آنچه گفته شد و نیز با بررسی سبک شناسانه آثار روزبهران، میتوان گفت که مهمترین خصیصه سبکی آثار وی، علی الخصوص دو اثر ارزنده وی - عبهرالعاشقین و عرایس البیان - بیان بیش از حد تصویری و خیال انگیز وی است.

کاربرد و استخدام صور خیال در تفسیر قرآن، شگفت و عجیب مینماید و این پرسش را در اذهان بوجود می‌آورد که چرا در چنین تصنیفی - تفسیر عرایس البیان - از چنین شگرد زبانی استفاده شده است. تبیین مبنا و علت کاربرد صور خیال در یک اثر تفسیری چون عرایس البیان، موضوع بایسته‌ای است که ما در این نوشتار، پیش از نشان دادن مصادیق و نمونه‌های کاربرد صور خیال، بدان خواهیم پرداخت.

مبنای به‌کارگیری صور خیال در تفسیر عرایس البیان

استیس^۱ در کتاب «عرفان و فلسفه» در بحث «نظریه عواطف» مینویسد: «تجارب عرفانی از نوع تجارب عاطفی عمیق است و بنابراین با افکار عقلانی بیانش دشوار و گاهی غیر ممکن است.» (استیس، ۱۳۵۸: ۲۱۰).

سخن استیسی تأییدی است بر مبحث «بیان ناپذیری تجارب عرفانی»، که هم متصوفه و هم محققین آثار و آراء صوفیه بدان اذعان دارند. افلاطون در رساله «فدروس» همین مطلب را تأکید میکند :

«اما توصیف نفس نیروی بیانی میخواهد که در توانایی آدمیان فانی نیست ولی به زبان آدمیان، میتوان با تمثیل و اشاره از آن حکایت کرد.» (پور نامداریان، ۱۳۷۵ : ۶۱ و ۶۲).

متعلق معرفت وقتی فراتر از ظاهر محسوسات باشد، هم شیوه ادراک آن و هم شیوه بیان و کیفیت آن دشوار و مورد اختلاف است. عرفا که طریق ادراک و معرفت حقایق ناشناخته را تزکیه نفس و باطن دانسته‌اند، در تبیین یافته‌های عرفانی و تجربیات فراحسی خود وامانده‌اند؛ چه این کشفیات، باطنی و شخصی بوده و در تسخیر تجربه حسی در نمی‌آید. لذا بیانش با زبانی که مولود تجربه حسی و قراردادهای عقلانی است غیر ممکن و دست کم بسیار دشوار است. از این‌رو آنگاه که عارف در موقعیت متکلم قرار میگیرد و قصد ابراز دیده‌های اشراقی و کشفیات شهودی خود را دارد، گریزی جز استمداد از تمام ظرفیتهایی که قدرت تأثیر و کیفیت القایی زبان را ارتقا میدهد ندارد. (همان : ۶۶-۶۲).

از جمله کارآمدترین ابزار در بیان تجربیات فراحسی، صور خیال است که کارآمدی آن را، استفاده مکرر صوفیه در ادوار مختلف و در آثار متعدد عرفانی اثبات میکند. کثرت کاربرد صور خیال و حکایات تمثیلی و کلماتی که دارای بار عاطفی و معنوی سرشارتری است، از جمله قابلیت‌های به کارگرفته شده زبان توسط صوفیه است که ناشی از عجز واژه‌ها و زبان طبیعی گفتار در بیان تجربیات ماورایی است. (همان).

در آثار روزبهان بقلی، به‌خصوص عرایس البیان و عبهر العاشقین، که هر دو بیانگر تجربه‌ای فراحسی هستند، استفاده از صور خیال در جهت القای معنی به مخاطب، بسیار مشهود است. تلاش روزبهان در تأویل قرآن، مبتنی بر تجربه صوفیانه است و این تجربه، همان معرفت پیشین وی به عنوان یک صوفی است؛ از این‌رو قرائت متن قرآن، در نظر

وی، به تجربه‌ای متافیزیک تبدیل میشود که تنها او به عنوان صوفی، قادر به شناخت آن است. معنا زمانی به تصرف صوفی درمی‌آید که خود به تصرف آن در آید. صوفی در قرآن چیزی را میخواند که تجربه روحی او به او میگوید. (پور جوادی، ۱۳۶۹ : ۷۱).

بنابراین تأویل قرآن از نظر صوفی چون روزبهان، «کشف» تلقی میشود؛ مانند تمام مکاشفاتی که صوفیه در لحظات ناب خود، در رؤیا و بیداری شهود میکنند و تجربه‌ای ورای تجارب مادی است. کشف معنای قرآن نیز از آنجا که تجربه‌ای غیر عادی و روحانی است به مانند تمام تجربیات روحی دیگر، قابل انتقال به دیگران نیست و اگر عارفی قصد انتقال آن را داشته باشد باید دنیای ذهن را با عناصر عینی درآمیزد که از جمله مهمترین این عناصر، صور خیال است.

تفسیر عرایس البیان نیز که تأویلی مبتنی بر تجربیات وی است، به مانند تمام آثار نظیر آن به هدف تبیین کشف و مکاشفه‌ای ماورایی و الهامی است که در مواجهه با متن قرآن و تأمل در آن وارد شده است. از این رو روزبهان در تفسیر عرایس، روش و قوت جدلی ندارد و از بیان شاعرانه همراه با سخنان رمزگونه مدد میگیرد. به عبارت دیگر، مؤلف عرایس، اصطلاحات، مفاهیم و معانی انتزاعی را که به تنهایی فهم متن را دشوار میکنند با محسوسات همراه میسازد تا دریافت احساس و معنی برای خواننده ممکن باشد.

او در توضیح و تأویل آیات، خیال را با معنی همراه میکند تا آنچه را که به زبان عمومی و عادی بیانش مشکل است با خیالهای شاعرانه قابل بیان سازد.

گونه‌های صور خیال در تفسیر عرایس البیان

با بررسی صور خیال عرایس البیان میتوان نتیجه گرفت که تشبیه، استعاره و تشخیص پرکاربردترین صور خیال هستند. تشبیهات عمدتاً به صورت فشرده است؛

یعنی ساختار تشبیهات به شکل ترکیبات اضافی است و استعاره‌ها نیز اغلب مکنیه (بالکنایه) هستند.

۱- تشبیه؛ پیوند میان عین و ذهن

توجه به کاربرد ترکیبات تشبیهی در عرایس و نیز دیگر تفاسیر عرفانی را میتوان مرتبط با وجه تعلیمی تصوّف دانست. ساختار این ترکیبات در جهت عمومی کردن زبان و ملموس ساختن مفاهیم ذهنی است. تعریف و توصیف یک مفهوم ذهنی مانند: معرفت، فنا، خوف، انس، شوق، بسط، قرب و... آنگاه که قصد تعلیم در میان باشد دشوار است؛ اما هنگامی که این مفاهیم ذهنی با یک اسم ذات، در هم آمیزد در وجه عینی زبان محصور شده و فهم آن آسانتر میشود. سابقه استفاده از ترکیبات تشبیهی با هدف یاد شده، از نخستین تفاسیر عرفانی (منسوب به امام جعفر صادق (ع)) قابل مشاهده است (مشرّف، ۱۳۸۴: ۳۲۳-۳۴۰)

در تفسیر عرایس، چنانکه گفته شد، عمده تشبیهات از نوع فشرده (اضافه تشبیهی) است. این تشبیهات فشرده که گونه‌ای از صور خیال هستند، وظیفه ایضاح معنی و تبیین احوال نفسانی نویسنده را بر عهده دارند، به گونه‌ای که حذف آنها موجب اخلال در ارسال معنی و دیربابت شدن فهم متن میگردد. این تشبیهات در جهت تبیین تجربه‌های ذهنی و روحانی روزبهران، اصطلاحات و مفاهیم انتزاعی را که به تنهایی فهم متن را دشوار میکنند. با محسوسات همراه میسازند؛ به بیان دیگر امری معقول را مشبه قرار میدهند و کلمه‌ای محسوس را مشبه به، تا بدینوسیله امری ذهنی را عینیت میبخشند. کلمات محسوس در این ترکیبات، حکم مشبه به را دارند که سبب تجسم مادی مفاهیم انتزاعی میشوند؛ به گونه‌ای که وقتی روزبهران از تجربه عاشقانه حالت رجاء یا حالت خوف سخن میگویند، سخنش به یاری تصویر سازی و استفاده از کلمات محسوس چنان است که عکس العمل عاطفی و روانی او در هنگام تجربه دریافت میشود. این تصاویر خیالی باعث ابهام معنی نمیگردند و خودشان نیز به معنایی در ورای معنی ظاهری خود دلالت دارند.

بنابراین در ترکیبات تشبیهی تفسیر عرایس، معمولاً به دو گروه کلمه برمیخوریم :

۱- گروهی از کلمات که با معنی اصلی کلمه ارتباط دارند و بار اصلی معنی بر دوش آنهاست. مثل : رجاء، خوف، عشق، دل، عقل، علم، انس، توحید، جان، حقیقت و... این کلمات همه بیانگر مفاهیمی هستند که هیچکدام از راه تجربه حسی قابل شناخت نیست؛ یعنی از طریق حواس پنجگانه ظاهری قابل احساس و تجربه نیستند.

۲- گروه دوم کلماتی هستند که مدلولشان اشیاء یا پدیده‌های محسوس است که با حواس پنجگانه قابل احساس است و بیرون از انسان و حالات روانی او قرار دارند؛ مانند : ربیع، شکوفه، بلبل، هوا، جهان، بیابان، گل، بستان و....

اینک شواهدی از کاربرد ترکیبات تشبیهی در عرایس البیان، که از دو گروه کلمات مزبور تشکیل یافته‌اند : «فإن اطيّارَ اسراری لما فرغت من الطّیران المقامات... و وَصَلَت الی بساتین المکاشفات و المشاهدات و جلست علی اغصان ورد المداناه و شربت شراب الوصال...» (روزبهران بقلی، ۱۳۵۰: ۱۲۲).

(وقتی طایر جانم از پرواز در مقامات فراغت یافت..... و بر گلزار مکاشفه و مشاهده در رسید و بر شاخه گل مراقبه فرونشست و شراب وصال سرکشید.....)

-«و تَفَلَّقَتْ من فَلَقِ الغیبِ شقایقُ دقایقِ القرآن...» (همان: ۱۲۳).

(از افق غیب، شقایق دقایق قرآن تابیدن گرفت).

-«و هو ممتنع عن الوسواس و غبار العلائق و فیه القلب و هو کعبه الانس» (همان : ۲۲۵).

(و از وسواس و غبار علایق خالی است. در آن قلبی است که کعبه انس است.)
نمونه‌هایی دیگر :

عرایس مشاهدات، لباس عبودیت، مصابیح براهین، غطاء غفلت، لباس ربوبیت، بحار ذات، بذر محبت، بساتین غیب، اشجار مقامات، میادین ازلیت، حسام حکم الهی، غطاء

قهر، جنت قربت، سحاب شفقت، صحاری غیب، شמוש اسرار، هلال مشاهده (همان : ۱۶۲ و ۱۷۷ و ۱۸۸ و ۲۰۳ و ۲۰۷ و ۲۲۷ و ۲۳۵ و ۲۵۵).

در پایان بحث کاربرد تشبیه در عرایس البیان ذکر چند نکته دیگر در این باره لازم به نظر می‌رسد:

نخست اینکه : تشبیهات روزبهان مقید به اضافه است. این تشبیهات که گاه به صورت تتابع اضافات است در راستای تبیین هرچه بیشتر عوالم روحانی روزبهان پدید آمده است. برخی از این ترکیبات، استعاره‌هایی بوده‌اند که بار دیگر گسترش یافته و به صورت اضافه‌های تشبیهی درآمده‌اند؛ مانند نمونه‌های زیر :

- «قادر علی أن ینشَقَّ ارواح السَّابِقین... روایح عبهر الانانیة و نسیم ورد الوجدانیة...» (همان : ۲۲۸).

قادر است ارواح سابقان و مقتصدان را با رایحه عبهر انانیت و نسیم گل وحدانیت لبریز سازد).

- «حتی یسرِّعوا فی طلب الوصل الی ابواب سرادق الجبروت» (همان : ۲۳۵).

(تا در طلب وصل به ابواب سرادق جبروت بشتابند).

- «فهی ثمرات اشجار المقامات» (همان).

(میوه‌های درختان مقامات است).

دیگر اینکه : ترکیبات تشبیهی متن مورد بحث، دارای تازگی و بعضاً غرابت است. روزبهان گاه بین مفاهیمی پیوند ماندگی برقرار ساخته که تصوّرش نیز دشوار است. درک وجه شبه و رابطه بین این مفاهیم، یکی دیگر از موارد ابهام زا و دشوار عرایس است. شواهدی در این باره نقل میشود :

عرایس الحکم، اطیار اسرار، فلق الغیب، مفتاح المکاشفه، مرقة المشاهده، ظلّ جهد، نجوم جود، سراب الفقدان، ریاح الجذبة، قفار الیدیومیة، فلوات الازلیة (همان : ۱۲۱- ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۴۷، ۱۵۰، ۲۳۵، ۲۶۰).

۲- استعاره و تشخیص

یکی دیگر از گونه‌های صور خیال که در تفسیر عرایس البیان، مورد توجه قرار گرفته، استعاره است. روزبهران به یاری این ایماژ، در لحظه مکاشفات، شهود و رؤیتهای خود، دایره بسته و محدود واژگان را فرو ریخته و قابلیت‌های زبانی گسترده تری برای بیان حالات و تجربیات عرفانی خود فراهم ساخته است. استعارات به کار رفته در عرایس مانند تشبیه، به دو شکل فشرده (اضافه استعاری) و گسترده (به صورت جمله) مشهود است. اما بسامد کاربرد استعاره به صورت فشرده، بیشتر از نوع گسترده است. تشخیص نیز که در حقیقت یکی از انواع استعاره؛ موسوم به استعاره مکنیه یا بالکنایه است از پر بسامد ترین صور خیال در عرایس البیان به شمار می‌رود. کاربرد وسیع و متنوع این عنصر، موجی از زندگی و حیات را در این اثر جاری ساخته است. یکی از مهمترین جلوه‌های تشخیص در این اثر، از طریق افزودن یکی از اعضا یا صفات و اعضاء مربوط به انسان به یک مفهوم انتزاعی به وجود آمده است.

اینک نمونه‌هایی از استعاره :

- عرایس غیب؛ استعاره از فرشتگان :

«طهراً قلبکما... لسکان الاسرار.....لعرایس الغیب» (همان : ۲۱۹).

(قلب خودتان را پاک گردانید.... برای ساکنین اسرار.... و عرایس غیب).

- حسام حکم الهی؛ استعاره از پیامبر (ص) :

«فاستفتوا اشرف خلق الله، حسام حکم الله.....رئیس البریة.....» (همان : ۲۵۵).

(از اشرف خلق خداوند، حسام حکم الهی.....رئیس است پرسیدند)

-عرایس ملکوت؛ استعاره از ماه و ستارگان :

«لأنَّ الخلیلَ زاغَ بَصْرَهُ عَن عرایس الملکوت»(روزبهران بقلی، ۱۳۰۱ ق.ج. ۱ : ۸۶).

(زیرا خلیل دیده از عروسان ملکوت فروبست).

شواهدی از استعاره مکنیه (تشخیص):

- «ان ظلمة الخمر... تُقَوِّى طربَ النَّفسِ الامارة» (روزبهان بقلی، ۱۳۵۰ : ۱۸۱).

(ظلمت خمر، بر طرب نفس اماره می افزاید)

- «قد نرى تُقَلِّبَ عینَ سَرِّکِ فی سماءِ الهویته» (همان : ۲۲۴).

(تو را میبینم که دیده جان خود، در آسمان هویت برمیگردانی).

- «و اذبح طیر القلب... علی جناب الجبروت» (همان : ۱۸۳).

(مرغ قلب را... بر آستانه جبروت قربانی کن).

- «فَطَعَّ رَأْسَ حَرْصِهَا مِنَ الدُّنْیَا فی مَذْبِیحِ التَّفْرِیدِ» (همان : ۲۳۶).

ویژگیهای صور خیال در عرایس البیان

۱- تازگی و غرابت تصاویر و عناصر سازنده خیال

صور خیال عرایس البیان، عمدتاً بدیع و تازه‌اند. روزبهان از آنجا که در تفسیر قرآن تحت تأثیر تجربیات روحی و عرفانی خویش است، در این خیال آفرینی صادق است. او در واقع بر اساس تجربه هنری خود، و نه صرفاً با تکیه بر سنت ادبی گذشته، صور خیال را خلق میکند؛ از این رو با کند و کاو صور خیال وی، میتوان به درون منظومه اندیشه وی راه یافت. در خیال آفرینی روزبهان اگرچه همه مصادیق زیبایی میتواند دخیل باشد، با این همه بیشتر در پی زیبایی‌های بصری، به ویژه تصاویر مربوط به طبیعت و مناظر نورانی است. از سوی دیگر، این تازگی و غرابت و تصاویر موجب ابهام صور خیال گشته و این امر یکی از علل اصلی پیچیدگی و دیربایی زبان نوشته‌های روزبهان است. او گاه دو مفهوم یا واژه یا ترکیب غیر هم سنخ و ظاهراً بی ربط را کنار هم قرار داده است؛ از این رو مخاطب در مواجهه با این ترکیبات به ناچار و در نهایت شگفتی درنگ میکند تا مگر پس از کند و کاو و تکاپوی ذهنی، از کمند ابهام آن رهایی یابد.

(بزرگ بیگدلی و دیگران، ۱۳۸۵، ۳۵ و ۳۷)

مثلاً در این نمونه‌ها :

سماء الهویة / لباس الآيات / سحائب الوجد / اوباش الطبیعه / سراقق تنزیه / سناء

التوحید (همان : ۲۲۴، ۳۰۱، ۲۹۶، ۲۹۳، ۲۲۵)

ابهام صور خیال در عرایس البیان و دیگر آثار روزبهران، از معانی پیچیده و مبهم و نیز رؤیت‌ها و مکاشفه‌های رازناک و بیان ناپذیر وی حکایت میکند که فضای ذهن و اندیشه اش را سرشار ساخته است. این امر نمودی از هماهنگی زمینه عاطفی و تصویر را در عرایس نشان میدهد.

نمونه‌هایی از این مختصه سبکی، نقل میشود :

لباس فردانیت و رداء کبریا، ریاح جذبه، بحار قدم، مشرق غربت، شباب غفلة، سیوف هموم، حجاب حدوثیت، عروس بقا، عروس صفت قدیم، روایح عبهر انانیت، ریحق خلة (همان : ۱۰۵، ۲۲۲، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۰۶، ۲۱۶، ۲۳۷، ۳۱۲، ۳۴۲).

۲- تزامم تصاویر

تزامم و انبوهی تصاویر نیز از دیگر ویژگیهای صور خیال در تفسیر عرایس است. این امر که بیشتر ناشی از کنار هم قرار گرفتن ترکیبات تشبیهی صورت میپذیرد، به گونه‌ای است که گاه در یک عبارت مختصر با تعداد زیادی از تصاویر روبرو میشویم. آنچه غرابت تصاویر را دوچندان میسازد، فشردگی تصاویر و آمدنشان در قالب اضافه‌های استعاره و تشبیهی است. از سوی دیگر، گاه این تزامم تصاویر به دلیل غرابت و تازگیشان و نیز تتابع اضافات و مقید بودن تشبیهات و استعارات به وابسته‌هایی چند، به ابهام بیش از پیش متن انجامیده است :

«فأن اطيوار اسراری لما فرغت من الطیران فی المقامات و الحالات و ارتفعت من میادین المجاهدات و المراقبات و وصلت الی بساتین المکاشفات و المشاهدات و جلست علی اغصان و رد المداناه و شربت شراب الوصال.....» (همان : ۱۲۲).

- «لهم في رؤية تصريف الرياح و تسخير السحاب بين السماء و الارض، وجدانُ
تصريف رياح المنة و تسخير سحاب الشفقة بين نور الروح و نار القلب...» (همان : ۲۴۰).
- «اذبح طير العقل بسكين المحبة على باب الملكوت و اذبح طير القلب بسكين الشوق
على جناب الجبروت و اذبح طير النفس بسكين العشق في ميادين الفردانية و اذبح طير
الروح بسكين العجز في تيه عزه» (همان : ۳۱۶).
- (مرغ عقل را با تيغ محبت بر درگاه ملكوت قرباني كن و مرغ قلب را به تيغ شوق بر
جناب جبروت و مرغ نفس را به تيغ عشق در ميادين فردانيت و مرغ روح را به تيغ عجز
در وادي عزت ذبح بگردان).
- «يخرجهم من ظلمات العدم الى كشف انوار القدم» (همان : ۳۰۶)
- «يطيرون بأجنحة الربوبية في هواء الهوية و يروننى بلباس الديمومية ثم ادعهن
بصوت السر العشق و زمزمة الشوق و جرس المحبة من بساتين القربة» (همان : ۳۱۷)
- «انهم حبسوا في صحارى التوحيد و تيه التقديس باصفاد التحير و الزمو تراكم
لظلمات بحار الوجدانية» (همان : ۳۴۰)

نتیجه

عرفان روزبهان بقلی، به جهت تازگی عناصر خیال، در عرصه تصوّف ایرانی قابل توجه است. مهمترین خصیصه سبکی تفسیر عرایس البیان فی حقایق القرآن، بیان بیش از حد تصویری و خیال انگیز وی است که در قالب ترکیبات تشبیهی و استعاره متجلی شده است. بروز و تجلی صور خیال در نثر عرایس البیان، ناشی از بینش نقش اندیش روزبهان است. روزبهان برای تبیین تجربیات عرفانی در لحظات کشف معنای آیات قرآن، طیف کاملی از نقشها و صور خیالی از جمله : تشبیه، استعاره و مجاز به کار میبرد.

مبنای به کارگیری صورخیال در عرایس البیان، جبران محدودیتها و نارسائیهای زبان مرسوم در اظهار مفاهیم نامتعارف است تا بدینوسیله روزبهان از تنگناهای متعارف و معمول زبان در لحظات کشف معنای آیات قرآن رهایی یابد. تبیین کشفیات عرفانی و فراحسی که باطنی و شخصی بوده و در تسخیر تجربه حسی در نمی‌آید، با زبانی که مولود تجربه حسی و قراردادهای عقلانی است غیر ممکن و دست کم دشوار است. از این رو روزبهان در تفسیر آیات قرآنی، آنگاه که در موقعیت تکلم قرار میگیرد و قصد ابراز دیده‌های اشراقی و کشفیات شهودی خود را دارد، گریزی جز استمداد از تمام ظرفیتهای زبانی که قدرت تأثیر زبان را ارتقاء میدهد، ندارد.

از جمله کارآمدترین ابزار زبانی در بیان تجربیات فراحسی، صور خیال است. روزبهان در تفسیر عرایس البیان، روش جدلی اتخاذ نمیکند بلکه با به کارگیری بیانی شاعرانه که در قالب ترکیبات و جملات تشبیهی و استعاری متجلی شده است، سعی در تبیین مکاشفات خود از آیات قرآنی دارد. مهمترین گونه‌های صور خیال در عرایس البیان، تشبیه و استعاره و تشخیص است. تشبیهات عمدتاً به صورت فشرده (ترکیبات اضافی) است و استعاره‌ها نیز اغلب مکنیه (بالکنایه) هستند.

توضیحات

۱- تفسیر اشاری نوعی از تفاسیر صوفیانه است در مقابل تفسیر نظری که به ریاضت صوفی متکی است نه بر اندیشه‌های پیشین وی. در این نوع تفسیر، معانی آیات در نتیجه ریاضت صوفیانه طی اشاره‌ای فرار در قلب صوفی زاده میشود و با اسلوبی سر بسته و از راه رمز و اشاره بیان میشود. این نوع از تفاسیر صوفیانه را تفسیر اشاری خوانده‌اند. (آتش، ۱۳۸۱، ص ۱۲)

۲- «بینش نقش اندیش» تعبیری است که هانری کربن در توصیف شیوه اندیشه و ادراک روز بهان در مقولات عرفانی و متافیزیکی به کار برده است. کربن سرشاری تصاویر (ایماژها) و نقش‌ها در تالیفات روز بهان را القا کننده نوعی اندیشیدن میداند که با مفاهیم بیان نمیشود بلکه با تصاویر امکان انتقال میابد. (شایگان، ۱۳۷۱، ص ۳۴۱)

منابع

- آتش، سلیمان (۱۳۸۱)، مکتب تفسیر اشاری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ارنست، کارل (۱۳۷۷). روزبهان بقلی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- بزرگ بیگدلی، سعید؛ نیکوبخت، ناصر؛ حسینی موخر، سید محسن؛ (۱۳۸۵)، بهار و تابستان («بررسی سبک نثر شاعرانه در عبهر العاشقین»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی شماره ۶، صص ۲۱ - ۴۹.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- پور جوادی، نصرالله (گردآورنده). (۱۳۶۹)، مجموعه آثار سلمی، (ج ۱). تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵). رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۲). نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران، اطلاعات.
- داراشکوه، شاهزاده محمد (۱۳۵۲)، حسنات العارفین، تهران، مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن.
- دانش پژوه، محمد تقی، (۱۳۴۷). روزبهان نامه، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.
- روزبهان بقلی (۱۳۰۱ق)، عرایس البیان فی حقایق القرآن، چاپ سنگی کلکته.
- روزبهان بقلی (۱۳۵۰)، عرایس البیان فی حقایق القرآن، تصحیح رمضان صلاح الصاوی، پایان نامه دکتري دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- روزبهان بقلی (۱۳۴۹)، عبدالله، عبهر العاشقین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، منوچهری.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، آفاق تفکر معنوی، هانری کربن در اسلام، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). مصحح. منطق الطیر، تألیف فریدالدین عطار نیشابوری، تهران، سخن.
- شیمیل، آن ماری (۱۳۷۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مشرف، مریم، (۱۳۸۴)، نشانه شناسی تفسیر عرفانی. تهران، ثالث.

