مجموعه مقالات مربوط به درس

روش تحقیق یک

این جزوه امانی است

تاریخ ادیان، شاخه‌ای از معرفت (۱)

نوشته‌ء: میرچا الیاده
ترجمه‌ء: دکتر همایون همتی

دانش ادیان، به عنوان رشته‌ای مستقل که به تحلیل عناصر مشترک ادیان مختلف اختصاص دارد و در طلب استنباط قوانین تکامل ادیان و بویژه کشف و تعریف منشاء و پیدایش و نخستین شکل دین است، رشته‌ای بسیار جدید است که به علوم افزوده شده است.

تاریخ پیدایش این رشته علمی به قرن نوزدهم باز می گردد و تقریبا از همان زمان به عنوان دانش زبان پایه‌گذاری شد. **ماکس مولر (Mox Mulle)** در مقدمه‌ء جلد نخست کتابش به نام «تراشه‌هایی از یک کارگاه آلمانی» **(chips from a German work shop)** (لندن، ۱۸۶۷) نام «علم ادیان» **(science of Religions)** یا «مطالعه تطبیقی ادیان» **(comparative study of Religions)** را به این رشته داد. این درست است که عنوان «علم ادیان» پیشتر به طور پراکنده به کار رفته بود (توسط **آبه پروسپر لبلانك (abbe prosper Leblanc)** در سال ۱۸۵۲ و توسط **اشتیفلهاگن (Stiefelhagen)** در سال ۱۸۵۸ و مانند اینها) اما به معنای دقیقی که **ماکس مولر** به آن بخشید - که بعدها نیز، به معنای رایج کنونی تغییر یافت - نبود.

نخستین کرسی دانشگاهی مربوط به تاریخ ادیان در سال ۱۸۷۳ در ژنو **(Geneva)** تاسیس شد و در سال ۱۸۷۶ چهار کرسی در هلند **(Holland)** به وجود آمد. در سال ۱۸۷۹ یک کرسی ادیان در «کلژدوفرانس» **(College de France)** تاسیس یافت و در سال ۱۸۴۴ دانشگاه آزاد (غیر دولتی) بروکسل **(Brussels)**، یک کرسی تاریخ ادیان را بنیاد نهاد. در سال ۱۸۵۵ بخش ویژه‌ء علوم دینی در دانشگاه «سوربن» **(Sorbonne)** تشکیل شد.

به دنبال آن، آلمان در سال ۱۹۱۰ نخستین کرسی ادیان را در برلین **(Berlin)** بنا نهاد و بعدا کرسیهای دیگری در لایپزیگ **(Leipzig)** و بن **(Bonn)** به وجود آورد. دیگر کشورهای اروپایی نیز این روند را ادامه دادند.

در سال ۱۸۸۰ نشریه‌ء «بررسی تاریخ ادیان» **(Revuedel Histoire des Religions)** توسط م.

---

۱ - این مقاله ترجمه‌ء آخرین بخش از کتاب «قدسی و دنیوی» نوشته‌ء دین شناس نامدار معاصر **میرچه الیاده** است که مشخصات آن بدین قرار است :

Mircea, The sacred and the prefane, Tran. willard Trask, Newyork, 1959.
Eliade,

ورنز (M. vernes) در پاریس به وجود آمد. در سال ۱۸۹۸ نشریهء «بایگانی تاریخ ادیان» (Archiv fur Religions wissenschaft) توسط دکتر آخلیس (Dr. Achelis) در «فرایبورگ» (Freiburg) منتشر شد، در سال ۱۹۰۵ نشریهء «انسان» (Anthropos) که عمدتا به ادیان ابتدایی اختصاص داشت توسط ویلهلم اشمید (Wilhelm Schmidt) در محلی به نام «قدیس گابریل مدلینگ» (St. Gabriel-modling)، نزدیک وین انتشار یافت. در سال ۱۹۲۵ نشریهء مطالعاتی در باب تاریخ ادیان (studie materialidi storia delle Religioni) به وسیلهء رافائل پتازونی (R. Pettazoni) پدید آمد. نشریات آمریکایی که در خصوص رشتهء ادیان انتشار یافت عبارتند از: نشریهء «دین» (of Religion The journal) (دانشگاه شیکاگو، از سال ۱۹۲۱) و نشریهء «بررسی دین» (Review of Religion The) (دانشگاه کلمبیا، از سال ۱۹۳۶). در آلمان با توقف انتشار نشریهء «بایگانی تاریخ ادیان»، پس از پایان جنگ جهانی دوم، نشریهء دیگری به نام «شناخت ادیان» (fur Religions - und Geistesgeschichte Zeitschrift) (از سال ۱۹۴۸) جای آن را گرفت. نشریهء «بررسی مطالعات دینی» (Religieuses Revue des Etudes) در سال ۱۹۳۸ توسط میرچا الیاده (در پاریس و بخارست از سال ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۲) منتشر شد و انتشار آن پس از سومین شماره متوقف گردید. نشریهء «الوهیت»، تحقیق جهانی در بارهء تاریخ ادیان (Numen, Intemational Review for the History of Religions)، به سر دبیری رافائل پتازونی توسط انجمن جهانی تاریخ ادیان (Association for the History of Religions Intemational) از سال ۱۹۵۴ تاکنون در لیدن (Leiden) منتشر شده است. همان انجمن نیز (از سال ۱۹۵۴) نشریهء «کتاب شناسی جهانی تاریخ ادیان» (of the History of Religions International Bibliogrophy) را انتشار می دهد.

نخستین کنگرهء علوم دینی در سال ۱۸۹۷ در استکهلم (Stockholm) برگزار شد. در سال ۱۹۰۰ کنگرهء تاریخ ادیان در پاریس گشایش یافت. در نامگذاری این کنگره قصد آن بود تا الهیات (علم کلام) – و به اصطلاح فلسفهء دین – را از کنکاشهای مربوط به حوزهء رشتهء تاریخ ادیان خارج سازند.

نهمین کنگرهء جهانی تاریخ ادیان به سال ۱۹۵۸ در توکیو برگزار شد.

به تدریج کتاب شناسیها، فرهنگها و دایرةالمعارفها در بارهء دین تکثیر یافت. انتشار ماخذ و منابع نیز رو به افزایش نهاد. از میان آثار انتشار یافته، بویژه باید این منابع را ذکر کرد: «دایرةالمعارف دین و اخلاق» (Hlhics Hncyclopedis of Religion and) (در ۱۳ جلد، ادینبورگ، ۱۹۰۸ تا ۱۹۲۳) ویراستهء هیتسینگز (J.Hastings)، «الهیات و تاریخ ادیان» (fur Theologie und Religion wisoenschaft Hand worterbuch) (در ۵ جلد توبینگن، ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۳، چاپ سوم آن در حال انتشار است)، «تاریخ ادیان» (Religions geschichtliche lese buch)، ویراستهء اِ. برتولد (A. Bertholet) (توبینگن، ۱۹۰۸، ویرایش دوم، ۱۹۲۶)، «کتاب درسی در باب تاریخ ادیان» (zur Religions geschichte Tesibuch)، ویراستهء ای. لهمان (H. Lehman) (لایپزیگ، ۱۹۱۲)، بعدا توسط لهمان و هـ. هاس

(H. Hass) کتاب «منابع تاریخ ادیان نزد موءلفان بزرگ لاتینی» (exauctoribus graecis et latinis Fontes historise Religionum)، ویراستهء **س، کلمن** (بن، ۱۹۲۰)، **ه. هاس** (و دیگران)، «اطلس ادیان جهان» (Bilderatles zur Religions geschichte) (لایپزیگ، ۱۹۲۴)، **ج.ب. پریکارد** (J.B. Pritchard)، «متون قدیمی خاور نزدیک مربوط به عهد قدیم» (to the old Testement Ancient near Eastern Texts relating) (پرینستون، ۱۹۵۰) و «گذشته خاور نزدیک در تصاویر مربوط به عهد قدیم» (Ancient near East in Pictures relating to the old testament The) (پرینستون، ۱۹۵۴).

اما اگر چه علم ادیان به منزلهء رشته‌ای مستقل تنها در قرن نوزدهم به وجود آمد، علاقه و توجه به تاریخ ادیان بسیار با سابقه‌تر از قرن نوزدهم بوده، ریشه در گذشته‌های دور دارد. (برای توضیح بیشتر بنگرید به «مطالعهء تطبیقی در بارهء ادیان» (I'etude comparee des Religions)، **ه. پینارد دلا بولایه** (la Boullaye H. Pinard de)، پاریس، ۱۹۲۲، در دو جلد، چاپ سوم با تجدید نظر و تصحیح جدید، ۱۹۲۹، «علم تاریخ ادیان» (Geachichte der Religion wissenschaft)، **گوستاو منشینگ** (mensching Gustav)، بن، ۱۹۴۸).

ما تاریخ ادیان را به عنوان دانشی مستند، نخستین بار در یونان باستان، بویژه در قرن پنجم می یابیم. علاقه به مطالعهء تاریخ ادیان به دو طریق نمایان شد: یکی از طریق گزارشهای مسافران (جهانگردان) که شامل توصیف دینهای بیگانه و مقایسه آنها با اعمال دینی یونانیان بود و دیگر از طریق انتقاد فلسفی در بارهء دین سنتی.

هرودوت (Herodotus) (۴۲۵-۴۸۴) پیشتر توصیفاتی دقیق و شگفت انگیز در بارهء چندین دین ابتدایی و بیگانه [مصر، ایران، تراس سیت (سکا) و ...] به دست داده بود و حتی فرضیه‌هایی را در بارهء ارتباط آنها با آیینها و اسطوره‌های یونان مطرح ساخته بود.

متفکران ماقبل سقراطی در بارهء ماهیت خدایان و ارزش اسطوره‌ها تحقیق کردند و انتقادهایی عقل گرایانه در بارهء دین بنیاد نهادند. بنا بر این، مثلا برای **پارمنیدس** (متولد ۵۲۰) و **امپدوکلس** (۴۳۵-۴۹۵) خدایان، شکل تشخص یافته قوای طبیعی بودند.

دموکریت (۳۷۰-۴۶۰) که بسیار کنجکاو و علاقه‌مند به مطالعهء دینهای بیگانه بود - و در اثر سفرهای متعددش با این دینها آشنا شده بود - کتابی در بارهء آثار مقدس بابل و نیز دو رساله به نامهای «رسالهء فریجی» و «رسالهء کلدانی» به او منسوب است. **افلاطون** (۳۴۷-۴۲۹) در آثار خویش به گونه‌ای پیاپی به مقایسه دینهای ابتدایی پرداخته است. او درست مانند **ارسطو** (۳۲۲-۳۸۴) نخست به طور منظم و اصولی به تدوین نظریه انحطاط دینی بشر («مابعد الطبیعه»، فصل ۱۲، بخش ۷) یعنی عقیده‌ای که اغلب در زمانهای بعد رواج داشته است، پرداخت.

تئوفراست را (۲۸۷-۳۷۲) که به عنوان مدیر انجمن سخنرانیهای همگانی جانشین **ارسطو** شد، ممکن است به عنوان نخستین مورخ یونانی ادیان به شمار آورد. طبق نظر **دیوجانس لائرتیوس**، او کتابی در شش باب

در بارهٔ تاریخ ادیان تالیف کرد. اما به طور مشخص تنها پس از غلبهٔ **اسکندر کبیر** (۳۲۳-۳۵۶) بود که نویسندگان یونانی فرصت کسب آگاهی مستقیم و توصیف سنن دینی اقوام شرقی را به دست آوردند. یکی از روحانیون به نام **بروسوس** تحت تاثیر **اسکندر** کتابی به نام «شناخت بابل» تالیف کرد.

مگاستنز که در بین سالهای ۲۹۷ تا ۳۰۲ چندین بار از سوی **سلیوکوس نیکاتور** به عنوان سفیر به دربار پادشاه هند به نام **چاندرا گوپتا** فرستاده شد اثر خود را به نام «شناخت هند» منتشر کرد. **هکاتایوس** از اهالی آبدرا یاتئوس (۲۷۰-۳۶۵) کتابی در بارهٔ ساکنان شمال یونان (آپولوپرستان) **(Hyperborans)** نوشت و کتاب دیگرش به نام «شناخت مصر» را به بررسی الهیات مصریان اختصاص داد. یکی از کشیشان مصری به نام **مانیتو** (قرن سوم) کتابی در بارهٔ همین موضوع و تحت همین عنوان منتشر کرد. جهان عصر **اسکندر**، بدین سان به شناخت شمار بسیاری از اساطیر شگفت انگیز و شعایر و مراسم دینی نائل آمد. در اوایل قرن سوم، در آتن، **اپیکور** (۲۷۰-۳۴۱) انتقادی اساسی در بارهٔ دین مطرح ساخت. به نظر او «اجماع عام» وجود خدایان را اثبات می کند، اما خدایان از نظر او موجوداتی مجرد و دور از دسترس هستند که هیچ ارتباطی با بشر ندارند. نظرات او عمدتا در اثر نبوغ **لوکرتیوس** (۵۳-۹۸) در آغاز قرن نخست در جهان لاتینی رواج یافت.

اما این رواقیان بودند که از طریق ایجاد روش تفسیر تاویلی که آنان را به حفظ و دوباره بها دادن به میراث اساطیری قادر می ساخت کل جهان باستان را عمیقا تحت تاثیر قرار دادند.

بر طبق دیدگاه رواقیان، اسطوره‌ها یا بیانگر آرا و نظرات فلسفی در بارهٔ ماهیت اصلی اشیاء هستند و یا مشتمل بر آموزه‌های اخلاقی می باشند. از نظر آنان نامهای متعدد خدایان نشان دهندهٔ یک وجود الهی واحد بوده و تمامی ادیان یک حقیقت اساسی را اظهار می دارند و تنها اصطلاحات و تعبیرات آنها با هم تفاوت دارد.

روش تاویلی رواقیان ترجمهٔ هر نوع سنت بیگانه را به یک زبان عام آسان فهم امکان پذیر ساخت. این روش مقبولیت عام یافت و بعدها پیاپی به کار گرفته شد.

این عقیده که بعضی از خدایان، پادشاهان یا قهرمانانی بوده‌اند که به جهت خدماتی که به بشر ارائه کرده‌اند الوهیت یافته‌اند، از زمان **هرودوت** مدافعانی پیدا کرده بود. اما این **هومر** (۲۶۰-۳۳۰) بود که در رساله‌اش به نام «کتاب مقدس» **(sared scripture)** این تفسیر شبه تاریخی در بارهٔ اسطوره‌ها را ترویج کرد.

هومرگرایی عمدتا به علت ترجمهٔ کتاب مقدس او توسط شاعری به نام **رانیوس** به زبان لاتینی و استقبالی که بعدا جدل گرایان مسیحی از استدلالهای او کردند پیروان زیادی یافت.

مورخی به نام **پولیبیوس** (۱۲۵-۲۱۰) و جغرافیدانی به نام **استرابو** (۶۰ قبل از میلاد تا ۲۵ میلادی) کوشیدند تا با به کار گیری بسیار دقیقتر روش تاریخی به کشف عناصر تاریخی احتمالی موجود در برخی اساطیر نائل آیند.

از بین التقاط گرایان رومی بویژه باید از **سیسرو** (۴۳-۱۰۶) و **وارو** (۲۷-۱۱۶) به سبب ارزش دینی تاریخی آثارشان نام برد. کتاب ۴۰ جلدی **وارو** به نام «رسوم باستانی رومیان» **(Roman Antienuities)** گنجینه‌ای از تبحر و دانش بود. **سیسرو** در کتابش به نام «پیرامون ماهیت خدایان» **(Nature of the Gods)**

on the)، توصیفی کاملا دقیق از وضع شعایر و عقاید در آخرین سدهء عصر شرک و الحاد ارائه داد.

گسترش آیینهای شرقی و دینهای سری در قلمرو امپراتوری روم که حاصل آن پیدایش اندیشهء تلفیق گرایی دینی بویژه در اسکندریه بود، زمینه‌ساز شناخت دینهای بیگانه و مطالعهء رسوم دینی کشورهای گوناگون شد. در طی دو قرن نخست از دورهء مسیحی، **فیلون هرینوس** که طرفدار سبک **هومر** بود کتابی به نام تاریخ فنیقیان را منتشر ساخت، **پاوزانیاس** کتابش را که منبعی پایان ناپذیر برای مورخ ادیان است تحت عنوان «وصف یونان» (**Descriptions of Greece**) انتشار داد و **آپولودروس** دروغین اثری در بارهء اسطوره‌شناسی به نام «کتابخانه» (**Library**) پدید آورد. آیین فیثاغوری جدید و مکتب نو افلاطونی سعی خود را به کار بستند تا ارزش تفسیر معنوی اساطیر و مناسک را دوباره احیاء نمایند. نمایندهء برجسته این مکتب تفسیری، **پلوتارك** (۱۲۵-۴۵) است که بویژه در رساله‌اش به نام «پیرامون خدای ایزیش و ازیریس» (**on Isis and Osiris**) این روش را پیش گرفته است.

به نظر او تنوع صورتهای دینی امری صرفا ظاهری است و نمادهای دینی وحدت بنیادی ادیان را به نمایش می گذارند. نظریهء معروف رواقیان که می گفت: خدایان متعدد وجوه گوناگون خدای یگانه هستند، به نحو عالی و برجسته‌ای بار دیگر توسط **سنکا** (۲-۶۶) اظهار شد.

در همین حال، شرح و تفسیر دینهای بیگانه و آیینهای باطنی افزایش یافت. **جولیوس سزار** (۴۴-۱۰۴) و **تاسیتوس** (۵۵-۱۲۰) اطلاعات ارزشمندی در بارهء دین «گل» (**Gauls**) ها و آلمانیها فراهم آوردند، **آپولیسوس** (سدهء دوم میلادی) مناسک تشرف را در آیین پرستش خدای «ایزیس» تشریح کرد، **لوسین** (۱۲۰ میلادی) در کتابش به نام «پیرامون زن خدایان سریانی» (**on the syrian Goddess**) گزارشی در بارهء آیینهای سریانی ارائه کرد.

برای مدافعه‌گران مسیحی و روءسای اهل بدعت مسئلهء خدا به شکل متفاوتی مطرح بود. زیرا آنان خدای یگانه دین و حیاتی را در برابر خدایان متعدد شرک و بی دینی قرار می دادند. به همین سبب آنان از یک سو مجبور به اثبات منشاء مافوق طبیعی دین مسیح و در نتیجه اثبات مزیت و برتری آن بودند و از سوی دیگر ناچار بودند که خاستگاه پیدایش خدایان شرک و بویژه علت بت پرستی جهان پیش از ظهور مسیحیت را توضیح دهند. آنان همچنین ناگزیر بودند که شباهتهای بین دینهای سری و مسیحیت را تبیین کنند. در بارهء مسئلهء خدا و شرک چندین نظر به وجود آمد ۱ - دیوها و شیاطین که بر اثر آمیزش جنسی بین فرشتگان هرزه و «دختران بشر» به وجود آمده‌اند (سفر پیدایش، باب ۶، بند ۲) بشر را به بت پرستی سوق داده‌اند ۲ - سرقت ادبی فرشتگان شرور که غیب می دانستند به منظور آزار رساندن به موءمنان، بعضی شباهتها را از ادیان شرک آمیز گرفته و به دین **مسیح** و **یهود** وارد کردند، فلاسفه بی دین نیز نظرات خود را از **موسی** (ع) و انبیاء بنی اسرائیل اقتباس نمودند ۳ - عقل بشری می تواند با نیروی خود به شناخت حقیقت نائل آید و به همین سبب بود که جهان شرک آلود می توانست شناختی عقلی و غیر وحیانی از خدا کسب کند.

واکنش ملحدان به شکلهای مختلفی نمایان شد. این واکنش به صورت حمله خشن یک فیلسوف نو

فیثاغورس به نام **سلسوس** (۱۷۸) بر علیه اصالت و ارزش معنوی دین مسیح، از طریق کتاب «زندگی آپولونیوس تیانایی» (**Life of Apollonius of tyana**) (تالیف **فیلوستراتوس** شکاک، ۱۷۵-۲۴۹) که در آن برداشتهای دینی هندیان یونانیان و مصریان مورد مقایسه واقع شده و آرمان شرک آلود طهارت نفس و تسامح را ترویج می دهد، به واسطهء **مزفوویوس** (۲۳۳-۳۰۵) که یک فیلسوف نو افلاطونی شاگرد و ویراستار آثار **افلوطین** بود و با به کار گیری ماهرانهء روش تاویل بر علیه مسیحیت حمله کرد و خلاصه به وسیلهء **لامبلیخوس** (۲۸۰-۳۳۰) که آرمان تلفیق گرایی و تسامح را ترویج می کرد، تجلی یافت. چهره‌های برجسته‌ای از مسیحیت به این حملات پاسخ گفتند که از میان آنها از کسانی همچون **مینوسیوس فلیکس**، **لاکتانیوس**، **ترتولیان** و **فیرمیسیوس ماترمونس** آفریقایی و از عالمان بزرگ اسکندرانی مانند **کلمنت اسکندرانی** و **اریگن** باید نام برد. **یوسبیوس** در کتاب «تواریخ ایام»، **قدیس آگوستین** در کتاب «شهر خدا» و **پائولس ارزیوس** در کتابش به نام «تواریخ آخرین ردیه‌ها» را در مورد شرک و الحاد نوشتند. آنها با ادعای نویسندگان بی دین در مورد افزایش زوال دین موافقت دارند. آثار آنان درست مانند آثار مخالفانشان اسناد و مدارک تاریخی - دینی بسیار زیادی در بارهء اسطوره‌ها، مناسک و رسوم تقریبا همهء اقوام ساکن امپراتوری روم و نیز در بارهء آیین «گنوسی» و فرق بدعتگزار مسیحی در دل خود حفظ کرده است.

علاقه به مطالعهء دینهای بیگانه در غرب، در قرون وسطا و در اثر حضور تهدیدآمیز اسلام به وجود آمد.

در سال ۱۱۴۱، **پیتر معظم** به **رابرت درتینز** (**Robert de Retines**) دستور داد تا قرآن را ترجمه کند و در سال ۱۲۵۰ مدارسی برای آموزش زبان عربی تاسیس شد. تا آن تاریخ، اسلام آثار مهمی در بارهء موضوع ادیان شرک آمیز پدید آورده بود. **بیرونی** (۹۷۳-۱۰۴۸) شرح قابل توجهی از ادیان و فلسفه‌های هندی به دست داده بود. **شهرستانی** (درگذشته ۱۱۵۳) رساله‌ای پیرامون مذاهب اسلامی تالیف کرد، **ابن حزم** (۹۹۴-۱۰۶۴) اثر فاضلانه و مفصلی به نام «راه حلهای قاطع در بارهء ادیان، فرقه‌ها و مذاهب» نوشت و در آن دوگانه‌پرستی مزدایی و مانوی، آیین برهمنی، یهود، مسیحیت، آراء ملحدان و چندین فرقهء اسلامی را مورد بحث قرار داد. اما این **ابن رشد** بود که پس از تاثیر عمیقی که بر اندیشهء اسلامی به جای نهاد، قرعهء فال به نامش زده شد تا نخستین حرکت را در سیر عقلی سراسر جهان غرب پدید آورد.

ابن رشد، در تفسیر دین، روش تاویلی و نمادین را به کار برد. او چنین نتیجه گرفت که همهء ادیان توحیدی، دین حق هستند، اما با این عقیدهء **ارسطو** همرای شد که در جهانی پایان نیافته و ابدی ادیان پیوسته پدید می آیند و محو می شوند.

از میان عالمان یهودی قرون وسطا دو تن شایستهء ذکر ویژه‌اند: **سعدیا** (۸۹۲-۹۴۲) که در اثرش به نام «کتاب عقاید و نظرات» (**Book of Beliefs and conrictions**) (۹۳۳) در چارچوب یک فلسفهء دینی به طرح و بسط دینهای برهمایی، مسیحی و اسلام پرداخت. **موسی بن میمون** (۱۱۳۵-۱۲۰۴) در عین اجتناب دقیق از افتادن در دام موضع تلفیق گرایانه به بررسی تطبیقی ادیان همت گماشت. او کوشید تا از طریق نظریهء تخصیص الهی و تکامل بشری که پیشتر توسط آباء کلیسا مطرح شده بود به تبیین کاستیهای نخستین دین

وحیانی یعنی دین یهود بپردازد.

ظهور مغولان در آسیای صغیر و خصومت آنان نسبت به اعراب پاپها را وادار ساخت تا هیاتهای بیشتری را به منظور تحقیق نسبت به ادیان و آداب و رسوم ایشان اعزام کنند. در سال ۱۲۴۴، **پاپ اینوسان چهارم** دو نفر دومینیکی و دو نفر از فرقهء فرنسیکن را به دربار مغولان اعزام کرد که یکی از آنان به نام **ژان دوپلان دوکارپین**، روانهء قرقوروم در آسیای مرکزی شد و در مراجعت کتابی به نام «تاریخ مغولها» نوشت. در سال ۱۲۵۳ **لویی نهم**، **ویلیام رویسبروک** را به قرقوروم اعزام کرد و او چنانکه خود اظهار داشته، در آن جا مناظراتی در مقابل مانویان و اعراب مسلمان داشته است. و خلاصه در سال ۱۲۷۴ **مارکوپولو** کتابش را که حاوی مطالبی پیرامون شگفتیهای متعدد مشرق زمین بود و در آن در بارهء زندگی **بودا** بحث شده بود انتشار داد. همهء این کتابها بی نهایت موفقیت آمیز بودند. بر اساس این مدارک جدید بود که **وبنیگسنت بیوُوالزی (Beauvals Vincent of)**، **راجر بیکن** و **ریموند لولی** عقاید «بت پرستان»، تاتارها، یهودیان و اعراب مسلمان را در آثار مختلف خود مطرح کردند. نظرات نخستین مدافعه‌گران مسیحی، بویژه نظریهء علم ذاتی خدا و آراء مربوط به زوال شرک و تاثیر شیطان در گسترش آن، به طور چشمگیری دوباره مورد استقبال واقع شد.

رنسانس، در اصل به علت روش نو افلاطونی تفسیر تاویلی، به کشف و ارزش دادن مجدد به شرک، و الحاد نائل شد. **مارسیلیو فیسینو** (۱۴۳۳-۱۴۹۹) آثار **فرفوریوس**، یا **مبلیخوس** کاذب و **هرمس تریسمجیستوس** را ویرایش کرد و به تالیف کتابی در بارهء الهیات افلاطونی همت گماشت، او **افلوطین** را آخرین شاگرد **افلاطون** و معتبرترین مفسر آراء او می دانست. متفکران اومانیست (بشرگرا) معتقد بودند که سنت مشترکی در همهء ادیان وجود دارد که شناخت آن برای نیل به رستگاری کفایت می کند. از نظر آنها در واپسین تحلیل همهء ادیان ارزشی یکسان دارند.

سال ۱۵۲۰ نظاره‌گر انتشار نخستین تاریخ عمومی ادیان بود که توسط **ژان بوئم** از فرقهء تیوتونیک تحت عنوان: «رسوم، قوانین و شعایر همهء اقوام» **(The customs, laws, and Rites of all peoples)** نوشته شد. این کتاب حاوی شرح و توصیفی در بارهء عقاید اقوام آفریقایی، آسیایی و اروپایی بود.

کشفیات جغرافیایی در قرن پانزدهم و شانزدهم، افقهای جدیدی جهت شناخت انسان دیندار گشود. شرح زندگی و حکایات نخستین جهانگردان و مکتشفان در مجموعه‌هایی با نام «سفرنامه‌ها» **(Voyages)** گردآوری شد و رواج فراوانی بین قشر تحصیلکردهء اروپایی یافت. این کوششها از طریق انتشار نامه‌ها و گزارشهای مبلغان اعزامی به آمریکا و چین دنبال شد. نخستین کوشش در جهت تطبیق ادیان جدید با دینهای قدیم، توسط مبلغی به نام **لافیاتائو** در کتابش به نام «رسوم وحشیان آمریکا در مقایسه با رسوم دورانهای نخستین» **(Earliest Ages customs of the American savages compared to the customs of the)** که در سال ۱۷۲۴ منتشر شد، صورت گرفت. در سال ۱۷۵۷، **چارلز دوبروسس** تالیفی تحت عنوان «پیرامون آیین بت پرستی و خدایان آن» **(Egyptian Religion and the pressnt Religion of Nigntis on the cult of fetish Gods, or parallel between the Ancient)** پدید آمد که بعدا با نام

«مقایسه‌ای بین دین مصریان باستان و دین کنونی سودان» (**and the pressnt Religion of Nigntis**
the cult of fetish Gods, or parallel between the Ancient Egyptian Religion on) به انجمن نسخه‌های باستانی فرانسه ارائه شد ولی آنها با این عذر که کتابی تند و جسورانه است از انتشار آن سر باز زدند و ناچار در سال ۱۷۶۰ بدان نام و نشان منتشر شد. در پاسخ به نظر **لافیاتائو** و به پیروی از **هیوم**، **دوبروسس** ادعا کرد که خطاست اگر بپنداریم بشر در ابتدا تصور روشنی از خدا داشته است که بعدا از میان رفته است، بلکه برعکس، از آن جا که «ذهن بشری همواره از درجات پست به درجات عالی تکامل می یابد»، نخستین شکل دین فقط می توانسته به صورتی نارسا و ناپخته یعنی به شکل «بت پرستی» باشد. **دوبروسس** این واژه را به معنایی مبهم در مورد آیین حیوان پرستی، گیاه‌پرستی، و پرستش اشیای بیجان به کار برد.

خدا انگاران طبیعی انگلستان (**The English Deists**)، بویژه **هیوم**، «فیلسوفان» فرانسوی و اصحاب دایره‌المعارف - **روسو**، **ولتر**، **دیدرو**، **دالامبر** - و متفکران آلمانی عصر روشنگری (بویژه **ف. ا. ولف** **ولسینگ**) بحث در بارهٔ مسئلهٔ دین طبیعی (**Natural Religion**) را به شدت ادامه دادند. اما در واقع این محققان آزموده و متبحر بودند که توانستند کمک مثبتی به تفسیر ادیان بیگانه، شرک آلود یا ابتدایی بکنند. برخی از موءلفان از طریق پیشنهاد فرضیات و نیز به واسطهٔ واکنشی که آثارشان برانگیخت تاثیر عظیمی برجای نهادند.

فونتنل در کتابش به نام «گفتار در منشاء پیدایش افسانه‌ها» (**course on the origin of fables**
Dis) (منتشر شده در سال ۱۷۲۴، ولی تالیف یافته بین سالهای ۱۶۸۰ تا ۱۶۹۹) شعور تاریخی نافذی را به نمایش گذاشت و بر نظریه‌های جانمند انگارانهٔ قرن نوزدهم پیشی گرفت.

در سال ۱۷۹۴ **فرانکویس دوپوئیس** کتاب «خاستگاه پیدایش همهٔ ادیان» (**origin of all calts**
The) را منتشر کرد و خواست نشان دهد که تاریخ خدایان و حتی زندگی **مسیح** (ع) همگی تنها تمثیلی از حرکت ستارگان است، نظریه‌ای که در پایان قرن نوزدهم توسط بابل پرستان مجددا احیاء شد. **فردریك کروزر** در کتاب خود به نام «نمادگرایی و اسطوره‌شناسی اقوام باستان، بویژه یونانیان» (**of Ancient peoples**
symbotism and mythology) (۱۸۱۰-۱۸۱۲)، کوشید به بازسازی مراحل اولیها ادیان آتنیهای باستان (مهاجران یونانی) و دینهای شرقی پرداخته و نقش نمادها را نشان دهد. (نظرات او توسط یک عقلگرای مسیحی به نام **اگوست لوبك** در اثری مفصل که در سال ۱۸۲۹ انتشار یافت، رد شد). در نتیجهٔ دستاوردهای شاخه‌های گوناگون مطالعات شرق شناسی در نیمهٔ نخست قرن نوزدهم، همچنین در اثر پدید آمدن علومی مثل زبان شناسی هند و اروپایی و زبان شناسی تطبیقی، رشتهٔ تاریخ ادیان برای نخستین بار توسط **ماکس مولر** (۱۸۲۳-۱۹۰۰) در جایگاه شایستهٔ خود قرار گرفت. اثر او به نام «تحقیقی پیرامون اسطوره‌شناسی تطبیقی» (**Hassy on Comparative mythology**) (۱۸۵۶) نخستین حلقه از رشتهٔ طولانی مطالعاتی است که توسط خود او و شاگردانش در بارهٔ نظریه او صورت گرفته است. **ماکس مولر** پیدایش اسطوره‌ها را معلول پدیده‌های طبیعی بخصوص ظهورات (تجلیات) شمسی می دانست و پیدایش خدایان را زاییدهٔ «بیماری زبان» می دانست و می گفت آنچه در اصل فقط یک نام بوده بعدها به شکل الوهیت و خدا در آمده است.

نظرات او موفقیت چشمگیری به دست آورد و تنها در پایان قرن نوزدهم بود که در نتیجهء اکثر **و. مانهارت** (۱۸۳۱-۱۸۸۰) و **ادوارد برنت تیلور** (۱۹۱۷-۱۸۳۲) مقبولیت خود را از دست داد.

مانهارت در کتاب اصلی خود به نام «آیینهای جنگل و صحرا» **(cutls of forest and field)** (۱۸۷۷-۱۸۷۵) اهمیت «اساطیریست» را که هنوز در شعائر و عقاید روستاییان وجود دارند نشان داد. به نظر او این عقاید بیشتر مراحل ابتدایی دین را نمایان می سازند تا اساطیر طبیعت گرایانه‌ای که توسط **ماکس مولر** مورد بررسی قرار گرفت. نظرات **مانهارت** از سوی **سر جیمز جورج فریزر** در کتابش به نام «شاخهء زرین» **(The Golden Bough)** (چاپ سوم، ۱۸۹۰، ۱۲ جلد، ۱۹۰۷-۱۹۱۳) پذیرفته و ترویج شد. در سال ۱۸۷۱، کتاب «فرهنگ ابتدایی» **(Prisntive culture)** توسط **ای.ب. تیلور** انتشار یافت که کتابی دوران ساز بود، زیرا اندیشهء جدیدی را - یعنی جانمند انگاری - مطرح ساخت. بر طبق نظریه جانمند انگارانهء **تیلور**، بشر ابتدایی معتقد بود که هر چیزی روحی دارد و این عقیدهء اساس و فراگیر نه تنها آیین پرستش مردگان و پرستش نیاکان را توضیح می داد بلکه منشاء پیدایش خدایان را نیز تبیین می کرد. از سال ۱۹۰۰، نظریهء جدیدی در این مورد، یعنی نظریهء دوره ماقبل جانمند انگاری توسط **ر. ر. مارت، ك. ت پریوس** و دیگر محققان به وجود آمد. طبق این نظریه منشاء پیدایش دین را باید در تجربهء آدمی از یک نیروی نامتشخص (مانا) جستجو کرد. انتقادی در بارهء جانمند انگاری، اما از دیدگاهی متفاوت، توسط **آندریو لانگ** (۱۹۱۲-۱۸۴۴) صورت گرفته است. او معتقد است که عقیده به موجودات مافوق و مجرد («پدران همه») مربوط به مراحل کهن فرهنگی است و نمی توان آن را از طریق عقیده به ارواح توجیه نمود.

ویلهلم اشمید (۱۹۵۴-۱۸۶۸) این عقیده را اقتباس کرد و آن را از دیدگاه اسطوره‌شناسی «تاریخ فرهنگی» گسترش داد و کوشید تا نظریهء توحیدگرایی اولیه **(Primerdial monotheism)** را به اثبات برساند. («منشاء پیدایش عقیده به خدا» **(The origin of the Idea of God)**، ۱۲ جلد، ۱۹۱۲-۱۹۵۵). نهضتهای دیگری در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پدید آمدند.

امیل دورکهایم (۱۹۱۷-۱۸۵۸) معتقد بود که او تبیین جامعه‌شناختی دین را در توتم پرستی **(Totemnism)** یافته بود.

(در میان قبایل اجیبوا، سرخپوستان ساکن آمریکای شمالی، واژهء توتم بر حیوانی دلالت می کند که یک قبیله نام آن را بر خود دارد و به منزلهء جد یا نیای آن قبیله به شمار می رود.) در آغاز سال ۱۸۶۹، **ج. ف. مك لنان** تاکید کرد که توتم پرستی شکل اصیل دین را ارائه می دهد. اما تحقیقات بعدی، بویژه کار **فریزر**، نشان داد که توتم پرستی، امری فراگیر و جهانشمول نبوده و نمی تواند نخستین شکل دین به شمار رود. **لوسین لوی برول** به دنبال این بود تا اثبات کند رفتار دینی را می توان از طریق ذهنیت ماقبل منطقی مردمان ابتدایی توضیح داد، او این فرضیه را در اواخر عمر خویش اعلام کرد. اما این فرضیه‌های جامعه‌شناختی تاثیر ماندگاری بر روی بررسیهای تاریخی - دینی نداشتند. شماری از قوم شناسان کوشیدند تا با دانش قوم شناسی به عنوان رشته‌ای تاریخی مواجه شوند و مطالعات آنان به نحو غیر مستقیم کمک موءثری به رشتهء تاریخ ادیان کرد.

در بین قوم شناسانی که جهتگیری تاریخی داشته‌اند می توان از این افراد نام برد: **ف. گرابنر، لئو فروبنیوس، و. و. ریورز** و **ویلهلم اشمید** در اروپا، و **فرانز بوئاس** و مکتب او در آمریکا. تبیین های روان شناختی در بارهٔ دین از سوی **ویلهلم وونت** (۱۸۳۲-۱۹۲۰)، **ویلیام جیمز** (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و **زیگموند فروید** (۱۸۵۶-۱۹۳۹) عرضه شد.

پدیده‌شناسی دین نیز نخستین نمایندهٔ معتبر خود را در **جراردوس واندرلیو** (۱۸۹۰-۱۹۵۰) یافت. اکنون مورخان ادیان به دو گروه مختلف که از نظر روش شناختی مکمل یکدیگرند تقسیم می شوند. یک گروه صرفا توجه خود را بر مطالعهٔ ساختارهای ویژهٔ پدیدهٔ دینی متمرکز ساخته‌اند و گروه دیگر مایل به تحقیق پیرامون شرایط و زمینه‌های تاریخی دین هستند. گروه نخست جویای فهم ماهیت و گوهر دین است، در حالی که دستهٔ دوم در طلب کشف و فهم تاریخ آن می باشد.

واژه‌های مهاجر فارسی به آلمانی

سعید فرهودی

زبان بر خلاف خط که قراردادی و لایتغیر است پدیده‌ای زنده و پویاست مگر آنکه گروهی از پژوهندگان گرد هم آیند و تصمیم بگیرند که از این پس فلان واژه را باید با «ط» بنویسند یا با «ت».

زبان در گذر زمان به دلایل متعدد و پیچیده نظیر مهاجرتهای فردی و جمعی، تجارت و زیارت و سیاحت دیگرگون می شود. لغات و اصطلاحات نو، بدینسان پذیرفته شده و کلمات و اصطلاحاتی هم به دست فراموشی سپرده می شوند. خالص نگه داشتن زبان به هیچ روی ممکن نیست، چون این یک امر طبیعی است که تابع قوانین و مقررات ویژه نیز می شود. بنا بر این هیچ زبانی را نمی توان یافت که با زبانهای بیگانه آمیزش نکرده باشد. چنین آمیزش نه تنها در زبان فارسی بلکه در زبانهای اروپایی و از جمله آلمانی – که نگارندهء این سطور سالها با آن سر و کار دارد – هم وجود دارد.

وقتی پدیده‌ای نو همچون «کامپیوتر» یا «اتومبیل» وارد جامعه شد، بدیهی است باید نامی هم برای آنها تعیین کرد. پویایی زبان در این است که نیازهای جامعه را مرتفع سازد، خواه با وامگیری از گنجینه سایر زبانها و خواه با افزودن لغات و اصطلاحات نو به زبان قدیمی و باستانی.

با این توضیح، ضروری به نظر می رسد که جریان تبادل واژه‌های فارسی با سایر زبانها مورد تحقیق جدی قرار گیرد.

راقم به سهم خود و در حین مطالعاتی که هنگام ترجمه کتب آلمانی داشتم، به واژه‌هایی برخوردم که ریشه فارسی دارد و چون شمار آنها کم نیست، برخی از واژگان را به مرور گردآوری کرده و در مجموعه‌ای هر چند کوچک (در حد یک مقاله) گرد آوردم. واژه‌های زیر از آن جمله‌اند.

در آغاز به دو نکته اشاره می شود:

۱ – در مورد شماری از کلمات که در فرهنگهای آلمانی (**"Duden", "Universal Lexikon"**, **" Das deutsche Wort"**) توضیحی برایشان نیامده و در لغت نامه‌های فارسی معین و دهخدا و ... هم مطلبی راجع به آنها موجود نیست، تنها به بیان تلفظ و معنی اکتفا گردیده است.

۲ – راجع به واژه‌هایی که در کتب فارسی چیزی در باره آنها گفته شده ذکر منبع و توضیحات را ضروری دانستم.

ماه اوت، بر اساس تقویم سوری (W) آبماه **Abmah**

آب ماه، ماه آب سریانی برابر با آگوست رومی (دهخدا)

شمشیر کوتاه، شمشیر پارسیان قدیم (D) آکیناکس **Akinakes**

بیگاری (D) آنگاری **Angarie**

خربزه یا هندوانه (D) آربوزه **Arbuse**

مادهء شیمیایی روغن بابونه (D) آزولن **Azulen**

کربنات آبدار طبیعی مس، نام آن از «آزور» به معنی آبی لاجوردی گرفته شده است (فرهنگ اصطلاحات علمی)

آبی آسمانی آزور **Azur**

پدر، عنوان مقامات روحانی (W) بابا **Baba**

بخشش، انعام، هدیه (L) با کشیش **Bakschisch**

در زبان پهلوی «واکار»، «گیلکی «واکار»، سمنانی (D) **Basar**

«وازهار»، لاسگردی و شهمیرزادی «بازار»= محل خرید و فروش. این لغت را فرانسویان از پرتغالیها گرفته‌اند و آنها هم از پارسی اخذ کرده‌اند (دهخدا).

پادزهر (D) بتسوار **Bezoar**

بور، یکی از مواد اصلی در شیمی (D) بور **Bor**

هیدروژن بور (D) بورانه **Borane**

نمک اسید بوریک (D) بورات **Borat**

ترکیبی از بورویک فلز (D) بورید **Borid**

کاروان به زبان پهلوی "**Karvan**" (فرهنگ معین) (L) (D) کاراوان یا کاراوانه (**Karawane**) **Caravan**

خان، خانه، اقامتگاه ((D) خان (**Chan (Khan**

چک (D) (W) شک **Check**

ماخوذ از فارسی، قباله و برات، قبض، سند، حواله و یا هر نوشته‌ای که بدهکار به طلبکار دهد تا به موجب آن پول یا کالا و جز آن را از دیگری بگیرد. در زبان عربی «صک» (دهخدا)

دلق، دامن خاص درویشان،

لباس کهنه و مندرس (دهخدا) دالک (W) **Dalk**

دیو، روح پلید، اهریمن دو (W) **Dew**

این کلمه در عصر باستان به گروهی از خدایان آریایی اطلاق می شد ولی پس از ظهور زردشت و معرفی اهورامزدا، خدایان یا دیوان قدیم گمراه کنندگان یا شیاطین خوانده می شدند، به هر حال کلمه دیو، نزد همهء اقوام هند و اروپایی به استثنای ایرانیان معنی اصلی خود را دارد: **deva** در نزد هندوان – هنوز هم به معنی خداست، **zeus** (یونانی)، **deus** (لاتینی)، و **dleu** هم در فرانسه از همین ریشه‌اند.

(D) داکمه **Dakhma** اوستا:

برجی که پارسها مردگانشان را بر روی آن می نهادند تا لاشخورها و غیره بخورند و زمین و آتش ناپاک نگردد

(D) دخمه: جائیکه مردگان را نهند (دهخدا) سردابه (معین)

درویش، گدا، قلندر، زاهد (W) درویش **Derwisch** در زبان پهلوی **"driyos"** (معین)

نیمکت (مبلی)، شورای دربار یا دولت وزارتخانه (W) دیوان **Diwan**

دستار، عمامه، شال کمر، توربان هم ماخوذ از دولبند است که در زبان فرانسوی هم وجود دارد (دهخدا) (W) دولبند **Dulbend (Dulbend)**

بار عام سلاطین در هند باستان، دور بار: دو نیزه که در قدیم از دو طرف ملوک به هنگام سواری نگه می داشتند، دورباش یعنی عقب بایست و با خبر باش (دهخدا) (D) دوربار **Durbar**

در زبان پهلوی «فرمان» و در زبان پارسی باستان «فرمانا» (دهخدا) (D) فرمان **Ferman**

گاتها: قدیمی ترین و مقدسترین بخش اوستا (D) گاتاس **Gathas**

هوم، در اوستا، نوعی گیاه که زردشتیان شربتش را می نوشند هائوما، **Haoma** (D) هما **Homa**

خواجه، آموزگار معنوی، ارباب، پیر (D) هود جا، کوجا **Hodscha, Khodscha**

ابریق، آفتابه – معرب «آبری» و «آبریز» ظرف سفالین شراب (دهخدا) (D) ایبریک **Ibrik**

یاسمن، گلی خوشبو به رنگهای سفید، زرد یا قرمز (D) یاسمین **Jasmin**

کهربا، صمغ درخت کاج (W) کارابا **Karaba**

کباب ، کباب سیخی (D) کباب **Kebab**

کلک، قایق گونه‌ای دزفولی مرکب از چوبهای نی و علفهایی که آنها را هم می بستند و چند مشک پر باد را بر آن نصب می کردند و به جای قایق مورد استفاده قرار می دادند. (معین) (D) کلک ، کلیک **Kelek, Kelik**

کمانچه، ساز زهی که با آرشه نواخته می شود. (D) کمانچه **Kemantsche**

رنگ خالی، خاکی رنگ (L) کاکی **Khaki, Kaki**

خدیو، پادشاه، سلطان (D) کدیوه **Khedive**

کیوسک ، کوشک (کوچک)، اطاقی که چهار طرفش باز است. (دهخدا) (D) کیوسک **Kiosk**

این لغت از «کوشک» فارسی گرفته شده است. (معین)

الماس بزرگ و مشهور کوه نور. (D) کوهینور **Kohinoor** یکی از بزرگترین و زیباترین الماسهای دنیا، نادرشاه که آن را در فتح هندوستان بر تاج محمد شاه هندی دید و شگفت زده گفت: «کوهی از نور» و از آن تاریخ با این نام مشهور شد. (دهخدا)

لاک ، پوششی فیلم گونه (D) لاک **lack**

نام رنگی است که در هندوستان به دست آید (دهخدا)

لاکاز، نام دیاستازی که در شیرابهء درخت لاک یافت می شود. (دهخدا). (D) لاکازه **Lakkase**

تصویری را با رنگهای شفاف پوشش دادن (D) لازیرن **Lasieren**

رنگ شفاف، سنگی نسبتا سخت و لاجوردی رنگ (D) لازو **Lasur**

لاژورد، لازورد: سنگی است کبود که از آن انگشتر سازند. (دهخدا)

رنگ آبی، نیلی. (D) لیلا **Lila**

نیله، عصارهٔ نیل که بدان چیزها رنگ کنند.

یکی از مرکبات که دو نوع دارد، ترش و شیرین (D) لیمو **Limo**

آب لیمو، لیموناد.

آب گازدار و معدنی (دهخدا) (D) لیموناده **Limonade**

چیزی (مایعی) که در آن لیمو انداخته باشند (D) لیمونه **Limone**

شیوه معماری مساجد در ایران

(D) لیوان **Liwan**

ایوان، خیمه شاهی (معین)

سحر و جادو

این لغت از مغ (پارسی باستان «ماگو» گرفته شده است (دهخدا)

(D) ماگی **Magie**

بزرگ (W) ماها **Maha**

مرده، بی حرکت، یکی از حرکات شطرنج (W) مات **Matt**

نویسنده، منشی، شاهزاده، امیرزاده (D) میرزا **Mirza**

دنیای خاص میترا (خدای نور ایرانیان باستان). (D) میترائوم **Mithraum**

یکی از خدایان قبل از زردشت (دهخدا)

مومیایی (D) مومی **Mumie**

موم، مومی کردن جسد (دهخدا)

نوعی ادویه از (نعناعیان) که در نواحی معتدل می روید (فرهنگ داروها و - واژه‌های دشوار) (D) موسکات **Muskat**

نماز، نیایش، عبادت (D) ناماز **Namaz**

نفت، مادهٔ مایع معدنی. (D) نافتا **Naphtha**

مانوی - پهلوی "**npt**" قیر، نفت (معین)

نفتالین، مادهٔ شیمیایی بدبو (D) نافتالین **Naphthalin**

پرتقال، این میوه اصلا آسیایی است و در عصر جنگهای صلیبی به مغرب زمین برده شد (معین) (D) اورانژه **Orange**

قطعه، پاره. (D) پارا **Para (Parah)**

"**Parak**" در زبان پهلوی به معنی قطعه و پول است. نوعی فلفل تند (D) پاپریکا **Paprika**

گوجه‌فرنگی (D) پارادئیزر **Paradeiser**

بهشت. (D) پارادیس **Paradies**

پردیس لغتی است ماخوذ از زبان مادی (پارادنزا) به معنی باغ و بستان، و از همین لغت است «پالیز»، فرودس معرب آن است. (دهخدا)

واحد طول (فرسنگ) قدیم ایران. (D) پاراسانگه **Parasange**

در پهلوی «فرسنگ»، پارسی باستان

«فرسنکا» و معرب آن «فرسخ» (دهخدا)

طرفداران پارسیسم در هندوستان (D) پارسه **Parsa**

عنوان بزرگان عثمانی . (W) پاشا **Pascha**

ماخوذ از کلمهء پادشاه (دهخدا)

لات و پات ، حرکتی در بازی شطرنج (D) پات **Patt**

بیماری کرم ابریشم (D) پیرینه **Pebrine**

پیک ، سفیر (W) پیک **Peik**

از اوستایی «پلیکاء» پیاده رونده و مجازا قاصد (دهخدا)

نوعی سنگ آتشفشانی (D) پیرین **Peperin**

پری، زن زیبا (D) پری **Peri**

در زبان پهلوی **"Parik"** (معین)

نوعی پارچه نخی (پنبه‌ای) (D) پرکال **Perkal**

پارچه‌ای محکم و با دوام برای جلد کتاب (D) پرکالین **Perkalin**

نمک اسید فتال (D) فتالات **Phthalat**

پلو، (D) پیلاو **Pilaw (Pilau)**

Polow = پلاو – پلا (دهخدا)

پسته (D) پیستاتسیه **Pistazie**

به زبان آرامی **"Pesta"**

(Peste)، به یونانی **"Pistaktion"** (معین)

لباس خواب، (W) پیاما، پیجاما **Pyiama** ، **Pidchama** پیژامه، پی جامه که از فارسی «پاجامه» به هندوستان رفته و از آنجا به زبان انگلیسی و سایر زبانهای اروپایی وارد شده . نوعی شلوار گشاد که زنان هند پوشند (معین)

رباب (ساز زهی) یا طنبوری که با زخمه یا آرشه نوازند. (معین) (D) رباب **Rebab**

ویولون کوچک قرون وسطائی با دو یا سه سیم (D) روبیه (ربک) **Rubebe, Rebec**

برج، مهره‌ای از فیگورهای شطرنج به شکل برج که از فارسی به زبان آلمانی رفته است. (معین) (D) رخ **Roch**

حرکت رخ رفتن (قلعه رفتن) در شطرنج (D) رخاده – رخیرن **Rochade - rochieren**

چرم نرم و لطیف بز که رنگ شده باشد. (D) سافیان **Saffian**

قایق نوک تیز و باریک ترکی (D) ساندال **Sandal**

کفش تابستانی و سبک چرمی. (D) ساندالہ **Sandale**

به یونانی «سندلیا» به لاتین «سندلیوم» و معرب آن «سندل» است، به کفش و پای افزار گویند (دهخدا)

نوعی رقص آهسته با ضرب (تاکت) ۳/۴ (D) سارا باندا- سارا بانده **Sarabanda- Sarabande**

سرکار، صاحب منصب (D) سارکار **Sarkar**

شاه، بازی شطرنج (D) شاخ **Schach**

شاه (D) شاه **Schah**

شغال (D) شاکال **Schakal**

شکال، که اهل تبرستان به آن «شال» گویند (دهخدا)

شال گردن (D) شال **Schal**

شلوارهای دراز، گشاد و اغلب آبی رنگ زنانه در مشرق زمین که از قرن ۱۲ میلادی مردان هم پوشیدند. (D) شالوار **Schalwar**

سپاهی (سربازان بومی ارتش انگلستان در هند) (D) سپوی **Sepoy**

خانه، سرا، قصر، بارگاه (D) سرای **serai**

در قدیم، سواران اشراف زاده در ارتش عثمانی (D) سپاهی **Spahi**

اسفناج (اسپناج) (W) اشپینات **Spinat**

تافته، پارچه ابریشمی (D) تافت **Taft**

تنبور، در زبان پهلوی «دنبره»، یکی از سازهای زهی که کاسه‌ای کوچک دارد، شبیه سه تار. (معین) (D) تامبور **Tambour**

سازی شبیه به ماندولین، مخصوص صربستان (D) تامبوریزا **Tamburizza**

جام، لیوان، آبخوری دسته‌دار (D) تاسه **Tasse**

کلاههای نوک تیز شاهان قدیم ایران، کلاه مخصوص پاپ. تاج پادشاهان فارس و ماد که تیارای پاپ هم به تقلید از آن ساخته شده است (دهخدا) (D) تیارا **Tiara**

پوشش برای سر شبیه فس (نام کلاهی که در شهر فس (مراکش) ساخته می شد و آن کلاه معمولی ترکان عثمانی و مصریان بود، در واقع نوعی فینه که از نمد یا ماهوت سرخ ساخته می شود (دهخدا) (D) تاربوش **Tarbusch**

گربه بزرگ آسیایی - ببر (D) تیگر **Tiger**

راه راه، شبیه به ببر (D) تیگروئید **Tigroid**

چیزی شبیه به پیراشکی (D) تیمباله **Timbale**

(گل) لاله (D) تولپه - تولیپانه **Tulpe- Tulipane**

سرپوشی در مشرق زمین که بعدها پوششی زنانه و مد شد. **(D)** توربان **Turban**

حرمسرا در ایران و هند باستان **(D)** زنانا **Zenana**

نوعی گیاه دارویی **(D)** تسیتور **Zitwer**

شکر **(W)** تسوکر **Zucker**

در زبان پهلوی **"Shakar"** یونانی **"Saloxaron"** لاتین **Saccharum** معرب آن «سکر» فرانسوی **Sucre**

انگلیسی **"Sugar"**، همه اینها بلا واسطه از سانسکریت **"Sarkara"** گرفته شده‌اند. هند سرزمین باستانی شکر است. (دهخدا)

پی نوشت:

منابع فارسی: فرهنگ دهخدا، فرهنگ معین، فرهنگ اصطلاحات علمی، فرهنگ داروهای دشوار (تالیف دکتر منوچهر امیری)

منابع آلمانی: کتاب ویژه لغات بیگانه در زبان آلمانی **Duden (D)** لغت نامه آلمانی **Deutsche Wort (W)** **Das**

دائره‌المعارف آلمانی، دو جلدی **Universal - Lexikon (L)**

تحولی تازه در پژوهشهای آماری قرآن کریم

دکتر محمد جعفر یاحقی

به روان معلم شهیدم، آن مسافر ۲۹ خرداد به مقصد ملکوت

پژوهشهای آماری پیرامون قرآن کریم در فرهنگ اسلامی به عبارتی می تواند پیشینه‌ای به درازای تاریخ قرآن داشته باشد. از همان روزها که در نخستین دهه‌های سدهء اول اسلامی، قرآن مجید مدون گردید و از لوح سینه‌ها به سینهء دفترها منتقل شد، ابتدا شمار سوره‌ها و آیات و ترتیب و جایگاه هر یک مورد توجه قاریان و عامهء مسلمانان قرار گرفت و از آن پس هم، تعداد کلمات و حروف و مدات و جزمها و وقوف و رکوعات، و سرانجام پس از پیدا شدن شکل و اعراب و تنقیط خط، شمار نقطه‌ها و شکلها و دیگر نشانه‌های سجاوندی و تجویدی این بود که دلباختگان وحی، شوق و عمر و اعتقاد خود را به انگیزهء پاداش اخروی و یا به منظور سیراب کردن حس کنجکاوی به کتاب آسمانی خویش تسلیم داشتند، و به موازات کوششهایی که در زیبانویسی و تذهیب و تجلید هنرمندانهء قرآن صورت می گرفت، برخی نیز با شمارگریهای زمانگیر، جنبه‌های کمی قرآن را می آزمودند، همان که بعضا نتایج کوشش آنان در کتابهای مستقل و یا صدر و ذیل قرآنهای خطی به یادگار مانده است. [۱]

بعدها که کتابهای مستقل پیرامون قرآن و قرآن پژوهی سامان یافت، بسیاری از این آمارها هم بدان کتابها راه یافت یا پدید آورندگان آن آثار، خود به تن خویش دست به این گونه شمارگریها زدند و ارقام دیگری در هر مورد به دست آوردند که بالمال دامنهء تنوع رقمهای پیشین را وسعت می بخشید. آنچه در مورد این آمارها نباید از نظر دور بماند اینکه چون تهیهء آنها بیشتر از طریق شمارش مستقیم، آن هم با شیوه‌هایی ابتدایی و نامطمئن صورت می گرفته است، [۲] هرگز نمی توانسته است از دقت ریاضی لازم برخوردار باشد، بگذریم از اینکه به دست آوردن این اعداد و ارقام بیشتر چیزی از مقولهء تفنن به شمار می رفته و کمتر سودهای علمی حساب شده‌ای بر آن مترتب بوده است.

مرحلهء نوین فهرست نگاری و مثلا تهیهء کشف الایات و کشف المطالب برای قرآن مجید را باید به همین اواخر و زمانی مربوط دانست که اروپاییان غیر مسلمان، برای رفع حوایج علمی خود، مراجعهء سریع و مطمئن را به کتاب آسمانی مسلمانان ضروری دیدند. از پاره‌ای کوششهای مقدماتی از ناحیهء خود مسلمانان که بگذریم، نخستین کشف الایات علمی و مستند به موازین لغت نویسی عربی را، که برای یافتن هر کلمه و تعیین موضع آن، به مادهء واژه باید رجوع کرد، گوستاو فلوگل دانشمند آلمانی پدید آورد که به سال ۱۸۴۳ میلادی در اروپا به چاپ رسید. [۳] کار فلوگل که تا امروز سرمشق مسلمانان برای عموم معجمهای قرآنی بوده، بعدها با فهرست موضوعی ژول لابوم **Jules Labeaume** (۱۸۰۶-۱۸۷۶) خاورشناس فرانسوی، که برای نخستین بار به سال ۱۸۷۷ میلادی چاپ و منتشر شد، از جهتی تکمیل گردید، و کار پژوهشهای قرآنی را که پیش از آن در فرهنگ اسلامی

ذوقی و استحسانی صورت می پذیرفت به سوی سامانها و شیوه‌های پژوهشی جدید علمی و دقیق هدایت کرد. امروز استفاده از کشف الایات و طبقات الایات، بویژه معجمهای پر آوازه و ظاهرا علمی و دقیقی مثل **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم** فوءاد عبدالباقی، و در نزد ایرانیان و فارسی زبانان علاقه‌مند به شیوه‌های الفبایی، استفاده از **کشف الایات** الفبایی مرحوم دکتر محمود رامیار و اخیرا **ترتیب المعجم المفهرس**، به کوشش محسن بیدارفر و یا در نوع کشف المطالب، **فرهنگ موضوعی قرآن مجید** فراهم آوردهء کامران فانی و بهاءالدین خرمشاهی، امری رایج و روزمره و در زمرهء بدیهیات و مسلمات در زمینهء پژوهشهای متعلق به قلمرو فرهنگ اسلامی به معنای وسیع و جامع کلمه است.

با طرح این مقدمه، بدون آنکه بخواهم عظمت کار قرآن پژوهان بزرگی مانند زرکشی، سیوطی، زرقانی و ... را در فرهنگ اسلامی نادیده بگیرم و یا فضل تقدم دانشمندانی چون فلوگل و ژول لابوم را از حیث متدولوژی انکار کنم، باید نشر کتابی دقیق، روشمند، ناقدانه و در یک کلمه سترگ و عزیز را از جانب آستان قدس رضوی در مشهد، به همهء قرآن پژوهان و عموم دلباختگان به فرهنگ سرشار و غنی اسلامی در همهء عالم مژده بدهم و به موءسسهء چاپ و انتشار آستان قدس رضوی که سرانجام توانسته است با شکیبایی و تحمل هزینهء زیاد، در ششمین سال تاسیس خود به نشر چنین کتابی آبرومند توفیق یابد، تبریک بگویم.

نشر **المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم**، تالیف و تحقیق دکتر محمود روحانی که اینک روشنی بخشای بساط کم رونق کتاب و پژوهش در ایران شده است، همان مژدهء بزرگی است، که قرآن پژوهان را «تبیانا لکل شیء» است و «هدی و رحمه و بشری للمسلمین.»

برخی از خوانندگانی که معمولا عادت دارند اعتبار «ما قال» را با «من قال» بسنجند، ممکن است موءلف کتاب را نشناسند و در مورد توصیف مقدماتی ما شائبهء مجامله‌ای از ذهنشان بگذرد. از این رو در مقام آشنایی با موءلف عرض می کنم که: دکتر محمود روحانی سالها پیش در بروکسل تحصیل کرده و دکترای تخصصی بهداشت عمومی (Dr. P.H.) و گواهی نامهء بین المللی فوق تخصص در اپیدمیولوژی و آمار پزشکی با رتبهء ممتاز را از همان دانشگاه دریافت داشته است. وی در مبارزات سالهای انقلاب در مشهد وجههء سیاسی لازم را کسب کرده و در مجلس اول خبرگان نمایندهء مردم خراسان بود. در فاصلهء سالهای ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۱ در مقام وزیر بهزیستی خدمت کرد و هم اکنون استاد دانشگاه علوم پزشکی مشهد و رئیس هیات امنای دانشگاه امام رضا (ع) و عضو هیات مدیرهء بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی است.

انتساب خجستهء وی به دو خاندان علم و فضیلت خراسان – مطهری و شریعتی – او را در فضای قرآن و فرهنگ ناب اسلام قرار داد، و همین امر سبب شد که از بیست سال پیش، پژوهشهای قرآنی ابتدا اندیشه و سرانجام همهء هم و غم او را به خود جلب کند.

کتاب **المعجم الاحصایی** که مراحل تالیف و چاپ آن قریب سیزده سال زمان برده است، نخستین دستاورد آبرومند این اهتمام فرخنده به شمار است و پیش درآمدی بر کارهای بنیادین دیگری از قبیل: **واژه‌نامهء بسامدی قرآن** و **پژوهش دیگری در مورد واژه‌های قرآنی** با ذکر آیات به روشی بدیع که به قول خود موءلف ام

الکتاب او به شمار است و مراحل اساسی برخی از آنها نیز همزمان پشت سر گذاشته شده است. **المعجم الاحصایی** در واقع فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم است همراه با بسیار سودهای جانبی با ۱۸۶۲ صفحه متن و سی و یک + ۷۲۶ صفحه دیباچه که به خودی خود پژوهشی عالمانه و روشمند و عبرت انگیز از کار درآمده، و عملا در سه جلد (دو جلد متن و یک جلد مقدمه) به وجهی آبرومند و پیراسته و پرداخته، - از آن نوع که سالها باید به انتظار نمونه‌ای سنگ بر جگر نهاد و باز هم نیافت - به تاریخ اسفند ۱۳۶۸ با سرمایهء انتشارات آستان قدس رضوی در مشهد چاپ شده و قرار است همزمان با نشر این مختصر به بازار آید.

معرفی کتاب را این گونه زود و همزمان با انتشار آن از آن رو من بر عهده گرفتم، که از سالها پیش کم و بیش در جریان مراحل تالیف کتاب بودم و به مناسبت سهم ناچیزی که در ویرایش بخش فارسی جلد اول (المدخل) کتاب داشتم، این اواخر تا حدود زیادی - به مقدار فهم خود - به اهمیت کتاب پی بردم و شاید بعد از موءلف تا امروز بیشترین آگاهیها را از کم و کیف و وضع و این کتاب، من به دست آورده باشم. آشنایی من با این کتاب و روش سخت و پخته‌ای که در تنظیم آن می دیدم سبب شد که آن را در گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهشهای اسلامی پیش از نشر مبنای فرهنگنامهء عظیم قرآنی قرار بدهم که برابرهای فارسی گوناگون ۱۴۳ قرآن و جزوهء خطی محفوظ در کتابخانهء آستان قدس رضوی را به شیوه‌ای الفبایی در بر می گیرد و اکنون حرف آ و الف آن در یک مجلد، مراحل نهایی چاپ را پشت می گذارد.

آنچه در نگاه نخستین عبرت انگیز و در عین حال دلپذیر می نماید، متدولوژی کتاب است که گویی با تمام کارهایی که در این باره انجام گرفته از جهاتی متفاوت است. راست است که متن کتاب (جلدهای ۲ و ۳) که عبارت باشد از کشف الکلمات واژه‌های قرآنی، الفبایی و تقریبا شبیه است با کار مرحوم دکتر رامیار که در ایران عمومیت یافته است، با این حال کیفیت تفکیک کلمات مکی و مدنی و ذکر آمار جداگانهء هر یک و دادن مادهء هر کلمه در برابر آن، تقریبا ابتکاری و در مجموع در بر گیرندهء فوایدی دوگانه و گاه چندگانه است، بگذریم از اینکه از نظر دقت و صحت با نمونه‌های پیشین قابل مقایسه نیست. روشمندی و درستی آمارهای کتاب که با معیارهای گونه‌گون آزموده شده و باید از برکت رشتهء تخصصی موءلف (اپیدمیولوژی و آمار) باشد- که دیگر موءلفان معجمهای قرآنی از آن بی بهره بوده‌اند- به یاری همان متدولوژی است که محقق محترم از طریق مقایسهء منابع و ماخذ متقن و با پرس و جوهای پیگیر، کمبود احتمالی عربیت لازم برای تعهد چنین وظیفه‌ای سنگین را جبران کرده است، و اتفاقا اگر کمبودی هم در کارهای آماری قرآن در گذشته‌ها وجود داشته، کمبود یا حتی نبود متدولوژی بوده است، نه فقدان عربیت لازم.

با روش کار کتاب در جلد اول به تفصیل تمام آشنا می شویم. موءلف با آهستگی شایان توجهی از میان پریشان کاریها و شتابزدگیهای پیشین، گام به گام به شیوهء مختار خود نزدیک شده است. در آغاز پس از مقایسه‌های بایسته از میان سی چاپ متفاوت قرآن متعلق به نوزده کشور جهان (اسلامی و غیر اسلامی) سرانجام با معیارهای خاصی و بنا به ضرورت نظام الفبایی کتاب که ناگزیر بوده است صورت مکتوب و ملفوظ واژه‌ها را تواما مد نظر داشته باشد، سرانجام **مصحف المیسر** را- که متن آن با **مصحف الملك** [5] و **مصحف الازهر**

انطباق دارد – مبنای کار خود قرار داده است (ص ۲۰ و ۷۰۰)

موءلف می توانست بر سیرت زمانه برود و یکی از معجمهای الفبایی – مثلا کشف الایات رامیار– را مبنای کار خود قرار بدهد و با ذکر ماخذ، کمبودهای آن را برابر با روش مختار خود ترمیم کند، اما به دلایلی و از آن جمله عدم اطمینانی که به احصای پیشینیان داشته این کار را نکرده است و به تن خویش و با قبول زحمت فراوان، به شیوه‌ای بسیار زمانگیر و جان فرسا اما مطمئن، تمام واژه‌های قرآنی را ابتدا تفکیک و احصاء و سپس با حوصلهء تمام به دو یا سه شیوه کنترل کرده است. و آنگاه که با رسیدن به نتایج واحد از طرق گوناگون به صحت شمارش خود اطمینان پیدا کرد، کار تنظیم و الفبایی واژه‌ها را آغاز کرده است.

کنترل آماری الفاظ را موءلف با کادر کردن موضعی هر کلمه در سراسر قرآن چاپ فلوگل– که در آن کلمات با فاصلهء لازم و مستقل از یکدیگر به چاپ رسیده – به انجام رسانیده است و جهت حصول اطمینان برای بار دوم و سوم با گذاشتن علامت (✱) و (/) روی هر کلمه از ابتدای قرآن، شمارش و تفکیک اولیهء خود را کنترل کرده است. من قرآن مورد عمل موءلف را دیده‌ام و در نگاه نخستین از حوصلهء وی به شگفت درمانده و بر وقت درازی که صرف این کار شده است، تاسف خورده‌ام. خواننده می تواند کلیشهء صفحه‌ای از قرآن مورد نظر و رنگهای متعددی را که به نشانهء کوشش روزهای متوالی و گاه متناوب موءلف بر روی صفحات آن قرآن به یادگار مانده در صفحهء ۴۴ و ۱۷۴ همین معجم ملاحظه کند. اصل این قرآن برای آنکه به عنوان یادگار و یک کار تحقیقی پر زحمت در سینهء تاریخ بماند، هم اکنون به موزهء قرآن آستان قدس رضوی اهداء شده است. چنانکه از صفحهء ۲۸ جلد اول کتاب برمی آید، شمارش الفاظ بسملهء سوره‌ها (جز در سورهء فاتحه)– به دلیل آنکه نظم احصاء واژه‌های قرآنی طبق روش معمول دیگر معجمها بر هم نخورد– در متن این معجم نیامده، در عین حال برای آنکه محققان علوم قرآنی بتوانند مطابق قول مورد استناد خود عمل کنند، به صورت جداگانه در صفحهء ۲۸ کتاب فهرست شده است.

شمارش کلمات قرآنی در این معجم از دو طریق مستقیم و غیر مستقیم صورت گرفته است: روش مستقیم عبارت است از کلمه شماری، به این معنی که هر کلمه جداگانه در صفحات و سوره‌های قرآنی از آغاز تا انجام شمارش و پس از آن تعداد کلمات سوره با یکدیگر جمع شده، در روش غیر مستقیم، کلمات مشتق از هر ماده که مصدر به یکی از حروف ۲۸ گانهء الفبای عربی بوده، احصاء شده و پس از افزودن شمار کلمات غیر مشتق در مجموع، همان عدد حاصل از شمارش قبلی به دست آمده است.

یکی از شمارگریهای دیگر این معجم که تا حدودی اسباب تفاخر کتاب در میان همگنان نیز هست، به دست دادن آماری دقیق (و به ادعای موءلف دقیقترین آمار) از لفظ جلالهء «الله» است. به دعوی این کتاب در هیچ ماخذی تاکنون لفظ «الله» درست شمارش نشده است. شمارش دقیق این کلمه در پژوهش حاضر به چهار طریق ۱) شمارش مستقیم با اعرابهای رفع و نصب و جر، ۲) شمارش لفظ «الله» در قرآن چاپ فلوگل ۳) و با توجه به قرآن طبع استانبول که کلمه «الله» را قرمز چاپ کرده ۴) و سرانجام بر اساس دو قرآن خطی محفوظ در کتابخانهء آستان قدس که همه جا این کلمه را با طلا نوشته‌اند، موءلف را به عدد ۲۶۹۹ رسانیده است که با دقیقترین

شمارش کامپیوتری این کلمه که سالها پیش توسط رشاد خلیفه انجام گرفته و به فرضیهء معروف عدد (۱۹) او منجر گردیده، یک شماره اختلاف دارد. و به این ترتیب فرضیهء مزبور باطل اعلام گردیده است.[۶]

نکتهء گفتنی در متدولوژی خاص الفبایی کتاب این است که با دقت همهء موارد استثنایی و یا کلمه‌هایی که به ضرورت در آغاز حروفی اضافه بر اصل واژه دارند در جدولهایی منظم (صفحات ۳۲۹ تا ۳۵۱) به ترتیب الفبایی آمده و در واقع سرگردانی خوانندگان ناآشنا به زبان عربی را از پیش پای آنان برداشته است. در این معجم اعلام موجود در قرآن کریم هم با تعیین ریشهء قراردادی هر کدام و ذکر مواضع آن به تفکیک مکی و مدنی فهرست شده است.

در صفحهء ۲۹ تا ۳۱ شماره‌های متعدد مربوط به آیات و کلمات هر سوره بر اساس منابع و ماخذ پیشین که شمار آیات و کلمات را به دست داده‌اند، از کوچک به بزرگ با دقت ضبط شده و اختلاف شگرف میان شمار آیات و کلمات را در منابع گوناگون بر ملا کرده است. در جدول صفحهء ۳۲ به بعد میدان تغییرات مربوط به الفاظ هر سوره نشان داده شده است. بیشترین تغییرات، مربوط به سورهء توبه است با ۲۵۶۸ کلمه اختلاف (؟) و پس از آن مربوط به سوره‌های نحل (۱۶) و عنکبوت (۲۹). در این صفحات موءلف با قرآن شناسان بنامی چون زرکشی و سیوطی رو در رو قرار گرفته و چنان که پیداست، پیروز از کار برآمده است.

یکی از امتیازات مورد توجه این کتاب، متدولوژی مورد استفاده برای تفکیک آیات مکی و مدنی بویژه مشخص کردن ابتکاری آیات مستثنیات (آیات مکی در سوره‌های مدنی و بالعکس) است.

ذکر مواضع الفاظ به تفکیک مکی و مدنی سبب شده است که موءلف به ضوابط جدیدی برای تشخیص آیات مکی از مدنی دست یابد و مثلا به این نتیجه برسد که هر آیه‌ای که در آن لفظ «آلهتکم» و یا مشتقی از مادهء «بضع» باشد، مکی و هر آیه‌ای که متضمن لفظ «قاتلهم» و یا مشتقی از مادهء «ثقف» باشد، مدنی است و بر این اساس جداولی به دست داده است (صفحات ۶۲۷ تا ۶۴۷) که با استفاده از آنها پژوهندگان می توانند به نتایج علمی سودمندی دست یابند و احتمالا با توجه به همین جدولها، فرضیه‌های ویژه‌ای مطرح کنند.

در مقدمهء پر بار و تحقیقی کتاب، خواننده با معرفی اجمالی معجمهای قرآنی قدیم و جدید، از قبیل آنچه در زیر می آید، آشنا می شود:

۱) **آیه الایات فرقانی** (اولین کشف الایات)، ۲) **ترتیب زیبا** = دلیل الحیران فی الکشف عن آیات (ای) القران، ۳) **هادیهء قطبشاهی** در استخراج آیات کلام الهی (رسالهء هادیهء قطبشاهی) ۴) **کشف الایات** محمد رضا بن عبدالحسین النصیری الطوسی، ۵) **نجوم القرآن** (الفرقان)، ۶) **کشف الایات** محمدشاهی، ۷) **نجوم الفرقان فی اطراف القرآن**، ۸) **مفتاح کنوز القرآن**، ۹) **مفتاح التفاسیر** و مصباح الایات، ۱۰) **فتح الرحمن لطالب آیات القرآن**، ۱۱) **ارشاد الراغبین فی الکشف عن ای القرآن المبین**، ۱۲) **المرشد الی آیات القرآن الکریم** و کلماته، ۱۳) **الموسوعه القرآنیه المیسره (ج ۳ و ۵)** و ... که برخی از آنها چنان که ملاحظه می شود بکلی از دسترس و یا حتی حوزهء اطلاع عموم به دور است.

علاوه بر این شمردن نارساییها، اشکالات – در کنار فواید و مزایای معجمهای نام آوری از قبیل، **المعجم**

المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، فهرس الالفاظ «ملحق به قرآن مبین»، **نجوم الفرقان فی اطراف القرآن** (فلوگل)، **معجم الالفاظ و الاعلام القرآنیه، المرشد الی آیات القرآن الکریم و ...** (صفحات ۴۹ تا ۱۰۱) که برخی از آنها بسیار مشهور و طرف اعتماد پژوهشگران علوم قرآنی است، خواننده را به لزوم تجدید نظر در دانسته‌ها و باورهای خود متقاعد می کند.

مقدمهء کتاب علاوه بر احتوا بر این نقد و نظرها و اشاره به روش تدوین این معجم طی مراحل یازده‌گانهء: انتخاب قرآن ماخذ، مقایسه و تطبیق قرآن فلوگل با مصحف المیسر، شمارش کلمات، تنظیم الفبایی فیشها، تفکیک الفاظ بر حسب مکی و مدنی، تعیین موضع کلمات، کنترل آماری تعداد و مواضع الفاظ، ثبت مادهء کلمات، ثبت اعلام قرآن، آمار کلمات مشتقات از هر ماده و آماده کردن دستنویسها، روش استفاده از کتاب را با ذکر مثالها و موارد روشن نشان می دهد، و در هر مورد با جدولهای منظم ریاضی، مواد لازم برای پژوهشهای بعدی را فرا پیش می گذارد. تمام مقدمهء یکصد و سی و دو صفحه‌ای کتاب به روشی پسندیده و پاکیزه به عربی و پیشگفتار کوتاه آن برای آشنایی و استفادهء غربیان با کتاب، به انگلیسی نیز ترجمه شده است. و فایدهء آن را از این طریق در دنیای اسلام و به عبارتی در جهان، عام کرده است. تمام مواد و مطالب مقدمه به ماخذ و مدارک دست اول و گاهی خطی و کمیاب متکی است و یادداشتهای تفصیلی آن پس از مقدمهء فارسی در صفحات ۱۱۱ تا ۱۱۹ آمده است. به علاوه فهرست منابع و ماخذ (صفحات ۶۹۱ تا ۷۰۲) در بر گیرندهء مشخصات کامل همهء کتابهایی است که مورد استفادهء موءلف قرار گرفته است و کوشش در استقصای او را در دستیابی بر منابع لازم برای چنین پژوهشی، گسترده نشان می دهد.

حجم عظیمی از مندرجات جلد اول کتاب را جدولها و فهرستهای چندگانه و مضبوط و دقیق و پر عددی تشکیل می دهد که هم تهیهء یکایک آنها چشم و دل فرسای است و هم نظارت فنی بر کیفیت چاپ آن «خیال حوصلهء بحر می برد، هیهات» [۷] و پس از آن هم نمونه‌های از معجمهای قرآنی که با تفننهایی که در چاپ آنها به کار رفته، هیات ظاهر کتاب را متنوع، چشم نواز و دلپذیر کرده است.

فهرست منابع و مراجع کتاب با ۱۲۹ عنوان عربی و فارسی و ۹ عنوان به زبانهای غربی، گرانبار و حاکی از استقصای موءلف دانشمند کتاب است و بدون شک در قلمرو آثار مشابه بی مانند.

***

امتیازها و مزایای **المعجم الاحصایی** به آنچه گفتیم منحصر نمی ماند، بلکه برتریهای دیگری هم می توان برای آن برشمرد:

– تفکیک مواضع الفاظ قرآنی بر حسب مکی و مدنی، ضوابط جدیدی برای شناخت این گونه آیات به دست می دهد، که با توجه به تفاسیر معتبر و کتب اسباب النزول و ... می تواند سرآغازی برای مطالعهء علمی تاریخ تنزیل قرآن قرار گیرد.

– نظم ارائهء آیات مستثنیات (آیات مکی در سوره‌های مدنی و بالعکس) برای قرآن پژوهانی که از اقوال دیگری تبعیت می کنند، امکان هر گونه جا به جایی را بر حسب مکی و مدنی به آسانی فراهم می کند.

– با توجه به اینکه بعضی از الفاظ قرآنی، خود مدخل موضوعی هم به حساب می آیند، احصای مواضع این گونه کلمه‌ها بویژه به تفکیک مکی و مدنی، تا حدود زیادی کتاب را به نوعی کشف المطالب هم نزدیک کرده استفاده‌ای دوگانه از آن را سبب شده است. همچنین ذکر فراوانی تجمعی **(Cumulative Frequency)** کلمات مشتق از هر ماده در مواردی می تواند سرآغازی باشد برای مطالعهء موضوعی قرآن کریم.

– ذکر موضع الفاظ به تفکیک مدنی و مکی، امکان مطالعهء دقیق وجوه معانی یک کلمه با وجوه متضاد آن را فراهم می آورد.

– اطلاعات آماری دقیقی که – به گواهی فهرست جدولهای کتاب – برای نخستین بار در این معجم فراهم آمده، می تواند به عنوان داده‌های اولیه فرضیه‌ساز مطالعات ریاضی – آماری قرآن، مثلا در ارتباط با نزول مکی و مدنی باشد.

– با مراجعه به این کتاب، مطالعهء نظمهای آماری کلمات قرآن – از قبیل آنچه کتاب **الاعجاز العددی للقرآن الکریم** به دست داده است، می تواند گسترش پیدا کند.

– نحوهء ارائهء اعلام قرآن در این معجم بر آن دسته از معجمهای قرآنی که اعلام را مشخص کرده‌اند، کما و کیفا مزیتی آشکار یافته است.

– شماره‌گذاری مسلسل الفاظ در بابهای الفبایی – که تاکنون در هیچیک از معجمهای قرآنی صورت نگرفته – موضوع ارجاع به کلمات را آسان کرده است.

– نخستین فرهنگی است که الفاظ مشتق از هر ماده را به طور مستقل و به ترتیب الفبایی همراه با آمار مربوط بر حسب نزول مکی و مدنی نشان داده است.

– برای اولین بار در این کتاب آرای گوناگون معاجم قرآنی در بارهء کلماتی که در تعیین مادهء آنها اختلاف نظر هست، یک جا نشان داده شده است.

– کتاب حاضر با معرفی اجمالی کهنترین معاجم قرآنی و کشف الایاتها تا حد زیادی سیر تحول و تکامل این شاخه از دانشهای قرآن پژوهی را نشان داده است.

– و سرانجام به عنوان یک دستاورد علمی نوین، اطلاعات **المعجم الاحصایی**، می تواند بر روی دیسکتهای مغناطیسی کامپیوتر ضبط شود و همانند نظایر آن با کیفیتی بهتر، در دسترس مسلمانان و عموم علاقه‌مندان به قلمرو قرآن پژوهی قرار گیرد.

***

به گمان من، این کتاب مصداق بارز و مجسم تلفیق روشهای حوزه و دانشگاه است، زیرا موءلف فاضل و ذوالیمینین آن دقیقترین متدهای آماری را– که تنها در زمینهء علم و تکنیک کاربرد شایسته‌ای دارد – با مطالعات حوزوی در بارهء قرآن در هم آمیخته و ترکیبی استوار و مدرن پدید آورده است. و همگنان نیک می دانند که در پژوهشهای اسلامی و حوزوی تا کجا کمیت متدولوژی درست و نوین لنگ بوده است، و چه سان متخصصان دانشگاهی ما به تاملات قرآنی و اسلامی نیاز داشته‌اند. این آرزوی دیرینهء متفکرانی چون سید جمال و اقبال بود و

بویژه این اواخر مطهری و شریعتی که در اغلب سخنان و آثارشان به فریاد اعلام داشته‌اند، و گویی اینک نزدیکترین کس از بستگان ایشان - موءلف کتاب حاضر- به آن ندا پاسخ گفته است.

بخش «فهرست ریشه‌ها و کلمات قرآنی» (جلد اول ص ۳۵۵ به بعد) کتاب می تواند هم برای مبتدیان حوزه و هم برای محصلین و دانشجویان دانشگاه مفید واقع شود و تمرینی خجسته باشد برای پیدا کردن ریشهء کلمات قرآنی به شیوه‌ای سهل و آسان.

بدون شک این کتاب علاوه بر حوزه و دانشگاه برای نهادهایی مثل سازمان تبلیغات اسلامی، وزارت خارجه و وزارت ارشاد اسلامی نیز می تواند مغتنم و مورد توجه باشد تا با تکثیر و نشر و پخش آن در کشورهای اسلامی و غربی به جهانیان بگویند که پژوهشهای علمی تنها در انحصار آنان نیست و جمهوری اسلامی و فرهنگ تشیع هم - به رغم همهء تهمتهای ناروایی که از جانب دشمنان خود تحمل می کند - با پژوهشهای اصولی و عام اسلامی و قرآنی چندان بیگانه نیست، بویژه که شرف انتساب آن به دستگاه کاملا مذهبی و شیعی آستان قدس رضوی، بیشتر بر اهمیت جنبه‌های علمی و مطلق آن تاکید می کند.

***

در کنار این متدولوژی مضبوط، از دقتهای فراوانی که برای تالیف و چاپ کتاب صورت پذیرفته، باید یاد کرد. تاکید توام با وسواسی که موءلف بر مستند بودن یافته‌های این پژوهش و مراعات ذوی الحقوق و آنها که سهمی - هر چند بدیهی و اندک - در تدارک کتاب داشته‌اند، علاوه بر اینکه «کارنامهء کتاب» و بخش «یاد و سپاس» آن را گرانبار کرده تا مرز تعیین ماخذ تصویر کاشی روی آستر بدرقه (که از آن کاشی کاری، استاد و گمنام بوده) و همچنین اشاره به ماخذ لوحهء آغاز فصول و ابواب کتاب، گسترش یافته است. چیزی که در قاموس پژوهش و نشر در فرهنگ ما نظایر چندانی ندارد. از کیفیت صفحه‌آرایی کتاب و جاسازی خاص جداول و لزوم مالایلزمی که تنها برای مراعات حال خواننده، از جانب موءلف اعمال شده و مثلا معادل عربی هر صفحهء مقدمهء فارسی درست یکصد و سی صفحه پس از آن آمده و صفحات عربی - فارسی درست در یک اندازه و در کلمهء واحد پایان گرفته است، سخنی نمی گویم. حتی خوانندهء آگاه و نکته‌بین خود می تواند خطهای کی و دو و سه‌گانهء بند عطف مجلدات ۱ و ۲ و ۳ کتاب را به نشانهء شمارهء جلد و همچنین ترتیب خطبه‌های هر یک از مجلدات را (که اولی متضمن آیاتی از قرآن و دومی و سومی به ترتیب حاوی خطبه‌هایی از حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - و حضرت علی - علیه السلام - و همه در صفت و فضیلت قرآن است) بنا بر اصل اعتقادی شیعه، ملاحظه کند. حتی برخی از امثلهء کتاب از روی دلیل و بنا بر اعتقاد اسلامی انتخاب شده است (مثل: الله، محمد، اسلام در صفحهء ۴۶). یا فهرست راهنمای موضوعی و مفهومها که با دقت علمی فراهم آمده و برای پژوهشگران بسیار مفید خواهد بود و بالاخره پیشگفتار انگلیسی کتاب که آوانگاری اسم معاجم را با دقت ضبط کرده است. تا شدگی لبهء روکش جلد، ابتکاری است که آن را از پاره شدن و فرسودگی زودرس حفظ می کند، و در کمتر کتابی به این صورت، به نظر این جانب رسیده است.

***

یکی دیگر از تلاشهای درخور یادآوری موءلف نظارت پیگیر و همزمان بر مراحل مختلف چاپ کتاب بوده است تا لحظهء انتشار، کاری که در مملکت ما هم ضروری است و هم تقریبا کمتر معمول و متداول می باشد. ضرور است از آن بابت که افراد فنی و صاحب ذوق در تمام بخشهای چاپخانه‌های ما کم اند و هم افراد مسئولیت شناس و دلسوز و پاکباخته در حکم سیمرغ و کیمیا. کمتر معمول است برای آنکه اغلب موءلفان ما با تحویل اثر به ناشر مسئولیت خود را تمام شده احساس می کنند و حتی بعضا از غلط گیری نمونه‌های مطبعی اثر خود تن می زنند، در نتیجه نه با مسائل چاپ و نشر آشنا می شوند و نه حتی خطر احتمالی بی مبالاتیهای چاپخانه‌ها و ناشرین را جدی تلقی می کنند، در حالی که به دلیل وجود همان مسئلهء اول - یعنی عدم دلسوزی چاپگران - نظارت پیگیر و دقیق موءلف بایسته می نماید. محقق کوشندهء این کتاب از آن اندک موءلفانی است که با نظارت عینی این جانب - به دلیل رفت و آمد مستمری که برای پاره‌ای کارهای چاپی همزمان به چاپخانه داشتم - در تمام مراحل با اثر خود حرکت کرده است و علاوه بر نظارت فنی بر تعیین نوع حروف و اعراب، جدولها، نمودارها، طرح جلد، نمونه‌خوانی، صفحه‌پردازی، غلط چسبانی، تمام مراحل لیتوگرافی، رفع اشکالات مطبعی و فنی و ... حتی پس از چاپ با صرف وقت بسیار زیاد لکه‌ها و اشکالات فنی را که در حین چاپ پیش آمده بر روی ۳۳۰۰ نسخهء کتاب مرتفع ساخته و آنگاه بر پشت صفحهء بدرقهء هر نسخه به طور جداگانه مهر «کنترل شد» زده است. حتی من اطلاع دارم که انتخاب و سفارش کارتن مخصوص بسته‌بندی کتاب و برچسب آدرس و مشخصات پشت آن تحت نظر خود موءلف بوده است، و با این کار اعجاب توام با تحسین همگنانی را که بر کم و کیف کار واقف بوده‌اند، برانگیخته است.

اگر بخواهیم در مورد خود کتاب با زبان اعداد و ارقام سخن بگویم، باید بیفزایم: بنا بر اطلاع موثقی که من دارم:

- اندیشهء تالیف کتاب از ۲۰ سال پیش در ذهن موءلف بوده است.
- بر روی هم تالیف و چاپ آن از آغاز تا امروز ۱۳ سال، زمان برده است.
- مراحل مختلف چاپ آن ۵ سال طول کشیده است.
- برای تعیین رقم درست واژه‌های قرآنی ۲۰۰۰۰۰۰ (دو میلیون) کلمه - دفعه به شمارش درآمده است.
- برای تعیین اینکه هر سوره چند آیهء چند کلمه‌ای و یا چند کلمهء مصدر به هر کدام از حروف الفباء دارد، جدولی به ابعاد ۴ * ۵ متر مورد استفاده قرار گرفته است.
- زمان تالیف کتاب به عبارت دیگر ۲۶۰۰۰ (بیست و شش هزار) ساعت و مراحل مختلف نظارت بر چاپ، تصحیح و ... هم ۴۰۰۰ (چهار هزار) ساعت و بر روی هم ۳۰۰۰۰ (سی هزار) ساعت وقت موءلف را به خود مصروف داشته است.
- برای رفع قریب به ۱۰۰ مورد اشکال فنی بعد از چاپ و اعمال آن بر روی ۳۳۰۰ نسخه کتاب جمعا ۳۳۰۰۰۰ (سیصد و سی هزار) مورد تصحیحات انجام پذیرفته است.
- برای حصول اطمینان از صحت چاپ و صحافی کتاب کلیه نسخه‌ها برگ شماری شده و در این کار

نزدیک به ۹۰۰۰۰۰۰ (نه میلیون) برگ به شمارش در آمده است.

خوانندهء نکته‌بینی که این توصیف هولناک آماری را می شنود و اصل کتاب را پیش رو ندارد، اگر نگوید بر این همه صرف وقت چه فایده‌ای مترتب بوده است، دست کم ممکن است بپرسد: آیا موءلف در قبال این همه صرف وقت بهرهء لازم را از عمر و نیروی خود به دست آورده است؟ و آیا با وجود معجمهای الفبایی و ریشه‌ای موجود باز هم نیازی به این همه کوشش و وقت گذاری و بودجه برای چاپ این کتاب هست ؟ و اگر بوده است آیا موءلف محترم نمی توانست همین تحقیق را در حجم و زمان کمتری به انجام برساند، و مثلا چه نیازی به آن همه ستون خالی در جلدهای دوم و سوم کتاب هست؟ آیا نمی توانست روشی برگزیند که سریعتر و ارزانتر به همین نتایج رهنمون شود؟

نمی خواهم بگویم این قبیل چراها و سوءالها همه از ناآشنایی با مندرجات و ناآگاهی از اهمیتهای مضاعف کتاب ناشی می شود، اما دست کم - بی آنکه بخواهم تا حدودی همهء این شائبه‌ها را از ذهنها بزدایم - عرض می کنم پس از آنکه بر اساس همین کتاب اشکالات موجود در همهء معجمهای قرآنی پیشین - که خود روزگاری با اطمینان بدانها رجوع می کردم - بر من مسلم شد، گمان بردم که یک بار و برای همیشه باید معجمی دقیق، مطمئن و دارای فوایدی چندگانه، حتی اگر شده است با صرف تمامی عمر یک انسان، پدید آید تا هم با اطمینان بدان بتوانیم رجوع کنیم و هم دیگر دست کم تا مدتها باب کارهای مشابه با صرف وقتهای دیگر، که بر روی هم قطعا از زمان تالیف یک کتاب و حتی عمر مفید یک انسان هم بیشتر است، مسدود گردد، و گمان می کنم این کتاب به چنین نیازی پاسخ گفته است. بگذریم که حتما خوانندهء منصف شاید بر اساس همین معرفی مختصر هم دریافته باشد که کتاب حاضر تنها یک معجم قرآن کریم، از آن نوع که می شناسیم نیست و فایده‌ها و مزایای جانبی دیگری هم دارد که هر کدام می تواند در نوع خود به نیازی تازه در حوزهء پژوهشهای قرآنی و اسلامی پاسخ گوید.

تا آن جا که من دریافتم متدولوژی خاص موءلف برای تدوین کتاب حاضر، اگر بخواهد متضمن همهء فوایدی باشد که مدعی آن است، ایجاب می کند که کتاب با همین فواصل موجود چاپ شود و در نتیجه ممکن است در نگاه نخست اندکی حجم صفحات بیش از حد انتظار و فواصل کلمات و اعداد و یا حتی نمرهء حروف بیشتر از معمول جلوه کند.

این امکان را نباید به کلی منتفی دانست که خواننده‌ای ذی فن بر شیوهء خاص کتاب و یا اصلا تلفیق متدهای معمول در علم آمار با مسائل قرآنی انگشت بگذارد و ..... ندر روش بهتری پیشنهاد کند، خوشبختانه خود موءلف هم با فروتنی تمام به این دقیقه اذعان داشته که در مقدمهء کتاب آورده است: «هرگز دعوی ما آن نیست که تنها با استفاده از این شیوه می توان به مطالعهء آماری قرآن پرداخت، آنچه اهمیت دارد، نفس این اندیشه است که می تواند با استفاده از پیشرفتهای روزافزون علمی و فنی به کمال مطلوب خود نایل آید.[۸] و این اعترافی بجا و عالمانه است.

چاپ کتاب با این کیفیت بالا و تا این حد مطمئن و کم غلط به نسبت امکانات فنی موجود در مشهد، با زمان درازی که برده است، هزینهء سنگینی روی دست ناشر گذاشته است و به دلیل آنکه تیراژ آن به نسبت کارآیی و

هزینهء چاپ کتاب خیلی کم است، مطمئنا باید قیمت تمام شدهء کتاب بسیار بالا باشد. آستان قدس باید زیان چاپ اول کتاب را تحمل کنند و قیمت روی جلد را به ملاحظهء جویندگان و طالبان آن مناسب و قابل تحمل در نظر بگیرد و مطمئن باشد که اگر قیمت کتاب رماننده و نادلپذیر نباشد، کیفیت چاپ و محتوای غنی و سرشار و اطمینان بخش کتاب آن قدر بالا هست، که بزودی به چاپهای دوم و سوم برسد و زیانهای مادی چاپ اول را جبران کند.

***

من به آیندهء این کتاب خوش بینم و نشر آن را برای آستان قدس و جامعهء اسلامی امروز توفیقی در خور و عنایتی خاصه می دانم، و ذلک فضل الله یوءتیه من یشاء.

یادداشتها:

۱ ـ از آن جمله، رک: محمد جعفر یاحقی «معرفی یک قرآن نفیس»، **نامهء آستان قدس**، دورهء نهم، ش ۳ ص ۲۶، و تقی بینش، «یک قرآن کم نظیر»، **نامهء آستان قدس**، دورهء هشتم، ش ۴ ص ۵ به بعد

۲ ـ رک: دکتر محمود روحانی، **المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم**، موءسسهء چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۸، جلد اول ص ۱۱۷.

۳ ـ با این ویژگیها در ایران تجدید چاپ شده است: قرآن مجید، به انضمام **نجوم الفرقان فی اطراف القرآن**، به کوشش محمد دبیر سیاقی، شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکا، تهران ۱۳۴۴.

۴ ـ سورهء نحل (۱۶)، آیهء ۸۹

۵ ـ **مصحف الملك** (چاپ مصر) علاوه بر آنکه ملاک تدوین **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم** بوده، از جهات دیگر هم مورد تایید قرآن پژوهان است.

۶ ـ برای آگاهی از فرضیهء رشاد خلیفه، رک: **المعجم الاحصایی ...**

۷ ـ با پوزش از روح خواجهء شیراز به خاطر تصرفی که در مصرع او کردم.

۸ ـ **المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم**، پیشگفتار، ص هفده.

خدا و فلسفهء معاصر

اتین ژیلسون
ترجمهء: دکتر همایون همتی

وضعیت کنونی مسئلهء خدا یکسره تحت سیطرهء اندیشهء **ایمانوئل کانت (Immanuel Kant)** و **اگوست کنت (Auguste Conte)** قرار دارد. نظریه‌های این دو تقریبا به قدری اختلاف گسترده دارند که دو نظریهء فلسفی احتمالا می توانند آن مقدار اختلاف داشته باشند. با این همه مذهب نقادی **(Critieism) کانت** با مذهب تحصلی **(Poritivism)** (ثبوتی، اثباتی) **کنت** این وجه اشتراک را دارند که در هر دو مفهوم معرفت به معرفت علمی تحویل شده است و خود معرفت علمی نیز به گونه‌ای از عقلانیت **(Intelligibility)** که توسط فیزیک **نیوتن** فراهم آمده، تنزل یافته است. بنا بر این فعل «دانستن» **(To Know)** به معنای بیان نمودن روابط مشاهده‌پذیر بین حقایق مفروض از طریق نسبتهای ریاضی می باشد. اینک هر گونه که به مسئله بنگریم، هیچ حقیقت مفروضی به تصور ما از خدا پاسخ نمی دهد. از آن جا که خدا متعلق هیچ معرفت تجربی قرار نمی گیرد، هیچ گونه تصوری از او نمی توانیم داشته باشیم. نتیجتا خدا متعلق معرفت نبوده و آنچه را که ما «کلام طبیعی» **(Natural Theology)** می نامیم جز سخن بیهوده چیزی نیست. اگر ما انقلاب «دکارتی» را با انقلاب «کانتی» مقایسه کنیم انقلاب «دکارتی» بسختی استحقاق این نام را خواهد داشت، فاصلهء **توماس آکویناس** تا **دکارت** مطمئنا فاصله درازی است. با این همه این دو گر چه بی نهایت از هم دوراند اما هر دو روی یک خط فکری قابل مقایسه با هم قرار دارند. بین **کانت** و آنان این خط فکری در هم شکسته است. فیلسوفان مسیحی که بعد از فلاسفهء یونانی آمدند از خود این سوءال را پرسیده بودند که: چگونه می توان از ما بعد الطبیعهء یونانی پاسخی در مورد مسائلی که از سوی خدای مسیحی برخاسته بدست آورد؟ پس از قرنها تلاش صبورانه، عاقبت یکی از آنان پاسخ را به دست آورد، و به همین دلیل است که، می بینیم که **توماس آکویناس** برای بیان حقایق مسیحیت دائما از زبان **ارسطو** استفاده می کند. **دکارت (Deacartes)**، **لایب نیتس (Leibniz)**، **مالبرانش (Malebranche)** و **اسپینوزا (Spinoza)** که پس از فلاسفه مسیحی آمدند خود را با این مسئله جدید مواجه یافتند که: چگونه می توان یک توجیه مابعد الطبیعی برای جهان علم قرن هفدهم یافت؟ **دکارت** و **لایب نیتس** به عنوان دانشمند خودشان هیچ گونه نظام مابعد الطبیعی ای نداشتند. درست همان گونه که آگوستین **(Augustine)** و **توماس آکوناس (Thomas Aquinas)** مجبور بودند که روش خود را از یونانیان اقتباس کنند **دکارت** و **لایب نیتس** نیز مجبور به گرفتن روش شان از فلاسفهء مسیحی متقدم بودند.

