

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## پژوهش زبان و ادبیات فارسی

فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

مدیر مسئول: خسرو قبادی	سر دبیر: دکتر حسینعلی قبادی
مدیر نشریات علمی: محسن جمالیان	دستیار علمی: دکتر مصطفی گرجی و
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد	دکتر زینب صابرپور
حروفچینی و صفحه‌آرایی: مریم بایه	مترجم: دکتر آتوسا رستم‌بیک نفرشی
کارشناس: محمدعلی فلاح	

### هیئت تحریریه

دکتر محسن ابوالقاسمی، استاد دانشگاه تهران	دکتر حسینعلی قبادی، استاد دانشگاه تربیت مدرس
دکتر منوچهر اکبری، استاد دانشگاه تهران	دکتر مهدی محقق، استاد دانشگاه تهران
دکتر احمد تمیم‌داری، استاد دانشگاه علامه طباطبایی (ره)	دکتر ناصر نیکویخت، استاد دانشگاه تربیت مدرس
دکتر سیدجعفر حمیدی، استاد دانشگاه شهید بهشتی (ره)	دکتر سعید بزرگ‌بیگدلی، دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر احمد خاتمی، استاد دانشگاه شهید بهشتی (ره)	دکتر مصطفی گرجی، دانشیار دانشگاه پیام نور
دکتر حکیمه دبیران، استاد دانشگاه خوارزمی	دکتر مجتبی مثنی‌زاده، دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی (ره)
دکتر علی شیخ‌الاسلامی، استاد دانشگاه تهران	

این نشریه با استناد به نامه شماره ۳/۹۱۰۱ مورخ ۸۵/۹/۲۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دارای درجه علمی - پژوهشی است.

**مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آرای نویسندگان است.**

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ([www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir))، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی ([www.sid.ir](http://www.sid.ir))، بانک اطلاعات نشریات کشور ([www.magiran.com](http://www.magiran.com))، بانک اطلاعات نشریات سیویلیکا ([www.civilica.com](http://www.civilica.com))، پایگاه مجلات تخصصی نور ([www.noormags.com](http://www.noormags.com)) و برخی پایگاه‌های دیگر نمایه می‌شود.

❖ نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷  
صندوق پستی ۱۳۱۶-۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲-۶۶۴۹۷۵۶۱، نمابر: ۶۶۴۹۲۱۲۹

نشانی اینترنتی: [literature.ihss.ac.ir](http://literature.ihss.ac.ir)

فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال

## راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

### شرایط ارسال مقاله

- مقاله به زبان فارسی یا انگلیسی بوده، قبلاً در جایی چاپ نشده باشد. داشتن چکیده فارسی و انگلیسی برای مقاله ضرورت دارد.
- هیئت تحریریه پس از داوری، پذیرش مقاله را اعلام خواهد کرد.
- مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده یا نویسندگان آن است.
- همراه مقاله نام و نشانی دقیق، شماره تلفن نویسنده یا نویسندگان و محل خدمت آنان ذکر شود.
- مقاله در برگه‌های A4 و با رعایت ابعاد صفحه فصلنامه (قطع وزیری) تایپ شود. تعداد جدولها در پایین‌ترین حد در نظر گرفته شود. نمودارها واضح و عکس‌ها سیاه و سفید در کاغذ مناسب در اندازه ۱۰×۱۵ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروف‌چینی شود و به وسیله پست الکترونیکی به دفتر فصلنامه ارسال گردد.
- فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

### نحوه ارائه مقاله

- مقاله علمی - پژوهشی شامل عنوان، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، روش کار، تجزیه و تحلیل، نتیجه‌گیری و منابع باشد. حجم مقاله نیز نباید از ۱۵ صفحه بیشتر باشد.
- عنوان مقاله گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد. نام و نام خانوادگی، درجه علمی و مؤسسه‌ای که مؤلف در آن اشتغال دارد، در زیر عنوان قید شود.
- چکیده مقاله، شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت و چگونگی پژوهش، نکته‌های مهم نتیجه و بحث است. تعداد کلمات چکیده از ۱۵۰ کلمه بیشتر نباشد.
- مقدمه مقاله بیانگر مسئله پژوهش است. محقق باید زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن را با موضوع مقاله به اجمال بیان و در پایان به انگیزه تحقیق اشاره نماید.
- روش کار باید به اجمال بیانگر چگونگی و فرایند انجام پژوهش باشد. تحلیل‌های آماری، روش‌های مورد استفاده، به شیوه‌ای مناسب یادآوری شود.
- داده‌ها و نتیجه‌های به دست آمده باید به گونه‌ای منطقی و مفید ارائه شود و به این منظور می‌تواند همراه با جدول، نمودار، نگاره و عکس باشد.
- نویسنده در پایان مقاله راهنمایی و کمک‌های دیگران را یادآوری و از آنها سپاسگزاری کند.
- ارجاع‌های متن مقاله داخل کمان و به این شیوه است: (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه)؛ مانند (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۵). شیوه ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۱۹۷۴: ۲۲).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوه زیر پیروی شود:  
مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) «نام مقاله»، نام مترجم، نام نشریه، دوره یا سال، شماره کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

## فهرست

- ۱..... تحلیل ظرفیت پدیدارشناسی رویکرد به خداوند در نوبه الثانیه و الثالثه کشف الاسرار.....  
سید مهدی رحیمی/نیره پاکمهر/علی اکبر سام خانیانی
- ۳۷..... تحلیل مقایسه‌ای روایت‌های رستم و گشتاسب در شاهنامه فردوسی (بر اساس تعامل الگوهای چرخه‌ای و خطی زمان، در شکل‌گیری و خوانش انتقادی روایات).....  
معصومه غیوری/محمد کاظم یوسف پور
- ۷۷..... تحلیل فرایند فردیت از نظرگاه یونگ در «اسکندرنامه» نظامی.....  
مریم حسینی/سولماز دهقانی
- ۹۹..... تحلیل دیدگاه‌های سیاسی و دینی بیهقی.....  
مریم صادقی
- ۱۲۹..... انحلال هویت مداح در هویت ممدوح: مطالعه‌ای بر پایه اشعار مدحی فرخی در دستگاه غزنوی.....  
رضا زرین کمر/مرتضی محسنی/محمد رضا تاجیک/احمد غنی پور ملک‌شاه
- ۱۵۳..... تحلیل انتقادی شیوه روایت‌پردازی حکایتی از گلستان سعدی (جوان مشتزن).....  
طیبه پرتوی راد/مصطفی گرجی
- ۱۷۳..... کارایی حرف «واو» از دیدگاه علم معانی.....  
بهیه احمدی بیدگلی/محمد رضا قاری

## داوران این شماره

- دکتر حسینعلی قبادی / استاد دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر محمد بهنام فر / دانشیار دانشگاه بیرجند
- دکتر حسن ذوالفقاری / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر سیدعلی قاسم زاده / دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی
- دکتر مصطفی گرجی / دانشیار دانشگاه پیام نور
- دکتر غلامرضا مستعلی پارسا / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی
- دکتر مریم السادات اسعدی فیروز آبادی / استادیار دانشگاه پیام نور
- دکتر همایون جمشیدیان / استادیار دانشگاه گلستان
- دکتر فریده داودی مقدم / استادیار دانشگاه شاهد
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی
- دکتر زینب صابر پور / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر حسین صافی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر ایوب مرادی / استادیار دانشگاه پیام نور
- دکتر خورشید نوروزی / استادیار مجتمع دانشگاهی یادگار امام خمینی (ره)

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴: ۱-۳۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

## تحلیل ظرفیت پدیدارشناسی رویکرد به خداوند

### در نوبه‌الثانیه و الثالثه کشف‌الاسرار<sup>۱</sup>

\* سید مهدی رحیمی

\*\* نیره پاکمهر

\*\*\* علی اکبر سام‌خانینی

#### چکیده

پدیده‌های واحد برای هر شخص به شیوه‌ای متفاوت پدیدار می‌شوند و این پدیدارشدن مطابق است با موقعیت‌های پدیدارشناختی متفاوتی که هر کس برای دیدن آن چیز واحد اتخاذ می‌کند. به اعتقاد پدیدارشناسان، متعلق شناسایی به‌خودی‌خود چیزی را آشکار نمی‌کنند؛ این انسان‌ها هستند که با نگاه به اشیا و طریقه ورود به روح جهان، آن را درمی‌یابند. «کانت» نیز گفته است که ما چیزها را نه آن‌چنان که فی‌نفسه هستند، بلکه آن‌چنان که بر ما می‌نمایند، درک می‌کنیم. ارتباط ما با جهان، با عین جهان نیست؛ بلکه با جهان است آن‌سان که بر ما می‌نمایند. نویسنده «کشف‌الاسرار» نیز که با دو رویکرد شرعی و عرفانی به پدیده‌های موجود در آیات قرآن می‌نگرد، ناخودآگاه در هر یک از این دو حوزه فکری تحت تأثیر جهان‌بینی‌های پذیرفته‌شده همان حوزه قرار گرفته و در واقع با قرار گرفتن در زاویه نگاه هر یک از رویکردهای شرعی یا عرفانی آیات و پدیده‌های منعکس‌شده در آنها در راستای دیدگاه‌های همان رویکرد تفسیر و

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکترا با عنوان «بررسی رویکرد پدیدارشناسانه مبیدی در کشف‌الاسرار با استفاده از

روش تحلیل گفتمان» است.

smahdirahimi@birjand.ac.ir

\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند

nayerepakmeh@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند

asamkhaniani@birjand.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند

تحلیل شده است. نمونه‌ای از این رویکردهای دوگانه، در نگرش نویسنده نسبت به خداوند مشاهده می‌شود. از این‌رو این مقاله بر آن است تا با بررسی صورت‌بندی گفتمانی میبدی در دو نوبت شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار، دوگانگی رویکرد نویسنده نسبت به «خدا» را تحلیل کند و جهان‌بینی‌های مطابق با هر حوزه فکری (شرعی و عرفانی) در این اثر نسبت به این پدیده را تحلیل نماید. این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی به پیش رفته، به این نتیجه رسیده است که «میبدی» در نوبت‌های دوم و سوم کشف‌الاسرار از صورت‌بندی‌های گفتمانی متفاوتی استفاده می‌کند تا متعلق شناخت را متناسب با بافت هر یک از این دو گفتمان ارائه دهد.

**واژه‌های کلیدی:** کشف‌الاسرار میبدی، پدیدارشناسی، متعلق شناخت، خداوند و صورت‌بندی گفتمانی.

## مقدمه

بررسی تاریخ تفسیر و تاریخ تطور پژوهش‌های تفسیری نشان می‌دهد که از زمان حیات پیامبر تا عصر جدید، در فرایند بازخوانش و تفسیر قرآن دورانی گذشته است و اندیشه‌ها، فرقه‌ها، مذاهب و منابع گوناگون فکری، هر یک خود را بر قرآن عرضه کرده‌اند و چنین بوده است که در طول سالیان، فهم‌های انسانی فراز و نشیب‌های بسیاری را در ساحت قرآن کریم به خود دیده است (میر عبداللہی، بی‌تا: ۲۳).

پس از رحلت پیامبر، وقایعی در متن یا در حواشی اسلام پدید آمد که به ظهور فرقه‌ها و مکاتب گوناگون انجامید. این فرقه‌ها که همه به اسم اسلام عمل می‌کردند، برداشت‌های مختلفی از اصول و فروع دین ارائه می‌دادند. از این‌رو در قرآن نیز که منبع اصیل فکری و اعتقادی این فرقه‌ها و مکاتب بود، روش‌ها و گرایش‌های گوناگونی در تفسیر به وجود آمد (همان: ۲۲). بنابراین می‌توان گفت دریافت‌های گوناگون و گاه متضادی که در طول تاریخ تفسیر از قرآن به عمل آمده است، ریشه در اختلاف روش‌های تفسیری دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۳). هر کدام از این روش‌های تفسیری در باب فهم و برداشت آیات الهی از یکسو در بستر و ریشه‌ها و عواملی شکل گرفته و از دیگر سو هر یک از آنها، آثار و تأثیرات خود را بر حوزه اندیشه اسلامی بر جای گذاشته است (شمخی، ۱۳۹۱: ۹۵).

در این میان، یکی از بنیادی‌ترین عواملی که منجر به انشعاب روش‌های مختلف تفسیری است، بحث بر سر همه فهم بودن یا نبودن قرآن است. در این بین، گروهی در تفسیر کلمات الهی، دست عقل و رأی را بسته دیده‌اند و آن را در شمار تفسیر به «ظن» که ناسزا است به حساب آورده‌اند (میر عبداللہی، بی‌تا: ۲۲). پیروان این گروه معتقدند که «من فسّر القرآنَ برایه فأصاب، فقد اخطأ» (راغب، ۱۴۰۵: ۹۳) یعنی کسی که قرآن را با توجه به فهم و اندیشه خود تفسیر کند، حتی اگر به معنی حقیقی قرآن دست یابد، دچار خطا شده است. معتقدان این شیوه تفسیری، با عنوان «نص‌گرایان» یا «ظاهرگرایان» شناخته می‌شوند. بی‌شک ظاهرگرایی در تفسیر متون مقدس، قدیم‌ترین شیوه به شمار می‌آید (شمخی، ۱۳۹۱: ۹۶). نص‌گرایی، دیدگاه‌های متفاوتی را در برمی‌گیرد. در یک نگاه می‌توان اهل حدیث، سلفی‌ها - اعم از قدیم و جدید - اشعریان متقدم، اخباری‌ها و مدعیان مکتب تفکیک را زیر مجموعه آن محسوب داشت (آریان، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۹).

اما در برابر این نظریه که مخاطب قرآن را از دایرهٔ عموم به طیف خاصی محدود می‌کند، نظریه‌ای دیگر وجود دارد مبنی بر اینکه همگانی‌بودن رویکرد زبانی قرآن و خطاب همگانی آن، هم فهم‌پذیری عمومی آن را مورد عنایت قرار داده، هم تصریح می‌نماید که قرآن سبکی دارد که عرف عام مردم می‌توانند رهنمود آن را دریابند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۵: ۲۰). به اعتقاد علامه طباطبایی، این جمله که «قرآن را به غیر بیان معصوم نمی‌توان فهمید»، اشتباه است (باقری، ۱۳۸۸: ۹۳). برخلاف نص‌گرایان، مفسران عقل‌گرا معتقدند که علی‌رغم فاصلهٔ زمانی میان عصر نزول و عصر تفسیر، فهم عینی امکان‌پذیر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۷۲).

یکی دیگر از عوامل اختلاف فهم‌ها از قرآن و گوناگونی و اختلاف روش‌های تفسیری مربوط به دانش و تخصص‌هایی است که مفسران از آن برخوردار بوده‌اند. بدون شک اگر مفسر در زمینه‌ای خاص که در قرآن کریم در آن زمینه سخن گفته شده است، تخصص و اطلاعات مناسب داشته باشد، پرسش‌های فراوانی برایش مطرح می‌شود که در استنطاق آیات، آن را به کار می‌بندد. در عمل نیز تفاوت را در تفاسیر موجود ملاحظه می‌کنیم؛ مفسری که با اطلاعات فلسفی پیشین به سراغ قرآن رفته، زمینهٔ توجه به مباحثی برایش فراهم شده که دیگری هیچ توجهی به آنها نکرده است و مفسری که با اطلاعاتی در زمینهٔ روان‌شناسی و با ذهنی آکنده از پرسش‌های ناظر به ساحت‌های این دانش به سراغ قرآن کریم رفته، مطالبی از آیات استخراج کرده که برای دیگری این امر میسر نشده است. از آنجا که پیش‌دانسته‌های همهٔ مفسران یکسان نیست و از پیش‌دانسته‌های ضروری برای تفسیر که بگذریم، همهٔ مفسران در تمامی زمینه‌های دانش بشری تخصص ندارند. به صورت طبیعی هر مفسری به تناسب تخصص خود می‌تواند در مواردی که محتوای آیات با دانسته‌های پیشین تناسب داشته باشد، از آنها برای تبیین محتوای آیات استفاده کند (باقری، ۱۳۸۸: ۸۲).

خوانش‌های بسیاری از قرآن صورت گرفته است که همهٔ آنها در نتیجهٔ اختلاف مفسران در صبغه‌های فرهنگی، اجتماعی و روش‌های مورد نظر آنان بوده است. علاوه بر موارد یادشده بر اساس ویژگی‌های خاص، تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز از روش‌های تفسیری صورت گرفته است. برخی، روش‌های تفسیری را به پنج گروه تقسیم‌بندی کرده‌اند: روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیر روایی، روش تفسیر ادبی، روش تفسیر



عقلی و روش تفسیر باطنی (آزاد و رضایی کرمانی، ۱۳۸۹: ۱۲). برخی دیگر، آن را به دو گروه تقسیم کرده‌اند: تفسیر نقلی یا سمعی و تفسیر به رأی (تأویل) (دهقان و حسین‌زاده، بی‌تا: ۱۴). برخی نیز مفسران قرآن را بر اساس شیوه‌ای که در پی گرفته‌اند، به سه گروه متن‌گرایان، شبه‌متن‌گرایان و محتواگرایان تقسیم‌بندی کرده‌اند.

تفاسیر و خوانش‌های بسیار از قرآن مجید در طول تاریخ، بیانگر این است که مفسران آنها از دیدگاه‌های متفاوتی به تفسیر نگریسته‌اند. به تعبیر پدیدارشناسان، ما به طور طبیعی چیزها را می‌بینیم، اصوات را می‌شنویم و حتی قادریم آنها را بدون پیش‌داوری و صرفاً برحسب آنچه در معرض دید و شنید ما قرار می‌گیرد، توصیف کنیم. به اصطلاح می‌توانیم به قدر طاقت خود به چیزها، اشخاص و متون اجازه و مجال دهیم تا خودشان سخن گویند. البته چنین کاری در بدو امر نیز طبیعی نیست که همه با دیدن چیزی واحد به توصیفی واحد برسند. به عنوان مثال: شاعر، درخت سرو را همان‌گونه توصیف نمی‌کند که گیاه‌شناس. چه بسا برای اهالی روستایی پرتافتاده، درخت سرو عاملی برای برآوردن حاجات باشد و برای شخصی دیگر، سایه‌ساری برای استراحت (جمادی، ۱۳۸۵: ۴۰۶).

این وضع درباره کلام الهی نیز صدق می‌کند. قرآن بسته به جایگاه نظر و دیدگاه هر مفسری، جلوه‌هایی متفاوت داشته است. یک عارف، آیات قرآن را از دیدگاهی می‌نگرد که فیلسوف قادر به دیدن و درک آن نیست و یک متشرع، بُعدی از آیات الهی را می‌بیند که برای یک ادیب، مبهم و مغشوش است. «یکی از فصول عمده کتاب پدیدارشناسی هگل، با عنوان «این-اینجا-اکنون» است. یعنی پدیدار... در مکان و زمانی که ساحت و بعد و نحوه شناخت فاعل شناسا را نشان می‌دهد، مورد مطالعه قرار می‌گیرد» (نوالی، ۱۳۸۰: ۲۲۷). پدیدارشناسان می‌گویند ما از رهیافت فعالیت‌های ذهنی متفاوتی به سوی یک ابژه<sup>۱</sup> رهنمون می‌شویم. هر زمان که من سعی می‌کنم ابژه‌ای را از نو دریابم، این عمل به وسیله درکی جدید صورت می‌گیرد و بنابراین ابژه‌ای جدید به ساحت فهم من می‌آید. به دلیلی مشابه، غیر ممکن است که چندین سوژه<sup>۲</sup>، یک ابژه را به طور همسان تجربه کنند (Zahavi, 2003: 15). این بدان معناست که بسته به اینکه هر

1. object

2. subject

یک از مفسرین، از چه ساحت و بعدی به آیات قرآن بنگرند و اینکه چه چشم‌اندازی را برای خود اتخاذ کنند، خوانش و در نتیجه تفاسیر متفاوتی را ارائه کرده‌اند. این نشان می‌دهد که کلام الهی، بسته به جایگاه نظر و دیدگاه هر مفسری، جلوه‌ای متفاوت داشته است. بنا بر مطالب یادشده می‌توان ادعا کرد که آنچه در تعیین معنای کلام الهی، نقش مهم و اصلی را ایفا می‌کند، تعامل بین مورد شناسایی «قرآن» و تجربه فاعل شناساست. وجود این نسبت یا رابطه میان آگاهی و ابژه یا موضوع آگاهی را «هوسرل»، حیث التفاتی می‌نامد (ضمیران، ۱۳۸۰: ۷۲).

التفاتی بودن آگاهی بیانگر نوعی بازتاب و رؤیت درونی در آگاهی است که بنا بر آن، ما نه به خود ابژه، بلکه به تجربه آن ابژه دست می‌یابیم. ابژه‌ها در این تجربه همچون داده پدیدار می‌شوند؛ به همین دلیل آنها پدیدار نامیده می‌شوند (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۲). پدیدارهای زیادی از هر پدیده وجود دارد که بستگی به چشم‌انداز فاعل شناسایی دارد (Cerbone, 2006: 33). بنابراین می‌توان کلام الهی را پدیده و تفاسیر بی‌شماری که از آن به عمل آمده است، پدیدار نامید.

چیزهای یکسان برای هر شخص به شیوه‌ای متفاوت پدیدار می‌شود و این پدیدارشدن مطابق است با مکان‌های متفاوتی که هر کس برای دیدن آن چیز واحد، اتخاذ می‌کند. اشیا دارای جهات عقب، جلو، بالا و پایین هستند و آنچه [برای من در حکم] جلو است، ممکن است برای دیگران [در حکم] عقب باشد و مانند آن. اما آن (شیء)، یک شیء واحد است با خصوصیات یکسان. اگر دو نفر جای خود را با یکدیگر عوض کنند یا تصور کنند که جایشان با یکدیگر عوض شده است، آنگاه هر دو شخص پدیدارهای یکسانی را در آگاهی خود خواهند یافت که پیش از آن، آن را در آگاهی دیگری یافته بودند (Frain, 2002: 98).

پدیدار، امر واقعی متحرک است، گذری از امر واقع به امر واقع دیگر است که لحظه به لحظه خود را دگرگون می‌سازد. یعنی کلام الهی به عنوان یک پدیده، ابعاد مختلفی دارد و هر کسی بسته به چشم‌انداز خود می‌تواند تنها یک بعد از آن را ببیند.

دلیل این امر که تاکنون همه مفسران نتوانسته‌اند به تفسیر واحدی از آیات قرآن دست یابند، آن است که آیات به مثابه یک پدیده، به‌خودی‌خود حقیقتی را مطرح نمی‌کنند و این مفسران هستند که با نوع نگاه خود، به آن معنا می‌بخشند.

پدیدارشناسان می‌گویند باید موقتاً باب تجربه را بست و مسئله واقعیت عینی یا مسئله محتوای واقعی را کنار گذاشت و فقط و فقط و منحصرأ دقت را به طرف «واقعیت در آگاهی و به اشیا» از آن جهت که در آگاهی و به وسیله آگاهی به آنها التفات شده است، توجه کرد (ورونو و وال، ۱۳۷۲: ۲۵-۵۶). به اعتقاد پدیدارشناسان، در حقیقت اشیا به خودی خود چیزی را آشکار نمی‌کنند، این انسان‌ها هستند که با نگاه به اشیا و طریقه ورود به روح جهان، آن را درمی‌یابند (کوربن، ۱۳۶۹: ۲۱).

این وضع درباره تفسیر قرآن نیز صدق می‌کند. ارتباط هر شخص با آیات قرآن (پدیده تفسیر)، ارتباط با عین آن آیه نیست؛ بلکه ارتباط هر شخص با آن آیه است بدان‌سان که بر آن شخص می‌نماید. معنایی که هر شخص از آیه‌های قرآن درمی‌یابد به همان صورتی است که آن آیه در تعامل با دیدگاه آگاهی شخصی خود را جلوه داده است. به طور کلی فلسفه پدیدارشناسی در قرن بیستم، فلسفه جدیدی است که برنامه‌های جدیدی در فلسفه دارد و سؤال اساسی که در آن مطرح می‌شود، مسئله حضور اشیاست چگونه که در آگاهی ظاهر می‌شوند (بابک معین، ۱۳۹۰: ۱۷). بنابراین در فلسفه پدیدارشناسی، نیت و اراده فردی، کانون شناخت و درک او می‌شود. اساس نظریه ادموند هوسرل<sup>۱</sup> بر این است که اشیای موجود در جهان، تنها در فهم و درک ادراک‌کننده آنها دارای معنی‌اند و به همان صورتی که او آنها را تجربه می‌کند، برای او وجود دارد.

### بیان مسئله

در «کشف‌الاسرار»، آیات قرآن از منظر دو رویکرد شرعی و عرفانی تفسیر شده است. نویسنده این تفسیر با در نظر گرفتن اینکه دو حوزه مختلف شرع و عرفان، دیدگاه‌هایی متفاوت و گاه متضادی نسبت به یک پدیده دارند و هر پدیده از پس هر کدام از این دو رویکرد، به گونه‌ای متناسب با همان رویکرد پدیدار می‌گردد، ناخودآگاه در هر یک از این دو حوزه فکری تحت تأثیر جهان‌بینی‌های پذیرفته‌شده همان حوزه واقع گشته و آیات، مسائل و پدیده‌های مشترک قرآنی با ورود به هر رویکرد در راستای دیدگاه‌های

1. Edmund Gustav Albrecht Husserl

آن، تفسیر و تحلیل شده است.

نمونه‌ای از این رویکردهای دوگانه، در نگرش نویسنده نسبت به پدیده «خدا» مشاهده می‌شود. از این رو این مقاله بر آن است تا با بررسی صورت‌بندی گفتمانی میبیدی در دو نوبت «النوبه الثانیه» و «النوبه الثالثه» کشف‌الاسرار - که به ترتیب دارای گفتمان‌های شرعی و عرفانی هستند - دوگانگی رویکرد نویسنده نسبت به این پدیده و جهان‌بینی‌های هم‌راستا با هر حوزه فکری در این اثر نسبت به این پدیده را بکاود.

### پیشینه تحقیق

بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، تحقیقاتی در حوزه پدیدارشناسی و ادبیات صورت گرفته است که از جمله آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد: «پدیدارشناسی و سنخ‌شناسی، مخالف‌خوانی‌های احمد شاملو»، مقاله‌ای از سینا جهان‌دیده کودهی (۱۳۹۱) است. دستاورد این مقاله آنچنان که نویسنده به آن اشاره می‌کند این است که احمد شاملو بارزترین شاعری است که با روش‌های مخالف‌خوانی به ساختاری نو در شعر دست می‌یابد.

مقاله‌ای دیگر با عنوان «پدیدارشناختی هرمنوتیکی شعر؛ بازخوانش شعر «دیوار» اثر احمد شاملو» از حسام دهقانی (۱۳۸۸) است. همچنان که از نام آن پیداست، نویسنده در آن، شعر «دیوار» را بر اساس مؤلفه‌های پدیدارشناسی بررسی و تحلیل کرده است. در این میان، تنها مقالاتی که به بررسی رویکرد پدیدارشناسانه یک نویسنده یا شاعر پرداخته است، شامل این موارد است:

- «رویکرد پدیدارشناختی در شعر سهراب سپهری» (سام‌خانی، ۱۳۹۲) که در آن مؤلفه‌هایی مثل حضور قاطع «من» متفکر شاعر در تعریف پدیده‌ها و ارائه گزاره‌ها، ابراز تردید در آموزه‌های عرفی، سنتی و علمی، به تعلیق در آوردن پیش‌فرض‌ها و رجوع به عین اشیا، تأکید بر فهم و ادراک پدیده‌ها، بازتعریف پدیده‌های مادی و انتزاعی، عادت‌گریزی، داشتن نگاه چندبعدی و توصیه به کشف بعد پنهان پدیده‌ها و... که از مؤلفه‌های پدیدارشناسی هستند، در اندیشه و آثار سپهری بررسی شده است.

- «نقد رویکرد پدیدارشناختی هوسرلی در قصه‌های مجید» (سام‌خانی و موسوی نیا، ۱۳۹۳)؛ این تحقیق مبتنی بر تحلیل عناصر متن، رفتار شخصیت‌ها، به‌ویژه رفتار و سازمان ذهنی «مجید» و تطبیق آن با آرای پدیدارشناسی است و نشان می‌دهد که مؤلفه‌های این نگرش در قصه‌های مجید، اثر هوشنگ مرادی کرمانی وجود دارد.
  - «مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرلی در شناخت‌شناسی مثنوی معنوی» (ر.ک: سام‌خانی، ۱۳۹۲)؛ نویسنده در این تحقیق نشان می‌دهد که مهم‌ترین مؤلفه‌ها و الزامات شناخت‌شناسی مثنوی با مبانی نظری و الزامات عملی پدیدارشناسی هوسرلی (فنومنولوژی) هم‌خوانی دارد.
- در حوزه ارتباط میان کشف‌الاسرار و آرای پدیدارشناسی تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است.

### روش تحقیق

- پژوهش حاضر با بررسی صورت‌بندی گفتمانی کشف‌الاسرار در نوبه‌الثانیه و نوبه‌الثالثه این تفسیر، به بررسی دیدگاه پدیدارشناسانه میبندی نسبت به «خداوند» در دو بخش شرعی و عرفانی این تفسیر پرداخته است. بررسی صورت‌بندی گفتمانی میبندی در این دو نوبت، در این حوزه‌ها صورت گرفته است:
۱. کاوش در کلمات و صفات مورد استفاده در ارتباط با خداوند در هر یک از دو گفتمان شرعی و عرفانی.
  ۲. بررسی تفاوت در تفسیر آیات در دو نوبت‌الثانیه و الثالثه.
  ۳. بررسی تفاوت رابطه خداوند با انسان در دو گفتمان شرعی و عرفانی.
  ۴. بررسی شیوه تربیتی و هدایتی خداوند در دو گفتمان شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار.

## صورت‌بندی گفتمانی میبیدی در دو نوبت شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار در باب پدیده «خدا»

در تفسیر کشف‌الاسرار، دو نوع گفتمان وجود دارد که هر یک بر اساس ایدئولوژی‌های خود، تصویری منحصر به فرد از خدا ارائه می‌کند. جمع دو گفتمان شرعی و عرفانی در کنار یکدیگر در تفسیر کشف‌الاسرار، زمینه‌ای برای هویت‌یابی هر یک از این گفتمان‌ها فراهم آورده است؛ زیرا بر ساختن یا بازنمایی گفتمان رقیب، راهی است برای اعمال قدرت یک گفتمان و در عین حال هویت‌یابی آن. گفتمان و کلیه نهادهای وابسته آن، به واسطه گفتمان رقیب هویت می‌یابند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۱). بهترین شکل هویت‌یابی گفتمان، وجود رقیبی است که کاملاً در نقطه مقابل باشد. از این رو گفتمان برای ایجاد قطعیت مطلق و حذف اشتراکات و هم‌پوشانی‌های خود با گفتمان رقیب به ساده‌سازی، کلیشه‌سازی و حذف تنوع معانی در گفتمان رقیب می‌پردازد. در صورت تقدم زمانی گفتمان رقیب، سعی می‌شود عناصری که در جریان تحول تاریخی از آن به گفتمان خود رسیده‌اند، پنهان بمانند (کتمان تاریخ‌مندی). گفتمان می‌کوشد با اثبات تقابل و قطبیت و کتمان عنصر تاریخ‌مندی، هر نوع ارتباط و گفت‌وگوی بینامتنی را نفی کند، زیرا آن را خطری برای هویت منحصر به فرد خود می‌داند. بنابراین تلقی گسست و تقابل، جایگزین تحول و بازتولید عناصر تاریخی می‌شود.

«گفتمان» یا کلام، به هر قطعه یا پاره‌ای از زبان گفته می‌شود که به قصد برقراری ارتباط به کار برده شده باشد و «تحلیل گفتمان» به بررسی شیوه‌ها، راهبردها و عناصری اطلاق می‌شود که به گفتمان پیوستگی می‌بخشند؛ یعنی شناسایی و توصیف قواعد و سازوکارهایی که از رهگذر آنها، کاربرد پاره‌ای از زبان دارای پیوستگی می‌شود و گویندگان زبان می‌توانند آن را به درستی تعبیر و درک نمایند و نبود آنها موجب اختلال در یک موقعیت ارتباطی خاص می‌شود. برای آنکه یک نشانه با نشانه‌های دیگر در شبکه گفتمانی سازگار شود، یک معنا از معنای متعدد آن برجسته و در پیوند با عناصر موجود تثبیت می‌گردد و معنای دیگر به حاشیه رانده می‌شود. بنابراین گفتمان بستری است برای انسداد معنای نشانه‌ها و تقلیل آنها به یک معنا از انبوه معنای موجود و محتمل.

لاکلا و موف<sup>۱</sup> معتقدند که نشانه‌ها حول یک نقطه مرکزی، یعنی نشانه برجسته‌ای که در مرکز گفتمان دچار قطعیت معنا شده است می‌چرخند و نظم می‌یابند، تا به تدریج با آن هماهنگ شوند و معناهای دیگرشان به حاشیه رانده شود. در نگاه عرفانی به «خدا»، معانی و مدلول‌های ویژه‌ای از بخشش بی‌چون و چرای مسلمانان، مهربانی و بخشش نسبت به عاصیان و گناهکاران و رفتار فاضلانه نسبت به بندگان... در یک شبکه برجسته می‌شود و معانی دیگر به حاشیه رانده می‌شود و با توجه به این انسداد معنایی، به عنوان مثال «جلیل و جبار، خداوند بزرگوار، رهی دار، نام دار، کریم و بردبار، وفادار، عظیم، که هر کس را خداوند است... و ضعیفان را دستگیر و مهر پیوند است» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۷۷)، گزاره‌ای است که در مرکز گفتمان عارفانه به قطعیت معنا رسیده است. انسداد معنایی یادشده، بسیاری از دیدگاه‌های متشرعانه نسبت به شیطان از جمله توبیخ گناهکاران، خشمگین بودن خداوند نسبت به کافران و آماده‌سازی جهنم برای ایشان و... را به حاشیه رانده است. سیمایی که از خداوند در هر یک از دو گفتمان شرعی و عرفانی نموده می‌شود، نشأت گرفته از همین گزاره‌هاست.

در یک گفتمان، چندین گزاره یا حکم مشارکت دارند. این گزاره‌ها یکدیگر را توجیه می‌کنند، با یکدیگر سازگارند و هر گزاره در ارتباط با تمام گزاره‌ها عمل می‌کند. فوکو<sup>۲</sup>، این روابط را صورت‌بندی گفتمانی می‌نامد (هال، ۱۳۸۶: ۶۲). قدرت و نفوذ یک گفتمان تا حد زیادی به صورت‌بندی گفتمانی یکپارچه و منسجم آن وابسته است. در گفتمان شرعی، صورت‌بندی گفتمانی در راستای خشمگین و ترسناک بودن خدا به کار رفته است. نویسندگان در تمام قسمت‌های شرعی تفسیر خویش کوشیده است که با وسایلی که بعداً ذکر آن خواهد آمد، این صورت‌بندی را ترتیب دهد. در گفتمان عرفانی این تفسیر نیز صورت‌بندی‌ای کاملاً مغایر با قسمت شرعی ارائه شده است. برخی از این صورت‌بندی‌های گفتمانی عبارتند از:

---

1. Laclau and Mouffe  
2. Michel Foucault

## تفاوت کاربرد کلمات درباره پدیده «خدا»

### در دو گفتمان شرعی و عرفانی کشف الاسرار

ون دایک<sup>۱</sup> در تعریف گفتمان، سه بعد اصلی را در نظر می‌گیرد: کاربرد زبان، برقراری ارتباط میان باورها (شناخت) و تعامل در موقعیت‌های اجتماعی (ون دایک، ۱۳۸۲: ۱۷-۱۸). وظیفه یا هدف اصلی مطالعه گفتمان، فراهم آوردن توصیفی یکپارچه از این سه بعد اصلی گفتمان است: چگونه کاربرد زبان بر باورها و تعامل‌ها، تأثیر می‌گذارد یا برعکس، چگونه تعامل بر نحوه سخن گفتن مردم تأثیر می‌گذارد و یا چگونه باورها، کاربرد زبان و تعامل را کنترل می‌کنند. در واقع می‌توان گفت که گفتمان، شکلی از کاربرد زبان است. بنابراین برای تبیین مفهوم گفتمان باید بین زبان محض که نظامی هماهنگ است و زبانی که در هنگام کاربرد استفاده می‌شود، تمایز قایل شویم؛ زیرا زبان هنگام کاربرد، پدیده‌ای اجتماعی است که محکوم به برخی شرایط اجتماعی است.

یکی از سطوح اولیه زبان، واژه‌ها هستند. بنابراین می‌توان گفت که بین باورها و ایدئولوژی‌های موجود در هر یک از گفتمان‌های شرعی و عرفانی کشف الاسرار و واژه‌های به کار رفته درباره پدیده «خدا» در هر یک از این گفتمان‌ها، پیوندی عمیق برقرار است و بنا به تفاوت باورها در هر یک از این گفتمان‌ها، واژه‌های به کار رفته درباره پدیده خدا نیز بسیار متفاوت هستند.

### کاربرد کلمات مرتبط با خداوند در گفتمان عرفانی کشف الاسرار

این بخش شامل بررسی کاربرد واژه‌های مرتبط با خداوند و همچنین کاربرد صفات برای خداوند در گفتمان عرفانی است که جداگانه به بررسی هر یک پرداخته می‌شود.

۱- کاربرد واژه‌های مرتبط با خداوند در گفتمان عرفانی: در گفتمان عرفانی، کلماتی که در ارتباط با خداوند استفاده شده است، متناسب است با فضای گفتمان عرفانی و سیمایی که از خداوند در این ایدئولوژی وجود دارد. بیشتر کلمات مورد استفاده در این بافت، حول محور بخشندگی، آمرزگاری، مهربانی و لطف پروردگار می‌چرخد. برای نمونه: مهربانی (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴)، نیکوکاری (همان: ۲۴)، مغفرت (همان، ج ۲: ۲۳۲ و ج ۳: ۲۶)،

1. Henry van Dyke



لطف و کرم (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۳ و ج ۲: ۲۶۸)، کرامت (همان، ج ۲: ۱۰۵)، کرم و حلم (همان، ج ۱: ۷۷)، نواخت (همان، ج ۱: ۱۲۳، ج ۳: ۲۶)، نعمت (همان، ج ۱: ۱۲۳) مادر (همان، ج ۳: ۴ و ۲۰)، پدر (همان، ج ۴: ۱۸۹)، آمرزیدن (همان، ج ۳: ۲۶)، آمرزگاری و بردباری (همان، ج ۴: ۱۵۶)، بشارت (همان: ۱۹۱)، رأفت و رحمت (همان: ۱۸۹).

۲- کاربرد صفات برای خداوند در گفتمان عرفانی: صفات به کار رفته درباره خدا در گفتمان عرفانی، متناسب با فضای گفتمانی و ایدئولوژی خاص عرفان درباره خداست. بیشتر صفات گویای مهربانی، بخشندگی و بنده‌نوازی خداوند است. برای نمونه: بخشنده (همان، ج ۱: ۶۹)، جواد و مفضل (همان: ۱۲۳)، فراخ‌بخش (همان: ۱۲۳)، کارساز بندگان... نگهبان، به سر برنده شغل ایشان بی‌ایشان، دل‌دهنده تائبان، پذیرنده عذرخواهان... خداوند باوفا، دهنده عطا، پوشنده خطا (همان، ج ۲: ۵۰۵)، پناه عاصیان (همان، ج ۳: ۷۷)، مهربان وفادار، نوازنده رهبران (همان: ۱۰۵)، دلارام مهین (همان، ج ۴: ۲۹۱)، مهربان بردبار، لطیف و نیک‌یار (همان: ۲۹۲).

خدای گفتمان عرفانی، خدایی است که: «بنده را بر ناسزای ببند و به عقوبت می‌نشتابد، از بنده کفر می‌شنود و نعمت از وی بازنگیرد» (همان: ۴۲)، نیز «بندگان را... با هزار لطف می‌نوازد و کارشان می‌سازد. رهی‌دار، که از کار رهی آگاه است، رهی را پشت و پناه است» (همان، ج ۲: ۲۶۸).

میبدی در این قسمت خداوند را در آمرزندگی و مهربانی، اینگونه توصیف می‌کند: «... هرچند رهی شوخ‌تر، وی جل جلاله کریم‌تر. هرچند رهی ببریده‌تر، الله او را بازخواننده‌تر» (همان: ۳۸۴). «کریم و غفار، رهی‌دار، مهربان... به کرم خویش نوازنده بندگان؛ به فضل خویش، سازنده کار ایشان؛ پیداکننده نور عنایت خویش با دوستان... خداوندی بخشاینده و بر بخشودن پاینده... هر کس را چنان که سزای اوست و به قدر و اندازه و روش اوست، و از هر کس آن درخواهد که در وسع و توان اوست» (همان: ۴۱۰).

در گفتمان عرفانی، توصیفات که خداوند از خود برمی‌شمارد، این‌چنین است: «بنده من فعلت ما فعلت و استحییت ان اظهر علیک» (همان، ج ۱: ۷۷) «... چون خود را بفروشی، دیگران بی‌عیب خرنند و ما با عیب خریم، دیگران با وفا خوانند و ما با جفا خوانیم»

۱۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
(میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۴) «متولی حساب بندگان منم، تا کس را به عیوب ایشان وقوف  
نیفتد که شرمسار شوند» (همان: ۲۴).

کاربرد کلمات مرتبط با خداوند در گفتمان شرعی کشف‌الاسرار  
این بخش شامل بررسی کاربرد واژه‌های مرتبط با خداوند و همچنین کاربرد صفات  
برای خداوند در گفتمان شرعی می‌شود که جداگانه به بررسی هر یک پرداخته می‌شود.

۱) کاربرد واژه‌های مرتبط با خداوند در گفتمان شرعی کشف‌الاسرار: در گفتمان شرعی،  
واژه‌هایی که در ارتباط با خداوند استفاده شده، متناسب است با چهره‌ای که در این  
فضای گفتمانی از خداوند ارائه می‌شود. این واژه‌ها حول محور قهاربودن خدا، ترس از  
خدا و عذاب خاطیان در نتیجه غضب خداوند می‌چرخد. برای نمونه: ترس (همان: ۱۰۱ و  
ج ۳: ۱۱۲)، هیبت (همان، ج ۱: ۱۰۴)، غضب (همان: ۱۰۴، ۹۳)، عقوبت (همان: ۱۲۳، ۱۰۴)، آتش  
دوزخ (همان: ۱۰۴)، عذاب (همان: ۶۶، ج ۲: ۴۶۱)، تعذیب (همان، ج ۱: ۹۳)، سخط و نقت،  
نومیدی (همان، ج ۲: ۳۷۶) اهانت و مذلت (همان، ج ۱: ۶۷)، تهدد (همان، ج ۲: ۳۱۱)، انتقام  
(همان، ج ۱: ۱۲۳)، نیامرزیدن (همان، ج ۴: ۱۵۰).

۲) کاربرد صفات برای خداوند در گفتمان شرعی کشف‌الاسرار: صفاتی که در گفتمان  
شرعی برای خداوند استفاده شده است، متناسب با بافت گفتمانی شرع و چهره‌ی ارائه‌شده  
از خداوند در این نهاد گفتمانی است. بیشتر صفات بیانگر قدرت خداوند و مقام متعالی  
اوست. برای نمونه، توصیفی که خداوند از قدرت خود در این قسمت از کشف‌الاسرار ارائه  
می‌دهد، این چنین است:

«من خداوندم که هفت طبقه آسمان و هفت طبقه زمین بیافریدم و هرچه در آن  
است از حرکات و سکناات جانوران، تا آن مورچه که در زیر هفتم طبقه زمین است و در  
خود بجنبد، همه می‌دانم» (همان، ج ۱: ۷۷). «مستحق عبادت و طاعت، آفریدگار، خداوند،  
ولی نعمت» (همان: ۶۱)، «میراننده و هلاک‌کننده» (همان: ۶۱)، «این خدا کیست که

تحلیل ظرفیت پدیدارشناسی رویکرد به خداوند در ... / ۱۵  
کراهیت دارد از کافر، طاعت او، چنان که کراهیت دارد از مؤمن، معصیت او» (میبدی،  
۱۳۷۱، ج ۲: ۲۷)، رب العالمین (همان، ج ۴: ۲۱۵)، خالق، پادشاه (همان، ج ۱: ۹۳).

### تفاوت در تفسیر آیات در دو گفتمان شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار

به تعبیر پدیدارشناسان، هر عنصر زبانی را با توجه به نقش آن در کل متن یا سیستم در نظر می‌گیرند. متن نیز در گسترده‌ترین مفهوم آن، رخدادی اجتماعی یا محصول فعل و انفعالات اجتماعی شرح داده شده است.

بررسی نمونه‌های بسیاری در کشف‌الاسرار نشان می‌دهد که میبدی با استفاده از عوامل غیر ساختاری نظیر حذف، افزایش و کاهش بار معنایی (در روند تفسیر آیات در هر گفتمان)، پیام را سازمان‌دهی می‌کند و به این طریق می‌کوشد تا آن را با بافت موقعیتی ارتباط دهد.

### تفسیر آیات در گفتمان عرفانی کشف‌الاسرار

گاه در گفتمان شرعی کشف‌الاسرار، آیات به نحوی تفسیر می‌شوند که به لحاظ محتوایی، متفاوت یا مخالف ایدئولوژی و بافت گفتمانی عرفان است و تصویری که در این آیات از خدا ارائه می‌گردد، متفاوت و متضاد با تصویری است که در عرفان وجود دارد. در اینگونه موارد، مفسر تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا این اختلافات را از بین ببرد و فضای گفتمانی عرفان را به صورت یکپارچه حفظ کند. بدین ترتیب از شیوه‌های گوناگونی برای یکدست‌سازی بافت ایدئولوژیکی عرفانی در مقابل شرعی استفاده می‌کند و حتی تفاوت‌ها و تضادهای موجود در برخی آیات را که تفکری متفاوت با جهان‌بینی عرفانی درباره‌ی خداوند ارائه می‌کند، از بین می‌برد. برخی از این شیوه‌ها عبارتند از:

#### ۱- تفاوت در تفسیر در گفتمان عرفانی کشف‌الاسرار

مفسر برای یکپارچه‌سازی فضای گفتمانی عرفان، گاه آیاتی را که چهره‌ای متفاوت از خدا نسبت به آنچه در عرفان وجود دارد به نمایش می‌گذارد، به صورتی متفاوت نسبت به آنچه از ظاهر آیه دریافت می‌شود، تفسیر می‌کند و برای اینکه ایدئولوژی گفتمان عرفانی را در بافت مخصوص به آن وارد تفسیر کند، آیه را به شکلی متفاوت با محتوای

۱۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

آن تفسیر می‌کند. وی این تفاوت را با استفاده از دو شیوه در متن اعمال می‌کند: یا به بار معنایی آیه چیزی می‌افزاید که متناسب با بافت گفتمانی عرفان است و یا از بار معنایی آیه چیزی می‌کاهد. آنچه کاسته می‌شود چیزی است که متفاوت با فضای گفتمانی عرفان است.

۱-۱- افزایش بار معنایی در گفتمان عرفانی: مفسر برای هماهنگ کردن حال و هوای آیه با فضای گفتمان عرفانی در تفسیر خود، گاه مطالبی به آن می‌افزاید. این مطالب برگرفته از ایدئولوژی عرفانی است که در ظاهر آیه مورد تفسیر وجود ندارد؛ اما گویی وقتی مفسر از منظر عرفانی به آن می‌نگرد، معانی و تفاسیری، علاوه بر آنچه در خود آیه گفته شده است نیز از دل آن بیرون می‌کشد. برای نمونه: «مالک یوم الدین / ایتاک نعبد و ایتاک نستعین» (فاتحه/۴).