بررسی و تحلیل جایگاه سفر آفاقی در متون عرفانی

دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد

دانشیار دانشگاه اصفهان

فاطمه طاهری

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

(از ص ۵۷ تا ۷۲)

تاریخ دریافت: ۹۰/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۶/۲۰

چکیده

این مقاله یکی از مباحث مهم در سیر و سلوک، یعنی سفر آفاقی را در متون عرفانی تا قرن هفتم هجری بررسی و تحلیل میکند. نگارنده پس از ذکر مقدمه‌ای درباره سیر و سفر به تعریف سفر و سیر و سلوک پرداخته و پیشینه سفر در قرآن و حدیث را به اجمال تبیین کرده است. نویسنده انواع، سفر و سیر و سلوک را نیز از متون عرفانی استخراج و عرضه کرده و سپس به تبیین اهداف صوفیان از سفر و لوازم لازم در سفر پرداخته و پس از تشریح آداب سفر و آداب ورود به خانقاه، رابطه مشایخ تصوف با سیر و سفر را تحلیل نموده است. در پایان تأثیرات و فواید سفر صوفیان را بیان کرده است.

واژه‌های کلیدی: سفر، سیر، سلوک، سالک و متون عرفانی

مقدمه

سیروسفر و ابعاد مختلف آن یکی از مباحث مهم عرفان اسلامی است. این موضوع چنان اهمیت دارد که عرفان خود سفر نامیده میشود. وجود اصطلاحاتی چون سیر، سلوک، سالک، منزل، طریقت و... مؤید این مطلب است؛ از این رو برای شناخت عرفان ناگزیر باید سفر را تبیین و بررسی کرد. سیر انفس خود محور عرفان اسلامی است. علاوه بر آن سیر در آفاق نیز خود به طور مستقل در عرفان اسلامی مورد توجه است و در متون صوفیه مباحث مختلفی در این باره چون اهمیت سفر، ویژگی‌های سفر، شرایط سفر، ویژگی‌های مسافر، آداب سفر، اهداف سفر و... مطرح شده است که جمع‌آوری و تحلیل آنها می‌تواند از یک سو منجر به شناخت عرفا شده و از طرف دیگر تجربیات آنان را به دیگران منتقل کند.

در این مقاله سیر آفاق و اهمیت و بازتاب آن در آثار و متون صوفیه تا قرن هفتم بررسی و تحلیل میشود؛ اما چون عرفان اسلامی در بستر فرهنگ اسلامی پدید آمده است، ابتدا مبحث سفر را به اختصار در قرآن و حدیث بررسی می‌کنیم.

تعاریف

سفر: در لغت عبارت است از كشف الغطاء، سَفَرُ الْعِمَامَةِ عَنِ الرَّأْسِ وَالْخِمَارِ عَنِ الْوَجْهِ: عمامه را از سر و نقاب را از صورت، کنار زد. (راغب اصفهانی، ۱۹۶۱، ذیل سفر) «آتما سَمَّیَ سَفْرًا لِأَنَّهُ یَسْفِرُ عَنِ الْإِخْلَاقِ النَّفْسِ وَ إِیضًا یَسْفِرُ عَنِ آيَاتِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ قُدْرَةِ وَ حِكْمَةِ فِی أَرْضِهِ.» (ابوطالب مکی، ۱۹۹۵، ص ۳۹۶). و در اصطلاح عرفانی عبارت است از: «تَوَجَّهَ الْقَلْبُ إِلَى الْحَقِّ (عبدالرزاق کاشانی، ۱۹۸۱، ذیل سفر) و یا «فِعْبَارَةٌ عَنِ الْقَلْبِ إِذَا أَخَذَ فِی التَّوَجُّهِ إِلَى الْحَقِّ تَعَالَى بِالذِّكْرِ» (جرجانی، ۱۹۳۸، ص ۱۰۵).

سیر: در لغت به معنی راه رفتن است. (قریشی، ۱۳۷۴، ذیل سفر). در اصطلاح عرفانی «السَّیْرُ هُوَ فِی الْحَقِيقَةِ سَفَرٌ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ بِالْقَلْبِ وَ السَّیْرُ بَاطِنًا» (ترمذی، ۱۹۶۵، ص ۵۰۳).

سلوک: سلوک در لغت رفتن است علی‌الاطلاق. (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷) و در نزد اهل شریعت، طریقت، و حقیقت رفتن مخصوص است و همان رفتن است از جهل به علم و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای. به نزد اهل حقیقت، سلوک نفی و اثبات باشد یعنی نفی خود و اثبات حق تعالی (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۲۲۹).

تفاوت سیروسلوک: سلوک و سیر در حقیقت یکی هستند؛ «سلوک و سیر فی الحقیقه شیء واحد يقع التغایر بینهما بحسب الاعتبار فقط و الحاصل انّ السّیر مخصوصٌ بالباطن و السلوک بالظّاهر» (ترمذی، ۱۹۶۵، ص ۵۰۳).

سالک: در لغت یعنی رونده مطلقاً. (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۱۹) و در اصطلاح عبارت است از: «السایر الی الله المتوسط بین المرید والمنتهی مادام فی السّیر» (ترمذی، ۱۹۶۵، ص ۵۰۳).

سیروسفر در قرآن

آیات متعددی از قرآن کریم درباره سیروسفر نازل شده است که در بعضی از این آیات مسلمانان به صراحت به سفر در زمین فرمان داده می‌شوند؛ مانند:

«قل سیروا فی الارض ثم انظروا کیف کان عاقبة المکذبین» (انعام ۱۱)؛

یا «قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدؤالخلق.» (عنکبوت، ۲۰).

و برخی نیز به طور غیرمستقیم توجه انسان را به سیر در آفاق جلب میکنند:

«و فی الارض آیات للموقنین» (ذاریات، ۲۰).

با مطالعه این آیات و بررسی تفاسیر معتبر از یک طرف به اهمیت سیروسفر پی می‌بریم که این گونه در قرآن مورد توجه واقع شده است و از طرف دیگر متوجه می‌شویم سیروسفر در زمین، نتایج و فواید بسیار ارزشمندی برای انسان دربر خواهد داشت که این اندازه تأکید شده است، از آن جمله می‌توان موارد زیر را نام برد: عبرت‌اندوزی، بیداری دلها، اثبات معاد و اتمام حجت به بندگان، مشاهده عظمت الهی، تبیین فلسفه نبوت، بیان مختار بودن انسان، برانگیختن انسان به توبه، اثبات صداقت پیامبر اکرم (ص)، برخوردارگی از نعمات مادی و....

سیروسفر در احادیث

در بیان پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) که منبعث از قرآن است نیز روایات فراوانی در زمینه ترغیب مسلمانان به سفر یافت میشود، از قبیل این احادیث نبوی «سافروا تصحوا تغنموا» (هندی، ۱۹۹۳، ش ۱۷۴۹)؛ «سافروا فانکم لم تغنموا مالا افدتم عقلا» (طبرسی، ۱۳۶۸، ص ۲۴۰)؛ «عرض علیه اخبار الماضین و ذکره بما اصاب من کان قبلک من الاولین و سرفی دیارهم و آثارهم فانظروا فیما فعلوا و عما انتقلوا» (علی (ع)، ۱۳۸۰، نامه ۱۳۱).

با مطالعه این احادیث می‌توان به اهمیت سیروسفر و فواید آن پی برد و از آن جمله به موارد زیر اشاره کرد: سلامت تن و روح، رشد عقلانی، بهره‌مندی از نعمات الهی، شناخت دیگران، سازش با سختیها و در نتیجه ریاضت نفس و....

سیروسفر در متون عرفانی

دستورهای آشکار الهی در قرآن و احادیث معصومین (ع) مبنی بر سیروسفر و نیز مأمور کردن تمام انبیا به این امر، از آدم (ع) که از بهشت به زمین سفر کرد تا خاتم (ص)، که یک بار از مکه به مدینه هجرت کردند و بار دیگر از زمین به آسمان عروج نمودند و بیان این نکته که خداوند همواره بهترین چیزها را برای انبیای خویش برگزیده و نیز اینکه متون عرفانی خود مولود قرآن و حدیث است و همچنین وضوح تأثیر سیروسفر در تصفیة نفس و تجلیة قلب که همواره از اهداف صوفیان بوده، موجب شرح و توضیح گسترده این موضوع در بسیاری از متون عرفانی شده است. هرچند تمام مشایخ صوفیه درباره سفر دیدگاه یکسانی ندارند. ما اینک به اختصار بخشهایی از این موضوع را در این متون بررسی می‌کنیم.

انواع سفر: قشیری سفر را به دو نوع جسمانی، که انتقال از جایی به جای دیگر است و سفر روحانی، که تغییر صفات است، تقسیم میکند و می‌گوید: ممکن است هزاران نفر به تن سفر کنند، اما کسانی که به دل سفر میکنند، اندکند (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۴۸۸). ترمذی می‌گوید: «الاسفار اربعةٌ عندهم. الاول: السیر الی الله فی منازل النفس

الی الافق المبین و هو نهاية مقام القلب و مبداء الاسماء و الثانی: السفر بالله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الی الافق الاعلی و نهاية الحضرة الواحیدة... و الثالث: و هو الترقی الی عین الجمع و حضرة الأحدیة و هو مقام قاب قوسین مابقیة الاثنینیة فاذا ارتفعت فهو مقام أو أدنی و هو نهاية الولاية الرابع: السیر بالله عن الله لتکمیل و هو مقام البقاء بعد الفنا بعد الجمع (ترمذی، ۱۹۶۵، ص ۵۰۳).

مجدالذین بغدادی سفر را به سه دسته تقسیم میکند. اولین آنها را «سفر عوام» می‌نامد، و می‌گوید: گروهی به آفت حجاب طبیعت مبتلا شده‌اند و به سیاحت در اقالیم زمین برای کسب لذات انسانی مشغولند و به کثرت این اسفار بردیگران تفاخر میکنند. و گروهی دیگر انتباه و بیداری دل، دیده ظاهرشان را عبرت‌بین گردانیده است و با مطالعه این احوال و تأمل در بی‌وفایی دنیا، فراق را برگزیده و به ترک آن گفته‌اند. دومین سفر، «سفر خاص» نام دارد که سفری است از ملک به ملکوت و از ظاهر به باطن و از شهادت به غیب است. عالم ملک بین بهایم و آدمی مشترک است، پس انسان می‌کوشد تا از این عالم رخت بر بندد و به ملکوت برود. این سفر در دو عالم انجام میشود: الف) سفر در عبودیت که سالک در این سفر از عالم ملکوت به سوی عالم باطن حرکت میکند و نتیجه این سفر رسیدن به مقام «قاب قوسین» و ولایت روحانیت است؛ ب) سفر در روحانیت که سالک در آن از عالم روحانیت رخت برمی‌بندد و به عالم روح وارد میشود. وقتی صفات روح متجلی شد، صفات روحانیت فانی میشود و نهاد طالب، خواستار قرب وصال میگردد، ناگاه جلال ازلی، هستی طالب را فنا میکند و زمانی، که نشانه‌های حالت بقا بعد از فنا ظاهر شد، بهبود می‌یابد. پس سفر سوم، که سفر «خاص‌الخاص» است، پیش می‌آید، این سفر در عالم الوهیت است، کشش و جذبۀ حق مقدمۀ ظهور نشانه‌های این عالم است. در این سفر نسبت‌های بشری به‌طور کلی منقطع میشود و اختلاف طبایع متلاشی میشود و یکرنگی توحید روی می‌نماید (نک، بغدادی، صص ۱۸۲ - ۱۹۰).

احمد غزالی سفر عارفان را به چهار گونه؛ یعنی دو سفر «کسبی» و دو سفر «عطیتی» تقسیم میکند؛ اولین سفر اکتسابی «بینش» است، که تحت تأثیر معرفت انجام میشود و علت پیدایش آن عصمت است. انجام این سفر سالک را از دو منزل

بشریت و روحانیت نجات می‌دهد، در مرحله اول از تمام علایق دل می‌برد تا در صحرای معرفت از سالکان مقدم گردد و در مرحله دوم تمام مقامات را پشت سر میگذارد تا آن جا که بی‌مقامی، مقام او گردد. دومین سفر اکتسابی «روش» نام دارد. این سفر بر پایه معرفت آغاز میگردد و علت پیدایش آن انزجار و تنفر از مألوفات است و کار سالک در این سفر جدا کردن تمام عاداتی است که برای او باقی مانده است. پس نوبت به دو سفر عطیتی می‌رسد، ابتدا سفر «برش» که مخصوص دیده باطن سالک است تا به او نشان دهند که تمام آفریده‌ها معدومند. آن‌گاه برید حق، سالک را آگاه میکند که تو باید سفر کنی و از همه چیز چشم‌پوشی، که هر چه هم‌رنگ توست درواقع حجاب راه توست. سپس نوبت به سفر «کشش» می‌رسد؛ وقتی سالک را از خلق جدا کردند و چشم‌ظاهر را از او گرفتند، آن‌گاه او را دیده‌ای می‌بخشند که آشکارا حقایق عالم را مشاهده کند و آن را «جذبه» می‌نامند و هر که را جذب کردند به مقام معرفت می‌رسد تا حق را از طریق خود او بشناسد (غزالی، دیباجه بحرالحقیقه، صص ۹-۱۹).

انواع سیر: ترمذی، سیر را به سه دسته تقسیم میکند: «السیر علی ثلاثة اقسام لله فی الله و بالله اما الذی لله فهو ینتهی الی الله واما الذی فی الله فلا نهیة له و اما الذی بالله فهو مقام التکمیل فی حالة صار سمعه و بصره و لسانه و یده و رجه لله بالله اعنی لایصرف بشیء الا به» (ترمذی، ۱۹۶۵، ص ۵۰۳) و نسفی آن را به دو نوع «سیر الی الله» و «سیر فی الله» تقسیم میکند (نسفی، زبدة الحقایق، ص ۳۳۲).

انواع سلوک: نسفی سلوک را دو نوع می‌داند؛ یکی سلوک سالکان کوی شریعت که به صورت تحصیل و تکرار است و دیگر سلوک سالکان کوی طریقت که از طریق ریاضت و اذکار است (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۹۳).

اهداف سفر

در متون عرفانی اهداف متعددی برای سفر در نظر گرفته‌اند که در این مبحث مجال بررسی آن نیست. لذا ما فقط به‌اجمال تعدادی از مهمترین این اهداف را برمی‌شماریم. این اهداف خود به دو دسته دینی و دنیوی تقسیم میشود:

الف) اهداف دینی: مهمترین اهداف دینی حاصل از سفر انجام اعمال عبادی است که عبارت است از: حج، جهاد، زیارت مکانهای مقدّس که پیامبر (ص) در این باره می‌فرمایند: «لا تشدّ الرّحال آلا الی ثلاثة مساجد مسجدي هذا و المسجد الحرام و المسجد الاقصى» که زیارت این سه مسجد بر مساجد و مکانهای دیگر برتری دارد. زیارت مزارهای انبیا اولیا و مشایخ نیز از عبادات است؛ علاوه بر آن زیارت مشایخ و بزرگان و علما نیز که موجب استفادت از محضر آنها میشود نیز از دیگر اهداف سفر عرفاست. سفر برای طلب علم نیز از دیگر مقاصد سفر است که به علّت وجود آن، این سفر نیز واجب است. این سفر می‌تواند برای کسب علوم شرعی، علم اخلاق و نفس که بسیار مهم هستند، باشد یا برای علم به عجایب و آیات الهی، که می‌تواند موجب عبرت‌گیری سالک از احوال گذشتگان شود (غزالی (محمّد)، ۱۳۱۹، ص ۳۵۹) و این عبرت‌گیری خود غفلت را از اندیشه و بشریت را از دل دور میکند و در نهایت موجب معرفت حق میگردد (عین همدانی، ۱۳۴۱، ص ۱۳، ۵۶، ۱۱). از دیگر اهداف دینی سفر، سفر جهت گریز از مال و جاه و شهرت و مألوفات است که این سفر بر افرادی که رفتن راه دین همراه با تعلّقات دنیا برای آنها ممکن نیست، واجب است و نیز منجر به ریاضت نفس میگردد و همچنین سفر برای گریز از بدعت که سبب سلامت دین میگردد (غزالی (محمّد)، ۱۳۵۹، ص ۵۳۴)، از دیگر اهداف دینی سفر است.

ب) اهداف دنیوی: سفر از شهرهایی که اقامت در آنها سلامت بدن و مال انسان را به خطر می‌اندازد، مثل شهرهایی که بیماریهای طاعون و وبا در آن شایع است و نیز سفر از شهرهایی که در آن قیمتها گران است و سفر برای گریز از خشکسالی یا از ترس فتنه و یا برای تجارت به هدف گذران زندگی و رهایی از احتیاج (نیز نک: قوت القلوب، صص ۳۹۸ - ۳۹۶، عوارف المعارف، صص ۶۰-۵۷، مصباح الهدایه، صص ۲۶۹-۲۶۴، مفتاح السعادة ۱۳۵۶، صص ۲۲۹-۲۲۷).

آداب سفر

در متون عرفانی آداب بسیاری برای سیروسفر وجود دارد که از آغاز سفر تا زمان بازگشت به خانه را دربرمی‌گیرد. در اینجا به اختصار بعضی از آنها را ذکر می‌کنیم:

الف) آداب ظاهر

سالک باید سفر خود را به نیتی صالح آغاز کند که می‌تواند یکی از مواردی باشد که در بخش اهداف سفر آمده است. (کاشانی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۴) همچنین مستحب است سالک در سفر رفیق انتخاب کند و تنها به سفر نرود، که پیامبر (ص) فرموده‌اند: «الرفیق ثم الطریق» (همان، ص ۲۶۷).

راه بی یار زفت باشد زفت راه بی یار نیک نتوان رفت
با رفیقان سفر مقر باشد بی رفیقان مقر سفر باشد

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۴۸۱)

تعداد همسفران نیز بهتر است چهار نفر باشد چنان که پیامبر (ص) فرمودند «خیر الاصحاب اربعة» (غزالی (محمد)، ۱۳۵۹، ص ۵۴۸) از دیگر آداب سفر تأمیر است، یعنی امیر ساختن یکی از همسفران تا جمله متابع رای او باشند چنان که در خبر است «اذا کنتم ثلاثة فی سفر فامرو احدکم» و استحقاق امارت کسی را بیشتر بود که زهد و تقوی و سخاوت و شفقت او کاملتر باشد. (کاشانی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۷). تودیع اخوان نیز باید انجام شود و مسافر، برادران و یاران خود را وداع کند، چنان که پیامبر (ص) فرمودند: «اذا اراد احدکم سفرأ فلیودع اخوانه فان الله تعالی جاعل فی دعائهم البرکه» و بر اخوان باشد که او را دعا کنند. (همان، ص ۲۶۷) سپس نوبت به تودیع منزل می‌رسد که مسافر باید به هنگام خروج از منزل، دو رکعت نماز وداع بخواند و با خواندن دعای مخصوص، با منزل خود وداع کند. (همان) علاوه بر آن مسافر باید در زمان بیرون رفتن و پس از بستن بارهای خود، چهار رکعت نماز دیگر بخواند تا خلیفه او باشد در اهل و مال تا برگردد (غزالی محمد، ۱۳۵۹، ص ۵۵۱). از دیگر آداب سفر، خواندن دعای مخصوصی است که مسافر باید هنگام سوار شدن بر مرکب آن را بخواند. (کاشانی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۸). از دیگر آداب سفر این است که مسافر سفر خود را از بامداد آغاز کند و بهتراست روز پنجشنبه را روز آغازین سفر خود قرار دهد. (همان). همچنین مسافر باید چون به منزلی رسد، دعای مخصوص رسیدن به منزل را بخواند. (همان، ص ۲۶۹). و بعد از فرود آمدن در منزل، برای تحیت آن منزل دو رکعت نماز بگزارد. (همان) تهیه آلات و لوازم سفر، نیز از دیگر آداب سفر است،

که باید رعایت شود. (همان)

تا تو را نیست لقمه‌ای توشه ندروی زین ثمار یک خوشه

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۴۷۹)

همچنین مسافر باید چون به شهری رسد که آنجا می‌ماند، از دور بر احیا و اموات آن شهر سلام کند و مقداری قرآن بخواند و به آنها هدیه کند. (همان) و پیش از دخول در شهر اگر میسر شود، غسل کند. (همان) و اگر ممکن نباشد، با وضو وارد شهر شود. (سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۷۰) از دیگر آداب سفر در متون عرفانی، حرکت در طول شب و توقف در گرمای روز است، پیامبر (ص) نیز فرموده‌اند: «علیکم بالذلجة فان الأرض تطوی باللیل ما لاتطوی بالتهار.» (غزالی، ۱۳۵۹، ص ۵۵۲). لازم است مسافر احتیاط کند و روز از قافله تنها بیرون نرود زیرا ممکن است هلاک یا منقطع گردد و مستحب است در شب رفیقان به نوبت پاس دارند. (همان) صوفیان قبل از آغاز سفر نیز اعمالی نظیر رتبه‌مظالم، ادای وام و فراهم کردن نفقه کسانی که نفقه ایشان واجب است، برگرداندن امانات و تهیه توشه حلال انجام می‌دادند (همان، ص ۵۴۷).

ب) آداب ورود به خانقاه: وقتی مسافر به شهری می‌رسد ابتدا به مسجد رود و دو رکعت نماز بگزارد سپس به خانقاه، که خانه فقر است، برود و باید آداب ورود به آن را بداند و رعایت کند، از جمله با پای راست وارد خانقاه شود و قبل از آن که سلام کند یا سخنی گوید، ابتدا وسایل خود را در گوشه‌ای بگذارد و سجاده‌اش را زیر آنها بنهد و به بیت الطهاره رود، وضو بگیرد و هر جا که سجاده او را افکنده باشند، برود دو رکعت نماز تحیت مقام بخواند، بعد محاسنش را شانه‌کند و بر قوم سلام کند. اهل خانقاه نیز باید با او خوش رفتاری کنند و جای سجاده خود را بر او نثار کنند و او را معانقه کنند و با او مصافحه نمایند، مالیدن دست و پای مسافر نیز پسندیده است. اگر مسافر بعد از نماز عصر به شهر رسد به خانقاه نرود، چون بعد از نماز عصر خواندن نافله جایز نیست. نیز بعد از نماز صبح که صوفیان تا نماز چاشتگاه نگزارند از سجاده بر نمی‌خیزند به خانقاه نرود؛ چون رفتن او موجب تشویش خاطر میشود. سنت است مسافر به اهل خانقاه سفره حق القدوم دهد. مسافر باید دست شیخ را ببوسد و تا از او سؤال نپرسد، در محضر او سخنی نگوید و تا سه روز در خانقاه بماند و وقت خود را صرف عبادت کند و پس از سه

روز با اجازه شیخ می‌تواند به زیارت مزارات و مشایخ برود و اگر بخواهد بیش از سه روز بماند، باید از شیخ خدمتی درخواست کند و به عهده گیرد. (نک. باختری، ۱۳۵۸، صص ۱۷۹ - ۱۶۷)

ج) آداب بازگشت از سفر: مسافر هنگام برگشت از سفر برطبق سنت پیامبر(ص) بر روی هر بلندی که می‌گذرد، سه بار تکبیر بگوید و دعای مخصوص آن را بخواند. خبر آمدن خود را پس از نزدیکی به شهر توسط قاصدی به خانواده‌اش برساند. در بدو ورود به مسجد شهر رود و دو رکعت نماز بخواند، سپس به خانه رود. اگر شب وارد شهر شد تا صبح نشود، به خانه نرود. و برای خانواده و یارانش هدیه‌ای بیاورد، که سنت است (غزالی (محمد)، ۱۳۵۹، ص ۵۵۵).

د) آداب باطن: سالک در هر شهری وارد میشود، بیش از یک هفته و حداکثر ده روز آنجا نماند. اگر قصد زیارت یاران خود را دارد، بیش از سه روز نزد آنها اقامت نکند، که حکم ضیافت سه روز است. و چون قصد زیارت پیری میکند، بیش از یک شبانه‌روز در محضر او نماند در طول راه پیوسته به تلاوت قرآن و ذکر مشغول باشد و از نعمتها و غذاهای شهر خود یا دیگر شهرها یاد نکند. (همان ص ۵۵۶) همچنین با یاران و همسفران خویش خوش‌رفتاری کند و به آنها خدمت کند.