تعداد زیادی از عبارات مدرسی که ما در آثار **دکارت**، **لایب نیتس**، **اسپینوزا** و حتی **لاک (Locke)** می بینیم از آن جا ناشی می شود. همهء آنها آزادانه زبان اهل مدرسه **(Schoolmen)** را به کار می بردند تا آرای غیر مدرسی را در مورد یک جهان غیر مدرسی اظهار کنند. با این همه برای ما چنین می نماید که همگی آنها از

طریق یک مابعدالطبیعهء کمتر یا بیشتر سنتی، خواستار تفسیر نهایی (Ultimate Justification) (غایی) جهان مکانیکی علم جدید هستند. کوتاه سخن اینکه، این در مورد خود **نیوتن** حقیقت دارد که منشاء (اصل) متعالی عقلانیت طبیعت (The Supreme Principle of the Intelligibility of Nature)، برای همهء آنها صانع طبیعت (The Author of Nature) است که همان خدا می باشد.

با مذهب نقادی **کانت** و مذهب تحصلی **کنت** وضع کاملا فرق می کند. زیرا که خدا شیء نیست که توسط صور پیشینی احساس (Apriori Forms of Sensibility) یعنی فضا و زمان ادراک شود. او نمی تواند از طریق مقولهء علیت با هیچ چیز دیگری مرتبط باشد. به همین جهت **کانت** نتیجه می گیرد که ممکن است خدا کاملا یک تصور محض عقل (Apure Idea of Reason) باشد، یعنی یک مبداء عام یگانه‌سازی شناختهای ما (A general Principle of unification of our Cognitions)، او یک متعلق شناخت (Object of Cognition) نمی باشد وگرنه ما مجبوریم که هستی او را به عنوان یکی از موارد مقتضیات عقل عملی (Practical Reason) اثبات کنیم که در آن صورت وجود خدا تبدیل به یک «اصل موضوع» (Postulate) می شود و باز هم یک شناخت به شمار نمی آید. **کنت** نیز به طریق خاص خودش که یک روش بنیادی (Radical) نیز بود در یک زمان عینا به همان نتیجه رسید. **کنت** می گوید که علم هیچ نقشی در تصور علت ندارد.

دانشمندان هیچ گاه از خود نمی پرسند که چرا اشیاء به وجود می آیند اما می پرسند که چگونه پدیدار می شوند.

اکنون به محض اینکه شما تصور تحصل گرایانهء ارتباط را با مفهوم مابعد الطبیعی علت جایگزین کنید فورا حق شگفتی از اینکه اشیاء «چرا» وجود دارند و چرا این گونه که هستند، هستند را از دست خواهید داد. کنار گذاشتن همهء سوءالاتی از این قبیل به عنوان اینکه ربطی به معرفت تحصلی ندارند، یعنی اینکه در همان زمان اصل ریشهء همهء تاملات مربوط به طبیعت و هستی خدا را قطع کردن، برای متفکران مسیحی سیزده قرن طول کشید تا بتوانند به یک فلسفهء کاملا منسجم از جهان مسیحیت نایل شوند. برای دانشمندان جدید حدود دو قرن وقت گرفته است تا بتوانند به یک فلسفهء کاملا منسجم در مورد جهان مکانیکی علم جدید نایل آیند. این یک حقیقتی است که فهم آن برای ما اهمیت زیادی دارد زیرا به وضوح نشان می دهد که مواضع ناب فلسفی واقعا کجا باید یافته شوند.

اگر آنچه که ما به دنبالش هستیم یک تفسیر عقلانی جهان علم که به منزلهء یک واقعیت نهایی ارائه شده است باشد، یکی از این دو، یا مذهب نقادی خود **کانت** و یا بعضی از تفسیرهای تعدیل یافتهء مذهب نقادی او که به منظور وفق دادن آن با مدعاهای علم امروز صورت پذیرفته، باید پاسخ رضایت بخشی به پرسش ما بدهد.

با این همه ممکن است ما مذهب تحصلی **کنت** یا برخی روایت های اصلاح شدهء آن را ترجیح دهیم. شمار بزرگی از معاصران ما واقعا یکی از این دو نظر محتمل یا مانند اینها را تصدیق می کنند. مذهب نقادی جدید توسط کسانی همچون **پالسن** (Paulsen) و **وایهینگر** (Vaihinger) در آلمان و **رنویه** (Renovier) در فرانسه مطرح شده و شاید ناب ترین شکل خود را در آثار یکی از معاصران خود ما یعنی پروفسور **لئون برونشویک**

(Leon Brunschvieg) یافته است.

همان گونه که در خصوص پوزیتیویسم مثلا حامیان مهمی همچون **جان استوارت میل** (Stuart Mill John) و **هربرت اسپنسر** (Herbert Spencer) را در انگلستان یافته است و در فرانسه **امیل لیتر** (Emile Litter)، **امیل دورکیم** (Emile Durkheim) و همهء حوزهء جامعه‌شناسی فرانسه از حامیان آن هستند و اخیرا توسط نئوپوزیتیویسم حوزهء وین در شکل جدیدی احیاء شده است. تمام این حوزه‌ها اختلافشان هر چه می خواهد باشد، دست کم این وجه اشتراک را دارند که هم و غم شان از حد تفسیر عقلی از عالم علوم (The world of Science) (عالم، طبق بینش علمی) که به عنوان یک واقعیت تقلیل ناپذیر و غایی تلقی شده تجاوز نمی کند. اما اگر ما تصور نکنیم که علوم فقط مناسب اند با معرفت عقلی، و اگر بر این اعتقاد باشیم که مسائلی هم هستند جدا از مسائلی که از نظر علمی پاسخ پذیراند و این مسائل را که در باب عالم هستند می توان به گونه‌ای عقلی حل کرد، دیگر برای ما فایده‌ای ندارد که در حد خدای موءلف طبیعت قرن هیجدهم توقف کنیم. چرا وقتی که ما می توانیم خود خدا را داشته باشیم تنها به شبحی از او قناعت کنیم؟ اما دلیلی وجود ندارد که بگوید چرا ما باید وقت خود را در سنجیدن توانایی اعتبار ویژهء خدایان **اسپینوزا**، **لایب نیتس** یا **دکارت** تلف کنیم. ما اکنون می دانیم که این خدایان چه هستند: محصولات فرعی (By Products) صرف، که معلول اضمحلال خدای حی مسیحی می باشند. امروز تنها انتخاب ما **کانت** یا **دکارت** نیست، بلکه **کانت** یا **توماس آکویناس** است. سایر مواضع چیزی جز مسافرخانه‌های بین راهی (Hlaf way houses) نیستند که از یک سو به یک «لاادری گری دینی مطلق» (Absolute Religious agnosticism) منتهی شده و از سوی دیگر به الهیات طبیعی در مابعدالطبیعهء مسیحی ختم می شوند.

خانه‌های فلسفی بین راهی همواره نسبتا شلوغ بوده‌اند اما هیچ گاه مانند زمان ما شلوغ نبوده‌اند، بویژه در حوزهء الهیات طبیعی. این واقعیت یک واقعیت کاملا تبیین ناپذیر نیست. آنچه آن را برای ما مشکل می سازد که عقب گردیم به **آکویناس**، **کانت** است. انسانهای متجدد مسحور علم شده‌اند، در برخی موارد آنها می دانند، اما در برخی موارد بیشتر به گونه‌ای غیر قابل مقایسه می دانند که آنها که اهل علم اند می دانند که مسئلهء خدا چیزی نیست که در معرض یک شکل بندی علمی (Scientific Formulation) قرار بگیرد.

اما آنچه که آن را مشکل می سازد که ما هم تا آن جا که **کانت** رفته برویم، اگر نه خود **توماس آکویناس** دست کم نظام حقایقی است که مبنای «الهیات طبیعی» او را مهیا می سازد. کاملا جدای از هر برهان فلسفی وجود خدا، چیزی به عنوان الهیات طبیعی خودجوش (Spontaneous) وجود دارد، بعد از همهء اینها گو اینکه چنان موجود نامرئی (Suasi-Instinetive tendency) مثل آنچه که ما خدا می نامیم وجود ندارد، یک گرایش شبه غریزی (Un Seen Being) در اغلب انسانها مشهود است که موجب می شود آنها هر از چند گاهی در حیرت و هیبت فرو روند. اعتراض رایجی که می گوید که این احساس چیزی جز بقایای اسطوره‌های ابتدایی (Primitive Myths) (اساطیر الاولین) در مایا تربیت اولیهء مذهبی، چیزی نمی باشد، یک اعتراض خیلی قوی نیست. اساطیر الاولین نمی توانند عقیده انسان را به وجود الهی (Divinity) (الوهیت) توجیه کنند،

بدیهی است که عکس مطلب درست است.

تربیت اولیهء مذهبی نیز تبیین کافی (و کارآمدی) برای توجیه سوءالاتی که برخی اوقاتت در اذهان انسانها در مورد واقعیت داشتن یا عدم واقعیت خدا پدید می آید نمی باشد. برخی افراد در میان ما هستند که یک تربیت عمدی ضد مذهبی داشته‌اند و برخی دیگر هستند که اصلا تربیت مذهبی نداشته‌اند و حتی تعداد اندکی هم هستند که زمانی تربیت دینی داشته‌اند ولی نمی توانند در حافظهء خودشان هیچ انگیزه‌ای برای اندیشیدن به طور جدی در مورد خدا بیابند. دواعی طبیعی (**Natural Invitations**) برای اینکه انسان ذهن خود را در مورد این مسئله به کار گیرد از سرچشمه‌های کاملا متفاوتی ناشی می شوند. اینها سرچشمه‌های بسیار مشابهی هستند با آنچه که زمانی موجب پیدایش نه تنها اسطوره‌شناسی یونانی بلکه تمام اسطوره‌شناسی های دیگر شد. خدا به اقتضای طبع خود را به بیشتر ما انسانها ارائه می دهد.

و در بیشتر موارد نیز، خود را به شکل یک حضور محسوس اشتباه‌آمیز – تا پاسخی به هر مسئله – نشان می دهد برای نمونه هنگامی که ما خود را با وسعت و بیکرانگی یک اقیانوس یا صفای بکر کوهها یا حیات اسرارآمیز آسمان پر ستارهء نیمهء تابستان مواجه می بینیم جدا از اینکه انسان موجود مدنی الطبع است، این احساسات زودگذر که ما را وسوسه می کنند تا در باره خدا بیندیشیم معمولا در لحظات تنهایی و خلوت به سراغ ما می آیند. اما هیچ تنهایی و خلوتی تنهاتر از تنهایی کسی نیستت که گرفتار حزن عمیق است یا با یک منظرهء حزن انگیز رو به رو شده و یا خود را در حین مرگ می یابد.

پاسکال (Pascal) می گوید: «انسان تنها می میرد»، شاید به همین دلیل است که بسیاری از انسانها عاقبت خدا را در آستانهء مرگ می بینند که در انتظار آنان است. چنین احساسی چه چیزی را اثبات می کند؟ مطلقا هیچ چیزی را.

این احساسات دلیل نیستند بلکه واقعیاتی هستند که به فیلسوفان این فرصت را می دهند تا پرسشهای دقیقی در مورد امکان وجود خدا از خودشان بپرسند. درست همان گونه که تجربیات شخصی بر هر گونه تلاشی جهت اثبات وجود خدا تقدم دارند، آنها از قصور ما در اثبات وجود خدا عمر بیشتری دارند.

پاسکال مقدار زیادی از ادلهء وجود خدا را تدوین نکرد، برای او غیر قابل درک بود که خدا باید وجود داشته باشد. به همین گونه غیرقابل درک بود که خدا نباید وجود داشته باشد، بنا بر این او به آسانی شرط بندی (**Wager**) می کرد که خدا وجود دارد. در واقع یک شرط بندی بی خطر، زیرا که چیز زیادی به دست نمی آورد و چیزی از دست نمی داد، بنا بر این شرط بندی کردن به معنای دانستن نیست بویژه در موردی که اگر ما ببازیم حتی نمی توانیم امید دانستن را داشته باشیم. به همین گونه **کانت** بعد از اینکه در کتابش به نام «نقد عقل محض» (**Critique of Pure Reason**) اثبات می کند که وجود خدا را نمی توان با استدلال اثبات کرد اما با این همه اصرار می ورزد در اینکه خدا دست کم به عنوان مفهومی وحدت بخش در نظام عقل نظری و به عنوان یک «اصل موضوع» در نظام اخلاقی عقل عملی باید باقی بماند.

حتی این مطلب ممکن است حقیقت باشد که ذهن انسانی بیرون از طبیعت خودش به طور یکسان نسبت به

یکی از دو طرف اثبات وجود خدا یا گریختن از غریزهء ریشه‌دار تمایل به شخصیت بخشیدن به مفاهیم عقلی ناتوان است. خواه ما آن را مانند **توماس آکویناس** نتیجهء قضاوت خودجوش عقل یا مثل **دکارت** یک تصور فطری (**Innate Idea**) یا مثل **مالبرانش** یک شهود عقلی بدانیم و یا همچون **کانت** آن را تصوری که مولود نیروی وحدت بخش عقل انسانی است به شمار آوریم یا مانند **توماس هنری هاکسلی** (**Henry Huxley Thomas**) شبحی از تخیل انسانی (**Phantasm of human Immagination**) به حساب آوریم، این تصور رایج از خدا به منزلهء یک واقعیت عملا جهانی - که ارزش نظری آن ممکن است انکار شود - اما وجودش را نمی توان انکار نمود، واقعیت دارد. تنها مسئله برای ما تعیین ارزش حقیقی این مفهوم است.

در نگاه نخست به نظر می رسد که کوتاه‌ترین راه جهت آزمودن این نظریه این است که از نقطه‌نظر معرفت علمی پیرامون آن به قضاوت بپردازیم. اما کوتاه‌ترین راه ممکن ممکن است سالمترین راه نباشد. این روش مبتنی بر این اعتقاد است که هیچ چیز نمی تواند عقلا شناخته شود مگر اینکه از نظر علمی شناخته شود که این اعتقاد بسیار دور از یک قضیه بدیهی است. نام **کانت** و **کنت**، اگر نگوییم هیچ، اما اهمیت بسیار کمی در تاریخ علم جدید دارد، **دکارت** و **لایب نیتس** دو تن از به وجود آورندگان علم جدید و نیز فیلسوف مابعد الطبیعه بوده‌اند. حقیقت ساده ممکن است این باشد که وقتی عقل انسانی در پرداختن به اصناف مختلف مسائل به گونه‌ای یکسان حضور دارد بنا بر این باید در برخورد با این سلسله مسائل گوناگون به طرق مختلف عمل نماید. پاسخ نهایی ما به مسئله این است که خدا هر چه باشد همهء ما قبول داریم که یک واقعیت قابل مشاهده به شکل تجربی نیست. تجربهء عرفانی خودش هم غیر قابل گفتن (**Untpeakable**) و هم غیرقابل انتقال (**Intransmissible**) است، به همین دلیل نمی تواند تبدیل به یک تجربهء عینی بشود. اگر در بحث به روش معرفت طبیعی محض، قضیهء «خدا وجود دارد» ابدا معنایی ندارد، این باید به جهت ارزش عقلی آن به عنوان یک پاسخ فلسفی به یک پرسش مابعد الطبیعی باشد.

وقتی انسان در شگفت می شود که آیا چنین موجودی به عنوان خدا وجود دارد یا نه، از ظهور یک مسئله علمی یا امید به ارائه دادن یک راه حل علمی به این مسئله آگاه نیست. مسائل علمی همگی مربوط می شوند به شناخت اینکه چه اشیاء مفروضی واقعا وجود دارند. یک تبیین علمی مطلوب از جهان یک تفسیر عقلی جامع از آنچه که جهان واقعا هست می باشد، اما اینکه چرا طبیعت وجود دارد یک مسئله علمی نیست زیرا پاسخ آن قابل بررسی تجربی نمی باشد. برعکس مفهوم خدا همیشه در تاریخ برای ما به عنوان پاسخی به برخی مسائل وجودی، یعنی چرایی یک هستی خاص ظاهر می شود. خدایان یونانی دائما برای توجیه پیدایش حوادث گوناگون در تاریخ بشر و همین گونه در اشیاء و موجودات مورد توسل واقع می شوند. یک تفسیر مذهبی در مورد طبیعت هیچ گاه به اینکه اشیاء چه هستند کاری ندارد - آن مسئله‌ای است که به دانشمندان مربوط است - اما با سوءالاتی از این قبیل که چرا اشیاء دقیقا آن گونه که هستند، هستند و اینکه اشیاء اساسا چرا وجود دارند سر و کار دارد.

خدای یهودی - مسیحی که ما از طریق انجیل با او آشنا گشته‌ایم همزمان به عنوان تبیین غایی اصل وجود انسان و نیز وضعیت کنونی انسان بر روی زمین و جمیع حوادث متوالی که تاریخ قوم یهود را تشکیل می دهند و

همچنین تبیین گری برای این حوادث مهم: تجسم خدا در مسیح (**Incamation of christ**) و رستگاری (**Redemption**) انسان توسط فیض الهی می باشد. ارزش نهایی آنها هر چه می خواهد باشد، اینها پاسخهای وجودی به پرسشهای وجودی هستند. به این ترتیب آنها نمی توانند با اصطلاحات علمی مبادله شوند، ولی تنها می توانند جای خود را به اصطلاحات یک ما بعد الطبیعه وجودی تغییر دهند بنا بر این دو نتیجهء منطقی مستقیم از این مطلب به دست می آید:

یکی اینکه الهیات طبیعی در اسارت نه تنها روش دانش تحصلی، بلکه روش مابعد الطبیعه قرار دارد، دیگر اینکه او می تواند به طور صحیح پرسشهای خود را تنها در چارچوب یک مابعد الطبیعهء وجودی بپرسد.

از این دو نتیجه، نتیجهء نخست بسیار دور از فهم عامه است. اگر بخواهیم همهء حقیقت را گفته باشیم، گفتنش کاملا بیهوده و ادعا کردنش مسخره‌آمیز به نظر می رسد، که عالیترین مسائل مابعد الطبیعی به هیچ طریقی متکی به پاسخهایی که علم به مسائل خودش داده است نمی باشد.

رایج ترین نظر در مورد این مسئله با سخنان یک ستاره‌شناس جدید که بهترین تعبیر است، اظهار شده او می گوید: پیش از آنکه فلاسفه حق صحبت داشته باشند، نخست باید از علم پرسیده شود که در مقام تحقیق در حقایق و فرضیه‌های موقتی (**Provisional hypotheses**) همهء آن چیزی که می تواند انجام دهد چیست ؟ آنگاه و فقط آنگاه ممکن است بحث به گونه‌ای معقول به قلمرو فلسفه کشیده شود. من کاملا می پذیرم این بیان از آنچه که خود من گفته‌ام معقول تر است. اما هنگامی که مردم به گونه‌ای رفتار می کنند که گویی آنچه که من گفته‌ام دروغ است چه اتفاق می افتد؟

در سال ۱۶۹۶ **جان تولند** (**John Toland**) تصمیم گرفت که مسائل مذهبی را با روشی که از فلسفهء طبیعی گفته بود مورد بحث قرار دهد. حاصل این تلاش کتاب او به نام «مسیحیت اسرارآمیز نیست» (**Christianity not Mysterious**) بود که من پیشتر بدان اشاره کرده‌ام. حال، اگر مسیحیت اسرارآمیز نیست، پس چه چیز اسرارآمیز است؟ آقای **جیمز جینز** (**Sir James Jeans**) در سال ۱۹۳۰ در سخنرانیهای **رد** (**Rede Lecture**) که در برابر دانشگاه کمبریج ایراد شد، تصمیم گرفت که به بررسی مسائل فلسفی در پرتو علم معاصر بپردازد.

حاصل این کار، عامه‌پسندترین کتابش بود به نام: «جهان اسرارآمیز» (**The Mysterious Universe**) اکنون این سوءال مطرح است که اگر جهان علم اسرارآمیز است پس چه چیز اسرارآمیز نیست ؟ ما نیازی نداریم که علم به ما بگوید که جهان در واقع اسرارآمیز است. این حقیقت را انسانها از نخستین روزهای پیدایش نژاد انسان دانسته‌اند. برعکس، وظیفهء حقیقی و خاص علم این است که تا آن جا که ممکن است جهان را کمتر اسرارآمیز نشان دهد. علم این کار را می کند. به گونه‌ای عظیم هم می کند.

هر پسر بچهء شانزده ساله‌ای در هر یک از مدارس ما، امروز بیش از **توماس آکویناس**، **ارسطو** یا **افلاطون** در بارهء ساختمان فیزیکی جهان اطلاع دارد. او می تواند تفسیر معقول و درستی از پدیده‌ای که زمانی برای بزرگترین ذهنها معمای گیج کننده‌ای جلوه می کرد، ارائه دهد. جهان علم به عنوان علم دقیقا عبارت است از

آن بخش از همهء جهان که به علت مداخلهء عقل بشری، اسرار آن از میان برداشته شده است، پس چگونه است که یک دانشمند می تواند با اسرارآمیز نامیدن این جهان احساس خوبی داشته داشته باشد؟ آیا بدین جهت است که خود پیشرفت علم او را با پدیده‌هایی که مشاهدهء آنها مشکلتر و فرمول بندی قوانین آنها دشوارتر است رویاروی می سازد؟ اما هر مجهولی (Unknown) لزوما یک راز (Mystery) نیست، و علم طبیعتا بر این مبنا کار می کند که نیست (یعنی این مبنا که هر مجهولی یک راز نیست، مترجم)، زیرا هر مجهولی قابل شناخت است، حتی گر چه ما هنوز آن را نشناخته باشیم. دلیل حقیقی این مطلب که چرا جهان برای برخی دانشمندان اسرار آمیز جلوه می کند این است که دانشمندان سوءالات وجودی یعنی سوءالات مابعد الطبیعی را با پرسشهای علمی مخلوط می کنند و از علم می خواهند تا پاسخ آنها را بدهند. طبیعی است که پاسخی هم به دست نمی آورند.

آنگاه است که آنان سر در گم می شوند و می گویند که جهان اسرارآمیز است. کیهان شناسی علمی (Scientific cosmogony) خود آقای **جیمز جینز** یک مجموعهء آموزنده از چنان سر در گمی هایی را به نمایش می گذارد. نقطهء شروع او وجود واقعی ستارگان بی شماری است که در فضا سرگردانند، با فواصلی چنان عظیم از یکدیگر که «برای یک ستاره تقریبا یک حادثه تصور ناپذیری است که جایی نزدیک ستارهء دیگر بیاید. اما باید باور کنیم که در حدود دو میلیون سال قبل، این حادثهء کمیاب اتفاق افتاد، و اینکه یک ستارهء دومی که کورکورانه در فضا رها و سرگردان بود» تصادفا به اندازه‌ای به خورشید نزدیک شد که امواج جزر و مدی عظیمی روی سطح آن بپا خاست. این موج عظیم نهایتا منفجر شد و ذرات آن هنوز به دور پدرشان خورشید در گردش هستند ... سیارات کوچک و بزرگی که یکی از آنها زمین ماست. این ذرات پرتاب شده از خورشید «به مرور زمان» تدریجا سرد شدند، ما نمی دانیم چگونه، چه موقع یا چرا یکی از این قطعات سرد شده موجب پدید آمدن زندگی شد. پیدایش یک جریان حیات که در انسان به اوج خود رسیده است، از آن جا ناشی شد. در جهانی که فضای خالی به طور مرگباری سرد بوده و بیشتر ماده به گونه‌ای مرگبار داغ است، پیدایش حیات قویا غیر ممکن است. با اینهمه ما اگر نه به طور دقیق – دست کم به عنوان نتیجهء آنچه که به طور مخصوص می تواند به عنوان یک تصادف توصیف شود، گیر افتاده‌ایم. آقای **جیمز جینز** نتیجه می گیرد که چنان است «وضعیت شگفت آوری که – تا آن جا که علم می تواند ما را مطلع سازد – ما در آن به وجود آمدیم.» اینکه چنین وضعیتی بسیار اسرارآمیز است مورد قبول هر کسی است اما سوءالی که پیش می آید این است که: آیا این علم است حتی اگر ما این مطالب را به عنوان فرضیه‌های موقت بگیریم آن گونه که به ظاهر خود موءلف آنها نیز همین عقیده را دارد، آیا می توانیم چنین فرضیه‌هایی را علمی حساب کنیم ؟

آیا تبیین وجود انسان از طریق یک سلسله حوادث که هر یک از آنها بیش از دیگری غیر محتمل تر است، علمی است؟ حقیقت مطلب به طور ساده این است که در مورد مسئلهء وجود انسان اخترشناسی جدید اکیدا چیزی برای گفتن ندارد، و اگر ما به اخترشناسی جدید، فیزیک جدید را هم بیفزاییم همان نتیجه‌گیری باز بجا خواهد بود.

وقتی که آقای **جیمز جینز** پس از توصیف جهان فیزیک **انیشتن** (Einstein)، **هایزنبرگ** (Heisenberg)، **دیراك** (Dirac)، **لامتری** (Lemsitre) و **لوئی دو بروگلی** (de Broglie

Louis)، سرانجام در آنچه که دست کم «آبهای عمیق» مابعدالطبیعه (**deep waters of metaphysics**) **The**) می داند، غوطه‌ور می شود، در نهایت به چه نتیجه‌گیری ای می رسد؟ اینکه گر چه بسیاری از دانشمندان تصور «یک جهان چرخان» (**Cyclie Universe**) را ترجیح می دهند ولی دیدگاه علمی (راست کیشانه‌تر) (**Orthodox**) این است که جهان شکل کنونی خود را مدیون یک «خلقت» است و اینکه خلقت آن باید یک فعل آگاهانه (عمل توام با شعور) بوده باشد، مطلبی مسلم است. اما این پاسخها چه ارتباطی با **انیشتن**، **هایزنبرگ**، و خانوادهء به حق معروف و ممتاز فیزیکدانان جدید دارد؟ دو نظریهء «جهان چرخان»، و «شعور مطلق» به وسیلهء فلاسفهء پیش از **سقراط** فرمول بندی شده بود، فلاسفه‌ای که چیزی در مورد آنچه که **انیشتن** می توانست ۲۶ قرن پس از آنها بگوید نمی دانستند. **جینز** می افزاید که: «فرضیه علمی جدید» ما را مجبور می سازد که در مورد خدا به عنوان موجودی بیندیشیم که بیرون از زمان و فضا که بخشی از خلقت او هستند عمل می کند، درست همان گونه که یک هنرپیشه بیرون از صحنهء نمایش خویش است. چرا باید فرضیهء جدید ما را مجبور به گفتن چیزی سازد که قبلا نه تنها توسط **سنت آگوستین** که دانشمند ما آن را نقل می کند، بلکه توسط هر یک از متالهان بی شمار مسیحی که جهان دیگری بجز جهان **بطلمیوس** نمی شناختند گفته شده است ؟

به اندازهء کافی روشن است که پاسخ فلسفی آقای **جیمز جینز** به مسئلهء نظم جهان مطلقا ربطی به علم جدید ندارد. و جای تعجب هم نیست زیرا که نظر او در این مورد اصلا هیچ ارتباطی به هیچ شناخت علمی ندارد. اگر دقیقتر ملاحظه کنیم، سوءال ابتکاری طرح شده توسط آقای **جینز** او را یکباره نه تنها به طرف «آبهای عمیق» برده است، بلکه اگر بخواهیم از نظر علمی بحث کنیم باید بگوییم او را بیرون از تعمق برده است (از عمق بیرون رانده است). پرسیدن سوءال از چرایی این مطلب، خارج از بی نهایت ترکیبات احتمالی عناصر فیزیکی و شیمیایی که موجب پیدایش موجود زنده و با شعوری که ما انسان می نامیم شده‌اند، عبارت است از طلب کردن علت اینکه چرا چنان ترکیبی از نیروهای مادی مانند انسان واقعا هست یا وجود دارد. به عبارت دیگر، این سوءال عبارت است از پژوهش در مورد علل احتمالی وجود یافتن موجودات زنده با شعور بر روی زمین. این گمانه (**Hypothesis**) که موجودات زنده ممکن است در آینده توسط بیوشیمیست ها در آزمایشگاهها تولید شود ربطی به سوءال مذکور ندارد. اگر هم یک نفر شیمیدان موفق شود که یک سلول زنده یا برخی انواع ابتدایی موجودات زنده را تولید کند، برای او چیزی آسانتر از این نخواهد بود که توضیح دهد که چرا چنان موجوداتی وجود دارند. پاسخ او این خواهد بود: «من آنها را ساختم». سوءال ما هرگز این نیست که: آیا موجودات زنده و با شعور از چیزی غیر از عناصر مادی تشکیل شده‌اند یا خیر؟ بلکه سوءال ما این است که: فرض کنیم که آنها در نهایت از چیز دیگری تشکیل نمی شوند، ما چگونه می توانیم بر وجود خودکار مولکولهایی که آنچه را ما حیات (**Life**) و شعور (**Thought**) می نامیم تولید می کنند برهان اقامه کنیم؟ اگر بخواهیم به گونه‌ای علمی صحبت کنیم باید بگوییم که چنان مسائلی اصلا معنا ندارد. اگر هیچ موجود زنده و با شعوری وجود نمی داشت، هیچ علمی هم به وجود نمی آمد.

بنا بر این هیچ سوءالی وجود ندارد. حتی جهان علمی مادهء بی جان (غیر آلی) یک جهان ساختی (مبتنی بر بافت و ترکیب) است، که مانند جهان ماده جاندار همه جا انتظام (**Coordination**)، تطابق

(Adaptation) و اهداف و عملکردهای خاص (Functions) را به نمایش می گذارد هنگامی که سوءال شود چرا چنان موجودات زنده و سازمان یافته‌ای وجود دارند، دانشمندان پاسخ می دهند: تصادف (chance). حال ممکن است هر کسی در بازی بیلیارد تصادفا یک حرکت عالی و ضربهء بسیار خوب انجام دهد، اما هنگامی که یک بازیگر بیلیارد با یک ضربهء موفقیت آمیز یک ردیف صدتایی را می زند، گفتن اینکه او اتفاقی فاتح شد ارائه دادن یک تبیین نسبتا ضعیف از کار اوست. بعضی از دانشمندان این نکته را آنقدر بخوبی می دانند که به جای مفهوم تصادف (شانس، اتفاق) مفهوم قوانین مکانیکی را جایگزین می کنند که عینا مقابل آن است. اما هنگامی که در مقام توضیح چگونگی عملکرد قوانین مکانیکی در پیدایش موجودات زنده (جاندار) بر می آیند، باز به مسئلهء شانس و تصادف بر می گردند گویی این تنها (آخرین) دلیلی است که می توان نقل نمود.

جولیان هاکسلی (Julian Huxley) می گوید: نیروهایی که در جهان عمل می کنند، گر چه واحد و یکپارچه‌اند اما قابل قسمت به اجزاء فرعی اند و با این حال با یکدیگر مرتبط اند. نیروهای وسیعی در طبیعت بی جان وجود دارند که نسبت به انسان بی تفاوت و یا دشمن اند. با این همه آنها موجب پیدایش حیات تکامل یابنده‌ای شدند که تکامل و گسترش آن گر چه بی هدف (کورکورانه) و تصادفی است اما به همان جهت عمومی خواسته‌ها و آرمانهای آگاهانه خود ما تمایل یافته است و بنا بر این یک تضمین خارجی برای فعالیتهای جهت دار ما به ما می دهد. این روند تکامل نیز موجب پیدایش ذهن انسانی شد که در یک خط سیر با شتاب مرحلهء تکامل خود را تغییر می دهد و به همین گونه تا بی نهایت پیش می رود به عبارت دیگر تنها دلیل علمی اینکه چرا بازیگر بیلیارد ما با یک ضربه موفقیت آمیز یک ردیف صد تایی را می زند این است که او بازی بیلیارد بلد است و دیگر اینکه همه شرایط برای او مساعد بوده است.

اگر دانشمندان به عنوان دانشمند بخواهند صحبت کنند هیچ پاسخ معقولی برای این مسئله ندارند پس چرا بعضی از آنها مشتاق حرف زدن بیهوده (بی معنا) در بارهء آن هستند؟ جواب ساده است، و این بار ما می توانیم مطمئن باشیم که شانس (تصادف) هیچ ربطی به جهالت آنان ندارد. آنها ترجیح می دهند که هر سخنی بگویند اما وجود را بر اساس هدفداری جهان به خدا اسناد ندهند. پس برای این موضع آنها توجیهی وجود دارد. درست همان گونه که علم می تواند مابعدالطبیعه را ویران کند، مابعد الطبیعه نیز می تواند علم را ویران کند.

مابعد الطبیعه با واقع شدن قبل از علم در گذشته چنان اثر ویرانگری بر علم داشته است تا آن جا که مانع سر بر آوردن آن و متوقف ساختن پیشرفت آن شد. برای قرنها علل غایی از سوی نسلهایی از فلاسفه با تفسیرهای علمی اشتباه گرفته شده است به گونه‌ای که امروز بسیاری از دانشمندان هنوز این نگرانی را دارند که علل غایی به عنوان آغاز معرفت علمی ملحوظ شود. به هر حال علم بخاطر قرنها دخالت بیجای مابعد الطبیعه در مسائل فیزیک و زیست شناسی به مابعد الطبیعه ضربه می زند. در هر صورت قربانی واقعی این نزاع معرفت شناسی «ذهن انسان» است. هیچ کس انکار نمی کند که موجودات جاندار چنان جلوه می کنند که گویی طراحی شده‌اند یا اینکه مقصود از آنها انجام وظایف گوناگون مربوط به حیات می باشد. هر کسی قبول دارد که این ظهور ممکن است فقط یک توهم باشد. اگر علم می توانست ظهور زندگی را با تفسیرهای معمول خود از نوع مکانیکی - یعنی جایی که

چیزی بیش از روابط پدیده‌های قابل مشاهده که بر اساس ویژگیهای هندسی فضا و قوانین فیزیکی حرکت کار می کنند وجود ندارد – را توضیح دهد، آنگاه ما مجبور بودیم آن را یک توهم بشماریم. بر عکس چیزی که بیش از همه شایان توجه است این است که گر چه بسیاری از دانشمندان با صراحت به عجزشان در تصویر هر گونه تبیین علمی در مورد ساختمان حیاتی موجودات زنده اعتراف دارند ولی لجوجانه ادعا می کنند که این ظواهر (پدیده‌های جهان) وضعیتی توهم آمیز دارند.

هنگامی که فیزیک به مسائل ساختی (ساختاری) که توسط فیزیک مولکولی به وجود آمده بود رسید، خود را با دشواریهایی مواجه یافت. با این همه دانشمندان ترجیح می دادند که مفاهیم غیر مکانیکی انفصال **(Discontinuity)** و عدم موجبیت **(Indeterminacy)** (عدم قطعیت) را وارد فیزیک کنند تا اینکه به چیزی مانند «نظم» متوسل شوند. در مقیاس بزرگتر، ما **جولیان هاکسلی** را دیده‌ایم که گستاخانه دلیل می آورد که وجود اجسام جاندار، به واسطهء خواص ذاتی ماده است، که طبق نظر او غیر ممکن است که چنان اجسامی اصلا وجود داشته باشند. چرا باید آن موجودات کاملا خردمند،– یعنی دانشمندان – مفاهیم دلبخواهی (قراردادی) قدرت کور، اتفاق، تصادف، تغییرات ناگهانی مانند اینها را عمدا بر مفاهیم ساده‌ای همچون طرح، هدفداری در طبیعت ترجیح دهند؟

به گونه‌ای ساده باید پاسخ داد: زیرا آنها غیبت کامل عقلانیت را بر حضور یک عقلانیت غیر علمی، بیشتر ترجیح می دهند. به نظر می رسد که ما در این جا سرانجام به اصل ولب یک مسئله معرفت شناختی رسیده‌ایم. این مفاهیم دلبخواهی (قراردادی) هر چند نامعقول هستند ولی سرانجام با سلسله‌ای از تفسیرهای مکانیکی، متجانس می شوند. این مفاهیم با قرار گرفتن در آغاز چنان سلسله‌ای یا با ضمیمه شدن به آن در هر جا که نیاز باشد، دانشمند را به خود وجودی که او به جهت اینکه چیزی برای شناختن داشته باشد بدان نیازمند است، مجهز می کنند. بی منطقی بسیار آنان مبین مقاومت شکست ناپذیری است که در مقابل وجود هر نوع تبیین علمی قرار گرفته است.

با قبول طرح (نظم) و هدفداری به مشابهء یک اصل ممکن در تبیین، دانشمند می تواند حلقه‌ای که کاملا نسبت به بقیهء سلسله نامنسجم است را به نظام قوانین خود وارد کند. او می تواند علل مابعد الطبیعی هستی موجودات جاندار را با علل مادی ای که باید او ساختمان و عملکرد هر کدام را به خودشان واگذار نماید در هم ببافد بدتر از این او ممکن است فریب بخورد و علل موجودات زنده را با علل مادی و فاعلی آنها اشتباه نماید بنا بر این به عقب برگشته به دورهء کهنی برسد که در آن ماهیها باله داشتند زیرا برای شنا کردن ساخته شده بودند.

حال، این مطلب ممکن است کاملا راست باشد که ماهیها برای شنا کردن ساخته شده‌اند، اما وقتی که ما آن را می دانیم درست مانند هنگامی است که در بارهء هواپیماها می دانیم که آنها برای پرواز ساخته شده‌اند. اگر آنها برای پرواز ساخته نشده بودند هیچ هواپیمایی وجود نمی داشت، زیرا ماشین پروازی، تعریف دقیق آنهاست، اما برای اینکه بفهمیم که آنها چه گونه پرواز می کنند دست کم نیاز به دو علم آیرو دینامیک **(Aerody namics)** (علم حرکت گازها و هوا) و مکانیک **(Mechanics)** (علم نیرو و حرکت) خواهیم داشت. یک علت غایی

وجود چیزی را ایجاد کرده است که علم آن به تنهایی می تواند قوانینی به وجود آورد.

این عدم انسجام بین این دو روش به گونه‌ای جالب توسط **فرانسیس بیکن (Francis Bacen)** بیان شده است، هنگامی که در بحث از علل غایی می گفت: در فیزیک (علل غایی) بی ربط اند و مانند ماهی چسبنده که عامل توقف کشتی می شود، علوم را از حفظ سیر تکاملی شان باز می دارد.

سترونی علمی آنها بویژه در جهانی مانند جهان علم جدید،- یعنی جایی که ماهیت اشیاء به پدیده‌های (ظواهر) صرف تقلیل یافته و خود این ظواهر نیز تا حد چیزی که قابل مشاهده است تنزل پیدا کرده است - کامل است. دانشمندان جدید در جهانی از پدیده‌های محض زندگی می کنند یا تظاهر به زندگی می کنند، در جایی که آنچه پدیدار می شود، ظهور هیچ چیز نیست. با این همه این حقیقت که علل غایی از نظر علمی عقیم اند موجب سلب صلاحیت آنها به عنوان علل مابعد الطبیعی نمی شود و رد کردن پاسخهای مابعد الطبیعی به یک مسئله تنها بخاطر اینکه آنها علمی نیستند به معنای فلج کردن عمدی نیروی شناخت ذهن انسان است. اگر تنها راه معقول برای توجیه هستی اجسام جاندار پذیرفتن طرح (نظم) و هدفداری در اصل و منشاء آنهاست، پس بگذار که ما آن را، گر چه نه به عنوان دانشمندان، بلکه دست کم به عنوان فیلسوفان مابعد الطبیعه بپذیریم.

و از آن جا که برای ما مفاهیم نظم و هدف از مفهوم فکر (شعور) جدا نشدنی است، پس اثبات هستی یک شعور به عنوان علت هدفداری اجسام زنده، و به معنای اثبات یک «غایه الغایات» **(End of all ends)** یا یک غایت نهایی یعنی خدا نیز خواهد بود. بدیهی است که این یک نتیجهء حتمی و قطعی است که مخالفان علل غایی می خواهند آن را انکار کنند. **جولیان هاکسلی** می گوید که «هدف، یک اصطلاح روانشناختی است و نسبت دادن آن به یک جریان تنها بخاطر اینکه نتایج یک جریان هدفدار واقعی است، کاملا ناموجه بوده و فرافکنی **(Projection)** اندیشه‌های خودمان بر نظام طبیعت می باشد.» با بیشترین اطمینان می توان گفت که این کاری است که ما انجام می دهیم اما چرا نباید ما چنین کاری کنیم؟ ما نیازی به فرافکنی اندیشه‌های خودمان و تطبیق آنها بر نظام طبیعت نداریم، آنها با اختیار خودشان به آن جا تعلق دارند.

افکار ما در نظام طبیعت هستند زیرا که ما خودمان در آن هستیم. هر چیزی و همهء چیزهایی که انسان انجام می دهد آن را با یک هدف و مقصود معینی که علت غایی فعل اوست انجام می دهد. آنچه که یک کارگر، یک مهندس، یک صنعتگر، یک نویسنده یا یک هنرمند می سازد تنها تحقق بخشیدن به یک هدف معین از طریق ابزاری که به طور معقول انتخاب شده‌اند می باشد. هیچ نمونهء شناخته شده‌ای از یک ماشین خودساخته که به طور خودجوش از طریق قوانین مکانیکی ماده به وجود آمده باشد وجود ندارد. به واسطهء انسان که خود بخشی و جزئی از طبیعت است، هدفداری به طور بسیار قطعی بخشی و جزئی از طبیعت می باشد. پس دیگر شناخت اینکه هر جا سازمان دهی و نظمی در کار باشد همیشه هدف نیز هست و هر جا که هدفی باشد تشکیلات و نظام نیز خواهد بود از طریق درون (انسان) به چه معنایی دلبخواهی و قراردادی است؟ من کاملا موقعیت دانشمندی را که چنان استنباطی را به عنوان یک استنباط کاملا غیر علمی رد می کند را درک می کنم. به همین گونه موقعیت دانشمندی را که به من می گوید که او به عنوان یک دانشمند هیچ کاری به تحصیل استنباطی در مورد علت احتمالی وجود

واقعی اجسام ندارد، را درک می کنم. اما من کاملا از فهم اینکه استنباط من – در صورتی که تدوین آن مقتضی باشد – به چه معنایی «یک مغالطهء عمومی است» عاجزم. چرا باید در این استنباط که بر اساس تکامل زیستی (Biological Progress) هدفی در این جهان وجود دارد، مغالطه‌ای وجود داشته باشد؟ **جولیان هاکسلی** پاسخ می دهد: زیرا می توان نشان داد این مسئله به عنوان یک محصول تنازع بقا، آنقدر طبیعی و اجتناب ناپذیر است که مسئلهء تطابق چنین است و برای نمونه اسرارآمیزتر از افزایش تاثیر زره فولادی موشک و صفحهء فولادی یا سپر محافظ جلو کشتی در طی قرن گذشته نیست. آیا **جولیان هاکسلی** عقیده دارد که در طول قرن گذشته با سنگین تر شدن پوسته‌ها ورقه‌های فولادی خود به خود ضخیم تر شده‌اند؟ به عبارت دیگر آیا او ادعا می کند که هدفداری آنقدر به کلی از صنعت انسانی غایب است که از بقیهء جهان غایب است ؟ یا شاید او ادعا می کند که همان قدر که صنعت انسانی آشکارا سرشار از هدفداری است بقیهء جهان نیز به همان قدر سرشار از هدفداری می باشد؟ او به نام علم هر دو را ادعا می کند یعنی، تطابقهایی که در موجودات جاندار وجود دارند، جایی که هدفداری برای تبیین آنها وجود ندارد، اسرارآمیزتر از تطابق موجود در صنعت انسانی، جایی که در هر جای آن هدفداری اثبات می شود، نیستند.

یعنی تطابقهای مربوط به نزاع بی هدف برای حیات، اسرارآمیزتر از تطابقهای مربوط به تنازع هدفدار نیستند. خواه این قضیه «یک مغالطهء عمومی» (رایج) باشد یا نه. من نمی دانم، اما محققا به نظر می رسد که یک مغالطه باشد. آن مغالطهء دانشمندی است که چون نمی داند که چگونه مسائل مابعد الطبیعه را پرسش کند، لجوجانه پاسخهای مابعد الطبیعی صحیح آنها را رد می کند. برای این نوع گناه در جهنم عالم معرفت مجازات ویژه‌ای وجود دارد که برگشت به اساطیر است. **جولیان هاکسلی** نیز که بیشتر به عنوان یک جانورشناس برجسته شناخته شده است، باید به جهت افزایش نزاع خدایان به خانوادهء هنوز بزرگ خدایان کوه «المپ» مورد نظر قرار گیرد. جهانی که خدای مسیحی را از دست داده است تنها می تواند شبیه به جهانی باشد که هنوز او را نیافته بود. درست مانند جهان **تالس** (Thales) و **افلاطون**. دنیای جدید ما «پر از خدایان» است. چیزهایی مانند تکامل کور، اصلاح نژاد روشن بین (Orthogenesis)، توسعهء سخاوتمندانه (Progress Benevolent) و چیزهای دیگر– که عدم ذکر نامشان بیشتر قابل توصیه است – وجود ندارد. چرا باید بی جهت احساسات انسانها را در مورد چیزی که امروز می تواند به آنها یک آیین دینی (تعبد) بدهد جریحه‌دار کنیم؟ به هر حال این برای ما اهمیت دارد که درک کنیم انسان محکوم است به اینکه بیشتر و بیشتر تحت یک طلسم اسطوره‌شناسی علمی، اجتماعی و سیاسی جدید زندگی کند، مگر اینکه به طور استوار خود را از شر این مفاهیم پریشان – که تاثیر آنها بر روی زندگی جدید دارد وحشتناک می شود خلاص کنیم.

میلیونها انسان در حال گرسنگی و آغشته به خون تا سر حد مرگ قرار دارند زیرا دو یا سه تا از این مفاهیم انتزاعی شبه علمی یا شبه اجتماعی که به مقام الوهیت رسیده‌اند اکنون در حال جنگ اند. زیرا هنگامی که خدایان با یکدیگر می جنگند، انسان باید بمیرد آیا ما نمی توانستیم کوشش کنیم و بفهمیم که تکامل عمدتا آن چیزی باید باشد که ما به وجود خواهیم آورد؟ که توسعه یک قانون عامل فی نفسه که به گونه‌ای خودکار عمل کند نیست، بلکه

چیزی است که باید صبورانه توسط اراده‌ء انسان صورت پذیرد؟ که برابری یک واقعیت واقعا مفروض نیست بلکه یک آرمانی است که باید از طریق عدالت به گونه‌ای تدریجی به آن دست یافت ؟ که دموکراسی خدای راهنمای برخی از جوامع نیست، بلکه وعده‌ء عظیمی است که باید از طریق خواست مداوم انسانها برای دوستی - اگر انسانها قدرت کافی برای استمرار بخشیدن به آن طی نسلهای متوالی را دارند - تحقق پذیرد؟

من گمان می کنم که ما می توانستیم، اما ابتدا باید مقدار زیادی بصیرت پدید آید و این جایی است که فلسفه می تواند به رغم عجز ضرب المثلی اش تا حدودی مددکار باشد. مشکل ما با بسیاری از معاصران مان این نیست که آنها شکاک (**Agneatie**) هستند، بلکه این است که آنها متکلمان گمراه شده‌ای هستند. شکاکان واقعی بی نهایت کمیاب هستند و به کسی جز خودشان هم ضرری نمی زنند. درست همان گونه که آنها خدایی ندارند اینها نیز خدایی ندارند. بدبختانه آنچه که رایج تر است، شبه شکاکانی هستند که به دلیل درآمیختن معرفت علمی و سخاوتمندی اجتماعی با فقدان تام فرهنگ فلسفی، اساطیر خطرناک را با الهیات طبیعی که حتی آن را هم نمی فهمند، جایگزین می سازند. مسئله‌ء علل غایی، شاید بیشترین مسئله‌ای است که به گونه‌ای عمومی توسط شکاکان جدید مورد بحث واقع شده است. بدین گونه این مسئله به شکل خاصی ذهن ما را به خود متوجه می سازد. ولی با این همه تنها یک جنبه از عالیترین مسائل مابعد الطبیعی پیرامون وجود است. فراتر از این سوءال که: چرا موجودات جاندار وجود دارند؟ این سوءال عمیقتر قرار دارد که من با الفاظی که خود **لایب نیتس** (**Laibniz**)به کار برده آن را می پرسم: چرا به جای اینکه هیچ چیز موجود نباشد چیزی وجود دارد؟ این جا باز من وضعیت دانشمندی را که از پرسیدن این سوءال امتناع می کند کاملا درک می کنم.

چنین دانشمندی خیلی لطف می کند اگر بگوید که این پرسش معنایی ندارد. از نظر علمی این سوءال معنا ندارد، اما از نظر مابعد الطبیعی، به هر حال معنایی دارد. علم می تواند بسیاری از چیزها را در جهان توضیح دهد، و ممکن است روزی بتواند همه‌ء چیزهایی را که واقعا در جهان پدیده‌ها هست تبیین کند. اما اینکه چرا اصلا چیزی وجود دارد یا موجود است، در این باره علم هیچ چیز نمی داند، دقیقا بدین جهت که او حتی نمی تواند این سوءال را مطرح کند.

تنها پاسخ قابل تصور به این سوءال متعالی این است که همه و هر نیروی وجودی مشخص، همه و هر شیء موجود مشخص، در وجود خود متکی به یک فعلیت محض هستی (**A pure act of existene**) هستند. این علت متعالی (**Supreme Caute**) برای اینکه پاسخ نهایی همه‌ء مسائل وجودی باشد، باید یک وجود مطلق (**Abcolute existence**) باشد. مطلق بودن چنان علتی بدین معناست که واجب الوجود بالذات (**Self- Sufficient**) باشد، اگر خلق می کند، فعل خلاق او باید بی قید و شرط (**Free**) (غیرمقید) باشد.

چنین علتی از آن جا که نه تنها وجود، بلکه نظم (**Order**) را هم خلق می کند باید چیزی باشد که دست کم به گونه‌ای آشکار واجد تنها منشاء نظم که در تجربه برای ما شناخته شده - یعنی شعور- باشد. اکنون می گوییم که یک علت مطلق و قائم بالذات و با شعور یک «آن» (**It**) (موجود بی شعور و اراده) نیست بلکه یک «او» (**He**) (یک موجود با شعور و واجد اراده) است. کوتاه سخن اینکه علت نخستین وجود واحدی است که در آن علت

طبیعت و تاریخ هر دو با هم جمع می شوند. او یک خدای فلسفی است که می تواند یک خدای دینی هم باشد. اگر بخواهیم یک گام فراتر برویم باید به مقایسهء اشتباه برخی از شکاکان با مورد مشابه آن بپردازیم. عجز بسیاری از فیلسوفان مابعد الطبیعه از تمایز بین فلسفه و دین زیان کمتری از دراز دستی های علم شبه مابعد الطبیعی برای الهیات طبیعی نداشته است.

مابعد الطبیعه وجود خدا را به عنوان یک فعلیت ناب هستی اثبات می کند، اما هیچ تصوری نسبت به ماهیت خدا به ما ارائه نمی دهد. ما می دانیم خدا وجود دارد، اما نمی توانیم او را درک کنیم. فیلسوفان مابعد الطبیعی به گونه‌ای ناخواسته شکاکان را به این اعتقاد کشانده‌اند که خدای الهیات طبیعی همان «ساعت ساز» (**maker**) ولتر- یا «نجار» (**Voltaire**) دفاعیات کلیسایی (**Catpenter**)است. پیش از هر چیز باید دانست که تاکنون هیچ ساعتی توسط هیچ ساعت سازی ایجاد نشده است، چنان «ساعت سازانی» بسادگی اصلا وجود ندارند، ساعتها توسط کسانی که می دانند چگونه آنها را بسازند ساخته می شوند. به همین گونه است، اثبات کردن وجود خدا به عنوان علت اعلی وجود مخلوقات یعنی اثبات اینکه او کسی است که می تواند خلق کند. زیرا او «کسی است که هست»، اما این هنوز کمتر از آن چیزی که تکهء چوب نجاری در بارهء سازنده‌اش می گوید یا در بارهء ماهیت وجود مطلق سخن می گوید، ما به عنوان انسان تنها می توانیم خدا را بر اساس انسان مابی اثبات کنیم، اما این ما را ملزم نمی سازد که او را به عنوان یک خدای انسان ماب اثبات نماییم.

به گونه‌ای که **سنت توماس آکویناس** (**Apaingetics**) می گوید: «فعل بودن **To be0**) به دو معنای مختلف به کار می رود: به معنای اول یعنی عمل وجود (ایجاد) (**Actue essendi**)، و به معنای دوم یعنی ترکیب قضایایی که نفس با ارتباط برقرار کردن بین یک محمول با یک موضوع می سازد. اگر بودن (وجود) را به معنای اول در نظر بگیریم، ما وجود خدا را بیش از آنچه که ذات او را می دانیم نمی توانیم بفهمیم. ما او را فقط به معنای دوم می شناسیم. زیرا در حقیقت می دانیم که قضیه‌ای که ما در مورد خدا تشکیل می دهیم، وقتی که می گوییم: خدا وجود دارد، یک معرفت حقیقی (راست - صادق) است، و ما این را از آثار (**Effects**) (معلولات) او می فهمیم.

اگر خدای الهیات طبیعی چنان چیزی باشد، مابعدالطبیعهء راستین به یک مفهوم منتهی نمی شود، خواه آن مفهوم، مفهوم شعور (**Thought**)، یا خیر (**Good**)، یا واحد (**One**)، یا جوهر (**Substance**) باشد. او حتی به یک ماهیت ختم نمی شود، خواه ماهیت خود وجود باشد. آخرین سخن مابعد الطبیعهء راستین «هستی» (**ens Being**) نیست، بلکه «هست» [**Is (ease)**] می باشد. تلاش نهایی مابعد الطبیعهء راستین اثبات نمودن یک فعلیت توسط یک فعل است، یعنی اثبات فعلیت متعالی وجودی که حاق ماهیت او به دلیل اینکه وجود محض است از فهم انسانی فراتر می رود، از طریق فعل تصدیق است. آن جا که مابعد الطبیعهء شخص به پایان می رسد، دین او آغاز می شود. اما تنها راهی که می تواند او را به جایی که دین حقیقی آغاز می شود هدایت کند باید ضرورتا او را به فراتر از تامل در ذرات اشیاء رهنمون شده و به خود معمای وجود هدایت کند. یافتن این راه زیاد دشوار نیست اما کسانی که آن را تا پایان طی کنند اندک اند.

اشخاص بسیاری که فریفتهء زیبایی عقلانی علم اند، تحت تاثیر علم همهء علاقه خود را به مابعدالطبیعه و دین از دست می دهند. شمار اندک دیگری که مجذوب تامل پیرامون برخی علل عالیه می باشند متوجه می شوند که مابعد الطبیعه و دین باید در جایی با هم ملاقات کنند اما نمی توانند بگویند چگونه یا کجا، بدین رو دین را از فلسفه جدا می کنند. یا دین را به نفع فلسفه کنار می گذارند، البته اگر مانند **پاسکال** فلسفه را بخاطر دین کنار نگذارند. چرا ما نباید حقیقت را حفظ کنیم؟ چرا نباید آن را تماما نگهداریم؟ این چیزی است که می تواند صورت پذیرد. اما تنها کسانی از عهدهء انجام آن بر می آیند که بفهمند آنکه خدای فلاسفه است همان کسی است که خدای **ابراهیم (ع)، اسحق (ع)، و یعقوب (ع)** است.

پی نوشت:

این مقاله ترجمهء فصل سوم کتاب خدا و فلسفه **(God and Philosophy)** نوشتهء **اتین ژیلسون** (۱۸۸۴-۱۹۷۸) فیلسوف «نوتوماس گرا» و بزرگترین قرون وسطاشناس معاصر است. این کتاب در اصل مجموعهء «سخنرانیهای» موءلف است که در سال ۱۹۴۰ در دانشگاه «ایندیانا» در آمریکا ایراد کرده است. آن گونه که در متن مقاله مشهود است **ژیلسون** معتقد و سرسپردهء **سنت توماس آکویناس** و طرفدار فلسفهء توماس گرایی جدید **(Neo- Thomism)** است و به شدت از حقانیت مابعد الطبیعه بویژه نوعی مکتب اصالت وجود مابعد الطبیعی دفاع می کند و این در روزگار ما- که شاهد هجوم فلسفه‌های پوزیتیویستی و ولع اکیدشان برای نفی و الغاء مابعدالطبیعه است اهمیت شایانی دارد. ترجمهء مقالهء حاضر از تکالیف درسی نگارنده در مقطع کارشناسی ارشد رشتهء فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران بود که از محضر استاد محترم جناب آقای **شهرام پازوکی** فیض بردیم و بدین وسیله از حضرت ایشان سپاسگزاری می شود.

گفتنی است که **ژیلسون**، این کتاب را در اوایل مهاجرتش به آمریکا نوشته و در آن هنگام تسلط زیادی به زبان انگلیسی نداشته است و بنا بر این نثر کتاب از فصاحت و بلاغت چندانی برخوردار نیست ولی جمله‌بندی هایش به زبان ما بسیار نزدیک است و به همین جهت فهم آن برای ما فارسی زبانان آسان است و مطالبش با فلسفه و کلام اسلامی بویژه فلسفهء متعالیه و نظام اصالت وجود صدرایی نزدیکی بسیار دارد. بنا بر این کتاب سودمندی است. اما این نیز گفتنی است که این کتاب، تحقیق جامع و فراگیری در بارهء تاریخ خداشناسی و نقادی براهین اثبات وجود خدا نیست و هنوز جای چنان تحقیقاتی در این دیار خالی است. **ژیلسون** به شبهات فیلسوفان علم، فیلسوفان پوزیتیویست منطقی و مکاتبی مانند تحلیل زبانی، آنمیزم منطقی، اگزیستیالیزم، پراگماتیسم و مسائل معرفت شناسی نو نپرداخته است و شبهات و ایرادات **کانت** را بر ادلهء خداشناسی به شکل دقیق و منطقی مطرح نساخته و پاسخ نگفته است. این همه، کارهایی است که در انتظار همت بلند پژوهشگران متعهد و دلسوز به جا مانده است.

اندیشهء اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن خلدون

دکتر تقی آزاد ارمکی

این نوشته بیان میزان شباهت مبانی و اصول اندیشهء اجتماعی **ابوریحان بیرونی** و **ابن خلدون** را در نظر دارد. به نظر می آید مطالعهء تطبیقی - فرهر سطحی - یکی از راههای مناسب توضیح و تبیین ماهیت اندیشه می باشد. با توجه به اینکه مطالعهء تطبیقی مقایسه‌ای، یاری کننده‌ای مفید و مناسب برای درک شباهتها و تفاوتهاست. در این صورت در کلیت مقاله اصرار در مقایسهء موارد (اندیشه و متدولوژی بیرونی و ابن خلدون) برای درک دیدگاههایشان می باشد. از این رو مباحث این نوشتار حول دو مسئله است:

۱ - زمینه‌های شکل گیری اندیشه این دو متفکر

۲ - متدولوژی آنها.

شناخت دقیق تر اندیشهء اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن خلدون بستگی تام به نحوهء دیدگاه فکری و تاریخی ما نسبت به جهت گیری اندیشه و میزان سهم متفکرین مسلمان در شکل گیری دانش بشری دارد. برای دستیابی به این مطلب باید میزان ارزیابی خود و دیگران را از جایگاه اندیشهء اجتماعی مسلمین در تاریخ اندیشه با پاسخگویی به دو سوءال عمده زیر دنبال نماییم.

۱ - آیا علوم اسلامی مغایر با مطالعهء علمی تجربی است ؟ ۲ - چه نوع ارزیابی از جایگاه علوم انسانی مسلمین در تاریخ علم وجود دارد؟

آیا علوم اسلامی با مطالعات علمی مغایر است ؟

یکی از بحثهای عمده‌ای که در سده‌های گذشته بر اساس ماهیت اندیشهء نوگرایی و جامعهء صنعتی در میان روشنفکران بویژه روشنفکران غربی مورد بحث قرار گرفته، تعارض تفکر دینی با اندیشهء علمی بوده است. عده‌ای مدعی شده‌اند که در تفکر از نوع دینی کمتر امکانی برای رشد تفکر علمی وجود خواهد داشت. دو عنصر دین و علم در مقابل یکدیگر قرار داده شده اصرار بر حقانیت جلوه دادن علم به جای دین بوده است. این دیدگاه زمینه‌های سیاسی و فکری داشته و در بردارندهء نتایج فکری، اجتماعی و فرهنگی بوده است. به طور طبیعی این شبهه علمی مطرح شده در صورتی که فرد یا افرادی در زمان حال یا گذشته با وجود اعتقاد به باورهای دینی به فعالیت علمی اشتغال داشته‌اند، امکان شک و شبهه در جایگاه اندیشهء آنها وجود دارد و باید ریشهء اندیشهء علمی آنها را در جایی دیگر بجز دین جستجو کند. در این مسیر جای این سوءال مطرح هست که آیا در اندیشه این دو متفکر بین تفکر دینی و تفکر علمی تعارض دیده می شود؟ در صورت مثبت بودن پاسخ تحلیل اندیشهء ابوریحان بیرونی و ابن خلدون و دیگران در تمدن اسلامی چگونه امکانپذیر است ؟ آیا باید آنها را «خوابگرد» [۱] تلقی نمود؟ یا مدعیان ارتباط و اغلب گونه‌ای همبستگی و اتحاد بین تفکر دینی و علمی قلمداد کرد؟

به نظر می آید که اندیشهء این دو متفکر را می توان تلاقی جدی تفکر علمی و دینی پنداشت و در نتیجه آنها

را بنیانگذاران و طراحان راه نوآیین پژوهش و بررسی اجتماعی در میان دیگران که اصراری بر تعارض بین دین و علم نداشته‌اند، قلمداد کرد. زیرا این گروه با وجود باورهای دینی به تحقیقات تجربی و علمی پرداخته و به نتایج درخور توجهی دست یافته‌اند. به عبارت دیگر، کارهای ارائه شده به وسیلهء آنان (تحلیل دقیق علمی بیرونی از جامعهء هند و بررسی علمی ابن خلدون از تمدن اسلامی) می تواند الگو و مدل تحقیق و بررسی نظری و تجربی دو عصر جدید با در نظر گرفتن شرایط جدید برای دانش پژوه قرار گیرد.

اگر برخی با وجود پیشینهء ارتباط بین دین و علم نزد اندیشمندان و متفکران مسلمان همچنان در پی ایجاد ابهام بوده‌اند، به نظر می آید که بر تحلیل حوادث، پدیده‌ها، و حتی جریانهای فکری سیاسی در زمینهء دوره و تفکر نوگرایی اصرار دارند. آنها بر تکیه بر غرب مرکزی، و نیز با تلاش برای عمومیت بخشیدن به تفکر غربی به واسطهء ایجاد زبان واحد فکری در میان روشنفکران، به کم اهمیت دادن ایده‌ها و تئوریهای مخالف مانند اندیشهء متفکرین مسلمان پرداخته و اندیشهء آنها را به عنوان اندیشه‌های حاشیه‌ای انگاشته‌اند. در این راه بوده است که کمتر اثر نظری و علمی در تمدن اسلامی در برداشتهای ارائه شده به واسطهء روشنفکران غربی می توان دید. بدین لحاظ بوده است که تحلیلهای **ماکس وبر، مارکس، دورکهایم** در برابر تحلیلهای ابن خلدون، **مسعودی**، بیرونی و دیگران مطلوبیت عام تری یافته است. به عنوان نمونه تئوری «اخلاق پروتستان و روحیهء سرمایه‌داری» ماکس وبر که بازگوکننده ارتباط وجود عقلانیت و توسعه و رشد سرمایه‌داری می باشد، بیشتر در تاریخ جوامع غربی قابل پیگیری است تا در جوامع شرقی. بدین معنی ماکس وبر دین، سنتها، اعتقادات، زبان، نظام خویشاوندی و دیگر عوامل اجتماعی و فرهنگی در جهان سوم و بویژه کشورهای اسلامی را عوامل عقب ماندگی و عدم رشد سرمایه‌داری دانسته است. به طور ضمنی این تئوری القاء کننده این مطلب است که راه دستیابی به رشد و توسعه، دوری جستن از فرهنگ، زبان، دین و تاریخ فکری جوامع جهان سوم است. در حالی که به نظر می آید راه توسعهء جهان سوم بازنگری فرهنگی و خودباوری توام با به کارگیری تکنولوژی و نوآوری است.

این گونه تلقی و برداشت در دو سدهء گذشته عمومیت داشته و تا اندازه‌ای عامل ایجاد تعارضات فرهنگی و فکری در میان جوامع جهان سوم شده است. اما پس از گذشت یک دوره طولانی فکری - اجتماعی از طرح جدایی دین و علم، تفکر دینی و علمی، نظریات تازه‌ای با نام «پست مدرنیزم» **(Postmodernism)** به نقد و بررسی این دوگانگی ها پرداخته و روشن شده که تعارض بین دین و علم، تفکر دینی و علمی، ایمان و تحقیق، دیندار و محقق همه مفاهیم القایی تفکر غربی بوده و در نتیجه برخی از صاحبنظران این جریان فکری، چون **براون** (۱۹۹۰) به گونه‌ای ارتباط بین علم و اخلاق قائل شده‌اند.

همان گونه که اشاره شد، تحلیل روند تفکر در میان مسلمانان بر اساس اندیشهء نوگرایی مجموعه عوارض و مسایل عمده‌ای را برای روشنفکران مسلمان مطرح ساخته است:

۱ - تمدن و تفکر اسلامی به عنوان اندیشه‌ای حاشیه‌ای و بریده از تاریخ تفکر بشری تلقی شده است (آزاد ارمکی، ۱۳۶۴)، ۲ - مستشرقین تنها مدعیان طرح تفکر اسلامی و مسایل مربوط به آن بوده و از این راه اصرار بر بررسی تمدن و تفکر اسلامی در چارچوب تعیین شدهء غرب داشته‌اند، [۲] ۳ - به لحاظ حاشیه‌ای انگاشتن اندیشهء

مسلمین نسبت به تمدن جهانی، سیمای فرزانگانی چون ابوریحان بیرونی و ابن خلدون بر اثر مفاهیم و دیدگاههای مطرح در علوم موجود به بررسی گذاشته شده و کمتر به مجموعهء اندیشهء آنها به عنوان مدل یا نمونه‌ای مستقل و جداگانه توجه شده است. این نوع بررسی عوارض فکری متعددی پیش آورده: عده‌ای در بیان اندیشهء بیرونی و ابن خلدون معتقد به وجود تعارضهای گوناگون در ساختار تفکر این دو متفکر شده‌اند: **آکوست** (۱۹۸۴) معتقد به تعارض بین تفکر اسلامی و اندیشهء علمی ابن خلدون، **طه حسین** (۱۹۷۴) معتقد به تعارض بین اندیشهء اثباتی و پویای ابن خلدون و شماری دیگر به تعارض بین بینش فلسفی و علمی این دو متفکر معتقدند. طرح این نوع تعارضها بیشتر ناشی از چندین مورد است.

نخستین مورد پیشینهء افراد محقق است. آنها بر اساس چارچوبهای فکری موجود که بیشتر مبتنی بر تعارض تفکر دینی و علمی است، به مطالعهء اندیشهء اجتماعی بیرونی و ابن خلدون پرداخته‌اند؛ دوم آنکه آنها تفکر و اندیشهء بیرونی و ابن خلدون را به طور جزئی مطالعه کرده‌اند و کمتر توجهی به کلیت اندیشهء هر کدام داشته‌اند. و بر اساس تخصصهای حوزه‌ای خودشان به تحلیل نشسته‌اند؛ سه دیگر نیز به شرایط جامعهء آنها (تمدن اسلامی با توجه به مراحل گوناگون پیدایش رشد و اصول آن) بی توجه بوده‌اند. از این رو کمتر کسی توانسته تصویری درست از اندیشه هر یک ارائه دهد.

شرایط اجتماعی - سیاسی بیرونی و ابن خلدون

۱ - **بیرونی**، ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی به سال ۳۶۲ (هـ .ق) در خوارزم چشم به جهان گشود و به سال ۴۴۰ (هـ .ق) در ۸۲ سالگی به جهان پایدار شتافت. او به خانواده‌ای عادی و گمنام تعلق داشت و در دوران کودکی و جوانی به تحصیل علم پرداخت. ریاضیات را نزد **منصور بن علی** و حکمت را نزد **عبدالصمد حکیم** - که به جرم شیعه بودن به دست سلطان **محمود غزنوی** در خوارزم کشته شد - آموخت. از مدارک موجود چنین به دست می آید که بیرونی در اوایل عمر خود در خوارزم جهت آموزش دانش اقامت داشته و سپس چندین سال نزد **شمس المعالی قابوس بن وشمگیر** به سر برده است. وی در گذر سالهای ۴۰۷-۴۰۰ در خوارزم بوده و در سال ۴۰۸ هـ به همراه سلطان محمود غزنوی در عربه اقامت گزیده و در این مدت نزدیک به سیزده سال در هندوستان مشغول پژوهش و بررسی بوده است. دستاورد این مطالعات کتاب «تحقیق ماللهند» می باشد.

۲ - **ابن خلدون**، عبدالرحمان بن خلدون به سال ۷۳۲ (هـ .ق) در تونس زاده شد. خانواده او از نامدارترین خانواده‌های مغرب بوده که در اواسط سدهء هفتم هجری به تونس مهاجرت کرده‌اند. و بیشتر مواقع دارای مناصب عالی در دربار سلاطین عصر خود بوده‌اند. ابن خلدون در مرحلهء اول زندگی خود تا نوزده سالگی به تحصیل علم از پدر و دیگر استادان عصرش پرداخت. او حکمت را از **آبلی** یکی از فلاسفهء نامدار زمانش فرا گرفت. بخاطر وجود آشوبهای سیاسی، جنگ میان دولتها «حملات مغول و بربرها و طاعون، جامعه دستخوش دگرگونیها و تحولاتی بسیار شد. از این رو بالاجبار در ۲۵ سالگی وارد فعالیتهای سیاسی گردید و مرحلهء دوم فعالیت خود را آغاز کرد. در این مرحله به مراکش، اندلس، بجابه، فاس، گرانادا، مصر و دیگر مکانها رفته و در مشاغل گوناگون

سیاسی و علمی اشتغال داشته و در عین حال دارای مقامات عالی تر بود. او در چهل سالگی عزلت پیشه نمود و در طول چهار سال کتاب خود را با نام «العبر» به نگارش درآورد و باقیمانده عمر را نیز صرف مطالعه، پژوهش، تدریس و تصحیح کتابهایش کرد.

علوم انسانی در اندیشهء بیرونی و ابن خلدون

بیرونی و ابن خلدون بخشی عمده از تالیفات خویش را ویژهء علوم انسانی - اجتماعی کرده بودند. آنها بر خلاف تصور مورخان تاریخ علوم به طرح استقلالی از علوم انسانی، تعیین موضوع، مسایل آن و روشهای مربوط به مطالعهء اجتماعی انسانی پرداخته و در نهایت به دیدگاههایی تازه دست یافته‌اند.

بیرونی از مجموع ۱۱۴ تالیف، ۱۷ اثر را به علوم انسانی - اجتماعی اختصاص داده است. کتاب «تحقیق ماللهند» و «آثار الباقیه» بیرونی به طور مستقیم به مباحث موجود در مردم شناسی، زبان شناسی و علم الادیان ارتباط دارند. افزون بر اینها بیرونی به طرح جدیدی از طبقه‌بندی علوم پرداخته و تلاش کرده مباحثی را که در زمینهء تاریخ، عقاید، آراء، ادیان و مذاهب و ادبیات است، در مقوله‌ای واحد، جدای از مباحث ریاضی، علوم طبیعی و عقلی قرار دهد. [۳] از این رو می توان بیرونی را به عنوان بنیانگذار اندیشهء مردم شناختی و زبان شناختی از میان متفکرین مسلمان معرفی نمود. او به مباحث اصلی این دو گرایش با روش علمی پرداخته و در نهایت به ترسیم دیدگاه «فوکسیونالیزم ساختی» در تحلیل پدیده‌های فرهنگی اجتماعی دست یافته است. [۴]

برخی مورخان، ابن خلدون را به عنوان بنیانگذار جامعه‌شناسی انگاشته‌اند (**سوروکین، توین بی، واردوبیلی ۱۹۸۹**) با وجود اینکه جامعه‌شناسی لفظی جدید در سدهء نوزدهم می باشد، ولی او طراح محتوای این علم بوده و به طور سیستماتیک مسایل و روش آن را بررسی کرده است. ابن خلدون در فصل نخست کتاب مقدمه‌اش به ترسیم جایگاه علم عمران در مقایسه با علوم عصر خود و تعریف و بیان موضوعات آن پرداخته و اشاره کرده که نخستین کسی است که به پایه‌ریزی علم عمران پرداخته و گذشتگان او از این علم آگاه نبوده‌اند. به نظر وی مسایل این علم عبارتند از:

۱ - عمران اجتماع بشری و انواع آن، ۲ - بادیه‌نشینی، قبایل، و اقوام وحشی، ۳ - دولتها و خلافت، ۴ - شهرنشینی، ۵ - هنر و اقتصاد، ۶ - دانش. [۵]

در این صورت دیده می شود که هر دو متفکر تعریف و مفهوم دقیقی از علوم انسانی - اجتماعی در ذهن خود داشته و بر آن اساس به پژوهش و بررسی پرداخته‌اند. این ویژگی عامل اصلی جدا ساختن آنها از دیگر دانشمندان شده و در عین حال، آنها را در یک مقوله قرار داده است. این دو متفکر مدعی علم جدید (علوم انسانی - اجتماعی به طور عام، زبان شناسی و مردم شناسی از نظر بیرونی، جامعه‌شناسی و فلسفهء تاریخ از دید ابن خلدون) بوده‌اند. اینان همچنین طراح متدولوژی جدید تحقیق نیز بوده‌اند.

مشابهتها

در اندیشهء بیرونی و ابن خلدون وجوه مشترک بسیار وجود دارد. این مشترکات می تواند به صور زیر مورد توجه قرار گیرد:

الف – زمینه‌های شکل گیری تفکر اجتماعی آنها، **ب** – حوزهٔ مطالعه و تحقیق، **پ** – متدولوژی تحقیق.

الف: زمینه‌های شکل گیری تفکر اجتماعی بیرونی و ابن خلدون را می توان تحت عناوین: ۱ – زمینه‌های فکری، ۲ – زمینه‌های اجتماعی – سیاسی، ۳ – تجربیات سیاسی، ۴ – انگیزه‌های فردی، ۵ – خاطرهٔ وحدت اسلامی تمدن اسلامی بررسی کرد.

۱ – زمینه‌های فکری

بیرونی و ابن خلدون به دلیل تعلق به یک تمدن و شرایط فکری فرهنگی به نسبت همگون و مشابه دارای دیدگاههای نزدیک به هم می باشند. آنها از فلسفهٔ یونانی به واسطهٔ ترجمه‌های ارائه شده از آثار **ارسطو** و **افلاطون** متاثر شده‌اند. بیرونی و ابن خلدون هر دو با کتاب «سیاست» ارسطو آشنایی داشته و دیدگاههای فلسفی شان متاثر از اندیشهٔ **ابونصر فارابی** می باشد. هر دو در جهت انتقاد از تفکر محض فلسفی یونانی برآمده‌اند. بیرونی دیدگاه انتقادی خویش را بر اثر گفتگوهای طولانی و پرسش و پاسخ کتبی با **ابن سینا** توسعه بخشیده و ابن خلدون متاثر از **غزالی** به نقد حاکمیت قطعی عقل پرداخته است.

بیرونی و ابن خلدون در بیشتر علوم اسلامی زمان خویش صاحبنظر بوده‌اند. آنها کوشیده‌اند از یافته‌های خود در علوم اسلامی به طرح راهنمای جدید تحقیق دست یافته و از یافته‌ها و تجربیاتشان در مسایل سیاسی و اجتماعی در جهت توسعه و گسترش معارف و علوم اسلامی بهره گیرند. (ابن خلدون، جلد سوم، مقدمه).

۲ – زمینه‌های سیاسی و اجتماعی

هر چند بیرونی متعلق به سدهٔ چهارم و پنجم هجری قمری و ابن خلدون متعلق به سدهٔ نهم هجری قمری هستند، اما هر دو اندیشمند به گونه‌ای نسبی در شرایطی مشابه زیست کرده‌اند. بیرونی در دورهٔ شکوفایی و ابن خلدون در دورهٔ افول آرام آرام تمدن اسلامی زندگی می کرده‌اند. با این وجود، هر دو از افول تمدن اسلامی آگاه بوده و در عین حال با دگرگونیهای درونی و بیرونی جامعهٔ خود رو به رو بوده‌اند. بیرونی بخاطر حضور در دربار غزنویان با تحولات درونی جامعهٔ هند آشنا و به مطالعهٔ آنها علاقه‌مند شده است. او در گذر سیزده سال حضور در هند با چگونگی افول تمدن هندی رو به رو شده و به ثبت و بررسی چگونگی و چرایی آن علاقه‌مند شده. پیامد این تلاش کتاب «تحقیق ماللهند» بوده است. ابن خلدون نیز با عواملی چون حمله و غلبهٔ بربرها بر اعراب شهرنشین، بیماری طاعون، جنگ میان دولتها و حملهٔ مغول رو به رو بوده است. همهٔ این عوامل وسیلهٔ افول آرام آرام جوامع اسلامی بوده‌اند و از آغاز سدهٔ پنجم قبایل عرب به مغرب هجوم آوردند و بر ساکنان قدیم آن کشور یعنی بربرها غلبه یافتند و بیشتر نواحی و شهرهای آن سرزمین را تصرف کردند و در فرمانروایی بقیه شهرهایی که در دست آنان مانده بود، شرکت جستند. گذشته از این، در نیمهٔ این قرن (سدهٔ هشتم) در شرق و غرب، اجتماع بشر دستخوش طاعونی مرگبار شد که در بسیاری از نواحی جمعیتهای فراوانی از ملتها را نابود کرد و بسیاری از نژادها و طوایف را منقرض کرد و بیشتر زیباییهای اجتماع و تمدن را از میان برد و روزگار پیری دولتها و رسیدن به آخرین مرحله، آنها را فارز آورد. از این رو حمایت و پشتیبانی و سایهٔ دولتها را کوتاه کرد و حدود آنها را در هم شکست و قدرت آنان را به زبونی مبدل کرد و عادات و رسوم آنها را به نابودی و اضمحلال دچار ساخت و در

نتیجهء قربانی شدن هزاران تن از افراد بشر، تمدن و عمران زمین نیز رو به ویرانی نهاد و شهرها و بناهای عموم نیز نابود شدند (صفحهء ۶۰ مقدمه ابن خلدون)

بیرونی و ابن خلدون با طرح تحولات درونی جامعه و شرایط خارجی متوجه وجود پدیده‌ای جدید به نام «شرایط جدید»، «تغییرات» و «تحولات بزرگ» (صفحهء ۶۱ مقدمه) شده‌اند. این دو متفکر بر اساس شناخت وجود تحولات و تغییرات عمده در پی مطالعهء ریشه‌های آن برآمده و از این رو به توسعه و گسترش تئوری خود پرداخته‌اند. نمودار «الف» شماره‌های ۱ و ۲ بازگوکنندهء اثر شرایط درونی و خارجی بر پیدایش نظریهء اجتماعی این دو متفکر می باشد.

۳ - تجربیات سیاسی

بیرونی پس از خروج از خوارزم با دولتهای خوارزمشاهیان، آل بویه، آل زیار و غزنویان در ارتباط بوده است. او با حضور در دربار از تحولات درونی دولتها آگاهی یافته و به چگونگی مکانیزم تغییرات اجتماع آشنا شده بود. ابن خلدون نیز پیش از بیست سال در ارتباط با مسایل سیاسی بوده و به عنوان مشاور، قاضی، نمایندهء سیاسی، و مشاور در دولتهای افریقیه، تونس، اندلس، بجایه، گرانادا و مصر قبول مسوءولیت نموده و از مسایل درونی و بیرونی حکومتها آگاهی یافته است. از این رو می توان درگیری، حضور، مشارکت و آگاهی از ساختار درونی جامعه و دولتها در عصر هر دو موءلف را یکی دیگر از عوامل توسعهء تئوری اجتماعی آنها دانست. (نمودار «الف» شمارهء ۳)

نمودار «الف»

الف: جنگ میان دولتها

۱ - شرایط درونی از قبیل ب : اعتراض مردم

الف : حملات دشمنان خارجی

۲ - تحولات خارجی از قبیل ب : تغییر در شرایط بین المللی بحران اجتماعی - سیاسی انگیزهء تحقیق و بررسی توسعهء تئوری اجتماعی که تغییرات و شرایط جدید را پی داشته است.

۳ - تجربه و مشارکت سیاسی آگاهی از ساختار جامعه و حکومتها زمینهء مناسب در توسعهء تئوری اجتماعی و بحران سیاسی اجتماعی

۴ - حوادث فردی و خانوادگی انگیزه در فعالیتهای سیاسی و علمی انباشتگی تجربیات و دانش لازم توسعهء تئوری اجتماعی

۴ - انگیزه‌های فردی

هر چند ابوریحان بیرونی متعلق به خانواده‌ای پرآوازه و صاحبنام در عصر خود نبوده، اما نزد استادان برجسته‌ء زمان خویش تحصیل علم نموده است. او علاقه‌ای خاص به اندیشه‌ء **عبدالصمد حکیم** استاد فلسفه و حکمت خویش داشت که به جرم شیعه بودن به دستور سلطان محمود غزنوی در خوارزم به شهادت رسید. این واقعه اثری عمده و اساسی در اندیشه‌ء او به جا گذاشت. شاید یکی از دلایل اساسی که موجب تمایل ابوریحان بیرونی به حضور نزد حکومتهای متعدد شد، این حادثه بود. ابن خلدون نیز بر اثر شرایطی مشابه زندگی می کرده است. پدر بزرگ ابن خلدون به دستور سلطان وقت کشته شد و نیز در سال ۷۴۷ هـ . پدر، مادر و دیگر اعضای خانواده و بیشتر استادان او بر اثر طاعون از بین رفتند. ابن خلدون مانند ابوریحان بیرونی از این حوادث به شدت متاثر شده بود.

این دو متفکر بارها به این عوامل و انگیزه‌ها در فعالیت سیاسی و علمی شان اشاره نموده‌اند. در این صورت انگیزه‌های شخصی و فردی مشابهی را می توان پیرامون این دو متفکر جستجو کرد که راههای اساسی در توسعه‌ء تئوری اجتماعی شان بوده. بدین معنی که آنها به گونه‌ای اتفاق و وحدت به جای تفرقه و کشت و کشتار معتقد شده و تئوری اجتماعی شان پاسخگوی نوعی تئوری نظم و سازگاری در مقابل تعارض و تقابل است (نمودار «الف» شماره‌ء ۴).

۵ - خاطره وحدت امپراتوری اسلامی

بیرونی و ابن خلدون به طور موءثری از جنگ بین دولتها به عنوان ابزاری در راه گسترش قلمرو و سرزمین زیر سلطه‌ء سلاطین و عاملی در راه از بین رفتن شهرها، مردم و تمدن اسلامی رنج برده و معتقد به وحدت و سازگاری دولتها و جوامع بوده‌اند. از این روست که ابن خلدون در مرحله‌ء دوم زندگی خود (مرحله‌ء فعالیتهای سیاسی) مدافع اجرای تئوری سیاسی «حاکم فیلسوف» بوده و در این راه تلاش بسیار نموده است. او سعی کرده سلاطین را از ماهیت جامعه و تحولات آشنا ساخته و بدانان فلسفه بیاموزد تا از این طریق با اتخاذ رفتار و اندیشه‌ء صحیح، برقراری دولت مرکزی قوی امکانپذیر شده و از افول تمدن اسلامی جلوگیری شود. بیرونی نیز با مشارکت در دولت غزنویان و ارائه‌ء پیشنهادهای موءثر در تشکیل دولت مرکزی قوی در جهت ثبات و وحدت تمدن اسلامی عمل می نمود.

در بحث مشابهتهای موجود بین اندیشه‌ء اجتماعی بیرونی و ابن خلدون اشاره شد که افزون بر وجود مفاهیم و اصول مشترک در شیوه‌ء شکل گیری تئوری هر یک، شباهت بسیار وجود دارد. جهت روشنی و وضوح بخشی به این مطلب نمونه‌ء «ب» بازگو شده است.

ب - حوزه مطالعه و تحقیق

ابوریحان بیرونی پیش از اینکه مردم شناس انگاشته شود، به عنوان عالم علم تاریخ شناخته شده بود. یکی از عمده‌ترین کتابهای او «آثار الباقیه عن القرون الخالیه» بر اساس مطالعات تطبیقی تاریخی است. او از حوزهء مطالعات تاریخی به محدودهء مطالعات مردم شناختی و زبان شناختی حرکت کرده و از تجربیات علمی خود در علم تاریخ و دیگر علوم تجربی و ریاضی بیشترین بهره‌گیری را در توسعهء این دو دانش انجام داده است. ابن خلدون نیز بحث خود را از علم تاریخ آغاز کرده و بر اثر به دست آوردن تجربیات علمی در ضعف و قوتهای این علم و دانش آن به طراحی علم جدید خود با عنوان «علم جامعه» یا «علم عمران» پرداخته است. در این صورت می توان اذعان نمود که هر دو متفکر از حوزهء علم تاریخ مطالعات اجتماعی خود را آغاز کرده و در نهایت به طراحی حوزه و دانشی جدید پرداخته‌اند.

فلسفه یکی دیگر از حوزه‌های فکری - نظری بوده که بیرونی و ابن خلدون بدان اشتغال داشته و توانسته‌اند از آن بیشترین بهره را در توسعه و گسترش علم جدید بگیرند. رابطهء میان علم جدید آنها با فلسفه به قدری نزدیک بوده که برخی از پژوهشگران آثار ایشان نتوانسته‌اند به تمایز بین اندیشه فلسفی و اجتماعی آنها دست یازند. از این روست که **محسن مهدی** (۱۹۶۴) و **وایت** (۱۹۶۸) معتقدند که ابن خلدون به توسعه و گسترش تئوری فلسفهء تاریخ و فلسفهء اجتماعی تا علم جامعه پرداخته است. بعضی از پژوهشگران چون **بوروس** (۱۹۸۹) در بارهء بیرونی بیشتر به جنبهء فلسفی اثر او توجه کرده و کمتر به وجه زبان شناختی و مردم شناختی آثار بیرونی گرایش نشان داده‌اند.

پ - متدولوژی تحقیق

متدولوژی بیرونی و ابن خلدون با نامهای «مبانی روش تحقیق» و «تکنیکهای تحقیق» در علوم انسانی با دیدی تطبیقی و مقایسه‌ای قابل پیگیری اند.

۱ - مبادی روش تحقیق آنها در علوم انسانی

بیرونی و ابن خلدون روش تحقیق در علوم انسانی را بر اصول چندگانهء زیر متکی دانسته‌اند:

الف - واقع بینی:

بیرونی و ابن خلدون در پژوهشها و بررسیهای اجتماعی انسانی نیز بر شناخت واقعیت موجود در جامعه، تاریخ و طبیعت چون عینیتهای قابل روءیت اصرار داشته و دریافتهای به دست آمده در روند پژوهش را با واقعیتها مطابقت می داده‌اند. از این روست که اطلاعات به دست آمده از نظر آنان در صورتی اعتبار علمی دارد که با تجربه، آزمایش و مشاهدهء عینی مطابقت پیدا نماید. بیرونی گفته: «من از پذیرش حقیقت از هر منبعی که بیابم رویگردان نیستم» [۶] ولی راه صحت و سقم آنها را در مطابقت دادن با واقعیت دانسته است. «و پس از آنکه فکر خود را از عوامل زیان آوری که بدان معتاد شده، از قبیل تعصب و غلبه و پیروی از هوا و ریاست طلبی که سبب هلاک بسیاری از مردم است و مانع دیدار حق و حقیقت است، پاک ساختیم، باید آراء و گفته‌های ایشان را در اثبات این

موجود به یکدیگر بسنجیم.» [۷] ابن خلدون نیز به این مسئله واقف بوده و علت اصلی انحراف و نارسایی پژوهشهای تاریخی - اجتماعی را در عدم انطباق یافته‌ها با واقعیتها می داند: «دیگر ندانستن کیفیت تطبیق حالات بر وقایع است. به علت آنکه خبر را با نیرنگ سازی و ریاکاری در می آمیزند و مخبر حالتی از احوال را نقل می کند؛ در حالی که سازندهٔ خبر در آن تصنع به کار برده و ماهیت حالت خبر بر خلاف حقیقت است». [۸] او همچنین اظهار داشته که مطابقت دادن اطلاعات با واقعیت راه اصلی شناخت حق از ناحق است، «فایدهٔ خبر هم از خود آن و هم از خارج، یعنی مطابقت آن با واقع استنباط می گردد».

ب - اجتناب از ارزشگذاری

مطالعات صورت گرفته به واسطهٔ بیرونی و ابن خلدون، ماهیت متدولوژی آنها و دیدگاههای پژوهندگان آثار آنها همه از اعتقاد به اصل بیطرفی علمی در تحقیق آنها حکایت می کنند. آنها تلاش نموده‌اند تا واقعیتها را همان گونه که در عالم واقع قابل روءیت است، بررسی کنند، از این رو کمتر دچار تعصبات و حصارهای فرهنگی و اجتماعی ناشی از جامعه در بررسی واقعیتها شده‌اند. بیرونی بیشتر از ابن خلدون در معرض خطر دچار شدن بر ارزشگذاری دینی جهت شناخت جامعه هندی قرار داشته است، ولی او با تکیه بر اصول و مبادی علمی اصرار داشته تصویر دقیقی از تحولات جامعهٔ هندی برای خوانندگان خود ارائه دهد.

بیرونی و ابن خلدون از پژوهشگران پیش از خود به لحاظ عدم رعایت اصل ارزشگذاری و عدم بیطرفی علمی انتقاد کرده‌اند. **الشابی** در بارهٔ بیرونی گفته است: «با وجود کیش گرایی شدید، وی تمدن هند را به گونه‌ای موضوعی و به نحوی بی سابقه پژوهش کرده و [سعی می کند] دیانتها و آیینهای مذهبی آنان را با وجدان پاک پژوهشگری که می کوشد تا اشیاء را همان گونه که هستند - بی آنکه از هر آنچه مخالف دین اوست عیبجویی کند- بنمایاند». [۱۰] ابن خلدون نیز از کسانی که ارزشها و علایق خود را در ثبت، بررسی و پژوهش وقایع دخالت می دهند، انتقاد کرده و نوع اخباری را که مخبرین جهت تقرب جستن بیشتر به قدرتمندان نقل نموده و قضاوتهای ارزشی کرده‌اند نیز بیان کرده است. او اظهار داشته: «اخباری که به قصد ناسزاگویی از دشمنان خلفا و ساختن دشنامهای گوناگون به آنان فراهم آمده است»، [۱۱] از نوع ارزشگذاری و طرفداری سیاسی و شخصی در بررسیهای تاریخی می باشد.

پ - علیت یابی

بیرونی و ابن خلدون آثار و افکار دانشمندان پیش از خود را که صرفا در جهت نقل مطالب و ارائهٔ توصیف ساده از حوادث تاریخی و اجتماعی بوده‌اند- نقد و بررسی کرده‌اند. هر دو این متفکران در پی تبیین بیشتر سنت فکری و روش مسعودی در تبیین علی حوادث برآمده‌اند. آنها بیان علل چگونگی حوادث را جهت گیری اصلی تحقیق دانسته‌اند. بیرونی اظهار نموده: «در هر باب علتهای هر کاری را بیان کردم، و آنچه تعهد انجام کار آن نموده‌ام، چندان که شایستهٔ دور ماندن از تقلید در بارهٔ آن است، یاد گردید». [۱۲] ابن خلدون نیز بر طرح ضرورت شناخت کیفیت حوادث توام با دلایل اساسی آنها اصرار داشته است (مقدمه صفحه ۵۱، ۶۵).

به طور کلی بیرونی و ابن خلدون از پژوهشگرانی که توصیف را نهایت تحقیق دانسته‌اند انتقاد کرده و خود

جهت ارائهء راه حل دیگری که در عین اینکه، به توصیف می پردازد، در جهت تبیین علی نیز باشد، پرداخته‌اند. به نظر می آید که این عنصر در متمایز ساختن روش بیرونی و ابن خلدون با متقدمین و متاخرینشان اصل عمده‌ای باشد. بر اساس این اصل است که آنها افزون بر شناخت ظواهر حوادث به باطن آن نیز پرداخته‌اند.

ت - مقایسه و تطبیق

بیرونی و ابن خلدون از روش مقایسه و تطبیق بیشترین بهره را گرفته‌اند و کوشیده‌اند بر اساس مطالعات تطبیقی به بیانی دقیق تر از وضعیت مسائل و حوادث جوامع اسلامی دست یابند. بیرونی در «تحقیق ماللهند» اشاره کرده: «کتاب، کتاب محاجه و لجاج نیست که حجتهای خصم بیاورم و باطل آن نقض کنم، بلکه کتاب حکایت است و از این رو سخن هندوان بدان گونه که هست ایراد کنم و آنچه یونانیان بدان باب دارند بدان بیفزایم، مگر مقاربتی که میان آنان است شناخته گردد، از آن رو که حکمای یونانی نیز هر چند که تحری حقیقت کرده‌اند، در مسایل مربوط به تودهء مردمان، از رموز نحله و نهادهای قانونی آنان بیرون نرفته‌اند، و با کلام آنان سخن دیگران نیاورم مگر آنکه قول صوفیه باشد با احراز اصناف نصاری، تقارب امر را میان جمیع آن در حلول و اتحاد». [۱۳]

ابن خلدون نیز از روش مقایسه‌ای در تحقیق و بررسی اجتماعی بیشترین بهره را گرفته است. او در یک مرحله از روش مقایسه‌ای برای تعیین میزان اعتبار خبر و در مرحلهء دیگر در شناخت حوادث اجتماعی بهره‌برداری کرده است. در مرحلهء دوم او به مقایسهء پدیده‌های اجتماعی چون بادیه‌نشینی یا شهرنشینی، عصبیت دینی و قومی، دولت گذشته و حال، پادشاهی با خلافت و حرف و مشاغل، امامت و پادشاهی و دیگر عناصر اجتماعی پرداخته است.

بیرونی چون مردم شناس در پی مقایسهء عناصر فرهنگی جوامع با یکدیگر از قبیل ازدواج، آداب و سنن، اعیاد، باورها، علوم و فنون و غیره در گذر زمان بوده است. در حالی که ابن خلدون مانند جامعه‌شناس به مقایسهء پدیدارهای اجتماعی در دو بعد ایستایی و تاریخی پرداخته و از این دیدگاه به توسعهء اندیشهء اجتماعی ایستایی و پویایی خود اقدام نموده است. بیرونی کمتر به تفکیک مقایسه پدیده‌ای اجتماعی در شرایط حال با دید ساختی پرداخته، در حالی که ابن خلدون پدیده‌ها را در روند تاریخی و شرایط ساختی شان مطالعه کرده است. از این روست که می توان اندیشهء بیرونی را بیشتر با «فونکسیونالیزم جدید» مشابه دانست.

۲ - تکنیکهای تحقیق در علوم انسانی

همان گونه که در صفحات پیش اشاره شد، بیرونی و ابن خلدون در وهلهء نخست مدعی مطالعهء پدیده‌های اجتماعی - انسانی به عنوان عناصر مستقل بوده‌اند، دوم آنکه در پی تعیین حد و مرز حوزه‌هایی که در نظر داشته‌اند و به طور کلی علوم انسانی از دیگر علوم بر آمده و سوم آنکه به بیان روش خاص مطالعه و تحقیق در فهم واقعیتهای موجود برآمده‌اند. بیرونی و ابن خلدون به لحاظ با اهمیت انگاشتن «تکنیکهای تحقیق» در «مردم شناسی» و «علم جامعه» یک فصل مستقل به این مطلب در کتابهای خویش اختصاص داده‌اند. آنها به بیان ضرورت تحقیق اجتماعی، انواع روشهای موجود تحقیق، منابع تحقیق و راههای انحراف در تحقیق پرداخته‌اند.

بحث از تکنیکهای تحقیق نزد این دو متفکر ریشه در کارهای مسعودی و طبری داشته که در سدهء چهارم

توسط بیرونی مطرح شده و سپس در سدهء هشتم و نهم ابن خلدون از آن استفادهء بیشتر کرده، و جنبه‌ای عام تر بدان بخشیده است. این گونه به نظر می آید که بنیانگذار این نوع تحقیق در میان متفکران مسلمان، مسعودی بوده و بیرونی از آن متاثر شده و در سدهء نهم ابن خلدون با شرایط جدید جنبه‌ای عام تر بدان بخشیده است. [۱۴]

بیرونی و ابن خلدون از دیده‌ها، شنیده‌ها، نوشته‌ها و تجربیات به عنوان منابع اصلی پژوهش یاد کرده و در راه ارزیابی هر یک به گونه‌ای جدا و مستقل گام برداشته‌اند. یکی از عمده‌ترین نکاتی که در بحث از تکنیکهای تحقیق در نظر آنها، قابل ذکر است، راههای انحراف در پژوهش است. هر دو متفکر به بیان عوامل اصلی انحراف در تحقیق پرداخته‌اند؛ آنها مدعی اند که انحراف در بررسی و تحقیق تاریخی اجتماعی ناشی از عوامل زیر است:

- حسب غلبه بر دیگران
- اختلافات قومی، مرامی، و سیاسی
- پیروی از آراء گذشتگان بر حسب شیفتگی و علاقه بدون تامل و بررسی نظرات (پیروی و اطاعت محض)
- بی خبری از مقاصد و اهداف راویان اخبار نادرست
- عدم به کار گیری استدلال و مطابقت دادن با واقعیت.

بیرونی و ابن خلدون در این نمونه‌ها با یکدیگر وفاق داشته و به نظر می آید که ابن خلدون از روش بیرونی پیروی کرده و در گذر زمان به آن توسعهء بیشتری داده است.

تفاوتها

اندیشه‌های بیرونی و ابن خلدون همچنان که مشابهات بنیانی و متدولوژیکی دارند، با یکدیگر متفاوتند. این تفاوتها از وجود تفاوت در زمینه‌های فکری، شرایط اجتماعی، حوزه و موضوع تحقیق سرچشمه و نشات می گیرد.

بیرونی بیش از اینکه مورخ باشد، ریاضی دان و ستاره‌شناس بوده است. از این رو مطالعات اجتماعی او بر خلاف ابن خلدون - که آغشته به تاریخ است - با ریاضیات پیوند و ارتباط دارد. بیرونی از ریاضیات به عنوان زبان بیان مطالب بهره گرفته و در کتاب «تحقیق ماللهند» و «آثار الباقیه» از جداول و دیگر تکنیکهای ریاضی جهت توصیف دقیق تر پدیده‌های اجتماعی بهره گرفته است.

بیرونی در حوزهء مردم شناسی و زبان شناسی متمرکز شده در حالی که ابن خلدون متمرکز بر طرح علم عمران بوده از این رو موضوع اصلی برای بیرونی در مطالعات اجتماعی اش فرهنگ و برای ابن خلدون جامعه بوده است. و در این مسیر است که بینش بیرونی کارکرد گرایی ساختی و بینش ابن خلدون، تاریخی - فرهنگی است. بیرونی بیشتر به بیان فایده و کارکرد عناصر هر فرهنگ در قالب ساختی پرداخته، در حالی که ابن خلدون به چگونگی دگرگونی عناصر اجتماعی در گذر زمان در مقایسه با حالت ایستا متوجه شده است. بیرونی به عنوان نمونه از فایدهء آداب و سنن خاص در قالب فرهنگی هندی، ایرانی و یونانی بحث می کند، در حالی که ابن خلدون از یک سو به ساختار درونی دولت در حالت ایستا توجه کرده و از سوی دیگر به چگونگی تحول و تغییر آن در دوره‌ای صد و بیست ساله می پردازد. ابن خلدون از ترکیب این دو نوع تحلیل (ایستایی و پویایی) به دستگاه فکری

ای متمایز از دیگران دست یافته است.