تفسیر آیه در گفتمان شرعی:

«می‌گویند شما که مؤمنانید، از سر خضوع و خشوع و تذلل و زاری و تضرع گویند: خداوندا، تو را پرستیم، نه کسی دیگر را که خداوند آفریدگار و کردگار و پروردگار بی‌شریک و انباز به حقیقت تویی نه کسی دیگر. خداوندا اکنون که این بشناختیم و به آن ایمان آوردیم، از تو یاری می‌خواهیم بر هر چه ما را در آن توان و حیل نیست، جز به ارادت و تقدیر تو برآمدن آن نیست» (میبدی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۳).

تفسیر آیه در گفتمان عرفانی:

«و گفته‌اند معنی دین اینجا شمار است و پاداش می‌گوید مالک و متولی حساب بندگان منم، تا کس را به عیوب ایشان وقوف نیفتد که شرمسار شوند، هر چند که حساب کردن راندن قهر است، اما پرده از روی کار برنگرفتن در حساب عین کرم است، خواهد تا کرم نماید پس از آنکه قهر راند. این است سنت خدای جل جلاله هر جای که ضربت قهر زند، مرهم کرم برنهد» (همان: ۲۴).

توضیح: مفسر در تفسیر این آیه در گفتمان عرفانی، ستار بودن خدا را نیز - که در آیه به آن اشاره نشده است و از ایدئولوژی‌های موجود در عرفان است - به آن افزوده است.

۱-۲- کاهش بار معنایی آیه در گفتمان عرفانی: گاه در آیه‌ای، مطالبی بیان می‌شود که با ایدئولوژی‌های عرفان، متفاوت یا متضاد است. بنابراین مفسر برای حفظ بافت گفتمانی گفتمان مورد نظر (عرفان)، مطالب مغایر با این ایدئولوژی را از تفسیر آیه حذف می‌کند. برای نمونه: «وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ...» (انفال/۱۱۲).

تفسیر آیه در گفتمان شرعی:

«... اشارت آیت آن است که هر که روی به طاعتی نهد از طاعات و عبادات حق و قصد وی در آن درست باشد، خاست و نشست وی در آن، رنج و راحت وی در آن، حرکات و سکناات وی، همه حسنات بود و وی را به آن درجات ثواب بود؛ و بعکس این، هر که قصد معصیت کند، حرکات و سکناات و قیام و قعود وی در آن، همه معصیت باشد و وی را در آن بیم عقوبت بود» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۸۳).

تفسیر آیه در گفتمان عرفانی:

«بشارت ده مؤمنان را که از ایشان تقصیر است، بی‌نیازی من برابر آن است و هرچه از ایشان ناپسند است، مهربانی من بر سر آن است... بشارت ده مؤمنان را که چون ایشان وامی‌گزیدم، عیب می‌دیدم، نپسندیدم تا بیشتر به نهان‌ها وارسیدم، رهی را به بی‌نیازی خود چنان که بود، خریدم...» (همان: ۱۹۱).

توضیح: «جزا» در «لیجزیهم» که در آیه بیان شده است، به معنای پاداش و عقوبت است که در تفسیر در گفتمان شرعی، این معنا به طور کامل ادا شده است؛ اما در گفتمان عرفانی به معنای عقوبت اشاره نشده است و به این دلیل که عقوبت و تنبیه گناهکاران از سوی خدا، در ایدئولوژی عرفانی جایگاهی ندارد، مفسر این معنا را در گفتمان عرفانی از تفسیر خود حذف کرده و آنچه باقی مانده است، در تأیید ایدئولوژی عرفانی است.

## ۲- تفسیر متضاد در گفتمان عرفانی

گاه در آیه‌ای، مطالبی مطرح می‌شود که با بافت گفتمانی عرفان سازگار نیست. بنابراین مفسر برای حفظ بافت گفتمانی عرفانی، آیه‌ای را به صورتی کاملاً متضاد با آنچه ظاهراً از آیه دریافت می‌شود، تفسیر می‌کند. برای نمونه: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا...» (نساء/۱۰).

تفسیر آیه در گفتمان عرفانی:

«جلیل و جبار، خداوند بزرگوار، رهی دار، نام دار، کریم و بردبار، وفادار، عظیم، که هر کس را خداوند است، ... و ضعیفان را دستگیر و مهر پیوند است. درین آیت ضعیفان را می‌نوازد و یتیمان را مهر می‌نماید، ... از آنکه یار ضعیفان است و فریادرس نومیدان است و مجیب دعای مضطربان است و نیوشنده‌آواز لهیفان است. درست دارد بنده‌ای را که از سر... عجز و مفلسی... سر در برآرد و اشکی گرم فرو بارد و دو دست تهی به وی بردارد و عذری باز خواهد...» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۷۷).

توضیح: آیه درباره‌ی کسانی سخن می‌گوید که به ضعیفان و یتیمان ستم می‌کنند و خداوند، قصد ارباب و تهدید و انذار این افراد را دارد. اما از آنجا که ارباب و انذار و عقاب و خشونت در گفتمان عرفانی جایگاهی ندارد، مفسر، زاویه‌دید خود را عوض می‌کند و به جای ستمکاران، ضعیفان و مظلومان را در آیه می‌بیند و از مهربانی و دستگیری خداوند - که در ایدئولوژی عرفانی وجود دارد - سخن می‌راند. در نتیجه به خوانشی کاملاً متضاد می‌رسد.

## ۳- تفسیر نکردن برخی آیات در گفتمان عرفانی

گاه آیاتی در گفتمان شرعی تفسیر می‌شود که با ایدئولوژی عرفانی هم‌خوانی ندارد. بنابراین مفسر برای حفظ یکپارچگی گفتمان عرفانی خویش از شیوه حذف این آیات در این قسمت از تفسیر و تفسیر نکردن آنها استفاده می‌کند. برای نمونه: «وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره/۷).

تفسیر آیه در گفتمان شرعی:

«عذاب عظیم قتل و اسر است در دنیا و عذاب جاوید در عقبی. قال الخلیل العذاب ما یمنع الانسان من مراده و منه الماء العذاب لانه یمنع من العطش، و قیل العذاب کل ما یعنی الانسان و یشق علیه و منه عذبه السوط بما فیها من وجود الالم» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۳).  
«و باؤ بغضب» (بقره/۶۱).

تفسیر آیه در گفتمان شرعی:

«به خشمی از الله بازگشتند، تا... تأویل غضب خدای را بر انتقام و عقوبت می‌نهند و تأویل در صفت تعریض است، نه چون غضب مخلوقات که با ضجر است» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۳).

توضیح: همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این آیات از عقوبت و انتقام و عذاب انسان سخن رفته است و از آنجا که این پدیده‌ها مخالف با ایدئولوژی عرفانی هستند، مفسر از تفسیر آنها اجتناب کرده است.

#### تفسیر آیات در گفتمان شرعی

گفتمان شرعی نیز نگاه خاص خود را به خداوند دارد و نسبت به گفتمان عرفانی تصویری دیگرگونه از خداوند ارائه می‌دهد. مفسر وقتی از پس دیدگاه شرعی درباره خدا می‌اندیشد و می‌نویسد، پدیداری دیگر از او می‌یابد. او همان آیاتی را تفسیر می‌کند که در قسمت عرفانی نیز تفسیر کرده است؛ اما تصویر متفاوتی که گفتمان شرعی از خدا دارد، ناخواسته میبدی را به خوانشی متفاوت از آیات سوق می‌دهد. آیات در گفتمان عرفانی به نحوی تفسیر می‌شود که به لحاظ محتوایی، مخالف و یا متفاوت با ایدئولوژی شرعی است و یا به نحوی که متناسب با بافت گفتمانی عرفان است، تفسیر می‌گردد. در اینگونه موارد، مفسر تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا این اختلافات را از بین ببرد و فضای گفتمانی را به صورت یکپارچه حفظ کند. بدین ترتیب از شیوه‌های گوناگونی برای یک‌دست‌سازی بافت ایدئولوژیکی شرعی در مقابل عرفانی استفاده می‌کند. برخی از این شیوه‌ها عبارتند از:

### ۱- تفسیر متفاوت در گفتمان شرعی

مفسر برای یکپارچه‌سازی فضای گفتمان شرعی، گاه آیاتی را که چهره‌ای متفاوت از خدا نسبت به آنچه در شرع وجود دارد به نمایش می‌گذارد، به صورتی متفاوت نسبت به آنچه از ظاهر آیه دریافت می‌شود، تفسیر می‌کند و برای اینکه ایدئولوژی گفتمان شرعی را در بافت مخصوص به آن وارد تفسیر کند، آیه را به شکلی متفاوت با محتوای آن تفسیر می‌کند. وی این تفاوت را با استفاده از دو شیوه در متن اعمال می‌کند: یا به بار معنایی آیه چیزی می‌افزاید که متناسب با بافت گفتمانی شرع است و یا از بار معنایی آیه چیزی می‌کاهد. آنچه کاسته می‌شود، چیزی است که متفاوت با فضای گفتمانی شرع است.

۱-۱- افزایش بار معنایی در گفتمان شرعی: مفسر برای هماهنگ‌کردن حال و هوای آیه با فضای گفتمان شرعی در تفسیر خود، گاه مطالبی به آن می‌افزاید. این مطالب برگرفته از ایدئولوژی شرعی است که در ظاهر آیه مورد تفسیر وجود ندارد؛ اما گویی وقتی مفسر از دیدگاه شرعی به آن می‌نگرد، معانی و تفاسیری، علاوه بر آنچه در خود آیه گفته شده است، از دل آن بیرون می‌کشد. برای نمونه: «و هو بکل شیء علیم» (بقره/۲۹).

تفسیر آیه در گفتمان شرعی:

«من خداوندم که هفت طبقه زمین بیافریدم و هرچه در آن است از حرکات و سکنات جانوران تا آن مورچه که در زیر هفتم طبقه زمین است و در خود جنبد، همه می‌دانم. پس بدانید که اعمال و ضمائر شما نیز می‌دانم. به طاعت مشغول شوید، تا از عقوبت من برهید» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۷۷).

توضیح: آیه فقط گویای این مطلب است که خداوند به همه چیز آگاه است؛ اما میبیدی، مطلب را به نوعی به عقوبت انسان و اعمال خشم و غضب خداوند بر او - که از ایدئولوژی‌های گفتمان شرعی است - ربط می‌دهد و آن را در ضمن تفسیر می‌گنجاند.

۱-۲- کاهش بار معنایی آیه در گفتمان شرعی: گاه در آیه‌ای، مطالبی بیان می‌شود که با ایدئولوژی‌های عرفان، متفاوت یا متضاد است. بنابراین مفسر برای حفظ بافت گفتمانی



تحلیل ظرفیت پدیدارشناسی رویکرد به خداوند در ... / ۲۱  
گفتمان مورد نظر (عرفان)، مطالب مغایر با این ایدئولوژی را از تفسیر آیه حذف می‌کند.  
برای نمونه: «ان الله كان عفواً غفوراً» (نساء/۱۰۰).

تفسیر در گفتمان شرعی:

«هر دو نام به معنی متقارب‌اند، «عفو» محو است و «غفر»... یعنی: یمحو  
آثار الاجرام بجمیل المغفره» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۴۴).

تفسیر در گفتمان عرفانی:

«خدا در گذارنده گناهان است، و سترنده عیب‌های عذرخواهان است، و  
ناپیدا کننده جرم اوهاان. این دو نام از عفو و مغفرت درین موضع نهادن،  
معنی آن است که هر چه تا امروز کردی، پیش از آنکه امر و نهی فرستادم،  
همه برداشتم و از تو در گذاشتم، بنده من! هرگز جنایت کسی با عنایت من  
نتاود و فضل من که یابد، مگر آنکه آفتاب عنایت برو تابدا! بنده من! اگر قصد  
درست کنی، تو را بر سر راهم؛ اگر از من آمرزش خواهی، از اندیشه دل تو  
آگاهم! جرم تو را آمرزگارم و تو را نیک‌خواهم. هر کجا خراب عمری است،  
مفلس روزگاری، من خریدار اوام! هر کجا درویشی است خسته جرمی،  
درمانده در دست خصمی، من مولای اوام...» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۵۲).

توضیح: مضمون مطرح شده در آیه یادشده، بخشنده‌گی و مهربانی خداوند است.  
بخشنده‌گی گناهان بنده مربوط به فضل خداوند است و یکی از جهان‌بینی‌های عرفانی  
درباره خداوند است و چنان‌که مشاهده می‌شود در گفتمان عرفانی، توضیح این مطلب  
بسیار بسط داده شده است. اما ایدئولوژی شرعی درباره خدا بیشتر بر مدار عدل خداوند در  
جزا یعنی پاداش نیک به درست‌کاران و عقوبت برای بدکاران می‌چرخد. بنابراین مفسر  
برای حفظ این ایدئولوژی در تفسیر آیاتی این‌چنینی، از بار معنایی کلام می‌کاهد.

## ۲- تفسیر متضاد برخی آیات در گفتمان شرعی (النوبه الثانیه)

گاه در آیه‌ای، مطالبی مطرح می‌شود که با بافت گفتمانی شرع سازگار نیست.  
بنابراین مفسر برای حفظ بافت گفتمانی شرعی، آیه‌ای را به صورتی کاملاً متضاد با آنچه  
ظاهراً از آیه دریافت می‌شود، تفسیر می‌کند. برای نمونه: «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا...» (بقره/۲۵).

تفسیر در گفتمان عرفانی:

«... این آیت نواخت دوستان است و امید دادن ایشان به ناز و نعیم جاودان، و ترغیب مؤمنان و حث ایشان بر طاعت و زیادت نعمت» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۸).

تفسیر در گفتمان شرعی:

«بشارت هم دوستان را گویند، هم دشمنان را؛ دوستان را بر سبیل اعزاز و کرامت و امید دادن به رحمت و دشمنان را بر سبیل اهانت و مذلت و اخبار از عقوبت. چنان که گفت: بَشْرَ الْمُنَافِقِينَ بَأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً. می گوید منافقان را خبر ده که شما را به جای بشارت، عذابی دردناک است سهمناک؛ و معنی بشارت آن است که ایشان را خبر کن که اثر آن خبر به بشره ایشان پیدا شود» (همان: ۶۷).

توضیح: آیه خبری خوب را به مؤمنان بشارت می دهد و این بشارت دادن خداوند به مؤمنان و تشویق آنان که از ایدئولوژی های عرفان است، در نوبت عرفانی به خوبی گنجانده شده است؛ اما برخلاف آن در ایدئولوژی شرعی، خداوند گاه تهدید و ارباب بندگان را به تشویق آنان ترجیح می دهد. بنابراین تفسیر او از این آیه در قسمت شرعی، رنگ و بوی مغایری می یابد. در حالی که آیه از بشارت می گوید، مفسر در قسمت شرعی از عذاب الیم، اهانت و مذلت سخن می راند و این بشارت را به «اخبار از عقوبت» تأویل می کند.

### ۳) تفسیر نکردن برخی آیات در گفتمان شرعی

گاه آیاتی در گفتمان عرفانی تفسیر می شود که با ایدئولوژی شرعی هم خوانی ندارد. بنابراین مفسر برای حفظ یکپارچگی گفتمان شرعی خویش از شیوه حذف این آیات در این قسمت از تفسیر و تفسیر نکردن آنها استفاده می کند. برای نمونه: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ...» (انفال/۸).

تفسیر در گفتمان عرفانی:

«درین آیت اظهار کرم خویش می کند جل جلاله، و مهربانی خود به بندگان می نماید. بنده را بر ناسزای ببند و به عقوبت می نشتابد. ز بنده کفر

می‌شنود و نعمت از وی بازنگیرد. و توبه و عفو بر وی عرضه می‌کند و اگر بازآید، مغفرت وعده می‌دهد... اشارت است از درگاه عزت از نعمت کرم که بندگان و بهیگان من، اگر شما آن کردید که از شما آید، من آن کنم که از من آید! بازآید، به هیچ درگاهی گناه نیامرزند. ننگر اینجا، بازگردید چون می‌دانید که جز من مجیب ندارید. مرا خوانید. از نامهربانان، به مهربانان آید. از درد نومیدی به امید پیوندید. هیچ جای به گزاف نیامرزند مگر اینجا، چرا نیاید؟ از گناه آمرزیدن و معیوب پذیرفتن بدین درگاه عار نیست! بشتابید! بنده من...» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۲).

همان‌طور که در تفسیر آیه ذکر شده است، خداوند در این آیه اظهار فضل و کرم خویش می‌کند و از بخشش کافران سخن می‌گوید. در صورتی که خدای متناسب با ایدئولوژی‌های شرعی بیشتر از فضل، به برخورداری از صفت «عدل» شناخته می‌شود؛ یعنی جزای هرکس را متناسب با عمل وی، به او اختصاص می‌دهد. رفتار خدانده در دو قسمت شرعی و عرفانی، در برابر کافران بسیار متفاوت است. خدای شرع نه تنها کافران را نمی‌بخشد و به آنها وعده دوزخ جاوید را می‌دهد، بلکه حتی «کراهیت دارد از کافر، طاعت او...» (همان، ج ۲: ۲۷). در مقابل، خدای قسمت عرفانی تفسیر کشف‌الاسرار که به مغفرت و مهربانی شناخته می‌شود، خدایی است که «بنده را بر ناسزای بیند و به عقوبت می‌نشتابد! از بنده کفر می‌شنود و نعمت از وی بازنگیرد» (همان، ج ۴: ۴۲).

بدین دلیل است که تفسیر این آیه را در قسمت عرفانی بسط می‌دهد و ناهماهنگی ایدئولوژی مطرح‌شده در آیه با جهان‌بینی شرعی و تصویری که این جهان‌بینی از خدا ارائه می‌کند، باعث می‌شود که از تفسیر آیه در قسمت شرعی اجتناب کند.

### تفاوت رابطه خداوند با انسان در دو گفتمان شرعی و عرفانی

#### (النوبه الثانيه و النوبه الثالثه) کشف‌الاسرار

با بررسی نوع رابطه انسان و خدا نیز می‌توان چگونگی تبلور و پدیدارهای پدیده خدا را در دو گفتمان شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار واکاوید. پرسش از شناخت و ماهیت رابطه انسان و خدا، پرسشی ژرف، پیچیده، رازناک و شگرف است که در طول تاریخ،

۲۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

انسان‌ها با دیدگاه‌های متفاوت و گاه متعارض در پی پاسخگویی بدان برآمده‌اند و از «قحط خدا»ی ابوسعید ابوالخیر تا «خدا مرده است» نیچه و «کسوف خداوند» بوبر در تاریخ الهیات معاصر، راه درازی را سپرده است (پژوهنده، ۱۳۹۱: ۱۰۰). این بدان معناست که اندیشمندان و صاحب‌نظران بر اساس جهان‌بینی و تلقی خود از انسان و خدا به تبیین رابطه انسان با خدا پرداخته‌اند (ایرانی و صادقی، ۱۳۹۰: ۷۴). در این میان، دو گفتمان شرعی و عرفانی با دیدگاه‌های متفاوت و گاه متضادی که نسبت به انسان و خدا ارائه می‌کنند، هر یک رابطه بین این دو پدیده را به نحوی خاص تبیین می‌کنند.

### تبیین رابطه انسان و خدا در گفتمان عرفانی (النوبه الثالثه)

بررسی نمونه‌ها در نوبت سوم کشف‌الاسرار نشان می‌دهد که رابطه میان انسان و خداوند در گفتمان عرفانی کشف‌الاسرار، رابطه‌ای عاشقانه و صمیمی است. همچنین خداوند در برابر انسان با فضل خود رفتار می‌کند. ذیلاً به بررسی هر یک از موارد یادشده پرداخته خواهد شد.

#### ۱- خداوند، معشوق انسان

بازتاب رابطه خداوند و انسان در حوزه ادبیات به‌ویژه ادبیات عرفانی، با توجه به جهان‌بینی منحصربه‌فرد عرفا، رنگ و رویی خاص به خود گرفته است. خدا، انسان و عشق از بنیادی‌ترین و ژرف‌ترین مفاهیمی هستند که در ادبیات خداشناسی و عرفانی می‌توان یافت.

به اعتقاد برخی، «تجلی حق در روز الست، منجر به عاشق‌شدن مخلوقات به حق تعالی گردیده... زیرا مخلوقات با دیدن خالق خود، او را شناختند و به او عشق ورزیدند. در حقیقت امانت الهی که در الست مطرح می‌شود، از دیدگاه عرفا همان عشق و معرفت الهی است و از میان مخلوقات تنها انسان بود که حامل بار امانت الهی شد و خداوند نیز او را برای این کار آفریده بود، تا گنج پنهان ذات خود را به وسیله او بر مخلوقات بشناساند» (عباسی منتظری و فرهادی، ۱۳۹۲: ۱۶۴). به نظر عین‌القضاه، خداوند یک‌بار از جمال خود پرده برمی‌دارد تا خلق عاشق او شوند و بعد از آن باز در حجاب عزت خود محتجب می‌شود (خوشحال دستجردی و رضاپور، ۱۳۹۲: ۷۴).

ایدئولوژی غالب گفتمانی در نوبت سوم کشف‌الاسرار نیز عشق است. در این نوبت، خداوند پیش از اینکه معبود انسان باشد، معشوق آنهاست. برای نمونه:

«... آری! دوستان را زخم‌خوردن در کوی دوست به فال نیکوست! در

قمارخانه عشق، ایشان را جان‌باختن، عادت و خوست.

مال و زر و چیز رایگان باید باخت چون کار به جان رسید جان باید باخت...

باختن جان در وفای دوستی، دوستی را یگانست! که دوست او را به

جای جانست! ...

چون شاد نباشم که خریدم به تنی وصلی که هزار جان شیرین ارزد؟...»

(میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۰۳)

## ۲- خداوند عاشق انسان

در نظر عرفا، حق تعالی نیز عاشق دوستان خویش است و به سبب غیرتی که نسبت به معشوقان خود دارد، آنان را به فقر، سختی، درد و غم مبتلا می‌کند، تا همیشه با سوز و گداز و قلبی شکسته خالصانه به درگاه او روی آوردند و توجهشان از هر چیزی غیر او بریده شود (خوشحال دستجردی و رضاپور، ۱۳۹۲: ۷۴). به نظر عرفا، عشق از اوصاف پاک ایزدی است و خداوند خود رمز فراگیری عشق الهی است «... که خدا را بندگانش که ایشان معشوق‌اند و محبوب» (مولوی، ۱۳۸۲: ۸۲). «مرا وقتی با دید آمدی که در آن وقت گفتمی که ای من، معشوق تو!» (عین‌القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۱۳۴).

در نوبت دوم کشف‌الاسرار نیز گفت‌وگوی عاشقانه خداوند با پیامبر نشان‌دهنده عشق

خداوند به انسان است. گفت‌وگوهای عاشقانه خداوند با پیامبر، شاهی است برای این مثال:

«حاصل کار آشنایان آن است که از خدا مغفرت و عفو خواهند و حاصل

کار عاشقان آن است که با مصطفی<sup>(ص)</sup> گفت شب معراج: «کن لی کما لم

تکن فاکون لک کما لم ازل»

من آن توام تو آن من باش ز دل بستاخی کن چرا نشینی تو خجل

آنکه خطاب با مواجعت گردانید و منت بر آن مهتر عالم نهاد و گفت:

«نزل عليك الكتاب بالحق» ای مهتر! تو را چه زیان گر بادیۀ غیب،  
روزکی چند نصیب خلق را در پیش کعبه وصال نهادم؟ تو آن بین که یک  
ساعت تو را از فراموش کردگان نکردم، نه پیغام و نامه از تو باز گرفتم. عاشق  
را همه تسلی در نامهٔ دوست بود؛ غریب را همه راحت از نامه خویش  
بگشاید» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۲).

### ۳- اعمال فضل در برابر رفتار انسان

خداپرستان عقیده دارند که عبادات و اعمال نیک انسان - به هر میزان که باشد -  
هرگز نمی‌تواند پاسخگوی موهبت‌های بی‌حدوحدصر خداوند باشد. بنابراین اگر خداوند در  
ازای این عبادات و اعمال نیک که ذره‌ای از نعمات او را جبران نمی‌کند، پاداشی نیک برای  
بنده در نظر گیرد، در واقع فضل خود را نصیب وی کرده است؛ زیرا اگر عادلانه وارد معامله  
و رفتار با بندهٔ خود گردد، آن اعمال نیک - ولو بسیار - دستگیر بنده نخواهد شد. از  
طرفی دیگر اگر خداوند بخواهد که با حساب و کتاب و عادلانه، انسان را به خاطر اعمال  
ناشایستش عقوبت کند، عذابی دردناک‌تر از آنچه به وهم درآید، دامنگیر آنها خواهد کرد.  
در این میان عرفا که خداوند را به مهربانی و بخشندگی می‌شناسند و می‌شناسانند،  
معتقدند که خداوند همیشه فضل خود را شامل حال بندگان می‌کند، نه عدلش را.  
مواردی که در گفتمان عارفانهٔ کشف‌الاسرار، بر فضل خداوند در برابر اعمال انسان  
دلالت می‌کند، شامل نمونه‌های زیر است:

۳-۱- بخشش بی‌چون و چرای مؤمنان: بر اساس تصویری که میبدی در گفتمان  
عارفانهٔ کشف‌الاسرار از خداوند ارائه می‌کند، خداوند بندگان مؤمن خود را بی‌هیچ چون و  
چرایی می‌بخشد. برای نمونه:

«... بشارت ده مؤمنان را که چون ایشان وامی‌گزیدم، عیب می‌دیدم،  
نپسندیدم تا بیشتر به نهران‌ها وارسیدم، رهی را به بی‌نیازی خود چنان که  
بود خریدم... در آثار بیاورند که فردا در رستاخیز، قومی را از این امت به  
ترازگاه آرند و فریشتگان که بر ایشان موکل باشند، بدی‌های ایشان  
شمردن گیرند، که بارخدا! بدعهدانند، بی‌وفایانند، فراموش‌کارانند،

گناه کارانند، دلبران و شوخانند. رب العزه گوید جل جلاله: از آنجا که کردار ایشان است، چنانند و از آنجا که کرم و عفو ماست، تائبانند، عابدانند، حامدانند، روزه دارانند، نماز گزارانند، دوستی ما به جان و دل، خواهانند و به مهر ما یکتاگویند» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۹۱).

۳-۲- بخشش عاصیان و کافران: برخلاف گفتمان شرعی که خداوند عاصیان و به ویژه کافران را لایق بخشش نمی داند و آنان را با بدترین عذابها عقوبت می کند، در گفتمان عارفانه، خداوند عاصیان و کافران را نیز مشمول رحمت خود می داند. برای نمونه:

«... یکی در نگر تا وا بنی اسراییل چه کردم و چند نعمت برایشان ریختم، و چون نواخت خود بریشان نهادم در آن بیابان تیه، پس از آنکه پیچیدند و نافرمانی کردند، ایشان را ضایع فرو نگذاشتم. میغ را فرستادم، تا بر سر ایشان سایه افکند. باد را فرمودم تا مرغ بریان در دست ایشان نهاد. ابر را فرمودم تا ترنجبین و انگبین به ایشان فرو بارید... چه نعمت است که من بر ایشان نریختم! ... چون خود بفروشی، دیگران بی عیب خرد و ما با عیب خریم؛ دیگران با وفا خوانند و ما با جفا خوانیم» (همان، ج ۱: ۱۲۳-۴).

در گفتمان عارفانه، خداوند آن قدر مهربان است که عاصیان را بیشتر مورد رحمت خود قرار می دهد.

«... و يقال یشتر العاصی [بالرحمه و یشتر المطیع بالرضوان و یشتر کانه المومنین بالجنت فقدم العاصی] بالذکر لا لتقدیم العصاه علی المطیعین لکن لضعفهم و الضعیف اولی بالرفق من القوی...» (همان، ج ۲: ۳۸۴).

#### تبیین رابطه انسان و خدا در گفتمان شرعی (النوبه الثانیه)

در بافت شرعی کشف الاسرار، با توجه به رابطه ای که مفسر بین خدا و انسان به تصویر کشیده است، می توان خدایی دیگرگونه و متفاوت با گفتمان عرفانی را متصور شد. رابطه ای که میبدی در گفتمان شرعی بین خدا و انسان به تصویر کشیده است، چنین است:

### ۱- خداوند، ارباب انسان

در فقه، خداوند معبود است و انسان عبد. وقتی صحبت از عبد می‌شود، پای اربابی نیز به میان می‌آید. معبود فقط دستور می‌دهد و حتی مبنای دستورات خویش را اعلام نمی‌کند. دستورات معبود در احکام خمسه خلاصه شده است. هرکاری که عبد می‌کند، یا واجب است یا حرام است یا... . عبد از معبود می‌ترسد. معبود فقط اطاعت می‌خواهد.

«اولئک الذین اشرّوا الضلّالہ بالہدی... حق بندگان خدا و سزای ایشان

آن است که خدای را عبادت کنند و معرفت وی حاصل کنند که ایشان را

برای آن آفریده‌اند. چنان‌که الله گفت و ما خلقت الجنّ و الانسّ الا

لیعبُدون» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۳).

### ۲- دعوت خدا از انسان به ترس از خود

در گفتمان شرعی، مفسر بارها از قول خداوند، انسان را به ترس از خود دعوت می‌کند. برای نمونه:

«و ایّای فالتّقون می‌گویند از من ترسید نه از دیگری. که چون از من

ترسید، هرچه مخلوقات است، از شما بترسد. مصطفی<sup>(ع)</sup> گفت: من خاف الله

خوّف الله منه کلّ شیء، و من لم یخف الله خوّفه من کلّ شیء» (همان: ۱۰۱).

«از من که خدایم بترسید» (همان، ج ۳: ۱۱۲).

### ۳- اعمال عدل در برابر رفتار انسان

واژه عدل در لغت به معنای مساوات، قسط، انصاف، امری بین افراط و تفریط (دهخدا، ۱۳۴۱، ذیل واژه و طوسی، ۱۳۵۶: ۱۳۱) و... آمده است. ریشه این ماده همان حد وسط میان افراط و تفریط است، به گونه‌ای که در آن زیادی و نقصان نباشد که بدان اعتدال و وسط حقیقی گویند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۶۴). جهان آخرت صحنه بروز آثار واقعی اعمال انسان و هنگامه حسابرسی به اعمال نیک و بد آنهاست. در این زمان، عدل الهی به گونه‌ای شگفت‌انگیز متجلی می‌شود و با برپایی ترازوی عدل الهی، دقیق‌ترین ابزار سنجش به کار گرفته می‌شود.



در گفتمان شرعی کشف‌الاسرار، مطالبی مطرح شده که نشان‌دهنده برخورد عادلانه خداوند در برابر رفتارهای انسان است. نمونه برخی از این موارد، در زیر ذکر می‌شود:

۳-۱- مجازات گناهکاران: بر اساس گفتمان شرعی کشف‌الاسرار، خداوند در برابر نافرمانی‌ها و گناهان انسان، عذاب‌هایی متناسب با همان گناهان در نظر گرفته است. برای نمونه:

«فان لم تفعلوا... فالتقوا النار... چرا به دروغ می‌دارید و معاندت می‌کنید؟  
مکنید چنین و از آتش دوزخ بپرهیزید؛ آن آتش که هیزم آن، مردم است و  
سنگ کبریت حرارت آن، صعب‌تر است و تیزتر...» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۶۶).  
بر اساس بررسی‌های به عمل آمده در گفتمان شرعی، خداوند برای مجازات  
گناهکاران، عذاب‌های مختلفی در نظر می‌گیرد که یکی از آنها، آتش دوزخ است.

### ۳-۲- نپذیرفتن توبه و کارهای نیک کافران

بر اساس نمونه‌های موجود در گفتمان شرعی کشف‌الاسرار، خداوند توبه و اعمال  
نیک کافران را به هیچ‌وجه نمی‌پسندد و این واکنش نیز ناشی از عدل خداوند است:  
«يَحْوُلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ اِي يَحْوُلُ بَيْنَ الْكَافِرِ وَ طَاعَتِهِ وَ بَيْنَ الْمُؤْمِنِ وَ  
مَعْصِيَتِهِ. کراهیت دارد از کافر طاعت او، چنان‌که کراهیت دارد از مؤمن  
مَعْصِيَتِ او...» (همان، ج ۲: ۲۷).

در این مورد برخلاف گفتمان عارفانه که خداوند درخواست پیامبر را بی‌چون و چرا  
جامه عمل می‌پوشاند، در گفتمان شرعی حتی به شفاعت پیامبر هم توجه نمی‌کند:  
«و لهم عذاب الیم. ای مولم، مصطفی را از ایمان و مغفرت ایشان نومید  
کرد. گفت: ... می‌گوید اگر آمرزش خواهی از بهر ایشان و اگر نخواهی، همه  
یکسان است. اگر هفتاد بار آمرزش خواهی از بهر ایشان، ایشان را نیامرزم»  
(همان، ج ۴: ۱۵۰-۱۵۱).

### ۳-۳- عقوبت به خاطر گناه انجام نشده

بر اساس نمونه‌های موجود در گفتمان شرعی کشف‌الاسرار، خداوند می‌تواند انسان را بر اساس گناه انجام‌نشده عقوبت کند. برای نمونه:

«خالق را رسد به حجت آفریدگاری و پادشاهی که خلق خود را عقوبت کند بی سبب معصیت، یا عقوبت کند به سبب معصیت. اما آن عقوبت که بی‌سابقه معصیت است، تعذیب اطفال است و بهایم و دیوانگان را که عقل ندارند؛ ایشان را گاه‌گاه تعذیب کنند به گرسنگی و تشنگی و وبا و بلا و غرق و حرق و امثال این. و ایشان را سابقه معصیت و مقدمه جرم نیست» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۳).

### ۳-۴- عقوبت به خاطر گناه پیشینیان

در گفتمان شرعی نمونه‌هایی وجود دارد که بیانگر این هستند که گاه خداوند، افرادی را به خاطر گناه پیشینیان خود، عقوبت می‌کند. برای نمونه:

«هرچند که جهودان در روزگار رسول‌الله قتل نکردند، بلکه اسلاف ایشان کردند، اما به حکم آنکه هرچند اسلاف خویش بودند و بر فعل ایشان رضا دادند و آن می‌پسندیدند، مستوجب عذاب گشتند هم ایشان و هم اسلاف ایشان. می‌گوید ایشان را خبر ده که هم ایشان را عذاب است و هم اسلاف ایشان را...» (همان، ج ۲: ۵۵).

## تفاوت شیوه تربیتی و هدایتی خداوند

### در دو گفتمان شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار

کاربرد هر یک از شیوه‌های متفاوت تربیتی و هدایتی توسط افراد، نشان‌دهنده نوع رابطه و احساسات آنها نسبت به یکدیگر است. بررسی نمونه‌های موجود در کشف‌الاسرار نشان می‌دهد که شیوه تربیتی و هدایتی خداوند در هر یک از گفتمان‌های عرفانی و شرعی به صورتی کاملاً متفاوت متجلی می‌گردد که عبارتند از کاربرد شیوه تشویق در گفتمان عرفانی و استفاده از شیوه تهدید در گفتمان شرعی که ذیلاً به شرح هر یک از آنها پرداخته می‌شود:

### تبیین شیوه تربیتی خداوند در گفتمان عرفانی (النوبه الثالثه) کشف‌الاسرار

بر اساس نمونه‌های موجود در گفتمان عرفانی کشف‌الاسرار، خداوند برای راهنمایی و ارشاد و همچنین ابلاغ فرامین خود در این گفتمان، از شیوه تشویق استفاده می‌کند. استفاده از این شیوه در روابط اجتماعی نشان‌دهنده رابطه اجتماعی متقارن (دوست، همکار...) است. کاربرد این شیوه رفتاری در این گفتمان، چهره‌ای صمیمی از خداوند در این گفتمان ترسیم می‌کند. نمونه استفاده از این شیوه: «سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (آل عمران/۱۸۱).

تفسیر آیه در گفتمان عرفانی:

«... این سخن شبه شکوی دارد، با دوست می‌راند که دشمن چه می‌گوید تا دوست بنازد و باشد که دشمن از آن بازگردد. و عجب آن است که نعمت همچنان به ادرار به دشمن می‌رساند و به آن ناسزا که می‌شود، نعمت وانستاند... . از روی اشارت می‌گوید: شما که بندگان و رهبران اید، از خصمان خویش درگذارید و تا توانید عفو کنید و نعمت و رفق خویش از دوست و دشمن بازگیرید و خلق نیکو با دوست و دشمن، آشنا و بیگانه، کار فرمایید...» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۱۵).

تفسیر آیه در گفتمان شرعی:

«... رب العالمین بر سبیل تهدد بگفت: سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا اری. بر ایشان نویسیم آنچه گفتند. یعنی حفظه را فرماییم تا بنویسند. آنکه ایشان را به آن عقوبت کنیم» (همان: ۳۱۱).

### تبیین شیوه تربیتی خداوند در گفتمان شرعی کشف‌الاسرار

بررسی نمونه‌ها بیانگر این هستند که خداوند برای ابلاغ فرامین خود و ارشاد و راهنمایی انسان از تهدید استفاده می‌کند. در روابط اجتماعی، استفاده از این شیوه نشان‌دهنده رابطه اجتماعی نامتقارن (معلم و دانش‌آموز، پزشک و بیمار و...) است.

۳۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
کاربرد این شیوه تربیتی در گفتمان شرعی، از خداوند چهره‌ای غضبناک ترسیم می‌کند.  
نمونه استفاده از این شیوه: «و بَشِّرَ الَّذِينَ آمَنُوا...» (بقره/ ۲۵).

تفسیر آیه در گفتمان شرعی:

«بشارت هم دوستان را گویند و هم دشمنان را؛ دوستان را بر سبیل  
اعزاز و کرامت و امید دادن به رحمت و دشمنان را بر سبیل اهانت و مذلت  
و اخبار از عقوبت. چنان‌که گفت: بَشِّرَ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.  
می‌گوید: منافقان را خبر ده که شما را به جای بشارت، عذابی دردناک  
است سهمناک و معنی بشارت آن است که ایشان را خبر کن که اثر آن  
خبر بر بشره ایشان پیدا شود» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۶۷).

تفسیر آیه در گفتمان عرفانی:

«... این آیت نواخت دوستان است و امیددادن ایشان به ناز و نعیم  
جاودان و ترغیب مؤمنان و حث ایشان بر طاعت و زیادت نعمت و...»  
(همان: ۷۱).

توضیح: کاربرد کلماتی مثل «اهانت و مذلت»، «عقوبت»، «عذاب دردناک و سهمناک»،  
در تفسیر آیه در گفتمان شرعی و کلماتی مثل «نواخت»، «دوستان»، «امید دادن»، «ناز و  
نعیم جاودان»، «ترغیب»، «حث»، «زیادت نعمت»، نشان‌دهنده رویکرد تهدید در گفتمان  
شرعی و رویکرد تشویقی در گفتمان عرفانی است.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی صورت‌بندی گفتمانی کشف‌الاسرار در نوبه‌الثانیه و نوبه  
الثالثه این تفسیر، به بررسی دیدگاه میبدی از منظر تحلیل پدیدارشناسانه او نسبت به  
شناخت حقیقت «خداوند» در دو بخش شرعی و عرفانی پرداخته است. بررسی  
صورت‌بندی گفتمانی میبدی در این دو نوبت، در این حوزه‌ها صورت گرفته است:  
۱- با کاوش در کلمات و صفات مورد استفاده در ارتباط با خداوند در هر یک از دو  
گفتمان شرعی و عرفانی، این نتیجه به دست آمد که در گفتمان شرعی، واژه‌ها و صفات  
مورد استفاده، حول محور قهاربودن و صفات جلایه خداوند، ترس از خدا و عذاب

خاطیان در نتیجه غضب خداوند می‌چرخد و واژه‌ها و صفات به کار رفته در گفتمان عرفانی گویای بخشندگی، آمرزگاری، مهربانی و لطف پروردگار است.

۲- با بررسی تفاوت در تفسیر آیات در دو نوبت‌الثانیه و الثالثه، این نتیجه حاصل شد که میبیدی برای حفظ یکپارچگی ایدئولوژیکی هر یک از گفتمان‌های مطرح‌شده، از شیوه‌های افزایش بار معنایی، کاهش بار معنایی، تفسیر متضاد و یا عدم تفسیر آیه در هر یک از گفتمان‌های شرعی و عرفانی بهره می‌برد.

۳- با بررسی تفاوت رابطه خداوند با انسان در دو گفتمان شرعی و عرفانی دریافتیم که خداوند در گفتمان عارفانه کشف‌الاسرار با ویژگی‌هایی همچون معشوق انسان، عاشق انسان، نزدیک به انسان پدیدار می‌شود و در برابر اعمال آنها با فضل خود رفتار می‌کند. اما در گفتمان شرعی با ویژگی‌هایی همچون ارباب انسان و کسی که باید از او ترسید متجلی می‌گردد و به جای فضل، عدل خود را شامل حال ایشان می‌نماید.

۴- در نهایت با بررسی شیوه تربیتی و هدایتی خداوند در دو گفتمان شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار، این نتیجه حاصل شد که میبیدی اینگونه باز می‌نماید که خداوند در گفتمان شرعی برای ابلاغ فرامین خود بیشتر از انذار و در گفتمان عرفانی از تشویق بهره می‌گیرد. بنابراین پدیدار «خدا» به عنوان متعلق شناخت، در کشف‌الاسرار برای میبیدی به عنوان «فاعل شناسایی» در هر یک از گفتمان‌های شرعی و عرفانی با یکدیگر تفاوت اساسی دارند و هر کدام در مسیر ایدئولوژی‌های موجود در هر یک از این گفتمان‌ها طراحی و تصویر شده است.

## منابع

- آریان، حمید (۱۳۸۹) «شأن و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص‌گرایان»، مجله قرآن شناخت، سال سوم، شماره ۲ (پیاپی ۶)، پاییز و زمستان، صص ۶۵-۱۰۴.
- آزاد، علیرضا و محمدعلی رضایی کرمانی (۱۳۸۹) «بررسی تطبیقی مبانی خاص روش‌های تفسیر قرآن و انگاره‌های هرمنوتیست‌های کلاسیک»، مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث، سال چهل و دوم، شماره ۳ (پیاپی ۸۵)، پاییز و زمستان، صص ۹-۵۰.
- ایرانی، محمد و حسین صادقی (۱۳۹۰) «رابطه انسان با خدا بر پایه اندیشه خداگونه‌پنداری انسان در آثار عطار نیشابوری»، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال سوم، شماره ۷، تابستان، صص ۷۱-۹۲.
- بابک معین، مرتضی (۱۳۹۰) «بررسی تطبیقی اندیشه‌های بنیادین پدیدارشناسی (با رویکرد هوسرلی) با مضامینی چند در شعر سهراب سپهری»، نشریه مطالعات تطبیقی هنر، دو فصلنامه علمی - پژوهشی، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱۷-۲۹.
- باقری، علی اوسط (۱۳۸۸) «مجاری تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسر در تفسیر قرآن»، مجله قرآن شناخت، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۱۷-۷۳.
- پژوهنده، لیلا (۱۳۹۱) «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی»، ادب‌پژوهی، شماره ۲۲، زمستان، صص ۹۷-۱۲۴.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵) زمینه و زمانه پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران، ققنوس.
- جهاندیده کودهی، سینا (۱۳۹۱) «پدیدارشناسی و سنخ‌شناسی مخالف‌خوانی‌های احمد شاملو»، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی، شماره ۱۹، پاییز، صص ۱۰۳-۱۳۴.
- خاتمی، محمد (۱۳۸۲) پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خوشحال دستجردی، طاهره و زینب رضاپور (۱۳۹۲) «بازتاب مقامات حضرت مریم (س) در متون عرفانی از قرن چهارم تا قرن نهم هجری»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۹، شماره ۳۲، پاییز، صص ۹۳-۹۶.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱) لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین، تهران، بی‌جا.
- دهقان، علی و طاهره حسین‌زاده (بی‌تا) «بررسی اعتبار علمی تأویل در نوبت سوم کشف‌الاسرار میبدی»، پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۳-۲۹.
- دهقانی، حسام (۱۳۸۸) پدیدارشناسی هرمنوتیکی شعر؛ بازخوانش شعر «دیوار» اثر احمد شاملو، «متن

پژوهی ادبی»، شماره ۴۲، زمستان، صص ۱۳۳-۱۶۸.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۵) مقدمه جامع التفاسیر، کویت، دار الدعوه.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲) درس نامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

سام خانیانی، علی اکبر (۱۳۹۰) «مؤلفه های پدیدارشناسی هوسرلی در شناخت شناسی مثنوی معنوی»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال ۵، شماره ۹، پاییز و زمستان، صص ۱۷۳-۲۰۳.

----- (۱۳۹۲) «رویکرد پدیدارشناختی در شعر سهراب سپهری»، پژوهشنامه ادب

غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ۱۱ شماره ۲۰، بهار و تابستان، صص ۱۲۱-۱۴۲.

سام خانیانی، علی اکبر و سیده زهرا موسوی نیا (۱۳۹۳) «نقد رویکرد پدیدارشناختی هوسرلی در قصه های مجید»، مجله علمی پژوهشی مطالعه ادبیات کودک، دانشگاه شیراز، سال ۵، شماره ۲،

(پیاپی ۱۰)، پاییز و زمستان، صص ۵۵-۷۴.

سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۴) قدرت، گفتمان و زبان، تهران، نی.

شمخی، مینا (۱۳۹۱) «مکاتب ظاهرگرا در تفسیر قرآن»، کاوشی نو در معارف قرآنی، سال اول، شماره

۱ (پیاپی ۱)، بهار و تابستان، صص ۹۵-۱۱۶.

ضمیران، محمدرضا (۱۳۸۰) اندیشه های فلسفی در پایان هزاره دوم، تهران، هرمس.

طباطبایی، جواد (۱۳۶۹) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی هانری کوربن، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰) قرآن در اسلام، تهران، اسلامی.

طوسی، محمد بن محمد بن حسن (خواجه نصیر الدین طوسی) (۱۳۵۶) اخلاق ناصری، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.

عباسی منتظری، نواز الله و لیلی فرهادی (۱۳۹۲) «بررسی اصل معرفت و خداشناسی از دیدگاه مولانا در مثنوی و مقایسه آن با جهان بینی شبستری در گلشن راز»، فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی،

سال ۹، شماره ۱۳۵، بهار، صص ۱۶۲-۱۸۵.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱) تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران.

کوربن، هانری (۱۳۶۹) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، مترجم دکتر سید جواد طباطبایی، تهران، توس.

مصطفوی، حسن (۱۳۸۵) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علوم.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۸۲) فیه مافیہ (مقالات مولانا) تصحیح بدیع الزمان فروزانفر،

تهران، نارمک.

مبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۱) کشف الاسرار و عده‌الابرار، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، ۱۰ جلد،

تهران، امیرکبیر، فایل پی‌دی‌اف.

<http://www.sufi.ir/books/download/farsi/meybodi/kashfol-asrar-kamel.pdf>

میر عبدالمهی، سید باقر (بی‌تا) «روش تفسیر قرآن، معنا و قلمرو»، مجله خردنامه، شماره ۲۲، سایت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پرتال جامع علوم انسانی، صص ۲۲-۲۳.

نوالی، محمود (۱۳۸۰) «پدیدارشناسی به عنوان شناخت مجدد از شناخت»، مجله علامه، دوره اول

شماره ۱، پاییز، صص ۲۲۱-۲۲۷.

ورونو، روزبه و ژان وال (۱۳۷۲) پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه و برگرفته یحیی

مهدوی، تهران، خوارزمی.