از سرو سینه بهر صحبت یار پای سازم به ره چو مور و چو مار
(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۴۸۱)

بیزاری و تبری از غیر خدا (بسیونی، ۱۹۷۲، ص ۱۲۳) و تقید به شریعت و سنت نبوی (ص) (رادمهر، ۱۳۸۰، ص ۲۱۲) و نیز تحصیل دانش‌های ظاهری نظیر علم فقه و احوال و مقامات از دو طریق اشراق و مراقبه (منوفی، ص ۲۴۱ ۲۳۹) شروط صحت سفر مسافر هستند که مسافر باید آنها را رعایت کند. علاوه بر آن باید لوازمی از قبیل مرقعه، سجاده، رکوه، حبل، کفش یا نعلین به‌همراه داشته باشد و بردن وسایلی چون شانه، سوزن، ناخن‌گیر و سرمه‌دان نیز رواست (هجویری، ۱۳۷۱، ص ۴۵۰).

نتایج و اثرات سفر

سفر در تصفیه و ریاضت نفوس سرکش تأثیری عظیم دارد زیرا سفر، سالک را از آنچه

به آنها الفت دارد و نفس او متمایل به آن است، اعم از مألوفات و محبوبات و شهرت و ثروت دور میکند و از طرف دیگر به غربت و مصیبت و گمنامی مبتلا میکند و او را از مکر شیطان و نفس نجات می‌دهد، زیرا اقامت موجب تمایل به مخالفت و صحبت میشود که این خود ممکن است سبب ریا و دوری از اخلاص گردد. و تمام اینها سبب صفای نفس و جلای قلب و تزکیه روح میگردد و در نتیجه نفس سرکش به نفسی مطیع تبدیل میشود. از فواید دیگر سفر این است که در طول سفر، سالک می‌تواند اخلاق ذمیمه خود را به اخلاق پسندیده تبدیل کند و اخلاق نیکوی خود را پرورش دهد، همان گونه که اهل لغت گفته‌اند: سفر به این جهت سفر نامیده میشود که «یسفر عن الاخلاق» پس سالک در طی سفر به سبب سختی‌هایی که متحمل میشود خلق و خوی خود را می‌شناسد و از یک طرف به اصلاح اخلاق ناپسند خود می‌پردازد و از طرف دیگر محاسن اخلاقش را پرورش می‌دهد. از آثار دیگر سفر می‌توان فراهم شدن خلوت برای سالک است، بدین ترتیب که سالک با ترک وطن و دوستان و رفتن به مکانهای غریب و غیر آباد، به خلوت و انزوایی دست می‌یابد تا در آن حالت به تفکر و تأمل در نفس خویش پردازد و نفس را که در اثر تحمل رنج و سختی سفر، مطیع و نرم‌خو گشته است، کاملاً از آلودگیها و پلیدیها پاک کند و در نتیجه نفس او مجمع محاسن اخلاق و فضایل گردد تا جایی که دل او منزل محبت حق شود و در نتیجه به معرفت الهی که مقصود واقعی اوست، دست یابد. (بسیونی، ۱۹۷۲، ص ۱۲۲) البته این تأثیرات و فواید فقط شامل حال عارفان کامل میگردد، که با نیت صالح قصد سفر میکنند و آداب آن را رعایت میکنند.

مشایخ و سفر

تمام مشایخ درباره سیر و سفر دیدگاه یکسانی نداشته و به شیوه‌های مختلف با این موضوع برخورد کرده‌اند. به صورتی که بعضی مشایخ هرگز به سفر نرفته‌اند نه در بدایت کار و نه در نهایت. اینها افرادی هستند که حق تعالی ایشان را مورد لطف خود قرار داده و توفیق الهی مددکار ایشان گشته و با کمند جذبۀ الهی به تقرب رسیده‌اند و نیز صحبت شیخی صادق آنها را از سفر کردن بی‌نیاز کرده است، زیرا صفای دل ایشان

موجب شده است تمام حقایق بر آنها کشف شود. از این گروه برخی به سفر حج رفته‌اند؛ مانند جنید و سهل عبدالله و بایزید بسطامی و ابوحفص و... (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۴۸۷) و همواره مریدانشان را نیز از سفر کردن منع نموده‌اند. «بایزید خضرویه را گفت تا کی سیاحت و گرد عالم گشتن؟ گفت: چون آب بر یک جای بماند متغیر میشود. شیخ گفت: کن بحرآلایتغیر چرا دریا نباشی تا متغیر نگردی و آرایش نپذیری» (عطار، ۱۳۷۵، ص ۱۵۱) برخی نیز مانند ابوسعید، که تنها در اوایل عمر چند سفر کوتاه در محدوده کوچکی از خراسان جهت کسب علم و دیدار مشایخ داشته حتی به حج نیز بی‌توجه بوده است. که نه تنها خود به حج نرفته، بلکه دیگران را نیز از آن بازداشته و گفته است به‌جای این چند بار گرد مزار ابوالفضل سرخسی بگردند و آن راحح انگارند.

گروهی دیگر از مشایخ در بدایت مقیم بوده و در نهایت سفر اختیار کرده‌اند. آنها گروهی هستند که «حق تعالی در صحبت بدیشان کرامت کرده باشد و به قوت انفاس مشایخ از هدهد شبیه برسته باشند و به ذروه وحدت پیوسته.» (سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۶۰) هدف ایشان از سفر در نهایت را می‌توان ارشاد و راهنمایی خلق دانست تا بدان سبب جماعتی بسیار به آنها راه یابند و از آفات و مخاوف برهند، از این جمله می‌توان احمد غزالی را نام برد که پس از گذشتن از مراحل سلوک و عرفان، خدمت به صوفیه را شعار خود قرار داد و به این منظور به شهرها و آبادیها می‌رفت و هر کجا صاحب‌دلی می‌دید، به ارشاد و تربیت وی می‌پرداخت (مجاهد، ۱۳۷۶، ص ۱۸، دیباچه بحر/حقیقه).

برخی دیگر از مشایخ در آغاز جوانی سفرهای بسیار کرده‌اند، اما در پایان عمر اقامت گزیده‌اند. سفرهای آنها در آغاز جهت استفادت از مشایخ بوده است و در پایان عمر مقیم شده و به تربیت مریدان پرداخته‌اند. شبلی و ابوعثمان حیری از این دسته‌اند (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۴۸۷). بعضی دیگر از مشایخ دایم در سفر بوده‌اند و صلاح دل و صحت حال خود را در آن دانسته‌اند و از جمله ایشان ابراهیم خواص بود، که «دایماً در سیاحت بودی و در شهری که رفتی بیش از چهل روز مقیم نشدی از خوف آنکه مبدا که توکل او نقصانی پذیرد» (سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۶۲) بشر حافی نیز از این دسته است، که «بسیارگفتی یاران جوان را که سفر کنید تا راحت‌ها یابید که چون آب در موضعی مدتی باز ایستد متغیر شود» (همان، ص ۶۱). این جماعت از بهر اخلاص دین از این بقعه

به آن بقعه انتقال کنند. (همان، ص ۶۲) محمدبن اسماعیل فرغانی، ابوبکر زقاق، ابوبکر کتانی (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۸)، ابوعبدالله مغربی و ابراهیم ادهم (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۴۸۷) و... نیز از این طایفه هستند.

نتیجه‌گیری

تأکید بر سیروسفر در متون عرفانی و تبیین و تحلیل آن تا جایی که در هر یک از متون عرفانی بخش یا بخشهایی به این موضوع اختصاص داده شده است، نشان‌دهنده اهمیت آن در سیر سلوک و وصول به حق است. دستور مستقیم الهی در قرآن به این امر و توجه پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز در احادیث، گواهی بر اهمیت این موضوع در امر تعالی و عروج انسان از مقام ادنی به افق اعلی است که مقصود غایی هر سالک و عارفی است. سیروسفر خود عرفا نیز این موضوع را تأیید میکند، البته ناگفته نماند، همان طور که در متن مقاله آمده است، بعضی از عرفا با سیروسفر موافق نبوده‌اند و تمام عمر اقامت اختیار کرده‌اند، یا تنها سفر ایشان حج خانه خداست، آن هم به جهت ادای تکلیف، زیرا ایشان خود در سایه عنایت حق با کمند جذبۀ الهی و به صحبت شیخی کامل به کعبه مقصود رسیده‌اند و در نتیجه از سیروسفر مستغنی بوده‌اند، اما بیشتر آنها به سیروسفر پرداخته‌اند یا در آغاز کار جهت استفاده از مشایخ یا پایان کار جهت افادت و ارشاد خلق و یا تمام عمر، از آن جهت که صلاح دل و صحت حال خود را در آن دانسته‌اند و این سیروسفرها خود موید نقش سفر در عرفان اسلامی است.

باید توجه داشت سیروسفری که مورد نظر عارفان است، سفری نیست که به منظور تفریح جسم و تفریح قلب انجام شود و یا دستاویزی باشد برای بطالت و یا بهانه‌ای برای سؤال و گدایی و بهره‌مندی از نام و مقام صوفیان که خود عارفان این سفرها را مایه تباهی و فساد مریدان می‌دانند و سیروسفر عارفان خود دارای آداب ویژه‌ای است، که در متن مقاله به آنها اشاره شده است.

این سفر حتماً موجب تصفیۀ نفس و تزکیۀ روح مرید خواهدگشت و فرصتی خواهد

بود، تا سالک خلق و خو و احوال خود را کشف کند و از این طریق اخلاق ذمیمه را به حمیده تبدیل کند و خوی‌های پسندیده را پرورش دهد و روح و جان را به زینت آنها بیاراید و خلوتی به دست آورد که به وسیله آن نفس را از آلودگی‌ها پاک سازد و آن را به مقامی برساند که محبت حق در آن حلول کند و سپس به معرفت الهی دست یابد. زیرا این سفر دباغی است که ذمایم نفس را زایل خواهد ساخت و آن را به زینت فضایل خواهد آراست تا جایگاه محبت و معرفت محبوب گردد. این گونه سفر در متون عرفانی بسیار تأکید شده و در واقع عرفان خود، همین سفر است، که از طریق آن سالک منازل طریقت را می‌پیماید تا به حقیقت دست یابد که کمال او در آن است.

منابع:

قرآن

- نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، علمی فرهنگی، تهران، چاپ اول.
احمدبن مصطفی، معروف به طاش کبری زاده، ۱۳۵۶ ه.ق، مفتاح السعادة و مصباح السیادة، دایرةالمعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن، چاپ اول.
- اصفهانى، راغب، ۱۹۶۱ م، المفردات فی غریب القرآن، محمد سید کیلانی، القاهره، چاپ اول.
انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۶۷، منازل السائرین، روان فرهادی، مولی، تهران، چاپ اول.
باخرزی یحیی، ۱۳۵۸، اورد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، چاپ اول.
- بسیونی، د. ابراهیم، ۱۳۹۲، الامام القشیری سیرته، المكتبة العربیة، بیروت، چاپ اول.
بغدادی، مجدالدین، ۱۳۴۹، رساله سیروسفر، مجموعه مقاله‌ها و سخنرانی‌ها درباره فلسفه و عرفان به اهتمام مهدی محقق و هرمان لندلت، تهران، چاپ اول.
- ترمذی، الشیخ محمد بن علی بن الحسن، ۱۹۶۵ م، ختم الاولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل محیی، المطبعة الكاثولیکیه، بیروت، چاپ اول.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۹۳۸، تعریفات، مصطفی البابی الحلبي، قاهره، چاپ اول.
رادمهر، فریدالدین، ۱۳۸۰، جنید بغدادی، تحقیق درزندگی، روزنه، تهران، چاپ اول.
سراج الطوسی، ابونصر، ۱۹۶۰ م، اللمع، حقه و قدم له و خرج فرج احادیثه الدكتور عبدالحلیم محمود و طه عبد الباقي سرور، دارالکتب الحدیثه، مصر، چاپ اول.

- سلمی، ابوعبدالرحمن، ۱۳۶۹، *مجموعه آثار (جوامع آداب الصوفیه)*، گردآوری نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول.
- سنایی، مجدودبن آدم، ۱۳۷۷، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۴، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور عبد المؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ اول.
- سهروردی، ضیاءالدین ابولنجیب، ۱۳۶۳، *آداب المریدین*، ترجمان عمر بن محمد بن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۶۸، *مکارم الاخلاق، الشریف الرضی*، قم، چاپ اول.
- عطار، فریدالدین، ۱۳۷۵، *تذکره الأولیاء*، نیکلسون، صفی علیشاه، تهران، چاپ اول.
- غزالی احمد، ۱۳۶۷، *مجموعه آثار*، به اهتمام احمد مجاهد، دانشگاه تهران، چاپ اول.
- غزالی محمد، ۱۳۵۹-۱۳۵۱، *احیاء العلوم الدین*، ترجمه ابومنصور بن عبد المؤمن اصفهانی، به-کوشش حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول.
- _____ *کیمیای سعادت*، ۱۳۱۹، حسین خدیو جم، کتابخانه مرکزی، تهران، چاپ اول.
- قریشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۶۴، *قاموس قرآن مجید*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول.
- قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۷۴، *رساله قشیریه*، تصحیح فروزانفر، علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات صوفیه*، تصحیح و تحلیل الدكتور محمد کمال ابراهیم جعفر، مکتبه الاسد معرض الكتاب العربی، چاپ اول.
- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۴، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح همایی، نشر هما، تهران، چاپ اول.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، ۱۳۵۷، *شرح تصدّف لمذهب التصوف*، تصحیح و تهیه فهرستها محمد روشن، ربع سوم، انتشارات اساطیر، تهران، چاپ اول.
- مکی، ابوبالرب، ۱۹۹۵ م، *قوت القلوب*، تحقیق سعید نسیب مکارم، جزء ثانی، دار صادر، بیروت، چاپ اول.
- محمد بن منور، ۱۳۷۶، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید منور*، به تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، چاپ چهارم، تهران، چاپ اول.
- منوفی، السید محمود الفیض، *معالم الطریق الی الله*، دار نهضة مصر للطبع و النشر الفجالة، القاهرة، چاپ اول.

- نسفی، عزیزبن محمد، ۱۳۴۴، *کشف الحقایق*، به اهتمام و تعلیق دکتر احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، چاپ اول.
- _____، ۱۳۷۷، *انسان کامل*، به تصحیح ماریژان موله، ترجمه مقدمه ضیاءالدین دهشیری، طهوری، تهران، چاپ اول.
- _____، *زبدة الحقایق*، تصحیح حامد ربانی، انتشارات گنجینه، تهران، بی تا، چاپ اول.
- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۷۱، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، نشر طهوری، تهران، چاپ اول.
- همدانی، عین القضاة، ۱۳۴۱، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری، تهران، چاپ اول.
- هندی، المتقی ابن حسام الدین، ۱۹۹۳ م، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، الرساله، بیروت، چاپ اول.

بررسی شخصیت ابن باکویه شیرازی

دکتر محمد علی جانی پور

استادیار دانشگاه یاسوج

(از ص ۷۳ تا ۹۲)

تاریخ دریافت: ۹۰/۰۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۶/۲۰

چکیده

ابن باکویه شیرازی از صوفیان برجسته قرن چهارم و پنجم است. بی‌تی که سعدی (قرن هفتم) در آن اسمی از باباکوهی برده و عبارتی از عیسی بن جنید شیرازی (قرن هشتم) در تذکره هزار مزار که از شیخ علی باباکوهی نام برده و نیز سخن رضاقلی خان هدایت در تذکره ریاض العارفین (قرن ۱۳) در انتساب دیوانی که شاعری با تخلص کوهی سروده، به ابن باکویه موجب شده او که به احتمال زیاد در نیشابور دفن شده با شخصی به اسم باباکوهی که مقبره‌اش در شمال شهر شیراز است و با شاعری که به دلایل محکم بعد از قرن نهم زندگی می‌کرده هر سه یک شخصیت پنداشته شوند. اما نشانه‌هایی با استفاده از آثار معتبر وجود دارد که ابن باکویه غیر از شخصی است که در شمال شیراز دفن شده و مشهور به باباکوهی است و دیوانی که بدو منسوب کرده‌اند به هیچ وجه متعلق به او نیست.

واژه‌های کلیدی: ابن باکویه، صوفی، وفات، نیشابور

مقدمه

ابوعبدالله محمدبن عبدالله بن باکویه شیرازی از صوفیان بنام و برجسته ایرانی است که در نیمه اول قرن پنجم چشم از جهان فرو بست. بیتی که سعدی (قرن هفتم) در آن اسمی از بابای کوهی برده

«ندانی که بابای کوهی چه گفت به مردی که ناموس را شب نخفت»

و عبارتی از عیسی بن جنید شیرازی (ف ۷۹۱) در تذکره هزار مزار که اسمی از شیخ علی باباکوهی برده و همچنین سخن رضاقلی خان هدایت در تذکره ریاض العارفین (تألیف ۱۲۶۰ ق) در انتساب دیوانی که شاعری با تخلص کوهی سروده به ابن باکویه موجب شده است که ابن باکویه صوفی مشهور قرن چهارم و پنجم که به احتمال زیاد در نیشابور دفن شده با شخصی به اسم باباکوهی که مقبره اش در شمال شهر شیراز است و با شاعری که به دلایل قوی بعد از قرن نهم زندگی می کرده است، هر سه یک شخصیت پنداشته شوند و آن هم ابن باکویه صوفی قرن چهارم و پنجم.

می توان گفت بخشی از این اشتباه را جنید شیرازی در *سَدَّالْآزَار* مرتکب شده که نوشته است ابن باکویه در اواخر عمر به شیراز برگشته و در آنجا دفن شده است. در حالی که کتابهای معتبری که حدود دو تا سه قرن قبل از او نوشته شده است، چیزی در این باره ننوشته اند و از سخن بعضی از آنها مثل *السِّيَاقِي* برمی آید که در نیشابور دفن شده است.

بخش دیگری از این اشتباه را تذکره های متأخر از قبیل *ریاض العارفین*، *سفینه الاولیاء*، *خزینة الاصفیاء*، *فارس نامه ناصری*، *آثار العجم* و غیره مرتکب شده اند که چون *ریاض العارفین* دیوان شعری به ابن باکویه منسوب کرده، بقیه کورکورانه و بدون هیچ تحقیقی سخن او را تکرار کرده اند. برای روشن شدن این ابهامات دو شخصیت محقق یعنی قزوینی در حواشی *سَدَّالْآزَار* و زریاب خوبی با چاپ مقاله ای در *دانشنامه جهان اسلام* تحقیقات ارزشمندی انجام داده اند. در این تحقیق سعی شده است که با استفاده از آثار و منابع معتبر و دیدگاههای محققان قزوینی و زریاب خوبی تا حد زیادی پرده ابهامات کنار زده شود و روشن شود که ابن باکویه صوفی مشهور قرن چهارم و پنجم و شخصی که مقبره اش در

شمال شهر شیراز و مشهور به باباکوهی است دو شخصیت متفاوت هستند و دیوان شعری که بدو منسوب کرده‌اند از او نیست.

نام و نسب

تاریخ بغداد تألیف احمد بن علی بن ثابت معروف به خطیب بغدادی متوفی در سنه ۴۶۳ در ترجمه احوال حسین بن منصور حلاج (ج ۸ صص ۱۱۲، ۲۳۲، ۱۲۰) و رساله قشیریه تألیف عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحه نیشابوری متوفی ۴۶۵ مکرر و لسان المیزان (ج ۵ صص ۲۳۰-۲۳۲) از او چنین نام برده‌اند: «ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن عبدالله بن باکویه الصوفی شیرازی» (حواشی شتالازار صص ۳۸۰-۳۸۱) انساب سمعانی، (ص ۵۵۲) «ابوعبدالله محمد بن باکویه شیرازی یا شیخ بو عبد الله» السیاق عبدالغافر (فو ۵۲۹ق) (نسخه عکسی شماره ۲۳۵۸، ورقه ۶ب) «محمد بن عبدالله بن عبدالله بن شیرازی الصوفی» اللباب فی تهذیب الانساب (ابن اثیر ج ۱ ص ۹۱) «ابوعبدالله محمد بن باکویه شیرازی» سیرت الشیخ الکبیر ابی عبدالله بن الخفیف (ص ۲۵۹) «باکویه، ابوعبدالله محمد بن عبدالله» طبقات الشافعیة الکبری (الجزء الثانی ص ۱۵۱ و ۱۵۵) «محمد بن عبدالله بن باکویه» و تاریخ ایران کمبریج (ج ۵ ص ۲۸۳) ابوعبد الله» او را نام گذاشته‌اند.

چنان که ملاحظه می‌شود نسخه‌های موثقی که مؤلفین بعضی از آنها مثل تاریخ بغداد و رساله قشیریه معاصر وی بوده‌اند، همه به اتفاق و بدون هیچ اختلافی نام او را «محمد بن عبدالله» نگاشته‌اند. دو نسخه اللباب فی تهذیب الانساب و انساب سمعانی نام پدرش را «باکویه» نوشته‌اند و بعضی از آثار دیگر نام جدش را «احمد» نگاشته‌اند. (رافعی قزوینی فو ۶۲۳، ص ۱۲۳ و فیروز آبادی، فو ۸۱۶، نقل از حواشی شتالازار).

قزوینی در حواشی شتالازار (ص ۳۸۱) می‌نویسد: (دو نسخه «ق» و «ب» از نسخ شتالازار به غلط نام او را «علی بن محمد» نگاشته‌اند و جامی در کتاب نفحات الانس (ص ۳۲۰) به تبع یکی از این دو نسخه یا یکی از نسخ فامیل این دو نسخه نام وی را «علی بن محمد» نگاشته است و سپس از روی نفحات، سایر تذکره‌های فارسی متأخر مانند: سیفنة الاولیا، ریاض العارفین، خزینة الاصفیا، فارس نامه ناصری، آثار العجم و طریق الحقایق و... همه کورکورانه و بدون هیچ مراجعه و مقایسه با سایر مآخذ قدیمه معتبره

نام او را «علی» نگاشته‌اند و بعضی از آنها به‌عنوان تردید نقل قول «محمد» را (هدایت، ۱۳۰۵، ۱۲۷) نیز ذکره نموده‌اند.

تاریخ ادبیات فارسی تألیف هرمان اته (۱۳۳۷، ۱۳۱-۱۳۲) به تأسی از این تذکره‌ها نیز از او با نام «شیخ علی باباکوهی» یاد می‌کنند. زریاب دربارهٔ نسب «باکویی» در بحث مفصلی گوید: «نسب باکویی به‌صورت‌های دیگری نیز آمده که موجب ظهور مشکلی شده است. سمعانی (ج ۲ ص ۵۵) او را ذیل نسب باکویی آورده است... هذه التَّسْبِةُ الی باکو و هی احدی بلاد بندر خزران منه شروان و المشهور بالانتساب الیها ابو عبدالله... بن باکویه شیرازی الباکویی منسوب الی جدّه...»

ابن‌اثیر به این عبارت که «باکویه» منسوب شده اشکال کرده است. به عقیدهٔ او اگر ناسخ به غلط چیزی از کلام انداخته باشد سخنی نیست و اگر عبارت درست از مصنیف باشد چگونه کسی را هم به شهر و هم به جدّ منسوب ساخته‌اند؟ مصحح الانساب احتمال داده است که میان «المشهور بالانتساب الیها» و «ابو عبدالله... بن باکویه» دراصل فاصله‌ای سفید بوده است. یعنی مؤلف ابتدا مشهورین انتساب به شهر باکو را آورده است و پس از آن گفته است: «اما ابو عبدالله بن باکویه باکویی منسوب به جدّ خود باکویه است (نه شهر باکو) محمد قزوینی نیز در حواشی شد/الازار (ص ۵۵۲) ضمن نقل عبارت سمعانی، در محل مذکور چند نقطه گذاشته و با این عمل عبارت سمعانی را تصحیح کرده است. جنید شیرازی (همان جا) او را معروف به «باکویه» گفته است. خطیب بغدادی (ج ۸ ص ۱۱۲) نام او را «ابو عبدالله محمد بن... باکوا» آورده است. عبدالله بن محمد انصاری در طبقات الصوفیه شخصاً از خود او روایت کرده و مکرراً او را «ابو عبدالله باکو» می‌خواند و در توجیه این نام می‌گوید: «این باکو، دیهی باشد در ولایت شروان» بعد نتیجه‌گیری می‌کند و می‌نویسد: «احتمال می‌دهم که نام جدّ او «باکویه» به مناسبت همین شهر «باکو» یا «باکویه» باشد زیرا در زبان فارسی برای این کلمه دلالتی جز بر این شهر نمی‌یابیم و ابو عبدالله باکویه، هر چند شیرازی بوده است، به مناسبت نام جدّش او را باکویی یا ابن‌باکویه خوانده‌اند و همین نام باکویه با نام آن شهر معروف کنار

دریای خزر یکی است و جدّ او که از آنجا بوده است به این معروف شده است» (دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ۱۳۵۷، ۱۳-۱۵).