بیرونی در حوزهء مطالعهء خود بیشتر به مسایلی چون حقوق و سنن، نظام خویشاوندی، طبقات اجتماعی، ادیان، زبان، رابطهء زبان و جامعه، و آداب و اعتقادات پرداخته است. [۱۵] در حالی که ابن خلدون به مسایلی چون طبیعت جامعه، انواع آن، عصبیت، شهرنشینی و بادیه‌نشینی، دولت، تمدن، اقتصاد، هنر و سیاست پرداخته است. [۱۶]

تحلیل بیرونی در عین اینکه ناشی از شناخت بحران و افول در تمدن می باشد، اما بیشتر متوجه تمدن هند است تا تمدن اسلامی. از این رو کتاب «تحقیق ماللهند» او از فرهنگ، آداب و رسوم و ویژگیهای تمدن هندی حکایت می کند. کتاب ابن خلدون به نام «مقدمه» تحلیلی آگاهانه از رشد و افول تمدن اسلامی است. ابن خلدون در آغاز کار بر اساس وقایع و تحولاتی عمده چون طاعون، جنگ بین دولتها و از هم پاشیدگی امپراتوری فاطمیه در آفریقا به طرح تئوری خود پرداخته و سپس بر اثر مطالعه و تحقیق بیشتر به نظریهء تحولی اش جنبه‌ای عام تر داده و آن را قابل تطبیق بر کلیت تمدن اسلامی نموده و در نهایت در پی ملاقات، با **تیمور لنگ** و مطالعهء تاریخ مغول آن نظریه را با فرهنگ و تاریخ مغول نیز انطباق داده است.

چکیده و نتیجه‌گیری:

چنان که از محتوای این نوشتار برمی آید، میزان مشابهتها، میان اندیشه و متدولوژی ابوریحان بیرونی و ابن خلدون بیشتر از میزان تفاوتها می باشد. این نکته بیان کنندهء همسویی جهت گیریهای فکری و نظری این دو متفکر مسلمان است. در صورتی که به میزان رابطهء آنها نیز توجه گردد، روشن می شود که ابن خلدون توانسته بیشترین بهرهء ممکن را از متدولوژی، بینش و پژوهشهای انجام شده به واسطهء بیرونی به دست آورد. از این رو برخی پژوهشگران اجتماعی به اثر پذیری اندیشهء ابن خلدون از اندیشهء ابوریحان بیرونی اعتقاد دارند (آزاد ارمکی، ۱۳۶۴).

وجوه نسبی مشترک شرایط فرهنگی، همزمان بودن هر یک با افول تمدنی خاص (بیرونی همزمان با افول تمدن هندی و ابن خلدون همزمان با افول تمدن اسلامی)، زمینه‌های مشترک فلسفی، دیدگاه انتقادی نسبت به فلسفه و علوم عقلی، مسافرت و مطالعهء فرهنگ و آداب و سنن دیگر گروههای اجتماعی و وجود حوادث فردی و اجتماعی چون شاهد کشته شدن استاد و اعضای خانواده بودن، عوامل و زمینه‌های تشابه در ساختار اندیشهء اجتماعی شان شده است.

آنچه اکنون می توان از محتوای اندیشه‌های این دو متفکر و متدولوژیست استفاده کرد، عبارت است از: ۱- امکان مطالعهء علمی با وجود باورهای دینی، ۲- ضرورت بازنگری به گذشتهء فرهنگی و مطابقت آنها با شرایط جدید، ۳- توسعهء چارچوبهای فکری - علمی که ریشه در ساختار فرهنگی جامعه داشته و پاسخگوی مشکلات اساسی اجتماعی عصر کنونی باشند. به نظر می آید مطالعه‌ای جدی توام با علاقه و خود باوری فرهنگی می تواند در دستیابی به آن چارچوب علمی و نظری کمکی در خور و شایان کند.

پی نوشت:

۱ – خوابگرد به کسی گفته می شود که سخن یا مطلبی درست یا نادرست را بدون اشراف و آگاهی به آن ابراز نماید و اعتبار مطلب گفته شده، بر اثر گذشت زمان و به واسطهء دیگران روشن شود.

۲ – برای نمونه، تحلیلهای جورج سارتون، سوروکین، توین بی و راجائو از این گونه بررسی حکایت دارند.

۳ – سید صادق سجادی، «طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی».

۴ – تقی آزاد ارمکی، «بررسی آراء ابوریحان بیرونی»، مدرسهء تربیت مدرس، سال ۱۳۶۴

۵ – ابن خلدون، «مقدمه»، صص ۶ – ۷۵

۶ – ذبیح الله صفا، « احوال و آثار بیرونی » ، ص ۱۰۴

۷ – بیرونی، « آثار الباقیه»، ص ۵، ترجمهء دانا سرشت

۸ – ابن خلدون، «مقدمه» ، ص ۶۵

۹ – همان، ص ۶۹

۱۰ – الشابی، « زندگینامهء بیرونی»، ترجمهء پرویز ذکایی، ص ۹

۱۱ – «مقدمه»، ص ۲۷

۱۲ – ابوریحان بیرونی، « تحقیق ماللهند»، ص ۲۴

۱۳ – همان، ص ۴

۱۴ – تقی آزاد ارمکی، « بررسی ریشه‌های اندیشهء اجتماعی ابن خلدون؛ برداشتی متاتئوژیکی»، (دانشگاه مریلند، آمریکا، ۱۹۹۲)

۱۵ – تقی آزاد ارمکی، « آراء اجتماعی ابوریحان بیرونی»، ص ۶۰

۱۶ – همان

حبیب یا رقیب

حافظ شیرازی

و

کمال خجندی

علی خادم

حافظ شیرازی و کمال خجندی دو شاعر شهیر عصر تیموری هستند که هر یک در سخنوری، خود را سلطان لطف سخن و صاحب دولت قول و غزل می دانند [۱] و دو سلطان سخن که قبای رندی و نظربازی در بر کرده [۲] و شیوهء عشقبازی در پیش گرفته‌اند، چگونه در اقلیم واحد عصری با مرکب شعر جولان دهند و از در رقابت در نیایند، [۳] علی الخصوص که یکی قولش را بیت الغزل معرفت می داند و مدعی است که غزلش زهره را در آسمان به سرود وا می دارد [۴] و دیگری شعرش را حمیرای خود می داند و در نتیجه خود را نبی شعر در عرصهء زمانه. [۵] اما ظاهرا در مورد این دو سلطان سخن، تواریخ خلاف عادت آورده‌اند، که نه تنها همدیگر را رقیب نمی شمرده‌اند بلکه از اشعار یکدیگر تجلیل هم می کرده‌اند. و اینکه «شیخ کمال خجندی معتقد خواجه حافظ شیراز بوده و خواجه حافظ را شیخ کمال نادیده خلوص اعتقادی موءکد بود و همواره سخنان شیخ را طلب نمودی و از غزلهای روح افزای حضرت شیخ او را ذوقی و حالی حاصل شدی و شیخ کمال این غزل را پیش خواجه حافظ شیراز فرستاد:

گفت یار، از غیر ما پوشان نظر گفتم به چشم
وانگهی دزدیده در ما می نگر گفتم به چشم
گفت اگر گردی شبی از روی چون ماهم جدا
تا سحرگاهان ستاره می شمر گفتم به چشم
گفت اگر گردد لبت خشك از دم سوزان آه
باز می سازش چو شمع از گریه تر گفتم به چشم
گفت اگر بر آستانم آب خواهی زد ز اشك
هم به مژگانت بروب آن خاك در گفتم به چشم
گفت اگر سر در بیابان غمم خواهی نهاد
تشنگان را مژده‌ای از ما ببر گفتم به چشم

گفت اگر داری هوای ذرهء وصل ای کمال
قعر این دریا بپیما سر به سر گفتم به چشم

گویند که چون خواجه حافظ این مصرع برخواند که، تشنگان را مژده‌ای از ما ببر گفتم به چشم، رقتی و حالتی کرد و گفت مشرب این بزرگوار عالی است و سخن او صافی ...»، [۶] با همهء روشنی این روایت، دولتشاه سمرقندی در **تذکره الشعرا** مبنی بر محبت و مودت بین حافظ و کمال، عنایت و دقت به شعر این دو شاعر که سخن دل و آیینهء ذهن و تنها صدای باقی مانده از آنهاست واقعیت به گونه‌ای دیگر به نظر می رسد و بیش از همه در آنها رنگ و بوی رقابت و حسادت دیده می شود تا رایحهء رفاقت و محبت. اما از سر تاسف این رقابت و حسادت از دید اکثر آشنایان به ادبیات پنهان مانده و تنها به روایت دولتشاه در تذکره‌اش که با عصر حافظ و کمال ۹۰ سال فاصلهء تالیف دارد اکتفا شده و با همهء شک و تردید که غالب صاحبنظران تاریخ ادبیات ایران به اقوال و اخبار دولتشاه از خود نشان داده‌اند که بسی به جا هم بوده و بارها سقم و خطای گفتار او به اثبات رسیده [۷] در مورد کمال و ارتباطش با حافظ تاملی نکرده و به تکرار گفتهء سقیم دولتشاه و ذکر متعصبانهء جامی پرداخته و بی توجه به واقعیت، کمال و حافظ را همدل و هم سخن یافته که رشته‌ای از محبت و دوستی آن دو را از دو شهر زیبا و رقیب سیاسی و ادبی آن عصر یعنی شیراز و تبریز به هم پیوند می داده است. [۸]

برای رسیدن به حقیقت و یافتن علت بروز این خطا در **تذکره الشعرا** و به دنبالش دیگر تذکره‌ها، نگاهی هر چند کوتاه به زندگی کمال خجندی ضرورت دارد.

از خلال مختصر اطلاعی که از احوالات کمال در متون تاریخی به جا مانده است تنها می توان چهره و حیات او را این گونه ترسیم کرد که در یکی از سالهای اواخر نیمهء اول قرن هشتم در خجند از ماوراءالنهر زاده شد و در آنجا تحت ارشاد پدر خویش که از وابستگان فرقهء خواجگان که بعدا نقشبندیه نام گرفت و در آن زمان خواجه محمد بابای سماسی (متوفی ۷۷۵) قطب آن فرقه بود، بزرگ شد [۹] و برای مدتی هم در شهر چاچ (تاشکند امروزی) به ریاضت و مجاهدت پرداخت و با پدر خواجه عبیدالله احرار نقشبندی (متوفی ۸۹۵) در مصاحبت بوده است. [۱۰] در طی یکی از همین سالها شاید برای طی یکی از مراحل یازده گانهء سیر و سلوک در فرقهء نقشبندیه یعنی «سفر در وطن» راه حجاز در پیش گرفت [۱۱] که غالبا سفر حج در این فرقه از جهت ورود به سیر انفس دشوار به عنوان سیر آفاقی کم خطر مقدمه‌ای محسوب می شد. [۱۲] اما بر خلاف تمام پیروان آن فرقه که از سفر حجاز نخست به دیدار قطب و مراد خویش می شتافتند، کمال در بازگشت از حج گذارش به تبریز افتاد و آنجا را نیکو و ملایم طبع خویش یافت و اقامت در آنجا را به بازگشت به ماوراءالنهر ترجیح داد (حدود ۷۷۰) [۱۳]. تبریز چند سال بعد شاهد جلوس سلطان اویس ایلکانی در ارک ربع رشیدی به سلطنت آل جلایر بود. سلطانی خوش مشرب، مشتاق مجالست با شاعران و بذله‌گویان و رامشگران و با طبعی شاعرانه که با رقبای سیاسی خود علاوه بر شمشیر با قدح و هجو و فخریهء شعری هم مبارزه، می کرد [۱۴] و در دربارش شاعرانی همانند خواجه سلمان ساوجی، خواجه محمد عصار، عبید زاکانی، شرف الدین رامی به دنبال نام و نان آمده بودند [۱۵] و اغلب به تبعیت از صاحب نعمت خویش به ریزه‌خواران دربار رقیب و علی الخصوص شیراز شاه شجاع مظفری ملقب به

ابوالفوارس می تاختند و مشاعره‌ها داشتند که در این میان مجادله‌های لفظی سلمان و حافظ زبانزد شد. [۱۶]

در این زمان کمال خجندی ملبس به صوف درویشی و مبشر فرقهء نقشبندیه در خدمت سلطان اویس موقعیتی یافته بود و حتی این مکرمت و مقام در دربار پسرش سلطان حسین هم بر دوام شد و تنها سفرهء خانقاه او در میان بساط لنگرهای تبریز برای جلوس ملوکانه شایسته می نمود. [۱۷]

اما در تبریز، آن روزها بیماری شایع عصر یعنی شاهد بازی و بی رسمی شیوعی تام داشت و خانقاه‌های صوفیان مرکز این بند و باریها بود [۱۸] و شیخ کمال در این روزگار که قیافه‌ای پر هیبت با ریشی انبوه داشت و بیشتر به ملحدان بلغار شبیه بود تا صوفی نقشبند، [۱۹] پایش در این گونه ماجراها سخت درگیر، [۲۰] بحدی که وقتی شیخ زین الدین خوافی به تبریز آمد از اینکه در حلقهء یاران کمال درآید به سبب همین امر امتناع کرد [۲۱] و حتی بارها به خاطر جوانی خوبروی که شیخ کمال گاه گاه از خانقاه خویش به محله‌ای که وی در آن سکونت داشت می رفت، بر در خانقاه کمال جار و جنجالی به راه افکنده می شد، [۲۲] و شاید به همین دلیل بود که وقتی در سال ۷۷۶ سلطان حسین به حکومت رسید، کمال از وی درخواست ایجاد زاویه‌ای در یکی از محله‌های بیرون شهر را نمود تا با خاطری آسوده از نزاع مردمان و متشرعان به طرب و سماع بپردازد [۲۳] و مسلما سلطان هم ازین مجالس بی بهره نمی ماند و شبهای طولانی زمستانهای تبریز را در آنجا می توانست به خوشی و وجد بگذراند و چنین هم کرد و کمال هم از مدرسه و خانقاهی که به نامش از طرف شیخ محمد ثانی کججی در حوالی عمارت خواجه علیشاه ساخته شده بود که در معرض دید عموم قرار داشت خلاصی یافت. [۲۴]

گر چه دولت سلطان حسین مستعجل تر از آن بود که تصور می شد و بیم زوال این خوشیها را افزود، اما جانشین او سلطان غیاث الدین احمد بهادر ایلکانی هم که با قتل برادرش به جای او به حکومت رسیده بود، [۲۵] دست کمی از سلطان سابق نداشت و گر چه سخت کشی کینه‌جو بود، اما شعر دوستی نقاش و نوازنده هم بود که هیچ گاه شبیخون زدن به خانه‌های مردم و ربودن زنان و دختران و نوخطان آنها را فراموش نمی کرد. [۲۶] و شاعری عامل هم بود، به همین علت منفور عامهء مردم بوده و غالبا امرا هم از او متوهم بودند و در استیصالش می کوشیدند و مخالفین او را به تسخیر آذربایجان تحریک می کردند.

سال ۷۸۷ برای کمال سالی ناگوار بود چرا که توقتمش خان رئیس ایل التون، رقیب تیمور در تسخیر ایران بر او پیشدستی کرد و از دشت قیچاق به نیابت منکوحه خان مغول تبریز را به فتح درآورد [۲۷] و به رقابت تیمور که در فتح بلاد فضلا و شاعران و صنعتگران را به سمرقند به رسم غنیمتی می فرستاد، او هم عده‌ای از فضلا و از جمله کمال خجندی را به شهر «سرای» در دشت قیچاق فرستاد. [۲۸] این اسارت و غربت برای کمال اگر در ابتدا ناگوار آمد و آنجا را ویران و اندوه فزای یافت و در هوای تبریز غزلها سرود، [۲۹] اما در نهایت چنین نبود و کمال بزودی سرای را هم همانند سرا و زاویهء خود در تبریز دید و کار سابق از سر گرفت. [۳۰] و بعد از چهار سال اقامت در آنجا وقتی که دولت قیچاق در مقابل تیمور قدرت درخشیدن پیدا نکرد و آشفته شد، کمال فرصتی یافت تا دوباره به تبریز برگردد. [۳۱]

کمال وقتی به تبریز برگشت (۷۹۱) دیگر از سلطنت آل جلایر اثری نبود و به جایشان فرزند تیمور، امیرزاده

میر انشاه بر اریکهٔ قدرت نشسته بود و کمال، تبریز را هم آنچنان که در اشتیاق دیدارش بود ندید، چرا که در حملهٔ تیمور باغات حومه و تکیه‌گاه‌های صوفیان و از همه مهمتر محلهٔ تیمانچه - خرابات - آسیب دیده بود [۳۲] و چهرهٔ تبریز مورد دلخواه کمال، مشوش گشته. در کنار این خرابی ها تشویش خاطر کمال از پیری، آینده را هم برای او بیش از پیش تاریک می کرد. اما دیری نگذشت که به یمن ماحصل غارتها از ولایات، خرابیها و آشفتگی ها از پایتخت امیر زادهٔ تیموری محو شد و میر انشاه دشمن گداز عرصهٔ رزم، به هنر دوستی بزم گستر و مجلس نشین و صوفی پرور از کار درآمد، و وقتی هم که در یک سانحه از اسب افتاد و دماغ او قصور یافت، [۳۳] بازار مطربان و مسخرگان و شاهدان و شاعران رونقی تمام یافت و عرضه به اهل حرم و اکابر سیاست تنگ گردید.

در این زمان برای کمال فرصتی دوباره پیش آمد تا شیوهٔ سابق دگر باره در پیش گیرد و حتی بیشتر از عهد آل جلایر و به حدی که از طعنهٔ مریدان هم بی باک گشت و آنها هم از او! [۳۴] زاویه‌اش دوباره گشوده شد، خانه‌ای وسیع در حومهٔ شهر، در ولیانکوی که مسیر خوش طبعان و ظریفان بود، [۳۵] برایش میسر گشت و بساط عیش و طرب و مجالس وجد و سماع و شاهد بازی ارباب حرف با شاگرد اصنافها گسترده [۳۶] و هر چند گاه میهماندار امیر زادهٔ علیل العقل و زیبا چهره بود. [۳۷] و شاید در همین مجالس بود که افرادی همانند مولانا محمد کاخکی هزال، مولانا قطب الدین نای نواز، عبدالموءمن خواننده، اردشیر چنگی و خواجه یحیی نراد به نمایش هنرهای خود می پرداختند و اوقات امیر زاده را شیرین می کردند و شور و غوغایی به پا می نمودند [۳۸] و همین عنایت و توجه میر انشاه به سفره گستریها و میهمان نوازیها و پیشدستی های کمال بود که موجب کدورت خاطر بین او و شمس مغربی شد [۳۹] و البته حوادث سیاسی از قبیل رقابت میرزا ابوبکر با پدرش یعنی میر انشاه هم چندان در این مورد بی تاثیر نبود. [۴۰]

این تکیه‌داریها و خرج تکالیف اضیاف مسلما برای کمال مخارجی سنگین در بر داشت و در پی آن قرضی چند دامنگیر او شد [۴۱] و شاید بر اساس همین روایت **حبیب السیر**- که شیخ کمال چشم طمع به کمربند مرصع که میر انشاه به خانقاه نذر کرده بود و به فتوحی آورده، داشت و از خانقاه به منزل خود برد و موجب شد که اهل خانقاه رو ترش نمایند و وقتی هم که از علت سوءال شد گفتند درد کمر دارند!- اصالت داشته باشد [۴۲] و نشان می دهد که کمال در این دوره به عنوان شیخی مستقل، از مقررات خانقاه نقشبندیه سر می پیچیده است. اما این دورهٔ سرخوشی هم به سر رسید و با وساطت خان زادهٔ خاتون حرم میر انشاه، تیمور در ۷۹۵ با لشگرکشی غیر رسمی به تبریز بساط عیش و نوش میر انشاه، فرزند متمرد و اطرافیانش را به هم زد و محمد کاخکی، قطب الدین نائی و عبدالموءمن خواننده و اردشیر چنگی و یحیی نراد و حبیب عودی را که به زعم او موجب اخلال در عقل فرزندش شده بودند معدوم و عده‌ای را هم سیاست کرد [۴۳] و کمال پیر را که مرشد این بساط بود در قلعه سنگی در جبال حبس کرد [۴۴] اینکه کمال چگونه از حبس خلاصی یافت و تا آخر عمر (۸۰۳) چگونه زندگی کرد معلوم نیست و تنها صاحب **روضات الجنان** نحوهٔ مرگ کمال را در کمال درویشی و فقر ذکر می کند [۴۵] حال با توجه به چهرهٔ تاریخی کمال خجندی و زندگی حافظ منزل گزیده به دربار شیراز آل مظفر و نشیب و فرازهای سیاسی آن خاندان در رقابت و جدال با آل جلایر تبریز، باید **دیوان** اشعار این دو شاعر را که تنها اثر حقیقی باقی

مانده و صدای واقعی آنهاست ورق زد تا چگونگی اعتقادشان را نسبت به هم مشخص کرد. گر چه در **دیوان** حافظ نامی از کمال خجندی دیده نمی شود و حتی بیت:

چون غزلهای تر دلکش حافظ شنود
گر کمالیش بود شعر نگوید به خجند

مسلما الحاقی بوده و از خود حافظ نیست، [۴۷] اما مواردی هم که از روی قراین بتوان حدس زد که سخن در بارهء کمال خجندی می باشد نادر است. و این امر موافق شیوهء حافظ است که با هر شاعری که رقابت شعری داشته، مانند سلمان ساوجی، شاه نعمت الله ولی، [۴۸] آن رقابت را در اشعار خویش کمتر نشان داده است و بیشتر به تفاخر غیر شعری در مجالس گفت و گو بسنده کرده. به هر جهت مواردی که حافظ روی سخنش کمال باشد کمیاب است، ولی نایاب نیست، از جمله اینکه کمال خجندی غزلی می سراید بدین مضمون:

شبی که روی تو ما را چراغ مجلس شد
به سوختن دل پروانه‌وش مهوس شد
دو چشمت از دل و دین آنچه داشتم بردند
توانگری که به مستان نشست مفلس شد
ز کیمیای نظر چون تو خاك زر سازی
تفاوتی نکند گر وجود ما مس شد
دگر مرا به خیالت ز بی کسی چه ملال
چو غم رفیق و بلا یار و درد مونس شد
خوشست مطرب و ساقی و من به یك دو حریف
درین شمار که کردم رقیب سادس شد
کسی که عاقل و هشیار دیدمی محسوس
چو دید شکل تو از هوش رفت و بی حس شد
به نقش ابروی تو نیست در سراچهء حسن
که دست صنع در آن طاقها مهندس شد
ز می به دور تو، پرهیز ما نه از ما بود
درین جریمه سبب زاهد موسوس شد
کمال نسخهء رندی بسی مطالعه کرد
که در دقایق علم نظر مدرس شد. [۴۹]

وقتی این غزل به دست حافظ رسید غزلی زیبا در جواب آن سرود که:

ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد — دل رمیدهء ما را رفیق و مونس شد
نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت — به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد

به بوی او دل بیمار عاشقان چو صبا — فدای عارض نسرین و چشم نرگس شد
به صدر مصطبه‌ام می نشاند اکنون دوست — گدای شهر نگه کن که میر مجلس شد
خیال آب خضر بست و جام اسکندر — به جرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد
طرب سرای محبت کنون شود معمور — که طاق ابروی یار منش مهندس شد
لب از ترشح می پاك کن برای خدا — که خاطرم به هزاران گنه موسوس شد
کرشمهٔ تو شرابی به عاشقان پیمود — که علم بی خبر افتاد و عقل بیحس شد
چو زر عزیز وجودست نظم من آری — قبول دولتیان کیمیای این مس شد
ز راه میکده یاران عنان بگردانید — چرا که حافظ از این راه رفت و مفلس شد [۵۰]

آنهایی که هم به صحبت خواجه و هم شیخ می رسیدند زمانی که این غزل خواجه را به کمال می رسانند، کمال غزلی دیگر می سراید بدین گونه:

ساقی به می برافروز امشب چراغ مجلس
خلوت بساز خالی از زاهد موسوس
زاهد ز دیدهٔ تر منبر نشین و خشکی
پیوسته هر دو با هم گویند رطب و یابس
بار رهست دفتر دستار نیز بر سر
ما را سبق شد اینها از مفتی و مدرس
تا خشك و تر نسوزی منشین به دل فروزان
پروانه سوخت آنکه با شمع شد مجالس
تا خولیای وصلش افتاده در سر ما
همچون خیال گنجست اندر دماغ مفلس
زلفی چو شست داری باری بگیر عقدش
تا دل بری به انگشت از دست صد مهندس
چون گوش خود دهانت کردی کمال پرور
این گفته گر شنیدی سلطان ابوالفوارس [۵۱]

و بیتی دیگر هم به غزل سابق خویش می افزاید:

نشد به طرز غزل هم عنان ما حافظ
اگر چه در صف رندان ابوالفوارس شد! [۵۲]

اما در **دیوان** کمال مواردی است که به صراحت روی سخن با خواجه شمس الدین محمد، حافظ شیرازی است. حافظی که به تخلص خویش عشق می ورزد و به تبع آن هر که او را به نام خردش بخواند دلگیر می شود، و حافظی که اشعار خویش را با لحنی خوش و زخمهٔ ساز طرب آهنگش در مجالس طرب سلطان شیراز می خواند

و همانند هر شیرازی آن عصر «حافظ» است و صدایی در حد «بزم آرایی» در کنار هنرهای دیگرش دارد، [۵۳]
حافظی که می سراید:

حافظ حدیث سحر فریب خوشت رسید — تا حد مصر و چین و به اطراف روم و ری

ز چنگ زهره شنیدم که صبحدم می گفت — غلام حافظ خوش لهجهء خوش آوازم

سرود مجلست اکنون فلك به رقص آرد — که شعر حافظ شیرین سخن ترانهء تست [۵۴]

کمال جواب می دهد:

ای حافظ عندلیب آهنگ — آهنگ تو رفته نیم فرسنگ
گر زهره بر آسمان زند عود — سهلست تو بر زمین بزن چنگ!

اگر زهره شنیدی بانگ چنگت — رباب و بربط خود با تو می داد!
وگر بودی نیی بر رسم تحفه — به ناخنهای تو نی می فرستاد [۵۵]

و زمانی که حافظ مدعی است:

ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه — که لطف نکته و سر سخنوری داند

و:

کسی گیرد خطا بر نظم حافظ — که هیچش لطف در گوهر نباشد [۵۶]

کمال می گوید:

حافظ نیك خوان نیك نویس — هر که حق گویدت شنو سخنش
چنگ را بیش در کنار مزن — به سر خود که بر زمین بزنش [۵۷]

شعری از کمال را به نزد حافظ می برند، حافظ آن غزل را تضمین کرده و از سلطان شیراز صله می گیرد و به قاصدان می سپارد که به کمال بگویند حافظ شعر تو را اصلاح کرد! با شنیدن این خبر کمال می سراید:

ز ما ای صبا با محمد رسان — خدا را درودی که او را سزاست!
بگو با درود آنگهش در نهفت — که ای ساز معنی ز طبع تو راست
گرفتم که باشد ترا صد «گرفت» — به هر یك غزل کاختراعی مراست!
نه آخر غریب دیار تواند — ترا با غریبان خشونت چراست؟
ز بیداد تست این همه بر غریب — که شعر من آوازهء شهرهاست

و:

مکن خواجه اصلاح شعر کمال — قبول از تو از بنده فرمودنست
که پیش من اصلاح شعری چنین — به گل بیت معمور اندودنست [۵۸]

بدین ترتیب حافظ و کمال در تضمین غزلیات همدیگر هم دست توانایی داشتند، بحدی که امروز براستی نمی توان گفت کدام یک از دیگری استقبال الشعر کرده است. به عنوان نمونه، کمال:

می برند از تو جفا بی سر و سامانی چند — چند ریزی به خطا خون مسلمانی چند

حافظ :

حسب حالی ننوشتی و شد ایامی چند — محرمی کو که فرستم به تو پیغامی چند

کمال :

باز در عشق یکی دل به غلامی دادم — خواجه را گو که بیاید به مبارکبادم

حافظ :

فاش می گویم و از گفته خود دلشادم — بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

کمال :

صوفی که ز چشم تو برد جان به سلامت — سر بر فکند تا به قیامت ز غرامت

حافظ :

یا رب سببی ساز که یارم به سلامت — باز آید و برهاندم از بند ملامت

کمال :

آنچه تو داری به حسن ماه ندارد — جاه و جلال تو پادشاه ندارد

حافظ :

روشنی طلعت تو ماه ندارد — پیش تو گل رونق گیاه ندارد

کمال :

گر چه سرو چمن از آب روانی دارد — نتوان پیش قدت گفت که جانی دارد

حافظ :

مدعی گو لغز و نکته به حافظ مفروش — کلک ما نیز زبانی و بیانی دارد [۵۹]

البته این رقابت بین حافظ و کمال را از همان تواریخی که خواسته‌اند رفاقت را به جای حسادت – که البته بیشتر از جانب کمال بود – بنشانند هم می توان دید، دولتشاه در تذکرهٔ خویش وقتی می گوید: «... شیخ در آخر حال معتقد خواجه حافظ شیراز بوده ...» [۶۰] خود نشان از عدم اعتقاد و بروز کدورت در اوایل حال است و همچنین آنجا که جامی در **بهارستان**، حافظ و کمال را از لحاظ صحبت و شعر در برابر هم می نهد گویای اختلاف نظر و مشرب آن دو می باشد که منجر به مناظره‌ها گشته است. [۶۱] تا بدینجا دیده شد که بین حافظ و کمال رقابتی بوده ولی تذکره‌نویسان وقایع واقع را بر خلاف نگاشته و سعی در پنهان داشتن مجادلهٔ آنها کرده‌اند، اما اینکه چرا چنین سعی ای از آن کاتبان تاریخ سر زده علتش را باید در عظمت حافظ، سیاست امرای حاکم عصر، و مصلحت سلسلهٔ طریقتی کمال و تذکره‌نویسان در تصوف جست.

در عصر حافظ و کمال، شمال ایران از ماوراءالنهر تا قفقاز در قلمرو طریقت نقشبندیه بود، سلسله‌ای که از

قرن ششم با اصلاح گردی خواجگان، یوسف همدانی (۴۴۰- ۵۳۵) و عبدالخالق نججدوانی (متوفی ۵۷۵) در شیوه‌های خانقاهی منحط و آلوده به خلوت گزینی و بیکارگی و یاوه‌گری آغاز گشته و اعتراضی بود بر علیه بدعتها و به دفاع از پیروی سنت و حفظ آداب شریعت و سادگی طریقت.

از همان ابتدا این سادگی و میانه‌روی و التزام به شریعت در بین پیروان خواجگان سبب شد که بزودی بسیاری از عالمان دین، مردم متوسط الحال شهری، پیشه‌وران و بازاریان، و پاره‌ای روستائیان بدین طریق گرایش پیدا کنند و زندگی مشایخ نخستین این سلسله که به دور از ماجراهای سیاسی و زد و بندهای اجتماعی و قدرتی در عین سادگی و زهد می زیستند و به کد یمین امرار معاش می کردند در تصوف سنتی و مورد دلخواه مریدان خسته از آداب و سنن خانقاهی و سلسله نامه‌ها کرسی بازیها، اسوه‌ای گشتند و به رونق و شهرت این فرقه افزودند و بتدریج سر تا سر شمال شرقی ایران را در قلمرو معنوی خویش گرفتند. [۶۲] اما این سلسله هم با همهء حسن بدایت همانند اکثر طریقتها بساطت اولیه را از دست داد و در قرن هشتم رنگی دیگر به خود گرفت. و با مرگ بهاءالدین محمد نقشبند در ۷۹۲ که مبلغ و مبشر نام آور در زهد و سادگی بود و حتی از داشتن خادم هم خود را محروم کرده بود و هم سفره بودن با صاحبان قدرت را در شان صوفی نمی دانست، دراین قرن مشایخ بعدی نقشبندی صاحب نقشی بزرگ در سیاست و تجارت و امور دنیوی شدند و درست در قطب مخالف مشایخ اولیه جلوه‌گر گشتند و به مدح ثروت و قدرت و تعصبات طریقتی پرداختند [۶۳] و با ظهور خواجه عبدالله احرار (۸۰۶-۸۹۶) در راس این فرقه، نقشبندیه تبدیل به تشکیلاتی وسیع و گسترده شد که از یک طرف در حوادث سیاسی و کشمکش های قدرتی عصر تیمور و احفادش وزنه‌ای سنگین به شمار آمده و از طرفی دیگر در کار تجارت صاحب قدرتی بلا منازع گشته و ثروتی هنگفت به هم زدند به طوری که راه تجارتی مهم شمال ایران از مرو تا سمرقند دربست در اختیار شیخ نقشبندی قرار گرفت [۶۴] و اقطاب سلسله، صاحب خدم و حشم و ضیاع و عقار گشتند به حدی که بعد از سلاطین عصر دومین بزرگ مالک دوران محسوب می شدند.

همین دلبستگی بزرگان این فرقه به امور دنیوی موجب شد که در جریانات سیاسی ضد مردمی و کشمکش های سلسله‌های قدرتی صاحب نقشی شوند و امرای تیموری خواه ناخواه برای حفظ قدرت خویش جانب نقشبندیان را رعایت کرده و آنها را معزز دارند و همانند تیمور، خانقاه نقشبندی و خواجگان را اسباب کسب قدرت مذهبی به عنوان پشتوانه‌ای برای چپاول قرار دهند و گاهگاهی هم از طریق تعظیم و تکریم شیوخ نقشبندی و تقسیم عایدات با آنان به سلطنت رسند. [۶۵] چرا که مشایخ نقشبندی از نیروی مریدان برای هدفهای سیاسی خود و امرا استفاده می کردند و خلقی بسیار سرسپردهء آنان بودند، گوش و دل به فرمانشان داشتند و این خود نیرویی گران بود که می توانست کارها کند و مشایخ به قدرت مریدان، تاج بخشی ها می نمودند و امراء را مرهون یاری خود می کردند.

این گونه دخالتها در جریانات سیاسی و پرداخت به مشاغل اجتماعی و تجاری و افزودن به ثروت دنیوی، دیگر برای مشایخ نقشبندیه فرصتی باقی نمی گذاشت که به طالبان و مریدان پرداخته و به تربیت سالکان توجهی نمایند و در نتیجه موجب می شد که مریدان و وابستگان به این فرقه روزبروز در انحطاط اخلاقی فرو رفته و در

عودتی بر بدعتهای خانقاهی و بی رسمی های لنگرها و زاویه‌ها علی الخصوص آنجا که ترکان راه یافته بودند گرفتار شوند، [۶۶] که با خزیدن به زیر لفافهء انتساب به نقشبندیه و متمسک شدن به قدرت سیاسی فرقه، موجب حفظ ظاهر آنها در صحنهء اجتماعی و سیرتشان در صفحهء تذکره‌ها می شد، و تاریخ نویسان وابسته سخت به مددشان آمده و زندگی بی مبالات شیوخ و اقطاب و خلفایشان را به صورت کرامت و ولایت درآورده و هر آنچه را هم که نمی توانستند مستور دارند به نوعی توجیه می کردند و «اباطیل» و «اکاذیب» را به عنوان احق التواریخ عرضه می داشتند، [۶۷] و مصلحت شیرین و پر سود تیموریان و نقشبندیان را به حقیقت تلخ و گزنده و بی بهرگی از نعمات دربار و خانقاه ترجیح داده و آن کس را که با مصالح فرقهء خویش از در ناسازگاری در می آمد مورد نهایت بی عنایتی قرار می دادند.

از سوی دیگر از زمان شاهرخ تیموری به بعد هم رسم تفتیش عقاید و تکفیر و تعقیب نویسندگان و شعرا و سایر مردم در دربار بشدت هر چه تمامتر مجری گشت و به همین علت ادبیات عصر تیموری خالی از صراحتها و شجاعتهای ادبی است، [۶۸] که نمونهء کامل همهء این عوامل را می توان در اکثر کتب تاریخی دورهء تیموری [۶۹] از جمله در **تذکره‌الشعرای** دولتشاه سمرقندی و **نفحات الانس** جامی و **مجالس النفائس** علیشیر نوائی دید.

دولتشاه همان گونه که از مقدمه و موءخرهء تذکره‌اش بر می آید کار خویش را به نام وزیر تیموریان آغاز کرده و به نام امیر آنها به پایان می رساند و در طی صفحات تذکره‌اش هیچ گاه از منزه کردن سلاطین تیموری و اقطاب نقشبندی هم سیاست آنها باز نمی ماند و هر جا که مصلحت آنها ایجاب کرده دست به تحریف تاریخ و حقایق هم می زند و با افسانه بافی ها و توجیهات یاوه چهرهء مشوش صاحبان قدرت و ثروت را آراسته و پیراسته می نماید. [۷۰]

جامی نقشبندی هم که **نفحات الانس** خویش را دربست و تمام کمال در تبرئهء اقطاب نقشبندی معاصر خویش و به وفق امرای تیموری قرار می دهد و طریقت های رقیب را گاه با سخنانی دو پهلو و گاهی بکلی نادیده گرفتن [۷۱] در محاقی از ابهام و اتهام قرار می دهد و اگر شخصیتی هم، چنان از شهرت و عظمت برخوردار بود که به قید و بند اتهامات و کنایات درنیامد، به نوعی او را همراه و همگام و همدل نقشبندیان معرفی می کند. اکنون می توان دریافت که چرا دولتشاه وابستهء تیموری، کمال خجندی نقشبندی را با حافظ که غزلش زینت اوراق دفتر نسرین و گل بوده و دردی کش محافل و حافظ مجالس و چندین هنر است و اشعار حکمت آثارش چندان در دل هر طایفه نشسته که اکثر فرق مختلفه او را هم مسلک خویش دانسته‌اند، [۷۲] از در خلوص و اعتقاد به هم درآورده و جامی هم نکات سوءال انگیز و تاریک زندگی کمال را با توسل جستن به توجیهاتی از قبیل کرامت و خلوص باطن در برابر لون ظاهر منزه کرده و دغدغهء خاطر عارفانی که زندگی کمال را موافق اصول تصوف سنتی نمی یابند به نوعی از ذهن آنان می زداید و مولانا فخرالدین کاشفی نقشبندی در **لطائف الطوائف** خود تاریخ را تحریف می کند و تمام بار انحراف کمال را به گردن رقبایش از جمله شمس مغربی می گذارد. [۷۳]

به هر حال عظمت و شهرت انکار ناپذیر حافظ، وابستگی کمال به نقشبندیان، و به خدمت تیموریان و نقشبندیان بودن تذکره‌نویسان، دست به دست هم داده تا رقابت و حسادت بین کمال و حافظ نادیده گرفته شود و

رفاقتی افسانه‌ای جای آن را بگیرد.

یادداشتها:

۱ - **حافظ ار سیم و زرت نیست چه شد شاکر باش**
چه به از دولت لطف سخن و طبع سلیم
غزل شمارهٔ ۳۷۶ **دیوان** حافظ دکتر قاسم غنی - علامه قزوینی، انتشارات زوار تهران

خوشست اگر به حدیث کمال داری گوش لطافت سخنش چو در مکنونست
قطعهٔ شمارهٔ ۲۴۶ **دیوان** کمال خجندی، به اهتمام شیدفر، انتشارات دانش، مسکو، ۱۹۷۵

۲ - **عاشق و رند و نظربازم و می گویم فاش**
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام حافظ - ۳۱۱
کمال کوش که علم نظر زیاده کنی
چرا که علم حسن گفته‌اند و جهل قبیح کمال ۸۱۰

۳ - **شعر و ادب فارسی**، زین العابدین موءتمن، انتشارات زرین، ۱۳۶۴، صفحهٔ ۲۶۱

۴ - **شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است**
آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش حافظ - ۲۸۱
در آسمان چه عجب گر به گفتهٔ حافظ
سماع زهره به رقص آورد مسیحا را حافظ - ۴

۵ - **این تکلفهای من در شعر من**
کلمینی یا حمیرای منست کمال - ۱۱۳۷

۶ - **تذکره‌الشعراء**، امیر دولتشاه سمرقندی، به اهتمام محمد رمضانی، انتشارات **کلالهٔ خاور**، تهران. ۱۳۶۶، صفحهٔ ۲۴۶

۷ - **تاریخ ادبیات ایران**، ا. براون، جلد سوم. **از سعدی تا جامی**، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، انتشارات سینا، تهران ۱۳۳۹ صفحهٔ ۲۸۷ و ۶۳۲. **سبك شناسی**، محمد تقی بهار، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵، جلد ۳ صفحه ۱۸۵ تا ۱۹۰

۸ - از قبیل دکتر محمد معین، **حافظ شیرین سخن**، تهران، ۱۳۱۹، صفحه ۲۱۱ به بعد. **تاریخ ادبیات ایران**، ژاپن ریپکا و دیگران، ترجمهٔ عیسی شهابی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۳، صفحه ۴۱۶. **شعرالعجم**، شبلی نعمانی، ترجمهٔ محمد تقی فخر داعی گیلانی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳، جلد ۲ صفحهٔ ۱۸۴. ولی ظاهرا میخائیل. ای. زند به این رفاقت چندان باور ندارد. **نور و ظلمت در تاریخ ادبیات ایران**، م. ای. زند، ترجمهٔ اسدپور پیرانفر، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۶، صفحهٔ ۱۷۷

۹ - **طرایق الحقایق**، معصومعلیشاه نایب الصدر، به اهتمام دکتر محمد جعفر محجوب، انتشارات بارانی، تهران،

۱۳۴۵ جلد دوم، صفحه ۶۸۵

۱۰ - **نفحات الانس**، عبدالرحمان جامی، به اهتمام مهدی توحیدی پور، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۶، صفحهء ۶۱۲

۱۱ - در **روضات الجنان** وقایع این سالها به گونه‌ای دیگر تصویر یافته که کمال در جوانی میل به ازدواج ندارد ولی به اجبار پدر با دختری ازدواج می کند و در شب زفاف به علت یک جملهء حاکی از ناز همسر، بدون مزاوجت از او جدا شده و همراه خادم خود شیخ محمد به شهر سرای رفته و در آنجا به عزت و احترام می رسد و پادشاه آنجا مرید او می شود ولی بعد از مدتی هوای زیارت بیت الله الحرام به سرش می زند و به سوی حجاز سفر می کند: **روضات الجنان و جنات الجنان**، حافظ حسین کربلائی تبریزی، به اهتمام جعفر سلطان القرائی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴، جلد اول، صفحه ۵۰۰ و ۵۰۱

۱۲ - **قدسیه**، کلمات بهاءالدین نقشبند، تالیف خواجه محمد پارسای بخارائی، به اهتمام احمد طاهری عراقی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۵۴، صفحهء ۵۶ مقدمه.

۱۳ - «در موضعی خوش آب و هوا به نام محلهء عبدالله جبه‌چی مقیم شد ...» **روضات الجنان**، صفحه ۵۰۱

۱۴ - **تاریخ آل مظفر**، تالیف محمود کتبی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوائی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴ چاپ مجدد، صفحهء ۱۵۶

۱۵ - **تاریخ مغول**، عباس اقبال، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴، صفحه ۴۵۹

۱۶ - مقدمهء **دیوان حافظ** تدوین حسین پژمان، تهران، ۱۳۱۵، صفحه ۱۱۹ - برای مشروح رقابت های نظامی، سیاسی اقتصادی، ادبی بین آل جلایر و آل مظفر مراجعه شود به: **تاریخ آل مظفر**، تالیف دکتر حسینقلی ستوده، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، دو جلد

۱۷ - **لطایف الطوایف**، مولانا فخرالدین علی صفی، به اهتمام احمد گلچین معانی، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۶۲، صفحه ۲۲۹، که این رسم را به زمان میر انشاه هم ادامه یافته می شمارد.

۱۸ - **از کوچهء رندان** در بارهء زندگی و اندیشهء حافظ، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، صفحهء ۱۱ و ۱۶۵

۱۹ - **قاموس الاعلام**، شمس الدین سامی، استانبول، ۱۳۱۴، جلد پنجم صفحه ۳۸۸۶

۲۰ - **دیوان** کمال، ۹۸۸ - ۱۱۲۳ - ۱۱۴۰

۲۱ - **دیوان** کمال، ۱۰۴۲ و **روضات الجنان**، صفحهء ۵۰۲

۲۲ - **روضات الجنان**، صفحهء ۵۰۳

۲۳ - **دیوان** کمال، ۱۰۶۹

۲۴ - **تذکره‌الشعرا**، صفحه ۲۴۶ و **روضات الجنان**، صفحه ۵۰۲ و **دیوان** کمال، ۱۰۲۲

۲۵ - **تاریخ مغول**، صفحه ۴۶۱

۲۶ - **عجایب المقدور فی اخبار تیمور** به تالیف ابن عربشاه، ترجمهء محمد علی نجاتی، شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵، صفحهء ۶۸ و **تاریخ ایران از دوران باستان تا قرن هیجدهم** به تالیف پطروشفسکی و دیگران، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴، صفحهء ۴۳۰

۲۷ - **تاریخ مغول**، صفحه ۴۶۴

۲۸ - در **روضات الجنان** علت برده شدن کمال را به سرای آشنائی قبلی او با توقتمش خان می داند که کمال در جوانی در شهر سرای با او آشنا شده بود، صفحه ۵۰۰

۲۹ - **عمارت چرا می کند چیم آقای**
در این شهر ویران انده فزای
یکی خانه او را مگر بس نبود
که دو خانه می سازد اندر سرای **از سعدی تا جامی**، براون، صفحه ۴۳۲

۳۰ - **اگر سرای چنین است و دلبران سرای**
بیار باده که من فارغم ز هر دو سرای
تذکره الشعرا، صفحه ۲۴۶ و **طرایق الحقایق** جلد ۲، صفحهء ۲۸۶

۳۱ - **روضات الجنان** مدت اقامت کمال را در شهر سرای یازده سال و تا ۷۹۸ می داند: **روضات الجنان**، صفحهء ۵۰۱

۳۲ - **مطلع السعدین**، نقل شده در **یادداشتهای** دکتر قاسم غنی در حواشی **دیوان حافظ**، به کوشش اسماعیل صارمی انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۶، صفحهء ۱۲۹

۳۳ - **دی از سر اسب ای قمر خانه‌نشین**
گر زانکه فتادی که کند عیب تو زین
تو برگ گلی و اسب تو باد صباست
از باد صبا برگ گل افتد به زمین **دیوان** کمال، ۱۱۰۱

۳۴ - **دیوان** کمال، ۱۰۴۶

۳۵ - **روضات الجنان**، صفحهء ۴۹۷

۳۶ - از قبیل اکبر مسگر، خسرو فخار، حمیدک، حسام کچل، خلیل اچکور، حاجی کل و عشقشان به هم؛ **دیوان** کمال، صفحهء ۱۰۵۸

۳۷ - **دیوان** کمال، ۱۰۸۳

۳۸ - **تذکره‌الشعرا**، صفحهء ۲۴۹ و **عجایب المقدور**، صفحهء ۱۱۰، **دیوان** کمال ۱۰۶۲، **از سعدی تا جامی**، صفحه ۴۶۴

۳۹ - **از سعدی تا جامی**، صفحهء ۴۴۸ و **لطایف الطوایف**، صفحه ۲۲۹

۴۰ - **حبیب السیر**، خواندمیر، به اهتمام دکتر محمد دبیر سیاقی، انتشارات خیام، تهران، ۱۳۵۳، صفحه ۵۴۸ از جلد سوم

۴۱ - **تذکره‌الشعرا**، صفحه ۲۴۷ و **دیوان** کمال، ۴۲۸

۴۲ - **حبیب السیر**، جلد سوم، صفحهء ۵۴۹

۴۳ - **روضه الصفا**، میرخواند، کتابفروشی مرکزی، خیام، پیروز، تهران ۱۳۳۹، جلد ششم، صفحهء ۳۳۳

۴۴ - **قاموس الاعلام**، صفحهء ۳۸۸۶ از جلد پنجم

۴۵ - **روضات الجنان**، صفحهء ۵۰۸ و ۵۰۹

۴۶ - **منزل حافظ کنون بارگه پادشاست**

دل بر دلدار رفت جان بر جانانه شد **دیوان** حافظ ۱۷۰

۴۷ - **دیوان** حافظ ، به اهتمام پژمان، صفحه ۸۳

۴۸ - **دیوان** حافظ ، به اهتمام پژمان، صفحه صد و هشت مقدمه و صد و هفده

۴۹ - **دیوان** کمال ، ۴۲۸

۵۰ - **دیوان** حافظ ، ۱۶۷

۵۱ - **دیوان** کمال ، ۵۷۹

۵۲ - در غالب نسخ **دیوان** کمال این بیت بعد از بیت التخلص است که شیوهء نامعمول می باشد و دلیل بر الحاقی بودن آن بعد از اتمام غزل و موعید برداشت نگارنده از غزل. مراجعه شود بر پاورقی غزل شمارهء ۴۲۸ در صفحهء ۴۵۱ **دیوان** کمال طبع مسکو

۵۳ - **مقالاتی در بارهء زندگی و شعر حافظ**، به کوشش دکتر منصور رستگار، دانشگاه شیراز، ۱۳۵۰، صفحه ۱۰۱، «حافظ چندین هنر» دکتر باستانی پاریزی

۵۴ - **دیوان** حافظ ، ۴۲۹ و ۴۱۳ و ۳۴

۵۵ - **دیوان** کمال ، ۱۰۳۰ و ۱۰۳۵

۵۶ - **دیوان** حافظ ، ۱۷۷ و ۱۶۲

۵۷ - **دیوان** کمال ، ۱۰۳۱

۵۸ - **دیوان** کمال ، ۹۸۶ و ۱۰۶۰

۵۹ - به ترتیب در **دیوان** کمال، ۴۹۷ و ۶۴۷ و ۱۸۱ و ۲۹۶ و ۴۵۸ و در **دیوان** حافظ ، ۱۸۲ و ۳۱۷ و ۸۹ و ۱۲۷ و ۱۲۵

۶۰ - **تذکره‌الشعرا**، صفحهء ۲۴۶

۶۱ - **بهارستان**، عبدالرحمن جامی، به اهتمام دکتر اسماعیل حاکمی، انتشارات اطلاعات. تهران، ۱۳۶۷، صفحهء ۱۰۵

۶۲ - **قدسیه**، مقدمه، صفحهء ۱۱ به بعد

۶۳ - پیشین، صفحهء ۱۳ و **اسلام در ایران**، پطروشفسکی، ترجمهء کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴، صفحهء ۳۶۶

۶۴ - **اسلام در ایران**، صفحه ۳۶۹

۶۵ - **قدسیه**، مقدمهء صفحات ۱۶ تا ۱۹

۶۶ - پیشین، مقدمهء صفحهء ۱۶

۶۷ - ابواسحاق صابی ناگزیر شده بود تاریخی برای خوش آمد عضدالدولهء دیلمی بنویسد و وقتی از او پرسیدند که به چه کاری مشغولی ؟ جواب داد: اباطیل انمقها و اکاذیب الفقها [اباطیلی می نگارم و اکاذیبی به هم می بندم] نقل از **تاریخ ایران بعد از اسلام**، عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵، صفحهء ۴۳ در باب ماخذ

۶۸ - **سبك شناسی**، جلد سوم، صفحهء ۲۲۷

۶۹ - **تاریخ ایران بعد از اسلام**، صفحهء ۵۰

۷۰ - **تاریخ ادبیات ایران**، ریپکا، صفحه ۴۹۸

۷۱ - جامی حتی یکبار هم از صوفی بزرگ عصر شاه نعمت الله ولی کرمانی نامی، در **نفحات** نمی آورد و از ۶۱۶ صوفی ریز و درشت هیچ نقشی به فرق سهروردیه و نعمت الله نمی دهد.

۷۲ - **ریاض العارفین**، رضا قلی خان هدایت، طبع تهران، ۱۳۱۶، صفحهء ۲۹۵

۷۳ - **لطایف الطوایف**، صفحهء ۲۳۰ و مقایسه شود با **حبیب السیر**، جلد سوم، صفحهء ۵۴۹

زندگی و اندیشهء ابن عربی

تالیف: توشی هیکو ایزوتسو
ترجمه: دکتر همایون همتی

این مقاله یکی از آثار ارزشمند شادروان پروفسور توشی هیکو ایزوتسو (**Toshihiko Izutsu**) است که به هنگام تدوین رسالهء دکتری خود (نظام عرفانی ابن عربی) آن را ترجمه کرده بودم و چاپ نشده باقی مانده بود. با دریافت خبر درگذشت این اسلام شناس و عرفان پژوه نامدار ژاپنی با یک دنیا اندوه بر آن شدم تا به پاس تقدیر از زحمات توانفرسای او در درازنای عمر پر برکتش نسبت به شناساندن فرهنگ اسلام و تشیع و حکمت و عرفان اسلامی و ایرانی و نیز ترجمه قرآن شریف به زبان ژاپنی، این مقاله را در نشریهء وزین «کیهان فرهنگی» به چاپ بسپارم. باشد که اسلام شناسان معاصر جهان بدانند که کوششهای مخلصانه آنان در معرفی فرهنگ و تمدن اسلامی ارج نهاده می شود و هرگز از یادها نخواهد رفت و پژوهشگران این دیار از جدیتهای این فرزانگان معرفت پرور قدردانی خواهند کرد.

نخست به منظور آشنایی بیشتر علاقه‌مندان و پژوهشگران با این چهرهء پر تلاش علمی شمه‌هایی از شرح حال و تالیفات این اسلام شناس فقید معاصر نقل می شود.[۱]

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو استاد فلسفهء دانشگاه «مک گیل» کانادا و استاد ممتاز دانشگاه «کیو» ژاپن به سال ۱۹۱۴ در شهر توکیو به دنیا آمد و تحصیلات خود را در ژاپن به پایان رسانید.

او نخست به تدریس متون فلسفی یونانی و لاتین پرداخت و مدتی نیز دست به کار تدریس مباحث علم زبان شناسی و معنی شناسی (**Semantics**) بود. از این راه به زبان عربی کشیده شد و برای نخستین بار قرآن کریم را از عربی به ژاپنی ترجمه کرد. تمرین و تکاپو در فلسفه و تسلط به زبان عربی او را با آثار غزالی و «کلام اشعری» و همچنین آثار ابن سینا آشنا ساخت و مدتی در موءسسات علمی کتاب «نجات» ابن سینا و «الاقتصاد فی الاعتقاد» امام غزالی را تدریس می کرد.

او مدتی به ایران آمد و در دانشگاه تهران به تدریس کتاب «فصوص الحکم» ابن عربی و نیز ایراد سخنانی در انجمن فلسفه پرداخت و از سوی دانشگاه تهران به پاس فعالیتهای مستمر علمی، دانشنامهء دکترای افتخاری به او اعطا شد. در برخی مجامع علمی بین المللی نیز عضویت داشت که می توان از فرهنگستان زبان و ادب عرب در قاهره، موءسسهء بین المللی فلسفه در پاریس، انجمن بین المللی فلسفه در قرون وسطا در بلژیک و نیز انجمن

۱ـ به منظور کسب اطلاع بیشتر از آثار زندگی ایزوتسو، به مقدمهء آقای دکتر **مهدی محقق** بر کتاب «بنیاد حکمت سبزواری»، نگاشتهء ایزوتسو، ترجمهء دکتر **مجتبوی**، انتشارات دانشگاه تهران مراجعه نمایید. در تالیف این مختصر نیز از آن منبع استفاده شده است.

کانادایی مطالعات تاریخ و فلسفهء علوم در مونترال کانادا نام برد.

ایزوتسو در زندگی خود آثار و تالیفات ارزشمندی پدید آورد که اکنون از یادگارهای علمی او به شمار می روند و برای پژوهشگران به منزله چراغ راه می باشند. برخی از مهمترین آثار او بدین قرار است:

۱ – « خدا و انسان در قرآن »

۲ – « بنیاد حکمت سبزواری »

۳ – « مفاهیم کلیدی در عرفان اسلامی و مکتب تائوئیزم »

۴ – « مفهوم ایمان در کلام اسلامی »

۵ – « مفاهیم اخلاقی در قرآن »

۶ – « تصحیح شرح منظومهء سبزواری »

۷ – « تصحیح القبسات میر داماد »

۸ – « مساله خلق جدید در عین القضات »

۹ – « نور و ظلمت در گلشن راز شبستری »

۱۰ – « منطق و مباحث الفاظ »

به امید آنکه جامعهء علمی ما قدردانی و تجلیل شایسته‌ای از تلاشهای مجدانه و بی طرفانهء این اندیشمند فرزانه که شیفتهء عرفان و حکمت اسلامی بود، به عمل آورد. روانش شاد و راهش پر رهرو باد.

■

ابن عربی (۱۱۶۵ – ۱۲۴۰ / ۵۶۰ – ۶۳۸) یکی از بزرگترین فیلسوفان عارف مشرب اسلامی است. او در شهر «مرسیه» واقع در جنوب شرقی اسپانیا به دنیا آمد و در شهر دمشق درگذشت این واقعیتهای سادهء جغرافیایی در بارهء آغاز و پایان حیات ظاهری او نشانهء فرآیند پیچیده و سرشار شکل گیری و تکامل حیات باطنی این انسان خارق العاده و شگفت انگیز هستند که بین اندلس و شرق جهان اسلام گذشت. چنانکه از نام کامل او پیداست، **ابوبکر محمد ابن عربی** (که اغلب به تخفیف ابن عربی خوانده می شود) حاتمی طائی، اهل قبیلهء طی و از تبار اصیلترین خاندانهای عرب بود. او با پاکدینی سنی عربها (**The sunni orthodoxy of the Arabs**) آغاز کرد، اما وضع روحی خاص و گرایش عرفانی ای که در جبلت او ریشه داشت، او را به عرفان شرقی، بویژه به گونهء ایرانی آن یعنی عرفان شیعی کشاند. او هیچ گاه به طور رسمی به آیین تشیع در نیامد، اما آراء فلسفی اش در دوره بلوغ عقلی – عرفانی که حاصل تجارب کشفی شگفت آور او در عالم مثال است [اصطلاح عالم مثال، به ظاهر ریشه‌ای «گنوسی» دارد و **هنری کربن** آن را به «عالم صور مثالی» (**Mundus imaginalis**) (**World of archetypal images**) ترجمه کرده است.] به نحوی چشمگیر با روح اسلام ایرانی و شیعی سازگار است. در واقع ابن عربی بیشترین شمار شاگردان و جانشینان خود را در ایران یافته است. حتی امروزه نیز «مابعد الطبیعه» ابن عربی به همراه یا آمیخته با حکمت **سهروردی، شیخ اشراق** اساس جهانبینی فلسفی – عرفانی عالمان مسلمان ایرانی را تشکیل می دهد. در واقع نام **محی الدین** که یکی دیگر از

لقبهای اوست و از نظر لغوی به معنای «زنده کننده دین» ("Revivither of Religion") می باشد، با توجه به نقشی که اندیشهء او در شکل گیری تاریخی اسلام ایرانی داشته است، نیروی حیاتبخش عرفان او را جلوه‌گر می سازد. یکی دیگر از القاب پر آوازهء او **شیخ اکبر** (Doctor Maximus) می باشد که ابن عربی را به عنوان بزرگترین رهبر معنوی عصر خویش معرفی می کند و این ادعا با توجه به نقش او در حوزهء عرفان ایرانی کاملا بجا و درست است. ابن عربی به لحاظ تجارب عرفانی عمیق و خارق العاده نسبت به صور مثالی رمزآلود و شیوهء فکری بی نهایت پیچیده و زبان مبهم و غامضی که دارد در زمره آن دسته از متفکرانی است که معرفی سادهء آنها امکانپذیر نیست. روش رایج علمی در معرفی و شناساندن اشخاص از راه عرضهء منظم و هماهنگ (زندگی، آثار، اندیشه) آنان در اینجا به کلی فاقد اعتبار و کارایی است، زیرا هر بخش از زندگی و حیات ظاهری ابن عربی آمیخته با مکاشفات و تجارب عرفانی اوست که آنها نیز به نوبهء خود در بردارندهء عقاید فلسفی خاصی هستند. از این رو تمامی اجزای حیات و اندیشهء او دقیقا به صورت یک مجموعه مرتبط و کل واحدی نمایان می شود. بنا بر این آنچه در اینجا گفته می شود بیانی سطحی است از سه مرحلهء عمدهء حیات ظاهری و باطنی ابن عربی، بدین قرار: ۱ - مرحلهء شکل گیری عقلی و معنوی شخصیت شیخ در اندلس، ۲ - تجربهء عشقی او در مجاورت کعبه، ۳ - بلوغ عرفانی - مابعدالطبیعی او.

نخستین روزهای اقامت در اندلس

ابن عربی هشت ساله بود که به اشبیلیه (Seville) (یکی از مراکز علمی آن روزگار) آمد و تحصیلات ابتدایی خود را در آنجا به پایان رساند و نزدیک به سی سال در آنجا ماند. زیر نظر عالمان بزرگ شهر، اوقات خود را به فراگیری رشته‌های سنتی علوم اسلامی از قبیل قرآن، حدیث، فقه، کلام و فلسفه گذراند. اشبیلیه در آن ایام یکی از مراکز مهم تصوف نیز بود و مشایخ و استادان برجستهء تصوف در آن اقامت داشتند. ابن عربی که در آن هنگام بیست ساله بود، به طور طبیعی شیفتهء روش زندگی و آموزشهای آنان شد و در همین زمان بود که از رسالت معنوی خویش آگاه شد؛ از این رو قاطعانه تصمیم گرفت که وارد طریق تصوف شود.

آنچه در این زمینه قابل توجه است، برخورد او با یک زن عارفه معروف به نام **فاطمه قرطبی** است که به اعتقاد ابن عربی نوعی رایحهء بهشتی پیرامون وجود او را در بر گرفته بود. فاطمه قرطبی زنی سالخورده بود اما آن گونه که خود ابن عربی می گوید، از جذابیتی افسون کننده و غیرعادی برخوردار بود و ظاهری همچون دختری نوجوان داشت. هر گاه ابن عربی در حضور او قرار می گرفت غرق خجلت می شد. فاطمه به او می گفت: «من مادر الهی تو هستم»، که نشان می دهد او ابن عربی را فرزند معنوی خود می دانسته است. بدین سان، ابن عربی به عنوان یکی از مریدان محبوب او وارد طریق عرفان شد. این نکته بسیار حائز اهمیت است که دخول و تشرف او به طریق تصوف همراه با چنین عشق معنوی ای بوده است، زیرا این نخستین تجربهء عشقی، مابعدالطبیعهء عشق را که ابن عربی بعدها در مکه و در مجاورت خانهء مقدس کعبه پدید آورد، از پیش نشان داده و زمینه‌سازی می کند.

ابن عربی در حالی که جوانی مراهق ("Bearoless youth") بود و بیست سال بیشتر نداشت، مسافرتهای گسترده‌ای را به اسپانیا و شمال آفریقا (قرطبه، المریه، تونس، فاس، مراکش) آغاز کرد و در مراکش به

دیدار مشایخ برجستهء تصوف شتافت. بویژه آنچه در این مورد در خور ذکر است، برخورد به یاد ماندنی او با ابن رشد، بزرگترین فیلسوف «مشائی» (Peripatetic) و نمایندهء جریان مدرسی و «ارسطوگرایی» (Aristotelianism) در فلسفهء اسلامی است. این گفتگو که به درخواست ابن رشد صورت گرفته بود برای هر دوی آنان، عارف جوان و حکیم ارسطویی سالخورده تاثیری قاطع و تعیین کننده داشت و نیز موجب روشن شدن تفاوت و تضاد موجود بین عقل منطقی و طریق عرفانی شد که سرانجام تمامی اندیشهء اسلامی را به دو شاخه تجزیه کرد. از سویی این حقیقت که عارف جوان در این دیدار بسیار برتر از حکیم ظاهر شد (به گونه‌ای که حریف او در پایان بحث لال و سر در گم شده بود) به ما اجازه می دهد که دقیقا بر نقطهء اصلی تفکر فلسفی و تجربهء عرفانی ابن عربی دست بگذاریم و نشان دهیم که در نظام مابعد الطبیعی او چگونه فلسفه و عرفان با یکدیگر مرتبط گشته‌اند. مساله تنها برتری عرفان بر فلسفه نبود، بلکه تجارب عرفانی - شهودی او به گونه‌ای عمیق و ژرف با تفکر دقیق فلسفی او مرتبط گشته و آزموده و پرورده شده بودند. ابن عربی عارفی بود که در عین حال یک استاد واقعی فلسفهء مشائی نیز به شمار می رفت و به همین جهت می توانست و یا تا حدی ناگزیر بود که تجارب معنوی و باطنی خود را در قالب یک جهانبینی مابعد الطبیعی (Metaphysical world view) ارائه دهد. و همان گونه که در پی خواهید خواند در مورد ساختار مابعد الطبیعهء او در بارهء «وحدت وجود» این مطلب را مشاهده خواهیم کرد.

در مجاورت کعبه

ابن عربی در حالی که به سی سالگی خود نزدیک می شد بر آن شد تا وطن خود را برای همیشه ترک گوید. آنچه او را به این تصمیم واداشت تا حدی وضعیت ناآرام دینی - سیاسی جهان اسلام در غرب (اسپانیا و شمال آفریقا) بود. آنجا تعصب و سختگیری متکلمان و فقیهان سنت گرا هیچ امیدی برای رشد افکار جدید باقی نگذاشته بود. عامل دیگری که تاثیر عمده‌ای در این تصمیم او داشت، مکاشفه‌ای (vision) بود که در سال ۱۱۹۸ برای او در شهر مرسیه رخ داد. در آن مکاشفه پرنده‌ای را دید که پیرامون عرش الهی (throne Divine) - که بر پایه‌هایی از نور قرار داشت - در پرواز بود و به او گفته بود که هر چه زودتر به سوی نواحی شرقی جهان اسلام رهسپار شود. و بدینسان دومین مرحلهء حیات ظاهری - باطنی او آغاز شد که از سال ۱۲۰۰ تا ۱۲۲۳ ادامه داشت و طی آن بیست سال در خاور نزدیک سرگردان و آواره بود، تا اینکه سرانجام در دمشق رحل اقامت افکند.

ابن عربی به سال ۱۲۰۱ در حالی که سی و شش ساله بود برای نخستین بار از شهر مکه دیدار کرد. در آنجا، در شهر مقدس اسلام او از سوی یک خانواده اصیل ایرانی به گرمی مورد استقبال قرار گرفت. رئیس خانواده خود از مشایخ تصوف بود که از ایران به حجاز مهاجرت کرده و در مکه موقعیتی ممتاز به دست آورده بود. طبق گفتهء خود ابن عربی، این شیخ ایرانی دختری جوان به نام **نظام** داشت که از زیبایی خیره کننده و استعداد بسیار والای فکری و تجربهء عرفانی عمیقی برخوردار بود و جادوی نگاه او، آهنگ ملایم گفتار او، رفتار متین و با حجب و حیای او چنان بود که حضورش اطرافیان را مجذوب می ساخت. ابن عربی عاشق این دختر شد. جان

شیفتهء او احساسات خود را ضمن قطعه شعر بلندی به نام «ترجمان الاشواق» (تفسیرگر شوقهای سوزان) ابراز کرد.

اشعار این کتاب اگر از نظر ظاهری، یعنی به طور سطحی در نظر گرفته شود چیزی جز اشعار عاشقانه معمولی که لبریز از تخیلات شورانگیز عشقی دنیایی و جسمانی (**Mundane amatory imagery**) است، نمی باشد. در واقع عالمان و مقدس مابان خشک و خشن سنی نیز این اشعار را به همین نحو فهمیده بودند و وضعیتی را به وجود آورده بودند که کسانی که پیوسته نسبت به عقاید ابن عربی بدبین بودند او را به فساد اخلاق متهم سازند. ولی به هر حال، آنان با چنین برخوردی نسبت به آن اشعار، تنها جهل خود را آشکار می ساختند و نشان می دادند که از فهم انتقال معانی مادی به عالم کشف و صور مثالی که در آن دختر زیبای ایرانی (یعنی نظام) به صورت تجسم مثالی «زن ابدی» (**"Eternal Feminine"**) درآمده بود، عاجز هستند. او مظهر تجلی خدا و «حکمت خالدهء» الهی (**The Divine Sophia eaterna**) است، درست همان گونه که **بئاتریس** در «کمدی الهی» **دانته** چنین نقشی را داراست. بدین معنا که سراسر آن اشعار تجلی شعری انسانی است که تازه به چیزی که **کربن** آن را «دین حکمتی عشق» می نامد تشرف یافته است. در توضیح این اشعار، خود ابن عربی بعدها شرح مفصلی بر آن نوشت. این اثر از نظر فلسفی اهمیت زیادی دارد، زیرا یکی از اساسی ترین اصول تعیین کنندهء اندیشهء ابن عربی را بیان می کند و آن عبارت است از تاویل یا «تفسیر باطنی» (**Hermeneutics internal**). تاویل در لغت به معنای «بازگرداندن چیزی به منشاء اصلی آن» می باشد و در اصطلاح عبارت است از طریقهء مخصوصی در تفسیر آنچه که ظاهری (**Extenor**) و مرئی است، خواه یک متن کامل باشد، یا یک عبارت، جمله و یا حتی یک کلمهء مفرد باشد، و ارجاع آن به باطن (**intenor**) مخفی و نامرئی که در ورای ظاهرش قرار دارد.

باید دانست که کاربرد تفسیر باطنی به هیچ وجه محدود به تفسیر اشعار عاشقانه نیست، بلکه برعکس، این اصل به تثبیت رسیده، روش تفسیری وسیع و انعطاف پذیری برای همهء کسانی که علاقه‌مند به کشف معانی باطنی نهفته در عمق متون خاصی بودند، پدید آورد. این روش نشان داد که می تواند به نحو مناسبی جهت تفسیر متون مقدس اسلامی، مانند قرآن و حدیث به کار گرفته شود. واقعیت این است که تمامی فلسفه‌ای که ابن عربی در نیمهء دوم عمر خویش پدید آورد، می تواند به عنوان محصول بهره‌گیری از همین اصل تفسیر باطنی به شمار آید که در خدمت تفسیر قرآن و حدیث به کار گرفته شده، و ابن عربی در واقع معانی باطنی قرآن و حدیث را در پرتو تجارب شهودی و مکاشفات خویش مورد کاوش قرار داده است.

پس از آن اصل تفسیر باطنی گسترش بیشتری یافت و در دوره‌های بعد به صوفیان برجسته و عرفان مسلمان به ارث رسید.

بویژه در آیین تشیع، این روش به صورت شیوهء اصلی تفکر فلسفی درآمد، تا آنجا که به عنوان شاخص و ویژگی اصلی تمامت تفکر شیعی به شمار رفت.

به هر حال، باید دانست که نزد ابن عربی، تاویل صرفنظر از تفسیر لفظی، از ارزش و اهمیت وجودی

(Ontological Significance) خاصی نیز برخوردار است، زیرا به نظر او آنچه در جهان محسوس موجود است در ورای وجود ظاهریش یک واقعیت باطنی نیز دارد، چنانکه می گوید: «هر چیزی جلوه و تجلی (Theophany) خداست.» به عبارت دیگر، هر شیئی در این عالم صورتی ظاهری دارد که واقعیت مطلقا نامرئی خود را در آن متجلی می سازد. در حقیقت جهان خارجی چیزی جز مصداقی مابعدالطبیعی که موجود باطن غایی خود را لحظه به لحظه از طریق صور بی نهایت تعینات (Self- determination) در آن متجلی می سازد، نیست.

بلوغ فلسفی او

گفته می شود ابن عربی شمار حیرت آوری از آثار را پدید آورده است که در میان آنها از رساله‌های کوتاه چند صفحه‌ای تا کتابهای پرحجم هزاران صفحه‌ای وجود دارد. در میان تالیفات باقی مانده از او دو کتاب از ارزش ویژه‌ای برخوردارند که به راستی آنها را در ردیف آثار تاریخی قرار داده و اندیشهء وی را در پخته‌ترین شکل آن معرفی می کنند. آن دو عبارتند از: «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم». نگارش «فتوحات مکیه» به مناسبت نخستین دیدارش از مکه در سال ۱۲۰۱ آغاز شد و سی سال بعد به سال ۱۲۳۷ در شهر دمشق به پایان رسید. این کتاب که اغلب «انجیل اسلام باطنی» ("Bibl of sotric Islam") خوانده می شود، دایره المعارف متنوعی از مطالب عرفانی است، هر چند در آن به شکلی نامرتب و بدون نظم به توضیح نظرات، فلسفی، تجربه‌های عرفانی، علوم باطنی گوناگون، مکاشفات و تاملات می پردازد.

اما مهمترین ار او به اجماع عام، کتاب «فصوص الحکم» است که آن را در سال ۱۲۲۹ (نزدیک به ده سال پیش از مرگش) تالیف کرده است. این کتاب با حجم نسبتا اندکی که دارد (حدود ۲۰۰ صفحهء چاپی) از محتوا و مضامین فلسفی بی نهایت گسترده و پر باری برخوردار است و در بردارندهء نظرات ابن عربی در بارهء پیامبرشناسی (Prophtology) است. مانند: مقام معنوی همهء پیامبرانی که در قرآن از آنان یاد شده (از آدم تا دیگران) و اسماء و صفات الهی مربوط به آن پیامبران. آخرین پیامبری که در زنجیرهء پیامبران الهی مورد بحث واقع شده، پیامبر اسلام است که ابن عربی شخصیت معنوی اش را در پرتو این حدیث تفسیر کرده است: «خداوند زن و عطر را برای من محبوب ساخته است، اما آرامش من در نماز است.» [1]

شروح بسیاری که مریدان و پیروان وی بر این کتاب نگاشته‌اند (به گفتهء **عثمان یحیی** بیش از صد شرح) خود تاریخ کاملی از فلسفهء اسلامی را تشکیل می دهند. معرفی کوتاهی که در بارهء فلسفهء او در پی می آید بر اساس همین کتاب است.

تاویل: تفسیر باطنی

در تاریخ فلسفهء اسلامی، از نظر اصطلاحی، اعتقاد فلسفی ابن عربی با نام عقیدهء «وحدت وجود»

۱ـ اصل حدیث به زبان عربی چنین آمده است: «حبیب الی من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و جعلت قره عینی فی الصلاه». «فصوص الحکم»، تصحیح **ابوالعلاء عفیفی**، چاپ لندن، ص ۲۱۴، مترجم

("Unity of Existence") معروف است.

«وحدت وجود» نوع شگفت انگیزی از فلسفهء عرفانی است که نتیجهء به کارگیری هستی شناسانهء اصل تفسیر باطنی (تاویل) می باشد. تاویل - چنانکه ملاحظه کرده‌ایم- نوعی روش تفسیری است که از سطح بیرونی لفظ (ظاهر) آغاز شده و به سوی سطح عمقی (باطن) معنای آن لفظ پیش می رود. این روش، مختص معرفت مابعد الطبیعی بوده و از ظاهر پدیدارها به عمق و باطن فرا پدیداری واقعیات سیر می کند. تاویل وجودی ژرفای گوهر هستی از طریق سیر و سلوک عارف (Mystic's Progression) و پیمودن مدارج و مقامات (Stages) صورت می گیرد که در طی این سیر، عارف در هر مقام و منزلی مکاشفه‌ای (Ecstatic exprience) شگفت نسبت به هستی دارد.

نقطهء آغاز این سیر، (Process) همین جهان محسوس (empirical world) است، آن گونه که برای یک شخص عادی در نظر می آید و سراسر آن سرشار از کثرت وجودی است و چیزی جز کثرت در میان نیست. این تنها شکلی است که شخص عامی جهان را به آن صورت می بیند. جهانی که اشیاء بی نهایت متفاوتی در آن وجود دارند و خود او یکی از آنهاست و هر شیئی ماهیتی مستقل داشته و ذاتا از دیگر اشیاء متمایز است. انسان عامی جز در پرتو تفکر انتزاعی نمی تواند وحدت اساسی نهفته در زیر این کثرات را مشاهده کند. برای چنین کسی جهان هستی مجموعه‌ای از شکلها و رنگهای گوناگون است، بدون اینکه چیزی در ورای آنها یا فراتر از آنها وجود داشته باشد. برای چنین شخصی حتی واژهء «پدیدار» نیز معنای واقعی نخواهد داشت، زیرا هیچ چیز فرا پدیداری وجود ندارد، تا چه رسد به اینکه عالم به اصطلاح محسوس پدیداری از آن باشد.

به هر حال، ابن عربی می خواهد با به کارگیری روش تاویل هستی شناسانه از افق وجودی شخص عادی فراتر رود و از سطح و ظاهر بدنهء واقعیت درگذرد. او بر این اعتقاد است که واقعیت بعد وجودی دیگری دارد و این دقیقا همان چیزی است که باید در طلب آن بود. برای دستیابی به این مطلوب، بایستی وارد یک نظام معنوی خاص (سلوک) شد، وگرنه عمق و باطن مطلوب واقعیت هیچ گاه بر معرفت ما آشکار نخواهد شد.

فنا: زوال نفس (Self-nullification)

به نظر ابن عربی، انسان معمولی واقعیت را جز در پرتو کثرت نمی تواند دید، زیرا اساس شناخت او بر پایهء جدایی بین عالم و معلوم (Subject-object bifurcation) یا ذهن و عین است. مقصود از ذهن در مقابل عین، همان «نفس» (Ego) است و طبیعت آن به گونه‌ای است که جهان محسوس را مجموعه‌ای مرکب از اشیاء مختلف می بیند که این اشیاء در واقع متعلقات شناخت او هستند. از این رو برای درگذشتن از کثرت وجودی، آدمی باید پیش از هر چیز شعور به نفس خود را نفی کند و کنار نهد. روند این سیر دشوار معنوی آدمی را به تجربه‌ای می رساند که در اصطلاح به آن «فنا» گفته می شود. فنا از نظر واژگانی یعنی محو و نابود شدن، (Disappearance) اما در اصطلاح یعنی رهایی کامل و تمام عیار از خود. بی توجهی به نفس و محو آن، به معنای محو کل جهان هستی است، زیرا اگر فاعل شناساگری در میان نباشد تا بشناسد، شیء معلومی هم در کار نخواهد بود تا شناخته شود. ساحت مطلق و نامحدودی که بدینسان کشف می شود خود فراتر از دوگانگی «ذهن»

و «عین» موجود در آگاهی بشری است و واقعیتی فرا پدیداری، (Prephenomenal Reality) و از نظر مابعدالطبیعی بدون تعین (Undetermination) است. ابن عربی این مقام را احد یا «یگانهء مطلق» (The "absoluteone") می خواند. احد واقعیتی کاملا مطلق است و تعینات (Determination) جمیع اشیاء بدون استثناء از او مسلوب است. احد پیش از تجلی در صورتی خاص، کاملا باطنی و مختفی است و هیچ گونه تعینی ندارد و پیش از آنکه با هویتهای گوناگون جلوه‌گر شود آمیخته به رنگ هیچ تشخصی نیست. در این مرتبه، حتی الوهیت نیز یکی از اشکال تعینات مقام احدیت است.

عارفی که به مقام فنا رسیده است، فقط از وحدت محض با خبر است. او همه جا، وحدت می بیند و چیزی جز وحدت مشهود او نیست. از دید شهود عرفانی او همهء عالم یکی است و هیچ گونه تعین و تشخصی (articulation) وجود ندارد. اما ابن عربی معتقد است که عارف نباید در این مقام بماند. عارفی که تنها وحدت را می بیند و هیچ گونه تعینی در عالم نمی بیند هنوز ناقص است. عارف راستین باید از این نیز فراتر رود و دارای دو چشم (ذوالعینین) ("Possessor of two eyes") باشد، چنین کسی قادر است که جهان هستی را دقیقا همچون سکهء دو رویه‌ای ببیند که یک روی آن «واحد» (one) و روی دیگر آن «کثیر» (mon) است. چنین معرفتی نسبت به واقعیت در مقام «بقاء» (Sumval) برای سالک حاصل می شود، مرحله‌ای که فراتر از مقام فناست. این مطلب روشن است که مقصود از کثیر و کثرت در اینجا بعد پدیداری و ظاهری هستی است که همان جهان تعین یافته در اثر اشیاء پدیداری گوناگون است. همچنین روشن است کثرتی که در مقام بقا از سوی سالک تجربه می شود، همان کثرتی نیست که در مقابل وحدت قرار می گیرد، بلکه همان واقعیت یگانه‌ای است که در عین واحد بودن، کثیر است. تعبیر سکهء دو رویه (Coincidentia oppositorum) ممکن است تا حدی مطلب را به فهم عادی نزدیکتر سازد. در اصطلاح کلامی عارف «دو چشم» کسی است که به مقام رویت حق در خلق و رویت خلق در حق رسیده باشد. یا اگر بخواهیم از تمثیل خود ابن عربی استفاده کنیم، باید بگوییم که خدا و خلق به نوبت همچون آینه و صورتهای انعکاسی می باشند و عارف دارای دو چشم کسی است که توان دیدن هر دو (یعنی هم آینه و هم صورتهای انعکاس یافته در آن) را دارد. در مقام فنا، حجاب وجودی اشیاء متکثر از اثر می افتد و نمی تواند مانع مشهود وحدت محض و فقدان تعینات شود. در این مقام، شهود باطن فرا پدیداری اشیاء نیز مانعی برای شهود کثرت پدیداری نخواهد بود. برعکس، در چنین مقامی وحدت و کثرت هر دو مکمل یکدیگر بوده و توامان موجب کشف ساختار واقعیت می شوند؛ زیرا وحدت و کثرت، هر یک نمایانگر یک وجه از واقعیتند. وحدت نشانگر جنبهء «قبض وجودی» (Cotraction) (اجمال) جهان هستی است، و کثرت نمایانگر جنبهء «بسط وجودی» (تفصیل) (Expansion) آن است برای دستیابی به معرفت هستی شناسانهء مابعد الطبیعی جز اینکه رابطهء وحدت و کثرت را به نحوی که گفته شد درک کنیم، راه دیگری وجود ندارد، و در غیر این صورت از فهم منسجم واقعیت بدان گونه که هست محروم خواهیم ماند.

تجلی: خود آشکارسازی (Self- manitestation)

آنچه هم اکنون در بارهء رابطهء بین وحدت و کثرت در تجربهء عرفانی عارفان گفتیم، اساسا ماهیت کامل

فلسفهء «وحدت وجود» ابن عربی را بیان می کند. فلسفهء وحدت وجود، فلسفه خاصی است مبتنی بر کشف مابعدالطبیعی، حاصل از تجربهء واقعی عرفانی او که نسبت متقابل بین واحد و کثیر را تبیین می کند. واژه راهنما در این بحث واژه «تجلی» (مفرد تجلیات) به معنای «خود نمایانگری» است (آنچه که باطن و مختفی است) و نیز «تعین» یا «تعین یابی» (موجودی که مطلقا نامتعین است) می باشد.

هماهنگ با تحول معرفت از مقام فنا به مقام بقا، احد مطلق نیز به تدریج از طریق فعل تجلی و تعین یابی در دل از کثرت پدیداری تحول می یابد. به عبارت دیگر، یک اقتضای وجود ذاتی یا نوعی نیروی خلاقه در احد وجود دارد که در قالب نماد کلمه الهی آفرینش «کن» (باش) نمایش داده شده و ابن عربی آن را «حب» (Love) یا «رحمت» (Mercy) می خواند. بنا بر این، کل جهان هستی نتیجه «نفس رحمانی» ("Breath of the Mereiful") حق است.

نکته‌ای که تذکر آن در اینجا ضرورت دارد این است که نخستین تجلی قدرت خلاقه حق تعالی در ذات خود او پدید می آید، یعنی احد ذاتا وجودی دو بعدی دارد و از این رو دو نام مختلف بر او اطلاق می شود: احد و واحد. این دو لفظ، برگرفته از ریشه لغوی واحدی بوده و در عربی رایج به طور مترادف به کار می روند. اما در اصطلاح عرفان ابن عربی، احد واحد محض و مطلق است (یعنی واقعیت هستی در مرتبه بی تعینی مطلق، وجود فرا پدیداری در حالت غیر مشروط بودن و اطلاق و لا حدی محض) در حالی که واحد عبارت است از همان واقعیت هستی، در مرتبه‌ای که آمیخته به تعین پدیداری می شود.

بنا بر این، مقام احدیت فراتر از جمیع تعینات است. او هیچ گونه تعین درونی ندارد، چه رسد به تعینات خارجی. مقام احدیت از آنجا که مطلقا بی تعین و نامشخص است فراتر از فهم و ادراک است، خواه فهم و ادراک بشری و خواه فهم و شعور ملکی. به تعبیر کلامی، می توان این مقام را دقیقا چنین توصیف کرد که در این مرتبه حتی خود خدا نیز خود را نمی داند. خودآگاهی حق (علم خدا به ذات خود) تنها در مرتبهء واحدیت ظهور می یابد. مقام احدیت از این حیث «غیب مطلق» (eternal Mystery) یا «غیب الغیوب» ("The mystery of all mysteries") است.

در مقابل، مقام واحدیت مقام بروز تعینات است. این تعینات که در مرتبهء واحدیت تحقق دارند موجب تحقق، «صور مثالی» یا «اعیان ثابته» (Permanent archetypal realities) می شوند. این صورتهای مثالی اشکالی را که قدرت خلاقهء حق پیوسته در قالب آنها تعین یافته و اشیاء را از طریق تجلیات بعدی خود ایجاد می کند، از پیش تعیین می نمایند.

فرایند تجلی موجود مطلق (حق تعالی) در یک تصویر کلی از نظر ابن عربی چنین است که از «مقام غیب الغیوب» آغاز می شود و به جهان پدیدارها تنزل می یابد. مهمترین نکته‌ای که در این مورد باید به آن اشاره کرد این است که احد به سبب اقتضای ذاتی خود، از طریق تجلیات تدریجی، موجودات متکثره را می آفریند یا دقیق تر بگوییم خود را در قالب کثرت تنزل می دهد. مقام احدیت، ناچار و به طور گریز ناپذیری باید خود را در قالب صورتهای پدیداری متجلی سازد، در غیر این صورت خداوند نمی تواند جهان را بیافریند. مطلق از آن جهت که

مطلق است (مطلق به ما هو مطلق) بدون جهان پدیداری هیچ کاری نمی تواند بکند، درست همان گونه که جهان پدیداری (**Phenomenal world**) نیز جز در پرتو فعل تجلی هستی مطلق نمی تواند دوام بیاورد.

آثار و تالیفات ابن عربی بسیار بحث انگیز بود و هنوز نیز بسیار مناقشه‌آمیزند.

در طول قرنها، بسیاری از مسلمانان راست دین مانند **ابن تیمیه**، شیخ اکبر را یک بدعتگذار به شمار می آورند. متفکران جدید نیز هنوز او را به «نماد گرایی ماورای جنسی» (**"Para sexual symbolism"**) متهم می دارند (**فضل الرحمان**) و ادعا می کنند که نظام فکری او مانع تمایز بین خیر و شر (**Dervish circles**) می شود. کتاب «فتوحات مکیه» بار دیگر در سال ۱۹۷۹ در مصر ممنوع اعلام شد. با وجود این همه انتقاد و مخالفت با عقاید و سخنان وی، اندیشه‌هایش در تفکرات صوفیانهء بعدی نیز سرایت کرده است و حتی صوفیانی که با اندیشه‌های او موافق نبودند نتوانستند از آثار و افکارش بی بهره باشند. به تاثیر اندیشهء اوست که در حلقه‌های تصوف، (**Dervish circles**) بویژه ادبیات عرفانی پس از قرن سیزدهم از نظر اندیشه و بیان، همنواختی و یکسانی (**unifermity**) وجود دارد.

یادداشت:

* این مقاله ترجمهء مقالهء **"Ibn Al-Arabi"** نگاشتهء شادروان پروفسور **ایزوتسو** می باشد که در دایره‌المعارف دین، ویراستهء **میرچا الیاده**، ج ۶ به چاپ رسیده و از انگلیسی به فارسی بازگردان شده است. این توضیح لازم به نظر می رسد که روانشاد ایزوتسو در پرداخت این مقاله از منابعی بسیار محدود بهره برده است، و چنانکه خود در پایان مقاله فهرست منابع را ذکر کرده، تنها از آثار کسانی چون **عفیفی**، **کربن**، **سید حسین نصر**، **نیبرگ** و **عثمان یحیی** استفاده نموده و اصلا به کارهای ابن عربی شناسان نامداری مانند **پالاسیوس**، **آن ماری شمیل**، **نیکلسون**، **ویلیام چیتیک**، **مارتین لینگر**، **تیتوس بورکهارت**، **میشل چودکیویچ** اشاره‌ای نکرده و از آراء پخته و سخته آنان بهره‌ای نگرفته است، همچنین از متون اسلامی مربوط به زندگی ابن عربی، مانند آثار **عبدالوهاب شعرانی**، «شذرات الذهب» **ابن عماد حنبلی**، «جمهره الاولیاء»، «الدر الثمین» و دهها منبع ارزشمند دیگر هیچ استفاده‌ای نکرده. افزون بر این موضوعات و اندیشه‌های محوری عرفان ابن عربی همچون نظریهء عشق، نظریهء ولایت، نظریهء انسان کامل و نیز هستی شناسی او را یا اصلا در این مقاله طرح نکرده و یا بسیار به اختصار برگزار نموده است. از استادان و مشایخ ابن عربی نیز سخن به میان نیاورده است و با کمال تاسف این نکات موجب شده تا این اثر با همهء ارزش و ارجمندی که دارد، در دیدهء پژوهشگران ضعیف جلوه کند، اما به هر حال به منظور آشنایی علاقه‌مندان و جامعه علمی ما با دیدگاههای این عرفان پژوه و اسلام شناس نامدار معاصر و نحوهء تلقی و نگرش او به عرفان ابن عربی و نیز به پاس تجلیل از زحمات او در معرفی عرفان اسلامی به جهان معاصر، این مقاله ترجمه و عرضه شد.

بررسی محتوای فرهنگ عامه از محتوای قصه‌های عامیانه فارسی

قصه‌های عامیانه‌ی ایران تماما بازمانده از روزگاران تسلط نظام ارباب – رعیتی بناچار بجای اینکه به بهبود زندگی اش از راه جریان واقعی امور از انسان یکی از ویژگیهاست و در طول استقرار آن، همواره اکثریتی رنج می برده‌اند و اقلیتی گنج. این خود بخود از دلبستگی آدمیان به واقعیت و زندگی جاری می کاهد و چون در هر حال برای زیستن معنائی لازم است، انسان عصر ارباب – رعیتی بناچار بجای اینکه به بهبود زندگی اش از راه جریان واقعی امور امیدواری حاصل کند در بسیاری از موارد به تصادف و اتفاق دل می بندد و به حل مشکلات به یاری نیروهای ماوراء طبیعی امیدوار می شود. این است که در شمار معتنابهی از قصه‌های عامیانه می بینیم که نظم منطقی مطلوب در تداوم وقایع نبوده و جریان امور به گونه‌ای واقع گرایانه صورت نمی گیرد. و حوادث داستان نتیجهء منطقی یکدیگر نیستند و میانشان پیوند علیت استوار نیست.

نکتهء در خور تامل این است که در مواردی که قهرمانان قصه‌ها، حیوانها، درختان و اشیاءاند. حوادث با هم پیوند معقول و منطقی دارند و قوای مابعد الطبیعه بیشتر در قصه‌هائی که اشخاص اصلی آنها آدمیان اند در کار سامان دادن به امورند.

بی گمان این امر اتفاقی نیست و دلیل استوار آن این است که ناروائی های نظام زمینداری دامنگیر حیوان و نبات و جماد می شود و بنا بر این انسان نیازی نمی بیند که در زندگی آنها نیز این نیروها را موءثر بشناسد. اما برای خود او تقریبا چاره‌ای جز پناهیدن به دامان افیون تسکین بخش تصادف و اتفاق نیست. از میان ۲۰۰ قصهء [۱] بررسی شده (۶۴ ٪) ۱۲۸ قصه که تقریبا تمامی آنها قصه‌های مربوط به حیوانها، درختان و اشیاءاند دارای منطقی طبیعی اند و میان اجزاء آنها پیوندی قابل قبول برقرار است.

در ۷۲ قصهء باقی مانده (۳۶ ٪ کل قصه‌ها) که قهرمانان بیشترشان آدمیانند تصادف و اتفاق، بخت و اقبال، افسون و جادو و بالاخره مشیت الهی سازمان دهندهء ارتباط میان اجزاء است.

اشخاص قصه‌ها:

در قصه‌های عامیانه دخالت قوای ما بعد الطبیعی در زندگی انسانها گر چه گاه گاه بی واسطه و مستقیم صورت می گیرد اما در بیشتر موارد این دخالت به یاری موجوداتی ذهنی و خیالی انجام می پذیرد و در حقیقت اینان کارگزاران قوای ما بعد الطبیعی اند.

تصادف و اتفاق گاه رهائی بخش است و گاه در بند کننده، گاه زندگی در هم ریخته‌ای را باز می سازد و گاه زندگی سامان یافته‌ای را در هم می ریزد. بنا بر این در قصه‌های عامیانه قوای طبیعی دو دسته کارگزار دارند، یکی آن دسته که در فرجام همان پیروان اهریمن اند و دیگر آن گروه که در واپسین تحلیل یاران اهورامزدا به شمارند. به

---

۱ – نام و نشان قصه‌ها، همان هاست که در بررسی پیشین آمده است. فصلنامه کانون، دورهء دوم، شماره ۱ ص ۶۹–۱۰۳

تعبیری دیگر خدا و شیطان در هیات موجودات خیالی در اینگونه قصه‌ها، حوادث را سامان می دهند.

دیو، جن، غول، عفریت ، شیطان و اژدها در قصه‌های عامیانه تقریبا همیشه کارگزاران قوای ما بعد الطبیعی اهریمنی و فرشته، روح مقدس و سید نورانی، هماره سامانگر قوای ما بعد الطبیعی اهورائی در زندگی دیگر اشخاص قصه‌اند. در این میان پری، جادوگر، غیبگو، درویش، فالگیر و رمال نقشی دوگانه بازی می کنند یعنی گاه در استخدام نیروهای شیطانی و گاه در خدمت قوای رحمانی قرار می گیرند.

بر روی هم اشخاص ۴۸ قصه (۲۴ ٪ کل قصه‌ها) از قصه‌های دویست گانه ذهنی و خیالی اند و قهرمانان ۱۵۲ قصه (۷۶ ٪ کل قصه‌ها) قصه‌ی باقیمانده آدمی، حیوان، نبات و جمادند.

درونمایه‌ها:

۱ – درونمایه‌ی ۶۰ قصه از قصه‌های بررسی شده نمایش فریبکاری و خیانت و پراکننده‌ی تخم بی اعتمادی است.

۲۸ قصه نیز در کل چاره‌اندیشی را تعلیم می دهند و در تمام موارد این کار برای رهائی از چنگ فریبکاران و زورمندان صورت می بندد.

۳ قصه به خواننده هشدار می دهد که فریب ظاهر کسان را نخورد، قصه‌ای حکایت از بیرحمی ها و خودخواهی های زورمندان دارد و قصه‌ای نیز رازداری و عدم اعتماد به دیگران را توصیه می کند و بر روی هم ۹۳ قصه (۴۶/۵ ٪ کل قصه‌ها) حکایت از عدم امنیت اجتماعی و فردی در جامعه‌ی روزگاران گذشته دارند این قصه‌ها با روشنترین بیان به ما می گویند که در عصر تسلط زمینداری نیرنگ بازی از رایج ترین کارها بوده است.

۲ – در چنین زمانه‌ای (روزگار تسلط نظام ارباب – رعیتی) چاره‌اندیشی لازم و بایسته است اما همواره سودمند نمی افتد چه بسا که با تمام چاره‌گری ها آدمی در جامعه‌ای که فریب و خیانت در آن بیداد می کند ناکام می شود و ناچار تسلیم و رضا را بر مبارزه و چاره‌جوئی اختیار می کند. بنا بر این انسان گذشته به باورهای تسکین دهنده نیازمند بوده و این باورها مرهمی بر جراحت های درون او می نهاده است.

انسان گذشته چاره‌ای جز این نمی بیند که بپذیرد همیشه باید خوب و بد در دنیا باشد و بنا بر این ستیز ابدی میان آن دو ناگزیر خواهد بود. ۵ قصه از قصه‌های بررسی شده چنین اندیشه‌ای را ترویج می کند و قصه‌ی دیگر این باور را بدین گونه تاکید می کند که فرمان تقدیر را گردن باید نهاد، ما همه اسیر دست سرنوشتیم و بنا بر این از بیدادی که بر ما می رود نباید گلایه داشته باشیم.

با این همه جنگ میان خوبی و بدی سرانجام به سود نیکی پایان خواهد پذیرفت و حق بر باطل چیرگی خواهد یافت و این امیدی است که ۲ قصه از قصه‌های بررسی شده به ما می دهد.

قصه‌ای هم به ما می گوید نقش تصادف و اتفاق را فراموش نکنید ممکن است روزگار بگونه‌ای زمینه‌چینی کند که بیدادگر چیره به خاک سیاه بنشیند و ستمدیده‌ی گرفتار بر اوج ماه و قصه‌ای دیگر در تاکید این باور اندیشه‌ی مکافات طبیعی را پیش می کشد.

چنانکه می بینیم ۱۳ قصه (۶/۵ ٪ کل قصه‌ها) وظیفه‌شان امیدوار کردن و تسکین دادن انسانهای گذشته

بوده و امیدواری آسمانی بی گمان از نومیدی زمینی انسان گذشته مایه می گرفته است.

۳ – با این همه انسان گذشته در زمین نیز امیدهائی داشته است و بهمین دلیل درونمایه‌های بسیاری از قصه‌های عامیانه گویای امیدهای خاکی و غیر افلاکی آدمی در روزگاران پیش اند.

ضرورت تعاون و همبستگی در ۱۲ قصه، پایداری و پشتکار در راه رسیدن به خواست ها در ۸ قصه، بکار بردن تمامت نیروی اراده در پیشبرد هدف ها در ۵ قصه، کار و فعالیت در ۳ قصه، دلیری و تسلیم ناپذیری در ۱۰ قصه، داشتن مهارت و شایستگی در کارها و عجز از خود نشان ندادن نیز در ۳ قصه مورد تاکید قرار گرفته است.

بر رویهم ۳۳ قصه (۱۶/۵ ٪ کل قصه‌ها) حکایت از امیدواری انسان به توانائی های خویش دارند.

۴ – انسان پیشین گذشته از امیدهای آسمانی و امیدهائی که به توانائی های خویش دارد به قدرت دانائی در سامان دادن به زندگی نیز دل بسته است.

چنانکه گفتیم ۲۸ قصه از قصه‌های بررسی شده‌ی ما آدمی را در کار چاره‌اندیشی و یاری گرفتن از نیروی اندیشه و دانائی خویش نشان می دهد.

۱۱ قصه نادانی را می نکوهد، قصه‌ای اهمیت بهره‌گیری از تجارب گذشتگان و بزرگتران را در کار و زندگی یادآور می شود، قصه‌ای دیگر به کنجکاوی فرا می خواند، قصه‌ای نقش بزرگ دانائی را در از میان برداشتن موانع گوشزد می کند و بالاخره قصه‌ای نیز شناخت ارزشها را ضروری اعلام می کند.

بر رویهم ۴۳ قصه (۲۱/۵ ٪ کل قصه‌ها) سخن از بایستگی تفکر و دانائی در زندگی دارند.