ون‌دایک، تئون (۱۳۸۲) مطالعاتی در تحلیل گفتمان؛ از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی، ترجمه

پیروز ایزدی و دیگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مرکز مطالعات و تحقیقات

رسانه‌ها.

هال، استوارت (۱۳۸۶) غرب و بقیه، گفتمان و قدرت، تهران، آگاه.

Cerbone David R (2006) Undrestanding Phenomenology Undrestanding Movements in Modern thought, Poblised by Acumen- printed by Ashfora Colour Press LTD, UK.

Frain, Jngo; james g.(2002) Edmund Husserl Basic problems of phenomenology From the lectures, winter, semester- 1910- 1911, Editor, RUDOUFL BERNET, Dordrecht, The Netherlands, springer, P.O..BOX 17,3300 AA ,

Zahavi, Dan (2003) Husserl phenomenology, STSNFORD, CALIFORNFORNIA, STANFORD UNIVERSITY PRESS.



فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴: ۳۷-۷۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

## تحلیل مقایسه‌ای روایت‌های رستم و گشتاسب در شاهنامه فردوسی (بر اساس تعامل الگوهای چرخه‌ای و خطی زمان، در شکل‌گیری و خوانش انتقادی روایات)

معصومه غیوری\*

محمد کاظم یوسف‌پور\*\*

### چکیده

شاهنامه فردوسی در ادبیات فارسی از جمله کتاب‌هایی است که تاکنون آبخور آثار تحقیقی فراوان و همواره مطمح نظر بسیاری از محققان ادبی و غیر ادبی بوده است. ساختار ویژه چندرشته‌ای این اثر و تنوع و گستردگی روایات آن مجال برای خوانش‌هایی متفاوت با کاربست روش‌های تاریخ‌باوری، تحلیل گفتمان و روایت‌شناسی، در عرصه تحقیقات معاصر فراهم آورده است. در این مقاله سعی شده است با جست‌وجو در سرچشمه‌های تاریخی، شیوه روایت‌سازی درباره شخصیت‌های رستم و گشتاسب و نحوه تأثیر و تأثر آنها در قالب حماسه واکاوی شود. کاربست الگوی چرخه‌ای در تدوین و سامان‌دهی روایات تاریخی عمدتاً به شکل‌گیری روایاتی با مضمونی اسطوره‌ای و حماسی می‌انجامد که وقایع و شخصیت‌های تاریخی را در الگوهای زیرساختی از پیش تعیین‌شده‌ای، تحدید و استحاله می‌کند. به همان میزان که شیوه تاریخ‌نگاری متأثر از الگوی چرخه‌ای به ابهام سرچشمه‌های تاریخی وقایع و شخصیت‌ها، همسان‌پنداری و تکرار می‌انجامد، در این شیوه تاریخ‌نگاری، انتقال خطی وقایع با شگردهای روایت‌پردازی داستان‌وار، از آنجا که در سیطره صورت‌بندی دانایی درک چرخه‌ای

ghayoori\_m@yahoo.com

yusofpur@yahoo.com

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان

\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان

زمان پرورده شده است، چون تمامی گذشته را انتقال نمی‌دهد، روایاتی به ظاهر منسجم از وقایعی با سرمنشأهای تاریخی و زمانی متفاوت ارائه می‌کند. به همین دلیل و با توجه به منظر نوتاریخ‌باوری، هر روایت تاریخی، داستانی است از گذشته که با گذشته یکسان نیست. در مقاله حاضر پس از تطبیق الگوهای دوگانه از درک زمان، با جریان‌های معرفت‌شناسی تاریخ، با استفاده از رویکردهای گفتمانی و روایت‌شناسی، نحوه تأثیر الگوهای چرخه‌ای و خطی در روایات مربوط به رستم و گشتاسب و جای‌گشت آنها نشان داده می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** زمان چرخه‌ای و خطی، گفتمان، روایت، رستم و گشتاسب.

## مقدمه

تلقى از تاریخ، چه در معنی رویداد و واقعه‌ای در گذشته بی‌بازگشت، چه در معنی روایت و نقل رخدادها، چه در معنی تفسیر و تعبیر الگومدارانه و غایت‌شناسانه وقایع و چه در معنی تلاش‌های روشمندان در تبیین‌های علمی و در کل هر برداشتی از مفهوم تاریخ در گرو درکی از زمان بر مبنای دو الگوی ویژه بوده که در بازنمایی وقایع و شکل‌دهی روایات تأثیرگذار است: ۱- الگوی چرخه‌ای و تکرارشونده؛ ۲- الگوی پیوستگی و مدل خطی.

زمان در درک و دریافت مفهوم تاریخ، عنصری اساسی است و انسان برای بازنمود آن به الگوسازی‌های مفهومی و استنباط‌های فلسفی دست زده است. بنابراین بر اساس تصور و تجربه خود از زمان، آن را در الگوهای یادشده مفهوم‌سازی می‌کند. الگوی چرخه‌ای زمان از دیرباز نزد اقوام با تصویرسازی‌هایی از مفهوم دور و دایره و چرخش افلاک پیوند خورده است. در دسترس‌ترین منشأ قابل ارجاع این الگو را می‌توان در آثار فلاسفه یونانی جست‌وجو کرد<sup>(۱)</sup> (ضمیران، ۱۳۸۴: ۱۱۸-۱۱۹).

الگوی پیوستگی و مدل خطی، دریافتی متأخرتر از الگوی نخست است و ارتباط مستقیمی با انگاره پیشرفت<sup>۱</sup> و تحول دارد<sup>(۲)</sup>. در بررسی ریشه‌های شکل‌گیری و قوام این الگو، منشأ و مرجع آن را تجربه مسیحی از زمان دانسته‌اند (آگامین، ۱۳۹۰: ۱۷۷). طرحی از آغازی معین که به سوی پایانی مشخص و معلوم پیش می‌رود. این درک از آغاز و پایان در اندیشه‌های دینی دیگری نیز سابقه دارد. در اندیشه دینی زردشتی، طرحی از آغاز و پایان زمان به صورت تقسیم هزاره‌ای و دوره‌ای، شامل آغاز، میانه (آمیزش)، پایان (رجعت به سرآغاز) وجود دارد که وضعیتی از درک خطی زمان به صورت امتداد یک دوره از یکی و انتقال و پیوستن به دیگری را نشان می‌دهد. همان‌طور که پیداست اگر مفهوم زمان خطی به معنی حرکت به سوی آینده<sup>(۳)</sup>، شالوده‌ای یهودی مسیحی داشته باشد، با توجه به اشتراکات مفاهیم آغاز، میانه و پایان اخروی در آموزه‌های دینی، می‌باید تلقی خطی و پیش‌رونده از زمان را که «یکی از مقتدرترین نیروهای شکل‌دهنده تمدن غربی تلقی می‌شود، بی‌آنکه تناقضی در میان باشد، با دین یا سازه‌های عقلانی برخاسته از آن مرتبط دانست» (سنگاست، ۱۳۹۰: ۱۷۷ و بویس، ۱۳۸۹: ۵۱).

تلقی خطی از زمان به‌ویژه در آثار آگوستین، ملهم از همان تلقی «آن» یا لحظه در اندیشه ارسطویی بوده است که در نهایت با نوافلاطونی شدن آموزه‌های کلیسایی، مفهوم ابدیت همچون چرخه‌ای بی‌انتهای با اندیشه چرخه‌ای تفکر یونانی قرین می‌شود، با این تفاوت که چرخه ابدیت مسیحی «به انکار تجربه انسانی از زمان گرایش دارد»<sup>(۴)</sup> (آگامبن، ۱۳۹۰: ۱۷۷). به این ترتیب مفهوم دور و چرخه در آمیزش با اخلاق دینی، چرخه‌ای عبث با تکرار و این‌همانی محض نخواهد بود، زیرا در بازگشت نهایی وضعیت بهبودیافته، پس از تجربه و وقوع وضعیت نامطلوب به دست می‌آید. بنابراین تکرار محض همان وضعیت مطلوب نخستین نیست. همچنین هر چند در این نگرش، مفهوم زمان خطی، آمیختگی عمیقی با مفاهیم چرخه‌ای و دوری زمان دارد، از آنجا که در نهایت به پایانی مفروض و قابل پیش‌بینی ختم می‌شود، اندک‌اندک در تفکر مدرن غربی بر الگوی چرخه‌ای برگشت‌پذیر بدون پیشروی غلبه می‌یابد. «مفهوم مدرن زمان، حاصل دنیوی‌سازی زمان مستقیم و برگشت‌ناپذیر مسیحی است» (همان: ۱۷۸).

تفسیر یا قرائت دینی از حرکت تاریخ مبتنی بر نکته اساسی است که جوامع بشری برخلاف پندارهای چرخه‌ای عصر کلاسیک، در حرکت دوری ظهور و سقوط قرار ندارند؛ بلکه پس از پیدایش یا ظهور، یک مسیر تکامل خطی یا برداری را طی می‌کنند؛ همانند تیری که از چله کمان (مبدأ ظهور و تولد) رها شده‌اند و با طی مسیری مشخص و رو به پیش به سمت مقصدی معلوم و معین و محتوم حرکت می‌کنند (نوذری، ۱۳۸۳: ۱۹۵). در سنت مسیحی غرب، نگرش غایت‌شناسانه دین در تقابل با الگوی چرخه‌ای زمان که برگرفته از آرای افلاطون و ارسطوی یونانی بوده است، از زمان آگوستین، نقطه عزیمت نظریه‌پردازی شد که با تبدیل مدل چرخه‌ای به مدل خطی چرخه‌ای، اندک‌اندک تلقی‌ای صرفاً خطی را با آغازی معین و حرکتی رو به جلو و پیش‌روانه، جایگزین مدل چرخه‌ای ادوار کهن ساختند. اندیشمندانی چون هگل، مارکس و توین‌بی، متأثر از چنین نگرشی به زمان و تاریخ، نظریه‌های جهان‌شمولی از پیشرفت تاریخی بشر ارائه کردند که پس از مارکس و تلاش‌های وی، بیش‌ازپیش ویژگی ماتریالیستی به خود گرفت.

تلقی انفصالی از روایت زمان و رد هر نوع درک پیوستگی آنات و لحظه‌ها، محصول نقدهای متعدد به رشد همه‌جانبه مفهوم زمان خطی است. تبیین‌های الگومدارانه و

غایت‌شناسانه که از درک خطی زمان منتج می‌شد، کلان‌روایت‌هایی از انگاره پیشرفت به سوی رستگاری، آزادی، ساختار انسجامی یا انهدام و نابودی در پایانی محتوم و بسیاری از این انگاره‌ها را رقم می‌زد. انکار هر نوع پیوستگی در خط مفروض زمان از پیامدهای اندیشه و تجربه پست‌مدرن غربی است که نتیجه آن در وهله نخست، انکار یگانگی و این‌همانی گذشته و تاریخ است (آنکر اسمیت، ۱۳۷۹).

این تفکر که محصول تحلیلی انتقادی به تاریخ‌باوری قرن نوزدهم است، در نیمه دوم قرن بیستم آغاز شد و تلاش عمده آن نه در ارائه تعاریف معرفت‌شناسانه از تاریخ، بلکه در ارائه پایگاهی انتقادی به نحوه انتقال گذشته به زمان حال است. تلقی انفصالی از زمان، عمدتاً در فلسفه تحلیلی تاریخ و در تقابل فلسفه نظری تاریخ قرار دارد و به جای آنکه «تاریخ را به معنای گذشته، مطالعه و بررسی کند، تاریخ را به معنای مطالعه گذشته مورد بررسی قرار می‌دهد» (اتکینسون، ۱۳۸۷: ۲۴). به همین دلیل به جای توجه به روایت‌های خطی از گذشته، متوجه گسست‌ها و شکاف‌ها، جافتادگی‌ها و سکوت‌های تعمدی در روایاتی است که ساخت و فرمی خطی دارند، اما زیرساخت‌های آنها همگی بر انفصال و پرش‌های متعدد زمانی استوار است.

«میشل فوکو» از اندیشمندان تأثیرگذار این عرصه در تحلیل‌های انتقادی خود از روایت‌سازی‌های تاریخی، به جای استفاده از واژه تاریخ<sup>۱</sup>، از واژه دیرینه‌شناسی<sup>۲</sup> استفاده می‌کند. دیرینه‌شناسی برخلاف تاریخ بر گذشته تمرکز ندارد، بلکه بر آنچه از گذشته به صورت روایت و آگاهی سامان یافته است، دست می‌گذارد. «دیرینه‌شناسی دانش، نه بازگشت به ریشه و اصل، بلکه توصیف سامانمند یک گفتمان است که گفتمان را به عنوان موضوع خویش برگزیده است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۰۵). گفتمان، سامانه تنظیم گزاره‌ها به روش یا روش‌های کمی و کیفی تاریخ‌نگاری در نظامی از تبانی قدرت و ایدئولوژی است. نوتاریخ‌باوری از یکسو، متوجه نحوه انتقال و شیوه‌های روایتگری وقایع گذشته است و از دیگر سو به ویژگی‌ها و الزامات گزینش وقایع و علت و چرایی و ضرورت گزینش و برجسته‌سازی‌ها به صورت گزاره‌های گفتاری و روایت تاریخی توجه دارد.

---

1. History  
2. Archeology

انتقاد از انگاره الگوی خطی در روایت‌سازی تاریخی، که از تجربه انسان‌شناختی و معرفت‌شناسی نظریه‌پردازان پساساختگرا و پست‌مدرنیستی بسیار تأثیر پذیرفته است، در دو حوزه روایت‌شناسی و تحلیل گفتمان قابل شناسایی است.

تاریخ روایی، بازآفرینی رویدادهای تاریخی به ظاهر مرتبط به یکدیگر، در کلیتی منسجم و در بردارنده پیرنگ‌گونه‌ای داستانی شامل ابتدا، میانه و پایان است. نظریه‌پردازان روایت در حوزه گفتمان تاریخی عقیده دارند آنچه گفتار روایی و رویداد تاریخی را از هم جدا می‌کند، ساختار داستانی «ابتدا این» و «سپس آن» در فرایندی توضیحی تفسیری است. «در شکل روایی، «سپس» دلالتی خاص و متمایز دارد؛ دلالتی که تسلسل وقایع را به زنجیره‌ای معنی‌دار تبدیل می‌کند» (لمون، ۱۳۸۹: ۱۵۵). این زنجیره معنادار، به روایت خاصیتی خطی می‌بخشد که مطابق آن خواه‌ناخواه زمان نیز متأثر از روایت خطی، خطی و پیوسته القا می‌شود. حال آنکه تاریخ از رویدادهای الزاماً متصل و پیوسته با هم روایت نمی‌کند. هر چند درک خطی از زمان که از تجربه‌های لاینفک زندگی انسان‌هاست، نوعی حرکت، تغییر و تحول را در سیر تاریخی وقایع القا می‌کند؛ زیرا «تغییر و حرکت، شرط ضروری پیدایش مفهوم تاریخ است. با این همه، یکی از مقاصد مهمی که تاریخ بی‌درنگ به خدمت آن درآمد، جلوگیری از تغییر و حرکت بود و این تناقض از آغاز در تاریخ بوده است» (خیل، ۱۳۹۳: ۱۸).

تناقض ناشی از درک خطی از زمان، همراه تکرار و دور در روایت از تاریخ را می‌توان نقطه عزیمت دو رویکرد متفاوت به خوانش و نگارش متون و وقایع تاریخی فرض نمود. روایت رویداد تاریخی هر اندازه که مدعی حقیقت‌بنیاد بودن و عینی بودن باشد، ناخواسته درگیر ارائه مدلی خطی از وقایع در بستری از تبیین و تفسیر از آن است. بازسازی وقایع تاریخی با ارائه منظرهای روش تاریخی‌گری، درنهایت پس از غلبه دیدگاه‌های انتقادی نوتاریخی‌گری، به جای پذیرش ارتباط خطی وقایع تاریخی، ما را با گسست‌های زمانی مواجه می‌کند که پیوستگی آنها فقط در عرصه روایت امکان‌پذیر شده است (والش، ۱۳۶۳: ۲۶-۲۷ و ۶۶).

از این میان، روایات حماسی بیش از انواع دیگر روایات تاریخی شامل تناقض یادشده است. این نوع روایات از منظر تاریخی‌گری، تاریخی محسوب می‌شوند و روالی ممتد از

وقایع مهم ملت‌ها را نشان می‌دهند که سیری از حرکت از جوامع ابتدایی تا شکوه و جلال زمان حال را در خود دارد. اما از منظر نوتاریخی‌گری، روایاتی برساخته و استحاله‌شده از وقایعی هستند که اولاً استناد تاریخی بودن آنها الزاماً به معنی عینی و واقعی بودن نیست و ثانیاً تداومی که حماسه مدعی آن است، تکراری چرخه‌ای و تعمدی از الگوهای زیرساختی ویژه‌ای است که به دلیل تصرف عوامل قدرت در دسترسی به منابع و وقایع تاریخی، نمودی مصنوعی و برساخته از باور و آگاهی تاریخی را به نمایش می‌گذارد.

بنابراین از منظر نوتاریخی‌گری، فایده‌مندی روایات حماسی در به دست دادن و روشن کردن معرفت یا اپیستمه دوره یا دورانی است که حماسه در آن پرورده یا بازتولید شده است. در این معنا، «اپیستمه نه چهره دانش در یک روزگار است و نه گونه‌ای از عقلانیت که در پس پشت متضادترین و ناهمگون‌ترین علوم، پرده از وحدت و یکپارچگی سوژه و اندیشه در یک دوران برمی‌دارد، بلکه مجموعه روابطی است که ما آنگاه که به تحلیل سطح سامانمندی‌های گفتمانی طی دوره‌ای مشخص می‌پردازیم، می‌توانیم آنها را مشاهده کنیم» (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۷۹). روایات حماسی می‌توانند سامانمندی‌هایی را از گفتمان‌های متعدد و گاه متضاد به نمایش بگذارند.

مقاله حاضر سعی دارد از منظر مطالعه انتقادی تاریخ با توجه به بحث‌های مربوط به روایت و گفتمان، دو روایت از «شاهنامه» را تحلیل کند و میزان تأثیر و تأثر دو روایت بر یکدیگر و نحوه جاگیر شدن آنها را در ساختار شاهنامه نشان دهد. در این بررسی می‌توان به الگوهای متفاوت و تأثیرگذار بر هم، در شکل‌گیری روایات شاهنامه رسید:

الف) الگوی زمان چرخه‌ای و اپیستمه ناشی از آن، که نگرش حماسی را تقویت می‌کند.

ب) الگوی زمان خطی و شکل‌گیری روایات پیوسته در سامان‌دادن روایتی منسجم به عنوان تاریخ ایران باستان.

سؤال اساسی مقاله، چگونگی جای‌گشت دو مدل درک زمان در سامان‌دادن و تنظیم روایت‌هاست و پاسخ‌دادن به این سؤال که: چگونه الگوهای چرخه‌ای به الگوهای خطی تبدیل می‌شوند؟ و درنهایت کدام الگو بر دیگری و به چه دلایلی غلبه می‌یابد؟

### پیشینه تحقیق

تاکنون تحقیق‌های متعددی درباره شاهنامه و رویکردهای تاریخی‌گری به روایات آن صورت گرفته است که در مقاله فرزاد قائمی (۱۳۹۰) با عنوان «داستان‌های شاهنامه فردوسی: از استقلال تا انسجام»، به مواردی از آنها اشاره شده است. اما حوزه مطالعات نوتاریخی‌گری و دیدگاه‌های انتقادی به روایات شاهنامه، عمدتاً رویکردی جدید و نسبتاً کم‌سابقه است. در این میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: تحلیل گفتمان انتقادی هویت ایرانی در شاهنامه فردوسی (مطالعه موردی: داستان سیاوش) از علی یوسفی و همکاران (۱۳۹۱)؛ ساختار فنی شاهنامه از تیمور مالمیر؛ و روند تکوین و تکامل مفهوم ایران در گذار از عصر اساطیری به دوران تاریخی از احمد فضل‌نژاد.

در مقاله حاضر سعی شده است تلفیقی از دیدگاه‌های مختلف درباره ریشه‌های تاریخی برخی وقایع و شخصیت‌های بخش حماسی شاهنامه ارائه شود که ضمن آن، نحوه سامان‌یابی وقایع به صورت روایت و دلایل چنین سامان‌یابی و نقش فردوسی در آن توضیح داده خواهد شد.

### الگوی زمان چرخه‌ای و دوری

از مهم‌ترین ویژگی‌های درک زمان در الگوی چرخه‌ای، ایجاد نوعی ثبات و یکپارچگی در پس تغییرات اجتناب‌ناپذیر و گذرا بودن زمان است؛ شکست و حصر گذر زمان در سکونی ابدی که با تکرار زیرساخت‌های اساسی نیروهای وابسته به حیات اجتماعی انسان، بنیان‌های زندگی او را تقویت و تثبیت می‌کنند<sup>(۵)</sup>. متأثر از چنین نگرشی، دو رویکرد به تاریخ شکل می‌گیرد. یکی آنکه تاریخ، مخزن و منبع وقایعی است که با آنها می‌توان زمان حال را معنا بخشید و دیگر آنکه می‌توان بر بخش‌هایی از آن وقایع تأکید کرد که سازگاری بیشتری برای تثبیت و بقا فراهم می‌آورد. از آنجا که از دیرباز، تاریخ‌نگاری عمدتاً در اختیار نهاد دولت و قدرت سیاسی و دینی بود، درک چرخه‌ای از زمان که سرمنشأیی دینی نیز داشت می‌توانست آگاهی خاصی را از تاریخ پروراند و القا کند که با خواست قدرت و ایدئولوژی مورد تأیید او سازگار باشد. نقطه عزیمت این بخش از مقاله، از آثاری است که نخستین روایات مکتوب تاریخ ایران باستان



را شکل داده‌اند. به زعم غالب محققان، عمده‌ترین منبع مورد استفاده فردوسی، شاهنامه ابومنصوری است (ر.ک: آیدنلو، ۱۳۸۳؛ امیدسالار، ۱۳۷۶؛ خالقی مطلق، ۱۳۷۷ و خطیبی، ۱۳۸۱). هر چند از شاهنامه ابومنصوری امروز جز مقدمه‌ای باقی نمانده، بخش باقی‌مانده به دلیل توضیح چگونگی شکل‌گیری کتاب و ذکر نام خدای نامک از کتاب‌های دوره ساسانی در این کتاب، سرنخی است برای جستن نخستین سرچشمه‌های شکل‌گیری روایات مکتوبی که بخش عمده‌ای از آنها به خاطر ویژگی خاص «حماسی بودن»، مفهوم‌سازی و مفصل‌بندی متفاوتی از برخورد گفتمان‌های رقیب را به نمایش می‌گذارد.

«خدای‌نامه» یا «خوتای‌نامگ»، شکل مکتوب تاریخ ایران از عهد باستان تا اواخر عهد ساسانیان است. «هر چند خدای‌نامه ماهیت تاریخی داشت و گزارشی از اعمال پهلوانی شاهان و پهلوانان افسانه‌ای و تاریخی ایران بود، به دلیل آنکه در دوره‌ای نوشته شد که آیین زردشتی غالب بود و مؤلفان آن پیوندی رسمی با دربار ساسانیان داشتند، جنبه دینی نیرومندی در ساختار بندی و بازروایت آن مشهود بود» (بارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۰۵). نلدکه نیز روایات جمع‌آوری شده با نام خدای‌نامه را روایات توده مردم نمی‌داند، بلکه آن را روایاتی می‌داند که از قول بزرگان و روحانیان که با یکدیگر کاملاً مربوط بودند، گرد آمده بود (نولدکه، ۱۳۵۷: ۳۷-۳۹). اما کرسیتن سن برای نخستین بار به تحریرهای متفاوت خدای‌نامه اشاره کرد و آن را در دو دسته روایات دینی و ملی قابل تمایز دانست (بارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۰۶).

نلدکه، زمان تقریبی تألیف خدای‌نامه را در اواخر عصر ساسانی و تاریخ کامل آن را مربوط به زمان یزدگرد سوم می‌داند (نلدکه، ۱۳۵۷: ۱۴). خدای‌نامه‌های این دوران - همان‌طور که بسیاری از محققان اشاره کرده‌اند - فقط جنبه تاریخی، احیا و حفظ رویدادهای اعصار مختلف و به‌ویژه عصر ساسانی را نداشته است. «این کتاب وظیفه داشت تا آرمان‌های دینی و ملی را آنگونه که رهبران دولت ساسانی در نظر داشتند روشن سازد، ترویج کند و پشتیبانی نماید. اما هدفش آموزش و سرگرم ساختن نیز بود» (بارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۰۵؛ آموزگار، ۱۳۸۷: ۳۳۳ و نلدکه، ۱۳۵۷: ۳۷). نویسندگان آن، اعضای طبقه دبیران بودند که پیوند نزدیکی با روحانیان و نجبا داشتند و در خدمت

۴۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
منافع آنان بودند (یارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۴۸۱). اما برخی از این خدای‌نامه‌ها نیز فارغ از سلطه دولتی‌ها و روحانیان نگارش یافته بود<sup>(۶)</sup> (خطیبی، ۱۳۷۴: ۱۴۲).

اهمیت دادن به موضوعات و وقایع تاریخی در عصر ساسانی از چند ویژگی مهم گفتمانی ناشی می‌شد که همگی در تدوین خدای‌نامه‌ها تأثیرگذار بود. ویژگی‌هایی که از یکسو ریشه در باورهای دینی ساسانیان درباره تقسیمات هزاره‌ای زردشتی داشت و از دیگرسو تلاش دولت نوپای ساسانی برای مقبولیت و مشروعیت‌بخشی به قدرت‌طلبی‌شان بود. این ویژگی‌ها در کنار اقدامات سیاسی، مذهبی و اجتماعی‌ای که از دوره اردشیر بابکان آغاز شده بود، باعث شد درک ویژه‌ای از تاریخ در این دوره رواج یابد.

ساسانیان در پی درک ساختار دولت در عهد هخامنشیان و تشخیص و محوریت هویت ایرانی در آن، کوشیدند بر هویت جمعی تحت نام ایران تأکید کنند. بنابراین اولین قدم برای درک آگاهی تاریخی این عصر، توجه آنان به مفهوم تمامیت‌بخش «ایران» و پیوندهای اجتماعی سیاسی ایشان با این مفهوم است. البته ترویج این مفهوم مانند هر پدیده تبلیغاتی دیگر، نیازمند یک ایدئولوژی و دید تاریخی بود (دریایی، ۱۳۸۷: ۶۷).

ساسانیان، ایدئولوژی تأییدی خود را همچون همتایان هخامنشی خود، در اوستا و آموزه‌های وحدانی زردشت و نظام تک‌خدایی او جستند و دید تاریخی مد نظر خود را با دستبرد به خزانه یادمان‌های به‌جامانده فرمانروایان هم‌نژاد خود به‌گونه‌ای بر ساختند که بخش بزرگی از تاریخ و یادمان‌های فرمانروایان رقیبشان - اشکانیان - نادیده انگاشته شود. تأثیر الگوی ادواری در شکل‌بخشیدن به درک و دید تاریخی عصر ساسانی، از یکسو در تکرار و تقلید از زیرساخت‌های سیاسی، اجتماعی و دینی عصر هخامنشی است. مسکویه استقرار حکومت اردشیر را این‌طور گزارش می‌کند: «پارسیان و تازیان به فرمان اردشیر بودند. هموست که کار ایران را به سامان نخست بازگردانید» (مسکویه، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۱۳-۱۱۴) و منظور وی از سامان نخست، بازگشت به مدل فرمانروایی دوره هخامنشی است که مطابق آن، همه قدرت اولاً در اختیار شاه بود و ثانیاً شاه نیز نماینده خدا بر زمین و در تأیید فرقه ایزدی قرار داشت. از دیگر سو علاوه بر گفتمان دولتی و دینی که کار سامان‌دهی و تنظیم وقایع تاریخی و سندسازی‌های تاریخی را به عهده داشت، گفتمان‌های رقیب شامل اشراف و بازماندگان رقبای سیاسی ساسانیان و توده

مردم در جهتی سواى جهت گفتمان‌های دولتی و دینی آنان، دست به بازسازی یادمان‌های گذشتگانی زدند که یاد و خاطره دل‌آوری آنان از اذهان عمومی زدوده نشده بود. این یادمان‌ها از نیمه دوران فرمانروایی اشکانیان آغاز شد و به صورت داستان‌هایی شفاهی و سرودگونه بود که راویانی به نام گوسان، آنها را می‌سرود. در زیر با مقایسه دو روایت رستم و گشتاسب، رد پای الگوی ادواری و چگونگی رقابت گفتمان‌های مختلف در بازسازی و برسازى‌های تاریخی توضیح داده می‌شود.

### ۱- گفتمان عصر ساسانی و تنظیم خدای‌نامه؛ دستبرد و جابه‌جایی تاریخ

از جمله اقدامات مهم اردشیر پس از سرکوب اردوان پنجم اشکانی و شورش‌های داخلی، سامان دادن به دو امر مهم بود. توجه به این امور از حیث شکل‌دهی به گفتمان مطلوب ساسانی و مشروعیت‌بخشی همه‌جانبه در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، تاریخی و دینی اهمیت دارد.

اولین اقدام اردشیر، تمرکز و وحدت دین و دولت برای تشکیل سازمان قدرتمند روحانی، تحت نظارت مستقیم و تابع پارس بود. در کنار این اقدام به سراغ تثبیت یک مجموعه معین متون اوستایی رفتند که مورد تصویب و تأیید روحانی اعظم اردشیر، تنسر بود (بویس، ۱۳۸۹: ۱۳۳). اقدام بعدی وی، اصلاح گاه‌شماری زردشتی بود. اقدام اخیر با همه گستردگی و دشواری هر چند به تمامی در عصر اردشیر محقق نشد (همان: ۱۳۳-۱۳۴)، از حیث سیاسی و تاریخی، اهمیت زیادی دارد. اهمیت سیاسی این اقدام به جهت مشروعیت‌بخشی نظام حکومتی ساسانیان بود که پس از دوران نسبتاً طولانی اشکانیان، اوضاع را به دست گرفته بودند و اهمیت تاریخی آن در ایدئولوژی زردشتی از مفهوم زمان و دوره‌های تاریخی نهفته بود. مسعودی در کتاب «التنبیه و الاشراف» سعی می‌کند پرده از راز فرمانروایان ساسانی بردارد:

«ایرانیان با اقوام دیگر درباره تاریخ اسکندر یک اختلاف بزرگ دارند و بسیاری مردم از این غافل مانده‌اند، زیرا به طوری که ما در ولایت فارس و کرمان و دیگر سرزمین عجمان دیده‌ایم، این یک راز دینی و شاهانی است و تقریباً هیچ‌کس به جز موبدان و هیربدان و اهل علم و درایت ندانند و در

کتاب‌هایی که درباره اخبار ایرانیان تألیف کرده‌اند و دیگر کتب سرگذشت و تاریخ نیست. قضیه این است که زرادشت، پسر پورشسب پسر اسپیتمان در ابستا که به نظر ایرانیان، کتاب آسمانی است، گفته است که پس از سیصدسال ملکشان آشفته شود و دینشان بجا بماند و چون هزار سال تمام شود، دین و ملک با هم برود. مابین زرادشت و اسکندر در حدود سیصدسال بود [...] اردشیر پسر بابک، پانصدسال و ده و چند سال پس از اسکندر به پادشاهی رسید و ممالک پراکنده را فراهم کرد و متوجه شد که تا ختم هزارسال در حدود دویست سال مانده است و خواست دوران ملک را دویست سال دیگر تمدید کند، زیرا بیم داشت وقتی دویست سال پس از وی به سر رسد، مردم به اتکای خبری که پیمبرشان از زوال ملک داده، از یاری و دفاع آن خودداری کنند. بدین جهت از پانصد و ده و چند سالی که مابین او و اسکندر فاصله بود، در حدود یک نیم قرن آن را کم کرد و از ملوک الطوائف، کسانی را که در این مدت باقیمانده، شاهی کرده بودند یاد کرد و بقیه را از قلم بینداخت» (مسعودی، ۱۳۶۵: ۹۱-۹۲).

اقدام سیاسی اردشیر و تلاش او برای اصلاح تقویم به طرز عجیبی با درک چرخه‌های زمان و الگوی ادواری تاریخ، درهم آمیخته و عجین است. مسعودی در گزارش خود، انگیزه دستبرد اردشیر در تاریخ اشکانیان را متأثر از باورهای دینی نشان می‌دهد. در حقیقت سیطره این باور دینی در برداشت ادواری و آخرالزمانی که درکی عام و گسترده از تاریخ را رقم زده بود، بسیار اهمیت داشت.

بر اساس این نگرش که خاستگاهی زروانی دارد (ر.ک: رینگرن، ۱۳۸۸)، تاریخ (در مفهوم زمان کرانمند و محدود)، آمیخته‌ای از فراز و فرودها و ادوار اهورایی و اهریمنی، محتوم و از پیش معلوم و البته مقدس است. در این مفهوم، تاریخ قراری است در عرصه الوهیت که در دست اهورامزدا قرار دارد. سرشت تعیین‌شده و ازلی مفهوم تاریخ و زمان، دسترسی انسان و فرد را از آن کوتاه می‌کند. زیرا تاریخ، چیزی از پیش نهاده فرض می‌شد. به همین دلیل هر تغییر و تحولی در آن، اولاً از پیش معلوم و ثانیاً بر مقتضای مشیت الوهی تعیین می‌شد. در این استنباط، جابه‌جایی قدرت‌ها و ظهور فرمانروایان

علاوه بر آنکه محتوم و پذیرفتنی است، در ارتباط با مفهوم فره، تقدس الوهی نیز می‌یافت. ظهور فرمانروایان، تجدید تاریخ و آغاز دوره‌ای از دوره‌های تعیین‌شده قدسی محسوب می‌شد<sup>(۷)</sup>.

هدف سیاسی اقدام اردشیر - در آنچه مسعودی از آن به «راز دینی و شاهی» تعبیر می‌کند- از آنجا که قدرت تصرف در تاریخ و تغییر گاه‌شماری در اختیار شاه و موبدان قرار داشت، به راحتی حاصل می‌شد. اما قصد سیاسی اردشیر از اقدامش علاوه بر آنکه شدیداً پشتوانه‌ای دینی و ایدئولوژیکی داشت، از قصد تاریخ‌سازی او جدا نبود. قطعیت فرجام‌شناختی اندیشه هزاره‌های زردشتی، از یکسو با مفهوم تقدس و الوهیت مرتبط بود و از دیگر سو با انگاره فره، که توأمان دستاویزی سیاسی برای ساسانیان به جهت بساختن تبارنامه‌ای مشروع و حکومتی مقبول بود.

اساس این تبارنامه پارسی، این نکته بود که ساسانیان، پدر داریوش اول هخامنشی را که ویشتاب نام داشت، با همان کیانی‌اش گشتاسب - حامی دین بهی - یکی گرفتند و سپس میان خود و اسلاف هخامنشی‌شان پیوندی نژادی برقرار کردند و بدین ترتیب توانستند تبار همه دودمان حاکم را تا نخستین پادشاه حامی این دین عقب ببرند. فواید سیاسی این اقدام از این قرار بود: ۱- ادعای داشتن تبار کیانی، حق باستانی فرمانروایی بر شمال شرقی را به این پادشاهان جنوب غربی می‌داد. ۲- با پیوند دادن این شاهان پارسی به کی‌ویشتاب، آنان وارث بر حق فره ایزدی ویشتاب (گشتاسب) می‌شدند (بویس، ۱۳۸۹: ۱۵۷). به این ترتیب ساسانیان می‌توانستند علاوه بر حفظ یکپارچگی تاریخی خود با گذشتگان هم‌قبیله‌شان، یکپارچگی جغرافیایی و سیاسی قلمرو فرمانروایی خویش را نیز تضمین کنند.

**گشتاسب:** وی تنها شخصیت کیانی است که محققان به اتفاق او را شخصیتی تاریخی می‌دانند و از آنجا که نام وی به عنوان تنها فرمانروای کیانی، در بخش «گاتا»ی اوستا ذکر شده است، او را هم‌عصر زردشت قرار می‌دهند. در گاتا، چهار بار زردشت از این پادشاه به عنوان دوست و پشتیبان خود نام می‌برد<sup>(۸)</sup>. اما چهره‌ای که از گشتاسب بنا بر مندرجات اوستا، متون پهلوی و شاهنامه ارائه می‌شود، تفاوت‌های چشمگیری را به نمایش می‌گذارد. بر اساس روایت اوستا، وی از کویان پارسایی بود که دعوت زردشت را

۵۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

پذیرفت و از او حمایت کرد. در روایات دینی زردشتی، دو آتشکده معروف ساسانی به نام‌های آذر فرنبغ و آذر برزین‌مهر<sup>(۹)</sup>، منسوب به گشتاسب است.

روایات سنتی دین زردشتی، گشتاسب اوستایی را همان ویشتاسپ، پدر داریوش اول هخامنشی دانسته‌اند. اما از آنجا که زبان گاتاها از شاخه زبان‌های شرق ایران محسوب می‌شود و واژه «کی» قبل از نام گشتاسب، لقب فرمانروایان شرقی ایران است و همچنین از شاهان و فرمانروایان هخامنشی که بر اساس ادعای یادشده باید هم‌عصر زردشت باشند، در گاتاها نامی برده نشده است. بنابراین نمی‌توان بر اساس روایت سنتی دین زردشتی، گشتاسب اوستایی را هم‌عصر داریوش اول و پدرش دانست. هر چند روایت شاهنامه متأثر از روایت زردشتیان، بلافاصله بهمن نوه گشتاسب را با نام اردشیر درازدست به تاریخ هخامنشیان می‌پیوندد<sup>(۱۰)</sup>، پژوهندگان اوستاشناس با تکیه بر دلیل‌های جامعه‌شناختی و زبان‌شناختی و مجموع آگاهی‌های موجود، به این نتیجه رسیده‌اند که زمان زندگی زردشت در فاصله میان ۱۵۰۰ تا ۸۰۰ پیش از میلاد بوده است که بیش و کم با دوران کوچ آریاییان از سرزمین‌های آسیای میانه به فلات ایران نیز هم‌زمان است (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: دوازده؛ بویس، ۱۳۸۹: ۱۷-۲۰). از آنجا که گاتا سروده زردشت و نام گشتاسب در این بخش آمده است، بنابراین دوره تاریخی گشتاسب را می‌توان حداقل هزاره اول پیش از میلاد تخمین زد که این تاریخ با عصر هخامنشیان و گشتاسب، پدر داریوش اول شکاف زمانی زیادی را نشان می‌دهد.

در روایات مربوط به گشتاسب در اوستا و متون دینی - همان‌طور که پیشتر اشاره شد - با نمونه‌ای از مفهوم‌سازی‌ها و تفسیرهای تاریخی مواجهیم که به دلیل غلبه گفتمان ایدئولوژیک‌محور در حکومت ساسانی، بخش بزرگی از تاریخ اشکانی از زمان واقعی و عینی خود، زمانی متجاوز از ۵۰۰ سال به ۱۲۰ تا ۲۰۰ سال تقلیل می‌یابد، تا تاریخ ظهور زردشت با احتساب سال ۶۶۰ پیش از میلاد در تقویم سنتی دین زردشتی هرچه بیشتر به عصر حکومت ساسانی نزدیک شود. اشکانیان برخلاف ساسانیان، نه انتسابی نژادی به گشتاسب اوستایی داشتند و نه فرقه گشتاسبی، مشروعیت سیاسی آنان را تأیید می‌کرد. «به این ترتیب در عصر ساسانی دورانی کاملاً پرشکوه که پانصدسال قدمت داشت، به گونه‌ای مؤثر از تاریخ کیش زردشتی محو شد» (بویس، ۱۳۸۹: ۱۵۸). این

حذف، سکوت و انکار بزرگ تاریخی از راه روایت خدای‌نامه‌ها و سایر نوشته‌های دینی اعصار ساسانی و حتی در قرون اولیه اسلامی، به بی‌اعتنایی و بی‌توجهی نسبت به بخشی از واقعیت تاریخی ایران و جعل و سندسازی تاریخی درباره تبار ساسانیان منجر شد، تا جایی که فردوسی پس از روایت مفصل اسکندر با مختصر اشاره‌ای به تاریخ اشکانی به آن دلیل که از آنان «جز نامی در تاریخ»<sup>(۱۱)</sup> نشنیده است، از ذکر وقایع تاریخی آنان در بخش تاریخی شاهنامه می‌گذرد<sup>(۱۲)</sup>.

## ۲- گفتمان رقیب؛ شکاف و ناهمگونی

همان‌طور که نمی‌توان تاریخ سیاسی ساسانیان را بدون در نظر داشتن تاریخ سیاسی اشکانیان در نظر آورد، شکل‌گیری تاریخ روایی ایران به شکل خدای‌نامه را نیز نمی‌توان بدون اشاره به روایات شفاهی عصر اشکانی در نظر آورد. به موازات آشوب‌های داخلی اواخر عصر اشکانی، تاریخ فرمانروایان نخستین پارتی پس از غلبه بر سلوکیان و حکمرانان غیر ایرانی آسیای میانه، دوران جنگ‌های متعدد ایران و روم، عقب‌راندن سلوکیان تا مرزهای آسیای میانه و بازگرداندن اقتدار سیاسی به اقوام ایرانی (بیوار، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۲۰۰)، در خاطره تاریخی ایرانیان اواخر عصر اشکانی، همراه روحیه دلاوری و حماسی به‌جا مانده بود. خاطرات این قهرمانی‌ها و پیروزی‌ها در اشعار عوامانه‌ای که خوانندگان دوره‌گرد عصر اشکانی به نام «گوسان»‌ها در میان مردم رواج می‌دادند، اندک‌اندک از خاستگاه تاریخی خود جدا می‌شد و ویژگی نقلی/روایی به خود می‌گرفت. چنین یادکرد تاریخی نزد ایرانیان دوره ساسانی که خود را وارثان اقتدار سیاسی اشکانیان می‌دانستند به تقویت و ضرورت احیاء روحی پهلوانی و حماسی در عصر ایشان، مخصوصاً پس از افول اقتدار آنان در نیمه دوم تاریخ سیاسی‌شان و پس از شکست از رومی‌ها و سپس حمله اعراب به ایران، بیش از پیش می‌افزود. در دوران ساسانی این اشعار داستانی (روایی/نقلی) در پارس شناخته بود و «هنیگران» آغاز دوران ساسانی، آنها را از گوسان‌های پارتی کسب کرده بودند. «این اشعار حماسی که در مدح کیانیان سروده شد و با تاریخ دین زردشتی مرتبط بود، با افسانه‌های سلحشوران پارتی و پهلوانان سکایی چون رستم، درهم آمیخت و به دست خنیگران و گوسان‌ها ترویج و

تبلیغ شد و منتقل گردید. در اواخر دوران ساسانی، این حلقه‌های داستانی حماسی که به صورتی مسلسل و منظم تدوین شده بود، به کتابت درآمد و تاریخ ملی نیمه‌رسمی یعنی خدای‌نامه، منبع کار شکوهمند و ماندگار فردوسی نوشته شد» (زرشناس، ۱۳۸۳: ۶۷). در گفتمان سیاسی ایدئولوژیکی عصر ساسانی، روایات فرمانروایان اشکانی، از اصل تاریخی به روایت حماسی تغییر کرد و نام‌ها و شخصیت‌های ایشان به عنوان رقیبان سیاسی ساسانیان، در شخصیت‌های برساخته حماسی استحاله شد.

حضور تاریخی پارتیان در شکل‌های استحاله‌شده پهلوانان و خاندان‌های سرشناس دوره کیانی شاهنامه (یارشاطر، ۱۳۶۳: ۱۹۷) و ریشه‌شناسی واژه پهلوان<sup>(۱۳)</sup> از نام پهلَو پارتی، ردپای تاریخی تحول‌یافته فرمانروایان پارتی را در قالبی حماسی نشان می‌دهد. روحیه جنگاورانه و قهرمانی اشکانیان که در برابر مقدونی‌ها و رومی‌ها ایستادگی کرده بودند، چه برای سلسله ساسانیان و چه پس از اسلام، نه تبلور تاریخ پرفراز و فرود و جنگ‌ها و مرگ‌ها و شخصیت‌ها، بلکه تبلور قهرمانی‌ها و پیروزی‌ها و آرمان‌های ملت ایران بود. بنابراین با وقایع و رخداد‌های تاریخی آنان، به عنوان مخزنی برای اعمال الگوهای قهرمانی و استحاله شخصیت‌های تاریخی به قهرمانان مردم‌پسند، برخورد شد. به این ترتیب ویژگی منحصربه‌فرد واقعه تاریخی‌ای مثل شکست رومیان به جای مشخص کردن شخصیت‌های برجسته و مؤثر در چنین رویدادی، قهرمانان الگووار فراواقعی‌ای را معرفی می‌کرد که بدون مرز زمانی می‌توانستند در هر عصری حاضر باشند، زیرا اهمیت این شخصیت‌ها نه در تشخیص فردی‌شان بلکه در اعمال و کردار قهرمانی‌شان خلاصه می‌شد.

**رستم:** رستم محوری‌ترین قهرمان حماسه فردوسی است که از زمان منوچهر پیشدادی (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۳۵) تا بهمن اسفندیار (همان، ج ۶: ۳۲۲) در روایات متعدد، حضوری گاه محوری و گاه گذرا و سطحی دارد. در شاهنامه بارها به سرزمین‌های سیستان، زابل و کابل به عنوان قلمروی حکمرانی زال و رستم اشاره شده است. رستم را به دلیل انتساب به سیستان و ریشه‌شناسی این نام از اقوام سکایی دانسته‌اند. سکاها از اقوام ایرانی آسیای میانه و عمدتاً صحراگرد و جنگاور بوده‌اند. قدیمی‌ترین اخبار تاریخی از اقوام سکایی در اسناد ایرانی مربوط به کتیبه‌های دوران هخامنشی (کتیبه‌های



داریوش و خشایارشا) است. همچنین کتاب «تاریخ هرودوت» از آنان به عنوان متحدان و سربازان مزدور سپاه ایران یاد می‌کند (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۴۹).

نام سیستان و استقرار یکی از اقوام سکایی در این منطقه مربوط به دوران فرمانروایی اشکانیان، دوره فرهاد دوم و اردوان دوم است که در جنگ‌های پیاپی با این اقوام، جان خود را از دست دادند (یارشاطر، ۱۳۸۷، ج ۱/۳: ۶۴). پس از این دو پادشاه اشکانی، «سرزمینی که مهرداد دوم، سکاها را در آنجا متوقف ساخت تا دستشان از تاخت‌وتاز به سرزمین‌های پارتی کوتاه شود، زرنگه یا درنگیانه بود که پس از این تاریخ، سکستان نامیده شد و با سیستان امروز مطابقت می‌کند» (شیپمن، ۱۳۸۶: ۶۶).