در *اسرار التوحید* (ص ۲۰۷) نیز آمده است: «در آن وقت که شیخ ما قدّس الله روحه العزیز به نیشابور بود، شیخ بوعلی الله باکو در خانقاه شیخ بوعلی الرحمن السّلمی بود. و پیر آن خانقاه بعد از شیخ بوعلی الرحمن او بود. و این باکو، دیهی باشد در ولایت شروان». قزوینی این سخن *اسرار التوحید* را «سهو بسیار عجیب» نامیده (حواشی شدّ *الازار*، ص ۳۸۲) و باکویه را نام جدّ اعلاّی «بوعلی الله» می‌داند که در زبان فارسی بعدها به دلیل کثرت استعمال کلمه «ابن» از اوّل این کنیه حذف شده و به «باکویه» تنها، چنان که صریح شدّ *الازار* و *شیرازنامه* است مشهور شده است و سپس همین کلمه «باکویه»، از همان ازمنه قدیمی در زبان عوام شیراز به «باباکوهی» تحریف شده بوده چنان که سعدی در بوستان گوید: «ندانی که بابای کوهی چه گفت/ به مردی که ناموس را شب نخفت» (سعدی، بوستان تصحیح خزائی، ۱۳۶۳، ۲۹۲) بخصوص که تعبیر «کوهی» مناسبت بسیار تام و تمامی با وضع زندگی صاحب ترجمه، که پس از سفرهای دور و دراز در اقطار عالم، بالاخره به شیراز مراجعت کرده... داشته است.

زریاب ضمن بیان این نظر قزوینی در مقاله خود در *دانشنامه جهان اسلام* (۱۳۷۵، ۱۵) می‌گوید: سعدی در اواخر قرن هفتم در شیراز درگذشته و جنید شیرازی که کتاب *هزار مزار* را در سال ۷۹۱ یعنی صد سال پس از وفات سعدی تألیف کرده، نامی از «باباکوهی» نبرده است. و اگر در زمان سعدی و پیش از آن «باکو» به «باباکوهی» معروف شده بود می‌بایست به آن اشاره کرده باشد. وانگهی سعدی از عوام شیراز نبود که باکویه را به باباکوهی تحریف کند.

مترجم فارسی شدّ *الازار*، عیسی بن جنید شیرازی پسر مؤلف شدّ *الازار* که نام ترجمه خود را *هزار مزار* گذاشته است در شرح حال ابوعلی الله باکویه (ص ۴۱۰) می‌نویسد: «مترجم کتاب می‌گوید در روایات و احادیث که بر استاد می‌خواندم در اسما رجال که واقع می‌شد، شیخ عبدالله علی می‌رسید و مقید به باکویه بود و سؤال می‌کردم و می‌فرمود بل شیخ علی باباکوهی است رحمة الله علیه» و مقصود سعدی هم همین شیخ

علی باباکوهی بوده است، اما فضلالی شیراز که ظاهراً از شرح حال شیخ علی باباکوهی چیزی نمی‌دانسته‌اند او را با ابن کویه شیرازی، که شخصی معروف و شناخته بوده است، یکی دانسته‌اند و آن قبر واقع در غار را به ابن باکویه نسبت داده‌اند.

سال وفات

سده/لازار سال وفات او را ۴۴۲ نوشته «توقی فی سنه اثنتین و اربعین و اربعمائه (ص ۳۸۴) شیراز نامه سنه ۴۴۲ یا ۴۴۳ را به نحو تردید بیان کرده است (حواشی سده/لازار، ص ۳۸۴). جامی در *نفحات الانس* (ص ۳۲۱) و عموم تذکره‌های متأخر از قبیل: *آثار العجم* (ص ۴۸۴)، *طرائق الحقایق* (ص ۲۲۲)، *خزینة الاصفیاء* (۲۳۰)، *ریاض العارفین* (ص ۱۲۸) و... به تبع سده/لازار تاریخ ۴۴۲ را به عنوان سال وفات ابن باکویه نوشته‌اند.

ذهبی سال سیصد و چهل و اندی را ذکر کرده است (ج ۱۷، ۵۴۴ به نقل از *دانشنامه جهان اسلام* ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۵) و این نیز تولید مشکل می‌کند. زیرا مؤلف *السیاقی* (نسخه عکسی شماره ۲۳۵۸، ورق ۷ آ، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) که نزدیکترین شرح حال نویس به زمان ابن باکویه بوده، گفته است: «لَحْكَاعْنَهُ اِنَّهُ اَدْرَكَ الْمُتَنَبِّيَّ بِشِيرَازٍ وَ سَمِعَ مِنْهُ دِيوَانَهُ» و قشیری آورده است: و دیوان ابوالطیب احمد بن الحسین متنبی را در شیراز برگزیده آن خوانده بود.

قزوینی نیز می‌گوید: صاحب ترجمه، عصر متنبی را درک کرده بود و او را در شیراز دیده بوده است و متنبی بیتی از آن خود برای او انشا نموده بوده، عین عبارت قشیری به قرار ذیل است، در باب الجود و السخا (ص ۱۱۵) گوید: وقيل اضا ف عبدالله بن عامر بن كرز رجلاً بأحسن قراه فلما اراد الرجل ان یرتحل عنه لم یعنه غلمانه فقيل له فی ذلك فقال عبدالله انهم لا یعینون من یرتحل عنّا، انشد (ابو) عبدالله بن باکویه قال انشدنی المتنبی فی معناه:

اذا ترحلت عن قوم وقد قدروا
ان لا تفارقهم فالراحلون هم

(حواشی سده/لازار، ص ۳۸۴)

حال گویم که ورود متنبی به شیراز به قصد مدح عضدالدوله به تصریح ابن خلکان در ترجمه پادشاه مزبور در ماه جمادی الاولی سال سیصد و پنجاه و چهار بوده است. یعنی در همان سال آخر عمر متنبی که پس از مرخصی از حضور عضدالدوله در شعبان همان سال و مراجعت

او از شیراز در اثنای راه مابین بغداد و کوفه در ۲۴ یا ۲۵ یا ۲۸ رمضان همان سال ۳۵۴ به دست دزدان عرب به قتل رسید (حواشی شد/الازار، ص ۳۸۴، نقل از ابن خلکان در ترجمه متنّی). و باتوجه به اینکه ذهبی (ج ۱۷ ص ۵۴۴) تولد ابن باکویه را سال سیصد و چهل و اندی گفته (دانشنامه جهان اسلام ۱۳۷۵، ۱۵) این بدان معنی است که ابن باکویه درحالی که کمتر از چهارده سال داشته است دیوان متنّی را از او سماع کرده باشد که بسیار بعید به نظر می‌رسد. در صورتی که بنا بر روایت مؤلف السّیاق وفات او در سنه ۴۲۸ بوده «توقّی فی ذی القعدة سنه ثمانی و عشرين و اربعمائه» (نسخه عکس شماره ۲۳۵۸ ورق ۱۷، آ، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) و رساله قشیریه نیز به نقل از السّیاق همین تاریخ ۴۲۸ را سال وفات او ذکر کرده است. (۲۵، ۱۳۷۴) ابن حجر (۲۳۰/۵) و ذهبی (۲۶۰/۲) نیز سال وفات او را ۴۲۸ نوشته‌اند. (دایرة المعارف بزرگ اسلامی) اللباب فی تهذیب الانساب نیز می‌نویسد: «توقّی بعد سنه عشرين و اربعمائه» (ج ۱، ص ۹۱) سمعانی در انساب دو جا از او یاد کرده است: «یکی در عنوان الباکویی (ورق ۶۲ الف) می‌نویسد «و توقّی بعد سنه عشرين و اربعمائه» (حواشی شد/الازار، ص ۵۵۲) دیگر در عنوان «الشّیرازی» (ورق ۳۴۴ الف) در تاریخ فوتش می‌نویسد: «توقّی فی سنه نیّف و عشرين و اربعمائه» (همان ص ۵۵۳). با توجه به این روایات سن او به کلی عادی و طبیعی و جای هیچ استبعادی در آن نیست. و پذیرش یکی از این تاریخها یعنی فاصله (۴۲۰ - ۴۳۰) و ترجیحاً (۴۲۸) که به وسیله آثار موثقی مثل السّیاق و رساله قشیریه ذکر شده منطقی تر به نظر می‌رسد.

مدفن ابن باکویه

جنید شیرازی متوقّی به سال ۷۹۱ در کتاب شد/الازار، ص ۳۸۳ می‌نویسد: «ثم رجع الی شیراز و اقام بمغارة من الجبال الصّبویّه و کان یتردّد الیه المشایخ و العلماء الفقراء یکلهم و یطعمهم باللّه و فی الله، توقّی سنه اثنتین و اربعین و اربعمائه و دفن هناک رحمة الله علیهم.» ذهبی شیرازی مشهور به زرکوب متوقّی در سنه ۷۸۹ می‌نویسد: «به چند وقت طریق مسافرت اختیار نمود بعد از مدّتی به شیراز مراجعت کرده و در کوهی که صبوی شهر است اقامت کرده و هم در آنجا وفات یافت و مدفن و مزاری معتبر است و به

باباکوهی اشتهار دارد (شیراز نامه، ۱۳۵۰، ۵۵۶). رزیاب می‌نویسد: «در پشت یکی از صفحات نسخه‌ای قدیمی از بدایت حال الحلاج ونهایته (حلاج مقابل ص ۳۲) آمده است: «توقی مصنفه ابن‌باکویه فی سنه ثمان عشرين و اربعمائه فی ذی‌القعدة بنیشابور قاله ابوعلی بن جهاندار» (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۷۵، ۱۳-۱۵).

این نسخه که دویست و سی و هشت سال پیش از تألیف شد^۱ /ازار نوشته شده است و خط مذکور بر پشت صفحه نیز قدیمی است، به نقل از ابوعلی جهاندار وفات ابن‌باکویه را در نیشابور نوشته است.

السیاق می‌گوید: «اقام بنیشابور و سکن دویرة سلمی...» و بعد بدون اینکه ذکر از برگشتن او به شیراز کند در دنباله سخن می‌نویسد: «توقی فی ذی‌القعدة سنه ثمانی و عشرين و اربعمائه و دفن فی مقبره» (نسخه عکسی شماره ۲۳۵۸ ورق ۱۷) به گفته رزیاب از این سخن برمی‌آید که در نیشابور فوت کرده و در آنجا دفن شده است (دانشنامه جهان اسلام ۱۳۷۵، ۱۵).

فریدون گرایلی فوت ابن‌باکویه را به سال ۴۲۸ در نیشابور نوشته ولی سندی ذکر نکرده است (۱۳۵۸، ۵۴۳). در هر حال قول نسخ متقدم و معتبری مثل *تاریخ بغداد*، *السیاق عبدالغافر*، و *رساله قشیریه* که مؤلفین آنها معاصر ابن‌باکویه بوده‌اند و یا با فاصله اندکی از او زندگی می‌کرده‌اند درباره احوال و وفات او بر سخن کسانی که در حدود سه قرن و نیم پس از او زندگی می‌کرده‌اند، یعنی امثال جنید شیرازی ترجیح دارد.

پس بنا به گفته دکتر رزیاب باید شهادت مؤلف *السیاق* را مبنی بر فوت ابن‌باکویه در نیشابور بر قول جنید شیرازی که گوید او در اواخر عمر به شیراز بازگشته و در آنجا درون غاری مدفون شده است مرجح دانست (دانشنامه جهان اسلام ۱۳۷۵، ۱۵).

با این حساب باید پذیرفت که ابن‌باکویه در نیشابور درگذشته و با باباکوهی که در شمال شهر شیراز مدفون است متفاوت است، و این باباکوهی همان است که سعدی در بوستان از آن نام برده (ندانی که بابای کوهی چه گفت) یعنی همان کسی که عیسی بن جنید شیرازی پسر مؤلف *السیاق* که نام ترجمه خود را *مزار مزار* گذاشته در شرح حال عبدالله باکویه (ص ۴۰۷-۴۱۰) از او یاد می‌کند و می‌نویسد: «مترجم کتاب می‌گوید در روایات و احادیث که بر استاد می‌خواندم در اسمای رجال که واقع می‌شد

شیخ عبدالله علی می‌رسید و مقید به باکویه بود و سؤال می‌کردم و می‌فرمود بل شیخ علی باباکوهی رحمه الله علیه» (دانشنامه جهان اسلام ۱۳۷۵، ص ۱۴).

از این عبارت مترجم برمی‌آید که آنکه در غار دفن شده شخصی بوده است به نام «شیخ علی باباکوهی» و مقصود سعدی هم همین شخص است، اما فضلالی شیراز که ظاهراً از شرح حال شیخ علی باباکوهی چیزی نمی‌دانسته‌اند (چون در منابع قبل از هزار مزار در هیچ منبعی دیده نشده که اسمی از شیخ علی باباکوهی برده شده باشد) او را با ابن باکویه شیرازی یکی دانسته و آن قبر واقع در غار را به ابن باکویه نسبت داده‌اند. و می‌توان گفت شاعری با تخلص کوهی بوده که دیوانش موجود است و به دلایل قاطعی که قزوینی بیان کرده این دیوان نه از ابن باکویه، صوفی معروف قرن چهارم و پنجم است و نه از باباکوهی مذکور در بوستان و هزار مزار، زیرا شاعری که این اشعار را سروده به دلایل فراوان که ذکر خواهد شد بعد از قرن نهم زندگی می‌کرده و بسیاری از اشعار حافظ را استقبال کرده در حالی که ابن باکوهی کسی بوده که سعدی در قرن هفتم و هزار مزار در قرن هشتم از او سخن گفته است.

دیوان منسوب به ابن باکویه

تا جایی که پیداست اولین کسی که دیوان شعر به ابن باکویه منسوب کرده رضاقلی خان هدایت است (حواشی شد الازار، ص ۵۶۵)، (الطهرانی، آقا بزرگ، ۱۳۳۵ القسم الاول من الجزء التاسع ص ۱۱۸)، (تذکره میخانه عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی ص ۸۷) که می‌نویسد: دیوانش دیده شده کوهی تخلص می‌نماید:

روح بحری است که عالم همه غرقند در او	بس عجب دانم اگر جسم کف دریا نیست
ظاهر و باطن ذرات جهان اوست همه	نیست اشیا اگر او عین همه اشیا نیست
بوی توحید ز مستان خدا نشنیده است	خار و گل در نظر عارف اگر یکسان نیست

(هدایت، ۱۳۰۵، ۱۱۸)

تذکره‌های بعد از ریاض‌العارفین، غالباً بدون ارائه مدرکی مدعی شده‌اند که دیوانی دارد، از جمله: آثار العجم ص ۴۸۴ و طرائق الحقایق ص ۲۲۲. (دیوان منسوب به باباکوهی چاپ محمد تقی معروف به خوانساری) اگر چه مستشرقینی همچون هرمان اته در تاریخ

ادبیات فارسی ترجمه رضازاده شفق صص ۱۳۱ و ۱۳۲ و ژوفسکی و برتلس در صحت این انتساب اصرار ورزیده‌اند (نک، برتلس، ۳۷۶، نقل از دایرة المعارف بزرگ اسلامی) لیکن شیوه گفتاری در این اشعار هیچ‌گونه مناسبت و شباهتی با سبک و اسلوب شعر فارسی در سده‌های چهار و پنج ندارد و هیچ‌یک از مؤلفانی که تا پیش از سده ۱۳ ق به ذکر احوال باکویه پرداخته‌اند از شاعری او سخن نگفته‌اند و شعری به او نسبت نداده‌اند و به دلایل مختلفی که قزوینی در حواشی *سُدّ/الازار* ذکر کرده، سراینده این دیوان قبل از قرن نهم نمی‌زیسته است. (آقا بزرگ در *التدریج* القسم الاول من الجزء التاسع ص ۱۱۸، زرین کوب در کتاب *جستجو در تصوف ایران* ص ۲۱۷ و زرین کوب در *مقاله دانشنامه جهان اسلام* و صاحب *تذکره میخانه*، همگی بر همین اعتقادند). اکنون دلایل قزوینی را در انتساب این دیوان به باکویه با دخل و تصرف به اختصار می‌آوریم:

اولاً: این اشعار از حیث اسلوب و انشا و طرز تعبیر و تألیف کلمات و جمل فوق العاده مستحدث و جدید است و محال است که مقدم بر قرن نهم یا دهم باشد و چگونه می‌توان این اشعار از یکی از اهالی قرن چهارم و پنجم باشد در صورتی که قائل این اشعار صریحاً و واضحاً بسیاری از غزل‌های حافظ یا منسوب به حافظ را به همان وزن و قافیه یا با همان وزن و ردیف ولی با هزار درجه تفاوت در فصاحت و بلاغت و حسن و ملاحظت استقبال نموده، مثلاً این غزل حافظ را:

از خم ابروی توام هیچ گشایشی نشد / وه که در این خیال کج عمر عزیز شد تلف
صوفی شهر بین که چون لقمه شهبه می‌خورد / پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف
حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق / بدرقه رهت شود همت شحنة نجف
با همین وزن و همان قوافی استقبال نموده و گفته:

دوش به خواب دیده‌ام حضرت شحنة النجف / گفت بدان تو نفس خود تا برسی به من عرف
شمع صفت بسوختی شب همه شب برای حق / بهرچه کرده‌ای بگو عمر عزیز را تلف
هست غذای روح تو ذکر خدا میان جان / چون حیوان چه می‌دوی در پی خوردن علف

چند مطلع

یوسف گمگشته باز آید به کنعان غم مخور / کلبه اخزان شود روزی گلستان غم مخور (حافظ)

- ای دل دیوانه از اندوه جانان غم مخور / وصل خواهی دید زود از درد هجران غم مخور (کوهی)
- درد ما را نیست درمان الغیث / هجر ما را نیست پایان الغیث (حافظ)
- درد جان داریم درمان الغیث / دادخواهانیم سلطان الغیث (کوهی)
- بلبلی برگ گلی خوش‌رنگ در منقار داشت / و اندران برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت (حافظ)
- جانم از صبح اجل چون دیده بر دیدار داشت / تا ابد هم دل تمنای رخ دلدار داشت (کوهی)

ثانیاً اغلب اشعار این شاعر متخلص به کوهی «کوهی» بی‌نهایت عامیانه و بسیار سست و رکبک و بازاری است و از جنس اشعار دراویش دوره‌گرد است که در بازارها و معابر معمولاً اشعار صوفیانه را به آواز بلند می‌خواندند و گوینده اشعار این دیوان نیز ظاهراً یکی از همین دراویش عامی‌امی بوده که بعضی اصطلاحات و تعبیرات عرفانی خشک عاری از ظرایف شعری و ذوقی را طوطی‌وار توأم با بعضی از آیات و اخبار مربوط بدان در حفظ داشته و در هر موقع به مناسبت یا بی‌مناسبت آن اصطلاحات را با آن آیات و اخبار در ضمن اشعار عامیانه مشحون از اغلاط لغوی و نحوی و صرفی و عروضی و اغلب نیز نامفهوم تکرار می‌کرده است؛ از قبیل این اشعار:

قل هو الله احد وصف خداست / آه آه از شاهد یکتا مپرس
یار سرنائی و جان سرنای اوست / همچو نی بنواز و از سرنا مپرس

و این اشعار با غلط‌املائی قبیح:

از اضافات کرده‌ایم اسقاط / که نداریم در دو کون قراط
در جهان ساختم به نان جوی / فارغ از سبزه‌ایم و از جغراط
هر که او رفت در پی شیطان / در خطرها فتد از این خطوط

چنان‌که ملاحظه می‌شود در بیت اول منظور (قراط) قیراط و در بیت دوم (جغراط) جغرات (در زبان ترکی یعنی ماست) است و در بیت چهارم به‌جای خطوات و به معنی قدمها جمع خطوه به معنی قدم، خطوط استعمال کرده است.

ثالثاً در هیچ یک از مآخذ سابق‌الذکر که عین عبارت اغلب آنها را پیش از این نقل کردیم کمترین اشاره‌ای به اینکه ابن‌باکویه در مدت عمر خود یک بیت شعر گفته بوده، نکرده‌اند و اولین تذکره‌ای که اشعار این دیوان را از شاعری گمنام، متخلص به کوهی

نقل کرده و آنها را به غلط به ابن‌باکویه نسبت داده، ریاض‌العارفین رضاقلی خان هدایت است که در حدود ۱۲۶۰، یعنی در اواخر قرن سیزدهم تألیف شده است. پس چنان‌که ملاحظه می‌شود تاریخ کتابت همه نسخه‌های موجود از دیوان به غلط منسوب به باباکوهی که متجاوز از ششصد و پنجاه سال بعد از ابن‌باکویه کتابت شده و صبغه فوق‌العاده جدید سبک و اسلوب این اشعار نسبت به اشعار شاعران قرن چهارم و پنجم و اشتغال این دیوان - چنان‌که گذشت - بر عده کثیری از غزلهایی که شاعر در آنها آشکارا به استقبال غزلهای حافظ رفته و اشاره شاعر به کشف که گفته است:

«ز چشم او بیاموزند خود علم نظر بازی که از هر غمزه شوخش دو صد کشف می‌آید»

در حالی که ابن‌باکویه در سال ۴۲۸ وفات کرده و زمخشری صاحب کشف در سال ۴۶۷ متولد شده و علاوه بر همه اینها سخافت خارج از تصور غالب اشعار این دیوان، مجموع این قرائن و امارات جای کمترین شک و تردیدی برای احدی که مأنوس به شعر و ادبیات فارسی باشد باقی نمی‌گذارد که نسبت دادن این اشعار به یکی از فحول فضلا و علما و مشایخ تصوف اواسط قرن چهارم و اوایل قرن پنجم یعنی ابوعبدالله محمدبن باکویه شیرازی از محالات و ممتنع است.

آثار ابن‌باکویه

حاجی خلیفه کتابی را به نام اخبار‌العارفین به او نسبت می‌دهد که حتماً مجموعه همان حکایاتی است که او در سفرهای دراز خود از احوال صوفیان و عارفان گرد آورده بوده است (دانشنامه جهان اسلام ۱۳۷۵، ۱۴). ذهبی (ج ۱ ص ۴۴) پس از ذکر نام او می‌گوید: «روی عنہ ابوبکر بن خلف الشیرازی کتاب الحریات (?) و غیره من تصنیفه» این کتاب الحریات ظاهراً تصحیف کتاب الحکایات است که چون در حاشیه نسخه نوشته شده بود (پانوشت صفحه مذکور) و حتماً به خطی ناخوانا بوده است لذا آن را الحریات خوانده‌اند و کتاب الحکایات، حکایات‌العارفین یا مانند آن، نام دیگر اخبار‌العارفین بوده است. چنان‌که بروکلمان (ج ۱، ص ۷۷۰) کتابی به نام حکایات الصوفیه به او نسبت می‌دهد که خلاصه‌ای از آن در کتابخانه

ایاصوفیه به شماره ۴۱۲۸ موجود است. (همان، ۱۴)، نسخه عکسی این مجموعه به شماره $\frac{781}{782}$

اکنون در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود.

احمد بن علی بن خلف شیرازی ادیب که در نیشابور می‌زیسته کتابهایی از جمله کتاب *الحکایات* را از ابن باکویه نقل کرده است (*دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، نقل از ابن مآلک، ص ۱۶۶).
عبد الغافر در *السیاق* در توصیف او می‌گوید: «ابوعبدالله شیخ الصوفیه فی وقته العالم بطرقهم الجامع لحکایاتهم و سیرهم» (نسخه عکسی شماره ۲۳۵۸، ورق ۶ ب. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) با توجه به این سخن *السیاق* نسبت دادن کتابی به اسم *الحکایات* یا *حکایات الصوفیه* یا *حکایات العارفین* به او بعید نیست.
از آثار منسوب به او یکی رساله‌ای است درباره حسین منصور حلاج به عنوان *بدایة حال الحلاج و نهایته* که لویی ماسینیون (بخش III) آن را به چاپ رسانیده است. (*دایرة المعارف اسلامی*) استاد زریاب درباره این کتاب می‌نویسد: کتاب *بدایة الحال الحلاج و نهایته* نیز ظاهراً قسمتی از کتاب *اخبار العارفین* یا *حکایات الصوفیه* است که ابن باکویه آن را از کتاب مفصل خود استخراج کرده است و به شهادت نسخه خطی کتابخانه ظاهریه دمشق (حلاج، مقدمه، ص ۸۳ به بعد و عکس صفحه اول و آخر این جزء از نسخه در همان کتاب مقابل ص ۳۲، ابوسعید مسعود بن ناصر سجستانی از او روایت کرده است.) (*دانشنامه جهان اسلام* ۱۳۷۵، ۱۴)
از ابن باکویه روایات و اقوال بسیار در *رساله قشیریه* و *تاریخ بغداد* و *تلبیس ابلیس* و *مآخذ دیگر* هست که کثرت روایات و اطلاعات او در احوال و اقوال مشایخ نیز او را از این حیث با ابوعبدالرحمان سلمی قابل مقایسه می‌کند. کثرت این روایات چندان است که خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: سی هزار حکایت و حدیث از روایات وی گزیده است (زرین کوب، ۱۳۷۶، ۲۱۷).