۵ – انسان پیشین گذشته از دلبستن به آسمان، با توانائی ها و دانائی های خویش می کوشد تا از طریق پیوندهای عاطفی و ارتباط های سالم انسانی، محیط را برای زندگی مساعدتر سازد و ارزشهای مانای بشری را به یاری بگیرد.

۸ قصه از گذشت و فداکاری، ۵ قصه از مهرورزی و مهربانی، ۲ قصه از گریز از دیگر آزاری، قصه‌ای از خوشخوئی و قصه‌ای دیگر از وفاداری سخن دارند.

بر رویهم ۱۷ قصه (۸/۵ ٪ کل قصه‌ها) کوشش آدمی را در راه کسب امیدهای عاطفی نمایشگرند.

۶ – ۲۹ قصه (۱۴/۵ ٪ کل قصه‌ها) درونمایه‌های اخلاقی و فلسفی دارند و هر یک به گونه‌ای در شکل دادن به امیدهای چهارگانه‌ی انسان در مقابله با نابسامانی های محیط نقشی خرد بازی می کنند.

پیامها:

۱ – در قصه‌های عامیانه بررسی شده بر رویهم ۱۹۷ بار (۳۵/۱۷ ٪ کل پیامها) سخن از بیدادگری، شرارت ، دشمنی، خیانت و فریبکاری به میان آمده است.

در این قصه‌ها ۵۴ بار از فرجام ناخوش فریبکاران، ۵۴ بار از چاره‌اندیشی در مقابل فریب و بیداد، ۱۸ بار از زیان ظاهربینی و ۱۱ بار از لزوم هوشیاری در ارتباط با فریبکاران یاد شده است.

این پیامها و پیامهای متعدد دیگر همه حاکی از عدم امنیت اجتماعی و فردی در روزگاران گذشته‌اند و کلا تاکید بر لزوم بی اعتمادی، رازداری و مرموز زیستن و پنهانکاری دارند.

دورنمای زندگی سراسر اضطراب انسان گذشته از ورای این پیام ها به خوبی نمایان است. انبوهی این گونه پیامها آدمی را دچار حیرت می کند چرا که تاریخ رسمی هرگز تا این حد قصه‌گوی بیدادگریها و نیرنگ بازیها نبوده است اینجا است که بیشتر به ارزش قصه‌های عامیانه از نظرگاه تاریخی پی می بریم و درمی یابیم آنچه را که مورخان مفضال دیوان نشین از گفتنش باک داشته‌اند، مورخان بیسواد مردم در نهایت رسائی باز گفته‌اند. این پیامها به ما نشان می دهند که انسان روزگاران پیشین بر گستره‌ای از تردید و تشویش می زیسته و حتی از امنیت روانی برخوردار نبوده است.

۲ - در قصه‌های بررسی شده، ۴۶ بار (۸/۲۱ ٪ کل پیامها) از امیدهای آسمانی گذشته سخن رفته است و در همه این موارد آسمان را سامان دهنده‌ی کار زمینیان می بینیم.

پاداش نیکی نیکی است ۱۸ بار، سرانجام حق بر باطل چیره خواهد شد ۷ بار، امیدوار باید بود ۶ بار، دست بالای دست بسیار است ۵ بار، تقدیر کارگزار امور جهان است ۴ بار، مکافات طبیعی حتمی است ۲ بار، عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد ۲ بار و بالاخره تصادف و اتفاق در سرنوشت آدمی بی تاثیر نیست ۱ بار بکار رفته است.

انسان روزگار فئودالی از این روی به آسمان دلبسته است که توانائی ها و دانائی هایش هنوز به آن اندازه رشد نکرده است که بتواند او را متکی به خویشتن بار آورد.

۳ - در قصه‌های دویست گانه ۷۵ بار (۱۳/۳۹ ٪ کل پیامها) بر توانائی های انسان تاکید رفته است و این میزان تاکید نمایشگر ویژگی شکوفنده‌ی فرهنگ ایرانی است که حتی در سیاه‌ترین روزهای تاریخ به ملت ایران امید و نیرو داده است.

پیامهای تعاون و همبستگی ثمربخش است ۱۷ بار، پشتکار داشته باش، اراده‌ی قوی داشته باش، اظهار عجز پیش ستمگر مکن و آنچه با کار و کوشش بدست آید ارزنده‌تر است هر یک ۶ بار در این قصه‌ها به خواننده ابلاغ می شود.

پیامهای شجاع باش ۴ بار، کار سرمایه سعادت است، به فقر و ناداری تن در مده و از تنبلی بپرهیز هر یک ۳ بار در این قصه‌ها درج گردیده است.

پیامهای بر انگیزاننده‌ی گوناگون دیگری نیز از قبیل: از ظالم انتقام بگیر، فریبکار و خائن را رسوا کن، عجز برادر مرگ است، بیکار منشین و توقع روزی از خدا داشته باش، از تو حرکت از خدا برکت، نابرده رنج گنج میسر نمی شود، خواستن توانستن است، از سختی ها مهراس و قناعت پیشگی را کنار بگذار و ... هر کدام یکی دو بار. این گونه پیامهای تحرک انگیز و نیروبخش در هنگام مطالعه‌ی این قصه‌ها در ذهن خواننده جان می گیرند. تنوع این پیامهای برانگیزاننده تا بدانجا است که می توان تا حد زیادی به خنثی ماندن نقش پیامهای تخدیری از قبیل فرمان تقدیر را گردن بنه، در این قصه‌ها امیدوار بود.

آری این اندیشه‌های سازنده بوده است که قامت انسان اندیشناک گذشته را بر می افراشته است.

۴ - در قصه‌های بررسی شده، ۱۰۰ بار (۱۷/۸۵ ٪ کل پیامها) لزوم بهره‌گیری از دانائی در مقابله با

سختی ها مورد تاکید قرار گرفته است.

چنانکه گفتیم تنها ۵۴ بار لزوم چاره‌اندیشی خاطرنشان گردیده. در این قصه‌ها پیامهای: توانائی به تنهائی کافی نیست، از نیروی اندیشه و دانائی نیز باید مدد گرفت ۶ بار، دانائی و خردمندی سرمایه جاودانی است ۵ بار، در تحصیل دانائی تا می توانی بکوش، در کارها دانائی و هوشیاری باید داشت و انسان باید همواره در پی کشف مجهولات خویش باشد هر کدام ۳ بار بکار رفته است لزوم تجربه آموختن از حوادث روزگار، جستجوی فضاهای نو، کوشش در راه کشف علل امور و موارد متعدد دیگر در قصه‌ها همه حاکی از این اند که انسان گذشته می کوشیده است تا توانائی های خویش را به یاری دانائی ببالاند و بارور کند.

در این قصه‌ها همیشه نادانی مورد نکوهش قرار گرفته و حتی یکبار هم به موردی که موعید جهل باشد باز نمی خوریم.

۵ ـ در قصه‌های بررسی شده ۹۰ بار (۱۶/۰۷ ٪ کل پیامها) سخن از ارزشهای عاطفی و لزوم احترام به این ارزشها در میان است.

پاداش نیکی نیکی است ۱۸ بار، نیکوکار باش ۵۰ بار، عشق و محبت شیرین و شورانگیز است ۱۰ بار، محبت گره‌گشا است ۳ بار، در عفو لذتی است که در انتقام نیست، به عهد خود وفا کن و بسیاری از پیامهای عاطفی دیگر هر کدام ۱ بار از طریق این قصه‌ها ابلاغ می گردد. این پیامها نیز غنای عاطفی فرهنگ ایرانی را بخوبی نشان می دهد و همه یادآور سه اصل بزرگ ایران باستان: کردار نیک، پندار نیک و گفتار نیک است.

۶ ـ در قصه‌های بررسی شده ۴۳ بار (۷/۶۷ ٪ کل پیامها) از تکالیف اخلاقی و لزوم مراعات شان سخن رفته است.

آزمند مباش ۱۴ بار، رشک مورز ۶ بار، امانتدار باش ۵ بار، هوسباز مباش و بدسگال مباش هر کدام ۳ بار، از شتابزدگی بپرهیز، آنچه بخود نمی پسندی به دیگران روا مدار، بردبار باش، و اتکاء به نفس داشته باش هر یک ۲ بار و بالاخره متظاهر مباش، لجباز مباش، خلوص نیت داشته باش و به دیگران تهمت مزن هر کدام ۱ بار بکار رفته است.

چنانکه می بینیم تاکید قصه‌های عامیانه بر ارزشهای صرفا اخلاقی در مقایسه با تاکیدی که بر لزوم حرکت و جنب و جوش در این قصه‌ها رفته است چندان زیاد نیست.

۷ ـ نکته‌ی بسیار مهم و در خور تامل این است که فرهنگ عوام جزم گرا نیست و در باب یک مورد در شرایط مختلف احکام گوناگون پیش بینی کرده است.

فی المثل در عین حال که می گوید آزمند مباش فرمان می دهد که قناعت پیشگی را کنار بگذار، در عین حال که بی ارزش بودن مال و ثروت را یادآور می شود، خاطر نشان می سازد که فقر خوش نیست و در عین حال که لاف زنی را کار ناپسندی اعلام می کند بهره‌گیری از آن را در موقعیت های خاص توصیه می نماید.

همین دوگانه نگریستن را فرهنگ عامیانه در قبال تقدیر اعلام می کند. قصه‌ها چهار بار به ما چنین تفهیم می کنند که فرمان تقدیر را باید گردن بنهیم اما ۳ بار هم به ما می گویند قضا و قدری در کار نیست و آدمی آفریننده‌ی

سرنوشت خویش است، یکبار هم این قصه‌ها به ما یادآور می شوند که سرنوشت چیزی جز فراهم آمدن شرایط و مقتضیات تحقق امور نیست و یکی از قصه‌ها هم بدبختی را نتیجه‌ی ندانم کاری انسان می داند و خاطر نشان می سازد که در این مورد اقبال و سرنوشت را نقشی نیست.

۸ – اندکی بیش از ۱۰ ٪ پیامهای قصه‌ها نیز در هیچیک از طبقه‌های فوق نمی گنجد و مفاهیم پراکنده‌ای را در باب چگونگی زیستن و شیوه‌های ارتباط میان انسان ها بیان می کنند از این گونه پیام ها است. زندگی اجتماعی نوعی بده و بستان است. کجا عاقل کند کاری که باز آرد پشیمانی، حقیقت در پرده نمی ماند، زیبائی دوست داشتنی است، از پیش داوری کردن بپرهیز و وجود شرایط مساعد در حصول موفقیت موءثر است.

نتیجه‌گیری کلی:

قصه‌های عامیانه علیرغم آنچه بطور کلی در باب فرهنگ ارباب – رعیتی و انسان آرمانی این فرهنگ خوانده‌ایم و شنیده‌ایم سرشار از پیامهای نیروبخش و حاکی از افزونی توانائی ها و دانائی های انسان است اگر چه کاستی های آن از قبیل تقدیر گرائی و کهنه‌پرستی را نیز نباید از نظر دور داشت.

انسان آرمانی روزگاران تسلط زمینداری انسانی پندارگرا، کهنه‌پرست، مقلد و غیر مجتهد، تقدیر گرا، خیالباف، ایستا، پای بند به مذهب ، فرد گرا و ... معرفی شده است اما در قصه‌های عامیانه ایرانی تنها نشانه‌هائی از این ویژگی ها را می بینیم و این قصه‌ها در بسیاری از موارد حاکی از واقع گرائی، نوخواهی، اجتهاد، آزادی اراده، پویائی، عدم پای بندی افراطی و متعصبانه به مذهب، جمع گرائی و ... اند.

بی گمان دلایل گونه‌گونی موجب این امر گردیده است که دو دلیل از آن همه را اساسی توان دانست:

۱ – تنوع اقوام ایرانی و تداخل خرده فرهنگ های ایرانی در یکدیگر که خود بخود از ایستائی فرهنگ ملی ما بطور کلی کاسته و موجب پویائی مداوم آن گردیده است.

۲ – وجود نوابغ بزرگی همچون زردشت، مانی، مزدک، فارابی، رازی، ابن سینا، فردوسی، ناصر خسرو، مولانا، سعدی، حافظ و ... در قلمرو فرهنگ ایرانی که شگفتگی فرهنگی را در ایران در روزگاران مختلف باعث آمده‌اند.

امید که فرهنگ انسانی مردم بتواند بیش از پیش موجبات شکوفائی ذهنی همه‌ی ملت ایران بویژه روستائیان و عشیره‌نشینان را فراهم آورد.

رهنمودها:

۱ – سادگی، جذابیت، کشش و شیرینی قصه‌های عامیانه نباید مسئولان سازمانهائی را که برای روستائیان و عشیره‌نشینان مواد خواندنی می فرستند فریفته سازد و آنان را از توجه دقیق و همه سویه به آموزشهای مندرج در این قصه‌ها غافل دارد. چون پیامها و درونمایه‌های تخدیرکننده وقتی طی یک سلسله وقایع پرکشش و شیرین ارائه شوند تاثیر منفی بیشتری در جان و ذهن خوانندگان بویژه وقتی ساده دل و ناآزموده باشند برجای خواهند نهاد.

۲ – بازآفرینی بسیاری از قصه‌های عامیانه را بگونه‌ای که منطبق با شرایط و اوضاع و احوال جامعه‌ی کنونی ما باشد توصیه می کنیم. این تحقیق به ما نشان می دهد که علیرغم اهمیت فوق العاده‌ی این قصه‌ها از نظر

پژوهشی، از نظرهای گوناگون آموزشی و پرورشی می باید در شکل و محتوای آنها تجدید نظرهای لازم به عمل آید.

۳ ـ قصه‌های مربوط به حیوانات و درختان و اشیاء را می توان در بیشتر موارد به همان صورت قدیمی برای مطالعه در اختیار روستائیان و عشیره‌نشینان قرار داد. این قصه‌ها گذشته از محتوای عبرت آموز و برانگیزاننده دارای شکل هائی گیرا و پر کشش اند و میزان تاثیر پیامها و درونمایه‌های شان در ذهن خواننده به دلیل همین جذابیت شکلی فوق العاده است.

وجود منطق قابل پذیرش در تسلسل وقایع این قصه‌ها، تهی بودن اکثرشان از پیامها و درونمایه‌های تقدیرگرایانه و پندارآلود و نیز خالی بودن شان از موجودات و همی همچون دیو و غول و عفریت آنها را از دیگر قصه‌های عامیانه ممتاز می نماید.

۴ ـ قصه‌های عامیانه به دلیل شفاهی بودن شان در تمام ادوار گذشته رفته رفته بصورت خلاصه داستانهائی در آمده‌اند و همه چیز در آنها موجز و مختصر به بیان آمده است و همین ایجاز به آنها شکلی یکنواخت داده تا بدانجا که این شکل گرائی افراطی باعث شده است که همه با جمله‌هائی مشترک بیاغازند و انجام پذیرند. ایجازگرائی شکل پذیرفته‌ی این قصه‌ها باعث آمده تا در آنها تنها به بیان کلیات پرداخته شود و در هنگام وصف قهرمانان کلی ترین اوصاف بکار رود و گاهی هم از بدست دادن هرگونه توضیح در باب آنان خودداری به عمل آید.

این فرمالیسم یکنواخت برای روزگاران فئودالی که می توان از آن به روزگار تسلط تقلید بر زندگی انسان تعبیر کرد مناسب بوده است اما امروزیان را نمی شاید و برای بالا بردن میزان تاثیر پیامها و درونمایه‌های این قصه‌ها بی گمان باید که در شکل پرداختشان تجدید نظر کرد. بیان کلیات را باید با روشنگری های گونه‌گون در پاره‌ی جزئیات توام ساخت و تنوع و رنگارنگی نوینی در ساختمان این قصه‌ها پدید آورد. ضرورت این تغییرات شکلی در آن دسته از قصه‌های عامیانه که قهرمانانشان آدمیانند چشمگیرتر است.

۵ ـ پاک کردن و پیراستن قصه‌های عامیانه از موجودات خیالی بویژه وقتی که این موجودات در سرنوشت دیگر اشخاص قصه نقشی تعیین کننده دارند از ضروریات است. البته شهرنشینان آگاه و فرهیخته با خواندن چنین قصه‌هائی گمراه نخواهند شد اما روستائیان و عشیره‌نشینان که هنوز تفاله‌های فرهنگ عصر زمینداری در ذهن و جان شان است زمینه برای پذیرش اینگونه وهمیات دارند.

۶ ـ ایجاد نظمی منطقی در بیشتر قصه‌های عامیانه‌ای که قهرمانان اصلی شان آدمیان اند از هر رو بایسته می نماید و تنها در چنان صورتی است که می توان به تاثیر پیام ها و درونمایه‌های برانگیزاننده‌ی این قصه‌ها در درون خوانندگان روستائی و عشیره‌ای وثوق کامل حاصل کرد.

باید به این واقعیت توجه داشت که هنوز در روستاها و عشیره‌نشین ها، قصه جنبه آموزشی فوق العاده‌ای دارد و سزاوار است وسائل بهره‌گیری وسیع تر از این جنبه‌ها را فراهم آوریم. ادبیات شهرنشینان می تواند مسئولیت آموزشی نداشته باشد و تعهدی خاص را در قبال خوانندگان گردن نگیرد اما ادبیاتی که برای روستائیان و عشیره

نشینان تدارک می بینیم باید چنین مسئولیتی را تقبل کند. دست کم یکی از راههای این کار نظم دادن به سلسله وقایع قصه‌های عامیانه است که در روستاها و عشیره نشین ها طرفداران فراوان دارد و می تواند میل به مطالعه را در آنان ببالاند.

۷ – تاکید بیشتر بر پیامها و درونمایه‌های برانگیزاننده مندرج در این قصه‌ها باید یکی از هدفهای اساسی بازآفرینان شان باشد. خوشبختانه چنانکه بررسی ما نشان می دهد میزان این گونه پیامها و درونمایه‌ها بیش از حد انتظار است و تاکید بر آنها و نوآوری در ارائه‌ی آنها می تواند میزان تاثیرشان را نیز چند برابر کند.

۸ – آنجا که این قصه‌ها تقدیرگرائی را تایید می کنند باید زمینه‌چینی را دگرگون ساخت بگونه‌ای که نتایج مطلوب با دخالت اراده آدمیان بدست آید نه با دخالت قوای مرموز ناشناخته.

بینش قضا و قدری هنوز بر ذهن بسیاری از روستائیان و عشیره‌نشینان میهن ما فرمان می راند و از طریق این قصه‌ها بجای استوار کردن بنیان متزلزل این بینش باید به انهدام آن یاری کرد.

۹ – چنان که دیدیم بسیاری از این قصه‌ها از عدم امنیت اجتماعی و فردی عصر زمینداری سخن دارند چنین حالتی در جان روستائیان و عشیره‌نشینان بیگمان ناباوریهای گذشته را ژرفای بیشتری خواهد بخشید و این با سیاست های فرهنگی امروز ایران سازواری ندارد و چه بسا که تاثیر تلاشهائی را که هم اکنون از سوی دستگاههای دولتی در جهت ایجاد اعتماد متقابل میان مردم صورت می گیرد کاهش دهد. بنا بر این بایسته است که در این گونه موارد در محتوی و ساخت قصه‌ها تجدید نظرهای لازم صورت پذیرد و تا آنجا که ممکن است قصه‌ها بجای تاکید بر عدم تامین اجتماعی و فردی بر امکان تامین آن تاکید کنند.

۱۰ – پیامها و درونمایه‌های مندرج در قصه‌های عامیانه متنوع و گوناگون اند اما باید مفاهیم نوینی را که برای زیستن در زندگی امروز لازم است نیز در این قصه‌ها از راههای مختلف جای داد و از طریق همین قصه‌های دیر سال زندگی بهنجار نو را به روستائیان و عشیره‌نشینان آموخت. دریغ است که از این وسیله‌های مطمئن القاء پیام حداکثر بهره را نگیریم.

قدمعلی سرامی

با مردم بی هنر دوستی مکن، که مردم بی هنر نه دوستی را شاید و نه دشمنی را.
بپرهیز از نادانی که خود را دانا شمرد.
حق گوی، اگر چه تلخ باشد.
خرد نگرش ، بزرگ زبان مباش.
شرمی نبود بزرگتر از آن که به چیزی دعوی کند که نداند و آنگه دروغ زن باشد.
هر کسی را که روزگار او را دانا نکند، هیچ دانا را در آموزش او رنج نباید بردن که رنج او ضایع بود.

قابوس نامه

باب هشتم، به تصحیح غلامحسین یوسفی

اسلوب هنری حافظ و قرآن

بهاءالدین خرمشاهی

غالبا تا سخن از حافظ و قرآن به میان می آید، نخستین - و شاید تنها- نکته‌ای که به ذهن متبادر می شود، مساله‌ء اقتباس حافظ از آیات و مضامین قرآن است؛ از این گونه که فی المثل «سلام فیه حتی مطلع الفجر» را حافظ از سوره‌ء قدر اخذ کرده، یا مثلا « که نیستی است سرانجام هر کمال که هست» مقتبس از « کل شیء هالک الا وجهه» است یا « آسمان بار امانت نتوانست کشید» اشاره به « انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض » دارد و نظایر آن.

ولی در این مقاله به این گونه تاثیر و تاثر اشاره نمی شود، بویژه که فحص و استقصای کافی در این زمینه به عمل آمده است.[1] پیش - نهاد (= تز)ی که اینجا مطرح می شود این است که تاثیر قرآن بر حافظ و هنر او جدی تر و عمیقتر از آن است که فقط به صورت اخذ و اقتباس مضامین باشد، و نگارنده با فحص و تعمق کافی به این نتیجه رسیده است که ساخت و ساختمان غزلهای حافظ متاثر از ساخت و صورت سوره‌های قرآن است.

آری ساختمان غزلهای حافظ که ابیاتش بیش از هر غزلسرای دیگر استقلال، یعنی تنوع و تباعد دارد، بیش از آنچه متاثر از غزلسرائی فارسی باشد، متاثر از ساختمان سور و آیات قرآن است که شرح و تفصیلش خواهد آمد. قرآن و دیوان حافظ هر دو توسن اند؛ زود آشنا ولی دیریاب اند. با یک دو بار خواندن، مخصوصا اگر بدون حضور قلب و قصد قربت باشد، راهی به درونشان نمی توان برد. به قول سنائی:

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا

از طرف دیگر هر دو سهل التناول می نمایند. بسیاری کسان بوده و هستند که فقط سواد خواندن قرآن یا فقط دیوان حافظ یا هر دو را داشته‌اند و هیچ چیز دیگر از جمله روزنامه نمی توانسته‌اند بخوانند. نیز بیسوادانی بوده‌اند و هستند که قرآن یا حافظ را از بر دارند و از رو نمی توانند بخوانند.

باری، بویژه در بارهای اول که این دو کتاب عظیم الشان را می خوانیم نامتسق و نامنسجم و جسته جسته و به اصطلاح از این شاخه به آن شاخه می نمایند. با بیشتر خواندن این دو کتاب و تلطیف قریحه و نیت صدق و مانوس تر شدن و دست از مقایسه‌های کلیشه‌ای (یعنی مقایسه‌ء این دو کتاب با سایر کتابها) برداشتن، و به شرط وجود شرایط همدلی و همسخنی، کم کم حجابها، حجابهای سجع و وزن و قافیه و تکرار و اصطلاحات خاص، و مخصوصا گسسته نمائی و فقدان نظم و اتساق ظاهری از برابر دیدگان خواننده، که دیگر فقط یک خواننده‌ء عادی

---

۱ - از جمله نگاه کنید به: فصل « اقتباسات خواجه شیراز از آیات قرآن مجید و اشارات و احادیث و تفاسیر» از کتاب عقاید و افکار خواجه نوشته‌ء آقای پرتو علوی (تهران، اندیشه، ۱۳۵۸) و نیز فصل «سرود زهره»ی کتاب از کوچه‌ء رندان نوشته‌ء دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ دوم (تهران، جیبی، ۱۳۵۴) نیز حافظ و قرآن، تطبیق حافظ با آیات قرآن، نوشته‌ء مرتضی ضرغامفر (تهران، صائب، ۱۳۴۵).

نیست، یکسو می شود. این گسسته نمایی یا عدم تلائم آیات و سوره‌ها، یا در مورد حافظ ابیات یک غزل بحثی است که از قدیم الایام در بارهء هر دو کتاب شنیده می شده و مطرح بوده و ما به نوبت آنچه را که دیگران در باب هر یک از دو کتاب و گسسته‌نمایی ظاهری اسلوب آنها گفته‌اند نقل می کنیم.

۱) اسلوب هنری حافظ

اصولا غزل که از تشبیب قصاید جدا شده و در ابتدا در نزد مثلا انوری و سنائی و عطار و مولوی از انسجام معنائی برخوردار است؛ این انسجام در اوج غزلسرائی فارسی پیش از حافظ، یعنی در نزد سعدی نیز تا حد زیادی محفوظ است و حافظ با آنکه بیش از هر شاعر دیگری از سعدی اثر برده و به اقتفای بسیاری (بیش از صد) غزل او رفته و بسیاری از مضامین او را اقتباس کرده و چندین مصراع او را عینا در غزلیات خود درج و تضمین کرده، بافت سخنش از نظر عدم تلائم و فقدان انسجام معنائی، کمترین شباهتی با سخن منسجم سعدی ندارد. همین است که آربری قائل به انقلاب حافظ در غزل است و سخن او را در جای خود نقل خواهیم کرد.

خواند میرصاحب حبیب السیر می گوید:

خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی که بواسطهء کمال بلاغت و فصاحت و غایت شهرت به جودت لفظ و عبارت، احتیاج به تعریف ناظمان مناظم سخنوری ندارد «به ماهتاب چه حاجت شب تجلی را»؛ گویند که روزی شاه شجاع حافظ را مخاطب ساخته گفت هیچ یک از غزلیات شما از مطلع تا مقطع بر یک منوال واقع نشده، بلکه از هر غزلی سه چهار بیت در تعریف سراب است، و دو سه بیت در تصوف و یک دو بیت در صفت محبوب؛ و تلون در یک غزل خلاف طریقت بلغاست. خواجه حافظ فرمود که آنچه بر زبان مبارک شاه می گذرد، عین صدق و محض صواب است، اما مع ذلک شعر حافظ در آفاق اشتهار یافته و نظم دیگر حریفان پای از دروازهء شیراز بیرون نمی نهد ...[۱]

گسسته نمائی ظاهری ابیات غزلهای حافظ که دلیل و توجیه هنری دارد و به آن خواهیم پرداخت، بعضی را به وادی جعل نظریه‌های غریب کشانده است، و مسلم انگاشته‌اند که اولا این نقص شعر و هنر حافظ است و ثانیا بی تردید کار کاتبان بی مسئولیت است که ترتیب و توالی «منطقی» اولیهء ابیات همهء غزلهای حافظ را طبق اغراض شخصی و شعر نشناسی خویش جا به جا کرده‌اند. یکی از پژوهندگان دیوان حافظ نوشته است:

به اعتقاد نویسندهء این سطور، بزرگترین لطمه‌ئی که به دیوان حافظ وارد آمده به هم خوردگی ترتیب و توالی ابیات غزلهاست؛ و نخستین و مهمترین گامی که می تواند در این راه برداشته شود همین باز آوردن ابیات هر غزل به توالی منطقی نخستین آن است. – کاری که می باید با چون و چرا و اگر و مگر بسیار، با احتمال و قیاس گوناگون، با گذاشتن و گذشتن ها و بازگشتن های بی حساب و با شرط و شروط فراوان صورت پذیرد.[۲]

---

۱ – قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، جلد اول تاریخ عصر حافظ یا تاریخ فارس و مضافات و ایالات مجاوره در قرن هشتم. چاپ سوم (تهران، زوار، ۱۳۵۶) ص «سا».

۲ – احمد شاملو، حافظ شیراز (تهران، مروارید، ۱۳۵۴) ص ۲۷.

به نظر بنده لطمه‌ای که به دیوان حافظ نسبت داده شده تا حدود زیادی اغراق آمیز و موهوم، و شیوه‌ای که برای رفع آن پیشنهاد شده نامفهوم است؛ و برای آنکه یک اغراق را با اغراق دیگر پاسخ نگفته باشم همینجا می افزایم که احتمال دستکاری و اعمال سلیقهٔ خودسرانهٔ ناسخان دیوان حافظ بکلی منتفی نیست و تا حد معقول باید برای آن احتمال و اهمیت قائل شد، ولی بی محابا و به گزاف نمی توان گفت که کاتبان کمر به کین حافظ بسته بوده‌اند؛ حال آنکه طبیعی تر این است که کاتبان طبق قانون کمترین کوشش و طبق طبیعت خسته‌کننده و ملالت آور شغل خویش، هر سطر و بیتی را با کوششی مکانیکی عینا بازنویسند. و اگر هم دل و دماغ و ذوق و سلیقه‌ای گاهی برایشان باقی مانده باشد، محتمل تر این است که صرف تغییر کلمات و تعبیرات کرده باشند – علاوه بر تصحیفات و تحریفات غیر عمد – و نه جا به جا کردن متعمدانهٔ ابیات که با طبیعت رونویس کردن جور در نمی آید. و تازه از کجا معلوم و مبرهن انگاشته‌اند که این کاتبان هم به این نظر یعنی وسواس بر هم خورده انگاشتن جای ابیات قائل بوده یا بدان وقعی نهاده باشند؟

بار دیگر یادآور می شوم احتمال جا به جا کردن ابیات غزلها – مخصوصا جا به جایی غیر عمدی – از سوی کاتبان منتفی نیست، بلکه تا حد و میزان معقولی محتمل است، و تفاوت توالی غزلها در دیوانهای موجود – اگر در همهٔ موارد از جانب خود حافظ نبوده باشد – خود گواه وقوع این امر است. اما از سوی دیگر این تصور که هر غزل حافظ یک نسخه در « لوح محفوظ » دارد که ابیاتش دقیقا توالی منطقی دارند گمراه کننده است.

حافظ آن همه حرف و حکمت را فقط به شرطی می توانسته است بگوید که در هر بیت یا هر چند بیت از یک غزل بتواند ساز و سرودی دیگر سر کند. حافظ از شعر، از شراب، از حقیقت، از زهد، از وعظ، از شریعت، از زمین، از آسمان، از شفق، از فلق، از شیراز، از زندگی، از مرگ، از غنیمت حیات، از بی اعتباری عمر، از عشق، از علم، از عقل، از دوستی، از راستی، از مستی، از حکام شرع و شهر، از ارباب دین و دنیا، از لولی، از محتسب، از خانقاه، از خرابات، از مسجد، از سجاده، از خرقه، از خرافات، از فقر، از کتاب، از درس و بحث و مدرسه، از گل نسرین و سوسن و باغ و راغ، از سبزه تا ستاره حرف می زند، و غالبا از همه کون و مکان در یک غزل سخن می راند، دیگر جائی برای ترتیب و توالی منطقی باقی نمی ماند، این نه عیب غزل حافظ که حسن آن است. غزل حافظ یک بعدی و خطی نیست که ارتباط بین مفاهیم فقط از طریق توالی و ترتیب ظاهری آنها برقرار باشد. غزل حافظ یک حجم کثیر الاضلاع در ذهن خواننده می سازد، و لاجرم در ذهن خود شاعر هم از پیش بوده، که ترتیب و توالی ظاهری توفیر چندانی به بار نمی آورد.

نکتهٔ دیگر آنکه غزلهای بسیاری از حافظ و دیگران (بعد از عصر حافظ) هست که هر بیتش در حد خویش کامل و مستقل است، و فقط از نظر قافیه و البته فضای کلی، با ابیات دیگر در ارتباط است و این ساخته و خواستهٔ هنری حافظ است، و شاخه شاخه بودن مضامین و استقلال ظاهری ابیات خدشه‌ای به فضای کلی و روح هنری یا القای معانی نمی رساند، سهل است پر و پرواز بیشتری به آن می دهد.

وقتی که حافظ می گوید « شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است » تلویحا یا بلکه تصریحا به استقلال هر بیت یا اغلب ابیات غزلش اشاره دارد. یا آنجا که می گوید:

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می نوشت طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود

گذشته از اینکه از روی فروتنی نظم خود را پریشان خوانده است (و از ایهام تضاد بین نظم و پریشان غافل نبوده است) ناخودآگاه اقرار گونه‌ای به تنوع مضامین (حتی ظاهرا تا حد تشتت) غزلیات خود کرده است که باز هم تکرار می کنم این نه عیب غزل حافظ که حسن آن است.

آربری در مقدمهء پرباری که بر ترجمهء خود و دیگران به انگلیسی از پنجاه غزل و قطعهء حافظ نوشته، پس از آنکه از گرفتاری حافظ در بن بست کمال غزل که سعدی آفریده بود، و از اتحاد مضمونی و انسجام معنائی غزل که سنتا تا سعدی و پیش از حافظ ادامه داشته، سخن می گوید، می نویسد:

حافظ حتی در عهد جوانی، چندان از ذوق انتقادی پیشرفته‌ای برخوردار بود که وحدت [ظاهری و مضمونی] غزل را در محراب چند جانبگی و هنرمندانگی بیشتر، فدا کند. موفقیت شیوه و شگرد نوینی که او اینک در کار کرده بود در گرو یک انضباط سخت و حساسیت خارق العاده‌ای در برابر شکل و صورت [غزل] بود.

تکامل در « لفظ » (یا به تعبیر دیگر شگرد شاعرانه)ای که حافظ ابداع کرد این فکر کاملا انقلابی بود که غزل می تواند به دو یا چند مضمون بپردازد و همچنان وحدتش را حفظ کند؛ روشی را که او کشف کرد می توان (با وام گرفتن اصطلاح از هنر دیگر) کنترپوانی [1] نامید. مضامین می توانند کاملا بی ارتباط با یکدیگر باشند. حتی آشکارا ناهمخوان؛ ولی پرداخت کلی آنها طوری است که خارج آهنگیها را به یک هماهنگی نهائی دلپذیر بدل می کند.

رفته رفته که شاعر (حافظ) تجربهء بیشتری از شگرد نوین خویش به دست آورد، توانست ابداعات دل انگیزی در کار آورد. دیگر بهیچوجه لازم نبود یک مضمون را تا سرانجام منطقی اش بپروراند. مضامین فرعی و پراکنده را می شد در قالب ترکیب کلی درج کرد، بی آنکه به وحدت لازمه صدمه‌ای بخورد. از آنجا که سنت، گنجینه‌ای از مضامین در دامان خود داشت، [اقتباس مضامین و کنار هم چیدن آنها] امری آسان بود. و حافظ فقط ابتکاراتی معدود از آفرینش طبع خویش بر آنها مزید کرده بود و خواننده با کوچکترین اشاره آنا ربط مضامین مانوس را در می یافت. [2]

سبک حافظ به این صورت که هست خطی نیست، یعنی پیگیر و اسیر یک خط باریک معنائی نیست که ملزم باشد بی هیچ تخطی و تجاوزی مثل یک قطار صبور درازنای ریل خود را صرفا به قصد انجام وظیفه و با نظمی ساعت وار بپیماید. بلکه چونان حرکت ناپیدای غنچه‌ای نیم شکفته سیری دوری و دایره‌ای و فواره‌وار دارد. خوشه

---

۱ – کنترپوآن:« توافق چند ملودی یا جملهء موسیقی است که روی هم قرار گرفته و در یک زمان به گوش می رسند (صورت مکتوب یا بالقوهء این ملودیها موازی است ...»: حسینعلی ملاح، حافظ و موسیقی (تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۱) ص ۲۰

۲ – Fifty Poems of Hafiz, texts and translation collected and made, introduced and annotated by Arthur J. Arberry (Cambridge, Cambridge University Press. 1970) Introduction, pp. 30 - 31.

در خوشه مثل چشمه‌ای می جوشد. سیرش و ساختمانش حلقوی، یا بلکه کروی است. در همه سو می گسترد. همین است که از همه جا می توان خواندنش را آغاز کرد و یا به پایان برد. توءتی اکلها کل حین (ابراهیم، ۲۵)؛ گویی بجای آنکه بخوانی اش می خواندت. از همه سو خواننده را می پاید و از همه سو به سوی خواننده می آید. از هر عنصر و عامل ملال آوری می پرهیزد. سراپا حضور و هشیاری و احاطه و آگاهی است. مثل چشمه زاینده‌ء سیاله‌ء نفس آدمی با تداعی معانی غریبش، که بسیار چیزها را در فیضان خویش می گنجاند و همه چیز را در خود حل می کند، ولی وحدت و هویت خود را از دست نمی نهد.

قصیده‌های حافظ را که لاجرم طبق تعریف قصیده، قصد خاص و، نسبت به غزل، مستقیم تر و مستقل تری در آن دنبال می شود، با غزلهای او مقایسه کنید. آیا قصیده‌ها منسجم تر و پر معناتر، و در یک کلمه هنری تر از غزلهاست ؟ هرگز. نیز غزلهایش را با مثنویهایش « آهوی وحشی » و « ساقی نامه» مقایسه کنید. چنانکه معلوم است مثنوی با توجه به تنوع و تحرک قافیه‌اش که فقط محدود به یک بیت است و در هر بیت تازه می شود، آزادترین و چابکترین و رهوارترین فرم شعر فارسی قدیم است، ولی در مقایسه معلوم می شود که سطح هنری مثنویهای حافظ نه فراتر بلکه فروتر از غزلهای اوست، حال آنکه از نظر الزامات هنری بسیار آزاد است و از نظر محتوا و فضای هنری یکپارچه‌تر و یگانه‌تر از غزل است.

نیز منسجم ترین سوره‌ء بلند قرآن، یعنی سوره‌ء یوسف را که سراپا فقط یک ماجرا را با همه فراز و نشیبهایش باز می گوید با سوره‌های همطولش یا هر سوره‌ء دیگری از قرآن مقایسه کنید. با آنکه در سوره‌ء یوسف یک عنصر مثبت یعنی تداوم و توالی منطقی و ترتیب زمانی – مکانی از آغاز تا پایان سوره و داستان حفظ شده است، ولی این نکته باعث نشده است که هنری تر و فیض بخش تر از سایر سوره‌های قرآن باشد. گویی حفظ یک فایده با از دست نهادن چندین فایده ملازمه دارد.

۲) در باره‌ء اسلوب قرآن

بارزترین خصیصه‌ء سبکی قرآن، که در نخستین خواندن، توجه‌انگیز و نامتعارف می نماید، ناپیوستگی یا عدم تلائم و فقدان انسجام یا اتساق ظاهری و نظم متعارف و معهود است. طه حسین در اشاره به همین موضوع چنین می گوید:

مثلا موضوعهای سوره‌ء بقره بسیار از هم بیگانه‌اند. و این خود دلیل است که این سوره یکمرتبه نازل نگشته، بلکه بتدریج و خرد خرد نازل شده است. گفتار این سوره از موءمنان که از خدا می ترسند و به غیب ایمان دارند و نماز را بپا می دارند و از آنچه خدا به آنان روزی کرده انفاق می کنند و به آنچه بر پیغمبر و پیغمبران پیش از او نازل شده ایمان می آورند و به آخرت و حساب و ثواب و عقاب آن ایمان دارند آغاز می شود: اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون: «آنان بر هدایتی از پروردگار خویش اند و آنان رستگارانند، بقره، ۵».

سپس از کسانی که کافر شده‌اند، و کسانی که بیم دادن یا بخود واگذاشتن آنان یکسان و بیفایده است، و کسانی که بهر حال ایمان نمی آورند و دلها و گوش آنها مهر و بر دیده‌های ایشان پرده‌ای است و عذاب دردناکی بر آ نها نوشته شده سخن می گوید. آنگاه از منافقین که می گویند ایمان آوردیم و ایمان آورندگان نیستند

و کسانی که می خواهند خداوند را فریب دهند و جز خود را فریب نمی دهند و کسانی که در دلهای ایشان بیماری است، پس بیماری شان را می افزاید و برای آنان عذابی دردناک می اندوزد، گفتگو می کند.

پس آغاز آفرینش و آفرینش آدم را شرح می دهد، و از داستان ابلیس - هنگامی که از سجده کردن با فرشتگان به منظور بزرگ شمردن آفرینش آدم امتناع کرد، و بیرون راندنش از بهشت و گمراه کردن او آدم و همسرش را تا آنکه از درختی که خدا آن دو را از نزدیک شدن به آن نهی کرده بود، خوردند و بیرون کردن آن دو را از بهشت و پذیرفتن خدا توبهء آدم را در آخر کار - سخن می گوید.

بعد از آن به داستان یهود می پردازد و سخن را در بارهء آنان دراز می کند، و از اخبار ایشان و روشی که با مسلمانان داشته‌اند و از ستیزه کردن ایشان با پیغمبر به تفصیل سخن می گوید.

آنگاه به قسمتی از داستان ابراهیم، هنگامی که برخی از فرزندان خود را در دره‌ای بی کشت و گیاه فرود آورد، و هنگامی که خانه را در مکه ساخت، می پردازد، و قسمتی از داستان پیغمبران را ذکر می کند و پس از آن گردانیدن قبله از بیت المقدس به مسجدالحرام، می آید، و سپس ذکر صفا و مروه و بودن آن دو از نشانه‌های دین خدا می شود، و گوشه‌ای از حساب کافران را در روز قیامت باز می گوید، پس از آن نیکوکاری و حقیقتهای آن را ذکر می کند، آنگاه حکم قصاص (خونخواهی) و برخی از احکام وصیت و حکم روزه، بویژه روزهء رمضان، تشریح می گردد، و به کسانی که از هلالها پرسش کرده‌اند پاسخ داده می شود، و مختصری از موضوع قتال (جهاد) و موضوع حج و مشرکان عنادورز قریش گفته می شود.

پس از گناه شراب و قمار سخن می رود، و آنچه سزاوار است مردم در انفاقهای خود بدهند بیان می گردد، و تشریع قسمتی از احکام زناشوئی و طلاق و روابط میان زن و شوهر و عدهء زن هر گاه طلاق داده شود، و شیر دادن مادران فرزندان خود را و حقی که از این راه بر شوهران خود دارند، و شیرخوارگی فرزندان نزد جز مادرانشان، و حق شیر دهندگان بر پدران کودکان شیرخوار پیش می آید.

بعد از اینها گفتار به یهود بر می گردد، و داستان نبردی که میان طالوت و جالوت گذشت، و کشتن داود جالوت را، و دادن پادشاهی و حکومت و پیمبری به داود، به میان می آید، سپس موءمنان را پند می دهد و کافران را نکوهش می کند و آشکار می دارد که زور و فشار در دین نیست، و راه از بیراه آشکار شده است. و قسمتی از داستان ابراهیم، و هنگامی که از خدا خواست او را نشان دهد چگونه مردگان را زنده می کند، پس خدا آنچه می خواست از آن بدو نشان داد، دنبال می شود.

پس موءمنان را به صدقه دادن امر می کند، دراین کار اصرار می ورزد، و احکام آن را برای ایشان روشن می سازد و آنان را به بهترین و کاملترین صدقه‌ها و جاهای آن رهبری می نماید.

آنگاه ربا را حرام می کند، و در حرام ساختن آن سخت می گیرد؛ پس موءمنان را امر می کند که هرگاه بدهکاری و بستانکاری و خرید و فروش داشتند، آنچه بدهکار یا بستانکار شده‌اند و آنچه را خرید و فروش کرده‌اند بنویسند، و دو مرد یا یک مرد و دو زن را از گواهان پسندیده‌شان بر آن گواه گیرند. کتمان شهادت را حرام می کند و آشکار می دارد که هر کس آن را کتمان کند، دلش گنهکار است.

پس سوره را با آنچه پیمبر و موءمنان بر آن همداستان شده‌اند به پایان می رساند، و آشکار می سازد که آنان به خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگانش، بی آنکه میان هیچ یک از پیمبران جدائی افکنند، ایمان دارند و پروردگار خود را فرمان برند، و بسوی او باز می گردند، و فرمان او را هنگامی که ایشان را امر و نهی کند می شنوند و اطاعت می کنند، و نیز به زاری از او می خواهند که، اگر فراموش کنند یا خطا کردند ایشان را مواخذه نکند و مانند کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند، بر ایشان بار گرانی ننهد، و آنچه را طاقت ندارند بر ایشان بار نکند، و ایشان را ببخشد و بیامرزد و رحمت کند و بر کافران یاریشان دهد.[۱]

عدم تلائم ظاهری آیات باعث شده است که بعضی از مستشرقان فرضیه‌های پیچیده و پیشرفته‌ای به خیال خود برای توجیه این نقیصه و رفع آن بپرورند. از جمله فرضیه‌ای است که ریچارد بل یکی از سختکوش ترین قرآن شناسان اروپائی – که ترجمهء معتبری از قرآن به انگلیسی به عمل آورده[۲] و مقدمهء فاضلانه‌ای بر آن نگاشته – پیش کشیده است

در قرآن گاهی آیه‌ای به صورت ترجیع به کار می رود از جمله مثلا « فبای آلاء ربکما تکذبان» در سورهء الرحمن ابتدا در آیه‌های ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۲۱ ظاهر می شود و از آن به بعد به صورت یک در میان تا پایان سوره، بدون توجه به ارتباط معنائی تکرار می شود.

همچنین در سورهء المرسلات، « ویل یومئذ للمکذبین » نیز ترجیع وار، بدون آنکه مقید به ارتباط معنائی باشد، به صورت فزاینده‌ای از اوایل سوره ظاهر می شود و هر چه به پایان سوره نزدیکتر می شویم تکرارش بیشتر می گردد ...

... یکی از ویژگیهای اصیل سبک قرآن این است که جسته جسته است و به ندرت می توان، در طول بخش عمده‌ای از یک سوره اتساق و انسجام معنائی مشاهده کرد. در میان سوره‌هائی که به داستان انبیاء سلف مربوط است این ارتباط و پیوند بالنسبه بیشتر است، هر چند در آنها نیز گسستگی کم نیست، ولی یکپارچه‌ترین این گونه سوره‌ها – که به داستان انبیاء مربوط است و اتساق بیشتری دارد – سورهء یوسف است ...

... در خود قرآن گفته شده است که سوره‌ها به صورت بخش بخش نازل شده است. چنانکه در سورهء ۱۷ (بنی اسرائیل = الاسراء) آیهء ۱۰۶–۱۰۷ آمده است: و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا (و قرآنی را جزء جزء بر تو فرستادیم که تو نیز بر امت بتدریج قرائت کنی، این قرآن کتابی از تنزیلات بزرگ ماست).

و در سورهء ۲۵ (فرقان) آیات ۳۲ تا ۳۴ آمده است: و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن

---

۱ – طه حسین، آینهء اسلام، ترجمهء محمد ابراهیم آیتی. چاپ سوم. (قم، انتشارات رسالت) صفحات ۱۵۱–۱۴۹.

۲ – Richard Bell, the Quran: a Critical rearrangement of the Surahs (Two Vols Edinburgh, 1937-1939.) translated, with

جمله واحده کذلک لنثبت به فوادک و رتلناه ترتیلا ... (و باز کافران به اعتراض گفتند که چرا قرآن یکبارگی نازل نشده، نزول بخش بخش قرآن از آن است تا دل تو به آن آرام گیرد و آن را چنانکه باید ببر تو فرو خواندیم ...) ولی در این آیات گفته نشده که اندازهء نزول هر مرتبه از قرآن چقدر است، یا به عبارت دیگر قرآن که بخش بخش نازل می شود هر بخش آن چقدر است؟ از مسالهء اسباب النزول یا شان نزولها که غالبا اشاره به یک یا دو آیه دارند می توان استنباط کرد که بخش و اندازهء هر نزولی کوتاه است. بررسی خود قرآن هم این استنباط را تایید می کند. نه فقط بعضی سوره‌های مستقل خود مرکب از چند آیه معدوداند، بلکه سوره‌های بلندتر شامل بخشهای کوتاهی هستند که فی حد ذاته کامل اند و فی المثل می توان بی آنکه صدمهء چندانی به فضای کلی سوره بزند مجزاشان کرد.

... همینکه خواننده شگرد وزن و موزونیت نهانی قرآن را دریافت، دیگر تقطیع سوره‌ها به بخشهای مختلفی که تشکیل دهنده آن است، بسی آسان می شود و این گام بزرگ و شرط لازمی برای تفسیر و نیز ترجمهء قرآن است. البته از این گفته نباید عجولانه استنباط کرد که بین بخشهای جداگانهء یک سوره ربط و پیوندی نیست. گاهی ممکن است این ربط، ربط موضوعی و معنوی باشد، و حتی در مواردی که چنین ربطی مشهود نباشد، به هر حال نوعی همزمانی و هم فضائی دارند. از طرف دیگر چه بسا، بین بخشهای مجاور به هم ارتباط معنائی برقرار نیست. یا گاهی ممکن است سوره از بخشهائی تشکیل یافته باشد که از نظر زمان و فضا با همدیگر فرق داشته باشند و همه زیر چتر یک سورهء واحد گرد آورده شده باشند ...

... پژوهندگان تازه کار فقط وقتی که سوره‌ها را به بخشها یا واحدهای کوتاهی که تشکیل دهندهء آن است تقطیع و تقسیم کردند، می توانند از سبک قرآن سخن بگویند یا سر در آورند. اصرار و اغراقی که غالبا در مورد گسسته‌نمائی و ناپیوستگی و بی شکلی و شیوهء هیجانی و ناپیش اندیشیدگی و بی نظمی پر شورانهء قرآن می ورزند، تا حدودی ناشی از نشناختن بخشهای طبیعی ای است که هر سوره‌ای به آن منقسم است، و نیز ناشی از درنیافتن دلیل جابجائیها و جابجا شدگیها و گسلها و گسستگیهای نامعهود است.[۱]

خلاصهء فرضیهء ریچارد بل که مستند به نمونه‌هایی از قرآن است این است که رخ نمودن چند آیه در وسط یک سوره به نحوی که با بقیهء آیات و با فضای کلی آن سوره‌ها بی ارتباط است، فقط بدین وجه قابل توجیه است که بینگاریم این قسمت بر پشت و روی صحیفه‌ها نوشته شده بوده و هنگام کتابت جابجا شده است و بیجا ثبت افتاده است. و چند نمونه ارائه می دهد از جمله آیات ۱۶ تا ۱۹ از سورهء «قیامه» را: لا تحرک به لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم ان علینا بیانه. (با شتاب و عجله زبان به قرائت قرآن مگشای که ما خود قرآن را مجموع و محفوظ داشته بر تو فرو خوانیم، و آنگاه که برخواندیم پیرو قرآن باش پس از آن بر ماست

۱- Richard Bell, Bell's Introduction to the Quran. Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt (Edinburgh, University Press, 1977) pp. 72-75.

که حقایق آن را بر تو بیان کنیم).

و نیز آیات ۱۷ تا ۲۰ سورهء غاشیه را: افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت و الی السماء کیف رفعت و الی الجبال کیف نصبت و الی الارض کیف سطحت (آیا در خلقت شتر نمی نگرند که چگونه خلق شده است و در خلقت آسمان نمی نگرند که چگونه بر افراشته شده است و کوهها را نمی بینند که چگونه استوار داشته شده‌اند، و به زمین نمی نگرند که چگونه گسترده است) که ارتباط آشکاری با آیات قبل و بعد ندارد و در میان سوره غریب می ماند.

مونتگمری وات اسلام شناس و قرآن شناس بزرگ که این مقدمهء بل را شرح و تهذیب و جرح و تعدیل کرده است در ارزیابی این نظر می گوید:

اولا محمد [ص] اگر چه خود به دست خویش نمی نوشت ولی از همان آغاز کاتبانی داشت و احادیثی هست که پیامبر کاتبانی برای کتابت قرآن اختصاص داده بود و با توجه به شهرت و اعتبار نسخهء زید بن ثابت که در اختیار حفصه دختر عمر و همسر پیامبر افتاده بود، نمی توان نتیجه گرفت که نسخه یا نسخه‌هایی از قرآن در زمان حیات پیامبر کتابت شده بوده است.

از سوی دیگر بعضی سوره‌ها نظیر سورهء ۸۰ (عبس) و سورهء ۹۶ (علق) هست که قسمتهای مختلفش با یکدیگر بی ارتباط می نماید، و ریچارد بل بسادگی این واقعیت را پذیرفته و درصدد انطباق و اطلاق فرضیهء خود با آنها برنیامده است. از اینجا و تا اینجا می توان نتیجه گرفت که لااقل در بعضی از ادوار، کسی که مسوءول جمع و تدوین قرآن بوده، نگرانی بیجائی در مورد فقدان تداوم فکر در طی آیات نداشته، و چون این نکته را پذیرفتیم بالنتیجه می توان پذیرفت که عدم تلائم و تداوم بعضی آیات یک سوره می تواند به مسئله‌ای دیگر مربوط باشد نه اشتباه در بازنویسی و تدوین و بر هم خوردن توالی آنها. این احتمالات و احتجاجات فرضیهء سختکوشانهء بل را هر چه مشکوکتر می کند.

همچنین از فرضیهء بل طرفی نمی توان بست. مسئله‌ای که محققان و قرآن شناسان با آن مواجه‌اند، پیوند اتفاقی و عدم اتساق بعضی بخشهاست ولی بل فقط بر این مشکل، فرض مشکل دیگری را نیز می افزاید و مدعی می شود که بعضی از صفحات پشت و رو نوشته شده و هنگام تدوین نهائی جابجا شده است. چنانکه گفته شد بسیاری از موارد در قرآن هست که فرضیهء بل بر آنها قابل اطلاق نیست.

از سوی دیگر با توجه به تاریخ صدر اسلام و دقتی که در جمع و تدوین قرآن صرف شده و اهمیت و نقشی که نقل شفاهی قاریان و حافظان اولیهء قرآن داشته، این فرضیه، کم اعتبارتر می شود.[1]

آرتور جان آربری (متوفای ۱۹۶۹) یکی از بزرگترین و پر کارترین اسلام شناسان و قرآن شناسان غرب است. در میان آثار فراوانی که از عربی به انگلیسی ترجمه کرده - نظیر معلقات سبع، شکوی الغریب عین القضاه همدانی و التعرف کلاباذی - مهمتر از همه ترجمهء قرآن است که به گفتهء مونتگمری وات بهترین ترجمهء قرآن به

۱- همان کتاب - ترجمه با اندکی تلخیص و تصرف - صفحات ۱۰۷-۱۰۵.

انگلیسی است. آربری در بخشی از مقدمهء خود بر ترجمهء قرآن چنین می نویسد:

قرآن از هر انسجامی که مربوط به ترتیب نزول باشد، و نیز از انسجام منطقی بسی بدور است ... خوانندهء قرآن، بویژه اگر ناچار باشد که به یک ترجمه اکتفا کند، هر چند که آن ترجمه از نظر زبانشناختی دقیق باشد، بی شک از نسج جسته جسته و ناپیوستهء بسیاری از سوره‌های قرآن حیران و هراسان خواهد شد. این ناپیوستگی مشهور را غالبا به اشتباهکاری در نسخه‌برداری کاتبان اولیه نسبت داده‌اند. من بر آنم که این بافت طبیعی خود قرآن است ... نوسانات ناگهانی محتوا و فحوا اگر با دید و درکی فراگیر نگریسته شود، مشکلاتی که بعضی از منتقدان را سرگشته ساخته به بار نمی آورد. این منتقدان دلخوش به این اند که اقیانوس فصاحت پیامبرانی را با انگشتانهء تحلیل و تتبع متفاضلانهء خود بپیمایند. هر سوره‌ای وحدتی در خود دارد و تمامی قرآن یک وحی واحد است، و تا والاترین سطحی سازوار است.[۱]

ناپیوستگی و عدم اتساق و انسجام منطقی ظاهری قرآن حدیثی نیست که برساختهء مستشرقان باشد. این نکته از همان آغاز نزول احساس می شده، چنانکه سیوطی در اسباب النزول در سبب نزول آیهء ۸۸ از سورهء اسراء (یا بنی اسرائیل) راویانی را نام می برد که از طریق ابن عباس از رسول اکرم (ص) نقل کرده‌اند که سلام بن مشکم با جماعتی از یهود به خدمت پیامبر (ص) رفت و گفت چگونه از تو پیروی کنیم حال آنکه قبلهء ما را ترک کرده‌ای و کتابی هم که آورده‌ای آنطور که تورات متناسق است، تناسق (نظم و نسق) ندارد. کتابی بیاور که مانوس و متعارف باشد وگرنه ما هم نظیر اینکه تو آورده‌ای می آوریم. سپس خداوند این آیه را نازل کرد: قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا.

و یا مجمع البیان که یکی از معتبرترین و خوش تدوین ترین تفاسیر قدیم قرآن است، تفسیر خود را با یک الگو و سر عنوانهای مکرر و ثابت تنظیم کرده است نظیر اعراب، لغت، معنی، قرائت و «نظم»؛ و در ذیل «نظم» ربط نامعلوم و یا دیریاب آیات را به یکدیگر توضیح می دهد. و سیوطی یکی از بزرگترین قرآن شناسان عالم اسلام، در اتقان معروفش فصلی به این مسئله اختصاص داده و رسالهء مفردی نیز در این باب و توضیح و توجیه نحوهء تلائم آیات دارد.

باری مسئلهء عدم تلائم و ناپیوستگی ظاهری بسیاری از سور و آیات قرآن بقدری آشکار است که احتجاج لازم ندارد و بجای استناد به آراء دیگران، کافیست خوانندگان را به تامل در هر سوره و صفحه‌ای از قرآن دعوت کنیم.

اگر مسائل مختلف و بسیار متنوع قرآن بر عکس تدوین حاضر، هر کدام در جائی خاص می آمد یعنی اگر قصص و عقاید و احکام و اخبار به غیب و اوصاف گوناگون و پاسخگویی به مخالفان هر یک فقط در یک جا و به دنبال هم می آمد آنوقت کتابی می داشتیم که فلان تعداد صفحه راجع به طوفان نوح (ع) است و فلان تعداد صفحه

۱- Introduction by Arthur J. arberry (Qum, Centre of Islamic Studies) The Quran Interpreted,

راجع به هود (ع) و صالح (ع) و داستان عاد و ثمود، چند صفحه راجع به یونس (ع) و چند صفحه راجع به اصحاب کهف و چند صفحه راجع به موسی (ع) و فرعون و چند صفحه راجع به عیسی (ع) و چند صفحه راجع به تورات و تصدیق و تحریف آن، چند صفحه در وصف بهشت و نعمتهای آن و چند صفحه راجع به دوزخ و اصحاب دوزخ و چند صفحه راجع به وحدانیت خدا و سنن الهی و اثبات حقیقت او از رجوع به آفاق و انفس و دعوت به تفکر و تامل در سرگذشت اقوام و افراد و صالحان و طالحان و چند صفحه راجع به نبوت پیامبر خاتم (ص) و چندین آیه در معرفی و رسوائی منافقان و چندین آیه در باب غزوات و سرایا و چندین آیه در شان مهاجرین و انصار و چندین آیه در احکام و عبادات و معاملات و چندین آیه در حکمت و اخلاق و پند می بود و نظایر آن. آنگاه واقعا چیزی بی جان تر و ناخواندنی تر از آن «مجمع القواعد» پیدا نمی شد.

این همه زیبائی و زندگی و صرافت طبع و فیضان که در طرح معجزه‌آسای کنونی قرآن هست از بین می رفت. و مثلا بخش آیات احکامش هیچ فرقی با یک بخش از قانون اساسی یا جزائی که نوعا ملال آور و کم خواننده است یا حداکثر یکی از رسالات فقهی گذشته یا حال پیدا نمی کرد و بخش داستان پیامبرانش نفسگیر و افسانه‌پردازانه و پر از اطناب به نظر می آمد. مگر قصه‌های تورات - چنانکه طبق آن حدیث، سلام بن مشکم در محضر رسول الله (ص) می گفت - بیشتر به این شکل نیست ؟ آیا به این شکل بودنش را خیلی مهم انگاشته‌اند؟ یا خیلی هنرمندانه و معجزه‌آسا قلمدادش کرده‌اند؟ یا آیا نفوذش در نفوس بیشتر بوده؟ اشکال این روش فرضی، یعنی موضوع به موضوع و ظاهرا منطقی و منسجم کتابی چون قرآن فراوان است. مثلا اگر آیاتی در اثبات یا وصف وحدانیت خداوند می آمد دیگر ترغیب به ایمان یا دعا یا وصف احوال موءمنان و رستگاران از آن جدا می افتاد و نیز ترهیب از کفر و بی ایمانی .

یا اگر آیاتی در بارهء پیامبر اسلام (ص) می آمد دیگر نمی توانست با ذکر حدیث پیامبران سلف و محنتها که کشیده‌اند و شکیبائیها که نموده‌اند به او تسلای خاطر دهد چرا که حدیث هر پیامبری در جای خود آمده بود.

چنانکه گفته شد این نکته از دیرباز برای قرآن شناسان و در آثارشان مطرح بوده. خطابی (ابوسلیمان حمد بن محمد ۳۱۹-۳۸۸ ق) ادیب لغوی محدث و صاحب یکی از قدیمترین و متین ترین رساله‌های اثبات اعجاز قرآن به نام بیان اعجاز القرآن می گوید خداوند وعده و وعید و انذار و بشارت را اگر چه ذاتا نقطهء مقابل یکدیگرند ولی چون مالا ناظر به یک هدف اند، در کنار هم می آورد:

اما اینکه می گویند اگر نزول قرآن بر سبیل تفصیل (جزء به جزء) و تقسیم (قسمت به قسمت) بود هر علمی جای خاصی داشت، نظم آن بهتر و فایده‌اش فراوان تر می شد، جوابش این است که قرآن به این شکل یعنی با جمیع چیزهای مختلف المعنی در سورهء واحد و در یک گروه از آیات نازل شده تا فایده‌اش عام تر باشد. و اگر هر بابی جدا جدا بود، و به هر معنا و موضوعی سورهء مفرده‌ای اختصاص می یافت چندان چیزی از آن عاید نمی شد، و فی المثل یکی از کفار و معاندان و منکران چون سوره‌ای را می شنید حجت بر او تمام نمی شد چرا که اتمام حجت در جای دیگر آمده بود و فقط سورهء خاصی مخصوص آن بود. پس پی می بریم که گرد آوردن معانی گوناگون و فراوان در یک سورهء واحد، فایده بخش تر است از جدا جدا آوردن معانی. و خدا داناتر است. و گویی

خداوند، عز و جل، خوش دارد بندگانش را و طاعت و کوشش آنان را با این «جمع» که از نظر تنزیل و ترتیب «پراکنده» است بیازماید. و لیرفع الله الذین آمنوا منهم و الذین اوتوا العلم درجات.[۱]

فرینیوف شوآن یکی از اسلام شناسانی که به سطح و ساحت کم نظیری از شناخت حقایق ادیان و اسلام دست یافته در کتاب فهم [حقایق] اسلام در بارهء اسلوب قرآن چنین می نویسد:

قرآن مانند کتاب مقدس (عهدین) از بسیاری چیزها جز خداوند سخن می گوید؛ از شیطان، از جهاد، از قوانین ارث و نظایر آن بی آنکه به این جهات کمتر مقدس به نظر آید، حال آنکه ممکن است سایر کتابها به خداوند و سایر مسائل والا بپردازند بی آنکه به این جهت کلام قدسی لاهوتی بنمایند.

... اگر از بیرون نگریسته شود، این کتاب (بجز تقریبا ربع آخرش که شیوه‌اش بشدت شاعرانه است، هر چند شعر نیست) مجموعه‌ای از اقوال یا قصصی که کم یا بیش بی ارتباط و بی انسجام و در بادی امر از بعضی موارد نامفهوم است، می نماید. خواننده‌ای که پیش آگاهی نداشته باشد، اعم از اینکه ترجمه یا خود متن را بخواند با ابهامها، تکرارها، همانگوئیها، و در بسیاری از سوره‌های بلند با خشکی خاصی مواجه می شود بی آنکه لااقل حتی از حظ حسی و تسلای استحسانی ای که از زیبائی اصوات و ترتیل و تغنی صحیح آن برمی خیزد بهره‌مند باشد. ولی از این گونه دشواریها به میزانی در بسیاری از کتب مقدس وجود دارد. بی انسجامی (عدم تلائم) ظاهری این متون،[۲] مثلا غزل غزلهای سلیمان، یا بعضی از رسالات پولس رسول همواره یک علت دارد و آن عدم تناسب قیاس ناپذیر بین روح [القدس] و تنگ مایگی زبان انسانی است: گویی زبان مفلوک و شکسته بستهء بشر فانی زیر سیطره و فشار هائل کلام آسمانی به هزاران تکه تقسیم شده است. یا گویی خداوند برای آنکه هزاران حقیقت را بیان کند، جز مشتی کلمات در اختیار نداشته و ناگزیر بوده از اشارات و تلویحاتی استفاده کند که سرشار از معنی، التفات، و تغییر لحن و خطاب، اختصار و ایجاز و تعابیر کنائی است.[۳]

نتیجه و پایان سخن

چنانکه ملاحظه شد عدم تلائم و گسسته‌نمایی ظاهری سوره‌های قرآن و غزلهای حافظ نه عیب این دو کتاب عظیم، که حسن و هنر آنهاست و ره به باریکناها و ژرفناهای معنائی و معنوی مرموز می برد: « زیر هر نغمه

---

۱ – ابوسلیمان حمد بن محمد الخطابی «بیان اعجاز القرآن» ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، للرمانی و الخطابی و عبدالقاهر الجرجانی. حققها و علق علیها محمد خلف الله و محمد زغول سلام. الطبعه الثانیه (القاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۷ هـ) ص ۵۴.

۲ – این سطح «نامنسجم» زبان قرآن است و نه نحو آن که یکی از شعرای قدیم عرب را واداشته بود ادعا کند که در قرآن عیبی هست و او می تواند کلامی بیاورد که از نظر سبک و سیاق از آن برتر باشد. سبک کتب منزله یا وحیانی همواره هنجارین است. گوته در دیوان شرقی اثر سبک متون مقدس را بخوبی وصف کرده است: آنها به گنبد آسمان می مانند، آغاز و انجامشان همانا یکی است. (پانویس از شوآن)

۳ – **translated by D.M. Matheson. (London. Allen and Unwin Ltd. 1963) 44-45.**

Frithof Schuon, Understanding Islam.

که زد راه به جائی دارد».

حافظ حافظهء قومی ماست، و می توان گفت انس غریب و غریزی ای که ما ایرانیان مسلمان با دیوان حافظ داریم ناشی از انسی است که با اسلوب قرآن داریم، و بالعکس. و اسلوب یکسان این دو کتاب هر یک به مفهوم و مانوس تر شدن آن دیگری مدد می رساند.

حافظ شصت سال از عمر کمابیش هفتاد ساله‌اش را در خلوت و جلوت و سفر و حضر و مسجد و مدرسه، و در سراء و ضراء و در کودکی و جوانی و کهولت و پیری، در هر مقام و موقعی با قرآن به سر برده و ذهن و زبانش با دقایق و حقایق و حفظ و حمل و درس و دراست، و حفظ و قرائت و تفسیر و تاویل آن آمیخته و آموخته بوده است. و می توان گفت از شدت انس با قرآن در واقع با همهء گوشه و کنارها و سایه روشنهای پیدا و پنهان لفظی و معنوی قرآن علم حضوری داود و چنان به آیات قرآن می اندیشد که به ابیات خویش.

این است که نگارنده، با توجه به تاریخ تحول غزل فارسی که تا سعدی یک سیر دارد و از حافظ سیرت و سانی دیگر و انقلابی که به قول آربری حافظ در غزل ایجاد کرده و وحدت مضمونی و معنائی آن را دیگرگون کرده است، و با توجه به انس عظیم و عمیقی که با ظرائف زبانی و ساختمان سوره‌های قرآنی دارد این امر را محتمل و بلکه محتوم می داند که شکل و شیوهء غزل حافظ متاثر از صورت و ساختمان سوره‌های قرآن باشد.

[چاپ شده در نشر دانش، سال ۲، شماره ۴]

تبعیض جنسی در ادبیات کودکان

النا جیانینی بلوتی
مترجم: محمد پوینده

خانم النا جیانینی بلوتی نویسنده و روانشناس معاصر ایتالیایی که از مخالفان سرسخت تبعیض جنسی و از طرفداران پیگیر جنبش رهایی زن در ایتالیا است، در این مقاله نشان می دهد که چگونه در پیشرفته‌ترین کشورهای جهان، در آمریکا، فرانسه و ایتالیا تبعیض جنسی به وجوه مختلف در نظر و در عمل اعمال می شود و شعار آزادی و برابری حقوقی زنان در حقیقت سرپوشی است بر فرو دستی و نابرابری حقیقی آنان در متن استثمار و ستم سرمایه‌داری. ناگفته پیداست که در مشرق زمین و در کشور ما نیز خصوصا به دلیل دیرپایی استبداد آسیایی و مردسالاری افسار گسیخته، این نابرابری بسیار رنجبارتر است.

گروهی از فمینیست های دانشگاه «پرینستون» در نیوجرسی،[۱] ۱۵ مجموعهء کتاب برای کودکان و ۱۴۴ کتاب آموزشی برگزیده در مدارس را طی یک سال تحلیل کرده است. بررسی آنها نشان می دهد که پسر بچه‌ها قهرمان ۸۸۱، قصه اما دختر بچه‌ها فقط قهرمان ۳۴۴ قصه هستند، پسر بچه‌ها در اردو روی درختها کلبه می سازند، به اکتشاف در غارها می پردازند، به پدرهایشان کمک می کنند ولی دختر بچه‌ها لبخند می زنند، با عروسکها و پیشی ها بازی می کنند و نان قندی می پزند. فمینیست های دانشگاه پرینستون حاصل بررسیهای خود را به تازگی در مقاله‌ای منتشر کرده‌اند که در آن آمده است: « از همان دورهء آمادگی به بعد، بچه‌ها یاد می گیرند که پسرها فرمانده هستند و دخترها، فرمانبر».[۲] در ۱۴۴ کتاب آموزشی برای سالهای اول دبستان، مادرها در آشپزخانه هستند، حال آنکه: « در واقعیت امر، ۴۰ درصد مادرهای آمریکایی در کارخانه یا اداره کار می کنند.»

فمینیست های پرینستون با همکاری گروهی از زنان نیویورک گزارشی جامع در سطح کشور در باره پیشداوریهای جنسی رایج در کتابهای کودکان تهیه کرده‌اند. در این کتابها طرحی مشترک به چشم می خورد: «فعالیتهای جالب و پرتحرک و ارزشمند به پسر بچه‌ها اختصاص دارد، در حالی که دختر بچه‌ها مانند موجوداتی ظریف و ناتوان یا زیردستهای نجیب معرفی شده‌اند.»

خانم «آلیس شولمان» **Alix Schulman** نویسندهء اهل نیویورک خاطر نشان می کند که رایجترین تصویر در کتابهای کودکان، تصویر مادر نمونه است که در آشپزخانه به سر می برد، در مواردی هم که مادران کار

---

۱ – مندرج در مجله ایتالیایی «**Panorama**» ۲۸ اکتبر ۱۹۷۱.

۲ – مقایسه شود با این اشعار رایج در میان پسر بچه‌های ایرانی

پسرها شیرند، مثل شمشیرند　　دخترها موشند، مثل خرگوشند

می کنند، شغلهایشان کاملا پیش پا افتاده، فرو دست، ساده و از قماش همان کارهایی هستند که به طور سنتی زنانه به حساب می آیند: مانند ماشین نویسی، کلفتی، پرستاری و مربی گری مهد کودک فقط قهرمان یک کتاب مادری «دانشمند» است اما شوهر او دانشمندی برجسته است و حتی در این مورد نیز رابطهء وابستگی و فرو دستی حفظ شده است.

انجمن فمینیست های پرینستون علاوه بر این، هزار رمان مخصوص کودکان را نیز بررسی کرده و فهرستی از «کتابهای ممنوعه» را به چاپ رسانده و آن را در کتابخانه‌ها، مدرسه‌ها و انجمنهای خانه و مدرسه همهء ایالتهای آمریکا پخش کرده است. از میان ۱۰۰۰ کتاب بررسی شده فقط ۲۰۰ کتاب را بی ضرر دانسته‌اند و ۸۰۰ تای بقیه را «بی نهایت مرد پرستانه و مرد سالارانه» تشخیص داده‌اند.

این اقدامهای مبتکرانه، در کنگره بعدی اتحادیه نویسندگان و ناشران کتابهای کودکان، بازتابی گسترده داشت. برخی از آنان در مقام دفاع از خود برآمدند و گفتند که بیشتر برای پسرها کتاب چاپ می کنند زیرا که دخترها هر کتابی را می خوانند ولی پسرها کتابهای خاص دخترها را نمی خوانند. در پی اقدامات فمینیستهای آمریکایی، چندین ناشر مجموعه‌هایی را به شرح زندگی زنان نسبتا معروف و به کتابهایی که قهرمانان آنها دخترها و زنها هستند، اختصاص دادند.

مجله فرانسوی **L'ecoleaes Parent** تحقیقی را از خانم لوو **Lauwe** به نام: کودک و سیمای او منتشر ساخته است. در این تحقیق اشخاص خردسال و بزرگسالی که در ادبیات و فیلمهای کودکان در فرانسه نقش ایفا کرده‌اند و « نحوهء برداشت و چگونگی استفادهء کودکان از این تصویرها» بررسی شده‌اند.

«اشخاص آرمانی و کمال مطلوب، مجسم کنندهء اندیشه‌های بزرگسالان و ارزشهای خاص فرهنگی هستند که به کودکان آموخته می شود. اشخاص خیالی به کودکان فرصت می دهند که همراه آنان از واقعیت تلخ بگریزند و فشارها و ناملایمات ناشی از محیط اطراف و شخصیت خاص خود را جبران کنند و اگر گروه سنی این اشخاص با بچه‌ها همانند باشد، بچه‌ها به راحتی می توانند خود را با آنها مقایسه کنند و در پوست آنها فرو بروند. این شخصیتهای داستانی را بزرگترها بر مبنای تصورات و برداشتهای خاص خودشان از کودکان و بر اساس اوهامی که نسبت به کودکان دارند، آفریده‌اند.»

از میان نوشته‌های بررسی شده، آنهایی که مخصوص پسرها هستند، شخصیتهای صرفا مذکر دارند، آنهایی که به دختر بچه‌ها اختصاص یافته‌اند، ۵۷ ٪ شخصیتهای مذکر و ۴۳ ٪ شخصیتهای موءنث دارند. در متون مخصوص هر دو جنس، شخصیتهای مذکر غلبهء کامل دارند و به موازات این امر، کاهش شخصیتهای موءنث آشنایی که قهرمان اصلی را همراهی می کنند، با افزایش تعداد پدرها و کم شدن تعداد مادرها همراه است.

« در این نوشته‌ها، بازتاب برخورد ناروا و نابرابر جامعه نسبت به زنان، آشکار است. دختر بچه‌ها با تصویری از جهان رو به رو می شوند که در آن زنان تقریبا هیچ جایی ندارند.» چند شخصیت زن هم که به ندرت در این آثار دیده می شوند همگی اشخاص درجه دوم و صرفا سیاهی لشکرهایی هستند که هیچ اهمیتی ندارند و فقط برای خدمتکاری و رفع حوایج دیگران ساخته شده‌اند. حتی وقتی که جمعهای کودکان تصویر شده‌اند، این جمع بر یک

ساختار سرکوبگرانه متکی است و رئیس و سرکرده‌شان همیشه یک پسر است و هیچ گاه یک دختر رئیس نمی شود. رابطهء مادر با دختر بسیار کم مطرح شده و رابطهء مادر با پسر اصلا مطرح نشده است. بیشتر وقتها در کنار قهرمانهای پسر و دختر عمویی ظاهر می شود که غالبا نقشی مهم در داستان ایفا می کند.

« این مجموعهء امور بیانگر تزلزل تصاویر زن در جامعهء ماست و دست کم تا حدی می تواند دشواری دخترها را در یافتن هویت یا پذیرش جنسیت خودشان، بیان کند. در واقع مطالعات متعدد در این باره نشان داده‌اند که بسیاری از دخترها ترجیح می دادند پسر باشند اما عکس این موضوع جنبهء استثنایی دارد.» [۱]

دخترها به هنگام گزینش شخصیتهای محبوبشان، دلزدگی از جنسیت خود را نشان می دهند: شخصیت برگزیده و سرمشق ۴۵ درصد دختر بچه‌ها یک مرد است، در حالی که فقط ۱۵ درصد از پسر بچه‌ها شخصیتهای موءنث را بر می گزینند. سپس هنگامی که در پرسشنامه از بچه‌های پسر و دختر سوءال می شود که آیا مایلند مثل یکی از مردان معروف بشوند، ۹۵ درصد پسرها و نیز یک سوم دخترها پاسخ مثبت می دهند. نویسندگان کتابهای کودکان فقط به این بسنده می کنند که الگوهایی را به بچه‌ها عرضه بدارند که خانواده و محیط اجتماعی قبلا آنها را برگزیده‌اند. بنا بر این یگانه نقش ادبیات کودکان، تایید الگوهایی است که پیشتر در ذهن کودکان جای گرفته‌اند. انتقال ارزشهای فرهنگی پوسیده و پر از تبعیض با هماهنگی کامل و به دور از ناموزونی، اجرا می شود.

یکی از نویسندگان نمایشنامه‌های مخصوص کودکان برای من تعریف می کرد که یک بار دل به دریا زده و متنی نوشته بود که قهرمان آن دختر بچه‌ای سنت گریز، با اراده، شجاع و خلاصه یک « رئیس » بود، برای یافتن زبان و رفتار و کردار مناسب برای او با دشواریهای چندی رو به رو شده بود. متن نوشته متضاد و دور از حقیقت به نظر می رسید و چندان قابل نمایش نبود و خود عقیده داشت که این امر به معنای آن است که به ویژه برای یک مرد، کوشش بسیار لازم است تا بتواند واقعیت اجتماعی پیرامون خویش را فراموش کند و ارزشهای جدیدی بیافریند، بخصوص که در این مورد او خود را به این محدود کرده بود که رفتارهایی را که معمولا مردانه به حساب می آیند به یک شخصیت موءنث نسبت دهد.

متاسفانه نویسندگان کتابهای کودکان نه فقط در راه آفرینش ارزشهای جدید تلاش نمی ورزند بلکه برعکس، الگوهایی را عرضه می دارند که واقعیت اجتماعی زمانه آنها را به کلی به کنار زده است.

در همین مجله فرانسوی، تحقیقی از « میشل دوویلد» [۲] منتشر شده است که در آن افکار کلیشه‌ای زنانهء فرانسوی و آمریکایی با هم مقایسه شده‌اند. در بارهء ادبیات کودکان، نویسنده گزارش می دهد که در ایالات متحده، فهرست جدیدی از کتابهای کودکان که در حدود هزار آموزگار از آن استفاده می کنند به دو عنوان تقسیم شده است: یکی برای پسرها و دیگری برای دخترها. واژگان همراه این عنوانها، بسیار پرمعنی هستند: پسرها «کشف و ابداع می کنند» «یاد می گیرند و تمرین می کنند»، بر کسی یا چیزی «پیروز می شوند». دخترها «مبارزه می کنند»

---

۱ – L'Ecole des parents, No 3, Mars 1927

۲ – Michele de Wilde, - L'Ecole des parents, No 7, Juillet -aout 1972.

«بر دشواریها چیره می گردند»، «احساس می کنند از دست رفته‌اند»، «به حل مشکلات دیگران یاری می رسانند». یکی از آنان حتی «یاد می گیرد که با جهان واقعی مقابله کند» یا «به دشواری با محیطش منطبق شود». متن هایی که برای آموزش الفبا به کار می روند، تصویر یک خانوادهٔ آمریکایی نمونه را نشان می دهند: مادری که کار نمی کند، پدری که کار می کند و دو فرزند که اولی همیشه پسر است و دو حیوان، سگ یا گربه که همسن یا همجنس دو کودک هستند. در این کتابچه‌ها، پسرها کلبه می سازند، از نرده‌ها بالا می روند و خلاصه کارهایی از این قبیل انجام می دهند، اما دخترها به خرید می روند، در آشپزی به مادرشان یاری می رسانند، خاله بازی یا عروسک بازی می کنند، به مرتب کردن اتاقشان می پردازند یا خرابکاریهای دیگران را درست می کنند. در قسمتهایی که به دخترها مربوط می شود، اغلب شرح ناتوانیهای آنها مثلا در سرسره‌بازی یا اسب سواری آمده است.

تردیدی نیست که بسیاری از دختر بچه‌های امروزی می توانند به خوبی سرسره بازی یا اسب سواری کنند اما در این کتابها فقط از آنهایی که این کارها را بلد نیستند صحبت شده است.

با وجود مثالهای واقعی که نافی این الگوها هستند، هنوز ارائه تصویرهای دختران ضعیف و ناتوان ادامه دارد. گویی بزرگترها نمی توانند اسطورهٔ «زن خوب فرمانبر پارسا» را کنار بگذارند. خوشبختانه شیوهٔ زندگی کودکان با گذشت زمان تا حدی دگرگون شده است، هر چند تا کمال مطلوب بسیار فاصله دارد، اما نویسندگانی که با این دگرگونیها کاملا بیگانه‌اند همچنان به ارائه تصاویر آرمانی و دریغ آلود یک دوران کودکی فرضی ادامه می دهند. این پدیده چنان گسترده است که گویی با اقدامی از پیش طرح ریزی شده رو به رو هستیم. ادبیات کودکان به دلیل خیره‌سری نویسندگان آخرین عاملی است که می تواند در گسستن از طرحهای سنتی نقشی ایفا کند و ارزشهای غنی تر و متنوع تر جدیدی عرضه بدارد. دخترهایی که در عین مهارت کامل در انجام فعالیتهای ورزشی، همیشه در ادبیات کودکان با الگوهای آرمانی دخترهای ضعیف و ناتوان و بی استعداد رو به رو می شوند، نمی توانند از سر درگمی یا نگرانی کسانی که نمی دانند خود را با چه الگویی منطبق کنند، رهایی یابند.

در ایتالیا نیز کار تحلیل و انتقاد از ادبیات کودکان و کتابهای دورهٔ دبستان، به سبب محتوای کهنه، ضد تاریخی و تبعیض آمیز آنها در برابر دو جنس، آغاز شده است. اما حساسیت نسبت به این مسئله به گروههای فمینیست و به چند نویسنده و روزنامه‌نگار محدود می شود، حال آنکه کسانی که به امر تعلیم و تربیت کودکان می پردازند، از جمله پدر و مادرها، اصلا متوجه این موضوع نیستند.

روزنامهٔ «ایل جیورنو»[۱] تحقیقی را در بارهٔ کتابهای آموزشی رایج در مدارس منتشر کرده است. موضوع این تحقیق، شیوهٔ ترسیم چهره‌های مذکر و موءنث در این کتابهاست. این مقاله در صفحهٔ «زنان» چاپ شد و همین امر نافی آن است که مردان نیز به آن بیاندیشند چرا که همه می دانند مردها از خواندن صفحه «زنان» کسر شانشان می شود. در کتابهای آموزشی که مورد بررسی قرار گرفتند، الگوی خانواده تابع طرحهایی معین است: پدر، مادر، دو فرزند که اولی همیشه پسر است. درست مثل آنچه در ایالات متحده آمریکا دیده می شود.

۱- Lorenza Zanuso, Cenerentole per forza, dans. IL Giorno. 18 fevrier 1972.

وقتی همه افراد خانواده در خانه هستند، پدر با بی اعتنایی کامل نسبت به همسر و فرزندانش روزنامه می خواند، مادر در گوشه‌ای به دوخت و دوز مشغول است چرا که او به هیچ وجه حق ندارد بیکار باشد یا مطالعه کند و این چیزها اصلا به او نیامده است. پسر کوچولو پیچ گوشتی در دست دارد و با ماشین اسباب بازی خود ور می رود و دختر کوچولو نیز که همان پیراهن گلدار معروف و همیشگی را پوشیده با عروسکی که مثل خودش گرفته و غمگین است بازی می کند. یا اینکه مادر به تر و خشک کردن فرزند نو رسیده - که در اغلب موارد پسر است - می پردازد و در همان حال دختر کوچولو او را با نگاه تحسین آمیز برانداز می کند و در نگاهش میل به تقلید از مادر کاملا نمایان است. او با چنان دقتی به عروسکهایش غذا می دهد و با چنان مواظبتی به آنها می رسد که پیداست خیلی زود مراقبت از داداش کوچولو در تمام ساعاتی که از رفتن به مدرسه و انجام تکالیف درسی آزاد است، به او سپرده خواهد شد. هیچ یک از مادران در بیرون از خانه کار نمی کنند، از استراحت لازم و کافی برخوردار نمی شوند و هیچ تفریح و سرگرمی برای خودشان ندارند: اگر مادر کار خاصی نداشته باشد و در گوشه‌ای روی مبل نشسته باشد می توان مطمئن بود که یا بافتنی می بافد یا قلابدوزی می کند و دختر کوچولوی فهمیده و هوشیارش نیز نگاهش می کند و از او «کار» یاد می گیرد. اگر دو کودک بازی می کنند، پسر روی زمین دراز کشیده، جورابهایش را این طرف و آن طرف پرتاب کرده، آستینهایش را بالا زده، مغرورانه یک کلاه کپی را بر سر گذاشته و در نهایت آزادی و آسایش در میان یک بالون و یک کامیون بزرگ که خودش روی هم سوار کرده است، قرار دارد. دختر کوچولو در این بازیهای پرشور شرکت نمی کند، او با موهای شانه کرده، سر و وضع مرتب و بی ایراد، در حالیکه عروسک همیشگیش را بغل کرده است خود را معقولانه کنار می کشد. کاملا پیداست که به آینده‌ء خود، به روزی که همسر و مادر بشود، فکر می کند. مادر در خانه همه‌ء کارها را با عشق و با لبخندی شیرین انجام می دهد، گویی کار شاق و کسل کننده‌ء خانه برایش هیچ دردسر و زحمتی ندارد: اما در واقعیت امر، شوهرش همین که از سر کار برگردد روی مبلی دراز می کشد و استراحت می کند و زن نیز دیگر هیچ مهلت و آسایشی ندارد. او همه‌ء کارها را به رایگان انجام می دهد» می تواند آنچه را که در جای دیگر چندین نفر انجام می دهند، خود به تنهایی انجام دهد» و نظام و دستگاه حاکم نیز این امر را از ته دل تایید می کند اما با هوشیاری کامل، از پذیرش رسمی و آشکار آن خودداری می ورزد زیرا که می ترسد زنان از استثمار شدن خود آگاهی پیدا کنند. و تازه گذشته از هر چیز به نظر درست می رسد که زن به این ترتیب استثمار شود، زیرا که وقتی در تعریف زن، او را موجودی ساده (مطیع و زحمتکش) می نامند، مسلما نباید بتواند هیچ کار دیگری انجام دهد. اما در مقابل، پدر به شیوه‌ای کاملا متفاوت ترسیم می شود: او وسایل معاش خانواده را تامین می کند و به علاوه راهنمای اخلاقی و فکری آنان است. او فضایل نادر را آموزش می دهد: شکوه و شکایت نکنید، گریه نکنید، ساکت باشید، درد و رنج را به چیزی نگیرید و خلاصه آنچه که منع و خشونت محض است، فضیلتی شریف جلوه می کند. آموزشهای پدر همیشه در زندگی کارساز خواهد بود اما درسهای او فقط و فقط به پسرهای خانواده اختصاص دارد. دخترها از آن بی نصیب هستند، باید چشم و گوش بسته باقی بمانند یا به درسهای مادرشان بسنده کنند. در مقابل، هنگامی که پدر خسته و کوفته از سر کار بر می گردد، امتیاز آوردن دمپایی و روزنامه‌ء بابا به دخترها اعطا شده است.

تحقیقی که «ماریزا بوناتزی» و امبرتو اکو [۱] در باره کتابهای آموزشی رایج در مدارس انجام داده‌اند، منظرهٔ تاثرانگیز آنچه را به عنوان الگوی زندگی خانوادگی به کودکان عرضه می شود، نشان می دهد. مادر انسانی خاموش و خستگی ناپذیر و مطیع بی چون و چرای شوهر و فرزندان خود است. همکاری خانوادگی وجود ندارد. در بخشی از این کتاب (صفحه ۶۹) پدر به «رئیس قبیله» (کلمه‌ای که مادر از آن خیلی خوشش می آید!) تحریف شده است: «پدر است که برای انجام کارهای قانونی به شهرداری می رود، برای مراقبتهای پزشکی به بیمه سر می زند، صورتحساب خواربار فروش محل را می پردازد و وقتی شب کار است (او در یک کارخانهٔ خودرو سازی کار می کند) تمام صبح را به خرید می رود». در برابر این همه کارآیی که هیچ چیزی مانع حرکتش نمی شود مادر بزرگ قرار دارد که بافتنی می بافد و مادر که اشاره‌ای به فعالیتش نمی شود. توجه پدر به آخرین فرزند - که البته پسر است! - متمرکز شده است: «ساعتهای پی در پی او را می نگرد، در آغوش می گیرد و به سینه می چسباند و نوازشش می کند».

در قطعه شعر کوتاهی از اینکه در خانهٔ یک روستایی آب نیست، ابراز شادمانی می شود (چه نکتهٔ شاعرانهٔ ظریفی!) زن مجبور است برود از چاه آب بیاورد و چون از خستگی جانش به تنگ آمده، فرصت نمی کند که جلوی آینه «وقتش را هدر دهد».

در کتابی دیگر از دستهای مادر که «کارساز و مطیع، پرمحبت و خستگی ناپذیر» هستند، ستایش شده است. «دستهای او کارسازند، زیرا که کارهای زیادی انجام می دهند، مطیعند زیرا که هیچگاه از ارائه کوچکترین خدمتی خودداری نمی کنند، خستگی ناپذیرند زیرا که همیشه فعالند» و این همه چیزی جز توصیف بردگی تمام و کمال روستائیان قرون وسطی نیست.

در کتابهای آموزشی برای دورهٔ دبستان از زنی که بیرون از خانه کار می کند و شخصیت، اعتبار و مسئولیتهایی دارد هیچ نشانی نیست و فقط توصیف زن یا مادر مازوخیستی آمده است که همه کارها را از سر عشق و محبت انجام می دهد و بد رفتاریها، درشتیها و دشنامها را با لبخندی ملیح پاسخگوست. [۲]

---

۱ - **Bonzzi et Umberto Eco, I bambini bugiardi, Firenze, Guaraldi, 1972.**

Marusa

۲ - این مقاله ترجمه‌ای است از:

Du cote des petites filles, Edition des Femmes, 1974, Paris, PP. 135 - 144

Elena Gianini Belotti,

نمونه مقاله دایره‌المعارف (۱)/ دینی

باطل در لغت، قرآن و حدیث، اسم فاعل از بطلان، دارای مفهوم تقابلی «ضد حق»، که در قرآن، حدیث، علوم بلاغی، منطق، فلسفه، فقه، اصول فقه، کلام و عرفان بسیار به کار رفته است. در علوم بلاغی و منطق، در مبحث صدق و کذب کلام؛ در فقه و اصول، ضمن بحث از صحت و فساد؛ در علم کلام، به مناسبت نقد عقاید و آراء؛ و در عرفان، در مقام نفی ماسوای حق به این واژه اشاره شده است و، بنا بر این، ذیل عناوین «حق و باطل» و «صحت و فساد» نیز اقتضای ورود دارد.

باطل، در برابر حق، به معنای حقیقی و مجازی نادرست، ناپایدار، امر غیر ثابت، شرک، دروغ، ادعای پوچ و بی اساس، شوخی و هزل، ستم، فساد، هلاکت، شیطان، جادوگر، بیکاره، بی اثر، خطا و جز آن آمده است (ابن منظور؛ ازهری؛ بستانی؛ تهانوی؛ راغب اصفهانی؛ زمخشری، ۱۹۷۲-۱۹۷۳؛ طریحی؛ کردی نیشابوری؛ لسان التنزیل؛ نفیسی) که برخی از این معانی را باید مصادیق «باطل» دانست. جنبهء منفی معانی «باطل» تقابلی بودن مفهوم آن را می رساند و این امر در همهء موارد استعمال این کلمه آشکار است. این واژه و سایر مشتقات ریشهء «ب ط ل» ۳۵ بار در قرآن کریم آمده است (باطل ۲۵ بار، مبطلون ۵ بار، صیغه‌های ماضی و مضارع ۳ بار و به صوت «باطلا» ۲ بار) که عمدتا بر مصادیق باطل اطلاق شده است. بیشتر قرآن شناسانی که به مفردات و اشباه و نظایر پرداخته‌اند بر وجوه چهارگانهء باطل در قرآن اتفاق نظر دارند و آن را بر شرک، ظلم، احباط (از بین بردن) و تکذیب (به دروغ نسبت دادن) اطلاق می کنند (ابن سلام، ص ۲۹۵-۲۹۶؛ دامغانی، ص ۱۶۷-۱۶۹؛ تفلیسی، ص ۴۲-۴۳؛ ابن جوزی، ص ۱۹۵- ۱۹۷). علاوه بر اینها، مفسران به معانی و مصادیق دیگری نیز اشاره کرده‌اند. در این باب اتفاق نظر وجود ندارد، ولی بیشتر اختلافها بر سر مصداق است. آنچه در تفسیر آیات حاوی کلمهء «باطل» و همریشه‌های آن یا در احادیث تفسیری آمده به این شرح است: آنچه مقابل حق واقع شود (در تفسیر آل عمران: ۷۱؛ بقره: ۴۲؛ کهف: ۵۶؛ موءمن: ۵؛ انفال: ۸؛ اسراء: ۸۱؛ سبا: ۴۹؛ انبیاء: ۱۸)؛ هر چیز بی ثبات و دوام، سست و فساد پذیر (رعد: ۱۷)؛ هر آنچه غیر خداست (حج: ۶۲)؛ شرک و کفر، شک و تردید (عنکبوت: ۴۸؛ اعراف: ۱۷۳)؛ کردار زشت و ناپسند (اعراف: ۱۱۸، ۱۳۹؛ یونس: ۸۱؛ هود: ۱۶؛ محمد: ۳۳)؛ خوردن مال دیگران به نادرستی (بقره: ۱۸۸؛ نساء: ۲۹، ۱۶۱؛ توبه: ۳۴)؛ شهادت دروغ (بقره: ۴۲، بنا بر قول طوسی در ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ طبرسی، ج ۱، جزء ۱، ص ۹۵-۹۶؛ فخر رازی، ج ۱۰، ص ۶۹؛ ابوحیان، ج ۲، ص ۵۶)؛ پیروان تورات و انجیل (بقره: ۴۲؛ آل عمران: ۷۱، بنا بر قول طبری در ج ۳، جزء ۳، ص ۲۲۰؛ طوسی، ج ۲، ص ۴۹۸؛ فخر رازی، ج ۱۶، ص ۴۲؛ ابوحیان، ج ۳، ص ۳۹۵؛ ج ۵، ص ۳۵؛ سیوطی، ج ۱، ص ۶۴)؛ دروغ بستن و بهتان زدن (بقره: ۴۲، بنا بر قول طوسی در ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۱)؛ شیطان (انفال: ۸؛ اسراء: ۸۱، سبا: ۴۹، بنا بر قول طوسی در ج ۵، ص ۸۱، ج ۶، ص ۵۱۲، ج ۸، ص ۴۰۷، ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۷۴، ج ۹، ص ۲۲۵؛ طبرسی، ج ۳، جزء ۶، ص ۴۳۴-۴۳۵، ج ۴، جزء ۸، ص ۳۹۶)؛ تحریف تورات و انجیل (آل عمران: ۷۱، بنا بر قول طوسی در ج ۲، ص ۴۹۷-۴۹۸؛ ابوالفتوح رازی، ج ۳، ص ۷۵؛ طبرسی، ج

۱، جزء ۲، ص ۴۵۸-۴۵۹)؛ ربا، رشوه و قمار (بقره: ۱۸۸؛ نساء: ۲۹، ۱۶۱، بنا بر قول طوسی در ج ۳، ص ۱۷۸؛ ابوالفتوح رازی، ج ۲، ص ۸۵، ج ۳، ص ۳۶۹؛ زمخشری، ج ۱، ص ۲۳۳، ۵۰۲، ۵۹۰، ج ۲، ص ۲۶۶؛ طبرسی، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۸۲، فخر رازی، ج ۵، ص ۱۲۸، ج ۱۰، ص ۶۹- ۷۰؛ ابوحیان، ج ۲، ص ۵۵-۵۶، ج ۳، ص ۳۹۵؛ سیوطی، ج ۱، ص ۲۰۲؛ و بنا به روایتی از امام باقر و امام صادق علیهما سلام)؛ پرستش بت و طاغوت و شیطان (نحل: ۷۲؛ اسراء: ۸۱، عنکبوت: ۵۲؛ لقمان: ۳۰؛ محمد: ۳، بنا بر قول طوسی در ج ۶، ص ۴۰۷، ۵۱۲-۵۱۳، ج ۸، ص ۲۱۸-۲۱۹، ج ۹، ص ۲۹۰؛ ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۱۲۶-۲۷۴، ج ۹، ص ۲۷-۳۴، ۸۱، ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ زمخشری، ج ۲، ص ۱۵۰، ۶۸۸-۶۸۹؛ طبرسی، ج ۳، جزء ۶، ص ۳۷۳-۳۷۴، ۴۳۴-۴۳۵، ج ۴، جزء ۸، ص ۲۹۲، ج ۵، جزء ۹، ص ۹۷؛ ابوحیان، ج ۶، ص ۷۴؛ آلوسی، ج ۱۵، ص ۱۴۴؛ طباطبایی، ج ۱۲، ص ۲۹۷)؛ قسم دروغ خوردن (بقره: ۱۸۸، بنا بر قول طوسی در ج ۲، ص ۱۳۸)؛ و جادوگران (اعراف: ۱۱۸، بنا بر قول قرطبی، ج ۱، جزء ۲، ص ۳۳۹).

بنا بر آیات متعدد، باطل، هر چند در زمانی کوتاه بروز و ظهور داشته باشد، ذاتا محکوم به نابودی و زوال است (ان الباطل کان زهوقا) و خدا با فرستادن پیامبران و عرضه کردن حق راه را بر باطل می بندد و باطل در برابر حق توان ماندن ندارد (انبیاء: ۱۸؛ سبا: ۴۹). بویژه، با آمدن و تثبیت اسلام، که یکی از مهمترین مصادیق حق است، باطل از بین خواهد رفت (و قل جاء الحق و زهق الباطل -- طبری، ج ۸، جزء ۱۵، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ طوسی، ج ۶، ص ۵۱۰-۵۱۳؛ زمخشری، ج ۲، ص ۶۸۸-۶۸۹؛ طبرسی، ج ۳، جزء ۶، ص ۴۳۳؛ بیضاوی، ج ۱، ص ۵۴۸؛ بحرانی، ج ۲، ص ۴۴۱-۴۴۳؛ قطب، ج ۵، ص ۳۵۵؛ طباطبایی، ج ۱۳، ص ۱۷۷). آنگاه در جای دیگر تصریح می کند که ارادهء خدا بر آن است که حق را پای بر جا کند و باطل را از میان بردارد (لیحق الحق و یبطل الباطل -- طبری، ج ۶، جزء ۹، ص ۱۲۶؛ طوسی، ج ۵، ص ۸۰-۸۲؛ زمخشری، ج ۲، ص ۲۰۰؛ طبرسی، ج ۲، جزء ۴، ص ۵۲۰؛ بیضاوی، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ بحرانی، ج ۲، ص ۶۸؛ قطب، ج ۳، ص ۸۱۲-۸۱۴؛ طباطبایی، ج ۹، ص ۱۹)؛ و بر پیامبران به همین دلیل وحی می شود (بیضاوی، همانجا). بنا بر روایات متعدد شیعی، این ارادهء خدایی به صورت کامل در زمان ظهور دوازدهمین امام عجل الله تعالی فرجه محقق می شود (بحرانی، ج ۲، ص ۶۸ به نقل از عیاشی؛ مجلسی، ج ۵۱، ص ۶۲-۶۳ به نقل از کافی). باطل در قرآن به کف روی آب که هیچ سودی ندارد تشبیه شده است، بر خلاف حق که به باران سودمند می ماند و به مردم بهره می رساند (رعد: ۱۷).