گسترده‌گی روایت رستم در شاهنامه، منجر به ابهام در سرچشمه‌های تاریخی و شخصیت تاریخی رستم شده است. از آنجا که نام رستم در اوستا مذکور نیست، می‌توان مواردی را از این موضوع پی گرفت. از جمله می‌توان به ناهمگونی خاستگاه ایدئولوژیکی روایت رستم نسبت به روایات اوستایی اشاره داشت. همان‌طور که «هانزن» در کتاب «ساختار و قالب شاهنامه فردوسی» خاطر نشان کرده است، روایات رستم خاستگاهی متفاوت از خاستگاه دینی و شاهی روایات پیشدادیان، کیانیان و ساسانیان در شاهنامه دارد؛ منشأیی که وی آن را با نام روایات سیستانی معرفی می‌کند (ر.ک: هانزن، ۱۳۷۶). این خاستگاه در مقابل خاستگاه دینی شاهی سایر روایات شاهنامه قرار می‌گیرد. فقدان نام رستم و زال در اوستا به این تصور نیز دامن زده که رستم به دلیل معتقد نبودن به دین زردستی، جایی در روایات اوستا نیافته است. با توجه به آنچه در تاریخچه و ردپای تاریخی اقوام سکایی گفته شد، حضور این اقوام ایرانی در شرق به عنوان متحدان هخامنشیان و نیز به صورت حکومت مستقل و تهدیدکننده پادشاهان ایرانی حداکثر از دوره اشکانیان یعنی اواخر سده دوم پیش از میلاد است. از این‌رو همان‌طور که بهار اشاره کرده است، علت نبودن نام رستم در اوستا، به دلیل متأخر بودن روایات او است (بهار، ۱۳۸۶: ۱۰۳ و ۱۳۳). بنابراین نسج و قوام روایت‌های رستم به عنوان قهرمان، به پس از استقرار سکاها در منطقه سیستان و تشکیل حکومت محلی مستقل یا تحت‌الحمایه حکومت اشکانی‌ها مربوط می‌شود.

شبهات شخصیت روایی رستم با برخی شخصیت‌های تاریخی از جمله شاهزادگان پارتی یا فرمانروایان سکایی منطقه سیستان، آمیختگی و ادغام‌های تاریخی‌ای را نشان می‌دهد. اما این شخصیت را به دلیل پراکندگی زمانی بین فرمانروایی اشکانیان در منطقه شرق ایران و نیز شکوفایی حکمرانان محلی منطقه سیستان (سکستان) از سده اول پیش از میلاد تا نیمه اول سده اول میلادی، نمی‌توان با یک شخصیت ثابت تاریخی تطبیق داد. از این‌رو محققان گاه او را با سورن، سردار معروف اشکانی و پیروز جنگ تاریخی حران، یکی دانسته‌اند و گاه با گندوفر، فرمانروای هندوپارتی حدود ۲۰-۴۰ میلادی منطقه سیستان تطبیق داده‌اند (بیوار، ۱۳۸۷: ۱۵۲). به اعتقاد هرتسفلد حد زمانی میان سده یکم پیش از میلاد و سده یکم میلادی که گندوفر در میانه آن زندگی می‌کرد، زمانی بود که اساطیر پهلوانی ایران شکل گرفت و بدین ترتیب شاه سکایی همراه با شماری از پادشاهان ایران مانند میلاد (میتراداس، مهرداد) و گودرز (گوترزس) در زی بزرگان ایرانی در دوره‌های حماسی، جایی برای خود گرفتند (بارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۳، ق ۱: ۵۶۵).

روایات رستم نیز همچون روایت‌های شخصیت‌های تاریخی یادشده که از شرق تا غرب ایران گسترش می‌یافت و به سده‌های اولیه پس از اسلام نیز سرایت می‌کرد، نه برای محتوای تاریخی‌شان بلکه برای مضمون حماسی و پهلوانی حفظ می‌شد و اشاعه یافت. ریشه‌شناسی نام رستم نیز استحاله شخصیت یا شخصیت‌های تاریخی را در نمونه‌ای قهرمانی به خوبی نشان می‌دهد. کزازی در ریشه‌شناسی نام رستم گفته است: «ریخت پهلوی آن رودستم<sup>۱</sup> یا روتستم<sup>۲</sup> یا رویستم<sup>۳</sup> بوده است. این نام از دو پاره ساخته شده است؛ پاره نخستین آن روت یا رود یا روی است و پاره دوم، ستهم که در پارسی ستم از آن مانده است. پاره نخستین در [زبان] اوستایی، رتوده بوده است به معنی «بالا و قامت» و «ریخت و پیکر». پاره دوم از ستاکی باستانی در ایران کهن و اوستایی برآمده است که در ستخره<sup>۴</sup> به معنی «استوار و سخت و محکم» دیده می‌آید»

---

1. rōdistahm  
2. rotstahm  
3. rōystahm  
4. stax-ra

رستم به معنای تن تنومند است و «تهمتن» به معنی تن تنومند نیز شکل دیگری از تلفظ نام رستم است. این نام در تصویر کنایی پیل تن از القاب رستم نیز بارها تکرار می‌شود<sup>(۱۴)</sup>. مارکوارت تصور کرده است که کلمه رت ستخمک در اوستا، «راوت سَتخم» و یکی از عناوین و صفات گرشاسپ بوده است (کرسیتن سن، ۱۳۵۰: ۱۹۵) و او را همان گرشاسپ اوستایی می‌داند. اما دلیل این شباهت‌یابی‌ها، در واقع استحاله نام شخصیت تاریخی در صفت یا اوصاف قهرمان حماسی است. در این نمونه‌ها به جای نام شخصیت، صفتی جایگزین می‌شود که می‌تواند هر شخصیت دیگری در هر زمان دیگری را تداعی کند<sup>(۱۵)</sup>.

### شکاف‌های گفتمانی؛ تناقض و تعارض

بررسی روایات گشتاسب و تفاوت چهره مثبت و منفی وی از اوستا تا شاهنامه، دو منشأ گفتمانی مختلف را در پروراندن روایات این شخصیت آشکار می‌سازد<sup>(۱۶)</sup>: یکی گفتمان دین رسمی و دیگر گفتمان مردمی و غیر دین رسمی. مسلماً چهره مثبت او در روایت‌های دینی، در اثر گفتمان ایدئولوژیک زردشتی قوام یافته است؛ روایاتی که خود را وارثان روایت گاهانی زردشت و ادامه‌دهندگان آن می‌دانند. چهره منفی گشتاسب در شاهنامه هر چند چهره مثبت وی را در پذیرش دین زردشتی و اشاعه آن در سایه جنگ‌های دینی، یکسره از بین نمی‌برد، با توجه به عصر سرایش شاهنامه (پس از اسلام) و انتقال قدرت گفتمانی از دین زردشتی به اسلام، چهره مثبت وی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. عناصر و ویژگی‌های منفی‌کننده شخصیت وی از منشأیی غیر دین رسمی مرتبط با گفتمانی در قطب مخالف گفتمان دینی، همراه عناصر الزام‌آور و ویژگی الگومدارانه حماسه، شخصیتی متناقض را از گشتاسب به نمایش می‌گذارد. در گفتمان غیر دینی، احساسات، خواست‌ها، نیازها و باورهای خاموش عامه از آنچه خواستار آن بوده‌اند و نه آنچه ضرورتاً بوده است، روایاتی متعارض از منشأ گفتمان دین رسمی را شکل می‌دهد. هر چند روایات دینی پس از تدوین و شکل‌گیری توسط عامه مردم حفظ می‌شوند و اشاعه می‌یابند، مادامی که یک گفتمان دینی به عنوان گفتمان غالب و

قدرتمند، حامی روایاتی باشد که آن را تقویت می‌کنند، شکل‌گیری روایات ناهمگون و متضاد از موضوعی واحد، بروز شکاف یا گسلی را در گفتمان غالب نشان می‌دهد. چهره منفی گشتاسب در شاهنامه جلوه‌گر بروز چنین شکاف گفتمانی‌ای در دل گفتمان دینی زردشتی است. شکاف‌های گفتمانی را می‌توان از راه نشانه‌های متعددی از جمله تضاد و تناقض روایی، حذف و طرد عناصری که مضر یا غیر ضروری است و سکوت روایی تشخیص داد. «سکوت مبحثی نیست که تنها به گفتار مربوط باشد، بلکه بازنمودهای نوشتاری سکوت به مفهوم آنچه نمی‌تواند گفته شود یا گفته نمی‌شود در واقع آنچه در متن غایب است، قابل بررسی است» (سجودی و صادقی، ۱۳۸۹: ۷۰). روایت مثبت‌نگارانه اوستایی و دینی از گشتاسب، روایتی همه‌جانبه از شخصیت گشتاسب نیست. این روایت مختص آن دسته از کنش‌های گشتاسبی است که همگی مرتبط و معطوف به دین زردشتی و شخص زردشت است. بنابراین درباره کنش‌های تعاملی سیاسی اجتماعی گشتاسب و بازتاب آنها در جامعه، سکوت کرده است. در عوض گفتمان غیر دین رسمی، این سکوت را جبران می‌کند و خود از گشتاسب چهره‌ای ارائه می‌دهد که باور دارد. به این ترتیب کنش‌های غایب و مسکوت مانده در روایت اوستایی و دینی، در روایت غیر دینی مجال بروز می‌یابد. از آنجا که این روایات نیز جنبه تفسیری دارند، الزاماً حقیقت‌مدار نیستند، بلکه فقط نوعی روایت جبرانی محسوب می‌شوند. روایت گشتاسب در شاهنامه جز بخشی که به ظهور زردشت و جنگ‌های دینی ایران و توران در دو مرحله اختصاص دارد، شباهتی با روایات او در اوستا و متون دینی زردشتی ندارد. می‌توان روایت او را در سه دوره بررسی کرد:

**الف) دوران لهراسبی:** پس از مدت کوتاهی از فرمانروایی لهراسب که کی خسرو او را به جانشینی خود برگزیده بود، فرزندش گشتاسب، خود را به تصاحب قدرت راغب نشان می‌دهد و در جمع مهان، پدر را به بی‌توجهی نسبت به خود متهم می‌کند و در نهان از اینکه لهراسب به کاووسیان بیش از او اهمیت می‌دهد، دل‌آزرده می‌شود:

به کاووسیان بوده لهراسب شاد      همیشه به کی خسروش بود یاد  
همی‌ریخت زان درد گشتاسب خون      همی‌گفت هرگونه با رهنمون

(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۱۴)

در این بخش از حماسه فردوسی و «در ماجرای خاندان لهراسبی، الگوی جدیدی وارد حماسه می‌شود: قهر کردن گشتاسب از پدر به دنبال طلب پادشاهی که نخستین نمونه در نوع خویش است» (حمیدیان، ۱۳۸۷: ۱۵۸).

ب) **سفر به روم:** گشتاسب یکبار از دربار پدر به قصد هند و کابل خارج می‌شود، اما لهراسب، فرزند دیگرش زیریر را برای بازگرداندن او می‌فرستد. گشتاسب همراه برادر به قصر بازمی‌گردد، اما لهراسب را همچنان با خود نامهربان می‌یابد و برای بار دوم به قصد روم، دربار پدر را ترک می‌کند. گشتاسب در روم، ناشناسی است که پس از ازدواج با دختر قیصر، از خود رشادت‌ها و پهلوانی‌های متعدد نشان می‌دهد<sup>(۱۷)</sup>.

ج) **تصاحب قدرت، ظهور زردشت و جنگ‌های دینی:** بخش سوم روایت گشتاسب در شاهنامه با وجود شباهت به روایات دینی، ویژگی‌های اصلی شخصیت گشتاسب در قسمت اول و دوم این روایت را همچنان حفظ کرده است. در این بخش، به‌ویژه پس از پایان جنگ‌های دینی و مرگ لهراسب، خیره‌سری‌های گشتاسب به خاطر قدرت‌دوستی و جاه‌طلبی‌اش بار دیگر به نمایش گذاشته می‌شود. از جمله در صحنه گفتار غرض‌ورزانه گرزم در باب اسفندیار که منجر به زندانی شدن اسفندیار پس از مرحله اول جنگ ایران و توران می‌شود و برخورد وی با اسفندیار و فرستادنش به زابل برای دور کردن او از تصاحب تخت شاهی.

در سه بخش یادشده، شخصیت گشتاسب همان ویژگی الگووار و تکراری شخصیت‌هایی چون کاووس و فریدون را به نمایش می‌گذارد. به این ترتیب به جای داشتن یک شخصیت تاریخی، با نمونه‌ای از ترکیب چند شخصیت تاریخی مواجهیم که به خاطر جمع آمدن در روایت یک شخصیت مستقل حماسی، روایت را دچار شکاف و گسست می‌کند. الگوی یک شاه آرمانی و فره‌مند دینی در کنار فرمانروایی خودکامه، تضاد سرچشمه‌های گفتمانی مختلف را در تناقض آشکار روایت گشتاسب نشان می‌دهد. بخش دوم روایت گشتاسب در هیچ منبع پهلوی نیامده است و این بخش که بیش از دو بخش دیگر، ویژگی‌های عوامانه‌ای روایتی اصیل و کهن‌نمونه‌ای را به نمایش می‌گذارد، ظاهراً متأخر و مربوط به اواخر عصر ساسانیان و متأثر از ازدواج‌های برون‌همسری شاهان ساسانی و رواج روایات یونانی از این دست همچون روایت خارِس می‌تیلنی به نام

۵۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

زریاد رَس و اودائیس<sup>(۱۸)</sup>، ساخته و پرداخته شده است. این بخش از روایت‌های گشتاسب، وی را به قهرمانان حماسی و الگوی زیرساختی چنین قهرمانانی نزدیک می‌کند.

### الگوی زمان خطی؛ روایت خطی وقایع

الگوی خطی زمان، درکی متأخر از روند پیشروی تاریخ و زمان است که صرف‌نظر از تأثیر آن، در نگرش به وقایع و تفاسیر تاریخی که در غرب منجر به شکل‌گیری نظریه تاریخ شده است، دو نوع برداشت متفاوت را القا می‌کند. یکی درک وجودی انسان از سیر زمان است و دیگر اجتناب‌ناپذیری سیر خطی در ارائه روایت تاریخی. تجربه انسانی از درک وجود خود عموماً تجربه‌ای متصل و به‌هم‌پیوسته‌ای از آنات و لحظه‌های عمر اوست. به این معنی هر انسانی درکی پیوسته و یکپارچه از وجود خود در ظرف زمان دارد. این تجربه در شکل اجتماعی آن نیز تمایل نسل‌ها را در حفظ و اشاعه یادمان‌های نیاکان خود نشان می‌دهد. به همین دلیل اقوام و اجتماعات باستانی و متمدن همواره خود را ادامه‌دهندگان پیشینیان و جانشینان گذشتگانشان قلمداد می‌کنند. بنابراین در روایت از گذشته و انتقال آن به زمان خود، این پیوند و یگانگی را احساس می‌کنند. البته درک خطی از زمان در فلسفه غرب، الزاماً نتیجه درکی ماتریالیستی از زمان است. بنابراین اپیستمه ناشی از آن ایجاد درکی متفاوت از تاریخ است. در این درک، تاریخ امری محتوم، ازلی، قدسی و ملکوتی تلقی نمی‌شود که تکرار آن باعث به جریان درآوردن نیروی قدسی باشد. بلکه تاریخ، امری انسانی و در حیطه اختیارات انسانی معنا می‌شود.

علاوه بر این هر روایت از سیری خطی تبعیت می‌کند که بر مبنای آن ابتداء، میانه و پایانی مفروض است. القای هر تفسیر و مفهومی از گذشته نیز مستلزم حفظ و رعایت سیری خطی در روایت است<sup>(۱۹)</sup>. این الگو از بارزترین شیوه‌های روایت در تاریخ‌نگاری است، البته بدون آنکه الزاماً در تاریخ‌نگاری سنتی، درک خطی زمان، باور و اپیستمه این نوع تاریخ‌نگاری باشد. به همین دلیل ویژگی‌های گفتمان تاریخی عصر ساسانی را می‌توان اینگونه دسته‌بندی کرد:

۱. هر چند تاریخ ایران قدسی است، اما آغازی ازلی و پایانی محتوم دارد. به همین

دلیل خدای‌نامه و شاهنامه‌ها و حتی تاریخ‌های عصر اسلامی متأثر از این نگرش، تاریخ را از آفرینش و حضور نخستین انسان آغاز می‌کنند.

۲. مرکز این تاریخ بر مبنای اندیشه دینی اوستایی، ایران است.

۳. تاریخ ایران متأثر از الگوی سیاسی جغرافیایی آن و برای القای هرچه بیشتر وحدت قبایل و ولایت‌ها، یکپارچه است. به همین دلیل، ساسانیان از طریق ساسان (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۱۱۶-۱۱۷) به دارای دارایان می‌پیوندند و تاریخ هخامنشیان با بهمن اسفندیار به کیانیان پیوسته می‌شود (همان، ج ۶: ۳۲۰). این یکپارچگی متأثر از استراتژی سیاسی وحدت‌نگرانه ساسانیان با مخدوش کردن تاریخ اشکانیان، مرز فرمانروایان فره‌مند اعصار طلایی اسطوره و فرمانروایان تاریخی را به حداقل می‌رساند.

۴. هر چند رخدادها و وقایع تاریخی در نمود وقایع و شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی، قابل تعمیم از دوره‌ای به دوره دیگرند، با وجود غلبه اندیشه ادواری و برگشت‌پذیری زمان، در این عصر در انتقال وقایع تاریخی، روایاتی خطی، ممتد و بی‌گسستی را به نمایش می‌گذارد؛ به گونه‌ای که ساسانیان هر چند خود را در ادامه هخامنشیان و کیانیان معرفی می‌کنند، به لحاظ زمانی و سیاسی خود را وارثان قدرت و شکوه اشکانیان می‌دانستند<sup>(۲۰)</sup>.

در این بخش به شیوه اتصال‌ها و مفصل‌بندی روایی داستان رستم و گشتاسب در روند خطی سایر روایات و شیوه همگون‌سازی روایی اشاره می‌کنیم.

#### ۱- سیمرغ؛ همگون‌سازی روایی؛ امتداد و گسترش زمانی

حضور سیمرغ در روایات رستم، کیفیتی خاص و جایگاهی ویژه به روایت او داده است. هر چند سیمرغ ابتدا در داستان سام و فرزندش، زال در شاهنامه ظاهر می‌شود<sup>(۲۱)</sup>، پس از پرورش زال سه‌بار دیگر حاضر می‌شود که دو مورد آن مرتبط با روایت رستم است. یک‌بار در زمان تولد رستم<sup>(۲۲)</sup> و بار دیگر در رزم رستم و اسفندیار برای درمان جراحات او و رخس و تدبیر مرگ اسفندیار دیده می‌شود<sup>(۲۳)</sup>. بنابراین سیمرغ بیش از آنکه با زال مرتبط باشد، در روایت رستم مطرح است. حضور سیمرغ در

۶۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

روایت رستم، سرچشمه‌های تاریخی روایت را تا هم‌عصری با مضامینی که در یشت‌های اوستا مذکور است، عقب می‌برد.

نام سیمرغ نیز همچون کیانیان نخست (منظور از کی قباد تا کی خسرو است) در بخش یشت‌های اوستا ذکر شده است. هر چند نام رستم در اوستا نیست، پیوستگی با سیمرغ، امتدادی زمانی برای رستم فراهم می‌آورد که روایات او را در امتداد روایات کاووس و گشتاسب قرار می‌دهد. البته حضور عنصر نمادینی چون سیمرغ در روایات رستم، دلیل بر قدمت کل روایت او نمی‌شود و نمی‌توان برای شخصیت رستم، سرچشمه‌ای تاریخی به قدمت روایات اوستایی قائل شد. هر چند بهار و برخی از محققان وی را با ایندره، خدای ودایی در فرهنگ هندی همسان می‌پندارند (بهار، ۱۳۷۵: ۴۷۱ و واحد دوست، ۱۳۷۹: ۲۵۶-۲۵۷)، حق این است که شباهت برخی از روایت‌های رستم با ایندره را متأثر از الگوی زیرساختی قهرمان اسطوره‌ای حماسی بدانیم. اما حضور عناصر اسطوره‌ای چون سیمرغ در داستان‌های رستم، که جهت همگون شدن روایت وی با روایت کاووس و گشتاسب سامان یافته است، از نوع تأثیرپذیری روایات بر یکدیگر در مدل خطی سیر روایت است. زیرا همان‌طور که اشاره شد، قدمت روایات گشتاسب به دوره هزاره قبل از میلاد می‌رسد و برای روایت‌های کاووس نیز با ردپایی در وادهای هندی و بخش یشت‌های اوستا، می‌توان قدمتی پیش از عصر زردشتی قائل شد (یارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۵۵ و بهار، ۱۳۷۶: ۲۲۶).

قرار گرفتن روایت رستم در میان روایت کیانیان از جمله قسمت اعظم روایت او که در روایت‌های کاووس قرار گرفته است، می‌بایست به نوعی آشفتگی زمانی بین رستم و کاووس را جبران کند. این شکاف زمانی با احتساب زمان اشتقاق و جدایی اقوام هندی و ایرانی<sup>(۲۴)</sup>، می‌تواند چیزی حدود ۱۰۰۰ تا ۱۵۰۰ سال باشد. برای جبران این فاصله زمانی، روایت رستم نیازمند عنصر یا عناصری از اعصار کهن می‌گردد، تا بتواند نوعی همسان‌سازی در زمان روایی (زمان متنی و غیر عینی) ایجاد کند. احتمالاً این همسان‌سازی از راه روایات یشت‌های اوستا<sup>(۲۵)</sup> به متن‌های حماسی و روایات مربوط به رستم ملحق شده است. ارتباط سیمرغ یا سئنه‌مرغو و وارغن، با ایزد بهرام در بهرام‌یشت از طریق اسطوره بهرام که خدای حامی جنگاوران بود، الگوی جنگاوری رستم را نیز تحت تأثیر قرار داده است. شباهت رستم به ایندره را می‌توان مثل شباهت زیرساختی



تحلیل مقایسه‌ای روایت‌های رستم و گشتاسب ... / ۶۱

رستم و ایزد بهرام تلقی کرد. بنابراین این شباهت فقط شباهتی روایی و بازسته به زیرساخت‌های سازنده الگوهای شخصیت قهرمان است.

## ۲- لهراسب؛ غسل روایت خطی؛ برساختگی شخصیت

در اوستا و متون زردشتی، لهراسب، پدر گشتاسب و از خاندان نوذریان است و مطابق رام‌یشت قطعه ۳۵ و ارت‌یشت قطعه ۴۶، همسر وی هوتوسا از خاندان نوذریان است. در شاهنامه، گشتاسب فرزند لهراسب است و لهراسب از نوادگان هوشنگ پیشدادی معرفی می‌شود (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۰۷). لهراسب هر چند به عنوان پدر گشتاسب، نامش در آبان‌یشت ذکر می‌شود، فاقد لقب کی یا کوی است و جز در همین نمونه، در هیچ قسمت اوستا، مخصوصاً در بخش یشت‌ها به عنوان پدر کی گشتاسب، حامی زردشت، از او نامی برده نمی‌شود. در شاهنامه، لهراسب در فاصله فرمانروایی گشتاسب و کی خسرو قرار می‌گیرد. اما به حضور ناگهانی او به عنوان شخصیتی ناشناس که یکبار در زمان انتقال حکومت ظاهر می‌شود، اعتراض می‌شود (همان: ۴۰۶). شخصیت لهراسب در نقطه‌ای از روایت شاهنامه قرار می‌گیرد که تغییری اساسی در الگوی انتقال قدرت، به صورت انتقال فرمانروایی از پدر به فرزند به وجود می‌آید. جانشین کی خسرو، فرزند یا شخصی از تبار او نیست. در این بخش از شاهنامه که الگوی جنگ‌های دینی همچون جنگ‌های کین خواهانه کی خسروی تکرار می‌شود، در حقیقت محوریت با شخص گشتاسب و فرمانروایی اوست. بنابراین برای پر شدن شکاف بین کی خسرو و گشتاسب، شخصیتی برساختی با توجه به هماهنگی در ساخت نام او و گشتاسب به وجود می‌آید<sup>(۲۶)</sup>. برخلاف حضور سیمرغ که برای همگون‌سازی روایی در روایت رستم قرار می‌گیرد، شخصیت لهراسب صرفاً برای پر کردن خلأ و افتادگی در سیر خطی روایت به عنوان پدر گشتاسب برساخته می‌شود.

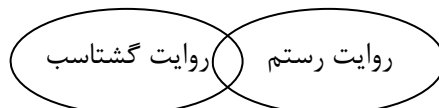
## ۳- گره‌گاه اتصال روایت خطی؛ برساختگی کنش

روایت رزم رستم و اسفندیار، برجسته‌ترین نقطه کانونی شده در بخش سوم روایت گشتاسب، به عنوان گره‌گاهی مطرح می‌شود که علاوه بر نمایش تقابل گفتمانی، برای ایجاد ارتباط روایی بین بخش‌های مختلف روایات شاهنامه برساخته و جعل می‌شود. در

این روایت، رستم که در سراسر جنگ‌های دینی گشتاسب، غائب بود، دوباره به عرصه روایت بازمی‌گردد. درباره رشادت‌ها و جنگاوری‌های اسفندیار، بین روایت شاهنامه و اوستا تفاوت چشمگیری وجود دارد. «بیشتر کارزارهای دینی که در شاهنامه به اسفندیار نسبت داده شده، در یشت‌های اوستا به وسیله گشتاسب و برادرش، زیر به انجام رسیده است» (کویاچی، ۱۳۸۳: ۵۲۰). حال آنکه در شاهنامه از جنگاوری‌های گشتاسبی، چندان خبری نیست. نام اسفندیار نیز همچون لهراسب در گات‌ها مذکور نیست، اما در دو یشت، فروردین یشت بند ۱۰۳ و ویشتاسب یشت بند ۲۵، فروهرش ستایش شده است، بدون آنکه به نسبت او و گشتاسب اشاره‌ای شود. اما نام وی در کنار نام جنگاورانی چون زیر و پسرش بستور، ارتباط او را با دوران گشتاسبی ایجاب می‌کند. به نظر می‌رسد تلاش فردوسی در ارائه چهره‌ای تأثیرگذار از اسفندیار و معرفی او به عنوان قهرمان دینی و روایت هفت‌خانی برای او همچون هفت‌خان رستم، به دلیل روایت مهم و گره‌گاهی رزم او با رستم است. این روایت گره‌گاهی علاوه بر پیوند زدن میان عصر زردشتی و عصر پسازردشتی، عناصر گفتمان‌های دینی و غیر دینی را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. رزم رستم و اسفندیار را همچون شخصیت برساخته لهراسب می‌توان کنشی برساختی تلقی کرد که با ایجاد سیری خطی در بافت روایات، شخصیت‌های مجزا و پراکنده را به هم متصل می‌کند.

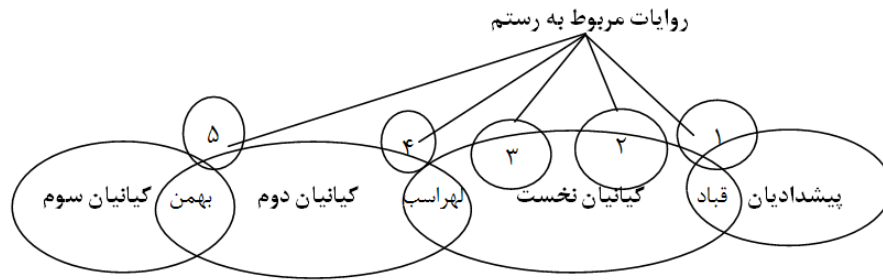
### رویکرد نو تاریخ‌باوری؛ زمان‌پریشی تاریخی

بررسی خط سیر زمان‌روایی در شاهنامه و تطبیق برون‌متنی روایات با منشأ تاریخی آنها، شکاف‌ها و گسست‌هایی را نشان می‌دهد که همان‌طور که به عنوان نمونه نشان داده شد، با عناصر متعددی مفصل‌بندی و پوشانده می‌شود. روایت‌های رستم و گشتاسب را در شاهنامه می‌توان به صورت دو حلقه متداخل به نمایش گذاشت. در این نمودار، تقدم روایات بدون در نظر گرفتن سرچشمه‌های تاریخی آنها و با توجه به خط سیر زمان‌روایی حماسه در نظر گرفته شده است:



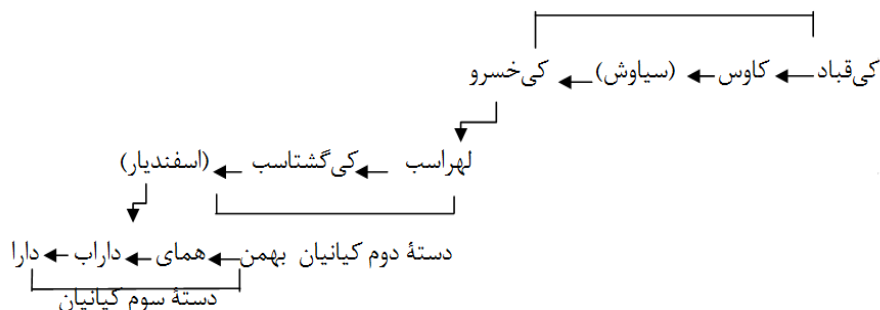
شکل ۱- روایت‌های رستم و گشتاسب

شکل (۱) را می‌توان با پراکندگی روایت رستم چنین نشان داد:



شکل ۲- پراکندگی روایت رستم در زمان کیانیان اول تا سوم

شکل (۲)، پراکندگی روایت رستم را در زمان کیانیان اول تا سوم نشان می‌دهد. دایره‌های کوچک نشانه روایت‌های رستم در میان روایت شاهان کیانی است. دایره ۱، زمان منوچهر تا کی قباد (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۳۵-۲۴۲)؛ دایره ۲ که بزرگ‌ترین دایره است زمان کاووس؛ دایره ۳، بخشی از زمان کی خسرو را شامل می‌شود؛ دایره ۴، مربوط به روایت اقامت دوساله گشتاسب در سیستان است (همان، ج ۶: ۱۳۳) و دایره ۵، اواخر دوران گشتاسبی و مربوط به رزم رستم و اسفندیار (همان، ج ۶: ۲۱۶-۳۲۱) و بخشی از روایت بهمن است. عمده‌ترین بخش روایت‌های رستم در شاهنامه مربوط به دوره کی کاووس و کی خسرو است؛ روایاتی چون هفت‌خان (همان، ج ۲: ۹۱-۱۰۸)، جنگ هاماوران (همان، ج ۲: ۱۲۷-۱۴۹) و هفت‌گردان (همان، ج ۲: ۱۵۶-۱۶۸)، رزم وی با سهراب (همان، ج ۲: ۱۶۹-۲۵۰)، بخش اول جنگ‌های کین‌خواهی سیاوش بدون حضور کی خسرو، جنگ با کاموس کشانی و خاقان چین، جنگ با اکوان دیو (همان، ج ۴: ۱۱۵-۳۱۴) و جست‌وجوی بیژن در خاک توران (همان، ج ۵: ۸۵-۱). پس از این وقایع در جنگ دوازده رخ و جنگ بزرگ کی خسرو و تورانیان و کشته شدن افراسیاب، از حضور چشمگیر رستم نشانی نیست. از این زمان تا عصر گشتاسبی، رستم در مرزهای سیستان عقب می‌نشیند. در بخش سوم روایت گشتاسب جز اشاره‌ای گذرا به اقامت دوساله گشتاسب در سیستان از او نشانی نمی‌یابیم و در سراسر جنگ‌های گشتاسبی از صحنه‌های جنگ‌های دینی غایب است. تا زمانی که به یکباره در رزم با اسفندیار به صحنه بازمی‌گردد.

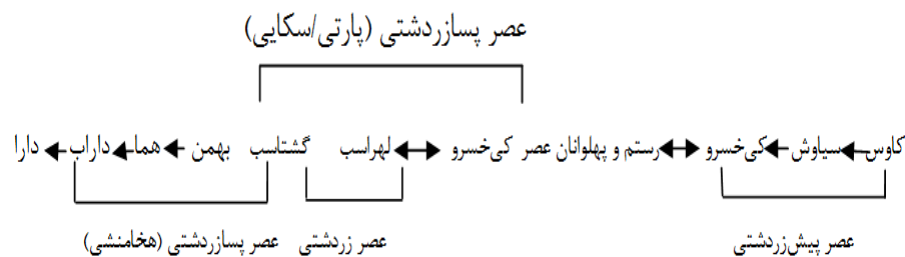


### شکل ۳- سلسله کیانیان از کی قباد تا دارای هخامنشی

شکل (۳)، سلسله کیانیان را از کی قباد تا دارای هخامنشی نشان می‌دهد. در این نمودار بر اساس شاهنامه، سلسله کیانیان تا بهمن با مفروض داشتن خط سیر زمان روایی ادامه می‌یابد و پس از مرگ اسفندیار، بهمن به نام اردشیر نام‌گذاری می‌شود و اولین اقدام استناد تاریخی و حضور شخصیتی تاریخی در شاهنامه تحقق می‌یابد. شکاف اول در خط سیر روایی بر اساس شاهنامه، در انفصال رابطه نسبی کیانیان دسته اول در جانشینی، پایان پادشاهی کی خسرو و انتقال قدرت به لهراسب نمایان می‌شود. در شکاف اول، لهراسب از خاندان هوشنگ پیشدادی، جانشین کی خسرو کیانی است، اما با داشتن لقب کی، لهراسب نیز در سلسله کیانیان قرار می‌گیرد. شکاف دوم این سلسله از بهمن آغاز می‌شود که نقطه انفصال زمانی را نسبت به کیانیان ماقبل نشان می‌دهد.

نمونه‌ای از انفصال زمانی از دسته اول کیانیان تا دسته دوم آنها به صورت انفصال سببی خود را نشان می‌دهد و دسته دوم کیانیان را از دسته اول متمایز می‌سازد. از خاندان‌های پهلوانان و قهرمانان عصر کیانیان نخست (گودرزبان، طوس و...) در روایات دسته دوم کیانیان خبری نیست و از میان همه آنها فقط روایت رستم تا عصر بهمن ادامه می‌یابد. شکاف روایت لهراسب و گشتاسب در شاهنامه، در بخش اول روایت گشتاسب و مقابله وی با پدرش بر سر قدرت آشکار می‌شود. به این ترتیب بخش اول روایت گشتاسب به قصد جبران شکاف بین لهراسب و او ساخته می‌شود. اما شکل‌گیری این روایت جبرانی، منجر به منفی‌شدن چهره گشتاسب و تعارض چهره او با روایات اوستایی و متون دینی پهلوی می‌شود. از سوی دیگر این شیوه تصاحب قدرت، یادآور

مدل‌های انتقال قدرت در اواخر عصر ساسانیان در دوران فرمانروایی هرمزد و پسرش خسرو پرویز و تکرار آن در قدرت‌طلبی فرزند خسرو، شیرویه قباد است. شکاف کیانیان دسته دوم و سوم از زمان بهمن اسفندیار، علاوه بر شکاف و گسست در خاستگاه زمانی، انفصال و شکافی در خاستگاه جغرافیایی را نیز نشان می‌دهد. حذف لقب «کی» از نام بهمن در شاهنامه و نبودن نام او در اوستا، علاوه بر تأخیر زمانی روایت او، به خاستگاه غیر شرقی آن نیز اشاره دارد. تطبیق وی با اردشیر هخامنشی، فرمانروای پارسی منطقه غرب و جنوب غربی ایران، هم جابه‌جایی زمانی هم جابه‌جایی خاستگاه جغرافیایی روایت را آشکار می‌کند.



#### شکل ۴- نمودار جابجایی زمانی در روایت خطی

همان‌طور که از شکل (۴) مشخص می‌شود و در ضمن مقاله به آن پرداخته شد، روایت کاووس به سرچشمه‌های تاریخی عصر هند و ایرانی یا آغاز جدایی ایرانیان و هندیان بازمی‌گردد. روایت رستم با آنکه پسازردشتی است، از زمان منوچهر تا بهمن را فراگرفته است. بنابراین زمان‌پریشی و شکست زمانی آن با عناصر همسان‌ساز روایی، مثل حضور سیمرغ در اتصال به روایت کاووس و رزم او با اسفندیار در روایت گشتاسب، خط سیر زمان روایی را در اتصال با این دو روایت ترمیم می‌کند. روایت رستم مطابق شکل (۴)، پریشانی زمانی بیشتری نشان می‌دهد. جایگاه حقیقی روایت رستم مربوط به عصر پس از هخامنشی است، اما سیر خط روایی شاهنامه با گنجانیدن روایت رستم در میان دو روایت یادشده، جایگاه روایت وی را از بخش سوم شاهنامه موسوم به بخش تاریخی به بخش اسطوره‌ای پهلوانی انتقال می‌دهد و از آنجا که ویژگی عمده بخش اسطوره‌ای پهلوانی، حفظ زیرساخت‌های کهن‌نمونه‌ای و پیش‌تاریخی است، آکنده از

عناصر اسطوره‌ای چون زال، سیمرغ، مبارزه با دیو و آزمون‌های کهن‌نمونه‌ای می‌شود. از آنجا که وحدت‌گفتمان نه به لطف تداوم یک موضوع و مرزبندی‌های مشخص آن، بلکه به لطف آن فضایی شکل می‌گیرد که موضوعات در آن به وجود می‌آیند و مدام از گونه‌ای به گونه‌ی دیگر تحول می‌یابند (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۵)، روایات حماسی کیانیان، متأثر از فضای حماسی اواخر عصر ساسانی و اقدامات دینی و حکومتی فرمانروایان آن، حتی در ثبت وقایع تاریخی نیز از تأثیر زیرساخت‌های الگووار قهرمانان حماسی خالی نیست. به همین ترتیب ذکر نام رستم حتی در بخش ساسانیان به عنوان شخصیتی واقعی ادامه می‌یابد و الگوی کنش‌های پیروزمندان سرداران و شاهان در جنگ‌ها می‌شود<sup>(۲۷)</sup>.

### نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه گذشت، می‌توان ادعا کرد: حماسه فردوسی، کتابی از تاریخ و درباره‌ی تاریخ است. مسلماً روایات متعدد این اثر هر چند در طیفی از پیش‌تاریخ تا تاریخ گنجانده می‌شود، برخاسته از سرچشمه‌های تاریخی هستند که گاه دور، گاه نزدیک، گاه در پرده‌ای از ابهام و گاه عیان‌اند. روایاتی که گاه در خط سیر تاریخی و گاه در خط سیری روایی قرار می‌گیرند. در هر دو صورت، روایات شاهنامه نه پیش‌تاریخ تخیلی محض‌اند و نه تاریخ گاه‌شمارانه و وقایع‌نگارانه دقیق. در مقایسه دو روایت یادشده تلاش شد تا نشان داده شود چگونه وقایع تاریخی متأثر از بسترهای گفتمانی و روایی تفسیر می‌شوند و در زنجیره روایات دیگر، هم معنا می‌یابند و هم معنا می‌دهند. خاستگاه‌های متعدد روایات از جمله خاستگاه مکانی، زمانی و ایدئولوژیکی، هر یک به تنهایی و نیز متأثر از هم، به تفسیرها و مفصل‌بندی‌های معناساز خاصی منجر می‌شود.

همان‌طور که در بررسی روایات بخشی از شاهنامه موسوم به بخش اسطوره‌ای پهلوانی مشخص شد، فردوسی روایات را در پیوستاری از پیش‌تاریخ تا تاریخ در طرح کلی حماسه، گنجانده است. اما تحلیل همه روایات و جستن خاستگاه‌های آنها، انفصال‌ها و شکست‌های زمانی را در خط سیر پیوستار نمایان می‌سازد. انفصال‌ها به صورت زمان‌پریشی مشخص و نشان داده شد که چگونه در بافت حماسه با تأکید بر عناصر همگون‌ساز روایی، گسیختگی و آشفتگی زمانی به انسجام روایی منجر می‌شود.

در واقع حماسه به لحاظ مضمون، تابع الگوهای زمان چرخه‌ای است که القای آن در درک زمان تاریخی منجر به تولید شخصیت‌های چندوجهی اسطوره‌ای با سرمنشأهای تاریخی مبهم می‌شود. چندگانگی منشأ تاریخی شخصیت‌ها و گنجاندن شخصیت‌های متعدد از زمان‌های مختلف در الگوی حماسی، به صورت قهرمان یا شاه آرمانی، موجب بروز تناقضات ناهمگونی در شخصیت حماسی می‌شود. حماسه به لحاظ ساخت از واحدهای روایی بر اساس ساخت روایت داستانی تبعیت می‌کند که این ساختار متأثر از الگوی «ابتدا این» و «سپس آن»، درکی از زمان خطی پیوسته و بی‌گسست را القا می‌کند. اما این درک، متأثر از صورت‌بندی دانایی دوران شکل‌گیری روایات نیست، بلکه فقط مربوط به چیدمان و سامان‌دهی خطی روایت است. به همین دلیل به‌جای توجیه زمان‌پریشی در روایت، سعی شده است این زمان‌پریشی با عنصری پر شود که متأثر از درک چرخه‌ای از زمان و نگرش اسطوره‌ای، برساخته شده است.

دور بودن یا نزدیک بودن سرچشمه‌های واقعه تاریخی به تنهایی موجب شکست در زمان خطی و تحریف واقعه تاریخی نمی‌شود، بلکه گفتمان‌های متعدد با تفسیرهای معناساز متأثر از نگره غالب دوران خود، به خوانش‌های واقعه تاریخی شکل می‌دهند. همچون گفتمان ایدئولوژیکی عصر ساسانی که در خوانش متأثر از نگرش چرخه‌ای از تاریخ سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیکی اقوام ایرانی، اولاً بر آن دسته از روایات تأکید می‌کرد که همسوی خاستگاه ایدئولوژیکی و مکانی آن بود و ثانیاً برای تثبیت و مشروعیت خود دست به جعل، تحریف، تخریب، سکوت، حذف، کاهش و استحاله وقایع تاریخی می‌زد، تا روایات مطلوب خویش را تولید کند. جعل اسناد در انتساب شاهان ساسانی به سلسله کیانیان و مخصوصاً گشتاسب اوستایی، از جمله شگردهای مشروعیت‌بخشی گفتمان ایدئولوژیکی‌محور این سلسله بود. مشروعیت‌بخشی با جابه‌جایی زمان تاریخی تقویمی، دست به حذف بخش عمده‌ای از وقایع تاریخی عصر اشکانی زد. اما بخش محذوف یا جابه‌جا شده در گفتمان ایدئولوژیکی شاهان ساسانی در گفتمان مردمی و غیر دین رسمی دیگری برای تبلور خواست‌ها و آرمان‌های توده مردم به حیات خود ادامه داد.

نکته دیگری که این مقاله در پی آن بود، نشان دادن چگونگی استحاله یک واقعه تاریخی به یک واقعه روایی بود. شگردهای تبدیل واقعه تاریخی به واقعه روایی در کل ساختار شاهنامه به دلیل کلیت ساختار حماسی آن همواره اعمال می‌شود. مثلاً افزوده‌های افسانه‌ای به واقعیت تاریخی بهرام پنجم (گور) و برخی از شخصیت‌های بخش تاریخی شاهنامه، ساختار نسبتاً مشابهی با بخش اسطوره‌ای پهلوانی ایجاد می‌کند. اما این شگردها در این بخش‌ها، حداقل دو تفاوت عمده را نشان می‌دهد:

۱. در بخش اسطوره‌ای پهلوانی، عناصر همگون‌ساز روایی به مبهم‌کردن سرچشمه‌های تاریخی منجر می‌شود. اما در بخش تاریخی، عناصر همگون‌ساز روایی‌ای چون مبارزه با اژدها برای مشروعیت‌بخشی و تقلید از کهن‌الگوه‌ا صورت می‌گیرد.

۲. در بخش اسطوره‌ای پهلوانی، شکست‌ها و جابه‌جایی زمانی از الگوی تبدیل سیر خطی تاریخی به سیر خطی روایی تبعیت می‌کند. اما در بخش تاریخی شاهنامه، زمان خطی در کنار روایت خطی قرار می‌گیرد و پرش‌ها و جابه‌جایی زمانی، به ترتیب خطی و ممتد زمان تقویمی این بخش کمتر آسیب زده است.

### پی‌نوشت

۱. آدمیت با استناد به تحقیقات فلینت و اسپیزر، معتقد است مفروضات تحول دوری تاریخ از طریق فینقیان به یونان و روم رسید و در قرون وسطی و حتی عصر جدید، امتداد و بسط یافته است (آدمیت، ۱۳۷۶: ۲۱۴-۲۱۵).

۲. از قرن هفدهم به بعد، اعتقاد به حرکت طولی زمان و پیشروی تاریخ روز به روز تفوق بیشتری یافته، سبب پیدایش این عقیده می‌شود که برای پیشرفت انسان نهایی نیست؛ عقیده‌ای که نخستین بار لاپنیتز از آن سخن می‌گوید و سپس سرتاسر عصر روشنگری را زیر سلطه خود درمی‌آورد و در قرن نوزدهم با رواج روزافزون اندیشه‌های معتقدان به فرضیه تکامل، اشاعه عام پیدا می‌کند (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۵۱).

۳. در این نگرش، حرکت پیش‌رونده اهمیت دارد؛ حرکتی که از گذشته آغاز شده است و به سوی آینده در جریان است. مبنای این نگرش، فرض امتداد از یک دوره به دیگری است. هر چند اغلب محققان درک زمان را در ادیانی چون زردشتی، مسیحی و یهودی تابع الگوی چرخه‌ای می‌پندارند، همان‌طور که توضیح داده شد، فرض الگوی خطی بر مبنای



- یادشده است، حتی اگر این امتداد در درون خود بازگشت به دوران نخست یا تلاش برای بازسازی دوران طلایی نخستین باشد (آگامین، ۱۳۹۰: ۱۷۰-۱۹۲).
۴. درباره تناقض مفهوم ابدیت و زمان در اندیشه آگوستین و تحلیل آن، ر.ک: ریکور، ۱۳۸۳: ۴۸-۶۲.
۵. برای بسط و توضیحات بیشتر این نظر، ر.ک: الیاده، ۱۳۸۴.
۶. همچنین ر.ک: شاپور شهبازی، ۱۳۹۰: ۱۶۵. گرون‌بام، شاهنامه فردوسی را ادغامی از سه سنت ادبی باستانی‌ای می‌داند که تا عصر وی ادامه یافته است: سنت ملی، مردمی و سنت مغان. «چنین به نظر می‌رسد که سنت مردمی، که فردوسی از آن بسیار وام گرفت، دست کم از نظر ماهوی، با مفهوم ملی تاریخ همگام بوده باشد. فردوسی رشته سوم یعنی سنت مغان [کاهنان] را که در دوره اشکانی کمال یافته بود، تا حد زیادی کنار گذاشت» (گرون‌بام، ۱۳۶۹: ۳۳۹).
۷. درباره تقدس تاریخ و برداشت از تاریخ قدسی، ر.ک: الیاده، ۱۳۸۴.
۸. ۱- در یسنا ۲۸، قطعه ۷: در اینجا زردشت خواستار است که گشتاسب به آرزوی خود رسیده، کامروا گردد. ۲- در یسنا ۴۶، قطعه ۱۴: زردشت کی گشتاسب را پیروز و دوست خود خوانده، از مزدا اهورا خواستار است که او را در فردوس با خود او محشور بگرداند. ۳- در یسنا ۵۱، قطعه ۱۶: زردشت کی گشتاسب را شهریار مزداپرست و پیرو منش پاک و راستی می‌شمارد. ۴- در یسنا ۵۳، قطعه ۲: پیغمبر کی گشتاسب را با یکی از پسرانش که اسمش را نمی‌برد و با فرشوشتر (وزیر گشتاسب) یکجا نام می‌برد و آنان را یاوران دین اهورا می‌نامد و خواستار است که آنان با پندار و گفتار و کردار، مزدا را از خود خوشنود سازند (پورداوود، ۱۳۵۶، ج ۲: ۲۶۹). نام گشتاسب بیش از سایر پادشاهان کیانی در قطعات مختلف اوستا و متون پهلوی آمده است. به جز موارد یادشده در بخش گاتا، سه بار دیگر نام او در یسنا به ترتیب ذیل آمده است: یسنا ۱۲، فقره ۷؛ یسنا ۲۳، فقره ۲ و یسنا ۲۶، فقره ۵. همچنین در یشت‌ها بدین قرار یاد شده است: آبان‌یشت، فقرات ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۳۲؛ درواسپ‌یشت، فقرات ۲۹-۳۱؛ فروردین‌یشت، فقرات ۹۹-۱۰۰؛ رام‌یشت، فقره ۳۵؛ ارت‌یشت، فقرات ۴۹ الی ۵۱؛ گوش‌یشت، فقرات ۲۹ الی ۳۱؛ زامیاد‌یشت، فقرات ۸۴ الی ۸۷؛ آفرین پیغامبر زردشت‌یشت، ویشناسپ‌یشت (صفا، ۱۳۸۷: ۵۱۰).
۹. برپایی آتشکده آذربرزین مهر در شاهنامه از قول فردوسی به لهراسب و در نوشتار دقیقی منسوب به گشتاسب است:

یکی آذری ساخت برزین بنام که با فرخی بود و با برز و کام  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۹)

دقیقی این آشکده را به گشتاسب نسبت می‌دهد:

نخست آذر مهر برزین نهاد بکشم نگر تا چه آیین نهاد  
(همان: ۶۹)

۱۰. چو گشتاسب روی نبیره بدید شد از آب دیده رخس ناپدید  
بدو گفت اسفندیاری تو بس نمائی به گیتی جز او را به کس  
ورا یافت روشن دل و یادگیر از آن پس همی خواندش اردشیر  
گوی بود با زور و گیرنده دست خردمند و دانا و یزدان پرست  
چو برپای بودی سر انگشت اوی ز زانو فزون تر بُدی مشت اوی  
(همان: ۳۲۰)

۱۱. چو کوتاه شد شاخ و هم بیخشان نگوید جهاندار تاریخشان  
کز ایشان جز از نام نشنیده‌ام نه در نامه خسروان دیده‌ام  
(همان، ج ۷: ۱۱۶)

۱۲. حتی ابوریحان بیرونی نیز در «آثار الباقیه» نمی‌تواند به قولی صحیح و دقیق درباره مدت فرمانروایی اشکانیان استناد کند. از این رو پراکندگی اقوال درباره تاریخ اشکانیان را از یکسو به فضای جامعه آن دوره و از سوی دیگر به آتش‌سوزی‌ها و تخریب اسکندر مربوط می‌داند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۱۷۱).