مسافرتهای ابن باکویه

ابن باکویه در بلاد اسلام سفرهای بسیار کرده و شهرهای زیادی دیده است. سمعانی ذیل «شیرازی» می‌نویسد: «و دخل اکثر بلاد الاسلام فی طلب الحکایات.» رافعی قزوینی می‌گوید: «شیخ معروف من الصوفیة الجوالین (اهل سفر)». و از ورود او به قزوین و از حضور او در ری خبر می‌دهد. (همان ص ۵۵۴) در *رساله قشیریه* خبر از بودن او در بیضاء (ص ۶۲۹) و جندی شاپور (همان، ۶۹۷) هست و نیز در رامهرمز (صریفینی ص ۲۷) و بخارا (ذهبی ج ۱۷ ص ۵۴۴) خجند (انصاری ص ۳۸۶) و تستر (خطیب بغدادی ج ۸ ص ۱۱۲) و بغداد (انصاری ص ۳۹۲) اقامت داشته است. به نقل

سهلجی (ص ۹۰، ۱۸۴) در زمله و در شهکور (ظاهراً شمکور) نیز بوده است. (دانشنامه جهان اسلام ۱۳۷۵، ۱۵) به سیر آفاق و سیاحت کشورهای مختلف پرداخت (دایرة المعارف بزرگ اسلامی).

ابن باکویه و بزرگان روزگارش

شاید بتوان گفت کمتر کسی از عرفا و اهل علم مانند ابن باکویه به مشاهده مردان بزرگ نایل آمده است. چنان که در داستان دیدار او با ابوسعید و سخنانی که میان آن دو رد و بدل می شود، شیخ بوسعید به او می گوید: «بسیاری از مشایخ را و بزرگان را چشم بر تو افتاده است ما بدان نظرها می آییم نه به تو» (اسرار التوحید، محمد بن منور، ۱۳۷۱، ۸۴) در آثار معتبر دیگر نیز به کرات از دیدار او با بزرگان سخن گفته شده از جمله: «لقى المشایخ» (نسخه عکسی شماره ۲۳۵۸، ورق ۶، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) و «قد لقی الشیخ الکبیر اباعبدالله محمدبن خفیف فی ایام شبابه» (سمعانی ۱۳۴۵، ۵۲۲) و (مقدمه ترجمه رساله قشیری ۱۳۷۴، ۲۵) و «لقى الشیخ ابوسعیدبن ابی الخیر المیهنی بنیساپور و جاور عنده و لقی الشیخ ابوالعباس النهاوندی» (شده الازار ص ۳۸۲) و ادراک المتنبی بشیراز (السیاق، نسخه عکسی شماره ۲۳۵۸، ورق ۸ آ) در شیرازنامه، ضمن بیان دیدار او با شیخ کبیر و تلمذ از مجلس او آمده است که «در نیشابور به صحبت ابوسعید ابی الخیر رسیده و شیخ الوقت ابوالعباس نهاوندی را که از جمله خلفاء ابوعبدالله بن خفیف بوده به نهاوند دریافته و میان ایشان در طریقت نکته ها رفته و مناقشه ها در صحبت ها با هم نموده اند، آخر الامر به وفور فضل و کمال او اعتراف فرموده اند» (حواشی شده الازار، ص ۵۵۷). «در نیشابور با ابوالقاسم قشیری... مصاحب بوده است... خواجه عبدالله انصاری نیز از معتقدان وی بوده و از نیشابور در خانقاه او توقف می کرده است» (دایرة المعارف بزرگ اسلامی) «و با شیخ الرئیس، ابوعلی سینا و شیخ ابوالحسن خرقانی... صحبت داشته است.» (مجله دانشکده ادبیات شیراز، شماره ۲، سال اول، ص ۶۰)

کسانی که ابن باکویه از آنها روایت کرده

در مجموعه رسائل سلمی (از کتابخانه ایاصوفیا) حکایاتی تحت عنوان: «من حکایات الصوفیه من جمع ابی عبدالله ابن عبیدالله باکویه الشیرازی رحمه الله» (نسخه عکسی شماره $\frac{781}{872}$ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) از ابن باکویه نقل شده که اولین حکایت چنین آغاز می شود: «قال سری

السقطی لما، مات بشرین الحارث وجد له صحيفةً مكتوب فيها بسم الله الرحمن الرحيم... که حدود سی و سه حکایت را نقل کرده است. از جمله کسانی که ابن باکویه در این مجموعه از آنها روایت کرده عبارت است از: سری السقطی، ابوالشهب الاوزاعی، ابوبکرالمصری، ابوعبدالله مؤذن ابراهیم بن شیبان، ابوبکرالکتانی، زیدبن اسلم، علی بن الموفق، ابوالعباس العباسی، ابوسعید الخزاز، ابوسلیمان مغربی، ابوالخیر التینانی، یحیی الحمانی، جنید، شعیب بن حرب، شبلی، یوسف بن اسباط، سهل بن عبدالله، عبیدالله بن احمد، بشرین الحارث، و...

در کتاب *لسان المیزان* آمده است: «و قد حدّث (ابن باکویه) عن محمد بن خفیف و ابی بکر القطیعی و ابی احمد بن عدی و علی بن عبدالرحمن الکتانی و ابی کرین المقری و غیرهم (ابن حجر، ج ۵، ۱۳۳۱، ۲۳۱) و نیز در *رساله قشیریه* در روایت دیگر از قول ابن باکویه از ابوعبدالله خفیف نقل شده: «ابوعبدالله صوفی گوید ابوعبدالله خفیف گوید:... (قشیری، ۱۳۷۴، ۸۰) همچنین در کتاب *طبقات الشافعیة الکبری در بیان محمد بن خفیف الصوفی* آمده است:

«و روی عنه... محمد بن عبدالله بن باکویه» (الجزء الثانی، ص ۱۵۱) اخبارنا... محمد بن عبدالله بن باکویه اخبارنا محمد بن خفیف... عن ابی ذر قال قال رسول الله (ص) (همان، ص ۱۵۵). صدرالدین محلاتی در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه شیراز (شماره ۲ سال اول، ص ۶۳ و ۶۴) می نویسد: (ابن باکویه) هیچ روایتی از شیخ کبیر (ابی عبدالله بن خفیف) بلاواسطه نقل نکرده یا آنکه بنده ندیده ام (با توجه به روایاتی که نقل شد معلوم است که ایشان ندیده اند) بلکه روایات او از شیخ نیز بلاواسطه بوده، چنان که ذکر شد و هم بلاواسطه، و واسطه آن نیز شیخ ابواحمد کبیر (مراد فضل بن احمد خادم شیخ و مصاحب او، فو ۳۳۷) و یا شیخ ابواحمد صغیر (مراد حسن بن علی الشیرازی، فو ۳۵۸ که خادم مصاحب شیخ بوده) است؛ مانند: «ابوعبدالله گوید از ابواحمد صغیر شنیدم که روزی درویشی درآمد و فرا شیخ ابوعبدالله خفیف گفت...» (*رساله قشیریه*، ۱۳۷۴، ۸۰).

کسانی که از ابن باکویه روایت کرده اند

در *رساله قشیریه* روایاتی در ابواب مختلف تصوف از وی نقل شده است که بیشتر آنها بلاواسطه بوده است و به عبارات گوناگون به عنوان ابوعبدالله شیرازی یا محمد ابن عبدالله الصوفی یا ابن باکویه الشیرازی می باشد و احادیث منقوله با واسطه غالباً «شیخ ابوعبد

الرحمن سلمی» واسطه خبر است و گاه نیز به نام محمد بن الحسین واسطه نقل حدیث بین امام قشیری و ابن باکویه واقع شده است و ظاهراً هر دو یکی است و آن عبارت از ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین بن محمد بن موسی سلمی صوفی، پسر دختر ابو عمرو بن نجید سلمی است و این عبد الرحمن دارای تصانیف بسیار در تفسیر مانند حقایق و در تصوف مانند طبقات مشایخ است و اما قشیری در نقل روایات از ابو عبدالله محمد بن باکویه شیرازی گاه به واسطه همین شرح ابو عبد الرحمن به این تعبیر بیان کرده است: «سمعت الشیخ عبد الرحمن السلمی يقول سمعت محمد بن عبدالله الصوفی» یا «سمعت محمد بن الحسین يقول سمعت محمد بن عبدالله الصوفی» (مجله دانشکده ادبیات شیراز، شماره ۲، سال اول، ص ۶۳). در انساب سمعانی آمده است: «روی عنه ابوسعید بن ابی صادق الحیری و الاستاد الامام ابوالقاسم القشیری و ابنه ابوسعید ابوصالح احمد بن عبد الملك المؤذن و جماعة كثيرة آخرهم ابوبکر عبدالغفار بن محمد بن الحسین الشیروی» (حواشی شدالازار ص ۸۰) در لسان المیزان آمده است: «روی عنه ابوالقاسم قشیری و اولاده و ابوبکر بن خالد و آخرون.» (ابن حجر، ج ۵، ۱۳۳۱، ۲۳۰-۲۳۱) در کتاب المشته فی اسماء الرجال للذهبی (ص ۲۲) آمده: «روی عنه ابوبکر ابن خلف.» (همان ص ۵۵۶) نیز در کتاب نیشابور شهر فیروزه آمده است: «فاطمه نیشابوری، ام البنین دختر ابو علی دقاق است که به سال ۳۶۱ هـ ق در نیشابور متولد شد و حدیث را از ابونعیم اسفراینی و ابو عبدالله الحاکم و ابوالحسن علوی و ابو عبدالله فرزند باکویه و... استماع کرده و کتب بسیاری در علم و دین و عرفان نزد فرزند باکویه خوانده است.» (گرایلی، ۱۳۵۷، ۵۳۸ و ۵۳۹) همچنین «فارمد نزد ابو عبدالله باکویه شیرازی و ابومنصور تمیمی و ابو حامد غزالی کبیر سماع حدیث کرده بود» (همائی، ۱۳۴، ص ۲۴۵).

ابن باکویه و ابوسعید ابی الخیر

ابو عبدالله باکویه شیرازی، که بقیه مشایخ زمانه و صدر صوفیان عصر خویش بوده است با ابوسعید اختلاف نظرهایی داشته است که اگر روایت محمد بن منور را ملاک قرار دهیم، ریشه اختلافات او هم مبنای عرفانی داشته و هم از نوعی احساس حسادت نسبت به احوال و مقامات ابوسعید سرچشمه می گرفته است. (مقدمه/ اسرار التوحید، ۱۳۷۱، ۳۹ و ۴۰) به نظر می رسد

اولین دیدار ابن باکویه و ابوسعید در خانقاه ابوالقاسم بوده که ابوسعید به درخواست او هفته‌ای یک روز مجلس می‌گفته است. یک روز که نوبت مجلس گفتن او بوده ابن باکویه نیز برای دیدار با قشیری به خانقاه او می‌آید. وقتی که می‌بیند خانقاه مرتب و آماده شده می‌پرسد که: «این چیست؟» استاد امام می‌گوید که: «شیخ بو سعید مجلس خواهد گفت.» بو عبدالله می‌گوید: «من او را منبلم» استاد امام به او توصیه می‌کند که حرکتی نا مناسب نکند زیرا این مرد بر خواطر اشراف دارد. چون در سخن در آمد بو عبدالله باکو پنهان بُج پر باد آهسته با خود گفت: «بس باد که در دزباد است» او هنوز این سخن تمام نیندیشیده بود که شیخ ما بو سعید روی سوی او کرد و گفت: «آری دزباد معدن باد است» این کلمه بگفت و با سر سخن شد... چون شیخ بو عبدالله آن حالت بدید و آن سلطنت و اشراف او بر خواطر با خود اندیشه کرد که چندین موقف به تجرید بایستادم و چندین مشایخ را دیدم و خدمت ایشان کردم به سبب چیست که این همه بر این مرد ظاهر می‌شود و بر ما ظاهر نمی‌شود. شیخ ما در حال روی به وی کرد و گفت: «ای خواجه! تو چنانی که تو را بخت چنان است چنان / من چنینم که مرا بخت چنین است و چنین...» و از کرسی فرود آمد و پیش استاد امام و شیخ بو عبدالله باکو شد. چون بنشست، شیخ ما، ابوسعید، استاد امام را گفت: «این خواجه را بگوی که دل خوش کن.» بو عبدالله گفت: «دل خوش آن وقت کنم که هر پنج‌شنبه تو به خانقاه من می‌آیی به-سلام بعد از این بیایی تا من دل خوش کنم» شیخ ابوسعید گفت: «بسیار مشایخ را و بزرگان را چشم بر تو افتاده است، ما بدان نظرها می‌آییم نه به تو» چون شیخ این سخن بگفت، گریستن و خروش از جمع برآمد و شیخ بو عبدالله نیز بسیار بگریست و آن انکار و داوری با شیخ ما از درون او برخاست و صافی بیود (محمّد بن منور، ۱۳۷۱، ۸۳ و ۸۴).

بنا به گفته محمد بن منور، ابن باکویه در آغاز از منکران ابوسعید و آیین سماع او بود ولی آخر الامر به سبب اشراف ابوسعید بر واقعیات و خواطر از آن انکار بازگرایید و به او ارادت یافت. در حکایتی دیگر آمده است: «این بو عبدالله باکویه هر گاه با شیخ ما سخنی گفتی بر وجه اعتراض و از شیخ ما در طریقت سؤال کردی و شیخ جواب آن بگفتی. یک روز پیش آمد و گفت: «ای شیخ چند چیز است که ما از شیخ می‌بینیم که پیران ما آن نکرده‌اند.» شیخ ما گفت: «خواجه بگوید تا آن چه چیز است.» گفت: «یکی آن است که جوانان را در بر پیران می‌نشانی و خردان را در کارها با بزرگان برابر می‌داری و در تفرقه‌ها میان بزرگ و

خرد هیچ فرق نمی‌کنی و دیگر، جوانان را به سماع و رقص اجازت می‌دهی...» که بو سعید به هر کدام از این موارد پاسخ می‌دهد. (همان، ۲۰۷)

باز آمده: «شیخ بو عبدالله باکو را با شیخ ما ابوسعید آن داوری از باطن برخاست و به هر وقت به سلام شیخ ما آمدی... اما بر سماع و رقص شیخ انکاری عظیم می‌بود در درون و گاه‌گاه اظهار می‌کردی با مردمان. شبی شیخ بو عبدالله بخت، به خواب دید که هاتفی او را گویدی: «قُومُوا وَارْقُصُوا لِلَّهِ» یعنی برخیزید و رقص کنید برای خداوند سبحانه و تعالی. او بیدار شد و گفت: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» این خواب شوریده بود که مرا شیطان نمود دیگر باره بخت. همچنین به خواب دید که هاتفی گویدی: «قُومُوا وَارْقُصُوا لِلَّهِ» باز بیدار شد و لاحول کرد و ذکری بگفت و سوره‌ای دو سه از قرآن بخواند. و سه دیگر بار بخت، همان دید چون سه بار شد دانست که آن جز حق نتوان بود. بامداد برخاست و دانست که این خواب به سبب آن انکار دیده است که بر رقص شیخ ما کرده است. به خانقاه شیخ ما، ابوسعید آمد تا شیخ را زیارت کند. چون به در خانقاه شیخ ما رسید، شیخ ما دراندرون خانقاه می‌گفت: «قوموا و ارقصوا لله» شیخ بو عبدالله را وقت خوش گشت و آن انکار نیز که از سماع و رقص داشت با شیخ، از درون برخاست. (همان، ۸۵).

و نیز درداستانی دیگر، انکار درونی بو عبدالله به شیخ بوسعید وقتی است که در چهار بالش تکیه زده بود چنان که سلطانی و وقوف بوسعید بر آن و بیان اینکه تو به چهار بالش منگر به خلق و خو، نگر و بیرون آمد بو عبدالله از آن انکار (همان، ۸۵ و ۸۶).

این حکایتها را چه حقیقت بدانیم و چه ساختگی، گر چه محمدبن منور سعی کرده است درنهایت ارادت ابو عبدالله باکویه شیرازی را نسبت به بوسعید نشان دهد، اما از مجموع آنها این نتیجه به دست می‌آید که اختلاف مشرب عرفانی، پیوسته باعث اختلاف دیدگاه این دو صوفی بزرگ در مسائل مختلف بوده است.

نتیجه‌گیری

باتوجه به امارات و نشانه‌های غیرقابل انکاری که با استفاده از آثار معتبری چون *السِّيَاق* عبدالقافر (ف ۵۲۹ ق) که نزدیکترین شرح حال نویسنده به ابن باکویه بوده است به دست می‌آید و عدم اشاره هیچ کدام از مؤلفان پیش از قرن یازدهم به اینکه ابن باکویه شعری گفته

باشد و زبان نو و متأثر از شعر حافظ دیوانی که بدو منسوب کرده‌اند (صرف نظر از رکالت الفاظ و عبارات و مفاهیم اشعار این دیوان) به هیچ وجه نمی‌تواند از یکی از بزرگترین دانشمندان و مشایخ تصوّف یعنی ابن باکویه باشد که در قرن چهارم و پنجم زندگی می‌کرده است. و نیز سخن عبدالغافر در *السیاق مبنی بر اقامت او در نیشابور*، که بدون اینکه ذکر از برگشت او به شیراز کند، نوشته است «توفی فی ذی القعدة سنة ثمانی و اربع و اربع مائه و دفن فی مقبره و...». همگی دلیل و نشانه آن است که ابن باکویه شیرازی و شخصی که مقبره او در شمال شهر شیراز است و مشهور به باباکوهی است، دو شخصیت متفاوت هستند و دیوانی که بدو منسوب کرده‌اند به هیچ وجه از او نیست و بدون شک متعلق به کسی است که بعد از قرن نهم زندگی می‌کرده است.

منابع:

- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۵۹، *اللباب فی تهذیب الانساب*، القاهرة، مکتبه القدسی.
عسقلانی، ابن حجر، ۱۳۳۱ ه.ق، *لسان المیزان*، الطبعة الاولى، حیدر آباد الدکن، دایره المعارف العثمانیه.
قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم بن هوازن، ۱۳۴۶ ه.ق، *رسالة قشیریه*، مصر، مطبعة التقديم العلمیه.
قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم بن هوازن، ۱۳۷۴، *رسالة قشیریه*، تصحیح، بدیع الزمان، فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، ۱۴۰۷ ق، ۱۹۸۷ م، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
رافعی قزوینی، امام الدین ابوالقاسم عبد الکریم ابن محمد بن عبد الکریم، ۱۴۰۸ ق، ۱۹۸۷ م، *کتاب التّدوین فی اخبار قزوین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
ابن خفیف، ابی عبدالله، ۱۳۶۳، *سیرت الشیخ الکبیر*، ترجمه فارسی رکن الدین یحیی بن جنید الشیرازی، تصحیح، آنه ماری شیمل، تهران، بابک.
باباکوهی، ۱۳۳۲، *دیوان*، چاپ کتابفروشی معرفت شیراز.
جامی، عبدالرحمان، ۱۳۷۵، *نفحات الانس*، تصحیح و مقدمه و پیوست، توحید پور، مهدی، تهران، انتشارات علمی.
حاجی خلیفه، ۱۳۷۸ ه.ق، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، الطبعة ۳، اعداد بافست، طهران، اسلامیة جعفری تبریزی.

- خویی، زریاب، ۱۳۷۵، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد دوم، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۳
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۶، *جستجو در تصوف ایرانی*، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر.
- سعدی، ۱۳۶۳، *بوستان*، شرح خزائلی، محمد، چاپ پنجم.
- سلمی، *رسائل* نسخه شماره ۷۸۱-۷۸۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
- شیرازی، فرصت، ۱۳۱۰ه.ق، *آثار العجم*.
- السبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الكبرى*، الجزء الثاني، مصر (بی تا)
- الطهرانی، آقا بزرگ، ۱۳۳۵، *الذریعة*، القسم الاول من جزء التاسع، نجف.
- عبدالغافرین اسماعیل فارسی، *السیاق*، نسخه عکسی شماره ۲۳۵۸، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
- سمعانی، عبد الکریم بن محمد، ۱۳۴۵، *الانساب*، جلد ۱، تصحیح، بدیع الزمان، فروزانفر.
- جنید شیرازی، عیسی، ۱۳۶۴، *تذکره هزار مزار*، به تصحیح و تحشیه نورانی وصال شیرازی، کتابخانه احمدی.
- گرایلی، فریدون، ۱۳۵۷، *نیشابور شهر فیروزه*، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- محلّاتی، صدر الدین، *مجله دانشکده ادبیات شیراز*، سال اول شماره ۲
- محمد بن منور، ۱۳۷۱، *اسرار التوحید*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، چاپ سوم.
- ذهبی شیرازی، معین الدین ابوالعبّاس احمد بن شهاب الدین ابوالخیر بن ابوالفضل بن عزالدین مودود، مشهور به زرکوب، ۱۳۵۰، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جرادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- جنید شیرازی، معین الدین جنید بن محمود، *شدّ الازار*، به تصحیح و تحشیه، نورانی وصال شیراز.
- هدایت، رضاقلی خان، ۱۳۰۵ه.ق، *ریاض العارفین*، چاپ اول، تهران، دارالطبّاعه خاصه دولتی کارخانه حبیب الله ۱۳۰۵.
- هرمان ارنه، ۱۳۳۷، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمه رضا زاده شفق، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- همای، جلال الدین، ۱۳۴۲، *غزالی نامه*، چاپ دوم، فروغی.

میان خانه جهان

دکتر محمدرضا ترکی

دانشیار دانشگاه تهران

(از ص ۹۳ تا ۱۰۰)

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۶/۲۰

چکیده:

در این مقاله از رهگذر تأمل در مفهوم بیتی از خاقانی شروانی و بررسی و نقد نکاتی که شارحان دیوان او، از دیرباز تا امروز، در شرح و تفسیر آن آورده‌اند، کوشیده ایم مفهوم اصطلاح «میان خانه» را در شعر این سخن سرای بزرگ قرن ششم هجری توضیح دهیم. به نظر می‌رسد این تعبیر، به معنایی که در بیت آمده است، از اصطلاحات خاص خاقانی است، از آن دسته اصطلاحات که در حد تفحص تنها در آثار این زبان آور شروانی به کار رفته است. وجود اصطلاحات و تعبیراتی از این دست در آثار خاقانی و دیگر سخنوران ادب فارسی، تدوین فرهنگ اصطلاحات خاص خاقانی و دیگر سخنوران ادب فارسی را به طور جداگانه ضروری می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: میان خانه، خاقانی شروانی، اصطلاحات خاص خاقانی.

«هین کز جهان علامت انصاف شد نهان ای دل کرانه کن ز میان خانه جهان»

معنی کلی این بیت که در مطلع قصیده ای با مضمون عزلت و موعظه و قناعت در دیوان خاقانی (خاقانی شروانی، ص ۳۱۲) آمده اجماً معلوم است. خاقانی هشدار میدهد که علامت انصاف از جهان ناپدید شده است. تو گویی انصاف و عدالت پادشاهی است شکست خورده که علامت و پرچم لشکر او از میان برخاسته است. در چنین اوضاعی این جهان جای ماندن نیست. شاعر اندوهگنانه از دل خود که مظهر ادراکات و وجود حقیقی اوست، میخواهد که از این جهان کناره بگیرد. اما مقصود خاقانی از «میان خانه» چیست؟

برای آنکه به مفهوم این تعبیر دست یابیم به ترتیب زمانی، نخست دست به دامان شارحان فاضل خاقانی از گذشته تا امروز می‌شویم تا ببینیم آنها در شرح این تعبیر چه گفته‌اند.

در شرح شادی آبادی که از مهم ترین و معتبرترین شرح‌های دیوان خاقانی است و در قرن دهم هجری به قلم محمد بن محمود علوی شادی آبادی نوشته شده و شرح ابیاتی از پنجاه قصیده و چهار ترجیع بند خاقانی را مشتمل می‌شود، آمده است:

«میانخانه آن خانه را گویند که با محوطه باشد و از میانخانه جهان درون جهان مراد است و معنی بیت آن است که ای دل بدان و هوش دار که علامت انصاف از جهان پنهان شد، ای: انصاف در جهان نماند. تو از میان جهان یکسو شو ترک جهان گیر تا ایمن باشی از ظلم اهل جهان.» [شرح شادی آبادی، ص ۶۶]

معلوم نیست شادی آبادی این معنی را که «میانخانه آن خانه را گویند که با محوطه باشد.» از کجا آورده است. آیا مستند او حدسی است که از مضمون همین بیت به ذهنش رسیده است؟ در این مورد داوری دشوار است. بسیاری از مدلولاتی که رو به روی کلمات در واژه نامه‌ها و شروح آمده متأسفانه مفاهیمی است که از همین طریق شکل گرفته و حاصل تتبع علمی و روشمند نیست.