در احادیث و روایات نیز به مصادیقی از باطل چون بهتان و افترا (مالک بن انس، ج ۲، ص ۹۸۷)، تکبر و خودبینی (نسائی، ج ۵، ص ۷۸-۷۹)، جادوگران (مسلم بن حجاج، ج ۱، ص ۵۵۳) بر می خوریم و بعضی از امور نیز بصراحت باطل قلمداد شده‌اند، که از آن جمله است: شعر در مدح و هجو که وسیلهء اکتساب باشد، هر آنچه مسلمانی را به بیهوده سرگرم سازد (ترمذی، ج ۴، ص ۱۷۴). بر این نکته نیز که گاهی سخنی حق وسیلهء سودجویی باطل خواهان قرار می گیرد تاکید شده است (کلمه حق یراد بها الباطل -- نهج البلاغه، خطبهء ۴۹؛ مسلم بن حجاج، ج ۱، ص ۷۴۹، سخن حضرت علی علیه السلام در نقد نظر خوارج بر نفی حاکمیت غیر خدا).

حدیث للحق دوله و للباطل دوله او جوله، حق را دولتی است و باطل را نیز دولتی یا جنبشی بی سرانجام (آقا جمال خوانساری، ج ۵، ص ۲۵؛ کلینی، ج ۲، ص ۴۴۷) و حدیث حد فاصل میان حق و باطل چهار انگشت است (نهج البلاغه، خطبهء ۱۳۷؛ ابن بابویه، ج ۱، ص ۲۳۶) نیز در بارهء حق و باطل آمده است. مطلع قصیدهء لبیدبن ربیعه (متوفی ۴۱) - الا کل شی ما خلا الله باطل، همه چیز جز پروردگار باطل است - نیز، که پیامبر آن را راست ترین سخن عرب دانسته است (مسلم بن حجاج، ج ۲، ص ۱۷۶۸؛ بخاری، ج ۴، ص ۲۳۶، ج ۷، ص ۱۰۷؛ ترمذی، ج ۵، ص ۱۴۰؛ ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۳۶؛ مولوی، ج ۳، ص ۴۳۷)، در همین باب است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمد بن حسین آقا جمال خوانساری، شرح محقق بارع جمال الدین محمد خوانساری بر غررالحکم و دررالکم، تالیف عبدالواحد بن محمد آمدی؛ چاپ میر جلال الدین حسینی ارموی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ محمود بن عبدالله آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت [بی تا.]؛ ابن بابویه، کتاب الخصال، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن جوزی، نزهه الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر، چاپ محمد عبدالکریم کاظم راضی، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ ابن سلام، التصاریف: تفسیر القرآن مما اشتبهت اسماوءه و تصرفت معانیه، تونس ۱۹۷۹؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ ابن منظور، لسان العرب، چاپ علی سیری، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ حسین بن علی ابوالفتوح رازی، تفسیر روح الجنان و روح الجنان، چاپ ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۸۲ - ۱۳۸۷؛ محمدبن یوسف ابوحیان، تفسیر البحر المحیط، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغه، قاهره ۱۹۶۴ - ۱۹۶۷؛ هاشم بن سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ محمود بن جعفر موسوی زرندی، تهران ۱۳۳۴ ش؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ بطرس بستانی، محیط المحیط : قاموس مطول للغه العربیه، بیروت ۱۹۸۷؛ عبدالله بن عمر بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التاویل، چاپ فلیشر، اوسنابروک ۱۹۶۸؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، استانبول ۱۴۰۱/ ۱۹۸۱؛ حبیش بن ابراهیم تفلیسی، وجوه قرآن، چاپ مهدی محقق، تهران [تاریخ مقدمه ۱۳۴۰ ش]؛ محمد اعلی بن علی تهانوی، کتاب کشاف اصطلاحات الفنون، چاپ محمد وجیه ... [و دیگران]، کلکته ۱۸۶۲؛ حسین بن محمد دامغانی، الوجوه و النظائر فی القرآن، چاپ اکبر بهروز، تبریز ۱۳۶۶ ش؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سید کیلانی، تهران [تاریخ مقدمه ۱۳۳۲ ش]؛ محمود بن عمر زمخشری، اساس البلاغه، مصر ۱۹۷۲ - ۱۹۷۳؛ همو، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیوان الاقاویل فی وجوه التاویل، بیروت [بی تا.]؛ عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، قم ۱۴۰۴؛ محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۰-۱۳۹۴ / ۱۹۷۱-۱۹۷۴؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد عارف زین، صیدا ۱۳۳۳-۱۳۵۶ / ۱۹۱۴-۱۹۳۷؛ محمد بن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۴۰۰-۱۴۰۳ / ۱۹۸۰-۱۹۸۳؛ فخرالدین بن محمد طریحی، مجمع البحرین، چاپ احمد حسینی، تهران ۱۳۶۲ ش، محمد بن حسن طوسی، التبیان فی التفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب نصیر عاملی، بیروت [بی تا.]؛ علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغه، چاپ محمد عبده و محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر [بی تا.]؛

محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی تا.]؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، جزء ۲، قاهره ۱۹۶۷/۱۳۸۷، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ ش؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۶؛ یعقوب بن احمد کردی نیشابوری، کتاب البلغه: فرهنگ عربی و فارسی، چاپ مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، چاپ علی اکبر غفاری، بیروت ۱۴۰۱؛ لسان التنزیل، چاپ مهدی محقق، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مالک بن انس، الموطا، چاپ محمد فوءاد عبدالباقی، قاهره ۱۹۵۱/۱۳۷۰؛ محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بحارالانوار، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ جلال الدین محمد بن محمد مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ احمد بن علی نسائی، سنن النسائی، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ علی اکبر نفیسی، فرهنگ نفیسی، تهران ۱۳۴۳ ش.

/ ابراهیم دیباجی /

نمونه مقاله دایرةالمعارف (۲)/ عرفانی

ب

ابدال «ب» / «و» (**w.v**) نیز در شاخه‌های مختلف ترکی دیده می شود، مانند **bar** در ترکی باستان و اویغوری و جغتایی، **ber** در قزاقی و قرقیزی، **bir** در قازانی و باشقیری که در ترکی ترکیه و آذربایجان و کریمه ور (**ver**) (بده) است. و نیز ترکی ترکیه و آذربایجان: **araba** (ارابه)، ازبکی: **arava**؛ ترکی ترکیه و آذربایجان: **oba** (اوبه)، ترکمنی: **owa**. «ب» آغازین در برخی شاخه‌ها حذف شده است، مانند **bolmak** در ترکی باستان، اولماق (شدن) در ترکی ترکیه و آذربایجان.

/ تلخیص شده از د. ترک/

در عرفان اسلامی. در عرفان اسلامی و عقاید باطنی بعضی فرق و نیز در علوم غریبه که متضمن اعتقاد به اسرار حروف بوده، حرف «ب» در میان حروف دیگر دارای اهمیتی خاص است. توجه به حروف و اعداد و اسرار معنوی آنها که نزد نحله‌های پیش از اسلام سابقه داشته است در عصر اسلامی در میان فرقی از مسلمین با گرایشهای عرفانی و باطنی آغاز شد و بالاخص با توجه به حروف مقطعهء قرآن کریم و خواص حروف آیات شریفه و اسماء حسنی بتدریج رشد کرد و بعدها به شکلی افراطی نزد حروفیه و نقطویه نظامی خاص یافت. در میان صوفیه اگر چه از آغاز توجه به اسرار حروف و جنبه‌های رمزی آنها وجود داشته است، ولی ابن عربی و پیروان او بدین مبحث اهتمامی خاص نشان داده‌اند و از ترکیب عقاید پیشینیان در بارهء حروف و تطبیق آنها با آراء خود شکل تکامل یافته‌تری از نظریات عرفانی در بارهء اسرار حروف عرضه کرده‌اند (مقدمهء ابن خلدون، ج ۲، ص ۱۰۵۳ و بعد).

از دیر باز هر یک از حروف الفبا را دارای معنایی خاص می دانستند که از مشابهتی صوری یا صوتی با یکی از اسماء و صفات خداوند یا مدلولی عرفانی استنباط شده بود. در روایتی از علی بن ابی طالب (ع) منقول است که هر یک از حروف الفبا اسمی از اسماء خداوند است: «اما الالف فالله الذی لا اله الا الله، و اما الباء فباق بعد فناء خلقه ...» (ابن بابویه، کتاب التوحید، قم ۱۳۹۸، ص ۲۳۵؛ همو، معانی الاخبار، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۱ ش، ص ۳؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲۰). در چند روایت دیگر که در کتب اخبار شیعه نقل شده معنای حرف باء «بهجه‌الله» دانسته شده است (کتاب التوحید، ص ۲۲۳، ۲۳۶-۲۳۷؛ معانی الاخبار، ص ۴۴، ۴۶؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۸) و در روایتی دیگر در معنای «بسمله» از امام جعفر صادق (ع) نقل شده است که معنای باء «بهاءالله» است (کتاب التوحید، ص ۲۳۰؛ معانی الاخبار، ص ۳). این معنای اخیر در تفاسیر و آثار صوفیه نیز آمده است (قشیری، لطائف الاشارات، چاپ ابراهیم بسیونی، قاهره ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴؛ میبدی، کشف الاسرار، تهران ۱۳۳۱ ش، ج ۱، ص ۲۶؛ سعدالدین حمویه، المصباح فی التصوف، ص ۵۷). علاوه بر این، صوفیه برای باء «بسمله» معانی دیگری چون «براءه الله سبحانه و تعالی من کل سوء» و «بره باولیائه» (لطائف الاشارات، ج ۱، ص ۴۴؛ کشف الاسرار، ج ۱، ص ۲۷) نیز برشمرده‌اند. خواجه محمد پارسای نقشبندی

(متوفی ۸۲۲) در ضمن بیان معانی و اشارات عرفانی حروف الفبا در بارهء باء می گوید: «الباء بوءک بنعمه‌الله سبحانه علیک و بذنوب الهجس و الحدس و الخلس، یعنی چشم گشاده داشتن به الطاف الهی به اعتراف کردن نعمتها که از وی سبحانه در بارهء خود مشاهده کند تا از آن سبب محبت منعم در دلش پیدا شود و چنان شیفتهء منعم شود که به خود نپردازد و او را از هواجس نفسانی چنان پاک گرداند که ظن و وهم را در مقام او راه نماند که این جمله ذنوبی است که دل را تیره گردانند و از حضور به آن جناب دل را باز دارند» (تحفه السالکین، ص ۲۹۹). و شیخ عزیز نسفی بر اساس حدیثی از رسول اکرم (ص) هر یک از حروف را اشاره به یکی از اسماء حسنی می شمرد و در بارهء باء می گوید: «الباء من اسم الله الذی هو الباری» (رسالهء خواص الحروف، نسخهء بایزید ولی الدین، گ ۲۸۵ ب).

حرف «ب» و خصوصیات آن عرصهء گستردهای برای تاویلات و گفتارهای عرفانی شده و از اولیاء و عرفا سخنانی در این باره نقل است. گذشته از فصول و ابواب برخی کتب، رسائل مفردی نیز در این باره نوشته‌اند. از آن جمله است: رساله الباء و اسراره از ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) (عثمان یحیی، ح‌تاریخ و طبقه‌بندی آثار ابن عربی‌چ[1] دمشق ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱) و کتاب الباء از عبدالکریم جبلی (متوفی ۸۲۰) (نسخهء خطی کتابخانهء سلیمانیه، استانبول، ش ۲۴۵۹، گ ۵۰-۷۰، که در واقع بخشی است باقی مانده از حقیقه الحقائق او) و سر النقطه تحت باء البسمله از علاءالدوله‌ء سمنانی (۶۵۹-۷۳۶) (نسخهء کتابخانهء شمارهء ۱ مجلس شورای اسلامی، تهران، ش ۹۶/۳) و رساله فی بیان انا النقطه التی تحت الباء از موءلفی ناشناخته (کتابخانهء مغنیسیا، ش ۲۹۳۳/۸) و شرح حدیث انا النقطه از میرزا محمد تقی مامقانی نیر تبریزی (۱۲۴۸-۱۳۱۲) (الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۸۹).

به گفتهء ابن عربی و پیروان او الف (ا) رمز ذات الهی است و در عدم تعین مانند ذات مطلق مجرد است. و چون حق تعالی از مقام اطلاق به صورت تعین نازل شود آن حقیقت کلی متعین (= تعین اول)، که گاه عقل اول و گاه روح اعظم خوانده شده است. رابط تعلق واجب به ممکن و پیوند قدیم به محدث می گردد. همچنین است در حروف که الف (ا) از مقام اطلاق و تجرد به سبب نقطه‌ای به مقام تقید و تعین نازل می شود و باء (ب)، که در واقع عبارت است از الفی افقی و یک نقطه، پدید می آید. و این نقطه که نقطهء تعین است سبب تمییز بین «ا» و «ب» می شود آن گونه که «امکان» سبب تمیز واجب از ممکن است (قیاس شود با کلام احمد غزالی که نقطهء باء را تخم «حب» در «یحبهم» و «یحبونه» می داند. سوانح، ص ۴۴).

همچنان که فیثاغورسیان نسبت باری تعالی را به موجودات مانند نسبت یک (۱) به اعداد می دانستند و نسبت عقل کل را به موجودات مانند نسبت دو (۲) به اعداد می شمردند و معتقد بودند که یک (۱) فقط اصل و منشاء اعداد است ولی نخستین عدد دو (۲) است زیرا اول کثرت است و عدد عبارت است ا ز کثرت آحاد (رسائل اخوان الصفاء، ج ۱، ص ۵۳-۵۷)، عرفای اسلام نیز می گفتند که الف از حروف نیست («الالف لیس من الحروف

۱- O.Yahya. Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi

عند من شم رائحه من الحقائق ولکن قد سمته العامه حرفا»، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۹۵) و باء (که ارزش عددی آن دو است) اولین مرتبه در عالم کثرت است و تمیز آن از الف (= حق تعالی) به سبب نقطه (= امکان) است. و از این رو ابن عربی گفته است: بالباء ظهر الوجود و بالنقطه تمیز العابد عن المعبود» (الفتوحات، ج ۲، ص ۱۳۴؛ کشف الغایات، ص ۱۰۸-۱۱۰) و دیگری گفته است: «لیس للکون ظهورا اصلا عند تجلی الحقیقه و انما ظهوره بالباء، لانه ثوبها» (کشف الغایات، ص ۹۹) و معنای این سخن ابومدین (متوفی ۵۹۴) که گوید: «ما رایت شیئا الا و رایت الباء علیه مکتوبه» (الفتوحات، ج ۲، ص ۱۳۴؛ کشف الغایات، ص ۱۰۰) آن است که در هر چیز تعین (= باء) و عبودیت را می دیدم (مشارق الدراری، ص ۱۴۶). و چون غیر از الف، حروف دیگر و از جمله «ب» از عالم کثرت و ماسوی الله‌اند سنایی آنها را «بت» دانسته است: «با و تا بت شمر الف الله» (حدیقه الحقیقه، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۹ ش، ص ۱۱۰؛ و قیاس شود با قول محمد بن عبدالجبار النفری در المخاطبات، لندن ۱۹۳۵، ص ۲۰۵، که همهء حروف را جز الف بیمار می شمرد).

برخی از عرفا آن تعین اول (= ب) را نور محمدی دانسته‌اند و گفته‌اند که نقطهء آن «ب» علی (ع) است، و همچنان که تعین باء به نقطهء آن است کمال نبوت نیز به ولایت است. عبارت «انا النقطه التی تحت الباء» در آثار شیعه (مانند نقد النقود، ص ۵۴۶؛ الاسفار، ج ۷، ص ۳۲-۳۴؛ نفائس الفنون، ج ۲، ص ۱۰۳؛ بحر المعارف، ص ۳۹۴؛ و نیز در آثار حروفیه کامل الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۲۰۹) به علی بن ابی طالب (ع) نسبت داده شده و حال آنکه در زمان آن حضرت خط عربی هنوز نقطه نداشته است. این گفته از آن ابوبکر شبلی (متوفی ۳۳۴) و بدین معناست که همچنان که نقطهء باء برای تمییز آن از الف و حروف دیگر است، من نیز نقطهء تمییز با معبودم و عبد و عابدی هستم با هر آنچه مقتضای عبودیت است (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۲۱، ج ۲، ص ۱۳۴؛ مشارق الدراری، ص ۱۴۶).

چون «ب» حرف نخستین است تمامی سوره‌های قرآن کریم با این حرف (= باء بسمله) آغاز می شود. و حتی سورهء توبه، که تنها سوره‌ای است که بسمله ندارد، نیز با حرف «ب» («براءه من الله و رسوله ...») شروع می شود (الفتوحات، ج ۱، ص ۳۵۶). سنایی همین آغاز شدن قرآن را با «ب» و پایان یافتن آن را با «س» اشاره به کلمهء «بس» می داند که به گفتهء او دلالت دارد بر آنکه قرآن و تعالیم آن کافی و بسنده است (دیوان سنایی، چاپ مدرس رضوی، ص ۳۰۹). نه فقط قرآن که تورات نیز، به گفتهء ابن عربی در مناظره‌اش با یکی از احبار یهود، با حرف «ب» آغاز می شود (الفتوحات، ج ۱، ص ۳۵۶، نخستین کلمهء عبری **be-resit** است). بعدها کسانی مانند شمس الدین آملی (قرن هشتم) مدعی شدند که همهء کتب آسمانی با حرف «ب» آغاز شده است («اول صحیفهء آدم و نوح و ابراهیم ب بود»، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۱۰۳).

ابن عربی که برای حروف قایل به وجود عوالمی بوده و هر یک را از عالمی خاص و متعلق به فلکی دانسته و برای آنها طبیعتی و عنصری پنداشته است، حرف «ب» را از عالم ملک و شهادت شمرده است (الفتوحات، ج ۱، ص ۲۶۱، ۳۲۱) که عنصرش آتش و طبعش گرم و خشک است و به فلک بروج یا فلک کرسی متعلق است (الفتوحات، ج ۱، ص ۳۲۲؛ نیز البونی، شمس المعارف الکبری، ص ۵؛ نفائس الفنون، ج ۲، ص ۱۰۱). به گمان

برخی، حروف نیز مانند موجودات دیگر عالم آفرینش خاصی داشته‌اند. و چون شمار حروف بیست و هشتگانهء عربی با عدد منازل قمر برابر است (در بارهء قدمت این عقیده کامل الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۱۸۰)، آفرینش هر حرفی، که مانند موجودات عالم به وسیلهء یکی از اسماء الهی تحقق یافته، همزمان با خلقت یکی از منازل قمر بوده است، و حرف باء و منزل فرع المقدم را خداوند با اسم «اللطیف» آفریده است (شاه نعمه الله ولی، اسرار الحروف، رساله‌ها، ج ۳، ص ۳۶۲).

چون باء نخستین حرف بسمله است در فضایل و آثاری که عرفا برای بسمله شمرده‌اند، به حرف باء به عنوان یکی از اجزاء مهم بسمله بالاخص پرداخته‌اند. و همچنان که ابن عربی گفته است که با حرف «ب» وجود ظهور یافت، برخی گفته‌اند که «ظهر الوجود من باء بسم الله الرحمن الرحیم» (سید حیدر آملی، نقد النقود، ص ۶۹۵؛ عبدالرزاق کاشی، تفسیر القرآن الکریم، منسوب به ابن عربی، بیروت ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۸). همچنین گفته‌اند که چهار نقطهء بسمله (نقطه‌های «بسم» و «رحمن» و «رحیم») رمزی از حضرات اربع (غیب مطلق و غیب مضاف و وجود مطلق و وجود مضاف) است (کشف الغایات، ص ۹۷) و جمیع مراتب الهی و کونی در بسمله است و همهء فضایل در آن مضمر است. و گفته‌اند که جمیع فضایل کتب الهی پیشین در قرآن است و جمیع فضایل قرآن در سورهء فاتحه و جمیع فضایل سورهء فاتحه در بسمله است. و هر آنچه در باء است در نقطهء آن است. و در سخنی منسوب به حضرت علی (ع) آمده است که شرح باء بسمله بار هفتاد شتر است («والله لو شئت لا وقرت سبعین بعیرا من شرح باء بسم الله الرحمن الرحیم»، جامع الاسرار، ص ۵۶۳).

منابع: ابن عربی، الفتوحات المکیه، چاپ عثمان یحیی، قاهره ۱۹۸۵، ج ۱، ۲؛ همو، التجلیات الالهیه، به همراه کشف الغایات، چاپ عثمان یحیی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ سعیدالدین فرغانی، مشارق الدراری، شرح تائیهء ابن فارض، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۹۸؛ محمد بن محمد پارسای نقشبندی، تحفه السالکین، دهلی ۱۹۷۰؛ شاه نعمه الله ولی، رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمه‌الله ولی، چاپ جواد نوربخش، ج ۳، تهران ۱۳۵۶ ش؛ شمس الدین آملی، نفائس الفنون فی عرائس العیون، ج ۲، تهران ۱۳۷۹؛ رسائل اخوان الصفاء، بیروت ۱۹۵۷، افست قم ۱۴۰۵؛ سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام نقد النقود فی معرفه الوجود، چاپ عثمان یحیی و هانری کربن، تهران ۱۳۴۷ ش؛ سعدالدین حمویه، المصباح فی التصوف، چاپ نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمد بن عبدالجبار النفری، کتاب المواقف و کتاب المخاطبات، چاپ آرتور آربری، لندن ۱۹۳۵؛ رسائل حروفیه، چاپ کلمنت هوار، لیدن ۱۹۰۹؛ اسماعیل حقی برسوی، رساله اسرار الحروف، ترجمهء احمد السعید سلیمان در حولیات کلیه الاداب، جامعه القاهره، ج ۳۰ (۱۹۶۸)، ص ۱-۲۹؛ عزیز نسفی، اسرار التصوف و خواص الحروف و رسالهء خواص الحروف، نسخهء خطی بایزید ولی الدین ۱۸۲۵، میکروفیلم دانشگاه تهران ۴۴۲؛ احمد غزالی، سوانح، چاپ نصرالله پور جوادی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ ابن خلدون، مقدمه، ترجمهء محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ **1965; Gary,"letters ...", ERE, VEE, 897-8.**

and Islamic Culture. New York 1984; J.K. Birge, The Bektashi Order, London

Annemarie Schimmel. Calligraphy

نمونه مقاله دایره‌المعارف (۳)/ ادبی

باغ

مسحور زیباییها و شکوه اشیاء و تزیینات کاخ شده که از بحث در بارهٔ این مجموعهٔ وسیع و شکل باغ سازی و کوشکهای آن بازمانده است. او ارزش ظرفها و اشیای طلای داخل یکی از تالارها را، به ارزیابی بازرگانان خبرهٔ هیئت انگلیسی همراه، حدود بیست میلیون لیرهٔ استرلینگ نوشته است. (ویلبر، ص ۱۶۴-۱۶۵). نخستین مدرک تصویری موجود از باغ و عمارت چهلستون اشرف را هومر دوهل در ۱۲۶۳ و اولین نقشهٔ باغهای بهشهر، همراه با دو طرح از بناهای آن، را ژاک مورگان در ۱۳۰۷ تهیه کرده است (مورگان، ص ۲۳۱-۲۳۴). نیز دونالد ویلبر (ص ۱۵۶ و ۱۵۸)، در بررسی مجدد خود از مجموعهٔ این باغها و آثار به جا مانده از آنها، با توجه به نقشهٔ مورگان، دو نقشه ارائه داده است: یکی از طرح دورهٔ صفویه و دیگری از وضع موجود.

باغهای عمدهٔ دوران صفویه به این شرح است: باغ شمال، باغ شاه (باغ چهلستون)، باغ خلوت، باغ حرم و باغ صاحب الزمان، باغ تپه و باغ چشمه (چشمه عمارت)، صفی آباد، استخر، و باغ عباس آباد. این باغها، به صورت یک باغ بزرگ یا چند باغ پی در پی (باغ شمال، باغ خلوت، باغ حرم، باغ صاحب الزمان)، بر اساس طرحهای محوری متکی بر سر در و خیابان وسیع و آبنمای میانی و استخر مقابل بنا و کوشک وسط باغ و صفه‌سازی و پله‌بندی برای استهلاک شیب احداث شده بودند. پیترو دلاواله در بارهٔ باغ تپه می نویسد: «آب فقط در نهرهای متعددی که همه مستقیم و یکنواخت هستند در وسط خیابان جاری می شود و کف خیابانها سنگفرش است. در وسط باغ، جایی که خیابانها یکدیگر را قطع می کنند، عمارت هشت گوش کوچک ولی بلند و چند طبقه‌ای ساخته شده» (ص ۲۶۴). آبنماها و آبشارهای کوچک در کنار درختهای سرسبز و بوته‌های گل به همهٔ باغها جلوه می بخشید. باغها بخصوص در شب، منظرهٔ دلنشینی داشتند. در جدار داخلی آبراهه‌های اصلی، سوراخهایی ایجاد کرده بودند که ممکن بود در حدود یک هزار شمع روشن را در آنها نگاه داشت. شمعهایی نیز در اطراف استخر بزرگ روشن می کردند و به این مناسبت نام استخر نور بر آن اطلاق کردند. طرح اصلی و اساسی این آبراهه‌ها هنوز باقی است (ویلبر، ص ۱۶۲).

مجموعهٔ باغ شمال و باغ خلوت و باغ حرم و باغ صاحب الزمان و بناهای آن که تا اوایل قرن چهاردهم آثارشان بر جا بود، از میان رفته است و اکنون باغ شاه یا باغ چهلستون و باغ تپه و باغ چشمه عمارت برجاست. بنای دیوانخانهٔ عهد صفوی در باغ شاه، در عهد نادر، در آتش سوخت و بنای چهلستون به جای آن ساخته شد که آن نیز در دوران قاجار دگرگون شد. طرح کلی این باغ با خیابان وسیع مرکزی و سروهای بلند و خوش قامت کهنسال آن و آبنمای میان خیابان هیئت اصلی خود را حفظ کرده و زیباست. وجود باغ تپه، بر فراز بلندی واقع در مشرق باغ شاه، نمونه‌ای است از استفادهٔ آگاهانهٔ طراحان اصلی از عوارض منطقه. باغ چشمه عمارت، که روی نقشه نسبت به باغهای دیگر مورب است (عسگری، ص ۲۰۳)، با توجه به وضع طبیعی منطقه مطلوبترین شرایط را

داراست و فضاسازی مجموعه را تکمیل می کند. این باغ بر اساس صفه‌ها و پله‌بندیهایی که شیب را مستهلک ساخته‌اند، طرح ریزی شده است. هیئت کلی بنای کهنسال آجری چشمه عمارت، با طاقنماهای قوسدار و ورودیهای آن، همچنان برپاست ولی تزیینات زیبای داخلی و کاشیهای لعابدار و تابلوهای نقاشیش، که ظاهرا کار یکی از هنرمندان هلندی بوده، همه از میان رفته است.

منابع: اسکندر منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران ۱۳۵۰ ش؛ پیترو دلاواله، سفرنامهء پیترو دلاواله: قسمت راجع به ایران، ترجمه شعاع الدین شفا، تهران ۱۳۴۸ ش؛ علی بابا عسگری، بهشهر (اشرف البلاد)، تهران ۳۵۰٪ ش؛ ژاک ژان ماری دو مورگان، جغرافیای شمال ایران، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز ۱۳۳۸ ش؛ دونالد نیوتن ویلبر، باغهای ایران و کوشکهای آن، ترجمه مهین دخت صبا، تهران ۱۳۴۸ ش.

/ پرویز ورجاوند /

باغ در شعر فارسی. باغ و متعلقات آن گسترده‌ترین مقولهء شعر فارسی است. چنین مجموعه‌ای، آمیخته از رنگ و عطر، می تواند پر جاذبه‌ترین عینیت برای شاعر باشد. بر این مبناست که شعر فارسی، از جهتی، با وصف باغ آغاز می شود. گواه درستی این ادعا هزاران تشبیب و تغزلی است که شاعران ایرانی، خاصه سرایندگان سبک خراسانی، برای قصاید خود سروده‌اند.

باغ و اجزای آن بر اندیشه و احساس شاعر اثر می گذارد و از آمیزش این طبیعت بیرونی با طبیعت درونی شاعر، سروده‌هایی پدید می آید که هم مجسم کنندهء زیباییهای باغ است و هم نمایندهء احساس زیباشناختی سراینده.

سبک خراسانی. در اندیشهء شاعران سبک خراسانی، سرو و گل شاخصترین رویندگان باغ و ارمغانهایی بهشتی اند (فردوسی، ج ۶، ص ۱۴۹۹؛ کسایی مروزی، ص ۲۷). از شاعران این سبک، منوچهری دامغانی بیش از همه از باغ و متعلقات آن متاثر است. در نگاه او، باغ مجموعه‌ای از زیباییهای، بصری، سمعی و شمی است که وی را به شادی و شادخواری فرا می خواند و به خلق تصاویر دل انگیز وا می دارد. او برای بهره‌گیری از زیباییهای باغ، چمیدن بر گل و باد رنگ و نرگس و سوسن را، به ممدوحان و مخاطبان خویش توصیه می کند (ص ۸۸). منوچهری با تامل در آواز پرندگان، باغ را به کارگاهی از موسیقی بدل می کند که مرغان، خوانندگان و نوازندگان آن اند (ص ۱۰۸-۱۰۹). و گاهی این نظام رنگین و آهنگین را حلقهء سماع طبیعت می بیند (ص ۲۰۹). او در قصیده‌ای در مدح مسعود، پس از وصف باغ در نوروز، آن را به معشوقهء امیر مانند می کند که مدام در کار جامه‌گردانی است (ص ۱۱۱). در مسمط هشتم خود، ابر را عاشقی از سفر برگشته می بیند که از دور و با حسرت در روی باغ، که معشوقهء اوست، می نگرد (ص ۱۹۰-۱۸۹)؛ و در مسمط نهم از بوستانبان می خواهد تا با چیدن و آوردن گلهای رنگارنگ، بساط بزم و شادخواری را بگستراند (ص ۱۹۳-۱۹۴). سرانجام، این عشق، او را بر آن می دارد تا آرزو کند که بعد از مرگ نیز در زیر سایهء رزی در باغ، به خاکش بسپارند (ص ۶۹-۷۰).

شاعر دیگر این سبک، فرخی است که به علت داشتن سرشتی روستایی، با باغ الفتی ناگسستنی دارد. او معمولا به میانجی تعبیری خوشایند از وصف باغ، استادانه به مدح ممدوح گریز می زند. بر این اساس، در دیوان او

مکرر به تصاویر باغ برمی خوریم (ص ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۵، ۱۸۵، ۴۲۷). مثلا در قصیده‌ای بعد از اینکه رنگارنگی باغ بهاری را به خلعت ملون اهدایی امیر تشبیه می کند، به ستایش امیر یوسف، برادر سلطان محمود می پردازد (ص ۱۳)؛ و در سروده‌ء دیگری، پس از برشمردن دلگشاییهای باغ، آن را مخاطب می سازد و با مجلس سلطان محمود همپایه نمی داند (ص ۸۲-۹۳). تالم او پس از دیدن باغ پیروزی که جشنگاه سلطان محمود بوده و سپس به آرامگاهش بدل گشته (ص ۹۱)، انبساطش پس از استماع شعر و موسیقی در باغ امیر یوسف سپهسالار (ص ۳۹۰-۳۹۱) و وجدش پس از دیدن زیبایی باغهای بلخ و گوزکانان (ص ۱۰۷-۱۰۸)، اثر پذیری آشکارش را از باغ نشان می دهد. اما بیشترین تاثیر را در بندهای آغازین ترجیع بند معروفش می توان یافت که از باغبان کلید باغ را طلب می کند (ص ۴۰۳).

در شعر حماسی نیز، که اوج آن در دوره‌ء سبک خراسانی است، با جلوه‌های گوناگون باغ روبروییم. فردوسی در بسیاری از ابیات شاهنامه از باغ سخن گفته است، از جمله: به آتش کشیده شدن باغ در سوگ ایرج به دست فریدون (ج ۱، ص ۹۲)؛ تشبیه مازندران به باغی بزرگ از زبان دیو بربط نواز، (ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۷)؛ بنیان گرفتن شارستان گنگ دژ همچون باغی بهشتی به همت سیاوش (ج ۳، ص ۶۱۹)؛ توقف گشتاسب در باغواره‌ای گسترده در سرزمین روم به انتظار سرنوشت (ج ۶، ص ۱۴۵۶)؛ باغبانی زردشت در آغاز داستان گشتاسب و نشاندن نهال سرو بهشتی بر درگاه آتشکده (ج ۶، ص ۱۴۹۹)، حضور پنهانی باربد با جامه و بربط سبز در لابلای برگهای سبز درختان باغ شاهی (ج ۹، ص ۲۸۸۲- ۲۸۸۶)؛ حالت فریبنده و منفی باغ جادو در هفت خوان اسفندیار (ج ۶، ص ۱۵۹۵)؛ تصویر شگفت انگیزترین باغی که مزدکیان را چون نهالی وارونه در آن کاشته‌اند (ج ۸، ص ۲۳۰۶- ۲۳۰۷) و نمونه‌های دیگر که نشان دهنده‌ء اهمیت باغ در ایران باستان است. در شاهنامه، انسان به گیاهی می ماند که از خون سیاوش می روید. همانندی انسان و گیاه بیگمان از همانندی باغ و جامعه حکایت می کند (سرامی، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۵۵-۱۶۳).

در منظومه‌های غنایی سبک خراسانی نیز باغ از مهمترین مقوله‌هاست. برای مثال بیشتر وقایع داستان ویس و رامین در باغ اتفاق می افتد (فخرالدین اسعد گرگانی، ص ۱۰۶، ۱۰۸- ۱۴۷، ۲۷۳-۲۷۶، ۲۸۲-۲۸۳، ۲۹۲-۲۹۵).

سبک عراقی. با پیدایش سبک عراقی و راه یافتن شعر فارسی از دربارها به خانقاهها، برداشت شاعران از باغ و متعلقات آن ژرفتر و گسترده‌تر شد. شاعران این دوره، که اغلب صوفی مشرب اند، از تامل در این زیباییها به خیر و کمال راه می برند، باغهای زمینی را نمودار باغ ملکوت می دانند و تخیلات عالم معنا را به مشاهده در می آورند. قصیده‌ء منطق الطیر خاقانی (ص ۴۱-۴۵)، منظومه‌های بلبل نامه و منطق الطیر عطار نیشابوری و چهار چمن داعی شیرازی، با تاثر از رساله الطیر ابن سینا و امام محمد غزالی، از این دست است.

در میان شاعران عارف این دوره، کسی که بیش از همه از باغ تاثیر پذیرفته و با نگاه دیگرگونش تصاویر زیادی آفریده مولوی است که از این نظر می توان او را نقطه‌ء مقابل منوچهری دانست؛ زیرا هر چه نگاه منوچهری به باغ بیرونی تر، نگاه مولوی درونی تر است. به باور او همه‌ء اجزای خاموش باغ، اسرار حق را با ما در میان می

گذارند (ج ۳، ص ۱۲۵)، برگها نامه‌هایی هستند که با خط سبز الهی نوشته شده‌اند (ج ۱، ص ۱۸۱)؛ لاله راهبی دلسوخته (ج ۲، ص ۱۸۲)، درخت چراغدان و شکوفه نور حق (ج ۱، ص ۲۸۰)، گل اسحاق خون آلود (ج ۵، ص ۱۵۴)، خیار و خربزه پیادگانی به دنبال کاروان حجاج (ج ۴، ص ۱۹۲)، میوه حلاج بر فراز دار (ج ۲، ص ۱۸۲)، سیب سر گناهکار به دار آویخته (ج ۲، ص ۳۲-۳۳)، درختان شکوفه‌دار میخوارگان مست از شراب الهی (ج ۳، ص ۱۲۶)، درختان بارور گربه‌های بچه به دندان گرفته (ج ۶، ص ۱۴۳)، باغ در بهاران خانقاهی سماع برانگیز (ج ۵، ص ۳) و گلبرگهای گل جمع چهار پر مرغان خلیل (ج ۳آ ص ۱۵۴) است.

تامل در باغ، باور مولوی را به تولد بعد از مرگ نیرومندتر می کند، چنانکه خاکسپاری انسان را همانند کاشتن دانه و در نتیجه در بهار باغ را نیز چون صحرای محشر می بیند (ج ۱، ص ۲۸۰؛ ج ۲، ص ۱۹۷، ۲۰۹؛ ج ۴، ص ۱۵، ۱۰۲؛ ج ۵، ص ۱۶۷؛ ج ۶، ص ۴۰، ۱؛ ج ۷، ص ۱۴۵). در اندیشهء او، درختان خاموشانه املای وحی می کنند (ج ۲، ص ۱۸۲)، هر درختی خضری سبزپوش است که وعظ می گوید (ج ۳، ص ۳۲)، درختان با اذان فاخته به نماز جماعت ایستاده‌اند (ج ۱، ص ۲۸۰) و بنفشه در رکوع است (ج ۲، ص ۱۵۰).

تاثر همه سویهء مولوی از باغ، او را به خلق نظریه‌هایی همچون نظریهء هستی بخش خنده رهنمون می شود، یعنی از شکفتن گلها در می یابد که هر ذره‌ای حرکت و جنب و جوش خویش را به خنده مدیون است (ج ۵، ص ۱۲۳).

شاعر صوفی دیگر این دوره داعی شیرازی است که منظومهء چهار چمن وی، نشانهء تاثیر باغ بر اوست. او در این منظومه، سفری را پا به پای شوق از چهار چمن آغاز می کند و سرانجام پس از سرگردانیهای درونی بسیار، در چمن چهارم، بلبل برایش شرح می دهد که چگونه رنگ و بوی و ظواهر، دیگران را در اسارت داشته و مانع رسیدن آنها به معرفه‌الله است و اضافه می کند که من و گل هر دو اوییم (ج ۱، ص ۱۳۲-۱۸۳).

با اینهمه، شاعران صوفی، باغ بیرونی را چون از آثار حق است، تماشایی می دانند. آنها بر این باورند که باغ حقیقی، دل عارف است که سیر و تماشای آن دیدار با جوهر الهی است.

سبک هندی. از قرن نهم به بعد، با شکل گرفتن سبک هندی، باغ و متعلقات آن در عین حال که محرک عواطف مثبت شاعران است، عواطف منفی و طبیعت ستیزی آنان را نیز می نمایاند. امیر فیض الله حاجبی شاخ گل را به صورت ماری آتش به دهان گرفته می بیند و مخاطب را از چیدن آن برحذر می دارد (مکی، ص ۸۷)؛ ناظم هروی دلتنگی و پریشانی خود را به غنچه و گل مانند می کند (همان، ص ۹۲)؛ سلیم تهرانی در مثنوی در گزارش قحطی گجرات، بلبل را عاشق فراموشکاری می داند که خرمن گل را به یک جو می فروشد (ص ۵۵۵). در نگاه او باغ زندان و آواز بلبلان صدای زنجیر است (ص ۵۵۹). عرفی شیرازی انبوه گلهای بهاری را ریزش خون از دماغ باغ می بیند (ص ۸۸). او طبیعت شاعرانهء خود را باغی دل افروز تصویر می کند که گلهایش، چون مرغان آتشخوار، در آتش غوطه‌ورند (ص ۸۹). بیدل دهلوی در غزلی با ردیف باغ، رنگ و بوی را انکار می کند و آنها را گناه وهم خویش می شمارد. او در این غزل، سایهء گل را پشت پلنگ، آغوش سحر در باغ را کام نهنگ و قلقل مینا را ترنگ شکستن می پندارد (ص ۷۹۰).

دورهٔ بازگشت. شاعران دورهٔ بازگشت هیچ اندیشه‌ای افزون بر قدما ندارند. از معروفترین سروده‌های این دوره، مسمطهای قاآنی است که نظیره‌هایی بر آثار مشابه خود در دیوان منوچهری است با این تفاوت که در وزن از جنب و جوش و تازگی بیشتری برخوردار است. از میان آنها مسمطی را که در ستایش مهد علیا، مادر ناصرالدین شاه (ص ۸۰۹-۸۱۲) و چکامه‌ای را که در مدح امیرکبیر (ص ۴۶-۴۹) سروده، می توان نام برد.

قطعهٔ هزل آمیز آذر بیگدلی نیز از جهت طنز در این دوره قابل ذکر است (ص ۳۱۷-۳۱۸). در این دوره اشعاری نیز در وصف باغهای بخصوصی سروده شده؛ مانند چکامهٔ شوریدهٔ شیرازی در وصف باغ ارم شیراز (آریان پور، ص ۳۴۸-۳۵۱).

شعر معاصر. به علت آمیختگی روزافزون فرهنگ ایرانی و غربی با یکدیگر، جلوهٔ باغ در شعر معاصر از حیثیت اجتماعی و سیاسی برخوردار شده است. ابوالقاسم لاهوتی، که تسلط افکار کمونیستی بر سروده‌هایش آشکار است، در شعر باغبان، استالین را باغبانی می داند که باغ کشور شوراها را از علفهای هرزه پاک می کند (ص ۲۴۲-۲۴۸). فروغ فرخزاد، در شعر دلم برای باغچه می سوزد، جامعهٔ خویش را باغچه‌ای پژمرده می بیند (ص ۳۴۱-۳۴۴). سهراب سپهری، در صدای پای آب، از باغی که در طرف سایهٔ دانایی است، سخن می گوید (ص ۲۷۵). مهدی اخوان ثالث جهان را باغی می بیند که باغبان وارونه کارش دست به تاراج گلها می زند (ص ۱۰).

حمیدی شیرازی (ج ۲، ص ۴۶۰) می کوشد تا با پیشهٔ باغبانی ناکامیهای عشق را به فراموشی بسپارد، اما هر گلی یاد معشوق را در او زنده می کند. قصیدهٔ لطفعلی صورتگر در ستایش شیراز (بخش ۲، ص ۱۲۵-۱۲۶) و قصیدهٔ باغ در خرداد ماه از دکتر حریری (ص ۱۸۴-۱۸۷) نشان دهندهٔ الفت شاعر معاصر به باغ است.

حضور باغ و زیباییهای آن در شعر کودکان نیز، نشانهٔ اثر پذیری شاعران از این مقوله به نوعی دیگر است. در این زمینه، تصنیفهای باغچه‌بان که کودکان همچون گلهای باغ در آنها حضور می یابند و شعر بلند شیرین تر از پرواز، که باغ در آن نماد جامعه‌ای است که از دو گروه رستنیها و پرندگان تشکیل شده، در خور یادآوری است (سرامی، ۱۳۶۹ ش).

تاثیرات جنبی باغ بر شعر فارسی. تاثیر باغ بر شاعران باعث شده است که بسیاری از آنان آفریده‌های خود را با باغ و گلستان همانند بدانند؛ مانند سعدی که گلستان را همچون باغ می بیند (ص ۵۴) و چند سدهٔ بعد، بیدل دهلوی تامل در این گلستان را به سیر در باغ و تماشای گلها ترجیح می دهد (ص ۷۰۴). حتی ناصر خسرو هم که به سبب مشرب دینی و فلسفی خود در باغ و متعلقات آن به دیدهٔ حقارت می نگرد (ص ۱۶۱)، نظم و نثر را با سنبل و ریحان و دیوان خویش را با باغ همانند می یابد (ص ۳۷۰). این تاثیر تا بدانجاست که بسیاری از شاعران در نامیدن مجموعه‌های شعر خویش از کلمهٔ باغ بهره جسته‌اند؛ مانند باغ صائب، باغ آینه، باغ شب، باغ ارم، باغ بهشت و باغچهٔ ریحان. از تاثیرات جنبی دیگر، تالیف کتابهایی چون ارشاد الزراعه در زمینهٔ باغداری و کشاورزی است که موءلف ضمن معرفی هر یک از درختان و میوه‌ها، بیتی مناسب ارائه داده است. در سروده‌های شاعرانی هم که از طریق باغداری و کشاورزی زندگی می کرده‌اند، به اشعار و ابیاتی از این دست بر می خوریم

(ابونصری هروی، ص ۲۲).

گاه شاعر، علاوه بر وصف طبیعت زندهٔ باغ، به جزئیات آن نیز می پردازد؛ مانند مثنویهای کلیم در وصف اکبرآباد و باغ جهان آرا (ص ۳۴۰-۳۵۱) و دو منظومهٔ عبدی بیک شیرازی، متخلص به نویدی، به نامهای روضات الصفات در وصف باغ جعفرآباد و دوحه الازهار در وصف باغ سعادت آباد قزوین (ص ۱۲۰). نویدی در منظومهٔ ۱۱۷۰ بیتی دوحه الازهار از نقشهٔ عمومی باغ، معماری ابنیه و قصرها، خیابان بندیها و ایوانها سخن به میان می آورد و در این گزارش از یازده نقاشی که یکی از آنها به نام «سیر و سیاحت در باغ» است، یاد می کند (همان، ص ۵-۶).

تاثیرات جنبی دیگر باغ عبارت است از: حضور کلمهٔ باغ و متعلقات آن در شعر شاعران به صورت ردیف شعری، از جمله دو غزل صائب با ردیفهای «در باغ» و «است درین باغ» (ج ۵، ص ۲۴۸۱، ۲۴۸۳)، قصیدهٔ سلمان ساوجی (ص ۵۳۷-۵۴۰) و قصیدهٔ عرفی شیرازی با ردیف «نرگس» (دیوان، ص ۵۹)، غزل جلال عضد با ردیف «گل» (ص ۱۲۷) و غزل صائب با ردیف «شکوفه» (ج ۶، ص ۳۲۳۶). کتیبه‌های باغها در بر دارندهٔ ماده تاریخ بنای آنها و بیشتر در قالب قطعه است، و فقط ارزش تاریخی دارد، مانند ماده تاریخ باغ دلگشا، باغ عشرت و باغ دلگشای یزد؛ تشکیل انجمنهای شعرخوانی در باغها و گرد آمدن صوفیه در آنها.

واپسین تاثیر باغ بر شاعران فارسی زبان اینکه عده‌ای از آنان، باغ را برای آرامگاه ابدی خود اختیار کرده‌اند؛ چنانکه کمال خجندی در باغ شیخ کمال (دهخدا، ذیل «باغ شیخ کمال»)، زیب النسا مخفی در باغ سی هزاری دهلی (مقالات منتخبهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ خاورشناسی، جلد ۲، ص ک) و صائب تبریزی در باغی در ناحیهٔ عباس آباد اصفهان مدفون است.

منابع: لطفعلی بن آقاخان آذر بیگدلی، دیوان لطفعلی بیک آذر بیگدلی، چاپ حسن سادات ناصری و غلامحسین بیگدلی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ علیرضا آریان پور، پژوهشی در شناخت باغهای ایران و باغهای تاریخی شیراز، تهران ۱۳۶۵ ش؛ قاسم بن یوسف ابونصری هروی، ارشاد الزراعه، چاپ محمد مشیری، تهران ۱۳۴۶ ش؛ مهدی اخوان ثالث، «السلام یا سیدنا الخدیو» (شعر)، نگین، سال ۹، ش ۹۹، (مرداد ۱۳۵۲ ش)؛ ثمین باغچه‌بان، رنگین کمون، [تهران بی تا.]؛ عبدالقادر بن عبدالخالق بیدل دهلوی، کلیات دیوان مولانا بیدل دهلوی، چاپ حسین آهی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ جلال عضد، دیوان جلال الدین عضد یزدی، چاپ احمد کرمیم، تهران ۱۳۶۶ ش؛ علی اصغر حریری، «باغ در خرداد ماه» (شعر)، گوهر، سال ۶، ش ۳ (خرداد ۱۳۵۷ ش)؛ مهدی حمیدی شیرازی، دیوان حمیدی، ج ۲. اشک معشوق، تهران ۱۳۶۷ ش؛ بدیل بن علی خاقانی، دیوان افضل الدین بن علی نجار خاقانی شروانی، چاپ ضیاءالدین سجادی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ نظام الدین محمد داعی شیرازی، کلیات شاه داعی شیرازی، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۹ ش؛ علی اکبر دهخدا، لغت نامه، زیر نظر محمد معین، تهران ۱۳۲۵-۱۳۶۱ ش؛ سهراب سپهری، هشت کتاب، تهران ۱۳۵۵ ش؛ قدمعلی سرامی، از رنگ گل تا رنج خار: شکل شناسی داستانهای شاهنامه، تهران ۱۳۶۸ ش؛ همو، شیرین تر از پرواز، تهران ۱۳۶۹ ش، جاهای متعدد؛ مصلح بن عبدالله سعدی، گلستان سعدی، چاپ غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ سلمان بن محمد سلمان ساوجی،

دیوان سلمان ساوجی، با مقدمهٔ تقی تفضلی، چاپ منصور مشفق، تهران ۱۳۶۷ ش؛ محمد قلی سلیم تهرانی، دیوان کامل محمد قلی سلیم تهرانی، چاپ رحیم رضا، تهران ۱۳۴۹ ش؛ محمد علی صائب، دیوان صائب تبریزی، چاپ محمد قهرمان، تهران ۱۳۶۴ - ۱۳۷۰ ش؛ لطفعلی صورتگر، نامهٔ صورتگر، گردآورنده کوکب صورتگر (صفاری)، تهران ۱۳۶۸ ش؛ جمال الدین محمد عرفی شیرازی، کلیات عرفی شیرازی، چاپ جواهری (وجدی)، تهران ۱۳۶۹ ش؛ فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، چاپ مجتبی مینوی، تهران ۱۳۱۴ ش؛ فروغ فرخزاد، جاودانه فروغ فرخزاد، گردآورنده امیر اسماعیلی، ابوالقاسم صدرات، تهران ۱۳۵۱ ش؛ علی بن جولوغ فرخی، دیوان حکیم فرخی سیستانی، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۵ ش؛ ابوالقاسم فردوسی، شاهنامهٔ فردوسی، از روی چاپ وولرس، تهران ۱۳۱۴ ش؛ حبیب الله بن محمد علی قاآنی، دیوان حکیم قاآنی شیرازی، چاپ محمد جعفر محجوب، تهران ۱۳۳۶ ش؛ کسایی مروزی، گزینهٔ اشعار کسائی مروزی، انتخاب و شرح جعفر شعار، تهران ۱۳۷۰ ش؛ ابوطالب کلیم، دیوان قصاید، غزلیات، و مثنویات و مقطعات ابوطالب کلیم کاشانی، چاپ ح. پرتو بیضایی، [تهران] ۱۳۳۶ ش؛ ابوالقاسم لاهوتی، دیوان لاهوتی، چاپ احمد بشیری، تهران ۱۳۵۸ ش؛ مقالات منتخبهٔ مجلهٔ دانشکده خاورشناسی، با پیشگفتار حمید احمد خان، چاپ وزیر الحسن عابدی، لاهور ۱۳۴۶ ش؛ حسین مکی، گردآورنده، گلزار ادب، تهران ۱۳۶۹ ش؛ منوچهری دامغانی، دیوان منوچهری دامغانی، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۴۷ ش؛ جلال الدین محمد بن محمد مولوی، کلیات شمس، یا، دیوان کبیر، چاپ بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۵۵ ش؛ ناصر خسرو، دیوان ناصر خسرو، چاپ مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران [تاریخ مقدمه ۱۳۶۵ ش]؛ زین العابدین عبدالموءمن نویدی، دوحه الازهار، چاپ علی مینائی تبریزی و ابوالفضل رحیموف، مسکو ۱۹۷۴.

/ قدمعلی سرامی /

نمونه مقاله دایره‌المعارف (٤)/ جغرافیائی

بابل، شهرستان و شهری در استان مازندران.

۱) شهرستان بابل. از شمال به دریای خزر، از جنوب به کوههای البرز، از مغرب به شهرستان آمل، از مشرق به شهرستانهای ساری و قائم شهر محدود است. ارتفاع آن از شمال تا ده کیلومتری جنوب بابل از سطح اقیانوس پایین تر است (کمال محمود زاده، شناخت دریای مازندران و پیرامون آن، تهران ۱۳۵۰ ش، ص ۱۰۹).

بر اساس تصویبنامهٔ هیات دولت (شمارهٔ ۶۲۰ ت ۴۹۴۱۶، مورخ ۱۳۶۸/۵/۱۴) شهرهای این شهرستان عبارت است از: بابل (ادامهٔ همین مقاله) و امیرکلا: بخشهای آن: مرکزی و بندپی؛ دهستانهای آن: بابل کنار، گنج افروز، گتاب، لاله‌آباد، کاری پی، فیضیه.

بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ ش از ۴۹۵۲۱۳ تن جمعیت آن ۱۸۲۶۴۱ تن در نقاط شهری و ۳۱۲۵۵۰ تن در نقاط روستایی ساکن بوده‌اند (مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۶۵).

ارقام جمعیت این شهرستان بر اساس سرشماری ۱۳۵۵ ش به این ترتیب بوده است: جمعیت شهرستان بابل: ۳۴۸۶۱۸ تن؛ ساکنان نقاط شهری: ۱۱۳۵۹۲ تن، ساکنان نقاط روستایی: ۲۳۵۰۲۶ تن (مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۵۵).

۲) شهر بابل. مرکز شهرستان بابل، با ۵۲ درجه و ۴۴ دقیقه و ۲۰ ثانیه طول شرقی و ۳۶ درجه و ۳۴ دقیقه و ۱۵ ثانیه عرض شمالی؛ اختلاف ساعت آن با تهران ۵ دقیقه و ۱۵ ثانیه، فاصله تا ساری ۴۸ و تا آمل ۳۶ و تا دریا خزر ۱۸ کیلومتر. متوسط باران سالانه در این شهر ۹۴۷ میلیمتر است. رود بابل از دو کیلومتری غرب آن می گذرد.

بنا به آمار رسمی، شهر بابل در ۱۳۶۵ ش ۱۱۵۸۹۱ تن و در ۱۳۵۵ ش ۶۸۰۵۹ تن و در ۱۳۴۵ ش ۴۹۰۹۸۱ تن و در ۱۳۳۵ ش ۳۶۰۱۹۴ تن جمعیت داشته است. افزایش جمعیت آن میان سالهای ۱۳۳۵ و ۱۳۴۵ ش حدود ۳۸/۱ درصد و میان سالهای ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵ ش حدود ۳۶/۲ درصد بوده است.

شهر بابل ابتدا مامطیر یا ممطیر یا مامطیران نام داشت. پس از حملهٔ مغول و به احتمال در قرن هشتم به بارفروش ده معروف شد. از اواخر عصر صفوی (اواخر قرن یازدهم) به بارفروش مشهور بود. چون رود بابل، که در قدیم به باول معروف بوده است. از کنار آن می گذرد، به همین مناسبت در ۱۳۰۶ ش، به دستور دولت وقت، نام شهر به بابل تغییر یافت (منوچهر ستوده، از آستارا تا استارباد، ج ۴، ص ۱۸۰، حسینعلی رزم آرا و دیگران، فرهنگ جغرافیایی ایران، ج ۳، ص ۳۷).

ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان، (ص ۷۳) در بارهٔ بنای مامطیر و نام آن می گوید که چون امام حسن بن علی (ع) در زمان خلافت عمر به مامطیر رسید و مکانی دلگشا با آبگیرها و مرغان و شکوفه‌ها بدید گفت: «بقعه طیبه ماء و طیر». به گفتهٔ ابن اسفندیار از آن تاریخ «مختصر عمارتی پدید آمد تا به عهد محمد بن خالد که والی ولایت بود بازار فرو نهاد و بیشتر عمارت فرمود؛ در سنهٔ ستین و مائه مازیار بن قارن مسجد جامع بنیاد نهاد و

شهر گردانید». این قسمت مغشوش است و مطالب آن نادرست می نماید. نام مامطیر که به «ماء وطیر» مربوط دانسته شده است نامی قدیمی است و به زبان عربی ربطی ندارد. بعضی از متاخران هم که آن را «مامیترا» دانسته‌اند تنها از روی گمان و مشابهت لفظی بوده است. آنچه با قطع و لااقل با احتمالی قوی می توان گفت این است که این نام پیش از آمدن اسلام بدان محل اطلاق می شده است و حتی پیش از اسلام در خود محل جمعیت و آبادی هم وجود داشته است، زیرا محلی بوده که مستعد شهرنشینی و سکونت انسان بوده است و اینکه در تاریخ طبرستان آمده است که «محمد بن خالد بازار فرو نهاد و بیشتر عمارت فرمود» نیز درست نمی نماید، زیرا کتب تاریخ از والیان نخستین طبرستان کسی را به نام محمد بن خالد ذکر نکرده‌اند. اگر کلمهء «ستین و مائه» راجع به محمد بن خالد باشد باید گفت که در ۱۶۰ کسی به این نام در آنجا حاکم نبوده است و اگر راجع به مطلب بعدی باشد که «مازیار بن قارن مسجد جامع فرو نهاد و شهر گردانید» نیز درست نیست، زیرا مازیار بن قارن در آن هنگام یا هنوز زاده نشده یا کودکی خردسال بوده است. احتمال می رود که این جمله ترجمه‌ای از عبارت ابن الفقیه الهمدانی باشد در کتاب البلدان که در «مختصر» آن (ص ۳۱۴) آمده است: «و بنی خالد بطبرستان المنصوره و اتخذ بها سوقا» (خالد در طبرستان منصوره را ساخت و در آن بازاری بنا کرد). یعنی خالد، که همان خالد بن برمک معروف باشد، در تاریخ طبرستان به صورت محمد بن خالد آمده است و «منصوره» در کتاب ابن الفقیه تحریف ««ممطیر» است، زیرا در فهرست بیست و هفت شهر مازندران «درون بند تمیشه» که ابن اسفندیار ذکر کرده است شهری به نام منصوره نمی بینیم. به گفتهء ابن الفقیه (ص ۳۱۴) خالد بن برمک از جانب منصور به طبرستان رفته بود تا با اصبهبذ بجنگد. احتمالی هم هست که خالد که در زمان منصور به طبرستان رفته بود در مامطیر بازار و ساختمان کرده و آنجا را به نام منصور «منصوره» خوانده، ولی مردم طبرستان این نام را نپذیرفته و آنجا را همچنان «مامطیر» خوانده باشند. مطلب دیگر که می گوید «مازیار بن قارن مسجد جامع بنیاد نهاد و شهر گردانید» نیز درست نیست، زیرا با احوالی که از مازیار می شناسیم، او اهل بنای مسجد جامع نبود و حتی به گفتهء تاریخ طبرستان (ص ۲۱۲) مسجدها را خراب کرد.

به هر حال موءلف تاریخ طبرستان مامطیر را از جملهء شهرهایی می داند که در هامون، یعنی قسمت دست راست مازندران، «جامع و مصلی و بازارها و قضات و علماء و منابر» داشت (ص ۷۴). به گفتهء او خراج مامطیر و تریجه در زمان طاهریان ۳۷۰۰۰۰ درم بود و این می رساند که این دو شهر روی هم رفته از آمل خیلی کوچکتر بوده‌اند. ابن الفقیه (ص ۳۰۴) شهر ممطیر را دارای مسجد و منبر می داند و می گوید که میان آن و آمل روستاهای آباد زیاد است. به گفتهء او فاصلهء میان مامطیر و آمل شش فرسخ یا یک مرحله و میان مامطیر و ساریه (ساری) نیز تقریبا همین اندازه بوده است. موءلف حدود العالم در قرن چهارم هجری مامطیر را «شهرک» می خواند با «آبهای روان» و می گوید: «از وی حصیری خیزد سطبر و سخت نیکو که در تابستان بکار دارند.» سمعانی نیز در الانساب (ذیل «مامطیری») آن را «بلید» (شهرک) می خواند و می گوید که جماعتی از علما از آن برخاسته‌اند. ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان گاهی به مناسبت حوادث تاریخی از مامطیر ذکر می کند. خود او در این شهر گور ابن مهدی مامطیری را که از امامان بزرگ طبرستان و مفاخر آن سامان بوده دیده است (ص ۲۱۵). از مشاهیر مامطیر در اوایل قرن هفتم ابو رضا حسین بن محمد بن ابی الرضا العلوی المامطیری بود که در چهارم سوءال ۶۰۶ نصیرالدوله شمس الملوک باوندی را «به غدر شهید کرد» (تاریخ طبرستان، ج ۳، ص ۱۷۴).

دقیقا معلوم نیست که در استیلای مغول بر مامطیر چه گذشته است. ظهیرالدین در تاریخ طبرستان و رویان (تهران ۱۳۶۳ ش، ص ۲۶۴) می گوید که لشکر مغول در استرآباد و مازندران قتل بافراط کردند، چنانکه تودهء خاک در آمل و ساری و کجور که از خرابکاری آنها پیدا شده بود هنوز (در زمان او) بر جای بوده است. اگر حال شهرهای بزرگ چنین بوده، حال شهرکها معلوم است و شاید از این رو نام مامطیر بر افتاده و در قرن هشتم در زمان حکومت مرعشیان نام بارفروش ده بر آن نهاده شده باشد. در بارهء این تحول می توان حدس زد که شهرک مامطیر، مانند شهرکهای دیگر مجاور آن از قبیل رودبست و ارم و تریجه و غیر آن، در حملهء مغول بکلی ویران شده بود. پس از مدتی چون محل آن استعداد آبادی و استقرار جمعیت را داشته است مردم بتدریج در آن جمع شده‌اند و این از افسانه‌ای که دومرگان از قول مردم این شهر در بارهء آستانهء کلاج مشهد یا کلاج مسجد ذکر کرده است به خوبی معلوم می شود. به موجب این افسانه، در آن محل هفته بازاری تشکیل می شده است و این وجه نامگذاری بعدی آن را به بارفروش ده روشن می سازد. چنانکه گفتیم، موقعیت شهر در نیمه راه میان ساری و آمل بوده و از سوی دیگر به دریا نزدیک بوده و در حقیقت میان دو قسمت شرقی و غربی مازندران قرار داشته است. از این روی بعید نیست که مرکزی برای عرضهء کالاهای بلاد مختلف طبرستان بوده است. احتمال می رود، چنانکه بعدها از شواهد تاریخی به طور مسلم می دانیم، که در آن زمان نیز کشتیهای بازرگانی میان ممالک شمال دریای خزر و مازندران به بندر مشهد سر می آمده‌اند. در قرن هشتم و اوایل قرن نهم ممالک شمال دریای خزر در دست دولتی مغولی ترکی افتاده بود که در اروپا به اردوی زرین (آلتون اردو) معروف است. حکومت این امپراتوری پهناور مسلمان بود و قسمتی از بازرگانی میان اروپای شرقی و روسیه و ایران از آن راه صورت می گرفت. رقابت شدید میان اردوی زرین و ایلخانان مغول و تیموریان سبب شده بود که قسمتی از این تجارت نه از راه آذربایجان

بلکه از راه دریای خزر صورت گیرد.

چندی نگذشت که بارفروش ده از لحاظ نظامی و سیاسی نیز مهم شد. به گفتهء مرعشی، جنگ کیائیان جلالی با سادات مرعشی نزدیک بارفروش ده در کنار باول رود اتفاق افتاد و سید قوام الدین مرعشی پس از شکست دادن کیائیان جلالی با فرزندان خود در بارفروش ده «نزول اجلال فرمود» (تاریخ طبرستان و رویان، ص ۳۶۴). باز پسران قوام الدین در کنار بارفروش ده کیائیان جلالی را شکست دادند و کیا فخرالدین جلال را با چهار فرزندش کشتند (ص ۳۶۹). جلال ازرق که از بنی اعمام کیائیان بود از جانب دیوان «دهدار» بود و در بارفروش اقامت داشت (ص ۳۷۷). به گفتهء ظهیرالدین در بارفروش ده پشته‌ای بود به نام «ارزق دون» (تپهء ازرق) که محل عمارت و خانهء او بوده است. آبادیهای امروز جلال ازرک (ارزق) در شهرستان بابل به نام اوست. سید قوام الدین مرعشی در بارفروش ده اقامت داشت و چون در محرم ۷۸۱ در همان جا درگذشت نعشش را از آنجا به آمل بردند و در آن شهر دفن کردند. پس از فتح مازندران به دست تیمور در ۷۴۹ حکومت سادات مرعشی بر مازندران مدتی قطع شد، ولی سادات مرعشی پس از مرگ تیمور دوبارهٔ سر بر آوردند و بارفروش ده در تقسیم میان سادات مرعشی نصیب سید غیاث الدین مرعشی گردید (ص ۴۵۰-۴۵۱). در تاریخ احوال سادات مرعشی در تاریخ طبرستان و رویان و در تاریخ خاندان مرعشی ذکر بارفروش ده مکرر به میان آمده است.

در زمان صفویه نیز، چنانکه گفتیم، نام این شهر بارفروش ده بوده است. بارفروش ده «بنه‌دار» داشته است که گویا به معنای رئیس بازرگانان و انبارها بوده است. ملا شیخعلی در تاریخ مازندران (چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۵۲ ش) می گوید که آقا شریف بنه‌دار بارفروش ده و توابع آن را در دست داشته و برادر او آقا بوداق نیز بنه‌دار بارفروش ده بوده است (ص ۹۶ و ۹۸). از این گفته اهمیت بازرگانی این شهر در آن زمان (آغاز قرن یازدهم هجری) برمی آید. ملا شیخعلی از «تمغاء فرضهء مشهدسر» (ص ۱۰۴) نیز سخن به میان می آورد، که می رساند مشهدسر (بابلسر امروز) فرضه یا بندرگاه تجاری بوده و از کالاهایی که با کشتی به آنجا می رسیده تمغا یا مالیات می گرفته و این مالیات را به اجاره می داده‌اند. شاه عباس اول (حک: ۹۹۶- ۱۰۳۸) در حدود ۱۰۲۱ به گیلان و مازندران سفر کرد و از هوا و صفای مازندران خوشش آمد و در محلی به نام طاهان از ساحل دریای مازندران نزدیک ساری بنای شهری را طرح افکند و در آنجا «عمارات عالیه و دولتخانه» ساخت و نام آن را فرح آباد گذاشت و همچنین در شهرهای آمل و ساری و بارفروش ده «عمارت دلکش و باغات دلگشا»، طرح فرمود (عالم آرای عباسی، ص ۶۰۱). شاه عباس دوم (حک: ۱۰۵۲-۱۰۷۷) در ۱۰۶۴ و ۱۰۷۳ به مازندران رفت و از بارفروش ده دیدن کرد (عباسنامه، ص ۱۷۳، ۳۲۶).

رابرت استودارت [۱] که به همراهی سر دادمور کاتن [۲] فرستادهء دربار انگلیس به ایران سفر کرده و در شوال ۱۰۳۷/ ژوئن ۱۶۲۸ در مازندران به حضور شاه عباس اول رسیده است، در یادداشتهای خود «شهر بارفروش»

۱- Robert Stodart

۲- Sir Dodmore Cotton

را «زیبا» وصف می کند و می گوید که قبر امامزاده اسماعیل پسر امام موسی کاظم (ع) در آنجاست. استودارت از یکی از کاخهای شاه به نام عمارت اسحاق خان، در جوار شهر، نام می برد («اسحاق خان» درست نیست و Dissaca-chal را مترجم چنین خوانده است که به احتمال قوی «دزدک چال» است) و می گوید که در اطراف عمارت شاهی استخر گرد زیبایی است که بسیار بزرگ است و شاه از درون عمارت مناظر آب بازی را در آنجا تماشا می کند. او در این شهر مقادیر زیادی ابریشم و کرم ابریشم دیده است (فرهنگ ایران زمین، ج ۸، ص ۱۹۹). احتمالا استودارت امامزاده قاسم را با امامزاده اسماعیل اشتباه کرده است، زیرا امروز در شهر بابل امامزاده‌ای را به نام امامزاده اسماعیل نمی شناسند. استخری که استودارت به آن اشاره می کند و در عباسنامه به نام دریاچه از آن یاد کرده است در تاریخ خاندان مرعشی مازندران، «اصطلخ» نوشته شده است (ص ۱۸۱) و داستانی در بارهٔ بنای «بند اصطلخ» که از زمان شاه اسماعیل است در آن کتاب (ص ۷۴) مسطور است.

در زمان زندیه و هنگام نقل فعالیتهای آقا محمد حسن خان و آقا محمد خان قاجار ذکر بارفروش بسیار به میان می آید و جالب توجه آنکه کلمهٔ «ده» از آخر آن برداشته شده است و این اهمیت روزافزون آن را در اواخر قرن دوازدهم هجری می رساند. فتحعلی شاه قاجار (حک: ۱۲۱۲ - ۱۲۵۰) در سفر مازندران به بارفروش رفت (رضا قلیخان هدایت در روضه الصفا، ج ۹، ص ۵۵۴، تاریخ این سفر را ربیع الثانی ۱۲۳۳ ذکر کرده است.) رضا قلیخان هدایت دریاچهٔ بارفروش و عمارات وسط آن و تخته پلی را که از روی دریاچه به آن عمارت کشیده شده وصف کرده است و می گوید که آن دریاچه به «بحرالارم» معروف است (ص ۵۵۵). از این عبارت بر می آید که قول بعضی که گفته‌اند فتحعلی شاه آن را به بحر الارم موسوم ساخته است درست نیست. «ارم» در نام این دریاچه از نام باغ ارم افسانه‌ای معروف نتواند بود، زیرا باغها را ارم می نامند نه دریاچه‌ها را. این ارم یادآور شهر باستانی معروفی به همین نام است که در آن حوالی بوده است (معجم البلدان و سایر کتب جغرافیایی). رضا قلیخان می گوید که فتحعلی شاه در کودکی سالها «در آن بلاد» به شکار اشتغال داشته است. ژوبر [۱] فرانسوی که در اوایل قرن نوزدهم از سوی ناپلئون به دربار فتحعلی شاه آمده بود در سفرنامهٔ خود از بارفروش و از پل زیبایی که روی رودخانهٔ بابل کنار بارفروش بنا شده سخن گفته است. می گوید پل دارای ده چشمه است و دو ستون چارگوش بلند در دو سوی آن است (مسافرت به ارمنستان و ایران، ص ۳۵۱). ژوبر از دریاچهٔ بارفروش و جزیرهٔ کوچک آن و عمارت وسط جزیره منسوب به شاه عباس اول نیز سخن می گوید و می افزاید که این جزیره با پلی آجری که بیست و نه پایه دارد به شهر متصل می گردد (ص ۳۵۱ و ۳۵۲). به گفتهٔ ژوبر بارفروش لااقل ۲۵۰۰۰ نفر جمعیت داشته است و چند تن از مالکان مازندران از جمله میرزا شفیع صدر اعظم که اهل بندپی بوده است مدارسی در آنجا ساخته‌اند.

دارسی تاد [۲] یکی از افسران انگلیسی که به همراهی سر گور اوزلی [۳] در ۱۸۱۱/۱۲۲۶ به ایران آمده بود،

۱- P.A. Jaubert

۲- D'Arcy Todd

به مازندران نیز سفر کرده است و از پلی که محمد حسن قاجار حدود یک میلی بارفروش روی رود بابل احداث کرده بود یاد می کند (ابوالقاسم طاهری، جغرافیای تاریخی گیلان، مازندران ... تهران ۱۳۴۷ ش، ص ۴۷). تاد از میزان تجارت و خوبی بازار بارفروش و مشهدسر که در آن عهد محل ورود تمامی کالاهای روس برای ایالت مازندران بوده است سخن می گوید (همان جا). جیمز بیلی فریزر،[1] سیاح انگلیسی دو سفرنامه در بارهء ایران منتشر ساخته است - یکی در ۱۸۲۵ و دیگری در ۱۸۳۸ - و در هر دو سفرنامه از بلاد جنوبی دریای خزر، از جمله از شهر بارفروش، سخن رانده است. فریزر بار اول حدود ۱۸۲۳/۱۲۳۸ به بارفروش رفته است و چنانکه در سفرنامهء دوم خود معروف به سفر زمستانی (ترجمهء منوچهر امیری، ص ۵۴۳) می گوید بارفروش در ۱۸۲۳/۱۲۳۸ به اوج شکوه و عظمت خود رسیده بود و تجارت روح این شهر بوده است، زیرا بسیاری از کشتیهای روس در مشهدسر، بندر بارفروش، لنگر می انداختند و تجارت مازندران با روسیه از آن راه بود. اما در سفر دوم که در زمستان ۱۸۳۳/۱۲۴۸ به بارفروش کرده آن شهر را به گونهء دیگری دیده است، زیرا بارفروش علاوه بر صدمهء سختی که از وبا و طاعون خورده بود از تغییر راه تجاری روس و ایران نیز لطمهء زیادی دیده بود. بارفروش پیش از آن شهری بازرگانی و حاکم آن نیز بازرگان بود، اما در این ایام «مردم بارفروش ناچار شده‌اند که بلای تازه‌ای را تحمل کنند و آن بلای شاهزادگان و حاکمان منسوب به خاندان سلطنتی» است (ص ۵۴۴). علاوه بر وبا شهر در ۱۲۴۷ به بلایی دیگر نیز دچار شد: چاههای شهر، ظاهرا به علت آب شدن ناگهانی برف (که در آن سال زیاد باریده بود) طغیان کرد و دیوار خانه‌ها که از خشت خام بود شروع به ریختن کرد و کم مانده بود که همهء شهر بدل به توده‌ای از خاک شود؛ سرانجام چاره‌ای اندیشیدند و شیاری به رود بابل باز کردند و آبها را به رودخانه هدایت کردند و شهر را از خطر انهدام نجات دادند. به گفتهء فریزر با این کار آب دریاچهء شهر پایین رفته و تقریبا به گودالی خالی مبدل شده بود (ص ۵۴۵).

ویلیام ریچارد هولمز[2] حدود ۱۸۴۴/۱۲۶۰ سفری به ایران کرده و کتابی به عنوان ح کلیاتی در بارهء کرانه‌های دریای خزرچ[3] منتشر ساخته است. هولمز در این کتاب از دریاچهء بارفروش و عمارت وسط آن و جادهء سنگفرش شاه عباسی در مازندران سخن می راند، و گفتهء فریزر که به جای حکام عادی شاهزادگان به حکومت ولایات منصوب می شوند از گفتهء هولمز نیز تایید می شود، زیرا می گوید که عمارت شاهی در میان دریاچهء بابل قرارگاه حاکم بارفروش، یعنی اردشیر میرزا برادر ناتنی محمد شاه بوده است (ابوالقاسم طاهری، جغرافیای تاریخی ... ص ۳۵).

از وقایع مهم بارفروش در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه (حک: ۱۲۶۴-۱۳۱۳) واقعهء قلعهء طبرسی

۳- Sir Gore Ouseley

۱- James Baillie Fraser

۲- William Richard Holmes

۳- Sketches on the Shores of the Caspian

(منسوب به ابومنصور احمد علی بن ابی طالب طبرسی از علمای شیعی قرن ششم و موءلف کتاب الاحتجاج) است. قلعهء طبرسی بر سر راه بارفروش به علی آباد (قائم شهر امروز) قرار دارد و به قول منوچهر ستوده (همان کتاب، ص ۳۶۶) در نزدیکی قریهء فراخیل از دهکده‌های بالاتجن علی آباد واقع است. در ۱۲۶۴ ملا حسین بشرویه‌ای از یاران سید علی محمد باب با عده‌ای در حدود ۲۰۰ نفر از پیروان خود وارد بارفروش گردید و در سبزه میدان در کاروانسرایی منزل کرد. از مشاهیر شهر حاج ملا محمد علی بارفروشی که در عرف بابیه به «قدوس» مشهور است با اتباع خود به او پیوست و چون به جهت مخالفت علمای شیعه نتوانستند در شهر بمانند به مزار شیخ طبرسی رفتند و در آنجا قلعهء مستحکمی بنا کردند و چند ماهی با قشون دولت جنگیدند. ملاحسین بشرویه‌ای در جنگ هدف گلوله واقع شد و به قتل رسید. حاج ملا محمد علی بارفروشی گرفتار شد و در بارفروش به فتوای سعید العلمای مازندرانی کشته شد (روضه الصفا، ج ۱۰، ص ۴۳۰-۴۴۷). مزار شیخ طبرسی امروز بر جای است، اما از قلعهء طبرسی اثری نیست.

از وقایع قرن سیزدهم در بارفروش و مازندران زلزله‌ها و طاعونها و وباهای سختی است که سیاحان فرنگی به آنها اشاره کرده‌اند. چنانکه سروان نی پیر [1] که در ۱۸۷۴/۱۲۹۱ مازندران را دیده است مدعی است که در این تاریخ یعنی چهل و دو سال پس از بروز طاعون موحش ۱۲۴۶-۱۲۴۷ هنوز جمعیت بارفروش به صورت اولش بازنگشته بود. او می گوید که بارفروش «صاحب دوازده هزار خانه و بین پنجاه تا شصت هزار جمعیت بوده است و جمع عواید دولت از طریق تجارت سر به پنجاه هزار تومان می زد». به گفتهء نی پیر بخشی از این افزایش داد و ستد معلول امنیت نسبی و بخشی دیگر معلول بهبود ارتباطات بوده است (جغرافیای تاریخی ... ص ۵۷).

ناصرالدین شاه دو بار به مازندران و از جمله به بارفروش سفر کرده و هر دو بار شرح سفر خود را ظاهرا به قلم خودش نوشته است. بار اول در ۲۶ ذوالحجهء ۱۲۸۰ از راه مشهدسر به بارفروش رسیده است (مرآت البلدان ناصری، ج ۱، ذیل بارفروش). ناصرالدین شاه از ده حمزه کلا به بارفروش می رسد و می گوید که خانه‌های آن سفالی (یعنی سفال پوش) و خوش وضع بود؛ درخت نارنج بسیار داشت و کوچه‌های آن خوب بود ولی سنگفرش نبود. جمعیت زیادی از مسلمان و یهودی و ارمنی و تجار ایرانی و باکویی و روسی به استقبال شاه آمده بودند. این امر می رساند که بارفروش در آن هنگام از مراکز بازرگانی شمال ایران بوده است و بازرگانان روس و باکویی برای تجارت در آنجا مقیم بوده‌اند. ناصرالدین شاه از «بحر ارم» سخن می گوید و از کارخانهء قندسازی و سفید کردن شکر که در حوالی دریاچه بود ذکری می کند. چون شکر مازندران به شکر سرخ معروف بوده است، ظاهرا به همین دلیل شکر را سفید می کردند. شکر سپید هم از قرن ششم در مازندران به دست می آمد: در زمان تاج الملوک مرداویج بن علی از آل باوند، به فرمان او در طبرستان نیشکر کاشتند و به «عملگاه» (ظاهرا کارخانه) آمل هر سال «بیست و پنجهزار من به بزرگ (یعنی من بزرگ) قند و نبات و شکر سپید حاصل بودی» (تاریخ طبرستان، ص ۹۰) و این کارگاه گویا از خوزستان آمده بود: «و از خوزستان محمد خوزی و علی خوزی گفتند که

۱- G.C. Napier

کارگاهها و شکرخانه‌ها به حکم ایشان بودی، شکر سپید سه من کوچک به عهد او به دانگی و نیم زر سرخ بود» (همان جا). سیاحان دیگر هم از کارخانهٔ شکر سفیدکنی بارفروش سخن گفته‌اند. ناصرالدین شاه از مدرسهٔ میرزا شفیع صدراعظم فتحعلی شاه یاد می کند و می گوید: «مدرسه‌ای به نظرم آمد بسیار عالی از بناهای میرزا شفیع صدر اعظم مرحوم. مدرسهٔ آباد طلبه‌نشین دایر، درخت نارنج بسیار داشت. بارفروش حمامهای خوب و مساجد عالی دارد» (مرآت البلدان، ج ۱، ص ۱۵۹). ناصرالدین شاه بار دیگر در ۱۲۹۲ به مازندران و از جمله به بارفروش سفر کرده است (روزنامهٔ سفر مازندران، چاپ سنگی طهران ۱۲۹۴). اعتماد السلطنه در مرآت البلدان می گوید که در طی این ده سال (۱۲۸۲ـ۱۲۹۲) به حکم شاه بازارهای تاریک سقف کوتاه مبدل به بازارچه‌های خوب و کاروانسراهای آباد گردیده و کوچه‌ها سنگفرش و عمارت «بحر ارم» که جز خرابه نبود معمور شده است (ص ۱۵۹).

از جمله وصفهای جالب توجهی که در قرن گذشته از بارفروش شده یکی در سفرنامهٔ استرآباد و مازندران و گیلان تالیف میرزا ابراهیم نامی است که از ۱۲۷۶ تا ۱۲۷۷ نوشته شده است (چاپ تهران ۱۳۵۵ ش). به گفتهٔ میرزا ابراهیم شهر در آن زمان سی و پنج محله داشته است. او اسامی آنها را هم نوشته و از آن جمله «یهود محله» بوده است که پنجاه خانوار در آن سکونت داشته‌اند و یکصد تومان مالیات می داده‌اند. به گفتهٔ میرزا ابراهیم این یهودیها «از هر ولایت چند خانوار آمدند و سیصد سال بالاتر است که در بارفروش ساکن می باشند ... دو باب تورات خانه [= کنیسه] و یک باب مکتب خانه دارند». گفتهٔ مؤلف مبنی بر اینکه یهودیان بیشتر از سیصد سال است که از ولایات مختلف به بارفروش رفته‌اند دلیل بر این است که این شهر از اواخر قرن نهم/ پانزدهم مرکز داد و ستد و بازرگانی مهمی در مازندران بوده است. میرزا ابراهیم از «شکرسازخانهٔ دولتی» هم که از مسکو آورده‌اند و هشت سال است در آنجا برقرار شده است سخن می راند. یک من شاه قند را در بازار «یازده قران» می فروختند. در ۱۲۷۴ چهار هزار من تبریز شکر به کارخانه دادند که بعد از کسر مخارج سیصد تومان منفعت کرد. شکر سرخ تحویل کارخانه هر بیست من شاه به قیمت پنج تومان است (ص ۲۱۹). میرزا ابراهیم از دریاچهٔ بابل و عمارات وسط آن چنین می گوید: «آب این مردابچه به توسط آق رود از شاخهٔ رود بابل است و به مصرف زراعت هم می رسد» و چند نوع ماهی در آن به عمل می آید که به اصطلاح اهل مازندران «طلاجی»، «چکاب»، «طیل خس»، «اسپک» نامیده می شوند (ص ۱۲۱). به گفتهٔ میرزا ابراهیم در بارفروش و مشهدسر و پازوار کتان بسیار است و پنبه و نیشکر و رنگ و حنا و باقلا هم عمل می آید و «از کوکنار تریاک هم می گیرند و به طهران می برند و یک من شیرهٔ تریاک را به ده تومان می فروشند» (ص ۱۲۲).

در کتاب ح ماموریت علمی به ایران ج[1] تالیف ژاک دومرگان اطلاعاتی در بارهٔ بارفروش و آمل به لهجهٔ طبری به قلم حاجی آقا منشی میرزا یوسف آگنط (نمایندهٔ بازرگانی روسیه در بارفروش) و به خط خود او گراور شده است. در این نوشته از کشتار و غارت محلهٔ یهودیان در سال ۱۲۸۷ سخن رفته است که بر اثر حادثهٔ

۱ـ J.de Morgan, Mission scientifique en Perse

کوچکی پیش آمد و در آن حدود چهارده زن و مرد کشته شدند و خانه‌هایشان پس از چپاول آتش زده شد و بزرگ یهودیان را به نام دانیال پس از زجر بسیار در لحاف آغشته به نفت پیچیدند و آتش زدند و تا هشت ماه یهودیان در بیم و اضطراب بودند تا آنکه به دستور دولت به این تعقیب و آزار پایان داده شد و برای جبران خسارت از مردم ۴۰۰۰۰ تومان پول گرفتند و میان یهودیان قسمت کردند و ایشان را به تجدید ساختمان خانه‌های ویرانشان واداشتند (اسمعیل مهجوری، تاریخ مازندران، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۲۱). نیز در این رساله از کارخانهٔ قندسازی بارفروش در جنب سبزه میدان آن شهر سخن رفته است و گفته شده است که به دستور میرزا تقی خان امیر کبیر دو کارخانهٔ شکر ریزی یکی در بارفروش و دیگری در ساری احداث شده بود (همان کتاب، ص ۲۰۸).

ملگونف [1] روسی در ۱۸۶۰/۱۲۷۷ در نواحی جنوبی دریای خزر سفر کرده است و سفرنامهٔ او (سفرنامهٔ نواحی شمال ایران، ترجمهٔ پطرس، تهران ۱۳۶۳ ش) مطالبی در بارهٔ بارفروش دارد. او نام محلات شهر را ذکر می کند و می گوید که دارای ۶۰۰۰ خانوار و ۵۰۰۰۰ جمعیت و ۱۱ کاروانسرا و ۴۱۴ دکان است. مالیاتش در آن زمان ۲۲۰۰ تومان بوده است. محل کمپانی روس در انتهای بازار در کاروانسرایی بوده است و هر ساله ۳۰۰ نفر از مردم باکو و دیگران آهن و مس و سماور و چینی آنجا می آورده و می فروخته‌اند. سپس در بارهٔ کارخانهٔ قندسازی می گوید که هشت سال پیش از آن، یعنی در ۱۲۶۹، آن کارخانه را با استادش آورده‌اند ولی چون مواجب استاد را نداده‌اند بازگشته است؛ سخنان ملگونف موءید آن است که کارخانهٔ قندسازی را در زمان میرزا تقی خان امیر کبیر و به دستور او به بارفروش آورده‌اند و پس از قتل او چون مواجب استاد کارخانه را نداده‌اند ناچار به بازگشت شده است. ملگونف می افزاید که اکنون قند را بسیار بد تهیه می کنند و می گویند از ده من نیشکر پنج من قند توان ساخت، ولی دروغ است و از بیست من نیشکر به دشواری می توان پنج من قند به عمل آورد (ص ۱۵۷). از ضرابخانهٔ بارفروش و وضع عجیب آن و از باغ شاه عباس و بحرالارم و تپه‌ای به نام «دزد کچل» که گویا محل دفن دزدی کچل بوده است نیز سخن گفته است (ص ۱۵۵). منوچهر ستوده (ص ۱۹۷) می گوید: ملگونف گفته‌های عوام را نقل کرده و گرفتار لغت سازی عوامانه شده است؛ «دزد» به معنی قلعه است و «کل» شکل دیگری از «کول» است که در لغت طبری به معنی تپه است. اما من گمان می کنم که «دزد کچل» یا «دزد کل» همان «دزدک چال» است که در ص ۱۹۵ کتاب ستوده از آن نام برده شده است.

رابینو [2] که به گفتهٔ خودش (مازندران و استرآباد، مقدمهٔ فارسی، ص ۱۵) از ۱۳۲۴ تا ۱۳۳۰/ ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۲ در رشت بوده و در این مدت دو بار به مازندران سفر کرده است در بارهٔ بارفروش می نویسد که شهر عمدهٔ بازرگانی مازندران است و از گفتهٔ مردم شهر نقل می کند که جمعیت آن در آن زمان ۹۱۲۲ خانوار با ۲۵۰۰۰ تن بوده است که ۷۴۰ نفر آنها یهودی بوده‌اند؛ شهر دارای ۶۳ محله و ۲۶ مسجد و ۸ مدرسه و ۳۱

۱- G. Melgunof

۲- H.L. Rabino

تکیه برای ایام محرم بوده و ۱۰ امامزاده و سه مقبرهٔ دراویش و چندین دبستان و ۱۴۷۱ دکان داشته است. به گفتهٔ رابینو شهر طی نیم قرن قبل از سفر وی بسیار آباد شده و وسعت یافته است. از باغ شاه عباس و بحر الارم و موقوفات آن نیز سخن گفته است (ص ۸۳). مقایسهٔ آماری که ملگونف حدود پنجاه سال پیش از رابینو به دست داده با آماری که رابینو از جمعیت بارفروش ذکر کرده نشان می دهد که تکیه بر اقوال و حدسیات مردم تا چه اندازه فاقد اعتبار است. رابینو نام دهات بارفروش را به تفصیل ذکر کرده است (ص ۱۸۰-۱۸۳).

دکتر جان ویشارد[1] طبیب امریکایی، که تقریبا از ۱۳۰۹-۱۳۲۸/ ۱۸۹۱ تا ۱۹۱۰ در ایران به خدمات پزشکی مشغول بود نیز سفری به ولایات جنوبی دریای خزر و از جمله بارفروش کرده است. وی در کتاب خاطرات سفر خود (بیست سال در ایران، ترجمهٔ علی پیرنیا، تهران ۱۳۶۳ ش.) بارفروش را بزرگترین شهر آن ناحیه می داند و جمعیت آن را حدود ۵۰۰۰۰ نفر ذکر می کند و می گوید که این شهر تجارت وسیعی با روسیه برقرار کرده است و آلمانیها که با ایران تجارت دارویی دارند یک داروساز در آنجا گماشته‌اند. او از دریاچهٔ شهر سخن می گوید که روی آن را قشنگترین نیلوفرهای آبی پوشیده بوده است، و می گوید که عده‌ای از مردم نیلوفرهای آبی را جمع می کنند و به روسیه می فرستند تا از آن عطر تهیه شود (ص ۱۵۱-۱۵۲).

بنا به گفتهٔ اسمعیل مهجوری (تاریخ مازندران، ج ۲، ص ۲۲۶)، ظهیرالدوله مرشد و پیر درویشان فرقهٔ صفی علیشاهی در ۱۳۱۹ با حفظ سمت وزیر تشریفات سلطنتی به حکومت مازندران منصوب شد و چون در شهر بارفروش از «شیخ کبیر» مجتهد مسلم و مرجع تقلید دیدن نکرد، شیخ آن را حمل بر بی اعتنایی کرد و در نتیجه فتنه‌ای میان پیروان شیخ و عمال دولتی در گرفت که به زد و خورد منجر شد و سی نفر کشته و زخمی شدند و این فتنه تا ۱۳۲۰ که ظهیرالدوله به تهران بازگشت ادامه داشت.

بارفروش در جنبش مشروطه فعال بود و شرح آن در کتاب تاریخ مازندران مهجوری آمده است. به گفتهٔ او (ج ۲، ص ۲۹۲) پیش از جنگ جهانی اول بیشتر روستاییان و کسبهٔ مازندران در نتیجهٔ بازرگانی مستقیم با روسیه ثروتمند شده بودند و مشهدسر بندرگاه کالاها و بارفروش مرکز بازرگانی مازندران بود، ولی این وضع پس از انقلاب کبیر در روسیه تغییر کرد. در ۱۳۱۰ ش، دریاچهٔ شهر که باتلاق شده بود خشک و آن جزیره هموار گردید. اکنون قسمت شرقی دریاچهٔ قدیم، زمین ورزش شهر بابل است و در قسمت غربی خانه‌های مسکونی بنا شده است. نیز باید توضیح داد که ظاهرا امروز بنا به آماری که به دست داده‌اند در شهر بابل جمعیت یهودی معتنابهی وجود ندارد، اما منوچهر ستوده (از آستارا تا استارباد، تهران ۱۳۶۶ ش، ج ۴، ص ۲۴۴) از دو کنیسهٔ یهودی، که در قدیم از آن به تورات خانه یاد کرده‌اند، سخن می گوید و می افزاید که در ۱۳۵۶ ش، یکی از آن دو دایر بوده و نام آن «کنیسای خشنود» است. کنیسهٔ دیگری متصل به آن موجود است که امروز از آن استفاده نمی شود. این دو کنیسه در «یهودی محلهٔ» بابل قرار دارد.

به نوشتهٔ جغرافیای استان مازندران، شهر بابل در سالهای اخیر به شکل بی رویه‌ای بدون توجه به موازین و

۱- J.G. Wishard

اصول شهرسازی گسترش یافته است، به طوری که عبور و مرور در بخش مرکزی شهر مشکل شده است. کوچه‌های قدیمی عموما مانند پیرعلم، آهنگرکلا، چالرزمین، تنگ و باریک و پیچ در پیچ اند و بافت قدیمی خود را حفظ کرده‌اند (ص ۲۸).

از آثار تاریخی شهر بابل پلی است بر روی رود بابل که آن را از بناهای محمد حسن خان قاجار پدر آغا محمد خان می دانند. ژوبر فرانسوی در دهه‌ء اول قرن نوزدهم این پل را «خیلی زیبا» معرفی می کند و می گوید دارای ده چشمه است و دو ستون چارگوش بلند دو سوی آن را زیور بخشیده است (مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمه‌ء علیقلی اعتماد مقدم، تهران ۱۳۴۷ ش، ص ۳۵۱). این پل که از آجر ساخته شده بر سر راه قدیم آمل به بابل در جنوب شهر بابل واقع است و امروز هشت چشمه آن باقی است (منوچهر ستوده، از آستارا تا استارباد، ج ۴، ص ۲۰۰).

بنای مسجد جامع بابل را به مازیار بن قارن (سال ۱۶۰) نسبت داده‌اند که تاریخ ساختمان و نام بانی آن درست نیست (قسمت تاریخی). این مسجد در دوران فتحعلی شاه بر اثر زلزله خراب شد و به فرمان او در ۱۲۲۵ به مباشرت میرزا محمد شفیع صدراعظم که اصلا از مردم بندپی بود دوباره ساخته شد. تاریخ کتیبه‌های آن همه از دوران قاجاریه است. از بناهای دیگر بابل مسجد و مدرسه‌ء میرزا شفیع، صدراعظم فتحعلی شاه، است که هر دو در ۱۲۲۱ ساخته شده و مدرسه در محله‌ء پنجشنبه بازار سابق بارفروش پشت چهارسوق قدیم است. و نیز مدرسه و مسجد کاظم بیگ در میدان محله‌ء سرحمام بارفروش، که متعلق به قرن دوازدهم است، و مقبره‌ء امامزاده قاسم در محله‌ء آستانه‌ء بارفروش که طبق قول شایع، مدفن امامزاده قاسم فرزند امام محمد تقی (ع) است. بنای اخیر متعلق به قرن نهم و دارای صندوق نفیس کنده‌کاری است و در ورودی دو لنگه‌ء آن نیز از همان قرن است (برای آثار تاریخی دیگر شهر بابل و مشهدسر منوچهر ستوده، همان کتاب، و اسماعیل مهجوری، تاریخ مازندران، ج ۲، ص ۲۰۷).

در کتاب هیئت علمی فرانسه در ایران، تالیف ژاک دومرگان، ترجمه‌ء کاظم ودیعی، ج ۱، ص ۲۲۰، در ذیل بارفروش آمده است: «تنها بنای تاریخی شهر مسجد کهنه‌ای است که در حدود هزار سال است بنا شده ... و مقبره‌ء امام ابوالقاسم (کذا) پسر امام موسی (ع) وجود دارد (کذا)، مازندرانیها آن را کلاغ مسجد، ایرانیها آن را امامزاده ابوالقاسم می نامند». پس از آن افسانه‌ای را در باره‌ء بنای شهر و این محل ذکر می کند و می گوید که این منطقه قبل از بنای مسجد خالی از سکنه بوده و همه هفته در آنجا بازاری تشکیل می شده است. اهالی متوجه شدند که در محلی که امروز مسجد بنا شده است کلاغها گروه گروه جمع می آیند. مردم به همین جهت زمین را کندند و آثار و بقایای امام را یافتند و در آنجا مسجدی ساختند که به مسجد کلاچ یا مسجد کلاغ موسوم شد و شهر پیرامون آن بنا گردید. این افسانه چنانکه در قسمت تاریخی هم گفته شد در باره‌ء زمان پس از تسلط مغول، یعنی دوره‌ای است که شهر مامطیر خراب شده بود و در محل آن فقط هفته‌ای یک روز بازاری تشکیل می شد بعد آثار مرقد امامزاده را در آنجا یافته‌اند و کسانی بتدریج در آن ساکن شده و نامش را بارفروش ده گذاشته‌اند. اما کلاچ مسجد یا کلاغ مسجد که همان امامزاده ابوالقاسم (امامزاده قاسم) شمرده شده است داستان دیگری دارد در

مورد شهرک رودبست که در نزدیکی مامطیر بوده است و از جمله «بیست و هفت شهر درون دربند تمیشه بود که جامع و مصلی و بازارها و قضاه و علما و منابر» داشت (ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ص ۷۴). در قرن ششم، طغرل سلجوقی کلاغی را نزد شاه اردشیر پادشاه مازندران فرستاد. «هر لحظه که پیش آن کلاغ گفتندی قل، به لهجهء عرب و زبان فصیح کلاغ جواب دادی که اقول محمد رسول الله. این کلاغ مدت یک سال در خزانه شاه اردشیر بود ... بعد یک سال وفات یافت و به قصبهء رودبست، مقابل جامع، گنبد دخمهء سادات است، بر در آن دخمه به خاک سپردند و این ساعت خلایق به زیارت او می شوند و حاجات می خواهند ...» (همان کتاب، ص ۱۵۶). منوچهر ستوده (از آستارا تا استارباد، ج ۴، ص ۲۷۱) پس از اشاره به این داستان می نویسد: «از دخمهء سادات در رودبست امروز اثری باقی نیست». مهجوری (تاریخ مازندران، ج ۲، ص ۳۴۳) نوشته است: «امامزاده قاسم به آستانه و کلاچ مسجد معروف است و در مرکز شهر قرار دارد. در پیشگاه و پیوست به گنبد آن مسجدی است مربع مستطیل ...». از مقایسهء گفته‌های دومرگان و اسماعیل مهجوری و منوچهر ستوده به این حدس نزدیک می شویم که پس از هجوم مغول و ویرانی شهرهای مامطیر و رودبست، شهرک تازه‌ای در محل مامطیر به نام بارفروش ده به وجود آمده است و اهالی محل که از وجود «دخمهء سادات» و «گور کلاغ» خاطره‌ای مبهم داشته‌اند با دیدن اینکه کلاغها به محلی رفت و آمد می کنند و با روءیای مردی که آنجا را «مکانی مقدس» دیده است (تاریخ مازندران، ج ۲، ص ۲۰۷) دخمهء سادات و گور کلاغ را به بارفروش ده منتقل ساخته‌اند و آن محل را امامزاده قاسم و مسجد را کلاچ مسجد (یا کلاغ مسجد) نامیده‌اند. نظیر این نقل و انتقال مکانهای مقدس در جاهای دیگر هم دیده شده است. از زمانی که این محل در بارفروش پیدا شده به «آستانهء کلاج مشهد» معروف بوده است (میر تیمور مرعشی، تاریخ خاندان مرعشی مازندران، ص ۱۹۱) و کلمات «آستانه» و «مشهد» دال بر این است که آنجا «مشهد کلاغ» هم بوده است و نه به قول مردم فقط «کلاج مسجد». این معنی حدس ما را که آنجا همان قبر کلاغ مذکور در تاریخ طبرستان است تایید می کند.