۱۳. درباره معانی پهلوی در شاهنامه، ر.ک: مشکور، ۱۳۵۳: ۱-۱۴ و نیز: لازار، ۱۳۸۷: ۱۴۶-۱۶۳.

۱۴. سَتَهَم، شکل دیگری از کلمه تَهَم است که در گویش گیلکی هنوز کاربرد دارد و به صورت سَتَم به معنی درشت و دشوار به کار می‌رود.

۱۵. از نمونه‌های دیگر می‌توان به نام‌صفت‌های ضحاک، جمشید، فریدون و... اشاره کرد. برای تحلیل نمونه‌ای از این نام‌صفت‌ها، ر.ک: امیدسالار، ۱۳۶۲.

۱۶. ظاهراً برمی‌آید که در ایران، دو سنت داستانی درباره گشتاسب وجود داشت است: یکی سنتی است که موبدان زردشتی حافظ و ناقل آن بوده‌اند. روایت دوم ظاهراً متعلق به مردم بوده است که در شاهنامه منعکس شده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۹۶ و نیز ر.ک: راشد محصل، ۱۳۸۵).

۱۷. جنگ با اژدها و گرگ و گوی‌بردن از رقیبان در مسابقه گوی‌زنی دربار قیصر، از نوع

کنش‌های حماسی است؛ اما این کنش‌ها، ویژگی‌های افسانه‌های عوامانه را نیز نشان می‌دهد. به همین دلیل می‌توان آنها را نوعی روایت عوامانهٔ هفت‌خان یا آزمون‌های رقابتی ازدواج برون‌همسری به حساب آورد. قدم‌علی سرامی در کتاب «شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه»، کنش‌های گشتاسبی را در روم به ترتیب به هفت خان یا مرحله تقسیم کرده است (سرامی، ۱۳۸۸: ۱۰۲۷-۱۰۲۸)، اما این تقسیم‌بندی الزاماً ویژگی هفت‌خانی به سفر گشتاسب نمی‌دهد، بلکه مضمون سفر، مبارزه، رقابت و تحول شخصیت و تبدیل‌شدن به قهرمان در محتوای کنش‌ها، بیش از ترتیب‌بندی و شماره‌گذاری آنها اهمیت دارد.

۱۸. برای اطلاع از خلاصهٔ روایت یادشده، ر.ک: کریستن‌سن، ۱۳۵۰: ۱۷۴.

۱۹. یک واقعه اگر در انزوا بررسی شود، فهم‌ناشدنی است و همانند یک سنگ‌ریزه است که از کف رودخانه برداشته‌ایم و از این‌روی بی‌معنی است. از آنجا که چنین واقعه‌ای نیازمند دلالت است، باید در الگو و چارچوبی از دیگر وقایع گنجانده شود و در ارتباط با آنها معنی یابد. این، کارکرد یک روایت است (فوره، ۱۳۸۹: ۱۹۹).

۲۰. شماری از القاب درباری اوایل دورهٔ ساسانی با املائی پارتی بر ما شناخته شده است و این به ما اجازه می‌دهد که دربار شاهان ساسانی را که در سراسر مشرق به شکوه‌مندی آوازه داشت، تکامل دربار اشکانی ببینیم و بگوییم که سازمان‌بندی و تعیین وظایف آن بر پایهٔ دربار اشکانی استوار بود (لوکرنین، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

۲۱. فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۴۰.

۲۲. فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۳۶-۲۳۷.

۲۳. فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۴-۲۹۹.

۲۴. به عقیدهٔ یارشاطر، کیانیان روی‌هم‌رفته فرآوردهٔ تحول ایرانی در دورهٔ پس از هندی ایرانی است (یارشاطر و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۵۵).

۲۵. آنگاه اهورامزدا گفت: پری از مرغ «وارغن»ی بزرگ شهپر بجوی و آن را بر تن خود بیسار و بدان پر، [جادویی] دشمن را ناچیز کن (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۳۸). در این یشت، شباهت کارکردی پر مرغ وارغن با پر سیمرغ در روایت رستم به خوبی معلوم می‌شود. «بهرام، اهوره‌آفریده را می‌ستاییم. بشود که پیروزی و فرّ [بهرام] این‌خانه و گلهٔ گاوآن را فراگیرد؛ همان‌سان که «سیمرغ» و ابر بارور کوه‌ها را فرامی‌گیرند» (همان: ۴۳۹).

۲۶. اَنورَوَت اسپ، در اوستا اسم پدر گشتاسب است. امروز لهراسب گوئیم و معنی لفظی آن

دارندهٔ اسب تندرو است (پورداوود، ۱۳۵۶: ۲۴۴-۲۴۵). نام گشتاسب، مرکب از دو جزء است؛ جزء اول، ویشته به معنی از کار افتاده یا ترسو یا محجوب و جزء دوم اسپ که همان اسب است. روی هم رفته معنی آن «دارندهٔ اسب رمو» است (صفا، ۱۳۸۷: ۵۱ و واحد دوست، ۱۳۷۹:

۱۹۸). فردوسی نیز از ریشهٔ یکسان نام لهراسب با اسب، چنین تصویری ارائه می‌دهد:  
به ایران چو آمد به نزد زرسب      فرومایه‌ای دیدمش با یک اسب  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۰۶)

۲۷. هرمز، پیش از فرستادن بهرام چوبین به جنگ ساوه‌شاه، درفش‌ی ازدهافش و بنفش را که منسوب به درفش رستم بود، به سردار خود می‌دهد:

بی‌آورد پس شهریار آن درفش      که بُد پیکرش ازدهافش بنفش  
که در پیش رستم بُدی روز جنگ      سبک شاه ایران گرفت آن به چنگ  
چو ببسود خندان به بهرام داد      فراوان بدو آفرین کرد یاد  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۸: ۳۴۵)

## منابع

- آدمیت، فریدن (۱۳۷۶) «انتقاد عقل تاریخی (از سومر تا آتن)»، کلک، شماره ۹۴، دی، صص ۲۱۰-۲۳۴.
- آگامبن، جورجو (۱۳۹۰) کودکی و تاریخ، درباره ویرانی تجربه، ترجمه پویا ایمانی، تهران، مرکز آموزگار، ژاله (۱۳۸۷) زبان، فرهنگ و اسطوره (مجموعه مقالات)، چاپ دوم، تهران، معین.
- آنکر اسمیت، اف. آر (۱۳۷۹) «پست‌مدرنیسم و نظریه تاریخ (۱)؛ تاریخ‌نگاری و پست‌مدرنیسم»، ترجمه حسینعلی نوذری، تاریخ معاصر ایران، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۶۳-۹۵.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۳) «تأملاتی درباره منابع و شیوه کار فردوسی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۴۷، شماره مسلسل ۹۲، پاییز، صص ۸۶-۱۴۸.
- اتکینسون، آر. اف (۱۳۸۷) «فلسفه تاریخ، نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر»، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، طرح نو، صص ۲۳-۶۸.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴) اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.
- امیدسالار، محمود (۱۳۶۲) «ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدمخوار»، ایران‌نامه، شماره ۶، زمستان، صص ۳۲۹-۳۳۹.
- (۱۳۷۶) «در دفاع از فردوسی»، ترجمه ابوالفضل خطیبی، نامه فرهنگستان، شماره ۴/۳، صص ۱۲۰-۱۴۰.
- اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (۱۳۸۷) گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ۲ جلد، چاپ دوازدهم، تهران، مروارید.
- بویس، مری (۱۳۸۹) زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، چاپ یازدهم، ویراست دوم، تهران، ققنوس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶) از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، چشمه.
- (۱۳۷۵) پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دوم، تهران، آگه.
- (۱۳۸۶) جستاری در فرهنگ ایران، ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، اسطوره.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳) آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- بیوار، ا.د.ه. (۱۳۸۷) «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان»، تاریخ ایران؛ از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، جلد سوم، قسمت اول، تهران، امیرکبیر.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۶) یشت‌ها (گزارش و تعلیقات)، به کوشش بهرام فره‌وشی، جلد ۲، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- حمیدیان، سعید (۱۳۸۷) درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، چاپ سوم، تهران، ناهید.

- ۷۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۷) «در پیرامون منابع فردوسی»، ایران‌شناسی، سال دهم، شماره ۳، صص ۱۳۹-۵۱۲.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۷۴) «راوی و روایت مرگ جهان‌پهلوان در شاهنامه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم تهران، دوره جدید، شماره‌های ۶ و ۷، پاییز، صص ۱۳۳-۱۴۵.
- (۱۳۸۱) «یکی نامه بود از گه باستان» (جستاری در شناخت منبع شاهنامه فردوسی)، نامه فرهنگستان، شماره ۳/۵، صص ۵۴-۷۳.
- خیل، پیتر (۱۳۹۳) استفاده و سوءاستفاده از تاریخ، ترجمه حسن کامشاد، تهران، فرهنگ جاوید.
- دریایی، تورج (۱۳۸۷) تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت‌دیزجی، تهران، ققنوس.
- راشدمحصل، محمدرضا (۱۳۸۵) داستان گشتاسب در دو نگاه (پیکرشناسی دریافت اجتماعی)، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ریکور، پل (۱۳۸۳) زمان و حکایت؛ پیرنگ و حکایت تاریخی، ترجمه مهشید نونهالی، تهران، گام‌نو.
- رینگر، هلمر (۱۳۸۸) تقدیرباوری در منظومه‌های حماسی فارسی (شاهنامه و ویس و رامین)، ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران، هرمس.
- زرشناس، زهره (۱۳۸۳) «تداوم سنتی کهن در میان اقوام ایرانی»، فرهنگ، ویژه زبان‌شناسی، شماره ۵۱ و ۵۲، پاییز و زمستان، صص ۷۴-۵۹.
- سنگاست، مری (۱۳۹۰) آنگاه که زرتشت سخن گفت (اصلاح فرهنگ و دین در دوران نوسنگی)، ترجمه شهربانو صارمی، تهران، ققنوس.
- سجودی، فرزانه و لیلا صادقی (۱۳۸۹) «کارکرد گفتمانی سکوت در ساخت‌مندی روایت و داستان کوتاه»، پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، دوره اول، شماره دوم، تابستان، صص ۶۹-۸۸.
- سرامی، قدم‌علی (۱۳۸۸) از رنگ گل تا رنج خار، شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۹۰) زندگی‌نامه تحلیلی فردوسی، ترجمه هایدی مشایخ، تهران، هرمس.
- شیپمن، کلاوس (۱۳۸۶) مبانی تاریخ پارتی (پژوهش تاریخی)، ترجمه شاهرخ راعی، تهران، کتاب سیامک.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۷) حماسه‌سرایی در ایران، چاپ چهارم، تهران، فردوس.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۴) گذر از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، هرمس.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶) شاهنامه فردوسی (بر اساس چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، قطره.
- (۱۳۸۵) نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی)، ویرایش و گزارش میرجلال‌الدین کزازی، تهران، سمت.
- فضلی‌نژاد، احمد (۱۳۹۱) «روند تکوین و تکامل مفهوم ایران در گذار از عصر اساطیری به دوران

- تاریخی»، مطالعات ملی، شماره ۵۲، زمستان، صص ۳۱-۵۴.
- فوره، فرانسوا (۱۳۸۹) «از تاریخ روایی تا تاریخ مسأله‌محور»، در: تاریخ و روایت، ویراستار جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق، صص ۱۹۷-۲۱۸.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران، گام‌نو.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۰) «داستان‌های شاهنامه فردوسی، از استقلال تا انسجام» (بررسی و نقد آرای تاریخ‌محور و اسطوره‌محور در تحلیل ساختار روایی شاهنامه و ارائه طرح الگویی از ساختار اثر با استفاده از رویکرد نقد توصیفی)، جستارهای ادبی، شماره ۱۷۳، صص ۳۳-۵۵.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۹) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، نگاه.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۳) بنیان‌های اسطوره و حماسه ایران (شانزده گفتار در اسطوره‌شناسی و حماسه‌پژوهی سنجی)، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران، آگه.
- گرون‌بام، جی.ئی.فون (۱۳۶۹) «مفهوم تاریخ در منظومه فردوسی»، ترجمه وهاب ولی، فرهنگ، شماره ۷، پاییز، صص ۳۳۵-۳۴۹.
- لازار، ژیلبر (۱۳۸۷) «پهلوی، پهلوانی در شاهنامه»، در: زبان، فرهنگ و اسطوره، تألیف و ترجمه ژاله آموزگار، تهران، معین.
- لمون، ام. سی (۱۳۸۹) «ساختار روایت»، در: تاریخ و روایت، ویراستار جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران، دانشگاه امام صادق.
- لوکرنین، وگ (۱۳۸۷) «نهادهای سیاسی، اجتماعی و اداری، مالیات‌ها و داد و ستد»، تاریخ ایران کیمبریج (از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان)، جلد سوم/ قسمت دوم، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، صص ۷۱-۱۴۸.
- مالمیر، تیمور (۱۳۸۷) «ساختار فنی شاهنامه»، کاوش‌نامه، سال نهم، شماره ۱۶، صص ۱۹۹-۲۲۴.
- مسعودی، ابوالحسن‌علی بن حسین (۱۳۶۵) التنبیه‌والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۹) تجارب‌الامم، ترجمه علی نقی منزوی و ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران، سروش.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۵۳) «پهلواها یا پهلوانان»، بررسی‌های تاریخ، سال ۵، شماره ۳، صص ۱-۱۴.
- نلدکه، تئودور (۱۳۵۷) حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ سوم، تهران، سپهر.
- نوذری، حسین‌علی (۱۳۸۳) «ماهیت بین‌رشته‌ای علوم، در ضرورت همکاری و تکامل تاریخ و علوم اجتماعی»، تاریخ معاصر ایران، شماره ۳۰، صص ۱۷۱-۲۳۰.
- واحددوست، مهوش (۱۳۷۹) نهادهای اساطیری در شاهنامه فردوسی، تهران، سروش.

۷۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

والش، دبلیو. اچ (۱۳۶۳) مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء‌الدین علایی طباطبایی، تهران، امیرکبیر.

هانزن، کورت هاینریش (۱۳۷۶) شاهنامه فردوسی؛ ساختار و قالب، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، فرزانه.

هرودوت (۱۳۸۹) تاریخ هرودوت، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ۲ جلد، تهران، اساطیر.

یارشاطر، احسان (۱۳۶۳) «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست»، ایران‌نامه، سال دوم، شماره ۲ و ۳، زمستان، صص ۱۹۱-۲۳۱.

یارشاطر، احسان و دیگران (۱۳۸۷) تاریخ ایران؛ از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، جلد سوم، قسمت اول و دوم، تهران، امیرکبیر.

یوسفی، علی و دیگران (۱۳۹۱) «تحلیل گفتمان انتقادی هویت ایرانی در شاهنامه فردوسی (مطالعه موردی: داستان سیاوش)»، جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۴، شماره ۲، صص ۱۴۵-۱۷۲.



فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴: ۷۷-۹۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

## تحلیل فرایند فردیت از نظرگاه یونگ در «اسکندرنامه» نظامی

مریم حسینی\*

سولماز دهقانی\*\*

### چکیده

دو منظومه شرفنامه و اقبالنامه حکیم نظامی گنجوی که به اسکندرنامه شهرت یافته، سرگذشت سفرها و جنگ‌های اسکندر مقدونی است. نظامی در آفرینش این دو منظومه علاوه بر استفاده از وقایع تاریخی از داستان‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ها نیز استفاده کرده و طرحی نو در انداخته است. اسکندر در این دو منظومه، آن سردار فاتح تاریخ نیست، بلکه شخصیتی اسطوره‌ای و پیامبرگونه دارد که تمامی نیروهای زمینی و فرازمینی، او را در راه پر فراز و نشیب سفرها و طی فرایند فردیت و مسیر شناخت خویشتن یاری می‌دهند. اسکندر در شرفنامه، حکیمی است که در پی کسب حکمت، راهی آفاق شده و در اقبالنامه در قالب یک پیامبر، سفری انفسی را تجربه می‌کند. نقد روان‌شناسانه این دو منظومه نشان می‌دهد که این شاه جوان در سفرها با هر یک از عناصر ناخودآگاهی از جمله: سایه، آنیما و پیر خرد دیدار می‌کند و سرانجام به خود و حقیقت والای وجود دست می‌یابد. هدف این مقاله، تحلیل این کهن‌الگوها با تکیه بر دیدگاه‌های یونگ است.

**واژه‌های کلیدی:** اسکندرنامه، کهن‌الگو، فرایند فردیت، اسکندر، یونگ.

---

drhoseini@yahoo.com

\* نویسنده مسئول: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا

solmazdehghani21@yahoo.com

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

## مقدمه

داستان‌های اسطوره‌ای، افسانه‌ها و قصه‌های پریان، سهم بسیار مهمی در تحلیل روان‌شناسانه ذهن، فرهنگ و قومیت دارند و بازگوکننده امیدها، آرزوها، رؤیاهای و عقده‌های سرکوب شده مردمان آن فرهنگ‌اند. فروید، رؤیا را واکنش کام‌های برنیامده فردی و قصه‌های افسانه‌آمیز را محصول آرزوهای بر باد رفته قومی قلمداد می‌کرد. از نظر او، محور افسانه، شور جنسی و موضوع آن، روابط خانوادگی است. وی بر این نکته اصرار دارد که خاطرات خوش و ناخوشی که انسان از افراد خانواده خود دارد، به وساطت مکانیسم فرافکنی، صورت خارجی پیدا کرده و موجودات افسانه‌ای مانند غول، دیو و پری می‌آفرینند. از دید یونگ و پیروان وی هم این داستان‌ها به دلیل آنکه از ناخودآگاه جمعی یک قوم سرچشمه گرفته‌اند، اهمیت زیادی دارند و قابل بررسی‌اند. مضمون این داستان‌ها در واقع همان محتویات روان ناخودآگاه هستند که در قالب نمادها، نشانه‌ها، شخصیت‌های مثبت و منفی و حیوانات نمود پیدا کرده‌اند.

«اسکندرنامه» نظامی، شرح سفرهای اسکندر، شاه جوان مقدونی است. شاعر گنجه در منظومه‌های «شرفنامه» و «اقبالنامه»، قهرمان خود را در دو نوبت به سفر می‌فرستد. در شرفنامه، اسکندر در قالب پادشاهی جهانگشا به سفر می‌رود. این منظومه ماجرای تولد قهرمان، نشستن وی بر تخت شاهی، پیکار با زنگیان، ساخت آینه، زیارت کعبه، دیدار با نوشابه، سفر به چین و هند، جست‌وجوی آب حیات با همراهی خضر و بازگشت به یونان را شامل می‌شود. در اقبالنامه، اسکندر را در هیئت حکیمی می‌بینیم که تمامی دانش‌ها را فراگرفته و تلاش می‌کند تا پرده از راز آفرینش برگیرد. در ابتدای داستان، سروش بر اسکندر ظاهر می‌شود و او را به رسیدن به مرتبه پیامبری مژده می‌دهد. اسکندر پس از جنگ با حاکم بیت‌المقدس و به دار آویختن او، بار دیگر به چین و هندوستان سفر می‌کند و پس از دیدن عجایب بسیار، در راه بازگشت به یونان، در بابل درمی‌گذرد.

نظامی در سرودن این دو منظومه علاوه بر رویدادهای تاریخی از حکایت‌های عامیانه، داستان‌های پریان و افسانه‌ها بهره گرفته است. در حقیقت هدف وی به نظم کشیدن تاریخ اسکندر مقدونی نبوده، بلکه با آمیختن رویدادهای تاریخی، روایت‌های عامیانه و افسانه‌ها و وام‌گیری از اسطوره‌های دیگر اقوام (آمازون‌ها و...)، داستانی نغز و

دلکش پدید آورده که از ظرفیت بالایی برای نقد روان‌شناسانه و کهن‌الگویی برخوردار است. در این جستار به بررسی فرایند فردیت و کهن‌الگوهایی همچون سایه، پیر خرد، آنیما و «خود» پرداخته و نقش این عناصر در سیر تکامل و فردیت‌یابی قهرمان بررسی شده است.

### سفرهای قهرمان در اسکندرنامه

داستان اسکندر در دو منظومه شرفنامه و اقبالنامه، داستان جست‌وجوی قهرمان به دنبال خود است تا سطح آگاهی و ناآگاهی روان را به حداقل برساند و با کشف لایه‌های ناشناخته و تاریک روان (ضمیر ناخودآگاه) به تمامیت روان دست یابد. انسان کامل از نظر یونگ و مکتب روان‌شناسی ژرفانگر او، کسی است که با سفر به درون خویشتن خویش با عناصر موجود در ضمیر ناخودآگاهش آشنایی یابد و به بالاترین سطح آگاهی روان برسد.

در داستان اسکندر، ما شاهد تکامل قهرمان از ابتدا تا انتها هستیم. در شرفنامه و اقبالنامه، «ایگو»<sup>۱</sup> یا «من» در قالب قهرمانی اسطوره‌ای نمود پیدا کرده، به سوی کشف لایه‌های مختلف ناآگاهی می‌رود. به زبان روان‌شناسی، قهرمان همان چیزی است که فروید، ایگو می‌نامد؛ بخشی از شخصیت که از مادر جدا می‌شود، همان بخشی که خود را جدا از بقیه بشریت می‌انگارد. در نهایت قهرمان کسی است که می‌تواند از محدوده و توهمات ایگو فراتر رود و لایه‌های ناشناخته‌تری از روان خود را کشف کند. جدایی قهرمان از مردم شهر یا کشورش برای جنگ با موجودات عجیب و شرور، احساس جدایی کودک از مادر برای رسیدن به بلوغ و پختگی را تداعی می‌کند؛ زیرا قهرمان نیز برای رسیدن به کمال و پختگی و تکامل، وطن خود را ترک می‌گوید و همانند کودکی است که در لحظه اضطراب و نگرانی دوری از مادر به سر می‌برد.

اسکندر در شرفنامه، در قالب پادشاهی پیروز و جهانگشا ظاهر می‌شود که با سیر در آفاق، سفری بیرونی به شهرها و کشورها دارد و به جنگ با عوامل بیرونی می‌پردازد. به قول کمپبل، قهرمان، کرداری جسمانی دارد و مقدمه‌ای است برای ورود به اقبالنامه و

---

1. ego

عوامل درون (ناخودآگاهی) که می‌توان گفت کردارها بیشتر معنوی‌اند. «قهرمانان دو نوع کردار انجام می‌دهند. یکی کردار جسمانی است که در آن قهرمان دست به اقدامی شجاعانه می‌زند، یا زندگی کسی را نجات می‌دهد. نوع دیگر، کردار معنوی است که در آن قهرمان یاد می‌گیرد گسترهٔ ماورای طبیعی زندگی معنوی انسان را تجربه کند و سپس با پیامی بازمی‌گردد» (کمپبل، ۱۳۷۷: ۱۸۹).

نظامی خود در پایان منظومه شرفنامه اظهار می‌کند که چون اسکندر به یونان بازگشت، در پی کسب حکمت برآمد و پس از رسیدن به پیغمبری، آهنگ سفر به دشت و بیابان کرد:

دگرباره زاد سفر برگرفت حساب جهان گشتن از سر گرفت  
دو نوبت جهان را جهاندار گشت یکی شهر و کشور، یکی کوه و دشت  
(نظامی، ۱۳۸۸: ب: ۵۲۲)

در شرفنامه، صحبت از سفر در شهر و کشور است و در اقبالنامه، صحبت از سفر در دشت و دریا و کوه که نمادهایی از ناخودآگاهی‌اند. این محیط‌ها به دلیل شباهتی که به حیطة ناخودآگاه روان انسان دارند، در خواب‌ها و رؤیاهای، نمودی از روان ناآگاه‌اند. ژرفای دریا و وسعت دشت و بیابان تداعی‌گر بخش عظیمی از روان ماست که اغلب ما از محتویات آن ناآگاهیم. در اغلب داستان‌های اسطوره‌ای، سفر قهرمان در دریا و دشت و پس پشت نهادن مناسک گذر در این مکان‌ها را باید سفر به ناخودآگاه دانست که به صورت دریا، اقیانوس و دشت و بیابان در دنیای بیرون نمود پیدا کرده است.

کهن‌الگوی قهرمان معرف جست‌وجوی من به دنبال هویت و تمامیت است. همهٔ ما در فرایند تبدیل شدن به انسانی کامل و یکپارچه، چونان قهرمانی هستیم که با نگهبانان هیولاها و یاران ابدی روبه‌رو می‌شویم (ووگلر، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۰).

داستان اسکندر در دو منظومهٔ شرفنامه و اقبالنامه نیز داستان سفرهای این شاه جوان مقدونی است که با عبور از مراحل مختلف آیین تشرف و آشنایی با محتویات روان ناآگاه خود (پیر خرد، سایه، آنیما و...)، در آخر به تکامل یا تمامیت روان می‌رسد.

در هر دو منظومه، سفرها آغاز و انجام دارند. در شرفنامه، اسکندر سفر را از مصر آغاز می‌کند و پس از ناکامی از آب حیات به یونان بازمی‌گردد. در اقبالنامه هم پس از

رسیدن به پیغمبری، سفر از بیت‌المقدس آغاز می‌شود و با مرگ اسکندر در بابل پایان می‌یابد. اما به طور کلی از آغاز شرفنامه تا پایان اقبالنامه شاهد تکامل و تعالی قهرمان هستیم؛ زیرا قهرمان در منظومه اول در هیئت پادشاهی جهانگشا و در منظومه دوم در قالب پیامبری که سرش بر او ظاهر شده، نمایان می‌شود که در آخر نیز با رسیدن اسکندر به شهری که انسان‌های کامل یا اوتاد در آن زندگی می‌کنند، سفرها پایان می‌یابد.

### نمودهای سایه در اسکندرنامه

در شرفنامه، جدال اسکندر با سایه در قالب نبرد با سیاهان انجام می‌گیرد. همان‌طور که در فرهنگ نمادها هم آمده، سیاهان، نماد سایه و قسمت‌های تاریک روان هستند. اسکندر در آغاز سفرهای خود با سیاهان روبه‌رو می‌شود که در واقع سایه‌های وجود او هستند و با صفت‌هایی چون: آدمی‌خوار و مردم‌گرای معرفی می‌شوند. «دیدن حیوانات سیاه، سیاه‌پوستان یا افراد تیره‌پوست در رؤیا، نشان‌دهنده آن است که ما با جهان غریزی اولیه خود تماس حاصل کرده‌ایم؛ این جهان برایمان روشن شده و در اختیار ما قرار گرفته است. بدین ترتیب می‌توانیم نیروهای خود را به سوی موضوعات بالاتر سوق دهیم» (شوالیه و گربران، ۱۳۷۸: ۶۸۵).

حتی در مراحل کیمیاگری یونگ نیز اولین مرحله، سیاهی است که تصویری از نخستین مرحله روح، پیش از ورود به مسیر تعالی و تکامل نفس است. پس اسکندر در اولین مرحله سفر خود با سایه روبه‌رو می‌شود. اولین مرحله در فرایند فردیت نیز آگاهی از وجود سایه و کنار آمدن با آن است.

در بسیاری از داستان‌های اسطوره‌ای، سایه به شکل‌های مختلفی نمود می‌یابد. این عنصر در سفرهای قهرمان در قالب موجودات دهشتناکی چون اژدها، مار، نهنگ و مردمان دیوصفت، شرور و آدم‌خواران ظاهر می‌شود. چنان‌که اسکندر نیز در طی سفرهای خود با چنین موجوداتی روبه‌رو شد. در اسکندرنامه، در خلال سفرها از موجودات وحشی و انسان‌های حیوان‌صفتی یاد می‌شود که اسکندر با آنها جدال می‌کند و شکستشان می‌دهد.

بیابانیانند وحشی بسی که هرگز نگیرند خو با کسی

(نظامی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸۶)

چو یک نیمه راه بیابان برید      گروهی دد آدمی سار دید  
بیابانیانی سیه تر ز قیر      به بیغولۀ غارها جای گیر  
(نظامی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸۵)

همه راه دشمن ز دام و دده      به هر گوشه‌ای لشکری صف زده  
(همان: ۱۸۱)

برخورد اسکندر با اینگونه آدمیان و موجودات، بیشتر در بیابان‌ها و دریاها اتفاق می‌افتد. همان‌طور که گفته شد این مکان‌ها در روان‌شناسی یونگ به دلیل وسعتی که دارند و هم به دلیل ناشناخته بودنشان نمادهایی از روان ناخودآگاه هستند. قهرمان در طی سفرهای خود در دشت، بیابان و دریا با موجوداتی عجیب روبه‌رو می‌شود که همان سایه روان ناخودآگاه قهرمانند و او با شکست آنان به مرحله بعد فرایند فردیت قدم می‌گذارد. بیابانیان وحشی، گروه دد آدمی سار، دد و دام، جانور، همه نمودهایی از سایه درون اسکندر هستند که به این شکل ظاهر شده‌اند.

اسکندر در یکی از سفرهای دریایی خود با نهنگ - اژدهایی «قصاصه» نام روبه‌رو می‌شود. این موجود دهشتناک که آمیزه‌ای از نهنگ و اژدهاست، دور کشتی‌ها حلقه می‌زند و آنها را درهم می‌شکند. اسکندر به یاری یکی از همراهان خود بر این موجود غلبه می‌یابد و مرحله‌ای دیگر از سفر آیینی خود را با موفقیت پشت سر می‌گذارد. «در ادبیات و اساطیر ما، نبرد میان قهرمان و اژدها، شکل فعال‌تری از این اسطوره است و به طرز واضح‌تر کهن‌الگوی پیروزی «من» را بر جریان‌های واپس‌گرایانه نشان می‌دهد. در بیشتر مردم، طرف تاریک یا منفی شخصیت، ناخودآگاه می‌ماند. قهرمان برعکس باید تشخیص دهد که سایه وجود دارد و او می‌تواند از آن نیرو بگیرد، زیرا اگر بنا باشد که او آن قدر سهمگین شود که بر اژدها غالب آید، باید با قوای مخرب خود از در سازش درآید» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۸۱). قهرمان با این موجود که نمادی از سایه و جنبه‌های منفی و پلید روان ناخودآگاه است، در دریا (نماد ساحت ناخودآگاهی) روبه‌رو می‌گردد و به کمک پیر خرد بر آن پیروز می‌شود. جنگ با سایه و پیروزی بر آن، یکی از پرسامدترین درون‌مایه داستان‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای است که در ادبیات ملل مختلف به شکل‌های گوناگون نمود یافته و جذابیت‌های بسیاری دارد. در بیشتر داستان‌ها، جدال

قهرمان با سایه در قالب نبرد با اژدها شکل می‌گیرد. همان‌طور که قهرمانان شاهنامه هم هر یک در طی سفرها و خان‌های خود اژدهایی را به هلاکت می‌رسانند. در واقع جدال با سایه، یکی از مهم‌ترین بخش‌های سفر آیینی قهرمان به شمار می‌رود. سفر قهرمان بدون روبه‌رو شدن با سایه و آگاهی به وجود آن، کامل نیست و قهرمان به فردیت نمی‌رسد. هر عاملی که قهرمان را از رسیدن به خویشتن و طی فرایند فردیت باز دارد، سایه وجود او است. برای مثال حیوانات وحشی و فراطبیعی، شیطان، پریان، جنیان، انسان‌های شرور و بدذات در داستان‌ها همه نمود سایه هستند که قهرمان به وسیله جنگ تن‌به‌تن یا با حيله و ترفندی بر آنان غلبه می‌یابد.

### پیر خرد

پیر خرد در داستان‌ها به صورت پدر، معلم یا پیشوایی پیر ظاهر می‌شود. این راهنما، نقش مهمی در سفرهای آیینی و پشت سر گذاشتن مناسک گذر دارد. «پیر دانا نیز مظهر سرنمون پدر، یا سرنمون روح است و نمادی است از خصلت روحانی ناآگاهمان» (مورنو، ۱۳۷۶: ۷۳).

این شخصیت معمولاً در ابتدای داستان‌های قهرمانی و سفرهای آیینی نمایان می‌شود و قهرمان را به سفر دعوت و اگر مردد باشد، ترغیب می‌کند. این کهن‌الگو وظیفه یاریگری را نیز بر عهده دارد. این روح ناخودآگاه زمانی پدیدار می‌شود که قهرمان نیازمند درون‌بینی، تفاهم، پند نیکو، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی است و قادر نیست خود به تنهایی این نیاز را برآورد. این شخصیت، همان است که کمپبل از آن با عنوان حمایت‌گر یاد می‌کند و می‌تواند به شکل عجوزه یا فرشته نجات در قصه‌های پریان نمایان گردد؛ «هر چند قدرت مطلق، در گذر از آستان‌های مختلف و بیداری زندگی به ظاهر به خطر می‌افتد، نیروی حمایت‌گر در حرم دل همیشه حاضر است و درون یا پشت هیئت‌های ناشناس زندگی، باقی و ماندگار، پنهان شده است» (کمپبل، ۱۳۷۷: ۷۸).

پیر خرد در شرفنامه و اقبالنامه به سه شکل نمود می‌یابد:

۱. سروش غیبی که با قبول دعوت از سوی اسکندر، توانایی‌هایی به او بخشید.

۲. خضر نبی که در رفتن اسکندر به ظلمات، او را همراهی کرد و از آب زندگانی نوشید.

۳. سه حکیم که پیش از شروع سفر، هر یک برای اسکندر خردنامه‌ای نگاشتند تا هرگاه به مشکلی برخورد، به آنها مراجعه کند و همچنین بلیناس دانا که در سفرها اسکندر را همراهی می‌کرد.

**خضر:** خضر یا خَضر، یکی از پیامبران یا اولیاءالله است که بنا بر روایات از آب حیات نوشید و جاودان شد. خَضر لقب او است، زیرا چهره‌اش در زیبایی و درخشندگی شبیه به سبزه است؛ و گویند که بر پوستینی سپید نشست و ناگاه پوستین سبز شد. ابوالفتح می‌گوید: و چون نماز کردی، پیرامون او گیاه سبز شدی. در بعضی از تفاسیر، او را از جمله اولیاءالله و بندگان نیکوکار خداوند و در بعضی دیگر او را پیامبر خدا معرفی کرده‌اند. نام خضر به روشنی در قرآن نیامده، اما در برخی دعا‌های شیعیان از جمله پیامبران بنی‌اسرائیل موجود است. بسیاری از مفسران در تفسیر آیه‌های ۶۰-۸۲ سوره کهف او را همان شخص دانایی می‌دانند که موسی با او ملاقات کرد و از او درخواست کرد تا همراهی‌اش کند. «نام وی صریحاً در قرآن نیامده، اما در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف، ماجرای اسرارآمیز درباره دیدار موسی علیه‌السلام با بنده‌ای صالح حکایت شده که از او با تعبیر عبداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً (کهف / ۶۵) یاد شده است. داستان همراهی خضر با موسی موجب پیدایش بسیاری از داستان‌های عرفانی شد که بر لزوم وجود پیر در طی مراحل سیر و سلوک تأکید داشتند. علاوه بر این در روایات اسلامی نیز خضر مظهر حکمت و دانایی است. بسیاری از عارفان نیز از دیدار با خضر و تجربه دیدار با این پیر سخن گفته‌اند (مهدوی دامغانی، ۱۳۹۰: ۴۶۹).

ابن عربی، خضر را از جمله رسولانی می‌داند که خداوند آنان را به جسم زنده نگه داشته است که عبارتند از: ادریس، الیاس، عیسی و خضر. حیات خضر برخلاف سه نفر دیگر مورد اختلاف است، اما صوفیان معتقدند که خضر زنده است و با تن جسمانی زندگی می‌کند.

اما مهم‌ترین نمود پیر خرد در اسکندرنامه، حضور خضر به عنوان پیشوای اسکندر در ظلمات و رسیدن به آب حیات است. خضر، انسان کاملی است که در زمره پیامبران و



اولیاءالله قرار دارد. شخصیت خضر نیز همانند اسکندر در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. در بین مفسران نام و نسب او و همچنین همراهی‌اش با موسی، الیاس و اسکندر مورد اختلاف است. به طور کلی خضر در ادبیات فارسی نمود مطلق پیر خرد است. پیر خرد مظهر دانش و معنای زندگی است. پیر خرد تجسم معنویات در قالب و چهره‌ی یک انسان و نماینده‌ی علم، بینش، خرد، ذکاوت و اشراق است. نقش پیر خرد، رها کردن قهرمان از یک موقعیت سخت و چاره‌ناپذیر است. «همیشه پیر وقتی ظاهر می‌شود که قهرمان به وضعی سخت و چاره‌ناپذیر دچار است، آنچنان که تأملی از سر بصیرت یا فکری بکر و به عبارت دیگر، کنشی روحی و یا نوعی عمل خودبه‌خود درون‌روانی می‌تواند او را از مخمصه برهاند. اما چون به دلیل درونی و بیرونی، قهرمان خود توان انجام آن را ندارد، معرفت مورد نیاز برای جبران کمبود به صورت فکری مجسم یعنی در قالب همین پیر دانا و یاری‌دهنده جلوه می‌کند» (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۴) همچنین در قصه‌های عامیانه فارسی، راهنما و یاور قهرمانان در تنگناهاست. خضر به دلیل نوشیدن آب زندگانی، عمری جاودان دارد، مدام در حال گردش و سفر است، به مسافران در راه مانده کمک و آنان را در رسیدن به مقصد یاری می‌کند. بسیاری از شاعران نیز برای ضرورت وجود پیر طریقت در سیر و سلوک عارفانه به این داستان اشاره کرده‌اند.

داستان همراهی خضر با اسکندر در جست‌وجوی آب حیات، یکی از داستان‌های مشهور در ادبیات فارسی است. هنگامی که اسکندر و خضر به ظلمات رفتند، خضر که کهن‌الگوی پیر خرد است، پیشوای او بود. در میانه‌ی راه آنها از هم جدا شدند. طبق روایت نظامی، اسکندر گوهر درخشانی را به خضر داد، تا در یافتن آب حیات کمکش کند. خضر به آب حیات رسید و از آن نوشید و جاودان شد و اسکندر از آن بهره‌ای نیافت.

**سروش (جبرئیل):** سروش غیبی یا همان جبرئیل در فرهنگ اسلامی، پیکری است حامل وحی که معمولاً وظیفه‌ی پیام‌رسانی را بر عهده دارد. سروش در آیین مزدیسنا، از ایزدان مهم بوده و با ورود اسلام به ایران، سروش نیز در قالب جبرئیل، اهمیت خود را حفظ می‌کند. در اساطیر یونان هم هرمس و گاه آتنا را داریم که کارکردی چون سروش دارند و پیام خداوندان را به قهرمانان می‌رسانند و نقش راهنما و یاریگر را نیز بر عهده دارند.

سروش یا همان پیک ایزدی که در روایات باستانی و متون کهن ایرانی از ایزدان مهم بوده، پس از ورود اسلام به ایران در قالب جبرئیل، فرشته پیام‌رسان ایزدی برخلاف دیگر ایزدان دوره باستان به حیات خود ادامه داده است. جبرئیل (جبرائیل) از فرشتگان مقرب الاهی و آورنده وحی در اسلام است. درباره جبرئیل در کتاب مقدس و سنت‌های یهودی و مسیحی، در قرآن و حدیث و نیز در آثار فلسفی و عرفانی مسلمانان بحث شده است. واژه جبرئیل در اصل عبری است و به همان صورت سریانی به عربی هم راه یافته است. نام جبرئیل سه بار در قرآن در آیات مدنی آمده است و به وظیفه اصلی او که پیام‌آوری است، در آیه ۷۹ سوره بقره اشاره شده است. در قرآن تعبیر دیگری نیز در ارتباط با جبرئیل وجود دارد از جمله: روح الامین، رسول کریم، شدیدالقوی، ذومرّه و ذی‌قوه. جبرئیل در شمار چهار فرشته مقرب الاهی است که وظیفه تدبیر عالم را بر عهده دارند. جبرئیل علاوه بر پیام‌رسانی به انبیا، وظیفه یاری‌رسانی به آنان را نیز داشته است، زیرا آموزگار و مددکار همه انبیا از آدم تا عیسی بوده است. او به آدم، زراعت و نحوه استفاده از آهن و مناسک حج، به نوح ساختن کشتی و به داوود ساختن زره را آموخت؛ ابراهیم را از آتش نمرود رهانید؛ اسماعیل را هنگام ذبح و یوسف را زمان افکنده شدن در چاه یاری رساند و برای حمایت از موسی در مبارزه با فرعونیان، آنان را به بحر احمر کشاند و غرق کرد (مهدوی دامغانی، ۱۳۹۰: ۴۷۰).

این پیام‌رسان غیبی گاهی در قالب پری سبزپوش یا پلنگینه‌پوش در شاهنامه ظاهر می‌شود. در متون ادبی و عرفانی پس از اسلام، سروش همان جبرئیل و فرشته پیام‌رسان است که وظیفه پیام‌رسانی دارد. جبرئیل در فرهنگ اسلامی به دلیل ارتباطی که با عالم کون و فساد دارد، اهمیت بیشتری نسبت به دیگر فرشتگان دارد، به طوری که بسیاری از شاعران، نویسندگان و حتی حکما و مفسران درباره او بسیار نوشته‌اند. در برخی از متون عرفانی، جبرئیل را با سیمرغ مقایسه کرده‌اند، زیرا هر دو موجوداتی ماورای طبیعی‌اند و با بال و پر و جثه‌ای عظیم وصف شده‌اند.

در اقبالنامه، سروش غیبی علاوه بر نقش منادی یا فرستاده ناخودآگاهی، نقش پیر خرد را نیز دارد. این فرستاده که شب‌هنگام و در حالت بی‌خودی و رؤیا بر اسکندر ظاهر می‌شود، او را به آغاز سفر و جست‌وجو در روان ناخودآگاه خویش دعوت می‌کند. گاهی پیر خرد قابلیت طلسم و یا جادویی را به قهرمان می‌بخشد تا در جاده آزمون‌ها و

تنگناهای راه از آنها سود جوید. سروش نیز دو قابلیت به اسکندر بخشید تا به وسیله آنها از دشواری‌ها رهایی یابد. در هر داستان، پیر خرد به شکل‌های گوناگونی ظاهر می‌شود. در طول سفرها، شخصیت‌هایی هستند که به اسکندر یاری می‌رسانند و با عنوان‌های مختلفی چون: فرزانه، استاد، دانا و... از آنها یاد می‌شود، اما اسم خاصی ندارند.

ز شادی به فرزانه چاره‌سنج بسی تحفه‌ها داد از مال و گنج  
(نظامی، ۱۳۸۸ الف: ۲۱۲)

خبر داد دانای هیئت‌شناس به اندازه آنکه بودش قیاس  
(همان: ۲۱۲)

ز پیران کشتی یکی کاردان چنین گفت با شاه بسپاردان  
(همان: ۲۰۷)

دران انجمن بود پیری کهن چو نوبت بدو آخر آمد سخن  
(نظامی، ۱۳۸۸ ب: ۴۹۹)

علاوه بر سروش و خضر، شاهد وجود سه حکیم: ارسطو، افلاطون و سقراط در اسکندرنامه نیز هستیم که پیش از سفر، رهنمودهای خود را در قالب خردنامه‌ای به اسکندر عرضه می‌کنند تا در طول راه از آنها استفاده کند.

نمود دیگری از پیر خرد در داستان اسکندرنامه، زاهد عارف است که اسکندر در غاری به دیدار او رفت و از وی کمک خواست. زاهد نیز با دعایی که کرد، باعث شد تا اسکندر و لشکریانش بتوانند دژ را فتح کنند. زاهد در این داستان پیر خردی است که ارتباط بین خودآگاهی و ناخودآگاهی را ایجاد می‌کند. «انسان همواره به دنبال راهی است برای اتصال به مبدأ عالم. ارتباط او نسبت به مبدأ عالم مانند ارتباط طنینی است هزاران بار تقویت شده نسبت به منشأ اولین صدور صوت. او همواره به دنبال راهی است که او را به سوی نطفه زنده وجودش رهنمون شود، تا از این طریق به چشمه فیاض صوری که از درونش برمی‌خیزد آگاه شود و خویشتن را در همان نقطه‌ای بازیابد که دو قطب مبدأ وجودش و مبدأ عالم متصل می‌شوند. مبدأ نطفه وجودش در همان نقطه اتصال این دو قطب می‌شکند و آنجاست که نقطه مرکزی هستی‌اش تحقق می‌یابد و بر اساس این نقطه مرکزی، دایره وجود و اعمالش سازمان می‌یابد، زیرا آنجایی که مبدأ و

۸۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
علم به مبدأ یکی گردند، همان نقطه مرکزی وجود است» (شایگان، ۱۳۵۵: ۱۱۱). این زاهد در واقع واسطه‌ای است که علاوه بر راهنمایی قهرمان، اتصال او را با نقطه آغازین هستی و مبدأ وجود حفظ می‌کند. یونگ این نقطه مرکزی را همان «ماندالا» می‌داند که باعث تمرکز فکری و سامان یافتن روان آدمی می‌شود.

بلیناس دانا، پیر خرد دیگری است که در سفرها اسکندر را همراهی کرد. او برخلاف سه حکیمی (ارسطو، افلاطون و سقراط) که همراه اسکندر نبودند، در بسیاری از ماجراها، در کنار اسکندر بود و علاوه بر راهنمایی، از طلسم‌های خود برای گشودن گره‌ها و معماها استفاده می‌کرد. او که در قرن اول میلادی می‌زیسته است، نامش صورت‌هایی از نام یونانی آپولونیوس است. شهرت وی بیشتر به خاطر کتاب‌هایی است که در طلسمات نوشته بود (احمدنژاد، ۱۳۶۹: ۹۳). هنگامی که اسکندر و همراهانش به آتشکده‌ای وارد شدند تا آن را ویران کنند، دختری در آنجا خود را به هیئت ازدهایی درآورد. بلیناس هم که در جادوگری دست داشت، به وسیله سداب، طلسم را باطل کرد.