در شرح عبدالوهاب بن محمد حسین معموری، متخلص به غنایی (متوفی در حدود ۱۰۲۴ ه ق) که مثل شرح شادی آبادی از شروح جامع و ارزشمند خاقانی است و توضیح ابیاتی از یکصد و یک قصیده و حدود ۱۷۰۰ بیت از اشعار سخن سرای شروان را در بر دارد، در توضیح این بیت آمده است:

«جهان چون در میان دو عدم واقع است، از آن جهت میان خانه گفته جهان را، یا آنکه اضافه بیانی نباشد و مقصود آن باشد که از میان اهل جهان خود را به کناری کش، به اعتبار ذکر محل و اراده حال، یعنی جمعی که در میانخانه جهان واقعاند. (شرح حسینی معموری، ۱۳۷۳، ص ۴۵۴)

سخن معموری نیز همچون شادی آبادی، فاقد مستند و شاهد لغوی است. او دو احتمال را مطرح میکند: اینکه جهان به اعتبار وقوع در میان دو عدم، یعنی گذشته و آینده، خانه ای است در میانه، و دو دیگر اینکه منظور از آن مجازاً و به قرینه ذکر محل و اراده حال، اهل این میان خانه است. که احتمال دوم رسماً یک معنی مجازی است. طبعاً احتمال اخیر در جایی پذیرفتنی است که معنی قابل قبول حقیقی وجود نداشته باشد!

اما در میان معاصران، مرحوم سید ضیاء الدین سجّادی در فرهنگ خود که آن را باید سودمندترین ماخذ خاقانی شناسی معاصر دانست، گویا این تعبیر را بدیهی و مستغنی از شرح دانسته و در توضیح این تعبیر به همین مقدار بسنده کرده‌اند:

«(ترکیب وصفی) میان و وسط و درون خانه.» (سجّادی، ذیل همین مدخل)

معنایی که دکتر سجّادی در اینجا ذکر کرده‌اند کاملاً تحت اللفظی است و چیزی بر دانش خواننده نمی‌افزاید و تنها به درد کسی میخورد که احیاناً مفهوم کلمات «میان» و «خانه» را نداند، اما کسی را که فارغ از مفهوم لغوی این ترکیب به دنبال مفهوم اصطلاحی آن در زبان این شاعر خاص است دست تهی باز میگرداند.

میر جلال الدین کزازی در بیان «میان خانه» عبارتی آورده‌اند که تکرار بخشی از نظر عبدالوهاب معموری است:

«میان خانه در معنی خانه میانین به کار رفته است. گیتی از آن روی میان خانه خوانده شده است که در میانه جهان پیش از زادن و جهان پس از مرگ جای دارد.» (کزّزی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۶)

مجید سرمدی نیز در شرح این تعبیر نوشته‌اند:

«میان خانه: وسط خانه و نیز اصطلاح موسیقی.» (سرمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷)

البته «میان خانه» اصطلاح موسیقی هم هست و در کتابهای علم موسیقی و احیاناً لغت به همین معنا آمده است. مثلاً در آندراج (ج ۶ ذیل همین اصطلاح) میخوانیم: «میان خانه به اصطلاح موسیقیان آواز متوسط را گویند.»، اما چون مضمون بیت ربطی به موسیقی ندارد طبعاً این احتمال و معنی هم گرهی از کار نمیگشاید.

اما دیدگاه محمد استعلامی از معانی تحت اللفظی فراتر است. ایشان در شرحی که حسب آنچه در روی جلد کتاب آمده بر اساس تقریرات مرحوم بدیع الزمان فروزان فر فراهم آمده نوشته‌اند:

«اما میان خانه جهان، علاوه بر زندگی این دنیا، میتواند نظر به ناحیه شروان داشته باشد که در جهان شناسی قدیم در اقلیم چهارم - خونیرس و ایرانشهر - قرار میگیرد.» (استعلامی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۶۹)

احتمال دوم این شارح ارجمند از این لحاظ که به کلی گویی بسنده نکرده و به این نکته توجه کرده است که میان خانه باید معنایی فراتر از دریافتهای لغوی داشته باشد و نیز از این جهت که کوشیده است نگاهی جزئی و غیر تکراری به مفهوم میان خانه بیفکند، بسیار قابل تأمل است، اما به دلایلی قابل پذیرش نیست:

نخست اینکه معلوم نیست چرا شاعر باید برای کوچ کردن از منطقه کوچک شروان، تعبیر «میان خانه» به معنی سرزمین گسترده خونیرس (یا خونیرث یا خنیره) را به کار ببرد؟ خونیرس در جغرافیا و جهان شناسی کهن، سرزمینی بسیار گسترده و فراخ را در بر میگرفته است و تطبیق آن به منطقه شروان به این دلیل که ناحیه مزبور بخش کوچکی از آن را تشکیل میداده، حتی با در نظر گرفتن مبالغه های شاعرانه نیز پذیرفتنی نیست. مرحوم مهرداد بهار در توضیح گستره این سرزمین که برابر با شش بخش دیگر زمین بوده نوشته‌اند :

«اما در آغاز هزاره هفتم، پس از تازش اهریمن بر زمین و آسمان، ایزدی به نام تیشتر با جام ابر از آبهای که در آغاز آفریده شده بود، آب برداشت، باد آب را به آسمان برد و بر زمین ببارانید. در پی این باران بزرگ زمین نمناک شد و به هفت پاره بگسست. هر پاره ای را اقلیمی خوانند که در پهلوی کشور گفته شود. پاره ای که به اندازه همه شش پاره دیگر بود، در میان، و شش پاره دیگر پیرامون آن قرار گرفتند... پاره میانین خونیرس است که با املاهای خونیرث و خونیره نیز در پارسی آمده است.» (بهار، ۱۳۷۶، ص ۱۴۰)

اگر خواسته باشیم محدوده امروزی این جغرافیای اسطوره ای را نشان بدهیم باید به این سرزمینها اشاره کنیم:

«بنا به مطالب بندهش، عربستان، ایران، مازندران، توران، روم، چین و دهستان و هند یا سند سرزمینهای خونیرس به شمار می آیند. باید چین را طبعاً حدود ترکستان چین انگاشت و روم نیز ...، معرف آسیای صغیر و سوریه است.» (همان، ص ۱۴۲)

حال که با مفهوم و گستره خونیرس آشنا شدیم این نکته بر ما آشکار میشود که احتمال شارح و اینکه خاقانی نام چنین منطقه عظیمی را بر زادگاه خود اطلاق کرده باشد منطقی نمی نماید

از اینها گذشته، توجه خاقانی و معاصران او به جغرافیای اسطوره ای بندهش و امثال آن خود میتواند محل کلام و اشکال جدی باشد، چرا که در دیوان و آثار او چیزی که نشانه آشنایی او با آثاری از این دست یا تأثیرپذیری او از مفاهیم جهان شناسی کهن باشد، در این حد، دیده نمیشود. دانش جغرافیایی خاقانی محصور در منابع جغرافیای اسلامی و دیده ها و شنیده ها و تجربیات خودش در سفرهای متعدد به عراق و شام و آذربایجان و امثال آن بوده است.

همان گونه که دیدیم شروح موجود در توضیح مفهوم دقیق «میان خانه» راهگشا نیستند. این شرحها معمولاً کلی گویی کرده اند و به دامان توضیحات تحت اللفظی لغزیده اند و بی استناد به شواهد معتبر از متون تنها به ذکر احتمالاتی قناعت کرده اند که در مواردی دور از ذهن نیز هست و بر وسعت ابهام می افزاید و بس!

به نظر میرسد که ما در مواجهه با تعبیر «میان خانه» با اصطلاحی ناآشنا و ویژه رو به رو هستیم که از واژه نامه ها و فرهنگهای موجود فوت شده است. در چنین اوضاعی بدون استناد به شواهد لغوی لازم نمیتوان به حریم واژه راه برد. تعبیراتی از این دست که میان خانه به دار دنیا اشاره دارد که در میانه دو عالم دنیا و آخرت یا گذشته و آینده واقع شده، اگرچه میتواند بخشی از مضمون سخن خاقانی را شرح دهد، در جایی پذیرفته است که دست ما از مفهوم دقیق کلمه خالی باشد و در آثار شاعر و معاصران او نتوان به شواهد و نصوصی که بیانگر مقصود باشد دست یافت. خوشبختانه خاقانی خود کلید حل مشکل را در اختیار ما نهاده است. او چند بار دیگر این اصطلاح را در منشئات خود به کار برده که به مدد آن میتوان به مفهوم تعبیر یاد شده نزدیک شد. در این جملات دقت کنید:

«کهنتر تا به جانب مدینه السلام بغداد و طرف دیار بکر و ربیعه بود، از احوال مجلس سامی هیچ آگاهی نداشت. چون به ناحیت آذربایجان افتاد، روزی مبالغت ثنای مفرط میراند در باب نهر گُر که بر سایر انهار قندهار و قیروان و میان خانه ایران و توران به منافع رساندن شرف دارد و صد هزار دریای هنر و فضیلت و صفا و طریقت از اشخاص اصفیا و روسا بر شط آن رود و شاطی آن نهر توان یافت...» (خاقانی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۳)

«این کیست، این نازخاتون؟! پرده ثنای جهاندار ملک المغرب! خرگاه نشست او کدام است؟ سمع جهانیان! کوچش از جهان تا کجاست؟ از میان خانه مغرب و قیروان به خطه عراق و خراسان! شکر ریز او چیست؟ قطرات خامه عنبر فشان!...» (همان، ص ۱۶۱)

«...شنوده آمده است که ملک ملوک ابخاز، داود، خفف الله عنه، یک چند به قول حاسدان از جانب سیموی جاثلیق نظر عنایت برگردانید و التفات باز داشت. سیمو فرصت یافت، از میان خانه ابخاز میانه کرد و به خطه روم رفت و در آنجا مقام ساخت و گفت: دوستداری دولت ملک از دور میکنم، که از غرض دورتر نماید.» (همان، ص ۳۳۲)

تصور میکنم اندکی دقت در عبارات فوق که از خود خاقانی است مفهوم میان خانه را برای ما آشکار میکند. کاربرد این اصطلاح در میان اعلام و عوارض جغرافیایی و در کنار تعبیراتی چون «ناحیت» و «خطّه» و اینکه خاقانی این اصطلاح را به نام سرزمینهای وسیعی چون ایران و توران و ابخاز و قیروان و مغرب اضافه کرده، جای شکی باقی نمیگذارد که این اصطلاح در اصطلاح خاقانی مفهومی جغرافیایی و نزدیک به مدلول قلمرو و منطقه وسیع و سرزمین داشته است. از تعبیراتی چون: «میان خانه ایران و توران» و «میان خانه مغرب و قیروان» و «میان خانه ابخاز» چه چیز جز یک مدلول جغرافیایی به ذهن میرسد؟ آیا میتوانیم سخنان شارحان خاقانی را در باره بیت مورد بحث بر عبارات یادشده از منشآت او هم تعمیم بدهیم؟! در این صورت شارحان محترم خاقانی باید توضیح بدهند که مفاهیمی از قبیل خانه میانین و وسط خانه و اصطلاح موسیقایی و... چگونه بر تعبیراتی چون میان خانه ابخاز و میان خانه ایران و توران و... قابل انطباق است! مشکل اساسی دیدگاههایی که در شرح سخن خاقانی مطرح شده است، همین بی پشتوانگی آنها از لحاظ تتبعات متنی است. بی شک هر استنباط و استنتاج معنایی نمیتواند فارغ از فرهنگ خاص اصطلاحات یک مؤلف مطرح شود و هر شرح و تفسیری بدون در نظر گرفتن کاربردهای یک اصطلاح در کلیت آثار مؤلف و معاصرانش در حوزه گویشی او اجتهاد در برابر نصّ و آب در هاون کوبیدن است!

بنا بر آنچه گذشت مفهوم بیت از این قرار است: خاقانی در بیت مورد بحث به سادگی از دل خود خواسته که از میان خانه و قلمرو این جهان بی انصاف کوچ کند و از آن کناره بگیرد. طبعاً شاعر در این میان گوشه نظری هم به تضاد «میان» و «کرانه» نیز داشته است!

نتیجه گیری

میان خانه آن گونه که در بیتی از دیوان خاقانی و چندین بار در منشآت او آمده، تعبیری است که ظاهراً از منابع لغوی فوت شده و به دایره اصطلاحات و تعبیرات خاص این شاعر شروانی ارتباط دارد و جزو تعبیرات سبکی اوست. شارحان سخن خاقانی از گذشته تا امروز کوشیده‌اند از رهگذار تفسیرهای ذوقی و مجازی پرده از مفهوم این

تعبیر بردارند. میان خانه، آن گونه که از کاربردهای آن در عبارات خاقانی برمی آید و قراین و امارات موجود در متن نیز آن را تایید میکند، باید به معنی سرزمین و قلمرو و ناحیه و خطّه وسیع و امثال آن فهمیده شود. در کنار و بعد از این مدلول است که نوبت به دریافتهای ذوقی و مدلولات مجازی میرسد.

بدیهی است که تلاشهای ارجمند شارحان در شرح این تعبیر، هنگامی روشمند و دقیق و علمی تلقی میشود که با توجه به کاربردهای اصطلاح در زبان و آثار شاعر صورت گرفته باشد و گرنه سر از نوعی اجتهاد بدون توجه به نص درمی آورد.

منابع:

- استعلامی، محمد، ۱۳۸۷، نقد و شرح قصاید خاقانی، تهران، انتشارات زوار، چاپ اول.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، موسسه انتشارات آگاه، چاپ دوم.
- خاقانی شروانی، ۱۳۸۲، دیوان خاقانی شروانی، چاپ سید ضیاء الدین سجادی، تهران، انتشارات زوار، چاپ هفتم.
- خاقانی شروانی، ۱۳۶۲، منشآت خاقانی، چاپ محمد روشن، تهران، انتشارات کتاب فرزانه، چاپ دوم.
- سجادی، سید ضیاء الدین، ۱۳۷۴، فرهنگ لغات و تعبیرات با شرح اعلام و مشکلات دیوان خاقانی شروانی، تهران، انتشارات زوار.
- سرمدی، مجید، ۱۳۸۳، شرح کلیدی دیوان خاقانی (پانزده قصیده)، تهران، کتاب صدرا.
- حسینی معموری، عبدالوهاب، ۱۳۷۳، شرح عبدالوهاب حسینی بر دیوان خاقانی، تصحیح محمد حسین کرمی، (پایان نامه تحصیلی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی) تهران، دانشگاه تهران.
- کزآزی، میرجلال الدین، ۱۳۷۶، سراج آوا و رنگ؛ خاقانی شناسی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- شادی آبادی، محمد بن محمود علوی، شرح دیوان خاقانی، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی به شماره ۱۰۵۴.
- محمد پادشاه شاد، ۱۳۶۳، فرهنگ آنندراج، چاپ سید محمد دبیر سیاقی، تهران، ختام.

انواع نمود واژگانی در افعال فارسی

زهرا ابوالحسنی چیمه

فارغ التحصیل دکتری دانشگاه تهران

(از ص ۱۰۱ تا ۱۲۰)

تاریخ دریافت: ۹۰/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۶/۲۰

چکیده

مقاله حاضر نگاهی است به نمود واژگانی (Lexical aspect) و انواع آن که به صورت مشخصه معنایی در فعل موجود است و روند انجام فعل را از لحاظ استمرار، تکرار، تداوم و غیره نشان میدهد. اگرچه نمود مقوله‌ای مستقل در تصریف فعل بشمار می‌آید، اما بازتاب نحوی حاصل از آن تنها به نمود دستوری مربوط نمیشود بلکه نمود واژگانی را نیز دربر میگیرد. در این مقاله نمود واژگانی از نمود دستوری جدا و متمایز شده و انواع آن مورد تحلیل قرار میگیرد. نمود واژگانی در کل به دو نمود «ایستا» (مانند ارزیدن) و «پویا» قابل تفکیک است. افعال پویا به دو گروه «لحظه‌ای» و «تداومی» تقسیم میشوند. افعال لحظه‌ای خود در دو نمود «لحظه‌ای- کوتاه» و «تداومی» تقسیم میشوند. افعال لحظه‌ای خود در دو نمود «لحظه‌ای- کوتاه» (مانند سرفه کردن) و «فرایندی- لحظه‌ای» قابل شناسایی است که نوع اخیر به نوبه خود به دو نوع «فرایندی- لحظه‌ای- ایستا» (مانند نشستن) و «فرایندی- لحظه‌ای- پایانی» (مانند به دنیا آمدن) تقسیم میشود. افعال تداومی نیز در دو گونه «نهایت پذیر» (مانند گفتن) و «نهایت ناپذیر» (مانند صحبت کردن) یافت میشوند. نمود واژگانی در ترکیب با نمود دستوری ارزشهای نمودی گوناگون اما منظمی را بدست میدهد که بدون در نظر گرفتن آن، این ارزشها به بی‌قاعدگی و بی‌نظمی تعبیر خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: نمود، معنا، فعل، ایستا، پویا

مقدمه

از میان مقوله‌های متعددی که بر فعل اعمال میشود (نظیر زمان، شخص، شمار، وجه، نمود، و غیره) به مقوله نمود کمتر پرداخته شده است. شاید دلیل این امر آمیزش بیش از حد این مقوله با زمان است که حتی تا سه دهه پیش^۱ به وجود آن تصریح نشده بود. تعاریف متعدد و گاه متناقضی که از کاربردهای یک زمان دستوری خاص در دستورهای سنتی دیده میشود از پیامدهای همین مسئله است؛ مثلاً خانلری (۱۳۵۱) ماضی استمراری نقلی را یکی از زمانهای صرف فعل میداند که در عین حال مفهوم استمرار یا تکرار را هم به فعل میدهد. البته در دستورهای جدید قدمهای بسیار مهمی در معرفی این مقوله و تحلیل آن برداشته شده که اوج آن در کار صادقی (دستور زبان فارسی، ج ۲، ۱۳۵۵، ج ۳ و ۴، ۱۳۵۸) و خمیجانی فراهانی^۲ (۱۹۹۰) دیده میشود.

نمود، روند انجام فعل را از لحاظ استمرار، تکرار، تداوم، و غیره نشان میدهد. این مقوله به دو صورت تظاهر پیدا میکند و ما در اینجا از آن دو به نامهای نمود دستوری (grammatical aspect) و نمود واژگانی (Lexical aspect) یاد میکنیم. نمود دستوری همچون «می» که نشان‌دهنده استمرار در فعل است، فعل را تصریف کرده و عنصری قابل دسترسی است. اما نمود واژگانی به صورت مشخصه‌ای معنایی در فعل وجود دارد و به صراحت نمود دستوری فعل را تصریف نمیکند.

تحلیل این نوع نمود در کار جهان‌پناه تهرانی (۱۳۶۳) در قالب افعال تداومی و لحظه‌ای دیده میشود. جهان‌پناه تهرانی (مجله زبانشناسی، ۱۳۶۳، سال اول، شماره دوم) اگرچه در زمان خود مفاهیم جدیدی از نمود را معرفی کرده است، اما وجود پاره‌ای کاستی‌ها در تحلیل وی، نگارنده را بر آن داشت تا سیمای دقیق‌تری از نمود واژگانی را در افعال فارسی ارائه دهد. وی بر تعامل نمودهای لحظه‌ای و تداومی با زمان دستوری تکیه میکند و محور اصلی مقاله‌اش به دست دادن معادلات زمانی این دو نوع نمود است؛ مثلاً میگوید (۱۳۶۳: ۹۴): «ارزش زمانی ساخت ماضی نقلی فعل لحظه‌ای، معادل ارزش زمانی ساخت مضارع اخباری فعل تداومی است. مثل حسن خوابیده است و مادرم روزنامه میخواند». به تبع این امر، تناقضات و ابهامات و گاه هم‌پوشی‌هایی در تحلیل وی دیده میشود. مثلاً میگوید (۱۳۶۳: ۸۷): «ساخت مضارع ملموس بعضی از افعال لحظه‌ای در

عین لحظه‌ای بودن حاوی تداوم نیز هست. مثل سرد شدن» در هر حال کار جهان‌پناه تهرانی بسیار کلی بوده و جزئیات ویژگیهای نمودی در افعال فارسی در تحلیل وی دیده نمیشود.

وحیدیان کامیار (مجله زبانشناسی، ۱۳۸۱، سال نهم، شماره دوم) نیز در نقد خود از مقاله جهان‌پناه تهرانی (همان) به نوع سوّمی از نمود با عنوان لحظه‌ای-تداومی پرداخته است که به‌عنوان نمودی بینابین باز هم نمیتواند پوشش مناسبی برای همه داده‌های فارسی باشد. زند (۱۹۹۱) به نموده‌های افعال لازم فارسی در قالب نظریه وندلر (Vendler) (۱۹۶۷) پرداخته است. زند سه نوع فعل صفتی (Deadjectival) اسمی (denominal) فعلی (plain) را در گروه نمودی حصولی (achievement) و فعالیت (activity) قرار میدهد. باری از آنجا که پایه نظری کار زند با مبنای نظری این مقاله متفاوت است ما وارد بحث آن نمیشویم.

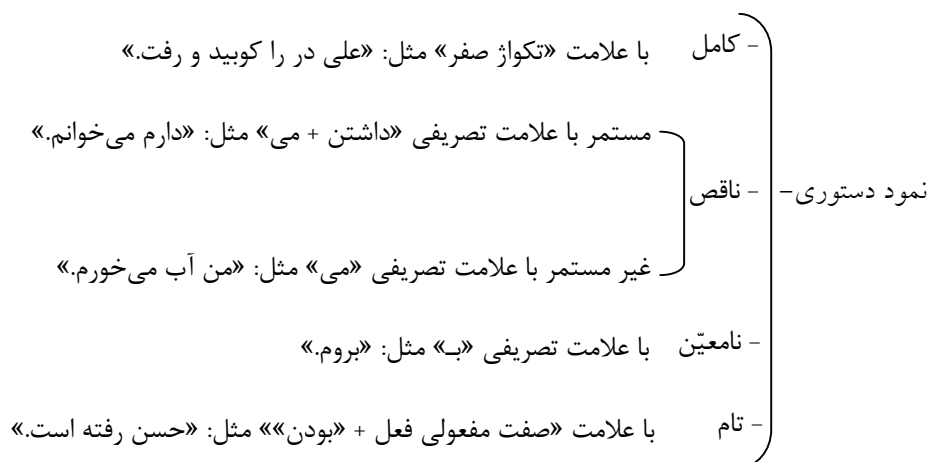
اگرچه این مقاله^۳ منحصرأ به نمود واژگانی میپردازد، اما پرداختن به این مبحث بدون داشتن زمینه‌ای از نمود دستوری مشکل مینماید؛ به همین سبب نخست نگاهی اجمالی به نمود دستوری می‌اندازیم. لازم به ذکر است که پایه نظری این مقاله را کتاب نمود (Aspect) کامری (۱۹۷۶) (comrie) تشکیل میدهد، اما به فراخور با داده‌های فارسی مفاهیم جدیدی نیز توسط نگارنده در آن معرفی شده است.

نمود چیست؟

کامری (۳: ۱۹۷۶) نمود را یک مفهوم گوینده بنیاد میداند و در تعریف آن میگوید: «نمود راههای مختلف نگرستن به ساختار زمانی درونی یک موقعیت است». زمان دستوری و نمود هر دو به زمان اشاره میکنند، اما زمان این عمل را به‌صورت اشاری و برون موقعیتی (situation-external) انجام میدهد؛ حال آنکه نمود یک نوع زمان غیراشاری و درون موقعیتی (situation-internal) را نشان میدهد. به این ترتیب میتوان گفت نمود بر روند انجام فعل دلالت دارد؛ به عبارت دیگر، اطلاعات مربوط به کامل شدن، استمرار، تداوم فعل و نظایر این‌ها بر عهده نمود است. پس تفاوت در فعل که هر دو در گذشته انجام شده ولی نحوه انجام آنها متفاوت بوده در نوع نمود آنها است.

نمود دستوری

نمود دستوری با عنصر تصریفی در فعل نمایان میشود. به‌طور کلی، در نمود دستوری فعل را در فارسی میتوان با نمودار زیر نشان داد: (ابوالحسنی، نمود در نظام فعلی زبان فارسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۷۵):



نمود واژگانی

چنان‌که اشاره شد (ص ۲ بالا) نمود واژگانی، مشخصه‌ای معنایی در درون فعل است و خود بر وضعیت و موقعیت فعل از لحاظ روند انجام گرفتن دلالت دارد. از بین تمامی نمودهایی که در پژوهشهای انجام شده، از جمله در لاینز (Lyons) (۱۹۷۷) و در کامری (۱۹۷۶) به چشم می‌خورد، نمودی که به تمایز افعال ایستا (stative) از افعال پویا (dynamic) می‌انجامد بیش از هر نمود دیگری جلب نظر میکند. شاید علت این تمایز بارزتر بودن نمود ایستا و پویا نسبت به نمودهایی دیگر و لذا تشخیص آسان آن با شممّ زبانی باشد. از همین روست که اهل زبان بخوبی به‌وجود تمایزی بین «ارزیدن» و «دویدن» قائل میشوند. لازم به ذکر است که تمایزی که در اینجا و در موارد دیگر مطرح خواهد شد تمایز فعلی صرف نیست بلکه تمایز موقعیتی است.