منابع: ابن الفقیه الهمدانی، مختصر کتاب البلدان، لندن ۱۹۶۷؛ استودارت، سفرنامهء استودارت، ترجمهء احمد توکلی، فرهنگ ایران زمین، ج ۸ (۱۳۳۹ ش)؛ اسکندر بیگ ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، چاپ سنگی، تهران ۱۳۱۴؛ اردشیر برزگر، تاریخ تبرستان، ۲ ج، تهران ۱۳۲۹ ش؛ بلاذری، فتوح البلدان، قاهره ۱۳۱۹؛ بهلر، سفرنامهء بهلر؛ جغرافیای رشت و مازندران، تهران ۱۳۵۶ ش؛ حدود العالم من المشرق الی المغرب، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۴۰ ش؛ ژاک دومرگان، هیئت علمی فرانسه در ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه و توضیح کاظم ودیعی، تبریز ۱۳۳۸ ش؛ ه. ل. رابینو، مازندران و استرآباد، ترجمهء غلامعلی وحید مازندرانی، تهران ۱۳۶۵ ش؛ پ. آ. ژوبر، مسافرت در ارمنستان و ایران، به انضمام جزوه‌ای در بارهء گیلان و مازندران، ترجمهء علیقلی اعتماد مقدم، تهران ۱۳۴۷ ش؛ سازمان برنامه و بودجه، آمارنامهء استان مازندران، ۱۳۶۳، تهران ۱۳۶۴ ش؛ سازمان برنامه و بودجه، سرشماری عمومی نفوس و مسکن، آبانماه ۱۳۵۵، تهران ۱۳۵۹ ش؛ سازمان برنامه و بودجه، نام و جمعیت آبادیهای استان مازندران، تهران ۱۳۶۴ ش؛ منوچهر ستوده، از آستارا تا استارباد، تهران ۱۳۶۶ ش؛ ابوالقاسم طاهری، جغرافیای تاریخی گیلان و مازندران و آذربایجان از نظر

جهانگردان، تهران ۱۳۴۷ ش؛ جیمز بیلی فریزر، سفرنامهء جیمز فریزر معروف به سفرنامهء زمستانی، ترجمهء منوچهر امیری، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمد بن حسن بن اسفندیار، تاریخ طبرستان، چاپ عباس اقبال، تهران ۱۳۲۰ ش؛ محمد حسن خان اعتماد السلطنه، مرآت البلدان ناصری، ج ۱، ۱۳۹۳؛ محمد طاهر وحید قزوینی، عباسنامه، چاپ ابراهیم دهگان، اراک ۱۳۲۹ ش؛ کمال محمود زاده، شناخت دریای مازندران و پیرامون آن، تهران ۱۳۵۰ ش؛ سید ظهیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، چاپ برنهارد دارن، سن پطرزبورگ ۱۸۵۰، افست تهران ۱۳۶۳ ش؛ میر تیمور مرعشی، تاریخ خاندان مرعشی مازندران، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۵۶ ش، ملا شیخعلی گیلانی، تاریخ مازندران، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۵۲ ش؛ ملگونف، سفرنامهء نواحی شمال ایران، ترجمهء پطرس، تهران ۱۳۶۳ ش؛ اسمعیل مهجوری، تاریخ مازندران، ۲ ج، ساری ۱۳۴۵ ش؛ میرزا ابراهیم، سفرنامهء استرآباد و مازندران و گیلان، چاپ مسعود گلزاری، تهران ۱۳۲۵ ش؛ ناصرالدین شاه قاجار، روزنامهء سفر مازندران، تهران ۱۲۹۴؛ جان ویشارد، بیست سال در ایران، ترجمهء علی پیرنیا، تهران ۱۳۶۳ ش؛ رضا قلیخان هدایت؛ تاریخ روضه‌الصفای ناصری، تهران ۱۳۳۹ ش، ج ۹.

/ عباس زریاب /

نمونه مقاله دایرةالمعارف (۵)/ تاریخی

الباقر، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام، امام پنجم از ائمه اثناعشر و یکی از چهارده معصوم. راویان و محدثان شیعه غالبا با کنیهء ابوجعفر از آن حضرت یاد کرده‌اند. برای تمایز احادیث منقول از امام نهم، حضرت محمد بن علی الجواد علیه السلام، که او نیز کنیهء ابوجعفر داشته است، از روایات امام باقر علیه‌السلام، لفظ «ثانی» را به کنیهء امام نهم افزوده‌اند (مامقانی، ج ۱، ص ۱۸۸). لقب مشهورشان «باقر» است (دنبالهء مقاله)، اما القاب دیگری چون «هادی» و «شاکر» هم داشته‌اند (اربلی، ج ۲، ص ۳۲۹). نقش انگشتری ایشان نیز، به روایت ابن عساکر (ص ۱۴۱)، «القوه لله جمیعا» بوده است.

نسب. حضرت باقر علیه‌السلام از سوی پدر، نوهء امام حسین علیه‌السلام و از سوی مادر، نوهء امام حسن علیه‌السلام است. مادرشان فاطمه دختر امام حسن علیه‌السلام بود، ازینرو در حق او گفته‌اند: علوی بود که از دو سوی علوی بود و فاطمی بود که از دو سوی فاطمی بود (ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۰۸). فاطمه بنت الحسن، که به ام عبدالله (یا ام عبد، یا ام حسن) شهرت داشت، بانویی جلیل القدر بود و از حضرت صادق علیه السلام در بارهء او نقل شده است که «او صدیقه بود و در آل حسن زنی چون او نبوده است» (کلینی، ج ۱، ص ۴۶۹).

برخی از متاخران چون سبط ابن جوزی (متوفی ۶۴۵؛ ص ۳۰۲) و ابن خلکان (متوفی ۶۸۱؛ ج ۳، ص ۳۱۴) مادر امام پنجم را دختر حسن مثنی و نوهء امام مجتبی علیه‌السلام دانسته‌اند. این قول صحیح نیست، زیرا مورخان قرن سوم و از جمله یعقوبی (ج ۲، ص ۳۰۵؛ بلاذری، ج ۱، ص ۱۴۷) و نیز علوی عمری، نسب شناس قرن پنجم (ص ۲۰)، تصریح کرده‌اند که او دختر امام مجتبی علیه‌السلام بوده است. اربلی (ج ۲، ص ۳۳۲) نیز به نقل از حافظ عبدالعزیز جنابذی (متوفی ۶۱۱)، مادر ام عبدالله را ام فروه دختر قاسم بن محمد ابی بکر (متولد ۳۷) دانسته، که اشتباه است. زیرا به تصریح علما، از جمله شیخ مفید (ج ۲، ص ۱۷۶؛ ذهبی ۱۴۰۲-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۰۶) ام فروه همسر امام باقر علیه‌السلام بوده است. منشاء این اشتباه خطابی است که در کتابت و نقل رخ داده و بر اثر حذف شدن قسمتی از روایت، عبارت راجع به فرزندان امام باقر علیه‌السلام (یعنی امام صادق علیه‌السلام و عبدالله بن محمد) بخطا به مادر آن حضرت نسبت داده شده است. این اشتباه عینا در بحارالانوار (ج ۴۶، ص ۲۱۸) تکرار شده است، ولی عبارت درست و کامل را ابن سعد (ج ۵، ص ۲۳۵) و ابن جوزی (ج ۲، ص ۱۰۸) آورده‌اند. اربلی، نیز عبارت ابن جوزی را در صفحات بعد (ج ۲، ص ۳۵۹) نقل کرده است.

تولد و وفات. همهء منابع محل تولد آن حضرت را مدینه نوشته، ولی در سال ولادتشان اختلاف دارند. بیشتر منابع شیعی تولد آن حضرت را در ۵۷ هجری دانسته‌اند (کلینی، ج ۱، ص ۴۶۹؛ اربلی، ج ۲، ص ۳۲۹؛ مفید ج ۲، ص ۱۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۱۲-۲۱۹، بیشتر اقوال را آورده است)، و برخی از مورخان اهل سنت نیز بر این قول اند (ابن خلکان، ج ۳، ص ۳۱۴)، اما عده‌ای سال ۵۶ را ذکر کرده‌اند (ابن عماد، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ذهبی، ۱۴۰۲-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۰۱؛ صفدی، ج ۴، ص ۱۰۲). در روز تولد ایشان نیز اختلاف است. شیخ طوسی (۱۴۱۱، ص ۸۰۱)؛ فضل بن حسن طبرسی (ص ۲۵۹) و دیگران (مجلسی، همانجا) روز ولادت

آن حضرت را روز جمعه اول ماه رجب و به گفتهٔ طبرسی بعضی تولد ایشان را در سوم صفر می دانند. از معاصران نیز، سید محسن امین، (ج ۱، ص ۶۵۰) و حاج شیخ عباس قمی (ج ۲، ص ۹۶) آن را سوم صفر یا اول رجب؛ و از اهل سنت، ابن خلکان (همانجا) سوم صفر ضبط کرده‌اند.

تاریخ رحلت امام باقر علیه‌السلام را با اختلاف پنج سال، از ۱۱۳ تا ۱۱۸، ذکر کرده‌اند. ابن سعد (ج ۵، ص ۲۳۸) نخست با نقل خبری از استاد خود واقدی تاریخ رحلت آن حضرت را سال ۱۱۷ و مدت عمرشان را ۷۳ سال ذکر می کند، سپس می گوید که رحلت ایشان را در ۱۱۸ و ۱۱۴ هم دانسته‌اند. ابن اثیر (ج ۵، ص ۱۸۰) نیز عمر حضرت باقر علیه‌السلام را ۷۳ سال ثبت کرده و ۵۸ سال را نیز نسبت داده است. اما بیشتر مورخان شیعی و سنی وفات آن حضرت را در ۱۱۴ و اکثر سیره‌نویسان شیعه عمر وی را ۵۷ سال دانسته‌اند (ابن عماد، همانجا؛ ذهبی، همانجا؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۱۲-۲۱۹ و منابع دیگر). به هر حال، ۷۳ سال یقینا نادرست است، زیرا در آن صورت باید در سال ۴۴ متولد شده باشند. اما چون عموم مورخان تولد پدرش علی بن حسین علیه‌السلام را در سال ۳۸ نوشته‌اند و بنا بر این در سال ۴۴ آن حضرت بیش از شش سال نداشته است، امکان تولد حضرت باقر علیه‌السلام در سال ۴۴ منتفی است. یعقوبی (ج ۲، ص ۳۲۰) هر چند وفات حضرت باقر علیه‌السلام را به سال ۱۱۷ می داند، می گوید که وی ۵۸ سال عمر کرده و در واقعهٔ عاشورا چهار ساله بوده است. اما چون واقعهٔ عاشورا در سال ۶۱ هجری بوده، وفات آن حضرت سال ۱۱۴ می شود نه ۱۱۷. به نظر می رسد که چون مورخان اهل سنت، ولادت را سال ۵۶ و وفات را ۱۱۴ ثبت کرده‌اند، باید عمر امام باقر علیه‌السلام را ۵۸ سال بدانند؛ در حالی که ابن عماد، صفدی و ذهبی ۵۶ نوشته‌اند.

در ماه و روز رحلت آن حضرت نیز اختلاف است و آن را در ربیع الاول و هفتم ذی الحجه و ربیع الاخر گفته‌اند (مجلسی، همانجا؛ امین، ج ۱، ص ۶۵۰؛ قمی، ج ۲، ص ۱۳۵). برخی از مورخان، از جمله ابن خلکان (ج ۳، ص ۳۱۴) و صفدی (ج ۴، ص ۱۰۳) محل وفات او را دهکده‌ای به نام حمیمه واقع در منطقهٔ شراه بین راه مدینه به دمشق (ابن خلکان، ج ۲، ص ۴۴۰) دانسته‌اند. در بارهٔ محل دفن آن حضرت، گورستان بقیع در مدینه، اختلافی دیده نمی شود.

در روایت ابوبصیر از حضرت صادق علیه‌السلام که کلینی (ج ۱، ص ۴۷۲) و به نقل از او مجلسی (۱۴۵۳، ج ۴۶، ص ۲۱۷) آورده است، آن حضرت می فرماید که پدرم به سال ۱۱۴ وفات یافت و پس از پدر نوزده سال و دو ماه زنده بود. چون رحلت امام سجاد علیه‌السلام را بیشتر مورخان در محرم نوشته‌اند، ظاهرا رحلت امام باقر علیه‌السلام در ربیع الاول بوده است. ولی از ظاهر تعبیر بیشتر مورخان و صریح عبارت شهید اول (مجلسی، همانجا، به نقل از الدروس) و قمی (همانجا) برمی آید که هفتم ذی الحجه را برگزیده‌اند.

سوانح حیات. بنا بر اشهر اقوال، تولد امام باقر علیه السلام در سال ۵۷ و وفات آن حضرت در ۱۱۴ است و مدت عمر او ۵۷ سال و مدت امامتش ۱۹ یا ۲۰ سال (محرم ۹۴ تا ربیع الاول یا ذی الحجه ۱۱۴) است. چهار سال از حیات جد خود امام حسین علیه‌السلام و ۳۷ سال از زندگی پدر خود حضرت علی بن حسین علیه‌السلام را درک کرد و دوران زندگیش با حکومت ده تن از خلفای اموی (از معاویه بن ابی سفیان تا هشام بن عبدالملک) و

ایام امامتش با حکومت پنج تن از ایشان – ولید بن عبدالملک (متوفی ۹۶) و سلیمان بن عبدالملک (متوفی ۹۹) و عمر بن عبدالعزیز (متوفی ۱۰۱) و یزید بن عبدالملک (متوفی ۱۰۵) و هشام بن عبدالملک (متوفی ۱۲۵) مقارن بود. پس اینکه بعضی از جمله ابن شهر آشوب (ج ۴، ص ۲۱۰) و مجلسی به نقل از او در بحارالانوار (ج ۴۶، ص ۲۱۶)، سالهای امامت او را تا زمان خلافت ولید بن یزید بن عبدالملک (مقتول ۱۲۶) و یزید بن ولید بن عبدالملک (متوفی ۱۲۶) و برادرش ابراهیم بن ولید (مخلوع در ۱۲۷) بسط داده‌اند، اشتباه کرده‌اند (امین، همانجا). مسعودی (ج ۳، ص ۲۳۲) ضمن آنکه وفات امام باقر علیه‌السلام را به دوران حکومت ولید بن یزید نسبت داده، گفته است که بعضی وفات ایشان را در روزگار یزید بن عبدالملک دانسته‌اند.

بنا بر آنچه از منابع معتبر به دست می آید، دوران زندگی امام پنجم بیشتر در شهر مدینه به نشر معارف دینی و ارشاد شیعیان و تربیت شاگردان گذشت. به روایت کلینی (ج ۱، ص ۴۷۱–۴۷۲ و به نقل از او مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۳۰۶–۳۲۰)، یک بار در دوران هشام بن عبدالملک (حک: ۱۰۵–۱۲۵) آن حضرت و فرزندش امام صادق علیه‌السلام از مدینه به شام احضار شدند. این ماجرا بعد از مراسم حج، که هشام و امام باقر علیه‌السلام هر دو در آن حضور داشتند، روی داده و ظاهرا قصد هشام از این کار ارعاب امام بوده است. بیهقی (ج ۲، ص ۲۳۲–۲۳۶) به نقل از کسایی و نقل او از هارون خلیفهء عباسی، سفر دیگر آن حضرت را به شام به دعوت عبدالملک مروان (حک: ۶۵–۸۶) گزارش کرده که البته پیش از دوران امامت او بوده است. (در بارهء این دو سفر و آنچه میان امام و خلفای اموی گذشت دنبالهء مقاله) ابن عساکر (ص ۱۲۷–۱۲۸) نیز دعوت عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹–۱۰۱) از ایشان را به شام، به منظور رایزنی برخی از مسایل دانسته است. به گفتهء او، عمر بن عبدالعزیز به فقها علاقهء فراوان داشت و آنان را نزد خود دعوت می کرد که از جملهء ایشان امام باقر علیه‌السلام بود.

فرزندان. ابن سعد (ج ۵، ص ۲۳۵–۲۳۶) فرزندان حضرت باقر علیه‌السلام را چهار پسر و دو دختر نوشته است. مفید و طبرسی پنج پسر و دو دختر به این شرح نوشته‌اند: ابو عبدالله جعفر (امام صادق علیه‌السلام) و عبدالله (ابن شهرآشوب، ج ۴، ص ۲۱۰، به اشتباه او را عبدالله افطح خوانده است) که مادر این دو ام فروه دختر قاسم بن محمد بن ابی بکر بود؛ ابراهیم و عبیدالله که در کودکی درگذشتند و مادرشان ام حکیم دختر اسید (اسد و سید هم ثبت شده است) بن مغیره الثقفی بود؛ علی و زینب و ام سلمه که مادرهایشان کنیز بوده‌اند. اربلی ضمن نقل کامل سخن مفید، از ابن طلحهء شافعی روایت کرده است که او فرزندان امام را سه پسر و یک دختر دانسته است (ج ۲، ص ۳۳۱). علوی عمری (ص ۹۴) فرزندان امام را سه دختر و شش پسر ذکر کرده، اما سومین دختر را نام نبرده و نام پسر ششم را، که با ابراهیم و عبیدالله از یک مادر بوده، زید نوشته است. نسل ایشان، همچنانکه علوی عمری (ص ۹۴) نیز یادآوری کرده، فقط از فرزند برومندش امام صادق علیه‌السلام باقی ماند.

شمایل و سیره. امام باقر علیه‌السلام میانه بالا و گندمگون و لاغر میان بود. پوستی شاداب و نرم و مویی مجعد داشت. صدایش نیکو بود و بر گونه‌اش خالی دیده می شد (ابن شهرآشوب، ج ۴، ص ۲۱۰). محمد بن منکدر ایشان را تنومند وصف کرده است (مفید، ج ۲، ص ۱۶۱). در منابع شیعی روایاتی نقل شده است که بر طبق آنها

امام باقر علیه‌السلام از پوشیدن لباس خوب و پاکیزه و تهیهٔ غذاهای خوب در خانه دریغ نداشت و خصوصا برای رعایت حال برخی از افراد خانه این کار را لازم می دید (کلینی، ج ۶، ص ۲۸۰، ۴۴۶، ۴۴۸). این نکته از آن جهت حائز اهمیت است که در روزگار ایشان برخی گرایشهای ترک دنیا پیدا شده بود. و شاید به همین دلیل است که این موضوع در منابع نقل شده است. امام با آنکه از مرتبت بلند اجتماعی برخوردار بود و به گفتهٔ ذهبی (۱۴۰۲-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۰۲) سروری و دانش و رفتار صحیح را یکجا جمع کرده بود، شخصا در گرمای حجاز در مزرعه کار می کرد و انگیزهٔ این کار را اطاعت خدا و بی نیاز شدن و خانواده‌اش از مردم می دانست (مفید، ج ۲، ص ۱۶۲). از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که فرمود پدرم از سایر افراد خاندان خود درآمد کمتری داشت، ولی هزینهٔ زندگی او از همه بیشتر بود (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۹۴). آمد و شد خویشانش او را دلگیر نمی کرد و از آنان با خوراکهای خوب پذیرایی می کرد و جامه‌های نیکو و مال نقد می بخشید (همان، ج ۴۶، ص ۲۹۰-۲۹۱). این روش را با دیگران نیز به کار می گرفت و هرگز از بخشش به برادران و متقاضیان و کسانی که به امیدی نزد وی آمده بودند، دریغ نمی کرد (همان، ج ۴۶، ص ۲۸۸). همچنین خدمتکاران خود را در کارهای دشوار، یاری می کرد (همان، ج ۴۶، ص ۳۰۳). هر گاه می خواست به سائلی کمک مالی کند او را «یا سائل» نمی خواند، بلکه «یا عبدالله» (ای بندهٔ خدا) می گفت (ابن قتیبه، ج ۲، ص ۲۰۸).

امام باقر علیه‌السلام را از زاهدان بزرگ عالم اسلام خوانده‌اند. ابونعیم با عبارت « الحاضر الذاکر، الخاشع الصابر» از ایشان یاد کرده است (ج ۳، ص ۱۸۰). عطار کتاب تذکرةالاولیاء (ج ۲، ص ۳۳۹) خود را با یاد این امام خاتمه داده و، به پیروی از هجویری (ص ۹۲-۹۳)، از آن حضرت به «برهان ارباب مشاهدات» و «امام اولاد نبی» و «گزیدهٔ نسل علی» تعبیر کرده است. علاوه بر زهد عملی، بیانات آن حضرت در تفسیر الفاظی چون عبادت، محبت، غنا، تقوا، توکل و دنیا راهگشای کسانی بوده که دین را از وجههٔ معنوی و عرفانی می نگریسته‌اند. به گفتهٔ ابن حجر هیتمی (ص ۲۰۱) امام باقر علیه‌السلام در ترسیم مقامات عارفان و بیان حقایق عرفانی سخنانی دارد که زبان از وصف آن عاجز است. کلینی از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است که فرمود پدرم همواره ذکر خدا می گفت و افراد خانوادهٔ خود را هم به این کار سفارش می کرد (کلینی، ج ۲، ص ۴۹۹؛ مجلسی ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۹۷ به نقل از کلینی). در سفر حج او را دیدند که غسل کرد و با پای برهنه وارد منطقهٔ حرم شد، چون به مسجدالحرام رسید، به کعبه نگریست و با صدای بلند گریه کرد. آنگاه طواف کرد و بعد از نماز سر به سجده نهاد، هنگامی که سر از زمین برداشت محل سجده از بسیاری اشک مرطوب شده بود (اربلی، ج ۲، ص ۳۲۹؛ مجلسی ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۹۹-۳۰۰). در برابر مصائب تسلیم بود و همواره می ترسید که مبادا نعمتهای خدا را ناسپاسی کرده باشد. زمانی یکی از افراد خانوادهٔ او بیمار شد و سپس درگذشت. امام که از بیماری او ناراحت بود، بعد از مرگ وی هرگز اظهار جزع نکرد و فرمود: آنچه را دوست می داریم از خدا می خواهیم، اما وقتی آنچه برای ما ناگوار است روی دهد، نسبت به آنچه خدا برای ما پسندیده است، مخالفت نمی کنیم (ابن عساکر، ص ۱۶۱؛ ابن قتیبه، ج ۳، ص ۵۷).

آن حضرت در برابر دوستان فروتنی می کرد و بد زبانی افراد را نادیده می انگاشت (ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۰۷). ذهبی (۱۴۰۲-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۰۳) نقل کرده است که امام باقر علیه‌السلام در شبانه‌روز صد و پنجاه رکعت نماز می گزارد، و از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که پدرش را بنا بر وصیت خود او، در جامه‌ای که هنگام نماز بر تن می کرد به خاک سپردند (ابن سعد، ج ۵، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ مجلسی ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۲۰ به نقل از الکافی).

مقام علمی. همهٔ مؤلفان در ادیان شیعه و سنی سبب ملقب شدن آن حضرت را به «باقر» دانش فراوان او دانسته‌اند؛ و غالبا این نامگذاری را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می دانند که جابر بن عبدالله انصاری از آن حضرت نقل کرده است. ابن قتیبه (ج ۱، ص ۲۱۲) به مناسبت نقل دیدار زید بن علی بن حسین با هشام بن عبدالملک و اعتراض او به هشام به سبب تعبیر توهین آمیز وی نسبت به امام باقر علیه‌السلام، از زید نقل می کند که لقب باقر را پیامبر صلی الله و آله و سلم بر محمد بن علی نهاد. سپس زید از جابر بن عبدالله نقل کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از عمر طولانی جابر تا نایل شدن به دیدار فرزندشان «باقر» خبر داده و از او خواسته بود که چون آن فرزند را دید سلام پیامبر را به او برساند. در این روایت از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجه این نامگذاری نقل شده است: یبقر العلم بقرا (علم را به کمال و تمام می شکافد). ابن بابویه (ج ۱، ص ۲۳۳) نیز همین روایت جابر را با اندکی تفاوت با سند از جابر بن یزید جعفی آورده که جابر بن یزید این توضیح را افزوده بوده است: لانه بقر العلم، ای شقه شقا (زیرا او علم را شکافت). شیخ مفید نیز این روایت را آورده است.

ابن عماد (ج ۱، ص ۱۴۹) آن حضرت را از فقهای مدینه برشمرده که به سبب دانش فراوان و شناختن ریشه و درون آن، او را باقر خوانده‌اند. ابن خلکان (ج ۳، ص ۳۱۴)، صفدی (ج ۴، ص ۱۰۲) و ذهبی (۱۴۰۲-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۰۲) نیز همین توضیح را آورده‌اند. ابن منظور نیز ذیل مادهٔ «بقر» گفته است که به محمد بن علی بن حسین، رضوان الله علیهم، از آن رو باقر گفته می شد که علم را می شکافت و ریشهٔ آن را شناخته بود و فروع آن را استنباط می کرد و در دانش «تبقر» می نمود. سپس می گوید: «تبقر» به معنای توسعهٔ در دانش و مال آمده است. مرتضی زبیدی نیز ذیل مادهٔ «بقر» روایت جابر را از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در بارهٔ آن حضرت نقل کرده است.

زمان امام باقر علیه‌السلام، یعنی دهه‌های آخر قرن اول و دهه‌های اول و دوم قرن دوم هجری، زمان ظهور فقهای بزرگ مخصوصا در مدینه بود. در این دوران، مسلمانان که از فتوحات خارجی و جنگهای داخلی تا حدودی فراغت یافته بودند (و فقط خوارج و برخی شورشیان، خراسان و مناطقی دیگر را در ناآرامی نگاه داشته بودند خوارج) از اطراف و اکناف سرزمینهای اسلامی برای فرا گرفتن احکام الهی و فقه اسلامی به مدینه، که شهر حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم و اصحاب و تابعان ایشان بود، روی می نهادند. فقها و محدثان بزرگی از جمله سعید بن مسیب (متوفی ۹۴)، عروة بن زبیر (متوفی ۹۴)، خارجه بن زید بن ثابت (متوفی ۹۹)، ربیعه الرای (متوفی ۱۳۶)، سفیان بن عیینه و محمد بن شهاب زهری (متوفی ۱۲۴) در این شهر جمع بودند. بخصوص که منع کتابت حدیث در زمان عمر بن عبدالعزیز لغو شده بود (عسکری، ج ۲، ص ۴۴).

در این دوران شکوفایی فقه و حدیث بود که دانش و معرفت امام باقر علیه‌السلام و نیز فرزند او امام صادق علیه‌السلام، بر همگان آشکار شد و اصول و مبانی کلام و فقه و سایر معارف دینی شیعه، که این دو امام بیش از همه مبین آن بودند، تدوین و توسط راویان و شاگردان ایشان به عالم پراکنده شد. بسیاری از مجتهدان و موءسسان مذاهب فقهی دیگر از این دو امام فیض برده‌اند و به همین جهت، رایج شدن لقب «باقر» برای امام پنجم، که لقبی کاملا علمی است، بسیار پر معنی است. نسایی از محدثان بزرگ اهل سنت آن حضرت را از «فقهای بزرگ تابعین» در مدینه شمرده است (ذهبی، ج ۴، ۱۴۰۲-۱۴۰۹، ص ۴۰۳) و به گفتهء او، همهء حافظان حدیث در استناد و احتجاج به قول آن حضرت اتفاق دارند. ذهبی (همان، ج ۴، ص ۴۰۲) او را جامع مقام علم و عمل و بزرگی و شایستهء مقام خلافت دانسته است. شیخ مفید (ج ۲، ص ۱۵۷) در بارهء جایگاه علمی آن حضرت می نویسد که بازماندگان صحابه و بزرگان تابعان و روءسای فقهای مسلمانان از آن حضرت در مسایل دینی روایت کرده‌اند. به نوشتهء او، امام اخبار پیشینیان و پیامبران را روایت می کرد. مردم از او در باب مغازی و سیرت و سنت رسول صلی الله علیه و آله و سلم حدیث می آموختند و در مناسک حج، که از پیامبر نقل می کرد، بر او اعتماد داشتند و از ایشان تفسیر قرآن بر می نوشتند. از عبدالله بن عطاء مکی نقل شده است که دانشمندان را در هیچ مجلسی کوچکتر از آن ندیده‌ام که در محضر ابوجعفر دیده‌ام؛ حکم بن عتیبه (از فقهای بزرگ کوفه، متوفی ۱۱۵ ذهبی، ۱۴۰۲-۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۰۸-۲۱۳) را در پیشگاه او به سان شاگردی نزد استاد دیدم (ابونعیم، ج ۳، ص ۱۸۶؛ ابن عساکر، ص ۱۴۲؛ مفید، ج ۲، ص ۱۰۶). سبط ابن جوزی (ص ۳۰۲) این مطلب را به عطا نسبت داده که ظاهرا خطا در نقل یا در کتابت است. سید محسن امین (ج ۱، ص ۶۵۱) نیز این اختلاف را یادآوری کرده است.

ابونعیم، ذهبی و ابن شهرآشوب شماری از محدثان و فقها را به عنوان راویان امام باقر علیه‌السلام نام برده‌اند، که از آن جمله‌اند: اوزاعی (متوفی ۱۵۱)، اعمش (متوفی ۱۴۴)، ابن جریج (متوفی حدود ۱۵۰)، عطاء بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ یا ۱۱۵)، حجاج بن ارطاه، ربیعه الرای، عمرو بن دینار (متوفی ۱۲۶)، محمد بن شهاب زهری، جابر بن عبدالله انصاری (متوفی ۷۸)، ابو اسحاق سبیعی (متوفی ۱۲۷)، عبدالرحمن بن کیسان الاعرج، ابوبکر لیث بن سلیم کوفی (متوفی ۱۳۸ یا ۱۴۳) و ابو حنیفه نعمان بن ثابت (متوفی ۱۵۰). بنا بر این، عبارت ابن سعد (ج ۵، ص ۲۳۸) که ضمن اذعان به مقام علمی امام باقر علیه‌السلام (و کان ثقه کثیر العلم)، گفته است: راویان آن حضرت کسانی نیستند که مقبولیت داشته باشند (لیس یروی عنه من یحتج به)، قابل تامل و شگفت انگیز است (دنبالهء مقاله).

در کتابهای رجالی شیعه نامهای راویان امام باقر علیه‌السلام ثبت شده و از جمله شیخ طوسی (۱۳۸۰، ص ۱۰۲-۱۴۲) آنها را بر اساس حروف تهجی ذکر کرده که بالغ بر ۴۶۶ تن می شود. البته با تتبع در اسانید روایات، ممکن است بر شماری بیش از این دست یافت، همچنانکه احتمال دارد برخی از این نامها به اصحاب امام جواد علیه‌السلام بر می گردد. برخی از راویان آن حضرت، مانند جابربن یزید جعفی، عبدالله بن عطاء مکی و ابان بن تغلب از نظر محدثان اهل سنت نیز محترم بوده‌اند. در این میان، یاران و پروردگان خاص مکتب امام باقر

علیه‌السلام که ناشر و مبین آراء و اقوال آن حضرت بوده‌اند، جایگاه ویژه‌ای دارند. از معروفترین آنان علاوه بر جابر بن یزید و ابان بن تغلب، می توان از کسانی چون ابوحمزهٔ ثمالی، حمران بن اعین، محمد بن مسلم ثقفی، زراره بن اعین، معروف بن خربوذ، برید العجلی، ابوبصیر اسدی و فضیل بن یسار نیز نام برد. به ابوحمزه ثمالی کتابهایی در حدیث و تفسیر نسبت داده شده و گروهی از بزرگان اهل سنت از او اخذ حدیث کرده‌اند. جابر بن یزید که به گفتهٔ خود فقط ۷۰۰۰۰ حدیث از امام باقر علیه‌السلام فرا گرفته بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۳۴۰) از آن حضرت غالبا با عنوان «وصی الاوصیاء و وارث علم الانبیاء» یاد می کرد (اربلی، ج ۲، ص ۳۳۷، به نقل از مفید). همچنین از محمد بن مسلم روایت شده که از امام باقر علیه‌السلام در بارهٔ ۳۰۰۰۰ مطلب سوءال کردم (کشی، ص ۱۶۳ و ۱۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۳۲۸). در میان عالمان شیعه شش نفر اخیر از داناترین دست پروردگان امام باقر علیه‌السلام و فرزندش، حضرت صادق علیه‌السلام شناخته شده‌اند و زراره برترین آنهاست (کشی، ص ۲۳۸). از آنها و دوازده تن دیگر اصطلاحا به عنوان اصحاب اجماع یاد می شود.

مطالب منقول از امام باقر علیه‌السلام در صحاح و سنن اهل سنت اندک است (ذهبی، ۱۴۰۲ـ ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۰۲)؛ مثلا بخاری فقط سه حدیث در باب غسل را از آن حضرت نقل کرده که از جابر بن عبدالله روایت کرده بودند (بخاری، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹). اما در متون حدیثی و فقهی شیعه، اعم از امامیه و اسماعیلیه (مثلا دعائم الاسلام قاضی نعمان)، بالاترین رقم حدیث به این امام و فرزندش اختصاص دارد. علت اصلی کم بودن احادیث امام باقر علیه‌السلام، و به طور کلی امامان شیعه در کتابهای اهل سنت، چند چیز است. از جمله بیشتر راویان این احادیث، شیعیان، و به تعبیر اهل سنت رافضیان، بوده‌اند؛ و حال آنکه به نقل روایت از قول رافضه، اعتراض و آن را منع کرده‌اند (ابن حجر عقلانی، ج ۱، ص ۱۰ـ۱۲). دیگر اینکه امام باقر علیه‌السلام بسیاری از مطالب دینی و احکام فقهی را بی آنکه به صورت حدیث به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت دهد، بیان می کرده است، و این از نظر شیعیان کاملا پذیرفته است. زیرا امام باقر علیه‌السلام را امام معصوم و جانشین پیامبر می دانند که دانش او به واسطهٔ پدرانش به پیامبر می رسیده است. حتی بنا بر یک روایت (مفید، ج ۲، ص ۱۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۸۸) آن حضرت گفته است که من همهٔ آنچه را که می گویم به واسطهٔ پدرانم از حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت می کنم که ایشان آن را از فرشتهٔ وحی و او آن را از خدا دریافت کرده است. اما نویسندگان کتب حدیث اهل سنت فقط منقولات از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صحابه را نقل می کرده‌اند و بالتبع منقولاتشان از امامان شیعه بسیار اندک بوده است.

گفتنی است که تعداد زیادی روایت نیز از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که ایشان به واسطهٔ پدرانش از پیامبر نقل کرده است. روایات منقول از امام باقر علیه‌السلام در کتب اهل سنت غالبا از این دست است. مثلا احمد بن حنبل در، قسمت راجع به علی بن ابیطالب (ج ۱، ص ۷۵ـ۱۶۰)، هفت حدیث نقل کرده که امام پنج تای آنها را از پدران خود و دو تا را از محمد بن حنفیه روایت می کند (ج ۱، ص ۷۷ـ۸۰، ۹۰، ۱۰۱ و ۱۰۳). همچنین حاکم نیشابوری از ایشان ده حدیث نقل کرده که هفت مورد آن را به واسطهٔ پدران خود روایت کرده است (ج ۲، ص ۲۲، ۴۲۸، ۵۸۸؛ ج ۳، ص ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۷۳، ۵۱۶، ۵۶۸؛ ج ۴، ص ۲۲، ۳۴۵). البته در برخی از

کتابهای اهل سنت نام کسانی چون ابن عباس، ابوسعید خدری، سعید بن مسیب و جابر بن عبدالله انصاری (از جمله ابونعیم، ج ۳، ص ۱۸۸) به عنوان مشایخ حدیثی امام باقر علیه‌السلام ذکر شده و نشان می دهد که امام از آنها نقل حدیث کرده است، اما محققان امامیه بر اساس این اعتقاد که امامان شیعه علوم خود را از طریق منابع و حیانی کسب می کرده‌اند، توضیح داده‌اند که نقل امام از این افراد، بر فرض صحت، بنا بر مصالحی بوده است (امین، ج ۱، ص ۶۵۶). بنا بر بررسی ذهبی (۱۳۹۲، ج ۳، ص ۷۹–۸۰) در صحاح سته، امام باقر علیه‌السلام بجز پدرش امام سجاد علیه‌السلام فقط از عبدالله بن عمر و جابر انصاری روایت کرده است. با اینهمه به کم نقل شدن احادیث روایت شده از امام باقر علیه‌السلام و دیگر امامان اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در کتاب صحاح و سنن اهل سنت، انتقاد شده است.

آنچه از امام باقر علیه‌السلام روایت شده در همهٔ زمینه‌های علوم اسلامی است، اعم از تفسیر و علوم قرآنی، فقه، کلام، اخلاق، تاریخ، سیره و مسائل نظام آفرینش که گاهی برخی از شاگردان آن حضرت آنها را به صورت کتاب مستقلی تدوین کرده‌اند. ابن ندیم (ص ۳۶) کتابی را در تفسیر به امام باقر علیه‌السلام نسبت می دهد که ابو الجارود از او و ابوبصیر اسدی از ابوالجارود روایت کرده است. این تفسیر در کتب رجال و حدیث بیشتر به تفسیر ابوالجارود مشهور است، ولی چنانچه نجاشی (ص ۱۷۰) نیز تصریح کرده، از امام باقر علیه‌السلام روایت شده است. آقا بزرگ طهرانی (ج ۴، ص ۲۵۱، ۳۰۳) احتمال داده که این تفسیر، املاء امام بر ابوالجارود بوده است. اعتماد بزرگانی از محدثان و دانشمندان نیز شاهدی بر صحت منقولات آن است. یکی از شاگردان علی بن ابراهیم قمی روایات این تفسیر را در تفسیر علی بن ابراهیم درج کرده و البته، به استنباط آقا بزرگ طهرانی (ج ۴، ص ۳۰۳–۳۰۶) این شخص، که انگیزهٔ اصلی او افزودن منقولات از امام باقر علیه‌السلام به تفسیر علی بن ابراهیم بوده است، به گونه‌ای عمل می کرده که بین روایات دو تفسیر تفکیک شود و خوانندگان به خطا نیفتند.

روش و هدفهای علمی. پیدایش مذاهب کلامی چون مرجئه و معتزله و خوارج، و آشنایی مسلمانان با آراء ادیان دیگر، و حضور پراکندهٔ پیروان سایر ادیان در میان مسلمانان، و ظهور اختلافات فقهی بر اثر عدم دسترسی فقهای متاخر به سنت نبوی به سبب ممنوعیت طولانی روایت و کتابت حدیث (عسکری، ج ۲، ص ۴۴–۵۸) و انحرافات عملی و فکری سران سرزمین اسلامی از تعالیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و توجیه حکومت امویان، از طریق ارائهٔ ناقص و تحریف شده تعالیم اسلام، از مهمترین وقایع دوران امام باقر علیه‌السلام بود. گذشته از این، آن دسته از صحابه و تابعان که به پیروی از امام علی علیه‌السلام و جانشینان او معتقد بودند، یا به دست حاکمان اموی کشته شده یا بدون امکان انتقال دانسته‌های خود به نسل بعد درگذشته بودند. این خلاء از یک سو راه هر نوع اقدام را برای امام باقر علیه‌السلام دشوار ساخته و از سوی دیگر راه را برای جاعلان حدیث و غالیان هموار کرده بود. مراقبتهای پنهانی ماموران حکومت اموی از آل علی و امام باقر علیهم السلام، به فرد شاخص این خاندان، تهدیدی جدی برای تلاشهای آن حضرت به شمار می رفت.

در این شرایط، امام به عنوان عالمی که دانش خود را از طریق پدرانش از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دریافته، حلقه‌های درسی بزرگی را در مدینه تشکیل داد. او در این کار چهار هدف عمده را پی گرفت: ۱) عرضهٔ

دیدگاههای اسلامی در همهٔ زمینه‌ها، بخصوص در بارهٔ پرسشهایی که دانشمندان سایر ادیان مطرح می کردند. این مطالب هم سبب استواری ایمان پیروان دین می شد و هم غیر مسلمانان را به برتری اسلام معترف می کرد. بنا بر نقل مفید (ج ۲، ص ۱۶۳) امام باقر علیه‌السلام با هر یک از پیروان عقاید گوناگون (اهل الاراء) که بر او وارد می شد، مناظره می کرد و مردم مطالب بسیاری را در علم کلام از او فرا گرفتند. اشاره به «اهل آراء» در کلام مفید حایز اهمیت است. در روزگار امام باقر علیه‌السلام گرایشها و مذاهب مختلف کلامی پدید آمد و نیز پیروان ادیان دیگر در سرزمینهای اسلامی زندگی می کردند و میان ایشان و مسلمانان برخوردهای فکری روی می داد. بدین طریق، پرسشها و بحثهای کلامی مطرح می شد و حضرت باقر علیه‌السلام، گذشته از مقام امامت و زعامت شیعیان، به عنوان یکی از دانشمندان بزرگ زمان خود، که همه دانشمندان اسلامی به برتری علمی او معترف بودند، به پرسشها پاسخ می گفت و در بحثها شرکت می جست. به همین دلیل، موضوع بسیاری از احتجاجات آن حضرت و نیز احادیثی که از ایشان روایت شده، مسائل کلامی است و آنچه امام در این باره فرموده، هم اساس اعتقادات شیعه را تشکیل می دهد و هم در دیدگاههای کلامی مسلمانان اثر جدی داشته است. ۲) روشنگری نسبت به اشتباهات و انحرافات فقهی و کلامی و تفسیری و تاریخی و اخلاقی که یا وابستگان حکومت اموی آن را پدید آورده بودند و یا از عدم اتصال به سنت نبوی ناشی می شد. بنا بر این، بیشتر مطالب امام علیه‌السلام به ابوابی از علوم اسلامی اختصاص یافته که در جامعهٔ اسلامی به صورت نادرست عرضه و به کار بسته می شده است. بر همین اساس، گفته شده که شمار زیادی از روایات منقول از امام باقر علیه‌السلام، و نیز سایر امامان شیعه، در حکم تعلیقه یا نقد فقه و کلام و سایر علوم اسلامی متداول در روزگار آنان بوده است، به طوری که در موارد زیادی فهم درست بیانات این امامان بدون آگاهی از نظریات سایر مذاهب اسلامی تا حدی دشوار است (فاضل لنکرانی، ص ۱۴) .۳) گشایش ابوابی از معرفت دینی که حاکمان آن روز جامعهٔ اسلامی از طرح آنها جلوگیری کرده بودند و آگاهی مردم از آنها سلطهٔ نظام حاکم سیاسی را متزلزل می کرد. (کلینی، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۶) در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام نقل می کند که امویان مردم را در آموزش مباحث ایمان آزاد گذاشتند، اما فراگیری آنچه را به شرک برمی گشت منع کردند، تا اگر مردم را به کارهای شرک آمیز وادارند [ناروایی] آن را در نیابند. به نظر می رسد که وجود همین تعالیم، علاوه بر بیانات صریحی که رویارویی با حکام و وابستگان آنها را توصیه می کرده، یکی از مهمترین عوامل مقاومت روانی پیروان این مذهب در برابر جریانات سیاسی حاکم بر جوامع اسلامی بوده باشد. ۴) گزینش و پرورش گروهی از دانشمندان اسلامی بر مبنای دیدگاههای امام باقر علیه‌السلام، و گسیل کردن آنان به شهرهای بزرگ اسلامی به منظور ارائهٔ درست نظریات آن حضرت، و در نتیجه خنثی کردن تبلیغات دراز مدت امویان در معرفی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، و نیز نفی گرایشهای غلوآمیز برخی از پیروان اهل بیت، برخورد صریح و قاطع با غالیان و اظهار بیزاری از سران آنان، از جمله مغیره بن سعید و بیان بن سمعان (هر دو مقتول در ۱۱۹) جزو اقدامات مهم ایشان به شمار می رود (کشی، ص ۲۲۳-۲۲۸).

آن حضرت برای دستیابی به این هدفها و نیز اجرای مقاصد دیگری که بر خود فرض می دید، گذشته از برپایی حلقه‌های متعدد درس عمومی و خصوصی، به مناظره با دانشمندان برجستهٔ شهرهای اسلامی و پیشوایان

فکری فرق مهم آن روزگار و عالمان سایر ادیان و برخی مدعیان راهبری معنوی مردم عنایت خاصی داشت. همچنین از مراسم حج برای گفتگو با مسلمانان مناطق مختلف اسلامی بهرهٔ فراوان می برد. مجلسی (۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۳۳-۲۸۶، ۳۴۷-۳۵۹)، احمد بن علی طبرسی (ج ۲، ص ۳۲۱-۳۳۱) و امین (ج ۱، ص ۶۵۲-۶۵۳) شماری از مناظرات آن حضرت را گرد آورده‌اند.

در میان مناظرات امام باقر علیه‌السلام از مناظره با پیشوای مسیحیان شام، قتاده بن دعامه (فقیه بزرگ بصره)، بزرگان کیسانیه، عمر بن ذر قاضی، نافع مولی ابن عمر و مهمترین راوی سخنان وی (کلینی، ج ۸، ص ۱۲۰؛ ذهبی ۱۴۰۲-۱۴۰۹، ج ۵، ص ۹۵)، طاوس الیمانی و محمد بن منکدر از زهاد و تارکین دنیا، ابوحنیفه یکی از ائمهٔ اهل سنت و عبدالله بن نافع ازرق از مدافعان تفکر خوارج می توان نام برد. اما مناظره‌ای که مفید (ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵) به آن حضرت نسبت داده، قابل تامل است. این مناظره ظاهرا با نافع بن ازرق، رهبر فرقهٔ ازارقه از خوارج، صورت گرفته و در بارهٔ مسئلهٔ حکمیت و جنگ صفین است و نافع در برابر اعتراض امام به روش خوارج در برخورد با امام علی علیه‌السلام و مباح دانستن خون آن حضرت، پاسخی نمی یابد. مشکل این روایت که مفید آن را بدون ذکر سند نقل کرده آن است که نافع در سال ۶۵ در واقعهٔ دولاب (در نزدیکی اهواز) به قتل رسیده است (ابن اثیر، ج ۴، ص ۱۹۴). امام باقر علیه‌السلام به هنگام گفتگو با او باید کمتر از هشت سال داشته باشد و این بعید می نماید، زیرا اگر چنین بود، قطعا باید در شمار معجزات امام نیز از آن یاد می شد و حال آنکه منابع مختلف در این باره سخنی نگفته‌اند. از سوی دیگر، کلینی (ج ۸، ص ۱۲۰) با ذکر سند، مناظره‌ای را بین امام و نافع مولی ابن عمر نقل می کند که بخش انتهایی آن در بارهٔ خوارج و مسئلهٔ حکمیت است. این نافع که ایرانی تبار است و از فقهای بزرگ مدینه به شمار می رود، بنا بر قول اصح در ۱۱۷ درگذشته (ذهبی، ۱۴۰۲-۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۰۱) و به گفتهٔ مجلسی (کلینی، ج ۸، ص ۱۲۰، حاشیه) به خوارج متمایل بوده و با امام علی علیه‌السلام دشمنی می نموده است. علی بن ابراهیم قمی که همین مناظره را با همین سند در تفسیر خود (بنا بر نقل مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۶۱) نقل کرده قسمت اخیر آن را در بارهٔ خوارج، نیاورده است و از نافع مذکور به صورت نافع بن ازرق یاد می کند. همچنین کلینی، (ج ۱، ص ۸۸) در حدیثی دیگر با سند مشابه از شخصی به نام نافع بن ازرق نام برده است که از امام باقر علیه‌السلام در بحث خداشناسی سوءال کرده است. این شخص نزد محققان علم رجال شناخته نیست، ولی مامقانی و شوشتری احتمال داده‌اند که او همان نافع مولی ابن عمر باشد (تستری، ج ۹، ص ۱۸۳-۱۸۴)، چنانکه از تعبیر علی بن ابراهیم نیز چنین بر می آید، در هر صورت، مناظرهٔ آن حضرت با نافع مولی ابن عمر، به اشارهٔ هشام بن عبدالملک، انجام گرفته است که هیچ نسبتی با رهبر ازارقه ندارد. و نیز مناظرهٔ امام باقر علیه‌السلام با عبدالله بن نافع به سند دیگری نقل شده و اتحاد آن با این مناظره بسیار بعید است، بخصوص که مناظرهٔ نخست در مسجدالحرام و مناظرهٔ دوم در مدینه روی داده است.

مواضع و اقدامات سیاسی. امام باقر علیه‌السلام که بارزترین شخصیت اهل بیت و از نظر شیعیان امام پنجم بود، طبعا از نظر سیاسی بسیاری از مردم و مخالفان حکومت اموی به او روی آوردند و به همین جهت از سوی حکومت بشدت مراقبت می شد. البته به سبب وضع خاصی که بعد از شهادت امام حسین علیه‌السلام پدید آمد، امام

باقر علیه‌السلام بیشتر روش تقیه را پیش می گرفت و بیشتر به تبیین مبانی نظری خود در قالب درس می پرداخت. از اینرو و از آنجا که همهٔ فعالیتها و جزئیات زندگی آن حضرت در منابع تاریخی، ثبت نشده است، نمی توان اقدامات سیاسی چندانی از ایشان سراغ گرفت؛ با وجود این، چند خبر موجود نشان می دهد که امام باقر علیه‌السلام در مسایل سیاسی بر اساس ملاکها و مبانی خود موضعگیری داشته و در برخورد با مسائل اجتماعی و سیاسی، به ارشاد پیروان و گاهی سران حکومت می پرداخته است. مثلا در منابع (کلینی، ج ۸، ص ۱۲۰؛ ذهبی، ۱۴۰۲-۱۴۰۹؛ ج ۴، ص ۴۰۵؛ مفید، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴) آمده است که هشام بن عبدالملک در موسم حج در مسجدالحرام امام باقر علیه‌السلام را دید که در حال طواف است و مردم بر گردش حلقه زده از او سوءال می کنند. این توجه و علاقهٔ مردم نظر او را جلب کرد، از اطرافیان نام وی را پرسید و چون گفتند که او محمد بن علی است، شگفت زده، گفت: «همان که مردم عراق فریفتهٔ اویند» یا «امام مردم عراق». در روایتی دیگر (کلینی، ج ۱، ص ۴۷۱) آمده است که هشام (گویا بعد از همین موسم حج) امام باقر علیه‌السلام را همراه با فرزندش حضرت صادق علیه‌السلام به شام فراخواند. امام هنگام ورود به مجلس او بر همهٔ اهل مجلس یکجا سلام کرد، بر خلاف رسم متعارف، خلیفهٔ اموی را امیرالموءمنین نخواند و بدون کسب اجازه نشست. هشام خشمگینانه زبان به ملامت گشود که چرا شما مردم را به امامت خود فرا می خوانید. حاضران در مجلس نیز بنا بر قرار قبلی همین شیوه را به کار گرفتند. آنگاه امام صریحا از جایگاه اهل بیت پیامبر در دین و اینکه آنان عهده‌دار هدایت مردم اند، سخن گفت، همچنین به گذرا بودن حکومت امویان اشاره کرد. هشام ابتدا او را به زندان افکند، ولی بعد، ناگزیر به آزاد کردن و برگرداندن آنان به مدینه شد. از این دو گزارش برمی آید که حرکت امام باقر علیه‌السلام در دعوت به سوی امامت اهل بیت و معرفی مقام و نقش آنان در دین و نیز نفی حقانیت خلافت اموی - که هشام از آن به ایجاد اختلاف در میان امت تعبیر کرده است - حرکتی گسترده و غیر قابل انکار بوده و لااقل در بخشی از سرزمین اسلامی تاثیر جدی گذاشته بوده است. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که مطرح کردن مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم - که امام باقر علیه السلام شخصیت برجستهٔ ایشان در آن دوره بود- در حقیقت، به معنای تبیین جایگاه سیاسی آنان نیز بوده است و خلیفهٔ اموی، یا امام باقر علیه‌السلام و یا دیگران، این دو را از یکدیگر جدا نمی دانسته‌اند.

در گزارش دیگری که ابن ابی الحدید (ج ۱۱، ص ۴۳-۴۴) نقل کرده است، امام به افشاگری کارهای امویان از ابتدا تا روزگار خود پرداخته و شیوه‌های حکام اموی را در بازداشتن مردم از گرایش به اهل بیت، ساختن احادیث دروغین، آزار رساندن به شیعیان، تخریب شخصیت امامان اهل بیت و به شهادت رساندن آنها آشکار کرده است. امام در این گفتار از تاریخ سراسر رنج و ناملایم بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سخن گفته، به دورهٔ امامت حضرت علی علیه‌السلام و ضدیتهای معاویه با آن حضرت، دوران امام حسن علیه‌السلام و خیانت مردم به او که به صلح با معاویه منجر شد، دعوت مردم کوفه از امام حسین علیه‌السلام و پیمان شکنی آنها اشاره، و از راویان دروغپردازی که با دریافت مال به سود امویان حدیث سازی کردند، و نیز آزارهای گوناگونی که بر دست حکام اموی بر پیروانشان رفته، شکوه کرده است. انتقاد صریح امام از خلیفهٔ اموی در برخی موارد و در حضور

طرفداران او (از جمله زمخشری، ج ۳، ص ۵۱۴)، نهی برخی شیعیان از قبول مناصب رسمی از آنرو که ممکن است در اقدامات نابجای حاکمان ظالم شریک شوند (کشی، ص ۲۰۴) و تکریم او از برادرش زید (همان، ص ۲۳۱-۲۳۲) نیز از جمله گزارشهایی است که در دست است. با اینهمه آن حضرت از هر گونه اقدام سیاسی عمومی پرهیز می کرد و به پیروان نزدیک خود می گفت که اعتماد کافی به مردم عراق ندارد. هنگامی که برید عجلی از بسیاری شیعیان در عراق و آمادگی آنها برای فرمانبرداری از امام سخن گفت، آن حضرت ضمن تایید کثرت شیعیان عدم اعتماد خود را به آنها بیان و تصریح کرد که هنوز شرط لازم برای فداکاری در راه حق را احراز نکرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۲۵). بعلاوه، هر جا که مصلحت امت ایجاب می کرد از راهنمایی حاکمان اموی نیز دریغ نداشت؛ توصیهء او به عبدالملک مروان برای ضرب سکه به جای استفاده از سکه‌های رومی، در پاسخ به تهدید امپراطور روم، در برخی منابع نقل شده است. نکتهء جالب توجه در این ماجرا آن است که عبدالملک نه از روی رغبت، از روی ناچاری حضرت باقر علیه‌السلام را با احترام به شام آورد و آن حضرت نیز با تاکید بر حقانیت اسلام او را راهنمایی کرد (بیهقی، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۶؛ دمیری، ج ۱، ص ۹۰-۹۲ به نقل از بیهقی).

امامت امام باقر علیه‌السلام. از منابع راجع به فرق اسلام و فرق شیعی مانند کتابهای علی بن اسماعیل اشعری (ج ۱، ص ۸۸-۹۷)، سعد بن عبدالله اشعری (ص ۷۴-۷۶) و نوبختی (ص ۹۱-۹۴) و نیز متون حدیث و آثار کلامی امامیه بر می آید که در میان شیعیان نسبت به امامت حضرت باقر علیه‌السلام اختلاف اساسی وجود نداشته است و فقط گروهی اندک بعدها از امامت او برگشته و به بتریه پیوسته بودند (کشی، ص ۲۳۷-۲۳۸). این امر اساسا از دیدگاه شیعه به مسئلهء امامت ناشی می شود که آن را همانند نبوت منصبی الهی می دانند و در اثبات آن به نص جلی، تصریح بر عصمت و صدور معجزه و کرامت استناد می کنند. بنا بر این، اکثریت مسلمانان آن روز که برای اثبات جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و زعامت مسلمانان به ملاکهایی دیگر چون شورا، انتخاب اهل حل و عقد و اجماع مردم مدینه معتقد بودند، هیچ گاه امامت امام باقر علیه‌السلام را مگر در مقام بیان شایستگیهای آن حضرت، مطرح نمی کرده‌اند. در میان شیعیان نیز بعد از شهادت امام حسین علیه‌السلام گروهی به نام کیسانیه محمد بن حنفیه را امام خواندند و سپس مدعی زنده بودن و غیبت او شدند. (نوبختی، ص ۴۷-۶۰؛ علی بن اسماعیل اشعری، ج ۱، ص ۹۰-۹۶؛ سعد بن عبدالله اشعری، ص ۲۵-۴۴). سرحوبیه نیز گروهی دیگر بودند که امامت را در فرزندان امام حسن یا امام حسین علیهما السلام بدون تعیین و معرفی، مستمر دانستند. اینها چندان نپاییدند و در قیام زید به او پیوستند (نوبختی، ص ۸۵-۸۸؛ سعد بن عبدالله اشعری، ص ۷۱-۷۲). در این میان بیشترین افراد شیعه معتقد به امامت حضرت علی بن الحسین علیه‌السلام شدند و بعد از وفات او به فرزندش امام باقر علیه‌السلام گرویدند.

اما زیدیه که خود را پیرو زید بن علی بن الحسین می دانند، گذشته از اینکه در دو دورهء متاخر بر زمان امام باقر علیه‌السلام و زید شکل گرفته‌اند (زید هرگز داعیهء امامت نداشته است مفید، ج ۲، ص ۱۷۲؛ تستری، ج ۴، ص ۲۵۹-۲۷۶) اساسا با دیدگاههای شیعه توافق ندارند. آنها به نص بر امامت و تصریح بر عصمت معتقد

نیستند و زید را از آن رو که «قیام به سیف» کرد، امام می دانند. به این ترتیب، با ملاکهای شیعی برای امامت، فرد دیگری جز ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین به جانشینی امام چهارم معرفی نشده و هیچیک از برادران او ادعای امامت نداشته است. این اختلاف نسبت به برخی امامان پیش آمده است (برای توضیح بیشتر امامت، زیدیه، کیسانیه). البته از برخی احادیث می توان دریافت که شماری از فرزندان امام مجتبی علیه‌السلام (ولد الحسن) مدعی امامت و سرپرستی اهل بیت بوده و از قبول امامت حضرت باقر علیه‌السلام با آنکه به مقام او اقرار داشته‌اند، تن می زده‌اند (کلینی، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶؛ مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۳، ص ۳۲۴).

برای اثبات امامت حضرت باقر علیه‌السلام، به چندین حدیث معتبر از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم امامهای پیشین، خصوصا امام سجاد علیه‌السلام، استناد شده و حتی برخی از متکلمان آنها را متواتر خوانده‌اند (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۹۴). در این احادیث هم به عصمت آن حضرت و هم به امامت او تصریح شده است (کلینی، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶؛ بیاضی، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۲۹-۲۳۳؛ حر عاملی، ۱۳۵۷ ش، ج ۵، ص ۲۶۱-۲۶۵). برخی (علم الهدی، ص ۵۰۳؛ طوسی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۹۳) با توجه به این احادیث، ضمن یادآوری دیدگاه زیدیه در بارهٔ امامت و تفاوت آن با نظرگاه شیعی، امامت زید بن علی را که نصی بر عصمت او وجود ندارد، نفی کرده‌اند.

گذشته از نص بر عصمت و امامت، در کتابهای کلامی به دانش فراوان امام باقر علیه‌السلام - که هرگز مورد رد و انکار نشد - استناد شده و بروز معجزات و کرامات شاهدی دیگر بر این امر خوانده شده است (کلینی، ج ۱، ص ۴۶۹-۴۷۲؛ کشی، ۳۴۸، ۳۵۶-۳۶۰؛ بیاضی، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۳۳-۲۸۶، ۳۰۶-۳۲۰؛ حر عاملی، ۱۳۵۷ ش، ج ۵، ص ۲۶۹-۳۲۲). آنچه اربلی (ج ۲، ص ۳۴۹-۳۵۰) به نقل از حمیری از ابوبصیر در شمار معجزات امام باقر علیه‌السلام روایت کرده و مجلسی نیز (۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۶۹) به پیروی از او همین کار را انجام داده، متضمن چند اشتباه تاریخی است و به ظن قوی، راجع به امام صادق علیه‌السلام می شود).

بعد از وفات امام باقر علیه‌السلام جز اکثریت پیروان او که امامت حضرت صادق علیه السلام را پذیرفتند، گروهی به امامت محمد بن عبدالله بن حسن معروف به نفس زکیه (مقتول در ۱۴۵) معتقد شدند. اینان مرگ یا قتل او را انکار و ادعا می کردند که وی از دیده‌ها پنهان شده و همان مهدی است که خروج خواهد کرد. مغیره بن سعید از مبلغان این نظر بود و حتی برخی او را امام بعد از حضرت باقر علیه‌السلام می دانستند که پس از او امامی نخواهد آمد تا محمد بن عبدالله بن الحسن خروج کند. گروهی نیز به ابومنصور عجلی پیوستند و او را جانشین امام باقر علیه‌السلام خواندند (علی بن اسماعیل اشعری، ج ۱، ص ۶۸-۷۵، ۹۶-۹۷؛ نوبختی، ص ۹۴-۹۶؛ سعد بن عبدالله اشعری، ص ۷۶-۷۷؛ برای تفصیل بیشتر مغیریه، منصوریه، نفس زکیه).

برخی از نویسندگان متاخر، از جمله بغدادی (ص ۵۹-۶۰) و شهرستانی (ج ۱، ص ۱۴۷) از فرقه‌ای به نام باقریه یاد کرده‌اند که پس از امام باقر علیه‌السلام فرد دیگری را به امامت نپذیرفته‌اند. بغدادی در بارهٔ این گروه می نویسد که آنها ابوجعفر محمد بن علی را مهدی منتظر می دانند و در اثبات ادعای خود به حدیث معروف جابر

از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استدلال می کنند. به موجب این حدیث، که پیشتر نیز به آن اشاره شد، پیامبر به جابر خبر داده بود که محمد بن علی را خواهد دید و از او خواسته بود که سلام او را به وی برساند. بغدادی از قول آنان نوشته است که سلام رساندن پیامبر به حضرت باقر علیه‌السلام دلالت بر مهدویت او می کند. وی سپس این استدلال را رد کرده و مسلم بودن وفات امام باقر علیه‌السلام را نیز شاهد بر نادرستی آن ادعا دانسته است. صفدی (ج ۴، ص ۱۰۲-۱۰۳) نیز همین مطالب را آورده است. اما شهرستانی باقریه را معتقدان به رجعت حضرت باقر می داند و آنها را از آنجا که آن حضرت را آخرین امام خوانده‌اند، با وصف «واقفه» (توقف کنندگان) یاد می کند. با اینهمه، مهم این است که در ماخذ شیعی یا منابع متقدم ملل و نحل، فرقه‌ای به این نام ذکر نشده و معلوم نیست که این نام از کی و بر چه اساسی وارد کتابهای ملل و نحل متاخر شده است.

امام و شیعیان. شاگردان و پیروان امام باقر علیه‌السلام از جهات گوناگون اختلاف مرتبت داشتند. اوضاع خاص اجتماعی - سیاسی و وجود مخالفانی با انگیزه‌های مختلف، پایداری شیعیان را بر اعتقاد خود دشوار کرده بود تا آنجا که برخی از آنها به دستاویز موضوعی بی اهمیت، دچار دو دلی شدند و از امامت آن حضرت برگشتند (کشی، ص ۲۳۷-۲۳۸). در این شرایط، آن حضرت از تربیت کسانی که ضمن پایداری بر اعتقاد شیعی بتوانند مبین و مدافع آرای شیعی در جامعهٔ اسلامی باشند، به هیچ روی فرو گذاری نمی کرد و بخصوص نسبت به کسانی چون محمد بن مسلم، زراره بن اعین، حمران بن اعین و فضیل بن یسار که از فرصتهای مختلف برای فراگیری دانشهای اسلامی از امام باقر علیه‌السلام بهره می جستند و در نشر آنها می کوشیدند، تقدیر می کرد و با اینهمه از آنان می خواست که همهٔ آموخته‌های خود را به هر کسی نگویند و خصوصا مراقب ماموران دستگاه خلافت باشند (کشی، ص ۱۶۲، ۱۷۸، ۱۹۳، ۲۱۳). همچنانکه فرزندش حضرت صادق علیه‌السلام نیز از آنها به نیکی یاد می کرد و آنها را احیاء کنندگان آثار پدرش می خواند (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷). امام همچنین شاعرانی چون کمیت را که با سرودن اشعار در نشر افکار شیعه تلاش می کردند، تشویق می کرد (همان، ص ۲۰۷-۲۰۸، ۲۴۵). به این ترتیب بود که اقدامات و روشهای مختلف امام باقر علیه‌السلام به شکل گیری مجدد جامعهٔ شیعی انجامید.

منابع: محمد محسن آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، چاپ علی نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، [مصر] ۱۳۸۵-۱۳۸۷/ ۱۹۶۵-۱۹۶۷؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۳۹۹-۱۴۰۲/ ۱۹۷۹-۱۹۸۲؛ ابن بابویه، علل الشرایع، نجف ۱۳۸۵؛ ابن جوزی، صفه الصفوه، بیروت ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹؛ ابن حجر عقلانی، لسان المیزان، بیروت ۱۳۹۰/ ۱۹۷۱؛ ابن حجر هیتمی، الصواعق المخرفه فی الرد علی اهل البدع و الزندقه، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره ۱۳۸۵/ ۱۹۶۵؛ ابن حنبل، مسند، استانبول ۱۴۰۲/ ۱۹۸۲؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، چاپ محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۴۸-۱۹۴۹؛ ابن سعد، کتاب الطبقات الکبیر، چاپ ادوارد سخو، لیدن ۱۳۲۱-۱۳۴۷؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم [۱۳۷۹]؛ ابن عساکر، ترجمه الامام زین العابدین علی بن الحسین علیه‌السلام و تلیها ترجمه ابنه الامام محمد الباقر علیه‌السلام من تاریخ مدینه دمشق، چاپ محمد باقر محمودی، تهران ۱۴۱۳؛ ابن عماد، شذرات

الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ ابن قتیبه، کتاب عیون الاخبار، بیروت [بی تا.]؛ ابن منظور، لسان العرب، بیروت ۱۹۵۵-۱۹۵۶؛ ابن ندیم، کتاب الفهرست، چاپ رضا تجدد، تهران ۱۳۵۰ ش؛ احمد بن عبدالله ابونعیم، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت ۱۳۸۷/ ۱۹۶۷؛ علی بن عیسی اربلی، کشف الغمه فی معرفه الائمه، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ سعد بن عبدالله اشعری، کتاب المقالات و الفرق، چاپ محمد جواد مشکور، تهران ۱۳۶۱ ش؛ علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامین و اختلاف المصلین، چاپ محمد محی الدین عبدالحمید، [بی جا.] ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵؛ محسن امین، اعیان الشیعه، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، استانبول ۱۹۸۱؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، چاپ محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت [بی تا.]؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، بیروت ۱۳۹۷/ ۱۹۷۷؛ علی بن یونس بیاضی، الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم، چاپ محمد باقر بهبودی، تهران ۱۳۸۴؛ ابراهیم بن محمد بیهقی، المحاسن و المساوی، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره [تاریخ مقدمه ۱۹۶۱/۱۳۸۰]؛ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، قم ۱۴۱۰؛ محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، بیروت [بی تا.]؛ محمد بن حسن حر عاملی، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، چاپ هاشم رسولی، ج ۵، با شرح و ترجمهء فارسی احمد جنتی، تهران ۱۳۵۷ ش؛ همو، وسائل الشیعه، چاپ عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمد بن موسی دمیری، حیاه الحیوان الکبری، چاپ افست قم ۱۳۶۴ ش؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، بیروت ۱۴۰۲-۱۴۰۹/ ۱۹۸۲-۱۹۸۸؛ همو، الکشاف فی معرفه من له روایه فی الکتب السته، چاپ عزت علی عبد عطیه و موسی محمد علی موشی، قاهره ۱۹۷۲/۱۳۹۲؛ محمود بن عمر زمخشری، ربیع الابرار و نصوص الاخبار، چاپ سلیم نعیمی، قم ۱۴۱۰؛ سبط ابن جوزی، تذکره الخواص، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، کتاب الملل و النحل، چاپ افست قم ۱۳۶۴ ش؛ خلیل بن ایبک صفدی، کتاب الوافی بالوفیات، ویسبادن ۱۹۶۲-۱۹۷۹؛ احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمد باقر موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/ ۱۹۸۱؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، چاپ علی اکبر غفاری، بیروت ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ محمد بن حسن طوسی، تلخیص الشافی، چاپ حسین بحر العلوم، قم ۱۳۹۴/ ۱۹۷۴؛ همو، رجال الطوسی، نجف ۱۳۸۰/ ۱۹۶۱؛ همو، مصباح المجتهد، بیروت ۱۴۱۱/ ۱۹۹۱؛ مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، تهران ۱۴۰۵؛ محمد بن ابراهیم عطار، کتاب تذکره‌الاولیاء، چاپ نیکلسون، لیدن ۱۹۰۵، [تهران، بی تا.]؛ علی بن حسین علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، احمد حسینی، قم ۱۴۱۱؛ علی بن محمد علوی عمری، المجدی فی انساب الطالبین، چاپ احمد مهدوی دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ محمد فاضل لنکرانی، «مصاحبه با استاد آیت الله حاج شیخ محمد فاضل»، نور علم، دورهء ۳، ش ۶ (فروردین ۱۳۶۸ ش)؛ نعمان بن محمد قاضی نعمان، دعائم الاسلام، چاپ آصف بن علی اصغر فیضی، [قاهره] ۱۹۶۳-۱۹۶۵؛ عباس قمی، منتهی الامال، تهران [بی تا.]؛ محمد بن عمر کشی، اختیار معرفه الرجال، [تلخیص] محمد بن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ ش؛ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، چاپ علی اکبر غفاری، بیروت ۱۴۰۱؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف ۱۳۴۹-۱۳۵۲؛ محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بحار

الانوار، بیروت ۱۴۰۳؛ همو، مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمد بن محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ عبدالستار احمد فراج ... [و دیگران]، کویت

احیاء تفکر فلسفی در میان دانشمندان علوم تجربی

■ مهدی گلشنی
استاد دانشکدهء فیزیک، دانشگاه صنعتی شریف

■ با رشد مکاتب مختلف تجربه‌گرایی در اوایل قرن حاضر، فلسفه جاذبه‌اش را در میان دانشمندان علوم تجربی از دست داد و ظهور فیزیک کوانتومی با نگرش پوزیتویستی خود این امر را شدت بخشید. در سه دههء گذشته باد موافق تفحصات فلسفی وزیدن گرفته است و بسیاری از دانشمندان طرد تفحصات فلسفی را مورد سوءال قرار داده‌اند.

فلسفه اصالتا به معنای «دوستی حکمت» است، و در ابتدا شامل تمام دانشها می شد. حکمت طبیعی بخشی از فلسفه بود که جهان طبیعت را بررسی می کرد. در قرون اخیر علوم از فلسفه جدا شدند، و در قرن حاضر فلسفه تحت تأثیر «پوزیتیویسم» و مکاتب مشابه آن به تحلیل مفاهیم محدود شده است.

اما کلمهء فلسفه به معنای دیگری نیز بکار می رود، که مترادف با «متافیزیک» است، و در این معنا علوم طبیعی و ریاضی را شامل نمی شود. در این نوشته منظور از فلسفه همین معنای اخیر است. متافیزیک در اصطلاح ارسطو به معنای «بعد از کتاب فیزیک» بود؛ سپس معنای «فوق فیزیک» را از آن اراده کردند و در این معنا متافیزیک دانشی است که از احکام کلی هستی بحث می کند.

قبل از این که علوم از فلسفه، به مفهوم عام آن، جدا شوند دانشمندان علوم غالبا در فلسفه تبحر داشتند و به ملزومات فلسفی علم خود توجه می کردند. نیوتون، در نامه‌ای که در ۱۶۷۹ به هوک (R. Hook) نوشت، از بحث در بارهء بعضی از مسائل علمی خودداری کرد زیرا فرصت آن را نیافته بود که روی ابعاد فلسفی آنها فکر کند.[1] تامس یانگ (T. Young) سخنرانیهایش در انستیتوی سلطنتی انگلیس در بارهء نور (در ۱۸۰۷) را تحت عنوان Lectures in Natural Philosophy چاپ کرد. همچنین دالتون (Dalton) کتاب معروفش در بارهء اتم را (در ۱۸۰۸) به A New System Chemical Philosophy موسوم کرد. بالاخره درجهء علمی Ph.D. برای فارغ التحصیلان دورهء دکتری یادگاری از آن نوع نگرش است.

با جدا شدن علوم از فلسفه، متافیزیک بیشتر و بیشتر مورد بی مهری قرار گرفت و رشد پوزیتیویسم و سایر نحله‌های تجربه‌گرا در قرن نوزدهم و پیدایش «پوزیتیویسم منطقی» در قرن بیستم این مطلب را تشدید کرد. این مکاتب فلسفی متافیزیک را امری یاوه انگاشتند و بر آن بودند که باید مشاهدات را از جمیع مقدمات ذهنی و مفروضات متافیزیکی زدود. از نظر اینان علوم تجربی قابل اعتمادترین و پرفایده‌ترین معرفت بشری است.

در حالی که علمای پیشین (نظیر نیوتون) ضمن کاوش برای یافتن قوانین علمی به ملزومات فلسفی علمشان توجه داشتند، بسیاری از دانشمندان معاصر تفحصات فلسفی را غیر عملی و بی حاصل و باعث اتلاف وقت می دانند و برای آنها «علم» همه چیز است. این اعجاب فوق العاده نسبت به قدرت علم باعث شد که طرح هر سوءال

متافیزیکی طرد شود. دیراک که از بانیان مکانیک کوانتومی بود گفته:

این که آیا امواج حقیقی هستند یا نه مسئله‌ای نیست که مرا ناراحت کند، زیرا من این را متافیزیک تلقی می کنم.» [۲]

به علت رواج این نوع بینش حتی دانشمندان بزرگ نیز در صورتی که به این گونه مسائل می پرداختند به بدعت گذاری متهم می شدند. شرودینگر در نامه‌ای که در ۱۹۵۰ به آینشتاین نوشت چنین گفت:

« به نظر من ایدهٔ احتمال این روزها به طور بدی دستکاری می شود. یک حکم احتمالی این پیش فرض را دارد که موضوعش کاملا واقعیت دارد. اگر بخواهیم به این واقعیت بپردازیم، ما را به بدعت فیزیکی متهم می کنند.» [۳]

این نوع بینش هنوز هم در غالب محیطهای علمی شیوع دارد و لذا دانشجوی علوم تجربی در زمان حاضر بندرت متوجه این مطلب است که مفاهیمی نظیر زمان، فضا، آنتروپی، احتمال، ثقل و غیره، که به او تعلیم داده می شود، مفاهیمی بسیار پیچیده‌اند که بسیاری از ابعاد آنها حتی بر متخصصان نیز پوشیده است. امروز دانشجو طوری پرورش می یابد که فکر می کند پشتوانهٔ علم جدید تجربهٔ محض است، و علم جدید فارغ از مفروضات متافیزیکی است، و هر چه پژوهشگران این علوم می گویند مبتنی بر تجربه و استدلالات ریاضی خدشه‌ناپذیر است.

امروز هدف غالب دانش پژوهان توفیق در صحنهٔ عمل و کشفیات جدید است، و ارزش وحدت بخشی به دیدگاههای شخص حتی در مقیاس محدود نیز از بین رفته است. این یک بعدی بودن می تواند به فقر علوم منتهی شود و لذا در دو سه دههٔ اخیر سخت مورد نکوهش قرار گرفته است.

علل طرد متافیزیک

در اینجا می خواهیم به علل بی اعتنایی دانشمندان نسبت به تفحصات فلسفی و یا ضدیت با آن بپردازیم، و به دلیل پرهیز از اطاله این نوشتار تنها به ذکر سه تا از مهمترین عوامل این قضیه اکتفا می کنیم. [۴]

(۱) رشد تخصص گرایی

تکثیر شاخه‌های علوم تجربی و تخصصی شدن روزافزون این علوم باعث شده است که دانشمندان این علوم به مبادی و ملزومات فلسفی علمشان کاری نداشته باشند و یا در پی وحدت بخشی به معلوماتشان نباشند. بدین ترتیب جهان پژوهشگران علوم محدود به آن بخش خاصی شده است که با آن سر و کار دارند. این محدود شدن بینشها بعضی از دانشمندان را برآشفته است. هایزنبرگ هشدار می دهد که:

«تخصص محدود مانعی بر سر راه شناخت است. تنها از طریق نظر افکندن به تمامی پدیده‌های جهان است که می توان مفاهیم صحیح را یافت. حتی در یک مسئلهٔ خاص فهم قضیه غالبا از طریق مراجعه به مسئلهٔ مشابه و حل آن در یک حوزهٔ دیگر فیزیک میسر می شود.» [۵]

(۲) توفیق چشمگیر علوم در توجیه پدیده‌ها

عامل مهم دیگری که بی توجهی نسبت به ابعاد فلسفی علوم را در نیمهٔ اول این قرن در میان دانشمندان تشدید کرد موفقیت بی نظیر بعضی از نظریه‌ها، مثلا نظریهٔ کوانتوم، در توصیف حوزهٔ بسیار وسیعی از پدیده‌ها

بود. وایتسکر می گوید:

«من به هایزنبرگ گفتم که مکانیک کوانتومی جالب است. اما آیا شما معنای آن را می فهمید؟ شما باید فلسفهء آن را پرورش دهید. جواب او این بود که: اگر شما می توانی این کار را بکن. اما برای ما این خیلی مشکل است.» [۶]

آنگاه وایتسکر اضافه می کند:

« او لااقل قبول داشت که این کار با معنا است. اما غالب فیزیکدانان حتی این وظیفه را نمی دیدند. آنها از موفقیتها لذت می بردند.» [۶]

(۳) رواج فلسفه‌های تجربه‌گرا

به عقیدهء ما مهمترین عامل بی رونقی متافیزیک در دو سه قرن اخیر رشد فلسفه‌های تجربه‌گرا در این اعصار بوده است. تجربه‌گرایان بر این بودند که منشاء دانش در بارهء طبیعت تجارب حسی است و امور غیر محسوسی، و از جمله مسائل متافیزیکی که امور عقلی هستند، فاقد ارزشند. در میان گرایشهای مختلف تجربه‌گرایی مکاتب پوزیتیویسم و عملیات گرایی (**operationalism**) بزرگترین ضربه را بر متافیزیک وارد کردند.

پوزیتیویسم با نظریهء اوگوست کنت نضج گرفت که می گفت مبنای معتبر برای یقین چیزی جز تجربه حسی نیست. و اکنون که ما به دورهء علمی رسیده‌ایم طرح مسائل متافیزیکی یک امر ارتجاعی است. باید به علوم مثبت، که هدفشان تصرف در طبیعت به منظور اصلاح زندگی است، پرداخت.

توسعهء پوزیتیویسم در قرن بیستم با تاسیس «حلقهء وین» در دههء ۱۹۲۰ و ظهور مکتب پوزیتیویسم منطقی صورت گرفت. بنا بر نظر اینان کلیهء دانش بشری از تجربه نشات می گیرد. پس تمامی احکام، در بارهء پدیده‌ها است. اینها اصلی ارائه دادند به نام «اصل تحقیق پذیری» که بر طبق آن یک قضیه در صورتی با معنا است که بتواند توسط مشاهدات خارجی مورد تحقیق قرار گیرد. پس قضایای متافیزیکی که قابل تایید تجربی نیستند فاقد معنا می باشند. اینان معتقد بودند که نظریه‌ها واقعیت را توصیف نمی کنند بلکه صرفا ابزارهای محاسبه‌ای هستند که به کمک آنها می توان پدیده‌های مشاهده‌پذیر را لااقل به طور آماری پیش بینی کرد. شلیک (**Schlick**) در ۱۹۳۱ گفت:

«قوانین طبیعی جهان شمول نیستند، زیرا آنها را نمی توان برای تمامی موارد مورد تحقیق قرار داد. آنها راهنماهائی برای محقق هستند که راهش را بیابد و بعضی حوادث را پیش بینی کند.» [۷]

پوزیتیویستها در ثلث اول این قرن این امید را بوجود آوردند که روش علمی آنها مشکل گشای علوم است. به همین جهت دیدگاههای پوزیتیویستی روی بسیاری از علما موءثر افتاد و فلسفهء علم رایج شد - چیزی که متاسفانه تا امروز بر ذهن بسیاری از دانشمندان علوم تجربی حاکم است. برای این که حاکمیت افکار پوزیتیویستی بر ذهن دانشمندان روشن شود به نقل دو قول اکتفا می کنیم:

- لاینس پالینگ (**L. Pauling**) شیمیدان برندهء جایزهء نوبل بر این بود که آنچه به نتایج تجربی منتهی

نشود حائز اهمیت نیست.[۸]

– ادر (Adair)، یکی از عالمان فیزیک ذرات بنیادی، در کتابی که چند سال پیش تحت عنوان «طرح بزرگ» نوشت چنین گفت:

«سوءالات اساسی در فیزیک، و همین طور در سایر علوم، مربوط به این نیست که یک چیز چگونه کار می کند یا چرا چیزی اتفاق می افتد. ما تنها می توانیم بپرسیم که چگونه یک مشاهده با مشاهدهء دیگر مربوط می شود. این محدودیت روی سوءالات ناشی از نوعی فلسفهء علم است که به طور ضمنی پذیرفته شده است: نوعی پوزیتیویسم منطقی. اگر چه فلسفه‌های شخصی دانشمندان متفاوت است، اما آنها معمولا مطابق این قاعده کار می کنند که تنها سوءالات مجاز آنهائی هستند که علی الاصول بتوان به آنها از طریق مشاهده یا مشاهدات تحت کنترل – عملیات موسوم به تجارب – جواب داد.»[۹]

مکتب تجربه‌گرای دیگری که در این قرن تکون یافت مکتب عملیات گرایی بریجمن (Bridgman) بود. بنا بر این مکتب، یک مفهوم علمی برابر است با اعمالی که برای اندازه‌گیری آن انجام می گیرد. پس زمان چیزی است که ما با ساعت اندازه می گیریم و فضا چیزی است که با خط کش اندازه می گیریم. به عقیده بریجمن:

«نگرش فیزیکدانان باید تجربه‌گرایی صرف باشد»[۱۰]

جان دیوئی (Dewey) و بریجمن عملیات گرایی را به فیزیکدانان نظری القا کردند. بسیاری از فیزیکدانان برجستهء امریکایی نظیر کمبل (Kemble)، ون ولک (Van valk)، اسلیتر (Slater)، اوپنهایمر (Oppenheimer)، و برایت (Breit) همگی در تماس مستقیم با بریجمن بودند و بعضی از آنها به تاثیرپذیری از او صریحا اقرار کرده‌اند. همین طور کوندون (Condon) و مورس (Morse) در کتاب مکانیک کوانتومی خود، که در ۱۹۲۹ به چاپ رسید، اعتراف کردند که کتاب «منطق فیزیک جدید» بریجمن مهمترین کمک را به تفکر در بارهء همهء فیزیک کرده است.[۱۲]

هم اکنون نیز عملیات گرایی یکی از اولین درسهائی است که به دانشجوی علوم تجربی در سال اول دانشگاه القا می شود. به کلام هالیدی – رزنیک در کتاب معروف «فیزیک» توجه کنید:

«وقتی یک کمیت فیزیکی (مثلا جرم) را تعریف شده تلقی می کنیم که یک دسته قواعد یا دستورالعملها برای اندازه‌گیری آن کمیت بیان کرده و واحدی از قبیل کیلوگرم به آن نسبت داده باشیم.»[۱۲]

نقد ادعاهای تجربه‌گرایان

(۱) می گویند برای این که یک مفهوم معنا داشته باشد باید بتوان یک رشته عملیات برای اندازه‌گیری آن تعریف کرد، والا آن مفهوم بی معنا است. اما

(اولا) همواره یک مفهوم را بر حسب سایر مفاهیم تعریف می کنیم و همواره یک دسته مفاهیم تعریف نشده باقی می مانند. در واقع هر نظریه با تعدادی مفاهیم تعریف نشده شروع می کند و سایر مفاهیم بر حسب اینها تعریف می شوند. (ثانیا) وسایل اندازه‌گیری آزمایشگر به نوبهء خود برحسب عملیاتی تعریف می شوند و لذا به نظر می رسد که نتوان از جائی شروع کرد.

(۲) می گویند مشاهده تنها منشاء دانش است. اما

(اولا) ما ادراکاتی داریم که مستقیما از تجربه اخذ نشده است، مثل مفهوم «عدم» که مستقیما از طریق ادراک حسی برای ما حاصل نشده است. (ثانیا) معیار قرار دادن تجربه خود یک امر تجربی نیست، بلکه یک اصل متافیزیکی است. (ثالثا) در بسیاری از موارد، دانش ما از مشاهدهء محض فراتر می رود. مثلا این استنتاج که ستارگان اجسام بسیار بزرگند از طریق احساس بصری برای ما حاصل نشده است. (رابعا) تعداد آزمایشهائی که یک آزمایشگر انجام می دهد محدود است، در حالی که قانون مورد ادعای او عام است و فراتر از تجارب او است. (خامسا) تجربه‌گرایی محض راه کشف را می بندد. سالها است که فیزیکدانان معتقد به وجود کوارکها هستند، در صورتی که کوارکهای آزاد مشاهده نشده‌اند.

(۳) می گویند که هر چیزی که قابل تحقیق تجربی نیست باید از فیزیک حذف شود. این مبنای استدلالی بود که آینشتاین در اوایل قرن به کار برد که زمان مطلق یا اتر را نفی کند. البته آینشتاین بزودی این دیدگاه را کنار گذاشت، اما بسیاری از دانشمندان معاصر هنوز به آن پای بند هستند. فاینمن (Fvnman) در نقد این دیدگاه می گوید:

«مطلب دیگری که از شروع تکون مکانیک کوانتومی مورد تاکید قرار گرفته است این است که نباید در مورد اشیائی که نمی توانیم اندازه‌گیری کنیم صحبت کنیم یک شیء مگر آنکه بتواند از طریق اندازه‌گیری تعریف شود جائی در نظریه ندارد ... این همواره خوب است که بدانیم کدام یک از مفهومها را نمی توان مستقیما مورد آزمون قرار داد، اما لازم نیست که ورای اینها را کنار بگذاریم ...

در مکانیک کوانتومی، دامنهء احتمال را داریم، پتانسیل را داریم، و بسیاری دیگر از کمیات را که نمی توانیم مستقیما اندازه بگیریم. اساس علم قابلیت پیش بینی آن است. ما باید نتایج آزمایشها را به ناحیه‌هائی که تاکنون مورد آزمون قرار نگرفته‌ایم تعمیم دهیم والا هیچ پیش بینی نداریم.» [۱۳]

(۴) بعضی از نظریه‌پردازان ادعا می کنند که نظریه‌شان را مستقیما از تجربه گرفته‌اند. اما، همان طور که آینشتاین متذکر شده است، اگر قرار بود نظریه‌ها مستقیما از آزمایشها نتیجه شوند مکانیک نیوتونی نبایستی هرگز به وسیلهء مکانیک نسبیتی جایگزین می شد. [۱۴]

در اینجا یادآوری دو نکته مناسب به نظر می رسد:

(اولا) یک فرمول تایید شده در تجربه می تواند از نظریه‌های مختلفی نتیجه شود.

(ثانیا) بعضی از مفهومهای کلیدی فیزیک به وسیلهء ریاضیدانانی عرضه شده است که کاری به مسائل فیزیک نداشته‌اند. وقتی که آپولونیوس یونانی نظریهء مقاطع مخروطی را عرضه کرد کاربرد آنها در فیزیک مطرح نبود. این کپلر و گالیله بودند که در حدود ۱۸۰۰ سال بعد به کاربرد مقاطع مخروطی در حرکت سیارات و سنگها پی بردند. همین طور وقتی گاوس و ریمان هندسهء ریمانی را مطرح کردند نشانی از کاربرد آنها در فیزیک نبود و این آینشتاین بود که چند دههء بعد، از هندسهء ریمانی در بنای نظریهء ثقل استفاده کرد. همچنین وقتی که مفهوم فضای هیلبرت مطرح شد کاربردی برای آن در فیزیک متصور نبود، اما بعدا فون نویمان (Von Neumann)

آن را در بنای نظریهء کوانتوم بکار برد.

همین طور وقتی که ذیمقراطیس مفهوم اتمها را مطرح کرد هیچ شاهد تجربی بر وجود اتمها موجود نبود. استدلال ذیمقراطیس این بود [۱۵] که او می خواهد بدین طریق انسان را از ترس رهایی بخشد، ترس از نیروهای اسرارآمیز اشیای محیط. این شواهد را نمی توان بر اساس مکتب تجربه‌گرایی توجیه کرد.

(۵) می گویند مشاهده مقدم بر نظریه است و ما چیزی جز حقایق برهنه نمی بینیم. اما واقعیت این است که ما هرگز با ذهن خالی سراغ مشاهده نمی رویم و در هر مشاهده همواره تعدادی پیش فرض وجود دارد. مثلا وقتی طول یک شیء را با متر اندازه می گیریم توجهی به جهت گیری میز در فضا نداریم، زیرا بین جهات مختلف فضا تمایزی قایل نیستیم. بعلاوه این نظریه است که به ما می گوید دنبال چه چیزهائی بگردیم. برای نشان دادن نقش نظریه در مشاهده کافی است به مسئلهء کشف پوزیترون (ضد الکترون) نظر افکنیم. قبل از این که دیراک وجود پوزیترون را پیش بینی کند آزمایشگران مشاهد کرده بودند که در مواردی مسیر ذرات در اتاقک ابری مناسب یک ذره با بار مثبت بود. اما آنها مسئلهء وجود ذرات با بار مثبت را جدی نگرفتند، زیرا در آن زمان تعصبهائی بر علیه فرض ذرات جدید وجود داشت اما وقتی که دیراک، بر اساس مبانی نظری، وجود ضد الکترون را پیش بینی کرد، آزمایشگران به دنبال آن ذره گشتند و آن را یافتند. آری چنانکه گونتر استنت (G. Stent) استاد میکروبیولوژی دانشگاه کالیفرنیا (برکلی) متذکر شده، ادعای این که دانشمندان با ذهن باز با حوادث برخورد می کنند حرف مهملی است:

« این تصویر از دانشمندان به عنوان کسی که ذهن باز دارد و شواهد له و علیه آن را می سنجد چیز کاملا چرندی است. دانشمندان جهان را مطالعه می کنند، جهان خارجی را، و آن ما را در برابر پدیده‌های بی شماری قرار می دهد. پس شما نمی توانید با همهء آنها روبرو شوید. شما باید انتزاعاتی بکنید، باید زیر مجموعه‌ای از پدیده‌ها را انتخاب کنید و مورد بررسی قرار دهید، و این گزینش لزوما تحت الشعاع نظریه انجام می گیرد. پس درست به دلیل این حقیقت که شما توجهتان را به چیز خاصی معطوف می کنید، از اول واجد پیشداوری می شوید، این مسئلهء ذهن باز حرف خیلی مهملی است.» [۱۶]

(۶) می گویند نظریه‌ها صرفا برای ربط دادن پدیده‌ها و پیش بینی ها تعبیه می شوند و نمایشی از واقعیت نیستند به عبارت دیگر، نظریه‌ها صرفا ارزش ابزاری دارند. فاینمن صریحا می گوید:

« تنها چیزی که مورد علاقهء من است این است که قواعدی پیدا کنم که با رفتار طبیعت توافق داشته باشد. و بر این هستم که کوشش نکنم از این حد فراتر روم.» [۱۷]

این دیدگاه روشن نمی کند که چرا ما غالبا دنبال چیزهائی که در زندگی روزمره‌مان تاثیر ندارند هستیم؟ چرا می خواهیم ساختار ماده را بدانیم و چرا می خواهیم بدانیم در نقاط دور جهان چه می گذرد. تلاش وقفه‌ناپذیر دانشمندان فقط یک توجیه معقول دارد و آن این که آنها می خواهند جهان طبیعت را بفهمند. بقول واینبرگ (Weinberg):

« اما اگر در نتایج پژوهشهای ما هیچ تسلی در کار نباشد، لااقل در خود این پژوهشها قدری

تسلی وجود دارد. مردان و زنان راضی نمی شوند که خود را با قصه‌های خدایان و غولها آرامش بخشند یا آن که افکار خود را به امور روزمرهٔ زندگی محدود سازند. آنان تلسکوپها و ماهواره‌ها و شتاب دهنده‌ها نیز می سازند، و ساعات طولانی پشت میزهایشان می نشینند تا معنای اطلاعاتی را که گرد آورده‌اند استخراج کنند. تلاش انسان برای درک جهان یکی از معدود چیزهائی است که زندگی او را از سطح کمدی فراتر می برد.» [۱۸]

آیا دانشمندان علوم تجربی در طرد متافیزیک موفق بوده‌اند؟

دراینجا می خواهیم بگوئیم که علمای معاصر، بر خلاف ادعای بعضی از آنان، هرگز موفق به حذف متافیزیک از علمشان نشده‌اند. دلایل ما به قرار زیر است:

(۱) بسیاری از مفهومهای مهمی که توسط دانشمندان علوم تجربی مطرح شده‌اند شامل مفروضات متافیزیکی است: مثلا بور به این نتیجه رسید که نور یا ماده هم خاصیت موجی دارند و هم خاصیت ذره‌ای، و این دو خاصیت مکمل ولی مانعه‌الجمع هستند. این مطلب به اصل «مکملیت» معروف است. اما این اصل بعضی مقدمات متافیزیکی دارد. مثل این فرض که مفاهیم کلاسیک تنها مفاهیمی هستند که ما در اختیار داریم. همین طور هایزنبرگ در نفی حاکمیت علیت در جهان به اصولی فوق تجربه متوسل شد. مثلا یک استدلال او این بود که در فیزیک ما باید خود را به توصیف مشاهدات محدود کنیم و چون در مشاهداتی که در سطح اتمی صورت می گیرد اصل علیت را کارا نمی بینیم، پس این اصل بی حاصل و بی معنا است. [۱۹]

(۲) بسیاری از دانشمندان ادعا می کنند که به هیچ اصل متافیزیکی معتقد نیستند و صرفا تابع تجربه‌اند. اما در عمل می بینیم که همهٔ آنها اصولی فوق تجربه را به کار می برند. حتی خود پوزیتیویست های منطقی، که متافیزیک را بی معنا می دانستند، دارای متافیزیک خاصی بودند. متافیزیکی که آنها با آن مخالف بودند یک متافیزیک متعالی بود، یعنی متافیزیکی که به یک واقعیت فوق تجربی معتقد بود. اصولا فعالیت علمی مبتنی بر فرض وجود عالم خارج و فرض قابل درک بودن طبیعت است، و بدون اینها فعالیت علمی بی معنا است، به قول دو بروی (de Broylie)، فیزیکدان برندهٔ جایزهٔ نوبل:

«همهٔ کار علم، لااقل علم نظری، که خود را به مشاهدات ساده محدود نمی کند، بلکه به دنبال تعبیر آنها است، مبتنی بر اصل زیر است: می توان تعابیری، لااقل ناقص، با اتکا به قواعد استدلال، از واقعیت فیزیکی بدست داد. اما این اصل، که معمولا بدون سوءال پذیرفته می شود، اصولا بسیار گستاخانه است. در بیان این که یک هم آهنگی بین استدلالات و حقایق وجود دارد، ما احتمالا تا حد آنهائی می رویم که احساس زیبایی را به عنوان راهنمائی به جادهٔ حقیقت معتبر می دانند.» [۲۰]

(۳) مسائل بسیاری در علوم مطرح است که جوابگویی به آنها از حد تجربهٔ محض خارج است. مثلا:

- واقعیت فیزیکی چیست، و آیا واحد است یا متعدد، مادی است یا غیرمادی و یا هر دو؟
- احتمال را چگونه تعبیر می کنیم؟ به عنوان فرکانس نسبی یا به عنوان گرایش؟
- آیا هر نظریهٔ آماری را می توان از یک نظریهٔ موجبیتی عمیق تر بدست آورد؟
- آیا نظریهٔ کوانتوم منطق خاص خودش را لازم دارد؟

نیاز دانشمندان به فلسفه

به دلایل زیر دانشمندان علوم تجربی به فلسفه نیاز دارند.

(۱) فلسفه روی جهت گیری تحقیقات اثر می گذارد، زیرا هر کار تحقیقاتی همواره با یک فلسفه خاص صورت می گیرد. یک تجربه‌گرا تنها به گردآوری اطلاعات مربوط به پدیده‌ها اکتفا می کند. اما در یک جهان بینی وسیع تر این کفایت نمی کند. پس جهان بینی و نگرش فلسفی محقق است که هدف تحقیق را تعیین می کند. یک اصل متافیزیکی می تواند پیشرفت یک نظریه را متوقف کند یا تحقیقاتی را در جهتی خاص به راه اندازد. روسها قانون مندل (**Mendel**) در علم وراثت (ژنتیک) را محکوم کردند و طرفدارانش را برای مدتی مجازات می کردند.

(۲) متافیزیک برای علم به منزلهٔ چهارچوب است. در واقع کار هر دانشمند مبتنی بر بعضی اصول عام است که به عنوان اصول راهنما عمل می کنند و در تحقیقات علمی نقش سرنوشت ساز دارند. ما در اینجا برای نمونه چند تا از این اصول متداول را ذکر می کنیم.

- یکی از اصول بسیار رایج «اصل سادگی» است. این اصلی است که از زمانهای بسیار قدیم مورد استفاده قرا گرفته است. هایزنبرگ معتقد است که علت گرایش آریستارخوس یونانی به مدل خورشید - مرکزی تکیهٔ او به سادگی ریاضی بوده است.[۲۱] هایزنبرگ خودش معتقد است که ضرب المثل قدیمی لاتینی، که «سادگی علامت صحت است»، ممکن است هنوز بهترین معیار برای درستی مفاهیم باشد.[۲۲] و نیز معتقد است که «سادگی ریاضی بالاترین اصل راهنما در کشف قوانین طبیعی بحساب می آید.»[۲۳] ابن سینا در رد بر امکان کیمیاگری به این اصل توسل می جوید:

«طبیعت راه نزدیکتر را فرو نمی گذارد که راههای صعب تر و دورتر را برگزیند.»[۲۴]

عین این را گالیله می گوید:

«کاری را که با عوامل کمتر می توان انجام داد ... طبیعت با عوامل بیشتر انجام نمی دهد.»[۲۵]

آیا اصل «طبیعت از ساده‌ترین راه می رود» از تجربه نتیجه شده است؟ اگر چنین بود منکری نمی داشت. اما واقعیت این است که همهٔ علما بر این اصل اتفاق نظر ندارند. دایسون فیزیکدان برجستهٔ معاصر می گوید:

«چه درسهای فلسفی از کشفیات جدید در فیزیک نتیجه می شود؟ اولین درسی که باید آموخته شود این است که طبیعت پیچیده است. چیزی به عنوان یک جهان مادی ساده وجود ندارد. دیدگاه کهنی که آینشتاین در سراسر عمرش داشت، و بنا بر آن یک دنیای خارجی فضا و زمان و مادهٔ مستقل از فکر و مشاهدهٔ انسان وجود دارد، دیگر از آن ما نیست. آینشتاین امیدوار بود که جهانی حاوی واقعیت خارجی بیابد که از طریق عدهٔ محدودی معادلهٔ دیفرانسیل قابل درک باشد. طبیعت، چنان که معلوم شده است، روی قلهٔ کوهها مستقر نیست، بلکه روی دره‌ها قرار دارد.»[۲۶]

و پری گوژین (**Prigogine**) شیمی دان برنده جائزهٔ نوبل می گوید:

«اندیشهٔ سادگی جهان میکروسکپی احتمالا یک اندیشهٔ متروک است و هرگز بر نخواهد گشت.

این جالب است که می بینیم در چند لحظهء تاریخ فیزیک ما خیلی نزدیک به این شده‌ایم که این مفهوم به سطح بنیادی توصیف برسد. دینامیک نیوتنی دقیقا دنبال این بود که ما را به این سطح برساند. اخیرا، وقتی آینشتاین روی نظریهء میدان وحدت یافته‌اش کار می کرد، اگر موفق شده بود، این توصیف بنیادی می شد. همین طور اگر جهان تنها از الکترونها و پروتونها ساخته شده بود، این باز توصیف بنیادی می شد، اما هر بار مجبور شده‌اند که این تلاش را فرو گذارند.» [۲۷]

آری، وقتی که دانشمندان معیار سادگی را می پذیرند معنایش این است که فرض متافیزیکی سادگی طبیعت را مورد استفاده قرار می دهند و از تجربه‌گرایی محض تخلف می کنند.