## دیدار با آنیما

در اسکندرنامه دو نوع آنیما داریم:

۱. آنیمای مثبت: در جریان سفرهای اسکندر، نوشابه - ملکه بردع - با صفات نیکویی همچون دانا و روشن دل و... ظاهر می‌شود. دومین نمود آنیمای مثبت، کنیزک چینی است که در جنگ اسکندر با روس، در بین لشکریان اسکندر علیه دشمن به جنگ می‌پردازد.
۲. آنیمای منفی: در اسکندرنامه در قالب دختر - ازدهای معبد و پریان دریایی نمود پیدا کرده است.

طی فرایند فردیت، اسکندر نیز همچون دیگر قهرمانان اسطوره‌ای، با آنیمای خود دیدار دارد. آنیما در اسکندرنامه به شکل‌های مثبت و منفی ظهور می‌کند. اوج ظهور آنیما در سفرهای اسکندر در قالب ملکه بردع، نوشابه تجسم می‌یابد که درباره او چنین آمده است:

زنی حاکمه بود نوشابه نام همه سال با عشرت و نوش جام  
قوی‌رای و روشن‌دل و نغزگوی فرشته منش بلکه فرزانه‌خوی  
(نظامی، ۱۳۸۸: ب: ۲۷۷)

اسکندر به نزدیکی بردع که رسید، دو هفته‌ای در مرغزارهای مجاور گذراند. پس از آن، به جای آنکه کسی را به نزد نوشابه بفرستد، خودش در هیئت پیام‌رسان به درگاه او رفت و از نوشابه به دلیل کوتاهی‌ای که در خدمت کرده بود شکایت کرد. چون نوشابه از قبل به استاد نقاش دستور داده بود تا تصویر شاهان را نقاشی کند و بیاورد، اسکندر را شناخت و به او هشدار داد کاری که کردی ممکن بود به قیمت جانت تمام شود، اما من تو را فرمان‌پذیرم. اسکندر را راهی کرد و به دنبال او دستور داد تا هدیه‌هایی سمت بنگاهش برند. در بزمی هم که اسکندر ترتیب داد، نوشابه با نزدیکان خویش رفت و با نزل‌های گران بازگشت.

نوشابه در این داستان با صفاتی چون باعشرت، قوی‌رای، روشن‌دل، نغزگوی و فرزانه‌خوی معرفی می‌شود که در شهر بردع بر زنان حکمرانی می‌کند. این زنان جنگجو در واقع همان آموزن‌هایی هستند که در اساطیر یونان و روم از آنان یاد شده است. نوشابه یا همان حاکمه بردع در واقع همان آنیمای مثبت روان اسکندر است که شاه مقدونی در جریان سفرهای خود با او دیدار دارد. آنیمای مثبت به قهرمان قدرت عمل مثبت را می‌دهد، بر شجاعت و دلیری‌اش می‌افزاید و ارتباطی منطقی و معقولانه‌ای بین من و خود برقرار می‌کند. آموزن‌ها، زنانی بودند که مردان را به میان خود راه نمی‌دادند و برای تسهیل در تیراندازی، یکی از پستان‌های خود را می‌بریدند.

سفر قهرمان بدون دیدار با آنیما کامل نیست و قهرمان به تمامیت و یکپارچگی روان نمی‌رسد. نوشابه، نیمه گمشده اسکندر و آنیمای روان اوست که در هیئت بانویی فرمانروا ظاهر شده است. می‌توان گفت بزمی که اسکندر با حضور نوشابه برگزار می‌کند، در واقع جشن رسیدن به آنیما و یگانه‌شدن با اوست.

## جدال با اژدها

در بیشتر داستان‌های اسطوره‌ای، قهرمان داستان برای به دست آوردن گنج یا شاهزاده‌خانم محبوس خود به قلعه یا معبدی می‌رسد که معمولاً اژدهایی محافظ آن است. با توجه به اینکه اژدها در اساطیر ملل مختلف مفهومی متفاوت دارد، معمولاً در اغلب آنها، شکست اژدها به دست قهرمان به معنای غلبه بر نیروهای تاریک و پلید نفس است که پس از آن شاهزاده یا قهرمان به دختری زیبا یا گنجی دست می‌یابد که پاداش این پیروزی و غلبه است.

در مرتبه خودآگاهی چنین می‌نماید که خوف و وحشت از جانوران بزرگ‌جثه ماقبل تاریخ و سپس خزندگان و ماران درشت‌پیکر، در قوه متخیله مردم، تصویر هراس‌انگیز اژدها را رقم زده است. اما در مرتبه ناخودآگاهی، اژدهای افسانه‌ها، رمز تشویش‌ها و دل‌نگرانی‌های اقوام به شمار می‌رود و از همین رو شگفت‌انگیزترین خصوصیات اندام‌های جانوران را به آنها نسبت کرده‌اند، تا دهشتناک بنمایند (دل‌اشو، ۱۳۸۶: ۲۳۶). پس اژدها که گاه ترکیبی از موجودات عجیب و دهشتناک است، ساخته و پرداخته ذهن انسان‌های گذشته است که تمام ترس‌ها و وحشت‌های خود از طبیعت را در قالب اژدها تجسم بخشیده‌اند.

بیشتر قهرمانان اسطوره‌ای در سفرهای خود با اژدهایی روبه‌رو می‌شوند. در حماسه‌های ایرانی نیز رستم، اسفندیار و گرشاسپ هر کدام در طی سفرها و خان‌های خود به نبرد با اژدهایی پرداخته‌اند. در داستان اسفندیار، جادو، نخست در هیبت زنی زیبا، شیر و سپس اژدها نمایان شد که در آخر به دست اسفندیار کشته شد. در اسطوره‌های دیگر ملل نیز قهرمانانی چون آپولون، کادموس، پرسوس و زیگفرید نیز به جنگ با اژدها پرداخته‌اند.

کلمه اژدها خود از دو جزء ترکیب یافته: اژی یا اهی، هم در سنسکریت و هم در اوستا، به معنی مار است. در اوستا معمولاً اژی (مار) با دهاک آمده است که آن نیز یک مخلوق اهریمنی دیوسیرت است. در فرهنگ نمادها در ذیل اژدها چنین آمده: «پژوهش‌های ریخت‌شناسی در زمینه اژدها در افسانه‌ها بدین نتیجه انجامیده که این جانور، آمیزه‌ای از حیوانات گوناگون است که به طور خاصی مهاجم و خطرناکند، مانند مار، نهنگ، شیر و نیز حیواناتی که به پیش از تاریخ تعلق دارند» (سرلو، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

در این داستان شاهد پیکرگردانی دختر زیباروی به اژدها و اژدها به دختر هستیم. اژدها به تنهایی در داستان‌های اسطوره‌ای، نمادی از جنبه‌های منفی شخصیت است که قهرمان بر آن پیروز می‌شود؛ اما در این داستان دختر زیبارویی که به اژدها تغییر ماهیت داده، در واقع همان آنیمای منفی روان اسکندر است که در قالب اژدهایی ظاهر شده است. معمولاً در اینگونه داستان‌ها به یک طلسم و راهنما نیاز است تا به وسیله آن بتوان بر این موجود غلبه کرد. در داستان اسکندر، بلیناس دانا که خود در نقش پیر خرد ظاهر شده، به وسیله سداب، طلسم را باطل می‌کند. اژدها دوباره به همان دختر زیبارو تبدیل می‌شود که قهرمان، این آنیمای منفی و سرکش را رام می‌کند.

غلبه بر اژدها در این داستان نمادی است از غلبه بر نیروهای اهریمنی و نفس سرکش و لجام‌گسیخته که قهرمان در نهایت بر او غالب می‌شود. در کلام عرفا، اژدها رمزی از خودخواهی و افزون‌طلبی و حرص است. یونگ نیز اژدها را از صورت‌های منفی مادر نفس می‌داند که لیبیدو در آن تجسم می‌یابد. حرص، شهوت و غرایز افسارگسیخته از صفات آنیمای منفی هستند. با توجه به اینکه شباهت‌های زیادی بین مار و اژدها وجود دارد، در بسیاری از داستان‌های رمزی نیز «مار بهشت غالباً به سیمای زن تصویر و تصور می‌شود. یعنی زن اصل و مبدأ اغواگری است و مار بهشت، بدین‌گونه مظهر گناه جسم و مثل اعلای فسق و فجور می‌گردد. این چنین تصویر مار با تصویر حوای بزه‌کار خلط یا بر آن منطبق می‌شود» (دوبوکور، ۱۳۹۱: ۶۲).

پس در حقیقت اسکندر با غلبه بر آنیمای منفی روان خود، مرحله‌ای را با موفقیت پشت سر گذاشت و به مرحله بعد قدم نهاد. سفر آیینی او بدون دیدار با آنیمای منفی روان یا همان سایه کامل نبود؛ اما اسکندر توانست با راهنمایی بلیناس دانا یا همان پیر خرد بر آنیمای منفی روان خود که در قالب اژدهایی ظاهر شده بود غلبه یابد.

در شعر شاعران پارسی‌گو نیز اژدها و مار نمادی از شیطان درون آدمی و نمادی از نفس اماره‌اند که هر قهرمان و سالکی در مسیر تعالی و تکامل روانی و شخصیتی خود با آن به جدال می‌پردازد. نبرد با اژدها، یکی از مهم‌ترین مراحل سفر قهرمانی است که قهرمان با اژدها (نماد سایه یا نفس سرکش) به مقابله می‌پردازد. «اژدها نمادی از پیچیدگی حالت پیش از تعیین‌پذیری گیتی و رمزی است از «واحد» نامقسوم ازلی قبل از

۹۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
آفرینش که «تازه‌واردین» و «فاتحین» و کسانی که باید نواحی نو گشوده را شکل دهند،  
باید با آن به نبرد بپردازند» (الیاده، ۱۳۶۵: ۲۲۵-۲۲۶).

«هفت پیکر» نیز داستان گذر بهرام گور از هفت گنبد یا هفت مرحله سفر آیینی و دیدار با جنبه‌های مختلف آنیماست. پیش از اینکه بهرام سفر خود را به درون این هفت گنبد آغاز کند، به دنبال بچه گور به غاری رسید که اژدهایی بر در آن نگهبان بود. پس از کشتن اژدها، توانست به غار وارد شود و بچه گور را نجات دهد. غار در اینجا نمادی از قلمرو مرموز و ناشناخته ناخودآگاهی است که قهرمان با وارد شدن به آن، گوربچه را که سمبلی از نیروی زندگی است، بیرون می‌آورد و به گونه‌ای دوباره متولد می‌شود؛ حیات روانی جدیدی که هر قهرمانی آن را تجربه می‌کند. اژدهایی که بر در غار نشسته است، می‌تواند نمادی باشد از هر مانعی که قهرمان را از رسیدن به هدفش دور می‌سازد. «نبرد با اژدها، درگیر شدن با ارزش‌های درونی‌شده جامعه و در بازپسین تحلیل شکست دادن مادر، بریدن از بند ناف کودکی و رهیدن از همه زنجیرهایی است که کودکی بر پای آدمی می‌نهد و راه را بر بزرگ‌شدن و استقلال از دیگران می‌بندد» (یاوری، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

اسکندر پس از ازدواج، روشنگ را به روم فرستاد تا به جهانگیری خود ادامه دهد. در اسکندرنامه شاهد نمود آنیما به شکل‌های دیگر نیز هستیم. علاوه بر دختری که در آتشکده به اژدها تبدیل شد و با طلسم به حالت اول برگشت و نمادی از آنیمای منفی بود، شاهد دیدار اسکندر با موجودات مادینه دیگری نیز هستیم. شاه جوان پس از سفر هند و رسیدن به چین، با خاقان چین به دیدار عروسان آبی‌ای می‌رود که شب‌ها در دریا، نواهای دلفریبی می‌سرایند.

عروسان آبی چو خورشید و ماه همه شب برآیند از آن فرضه‌گاه  
برین ساحل آرام سازی کنند غناها سرآیند و بازی کنند  
(نظامی، ۱۳۸۸ الف: ۲۰۵)

در بیشتر داستان‌های اسطوره‌ای، پریان موجوداتی زیبا هستند که بر سر راه قهرمانان قرار می‌گیرند و با زیبایی مسحورکننده و آواز دلنشینشان قهرمانان را می‌ربایند تا از آنان بار بگیرند. آنیمای منفی باعث پیدایش صفاتی چون: ناتوانی، تردید و خشم در



مردان می‌شود. اما اسکندر با غلبه بر آنیمای منفی روان خود توانست این مرحله از فرایند فردیت را با موفقیت پشت سر بگذارد.

پریان در ابتدا ایزدبانوانی بوده‌اند که وظیفه‌شان رساندن باران و جاری کردن آبها بود (ارتباط پری و آب)، اما به دلیل تغییرات مذهبی و فرهنگی، در ادبیات زردشتی و اوستایی از پریان در کنار جادوان و دیوان یاد شده که هدفشان فریب‌دادن یلان بوده است. در ایران دوره اسلامی و ادبیات عامه، پریان مظهر زیبایی و فریبندگی بوده‌اند که به دلیل یاری‌رسانی به شخصیت‌های داستان، در مقابل دیوان و جادوان قرار می‌گرفته‌اند. با توجه به اینکه در این داستان، اسکندر با خاقان چین به دیدار پریان می‌رود، اتفاقی نیست که نام دختر پادشاه چین که زن سام می‌شود پریدخت است؛ بازمانده سنت کهنی است که گرشاسپ با پری درآمیخته بود و این مضمون در ادبیات داستانی ما تکرار می‌شود (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۱۳). پریان دریایی یا سیرن‌ها هم نمود آنیمای منفی و لایه‌های پست روان هستند که با آواز خوششان (مادیات یا علایق زودگذر) انسان‌ها را از مسیرها و اهداف اصلی دور و به سمت مقاصد فرومایه می‌کشانند.

## دیدار با خود<sup>۱</sup>

در مکتب روان‌شناسی یونگ، انسان کامل، انسانی است که فرایند فردیت را با موفقیت پشت سر گذاشته و به جنبه‌های ناخودآگاه روان خود آگاهی یافته و تمام تضادهای درونی خود را حل کرده و پس از آگاهی از وجود سایه، آنیما و دیدار با پیر دانا، خویشتن خویش را دریافته باشد. اگر در آخر سفر، یکپارچگی روان به دست نیاید، بی‌شک این سفر، سفری بیهوده بوده است. اسکندر در پایان سفرهای خود در اقبالنامه به آرمانشهری می‌رسد که جایگاه انسان‌های کامل یا اوتاد است. کهن‌الگوی آرمانشهر یا شهر پردیسی، تصویری است که انسان از بهشت اولیه برای خود مجسم کرده است و سعی در بازسازی آن مکان انتزاعی در دنیایی مادی و محسوس دارد. این کهن‌الگو در فرهنگ‌های بشری در قالب بهشت زمینی، آرمانشهر، باغ عدن و سرزمین‌های پریان نمود پیدا کرده است.

---

1. Self

۹۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
پدیدار شد شهری آراسته چو فردوسی از نعمت و خواسته  
(نظامی، ۱۳۸۸ الف: ۲۲۷)

این آرمانشهرها نمادی از تمامیت و کمال هستند. معمولاً در آخرین مرحله سفر قهرمان ظاهر می‌شوند؛ قهرمان آگاهانه و یا ناآگاهانه به آن وارد می‌شود. اسکندر نیز در پایان سفرهای خود به شهری می‌رسد که بر در باغ‌ها و خانه‌ها قفل و بندی نیست و گله‌ها، بی‌چوپان رها شده‌اند. این شهر آرمانی مقصد سفرهای اسکندر است که قهرمان پس از طی سفرهای دشوار در دریا و بیابان به این نقطه می‌رسد؛ شهری که ساکنان آن، انسان‌های کاملی هستند که ذره‌ای از راستی نمی‌گذرند، دروغ نمی‌گویند و در کارها یکدیگر را یاری می‌دهند.

گروهی ضعیفان دین‌پروریم سر مویی از راستی نگذریم  
نداریم بر پرده کج بسیج به جز راست‌بازی ندانیم هیچ  
در کج روی بر جهان بسته‌ایم ز دنیا بدین راستی رسته‌ایم  
(نظامی، ۱۳۸۸ الف: ۲۲۸)

از اینان با عنوان اوتاد یاد شده و اسکندر خود اعتراف می‌کند که مقصودش از این سفرها، گذشتن از این شهر و رسیدن به مردمان این دیار بوده است.

بدیشان گرفته‌ست عالم شکوه که اوتاد عالم شدند این گروه  
فرستادن ما به دریا و دشت بدان بود تا باید اینجا گذشت  
(همان: ۲۳۱-۲۳۲)

آخرین مرحله از مراحل هشتگانه سلوک عرفا نیز توحید است که در حقیقت یکی شدن با خدا، ذات کامل باری تعالی است. اوتاد و اولیاءالله، کسانی هستند که به توحید و غایت سیر و سلوک خود رسیده‌اند. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، یونگ بین خود و خدا تشابهاتی قائل می‌شود، اما آنها را یکی نمی‌داند. این اوتاد یا انسان‌های کامل که اسکندر در پایان سفرهای خود با آنان دیدار می‌کند، در واقع نمادی از خود هستند. پس سفرهای اسکندر با رسیدن به این جایگاه پایان می‌یابد؛ جایگاهی که قهرمان به محتویات ناخودآگاهش آگاهی یافته و تمامی تضادهای درونی خود را حل کرده و به بالاترین سطح از آگاهی رسیده است.

## نتیجه‌گیری

اسکندرنامه نظامی، شرح سفرها و ماجراجویی‌های اسکندر مقدونی است. در شرفنامه، قهرمان در قالب شاهی جهانجو ظاهر می‌شود و به سیر در آفاق می‌پردازد. در بخش دوم سفرها یعنی در اقبالنامه، اسکندر به دنبال دعوت پیک ناخودآگاهی به عنوان پیامبری مصلح، قدم در وادی ناخودآگاهی می‌گذارد و به سیر و سلوک می‌پردازد. از دیدگاه یونگ، انسانی به فردیت می‌رسد که نسبت به چهار کهن‌الگوی سایه، آنیما، پیر خرد و خود، آگاهی یابد. در جریان این سفرها و سلوک درونی، اسکندر با عناصر ناخودآگاهی همچون: ۱- سایه (زنگیان، بیابانیان آدمی‌خوار و...) ۲- آنیما (نوشابه، دختر- اژدهای معبد، کنیزک چینی) ۳- پیر خرد (خضر، بلیناس و...) ۴- خود (اوتاد) دیدار می‌کند. هر یک از این منظومه‌ها در واقع نمادی از دو دوره رشد روانی انسان هستند که روند تکامل روان اسکندر را به خوبی نشان می‌دهند: دوره جوانی (شرفنامه) و دوره میانسالی و پختگی و عقل‌مآل‌اندیش (اقبالنامه) که یونگ از آن با عنوان «فردیت‌یابی» یاد می‌کند. در پایان شرفنامه، به دلیل اینکه قهرمان هنوز از رشد روانی کاملی برخوردار نشده، از آب حیات بی‌بهره می‌ماند. اما ادامه فرایند رشد او را در اقبالنامه شاهد هستیم. در پایان این منظومه، اسکندر به آرمانشهری می‌رسد که مکان انسان‌های کامل یا به قول نظامی، اوتاد است. این انسان‌های کامل در واقع نمادی از خود یا «Self» هستند که قهرمان با آنها یکی می‌شود. در واقع می‌توان گفت اسکندر در سیر تحول خود، آزمون‌ها را با موفقیت پشت سر گذاشته و پس از آگاهی بر جنبه‌های مختلف روان ناخودآگاه خود، آنان را به حیطة آگاهی آورده و به روانی یکپارچه و بدون تضاد و تعارض دست یافته است.

## پی‌نوشت

۱. در فرهنگ اساطیر یونان و روم، ذیل کلمه آمازون این چنین آمده: «آمازون‌ها ملتی بودند که همه افراد آنها از زنان تشکیل می‌شد و از اعقاب آرس، خدای جنگ و یکی از نمف‌ها به نام هارمونی بودند و کشور آنها در شمال، یعنی در دامنه‌های قفقاز یا در تراس و یا سیتی جنوبی (در جلگه‌های ساحل چپ دانوب) قرار داشت» و «بنا بر روایتی، آنها اولاد

خود را هنگام ولادت - در صورتی که پسر بود - کور یا لنگ می‌کردند و به روایت دیگر آنها را می‌کشتند و ضمناً برای آنکه نسل آنها از بین نرود، در فصل معینی با مردان آمیزش می‌کردند و فقط دخترانی که از این وصلت‌ها به وجود می‌آمد نگاه می‌داشتند و یکی از پستان‌های آنها را می‌بریدند تا هنگام استفاده از تیر و کمان یا نیزه، زحمتی نداشته باشند و به همین مناسبت بر این مردم، نام آمازون (یعنی کسانی که پستان دارند) گذاشته‌اند» (گریمال، ۱۳۳۹: ۴۹).

۲. در شرح اصطلاحات تصوف ذیل اوتاد این‌چنین آمده: به فتح اول در لغت جمع وتد است به فتح واو و تاء یعنی میخ‌ها. و در اصطلاح صوفیان، چهار مردی هستند که منزل آنان بر چهار منزل ارکان عالم است یعنی مشرق و مغرب و شمال و جنوب (گوهرین، ۱۳۶۸: ۱۴۳).

## منابع

- احمدنژاد، کامل (۱۳۶۹) تحلیل آثار نظامی گنجوی، تهران، علمی.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۵) اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما.
- دلشوی، م. لوفلر (۱۳۸۶) زبان رمزی قصه‌های پریوار، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس.
- دوبوکور، مونیک (۱۳۹۱) رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰) «پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۱-۴، صص ۱-۳۲.
- سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۸) فرهنگ نمادها، مهرانگیز اوحدی، تهران، دستان.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۵) بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی، تهران، امیرکبیر.
- شوالیه، ژان و آلن گبران (۱۳۷۸) فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، جلد ۱، تهران، جیحون.
- کمپبل، جوزف (۱۳۷۷) قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- گریمال، پی‌یر (۱۳۳۹) فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمه دکتر احمد بهمنش، جلد ۱، تهران، دانشگاه تهران.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۶۸) شرح اصطلاحات تصوف، جلد ۱، تهران، زوآر.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۷۶) یونگ، خدایان، انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، مرکز.
- مهدوی دامغانی، احمد (۱۳۹۰) دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.
- نظامی گنجه‌ای، الیاس بن محمد (۱۳۸۸ الف) اقبالنامه، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، قطره.
- (۱۳۸۸ ب) شرفنامه، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، قطره
- ووگلر، کریستوفر (۱۳۸۷) سفر نویسنده، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران، مینوی خرد.
- یاوری، حورا (۱۳۸۷) روان‌کاوی و ادبیات، تهران، سخن.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷) انسان و سمبل‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جام.
- (۱۳۶۸) چهار صورت مثالی: مادر، ولادت مجدد، روح، کار، ترجمه پروین فرامرزی، تهران، آستان قدس رضوی.



فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴: ۱۲۷-۹۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

## تحلیل دیدگاه‌های سیاسی و دینی بیهقی<sup>۱</sup>

مریم صادقی\*

### چکیده

ابوالفضل بیهقی کاتب و نویسنده دربار غزنویان (محمود و مسعود) و متن تاریخ او تبیین کننده و گاه توجیه‌گر عملکردهای نادرست غزنویان است. در این مقاله دیدگاه‌های سیاسی و دینی بیهقی با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین دیدگاه‌های بیهقی که در این پژوهش بررسی شده یزدان سالاری و تقدیرگرایی، تشبیت گفتمان قدرت برتر، نهادینه کردن ساختار حکومتی، ارزیابی‌های مؤیدانه همراه با تسامح، سرکوبی مخالفان و تعصبات دینی است. ابوالفضل بیهقی در نوشته خود نشان داده است که مبانی و زیرساخت‌های دولت و حکومت غزنوی بر اساس مبانی سیاستنامه‌ها و سیره پیامبر و خلفای اسلامی تنظیم شده است.

**واژه‌های کلیدی:** تاریخ بیهقی، راوی، مبانی سیاسی و دینی، گفتمان قدرت، یزدان سالاری.

---

۱. این مقاله از طرح پژوهشی «مهم‌ترین دیدگاه‌های سیاسی متون منظوم و منثور ادب فارسی تا قرن هفتم» اقتباس شده که در تاریخ ۹۲/۱۰ با حمایت مالی معاون پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی به انجام رسیده است. لازم است در اینجا مراتب سپاس و قدردانی خود را از نهاد مذکور ابراز دارم.  
\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی  
sadeghi.ma.38@gmail.com

### مقدمه

متون ادبی نمودگار رویکردها و ارزیابی‌های نویسندگان و شاعران از وضعیت اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و دینی حاکم بر ایران است. در این میان متون منشور ادب فارسی جایگاهی ویژه دارند که باید بیشتر مورد تأمل قرار گیرند. نقش و قدرت بی‌بدیل و شگرف ادبیات در بنیاد نهادن اندیشه‌ها و مبانی فکری و فرهنگی و دینی ایرانیان انکارناپذیر است، به‌ویژه در ایران که تنها صدای ماندگار قرن‌هاست که توانسته است واقعیت‌های غالب جامعه ایران را بازتاب دهد. «به‌زعم افلاطون، قدرت ادبیات در بازنمایی واقعیت می‌تواند موجب شکل‌گیری گرایش‌ها یا اعتقاداتی بسیار برانگیزاننده و بالقوه خطرناک در آحاد جامعه شود. از این‌رو دولت‌ها باید ملاک‌هایی را در زمینه آفرینش ادبی اعمال کنند» (پابنده، ۱۳۸۵: ۲۱۶). در این پژوهش، مبانی سیاسی و دینی دیدگاه‌های بیهقی بررسی و واکاوی شده است.

در ارزیابی متون تاریخی فارسی دو رویکرد را می‌توان در نظر گرفت: رویکرد نخست آن است که نویسنده را تحت تأثیر بافت و اندیشه‌های سیاسی و دینی حاکم بر جامعه که البته در طی قرن‌ها پس از اسلام شکل گرفته و تثبیت شده، ندانیم و او را فردی مستقل و منفک از مسائل و حوادث و رویدادها و تفکرات غالب بر جامعه بدانیم که چنین امری منطقی نیست؛ زیرا تمام نویسندگان متون تاریخی فارسی پس از اسلام تحت تأثیر اندیشه‌های سیاسی اسلام بوده‌اند که سیاست‌نامه‌نویسان تدوین و تبیین می‌کرده‌اند. رویکرد دیگر آن است که نویسنده را بیان‌کننده دیدگاه‌های سیاسی و دینی حاکم بر جامعه بدانیم که معقول‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌نماید.

تاریخ بیهقی از این قاعده بیرون نیست. ابوالفضل بیهقی کسی است که دیدگاه‌های سیاسی و دینی حاکم بر جامعه ایرانی را کاملاً پذیرفته و همان‌طور که خواهد آمد با همین دیدگاه تاریخ خود را نگاشته است. او هر جا که لازم بوده از آیات قرآن و تعابیر دینی برای اقناع مخاطب استفاده کرده است. برای مثال در آغاز جلد ششم درباره روند و دلایل پادشاهی شاهان می‌نویسد که «بزرگ‌تر گواهی بر این چه می‌گویم، کلام آفریدگار است... که گفته است قل اللهم مالک الملک توتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذلل من تشاء بیدک الخیر» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۱۴). در



جای دیگر نیز بر همین روند تأکید دارد و آن را از نوامیس الهی می‌شمرد و می‌نویسد: «با وی [پادشاه] گروهی مردم در رساند اعوان و خدمتکاران وی که فراخور وی باشند، یکی از دیگر مهترتر و کافی‌تر و... تا آن مدت که ایزد... تقدیر کرده باشد تبارک الله احسن الخالقین» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۱۷)<sup>(۱)</sup>.

ارزیابی تاریخ بیهقی بر اساس مقدار نوشته‌ای است که باقی مانده، زیرا به نظر فیاض، «احتمال اینکه اواخر مجلد هشتم و اوائل مجلد نهم افتاده باشد... بعید نیست» (همان: ۷۱). و نیز تصریح بیهقی مبنی بر اینکه «اگر کاغذها و نسخه‌های من همه به قصد ناچیز نکرده بودند، این تاریخ از لونی دیگر آمدی» (همان: ۳۸۱). نشان می‌دهد که متنی که امروز در دست ماست، کامل نیست. با این حال از همین مقدار باقی‌مانده از تاریخ بیهقی می‌توان با روش استقرایی، شیوه کار و ارزیابی‌های او را دریافت.

### سؤال و فرضیه پژوهش

این مقاله در پاسخ بدین سؤال نوشته شده که مهم‌ترین مبانی سیاسی و دینی تأثیرگذار بر دیدگاه‌های بیهقی در نوشتن تاریخ چه بوده است؟ فرضیه این پژوهش آن است که کلمات و تعبیر و تحلیل‌های دینی و سیاسی بیهقی، با رویکرد تثبیت اقتدار سیاسی و دینی غزنویان نوشته شده و به گمان بیهقی با مبانی اسلامی سازگار است.

### رویکرد نظری و روش پژوهش

در این پژوهش، مبانی سیاسی و دینی تأثیرگذار بر دیدگاه‌های بیهقی در شش محور یزدان‌سالاری و تقدیرگرایی، نمایش گفتمان قدرت برتر، نهادینه کردن ساختار حکومتی، ارزیابی‌های مؤیدانه همراه با تسامح، سرکوبی مخالفان و تعصبات دینی بررسی شده است. مبنای نظری این پژوهش بر این استوار است که بیهقی تاریخ خود را با رویکردهای مؤیدانه سلطنت و حکومت اسلامی که پیش از او فارابی و دیگران تبیین کرده‌اند، نوشته است. این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی محورهای ذکرشده را در تاریخ بیهقی بررسی کرده است.

### مفاهیم پژوهش

مقصود از مبانی سیاسی، اندیشه‌های سیاسی است که سیاست‌نامه نویسان قبل و بعد از بیهقی تدوین نموده‌اند و منظور از مبانی دینی، مبانی قرآنی حکومت در اسلام است که سیاست‌نامه نویسان اقتباس کرده و اندیشه‌های حکومتی اسلام را بر طبق آن تدوین کرده‌اند که در تاریخ بیهقی با استشهادات فراوان به آیات و احادیث و تعبیر دینی و قرآنی و به‌طور کلی گفتمان دینی تبیین شده است.<sup>(۲)</sup>

### پیشینه پژوهش

از مجموع آماري که احمد رضی در بیهقی‌پژوهی بیان کرده، چنین برمی‌آید که «بین سال‌های ۱۳۰۵ تا ۱۳۸۵، ۲۲۹ مقاله، ۶۵ کتاب و ۷۸ پایان‌نامه درباره تاریخ بیهقی منتشر شده است» (رضی، ۱۳۸۷: ۷-۸) و از سال ۸۵ تاکنون هم از مجموع ۶۶ مقاله‌ای که درباره این کتاب منتشر شده، اغلب حول محورهای دستوری، تعبیر زبانی، ویژگی‌های سبکی و فنون بلاغی و عناصر داستانی و از این قبیل است. چندین مقاله هم که تحلیلی است، درباره تطبیق آرا و نظرات کسانی مانند: والتر بنیامن<sup>(۳)</sup>، تقابل حقیقت و واقعیت و تحلیل گفتمان<sup>(۴)</sup> و نیز مقاله نویسنده تدابیر حکومتی غزنویان...<sup>(۵)</sup> و نیز پژوهش‌های تطبیقی است که هیچ‌یک از این مقالات در بردارنده مفاهیم و موضوعاتی نیست که در این پژوهش بحث شده است.

در میان کتاب‌های منتشر شده ایرانی می‌توان به تاریخ ادبیات دکتر صفا اشاره کرد. صفا در کتاب خود از درستی مطالب بیهقی می‌نویسد: «اهمیت تاریخی این کتاب تنها در آن نیست که قسمتی از مهم‌ترین حوادث سیاسی دوره غزنوی در آن نگارش یافته؛ بلکه بیشتر از باب روش کار مؤلف و اتقان و صحت مطالب و دقت بیهقی در نقل حوادث و استفاده او از اسناد و مدارکی است که مقام درباری او در اختیارش نهاده بود» (صفا، ۲۵۳۶، ج ۲: ۸۹۱). بهار در سبک‌شناسی (۱۳۶۹) و نیز زرقانی در تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی... (۱۳۸۸) و شمیسا در سبک‌شناسی نثر (۱۳۷۶) و حورا یآوری در زندگی در آینه (۱۳۸۴: ۱۷۹-۲۰۸) هم درباره تاریخ بیهقی مطالبی تکراری و غیر تحلیلی نوشته‌اند، اما میلانی در اثر خود درباره بیهقی او را گزارشگر صرف حقیقت نمی‌خواند: «در یک

کلام بیهقی نه گزارشگر حقیقت که گزارشگر روایت خاص از حقیقت بود و این روایت به اقتضای منافع خصوصی و محدودیت‌های تاریخی زمان او شکل پذیرفته بود. زبان بیهقی پر از ابهام و پرده‌پوشی و دوگانه‌گویی است» (میلانی، ۱۳۸۷: ۴۰). البته میلانی به دلایل و مبانی کار بیهقی اشاره نکرده است. او روش تاریخ‌نگاری را در ایران چنین می‌داند و البته اثری تاریخی در ایران نیست که تحت تأثیر مبانی سیاسی نوشته نشده باشد. اگر از شروح متعدد که درباره این کتاب منتشر شده صرف‌نظر کنیم، در واقع فقط دو اثر تحلیلی غیر ایرانی وجود دارد به نام‌های: «والدمن» که مطالب خود را با استناداتی قابل تأمل ارائه کرده است و «باسورث» در اثر خود با عنوان «تاریخ غزنویان»، مواردی را بیان نموده و آشکار کرده که بیهقی به دلیل رویکردهای متعصبانه و جانب‌دارانه نسبت به سلاطین به‌طور اعم و غزنویان به‌طور اخص از بیان واقعیت‌های جامعه خودداری ورزیده است. آثار دیگر اغلب در محورهای فنون بلاغی و ادبی، ساختارگرایی، نقد ادبی، استعاره و نامه‌نگاری، تاریخ بیهقی را مورد بحث قرار داده‌اند<sup>(۶)</sup>. بنابراین در هیچ‌یک از کتاب‌های منتشرشده درباره بیهقی، مبانی سیاسی و دینی تأثیرگذار بر کار بیهقی مطالبی نوشته نشده است. آنچه در این پژوهش آمده، مبانی دینی و سیاسی تأثیرگذار بر تاریخ بیهقی است.

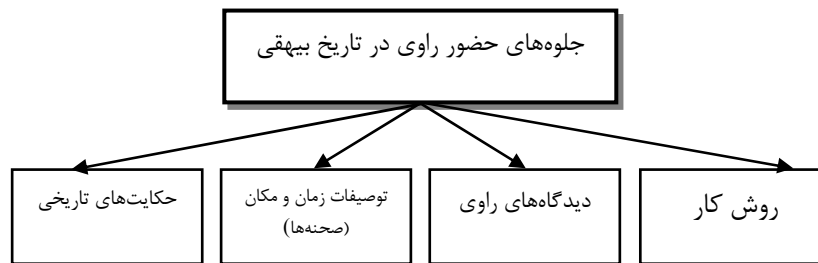
### تاریخ‌نگاری در ایران

تاریخ در ایران به سه روش تدوین شده است: روایی، ترکیبی و تحلیلی. در برخی کتب دیگر، شش شیوه برای نگارش تاریخ بیان داشته‌اند که عبارت است از: «شیوه حدیثی - خبری، سال‌شماری، تاریخ‌نگاری دودمانی، تدوین تاریخی برحسب طبقات، تدوین فرهنگ‌نامه‌ای و شیوه تبارشناختی» (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۶: ۷۱). هر کدام از روش‌های یادشده، ویژگی‌هایی خاص خود را دارد. اما معمولاً تاریخ‌نویسان برای اثبات نظرات خود از روایات و آیات و حکایات استفاده کرده‌اند. مهم‌ترین انگیزه تاریخ‌نگاری اسلامی نخست ایجاد فضای فرهنگی و سیاسی بوده است؛ و دوم تبیین همساز آن با تعبیرات و آیات قرآن و حدیث بوده تا مخاطبان را به تأمل و تدقیق فراخواند؛ سوم درک و تبیین نقاط قوت و ضعف و علل اوج و فرود تمدن‌ها؛ چهارم عصبیت‌های قومی عرب و

۱۰۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
پس از آن ایرانیان و پس از آن عصبیت‌های دینی و رقابت‌ها و مجادله‌ها و اوضاع اقتصادی (لزوم استقرار نظام مالیاتی، خراج، خالصه‌ها و...) بوده است.<sup>(۷)</sup>

بیهقی تاریخ خود را به روشی ترکیبی نوشته است؛ بدین معنا که هم روایت‌های تاریخی را ذکر کرده و هم به نقد و تحلیل پرداخته است. هر چند روش او گاه با روش‌های معمول و استانداردهای علم تاریخ متفاوت است.<sup>(۸)</sup> او از روش و سبک تاریخ‌نویسی گذشته پیروی نموده، زیرا تاریخ خود را با رویکرد ایجابی و شاهد مثالی نوشته و مورخین عموماً از بیان نقاط منفی شخصیت‌های تاریخی خودداری کرده زیرا می‌خواستند الگویی انسانی و موجه ارائه دهد و این رویکرد از خلال نوشته‌ها کاملاً آشکار است. مکالاتی قابل تامل می‌نویسد از جمله آنکه بستر یک متن خود متنی دیگر است یعنی بسترهای اجتماعی متون در قلب زبان ساخته می‌شود و دیگر اینکه هر متن محصول گفتمان‌های اجتماعی نویسندگان است (مکالا، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۷).

هر متن تاریخی مؤلفه‌هایی دارد که عبارت است از: زبان، مکان، زمان و افراد در تاریخ. ابوالفضل بیهقی در تاریخ خود، چندین مطلب را ذکر کرده است: افراد، تاریخ گذشته، رویدادهای دربار سلطان مسعود و گاه سلطان محمود، توصیف زمان‌ها و مکان‌ها، گفتارها و گاه نامه‌ها (سوگندهای کتبی)، شنیده‌ها و دیده‌ها و خطبه‌ها که برای پند و موعظه نوشته است و پس به سر قصه شده است. مجموع جلوه‌های حضور راوی (ابوالفضل بیهقی) در تاریخ به ۱۰۵ مورد می‌رسد. غیر از بیان رویدادها، چهار محور عمده حضور راوی در متن، طبق مدل زیر قابل تأمل است:



بررسی آماری چنین نتیجه داده است که روش کار ۲۵ مورد، دیدگاه‌های راوی ۴۴ مورد (شامل قضاوت بیهقی در مدح سلطان محمود و سلطان مسعود و بونصر و دیگران و در ذم زوزنی و حصیری و دیگران و نیز برخی موارد نادر درباره خشم و غضب مسعود و

دیگران) و روش‌های کار آنان (حدوداً ۱۰۰۰ شخصیت در تاریخ بیهقی حضور دارند) است. توصیفات شامل ۱۳ مورد و تبیین تاریخ و شواهد از حکایت‌ها و ارزیابی‌های آنان ۱۵ مورد و شواهد از آیات و... ۳۲۹ بیت فارسی، ۱۳۶ بیت عربی، ۴۰ آیه، ۴۶ امثال و حکم عربی، ۴۶۰ مورد امثال و حکم فارسی است.<sup>(۹)</sup>

انگیزه و هدف بیهقی از تاریخ‌نگاری طبق تصریحات او در پنج مورد خلاصه می‌شود: شرط تاریخ به جای آوردن (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۱)، فایده حاصل نمودن از اخبار (همان: ۵۲۲، ۸۶۴ و ۸۶۸)، پیدا کردن خاندانی بدان بزرگی یعنی غزنویان (همان: ۲۵۰ و ۵۵۰)، حاصل شدن نوادر و عجایب (همان: ۲۴۸)، بیدار شدن خفتگان و به دنیا فریفته‌شدگان (همان: ۲۴۳). مورخین در تألیف تاریخ خود از انطباقی هوشمندانه برخوردارند. (مکالا، ۱۳۸۷: ۵۵) یعنی بین موازین حاکم بر جامعه و دیدگاه‌های خود، انطباق ایجاد می‌کنند تا بتوانند بنویسند و از مزایای دبیری برخوردار شوند و اثر آنان با استفاده از امکاناتی که فقط در دربار وجود داشته، به عنوان مانیفست سیاسی و دینی باقی بماند. بنابراین یک متن همواره بر مبانی و ارکانی بنا شده که با قدرت حاکم همسو است. در اینجا بحث مکالا موضوعیت می‌یابد او می‌نویسد که عموماً عملکردها معلول دو علت عمده هستند: علل ذهنی (علل آگاه و ناآگاه، منافع طبقاتی، گروهی و شخصی، نظریه‌های روان‌کاوانه و قدرت‌طلبانه، سازه‌های اجتماعی و زبانی) و علل فرهنگی و اجتماعی (کردارهای اجتماعی، نقش‌های اجتماعی، مسئولیت‌های تعیین‌شده کارویژه‌های اجتماعی، واقعیت‌های علل اجتماعی)<sup>(۱۰)</sup>

بیهقی در مقام یک دولتمرد با به کار گرفتن شگردهای زبانی، دیدگاه‌ها و نظرات خود را در باب دولتمردان غزنوی با رویکردهای اغراق و مبالغه همراه نموده و با کم و زیاد کردن و پررنگ و کمرنگ نمودن وقایع، افکار مخاطب را هدایت کرده است. این روش او در پرداختن به جزئیات در جایی و خودداری نمودن در جاهایی که بسیار هم لازم بوده، آشکار است. زیرا در پرداختن به جزئیات، موارد بسیاری از نکات منفی شخصیت‌ها آشکار شده و می‌توانسته قدرت را که با موازین حاکم بر جامعه ایرانی سازگار بوده، زیر سؤال ببرد. او گفته است که می‌خواهد حق تاریخ را ادا نماید: «می‌خواهم که داد این تاریخ به تمامی بدهم و گرد زوایا و خبایا برگردم تا هیچ چیز از

احوال پوشیده نماند» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۱). اما در عمل آشکار می‌شود که نتوانسته این رویکرد را حفظ نماید و در واقع تاریخی اجتماعی نوشته است (میلانی، ۱۳۸۷: ۳۶). و خود به این مسئله تصریح دارد که «اگرچه این اقاویص از تاریخ دور است، چه در تواریخ چنان می‌خوانند که فلان پادشاه، فلان سالار را به فلان جنگ فرستاد و...، اما من آنچه واجب است به‌جای آرم» (همان: ۴۵). مشخص نیست مقصود بیهقی از زوایا و خیابا چیست؟ او که در بسیاری مواقع از بیان جزئیات و خیابا و زوایا خودداری نموده، چگونه می‌خواسته تاریخی بنگارد که به گفته او داد تاریخ دادن باشد؟

بیهقی قلم خود را برای پایداری و تثبیت قدرت غزنویان و به طور کلی تمام سلاطین به کار می‌اندازد تا خود به عنوان تئوری‌پرداز، پایدار و برقرار بماند. چگونه می‌توان تصور کرد که بیهقی مخالف و یا منتقد حکومتی باشد که خود پایه‌های آن را مستحکم می‌کند؟ «پیش پنداشت‌ها و علایق مورخ نحوه خوانش آنان از اسناد را سخت تحت تأثیر قرار می‌دهد» (مکالا، ۱۳۸۷: ۶۴). او می‌خواسته تاریخ تحلیلی بنویسد و در واقع تئوری‌سازی کند. آن گونه که خود تصریح می‌کند در زمان تألیف تاریخ اکثر دولتمردان که نام آن‌ها در کتاب آمده از دنیا رفته بودند لذا بیهقی می‌توانست به راحتی عملکرد آن‌ها را نفی کند در صورتی که ارزیابی‌های مویدانه او از عملکرد دولتمردان (به استثنای بوسهل زوزنی) در متن همچنان باقی مانده است. او از شیوه‌های اقناع و شگردهای بیانی هم بسیار خوب بهره جسته تا گزارش‌های تاریخی پس از گذشت قرن‌ها صادقانه و درست قلمداد شود لذا مورخین رویکردی ثابت را در نگارش تاریخ پیش گرفته و از بیان علت‌ها خودداری ورزیده‌اند. بیهقی در توصیف فروگرفتن امیر علی قریب و نیز بر دار زدن حسنک همین شیوه را در نظر گرفته و آن را به قضاء سوئی نسبت می‌دهد. «و چون روزگار او بدین سبب به پایان خواست آمد، با قضا چون برآمدی...» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۶۸ و نیز ۴۵-۴۸). این امر تاریخ او را جانب‌دارانه می‌کند، «مورخ برخی از علل مهم یک رویداد را بازشناسی کند، ولی همه آنها را ذکر نکند» (مکالا، ۱۳۸۷: ۲۳۷).

و نیز برای در امان ماندن سلطان از وضعیت فجیعی که برای مردم آمل پیش آمد بیهقی تأکید می‌کند که سلطان از اعتراضات مردم اصلاً خبردار نبوده و یا به گوش او

نرسانده‌اند «و سلطان از آن آگاه نی» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۵۹۱). در صورتی که واقعیت‌های تاریخی حکایت از آن دارد که سلطان خود دستور مالیات گرفتن از مردم را صادر می‌کند. سلطان که خراج بیشتر از مردم آمل می‌خواست، خشم خود را در چهار روز غارت، بر سر مردم آمل ریخت و به غارت و آتش‌سوزی اموال و خانه‌ها و کشتار آنان پرداخت (باسورث، ۱۳۷۸: ۸۷-۸۸). ولی بیهقی بوالحسن عراقی را مقصر می‌شمارد. با وجود آنکه سلطان گفته بود که به تن خویش تاختن خواهم کرد سوی نائل. سپس برای کمرنگ‌تر کردن ماجرای آمل با آن‌همه سخافت و تعدیب از دعای مردم آمل در حق سلطان می‌نویسد و قضیه ترس و وحشت آملیان را کمرنگ می‌سازد: «رعایا دعا کردند که لشکری و عدتی دیدند که هرگز چنان ندیده بودند» (همان: ۵۹۱). در نتیجه به تناقض‌گویی می‌افتد زیرا سخنی که گفته با واقعیت‌های حاکم بر ذهن او سازگار نیست. لذا نمی‌گوید که دستور سلطان با عواقبی بسیار خطرناک همراه بوده و مردم به دادخواهی از این وضعیت به دربار خلیفه شکایت می‌برند: «تنی چند از مردم آمل به تظلم به بغداد رفتند و از جور سلطان شکایت کردند و...» (باسورث، ۱۳۷۸: ۸۸).

او پس از شرح گرفت‌وگیرها و سوزاندن خانه‌ها و آتش‌زدن دارایی مردم می‌نویسد: «... و سوار و پیاده می‌رفت و مردمان را می‌گرفتند و می‌آوردند و... قیامت را مانست. دیوان بازنهاد و سلطان از این آگاه نی و... آن‌همه وزر و وبال به بوالحسن عراقی و دیگران بازگشت. اما هم می‌بایستی که امیر رضی‌الله‌عنه در چنین ابواب تثبت فرمودی... و سلطان ازین آگاه نی» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۶۰۰).

این تناقض‌ها در متن تاریخی مشخص می‌کند که بیهقی گناه را به گردن اطرافیان می‌اندازد و سلطان را در وهله دوم قرار می‌دهد و این همان کاری است که مادر شیر در کلیله و دمنه، با دمنه کرد<sup>(۱۱)</sup>. بیهقی در واقع سازنده بقیه دانه‌های همان زنجیری است که پیش و پس از او، مورخین و نویسندگان در حوزه‌های گوناگون تاریخ و ادبیات و سیاست، ساخته و پرداخته‌اند. بیهقی پرورده محیطی است که در آن، سلطان همواره ظل الله بوده و مردم، رعیت فرمان‌بردار.