۱. موقعیت ایستا

موقعیتهای ایستا به وضعیتهای یکدست و ثابتی اشاره میکنند که در طول زمان و در شرایط عادی تغییری در آنها بوجود نمی‌آید. افعال ایستا مثل «ارزیدن» با نمود دستوری ناقص مستمر تولید جملات غیر دستوری میکنند چون ایستایی و استمرار از لحاظ معنایی در تضاد با یکدیگر قرار میگیرند، اما وقتی این چنین افعال با این نمود بیان میشوند دیگر بر ایستایی دلالت ندارند بلکه دالّ بر پویایی هستند؛ مانند: «دارد مینشیند»، که به هر حال افعال ایستای اندک‌شماری در فارسی وجود دارند که تحت هیچ شرایطی با نمود ناقص مستمر بیان نمیشوند، مانند «دارد می‌ارزد». علت آن هم این است که این قبیل افعال ایستا ناظر بر رخدادها یا حالاتی هستند که در هیچ یک از مراحل خود دستخوش تغییر نمیشوند. برخلاف افعال پویا که اگر رخدادها یا حالاتی را که با آنها بیان میشوند به مراحل مختلف تقسیم کنیم هر مرحله آن با مرحله‌های قبل تفاوت دارد. پس یک تفاوت موجود بین ایستایی و پویایی رابطه بین مراحل مختلف آنهاست؛ برای مثال اگر دو فعل «ارزیدن» و «راه رفتن» را با هم مقایسه کنیم میبینیم «ارزیدن» در مراحل مختلف تفاوتی از خود نشان نمیدهد، در صورتی که در «راه رفتن» هر مرحله با مرحله قبلی از جهات مختلفی متفاوت است، چنان که مثلاً در مرحله اول یک پا بر زمین قرار دارد و پای دیگر از زمین بلند شده است؛ یا مسافتی که در هر مرحله طی شده با مسافتی که در مرحله دیگر طی شده متفاوت است:

(۱) این لباس بیست هزار تومان می‌ارزد.

(۲) علی از مدرسه تا خانه راه می‌رود.

تفاوت دیگری که بین افعال ایستا و پویا به چشم میخورد این است که افعال ایستا تا زمانی که شرایط برای تغییر آنها بوجود نیاید همچنان تداوم مییابند. حال آنکه موقعیتهای پویا در صورتی ادامه پیدا میکنند که مدام انرژی تازه صرف انجام شود؛ باقی ماندن در یک حالت، به هر تقدیر، نیاز به تلاش ندارد؛ اما باقی ماندن در موقعیت پویایی بی‌گمان نیاز به کوشش مداوم دارد:

(۳) علی میداند خانه حسن کجاست.

(۴) علی تا خانه حسن میدود.

این تفاوت ما را به این حقیقت درمورد افعال ایستا و پویا میرساند که افعال ایستا به تلاش انسانی نیاز ندارند، در حالی که در افعال پویا نقش تلاش و کوشش انسانی بسیار چشمگیر است؛ برای مثال ماندن در حالت «دانستن» نیازی به فعالیت ندارد؛ حال آن که «دویدن» تلاش خاصی را طلب میکند، چنین تلاشی میتواند برحسب مورد درونی یا بیرونی باشد. در تلاش درونی کنش گر خود موقعیت پویا را بوجود می آورد مثل:

(۵) علی دارد زمین را شخم میزند.

حال آن که در تلاش بیرونی تعبیری غیرکنش گرانه از موقعیت وجود دارد:

(۶) آتش دارد میپزد.

از آنجا که موقعیتهای لحظه‌ای (Punctual) ناظر بر تغییر در حالت خود بخود پویا هستند، این است که ما موقعیتهای لحظه‌ای ایستا نداریم:

(۷) علی سرفه کرد.

تا اینجا افعال را به آن گونه مورد نظر قرار داده‌ایم که گویی از شروع و یا پایان موقعیت ایستا صرف نظر کرده‌ایم؛ به عبارتی این افعال را از درون دیده‌ایم. در صورتی که اگر این افعال را از بیرون تحلیل کنیم باید شروع و پایان انجام آنها را نیز مد نظر قرار دهیم که در این صورت موقعیت از ایستایی خارج شده و به موقعیت پویا تبدیل میشود، چرا که در این حالت فعل درگیر تغییری میشود که شروع و وارد شدن به یک موقعیت، ماندن در آن موقعیت و سپس پایان یافتن آن موقعیت را به همراه دارد و این همان حالتی است که در نمود ناقص مستمر افعال ایستای فارسی قابل مشاهده است:

(۸) علی مسائل احساسی را درک میکند. «ناقص غیر مستمر»؛

(۹) علی دارد مسائل احساسی را درک میکند. «ناقص مستمر».

جمله ۸ که نمود ناقص دارد فعل «درک کردن» را بدون توجه به شروع و پایان آن بلکه با توجه به درون ایستای آن نشان میدهد؛ حال آنکه جمله ۹ ورود به موقعیت را نشان میدهد. پس در این ساختارها افعال ایستا برخلاف ماهیت واقعی خود موقعیتهایی را طرح نمیکنند که وجود دارند و درگیر تحوّل نمیشوند، بلکه تغییرات موقعیتهایی را نشان میدهند که در طول مدت زمان از نظر شدت، دقت حال تغییر و چگونگی تغییر

میکنند. به همین علت است که ارزش گذشت کامل افعال ایستا با افعال پویا یکی است یعنی هر دو درگیر تغییر و تحول هستند:

(۱۰) علی غذایش را خورد و رفت. «گذشته کامل فعل پویا»؛

(۱۱) علی فهمید که قضیه از کجا آب میخورد. «گذشته کامل فعل ایستا».

در لابه‌لای بحث اشاره شد که افعال ایستا قرار داشتن و «بودن» در یک موقعیت معین را نشان میدهند بدون اینکه ابتدا و انجام کار مورد توجه باشد. پس طبیعی است که فعل «بودن» عنصر مهمی در ساخت عبارات ایستا به حساب می‌آید. این فعل که بخوبی میتواند موقعیت ایستا را با صفات نشان دهد، نمود مستمر ندارد چرا که خود حاوی عنصر تداوم ایستا است. اما در صورتی که بیان شروع یا انتهای موقعیت مورد نظر باشد و به عبارتی پویایی فعل مد نظر باشد. ناچار تعویض واژگان فعل ضروری خواهد بود در اینجاست که «شدن»، جای «بودن» را میگیرد و بار معنای نمودی آن به دوش «شدن» می‌افتد:

(۱۲) علی خیلی چاق است «ایستا- درون موقعیت»؛

(۱۳) علی دارد چاق میشود «ایستا- برون یا ابتدای موقعیت».

از آنجا که تلاش‌گر انسانی در زمره ویژگیهای افعال ایستا نیست ناگزیر با هم‌آیی آنها با قیودی مثل «مخصوصاً» و «از قصد» ممکن نیست:

(۱۴) علی از قصد خیلی چاقا است.

(۱۵) علی مخصوصاً دارد چاق میشود.

لاینز (۱۹۶۸، ۲۲۳) تعبیر جالبی برای افعال ایستا ارائه میدهد. وی میگوید مقوله صفت، کیفیت را میرساند و مقوله فعل، کنش یا حالت را، اما تفاوت کیفیت و حالت بسیار کمتر است تا کنش و حالت. به همین سبب در بعضی زبانها صفت وجود ندارد و در عوض افعال ایستا در مقابل افعال کنشی قرار میگیرند. به همین دلیل است که ترکیب صفت و فعل «بودن» در فارسی همیشه دلالت بر موقعیت ایستا دارد.

افعال ایستا، نقش کنش‌گر را نمی‌کنند و به نظر میرسد فاعل در این موارد بیشتر در نقش تجربه‌گر ظاهر میشود. یکی از دلایل این امر میتواند استناد حالت باشد؛ به این معنی که حالتی به فاعل دستوری نسبت داده میشود بدون اینکه فاعل خود نقش فعالی

در این میان داشته باشد. در نتیجه افعال ایستا نمی‌توانند در بند پیروی بیابند که فعل بند اصلی «مجبور کردن» و «ترغیب کردن» باشد.

۱۶) حسن علی را مجبور کرد که جواب سؤال را بداند.

۱۷) حسن علی را ترغیب کرد که چاق باشد.

مثال ۱۸ فعلی پویا را نشان میدهد که برخلاف دو فعل ایستای ۱۶ و ۱۷ میتواند با این عبارت ساختاری دستوری تولید کند.

۱۸) حسن علی را مجبور کرد که تا خانه بدود.

و باز به همین دلیل است که در مورد افعال ایستا نمیتواند سؤال: «چه کار کرد؟» یا «چه کار دارد میکند؟» را مطرح کرد. فرضاً نمیتوان گفت:

۱۹) - «علی دارد چکار میکند؟ - علی دارد جواب سؤال را میداند.»

به‌طور کلی ساختهای زیر را میتوانیم جزء موقعیتهای ایستای فارسی قلمداد کنیم:

- ۱- مسندالیه + مسند + «بودن» «مریم به مادرش شبیه بود»؛
- ۲- ترکیبات فعلی با «داشتن» «مریم مادرش را خیلی دوست داشت»؛
- ۳- افعالی که فهم درونی یا شناختی را نشان میدهند مثل: دانستن، فهمیدن، درک کردن، فکر کردن؛
- ۴- افعالی که حس درونی را نشان میدهند. مثل: درد کردن، خاریدن، احساس کردن، بو دادن، مزه دادن، ترجیح دادن، اهمیت دادن؛
- ۵- افعالی که نوعی ارتباط را نشان میدهند: شامل شدن، به‌نظر رسیدن، ارزیادن، مانستن.

۲. افعال پویا

افعال پویا را به زیرگروههای لحظه‌ای و تداومی (durative) تقسیم میکنیم و در ارتباط با آنها فرایند (process) و رویداد (event) را نیز توضیح خواهیم داد. این تقسیم‌بندی براساس طرح زمانی‌ای که این افعال پیش‌فرض میکنند انجام میشود. افعال پویا همان‌طور که از شفافیت معنای عنوانشان هویداست، درگیر تحوّل و تغییر و پویایی

هستند و موقعیتهایی را می‌نمایانند که «اتفاق می‌افتد» یا «واقع میشوند» یا «به‌وجود می‌آیند» یا «جریان پیدا میکنند». افعال پویا در تقابل با افعال ایستا معنا پیدا میکنند؛ به این معنا که سکون و یک‌نواختی و یکسانی در این افعال دیده نمی‌شوند. اما در تقسیم‌بندی که ما از این افعال ارائه می‌کنیم خواهیم دید این مقولات به‌نوعی درهم می‌آمیزد که مراحل مختلف یک موقعیت را میتوان از لحاظ ایستایی و پویایی تفکیک کرد.

۲-۱- افعال لحظه‌ای

افعال لحظه‌ای به موقعیتهایی اشاره می‌کنند که در زمان تداوم ندارند بلکه به‌صورت لحظه‌ای حادث میشوند. این افعال به این علت که در لحظه انجام میشوند، مدت زمان ندارند و به همین علت ساختار درونی هم ندارند. آنچه نگارنده در تحلیل داده‌های فارسی به آن رسیده، این است که افعال لحظه‌ای را میتوان به سه گروه کاملاً مجزاً تقسیم کرد که در هر گروه مشخصه‌های معنایی و نحوی مشابهی مشاهده میشود.

۲-۱-۱- افعال لحظه‌ای - کوتاه

این دسته، افعالی هستند که با طول مدت بسیار کوتاه، به‌طوری که ما میتوانیم وقوع آنها را به‌صورت یک نقطه در نظر بگیریم. این افعال در نمود ناقص بر تکرار دلالت دارند، به‌صورتی که مستمر بودن آنها به معنای جریان داشتن و ادامه داشتن نیست بلکه به معنای تکرار عمل است؛ مانند:

(۲۰) علی دارد سرفه میکند.

به این معنی که عمل سرفه کردن دفعه‌تاً حادث شده و تکرار میشود. پس اگر در مثال بالا منظور استمرار فقط یک «سرفه» باشد جمله نادرست است. معنایی که از این جمله دریافت میشود تکرار عمل سرفه کردن است که در این صورت موقعیت بالا معنای تداومی پیدا میکند. پس دو تعبیر میتوانیم برای جمله بالا عرضه کنیم: ۱- یکبارگی (semelfactive) که نشان میدهد موقعیت موردنظر فقط و فقط یک بار به‌وجود آمده است که در این صورت جمله بالا از لحاظ معنایی غیر دستوری است؛ ۲- تکریری (iterative) به موقعیتی اشاره دارد که تکرار میشود که جمله بالا با این تعبیر دستوری

قابل قبول است. بعضی از افعال فارسی را که میتوانیم تحت این گروه طبقه‌بندی کنیم از این قرارند:

از آنجا که فعل «زدن» حاوی مشخصه معنایی حرکتی سریع است و انجام فعل به صورت لحظه‌ای را نشان میدهد بنابراین در اکثر ترکیباتی که با این فعل ساخته میشود مشخصه معنایی لحظه‌ای بودن یافت میشود. به خصوص در تقابل با افعالی که بخش اسمی یکسانی داشته اما بخش فعلی متفاوتی دارند، مثلاً «جیغ زدن» درمقابل «جیغ کشیدن»، «پک زدن سیگار» درمقابل «سیگار کشیدن»، «دادن زدن» درمقابل «داد کشیدن»، «نفس زدن» درمقابل «نفس کشیدن»، «نعره زدن» درمقابل «نعره کشیدن»، «پر زدن» درمقابل «پرواز کردن» و بسیاری از افعال دیگر که جفت تداومی ندارند، از جمله: سیلی زدن، قدم زدن، بال زدن، بشکن زدن، تپ زدن، جفتک زدن، چاقو زدن، چشمک زدن، غل زدن و...

۲-۱-۲- افعال فرایندی - لحظه‌ای

این افعال را برحسب مراحل انجام میتوانیم به دو زیر گروه تقسیم کنیم: افعال فرایندی - لحظه‌ای - ایستا و افعال فرایندی - لحظه‌ای - پایان. افعال گروه اول دارای سه مرحله میباشند، مرحله اول مرحله آمادگی قبل از وقوع عمل است، به این ترتیب که در این مرحله عملی که انجام میشود نه خود موقعیت موردنظر بلکه مرحله آمادگی برای وقوع عمل است؛ به عبارت دیگر مرحله «فرایند» عمل را در شرف وقوع نشان میدهد. این مرحله تداومی دارد که میتواند در طول زمان ادامه پیدا کند و همین مرحله است که باهم آیی این نوع افعال با نمود مستمر را امکان‌پذیر میسازد. افعالی که در اکثر دستورها به نام افعال ثبوتی، لحظه‌ای و یا در شرف وقوع خوانده شده‌اند جزء این گروه قرار میگیرند. به همین علت است که در بعضی از دستورهای سنتی دو نوع معنی برای نمود مستمر در نظر میگیرند: در حال وقوع، و در شرف وقوع. پس نمود مستمر این افعال موقعیت را در شرف وقوع نشان میدهد که البته همان‌طور که واضح است از معنی نمود مستمر ناشی نمیشود بلکه از ویژگی نمودی این افعال در ترکیب با نمود مستمر نشأت میگیرد.

(۲۱) علی دارد مینشینند. «فعل فرایندی- لحظه‌ای- ایستا»؛

(۲۲) علی دارد مشق مینویسد. «فعل پویا».

جمله اول برخلاف جمله دوم نشان میدهد که موقعیت در حال وقوع نیست بلکه در شرف وقوع است، در مرحله دوم که بعد از مرحله آمادگی صورت میپذیرد لحظه‌ای وجود دارد که فعل انجام میشود. یعنی از موقعیت انجام نشده به انجام شده تغییر میکند. در این مرحله فعل معنی لحظه‌ای خود را مییابد. لحظه‌ای که آن قدر کوتاه است که نمیتوان برای آن ساختار درونی قائل شد و در نتیجه نمود مستمر نیز با آن هماهنگی ندارد، به همین علت است که نمیتوان این افعال را با نمود مستمر، در حال وقوع نشان داد؛ برای مثال در مورد فعل «ایستادن» مرحله آمادگی برای ایستادن به صورت تداومی وجود دارد، بعد لحظه‌ای فرامیرسد که عمل ایستادن در لحظه انجام میپذیرد. بعد از این مرحله یعنی وقتی انجام شد موقعیت بوجود می‌آید که در آن حالت ایستادن وجود دارد، حالتی که درست مثل افعال ایستا عمل میکند که دیگر کاری در آن به صورت فعالانه انجام نمیشود بلکه حالتی به کنش‌گر نسبت داده میشود که طی آن فاعل به صورت منفعلانه در موقعیت حضور مییابد.

به همین علت است که ساخت حال تام افعال فرایندی- لحظه‌ای- ایستا ارزش زمانی معادل ساخت حال ناقص مستمر افعال تداومی را دارد. حال تام در این افعال به صورت ساخت حال در افعال ایستا با فعل «بودن» عمل میکند که وجود حالتی را در زمان حال به فاعل نسبت میدهند.

(۲۳) علی خوابیده است.

(۲۴) حسن قد بلند است.

(۲۵) مریم دارد درس میخواند.

جمله ۲۳ فعل فرایندی- لحظه‌ای- ایستا را نشان میدهد که با وجود نمود تام بر حالتی ثابت و یکنواخت دلالت میکند. جمله ۲۴ نیز صفتی را به صورت ثابت به فاعل نسبت میدهد. هر دوی این جملات در زمان حال برقرار هستند و ادامه دارند. جمله ۲۵ هم درست در زمان حال برقرار بوده و ادامه دارد. با این تفاوت که فعل به کاررفته در آن تداومی و نمود آن ناقص مستمر است.

حال بعضی افعال را که در فارسی میتوانیم جزء این گروه به حساب آوریم از نظر میگذرانیم: ایستادن، خوابیدن، نشستن، آشتی کردن، عروسی کردن، ایمان آوردن و اکثر افعال مرکب از «رفتن»: «در رفتن»، «از یاد رفتن». افعال یادشده بسته به متن به کاررفته، میتوانند معنی لحظه‌ای - کوتاه و یا فرایندی - لحظه‌ای - ایستا داشته باشند. در صورتی که این افعال با ویژگی نمودی لحظه‌ای - کوتاه به کار روند با نمود ناقص معنی تکرار و در صورتی که به صورت فرایندی - لحظه‌ای - ایستا به کار روند معنی در شرف وقوع را می‌رسانند: چکیدن، انداختن، ورق زدن، فرود آمدن:

(۲۶) - «از دستان خیسش آب میچکید» (تکرار) «در ویژگی نمودی فرایندی - لحظه‌ای - ایستا»؛

(۲۷) - «داشت آب ازش میچکید که خالیش کردم» «در ویژگی نمودی لحظه‌ای - کوتاه» (هنوز نچکیده بود)

فعل «افتادن» در پژوهشهای پیشین به عنوان فعل لحظه‌ای معرفی شده است اما داده‌های فارسی نشان میدهد که «افتادن» دو نوع تعبیر متفاوت و در نتیجه دو ویژگی متفاوت دارد:

(۲۸) پیرمرد در گوشه اتاق افتاده است.

(۲۹) بچه از پشت بام افتاده است.

تعبیر اول که از جمله ۲۸ به دست می‌آید این فعل را در طبقه فرایندی - لحظه‌ای - ایستا قرار میدهد. ابتدا تداوم یک فرایند سپس لحظه عمل «افتادن» (که مثل نشستن یا خوابیدن عمل میکند) و بعد مرحله ایستای آن آغاز میگردد. اما در جمله دوم این فعل در ردیف افعالی قرار میگیرد که فاقد مرحله «ایستا» هستند و ما آنها را فرایندی - لحظه‌ای - پایانی مینامیم که از گروه فرایندی - لحظه‌ای - ایستا جدا میشود. ویژگی این افعال مثل افعالی قبلی است، یعنی دارای مرحله پیش از وقوع عمل هستند که خود فرایندی را شامل میشود که به نقطه پایانی منتهی میشود، البته فرایندی که خود جزء موقعیت و عمل مورد نظر نیست بلکه برای رسیدن به لحظه انجام عمل لازم است. این افعال یعنی فرایندی - لحظه‌ای - پایانی به علت لحظه‌ای بودن، نمود مستمر ندارند و

نمود مستمر در آنها مثل دیگر افعال لحظه‌ای یا دلیل بر قریب به وقوع بودن فعل است و یا تکریری بودن آن:

(۳۰) بچه دارد از پشت بام می‌افتد.

«فعل فرایندی - لحظه‌ای - پایانی با معنی قریب به وقوع بودن».

(۳۱) علی دارد به نوک تپه میرسد.

از تفاوت‌های این افعال با افعال فرایندی - لحظه‌ای - ایستا این است که افعال اخیر به علت دارا بودن مرحله ایستایی بعد از وقوع حاوی مشخصه تداومی هستند که میتوان آن را با قیود طول زمان بیان کرد؛ حال آنکه افعال فرایندی - لحظه‌ای - پایا، در لحظه تمام میشوند و تداومی ندارند که بتواند با قیود طول زمان بیان شود:

(۳۲) علی برای پنج ساعت خوابید.

(۳۳) حسن برای پنج ساعت به دنیا آمد.

فعل جمله ۳۲ از نوع اول و فعل جمله ۳۳ از نوع دوم افعال فرایندی - لحظه‌ای است.

افعال زیر را میتوان جزو این گروه قرار داد:

به دنیا آمدن، جوش آمدن،^۵ افتادن، شکافتن (لازم)، ترکیدن، شکستن (لازم).

۲-۲- افعال تداومی

افعال تداومی، افعالی هستند که برای مدت زمان، محدود یا نامحدود تداوم و ادامه دارند. در تقسیم‌بندی کامری (۱۹۷۶) از این افعال، به دو گروه نهایت‌پذیر (telic) نهایت‌ناپذیر (atelic) برمیخوریم که براساس نقطه پایانی موقعیتهای موردنظر از هم جدا شده‌اند. افعال نهایت‌پذیر عملی را نشان میدهند که به هدفی میل کرده و یک نقطه پایانی مشخص دارند. طول مدت زمان در این افعال عامل تعیین‌کننده‌ای نیست کما اینکه ممکن است طول مدت افعال نهایت‌پذیر از افعال نهایت‌ناپذیر طولانی‌تر باشد که این مسئله تمایزی را ایجاد نمیکند. تفاوت مهم این دو دسته از افعال این است که در افعال نهایت‌پذیر بالاخره زمانی میرسد که عمل «کامل» شده است که در این نقطه لزوماً عمل مورد نظر به پایان میرسد و قبل از این زمان موقعیت به پایان نرسیده و فقط میتواند شکسته شود.

۲-۲-۱- افعال نهایت پذیر

در این افعال تداومی، دو مرحله مجزاً وجود دارد. یک مرحله فرایندی است که به موقعیت ختم میشود و بعد نقطه پایانی که از پس از این فرایند ایجاد میشود. تفاوت عمده بین این افعال و افعالی که ما فرایندی - لحظه‌ای نامیدیم این است که افعال اخیر در لحظه اتفاق می‌افتند و فرایندی که به لحظه ختم میشود جزء عمل فعل محسوب نمیشود اما فرایند افعال نهایت‌پذیر که به نقطه پایانی منتهی میشود به‌نوعی جزء خود عمل است. در واقع نهایی افعال نهایت‌پذیر نتیجه کمال روند و فرایندی است که این نقطه را میسازد:

(۳۴) این پارچه‌ها دارد میپوسد.

(۳۵) یخ دارد آب میشود.

چنان‌که ملاحظه میشود افعال «پوسیدن» و «آب شدن» در نمود مستمر، فرایندی را در حال تکوین نشان میدهند که نهایتاً به نقطه کمال میرسند و زمانی میرسد که دیگر عمل به‌طور کامل انجام شده و پایان یافته است. راهی که برای تمیز افعال نهایت‌پذیر از افعال نهایت‌ناپذیر وجود دارد، توسل به استلزامی است که از آنها دریافت میشود.

(۳۶) بچه دارد به پرستارش انس میگیرد.

(۳۷) در جمله اول این استلزام وجود ندارد که «بچه هنوز به پرستارش کاملاً انس نگرفته است» اما در جمله دوم این استلزام وجود دارد که «بچه گریه کرده است» در واقع نمود تام استلزامی است که از جملات نهایت‌ناپذیر با نمود مستمر گرفته میشود حال آنکه از افعال نهایت‌پذیر با نمود ناقص مستمر این استلزام حاصل نمیشود.

اکثر افعالی که با «شدن» مرکب میشوند نمود نهایت‌پذیر از خود نشان میدهند. افعال مرکب با «شدن» افعال تداومی هستند که دارای نقطه پایانی و نهایی مشخص میباشند که بعد از رسیدن به این نقطه پایانی و کامل شدن، موقعیت جدیدی را به‌وجود می‌آورند که از نظر نوعی، ایستاست و از موقعیت قبلی کاملاً متفاوت است:

(۳۸) یخها آب شد.