– یکی دیگر از اصولی که در اوایل این قرن به عنوان اصل راهنما بکار رفت و هنوز هم حاکم است «اصل مشاهده‌پذیری» است. بنا بر این اصل، «مفاهیمی که به حقایق مشاهده‌پذیر مربوط نباشند نباید در توصیف نظری مورد استفاده قرار گیرند». مثلا پائولی در ۱۹۱۹ گفت:

«تنها باید آن کمیاتی را در فیزیک وارد کرد که علی الاصول قابل مشاهده باشند.» [۲۸]

هایزنبرگ نیز در تدوین مکانیک کوانتومی به این اصل توسل جست. جالب این است که بسیاری از دانشمندانی که به این اصل تمسک جستند خود در مقام عمل از آن تخلف کردند. دیراک گوشزد می کند که هایزنبرگ، به رغم ادعایش، در عمل به این اصل پای بند نبود و از کمیات مشاهده ناپذیری نظیر دامنهء احتمال استفاده کرد. [۲۹]

– یکی از اصولی که در دو قرن اخیر مورد توجه شدید قرار گرفته – گر چه سابقه‌ای بس طولانی دارد – «اصل توحید نیروها» است، که می گوید «همهء نیروهای ظاهرا متفاوت طبیعت از یک اصل نشات می گیرند.» بسیاری از فیزیکدانان به این تمسک جسته‌اند، ولی مبنای آنها در توسل به این اصل کاملا متفاوت است. عبدالسلام این را یک اصل بدیهی می داند و متعجب است که چرا بعضی از فیزیکدانان برجسته آن را نپذیرفته‌اند. [۳۰]

اما گلاشو (Glashow)، شریک عبدالسلام در جایزهء نوبل فیزیک، این را پذیرفته چون در عمل مفید واقع شده است. [۳۱] واینبرگ (Weinbery)، شریک دیگر عبدالسلام در جایزهء نوبل فیزیک که جهان را بی هدف [۳۲] می بیند، دنبال نظریه‌های وحدت بخش است، چون از لحاظ عملی آن را مفید می بیند. حرف او این است:

«هر کس آن کاری را می کند که می تواند انجام دهد. این اصل اول در فیزیک است.» [۳۳]

هایزنبرگ دنبال این اصل است، چون معتقد است که ذرات بنیادی نمایشهای ریاضی یک ابر تقارن هستند، و ویتن (Witten) فیزیکدان برجستهء معاصر این اصل را ضروری می بیند چون ما را از جنگل کثرات رهایی می بخشد. از طرف دیگر فاینمن (Feynman) مطمئن نیست که این اصل در طبیعت کارگر باشد:

«این که طبیعت شکلی نهایی، ساده، وحدت یافته، و زیبا داشته باشد سوءال بازی است و من نمی خواهم هیچ یک از دو طرف را بگویم.» [۳۴]

احیای تفکر فلسفی

دیدیم که جریانات مختلف تجربه‌گرائی، علی الخصوص پوزیتیویسم، یک جریان ضد متافیزیک براه انداخت

که دانشمندان علوم تجربی را بشدت تحت تاثیر قرار داد و رواج مکتب کپنهاکی در میان فیزیکدانان این امر را تشدید کرد، و وضعیت چنان شد که طرح مسائل فلسفی در حوزه‌های علمی بی رونق شد و علم گرایی به عنوان مذهب جدید در دنیای آکادمیک جا افتاد، و هنوز نیز وضعیت تا حدی چنین است. اکنون می خواهیم بگوئیم که در دو یا سه دههء اخیر باد مخالف این وضعیت وزیدن گرفته است (گر چه هنوز کاملا به دیار ما نرسیده است) و نشانه‌هائی از احیای تفکر فلسفی در میان دانشمندان علوم تجربی به چشم می خورد. در اینجا شواهدی چند بر این مطلب ذکر می کنیم.

(۱) بسیاری از دانشمندان از نگرش ضد فلسفی حاکم بر اذهان پژوهشگران علوم تجربی ابراز نگرانی کرده‌اند و آن را مانعی بر سر راه فهم عمیق طبیعت دانسته‌اند:

– شرودینگر، کمی قبل از فوتش، به گروهی از علما که به دیدنش رفته بودند چنین گفت:

«علم جدید همان قدر از آشکار کردن قوانین زیربنایی طبیعت دور است که علم یونانیان قدیم بود» ۳۵

– پائولی انتقاد داشت که فیزیکدانان، مثل تکنسین ها، به مسائل خاص علاقه پیدا کرده‌اند و از کل غفلت دارند. وی، در نامه‌ای که به یکی از فیزیکدانان نوشت، متذکر شد که نسل او لااقل مسائل بسیار عمیق را دید، گر چه به حل آنها موفق نشد، ولی نسل بعدی حتی آن مسائل را ندید. ۳۶

– بالاخره سراغ پیتر مداوار (P. Medawar) زیست شناس برندهء جایزه نوبل می رویم که در عین اذعان به اهمیت مسائل متافیزیکی علم را یارای پاسخگوئی به آنها نمی بیند:

«این که علم محدودیتی دارد از این جهت محتمل به نظر می رسد که سوءالاتی بنیادی وجود دارند که علم نمی تواند به آنها پاسخ گوید و هیچ پیشرفت قابل تصوری در علم نمی تواند به آنها پاسخ گوید. اینها سوءالاتی هستند که کودکان می پرسند، به قول پوپر سوءالات نهایی. سوءالاتی از قبیل سوءالات زیر مورد نظر من است:

– چگونه هر چیزی آغاز شد؟

– ما برای چه اینجا هستیم ؟

– هدف از زندگی چیست ؟

نظریهء پوزیتیویسم ... تمامی این سوءالات را به عنوان غیر سوءال یا شبه سوءال طرد کرد – چیزهائی که فقط ساده‌دلان می پرسند و فقط افراد شارلاتان ... ادعا می کنند که قادر به پاسخگویی آنها هستند. این طرد شتاب آمیز آدمی را نهی و ناخرسند می سازد. زیرا این سوءالات برای آنهائی که می پرسند و آنهائی که در مقام پاسخگویی آنها هستند معنا دارند. اما هر چه مورد مناقشه باشد، این امر مورد اتفاق است که جواب اینها را نباید در علم یافت.» ۳۷

وی در جای دیگر می گوید:

« برای جواب به سوءالاتی که مربوط به اشیای اولیه و نهایی می شوند، باید سراغ متافیزیک،

ادبیات خیال انگیز، و مذهب برویم، نه علم» [۳۸]

(۲) مواضع ضد فلسفی تجربه‌گرایان بشدت مورد انتقاد قرار گرفته است:

– بسیاری از دانشمندان تکیهء بیش از حد بر نظریه‌های علمی رایج را مورد نقد قرار داده‌اند. به عنوان نمونه، سراغ جان باهکال (J. Bahcall)، اختر فیزیکدانی که در مرکز مطالعات عالیهء پرینستون (امریکا) به تحقیق اشتغال دارد، می رویم. وی در جواب به سوءالی که از وی در بارهء مدل جهان نوسانی کردند چنین می گوید: [۳۹]

« من شخصا احساس می کنم که این گستاخی است که باور کنیم انسان بتواند ساختار کامل زمانی جهان، تحول و توسعهء آن، و سرنوشت نهایی آن را از $۱۰^{-۹}$ ثانیه اول خلقت تا $۱۰^{۱۰}$ سال بعد بر اساس سه یا چهار حقیقت، که خیلی هم به طور دقیق شناخته شده نیست و بین متخصصان مورد مناقشه است، تعیین کند. من این را گستاخی می بینم ... این سخن بدان معنی نیست که من مقالاتی مبتنی بر مدلهای کیهان شناختی قرن بیستم چاپ نکنم. بلکه بدین معنی است که من آنها را در ردیف الهیات نیوتون در نظر می گیرم.»

او سپس به این نکته می پردازد که تفکر علمی ما را به کجا می کشاند و آیا علم عملا حقایق طبیعت را به ما می آموزد یا نه؟ و سپس می گوید:

« بسیاری از دانشمندان در بارهء این سوءالات نگرانی ندارند. اینها سوءالاتی نیستند که روی تحقیقات یا خلق آنها اثر بگذارد.»

دیدگاه ابزار انگاران چند دههء گذشته بشدت مورد نقد قرار گرفته است. ویتن (Witten) می گوید:

« هدف از فیزیکدان بودن آن نیست که بیاموزیم که چگونه چیزها را محاسبه کنیم، بلکه منظور این است که قوانینی را که به وسیلهء آنها جهان کار می کند بفهمیم.» [۴۰]

– امروز اعجاب در مقابل توفیقات عملی نظریه‌های علمی کم رنگ تر شده است و برای بسیاری از دانشمندان صرف موفقیت نظریه‌ها در عمل کفایت نمی کند. شصت سال پیش وقتی آینشتاین بعضی از ملزومات متافیزیکی نظریهء کوانتوم را مورد بحث قرار داد به ارتجاع متهم شد. اما امروز به او حق می دهند که روی این گونه مسائل پافشاری داشته باشد. رومر، سردبیر مجله American Journal of Physics، در شمارهء آوریل ۱۹۹۱ این مجله در نوشته‌ای تحت عنوان «جان بل، مردی که ثابت کرد حق با آینشتاین بود.» می گوید:

« من نمی خواهم بگویم که آینشتاین درست می گفت که خدا با جهان تاس بازی نمی کند، یا اینکه بل ثابت کرد که نظریه‌های حاوی متغیرهای نهایی معتبرند، و نظایر آن منظور من این است که بل نشان داد که حق به جانب آینشتاین بود که علائقش به سوءالات بنیادی را حفظ کرد و این که دیگران را نیز به آن تشویق کرد و این که این گونه سوءالات را بخش معتبری از فیزیک به حساب آورد، که ممکن است روزی در معرض آزمون قرار گیرند.» [۴۱]

هاکینگ (Hawking)، کیهان شناس معروف انگلیسی، صریحا اعتراف دارد که کار عمدهء فیزیک نظری فهم طبیعت است و نه استنتاج کاربردهای علمی:

«عمدهء فیزیک نظری مربوط است به فهم طبیعت و نه کاربردهای عملی. زیرا ما به اندازهء کافی

می توانیم که این کاربردهای عملی را استخراج کنیم.» [۴۲]

اگر در نیمهء اول قرن بیستم فیزیکدانان به این نتیجه رسیده بودند که داشتن یک توصیف ریاضی کفایت می کند و نیازی به قابل فهم بودن نظریه‌ها نیست و به قول کمبل (Kamble):

« در آخرین تحلیل، کار فیزیک نظری این است که توصیف کند نه این که توضیح دهد ...» [۴۳]

امروز صرف توصیف ریاضی کافی نیست و فهم نظریه‌ها نیز مطرح است. پن رز (R. Penrose) ریاضی – فیزیکدان برجستهء معاصر در ارزیابی نظریهء موفق کوانتوم چنین می گوید:

« من باید با این نکته شروع کنم که نگرش کلی خودم را نسبت به نظریهء کوانتوم معاصر ... ابراز دارم. این نظریه دو دسته حقایق قوی بر له خود دارد. و تنها یک چیز بر ضد آن. اولین چیزی که به نفع آن است توافقهای شگفت انگیزی است که این نظریه تا این زمان با تمامی نتایج تجربی داشته است. دومین عامل، و به نظر من به همان اندازه مهم، این حقیقت است که این نظریه از زیبایی ریاضی عمیق و شگفت انگیزی برخوردار است. چیزی که بر علیه آن می توان گفت این است که این نظریه مطلقا قابل فهم نیست.» [۴۴]

آری امروز، در عین موفقیت نظریه کوانتوم در صحنهء عمل، بسیاری از فیزیکدانان برجسته تلاش برای فهمیدن آن و یا جایگزینی آن به وسیلهء نظریه‌های فهم پذیرتر را مطرح کرده‌اند. نامبو (Nambu)، که از فیزیکدانان جامع این عصر بشمار می ورد، در یک کنفرانس بین المللی چنین گفت:

« اما هنوز این سوءال نهایی می ماند که چگونه مکانیک کوانتومی را تعبیر کنیم؟ ما از جواب خیلی دوریم. اما ما فیزیکدانان به کوششمان ادامه خواهیم داد، به امید این که در ظرف یک مدت زمان محدود جوابی بیابیم و یا به محدودیتهای مکانیک کوانتومی پی ببریم، و یا به هر دوی اینها دست یابیم.» [۴۵]

(۳) برخی از دانشمندان، خصوصا بعضی از فیزیکدانان، در سالهای اخیر به بحث در بارهء ابعاد فلسفی فیزیک پرداخته‌اند و حتی کتابهائی در این باره نوشته‌اند. همچنین بعضی از فیزیکدانان برجسته، نظیر وایتسکرو و مارگنو (Margenau) به تدریس فلسفه پرداخته‌اند. همین طور برخی از فلاسفه نظیر وان فراسن (Fraasen Van) کارهای مهمی در بارهء ابعاد فلسفی فیزیک کرده‌اند. بالاخره تعدادی از پژوهشگران نظیر شیمونی (Shimony) به اخذ درجهء دکتری در علم و در فلسفه نایل آمده‌اند و در هر دو بعد کار می کنند.

(۴) تعداد مجلات پژوهشی که به ابعاد فلسفی علوم پرداخته‌اند به طور محسوسی افزایش یافته است و حتی بعضی از مجلات معتبر علمی گهگاه مقالات علمی – فلسفی چاپ می کنند.

(۵) تعداد کنفرانسهای مربوط به ابعاد فلسفی علوم به طور چشمگیری افزایش یافته است. تنها در دههء ۱۹۸۰ در حدود سی کنفرانس بین المللی در بارهء مبانی فلسفی نظریهء کوانتوم در سطح جهان برگزار شد. [۴۶]

اکنون روشن شده است که بینش تجربه‌گرایان تنها درکی سطحی از طبیعت به ما می دهد، و چون روح انسانی قانع به سطح نیست و مایل است به عمق طبیعت پی برد، پس در دراز مدت نمی تواند این نوع نگرش را که سرکوبگر روح جستجوگر انسان است تحمل کند. حالا دیگر واضح شده است که طرد متافیزیک مسئله‌ای را حل نمی کند، بلکه به جای یک متافیزیک صریح یک متافیزیک خام و کنترل نشده می گذارد، و بعلاوه، همچنان که

برت (E.A. Burt) گفته است:

« از ما بعدالطبیعه ... نمی توان فرار کرد. تنها راه برای متافیزیسین نشدن این است که چیزی نگوئیم.» ۴۷

در قرن حاضر همکاری مفید و ثمربخشی بین علوم نظری و علوم تجربی در کار بوده است. اکنون وقت آن رسیده است که متافیزیک را به عنوان یک شریک جدید اضافه کنیم، یعنی به ابعاد متافیزیکی علوم توجه کامل مبذول داریم.

******

* این نوشته مبتنی بر گفتاری است تحت همین عنوان که در تاریخ ۷۰/۳/۲۸ در نشست علمی - فرهنگی دانشگاه صنعتی شریف ایراد گردید.

مراجع:

1. D.Gjertsen; 1989; Science and Philosophy -Past and Present. Penguin Books,P.2.

2. M.De. Maria et al., 1982, Fundamenta Scientiae, Vol. 3, No.2, P.136.

3. Ibid. P. 147.

۴. برای تفصیل بیشتر ر ک: مهدی گلشنی، ۱۳۶۹، تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، موءسسهء انتشارات امیرکبیر، فصل آخر.

5. W. Heisenberg, 1985, Werner Heisenberg, Collected Works, series C, Part III, Springer-Verlag, P.338.

6. C.F. Von Weizsacker, 1989, in Physics in the Making, edited by A. sarlemijn et al., North-Holland, P.332.

7. Ref.I, P.260.

8. S.S. Schweber, 1986, The Empiricist Temper Regnant in " Historical Studies in The Physical and Biological Sciences." Vol. 17. Part 1, University of California Press, P.63.

9. P.K. Adair/ 1987, The Great Design, Oxford University Press, PP.3-4.

10. Ref. 8, P.62.

11. Ibid., P.64.

۱۲. دیوید هالیدی و رابرت رزنیک، ۱۳۶۹، فیزیک، ترجمهء مهدی گلشنی و ناصر مقبلی، نشر روز، ص ۱

13. R. Feynman, 1966, Feynman Lectures, Vol. 3, Addison- Wesley, PP. 2-8.

A Centenary Volume, 1979, edited by A.P. french, Heineman, PP. 312-3.

14. Einstein,

of Physics, 1979, edited by P. Buckley etal. Routledge & Kegan, P.83.

15. A Question

Science, 1988, edited by L. Wolpert etal. Oxford University Press, PP. 116-7.

16. A Passion for

Thing, 1988, edited By P. Davies, et al., Cambridge University. Press, P. 203.

17. Superstringsl A Theory of Every

18. S. Weinberg, 1977, The First Three Minutes, Basic Books Inc., PP.154-5.

theory and Measurement, 1983, edited by J.A. Wheeler et al., Princeton, P.83.

19. W. Heisenberg, 1927, in Quantum

20. E. Cantore, 1969, Atomic Order, The MIT Press, P.305.

21. Ref. 5, P.498.

22.Ibid, P. 337.

1979, Philosophical Problems of Quantum Physics, Ox Bow Press, PP. 58-9.

23. W. Heisenberg,

۲۴. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، دار احیاء التراث العربی، ص ۵۲۹

۲۵. ادوین آرتور برت، ۱۳۶۹، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمهء عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۶

26. F. Dyson, 1988, Infinite in All Directions, Penguin, P. 7.

27. Ref, 15, P.77.

Historical Development of Quantum theory, Vol. 2, Springer- Verlag, P.278.

28. J. Mehra et al., 1982, The

Theory, 1973, edited by E.C.G. Sudarshan et al., Gordon and Breach, P.766.

29. P.A.M. Dirac, 1970, in The Past Decade in The Particle

30. Ref. 16, PP. 17-8.

31. R.P. Crease et al., 1986, The Second Creation, Colleect Books PP. 417-8.

32. Ref. 18, P.154.

33. Ref. 17, P. 293.

34. Ibid., P.193.

35. J. Bernstein, 1982, Science Observed, Basic Books, P. 151.

Report Series in Physics, No. HV-TFT 83-6, University of Helsinki, P.15.

36. K.V. Laurikinen, 1983, Wolfgang Pauli and Philosophy,

37. P. Medawar, 1984. The limits of Science, Oxford University Press, P. 66.

38. Ibid., P.60.

Regis, 1988, Who Got Einstein Office, Simon and Schuster ltd., PP. 210-211.

39. Ed.

40. Ref. 17. P. 98.

41. R.H. Romer, 1991/ American Journal of Physics, Vol. 59, No. 4 P.299.

1986, Dialogues With Scientists and Sages, Routledge and Kegan Paul, P. 211.

42. R. Weber,

43. Ref. 8, P. 63.

in space and Time, edited by R. Penrose et al., Clarendon Press, P. 126.

44. R. Penrose, 1986, in Quantum Concepts

in The Light of New Technology. Physical Society of Japan, P.366.

Y. Nambu, 1983, in Symposium on the Foundations of Quantum Mechanics

45.

۴۶. از افادات پروفسور سلری (Selleri) استاد دانشگاه باری ایتالیا.

۴۷. ر ک: مرجع شمارهٔ ۲۵، ص ۲۲۴

گردآوری و مدیریت پیایندها در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه: اشاره‌هایی برای بهبود کیفیت خدمات کتابخانه [۱]

نوشته‌ء یو. اس. ادم
ترجمه‌ء صادق پور حسن طنابچی

کلیدواژه‌ها

● پیایندها ● خدمات کتابخانه ● کتابخانه‌های دانشگاهی ● مدیریت پیایندها ● نیجریه ● گردآوری پیایندها.

چکیده

این مقاله، در بارهء روشهای گردآوری و مدیریت پیایندها، در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه بحث می کند. برای تحقیق مسئله مورد مطالعه، از سه شیوه استفاده شد که عبارتند از: روش مصاحبه؛ بررسی مخزن پیایندها و سایر سوابق امر؛ و مشاهده فعالیتهای کتابخانه بویژه در بخش پیایندها. از یافته‌ها معلوم شد که کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه از سه روش: خریداری، مبادله و اهداء برای گردآوری پیایندها استفاده می کنند. روش خریداری بیشتر مورد استفاده قرار می گیرد چون در وقت صرفه‌جویی می شود و موءثر و قابل اطمینان و اعتماد است – مشروط به اینکه پرداخت بموقع انجام گیرد. در مدیریت، مشاهده شد که بودجه بزرگترین مشکل است. بخصوص از وقتی که بازارهای ارز خارجی [۲] معمول شد. در نتیجه، کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه قادر نبوده‌اند پیایندهای خارجی را به طور مرتب خریداری کنند. تخصیص بودجه ناچیز و استفاده از آن، کمبود کارکنان کارآمد، نبود انگیزه در کارکنان، و تجهیزات ناچیز، ذخیره از مواردی بودند که در میان مشکلات مدیریت آشکار شدند. نتایج حاصل از این مقاله در جهت ارتباط پایدار و صحیح گردآوری پیایندها با مدیریت موءثر، به منزلهء کمک در جستجوی ما جهت کیفیت خدمات کتابخانه‌ای در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه بحث می کند.●

مقدمه

گردآوری و مدیریت پیایندها به لحاظ ارزش اطلاعاتی آنها برای کتابخانه‌های دانشگاهی بسیار حیاتی است اخیرا کتابداران با نگرانی زیادی شاهد کندی گردآوری و مدیریت پیایندها در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه بوده‌اند. در نتیجه، تحقیقات جدی و آثار مرجع سازمان یافته تحت تاثیر این امر قرار گرفته‌اند چون ناپایدار و پویا

1- Services. "Information Services & Use. Vol 9, No. 3, 1980. PP. 161, 170. in Nigerian Academic Libraries: Implications for quality Library Us Fdem "Serials Acquisition and Management

۲- Foreign exchange markets

هستند. همچنین، پیایندها، ادامه تحقیقات علمی و آموزش کارمندان در آگاهی از پیشرفت دانش در حوزه خود و حوزه‌های دیگر را فراهم می سازد.

گردآوری پیایندها اکنون به مرحله‌ای رسیده است که هیچ کتابخانه دانشگاهی نمی تواند به طور سودمند در محدوده خودش بماند. شاید گردآوری مشارکتی بین کتابخانه‌های دانشگاهی که هدفها، منابع، مشکلات و آمال نسبتا مشابهی دارند، منطقیتر و سهلتر است، منظور این مقاله تحقیق در امکان ایجاد همکاری موءثر و سودمند گردآوری و مدیریت مناسب پیایندها در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه و پیشنهاداتش در کیفیت خدمات کتابخانه است.

چهار عامل مهم، انگیزه انجام این مطالعه شد. اول، پیایندها به بعضی از کتابخانه‌های دانشگاهی با تاخیر می رسید و ناتوانی کتابداران در اداره واقعی پیایندها. دوم، سهل انگاری عمومی در میان کارمندان رده پایین بخش پیایندها دیده می شد. سوم، اهمیت پیایندها که ستون فقرات تحقیق و توسعهء امروزند. چهارم، بررسی انتقادی پیشنهاد گردآوری و مدیریت پیایندها آن چنان که در کیفیت خدمات کتابخانه تاثیر می کند، بویژه از آغاز بازارهای ارز.

علی رغم رشد گسترده پیایندها در تحقیق و توسعه، در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه در تهیه و گردآوری پیایندها کندی نومید کننده‌ای ملاحظه می شود. ظاهرا این طور به نظر می رسد که کتابداران بیش از اندازه به گردآوری، سازماندهی، اشاعه و مدیریت کتابها تاکید دارند و پیایندها را فراموش می کنند.

سوءالات تحقیقی زیر برای بررسی مطرح شده است.

۱) کدام پیایندها باید در رابطه با هدف کتابخانه‌ها گردآوری شود؟ مثلا، چه پیایندهایی مورد نیاز است ؟ چه وقت و چگونه کتابداران به وجود آنها پی ببرند؟

۲) پیایندها چگونه تهیه می شوند؟ از طریق خریداری، اهداء یا مبادله؟ این روشها چگونه عمل می کنند؟ آیا پیایندها به طور مرتب گردآوری می شوند؟

۳) پیایندها چگونه سازماندهی می شوند؟ با اطلاعات کتابشناسی و چگونه در قفسه‌ها مرتب می شوند؟ آیا کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه در فهرست مشترک شرکت دارند؟

۴) پیایندهای گردآوری شده، چگونه اشاعه داده می شوند؟ آیا استفاده کنندگان به فهرستهایی که در معرض نمایش هستند، دسترسی دارند یا خدمات اشاعه گزینشی فراهم می شده؟ آیا نمایه‌سازی و چکیده نویسی پیایندها در محل انجام می شود؟ آیا خدمات فتوکپی به استفاده کنندگان داده می شود؟

۵) اثرات بازارهایی – دومین بازار مبادله ارز **Tier** [۱] و بازارهای ارزی [۲] – که اخیرا توسط دولت نظامی فدرال [۳] ارائه شده بر پیایندها چیست؟

---

۱ – **Second Tier boreign Exchange Market (SFEM)**

۲ – **Foreign Exchange Markets (FEM)**

۶) توانایی کارمندان بخشهای پیایند با چیست ؟ کفایت می کند؟ چگونه در کارمندان برای رسیدن به هدفهای این بخشها انگیزه ایجاد می شود؟

۷) پیایندها چه حمایتهای مالی دارند؟ آیا بودجه سالانه برای گردآوری و مدیریت پیایندها کافی است؟

۸) آیا کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه قانون واسپاری [۱] دارند که آنها را قادر سازد پیایندهای محلی را گردآوری کنند؟ آیا امکان ایجاد طرح اشتراکی تهیه پیایندها در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه وجود دارد؟

کسانی که در این مطالعه مورد استفاده قرار گرفتند، عبارت بودند از: کتابداران دانشگاهی، کارمندان رده پایین در بخشهای پیایندها و کتابداران پیایندها که از کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه انتخاب شدند. پژوهنده بازدید از ۲۰ کتابخانه دانشگاهی نیجریه را به عهده گرفت، تا بتواند مصاحبه با افراد مورد نظر را تنظیم کند، مخزن پیایندها و دیگر سوابق موجود در مدیریت را مورد دقت نظر قرار دهد و فعالیتهای کتابخانه بویژه در بخشهای پیایندها را مشاهده نماید.

مرور متون

در سالهای اخیر فاصله عمیقی پیوسته بین نیازهای اطلاعاتی موءسسات آموزشی و توانایی برآوردن این نیازها توسط کتابخانه‌هایشان وجود داشته است. بی نیازی محلی مدتها است غیرممکن تشخیص داده شده است. از این رو، توسعه طرح مشارکتی جهت استفاده مشترک منابع و تقریبا تکیه جهانی بر امانت بین کتابخانه‌ها است.

بیکر فظعطخ [1.p.37] [۲] اشاره بر این دارد که روشهای موجود گردآوری پیایندها تحت سه روش موجود: خریداری، اهداء و مبادله را می توان مورد بحث قرار داد. کدام روش در همه شرایط بهترین است، بستگی به سرشت خود پیایند، ناشر و کتابخانه دارد. کتابخانه‌ها با موجودی قابل توجه پیایندها به ناچار از روشهای مختلفی سود می برند.

فیسکه Fiske [2] اظهار می دارد که هر کتابخانه قبل از تهیه یک پیایند، اطلاعات کتابشناختی آن که شامل عنوان، نویسنده، ناشر، تاریخ، شماره استاندارد بین المللی کتاب (ISBN) [۳] و شماره استاندارد بین المللی پیایندها است (ISSN) [۴] کنترل کند. تمام جزییات لازم باید به منظور اطمینان از روش گردآوری آسان و جلوگیری از سفارش تکراری دنبال شود.

گردآوری پیایندها در کتابخانه‌های نیجریه با مشکلات زیادی رو به رو است. وگ Nwoge [3.p.156] مسائل کلی گردآوری پیایندها را کنترل بودجه‌ای، قیمت پیایندها، اشکالات اداری داخلی و ممیزی می شمارد. او می گوید در گردآوری پیایندهای خارجی و داخلی مسائل معینی اتفاق می افتد.

۱- Legal Deposit Law

۲- اعداد داخل کروشه، نشاندهندهء ارجاع به شمارهء اطلاعات کتابشناختی مراجع در پایان مقاله است.

۳- Federal Military Goverment

۳- International Standard Book Number

۴- International Standard for Serials Number

در اهمیت مسائل گردآوری پیایندها در نیجریه، ابراهیم **Ibrahim [6]** یادآور می شود که تعداد کمی مجله مناسب وجود دارد که در محل، در دسترس است و برای تهیه آنها هم وابستگی زیادی به کشورهای پیشرفته وجود دارد.

ادم **Edem [5.p.20]** می گوید که بیش از ۷۵ ٪ نیجریه‌ایها ارزش و اهمیت پیایندها را نمی دانند. این مستند به حقیقتی است که بیشتر آنها ارزش پیایندها را فقط در جامعه دانشگاهی درک می کنند و از این رو ادم آشنا شدن دانشجویان را از سطح دبیرستان برای پی بردن به ارزش پیایندها پیشنهاد می کند.

لاوانی **Lawani [6]** این مسئله را، به فقر توسعه تجارت کتاب در آفریقا نسبت می دهد. او در مطالعه‌اش در باره موجودی پیایندهای کشاورزی گرمسیری در کتابخانه‌های نیجریه، خاطر نشان می سازد که نسبت عنوانهایی که در آفریقا چاپ می شوند و در نیجریه قابل دسترسی نیستند، نسبت به پیایندهایی که در آمریکای شمالی، استرالیا، زلاند نو و اروپا چاپ می شوند بسیار بالا است.

اودنیده **Odenide [7]** می گوید که عدم درک این امر که چه پیایندهایی می تواند، به روند آموزشی کمک نماید، در رویارویی با گردآوری و استفاده از پیایندها بزرگترین مشکل است. به علاوه، او اهمیت پیایندها را برای در بر گرفتن مکملهای کتابهای موجود، به دلیل داشتن اطلاعات بهنگام برمی شمرد. بنا بر این تهیه آنها کمک ضروری به دانش است.

آکین وومی **Akinwuumi [8]** آغاز دومین بازار ارز **Tier** را به دلیل تاثیر جدی که بر کتابخانه‌ها خواهد داشت، با بدبینی تعبیر می کند. در نتیجه محرومیت کتابخانه‌ها از کتابها و پیایندهای مفید که در روند آموزش و تعلیم ضروری است، ادامه خواهد داشت. برای از میان بردن مشکلاتی که دومین بازار ارز **Tier** بوجود آورده، آکین وومی، پیشنهاد می کند که دولتهای فدرال و ایالتی باید پول بیشتری به خدمات کتابخانه اختصاص دهند.

ادم **Edem [5.p.21]** می گوید که بازار ارز که اخیرا توسط دولت نظامی فدرال عرضه شد، باز به حل مسائل گردآوری پیایندها و کتابها در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه کمک نمی کند. او معتقد است که اگر این موانع **(SFEM. FEM)** فورا برداشته نشوند، کتابخانه‌ها و کتابفروشیهای ما خالی از انتشارات خوبی خارجی دانشگاهی خواهند شد. در نتیجه، دانشجویان مهمترین ابزار دانش و تحقیق را از دست خواهند داد.

بدیهی است که مدیریت هر سازمان، مسئول موفقیت یا عدم موفقیت هر سازمان است. موفقیت با برون داد [۱]، کارآیی و سود حاصل توسط چنین سازمانی مهمتر از همه در تواناییها و قابلیتهای آن افرادی که اداره امور مدیریت را به دست دارند اندازه‌گیری می شوند. باید هماهنگی کارها مانند هدایت، برنامه‌ریزی، پیش بینی، کارگزینی و سازماندهی در یک سازمان مدیریت فرضی وجود داشته باشد.

نزوتا **Nzotta [9]** معتقد است که مدیریت مشارکتی [۲] برای اداره کیفی خدمات کتابخانه مناسبترین

۱- **Output**

است. برای عملی شدن، اول نیاز به درک اصول مدیریت مشارکتی به عنوان یک فن مدیریت با آزمودن دو نظریه سازمان است. این نظریه‌ها موجب شده است اتخاذ این کاربرد در مدیریت صنایع کاملا گسترش یابد. این نظریه‌ها، نظریه X [1] و نظریه Y [2] هستند. هنگام اداره امور کارکنان کتابخانه، بعضی کتابداران سخت هوادار این هستند که نظریه X چه می گوید در حالی که برخی دیگر اصول نظریه Y را دنبال می کنند. کدامیک مناسبترین روش اجرایی برای رسیدن به اهداف سازمانی است باید با کمی انعطاف پذیری دنباله‌روی شود.

دو نتیجه مهم مدیریت مشارکتی باید توضیح داده شود. اول، برای پیشرفت کارکنان فرصت ایجاد می کند و مدیریت بالا را در تمرکز روی برنامه‌ریزی آزاد می گذارد. دوم، تقسیم سلسله مراتبی کار [3] ایجاد می کند که بر حسب تصمیم گیری رخ می دهد - به عبارت دیگر، هر چه مقام یک فرد در یک سازمان بالاتر باشد، قدرت بیشتری برای تصمیم گیری دارد. بنا بر این، اگر از طریق مدیریت مشارکتی به بسیاری از کارمندان سطوح پایینتر فرصتهایی برای گرفتن تصمیمات در بعضی مسائل یا شرکت در فرآیند داده شود، بدین ترتیب آنها برای مسوءولیتهای بزرگتری آماده می شوند. [10, p.127]

مرچانت Merchant [11, p.128] نظرات خود را در مدیریت مشارکتی به شرح زیر خلاصه می کند:

مدیریت مشارکتی نیازمند و موجد یک درجه عالی از اعتماد و اطمینان متقابل بین مافوق و زیر دستان است. ارتباطات پائین و بالا آزادانه و همدوش حرکت می کنند. اختلافها و مخالفتها نیز، در هنگام بروز، باز و آشکار مورد بحث قرار می گیرد. تصمیمات توسط کسانی که با مشکلات از نزدیک آشنا هستند و آنهایی که در نتایج تصمیمات دخیل اند گرفته می شود. در نتیجه، فرآیند تصمیم گیری اساسا به انگیزش انجام تصمیمات کمک می کند. هدفها، معلوم و مورد پذیرش گروه قرار می گیرد، در نتیجهء آن برای انجام کار، در سراسر سازمان احساس علاقه می شود. تجدید نظر و ارزشیابی در تمام سطوح، با نتایجشان، در اصل، جهت هدایت و حل مشکلات هماهنگ مورد استفاده قرار می گیرد - تا برای اقدامات ابتدایی.

به طور کلی، مدیریت مشارکتی به منظور حرکت هموار خدمات کتابخانه در کتابخانه‌های دانشگاهی ضروری است - چون مجال شرکت موءثر هر کسی را در کتابخانه‌ها می دهد. کوتاه سخن، روحیه «برابری» و «تعلق» تقویت شده است. این پژوهشگر اثبات می کند که کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه از اصول مدیریت مشارکتی پیروی می کنند، و به همین دلیل است که به درجاتی از موفقیت نائل شده‌اند.

کتابخانه‌های دانشگاهی، عمومی، تخصصی و ملی نیجریه باید سعی کنند خط مشیهای مدیریت را با واقع بینی اختیار کنند زیرا که برای ارزشیابی مناسب و تشخیص خدماتی که با واقع بینی ارائه شده، مجال می دهد که

۲- Participative Management

۱- Theory X

۲- Theory Y

۳- Hierarchical division of Labour

در خدمات عمومی ما قابل اجراء باشد نیز می تواند در کتابخانه‌ها وقتی یک بخش داخلی تشکیل می دهد کاربرد داشته باشد.

مرور متون بالا سعی داشت تا روشن سازد که کتابداران در باره گردآوری و مدیریت پیایندها در کتابخانه‌های دانشگاهی چه تفکر و احساسی دارند. بهر حال، وضع و اهمیت پیایندها نشان داده شده است و پیشنهاد می کند که مدیریت مناسب و کامل همواره باید تامین گردد.

روش شناسی

در این تحقیق از سه روش اصولی برای بررسی استفاده شد - (الف) برنامه مصاحبه؛ (ب) بررسی مخزن پیایندها و سایر سوابق امور مدیریت؛ و (پ) بازدید از فعالیتهای کتابخانه.

از پاسخهای سوءالات با دقت یادداشت برداری شد و در پایان برای پاسخ دهندگان مختلف خوانده شد.

یافته‌ها / بحث

یافته‌ها در بحث تحت سر عنوانهای فرعی تنظیم شده‌اند.

۱) روشهای گردآوری پیایندها

سه روش خریداری، مبادله و اهداء مورد استفاده قرار گرفته است. از این روشها، از روش خریداری بیشتر استفاده شده بود به دلایل زیر: نخست - بر اساس گفتهء بیشتر کتابداران پیایندها در مصاحبه، به نظر می رسد روش خریداری موءثرترین و قابل اعتمادترین و مستقلترین است - مشروط بر اینکه به کارگزاران پولی مقروض نباشند؛ دوم، وقتی از روش خریداری استفاده می شود، غالبا از تکراری بودن پیایندها جلوگیری می شود، زیرا قبل از خریداری بررسی همه جانبه‌ای از پیایندهای مورد نیاز انجام می شود؛ سوم، پیایندها از طریق اشتراک داخلی و خرید از کارگزاران خارجی انجام می شود - و حال آنکه تعداد کمی مستقیما از طریق ناشر سفارش می شود. در نتیجه، با این روش در وقت صرفه‌جویی و به امور جاری کمک می شود.

برخی از کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه، پیایند ندارند تا جهت اهداء و مبادله از آن استفاده کنند. بهر حال عضویت در انجمنهای حرفه‌ای و متبحران موجب دریافت پیایندهایی می شود که چنین سازمانهایی منتشر می کنند و حال آنکه بقیه از طریق مبادله و اهداء دریافت می گردد. برای حل این مشکل، از پاسخهای گوناگون به طور کلی پذیرفته شد که باید گردآوری تعاونی معمول گردد و شریک شدن در پیایندهای کمیاب باید افزایش یابد.

۲) الگوی سازمان پیایندها [۱]

الگوی سازمان پیایندها در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه، با یک کتابدار مسوءول پیایندها جهت سازماندهی و اداره کار پیایندها متمرکز شده است.

پیایندهای جدید، پس از آماده سازی به قسمت نمایش فرستاده می شوند که به مدت دو هفته در آنجا به معرض نمایش گذاشته می شود، تا استفاده کنندگان از وجود آنها آگاه شوند. بعد از این دوره، برای نگهداری و

۱- Pattern of Serials Organization

استفاده به بخش پیایندها فرستاده می شود. برگه‌های فهرست در بعضی از کتابخانه‌های دانشگاهی، در این بخش نگهداری می شود و استفاده از آنها را آسان و قابل دسترس می سازد. همچنین در برخی از کتابخانه‌ها، عنوانهای پیایندهای گوناگون در کنار قفسه‌ها به نمایش گذاشته می شود تا بازیابی آسانتر صورت گیرد. کسانی که با آنها مصاحبه شد از این روشهای سازماندهی راضی بودند.

در منابع محدود موجود، شرایط فیزیکی تحت مراقبت قرار می گیرد. پیایندهای آسیب دیده جهت تعمیر به صحافی فرستاده می شوند. به منظور پیشگیری پیایندها از آسیب حشرات و گرما، از داروی حشره‌کش استفاده و در هوای تصفیه شده نگهداری می شود. متاسفانه به علت وضعیت نامساعد اقتصادی، از داروی حشره‌کش مرتب استفاده نمی شود و بعضی از دستگاههای تهویه مدتهاست خراب شده، بدون اینکه تعمیر یا تعویض شده باشند.

۳) بودجه

پس از رسیدگی به بودجهء مختص تعدادی از کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه، روشن شد که تفکیک بودجه پیایندها از بودجه کتاب دشوار است. کوتاه سخن، بودجه کتاب و پیایندها غالبا در هم ادغام شده بود.

از پاسخهای داده شده، کاملا روشن بود که کتابداران پیایندها، به مبلغ اختصاص داده شده در شش سال گذشته توجه نکرده‌اند که کافی باشد. اگر کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه باید در حد قابل قبول باشند، باید بودجه‌ای قابل توجه به آنها اختصاص داده شود. همچنین آنها معتقد بودند که بودجه اختصاصی جهت پیایندها با بودجه کتابها نباید ادغام شده باشند.

۴) خدمات پستی ضعیف

در روند گردآوری پیایندها با روش خریداری، اشتراکها را کارگزاران که درصدی برای خدمات خود دریافت می کنند، انجام می دهند. بیشتر وقتها، خدمات پستی تاخیر دارند و تعدادی از پیایندها هنگام انتقال آسیب می بینند. برای حل این مشکلات، کارگزاران باید تشویق شوند تا به طور جدی کار کنند و بدهیهای معوقه‌شان باید پرداخت شود تا آنها را به طور موءثر قادر به انجام کارشان سازد.

۵) تامین مالی

از پاسخها معلوم شد که کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه کاملا از لحاظ مالی تامین مالی نیستند. این امر، بر روش خریداری تاثیر جدی داشته است و به روشهای اهداء و مبادله گردآوری بستگی دارد. وزارت آموزش و پرورش فدرال در همکاری با کمیسیون دانشگاههای نیجریه (NUC)[1] باید به این مسئله توجه کند. در غیر این صورت، کتابخانه‌های دانشگاهی ارزش خود را از دست خواهند داد و به صورت تالارهای بزرگ مطالعه درخواهند آمد.

۶) اثرات بازارهای ارز بر پیایندها

بازارهایی که اخیرا ارائه شد، صدمات جدی به کتابخانه‌ها - بخصوص در مورد گردآوری پیایندها - داشته

---

۱ - Nigerian University Commission (UNUC)

است. کتابخانه‌های دانشگاهی با بودجه اختصاص یافته ادغامی، نمی توانند ارز خارجی را با نرخهای بازارهای ارز خریداری کنند. در نتیجه، پیایندها آن طور که باید به طور مرتب گردآوری نشده‌اند. متاسفانه، استفاده کنندگان کتابخانه‌های نیجریه پیایندهای خارجی را به نشریات چاپ داخل ترجیح می دهند.

۷) مدیریت

از بازدیدها و مصاحبه‌های مختلف، معلوم شد که کارهای مدیریتی در کتابخانه‌ها را کتابداران دانشگاه هماهنگ می کنند. زیردست این کتابداران، روءسای بخشها، کتابداران و کارمندان دفتری و اداری که در بخشهای مختلف کار می کنند قرار دارند. بخشهای پیایندها توسط کارمندان با تجربه که مستقیما به کتابدار مسوءول گزارش می دهند اداره می شود.

مشاهده شد که کمبود نیروی انسانی واجد شرایط، از کیفیت خدماتی که در بخشهای پیایندهای برخی از کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه ارائه می شد، می کاست. بهر حال تعدادی کتابخانه، کارمندان خود را تشویق به ثبت نام در امتحان تخصصی خارجی کردند و به آموزش حین خدمت برانگیختند.

یکی از استراتژیهای مورد استفاده در مدیریت پیایندها تهیهء خدمات نسخه‌برداری [۱] با کمک هزینه‌های بالا در کتابخانه‌ها است. این خدمات، موجب کاهش بریدن صفحات و سرقت پیایندها است.

۸) خدمت آگاهی رسانی جاری [۲]

این خدمت سابقا برای کارکنان به منظور روزآمد کردن دانش خویش با آخرین اکتشافات در حوزه‌های تخصصی شان از طریق عنوانهای پیایندهای جدید دریافتی، در بولتن کتابخانه فراهم می شده است. از وقتی که خرد شدن اقتصاد آغاز شد، این خدمت قطع شده است چون کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه از لحاظ مالی نمی توانستند از عهده این کار برآیند، و مهمتر از آن، پیایندهای خارجی را دیگر به طور مرتب مشترک نمی شوند.

اشاره‌ای به کیفیت خدمات کتابخانه

مشکلاتی که در این مطالعه مشخص شد، و در کیفیت خدمات کتابخانه در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه تاثیر می گذارد، به شرح زیر خلاصه شده‌اند:

الف) موجودی پیایندهای فراهم شده باید در هر یک از کتابخانه‌های دانشگاهی در دسترس مراجعان قرار داده شود. این اطلاعات باید شامل عنوان موجودی با نظمهای مختلف، نمایه‌سازی [۳] و چکیده نویسی [۴] نشریات باشد و به مجله‌های خارجی و داخلی توجه و عنایت شود. جایی که پیایندها نگهداری می شوند. فتوکپی صفحه عنوان باید در دسترس مراجعان باشد. اگر این کار انجام نشود، تاثیرش بر کیفیت کتابخانه این است که مراجعان از

۱- Photocopying Services

۲- current awareness service

۳- Indexing

۴- Abstracting

وجود آنها آگاه نخواهند شد.

ب) تا وقتی که مشکل ارز خارجی مانع گردآوری نشریات خارجی است، کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه باید در جمع‌آوری کلیه مجله‌های محلی، در تمام زمینه‌های آکادمیک کوشش کنند. این امر، تا اندازه‌ای به جبران نیازهای بعضی از مراجعان کمک خواهد کرد.

پ) اگر دولت نظامی فدرال به فراهم کردن ارز خارجی برای کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه توجه خاص نکند، کتابخانه‌ها فاقد پیایندهای خارجی با کیفیت بالا خواهند بود و کیفیت پیایندهای گردآوری شده برای استفاده، بر فرآورده‌های دانشگاه تاثیر خواهد داشت. ضمنا، مطالعات در تجزیه و تحلیل استنادها نشان داده است که دانشجویان نیجریه پیایندهایی را که در آمریکا، بریتانیا و شوروی منتشر می شود، به پیایندهای داخلی ترجیح می دهند.

ت) از این یافته‌ها، نومیدانه معلوم شد که در شش سال گذشته اکثر کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه قادر نبوده‌اند پیایندهای خارجی را به طور مرتب دریافت دارند. پیامد این است که مراجعان کتابخانه دانشگاهی نیجریه دستیابی به اکتشافات جدید در تکنولوژی، علوم، علوم اجتماعی، هنرها و علوم انسانی را از دست داده‌اند. در نتیجه، بعضی از آنان روزآمد یا در جریان برخی از پیشرفتهای اخیر در زمینه مربوط به خود و دیگر زمینه‌ها نیستند.

نتیجه

از یافته‌های این تحقیق، با توجه به مشکلاتی که در مطالعه مشخص شد، نتایج زیر بدست آمد:

یکم) پیایندها از طریق سه روش اصلی - خریداری، مبادله و اهداء - گردآوری شده بودند. معلوم شد که از این روشها، روش خریداری موءثرترین، قابل اعتمادترین و مستقلترین روش بود. به دلیل وضعیت نامناسب اقتصادی حاضر کشور، پیایندها دیگر به طور مرتب گردآوری نمی شوند.

دوم) پیایندها بسیار خوب جهت استفاده کنندگان، روی قفسه‌ها، کاردکس، برگه‌های فهرست و نگهداری آخرین شماره گردآوری شده در قفسه نمایش به منظور آگاهی استفاده کنندگان از وجود نشریات به طور مناسب سازماندهی شده بودند. نگهداری، صحافی و خدمات نسخه‌برداری سازماندهی و مدیریت پیایندها را عملی می سازد.

سوم) توانایی کارکنان برای ارائه خدمات کیفی کتابخانه کافی نیست. با کارمندان بخش پیایندها که مصاحبه شده‌اند، از انگیزه‌های داده شده رضایت ندارند.

چهارم) با نگرانی تمام، معلوم شد که معمولا بودجه پیایندها با بودجه کتاب ادغام شده است. همچنین میزان بودجه سالیانه گردآوری و مدیریت پیایندها بسیار ناکافی تشخیص داده شد.

پنجم) پس از آغاز بازارهای ارز، کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه قادر نبوده‌اند پیایندهای خارجی را به طور مرتب خریداری کنند؛ زیرا آنها نمی توانند با نرخ بانک مرکزی ارز خارجی بخرند.

ششم) امکان ایجاد همکاری موءثر و کارآمد، گردآوری و مدیریت پیایندها در کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه هست - مشروط بر اینکه نظم مناسب برقرار شود و پیایندها منصفانه بین کتابخانه‌ها تقسیم شود تا از

تکراری بودن آنها جلوگیری شود.

پیشنهادات

اهمیت این مطالعه فقط از جهت ارائه یافته‌ها نیست بلکه از نظر ارائه پیشنهاداتی است که شاید یافته‌های این مطالعه را بیشتر بهبود بخشد. به همین دلیل توصیه‌های زیر برای کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه ارائه می شود.

۱) کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه باید خود را در گردآوری کلیه پیایندهای مربوط به زمینه‌های اصلی درگیر یا متعهد کنند. پیایندهای انتخاب شده برای گردآوری، باید به دقت از لحاظ کیفیت، ارزشهای نهانی سطح فهم و ادراک و مناسبت با نیازهای گروه استفاده کننده مورد ارزیابی قرار گیرند.

۲) جای تاسف است گفته شود به دلیل فشارهای بودجه‌ای، تحدید ارز خارجی و آغاز دومین بازار ارز Tier و بازارهای ارز اخیر، کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه قادر نبوده‌اند پیایندهای خارجی را به مدت طولانی خریداری نمایند. توصیه می شود که دولت فدرال در همکاری با بانک مرکزی نیجریه باید به کتابخانه‌های دانشگاهی توجه خاصی کنند تا دست کم بتوانند پیایندهای خارجی را که تازه منتشر شده است تهیه نمایند.

۳) کتابخانه‌ها و موءسسات دانشگاهی نیجریه باید تعداد انتشارات خود را افزایش دهند تا اینکه بتوانند در مبادله پیایندها با دیگر کتابخانه‌ها و موءسسات خود را متعهد نمایند. نیز گردآوری و مدیریت مشارکتی پیایندها تنها راه نجات بشر است چرا که روشهای مختلف مفرهایی دارند.

۴) کتابخانه‌ها باید سوابق گردآوری را با روشهای مختلف نگهداری کنند، چون برای مقاصد ارزیابی مفید خواهند بود. این امر، شاید در تشخیص اینکه کدام روش جهت تهیه مدارک کتابخانه مفیدتر است، سودمند باشد، یا شاید در مطالعاتی نظیر این مطالعه، در ارزیابی مجموعه گردآوری شده از طریق هر کدام از این روشها لازم شود.

۵) کتابخانه‌های دانشگاهی نیجریه باید کاملا تامین مالی شوند، تا بتوانند وسایلی را تهیه و نگهداری نمایند و خدمات فنی پیایندها را (شامل اشاعه اطلاعات گزینشی [۱] و خدمات جاری آگاهی رسانی) ارائه نمایند، تا حداکثر استفاده از پیایندهای گردآوری شده را تامین کنند.

۶) کتابداران و استفاده کنندگان کتابخانه، باید توجهی شایسته به مدیریت پیایندها مبذول دارند. در کتابداران و کارکنان رده پائین باید، نه تنها از نظر مالی، بلکه با شرکت در کنفرانسها، سمینارها، کلاسهای کارآموزی [۲]، دوره‌های کوتاه مدت در داخل و خارج کشور ایجاد انگیزه کرد. این امر به بهبود روحیه انجام کار و به طور کلی ارائه خدمات کمک خواهد کرد.

کتابشناسی

(1980). Acquistion Methods. In: Serials Librarianship. London; Mac Millan.

۱- **Selective Dissemination of Infemation**

۲- **Workshops**

1. Baker. R.
and M.L. Bandy, eds., Reader in Library Administration. Washington D.c.
M. (1968). Book selection and censorship: the encounter. In: P.Wasserman
2. Fiske.
Nigeria. Unpublished thesis at Loughborough University of Technology.
with special reference to Alvan Ikoku College of Education Library. Owerri,
Sources and acquistion problems of serials in Nigerian academic libraries,
3. Nwogu. J.E. (1982).
Librarianship in Nigerian universities. The Library Scientist 2 (4). 81.
4. Ibrahim. J.L. (1984). Serials
Nigeria. Unpublished thesis at the University of Ibadan, Ibadan, Nigeria.
Serials acquisition and management in academic libraries in Calabar.
5. Edem. U.S. (1987).
agricultural periodicals in Nigerian libraries, Nigerin Libraries 10 (1), 36-37.
6. Lawani. S.M. (1974). An assessment of the holdings of tropical
of serials in Nigerian secondary schools. Nigerian Libraries 9 (1), 43.
7. Odenide, T.O. (1973). Treatment
K. (1987). SFEM: Its implication for libraries, Library Forum, Feb., 16.
8. Akinwuumi,
management in library services. Bendel Library Journal 3 (1), June, 16.
9. N/otta. B.C. (1980). Participative
P. (1976). Participative Management in Academic Libraries. London.
10. Merchant, Maurice
by objectives (MBO): Is application to libraries. Nigerbiblios 4 (1). 29.
11. Abimbola, S.O. (1979). Management

شیوهء اندیشیدن حافظ / آیا حافظ فیلسوف بوده است ؟

برای پی بردن به شیوهء اندیشیدن حافظ ، تنها وسیله که در دست است دیوان اوست؛ و تنها شرط موفقیت در این کار همانا دور ماندن از پیشداوری و به کار نبردن سلیقهء شخصی است؛ و به همین دو علت بوده که حافظ تاکنون شناخته نشده است. ما کوشش خواهیم کرد تا از راه تحلیل منطقی اشعار این شاعر به شخصیت و شیوهء اندیشیدن او پی ببریم.

حکم مثبت : حافظ فیلسوف بوده است.

دلائل این حکم اشاراتی است که در گفته‌های خود او به یادگار مانده است:

چیست این سقف بلند سادهء بسیار نقش　　زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

اگر کسی به هفت طبقه بودن آسمان معتقد باشد هرگز چنین پرسشی نخواهد کرد.

آن که پرنقش زد این دایرهء مینائی　　نیست معلوم که در گردش پرگار چه کرد

تنها کسی که می تواند چنین ایرادی را وارد آورد که هیچیک از توضیحات چگونگی و ساختمان آسمان را باور نداشته باشد.

عارفی کو که کند فهم زبان سوسن　　تا بپرسد که چرا رفت و چرا باز آمد؟

کسی که به دستوری بودن رفتن و باز آمدن موجودات شک نداشته باشد هرگز چنین پرسشی نخواهد کرد.

عیان نشد که چرا آمدم، کجا بودم　　دریغ و درد که غافل ز کار خویشتنم

کسی که به « و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون» و به « کنت کنزا مخفیا فاردت ان اعرف و خلقت الانسان لکی اعرف» عقیده داشته باشد، هرگز چنین افسوس نخواهد خورد.

وجود ما معمائی است، حافظ ! که تحقیقش فسون است و فسانه

کسی که هستی انسان را معمائی تحقیق ناپذیر بشناسد، بی شک به توضیحات این موضوع نیز عقیده نخواهد داشت.

پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت　　آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

کسی که جرات گفتن چنین سخنی را دارد، نمی تواند درستی نظام عالم را باور داشته باشد.

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است　　هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

این بیت معنای بیت پیش را تائید می کند.

سبب مپرس که چرخ از چه شعله‌پرور شد　　که کام بخشی او را بهانه بی سببی است

اگر کسی باور داشته باشد که گردش جهان دستوری است، هرگز چنین سخنی نخواهد گفت.

چنانکه دیده می شود، ابیات بالا، متضمن شک و اعجابند؛ و در پرتو آنها می توان به آغاز فلسفی اندیشیدن حافظ پی برد، زیرا چنان که ارسطو می گوید: «اعجاب است که اولین اندیشندگان و همچنین مردم امروز را به بحث های فلسفی کشانده است.» [۱]

اما نتیجهء شک و اعجاب فیلسوف انکار عقاید پیشین است؛ و فیلسوف کسی است که پس از مرحلهء شک و اعجاب جرات انکار عقایدی را که در گذشته شک ناپذیر می پنداشته است داشته باشد. حافظ ، چنانکه از ابیات زیر روشن می شود، این جرات را نیز دارا بوده، یعنی از مرحلهء دوم فلسفیدن نیز گذشته است:

در کارخانه‌ای که ره علم و عقل نیست　　وهم ضعیف رای فضولی چرا کند؟

حافظ در این بیت می گوید در صورتی که در پرتو علم و عقل نیز نمی توان به اسرار طبیعت (خلقت) پی برد، پس چرا وهم ضعیف فضولی کرده توضیحاتی در این زمینه می دهد؟

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه　　چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

اگر کسی باور داشته باشد که دست کم یکی از هفتاد و دو فرقه به حقیقت رسیده‌اند، همه را به افسانه‌گوئی متهم نمی کند.

پس از مرحلهء انکار عقاید پیشین، مرحلهء حیرت است. اما از آنجا که حیرت با زندگانی سازگار نیست و زندگانی به همه چیز، حتی به حقیقت نیز مقدم است، این است که فیلسوف نمی تواند زمانی دراز در این مرحله بماند، بلکه می کوشد تا شر حیرت را با یافتن پادزهر آن زودتر از سر خود دور سازد. اگر این پادزهر، عقایدی «از پیش ساخته شده» باشد، توجه به اندیشیدن فلسفی از میان می رود. اما فیلسوف می تواند این پادزهر را از راه ابداع، یعنی آفریدن اندیشه‌های تازه بدست آورد؛ و این کار در مرحلهء سوم فلسفیدن انجام می شود. حافظ پس از مرحلهء حیرت به تصوف رو کرده است؛ ولی چنانکه از ابیات پائین پیداست، از این دام نیز بزودی آزاد شده و به کار ابداع پرداخته است:

نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد　　ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد　　بنیاد مکر با فلک حقه‌باز کرد

پس حکم مثبت بدین ترتیب ثابت می شود: از آنجا که اعجاب و شک و انکار و حیرت و ابداع مراحل اندیشهء فلسفی اند و از آنجا که حافظ چنان که از گفته‌های او برمی آید این مراحل را پیموده است، پس حافظ فیلسوف بوده است.

حکم منفی : حافظ فیلسوف نبوده است.

اینک دلائل ممکن در اثبات این حکم :

* هیچ اثر فلسفی از حافظ در دست نیست.
* تذکره‌نویسان، هیچیک، حافظ را «حکیم» نخوانده‌اند.
* پیش از این گفتیم که حافظ شاعر بوده است؛ و این خود بهترین دلیل بر این است که حافظ فیلسوف نبوده است.
* برای فیلسوف بودن، تنها پیمودن مراحل اعجاب و شک و حیرت و انکار و ابداع کافی نیست و آشنائی به

---

۱ - متافیزیک ۱۳ b ۹۸۲ ۱۱ A

مبادی فلسفه نیز لازم است.

* نظائر ابیاتی که به اعتبار آنها حافظ فیلسوف شناسانده شده است در دیوان بیشتر شاعران ایران یافت می شود؛ پس آنان نیز فیلسوف بوده‌اند.

اینک رد دلائل حکم منفی:

اینکه حافظ کتاب فلسفه ننوشته است ناقض فیلسوف بودن او نیست؛ زیرا در دانشکدهء علوم منقول شیراز استاد تفسیر قرآن بوده و در اوایل عمر از این راه امرار معاش می کرده است، و اگر می خواست کتاب فلسفه بنویسد می بایست تمام وقت خود را صرف اینکار کند و در نتیجه از گرسنگی بمیرد؛ زیرا ابواسحق، حاجی قوام و دیگر دوستان او هیچگاه در مقابل ده یا پانزده سطر استدلال یا توضیح فلسفی به او حتی آنقدر پول نمی دادند که کاغذ بخرد چه رسد به این که وسائل عیش و نوش خود را نیز فراهم کند.

از سوی دیگر حافظ با نوشتن کتاب فلسفه، هیچگاه نمی توانست ملازم سلطان شود و به آن مقام برسد که از راه غزلسرائی رسید. علاوه بر این، فلسفه حافظ همانا تحقیر فلسفهء استدلالی است؛ یعنی به نظر او، زندگانی عزیزتر از آنست که صرف استدلالات فلسفی شود؛ چرا که معمای هستی از این راه گشودنی نیست:

حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

اما اینکه تذکره‌نویسان، هیچیک، حافظ را فیلسوف نخوانده‌اند، نشانهء این نیست که حافظ فیلسوف نبوده است؛ زیرا تذکره‌نویسان اشخاص سطحی و بی ابتکاری هستند و آنقدر فهم ندارند که از اشارات به مقاصد پی ببرند.

از سوی دیگر تودهء مردم و اشخاص سطحی (همچون تذکره‌نویسان)، تنها کسانی را «حکیم» می نامند که گفته‌هاشان سر تا سر اصطلاح باشد و یا اینکه شغل ایشان تدریس و تالیف کتابهای فلسفی باشد و حافظ هیچ یک از این دو شرط را دارا نبوده است.

اما اینکه گفته شد حافظ شاعر بوده پس فیلسوف نبوده است نیز دلیل استواری نبوده است؛ زیرا شاعر بودن مانع فیلسوف بودن نیست؛ و چنان که می دانیم برخی از شاعران فیلسوف نیز بوده‌اند (خیام، سنائی، خاقانی، گوته ...) و همچنین بعضی از فیلسوفان شاعر نیز بوده‌اند (افلاطون، بوعلی، ولتر، نیچه ...).

ادعای آشنا نبودن حافظ با مبادی فلسفه نیز نارواست زیرا سندی تاریخی که این ادعا را تائید کند در دست نیست و برای پذیرفتن این حکم که حافظ فلسفه خوانده است قرائن بیشتری در دست است تا برای انکار آن.

حافظ در بسیاری از اشعار خود آرزوی فراغتی و شرابی و کتابی می کند و از این رو می توان پذیرفت که به خواندن کتاب توجه داشته است؛ و از آنجا که به هنگام فراغت و مستی هیچ خردمندی کتاب ریاضی و تاریخ و حدیث و ... نمی خواند، پس، حافظ یا دیوان شاعران دیگر را می خوانده و یا کتاب های فلسفی را بررسی می کرده است.

از این گذشته حافظ در برخی از ابیات خود اصطلاحات خاص فلسفی را به کار برده است:

ز اتحاد هیولا و اختلاف صور خرد ز هر گل و هر نقش صد نشان گیرد

یا

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد

که دهان تو بدین نکته خوش استدلالی است.

و گاهی به روشنی از آشنائی خود با فلسفه سخن گفته و اشاره کرده است که تنها از «غم روزگار دون»، یعنی از فراهم نبودن وسائل معاش، بوده که حوصله پرداختن به توضیحات فلسفی را نداشته است:

حافظ اگر چه در سخن خازن گنج حکمت است

از غم روزگار دون طبع سخن گذار کو

این که نظایر ابیاتی که به اعتبار آنها حافظ فیلسوف شناسانده شده است در دیوان بیشتر شاعران ایران می توان یافت نیز ناقض فیلسوف بودن حافظ نیست؛ و آوردن چنین دلیلی در انکار فیلسوف بودن حافظ به این می ماند که بگوئیم: از آنجا که بیشتر نوشته‌های بزرگان یونان باستانی، فلسفی است، پس ارسطو فیلسوف نیست!

بدینسان هر شاعری که نکات فلسفی را به صورتی لطیف در شعر خود آورده باشد فیلسوف است؛ و مراد از فیلسوف بودن، به کوتاه‌ترین بیان، همانا درگیر بودن با مشکلات هستی، جهان و زندگانی است.

نتیجه:

از ترکیب فصل مشترک احکام مثبت و منفی نتیجه می شود که حافظ شاعری فیلسوف بوده است و هیچگونه ایراد منطقی به این نتیجه وارد نیست.

(هومن، حافظ: ۴۳ - ۳۷)

اصل علیت در تحقیق علمی از نظر جان دیوئی

دکتر علی شریعتمداری

مفهوم علیت رابطه یا نسبت دو واقعه یا به تعبیر دیگر رابطه یا نسبت یک سلسله وقایع را با هم به عنوان علت و معلول نشان می دهد.

جان دیوئی موءلف کتاب «**منطق - تئوری تحقیق**» در فصل بیست و دوم این کتاب زیر عنوان قوانین علمی - علیت و توالی در باره اصل علیت در تحقیق علمی و همچنین انعکاس این اصل در تجربه معمولی یا معرفت عمومی به بحث پرداخته است.

قانون علمی

جان دیوئی معتقد است که از زمان استوارت میل و به پیروی از او قانون علمی به عنوان توالی متحدالشکل و غیر مشروط وقایع تلقی می شود. به نظر دیوئی مفهوم علیت نیز به عنوان توالی وقایع تلقی شده است.

از نظر جان دیوئی «مفهوم یک توالی ضروری عینی در مورد وقایع (و هر توالی وقایع زمانی از لحاظ توصیف امری عینی می باشد) با اصول عمده منطقی دیگری که معمولا مورد قبول هستند تناقض دارد». [۱]

به نظر دیوئی تنها قضایای کلی؛ قضایایی که رابطه مفاهیم را منعکس می سازند، و از لحاظ محتوا غیر عینی هستند، ضروری می باشند. قضایایی که محتویات آنها مرجع مستقیم خارجی داشته باشند به صورت قضیه موجبه جزئیه یا سالبه جزئیه بیان می شوند. اینگونه قضایا نه کلی هستند و نه ضروری. [۲]

از نظر دیوئی در تحقیق علمی هم قضایای کلی وجود دارند و هم یک توالی مرتب میان وقایع. اما قضایای کلی روابط امور مجرد (مفاهیم) را بیان می کنند در صورتی که توالی مرتب میان وقایع به صورت قضایای عینی بیان می شوند. روابط میان وقایع، بر خلاف رابطه میان مفاهیم، امری ضروری نیست. بنا بر این نباید نیروی عملی قضایایی را که محتویات آنها بالضروره با یکدیگر ارتباط دارند، به توالی وقایع که این نیرو آن را معین می کند، نسبت داد. به سخن دیگر، رابطه ضروری میان مفاهیم را نباید با رابطه وقایع در هم آمیخت.

برای روشن شدن این مطلب جان دیوئی مثالی علمی ذکر می کند:

در فیزیک قضایای اساسی وجود دارند که در آنها زمان، فاصله و جرم با یکدیگر ارتباط دارند. قضایایی که این روابط متقابل را بیان می نمایند عبارتند از معادلات و دیگر فونکسیونها یا عملیات ریاضی. این قضایا روابط ضروری موجود میان خصوصیات مجرد را بیان می دارند و بنا بر این آنها از لحاظ محتوا غیر عینی می باشند. معانی زمان، فاصله و جرم در تعریف و به وسیله آن تعیین می گردند: وقتی این معناها تعیین شدند، آنها از خصوصیات مادی تاریخ، مکان و جرم خالی می باشند. از طرف دیگر تحقیقات مربوط به تغییرات و همبستگی های تغییر محتویاتی دارند که معنای مستقیم عینی دارا می باشند. این تحقیقات با جریانهای وقایع مکانی - زمانی - حسی سر و کار دارند. [۳]

دیوئی معتقد است که قانون علمی به عنوان یک تعمیم عینی یا به عنوان یک قضیه کلی شرطی توالی وقایع را در بر نمی گیرد. از نظر دیوئی یک قانون به عنوان یک تعمیم عینی مجموعه‌ای از تاثیرات متقابل را به عنوان محتوای خود در اختیار دارد. در این زمینه دیوئی می گوید: «مفهومهای غلظت، وزن مخصوص، نقطه ذوب، تبدیل به گاز یا جامد و مانند اینها، یک به یک، برای مثلا، هر فلز با توجه به تاثیر متقابل شرایط مشخص می گردند. بنا بر این صورتهای مختلف عمل طوری با یکدیگر ارتباط دارند که مجموعه همبسته خصوصیاتی را مشخص می سازند که به ترتیب انواع قلع، سرب، نقره، آهن و مانند اینها را معین می کنند. از طرف دیگر، به یک قانون مجرد یا کلی **اگر - پس** رابطه متقابل خصوصیات را به عنوان موضوع خود در بر دارد به طوری که این خصوصیات اعضاء اصلی یک نظام جامع خصوصیات مرتبط می باشند.»

علیت در معرفت عمومی و معرفت علمی

در معرفت عمومی معمولا یک حادثه را با اشاره به یک واقعه قبلی مورد توجه قرار می دهند. همانطور که دیوئی می گوید، یک آتش سوزی در یک ساختمان را معلول یک واقعه، مثلا ایجاد آتش سوزی از روی انتقام به وسیله فرد معین یا بدست آوردن حق بیمه، یا کبریت روشنی که بدون دقت در آن محل انداخته شده است و مانند اینها تلقی می کنند. اما تفسیر علمی از رخ دادن یک واقعه با آنچه در معرفت عمومی مطرح است تفاوت دارد. جان دیوئی می گوید:

« علم حوادث کیفی را که معرفت عمومی آنها را برای توضیح مسئله کافی می داند، در مجموعه‌ای از تاثیرات متقابل قرار می دهد، که هر فعالیتی آنقدر کوچک است که می تواند با دیگر وقایع برای تشکیل یک کل مستمر و در عین حال متوالی و همزمان که فاقد جدایی ها و فاصله‌هاست متحد گردد. در زمینه تشکیل تعمیم، تحقیق وقتی رضایتبخش می شود که وجوه خاص تاثیر متقابل و قضایای کلی را که بوسیله این وجوه ممکن است با یکدیگر ارتباط پیدا کند مشخص سازد. [۵]

جان دیوئی مثال دیگری را که منعکس کننده مفهوم علیت در معرفت عمومی است ذکر می کند و به بررسی علمی این مفهوم می پردازد. در این قسمت جان دیوئی مفهوم قانون علمی را نیز به صورتی روشن بیان می کند. در مقدمه این بحث جان دیوئی می گوید:

دلائلی وجود دارند که با توجه به آنها می توان تصور کرد که نظر مبنی بر اینکه قوانین علمی تعبیرات توالی های تغییر ناپذیر هستند، در حد وسیع محصول کوششی است در زمینه تجدید نظر در جنبه‌های اساسی استعمال مفهوم علیت در معرفت عمومی، بدون اینکه، در هر حال مفهومی را که پایه این استعمال را تشکیل می دهد طرد نماید. معرفت عمومی به طور وفور عقایدی مانند «یک باران خوب سبب رشد دانه‌ای که کشت شده خواهد شد»، «آب عطش را فرو می نشاند»، «حرارت دادن به آهن سبب بیشتر نرم شدن آهن می شود»، و مثال های نامحدود دیگر را در بر دارد. مثال زیر را در نظر بگیرید. «داخل شدن مرگ موش در بدن موجب مرگ می شود». از لحاظ صورت زبانی قضیه مذکور یک تعمیم است و در بارهٔ توالی دو واقعه بحث می کند که این توالی حداقل به طور نسبی متحدالشکل تلقی می شود. اما تحقیق علمی در این زمینه با ارائه جزءهای دیگر جریان پیدا می کند. مقدار

مرگ موش باید معین گردد، بسته مگر موش باید به مقدار کافی باشد، و شرایط بدنی که مرگ موش در آن داخل می شود باید مشخص گردد. زیرا پاره‌ای از اشخاص از طریق مصرف بسته‌های کوچک مرگ موش و افزایش تدریجی آن در مقابل بسته‌هائی که برای دیگر اشخاص کشنده خواهد بود مصونیت پیدا می کنند حضور یا عدم حضور «شرایط متضاد» را باید در نظر گرفت، زیرا از باب مثال، به علت مصرف ضد زهر ممکن است جلوی مرگ را گرفت.

قضیه‌ای که بدست می آید در موقعی که تحقیق فقط تا این مرحله جریان پیدا کند قضیه مربوط به توالی متحدالشکل نیست بلکه بصورت زیر بیان می شود، «وارد ساختن مرگ موش در بدن تحت شرایط خاص گرایش به ایجاد مرگ دارد.» در اینجا هنوز بیان یک مسئله مطرح است نه یک نتیجه نهائی علمی. کار تحقیق علمی در حل مسئله این است که مبانی یا دلایل عینی که قضیه تدوین شده را مدلل می دارند کشف کند. تعیین این مبانی تغییری اساسی در محتوا و صورت قضیه‌ای که مسئله را بیان می نماید بوجود می آورد. گذار از عقیده عمومی و قضیه ناقص علمی به یک تعمیم علمی مشخص امری نیست که تنها با اضافه کردن چند عنصر صورت گیرد. این امر مستلزم تشکیل ماده‌ای عینی از نوع تازه می باشد.

در این تغییر، وقایع کیفی خالص و کیفیاتی که مستقیما مشاهده می شوند و محتوای تصورات مربوط به مرگ موش و مرگ را تشکیل می دهند، به صورت مجموعه مبتنی از تاثیرات متقابل در می آیند. نتیجه در این جریان بصورت قانون در می آید، و قانون رابطه خصوصیاتی که نوع ویژه مادی را توصیف می کنند بیان می نماید. این خصوصیات از لحاظ منطقی جنبهء اتصالی - انفصالی دارند (در مشخص کردن نوع و متمایز ساختن آن) عنصر توالی در رابطه این خصوصیات وجود ندارد. بنا بر این نظری که بر طبق آن قانون تغییر یک توالی متحد الشکل (یا ثابت) می باشد ظاهرا کوششی است برای حفظ پاره‌ای از عناصر موجود در عقیده عمومی و توام ساختن آنها با پاره‌ای از عناصر علمی، بدون توجه به اینکه تعبیر علمی چه تغییر اساسی در ماده عقیده عمومی بوجود آورده است.[۶]

یک مثال دیگر مفهوم علیت را در موافقت یا عقیده عمومی و در تحقیق علمی روشن می سازد در این مثال مفهوم قانونی نیز توضیح داده می شود.

مردی در شرایطی غیرعادی که موجب پیدایش سوءظن، تردید و تجسس می گردد مرده یافت می شود. آیا این واقعه یک قتل است یا حادثه‌ای است، و یا خودکشی می باشد؟ مسئله در اینجا مشخص ساختن خصوصیاتی است که پدیده مورد بحث را قادر سازد تا به صورتی یقینی به یک نوع اشاره نماید یا تحت یک نوع معین قرار گیرد. تنها راهی که به وسیله آن می توان خصوصیات متمایز کننده‌ای را کشف و بررسی نمود تا بتوان نوع معین را تثبیت کرد، همانطور که معمولا می گوییم، این است که مثلا «علت» مرگ را پیدا نماییم.

کلمه «علت» هر معنای دیگری که در این زمینه ممکن است داشته باشد یا نداشته باشد، حداقل مستلزم این است که واقعه را از حالت مجزا که در وهله اول خود را در آن حالت ارائه داده خارج سازیم تا بتوانیم آن را با وقایع دیگر ارتباط دهیم. در سایه تحلیل، واقعه مذکور بصورت جزئی از یک مجموعه وسیعی از وقایع درمی آید. وقتی به

این صورت در آمد «معمایی» که در ابتدا آن واقعه را احاطه کرده بود از میان می رود، چه چیزی در جریان تحقیق وجود دارد که روابط لازم را تشکیل می دهد؟

(۱)- در وهله اول، معاینه کاملی از جسد مرده و شرایط اطراف او بعمل می آید. این بررسی، در حالیکه کاملا جنبه مشاهده‌یی دارد، به وسیله مفاهیم و تکنیکهائی که علم و فنون زمان در اختیار قرار داده‌اند هدایت می شود. این امر که مشاهدات برای کشف خصوصیات متمایز کننده با توجه به انواع احتمالی مرگ، مثلا مرگ طبیعی ناگهانی، مرگ بوسیله خودکشی، مرگ بوسیله قتل، مرگ بوسیله تصادف صورت می گیرند، عملا یکی از کارهای عادی تلقی می شود.

(۲)- از نقطه نظر منطقی، این مشاهدات متضمن تشکیل مجموعه‌ای از قضایای انفصالی هستند که از لحاظ نظری جامع باشند، در حالیکه تعبیر هر قضیه انفصالی صورت یک فرضیه اگر - پس را بخود می گیرد. آنگاه هر فرضیه در بحث یا استدلال مرتب بوجود می آید. به عنوان مثال اگر مرگ طبیعی باشد، پس این و آن نتایج مربوط باید بوجود آیند. آنگاه معاینه شرایط موجود برای اثبات اینکه آیا نتایجی که از لحاظ نظری استنباط شده‌اند واقعا وجود دارند یا نه، صورت می گیرد.

(۳)- قضیه به دست آمده در زمینه نوع مرگ مسئله‌ای را که با توجه به آن تحقیقات صورت می گیرد حل نمی کند. بلکه قضیه مذکور مسئله را به صورتی که تحقیق بیشتری را برانگیزد بیان می نماید. فرض کنید قضیه به اینصورت بیان می شود: «این مرگ از نوع مرگی است که به علت ضربه‌ای که شخصی دیگر وارد آورده است صورت گرفته است»، این قضیه بجای اینکه امری نهایی و کامل باشد برای کشف شخص مقصر و شرایطی که مقصر تحت آنها جنایت را مرتکب شده است آغاز تحقیقات تلقی می گردد. نکته آخر آنچه را که «محرک» نامیده می شود شکل می دهد یا مشخص می سازد، این نکته خصوصیات متمایز کننده‌ای را برای تعیین نوع آدم کشی تهیه می نماید. مثلا کشتن در زمینه دفاع از خود، در حال خشم، از روی نقشه قبلی و مانند اینها- آنگاه تعیین نوع خاص، نتایج عینی دیگر را بر طبق نظام موجود و مفاهیم قانونی مثل قوانین مجازات: مرگ، زندان، رها ساختن و مانند اینها مشخص می سازد.

منظور از نام بردن مراحل تنوع تحقیق آشکار ساختن قدرت منطقی این حقیقت واضح است که بررسی مورد نظر از لحاظ وسعت بالنسبه به معاینه جسد و شرایط موجود در محل گسترش بیشتری دارد. زیرا ضرورت بررسیهای مربوط به روشن کردن وضع سلامت قبلی مرده، حرکت او پیش از زمانی که مرگ او مسلم شده است، روابط او با دیگران، افرادی که از مرگ او سود می برند، فعالیتهای قبلی افرادی که مورد سوءظن قرار می گیرند، و مانند اینها ضرورتی است که ناتمامی و نقص مرتبه منطقی قضیه‌ای را که در بارهء نوع مرگ تدوین می شود روشن می سازد. به تعبیر مثبت، مشخص ساختن قضیه، شرط تحقیقات دیگری است که حقایق اثبات شده را با مجموعه‌ای از حقایق مربوط دیگر ارتباط می دهند و در نتیجه ترکیب وقایع مربوط یک استمرار مکانی به زمانی فردی را تشکیل می دهد.

نشان دادن آثار این ملاحظات روی مفهوم «علیت» به صورتی که در تحقیق علمی عمل می کند باقی می

ماند. یک مفهوم عمومی، که از اعتقادات عمومی سست ناشی شده است این است که یک واقعه را می توان به عنوان مقدم واقعه مورد بحث انتخاب نمود، و این واقعه قبلی علت می باشد.

برای مثال، گفته خواهد شد که واقعه مقدم بر مرگ شخص مرده، گلوله‌ای است که از پارابلوم شخص دیگر خارج شده است. اما معاینه نشان می دهد که این واقعه از لحاظ زمانی مقدم نمی باشد. ضمنا این موضوع را که واقعه مزبور تنها امر مقدم نیست کنار می گذاریم. زیرا فقط آتش کردن یا رها ساختن گلوله به اندازه کافی در توالی زمانی نزدیک نیست که «علت» مرگ تلقی شود یک گلوله ممکن است به خطا رود و به طور کلی به شخص اصابت نکند. تنها گلوله‌ای که واقعا داخل قسمت حیاتی بدن شود آنهم به صورتی که جریانهای حیاتی را متوقف سازد «به طور سببی» با وقوع مرگ ارتباط پیدا می کند. چنین واقعه‌ای امر مقدم واقعه مرگ محسوب نمی گردد، زیرا این یک عنصر اساسی واقعه مرگ می باشد.

جریانهای عقلانی را که به وسیله آنها مفهوم موجود در معرفت عمومی در بارهٔ علت یک واقعه (به عنوان یک واقعه مقدم انتخاب شده) حاصل می شوند را ممکن است به صورت زیر توصیف نمود: جریان با حقیقت مرگ آغاز می شود. این پدیده در شکل درک شده مجزا مسئله کشف ارتباط خود را، از لحاظ مکانی - زمانی، با دیگر وقایع مطرح می سازد. مسئله با یک مورد عینی سر و کار دارد، نه تشکیل یک تعمیم، اگر چه این مسئله بدون به کار بردن تعمیمات به عنوان وسیله قابل حل نمی باشد. اولین قدم در تعیین ارتباطات این واقعه کشف این امر است که گلوله در یک قسمت حیاتی بدن وارد شده است و اینکه گلوله بوسیله شخص دیگری تیراندازی شده است. تا اینجا اشکالی مطرح نیست. تحلیل جریان وقتی از مسیر صحیح خارج می گردد که این امر از نظر دور داشته شود که این گونه تحدیدات یا عملیات مشخص کننده، محتوای واقعه‌ای را تشکیل می دهند که بعد در تحقیق جای واقعه خالص را که ابتدا مشاهده شده بود می گیرد. هم اکنون واقعه اخیر با توجه به مجموعه تاثیرات متقابلی که در آنها مرگ، به صورتی که قبلا درک شده بود، از لحاظ تحلیلی مشخص شده است توصیف می گردد.[۷]

تحلیل این گونه تاثیرات متقابل به وسیله کاربرد مفاهیم تعمیم یافته معین که نتایج تحقیقات قبلی هستند، صورت می گیرد، از یک طرف مفاهیم مربوط به قوانین فیزیکی شتاب و مانند اینها در مورد گلوله، از یک طرف مفاهیم استاندارد شده در زمینه جریانهای بدنی این تعمیمات مربوط به محتویات خصوصیات و صفاتی هستند که منطقا با یکدیگر ارتباط دارند. آنها با توالی های زمانی ارتباط ندارند. واقعه دخول گلوله، مثلا، در قلب، هم اکنون به صورت یک عنصر تشکیل دهنده‌ای در واقعه خود مرگ که تحت بررسی است درمی آید، نه به عنوان یک امر مقدم بر آن.

بنا بر این، نظریه‌ای که بر طبق آن علیت مشتمل است بر رابطه میان یک واقعه مقدم و یک واقعه بعدی نتیجه ترکیب اشتباه‌آمیز دو نوع مفهوم یا دو نظر می باشد. از یک طرف این نظر صحیح است که واقعه خالص که مستقیما درک شده است، تنها از طریق تحلیل به صورت وقایع کوچکتر(تاثیرات متقابل) قابل فهم می باشد. بنا بر این، پاره‌ای از وقایع کوچکتر به صورت عناصر تشکیل دهنده یک استمرار مکانی - زمانی در می آیند. اما، در عین حال، مرگ طوری مورد توجه قرار می گیرد مثل اینکه واقعه خالصی بوده است که بعد از یک واقعه خالص

دیگر، یعنی تیراندازی با پارابلوم رخ داده است. ترکیب این دو نظر ناسازگار منجر به پیدایش نظریه مبتنی بر رابطه میان یک واقعه به عنوان واقعه بعدی و واقعه دیگر به عنوان واقعه قبلی می گردد.

آنگاه اشتباه فوق با این نظر که تعمیمات، که به وسیله آنها واقعه مستمر ممتاز تثبیت شده است، تغییرات یک توالی متحدالشکل می باشند، کامل می شود. بنا بر این مخلوط کردن وسایل اجرایی عملی با نتایج عینی کاربرد آنها ترکیبی است از مفهوم موجود در معرفت عمومی در بارهء علیت به عنوان رابطه دو واقعه مستقل، و استقرار یک حل علمی آنچه به صورت یک واقعه مستمر رویداده است، یک اختلاط، نظریه موجود در معرفت عمومی را تلطیف می کند. اما ناسازگاریهای ذاتی آن را حفظ می نماید. زیرا چنین چیزهایی به عنوان توالیهای متحدالشکل وقایع وجود ندارند، در حالیکه، از جهت دیگر، وقتی ارتباط تعمیم یافته خصوصیات یا صفات به جای «وقایع» بکار روند خصوصیت توالی از میان خواهد رفت.[۷]

این ملاحظات استنتاج نظری را که طبق آن علیت به عنوان یک توالی مرتب یک مقوله منطقی است توجیه می کند. باین معنا که علیت یک مفهوم مجرد از توالیهای عینی متعدد است که در تحقیق علمی تثبیت می شود. تثبیت از طریق استعمال قضایای تعمیم یافته به عنوان قانون صورت می گیرد. وقتی وقایع بطور دقیق، از لحاظ عینی در نظر گرفته شوند، هیچ واقعه‌ای نیست که «مقدم» یا «علت» بودن آن نسبت به «تالی» یا «معلول» بودن آن ترجیح داشته باشد.

همین نکته را می توان به عبارت دیگر گفت، هیچ واقعه‌ای به عنوان «علت» یا «معلول» جلوی ما ظاهر نمی گردد. یک واقعه را از روی اراده و قصد باید به عنوان «علت» یا «معلول» تلقی نمود.[۸]

جان دیوئی ضمن روشن نمودن اینکه وقایع مختلف به صورت یک جریان مستمر در می آیند و محقق برای توضیح پدیده و مشخص کردن روابط وقایع به تدوین اصل علیت می پردازد. در این زمینه می گوید:[۹]

دلیل قاطعی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان گفت مقوله علیت به عنوان یک صورت منطقی به موضوع عینی اضافه می گردد زیرا مسائلی معین در بارهء چنین موضوعی مطرح می باشند. مسائل مطرح شده تنها بوسیله روشهایی قابل حل هستند که تغییرات ابتدایی تر و ساده یا کوچکتر را انتخاب نمایند و مرتب سازند و این تغییرات به عنوان تاثیرات متقابلی، در ارتباط با یکدیگر، یک تاریخ متمایز را که خود دارای آغاز، سیری معین و پایان می باشد، تشکیل می دهند.

ضمن اینکه مقوله علیت مقوله‌ای منطقی است، نه وجودی. این مقوله یک اصل موضوعه منطقی دلخواهی نمی باشد. زیرا از طریق استعمال همین مقوله می توان موضوعات عینی مقدم را از وضع مسئله‌ای به صورت یک موقعیت متحد در آورد. تعیین توالی تغییرات هدف هر تحقیق علمی است که با پدیده‌های مفرد سر و کار دارد و تشکیل اینگونه استمرارات زمانی – مکانی هدف نهایی هر تحقیق عینی می باشد. وقتی هدف تحقق پیدا کرد، حکم یا قضاوتی بوجود می آید، که از قضایایی که به عنوان وسیله نیل به حکم مورد استفاده قرار می گیرند متمایز می باشد. بدنبال این مطلب، دیوئی مسئله رابطه وسیله و نتیجه را مورد بحث قرار می دهد و علیت را به معنای رابطه وسیله یا نتیجه مورد بحث قرار می دهد. او وزیر عنوان قضایای علمی می گوید:

آنچه هم اکنون گفته شد به نوع قضایایی اشاره می کند که در مورد آنها بطور صحیح می توانیم بگوییم محتوای علی دارند که از محتوای قضایای مربوط به وقایع متوالی تاریخی یا زمانی مرتب متمایز می باشند. زیرا آنچه گفته شد متضمن رابطه وسیله به نتایج می باشد. قضایایی که بطور صریح با موضوعاتی سر و کار دارند که به عنوان وسیله و هدف با یکدیگر ارتباط دارند تحت عنوان قضایای علی در یک معنای مشخص قرار می گیرند. غالبا خاطر نشان می شود که معرفت عمومی علیت را در یک مرجع عملی و انتظاری یا مربوط به آینده به کار می برد. هر عمل عقلانی مستلزم انتخاب پاره‌ای از چیزها به عنوان وسیله در مقابل چیزهای دیگر به عنوان نتایج آنها می باشد. اگر قرار باشد از آهن استفاده شود و باید به آن حرارت داد، اگر قرار باشد اطاق روشن گردد، باید یک لامپ روشن شود یا تکمه‌ای فشار داده شود. اگر بنا باشد تب درمان شود، معالجه خاصی باید صورت گیرد و مانند اینها. نتیجه مورد نظر به منزله معلول است در حالیکه وسیله نیل به آن علت تلقی می شود. بطور کلی تحقیق عملی با هدفی که بناست تحقق یابد آغاز می گردد. مفهوم معلول بطور اساسی جنبهء هدف داری دارد، معلول هدفی است که باید به آن رسید، وسائل متمایز کننده‌ای که باید بکار روند در موقعی انتخاب می شوند و در وضعی قرار می گیرند که نسبت بهم تاثیر متقابل دارند علت آن معلول را تشکیل می دهد.

آنچه ممکن است و باید در اینجا مورد توجه قرار گیرد [۱۰] این است که در تمام تحقیقاتی که در آنها هدفی مورد نظر (نتایجی که تحقق آنها مورد نظر باشد) می باشد، ترتیب انتخابی شرایط موجود به عنوان وسایل وجود دارد، در این صورت اگر شرایط تحقیق اجراء گردد، هدف با توجه به وسایل موجود یا آنچه در دسترس می باشد مشخص خواهد شد. اگر کلمه قضایای علمی مطلقا معنایی داشته باشد به این نوع قضایا اطلاق می گردد.

در پایان فصل قوانین – علیت و توالی زیر عنوان نتیجه چنین می نویسد:

این نظر که مقوله علیت امری منطقی است، یعنی وسیله عملی تنظیم تحقیق عینی می باشد، نه امری وجودی، و اینکه تمام موارد عینی که بتوان آنها را موارد علی خواند اموری عملی هستند، نظریه‌ای نیست که به آسانی مورد قبول قرار گیرد. ولی زمانی بود که انواع و ماهیات به عنوان اموری وجودی تلقی می شدند. همینطور زمانی هدف و غایت به عنوان یک خصوصیت وجودی طبیعت محسوب می گردید. همچنین زمانی بود که «سادگی» به عنوان اصل نظم دهنده طبیعت تلقی می شد. در عالم علم، در موقعی که این نظریات تغییر کردند و معلوم شد که آنها اصول هدایت کننده تحقیق هستند و در جریان نخستین جنبهء روشی دارند یعنی جنبهء منطقی دارند تا وجودی، هیچ چیز رخ نداد جز اینکه تحقیق از شر کابوسی خاص رهایی یافت. هیچ اشکال یا خطری در زمینه پیش بینی تحقق همین امر در مورد مفهوم علیت نیز وجود ندارد. هم اکنون در نتایج یا یافته‌های علمی اشکالاتی به وجود آمده‌اند که پاره‌ای از اشخاص را وادار کرده‌اند تا معتقد شوند که کل نظریه علیت باید طرد گردد یا به دریا افکنده شود اما این اعتقاد اشتباه است. نتیجه‌ای که باید استنباط کرد این است که تغییر موجود مردود تلقی شود. تشخیص ارزش مقوله علیت به عنوان یک اصل راهنمایی کننده در تحقیق علمی، در واقع مورد تایید قرار دارد و تئوری علیت با فعالیت علمی هماهنگ و موافق شده است. تشکیل موقعیتهای عینی فردی کیفی که مشتمل بر توالیها و همزیستیهای مرتب باشد، هدف تمام تحقیقات عینی می باشد. «علیت» مقوله‌ای است که عملیات لازم برای نیل به

این هدف را در مورد موقعیتهای مسئله‌ای هدایت می کند. [۱۰]

در مورد تطبیق یا عدم تطبیق اصل علیت در عالم ذوات، «ایان باربور» موءلف کتاب «علم و دین» سه نظریه را نقل می کند. عدم قطعیت نتیجه جهل کنونی بشر است. «انیشتین» و «دوئم» این نظر را قبول دارند. بسیاری از فیزیکدانان بطور کلی محدودیت اساسی معرفت بشری را عامل طرح اصل عدم تعیین تلقی می کنند. «هایزنبرگ» عدم یقین را انعکاسی از عدم تعین در طبیعت تلقی می کند. [۱۱]

پی نوشت

۱ – منطق – تئوری تحقیق – صفحه ۵۷۵ (ترجمه علی شریعتمداری)

۲ – همان ماخذ همان صفحه.

۳ – همان ماخذ صفحه ۵۷۶

۴ – همان ماخذ صفحه ۵۷۷

۵ – همان ماخذ صفحه ۵۷۹

۶ – همان ماخذ صفحه ۵۸۸

۷ – همان ماخذ صفحه ۵۸۴

۸ – همان ماخذ صفحه ۵۹۶

۹ – همان ماخذ صفحه ۶۰۰

۱۰ – همان ماخذ صفحه ۶۰۱

۱۱ – کتاب علم و دین تالیف ایان باربور ترجمه بهاءالدین خرمشاهی صفحات ۳۳۴–۳۳۸

نقدی بر «چرا زردشت را ابراهیم دانسته‌اند!»

میترا مهرآبادی

پس از سقوط سلسله ساسانی در برخی متون متاخر زردشتیان کوششهایی به منظور یکی کردن شخصیت ابراهیم (ع) و زردشت انجام یافت [۱] و در این مسیر بود که متونی دینی - تاریخی آکنده از در هم ریختگی ها و اشتباهات فاحش تاریخی پدید آمد. قرینه‌هایی به کمک آمد و دخل و تصرفهایی در تاریخ نمودند که تا به امروز شاهد آنیم: **ابراهیم، زردشت و کیکاووس، نمرود** انگاشته شد. از این رو لزوم ارائه متنی مدون به عنوان شاهدی بر این مدعا احساس شد. پس متنی ساختگی با عنوان «زوره باستان» به نگارش درآمد و به دوره ساسانیان منسوب گشت. در این رساله موبدی به نام **ازرپژو** [آذر پژوه؟] که خود را از اهالی اصفهان و معاصر **خسرو انوشیروان** می شناساند بیان می دارد که روزی انوشیروان او را احضار کرد و گفت:

« ما را سخنی چند است از سخنهای ابراهیم زردشت که پیغمبر ایران بوده است و دانستن آن به آسان بر همه دانشور[ان] دشوار است که سخنهای چند است سربسته که ... نزد شاه هند فرستاده بوده است و نام آن زوره است و در این چند روز پادشاه هند آن را به من رسانیده است و من خواهان آنم آن سخنها روشن گردانی تا همه بدانند.» [۲]

در آن رساله که **سعید نفیسی** نیز در «فرهنگنامه پارسی» [۳] از آن نام برده، آمده: «ابراهیم در آغاز نوشته بود که گیتی به بنیاد یکی و به نهاد، دو». [۴] و بدینسان رساله‌ای فراهم آمد که اصول عقاید «ثنویت» را با «وحدانیت» در هم آمیخته و از نخستین پایه‌های ایجاد تز ابراهیم زردشت گشت. کم کم شمار روایات در هم آمیخته و ساختگی تاریخی در این باب بسیار شد و با اوج تاریخ نویسی از سده‌های سوم و چهارم روایات غلط در باب ابراهیم زردشت نیز به کتابهای تاریخ وارد گشت و چنان که پیشتر نیز اشاره شد، زردشت را ابراهیم، کیکاووس را نمرود و «اوستا» را «صحف» خواندند. این دگرگون نمایی تا جایی پیش می رود که حتی در روایات صحیح نیز دست برده می شود؛ چنان که استاد **معین** دریافته، [۵] یکی از ابیات «گرشاسب نامه» **اسدی طوسی** نیز به همین سرنوشت دچار شده. در نسخه اصل در داستان گرشاسب با شاه طنجه آمده بود:

«پیمبر براهیم بود آن زمان
که بودی فریدون خدیو جهان
به صحفش برین خورد سوگند نیز
بدان دو گوا داد بسیار چیز»

اما ناسخان کتاب به مناسبت خلط نام ابراهیم با زردشت این ابیات را به صورت زیر درآوردند:

« پیمبر براهیم بود آن زمان
بدش نام زردشت ، از آسمان

به صحفش برین خورد سوگند نیز
بدان دو گوا داد بسیار چیز»

باز در همین باره می توان روایاتی را ملاحظه کرد، دال بر اینکه ایرانیان از روزگاران کهن به احترام جدشان ابراهیم (ع) به طواف کعبه می رفتند. **مسعودی** در «مروج الذهب» آورده است:

«ایرانیان قدیم به احترام خانه کعبه و جدشان ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ و هم توسل به هدایت او و رعایت نسبت خویش به زیارت بیت الحرام می رفتند و بر آن طواف می بردند و آخرین کس از ایشان که به حج رفت ساسان پسر بابک جد اردشیر بابکان سر ملوک ساسانی بود ... و چون ساسان به زیارت خانه رفتی طواف بردی و بر چاه اسماعیل زمزمه کردی. گویند به سبب زمزمه‌ای که او و دیگر ایرانیان بر سر چاه می کرده‌اند آن را زمزم گفته‌اند». [۶]

یکی از شاعران ایران پس از ظهور اسلام به این موضوع بالیده، ضمن قصیده‌ای گوید:

« و ما از قدیم پیوسته به حج خانه می آمدیم و همدیگر را در ابطح به حال ایمنی دیدار می کردیم و ساسان پسر بابک همی راه پیمود تا به خانه کهن رسید که از روی دینداری طواف کند. طواف کرد و به نزد چاه اسماعیل که آبخواران را سیراب می کند، زمزمه کرد». [۷]

و بدین سان با افزونی روایاتی این چنین، اخبار غلط و متناقض تری نیز کم کم در تاریخ راه یافت که تا به امروز شاهد آنیم. [۸] به همین منظور حتی گروهی از مورخان با مساعد شدن محیط برای ابراز نظراتشان ابراهیم زردشت را به زردشت ابراهیم بدل کردند، [۹] و حتی در بسیاری موارد زردشت را به دوره‌های بسیار دور تاریخی متعلق ساختند تا حتی پیش از ابراهیم (ع) و حتی پیش از طوفان جلوه کند. در حالی که در تمامی متون زردشتی کهن و اصیل هرگز چنین چیزی پذیرفته نیست و ذکر نشده است. در بحثی که پیرامون زمان زردشت در نقد حاضر خواهیم داشت، نشان خواهیم داد که زردشت به چه زمانی تعلق داشته و وجوه تمایز او را با ابراهیم (ع) نشان خواهیم داد.

اکنون به نقد مقالهء «چرا زردشت را ابراهیم دانسته‌اند» اثر دکتر **سعدالله اسدالله‌یف** (از پژوهشگران محترم کشور دوست و برادر، تاجیکستان) می پردازیم، که در شمارهء دوم از سال یازدهم (اردیبهشت ۷۳) ماهنامه «کیهان فرهنگی» به چاپ رسیده است.

۱ ـ در عنوان مقاله ذکر شده که این مقاله «دیدگاه موءلفان فارس و تاجیک در باره ابراهیم زردشت» است. اما در پاسخ باید گفت خود این موءلفان پارسی به گروههایی چند تقسیم می شوند که به طور عمده می توان از: **الف** ـ موءلفان پارسی زردشتی، که پژوهشگران از آثار ایشان به عنوان «سنت» نام می برند؛ **ب** ـ موءلفان پارسی ـ اسلامی شامل آن دسته از پارسیان که پس از حمله اعراب اسلام آوردند؛ **ج** ـ موءلفان پارسی معاصر، که از آنها به محققین تعبیر می شود، نام برد. نیاز به ذکر نیست که درون هر یک از این گروهها چه گروههای دیگری با عقاید و آرای متفاوت موجود است. اما در بخش دوم عنوان، آیا به راستی نظر همه پژوهشگران تاجیک چنین است ؟ حاشا!

۲ – در صفحه ۱، ستون ۱، سطر ۱۳، دو پرسش طرح شده مبنی بر اینکه: چرا در قرآن نامی از زردشت و دین او برده نشده، در حالی که حضرت محمد (ص) در زمان انوشیروان ساسانی زردشتی به دنیا آمدند؟ و در صفحه ۲ ستون ۳، سطر ۴۴–۳۳ آمده: معلوم نیست «صحف» ابراهیم (ع) به چه زبانی بوده است. از این دو مطلب چنین نتیجه گرفته شده که: «به عقیده نگارنده سبب یاد نشدن از دین زردشت و کتاب مقدس این دین (اوستا) در قرآن مجید آن است که این آیین زیر عنوان ملت ابراهیم (ع) و کتاب مقدس «اوستا» زیر عنوان «صحف» ابراهیم ثبت شده است». صفحه ۱، ستون ۱، سطر ۳۰–۲۶

در پاسخ باید گفت: نخست اینکه در قرآن مجید بنا بر نقل جزئیات گذارده نشده است و به همین سبب ضرورتی نداشته که اسامی همه پیامبران نقل شود. اما از زردشتیان با عنوان «مجوس» در قرآن مجید یاد شده است. در سوره حج، آیه ۱۷ آمده است:

« ان الذین آمنوا و الذین هادوا و الصابئین و النصاری و المجوس، و الذین اشرکوا ان الله یفصل بینهم یوم القیامه». همچنان که ملاحظه می شود از یهود با عنوان «الذین هادوا» و از زردشتیان با عنوان «مجوس» یاد شده است. پس جدا سازی این دو از هم در قرآن مجید به طور کامل آشکار است. اما در باب «صحف» ابراهیم (ع) که ایشان آن را همان «اوستا» پنداشته‌اند باید گفت شمار این صحیفه‌ها با اختلاف، سه [۱۰] ده [۱۱] و بیست [۱۲] و زبان آن عبرانی ذکر شده است [۱۳] و در اخبار **معاذیوس** (معدان) پنجمین فرعون مصر آمده: او جایی را در نزدیکی شهر منف به بنی اسراییل واگذار کرد و بنی اسراییل در آنجا معبدی ساخته، به تلاوت «صحف» ابراهیم (ع) می پرداختند. [۱۴] تا اینجا اندکی از تاریخچه «صحف» ابراهیم (ع) آشکار شد، اما «اوستا» که بر همگان از اهل علم ماهیت و زبان آن پوشیده نیست و به ویژه بخش «گاتها» – که سخنان زردشت را در بر دارد و کمتر در آن دست برده شده است – برای ما باقی مانده است. پس تفاوت و تمایز اینها با هم به روشنی آشکار است و نیاز به توضیح نیست که «اوستا» با «صحف» از هم متمایزند و «اوستا» از آن ابراهیم (ع) نیست.