در نتیجه بیهقی نمی‌توانست در چنین محیطی، منتقد حکومت باشد؛ آن هم حکومتی که خود از پایه‌گذاران آن به شمار می‌رود.

### مبانی سیاسی و دینی تأثیرگذار بر اندیشه‌های بیهقی

با توجه به دیدگاه‌های بیهقی در کتاب، مهم‌ترین مبانی سیاسی و دینی تفکرات او را در شش محور می‌توان بررسی کرد.

۱- یزدان‌سالاری و تقدیرگرایی: در تاریخ‌نویسی متعارف چنین بیان شده که تمام امور به طور مستقیم تحت اراده و نظر خداوند است؛ هیچ برگی از درخت بی‌اذن او نمی‌افتد. کالینگوود در این باره می‌نویسد:

«در تواریخ شرقی، خدایان بر قیاس بشری تصور شده‌اند که افعال شاهان و بزرگان را هدایت می‌کنند؛ همان‌گونه که اینان، افعال زبردستان بشرشان را هدایت می‌کنند. نظام سلسله‌مراتبی دولت با نوعی نتیجه‌گیری به بالا کشیده می‌شود. به جای سلسله‌مراتب رعیت، مقام دون‌پایه، مقام عالی‌رتبه، شاه با سلسله‌مراتب رعیت، مقام دون‌پایه، مقام عالی‌رتبه، شاه و خدا روبه‌رو هستیم... و خدا رییس واقعی جامعه و شاه خدمتگزار او تصور می‌شود؛ یا شاه و خدا به نوعی هم هویت‌اند... من پیشنهاد می‌کنم تاریخی از این دست را تاریخ یزدان‌سالار بنامیم» (کالینگوود، ۱۳۸۹: ۲۴).

در دیدگاه سیاست‌نامه نویسان، شاه و خلیفه کسی است که از جانب خداوند بر مردم مبعوث شده و حکومت می‌کند. بنابراین مخالفت با او به منزله مخالفت با پیامبر و پس از آن با خداست:

بیهقی هم امر حکومت شاهان را رویکردی ایزدی و مورد تأیید خداوند می‌داند: «تا ایزد عزّ ذکره چون خواست که دولت بدین بزرگی پیدا شود بر روی زمین، امیر عادل سبکتگین را از درجه کفر به درجه ایمان رسانید» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۱۶). «کس را نرسد که اندیشه کند که این چراست تا به گفتار رسد... ناچار است راضی بودن به قضای خدای عز و جل... ایشان را مقرر گردد که آفریدگار، کارهای نابوده را بداند و در علم غیب او رفته است که... مددی پیدا خواهد شد که... زمین را برکت و آبادانی و قاعده‌های استوار می‌نهد... و تا آن مدت که ایزد عز و جل تقدیر کرده باشد» (همان:



خداوند در دیدگاه یزدان سالارانه، خدایی قهار و جبار است و فعال مایشاء و هر طور که بخواهد بی دلیل و بی بهانه و بی چون و چرا عمل می کند. سلاطین هم با تأیید و خواست خداوند جبار بر اریکه سلطنت تکیه زده اند. بنابراین هر اعتراضی و مخالفتی با حکم سلطان به منزله ایستادن در برابر حکم خداوند محسوب می شود.

صدای شخص بیهقی از لابه لای اوراق تاریخش برمی آید که مردمان را از تبیین و تحلیل دولتمردان بر حذر می دارد، زیرا آنان بیرونیان هستند «و آن کار پیش رفت به خوبی چنان که ایزد عز ذکره تقدیر کرده بود و بیرونیان را با چنین حدیث شغلی نباشد، نه در آن روزگار و نه امروز؛ و مرا هم نرسد که قلم من ادا کند از خاطر من...» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۴۴۵ و ۵۰۸ و نیز یاحقی و سیدی، ۱۳۹۰: ۳۱).

یزدان سالاری سلاخی بسیار کارآمد در تثبیت مبانی سیاسی و دینی حاکم بر ایران بود. بیهقی در تاریخ خود، خداوند را همراه و برابر و همدست سلطان مسعود می داند و با جملات و تعابیر دینی بسیار مانند تقدیر خدای، (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۴) برابر بودن تقدیر خدای و بنده (همان: ۸) «پدر چه می اندیشید و خدای... چه خواست» (همان: ۳۰)، همواره در این تلاش است که همه حوادث را خواست خدای قلمداد کند. بیهقی برای توجیه امر سلطنت، سلاطین و پادشاهان را برخوردار از فره ایزدی و معصومیت و برگزیده خداوند می داند: «... قوت دیگر به پادشاهان و بر خلق هر سرزمین واجب کرده که بدان دو قوت ببايد گروید و بدان راه راست ایزدی بدانست...» (همان: ۸۱)؛ و موارد دیگر<sup>(۱۳)</sup>. نشان می دهد که بیهقی ارزیابی های خود را جانب دارانه بیان کرده است و در اینجاست که خواننده درمی یابد که ارزش ها و باورهای معین می تواند تمایلی قوی به کنشی معین ایجاد کند (مکالا، ۱۳۸۷: ۲۱۹-۲۲۰).

## ۲- تثبیت گفتمان قدرت برتر

گفتمان قدرت برتر همواره تأثیری بسیار پایدار بر رویکردهای متن نویسی داشته است. ایدئولوژی حاکم بر جامعه، تمام محورها و مبانی اجتماعی و سیاسی و دینی را شکل می دهد. مسئله حکومت و جانشینی پیامبر در بلاد اسلام همواره از مباحث جنجال برانگیز و اساسی نظام های حاکم بر ایران بوده است و سیاست نامه نویسان با

تبیین‌ها و تحلیل‌های گوناگون تلاش داشته‌اند که مسئلهٔ خلافت را با پادشاهی، توأمان و منطبق ساخته و از این راه حکومت سلاطین و عملکرد آنان را با توجیحات دینی و سیاسی همراه سازند. در تاریخ ایران، شاهان و سلاطین به رغم عملکردهای ناموجه همواره مورد تأیید بوده‌اند، زیرا اندیشه و نگرش ایرانی به شاهان همواره بر این اصل استوار بوده که شاهان نمایندهٔ خدا و جانشین پیامبر در زمین و راعی مردم هستند و مردم را نرسد که در کار آنان چون و چرا کنند.

یکی از مبانی مهم سیاسی بیهقی در تاریخ‌نگاری هم همین اصالت شاهی برای تثبیت گفتمان قدرت برتر است. آن‌طور که فیرحی می‌نویسد، سلطان در دیدگاه اندیشهٔ سیاسی، دو چهرهٔ متفاوت و متمایز داشته است: نخست فردی که مانند دیگر انسان‌های جامعه ملتزم به حدود و احکام دینی است و دوم، همان چهره و هیأت سلطانی است که با تکیه بر قوهٔ قاهرهٔ ظلّ الله فی الارض است و می‌تواند از همان قوهٔ قاهره و با عنوان تثبیت و تحکیم دین، آن‌طور که تشخیص می‌دهد و به صلاح می‌داند، عمل کند، آن‌گونه که سلطان محمود و مسعود و دیگر سلاطین سلجوقی و غزنوی عمل می‌نمودند. شاه و یا سلطان در هر دیدگاه و یا نظریه‌ای همواره از هاله‌ای قدسی برخوردار بود و زمانه و زمین بدون او غیر قابل تصور. از همین رو همهٔ دلالت‌ها با تأیید شاه رایج و غالب و یا تباه و بی رونق می‌گشت.

شاه در ایران باستان، بانی نوآوری‌ها و اعمال خیر و نظامات بود و تنها مسئول امور کشور بود. شاهان ایرانی دارای الزاماتی بودند که بدون هر یک از آنها، از مرتبهٔ آرمانی سقوط می‌کردند و نمی‌توانستند بر مملکت ایران‌شهر حکومت کنند. شاه آرمانی، سه ویژگی کلی داشت: فره، نژاد و تربیت که سه صفت دیگر در گرو آنها بود: اقتدار و آمریت، عدالت، خردمندی و نژادگی شاهان ایرانی (رضایی راد، ۱۳۸۲: ۲۷۳ به بعد)<sup>(۱۴)</sup>. تاریخ بیهقی هم از این امر مستثنی نیست. او در خطبه‌ای که بر آغاز مجلد ششم نگاشته است، به مقایسهٔ شاهان و پیامبران پرداخته، تا پیش از هر چیز این مطلب به ذهن خواننده متبادر شود که این هر دو از جانب خداوند فرستاده شده‌اند: «بدان که خدای تعالی، قوتی به پیغمبران صلوات‌الله علیهم اجمعین داده است و قوت دیگر به

شاهان و بر خلق روی زمین واجب کرده است که بدان دو قوت ببايد گرويد و بدان راه راست ايزدی بدانست» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۱۶-۱۱۷) (۱۵).

### ۳- نهادینه کردن ساختار حکومتی

نهادینه کردن در معنای آن است که نویسنده، تعابیر و کلمات و گفتمانی را مورد استفاده قرار دهد که موجبات تثبیت حکومت و عملکردهای او باشد، به طوری که مانع هر اعتراض و انتقادی شود. این رویکرد در تاریخ‌نگاری ایران همواره وجود داشته و باعث می‌شده که جز ارزیابی‌های ایجابی و مثبت درباره حکومت، هیچ نکته دیگری بیان نشود. بیهقی نه تنها از ذکر معایب و آسیب‌ها خودداری می‌کند بلکه با عباراتی بر اعمال آنها صحنه می‌گذارد و حکومت را در برابر تمام چراها بیمه می‌کند. برای نمونه درباره سلطان مسعود از روزگار همایون او نام می‌برد: «تاریخ روزگار همایون او را برانم» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۳۲)؛ و یا «جهان، عروسی آراسته را ماند» (همان: ۱۶۷).

و کدام روزگار همایون با آن همه بدبختی‌ها و گرفتاری‌ها؟ بیهقی می‌توانست تأبیدها و دعا‌هایی را که برای سلطان مسعود نموده، از تاریخ خود حذف کند: «در این حضرت بزرگ که همیشه باد...» (همان: ۱۲۸ و ۵۵۰ و...). او با هدف خدمت به خاندان غزنوی تاریخ خود را نوشته است: «به دست من امروز جز این قلم نیست؛ باری خدمتی می‌کنم» (همان: ۵۵۰). ضمن اینکه بیهقی به حقیقت‌گویی خود تأکید داشته و خود را بازنمایاننده رخدادها و گفت‌وگوها به تمامی می‌داند: «من آنچه نوشتم از این ابواب، حلقه در گوش باشد» (۱۶) و از عهده آن بیرون توانم آمد» (همان: ۱۸۹ و نیز ۵۲۲ و ۷۳۴).

تمجیدها و تصدیق‌هایی که از سلطان مسعود و محمود دارد (۱۷)، در کنار مواردی که از استبداد سلطان مسعود می‌نویسد (۱۸) حتی به لحاظ آماری هم گویای این حقیقت تلخ است که بیهقی با این هدف تاریخ خود را نگاشته که سازگاری مبانی عملکردهای غزنویان و به طور کلی شاهان و سلاطین ایرانی را - زیرا به گمان نویسنده اگر در دوران دیگر هم بود، باز هم با همین رویکرد تاریخ خود را می‌نوشت - با مبانی و تعابیر دینی و سیاسی اندیشه سیاسی اسلام نشان دهد. به همین دلیل از بی‌طرفی مورخ نمی‌توان

۱۱۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

سخن گفت. «در تاریخ از بی طرفی و حقیقت‌جویی سخن بسیار گفته‌اند، لیکن این سخن ادعایی بیش نیست. مورخ از همان جا که تاریخ خود را انتخاب می‌کند، در واقع دنبال هوس و میل خود می‌رود و از بی طرفی خارج می‌شود» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۶۷).

بی‌هقی از شورش‌ها و ناراضی‌ها و نابسامانی‌های اقتصادی مردم سخنی نگفته است؛ شورش‌های آنان در ابیورد و طوس (اشپولر، ۱۳۷۵: ۲۱۸). از نظر بی‌هقی دور مانده و لابد آن قدر اهمیت نداشته که درباره آن مطلبی بنویسد و این البته داد تاریخ دادن نیست. عموماً چون تاریخ در ایران در واقع به قصد تعلیم نوشته می‌شده و هدف، ارائه الگویی نمونه از شاهان پس از اسلام بوده است، بنابراین تا جایی که امکان داشته از شورش‌ها و ناراضی‌ها به قصد ایجاد تصویر مثبت در اذهان خوانندگان و آیندگان خودداری می‌شده است. «توده‌های مردم شامل تجار، دهقانان و صنعتگران بودند؛ کسانی که وظایفشان فرمانبرداری از قدرت حاکم و پرداخت مؤمنانه مالیات‌هایشان بود... و سلطه سلطان بر آنان متکی بر ترس بود» (باسورث، ۱۳۷۸: ۲۵۷). همین سیاست‌های مبتنی بر زور و بی‌عدالتی باعث شده بود که بنا به نوشته مورخین، مردم نسبت به غزنویان احساس دل‌بستگی نکنند و برای رهایی از ظلم آنان دست به دعا بردارند (صادقی و پرهیزکاری، ۱۳۸۹: ۲۱).

#### ۴- تأیید و تسامح

رفتارها و سخت‌گیری‌ها و غلاظ و شدادهای دینی محمود و مسعود هم نه تنها مورد تأیید بی‌هقی است، بلکه اعمال آنان، اعمال پیامبر قلمداد و توجیه می‌شود. بی‌هقی به صراحت دگراندیشان مسعود و محمود را کافر می‌خواند و رفتار دو سلطان (پدر و پسر) را درباره مخالفان و دگراندیشان و تعذیب و کشتار آنان تأیید می‌کند: «و هرکس که آن ابرگزیده خدابودن شاهان را از فلک و کواکب و بروج داند، آفریدگار را از میانه بردارد و معتزلی و زندیقی و دهری باشد و جای او دوزخ خواهد بود، نعوذبالله من الخذلان» (بی‌هقی، ۱۳۸۴: ۱۱۷). به نوشته کسایی، سلطان محمود برای تصرف و مصادره اموال مالکان و متمولان، آنان را به بهانه‌های مختلف، زندیق و دهری و غیره می‌خواند تا پس از تصاحب اموال، با دست‌خط سلطان مبنی بر بی‌گناه بودن، بتوانند سالم به خانه

برگردند: «در روزگار محمود و مسعود و طغرل و آلپارسلان، هیچ‌گیری و ترسایی و رافضی را زهره آن نبودی که بر صحرا آمدندی و... دبیران خراسانی حنفی‌مذهب یا شافعی‌مذهب پاکیزه باشند، نه دبیران و عاملان بدمذهب عراق به خویشتن راه دادندی و... و یا رخصت دادندی که ایشان را شغل فرمایند» (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۱۵ و ۸۸ و نیز کسای، ۱۳۷۴: ۶۸).

همچنین است رفتار سلطان محمود با اسفرائینی وزیر که او را شکنجه دادند و برای آزادی بردارش، سالانه مبلغ ۵۰۰۰۰ دینار از او باج می‌گرفتند. (باسورث، ۱۳۷۸: ۷۲) بیهقی درباره مال‌دوستی مسعود هم نظری ابراز نمی‌کند و پس به سرعت به سر قصه می‌شود: «مردمان را نگاه داشت که مال‌های بزرگ، امیر ماضی به مردان مرد فراز آورده است...» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۶۳۴). مقصود از مال‌های بزرگ چیست و متعلق به کیست و چگونه به دست آمده است؟ آیا عبارت «مردان مرد»، نشانه‌ای مثبت برای این کار نادرست نیست؟ برای مثال درباره علی قریب چنین می‌نویسد: «باقی عمر عذری خواهم پیش ایزد که گناهان بسیار دارم» (همان: ۵۹).

مواردی را که بیهقی از ریخت‌وپاش‌های بی‌حد و حساب و شراب‌خواری و تشریفات درباری و انتصابات و غیره می‌نویسد<sup>(۱۹)</sup>، صرفاً توصیفاتی است که وی برای اقناع مخاطب ارائه کرده تا مخاطب بپذیرد که بیهقی، مورخی جزئی‌نگر و منتقد است. برای مثال دو تن از دولتمردان غزنوی با وجود خطاهای بسیار، در نظر بیهقی انسان‌هایی وارسته هستند و ایرادی بر عملکرد آنها وارد نیست، بلکه کلمات و تعابیر بیهقی، صحنه را به سود آن دو تغییر می‌دهد، به طوری که خواننده ناخودآگاه بر آن دو، دل می‌سوزاند.

برای مثال درباره حسنک چنان توصیفاتی می‌آورد که مخاطب را بر او دل بسوزاند و با خود همداستان نماید، در حالی که وقایع تاریخی خلاف مواردی را گزارش می‌دهد که بیهقی بیان داشته است. او درباره حسنک که خودش به صراحت می‌گوید: «من خطا کرده‌ام و مستوجب هر عقوبت هستم که خداوند می‌فرماید» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۲۳۱)، سکوتی ناموجه اختیار می‌کند و گزارش خود را نیمه‌کاره رها کرده و از ارزیابی عملکردهای او سرباز می‌زند؛ «حسنک نیز از شمار وزرایی بود که در دوران قدرت خود از راه تجاوز، مال

۱۱۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

و ثروت فراوانی گرد آورده بود و... ظاهراً برای خوشامد محمود، به عناوین مختلف، متمکنین و ثروتمندان را می‌دوشیده و اموال آنان را به نفع سلطان محمود و خود، ضبط می‌کرده است» (راوندی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۳۱۴). «حسنک حتی به املاک شخصی و زمین‌های وقفی میکاییلیان تجاوزاتی می‌کند. ولی تا محمود زنده بود، کسی جرأت شکایت کردن نداشت» (باسورث، ۱۳۷۸: ۱۸۵ و نیز راوندی، ۱۳۷۴: ۳۲۷). او حسنک را نیز به شیوه‌ای غیر طبیعی بی‌گناه جلوه می‌دهد و به کنایه او را فردی مؤمن و مظلوم نشان می‌دهد، آنجا که می‌نویسد: «یک‌یک ضیاع را نام بر وی خواندند و وی اقرار کرد به فروختن آن به طوع و رغبت» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۲۲). و این در حالی بوده است که سلطان اموال همه متمرّدین و مردگان را تصاحب می‌کرد. «شک نیست که معامله حسنک، وزیر محکوم به اعدام، با سلطان مسعود... به طوع و رغبت صورت نگرفته است؛ بلکه حسنک به حکم اجبار و با نهایت بی‌میلی، به تنظیم این قبالة رضا داده است و جا داشت دبیر مورخ... به این معنی اشاره می‌کرد» (راوندی، ۱۳۷۴: ۳۱۳). بیهقی به رغم نوشته خود از زورگویی‌ها و تجملات حسنک در دو مورد (بیهقی، ۱۳۸۴: ۳۲-۳۳). سخن می‌گوید، اما سرانجام علت بر دار شدن او را در سه چیز خلاصه می‌کند و مشخص نمی‌کند که حسنک کدام را انجام داده است: «حسنک عاقبت تهور و تعدی خود کشید و پادشاه به هیچ حال بر سه چیز اغضا نکند. القدح فی الملک، و افشاء السر و التعرض للحرم» (همان: ۲۲۳). با این همه غیر منصفانه از تأسف و گریستن مردم و امتناع آنان از سنگ‌باران نمودن حسنک می‌نویسد، در حالی که به ادعای مورخین، کسانی که در صحنه حاضر بودند، همان میکاییلیان بودند که حسنک، آنان را از ضیاع و عقار فراوان برخوردار کرده بود و زمانی که هزینه‌های خویش را رو به افول می‌دید، برخی از زمین‌هایی را که به ستم به آنان بخشیده بود، باز پس گرفت؛ «بدون شک حسنک نیز نظیر صاحب‌منصبان دیگر در انباشتن جیب خود تردیدی نمی‌کرد و شاید هدایایی که حسنک از سفر حج برای سلطان آورده بود، بخشی از آنچه بود که به زور از مردم ستانده بود. دارایی بسیار در نیشابور داشت که از آن جمله کاخ باشکوهی در شادیاخ که سلطان پس از فروگرفتن او آن را مصادره کرد و... حشمت حسنک و اندازه خدم و حشم او از جریان زندگی در وثاقه‌های کاخ که پانصد یا

ششصد غلام خاصه او را در خود جای می‌داد، نمایان است. شاخه‌های دور خاندان میکاییلی از نفوذ او در مملکت بهره می‌بردند و بعضاً از مالیات معاف می‌شدند» (باسورث، ۱۳۷۸: ۱۸۴) (۳۰).

بیهقی، حسنک را فقط درباره سخنی که در حق سلطان گفته، گناهکار می‌داند: «چیزها گفت که اکفا آن را احتمال نکنند تا به پادشاه چه رسد؟» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۲۲۲). اینجا هم مشخص است که از ذکر تمام علل، خودداری می‌ورزد. پس از آن با ابیاتی که می‌آورد، حسنک را با عبدالله ابن زبیر مقایسه می‌کند (همان: ۲۳۹). عبدالله بن زبیر بر ضد حکومت یزید خروج کرد و سرانجام عبدالله بن زیاد او را که به خانه کعبه پناهنده شده بود، در محاصره گرفت و از پای درآورد. زید بن علی هم آن‌طور که در کتاب بیهقی بیان شده (همان: ۲۴۵). بر ضد هشام در سال ۱۲۲ ه. ق. خروج کرد: «با گروهی قلیل حربی سخت کرد و تیری بر پیشانی او آمد و بدان تیر درگذشت» (دهخدا، ۱۳۳۹، ج ۲۷: ۶۱۲). آشکار نیست که مقصود بیهقی از این مقایسه چه بوده است؟ زیرا بیهقی البته نمی‌خواسته که سلطان مسعود را با هشام بن عبدالملک در یک ردیف قرار دهد و این رویکرد و دیدگاه بیهقی نبوده است. پس آشکار می‌شود که بیهقی با ارزیابی یکسومدارانه فقط به قصد منکوب نمودن سهل بن زوزنی، مقام حسنک را با آن سابقه نادرست تا بدین حد بالا برده است. او ابایی نداشته است که حقیقت را بازگونه جلوه دهد، تا مقصود و مطلوبش برآورده شود. حتی سخنان مادر حسنک و ارزیابی بیهقی بر اساس آن نیز در این ماجرا محل تردید است، زیرا شبیه این سخنان از زبان مادر سلطان سلجوقی، طغرل نیز عنوان شده است (والدمن، ۱۳۷۵: ۱۶۲) (۳۱). بیهقی چگونه می‌خواسته به زعم خود داد تاریخ را بدهد؟

دولتمرد دیگر غزنویان، استاد بیهقی، بونصر مشکان و دست پنهان قدرت و یکی از سیاستمداران و دولتمردان بسیار زیرک و تأثیرگذار مرموز و شاید خطرناک دستگاه غزنویان بوده است که در تمام حوادث، نقشی بسیار مهم و حتی بالاتر از حسن میمندی داشته است و زیرکانه خود را از معرکه‌ها به ظاهر دور نگه می‌داشته و گناه به گردن دیگران می‌افتاده است. ولی چون استاد بیهقی بوده، همواره دارای چهره‌ای خردمند و بی‌توجه به مال و منال و مقام است. طوری که بونصر مشکان در تاریخ بیهقی با بونصر

مشکان تاریخی، تفاوت دارد. بونصر مشکان از کسانی بود که عمیقاً در این توطئه‌ها دست داشت. بنا به گفته بیهقی، وی برای حیات خویش می‌جنگید. او به خودی‌خود از تمامی طرفداران مسعود متنفر بود و می‌توانست کارهای مسعود را منصفانه قضاوت کرده، انتقادهایی را مطرح کند، اما از این کار سرباز می‌زد.

بونصر مشکان به نوشته باسورث، اموال و دارایی‌های بسیار داشته است و علت نثار او با سلطان مسعود هم بر سر شمارش اموال و دارایی‌ها بوده است (باسورث، ۱۳۷۸: ۶۶). بنا به نوشته بیهقی، زمانی که سلطان مسعود در تنگنای مالی شدید قرار می‌گیرد، دولتمردان خود پیش‌قدم می‌شوند تا نیازهای مالی مسعود را برآورده سازند: «امیر جهت لشکر آمده، بزیادت حاجتمند است و همه از نعمت و دولت وی ساخته‌ایم. نسختی باید کرد و بر نام هرکسی چیزی نوشت» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۷۹۱). و همین جاست که بین بونصر و سلطان کدورت پیش می‌آید، زیرا به زعم بیهقی، بونصر از ارائه صورت مالی دولتمردان به خشم می‌آید و حاضر نمی‌شود حتی یک اسب هم بدهد: «بونصر بر آسمان آب انداخت که تا یک سر اسب و اشتر به کار است و اضطراب‌ها کرد و...» (همان: ۷۹۱). این دولتمرد چاکر و خردمند در گیرودار گرفتاری مالی سلطان، حاضر به کمک به سلطان نیست؛ ولی بیهقی باز هم غیر منصفانه از این قضیه زود عبور می‌کند و به ناچار می‌نویسد که سلطان مسعود علت ناراحتی و پرخاش بونصر را چشم‌پوشی سلطان از اموال به زور گرفته شده توسط بونصر می‌داند: «گناه نه بونصر راست، ما راست که سیصد هزار دینار که وقیعت کرده‌اند، بگذاشته‌ایم» (همان: ۷۹۲).

بونصر که سال‌ها در دربار مسعود و محمود بوده است، پس از این احوال و در واقع به علت شکایت از تهیه سیاهه اموال، یادش می‌افتد که نباید خدمت پادشاه نمود: «خاک بر سر آن خاکسار که خدمت پادشاهان کند که با ایشان وفا و حرمت و رحمت نیست» (همان: ۷۹۲). درست در جایی که باید سیاهه اموال خود را به سلطان گزارش نماید. برخلاف نظر اکثر منتقدان مسئله انتقاد به سلطان کاملاً جنبه شخصی دارد و نه اجتماعی و سیاسی؛ زیرا بیهقی و بونصر البته انتظار داشتند که سلطان، اموال ناحق بونصر را نادیده بگیرد و چون گذشته برای همراهی اینان باج بدهد. این نمونه‌ای دیگر از



ارزیابی‌های بیهقی از رویدادهای تاریخی است که حکایت از یکسونگری‌ها و جانب‌داری‌های اوست.

می‌توان نتیجه گرفت که بیهقی در سه مورد (بوسهل، حسنک و بونصر مشکان) نتوانسته بی‌طرفانه قضاوت کند. زبان بیهقی در متن، زبانی بسیار ملایم و خطاپوش و گاه مسامحه‌گرانه است. زبان بسیار ملایم و محافظه‌کارانه، بروز نشانه‌هایی مبنی بر تابوشدن و آمارهای کیفی و کمی از الفاظ و تعابیری که درباره طبقات فرادست و فرودست در تاریخ بیهقی به کار رفته، خواننده را مطمئن می‌سازد که رویکرد خودکامگی را به وضوح می‌توان مشاهده کرد. بیهقی نسبت به ثروت‌اندوزی و پول‌دوستی سلاطین غزنوی و اعمال زور و ستم غزنویان هم واکنشی ابراز نمی‌دارد. «درباره خست و آزمندی سلطان محمود غزنوی در جمع و دفن مال و زر و سیم برای خود و بی‌بهره داشتن مردم از آن، مورخان بسیار نوشته‌اند از جمله میرخواند» (انصاف‌پور، ۱۳۵۶: ۵۷۷).

البته باید متذکر شد که بیهقی پاره‌ای موارد از خودرأیی‌ها و جاسوس‌بازی‌های دوران مسعود می‌گوید؛ ولی این مقدار را نمی‌توان در مقایسه با آنچه اتفاق افتاده، حتی به عنوان نمونه‌ای کوچک هم در نظر گرفت. در حکومت‌های دیکتاتوری و استبدادی، زبان همواره لایه‌های پیچیده پیدا می‌کند. از این‌رو عامل مهم در رشد زبان‌ها، مهیا بودن زمینه‌های بیانی و استدلالی است. «این بازی پیچیده زبانی در فرهنگ‌های خوگر به استبدادهای ریشه دوانده سیاسی و مذهبی، پیچیدگی بیشتری پیدا می‌کند» (یاوری، ۱۳۸۴: ۱۸۸). اندیشه‌ها و نگرش‌های اجتماعی و سیاسی و دینی، انسان را به اعمال استعاره و پنهان‌کاری‌های زبانی سوق می‌دهد. «جایگاه استعاره، اندیشه است و نه زبان؛ و استعاره، بخشی مهم و جدایی‌ناپذیر از شیوه متعارف و معمول جهان‌سازی توسط ماست» (لیکاف و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۹۸).

بیهقی با بزرگواری منشی درباره غزنویان از خراج‌های بی‌شمار و خانمان‌برانداز و نیز قحطی‌ها و طاعون بزرگ که در این ایام رخ داده است، هیچ ننوشته است. «مسعود شخصاً بنای یک کاخ جدید و زیبا را در غزنه که تکمیل آن چهار سال به طول انجامید طراحی نمود؛ هزینه ساخت این کاخ، هفت میلیون درهم بود. کارگران نیز با بیگاری آن

۱۱۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
را برپا می‌داشتند» (باسورث، ۱۳۷۸: ۲۶۰-۲۶۱ و نیز راوندی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۰۱۱-۱۰۱۲). او با این که خود شاهد ماجراهای بزرگ و مهم بوده است، از رفتارهای ددمنشانه سلاطین غزنوی با مردم و حتی با افراد خاندان غزنوی که این سلسله را ضعیف کرده بود، سخنی نمی‌گوید. مانند رفتار مسعود با امیر محمد که او را کور کرد و پس از چند سال امیر محمد، مسعود را در سال ۴۳۲ در همان قلعه‌ای که زندانی شده بود، محبوس کرد. این رفتارها نشان می‌دهد که انسان پایبند به مبانی و موازین خاص نمی‌تواند در دایره‌ای غیر از باورها و ملاک‌های خود عمل کند. آرای او در واقع بازتاب‌های گوناگونی از همان باورهاست. حال چگونه می‌توان بیهقی را از این قاعده حاکم بر ایران خارج نمود و درباره او قضاوتی دیگر داشت؟

### ۵- سرکوبی مخالفان

در آیین حکومتی، مخالفان و دشمنان به عنوان دشمنان سلطان و دین تلقی می‌شده و با القابی و اصطلاحاتی مانند مرتد، شورشی، زندیق، قمرطی و... نامیده می‌شدند، تا دست حکومت برای قلع و قمع آنان باز باشد. بنابراین این مخالفان از هیچ آزادی برخوردار نبودند و سلطان همواره حق نابودی و مبارزه با آنان را برای خود محفوظ می‌دانست.

این دیدگاه در متون ادب فارسی سریان و جریان دارد و هر جا بحث مخالفان پیش آمده، بحث ارتداد و بددینی با فتنه و قلع و قمع با هم مطرح شده است. به همین دلیل سیاستنامه‌نویسان و نیز نویسندگانی مانند بیهقی و خواجه نظام‌الملک، برخورد غلاظ و شداد با مخالفان را از وظایف اصلی سلطان دانسته‌اند. این موارد می‌رساند که در اندیشه سیاسی اسلام اصلاً بحث آزادی سیاسی مطرح نبوده است، بلکه تمام امت اسلامی باید از سلطان و خلیفه و یا امام اطاعت می‌کرده‌اند، تا سرزمین اسلامی از یورش مخالفان و ناامنی که در نتیجه اقدامات آنان به وجود می‌آمد، در امان بماند. «از لحاظ نظری هیچ‌گونه مانعی برای به زندان انداختن دشمنان سیاسی از هر نوع و صنفی و نگه‌داشتن آنها تا زمانی که لازم بود، وجود نداشت» (روزنتال، ۱۳۸۷: ۹۱).

از این رهگذر، مباحث دستگیری و اعدام و یا حتی ترور و زندان و شکنجه مخالفان، همواره در مبانی سیاسی و سیاستنامه‌نویسی مطرح بوده است. این نکته بسیار حائز اهمیت است که بدانیم در حکومت‌های دینی پس از اسلام، برای افراد خاطی مانند دزدان و قاتلان و غیره، به مراتب تساهل‌هایی وجود داشت که افراد سیاسی از آن بی‌بهره بودند. «مقامات سیاسی تنها به علت فشار افکار عمومی، ملاحظات اخلاقی و کنش متقابل نیروهای اجتماعی به رعایت آزادی فردی مجبور می‌شدند. این مطلب، محدودیت‌های عملی عمده‌ای را که کارایی بالقوه نظریه آزادی در اسلام را کاهش می‌دهد، روشن می‌سازد» (روزنتال، ۱۳۸۷: ۹۲) بنابراین مخالفان سیاسی به گونه‌ای غالباً با عنوان فرد خاطی در حوزه دین مجازات می‌شدند و این وسیله و دستاویزی بود که حکومت، اقتدار خود را تثبیت نماید.

بنا بر نوشته روزنتال، انواع مجرمین عبارت بودند از: راهزنان (قطع طریق)، قاتلان، بدهکاران (مقروضان)، گناهکاران (مجرمان)، قانون‌شکنان (عصاه)، شراب‌خواران (مسکران)، از دین برگشتگان (مرتدان، زندیق‌ها، باطنی‌ها، قرمطی‌ها و...)، کسانی که مالیات نمی‌پرداختند و دولت‌مردان و کارگزاران حکومت پیشین و... (همان: ۱۳۸-۱۳۹) اصولاً در اندیشه سیاستنامه‌نویسان، مخالفت با سلطان معنا نداشت و مابه‌ازای آن، زندان و شکنجه بود و در این میان تفاوتی بین شیعه و سنی نبود؛ زیرا هر یک به فراخور ایدئولوژی دینی و مذهبی خود، اقتدار بلامنازعه سلطان را تأیید و تثبیت می‌نمودند. او به سببی ماورای مردم بود و مردم در عزل و نصب او دخالت و نقشی نداشتند و همین امر، آنان را به اطاعت بی‌چون و چرا وادار می‌ساخت و از آن مهم‌تر، اگر هم سلطان جائز بود، باز هم در دیدگاه‌ها تفاوتی حاصل نمی‌شد؛ آن کسی که اندیشه و دیدگاه ایرانشهری و آرمانشاهی داشت، نظرش این بود که حکومت شاهان غیر آرمانی پایدار نبوده و نیازی به قیام و شورش مردم نیست. سلطان همواره شایسته و مقتدر و مدبر است و باید وقت و همت خود را به سرکوبی دشمنان خارجی معطوف کند.

بیهقی در حکایت هارون، گفته‌ای را از او نقل می‌کند که شاهدی بر مطلب یادشده است: «بدان که تو و همه خدمتگاران من، اگر غدر کنید و راه بغی پیش گیرید، شوم باشد و خدای... نپسندد» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۳۲). اول اینکه تعبیر دینی «بغی» برای مهدور

۱۲۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

الدم دانستن مخالف بسیار کافی است و دوم چرا مخالفان باغی هستند؟ و سوم اینکه چرا و با چه دلیلی مخالفان هارون (خلیفه)، مخالفان خدا هستند؟ در جایی دیگر دربارهٔ مخالفان مسلح که علیه سلطان شورش کرده‌اند می‌نویسد: «به یک ساعت از ایشان گورستانی توان کرد و... حجت گرفت که اگر بازنگردند، ما نزدیک خدای... معذور باشیم» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۴۶) و یا جملهٔ معروف او: «پادشاه بر سه چیز اغضا نکند...» (همان: ۲۲۳) و عباراتی مانند مخاذیل و مغرور (همان: ۴۶-۴۷)، نه زنانند و نه مردان (همان: ۵۸). البته سرکوب مخالفان فقط با این تعابیر نیست، بلکه بیهقی از تعابیر مثبت و ایجابی هم برای موجه دانستن شاهان استفاده می‌کند؛ برای مثال «بحمدالله تعالی معالی ایشان چون آفتاب روشن است» (همان: ۱۲۹)، «درین حضرت بزرگ» (همان: ۱۲۸)، امیر شهید (همان: ۱۳۱)، روزگار همایون (همان: ۱۳۲)، اطلاق کلمهٔ خداوند به سلطان و نیز تعابیر دعایی فراوان برای اثبات مطلب و اقناع مخاطب استفاده می‌برد.

#### ۶- تعصبات دینی

مذهب بیهقی در تاریخی که نوشته آشکار نیست، ولی از شواهد و قرائن برمی‌آید که بر همان مذهب حاکم یعنی حنفی یا شافعی و بسیار متعصب بوده است. او در تاریخ خود به تناسب مطلب، فرقه‌ها و مذاهب دیگر را مذمت می‌کند: «و هر کس که آن را از کواکب و فلک و بروج داند، آفریدگار را از میانه بردارد و معتزلی و زندیقی و دهری باشد و جای او دوزخ خواهد بود» (همان: ۱۱۷). بیهقی در جایی دیگر حکم جهاد با معتزله را می‌دهد، می‌توان فهمید که ضد معتزلی بوده است و «نشان می‌دهد که از مشی مذهبی و کلامی این فرقه‌ها ناخشنود است» (باحقی و سیدی، ۱۳۹۰: ۲۹). این مسئله تبیین‌کننده و توجیه‌گر مواضع محمود و پس از او مسعود در برابر مخالفان و دشمنان - به زعم بیهقی - بوده است. سلطان محمود می‌گوید: «لشکر ترک را که همه مسلمانان پاکیزه‌اند و حنفی، بر دیلمان و زنادقه و باطنی گماشتم، تا تخم ایشان بگسستم؛ بعضی به شمشیر ایشان کشته شدند و بعضی گرفتار بند و زندان گشتند و بعضی در جهان آواره شدند» (طوسی، ۱۳۶۴: ۸۸). بنا به نوشتهٔ منابع تحقیقی، سلطان محمود ۵۰۰۰۰ نفر از مذاهب

دیگر (باطنیان، قرامطه و...) را اعدام می‌کند. (باسورث، ۱۳۷۸: ۵۲) و اینها همه تبیین سیاست‌های بغض‌آمیز و معاندانه غزنویان است که در تاریخ بیهقی نیز مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.

### نتیجه‌گیری

از مجموعه مطالبی که در این پژوهش آمده نتایجی به قرار زیر به دست می‌آید:

- ۱- مهم‌ترین مبانی سیاسی - دینی دیدگاه‌های بیهقی در کتابش را می‌توان در شش محور بیان کرد: یزدان سالاری و تقدیرگرایی، تثبیت گفتمان قدرت برتر، نهادینه کردن ساختار حکومتی، ارزیابی‌های مویدانه همراه با تسامح، سرکوبی مخالفان و تعصبات دینی.
- ۲- فرضیه این پژوهش که مقاله برای اثبات آن نوشته شده، آن است که کلمات و تعبیر و تحلیل‌های دینی و سیاسی بیهقی، گفتمان قدرت را تثبیت می‌کند که او خود در چنبره آن بوده است.
- ۳- مقصود از مبانی سیاسی، اندیشه‌های سیاسی است که سیاست‌نامه نویسان قبل و بعد از بیهقی تدوین نموده‌اند و منظور از مبانی دینی، مبانی قرآنی حکومت در اسلام است که سیاست‌نامه نویسان اقتباس کرده و اندیشه‌های حکومتی اسلام را بر طبق آن تدوین کرده‌اند که در تاریخ بیهقی با استشهادات فراوان به آیات و احادیث و تعبیر دینی و قرآنی و به‌طور کلی گفتمان دینی تبیین شده است.
- ۴- بیهقی بر اساس ذهنیت مثبتی که همواره - حتی پس از سقوط غزنویان - درباره محمود و مسعود داشته، رویدادها را ارزیابی کرده است و در مواردی بسیار هم در عین آگاه بودن از ماجراهای پشت پرده، همچون کسی که وقایع را نمی‌داند، تاریخ خود را نگاشته است. در واقع می‌توان گفت که ارزیابی‌های منفی او آنقدر اندک و ناچیز و ناقص است که در کل ارزیابی‌ها و یکسونگری‌های او، به چیزی گرفته نمی‌شود و در واقع می‌توان گفت غیر از توصیفات اشخاص و مکان‌ها و زمان‌ها، باید در استناد به نوشته‌های او بسیار احتیاط نمود.

۵- رویکردهای تاریخ‌نگاری بیهقی موجب شده است که بیهقی حداقل در مورد سه نفر نتواند از یکسونگری و جانب‌داری خودداری کند: بونصر مشکان، بوسهل زوزنی و سلطان مسعود و تا جایی که ممکن بوده است از ذکر حقایق و رویدادهای بزرگ خودداری ورزیده و بنا به هدف و مطلوب خویش، مطلب را گونه‌ای دیگر و با هدفی خاص نوشته است.

۶- بیهقی هر جا که لازم می‌دیده است، با بیان حکایت‌ها و آیات و احادیث و شبیه‌سازی‌های ناموجه، میان شخصیت‌هایی که با هیچ منطق و استدلالی به یکدیگر مانده نیستند (مانند حسنک و عبدالله بن زبیر و زید بن علی)، دیدگاه خود را تلقین نموده است.

۷- بیهقی با صراحت تمام خود را از راستگوییان محسوب می‌کند، تا مبدا اعتراضی در ذهنی شکل بگیرد. به بیانی دیگر همان شیوه توجیهی خود را در بیان رویدادها، درباره شیوه نویسندگی خود هم به کار برده است. تعابیر بیهقی همه این مطلب را اثبات می‌کند که بیهقی نه تنها مخالف مسعود و محمود نبوده، بلکه او شاهان و سلاطین ایرانی را جانشین خداوند و نایب پیامبر می‌دانسته و برای اثبات این مطلب از هیچ مورد و نکته‌ای فروگذاری نکرده است.

### پی‌نوشت

۱. فقط دو نمونه از نمونه‌های بسیار برای اثبات مطلب ذکر شد.
۲. ذکر این نکته ضروری است که توأمان بودن دین و سیاست مانع از این می‌شود که این دو دیدگاه و مبنا از هم تفکیک شود.
۳. عطاردی و پورخالقی چترودی، ۱۳۹۲.
۴. پناهی، ۱۳۹۰.
۵. صادقی و پرهیزکاری، ۱۳۸۹.
۶. رضی، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۶ و ۲۳۰-۲۳۷.
۷. سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۵.
۸. البته بین تاریخ‌نویسی امروز با گذشته تفاوت‌های بسیاری هست که در اینجا مجال پرداختن بدان نیست.

۹. یاحقی و سیدی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۴۸.
- دوره زمانی تاریخ بیهقی از سال ۴۰۹ یعنی ادامه تاریخ محمود وراق بوده است که بیهقی نام او را ذکر می‌کند: «محمود وراق سخت نیکو شرح داده است در تاریخی که کرده است در سنهٔ خمسين و اربعمائه، چندین هزار سال را تا سنهٔ تسع و اربعمائه بیاورده و... من از این تسع آغاز کردم» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۳۴۲).
۱۰. مکالا، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۹۲.
۱۱. در دادگاهی که برای محاکمهٔ دمنه تشکیل می‌شود، در واقع با شهادت دو جاسوس، گناه به گردن دمنه می‌افتد و او به شدیدترین وضع شکنجه و در اثر گرسنگی و تشنگی و انواع عنف، به قتل می‌رسد (منشی، ۱۳۸۷: ۱۵۶).
۱۲. بیهقی در جایی دیگر: جل جلاله و تقدست اسمائه گفته است: قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء... پس ببايد دانست که برکشیدن تقدیر ایزد عزّ ذکره پیراهن ملک و پوشانیدن در گروه دیگر اندران حکمت است ایزدی... که درک مردمان از دریافتن آن عاجز مانده است» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۱۱۴). آیه‌ای که بیهقی در اینجا می‌آورد، همان آیه‌ای است که غزالی در تأیید سخنان و دیدگاه خود ذکر می‌کند (غزالی، ۱۳۸۹: ۱۰۳).
۱۳. صفحات ۱، ۲، ۸۲، ۸۹، ۹۶، ۳۵۵، ۵۱۱، ۶۳۷ و... .
۱۴. در دیدگاه فردوسی که مبین اندیشهٔ سیاسی ایران باستان است، مواردی لازم است تا قدرت سیاسی مشروع باشد، از جمله فره ایزدی و غیره؛ فره به معنای نور جلال و بنیادی‌ترین مفهوم اندیشهٔ ایران شهری است که همچون رشته‌ای استوار، دو بخش تاریخ ایران زمین را به یکدیگر پیوند داده است. فره ایزدی<sup>۱</sup>، عامل اصلی و اساسی‌ترین ویژگی شاه آرمانی است، زیرا فره به معنای تأیید ایزدی است و اگر شاه، گناه و یا پادافراهی از او سر زند، فره از او جدا می‌شود (رضایی راد، ۱۳۸۲: ۲۸۱ و نیز طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۴۱). دربارهٔ اندیشه‌های سیاسی فردوسی و بیهقی ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹ و نیز رضی، ۱۳۷۹.
۱۵. «پادشاهان را چون داد ده و نیکو کردار و نیکوسیرت و نیکوآثار باشند طاعت باید داشت و گماشته‌ی حق باید دانست و متغلبان را که ستمکار و بدکردار باشند خارجی باید گفت و با ایشان جهاد باید کرد... و پادشاهان ما را... نگاه باید کرد تا احوال ایشان بر چه جمله رفته است و می‌رود در عدل و خوبی سیرت و عصمت و دیانت و پاکیزگی روزگار و نرم کردن

گردن‌ها و بقعت‌ها و کوتاه کردن دست متغلبان و ستمکاران تا مقرر شود که ایشان برگزیدگان آفریدگار بوده‌اند و طاعت ایشان فرض بوده است و هست.» (بیهقی، همان: ۱۱۷). آیا این تعبیر دست حکومت‌ها را در هر زمان برای قلع و قتل مخالفان باز نمی‌گذارد؟

۱۶. عبارت حلقه در گوش بودن در اینجا دو معنا را به ذهن متبادر می‌سازد: نخست مسئولیت‌پذیری بیهقی دربارهٔ مطالبی است که نوشته و دوم قبول داشتن و پذیرفتن مطالب است.

۱۷. صص ۷۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۷۳، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۲۹، ۵۵۰، ۵۸۱، ۶۰۰ و ۸۶۴.

۱۸. صص ۷۶، ۶۳۶، ۷۴۰، ۷۴۶، ۷۸۲ و ۸۰۴.

۱۹. صص ۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۹۴ و ۲۹۱.

۲۰. قضاوت‌های او در این مورد قابل تامل است. برای مثال در باب حسنک پس از توصیف او همراه با گفتار مادر حسنک به گونه‌ای ماجرا را وانمود کرده که گویا حسنک وزیر کاملاً بی‌گناه است و این سخنان و توصیفات البته به منظور القای همدردی خواننده با حسنک ستم‌پیشه بیان شده است؛ با آنکه بیهقی از قول قاضی صاعد می‌نویسد: «ستم‌های بزرگ است از حسنک و دیگران» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۴۳) و نیز از قول خود حسنک: «... گناهان بسیار دارم» (همان: ۵۹). با این حال با توصیفات که از او می‌آورد، می‌خواهد او را فردی وطن‌دوست معرفی کند: «... و سخت آسان است بر من که این خزانه و... دارم که راه سیستان گیرم... تا ایمن باشم و... اما من روا دارم که مرا جایی موقوف کنند و بازدارند» (همان: ۵۹).