(۳۹) هوا تاریک شد.

(۴۰) لباسها خشک شد.

تمامی این جملات دگرگونی را نشان میدهند. دگرگونی یخ به «آب»، «روشنی» به «تاریکی» و «خیسی» به «خشکی». افعال دیگری غیر از «شدن» نیز که میتوانند به صورت فعل مرکب «شدن» نیز همان معنی را ایفا نمایند، همین ویژگی نمودی را نشان میدهند: پوسیدن ← پوسیده شدن، پلاسیدن ← پلاسیده شدن، رنجیدن ← رنجیده شدن.

از آنجا که این افعال دربردارنده صفت و به وجود آورنده حالتی هستند که بر کنش پذیر واقع میشود، نقش کنش گر به حدی کم رنگ شده است که میتوان به کل آن را نادیده گرفت و در نتیجه ساختی مجهولی از آن دریافت کرد:

(۴۱) علی خسته شد ← چیزی علی را خسته کرد.

نتیجه‌ای از این بحث و از مشاهده رفتار نمودی این افعال حاصل میشود این است که کلیه ترکیبات «شدن» چه مجهول و چه اسنادی را میتوان تحت عنوان افعال نهایت پذیر قرار داد. از افعال دیگری که در این گروه جای میگیرند افعالی هستند که دارای همان ویژگی حذف نقش کنش گر انسانی وقوع حالت بر کنش پذیر میباشند، از جمله افعال لازم مرکب با عنصر فعلی «کردن» مانند: «غروب کردن»، «ورم کردن»، «ریزش کردن»، و بعضی افعال دیگر که برخلاف فعل «شدن» که واژگانی شده است، باید برای تشخیص آنها معیار معنایی را به کار گرفت مثل: «به ستوه آمدن» و «به هوش آمدن». به علت دو خصوصیت عمده این افعال یعنی وقوع حالت بر فاعل صوری و وجود فرایندی که به این حالت منتهی میشود، دو معیار نحوی را به وسیله دو سؤال میتوان برای تمایز آنها به کار گرفت. این افعال در پاسخ به این دو سؤال، جملات دستوری میسازند:

یک) «چه بر سر فاعل صوری آمد؟»

دو) چقدر طول کشید تا این اتفاق افتاد؟»

(۴۲) هوا تاریک شد - «چه بر سر هوا آمد؟» - تاریک شد.

(۴۳) خورشید غروب کرد. «چقدر طول کشید تا خورشید غروب کرد؟» - نیم ساعت.

اما بعضی از افعال به ظاهر مترادف با توجه به مشخصه‌های معنایی ویژه خود از لحاظ نهایت‌پذیری و نهایت‌ناپذیری با یکدیگر در تقابل قرار می‌گیرند؛ به طوری که مثلاً «گفتن» در تقابل با «صحبت کردن» قرار می‌گیرد:

(۴۴) علی دارد موضوع مهمانی را به حسن می‌گوید.

(۴۵) علی دارد درباره مهمانی با حسن صحبت می‌کند.

نتیجه‌ای که از این مثال‌ها و داده‌های دیگر حاصل می‌شود این است که افعال متعددی در فارسی گرایش بیشتری برای نهایت‌پذیر بودن از خود نشان می‌دهند. چرا که مفعول مشخص نشان می‌دهد که در نهایت فعل در مرحله‌ای به پایان رسیده و انجام می‌شود. مشاهده دیگر این است که حتی در جملات به ظاهر لازم اگر بتوان نشانگر «را» را بعد از وابسته مفعولی فعل اضافه کرد بدون اینکه به ساخت جمله لطمه‌ای بخورد جمله نهایت‌پذیر و در غیر این صورت نهایت‌پذیر است:

(۴۶) علی دارد زیر لب آواز می‌خواند: نهایت‌ناپذیر

(۴۷) علی دارد زیر لب آواز را می‌خواند: نهایت‌پذیر

نقش «را» در اینجا نقش معرفه‌سازی است که ارجاع را مشخص کرده و طبیعت نهایت‌پذیری به فعل می‌دهد:

(۴۸) علی دارد زیر لب آن آوازی را می‌خواند که دیشب یاد گرفت.

در جمله زیر عنصر «را» نمی‌تواند ساخت دستوری به حساب آورد در نتیجه فعل نهایت‌ناپذیر است:

(۴۹) علی دارد خر و پف را می‌کند.

به این ترتیب افعال زیر را میتوان در گروه افعال نهایت‌پذیر فارسی قرار داد:

۱- افعال مرکب با «شدن» مثل: غرق شدن، کچل شدن، آشکار شدن، سرد شدن، سیر شدن و... که بیشتر از ترکیب صفت با این فعل به دست می‌آید ولی اسم و فعل هم دیده می‌شود: آب شدن، دیده شدن.

۲- بعضی از افعال مرکب با «کردن» مثل: اثر کردن، باور کردن، تب کردن، دم کردن (هوا)، طلوع کردن و...

۳- افعالی که در متن دارای یک مفعوم صریح باشند مثل: «علی از یک تا صد را می‌شمرد».

۲-۲-۲- افعال نهایت‌ناپذیر

تفاوت عمده این دسته از افعال با افعال نهایت‌ناپذیر در نقطه پایانی است. در حالی که افعال نهایت‌پذیر به نقطه‌ای ختم میشوند که بعد از آن ادامه فرایند معنی ندارد، افعال نهایت‌ناپذیر میتوانند تا بی‌نهایت، بدون اینکه به نقطه کمالی برسند به فرایند خود ادامه دهند.

افعال زیر را در تقابل با افعال نهایت‌پذیر از نظر می‌گذرانیم تا تفاوت این دو گروه مشخص شود:

(۱) الف «آشپزی کردن» درمقابل ب «نهار پختن»

(۲) الف «تحصیل کردن» درمقابل ب «دیپلم گرفتن»

همان‌طور که دیده میشود در افعال گروه (۱) نمیتوان حرف اضافه «را» را وارد کرد ولی در افعال گروه دوم این عمل ساخت را غیردستوری نمیکند. همچنین علت عدم وجود نقطه پایانی طبیعی، سؤال «چقدر طول کشید تا...؟» درمورد این افعال صدق نمیکند، ولی اگر بخواهیم آن را برای این افعال بگنجانیم طبیعتاً افعال نهایت‌پذیر ساخته خواهد شد:

(۵۰) چقدر طول کشید تا علی رانندگی کرد؟

این سؤال حتی اگر با شمّ زبانی بعضی سازگار باشد تنها به این علت است که این سؤال به نظر درمورد شروع و ورود به فرایند است و نه خود مدت فرایند تا رسیدن به نقطه پایانی.

اما از طرف دیگر چون این افعال فرایند بدون نقطه پایانی را می‌رسانند در جواب سؤال «برای چند ساعت...؟» به خوبی عمل میکنند:

(۵۱) علی برای پنج ساعت شنا کرد. «علی برای چند ساعت شنا کرد؟»

همهٔ افعال زیر را بدون در نظر گرفتن متن و تنها با همین معیارها میتوانیم در این گروه قرار دهیم:

(۱) افعالی که با «کردن» مرکب میشوند، مثل: بازی کردن، دعوا کردن، شوخی کردن، غرغر کردن و...

(۲) افعالی که با «خوردن» مرکب میشوند، مثل: آفتاب خوردن، تأسف خوردن، غصه خوردن و...

از بررسی این افعال نتیجه میشود که اکثر افعال لازم در این گروه قرار میگیرند و علت این مسئله نیز قبلاً ارزیابی شد.

به علت فعال بودن کنش گر در این نوع ساختها این افعال با قیودی مثل «عمداً» و «از قصد» دستوری هستند:

(۵۲) علی عمداً صحبت کرد.

(۵۳) حسن مخصوصاً خندید.

و باز با همین ساخت امری، با این افعال ساختی دستوری به وجود می‌آورد:

(۵۴) دفاع کن.

(۵۵) کمک کن.

این افعال اکثراً لازم هستند و بنابراین ساخت مجهولی ندارند:

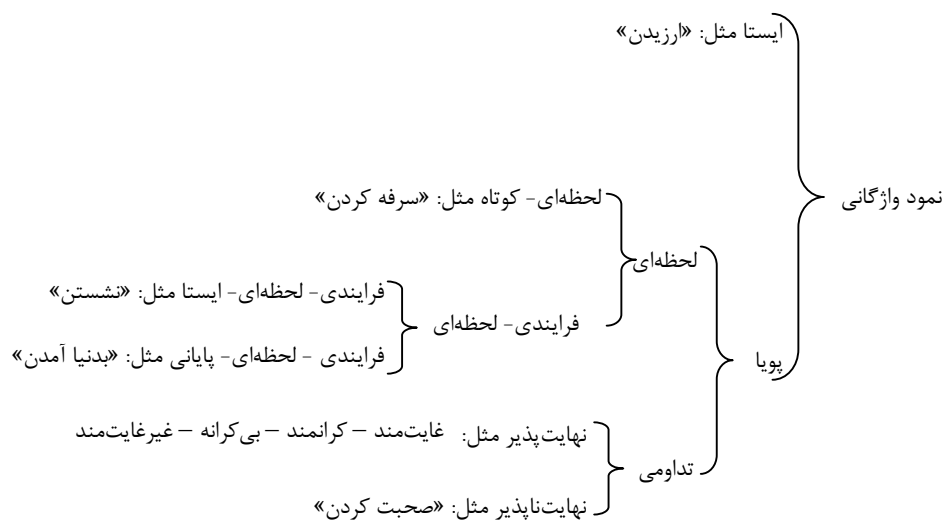
(۵۶) علی شنا کرده شد.

(۵۷) حسن گریه کرده شد.

نتیجه‌گیری

باتوجه به پایهٔ نظری مقاله و با تحلیل داده‌های فارسی میتوان نمود واژگانی در فارسی را به صورت نمودار زیر ارائه کرد. این نمودار با نفوذ دستوری که نمودار آن در اول بحث ارائه شد، درهم می‌آمیزد و تعابیر متفاوت موجود را برای هر زمان خاص فعل

به دست می‌دهد. به این ترتیب میتوان تعاریف پیچیده و گاه مبهمی را که برای هر زمان در دستور سنتی ارائه میشود، به کنش مشخصه‌های معین کاهش داد.



پی‌نوشت

۱. اولین بار این اصطلاح را دکتر علی اشرف صادقی در کتاب دستور زبان فارسی بکار میبرد و آن را مقوله‌ای مجزاً می‌شمرد.
۲. برای اطلاع بیشتر به ابوالحسنی چیمه، زهرا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رجوع کنید.
۳. این مقاله بخشی از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده است که زحمت راهنمایی و مشاوره آن‌را اساتید گران‌قدر جناب آقای دکتر علی محمد حق‌شناس و سرکار خانم دکتر شهین نعمت‌زاده به‌عهده داشته‌اند که از آنها سپاسگزارم.
۴. افعال نمودی که خود مبحثی مجزاً را در پایان‌نامه نگارنده به‌خود اختصاص می‌دهد بر آغاز استمرار یا پایان عمل دلالت میکند مثل آغاز کردن که فعل آغازی است.
۵. این فعل بعد از رسیدن به لحظه وقوع در مرحله دیگری شروع به فعالیت میکند که برای آن فعلی مجزاً وجود دارد: «جوشیدن». در واقع بار مرحله ایستای این فعل را فعل دیگری بدوش میکشد که خصوصیات مجزایی دارد.

منابع فارسی

- ابوالحسنی چیمه، زهرا، «نمود در نظام فعلی زبان فارسی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- جهان‌پناه تهرانی، سیمین‌دخت، «فعل‌های لحظه‌ای و تداومی»، مجله زیاتشناسی، سال اول، شماره دوم پاییز و زمستان ۱۳۶۳، ص ۱۰۳-۶۴.
- صادقی، علی اشرف، غلامرضا ارزنگ، دستور زبان فارسی، تهران: وزارت آموزش و پرورش، ج ۲، ۱۳۵۵، ج ۳ و ۴، ۱۳۵۸.
- ناتل خانلری، پرویز، دستور زبان فارسی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- وحیدیان کامیار، تقی، «فعل‌های لحظه‌ای، تداومی، لحظه‌ای-تداومی»، مجله زبان‌شناسی، سال نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۱، ص ۷۵-۷۰.

منابع انگلیسی

- Comrie, B. (1976). *Aspect* Cambridge. Cambridge University Press.
- Comrie, B. (1985). *Tense*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Khomeijani Farahani, A. A. (1990) *A Syntactic and semantic Study of the Tense and Aspect System of Modern Persian*. Ph.D. dissertation. The University of Leeds. Department of Linguistics and phonetics.
- Lyons, J. (1968) *Introduction to theoretical Linguistics*. Cambridge. Cambridge university Press.
- Lyons, J. (1977). *Semantics* Vol 2. Cambridge University Press.
- Smith, C.S. (1983) *A Theory of Aspectual Choice*. Language 59. 479-501. Austin: University Texas.
- Vendler, Z. (1967). *Verbs and Times*. "In: z. Vendler Linguistics in philosophy, 97-121. New York: Cornell University Press.
- Zand, H. (1991). *Aspect of Persian Intransitive Verbs*. Ph.D dissertation. University of Kansas.

“Types of Lexical Aspects in Persian verbs”

Zahra Abolhassani Chimeh

Graduate Doctor from Tehran University

Abstract

The current paper is an outlook toward Lexical Aspect and its types exist as a semantic parameter in verb and indicate trend of doing task of verb in terms of continuance, iteration, duration etc. Although discourse aspect is considered as independent factor in verb morphology, but the resultant syntactic reflection does not solely corresponds to grammatical aspect; instead, it includes lexical aspect as well. At this essay, lexical aspect has been separated and distinguished from grammatical aspect and its type will be analyzed. In general, lexical aspect may be divided into two categories: “Static” (e.g. to deserve) and “Dynamic” one. Dynamic verbs are classified into “Transitory” and “Constant” groups. Transitory verbs are also categorized into “Transitory- Contraction” and “Persistent” ones. The transitory verbs are characterized in “Transitory- Contraction” (e.g. to cough) and “Proceeding- Transitory” forms so the latter, in turn, may be divided into two categories: “Proceeding-Transitory-Static” (e.g. to sit) and “Proceeding- Transitory- Perfect” (e.g. to bear/give birth). The Constant verbs are also found in two types: “Finite” (e.g. to tell) and “Infinite” (e.g. to talk). In combination with grammatical aspect, lexical aspect produces different symbolic but regular aspects so that regardless of considering them, these values will be interpreted as irregular and out of order.

Keywords: Aspect, Meaning, Verb, Static, Dynamic

“World Field “MYAN KHANEH” ”

Dr. Moahmmad Reza Torki

Associate Professor of Tehran University

Abstract

In this essay, through pondering into meaning of a line of verse versified by *Khaghani Shervani* and surveying and criticism on the points which have been purposed about its interpretation and description since of yore, we have tried to explain about term “MYAN KHANEH” (literally world field) within the poem of this leading versifier (6th Hegira cen./ 13th AD cen.). It seems such interpretation for the meaning which was given in this line of verse, to be special argot used by Khghani; in other words, it is one of those terms which have been adapted in works of Shervani as famous versifier only at level of investigation. The presence of such terms and implications in works of Khaghani and other orators in Persian literature may require codification of Special Terminology for Khaghani and other Persian literature versifiers separately.

Keywords: MYAN KHANEH (World Field), Khaghani Shervani, Special Terminolgy of Khghani

*

Email (Corresponding Author): drmtorki@yahoo.com

“A review on personality of Ibn Bakooyeh Shirazi”

Mohammad Ali Janipour

Assistant Professor of Yasooj University

Abstract

One of the prominent shophists lived in 4th and 5th Hegira centuries (11th & 12th AD centuries) is *Ibn Bakooyeh Shirazi*. In a poetic verse that Saadi (14th AD century) mentioned *Baba Koohi* as pseudonym for Ibn Bakuyeh Shirazi and within a phrase written by Isa Ibn Joneid Shirazi (15th AD cen.) at *Tazkereh-E- Hezar Mazar* (literally Hgiography of Thousand Tombs) book with title of BabaKoohi as well as what Reza Gholi Khan Hedayat mentioned in *Tazkereh Reyaz Al-Arefin* book (literally Hagiography of Mystics' Gardens) in 20th AD century and ascribed a verse collection to a poet with Babakoohi as his pen name i.e. Ibn Bakuyeh Shirazi who had been most likely buried in Neishaboor City; all of these have caused him to be considered as the same person with another one under title of Babakoohi whose tomb situated at north Shiraz and a poet who was living during 16th AD century, based on the reliable and strong reasons. But, there are some signs by means of reliable works based on which Ibn Bakooyeh is a person rather than one was buried at north Shiraz and one who is known as Babakoohi so that the poems collection that was ascribed to him really does not belong to him.

Keywords: Ibn Bakooyeh, Sophist, Decease, Neishaboor

*

Email (Corresponding Author): janipour@mailyu.ac.ir

“Survey on Panoramic Journey into Mystic texts”

Dr. Seyed Ali Asghar Mirbagheri Fard

Associate Professor of Isfahan University

Fatemeh Taheri

Doctoral Student in Persian Language & Literature field at Isfahan University

Abstract

The present paper investigates into one of the important subject in mystic conduct i.e. Panoramic Journey within mystical texts up to Hegira 7th century (14th AD century). After purposing an introduction about this journey, author deals with definition of (mystic) conduct and wayfaring and history of journey in Quran and Islamic Traditions (*Hadith*) and explained them briefly. The author has also extracted types of conduct and journey from mystic texts and introduced them and then dealt with definition of sophists' goals concerning to this journey and the needed tools for such conduct and then explained about ceremonies of journey and for entering into Khanghah (Sophist Convent) and the relation of Sophist Shekhs (masters) with this conduct. At the end, author has expressed the impacts and benefits of Sophist journey.

Keywords: Journey, Wayfaring, Conduct, Wayfarer and Mystic Texts

*

Email (Corresponding Author): a_mir_fard@yahoo.com

**“Visual insight of Rozbahan in exegesis of Arayes- Al- Bayan Fi
Haghayegh Al- Quran”**

Dr. Ali Sheikholesiami

Professor in Tehran University

Dr. Mohammad Rezaee

*Assistant Professor of Semnan University of Persian Language &
Literature*

Abstract

One of the foremost works written by Ibn Abi-Nasr Rozbahan Baghli, one of famous mystics in sixth hegira century (13th AD century) is exegesis of “*Arayes Al- Bayan Fi Haghayegh Al-Quran*” (literally the banquets of locution in Quranic facts) that despite of its significant position has in history of mystical exegeses and identifying romantic theosophy, it has been left behind shade of anonymity and it might not been noticed classic and recent researches, except for a brief implication.

Mystic experience exercised by Sheikh Rozbahan is the foremost default when exposing to Quranic text and and deemed as a basis for his gnostic interpretations about Quranic verses. Interpretation of Quranic implications and concepts resultant from such experience to Rozbahan was not possible only by special speech techniques which are full of Visualization, image and emotion so this caused mixing of thoughts in Rozbahan with visual pictures and figurative language. Thus, Rozbahan’s prose in Arayes Al- Bayan exegesis, like poetical proses, is full of states of imagination. A review of adaption and employing of states of imagination and interpretation of their basis

and reason of use in Arayes exegesis is a subject that has been explored in this paper.

Keywords: Visualization, Imagination, Style, Mystic Experience, Simile, Metaphor

*

Email (Corresponding Author): rezaiesem@gmail.com

“An analysis on “*Malakoot*” Story based on Structuralist Approach”

Dr. Taghi pournamdarian

Professor of Research Center of Literature & Humanities

Roghayeh Hashemi

MA in Persian Language & Literature

Abstract

“*Malakoot*” Story (literally celestial kingdom), the only novel written by *Bahram Sadeghi*, is one of the memorial work that has been written under the influence of “*Boof-E-Koor*” Story (literally Blind Owl) written by *Sadegh Hedayat* by a distinctive style and during a specific period of time. Aside from unique content of this story, form and structure of this work are also remarkable and marvelous. The present paper is intended to interpret some of lingual, structural and technical characteristics of this work; thus, with respect to the modern structuralist approach which has been purposed in the field of literary criticism during several years including strong strategies, the current essay was written. After a brief prologue concerning to structuralism and history of *Malakoot* (Celestial Kingdom) and definitions of structuralists’ views like Janet, Tzvetan Todorov, and Barret etc and purposing of their ideas, this paper dealt with omniscient point of view and presentation of *Malakoot* parameter as well as analysis on this story at two levels: Narrative structure and narrative syntax.

Despite of the seemingly existing inconsistent structure in narration of the story, *Malakkot* is considered as an interpretation of a solid and deliberate form and structure that begins with an unstable state and this lead to uttermost state following of the story trend. In part of narration syntax, functional, active, and their special function or action

are taken into consideration so that with respect to story's surface structure, Dr. Hatam as the main subject (agent) may affect other characters.

Keywords: Structural Criticism, Naration, Malakoot, Sadeghi

*

Email (Corresponding Author): mrt_6256@yahoo.com

“Amr Ibn Jahiz”
(H150-255)/ (AD767-868)

A Philosopher Literate

Dr. Mohsen Jahangiri

Professor of Tehran University

Abstract

Like *Volter*, French salient author, *Al- Jahiz* is a philosopher literate; namely, literary dimension of his personality predominates over his philosophical character. Like other great literati and writer of the world, he was a master in all sciences and knowledge of his age including philosophy, speech, politics, and a verity of customs, beliefs and religions and in some of them he was skillful and adroit and wrote books and pamphlets. Among classic writers, the main advantage of *Al- Jahiz* was in that like the contransitory and modern well- known authors, he has pondered about realities of life and daily problems of community including racism, differences in religions and beliefs and caste characteristics and even morality and behavior of individuals while ignoring ideal community or so-called Utopia. He did not intend to create an ideal socity in his mind in order to laed people toward such community, but instead he made effort only to identify and making the community known at his time. In his philosophical thoughts and contemplations, he was thinking about sensible and tangible realities like Greek naturalist philosophers before Socrates while he has avoided from metaphysical generalities and abstractions beyond feeling and senses. Al-Jahiz was a mirthful and smiley writer and philosopher and loved all states of life and like Volter; he both laughed himself and made the others to laugh.

Keywords: Ideal Community, Real Community, Abstractions, Realities, Religious Differences, Racial Diversities, Personal Charactersitics, Litrary Dimension, Philosophical Dimension

*

Email (Corresponding Author): Ghezelbafh_zahra@yahoo.com

Table of Contents

1- Amr Ibn Bahr Al- Jahiz / Dr. Mohsen Jahangiri	1
2- An analysis on “Malakoot” Story based on Structuralist Approach / Dr. Taghi Pournamdarian & Roghayeh Hashemi.....	17
3- Visual insight of Rozbahan in (Quranic) Exegesis ... / Dr. Ali Sheikholesiami & Dr. Mohammad Rezaee	39
4- Survey on Panoramic Journey into Mystic texts / Dr. Seyed Ali Asghar Mirbagheri Fard & Fatemeh Taheri	57
5- A review on personality of Ibn Bakooyeh Shirazi/ Mohammad Ali Janipour	73
6- World Field (MYAN-KHANEH) / Dr. Mohammad Reza Torki....	93
7- Types of Lexical Aspects in Persian verbs / Zahra Abolhassani Chimeh.....	101

Abstracts

ISSN: 2251-9262

Persian Literature

(The former Journal of Faculty of Literature and Humanities)

Serial No193; Vol. 1, No. 6 (New Career)

Summer 2012

License Holder (Publisher): Tehran University, Faculty of Literature & Humanities

Managing Director: Dr. Gholam-Hossein Karimi Dustan

Editor-in-chief: Dr. Alireza Hajiannejad

Editorial Board

Dr. Manouchehr Akbari

Professor in Tehran University

Dr. Ali Sheikholesiami

Professor in Tehran University

Dr. Seyed Ali Asghar Mirbagheri Fard

Associate Professor in Isfhan University

Dr. Nasrollah Emami

Professor in Ahwaz University of Shahid Chamran

Dr. Mahmood Abedi

Professor in Tehran Tarbiat Moalem University

Dr. Mohammad Yousef Nayeri

Professor in Shiraz University

Dr. Mohammad Reza Torki

Associate Professor in Tehran University

Dr. Ali Mohammad Moazeni

Professor in Tehran University

Dr. Saeid Vaez

Professor in Allameh TabaTabaee University

Dr. Abdolreza Seif

Professor in Tehran University

Executive Expert (Secretary): Leila Parhizkar

Address: Head Office of Journal in Faculty of Literature and Humanities, Tehran University, Enqelab Ave. Tehran, Iran.

E-mail: Jperlit@ut.ac.ir

Phone: +9821-66978885

Fax: +9821-66978885

Price: 30000 RIs

According to Notice No 3/11/55852 dated 12/07/2011 issued by Supervisory Commission of Estate Scientific Journals affiliated to Ministry of Science, Researches & Technology, **the Scientific- Research Rank** was granted to **Journal of Persian Literature.**

Tehran University, Faculty of Literature & Humanities
All rights reserved.