۳ – در صفحه ۱، ستون ۱، سطر ۱۸–۱۵ آمده: «چرا اسم پدر ابراهیم خلیل الله «آذر» است؟ مگر کلمه آذر در فارسی قدیم اتر (آتش) نیست؟ چرا معجزهء ابراهیم خلیل الله و معجزه پیغمبری ابراهیم به آتش وابسته است؟ در پاسخ باید گفت : این نظر که آزر پدر حضرت ابراهیم (ع) بوده خلاف عقیده قطعی شیعه امامیه است که در آن خاتم الانبیاء حضرت محمد (ص) تا حضرت آدم (ع) همگی خداپرست و بر دین حق بوده‌اند و در نظر شیعه امامیه «آزر» عمو یا جد امی آن حضرت بوده که پس از درگذشت پدرش **تارخ** (تارح، ترح) از آن حضرت نگاهداری کرده است. در قرآن مجید نیز هر جا که سخن از آزر به میان آمده کلمه «اب» و «ابیه» به کار رفته که در عربی به جد مادری و نگاه دارنده هم اطلاق می شود. [۱۵] اما در نکته دوم که اظهار داشته‌اند نام «آذر» همان است که در پارسی به آن آتش می گویند، به طور کامل به راه خطا رفته‌اند. ایشان واژه «atar» (آذر) را که پارسی و به معنای آتش است با «آزر» که در عربی به روایت از مجاهد در تفسیر، نام بتی بوده است، اشتباه کرده‌اند. [۱۶] نکته سومی که در این قسمت اظهار شده – به زعم ایشان – یکی بودن معجزه ابراهیم (ع) و زردشت است که آتش بوده. باید گفت ایشان تنها با شنیدن نام آتش که به انحای مختلف با هر یک از این دو تن مرتبط بوده، رای بر وحدت این دو

صادر کرده‌اند، حال آنکه باید گفت در مورد حضرت ابراهیم (ع) معجزه‌ای با آتش رخ داده و آن در آتش افکندن ایشان به وسیله نمرود و سرد شدن آتش بر ایشان بوده که در قرآن مجید و منابع دیگر سخن آن رفته است. [۱۷] اما باید پرسید معجزه زردشت در رابطه با آتش چه بوده است؟ جز اینکه در برخی جاها در زمان زردشت آتشکده‌هایی بر پا شد و آتش در آنها حفظ گردید. در هیچ کجا دیده نشده که زردشت را همانند ابراهیم (ع) معجزه‌ای در رابطه با آتش واقع شده باشد. شاید اگر موءلف مقاله، سیاوش را به جای زردشت در این مقایسه گذاشته بود، موفق تر می بود!

۴ – در صفحه ۱، ستون ۱، سطر ۲۳–۲۱ گفته شده: «مگر زاده شدن در غار و به کمال رسیدن ابراهیم خلیل الله و در غار پنهان شدن ابراهیم زردشت، هر دو تصادفی بود؟» در پاسخ ایشان باید گفت: وجود قرینه‌ها در ملل مختلف و زمانهای گوناگون هرگز نباید برای یک ذهن پژوهشگر، یک واقعه واحد را تداعی کنند؛ چنان که اگر بر قیاس ایشان بخواهیم فرض کنیم، باید ابراهیم (ع) را با سیاوش یکی بدانیم، چرا که در باره هر دو ذکر شده که در آتش افکنده شدند و آتش بر ایشان سد گشت و یا اینکه برادران یوسف را با برادران ایرج یکی بپنداریم، چرا که کارهایی به تقریب مشابه یکدیگر داشتند و یا جمشید را با کیکاووس و نمرود یکی بدانیم، چرا که هر سه در آسمان پرواز کردند و هر سه در مقطعی از زمان، خداوند را عاصی شدند. اما پژوهشگر داند که چنین نبوده و همه افراد مذکور شخصیتهای متفاوت تاریخی بوده‌اند و با دیگری متمایز، [۱۸] و برای آگاهی بیشتر باید دانست که شرایط اجتماعی در زمانهای دور با اکنون متفاوت بوده، اما چون اخبار زیادی از آن اوضاع اجتماعی به ما نرسیده و تنها با چند خبر مواجهیم، آنها را خاص پنداشته، به ناچار یکی را می خواهیم بپذیریم. در همین مسیر هر گاه مردم را در آن دوره‌ها فشار و تنگی ای به ویژه از ناحیه حکام می رسید به غار پناه می بردند و در مورد ابراهیم (ع) و زردشت و بسیاری موارد دیگر نیز چنین بوده و چیزی غیر عادی تلقی نمی شده. یا برای آزمودن اینکه آیا شخصی بر حق است یا بر باطل از یک عمل بسیار قدیمی به نام «ور» استفاده می شده. «ور» بر انواعی بوده که نوع بسیار رایج آن در جوامع مختلف «ور گرم» یا استفاده از آتش بوده که فرد در صورت مجرم بودن در میان آتش می سوخته، و چنانچه بی گناه بود از آتش سالم بیرون می آمد. پس چنان که ملاحظه می شود با دیدی بسیار بازتر هم می توان به این قرینه‌ها نگریست، اگر چه در مورد ابراهیم (ع) لازم است نقش معجزه را نیز در نظر داشت.

۵ – در صفحه ۱، ستون ۱، سطر ۳۱–۳۰ آمده: «ابراهیم (ع) دو لقب مبارک داشته: خلیل الله (دوست خدا) و زردشت به معنای بد بیننده زر». در پاسخ گفته می شود: در باب لقب خلیل برای ابراهیم (ع) هیچ بحثی نیست و در قرآن نیز ذکر شده، اما در کدامین منبع موثق و کهنی که مسلمانان، یهودیان یا حتی اهل تحقیق (بدون در نظر گرفتن مرام) آن را بپذیرند دیده شده که لقب زردشت برای ابراهیم (ع) ذکر شده باشد؟ و از همه مهمتر، معنی ای است که ایشان برای نام زردشت ارائه کرده‌اند و آن را «بد بینندهء زر» معنی کرده‌اند. در توضیح ریشه آن از قول **غیاث الدین محمد رامپوری** در صفحه ۱، ستون ۱، سطر ۴۵–۴۱ آورده‌اند: «و این اسم مرکبی است از لفظ زر و کلمه دشت که به معنی بد و زشت است ... چون زرد پیش آن شخص زشت و مبغوض بود و به هیچ رو زر نمی گرفت، بنا بر این به این اسم خواندند». در پاسخ باید گفت: زردشت نامی است ترکیبی، مرکب از دو جزء

«Zara + Qustra» به معنای دارنده شتر زرد و به روایتی [۱۹] دارنده شتر پیر. چنان که ملاحظه می شود جزء دوم این نام را شتر تشکیل می دهد که برگرفته از اوضاع اجتماعی - اقتصادی عصر زردشت است که مبتنی بر نظام دامداری بوده و شتر حیوان ملموس و دمخور آن عصر بوده است و در اسامی بسیاری از افراد آن عصر با چنین ترکیباتی مواجهیم نظیر «Zarasp» زراسب به معنای دارنده اسب زرد یا پیر. سپس دریافته می شود که معنی مذکور در مقاله به هیچ وجه صحیح نیست.

۶ - و اما آنچه که درست در همین جا لازم به نقد است، بهره‌گیری ایشان از منابع ناموثق و نامعتبر است. بی شک بایسته بود که پیش از هر چیز در قرآن مجید و «تورات» به دقت تفحص شود، آنگاه نوبت به جداسازی منابع می رسید که می توانستند منابع پارسیان زردشتی را از جمله «بندهش»، «یشت ها» و ... را در یک طرف و منابع پارسیان مسلمان نظیر «الاخبار الطوال»، «تاریخ طبری» - که در مقاله به طور اندک و نارسا از آن بهره گرفته شده - و ... را در طرفی و به ویژه پژوهشهای تازه را مطالعه نموده، آنگاه به تالیف مقاله پرداخته شود. لیک چنان که مشاهده می شود منابع به کار رفته برای طرح چنین امر مهمی - که دست کم از دو جنبه دینی و تاریخی اهمیت وافر دارند - بسیار اندک و نارسا و نامربوطند.

۷ - در صفحه ۱، ستون ۲، سطر ۲۸-۲۴ در تلاش برای معنی کردن واژه «نغوشا» به روایت از **حسین الوفایی** می نویسد: «نغوشا دو معنی دارد: نخست جهودی است، دوم مذهب گبر است». شعری نیز از **دقیقی** آورده، آنگاه چنین نتیجه می گیرد که پس مذهب زردشت و یهود یکی هستند. در پاسخ به این مساله - که بیهوده مطرح شده - باید گفت: بیشتر فرهنگ نویسان و بسیاری از شاعران به معنای اصلی این واژه پی نبرده، آن را گاهی به یهودی و گاهی به زردشتی و گاهی به مسیحی اطلاق کرده‌اند و سبب چنین استنتاجهای نادرست در تاریخ گشته‌اند؛ حال آنکه باید گفت: اصل این واژه «نغوشاک» **(nighoshagh)** است و آن صفت فاعلی است از «نغوشیتن» **(nighoskitan)** (پهلوی - نغوشیدن - نیوشیدن. تبدیل **y** به **gh** مثل **nighayishn** نیغایشن - **niyhayishn** نیایش) «نغوشا» به معنی شنونده و مستمع و همین کلمه است که عرب آن را به سماعون ترجمه کرده است، و آن پایین ترین (پنجمین) طبقه از طبقات مانویان بود و از باب اطلاق جزء به کل، به همه مانویان اطلاق می شده، چنان که در «حدود العالم» (موءلف به سال ۳۷۲ قمری) آمده: «اندر وی [سمرقند] جایگاه مانویان است و ایشان را نغوشاک خوانند». **سوزنی سمرقندی** نیز به ظاهر مفهوم درست آن را می شناخته، در «فرهنگ نظام» آمده:

«ای نظامی کلکی بی سر و سامانی
به نغوشاک و جهود و مغ و ترسامانی»

پس چنان که ملاحظه می شود، میان نغوشاک و جهود و زردشتی و مسیحی فرق است و همچنان که در «برهان قاطع» [۲۰] آمده، به جماعتی که اصول اعتقاداتشان بر گرفته از ادیان متفاوت باشد اطلاق می شده و مانویان چنین بودند. پس استنتاج موءلف مقاله مذکور که خواسته از «نغوشاک» به ابراهیم زردشت برسد، به هیچ وجه صحیح نیست.

۸ – در صفحه ۱، ستون ۳، سطر ۴۷ و ۱۱ مکان زردشت را به دو ضبط مختلف به ترتیب سیلان و سبلان دانسته – که در صورتی که اشتباه تایپی نبوده باشد – منظور نویسنده مشخص نیست ک ه به هر حال خاستگاه او کجا بوده. اما بنا بر آنچه که از فحوای مطالب بر می آید، مؤلف بر این مسئله که آذربایجان خاستگاه زردشت بوده، تاکید دارد. در پاسخ باید گفت: نگارنده نقد حاضر بر آن نیست تا در این اندک مجال، مکان دقیق خاستگاه زردشت را مشخص کند، اما این نکته را خاطر نشان می سازد که عقیده امروزین بیشتر بر خاستگاه شرقی داشتن زردشت تاکید دارد. [۲۱] حال که نویسنده محترم مقاله مذکور، خود بحث مکان زردشت را پیش کشیده‌اند، بجاست مقایسه‌ای میان مکان زردشت با مکان ابراهیم (ع) داشته باشیم تا وجوه تمایز آن دو بیشتر معلوم شود. اگر چه در مورد زادگاه و موطن ابراهیم (ع) نیز روایات مختلفی وجود دارد که او را از شوش، ورکا (از ناحیه زاب ها)، کوش و حران دانسته‌اند، [۲۲] اما صحیح ترین روایات حکایت از تولد ایشان در اور کلدانیان دارد. [۲۳] چنانچه در زندگی ابراهیم (ع) و زردشت دقت شود، اسامی نقاط جغرافیایی ای به دست می آید که هر یک از آن دو در آن نقاط بوده‌اند و با قیاس آنها با هم دریافته می شود که مکانهایی که در آنها بوده‌اند به هیچ وجه با یکدیگر شباهتی ندارند که بتوان از آنها به وجه مشترکی رسید.

ابراهیم (ع): اور حوان شکیم مصر کنعان مکه

زردشت : سیستان بلخ

(دو روایت) آذربایجان بلخ

۹ – در صفحه ۲، ستون ۱، سطر ۱۱ – ۸ مطلب بسیار غریبی ذکر شده و آن به روایت از «فرهنگ میرزا ابراهیم» است که در آن آمده: «در زمان نوشیروان آن کتاب [اوستا] منسوخ شد و مردم را از دین او [زردشت] ممانعت نمودند، اما بالکلیه رفع نشد و هنوز باقیه آن کتب و دین هست، در یکی از نسخ به نظر رسیده». گر چه به واقع نیازی به پاسخ نیست، چرا که همه آگاهان تاریخ بر بطلان این نظر متفقند، اما باید گفت: به ویژه در زمان انوشیروان کوششی جدی برای تدوین نهایی «اوستا» صورت گرفت و در این راه حتی به برگرداندن آن قسم مطالب – که در حمله اسکندر به یونان و هند و نقاط دیگر برده شده بود – به اوستا پرداختند. مذهب زردشتی نیز در عهد انوشیروان که به دنبال سرکوبی شدید مزدکیه به قدرت رسید، به، اوج اقتدار خود دست یافت و هیچ کس را یارای نقض آن نیست، مگر میرزا ابراهیم!

۱۰ – در صفحه ۲، ستون ۱، سطر ۵۹–۳۸ سعی شده تا زمان زردشت معین شود. آنجا که درصدد نشان دادن زمان ابراهیم (ع) است او را در حدود ۴۵۰۰ سال پیش تصویر می کند، اما آنجا که می خواهد زمان ابراهیم زردشت (زردشت) را به تصویر کشد ارقام ۹۲۵۲ – ۸۳۳۰ – ۹۲۵۲ سال پیش را ذکر می کند. حال آنکه هیچ یک از اینها صحیح نمی باشند و تنها با این وسیله زردشت را بسیار پیشتر از ابراهیم (ع) جلوه داده، آن هم با ارقامی نجومی که همگی مربوط به پیش از توفان نوح (ع) می باشند! و دو سنت زردشتی چنین چیزی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. در اینجا لازم است تا مقایسه‌ای میان زمان تولد، زندگی و درگذشت ابراهیم (ع) با زمان تولد، زندگی و درگذشت زردشت داشته باشیم. پس از این مقایسه، خواننده به راحتی به حقیقت امر واقف خواهد

شد.

الف – مدت زندگانی: در تورات و منابع و تحقیقا به طور کلی مدت عمر حضرت ابراهیم (ع) ۱۷۵ سال دانسته شده [۲۴] اما در سنت زردشتی مدت زندگانی زردشت ۷۷ سال ذکر شده است. [۲۵]

ب – تاریخ تولد: اگر چه در باب تاریخ تولد ابراهیم (ع) روایات گوناگون داریم، [۲۶] اما با مقایسه تاریخهایی که در «عهد عتیق» به دست داده می شود و مورد پذیرش مسلمانان نیز هست، تاریخ تولد او در حدود سنه ۲۰۰۰ ق.م (۱۹۹۶ ق.م. و یا ۲۲۰۰ ق.م.) برآورد می گردد. [۲۷] در مورد زمان تولد زردشت نیز اگر چه اختلاف بسیار هست، اما امروزه پژوهشگران را با بررسی منابع، این عقیده حاصل گشته که زمان زردشت از این سه وجه بیرون نیست: ۶۳۰–۵۵۳، ۶۲۸–۵۵۱، ۶۱۸–۵۴۱ ق.م.

در سدهء هشتم میلادی **تئودور بارقونی** نویسنده سریانی تاریخ زردشت را ۶۲۸ سال و ۷ ماه ق.م. دانسته است. به ظاهر وی از کتاب **تئودور** اسقف مصیصه **(Theodor of Mopsuestia)** که در رد مذهب مغان است، استفاده کرده. پس می توان گفت این تاریخ حتی در آغاز سدهء پنجم میلادی (زمان اسقف مصیصه) شناخته شده بوده است. [۲۸]

پ – معاصرانشان: با نگرش با آنچه در قرآن آمده و روایات فراوان تاریخی که بر همه آشکار است، ابراهیم (ع) همزمان با لوط (ع) بوده و خداوند در همان زمان بر قوم لوط عذاب نازل کرد. از سویی آنچه که مشخص است، بنا بر تمامی روایات موثق، زردشت همزمان گشتاسب بوده است. پس تفاوت زمانی این دو به طور کامل آشکار می شود.

در مکان و نحوهء درگذشت: بنا به تمامی روایات موجود، حضرت ابراهیم (ع) کشته نشد بلکه به مرگ طبیعی از جهان رفت و آرامگاهش در نزدیکی بیت المقدس در ناحیه الخلیل است. [۲۹] در حالی که زردشت در ۷۷ سالگی در حمله دوم ارجاسب تورانی به بلخ در آتشکده نوش آذر به دست یک تورانی به نام «برات روکرش» یا «برادریش» به همراه هشتاد هیربد دیگر در هنگام عبادت به شهادت رسید. [۳۰]

۱۱ – در صفحه ۲، ستون ۲، سطر ۱۴–۷، اسامی برخی از شاهان کیانی ذکر شده که به ماجرا ربطی نداشته و تنها به کاووس نیاز بوده است.

۱۲ – در صفحه ۲، ستون ۲، سطر ۲۰–۱۹ آمده: «از روی اخبار و منابع پهلوی او [زردشت] معاصر کیکاووس بوده است». بجا بود ایشان آن خبر و منبع پهلوی را که در آن چنین روایتی را یافته‌اند به منظور آگاهی خوانندگان ذکر می کردند تا برای نخستین بار ما نیز با این روایت آشنا شویم.

۱۳ – در صفحه ۲، ستون ۳، سطر ۲۲ – ۲۱ آمده: خورشید چهر پسر زردشت پس از قتل سیاوش در گنگ دژ بوده است. در پاسخ باید گفت: میان قتل سیاوش تا گشتاسب دست کم به روایت فردوسی نزدیک به ۲۰۰ سال فاصله بوده. در اینکه زردشت معاصر گشتاسب بوده تردیدی نیست، پس با این حساب بایست دست کم ۳۰۰ سال عمر کرده باشد. از این رو باید گفت خورشید چهر پسر زردشت در گنگ دژ بوده است، اما نه زمان سیاوش بلکه وی فرماندهی لشگریان پشوتن پسر گشتاسب را به عهده داشته. [۳۱]

۱۴ – در صفحه ۲، ستون ۲، سطر ۲۲ تا آخر و صفحه ۲، ستون ۳، سطر ۱۵–۱، مقایسه‌ای میان کیکاووس و نمرود صورت گرفته تا از این طریق و یافتن قرینه‌هایی به شخصیت ابراهیم زردشت برسد، و در این راه از روایتی که در باره پرواز کیکاووس و نمرود در آسمان ذکر شده، بهره گرفته است.

در پاسخ باید گفت: پیشتر در بارهء اینکه پژوهشگر نباید با یافتن اندک قرینه‌ای در تاریخ حکم بر وحدت چند واقعه گوناگون تاریخی بدهد، سخن گفتیم. اینک باز همان را تکرار کرده می گوییم میان کیکاووس و نمرود فرق است:

الف – کیکاووس مدت ۱۵۰ سال سلطنت کرده، [۳۲] لیکن نمرود، بنا بر بیشتر روایات بین ۶۹–۶۰ سال پادشاهی کرد. [۳۳]

ب – کیکاووس بنا بر بیشتر روایات در ایران و در بلخ بوده است، [۳۴] اما نمرود در بابل زندگانی می کرده. [۳۵]

پ – کیکاووس همعصر بوده با **ذوالاذکار** پسر ابرهه ذوالمنار موسوم به «افریقیس» سکس از ملوک یمن و معاصر طالوت که با داوود (ع) همزمان بوده است. [۳۶] اما نمرود معاصر حضرت ابراهیم (ع) بوده و روشن است که میان داوود (ع) که معاصر کیکاووس بوده با ابراهیم (ع) چه میزان فاصله است.

ت – محل پرواز کیکاووس از البرز کوه بوده و محل فرود او در آمل [۳۷] اما محل پرواز نمرود از بیت المقدس بوده و محل فرود در «جبل الدخان» که کوهی در شرق مصر است، بوده. [۳۸]

۱۵ – در صفحه ۲، ستون ۳، سطر ۴۸–۴۵ و نیز سطر ۵۴–۵۲ ایشان آورده‌اند: مراد از ملت ابراهیم (ع) همان زردشتیان است، زیرا به نص صریح قرآن ابراهیم (ع) یهودی و نصرانی نبوده است. همچنین آورده‌اند: «کوتاه سخن، سبب آنکه در قرآن مجید به دین زردشت اشاره نشده آن است که زیر عنوان دین ابراهیم خلیل الله از آن یاد شده». باید گفت: اگر چه پیش از این تمامی مواردی که ذکر شده برای خواننده به طور کامل روشن ساخت که میان ابراهیم (ع) و زردشت تفاوت آشکار است، اما در این مورد باید گفت پس در این صورت باید تمامی پسران و نوادگان ابراهیم (ع) در واقع پسران و نوادگان زردشت بوده باشند. حال آنکه پیغمبران از نسل ایشانند و با این حساب زردشت هم یکی از پدران حضرت رسول (ص) [اعوذ بالله] شمرده می گردد؛ و دانیم که چنین نیست.

با مقایسه‌ای میان بستگان ابراهیم (ع) با زردشت این امر نیز آشکار می شود:

الف – نام مادر ابراهیم (ع) **ادنیا** دختر بربن ارغو بوده است، [۳۹] ولی نام مادر زردشت **دوغدویه** دختر فرهومر و وانان بوده است. [۴۰]

ب – نام پدر ابراهیم (ع) **تارخ** (تارح، ترح) و به روایتی آزر بوده است، [۴۱] حال آنکه نام پدر زردشت **پور وشسپ** بوده. [۴۲]

پ – زردشت سه پسر داشته به نامهای: **ایست واستر** که نخستین موبدان موبد بوده، **اروتت نره** که رئیس طبقه برزیگران بوده و **هوره چیتره** یا خورشید چهر که سرپرستی سپاهیان را به عهده داشته [۴۳] اما ابراهیم (ع) را هشت فرزند بوده به نامهای: **اسماعیل** و **اسحاق** که اسامی شان در قرآن مجید نیز ذکر شده و از **هاجر** و

ساره بودند، و **زمران** و **یقشان** و **مدان** و **مدین** و **یشباق** و **شوح** که از **قطوره** بودند.[۴۴] نکته مهم اینکه پسران ابراهیم (ع) پس از صد سالگی او به دنیا آمدند، چنان که این معجزه در قرآن نیز آمده،[۴۵] اما زردشت - چنان که ذکر شد - در ۷۷ سالگی به شهادت رسید.

اکنون به منظور آگاهی هر چه بیشتر خوانندگان، به چند مورد که باز هم دال بر تمایز ابراهیم (ع) از زردشت است، اشاره می شود:

۱ - نکتهء مهمی که در این باره گفتنی است، آنکه: در «ایاتکار زریران» (یادگار زریران) در شمار نام دبیران گشتاسپ به شخصی به نام ابراهیم اشاره شده که از دبیران مهست بوده. این امر می تواند یکی از عوامل ریشه‌ای بروز نظریه ابراهیم زردشت باشد که چون دیده‌اند فردی به نام ابراهیم در دربار گشتاسپ هست، پس او را با زردشت یکی انگاشته‌اند.[۴۶]

۲ - ابراهیم (ع) مبارزهء وسیعی را علیه بت پرستی آغاز کرده بود و بت شکن او در منابع، به ویژه قرآن مجید ضبط شده است.[۴۷] اما در بارهء زردشت چنین چیزی روایت نشده.

۳ - ابراهیم (ع) مامور به ذبح فرزند شد که در بارهء آن سخن متواتر است، اما در بارهء زردشت چنین رویدادی گفته نشده.

۴ - ابراهیم (ع) به همراه پسرش اسماعیل در مکه به ساختن کعبه پرداخت.[۴۸] و حتی به روایت **مسعودی** بر دیوارهای داخل کعبه تصویر ابراهیم (ع) و پسرش اسماعیل نقاشی شده بود.[۴۹] اما در مورد زردشت هرگز روایتی مبنی بر حضور در مکه و ساختن خانه خدا به وسیلهء او وجود ندارد.

پی نوشت:

۱ - گفتنی است در اینجا مراد تمامی زردشتیان نمی باشند و در متون اصیل و کهن زردشتی هیچ نشانه‌ای از این امور دیده نمی شود، بلکه متون متاخر در این مقاله مورد نظرند.

۲ - نزدیک به دو سال پیش نسخه‌ای خطی از این رساله در یک مجموعه خصوصی یافتم که از سوی کتابخانه آستان قدس رضوی خریداری شد و به شماره «ض ۱۵۰۸۸ م، کتابت محمد موءمن، به سال ۱۰۷۸ قمری» به ثبت رسید. ر ک: به صفحه نخست از آن رساله.

۳ - سعید نفیسی، «فرهنگنامه پارسی»، تهران: ۱۳۱۹ خورشیدی، چاپ نخست، ج ۱، ماده ابراهیم.

۴ - صفحه نخست از رساله «زوره باستان».

۵ - ر ک: محمد معین، «مزدیسنا و تاثیر آن در ادب پارسی»، ص ۸۱

۶ - علی بن حسین مسعودی، «مروج الذهب»، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ خورشیدی، چاپ سوم، ج ۱، ص ۲۳۶

۷ - پیشین، ص ۲۳۷

۸ - «مزدیسنا و تاثیر آن در ادب پارسی»، پیشین، صص ۹۷-۸۴؛ «مجمل التواریخ و القصص»، به تصحیح:

ملک الشعرا بهار، به اهتمام: محمود رمضانی، تهران: دارنده کلاله خاور، ۱۳۱۸ خورشیدی، چاپ اول، ص ۹۲؛ «فرهنگ آنندراج»، ماده زردشت، زراتشت، ابراهیم؛ بهرام بن فرهاد، «شارستان، چهار چمن»، بمبئی: چاپ سنگی، ۱۳۲۷ قمری، ص ۱۹۶-۱۹۴؛ موسی بروخیم، «تحولات فکری در ایران»، تهران: شرق، ۱۳۳۶ خورشیدی، چاپ نخست، صص ۳۰-۲۹

۹ - ر ک: مقاله مورد نقد، صفحه ۱، ستون ۱، سطر ۴۰-۳۵ و نقدی که زیر عنوان «شماره ۵» آورده شده است.

۱۰ - علی بن حسین مسعودی، «اخبار آخرالزمان»، ترجمه: کریم زمانی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰ خورشیدی، چاپ نخست، ص ۱۰۱

۱۱ - مسعودی، «مروج الذهب»، ج ۱، ص ۳۹؛ حمدالله مستوفی، «تاریخ گزیده»، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ خورشیدی، چاپ سوم، ص ۳۱

۱۲ - محمد بن جریر طبری، «تاریخ طبری»، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۶۲ خورشیدی، چاپ دوم، ج ۱، ص ۲۳۴، «مجمل التواریخ و القصص» ص ۱۸۴

۱۴-۱۳- «اخبار الزمان»، پیشین، ص ۱۰۱ و صص ۲۷۵-۲۷۴

۱۵ - ر ک: «قرآن مجید»، سوره بقره، آیه ۷۴؛ سوره مریم، آیات ۴۹-۴۲؛ سوره ممتحنه، آیه ۴؛ سید محمد حسین طباطبایی، «تفسیر المیزان»، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ خورشیدی، چاپ نخست، ج ۷، ص ۲۳۵؛ جمال الدین شیخ ابوالفتوح رازی، «تفسیر روح الجنان و روح الجنان»، به تصحیح: شعرانی، غفاری، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۳ قمری، چاپ نخست، ج ۴، ص ۴۶۱؛ « فرهنگ آنندراج»، ماده آزر؛ «برهان قاطع»، ماده آزر.

۱۶ - روایت مجاهد به نقل از طبری، «تاریخ طبری»، ج ۱، ص ۱۵۱

۱۷ - «قرآن مجید» سوره انبیاء، آیه ۷۰-۶۸؛ سوره صافات، آیه ۹۸-۹۷؛ نیز برای نمونه از این روایت در متون تاریخی نگاه کنید: مسعودی «مروج الذهب»، ج ۱، ص ۳۷. مولوی نیز در «مثنوی معنوی»، دفتر ششم، ص ۱۲۹۹ بیت ۴۸۴۶ آورده است:

« شکر او آن بود ای بنده جلیل که شد او نمرود و سوزنده خلیل

۱۸ - برای دیدن چند نمونه از این پندارها رجوع کنید به: «مجمل التواریخ و القصص»، ص ۳۸؛ محمد جواد مشکور، «ایران در عهد باستان»، تهران: اشراقی، ۱۳۶۳ خورشیدی، چاپ چهارم، صص ۱۲۹ و ۹۱-۹۰

۱۹ - «داستان جم»، ترجمه: محمد مقدم، تهران: فروهر، ۱۳۶۳ خورشیدی، چاپ دوم، ص ۷۰ واژه‌نامه اوستایی

۲۰ - ر ک: «برهان قاطع»، ماده نغوشا، نغوشاک و حواشی آنها

۲۱ - ر ک: والتر برونو هنینگ، «زردشت سیاستمدار یا جادوگر»، ترجمه: کامران فانی، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵ خورشیدی، چاپ نخست، صص ۸۶-۸۵؛ سید حسن تقی زاده، «تاریخ زردشت»، مجله یادگار، سال

پنجم، شماره ۹-۸ ص ۳۴؛ «مزدیسنا و ادب پارسی»، پیشین، ص ۷۴؛ محمد جواد مشکور، «خلاصه ادیان»، (تهران: شرق، ۱۳۷۲ خورشیدی) چاپ پنجم، ص ۹۶

۲۲ - ر ک: طبری، «تاریخ طبری»، ج ۱، صص ۲۳۱ و ۱۷۶-۱۷۵ و ۱۷۲

۲۳ - جیمز هاکس، «قاموس کتاب مقدس»، بیروت: ۰۹۲۸ میلادی، ماده اب رام.

۲۴ - «عهد عتیق»، سفر تکوین، باب ۲۵، آیه ۷؛ «اخبار الزمان»، پیشین، ص ۱۰۱؛ «فرهنگنامه پارسی»، پیشین، ماده ابراهیم

۲۵ - «یشتها»، گزارش: ابراهیم پور داوود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران؛ دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ خورشیدی، چاپ سوم، ج ۲، صص ۲۷۹-۲۷۸

۲۶ - از آن جمله می توان به روایاتی اشاره کرد که تولد او را ۱۰۷۹ سال پس از طوفان، ۱۲۶۳ سال بعد از طوفان و ۲۹۱ سال بعد از طوفان دانسته‌اند. ر ک: طبری، «تاریخ طبری»، ج ۱، ص ۱۵۲آ جمال الدین شیخ ابوالفتوح رازی، تفسیر روح الجنان، ج ۴، ص ۴۶۳

۲۷ - «عهد عتیق»، سفر تکوین، باب ۵، آیه ۱۰-۳ و باب ۱۱، آیه ۲۵-٪۰۰؛ «تفسیر المیزان»، پیشین، ج ۷، ص ۲۵۷

۲۸ - «زردشت، سیاستمدار یا جادوگر»، پیشین، صص ۸۴-۸۳

۲۹ - ر ک: «مروج الذهب» پیشین، ج ۱، ص ۳۹

۳۰ - «یشتها»، پیشین، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۷۸؛ «مزدیسنا و ادب پارسی»، پیشین، صص ۸۰-۷۹؛ «زند بهمن یسن»، به اهتمام: محمد تقی راشد محصل، تهران: موءسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ خورشیدی، چاپ نخست، صص ۲۵-۲۴ یادداشت ها؛ «بندهش»، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، ۱۳۶۹ خورشیدی، چاپ نخست، ص ۱۴۲

۳۱ - «یشتها»، پیشین، ج ۲، ص ۸۳ حواشی

۳۲ - «بندهش»، پیشین، ص ۱۵۵؛ حمزه بن حسن اصفهانی، «تاریخ پیامبران و شاهان»، به ترجمه: دکتر جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷ خورشیدی، چاپ دوم، ص ۱۰؛ «مجمل التواریخ و القصص»، صص ۴۶-۴۵

۳۳ - احمد بن ابی یعقوب (یعقوبی)، «تاریخ یعقوبی»، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ خورشیدی، چاپ پنجم، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۹-۱۸: مسعودی، «مروج الذهب»، ج ۱، ص ۲۱۱

۳۴ - ر ک : ابوحنیفه احمد بن داوود دینوری، «الاخبار الطوال»، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی، ۱۳۶۴ خورشیدی، چاپ نخست، صص ۳۸-۳۷؛ «تاریخ پیامبران و شاهان»، پیشین، ص ۳۵؛ مسعودی، «مروج الذهب»، ج ۱، صص ۲۲۲-۲۲۱؛ «مجمل التواریخ و القصص»، صص ۴۶-۴۵؛ مستوفی، «تاریخ گزیده»، ص ۸۷، ابوالقاسم فردوسی، «شاهنامه»، به اهتمام: ژول مول، تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۶۳ خورشیدی) چاپ سوم، ج ۲، ص ۳، بیت ۳

۳۵ – ر ک: یعقوبی، «تاریخ یعقوبی»، ج ۱، صص ۱۰۱ و ۱۹–۱۸؛ «مروج الذهب»، پیشین، ج ۱، صص ۴۷۸ و ۴۹۱؛ «عهد عتیق»، سفر تکوین، باب ۱۰، آیه ۱۰؛ «مجمل التواریخ و القصص»، ص ۱۸۹؛ مسعودی، «اخبار الزمان»، صص ۲۲۸ آ ٪۱۰

۳۶ – دینوری، «اخبار الطوال»، ص ۳۷، «تاریخ گزیده»، پیشین، ص ۸۷؛ «لغت نامه دهخدا»، ماده ذوالاذعار، طالوت

۳۷ – «شاهنامه»، پیشین، ج ۲، ص ۲۳، بیت ۴۸۳

۳۸ – «تاریخ طبری»، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۷؛ «لغت نامه دهخدا»، ماده جبل الدخان

۳۹ – «تاریخ یعقوبی»، پیشین، ج ۱، ص ۵۱۷

۴۲ – ۴۱ – ۴۰ – «بندهش»، پیشین، صص ۱۵۲، ۷۶

۴۳ – «بندهش»، پیشین، ص ۱۵۲؛ یشتها، ج ۲، ص ۸۲ فروردین یشت؛ معین، «مزدیسنا»، ص ۷۲

۴۴ – «قرآن مجید»، سوره ابراهیم، آیه ۳۹؛ «عهد عتیق»، سفر تکوین، باب ۲۵، آیه ۲–۱

۴۶ – ر ک: محمد تقی بهار، «یادگار زریران»، مجله تعلیم و تربیت، سال پنجم، شماره ۳، خرداد ۱۳۱۴، صص ۱۱۶–۱۱۵

۴۷ – «قرآن مجید»، سوره انبیاء، آیه ۶۷–۵۲؛ سوره شعرا، آیه ۷۷–۶۹؛ سوره صافات، آیه ۹۶–۸۵؛ سوره زخرف، آیه ۲۸–۲۶

۴۹ – ۴۸ – «قرآن مجید»، سوره بقره، آیه ۱۲۸–۱۲۵؛ «مروج الذهب»، پیشین، ج ۱، صص ۴۱، ۳۸–۳۷، ۳۱، ۶۲۷

از سلسله سخنرانیهای انجمن حکمت و فلسفه

تنها با یک نفر سخن می گویم!

تصویری از سیمای سقراط

دکتر رضا داوری

برای اهل فلسفه در بارهء سیمای **سقراط** سخن می گویم و این مطلبی است که همهء ما سالها در بابش فکر کرده‌ایم، همهء ما گهگاه به این سیما خیره شده‌ایم و به هر حال، سیمای دوست داشتنی ماست. حتی برای کسانی که با **سقراط** دشمنی دارند، سیمای او دوست داشتنی است، یا لااقل نمی توانند به او بنگرند و تحسینش نکنند. مثلا وقتی **نیچه** [1] (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م) بطور ناخودآگاه با مسامحه می گوید و به یاد می آورد که چه حملاتی بر او کرده است، عذرخواهی می کند و با این بیان حملاتش را توجیه می کند که من از فرط نزدیکی به **سقراط** دم به دم با او گلاویز می شوم.

شاید هم این سخن **نیچه** به قصد توجیه، بیان نشده باشد و این دو به هم نزدیک باشند. **سقراط** متفکری نیست که بتوان صرفا با او موافقت یا مخالفت کرد. بعد عرض خواهم کرد که تقریبا تمامی مورخان گله کرده‌اند که سقراط را نشناخته‌اند. به نظر من این گله، ناشی از یک توهم است که باید در رفع آن کوشید.

می گویند مردی قیافه‌شناس یا صاحب علم فراست که از آتن می گذشت، **سقراط** را می بیند و به او می گوید که تو معدن گناه و پلیدی هستی. **سقراط** می گوید: «این فرد عجب خوب مرا می شناسد» و بعد درنگی می کند و ادامه می دهد: «اما من بر همهء آنها (پلیدی و گناه) چیره شده‌ام.» اگر به تصویری که **افلاطون** [2] (۴۲۸-۳۴۷ ق.م) از **سقراط** رسم کرده است، اعتماد کنیم، زندگی **سقراط** تاریخ این نبرد و چیرگی است. این چیرگی همهء زندگی اوست.

بشره‌شناس درست گفته بود، اما سخن **سقراط** پس از تصدیق تشخیص بشره‌شناس، همان است که **آلکیبیادس** [3] در آخر کتاب «مهمانی» [4] (بزم) گفته است. این روایت که کمی بعد از قتل **سقراط** تاکنون ذکر و نقل شده، با بحثهای دیگری نیز توام بوده و این بحثها- که به نیچه رسیده - به اینصورت تفسیر شده که زشتی قیافه و چهره، دلیل نقص و نشانهء بی رشدی است و برای یونانیان، تصور اینکه مردی مثل **سقراط** می تواند روحی چنان زیبا داشته باشد، بسیار دشوار بوده است. ولی من نمی خواهم بگویم که زشتی چهرهء سقراط، مایهء قتل او شده است، گر چه بعضی از متتبعان، این عامل را دخالت داده‌اند. یعنی معتقدند زشتی چهرهء **سقراط** در حکم دادگاه و مردم آتن دخالت داشته است. (دوباره به این مطلب باز خواهیم گشت.) اما اکنون می پردازم به این مطلب که **سقراط** کیست؟ چه می دانسته و می گفته و چه چیز به ما یاد داده است، یا ما چه چیز از او آموخته‌ایم؟ بعضی گله می کنند و می گویند از **سقراط** چیزی نمی دانیم. من نمی دانم اینها در مورد **سقراط** چه می خواهند بدانند.

فرض کنیم در باب **سقراط** اطلاعاتی بدست آورند، نظیر آنچه که در باب **اپیکوروس** (۳۴۲-۲۷۰ ق.م) [۵] و **زنون رواقی** (۳۲۶-۲۴۴ ق.م) [۶] می دانیم که آنها در چه زمانی بدنیا آمده‌اند، چه زمانی مرده و با چه کسانی مراودت داشته و چه چیزهایی گفته و نوشته‌اند و بطور کلی معلوماتی که برای درج در تاریخ فلسفه به آن نیاز داریم، کمابیش وجود دارد. فرض کنید ما یقین می کردیم که قول **ارسطو** (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) [۷] درست باشد که از آنچه در آثار **افلاطون**، آمده، دو مطلب از **سقراط** و بقیه از خود اوست و به استادش، **سقراط** ربطی ندارد.

در این صورت فکر نمی کنید شخصیت **سقراط**، کوچک و حقیر می شد؟ می گویند چه مانعی دارد که کوچک شود؟ ما می خواهیم بدانیم **سقراط** واقعی چه کسی بوده است. قصد ما تجلیل از او نیست. من هم حرفی ندارم، ولی انصاف بدهید که وقتی مورخ با اینهمه اطلاعات - که در باب زندگی و افکار **سقراط** داریم - باز هم شکوه می کند که در مورد او کم می داند، دانسته یا ندانسته کمال احترام را در حق او بجا آورده است.

چرا وقتی مورخ به **آنتیس تنس** [۸] (۴۴۰-۳۷۰ ق.م) و **دیوجانس** [۹] (۴۱۲-۳۲۳ ق.م) و **زنون رواقی** می رسد، به همان اطلاعاتی که در دست دارد اکتفا می کند و می گذرد؟ در واقع ما بدلیل وجود اطلاعاتی که داریم، احساس می کنیم **سقراط** باید بیش از اینها باشد که در بارهء او گفته و نوشته‌اند و هیچیک از وصفهایی که مورخان گفته‌اند، تمام نیست، هر چند که تمام گفته‌هایی که در آثار **افلاطون** از دهان **سقراط** بیرون می آید، از او نباشد. این مشکل را **افلاطون** بوجود آورده است. او مسئلهء سقراط را پیش روی خوانندگان آثار خود گذاشته است. براستی سقراطی که تا سال ۳۹۹ زنده بوده و در آتن زندگی می کرده کیست؟ از میان روایات، کدام روایت را اصل بگیریم و آن را به کمک دیگر روایات تکمیل کنیم؟ ما چه اطلاعاتی راجع به **سقراط** داریم؟

اطلاع ما از کارها و تفکرات او کم نیست منتهی او به تعبیر **کی یر کگارد** [۱۰] (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م) بطور غیرمستقیم مخاطبان را تعلیم می دهد. او حتی داعیهء تعلیم ندارد. بیشتر پرسش می کند و پرسشهایش متناسب با وضع و حال اشخاص مورد سوءال است، به این جهت، هر کسی که با او برخوردی داشته، یاد و تصویری خاص از او دارد. در حقیقت، **سقراط** چهره می نماید و پنهان می شود. او در یک حالت ثابت نمی ماند تا کسی بتواند تصویری کامل از او بدست آورد. حتی **آلکیبیادس** - که از نزدیکان **سقراط** است - او را نمی شناسد. او می گوید: «گاهی فکر می کنم کاش این مرد زشت رو می مرد، ولی بعد می اندیشم اگر بمیرد، برای من بزرگترین مصیبت است. اصلا برای من هیچ مصیبتی بالاتر از مرگ **سقراط** نیست. نمی دانم با او چه کنم.» ولی **سقراط** نسبت به **آلکیبیادس** رو راست و صریح است. **سقراط** در جایی به **کالیکلس** «سوفسطایی» می گوید: «تو دو چیز را دوست داری که از آن جمله سیاست است (**سقراط**، سیاست را اغلب به مفهوم بد بکار می برد. اما **افلاطون** سیاست را به معنای خوب و از جنبهء مثبت بکار می برد.) و من هم دو چیز را دوست دارم: شخص **آلکیبیادس** و فلسفه را.»

سقراط می گوید **کالیکلس** [۱۱] به فرمان هر دو گوش می دهد، یعنی هم از سیاست و هم از شخص محبوب خود حرف شنوی دارد. اما من حرف **آلکیبیادس** را اگر با فلسفه وفق نده، نمی پذیرم.

من چیزی را می گویم که فلسفه به من می گوید. من سخنگوی فلسفه‌ام. توجه کنید او نمی گوید من انبانی

دارم که مطالب فلسفی را در آن می گذارم، بلکه خود را سخنگوی فلسفه می داند. سقراطی که **افلاطون** به ما می شناساند، در حقیقت «سخنگوی فلسفه» است. او در مقام سخنگوی فلسفه، دیگران را به احترام وا می دارد و گاهی ایشان را دچار اعجاب می سازد. **سقراط** سخنگوی فلسفه، مورد علاقهء مورخ و فیلسوف است، یعنی ما به **سقراط** غیر افلاطونی کاری نداریم.

برای ما زندگی آتنیهایی که در قرن چهارم ق.م می زیستند، چندان کششی ندارد. دانستن اینکه آنها چگونه زندگی می کردند و چه می خوردند و چه حرکات و سکناتی داشتند، برای کسی که تاریخ اجتماعی یونان را می نویسد، اهمیت دارد، ولی ما در این مقام در صدد نیستیم که بدانیم سقراط بعنوان یک شخص یونانی و حتی معلم **افلاطون** چه شخصی بوده است، بلکه چون بزرگی او را حس کرده‌ایم می خواهیم به او نزدیکتر شویم. یعنی چون ما **سقراط افلاطونی** را می شناسیم و او را دوست داریم، می خواهیم از او بیشتر بیاموزیم. اگر معلوم شود که سقراط همان است که **آریستوفانس** [۱۲] می گوید، ما دیگر با او کاری نداریم. بر طبق تصویری که آریستوفانس آورده است، **سقراط** مردی بوده که در کوچه راه می رفته و خیره و مات و مبهوت به در و دیوار می نگریسته یا نگاهش را به آسمان می دوخته است و ...

آریستوفانس تصویر موهومی از سقراط به ما می دهد. او در زمانی که سقراط حدود ۵۰ سال سن داشته، نمایشنامه‌ای به نام **ابرها** نوشته و در این نمایشنامه سقراط را بعنوان یک فیلسوف طبیعی - که منکر خدایان و فاسد کنندهء جوانان است - معرفی کرده است. کسانی که **رسالهء دفاع** [۱۳] **سقراط** را خوانده‌اند، می دانند که در آنجا **افلاطون** می گوید مقدمهء این محاکمه در نمایشنامهء ابرها فراهم شده است. معذلک هیچکس **آریستوفانس** را از بابت آماده کردن زمینه برای محاکمهء سقراط متهم نمی کند. وقتی مضمون این نمایشنامه را در نظر می آوریم، متعجب می شویم که چگونه یک نمایشنامه نویس بزرگ یونانی با **سقراط** دشمنی کرده است و شاید بخواهیم بدانیم که این دشمنی از کجا آمده است. **سقراط** خود در این باب چیزی نگفته است، اما در مورد دشمنی عامه و غوغا با فیلسوف تصریح کرده است که **من تنها با یك نفر حرف می زنم. من با غوغا سخن نمی گویم. غوغا سخن نمی فهمد و گوینده را می کشد.** بنا بر این، من همیشه با یک نفر سخن می گویم. به او می گویند تو مردم را بتنهایی در کوچه غافلگیر می کنی و با پرسشهای خود آزارشان می دهی. یعنی آنها را گیج می کنی و آنگاه آنچه را که خود در نظر داری، به آنان القا می کنی. می دانیم که **سقراط** معمولا از خود دفاع نمی کند یا لااقل وقتی کاری یا صفتی را به او نسبت می دهند - که درست نیست - نمی گوید که من چنین کاری نمی کنم، یا فلان صفت را ندارم، بلکه در خلال جوابهایش، آن اتهام را بی اساس جلوه می دهد.

مثلا وقتی او را به گمراه کردن مردمان و انکار خدایان متهم می کنند، می گوید: «من نه کسی را گمراه می کنم و نه اهل انکارم و نه ... بعضی پژوهندگان به نمایشنامهء «ابرها»، اثر **آریستوفانس**، بعنوان یک سند تاریخی اعتماد کرده‌اند. استدلال آنها این است که **آریستوفانس** تنها چهرهء سقراط را تصویر نکرده است، او چهرهء کسان دیگری را نیز تصویر کرده و تصویر او مطابق با اصل است. بنا بر این دلیلی وجود ندارد که در مورد **سقراط** پا را از طریق انصاف فراتر گذاشته باشد. معهذا با اطلاعاتی که در بارهء **سقراط** داریم، نمی توانیم در درستی

گزارش **آریستوفانس** تردید نکنیم. من در اینجا نمی خواهم داعیهء بزرگانی مثل **آریستوفانس** را برخاسته از اوصاف و صفات شخصی بدانم، بلکه این نکته را به اشاره عرض می کنم که روابط خصوصی سقراط با **آریستوفانس** مثل رابطهء **سقراط** با **اریپیدس**، [۱۴] دوستانه نبوده است. می گویند که **سقراط** معمولا به تئاتر نمی رفته است. به تئاتر نرفتن در آتن آن زمان، یک امر غیر عادی نبوده، زیرا تئاتر جزئی از زندگی مردم آتن بوده است، معهذا **سقراط** فقط زمانی به تئاتر می رفت که نمایشنامه‌ای از **اریپیدس** روی صحنه بود. ممکن است وسواس و دقت یک تاریخ نویس برانگیخته شود که مبادا میان **آریستوفانس** و **سقراط** شکرآبی بوده و یا به هر حال نسبت دوستی که میان **سقراط** و **اریپیدس** بوده، میان **آریستوفانس** و **سقراط** نبوده است، ولی من کاری به این مطلب ندارم و قصد ندارم سخنان **آریستوفانس** را بر کینه‌توزی او نسبت به **سقراط** حمل کنم. من حتی در مطالبی که عرض خواهم کرد، **ملیتوس** [۱۵] و دو همراهش را به تبهکاری محکوم نخواهم کرد، گر چه در نظر من قدرشان ناچیز است، ولی به هر حال، قدر است. گفتیم که **سقراط دارای فلسفه نیست و او با فلسفه رابطه‌ای مثل صاحب شیء با شیء ندارد، بلکه فلسفه در او محقق شده است. یعنی سقراط درس فلسفه نخوانده است، بلکه او عین فلسفه است.** اما پژوهندگان از این بابت که مدارک کافی برای تعیین مرز دقیق میان افکار **سقراط** و **افلاطون** وجود ندارد، شکوه می کنند.

آنها از اینکه نمی توانند به دقت میراث **سقراط** را معین کنند، ناراحت هستند، ولی این مشکل بزرگ تاریخ فلسفه نیست. مگر نه این است که میراثی که **افلاطون** برای ما گذاشته، میراث گرانقدری است، اما اگر به سخن فیلسوف توجه کنیم، او – تا جایی که به یاد دارم – این مطلب را حداقل در دو موضع ذکر می کند که با اکتفا به آنچه او گفته است، نمی توان به فلسفه‌اش پی برد. یکی در **فدروس** [۱۶] و دیگری **نامهء هفتم**، حاصل گفتار **افلاطون** این است که من فلسفه‌ام را نگفته‌ام. اصلا تفکر به زبان نمی آید و کسی نمی تواند مدعی شود که فلسفهء مرا دریافته است. دقت کنید **افلاطون** دهها کتاب نوشته است و حالا در آخر عمر، در سن پیری و در دوران کهولت می گوید تفکر حقیقی من هنوز به زبان نیامده است و این نکته در مورد تفکر **سقراط** بیشتر مسلم است. **سقراط** هیچ چیز ننوشته است. یکی از بزرگترین مدحها در مورد **سقراط**، مدحی است که **هیدگر** [۱۷] (۱۸۸۹–۱۹۷۶ م) از او می کند. و در اینجا از آن جهت به آن اشاره می شود که متضمن عذر سقراط در ننوشتن است. **هیدگر می گوید که تفکر عبارت است از قرار گرفتن در معرض بادی که از وجود می وزد و این باد، گاهی آزار دهنده است، هنگامی که باد تفکر می وزد، متفکران پناهگاه و سنگری می جویند و وقتی در این سنگر آرام و قرار یافتند، می گویند و می نویسند، اما تا زمانی که در معرض این باد هستند، وقت و تاب و توان گفتن ندارند. برای گفتن، آرامش و قرار لازم است که سقراط این قرار را نمی طلبد.** یعنی **سقراط** هیچگاه خودش را از این باد و جریانش دور نمی کند. او همواره در معرض این باد است و به همین جهت نمی تواند بنویسد و نباید متاسف بود که **سقراط** هیچ چیز ننوشته است. ممکن است بگویید از کجا معلوم که **سقراط** یک آدم خیالی نباشد، چون چیزی از خود بجا نگذاشته است و البته اگر چیزی نوشته بود، این بحثها و فرضها مورد نداشت.

اما اطلاعاتی که هم اکنون از او داریم، چیز کمی نیست. اصلا چرا می گوییم کاش **سقراط** کتابهایی نوشته بود. راستی چرا نمی گوییم کاش **اپیکور** ۱۰ کتاب دیگر نوشته بود. شما در هیچ تاریخ فلسفه‌ای ملاحظه فرموده‌اید که بگویند کاش **آنیتس تنس** ۱۵ کتاب نوشته بود. او از شاگردان **سقراط** بود و کسان دیگری هم هستند که کتابی ننوشته‌اند، مثلا **دیوجانس**، اما هیچ مورخی نگفته که کاش می نوشتند. ما از این جهت می گوییم کاش **سقراط** افکارش را به زبان قلم آورده بود که به او نزدیکیم و برای ما بزرگ است، نه از این جهت که برای ما مجهول است.

ما هیچ فیلسوفی را به اندازهٔ **سقراط** نمی شناسیم. همهٔ اهل فلسفه به او نزدیکند و شاید نسبت به هر فیلسوفی به او نزدیکترند، چون همانطور که گفتم، او صرفا فیلسوفانه سخن نگفته، بلکه با فلسفه زندگی کرده است. شاید بگویید ممکن است **افلاطون** در مورد استاد خود غلو کرده باشد. من هم گاهی دچار چنین وسوسه‌ای می شوم و فکر می کنم که **افلاطون** در مورد **سقراط** غلو کرده است. تصویری که **افلاطون** به ما می دهد، تصویر یک بشر کامل است و در این تصویر، **سقراط** جز زشتی چهره، هیچ عیبی ندارد که در این مورد هم **آلکیبیادس**، **سقراط** را به **سیلن ها** [۱۸] - سبدهایی که زشتند اما درونشان خدایان هستند - تشبیه می کند.

اگر ظاهر سقراط زشت است، درونش پر از زیبایی و جمال است. **افلاطون**، بطور مستقیم و یا غیر مستقیم - هر جا که از **سقراط** سخن گفته است - برای خواننده چهره‌ای آراسته که هیچ نقصی ندارد، تصویر **افلاطون** از **سقراط** چندان معنوی و اخلاقی است که هر کس به آن نظر کند، نسبت به آن ادای احترام می کند. آیا چنانکه خود گفته بود، بر گناه و پلیدی فایق آمده بود و آیا در واقع او انسانی بوده که بر پلیدیها چیره شده است و آتنیها چنین مردی را کشتند؟ آیا آتنیها کسی را کشتند که توانسته است بر پلیدی و گناه غلبه کند؟

چگونه یک قوم که به خردمندی معروف است، این اندازه به غفلت دچار می شود که بزرگترین و داناترین معلم و انسان عصر خود را می کشد؟ راستی چه شد که مردم آتن **سقراط** را کشتند و پشیمان نشدند. اگر مردم آتن از کشتن **سقراط** ناراضی بودند، چرا به **آنوتوس** [۱۹] نگفتند که ای آقای چرم فروش! شما به چه حق مرد بزرگ شهر ما را کشتید. حتی تا امروز کسانی هستند که می گویند خوب شد که **سقراط** را کشتند، او مستحق مرگ بود. من در «کتاب فلسفه چیست»، از بزرگی نقل کردم که **سقراط** مسیلمهٔ کذاب یونانی است. از **نیچه** هم سخنی نقل کردم. بهر حال تا زمان ما، مورخان، فیلسوفان و جامعه‌شناسان بسیاری هستند که می گویند **آنوتوس** کار بدی نکرده است. **دورکهیم** هم می گوید **ملیتوس** و **آنوتوس** کار خوبی کردند که **سقراط** را کشتند.

سقراط کشتنی بود. او سخنان خلاف عادت می گفت و نظم آتن را به هم می زد. یک جامعه نظم خاص خود را باید حفظ کند. یک جامعه‌شناس **کلکتیویست** [۲۰] مانند **دورکهیم** باید همین را بگوید. به نظر او جامعهٔ آتن در مقابل تفکر **سقراط** عکس العمل نشان داده است. قاتلان **سقراط** فقط **ملیتوس** و **آنوتوس** و دادرسان نیستند، بلکه مردم آتن هستند. این جامعهٔ آتن است که **سقراط** را کشته است. در آخر «رسالهٔ فیدون» [۲۱]، **سقراط** وصیت می کند که خروسی به **اسکلیپوس** [۲۲] تقدیم کنند، چنانچه می دانید **فیدون** بیانات آخرین ساعات زندگی **سقراط** است که در آنجا تجرد و جاودانگی روان (نفس) اثبات می شود، البته **سقراط** چندان

علاقه‌ای به اقامهء دلایل نداشت. او می دانست دلیل و استدلال پاسخی است به شک، تا زمانی که شک پدید نیامده باشد، دلیل لازم نیست و تا زمانی که پوشش و حجاب نباشد، برهان هم مورد پیدا نمی کند (گر چه او در زمان شک و شکاکیت، سفسطه و سوفیسم می زیسته است) در نظر او فلسفه مجموعهء دلایل نیست و به این جهت او پرسشگر بزرگی است و نه یک دلیل آور بزرگ. معهذا انکار نمی توان کرد که در «فیدون» دلایل مهمی برای اثبات تجرد و جاودانگی نفس اقامه کرده است و در همین مورد، مورخی نوشته است: « **در باب عظمت سقراط همین بس که او تجرد و جاودانگی نفس را برای ما ثابت کرده است.**»

گفتیم که **سقراط** گفته بود: «**من خروسی به خدای پزشکی بدهکارم**، این دین مرا ادا کنید.» شاید برای همهء شما این اشاره معلوم نباشد، به این جهت توضیح مختصری می دهم. تقدیم خروس به خدای پزشکی – که آخرین وصیت **سقراط** است – چه معنی دارد؟ جملهء دیگری نیز در «**فیدون**» هست که تا حدی مطلب ما را تفسیر می کند. آن جمله این است: «**زندگی مشق مردن است.**» برای **سقراط** مرگ پایان زندگی نیست، بلکه رهایی است. او با مرگ انس دارد و از مرگ نمی هراسد. این موضوع را از بعضی کلمات و اشارات **افلاطون** – که به زبان **سقراط** ادا می شود – می توان فهمید.

اما به هر حال آنجا که می گوید من خروسی بدهکارم، یعنی من که بیمار بودم، شفا پیدا کردم. مگر قیافه‌شناس نگفته بود که **سقراط** ظرف پلیدیها و گناهان است؟ اکنون که از این پلیدیها نجات یافته است، وصیت می کند که خروس را بدهید که من شفا یافته‌ام. او این زندگی را گناه و بیماری می داند و آنجا که به قیافه‌شناس می گوید: «من بر آنچه تو گفتی غلبه کرده‌ام.» اشاره به این است که راه آزادی را یافته است. البته **نیچه** به او ایراد خواهد گرفت که اگر او چیز دیگری می شد، قیافه او هم تغییر می کرد. **نیچه** قبول ندارد که جان زیبا در تن زشت باشد، ولی چگونه منکر زیبایی حال **سقراط** شویم. این بود پایان کار دوست ما، مردی که در خردمندی و عدالت در بین کسانی که ما می شناسیم، نظیری ندارد و این همان تصویری است که **افلاطون** همواره آن را مد نظر داشته و در هر جا که سیمای **سقراط** را تصویر می کند، گویی به مظهر عدالت و خردمندی نظر دارد. با اینحال، مورخان حق دارند بگویند که آیا **سقراط** واقعی همان است که **افلاطون** به ما می شناساند. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که در آثار دورهء آخر تفکر **افلاطون**، **سقراط** یا حضور ندارد یا اگر دارد، دیگر آن پرسشگر سابق نیست. برای مثال در **سوفیست** [۲۳] – که از مهمترین و مشکلترین و عمیقترین دیالوگهای **افلاطون** است – **سقراط** حضور ندارد و گردانندهء سخن مردی غریب و بیگانه است. در آنجا **افلاطون** شدیدترین حملات را متوجه سوفسطاییان می کند. ما آن شدت را در حملات **سقراط** به سوفسطاییان سراغ نداریم. می دانیم که در بیشتر دیالوگهای **افلاطون**، **سقراط** با یک یا چند سوفسطایی در جدال است و در این جدال، رعایت ادب و حدود را در نظر دارد. اما همهء سوفسطاییان را با یک چوب نمی راند، چنانکه با **پروتاگوراس** [۲۴] (تولد ۴۸۱ ق.م) طوری سخن می گوید و با **کالیکلس** طوری دیگر و اصولا دو نوع طنز بکار می برد. **ایرونی** [۲۵] (طنز) سقراطی در مقابل **پروتاگوراس** یا **گرگیاس** [۲۶] (۴۸۳–۳۷۵ ق.م) قدری لحن احترام به خود می گیرد. البته این احترام به معنای پذیرفتن عقاید شخص مقابل نیست، اما به هر حال لحن، موءدبانه است در برابر اینان، نیش

(طنز) آنچنان زننده نیست که در مورد **تراسیماخوس** [۲۷] و **کالکلیس** و **هیپیاس** [۲۸] می بینیم.

سقراط قدر **پروتاگوراس** را بالاتر می داند، ولی معامله‌ای که **افلاطون** در سوفیست با سوفسطاییان می کند، چیزی دیگر است. گاهی فکر می کنم که شاید **افلاطون** می خواست نشان دهد که **سقراط** حتی در مورد کسانی که آنان را مانع و مخالف تفکر می دانست، نخواست که از طریق انصاف خارج شود. البته این قول مستلزم این است که **افلاطون** در دشمنی با سوفسطاییان پیشتر رفته و ملاحظات را در نظر نگرفته باشد. برای اینکه از معضل مرزگذاری میان **سقراط** و **افلاطون** خلاص شویم، می توانیم از مسئله واقعیت تاریخی **سقراط** بگذریم و بپرسیم **سقراط** به ما چه آموخته است که این اندازه بزرگ می نماید.

برای این منظور ابتدا باید به روش آموختن او اشاره کنیم. در مورد او، مهم همین است چنانکه عرض کردم او فلسفه را مجموعهء معلومات نمی داند. ما این سخن را که علم، صیرورت انسان است، از **افلاطون** آموخته‌ایم. **پیدیا** [۲۹] یا فرهنگ صرفا فرا گرفتن عادات زبان و افزودن به انبان محفوظات نیست، بلکه سیر از عالمی به عالم دیگر و از یک مرتبه به مرتبهء دیگر رفتن و عالم عقلی شدن یا بازگشت به عالم معقول است، مورخان فلسفه می گویند این نظر **افلاطون** است. اما اگر **سقراط** روش مامایی داشته و با دیالوگ توام با نیشخند، مخاطب خود را بیدار و متذکر می کرده است، آیا نباید تذکر را مقدمهء لازم سیر و تحول دانست. درس و روش **سقراط** مستلزم قبول این معنا از علم است. در غیر اینصورت این درس و روشش بی اهمیت می شود. **سقراط** با روش خود مخاطب را به حرکت می آورد. او به مخاطب خود نمی گوید که چیزی را بپذیرد و یا نپذیرد، بلکه مخاطب را بیدار می کند. چنانکه می گوید: «من خرمگس مردم آتن هستم، من بیدارگر جوانان آتنم.» به یک اعتبار **پوتی** [۳۰]، سروش معبد دلفی درست گفته بود که **سقراط** داناترین مردم آتن است. **سقراط** داناترین مردم آتن بود، زیرا در معرض وزش باد تفکر قرار گرفته بود. اما در عین حال، او که چیزی نمی دانست، چگونه دیگران را تعلیم می داد.

«نمی دانم» او جهل بسیط بود و با یاری این جهل بسیط، با جهل مرکب معارضه می کرد. یعنی جهل مرکب را می زدود و جوانان را مستعد درک علم و حرکت و سیر علمی می کرد و فلسفه عبارت از همین آمادگی و تعلق به دانایی است. آیا **سقراط** به این معنی فیلسوف بود؟ خود او با تواضع پاسخ می داد که من فیلسوف هستم، اما نه به معنای صاحب دانایی، بلکه به معنای محب و طالب علم. فیلسوف یعنی کسی که علم را دوست می دارد و بسوی آن راه می پوید. از روش **سقراط** من تنها به دیالکتیک ایرونی اشاره کردم و در این مجلس، بیش از این نمی توانم عرض کنم. می رسیم به مضمون گفته‌های **سقراط**. به نظر من روش سقراطی تمام مضمون فلسفهء افلاطونی را در بر می گیرد. یعنی اگر هم **سقراط** به تمام آراء و نظرات **افلاطون** نرسیده بود، می توانست برسد. **افلاطون** در همان راهی رفت که **سقراط** نشان داده بود، هر چند که شاگرد به منازلی از این راه رسید که استاد آن منزلها را ندیده بود و نمی شناخت. می گویند که این **سقراط**، **سقراط** فرضی است و از کجا معلوم که **سقراط** واقعی همان شخص باشد که **آریستوفانس** در نمایشنامهء ابرها او را وصف کرده است و این **سقراط** درست در مقابل **سقراط افلاطون** قرار دارد. دفاع **سقراط** در دادگاه آتن، دفاع در برابر **آریستوفانس** نیز هست، زیرا مدتها قبل از **ملیتوس** و **آنوتوس**، **آریستوفانس**، **سقراط** را فاسد کنندهء جوانان و منکر خدایان خوانده بود. **سقراط**

دادگاه آتن **سقراط آریستوفانس** نیست. او می گوید من نه منکر خدایان هستم و نه جوانان را فاسد می کنم و اینهایی که مرا متهم کرده‌اند، نمی دانند چه می کنند. **آنوتوس** بیچاره گناهی ندارد او نمی داند چه می کند. همهء اینها بدان معنی است که **سقراط آریستوفانس**، متفکری نیست که مورخان و پژوهندگان و بخصوص اهل نظر و تفکر در جستجوی او باشند. سقراطی که بدنبال او هستند، یا **سقراط** افلاطونی است یا نباید به دنبال او گشت. هیچکس در گذشته‌های تاریخی در جستجوی اشخاص معمولی بر نمی آید. تاریخ در پی یافتن عظمت است. شاید بد نباشد که دوباره به آغاز مطلب برگردم. آنچه می دانیم این است که **سقراط** مردی زشترو و پرسشگر بوده است و بمناسبت پرسشگری، عنوان سوفسطایی به او داده‌اند. (می دانیم که سفسطه بعد از **افلاطون** در ماده و معنی، قدری تغییر و تحول یافته و زشت و ناپسند شده است. در زمان **سقراط**، سوفوس معنای دانشمند داشته است). همچنین می دانیم که او را به دادگاه فرا خوانده و به مرگ محکوم کرده و جام زهر به او نوشانده‌اند. اکنون قدری در مرگ او تامل کنیم. مرگ سقراط یک مرگ معمولی نیست. مرگ او یک تاریخ است. مرگ او فلسفهء اوست. شاید مرگ او آینهء زندگیش باشد. شاعر جوانی در رثای حضرت امام (ره) تعبیر زیبایی کرده بود:

رفتنت آینهء آمدنت بود ببخش

شب میلاد تو زشت است که ما گریه کنیم

در مورد **سقراط** نیز می توان زندگی و مرگش را با هم دید و حتی مرگش را آینه تفکرش دانست. چون زندگی او با تفکرش یکی شده است، ولی حکایت مرگ **سقراط** هم در روایت **افلاطون** عظمت دارد. راستی چگونه یک انسان می تواند آنطور که **افلاطون**، **سقراط** را تصویر کرده است، زندگی کند؟ کسی که هدف تمامی شهوتها بوده و همه را کشته و از همه گناهان پرهیز کرده است. **سقراط** معلم **کریتیاس** [۳۱] و **آلیبیادس** و **افلاطون** بوده است. او معلم بزرگان آتن و مورد احترام ایشان بوده است. حتی سقراط در یکی از آخرین روزهای حیات خود در دادگاه، به یکی از پیشوایان دینی آتن بر می خورد و او که **اتوفرون** [۳۲] نام دارد، از اتهامی که به **سقراط** زده‌اند، تعجب می کند و این دو با احترام متقابل به مذاکره می پردازند. گر چه در احترام **سقراط** ریشخندی بیدار کننده نیز وجود دارد. به هر حال **سقراط** یک آتنی معمولی نبوده است که از مرگ او آسان بگذاریم.

آیا توطئه‌ای در کار بوده است؟ آیا ممکن است یک دادگاه پانصد نفری توطئه‌ای بکند و توطئه برای همیشه مخفی بماند؟ چرا باید دادگاه آتن علیه سقراط توطئه کند؟ برای اینکه **سقراط** معلم **کریتیاس** بوده و **کریتیاس** جزو جباران سی گانه بوده است؟ از کسانی که این قبیل مطالب را تکرار می کنند ـ که او معلم **کریتیاس** بوده است. باید پرسید که چرا آتنیها از خود **کریتیاس** و جباران انتقام نگرفتند و علیه **سقراط** اقامهء دعوی کردند. وانگهی، در ادعا نامه ذکری از سابقهء سیاسی **سقراط** نشده بود. سقراطی که می گوید اگر شما نیامده بودید و دمکراسی به آتن برنگشته بود و حکومت جباران ادامه می یافت، من کشته می شدم (گر چه این را می توان نوعی، دفاع در مقابل اغراض پنهان متهم کنندگان دانست)، چگونه به پشتیبانی آنان متهم شود؟ البته به یک اعتبار، محاکمهء **سقراط** را می توان یک محاکمهء سیاسی دانست. در گزارش این محاکمه، طعنه‌ها و تعریضهای

افلاطون و **سقراط** به سیاست، معنی دار است. چه شده است که متفکر یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، خدا را شکر می کند که وارد سیاست نشده و هرگز اهل سیاست نبوده و به سیاست، کاری نداشته است؟ **سقراط** می دید که کار سیاست آتن از جای دیگری خراب شده است. او در طلب اساس دیگری بود. پس محاکمهء او، سیاسی به معنی متداول لفظ نبود و اگر بود چه دلیلی داشت که اتهامهای سیاسی را بصراحت اعلام نکنند و او را به جرم خیانت سیاسی محکوم نکنند؟ یکی از مورخان گفته است: «آتن **سقراط** را نکشته است، بلکه **سقراط** خود می خواسته که کشته شود.» به نظر او دادگاه در طلب دستاویزی بوده است که **سقراط** را نکشد، اما **سقراط** گفته است نه، باید مرا بکشید. البته این مطلب تا حدی قابل توجیه است. در رای اول به او گفتند یا آتن را ترک می کنی، یا پول می پردازی و یا کشته می شوی. او گفت: «آتن را ترک نمی کنم.» سقراط از این حیث با **افلاطون فرق** دارد.

سقراط بستگی خاص به آتن دارد. او کمتر از آتن بیرون رفته است و در آخر عمر هم از آنجا بیرون نمی رود. او می گوید اگر قرار است کشته شوم، در آتن کشته می شوم. در مقابل آن مورخ، ممکن است ادعا شود که دادگاه منتظر جواب منفی **سقراط** در مورد تبعید و پرداخت پول بود و شاید اگر می پذیرفت که از آتن برود، از حکم خود عدول می کرد، چنانکه وقتی دوستانش حاضر شدند پول را بپردازند، قبول نکرد. سخن از ضعف و تزلزل دادگاه و عظمت روحی و استواری همت **سقراط** است و عجبا که آن دادگاه ضعیف به مرگ **سقراط** حکم کرد و صدایی از هیچکس و هیچ جا برنخاست جز صدای خود **سقراط** و صدای **افلاطون** و این صدا در گنبد افلاک پیچید و به زمان ما رسید و نسلهای آینده هم خبر او را خواهند خواند. شاید بعضی از شما با من همزبان باشید و بعضی هم این حرف را نپسندند که آتن فلسفه را کشته است. فلسفه چیز عجیبی است، نه می توان آن را رد کرد و نه می توان با آن به آسانی کنار آمد. مردم نسبت به فلسفه حالت عجیبی دارند. در عین اینکه احترامش را نگاه می دارند. نسبت به آن بیحرمتی می کنند. فلسفه سخنی خلاف آمد عادت است و هیچ جامعه‌ای آن را آسان تحمل نمی کند. به این جهت فیلسوف را به لفظ و حرف تکریم می کند و در عمل او را از خود می راند. عرف و رسم و عادت، فلسفه را بر نمی تابند، زیرا فلسفه بر هم زنندهء رسم و عادت و عرف است. فیلسوف عرف و عادت را بر هم می زند تا اساس عرف و عادت دیگر را با تفکر بگذارد و به این اعتبار به آینده تعلق دارد. زمانی که **سقراط** را کشتند - چنانکه گفتم - فریاد اعتراضی برنخاست. اما در تاریخ دو هزار و پانصد ساله غرب، - جدا از تفکر **سقراط** و **افلاطون** - این اقدام نابخردانه هرگز از یاد نرفت و حادثه مهمی در تاریخ فلسفه شد. کشتن فیلسوف کار خطرناکی است، بخصوص که آن فیلسوف، عین فلسفه و با فلسفه محقق شده باشد. ولی اگر قول آن جامعه‌شناس را بپذیریم که کشتن فیلسوف، عکس العمل طبیعی جامعه آتن بوده است، در اینصورت از **آنوتوس** و **ملیتوس** و دادرسان نباید توقع دوراندیشی داشته باشیم.

این عکس العمل طبیعی چه وقت پیدا می شود و چرا گاهی فیلسوفان، مقرب و محرمند یا لااقل دیگران آنها را تحمل می کنند و گاهی مورد آزار و اذیت قرار می دهند؟ چرا **پارمینیدس** [۳۳] (۵۳۹-۴۷۹ ق.م) و **هراکلیتس** [۳۴] (۵۴۰-۴۷۵ ق.م) را نکشتند؟ نوشته‌اند که **داریوش** به **هراکلیتس** نامه نوشت که به دربار او

برود و او پاسخ داد که «نه من می آیم نه تو به پند من نیاز داری و میان ما هیچ مناسبتی نیست» و ما نشنیدیم کسی مزاحم **هراکلیتس** شده باشد. پس چه شد که **سقراط** را کشتند؟ کسانی که گفته‌اند آتن حق داشت **سقراط** را بکشد، شاید یک سر نخی به ما بدهند. شاید آنها کاری به فهم روح جامعهء آتن آن زمان نداشته باشند، ولی اطلاعاتی بدست می دهند که مفید است. در آتن یک دوران مهم تاریخی، یعنی دوران شاعران و متفکران بزرگ بسر آمده بود و **سقراط** و **سوفوکلس** [۳۵] و **اوری پیدس** و **آریستوفانس** به پایان آن عصر تعلق داشتند. در این زمان گوشها کم کم بسته می شد و زمان رو به افسردگی می رفت. اگر بگوییم که سخن امثال **هراکلیتس** به لفظ تبدیل شده بود، چندان غلو نکرده‌ایم. (و البته در عصر ما آن سخنان اصلا به گوش ما آشنا نیست) به هر حال دوران **پارمنیدس** و **هراکلیتس** بسر آمده بود و دوران دیگری شروع می شد. این دوران گر چه با نفوذ سوفسطاییان آغاز شد، اما سوفسطاییان مظهر آن نبودند. سوفسطاییان آمده بودند بگویند که **هراکلیتس** سخن بی معنا می گوید و سخن **پارمنیدس** موهوم است و **گزنوفانس** [۳۶] بیهوده گفته است. سوفسطاییان می گفتند علم، علم ظاهر است، علم همین خطابه است، علم همین ادب است، همین فنون و حرف و صنایعی است که با آنها حوایج زندگی رفع می شود. عقل هم عقل همگانی است. **سقراط** که ظهور می کند، همنوای **هراکلیتس** نیست، اما وقتی در مقابل سوفسطاییان قرار می گیرد، حرمت **هراکلیتس** را نگاه می دارد. چگونه یک متفکر حرمت تفکر را نگاه ندارد؟! در **کراتولس** [۳۷] و در بحث زبان، **سقراط** جانب قول **هراکلیتس** را می گیرد و در مقابل سوفسطایی که شاگرد **پروتاگوراس** است، از او دفاع می کند. با اینکه او نظر دیگری دارد و با **هراکلیتس** موافق نیست، اما می بیند و فکر می کند که اگر قرار است کسانی بیایند و منکر علم و تفکر شوند، باید از تفکر دفاع نمود.

سقراط در مقابل سوفسطاییان است، اما پیرو **هراکلیتس** و **پارمنیدس** نیست. توجه کنیم که عالمی رفته است و عالم دیگری هنوز نیامده است. سوفسطاییان تفکر گذشته را نفی کردند، اما **سقراط** از آنها درس تفکر آموخت و با او افق تازه‌ای در تاریخ تفکر فلسفی گشوده شد. جامعه‌ای که مبتلا به قشریت شده بود، نه با گذشته رابطهء روشنی داشت و نه تفکر تازه را تحمل می کرد. آتن به پوستهء تفکر سابق چسبیده بود. قشریها مدینه را راه می بردند. **آنوتوس** یک کاسب درستکار و مورد اعتماد مردم – که با کمکهای مالیش در بر انداختن حکومت جباران شرکت کرده بود – بر ضد **سقراط** اعلام جرم کرد. به ظاهر کسی نگفته بود که او آدم بدی بوده است. **آنوتوس** یک قشری عامی بود که در حفظ وضع موجود می کوشید. او درس بیدارگری **سقراط** را بر نمی تافت. **ولی آنوتوس مثل هر قشری دیگری فقط می تواند آلت فعل باشد. او سقراط را نکشته است. آتن قاتل سقراط است، آتن منحط، آتن و کرده به دوران انحطاط، سقراط را کشته است.** اگر کسی بگوید آیا آغاز تاریخ فلسفه، آغاز تاریخ انحطاط بوده است؟ می گوییم: نه، چنین نبوده است، بلکه تاریخ یونانیت پایان یافته و دورهء دیگری آغاز شده است. می دانیم که پس از ظهور **افلاطون** و **ارسطو**، آتن نابود شد و نظم آتنی از میان رفت. **سقراط** سرآغاز انحطاط آتن نیست. او سرآغاز تاریخ دیگری است که پس از انقراض آتن شروع شده و به این جهت **سقراط** دو هزار و پانصد سال معلم همهء فلاسفه و مثال فلسفه است. همهء این حرفها مستلزم این است که پذیرفته شود فلسفه یک سیر است. فلسفه صیرورت انسان است و بدون صیرورت انسان، فلسفه حاصل

نمی شود. اگر فلسفه این است و اگر لازم است که باشد، اهل فلسفه به وجود **سقراط** نیاز دارند. او و امثال او باید باشند که ما را از گم شدن در اشتغالات روزمره برهانند. **سقراط**، جاهلان را مثل یک بادکنک باد می کرد و غرورشان را بر می انگیخت و ناگهانی سوزنی به بادکنک می زد و این نخوت و غرور را بر باد می داد.

فیلسوف بیش از آنچه به ما معلومات و اطلاعات بدهد، دست ما را می گیرد و از وادی جهل مرکب بیرون می آورد و ما همینکه به جهل بسیط رسیدیم، شاید خود به راه افتیم. کار **سقراط** همین بود. وقتی اهل نظر آثار **افلاطون** را می خوانند، احساس می کنند که عالمی یا افقی در برابرشان گشوده می شود. اما هنگامی که کتاب را کنار می گذارند، چون و چراها هم آغاز می شود. **افلاطون** مجموعهء مسایل نیست. آنچه در فلسفهء **افلاطون** اهمیت دارد، نشان دادن افق تفکر و طرح مسایل است. **سقراط** هم نمی خواهد به دیگران مطالبی را بیاموزد که آنها اگر لازم شود بتوانند آن را تکرار کنند، او با وجود و فهم ما سر و کار دارد و این فهم از وجود جدا نیست. هر مرتبه‌ای از وجود دارای فهمی است و **سقراط** وجود ما را بحرکت در می آورد، چنانکه در دیالوگ پروتاگوراس می گوید: «چیزهایی هست که به طریق عادی نمی شود آموخت.» اما شاید راه دیگری هم باشد، راهی که **سقراط** در پیش گرفت و این راه، پیوند دادن جان با جان دیگر است. این مرد زشتروی پابرهنهء کوچه‌گرد خوش خوراک و صبور و مقاوم در برابر سرما و گرما و تمام سختیها، نترس و شجاع در صلح و جنگ و در هر جای دیگر و کسی که بر نفس خود مسلط بود، مظهر فلسفه است، اعم از اینکه او را بپسندیم یا نپسندیم، به او احترام کنیم یا نکنیم. **سقراط** فلسفهء متحقق است. اگر می گویید فلسفه بعد از او صورتهای دیگری پیدا کرده و او صورت کلی و چهرهء اجمالی فلسفه است و به این چشم به او بنگریم، دیگر زشتی چهره، یعنی همان زشتی که **آلکیبیادس** و **افلاطون** و دیگران به آن اشاره کرده‌اند، ناپدید می شود. **سقراط سیمای دوست داشتنی و حتی شاید بتوان گفت جادویی تاریخ فلسفه است.**

پی نوشت:

۱ – **Nietzsche**، فیلسوف آلمانی.

2. Ptato

3. Alcibiades

4. Symposium

5. Epicurus

6. Zeno (the Stoic)

7. Antistotle

8. Antisthones

9. Dioganes

۱۰ – **Kietkegaared**، فیلسوف دانمارکی

11. Callicles

12. Aristophanes

13. Apotogy

14. Euripides

15. Meletus

16. Phaedrus

۱۷ – **Heidegger**، فیلسوف آلمانی

۱۸ – **Silenus** «در افسانه‌های یونان قدیم، **سلینوس** یکی از ساتیرها بود. ساتیرها موجودات موهومی بودند که بدن آنها نیمی آدم و نیمی حیوان بود. **سلینوس** به هنرمندی و خردمندی معروف بود.» تاریخ فلسفه یونان، **فردریك کاپلستون** ترجمهٔ **سید جلال الدین مجتبوی**، مبحث **سقراط**.

19. Angtus

۲۰ – کولکتیویزم، از ریشهٔ **Collective** در فرانسه به معنای «جمعی»، عقاید، هدفها و روشهای کسانی که از نظارت سیاسی همه جانبه بر امور اجتماعی جانبداری می کنند.

21. Phaedon

22. AAesculaplus

23.Sophistes

24. Protagoras

۲۵ – **Irony**، طنز (استهزاء یا تجاهل)، منظور روشی است که سقراط به کار می برد.

26. Gorgias

27. Thrasymachus

۲۸ – **Hippias**، معاصر **پروتاگوراس**

29. Paideia

30. Pyti

31. Critias

32. Euthyphron

33. Parmenides

34. Heractlus

۳۵ – **Sophocies**، معاصر **سقراط**

۳۶ – **Xenophanes**، قرن ششم ق.م.

37. Cratytus

برخی مشابهتهای میان داستان یوسف و زلیخا و سیاوش و سودابه

دکتر علی اکبر خانمحمدی

الف – دانش نوین ادبیات مقایسه‌ای که هنوز مع الاسف چنانکه باید در ایران و نزد ادیبان فارسی زبان شناخته شده نیست، همانند هر دانش دیگر از دو طیف عمده نظری و عملی تشکیل می شود. در بخش نظری اصول و قواعد کلی این امر همراه نظرات و دیدگاههای مربوط و در قسمت عملی یا کاربردی بالطبع آنچه به این وادی مربوط می شود مورد نظر است.

مشابهت های متعدد و انکار ناپذیر میان ادبیات ملل و اقوام به گونه‌ای است که ما را به این نتیجه رهنمون می گردد. در عمق این همه، عنصر و بلکه عناصر مشترکی یافت می شود که همان زبان مشترک اولیه با اندک تغییر و تکامل است. این باید همان چیزی باشد که تحت عنوان «**ادبیات جهانی**» یا بقول گوته شاعر آلمانی **Welth iteratare** معرفی گردید و مشخص کردن خطوط و زوایای آن غایت آمال مقایسه‌گران ادبیات است.

ب – بخش عملی یا کاربردی ادبیات مقایسه‌ای خود به دو جریان عمده تقسیم می شود:

– بررسی و مقایسه متون مشابه در ادبیات .

– بررسی و مقایسه شخصیتهای همسان در ادبیات.

در عین اینکه هر یک از این دو به بخشهای جزئی تر از قبیل قالبها، تمها، مضامین، اشکال ارائه و امثال آن قابل تفکیک است.

یکی از مضامین مورد بحث در این ارتباط اساطیر و قصص رایج میان ملتهاست. این قصص خود به ملی و مذهبی قابل تقسیم هستند و نظر به خصوصیات قومی و مذهبی و درجه اولویت هر کدام مورد مقایسه قرار می گیرند. از آن جمله است داستان یوسف و زلیخا در منابع مذهبی و قصه سیاوش و سودابه در اساطیر ملی ما ایرانیان.

ج – تا آنجا که اسطوره‌شناسان ملل و اقوام در حیطهء آسیا و بین النهرین شناسایی کرده‌اند، دو تیره عمده از این قبیل عبارتند از اساطیر تیره آریائی که بیشتر رنگ ملی و میهنی داشته و محور آن بر فرهء ایزدی و نشانهء عینی آن پادشاه وقت است، و اساطیر تیرهء سامی که بیشتر رنگ دینی و مذهبی داشته و اساس آن بر وحی و رسالت از جانب الله و تبلور آن پیامبران مرسل هستند.

با وجود تفاوت بنیادین این دو تیرهء اساطیر معهذا در عمل دیده می شود تداخلهایی با یکدیگر دارند و این

محتملا ناشی از اختلاط این دو تیره در یک دوره معین است. (شاید غلبهء ضحاک تازی بر ایران و امتزاج فرهنگ سامی با آریائی). چنانچه مشابهت های میان سلیمان و جمشید از یک طرف و پاره‌ای آداب و مراسم پهلوانی در دو فرهنگ از جانب دیگر دلیلی است بر این مدعا.

د – قرآن داستان یوسف را احسن القصص می داند. نحن نقص علیک احسن القصص (یوسف: ۳). به عبارت دیگر اگر لقمان نقش عقل در قرآن است، یوسف نیز تبلور یک داستان عشقی همراه با اوج خویشتن داری در قرآن به شمار می رود.

از جانب دیگر اگر بخواهیم فارغ از هر گونه تشبیه یکی از زیباترین داستانهای عشقی یا عاطفی شاهنامه فردوسی را – بدون اینکه قصد کمرنگ کردن دیگر داستانهای این کتاب بزرگ را داشته باشیم – برگزینیم بدون تردید داستان سیاوش و سودابه خواهد بود.

این انتخاب علت های چندی دارد که قبل از همه می بایست به شخصیت ویژه سیاوش اشاره کرد. او پرورش یافته دست رستم دستان، قهرمان محوری شاهنامه است. ارتباطی که بین او و رستم است به مراتب محکمتر از آن چیزی است که فی المثل بین گیو و گودرز و بهرام و حتی سهراب با رستم است. رستم پس از مرگ سیاوش در برخورد با کاوس به این ویژگی اشاره دارد و در مقایسه‌ای که بین سیاوش و سهراب می نماید تاکید دارد که از همان اوان نظر به پرورش یافتن سیاوش در ظل حمایت او احساس پدری بیشتری به او می نموده تا سهراب که خود بزرگ شده بود.

دلیل دوم این انتخاب تاثیرات اساسی و نیرومندی است که سیاوش حتی پس از مرگ در **شاهنامه** دارد. مقام او، معصوم بودن، رابطه‌ای که با تورانیان پیدا می کند، عواقبی که مرگ دردناک او بر جای می گذارد همه آن چیزهایی است که قسمت زیادی از **شاهنامه** را در بر گرفته است. و این در حالی است که داستان سهراب با همه سوزناکی و تاثیرگذاری با کشته شدن قهرمان مربوط تا حدودی از صحنهء **شاهنامه** ناپدید می شود.

هـ – در داستان یوسف و زلیخا، همچنانکه در سیاوش و سودابه، بخش اعظم ماجرا اختصاص دارد به شخصیتهای مرد، یکی در قالب پیامبر آینده و دیگری حامل فرهء ایزدی برای شاه بعدی. به زبان انسان شناسان امروزین این دو داستان تحت تاثیر دورهء مردسالاری تمدن بشری است چرا که جایگاه سودابه و زلیخا در کلیت هر دو داستان یک نقش فرعی و محدود است که قهرمانان برای مدتی کوتاه و به جهت آشکار ساختن یک خصوصیت درونی و مقدس قهرمانان دسته اول، عصمت و کف نفس، ظاهر می شوند. ما به این بخش از نقش زنان در دو داستان بعدا اشاره خواهیم داشت.

در جریان یک شکار گیو و طوس در نزدیکی مرز توران پریچهره‌هایی می یابند و بر سر تصاحب آن با هم به نزاع می پردازند. کاوس شاه با دیدن «خوبروی» عاشق او می شود و در این بین او را همسر خود می کند. از همین جا اصل تورانی یا منفی داشتن او آشکار می شود. پس از چندی:

جدا گشت زو کودکی چون پری
به چهره بسان بت آذری

در جانب دیگر یعقوب پسر اسحق برای فرار از خطری که از جانب برادرش «عیسو» متوجه اوست نزد خال خود «لایان» می رود و در آنجا علاقمند «راحیل» دختر خال می گردد و برای رسیدن به او چهارده سال در خدمت لایان صبر می کند و سرانجام، ناگزیر به ازدواج با «لیا» خواهر بزرگتر راحیل تن در می دهد. اما بعد از مرگ این زن و در عین داشتن ده فرزند نهایتا با همسر مورد علاقه‌اش «راحیل» پیوند زناشویی می بندد و بعد از یک مدت نسبتاً طولانی بدو می رسد که محصول این وصلت دو فرزند فوق العاده عزیز برای یعقوب، یعنی یوسف و «بنیامین» می گردد. علاقه‌ای که اوج رقت عاطفی داستان یوسف را می سازد. در حالیکه اولین اختلاف با مورد مشابه خود را نیز می نمایاند. سیاوش محصول یک علاقهء زودگذر و چه بسا تصادفی است. گر چه از این پس این علاقه به مورد مشابهش فزونی می گیرد و دلیلش نیز چشم پوشی از خطای سودابه با وجود محق بودن سیاوش می باشد. یوسف محصول یک علاقه عمیق است، چنانچه گذشت.

و – در داستان یوسف و زلیخا و سیاوش و سودابه از دیدگاه انواع ادبی هر دو وقایع تراژیک هستند. گر چه اوج تراژدی سیاوش در پایان و یوسف در آغاز آن است و بر خلاف آن دیگری عاقبت خوشی دارد، لکن در اصول مشابهت های زیادی دارند. یکی از این مشابهات که در تراژدی حتما وجود دارد پیشگویی عاقبت قهرمانان در آغاز است. در نخستین ابیات داستان سیاوش این پیشگویی مشهود می شود. پس از تولد سیاوش اخترشناسان در فال بخت او را خفته می یابند.

ستاره بر آن بچه آشفته دید
غمی گشت چون بخت او خفته دید
بدید از بد و نیک آزار او
به یزدان پناهید از کار او

و باز از نشانه‌های دیگر این پیشگویی آنکه افراسیاب در خواب می بیند که از پیوند سیاوش با یکی از اعضای خانواده او چه کسی پدید خواهد آمد و چه بر سر توران به واسطه آن می گذرد. در خداحافظی کاوس شاه با سیاوش هر دو می دانند که از این پس یکدیگر را نخواهند دید. سردارانی که خبر تولد سیاوش را به کاوس می دهند گویی می دانند که این سیاوش نه در زمین که در آسمان حکومت خواهد کرد:

یکی بچهء فرخ آمد پدید
کنون تخت بر ابر باید کشید

کاوس خود نیز به این امر بیش از هرکسی واقف است و انتقال تاج سلطنت را بدو ناممکن می یابد:

جز افسر که هنگام افسر نبود
بدان کودکی تاج در خور نبود

همین طور در داستان یوسف از همان اوان که خواب حکمروایی مصر می بیند خطوط کلی پایان قصه مشخص می گردد. یعقوب، وقتی که به برادرانش اجازه می دهد او را به صحرا ببرند و خصوصا سفارش از خوردن گرگ می کند گویی می داند که دیگر او را هرگز بدین صورت نخواهد دید. برادران برای اول بار به دلیل نقشه‌ای

که در دل دارند یوسف را نمی بوسند و آنگاه که یوسف در چاه می شود جبرئیل بر او ظاهر می شود که: «یا یوسف، تو را، نه از برای چاه آفریدند. خدای تعالی تو را کارهای بزرگ نهاده است تو را ملک مصر خواهد گردانید و دیدار پدر را روزی خواهد کرد. تو را بر همهء برادران دست خواهد داد و همه کارها بر مراد تو خواهد گردانید ...» (از تفسیر سورآبادی) و از همه گویاتر آنکه یوسف خود پیشگوی سرنوشت دیگران در زندان خواهد شد. علاوه بر اینهمه در قرآن از همان ابتدای سوره یوسف نشانه‌های پایان آن را ذکر کرده که از تکرار آن می گذریم.

ز – گذشته از جنبه‌های داستانی و اشتراک در سرنوشت از نظر خصوصیات ظاهری نیز یوسف و سیاوش قابل تشابه هستند. هر دو شخصیت در غایت زیبایی ظاهری هستند، بویژه یوسف که در تاریخ پیامبران از نشانه‌های خاص رسالتش زیبایی است. اگر چه جانب دیگر این امر زمینه‌سازی برای حوادث بعدی و شیفتگی زنان قصه می باشد، لکن توضیح این نکته ضروری است که چنین زیبایی ظاهری تنها مصروف آنچه گذشت نبوده و برعکس در بیننده مهر و محبتی مخصوص ایجاد می کند که آمیخته با معصوم بودن است. به بیان دیگر جمال ظاهری هر دو وسیله‌ای می شود برای وقوف بر حسن درونی آنان.

کاووس شاه خود در ستایش حسن فرزندش و تبرئه همسر خطاکارش گوید:

تو را پاك یزدان چنان آفرید
که مهر آورد بر تو هر کت بدید

بدین ترتیب جمال سیاوش در تمام **شاهنامه** استثناست. بدانگونه که در تمام جهان هیچ کس چنین چهره‌ای را به چشم ندیده است:

جهان گشت از آن خوب پر گفت و گوی
کز آن گونه نشنید کس موی و روی

اگر یوسف چنان زنان مصر را مسحور کرد که به قول حافظ:

گرش ببینی و دست از ترنج بشناسی روا بود که ملامت کنی زلیخا را

سیاوش نیز حد زیباییش بدانجاست که توانایی چشم برداشتن را از خیل خواستارانش سلب می کند و خوبرویان شبستان شاه را توان از کف می رباید:

همه یك بدیگر بگفتند ماه
نیارد بدین شاه کردن نگاه

و اما در زیبایی یوسف سخن فراوان است: «چنین گویند که جمال و ملاحت ده جزء است نه از آن یوسف صدیق را بود و یکی همه مردمان را ...» (تفسیر سورآبادی) و دیگر آمده: «یوسف را گیسوهایی بود دراز، بغایت نیکو، تنش از غایت لطافت بدان جایگاه بود که مغز استخوانهای وی در استخوان بتوانستن دید، و تنش فربه و هفت اندام بغایت ملاحت و رویش بغایت جمال، مویش بغایت حسن، و قدش بغایت ظرافت، و نطقش بغایت لطافت ...» (سورآبادی) از جانبی عصمت او چنان است که: « چون به جهت غسل وارد آب نیل شدی، ماهیان همه یکدیگر را آواز دادند که چشم فرو گیرید تا صدیق خدای در این رود غسل کند ... » (ایضا سورآبادی)

ح – قبل از این به تراژیک بودن دو داستان موصوف اشاره شد. لازم به توضیح است که نقش تقدیر در این مورد بسیار تعیین کننده است. منتهی در این دو مورد اختلافی از این باب به چشم می خورد. در داستان یوسف این تقدیر به طور واضح عبارتست از مشیت الهی، و این امر در تمام زوایای داستان آشکار است. آموخته شدن علم تعبیر خواب به یوسف، دخالت فرشتهء مقرب؛ «جبرئیل»؛ در مقاطع مختلف این ماجرا، از جمله در چاه یا آنجا که از دام زلیخایش می رهاند، نهان داشتن زیبایی یوسف تا قبل از رسیدن به مصر و امور مشابه آن.

و دقیقا به همین دلیل است که ظهور زلیخا به عنوان یک عامل خلاف جهت الهی قهرمان داستان کمرنگ و کم اثرتر از آنچه که باید می نماید، تا آنجا که مشاهده می شود حتی در قرآن اسم زلیخا را ذکر نکرده و تنها به گفتن زن عزیز مصر قناعت می کند. وی در کلیت زنجیره‌ای داستان فقط مهره‌ای است برای اثبات پاکی پیامبرانه یوسف و دلیل جدایی او از پدر و خلاصه از قعر چاه بر آمدن و به اوج ماه رسیدن او ...

اما تقدیر در داستان سیاوش به گونه دیگری است. در درجه اول شاید به این دلیل که سیاوش یک انسان زمینی است و نه یک پیامبر. اگر چه نه انسانی چون انسانهای دیگر، و با خصوصیاتی که مخصوص اوست و به کس دیگر تعلق ندارد. بدین لحاظ برعکس مورد پیشین ظهور قهرمان زن نه فقط برای اثبات پاکی او – که البته اینهم هست – بلکه مرحلهء تقدیر او و به عبارت دیگر نقطهء عطف و کلیدی سرنوشت او می گردد و خواه ناخواه طریق جدیدی در زندگی او می گشاید. البته جز آن نقش «گرسیوز» برادر افراسیاب در فریفتن او و اینکه بسادگی روابط حسنه این دو را تیره می نماید همه از نتایج همان تقدیر شومی است که به جهت سیاوش رقم خورده است.

ط – ورود و حضور شخصیتهای زن هر دو داستان به واسطه نقش خاصی که در سلسلهء تداوم وقایع دارند به طور همزمان و در موقعیت مشابهی نسبت به قهرمانان مرد انجام می گیرد، گر چه خروج آنان و یا به تعبیر دیگر فرجام کارشان همان نیست. سودابه بدست رستم به دو پاره می شود و زلیخا پس از سالها که به کوری و گدایی افتاده است، یکبار دیگر در عرصهء زندگی یوسف آشکار و پس از بینایی و باز یافتن جمال اولیه به دعای این پیامبر به همسری او در می آید و مادر فرزندانش می گردد.

گفتیم زنان در بهترین موقع ممکن وارد داستان می شوند. سیاوش در نزد رستم بر تمامی هنرهای زمانه تسلط یافته و بقول فردوسی از قول سیاوش :

بسی رنج بردی و دل سوختی
هنرهای شاهانم آموختی

در مواجه با کاوس و دیگران این هنرها را به نحو کامل به نمایش می گذارد و همگان را شیفته می کند:

بزرگان ایران همه با نثار
برفتند شادان بر شهریار
ز فر سیاوش فرو ماندند
به دادار بر آفرین خواندند

تا چنان شد که:

سیاوش چنان شد که اندر جهان
به مانند او کس نبود از مهان

و این در حالی است که همه اطراف او را شادی و خرمی گرفته است:

جهان گشته پر شادی و خواسته
در و بام هر برزن آراسته
به زیر پی تازی اسبان درم
به ایران نبودند یك تن دژم

و در چنین اوجی است که سودابه بر سر راه او قرار می گیرد، یا به عبارتی او بر سر راه سودابه. این برخورد و به زبان دیگر انحراف که در نتیجه هوسرانی های یک زن پدید می آید پیمانهٔ شادی و شادکامی سیاوش را واژگون می کند و به جایی می رساند که دیده‌ایم.

اما برخورد یوسف با زلیخا آنچنان آب و تابی ندارد،