۲۱. نمونه‌هایی از این دست در نوشته‌ها و آثار تاریخی، فراوان وجود دارد. برای مثال ارزیابی‌هایی که دربارهٔ یعقوب لیث و ابومسلم خراسانی و دیگر شخصیت‌های آشنای تاریخی شده است، همه بر این نکته دلالت دارند که نوشته‌ها تقلیدی و تکراری بوده است و ژرفای وقایع نادیده گرفته شده است. همانند ارزیابی تاریخ‌نویسان از یعقوب لیث که عملکردهایی بسیار مذمت‌آمیز داشته است: «یعقوب لیث بالغ بر ۲۰۰۰ غلام داشت که نوکران و نگهبانان شخصی او بودند و همه مسلح بودند... برادرش عادت داشت که غلام‌بچگان بخرد و تربیت کند و به امرای لشکر ببخشد و آنان در خدمت امرای برای عمرو، جاسوسی می‌کردند» (باسورث، ۱۳۷۸: ۹۶). «ابومسلم... ماجراجوی فعالی بود که اصل و نسب نداشت. وی فردی بی‌رحم... بود. او سیاست‌مدار مجرب و متلون‌المزاجی بود که...»



حاضر شد به خاطر منافع عباسیان با تشکیلات مخالف اسلام هم کنار بیاید... او پروایی نداشت که عقاید اصولی دیگران را به منظور تحقق اهداف خود مورد سوءاستفاده قرار دهد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۶۰ و ۸۰). باز در منبعی دیگر آمده که ابومسلم با اندک خطایی، ندیمان خود را می‌کشت: «ابومسلم شش صد هزار عرب را در خارج از نبردها کشته است» (افتخارزاده، ۱۳۷۵: ۲۷۹). دربارهٔ برمکیان نیز همین تحریف مطلب صورت گرفته است: «برمکیان تصرف خراج‌ها را به خود اختصاص داده بودند، تا حدی که خود هارون هم به مال اندک دست نمی‌یافت و...» (انصاف‌پور، ۱۳۵۶: ۶۳۷).

## منابع

- اشپولر، برتولد (۱۳۷۵) تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، علمی و فرهنگی.
- افتخارزاده، محمود (۱۳۷۵) شعوبیه، تهران، نشر دفتر معارف.
- انصاف‌پور، غلامرضا (۱۳۵۶) دین و دولت در ایران (از اسلام تا یورش مغول)، تهران، امیرکبیر.
- باسورت، کلیفورد ادموند (۱۳۷۸) تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- بهار، محمدتقی (۱۳۶۹) سبک‌شناسی، ج ۲، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۸۴) تاریخ بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پاینده، حسین (۱۳۸۵) نقد ادبی و دموکراسی، تهران، نیلوفر.
- پناهی فردین، حسین (۱۳۹۰) «بررسی تقابل حقیقت و واقعیت در تاریخ بیهقی بر مبنای تحلیل گفتمان» جستارهای ادبی، دوره ۴۴، شماره ۲ (مسلسل ۱۷۳)، صص ۹۹-۱۲۲.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۹) لغت‌نامه، ج ۲۷، تهران، مؤسسه دهخدا.
- راوندی، مرتضی (۱۳۷۴) تاریخ اجتماعی ایران، ج ۴، تهران، نگاه.
- رضایی‌راد، محمد (۱۳۸۲) خرد مزدایی، تهران، طرح نو.
- رضی، احمد (۱۳۸۷) بیهقی‌پژوهی در ایران، رشت، حق‌شناس.
- رضی، هاشم (۱۳۷۹) حکمت خسروانی، تهران، بهجت.
- روزنتال، فرانس (۱۳۸۷) مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۸۸) تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی، تطور و دگردیسی ژانرها تا میانه سده پنجم، تهران، سخن.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵) از گذشته ادبی ایران، تهران، بین‌المللی هدی.
- سجادی، سید صادق و هادی عالم‌زاده (۱۳۸۶) تاریخ‌نگاری در اسلام، چاپ نهم، تهران، سمت.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۶) سبک‌شناسی نثر، تهران، نشر میترا.
- صادقی، مریم (۱۳۹۲) بررسی مهم‌ترین اندیشه‌های سیاسی در متون منظوم و منثور ادب فارسی در ایران تا قرن هفتم، طرح پژوهشی، تهران، دانشگاه آزاد تهران مرکزی.
- صادقی، مریم و بهاره پرهیزکاری (۱۳۸۹) «تدابیر حکومتی غزنویان در تاریخ بیهقی»، فصلنامه پژوهش ادبی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، شماره ۲۱، صص ۱۱-۴۳.
- صفا، ذبیح‌الله (۲۵۳۶) تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۸) زوال اندیشه سیاسی، چاپ دوم، تهران، کویر.
- (۱۳۸۹) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر مطالعات

سیاسی بین‌الملل.

طوسی، نظام‌الملک (۱۳۶۴) سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، علمی و فرهنگی.  
عطاردی، سمیه و مهدخت پورخالقی چترودی (۱۳۹۲) «تحلیل جنبه‌های ادبی تاریخ بیهقی بر اساس نظریه والتر بنیامین»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳۱، صص ۱۰۹-۱۳۰.

غزالی، امام محمد (۱۳۸۹) نصیحه الملوک، به کوشش قوام‌الدین طه، تهران، جامی.  
فیرحی، داوود (۱۳۷۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ یازدهم، تهران، نی.  
کالینگوود، رابین جرج (۱۳۸۹) مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی‌اکبر مهدیان، چاپ دوم، تهران، آمه.  
کسای، نورالله (۱۳۷۴) مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.  
کلیما، اوتاکر (۱۳۷۱) تاریخچه مکتب مزدک، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران، توس.  
لیکاف، جرج و دیگران (۱۳۸۳) استعاره، تهران، سوره مهر.  
مکالا، سی. بین (۱۳۸۷) بنیادهای علم تاریخ (چیستی و اعتبار شناخت تاریخی)، ترجمه احمد گل محمدی، چاپ دوم، تهران، نی.

منشی، نصرالله (۱۳۸۷) کلیله و دمنه، تهران، جامی.  
میلانی، عباس (۱۳۸۷) تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران، اختران.  
والدمن، مرلین (۱۳۷۵) زمانه، زندگی و کارنامه بیهقی، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران، تاریخ ایران.  
یاحقی محمدجعفر و مهدی سیدی (۱۳۹۰) دیبای دیداری (شرح و تصحیح تاریخ بیهقی)، تهران، سخن.

یاحقی محمدجعفر و مهدی سیدی (۱۳۸۹) تاریخ بیهقی: مقدمه تصحیح و توضیح: ج ۲، تهران، سخن  
یاوری، حورا (۱۳۸۴) زندگی در آینه، تهران، نیلوفر.



فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴: ۱۵۲-۱۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

## انحلال هویت مداح در هویت ممدوح:

### مطالعه‌ای بر پایه اشعار مدحی فرخی در دستگاه غزنوی

\* رضا زرین‌کمر

\*\* مرتضی محسنی

\*\*\* محمدرضا تاجیک

\*\*\*\* احمد غنی‌پور ملک‌شاه

### چکیده

در شعر مدحی، بر اثر آنچه منفعت مداح ایجاد می‌کند، هویت مداح در برابر هویت ممدوح رنگ می‌بازد و پسند و ناپسندهای مداح توسط ممدوح تعیین می‌شود. چنان‌که «ممدوحان در سایه» دیگر نیز تحت تأثیر خواست و اراده ممدوح اصلی در معرض مدح یا ذم قرار می‌گیرند. در این نوشتار، رابطه مداح و ممدوح و انحلال هویت مداح در «من» ممدوح بررسی شده و نمونه‌ای تاریخی در این زمینه واکاوی شده است. نمونه‌ای از انحلال هویت مداح در هویت ممدوح را می‌توان در دوران حضور طولانی فرخی سیستانی در دربار غزنویان دید؛ دورانی که سلطان محمود بر دربار غزنین حکومت می‌کرد و در سایه ارتشی نیرومند، فتوحاتی پرشمار به کارنامه سلطنت خود افزود. فرخی در این دوران علاوه بر سلطان، «دیگران»ی را نیز مدح می‌کرد که روابط ادبی‌اش با آنان تابعی از اراده سیاسی و خواست سلطان بود. نمونه‌ای از این نوع رابطه در برخورد فرخی با چرخه وزیران دولت غزنوی بررسی شده است. چرخه مورد نظر، عزل احمد حسن

---

\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران rezaza1986@yahoo.com  
\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران mohseni@umz.ac.ir  
\*\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی M\_Tajik@sbu.ac.ir  
\*\*\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران ghabipour48@umz.ac.ir

میمندی از صدارت سلطان، به وزارت رسیدن حسنک و جابه‌جایی مجدد حسنک با صدارت دوباره احمد حسن است. فرخی در مدح این «ممدوحان در سایه»، از خود اختیار و هویتی ندارد و بر اساس اختیار «ممدوح اصلی» سخن می‌گوید.

**واژه‌های کلیدی:** هویت، دیگری، مدح، فرخی، ممدوح در سایه.

## مقدمه

ستایش از مهم‌ترین دست‌مایه‌های هنر است که می‌تواند درباره پدیده‌ای طبیعی، اتفاقی تاریخی یا انسانی خاص باشد. در سراسر تاریخ تمدن بشری از روزگاران پیشین تا امروز، مداحان بی‌شماری را می‌توان یافت که برای ارباب قدرت قلمی زده، نقشی کشیده و یا پیکری تراشیده و البته در ازای آن، هوای منفعتی را در سر پرورانده‌اند.

بر اساس اسناد رسمی و قابل اعتماد تاریخی، ادبیات فارسی در دوران اسلامی با شعر مدحی آغاز شد (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۲۱۰). طی بیش از هزار سالی که از آن روزگار می‌گذرد، همواره ارباب قدرت و دربارهای کوچک و بزرگ، پناهگاهی برای شاعران بودند. تعقیب اهداف سیاسی و آرزوی جاودانگی قدرتمندان، هر چند صفحاتی سیاه در دفتر ادب پارسی به‌جا گذاشته، مایه زندگی بهتر ادیبان و حیات ادبیات در تاریخ پرفراز و نشیب این سرزمین بوده است.

فرخی سیتانی، شاعر برجسته اواخر قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم ادب فارسی، از قله‌های شعر مدحی است. زبان ساده، طبع روان و اعجاز سخنوری او هر چند در خدمت اهدافی درباری و نیاتی ظالمانه قرار گرفت، به خلق پرده‌هایی رنگارنگ و اوراقی زرین در حیات ادبیات فارسی انجامید. این شاعر معامله‌گر، طی اقامت طولانی در دربار پادشاهان غزنوی تا می‌توانست به مداحی و ستایش ارباب قدرت پرداخت و بیش از حد وهم و خیالش از ثروت‌های خون‌آلود نوامیران ترک‌نژاد غزنوی بهره برد.

## چارچوب مفهومی

### هویت مداح و ممدوح

هویت، مسئله‌ای بنیادین برای بشر است. قرار گرفتن در قامت انسان و زندگی اجتماعی، محتاج هویت‌یابی و درک هویت است. بدون شناخت هویت، زندگی بسیار دشوار و حتی ناممکن می‌شود. انسان به قدمت وجودش محتاج شناخت و درک حضور خویش بود و این جست‌وجوی اسرارآمیز هرگز او را رها نکرد.

آنچه در هویت مطرح می‌شود، «کیستی» ماست. احتمالاً نخستین پرسشی که پس از رفع مخاطرات ابتدایی زندگی به ذهن جست‌وجوگر آدمی می‌رسد، پرسش از کیستی

است. بدون پاسخ به این پرسش اساسی، زیستن فرآیندی بی‌روح، غیر موجه و ناتمام است. آدمی در جست‌وجوی پاسخ به پرسش «کیستی»، در پی آن است تا دریابد چه چیزهایی است که «من» او را ساخته است. این جست‌وجوی طولانی و دشوار در بستری از حضور «من»‌های دیگر شکل می‌گیرد. همه این «من»‌ها در جست‌وجوی کیستی خود به «دیگری» برمی‌خورند. هویت‌یابی، فرآیندی دوطرفه است که در آن باید برای شناخت خود، تشابهات و تمایزاتمان را با دیگران بشناسیم. در واقع شناخت هویت جز شناخت اشتراکات و تفاوت‌های ما با «دیگران» نیست.

کلمه هویت، در فرهنگ غربی از ریشه لاتین «Idem» می‌آید. ریشه مورد نظر، دو معنی مرتبط و تقریباً متضاد دارد. از یک طرف به شباهت و به صورت هم‌زمان بر تمایز و تفاوت نیز اشاره دارد. از این منظر مفهوم هویت نیز سویه‌ای دوگانه می‌یابد. هم بر شباهت تأکید دارد و هم بر تفاوت (جنکینز، ۱۳۸۸: ۱۷).

شناختن «کیستی» کار ساده‌ای نیست؛ چه مطالعه سوژه‌ای ناپایدار و منشورگون است که ممکن است در هر لحظه به رنگی تازه درآید یا رویی دیگر را بنمایاند. هویت مفهومی پیچیده، سیال و چندبعدی است. پیچیدگی هویت از پیچیدگی مفاهیم سازنده‌اش سرچشمه می‌گیرد. آنچه هویت را می‌سازد، دو مفهوم «من» و «دیگری» است. گره هویت در تعیین حدود «من» و «دیگری» و مرزبندی میان این دو مفهوم شکل می‌گیرد. ما به تعیین و تشخیص هویتمان نمی‌رسیم، مگر آنکه «من» و «دیگری» را بشناسیم و مرزهای میانشان را تعیین کنیم. اوصاف «من» و «دیگری» و رابطه میان این دو از مهم‌ترین مباحث مطرح در حوزه علوم انسانی است.

هویت از دو آبخور مایه شکل می‌گیرد: ۱- خودآگاهی ۲- به رسمیت شناخته شدن توسط دیگران. بدون خودآگاهی، شناخت از «من» ناممکن است. در ابتدا ما نیازمند شناختی از خویش هستیم تا بتوانیم تصویری از «من» به دست آوریم: «باب ورود به هویت، باب خودشناسی است. یعنی می‌توانیم هویت را در خودی که میان دو گیومه قرار گرفته است، خلاصه کنیم» (بیگدلی، ۱۳۸۳: ۱۷۲).



خودآگاهی هر چند شرط لازم هویت‌یابی است، کامل‌کننده این روند نیست. در کنار خودآگاهی ما نیازمند چیزی دیگر هستیم تا به هویت‌مان شکل دهیم. هویت، مفهومی اجتماعی و سیاسی است. از این جهت تصور هویت‌یابی در خلأ ناممکن است. همواره هویت در جوار «دیگران» شکل می‌گیرد و ساخته و شناخته می‌شود. تصویری که ما از «من» ساخته‌ایم، باید در آینه «دیگری» بازتابی شود. از این جهت «دیگری»، نقشی اساسی در ساختن هویت ما دارد. همواره مرزهای «من» تصور شده، در سایش با «دیگری» محدود و مشخص می‌شود. از این جهت «مهم‌ترین گره در هویت‌یابی، تمایز میان «خود» و «دیگری» است» (فرهادپور و میلانی، ۱۳۸۴: ۱۰۳).

از طرفی دیگر مفهوم هویت بسیار سیال است. آنچه «من» را می‌سازد، مجموعه پیچیده‌ای از باورها، رفتارها، عادات، آرمان‌ها، تجربیات، دانسته‌ها و مقوله‌هایی از این دست است. طبیعی است که اینها همواره دستخوش جزر و مد هستند و در بافت‌های مختلف و شرایط زمانی گوناگون تغییر می‌کنند. با تغییر این سازه‌ها، برداشت ما از هویت‌مان نیز دگرگون می‌شود. از این‌رو هویت همواره در فرآیند شدن و در مواجهه با تغییراتی ژرف است.

عوامل سازنده هویت را می‌توان به دو دسته کلی عینی، مانند مرز جغرافیایی و شکل ظاهری و ذهنی مانند باورها، آرمان‌ها و زیرمجموعه‌های فرهنگ تقسیم کرد (معینی علمداری، ۱۳۸۳: ۲۷). این عوامل منشوری همواره در کنار هم هویت ما را می‌سازند. شاید در هر برخورد یا دوره، عامل یا عواملی محدود اهمیتی بیشتر پیدا کنند، اما فروکاستن هویت به عواملی محدود، مشکل‌ساز و خطرناک است. هویت ذاتاً چندبعدی و تکثرگراست. هویت، مفهومی گفتمانی است؛ به این معنا که در فرآیندی تاریخی، معناهای متعدد می‌یابد و وابسته به بافت شکل می‌گیرد یا معنا می‌یابد. هر بافت با توجه به ارزش‌های تثبیت شده‌اش، «من» و «دیگری»های متفاوتی می‌سازد و این عاملی اساسی در تغییر و تغییر هویت است. «هویت چیزی نیست که برای همیشه به کسی داده شده باشد، بلکه در طول حیات ساخته می‌شود و تغییر می‌کند. تعلقاتی که ما با آنها به دنیا می‌آییم، چندان زیاد نیستند. علاوه بر آن همه آنها هم ذاتی و مادرزادی نیستند. معنای این

۱۳۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

تعلق‌ها را محیط تعیین می‌کند. دختر زاده شدن، در کابل و اسلو متفاوت است. یا اهمیت عضویت در قبیله در نیجریه و آمریکا اصلاً برابر نیست» (معلوف، ۱۳۸۱: ۲۷).

در جست‌وجوی معمای دشوار شناخت هویت، مسئله «دیگری» اهمیتی بسیار دارد. «دیگری» کسی است که «من» نیست. مرزهای دیگری از خارج از جسم «من» آغاز می‌شود و همه آنچه در خارج از «من» وجود دارد شامل می‌گردد. حتی ممکن است که بخشی از وجود «من» نیز در حکم «دیگری» قرار گیرد و بیگانه و غیر قلمداد شود.

تعیین «دیگری» در ساختن هویت، نقشی اساسی و محوری دارد. مرز میان «من» و «دیگری»، مرزی ثابت نیست و بر اثر تغییر شرایط و مناسبات جابه‌جا می‌شود. از این رهگذر، «هویت‌ها همواره ناخالص، سیال، گذرا، آمیخته، ناتمام و در حال بازسازی هستند و به واسطه آنچه در قالب «غیر» تصور می‌شود، تعیین و تشخیص می‌یابند» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۳).

ما به علت زیستن در کنار «دیگری»‌های متعدد در جامعه، نیاز به تنظیم روابط خود با آنها داریم. از سویی دیگر خود نیز برای «من»‌های بسیاری که با ما مرتبطند، «دیگری» محسوب می‌شویم. اینها بر اهمیت مسئله شناخت «دیگری» می‌افزاید.

وجود «دیگری»، امری عادی و پذیرفتنی است. بر پایه آنچه «من» خوانده می‌شود، شماری از این «دیگران» در چارچوبی نزدیک‌تر و شماری در زوایه‌ای متفاوت قرار می‌گیرند. آن چیزی که اهمیت دارد، نحوه رویارویی «من» با «دیگری» است؛ اینکه این برخورد بر اساس حذف و تخریب باشد، بر پایه مدارا و تحمل شکل گیرد و یا در پی شناخت و درک «دیگری» سامان پذیرد.

دیدگاه‌هایی که چندپارگی و متغیر بودن هویت را نفی و بر هویت‌های تک‌بعدی و یکپارچه تأکید و تعصب می‌ورزند، بستر مناسبی برای نفی «دیگری» فراهم می‌آورند. «هویت همگون و یک‌دست، مثلاً هویتی که منشأ آن ملت یا دین انحصارطلب است، صرفاً از طریق نفی دیگران به اثبات خویش می‌رسد. تقلیل شخصیت ما به سطح «فردیتی بی‌مایه» دیگر پاسخگوی واقعیت فردی مدرن ما نیست که مستقل از اظهارات ساده‌انگارانه

مدعیان پیچیده و مرکب شده است. پایان ایدئولوژی حاکم به صداهاى مدفون شده جانی دوباره بخشید و سطوح آگاهی لانه کرده در اعماق وجود ما فعلیت یافتند و ما را از هویت‌هایی خبردار کردند که از وجودشان آگاه نبودیم» (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

مرز من و دیگری از بحث تفاوت آغاز می‌شود. اهمیت بحث تفاوت در جایی پیش می‌آید که منفعت و فایده وجود دارد؛ یعنی در جایی که تماس میان «ما» با «دیگران» شکل می‌گیرد. در تضاد و محدودیت منافع است که شکاف‌های طبیعی میان من و دیگری تحریک و تعمیق می‌شود تا زمینه را برای دوری، عدم مدارا و حذف آماده کند. پاسخ به تفاوت می‌تواند خشونت یا تساهل باشد. «تساهل به معنای بی تفاوت بودن در قبال دیگران نیست، بلکه احترام گذاشتن به تفاوتی است که به کثرت‌گرایی فکری و فلسفی و فرهنگی و سیاسی جامعه شکل می‌بخشد» (جهانبگلو، ۱۳۸۰: ۳).

چیزی که مناسبات ما با «دیگری» را تعیین می‌کند، منفعت و قدرت است. «دیگری» برهم زنده‌اقتدار مطلق خیالی ما بر جهان است. وجود او، منفعت ما را محدود می‌کند؛ هر چند مزایای بی‌شماری هم به همراه دارد، چنان‌که زندگی بدون وجود «دیگری» ناممکن است و ما چنان‌که نتوانیم او را در کنار خود بپذیریم یا تحمل کنیم، بر اساس توازن قدرت با او برخورد می‌کنیم. مصیبت و ویرانگری هویت‌های تک‌بعدی و متصلب در همین برخورد خشونت‌آمیز با «دیگری» است. صفحات تاریخ تمدن بشری از اسطوره‌های دیرپای آفرینش تا زندگی روزمره در جهان امروز سرشار از عملکرد سوژه خودخواه و خود حقیقت‌پنداری است که ظرفیت تحمل «غیر» را ندارد؛ همه چیز و همه کس را دستخوش تدبیر و اراده خود می‌خواند و بر اساس توازن قدرت و اعمال خشونت به حذف و طرد «دیگری» روی می‌آورد.

### ادبیات مدحی

ادبیات مدحی، نوعی خاص از ادبیات است که بر اساس تعریف و نکوداشت شکل می‌گیرد. در نمونه‌های رایج آن مداح، در برابر یا آرزوی دریافت امکانات و منافع به وصف مبالغه‌آمیز محاسن یا نکوداشت‌های ممدوح می‌پردازد که لابد در موضع قدرت و مرتبه‌ای بالاتر است. این گونه ادبی و هنر جهان، قدمتی بسیار طولانی دارد و در فرهنگ

ایرانی نیز ریشه‌دار و مؤثر است. «مدیحه‌سرایان فارسی، طبقات مختلف اجتماع را در شعر خود ستوده‌اند. لیکن طبیعی است که پادشاهان، حاکمان و امیران چون از قدرت مالی و سیاسی برخوردار بوده‌اند و به خاطر موقعیت خاص خود درجه‌ای بالاتر از اجتماع خویش را داشته‌اند. شاعران مدیحه‌سرا به امید یافتن صلت یا رسیدن به درجت، قصیده‌های مدحی خود را بیشتر به این طبقه اختصاص داده‌اند» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۳۴۰).

از زمانی که شعر فارسی خود را شناخت، شاعرانی توانا در دربارها و بارگاه‌هایی نیرومند برای ارباب قدرت و ثروت شعر می‌سرودند و صله دریافت می‌کردند. در واقع «کاری که مجموعه رسانه‌های تحت کنترل و رهبری دولت‌ها، امروز انجام می‌دهند، در گذشته بر عهده جماعت شعرا یعنی شاعران درباری بوده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۵). این سنت دیرین علاوه بر آنکه موجب پیشرفت و توسعه ادبیات می‌شد، برای ممدوحان نیز منفعی چون زنده‌ماندن نام یا پیشبرد اهداف سیاسی داشت.

ارتباط مداح و ممدوح در قالب مواجهه «من» و «دیگری» قابل طرح است. «من» ستایشگر که وظیفه مبالغه و گاه دگرگون‌سازی رفتارهای «دیگری» - ممدوح - را بر عهده دارد. در اینجا صورت‌بندی و شکل‌گیری نیروهای گفتمانی با روابط عادی «من-دیگری» متفاوت است.

ادبیات درباری و مدحی به جهت ذات سیاسی و پیوند نزدیکش با منابع قدرت، ادبیاتی کاملاً حذفی، مطلق‌گرا و سیاه و سپید است. دیگرانی که در آن طرح می‌شوند، یا دوستان ممدوهند یا دشمنان او. رابطه مداح با هم‌رنگان دچار مسئله‌ای خاص نیست، تکلیف در مقابل مخالفان نیز روشن است. همه سنت‌های ادبی در خدمت استعداد مداح به کار می‌افتد، تا او بتواند دوستان ممدوح را بنوازد و دشمنانش را بکوبد. اینجا تنها یک رابطه غیر شفاف و مسئله‌دار است: رابطه مداح با ممدوح.

رابطه مداح و ممدوح، زیربنای مشخصی دارد؛ تقسیم منافع و فواید پیروزی‌ها. مداح در کنار ممدوح است تا به بهای مدح‌های دلکش و اغراق‌آمیز، صله‌ای یا امتیازی به دست آورد و ممدوح او را به درگاه آورده است تا در ازای بخشندگی و شاعرنوازی، نامش را بلند و در صورت امکان، مسیر حرکت در جهت اهداف سیاسی او را تسهیل کند. شاعر

هر چند خود سخن می‌گوید، «من» او در هویت و خواست «دیگری» (ممدوح) مضموم و پوشیده است. او مطلقاً امکان بیان احساسات و نظرات خود را ندارد، مگر اینکه گفته‌هایش در جهت خواست و رضایت پادشاه باشد. در چنین موقعیتی باید پرسید، «من» و «دیگری» چگونه تبیین می‌شوند؟

اگر تقسیم «من» و «دیگری» بر مبنای جهت‌گیری منافع باشد، ممدوح و مداح در یک طرف قرار می‌گیرند. آنچه «من» مداح می‌گوید، در جهت خواست و آمال «من» ممدوح («دیگری») است. اینجا دیگر مرزها نامشخص و محو می‌شود و «من» و «دیگری» یا مداح و ممدوح، دچار نوعی ادغام می‌شود.

در این حالت دیگر «من» مداح و «دیگری» ممدوح درهم فرومی‌روند و فارغ از دوگانگی آشکار، یک «من» تازه که تقریباً همان «من» ممدوح است، از آن بیرون می‌آید. در این فرآیند معامله‌ای، هویت مداح دچار گسستگی می‌شود و نقش و نمایی از آن باقی نمی‌ماند. این «من» جدید دیگر با همه‌توان و امکاناتش در مقابل «دیگری»‌های مرزبندی شده ممدوح قرار می‌گیرد و با استانداردها و معیارهای ممدوح به کنش می‌پردازد. هر چند مداح سخن می‌گوید، «من» گوینده و نای نوازنده، ممدوح است.

### پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی درباره بررسی «من» مداح با رویکردهای هویتی در مقالات و کتب فارسی مشاهده نشده است، هر چند درباره برخی از مسائل مطرح‌شده در این مقاله، اشاراتی شده است. از آن جمله می‌توان به اشارات سید جعفر شهیدی درباره ادبیات مدحی در دوره مورد مطالعه این نوشتار در مقاله «تطور مدیحه‌سرایی در ادبیات فارسی» از کتاب «از دیروز تا امروز» اشاره کرد. همچنین غلام‌حسین یوسفی در کتاب «فرخی سیستانی»، ذیل بیان محدودیت‌های مداح به مشکل فرخی در مدح وزرای جایگزین‌شده اشاره کرده و به تحلیل آن در قالب پیروی مداح از پادشاه پرداخته است. مقاله «بررسی نقش وزیران ایرانی در احیا و گسترش هویت ملی» نوشته رضا ستاری و مراد اسماعیلی نیز به جایگزینی وزرا و وزیرکشی در دوران غزنوی توجه نشان داده است.

## نقد و بررسی

### فرخی در دربار غزنویان

مورد خاصی که از روابط ممدوح و مداح طرح می‌شود، مربوط به فرخی و حضورش در دربار غزنویان به‌ویژه دوران حکومت محمود غزنوی است؛ سلطان ظفرمندی که بیش از همه اسلاف و اخلافش، صفت شاعرپروری و هنردوستی را یدک می‌کشید؛ تا جایی که مورد حسرت شاعران آینده و مثالی برای قیاس بخشندگی پادشاهان بعدی شده است<sup>(۱)</sup>. در دربار سلطان محمود، شاعران بسیاری مقیم بودند که شمار آن را تا عدد مبالغه‌آمیز چهارصد نوشته‌اند (میرباقری‌فرد و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۷۴)؛ شاعران زبده و سخن‌سرایی که در درگاه سلطان می‌زیستند و در عوض پیشبرد مطامع او به شاعری می‌پرداختند. این شاعران همه توان و استعدادشان را در ایجاد رابطه‌ی حسنه با ارباب قدرت و دریافت صلح‌های چشمگیر در قبال مداخل مبالغه‌آمیز به کار می‌بردند: «شعرا و ارباب ذوق، به جای هدایت فکری و اخلاقی زمامداران و توده‌ی مردم با مدهانه و چاپلوسی، به فساد و انحراف آنان و ثروت و دارایی خود می‌افزودند» (راوندی، ۱۳۷۴: ۱۹۱). دربار بخشنده‌ی غزنویان نیز پناهگاهی امن برای خیل سخن‌سرایانی بود که رؤیای زندگی در ناز و نعمت، کام‌های گهربار و طبایع ابریشمینشان را آماده و حاصل‌خیز کرده بود. در این میان فرخی سیستانی از همه نام‌آورتر و برای دوران ما شناخته‌شده‌تر است. آنچه فرخی را به موردی مناسب و قابل تأمل برای بررسی تبدیل می‌کند، مجموعه‌ای به هم پیوسته از چند عامل است، که می‌توان آنها را به دو دسته‌ی مشخص تقسیم کرد:

**الف) عوامل درونی و فردی:** قدرت شاعری و توانایی زبانی کم‌نظیر فرخی، علاوه بر شیوایی و جذابیت هنری شعرش، موجبات توجه ویژه و کم‌سابقه‌ی قدرتمندان و دیگر شاعران هم‌عصر حتی آیندگان را برانگیخت. جایگاه فرخی را در ادب پارسی چنین دانسته‌اند: «همان سادگی و لطف ذوق و رقت احساسات و شیرینی بیان را که سعدی در میان غزل‌سرایان دارد، فرخی در میان قصیده‌گویان داراست» (صفا، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

استادی و تسلط فرخی زمینه‌ی تولید شمار زیادی از زبده‌ی اشعار مدحی را پدید آورد و از طرف دیگر نیز توجه بسیاری از ارباب قدرت و تمکن را جلب کرد. در این رابطه

دو طرفه، علاوه بر تبادل بسیار داده‌های ادبی، سیاسی و اقتصادی، بخشی چشمگیر و شایان مطالعه از تکوین و رشد ادبیات مدحی و درباری شکل گرفت.

ب) **عوامل بیرونی و اجتماعی:** علاوه بر همه توانمندی ادبی و استواری کلام، قرار گرفتن فرخی در بستری مناسب، ارزش داده‌ها و چشمگیری آورده‌های او را افزود. حضور در درباری بسیار نیرومند و ثروتمند که بیش از همیشه محتاج هویت‌سازی، معروفیت و پررنگ‌سازی مرزهای وجودی با «دیگری» بود، اهمیت فرخی و شعرش را دوچندان کرد. از طرفی دیگر اهمیت رسانه‌ای و اجتماعی شعر در دوران فرخی به پیشبرد برنامه‌اش، کمکی شایان کرد. شعر فارسی در آن دوران از مراحل ابتدایی خود گذشته بود و راه اعتلا را در پیش می‌گرفت. همچنین مراکز قدرت و ثروت بسیاری نیز به حمایت از شعر کمر بسته بودند که شاید نمونه برجسته و کم‌نظیر تاریخی آن همان تخت‌گاهی باشد که فرخی در آنجا می‌زیست.

گویا فرخی پس از رها کردن شغل آبرومند و کم‌درآمد دهقانی، چند ممدوح را آزمود و در نهایت در غزنین، کعبه آرزویش را یافت. او به همراه پادشاه به شکار و جنگ می‌رفت، در مجالس خصوصی دربار شرکت می‌کرد، با خاصان و فرزندان پادشاه به نشست و برخاست می‌پرداخت (فروزان‌فر، ۱۳۸۷: ۱۱۸) و در جریان برنامه‌های بلندمدت حکومت قرار می‌گرفت. از این رهگذر، شاعر سخن‌گستر سیستانی، الماس‌های کلام را به پای امیر، امیرزادگان، خاصان و همراهان پادشاه می‌ریخت. در این روند علاوه بر مال و مکننت بسیاری که برای دهقان سیستانی حاصل می‌شد، دربار غزنین نیز این امکان را داشت که پایه‌های بسیار لرزان هویتی خویش را مستحکم کند، زشت‌کاری‌ها و جنایاتش را مشروع و دلخواه جلوه دهد، نام خود را ارتقا بخشد و جاودان سازد، بر شکوه و اقتدارش بیفزاید، زمینه را برای برنامه‌های آتی سیاسی آماده کند و نیازمندی‌های سیاسی، دیپلماتیک و گفتمانی خود را رفع کند.

بی‌تردید پادشاه‌های بی‌نظیری که سلطان محمود در ازای این خدمات به شاعرانی چون فرخی سیستانی و عنصری بلخی می‌بخشید، ارزش پیشبرد آن منافع سیاسی بلندپروازانه را داشت. از این‌رو دربار غزنین قبله حاجات شاعرانی بود که گاه از سیستان و بلخ به آن دیار کوچ می‌کردند و گاه از ری برای امیران غزنین شعر می‌فرستادند.

فرخی چنان که خود تصریح کرده است، مردی از دیار سیستان بود (فرخی، ۱۳۸۵: ۱۹۴). با توجه به اطلاعات محدود غیر موثق<sup>(۲)</sup> به دهقانی اشتغال داشت. مزد اندک فرخی هر چند کفاف مخارج زندگی ساده او را می‌داد، پس از ازدواج دیگر جواب‌گوی نیازهایش نبود. پس تدبیری دیگر اندیشید. از سر فقر و نداری به شاعری روی آورد و رهسپار دربار امیرنشینان چغانی شد. جالب آنکه از اولین شعر منسوب به فرخی مشخص است که او کارش را از گونه تجارت می‌دانست و به سود سرشار آن نیز امیدوار بود: «این را تو از قیاس دگر حله‌ها بدان» (همان: ۳۲۹).

مسئله اقتصاد، سایه پررنگی بر شعر و زندگی فرخی انداخته بود. در ورود فرخی به دستگاه چغانیان، کدخدای امیر چغانی از دیدن شاعر سیستانی تعجب کرد: «سر پای و کفش بس ناخوش و شعری در آسمان هفتم» (نظامی عروضی، ۱۳۸۵: ۵۹). ظاهر نامناسب شاعر آنچنان با شعر دلچسب او فاصله داشت، که کدخدای چغانیان اصالت شعرش را باور نمی‌کرد. البته فرخی از آزمون چغانیان به خوبی گذشت و مورد التفات امیرنشینان فرارود قرار گرفت. اندک‌اندک کار «حله‌فروش سیستانی» بالا گرفت و به دربار غزنین رفت، جایی که شوکت و ثروت انتظارش را می‌کشید.

فرخی، کالایی شایسته به بازار غزنین برد؛ جایی که خریدارانی بخشنده و بادرایت انتظارش را می‌کشیدند. شاعر تنگ‌دست سیستانی از نردبان ثروت و دولت غزنویان بالا رفت و ترکان غزنوی را از نردبان شهرت و قدرت بالا برد؛ معامله‌ای دوطرفه و پرسود.

#### «ممدوح اصلی» و «ممدوح سایه»

فرخی در دربار غزنین کاری جز شعر سرودن نداشت. این کار هم در مواقعی خاص چون نیازهای سیاسی، اتفاقاتی چون تولد و مرگ بزرگان، تهنیت عیدها و گاه رفع حاجات شخصی خلاصه می‌شد. سلطان محمود غزنوی تنها ممدوح فرخی نبود و شاعر سیستانی خود را از دست‌های بخشنده ممدوحان بسیاری جز سلطان نیز بی‌بهره نمی‌گذاشت. او در اوقات فراغت از مدح سلطان، وزیر و ندیم پادشاه تا شاهزاده و وزیرزاده را مدح کرد و همه را با صفاتی یکسان چون رادمردی، کفایت و فرهیختگی می‌ستود.



بافت یک‌نواخت و ثابت مدح که وظیفه‌اش تعریف و تمجید مبالغه‌آمیز از ارباب قدرت است، با بافت متغیّر و ناپایدار قدرت سیاسی که همواره در فرآیند حذف و جابه‌جایی است سازگاری ندارد. تلاطم‌های سیاست و قدرت سیاسی بارها رأس هرم قدرت و قاعده‌های نزدیکش را تهدید و چه بسا که جابه‌جا می‌کرد و در این بستر مواج و طوفانی، شاعر مداح وظیفه‌دشوار همواره مدح کردن را بر عهده داشت. در واقع باید در ازای ثروتی که مثلاً از سیستان به دنبالش آمده بود، «حله‌های زربفت» خود را در مدح جایگاه‌های قدرت می‌فروخت، فارغ از آنکه ستاینده‌گانش مرتباً عوض شوند.

این تجربه بارها بر فرخی سیستانی گذشته بود. او سال‌های بسیاری در جوار قدرت غزنین، به مداحی مشغول بود و با سنت‌ها، زبان و رویکردی یکسان، به مدح صاحبان متعدد و متغیّر جایگاه‌های یکسان می‌پرداخت. مداح، خود هویت و «من»ی نداشت که بر مبنای آن «دیگری» بسازد. چشم او به اراده و «من» سلطان بود تا باب میل خشن و خونریز او، به حذف «دیگری»های مورد نظر همایونی بپردازد. این «دیگری» بر اساس طبع متلون سلطان، بسیار متغیّر بود: گاه شاهزاده‌ای که پدر بر او خشم می‌گرفت، گاه برادر عزیزی که مورد غضب واقع می‌شد، گاه ندیمی که غضب سلطان را برمی‌انگیخت و گاه وزیری که مورد حسادت یا سوءظن امیر می‌افتاد. این «دیگری» به سرعت توسط دستگاه رسانه‌ای ممدوح، حذف و زمینه برای مدح احتمالی جانشینانشان فراهم می‌شد. فرخی همواره سلطان را به عنوان «ممدوح اصلی» داشت و دیگر ممدوحان برای او «ممدوح در سایه» تلقی می‌شدند. آنچه برای او تعیین‌کننده و جواز مدح به شمار می‌رفت، رضای خاطر و هم‌راستایی با منافع ممدوح اصلی بود. او اگر نظر یا اراده متفاوتی هم داشت، آن را پنهان می‌کرد و اراده و سیاست سلطان را پیش می‌گرفت. در چنین رابطه‌ای، «من» شاعر تنها انعکاسی نخنما از «من» سلطان به عنوان ممدوح اصلی است.

ممدوحان سایه نیز در مدایح فرخی، به مانند زندگی سیاسی‌شان تابع اراده و خواست ممدوح اصلی بودند. در صورت رضایت او، مورد مدایح مبالغه‌آمیز واقع می‌شدند و در صورت عدم رضایت پادشاه، مورد هجوهای سنگین. آنچه اهمیت داشت، «من» ممدوح اصلی بود، نه «من» شاعر و مرزبندی او با «دیگری».

آنچه تعیین‌کننده شدت این انحلال هویتی است، میزان قدرت ممدوح اصلی است؛ چنان‌که می‌توان در جنس مدایح فرخی در دوران محمود و مسعود غزنوی تفاوت قایل شد. هرچه رأس هرم قدرت، اطلاق و شدت بیشتری داشته باشد، میزان انحلال «من» مداح در «من» ممدوح بیشتر است.

### چرخه وزیران

حکومت غزنوی، ماشینی نظامی - تبلیغی بود. اداره سرزمین‌های وسیع و متنوع غزنویان توسط دیوان وزارت انجام می‌شد. در این دستگاه عریض و طویل، وزیر اعظم که «صاحب دیوان» خوانده می‌شد، مقامی برتر داشت؛ جایگاهی که قدرتی بسیار به همراه می‌آورد و وزیر اعظم تنها به پادشاه پاسخگو بود. این نوع دیوان‌سالاری که در واقع ادامه تشکیلات اداری دولت سامانیان بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۴۲۱)، در بسیاری از موارد به توازی قدرت پادشاه و وزیر و یا تصور این امر در ذهن پادشاه می‌انجامید. در این میان عرصه برای تمامی و سخن‌چینی فراهم بود و این روند، زمینه را برای کنار گذاشتن و نابود ساختن وزیر فراهم می‌ساخت. سابقه دیرین وزیرکشی در دوران اسلامی، گواه روشنی بر سرانجام خطرناک صاحب این دیوان پرشکوه است.

بسیارند وزیرانی که به جرم‌هایی مختلف مورد غضب پادشاه و حذف توسط او واقع شدند. وزیران دوره اوج حکومت غزنوی نیز عمدتاً چنین سرنوشتی داشتند. فرخی در درباری می‌زیست که پادشاهی قدرقدرت، هیچ حد و مرزی برای اجرای اراده مطلق و بی‌چون و چرایش نداشت.

از طرفه اتفاقاتی که در این میان افتاد، جابه‌جایی در نزدیک‌ترین جایگاه به رأس هرم قدرت و بازگشت برخی عناصر طردشده گذشته بود. اینجا شاعر مداح با دشواری کم‌نظیر و به ظاهر حل‌ناشدنی مواجه می‌شد. این داستان از خلع و برکناری وزیران در دستگاه غزنوی مایه می‌گرفت. وزیرکشی، رسمی دیرین در نظام‌های دیوان‌سالاری بود (ر.ک: ستاری و اسماعیلی، ۱۳۹۱). نمونه‌های معروف آن نیز قلع و قمع خونین خاندان برمکی در زمان هارون عباسی و جوینیان در زمان حکومت ایلخانی است. دوران غزنوی نیز دورانی سیاه برای صاحبان دستگاه وزارت بود.

قدرت مطلقه پادشاه هیچ معارض و شریکی را در قدرت نمی‌تافت. دستگاه وزارت به جهت سازوکار خاصش به شخص وزیر قدرت بسیاری می‌داد. در حکومتی مانند غزنویان، پادشاه، عنصری نظامی و وزیر، عنصری فرهنگی بود. این جایگاه عالی وزیر در کنار قدرت بسیارش (که تنها او را زیردست پادشاه قرار می‌داد و از دیگر مقامات بالاتر می‌نشاند (فروزانی، ۱۳۹۱: ۳۷۶) زمینه را برای دوگانگی میان پادشاه و وزیر فراهم می‌کرد. قدرت و ثروت وزرا در کنار تمامی و سخن‌چینی رقیبان سیاسی، زمینه را برای معارض پنداشتن وزیر از سوی پادشاه و حذف و طردش آماده می‌ساخت. این خطرات در دوران حاکم خودخواه و مطلق‌ی چون محمود فزونی داشت: «محمود مدعی است که وزرا ضرورتاً دشمنان پادشاهند و رییس دبیران او تصدیق می‌کند که وزیر مسلماً در قدرت خداوند خود سهیم است، به طوری که مداخله او در قدرت موجب نفرت پادشاه از وزیر می‌شود» (باسورث، ۱۳۸۸: ۶۷).

نظامی چون حکومت غزنوی که دوران مملو از بی‌اعتمادی و جاسوسی میان خاندان حاکمه بود، حتماً بستر نامناسبی برای روابط پادشاه و وزیر فراهم می‌ساخت. نمونه تاریخی مورد مطالعه ما از چنین محیطی برخاسته است.

ممدوح اصلی فرخی، سلطان محمود غزنوی، در سال ۴۰۱ ه.ق ابوالعباس اسفراینی را از صدارت خلع و جایگاهش را به احمدبن حسن میمندی سپرد. اسفراینی به بهانه سرپیچی از دستور پادشاه و اتهام فساد مالی پس از سال‌ها خدمت به سلطان محمود، در زیر داغ و درفش دژخیمان او جان سپرد (فروزانی، ۱۳۹۱: ۳۷۹). از دیوان فرخی و غیبت مدایحی در باب شخص ابوالعباس اسفراینی، برمی‌آید که او در دوران اسفراینی حضور پررنگی در دربار غزنین نداشته است. غلامحسین یوسفی نیز تاریخ ورود او را به دربار غزنین حوالی ۴۰۵ یا ۴۰۶ ه.ق تخمین زده است (یوسفی، ۱۳۶۸: ۱۳).

پس از اسفراینی، احمد حسن میمندی که پیشتر سمت فرماندهی نظامی (دیوان عرض) را بر عهده داشت، عهده‌دار وزارت شد. گویا احمد حسن با سلطان در یک مکتب‌خانه درس خوانده بود (فروزانی، ۱۳۹۱: ۳۷۹) و پدر او نیز از عاملان حکومت بود؛ هر چند پدرش نیز به جهت تهمت مصادره اموال حکومت (پادشاه) توسط سبکتگین به دار آویخته شده بود (باسورث، ۱۳۸۸: ۶۹). صدارت طولانی خواجه احمد حسن، با پیروزی‌های

هند همراه بود و دولت غزنوی در اوج افتخار و قدرت روزگار می‌گذارانند. بازار مدح فرخی در این روزگار بسیار گرم بود. در سایه غارت‌های هندوستان، دستان بخشنده شاه و وزیر او را نیز همچون شعرش به «آسمان هفتم» رسانده بودند و اوقاتی خوش می‌گذارند. از این‌رو شریطه‌های آبدار قصیده‌های دلکشش مملو از آرزوی بقا و جاودانگی شاه و وزیر بود. احمد حسن از مهم‌ترین ممدوحان فرخی به شمار می‌آید.

روزگار ناپایدار سیاست با روند یک‌نواخت شعر فرخی موافق نبود. سلطان که شاعر مداح، هویتش را از او می‌گرفت، نسبت به میمندی بددل شد و وزیر نیرومندش را در سال ۴۱۶ ه.ق در قلعه کالنجر هندوستان زندانی کرد. جانشین خواجه احمد حسن، جوانی مورد اعتماد سلطان از خانواده‌ای معروف بود؛ ابوعلی حسنک میکال نیشابوری؛ مردی که سلطان از سر محبت او را حسنک خطاب می‌کرد. کار فرخی بسیار دشوار شد. خواجه احمد حسن که سال‌ها ممدوح بخشنده فرخی بود، در مقابل ممدوح اصلی او قرار می‌گرفت و تابش خورشید خشم سلطان، سایه آرام خواجه را نابود کرد. دیگر فرخی ممدوح در سایه دیگری یافت و باید در قالب مدح حسنک به تحقیر و تخریب عملکرد احمد حسن می‌پرداخت؛ زیرا مداح خود استقلال عقیده‌ای ندارد و ناچار است مرزهای هویتی و خوب و بد را با نظر ممدوح اصلی تعیین کند. او نیز به خوبی از عهده تکلیف جدیدی که برایش رقم خورده بود، برآمد و چنان‌که خواهیم خواند، حسنک را به عدل و داد ستود و احمد حسن را به بی‌رسمی و ناکارآمدی نواخت.

روزگار نامساعد برای فرخی بسیار بدتر شد. شاید یک‌بار تغییر نظر را بشود به گونه‌ای پنهان کرد؛ اما با دوباره شدن این رویداد، چه می‌شود کرد؟ با مرگ سلطان محمود، میان دو پسر او نزاع درگرفت و در نتیجه مسعود بر محمد - که سفارش‌شده پدر بود - چیره شد. فرخی خود این دو امیر به‌ویژه محمد را مدح‌های سنگین گفته بود، اما می‌شد این قضیه را با توجیه وصیت سلطان ماضی پوشش داد. مشکل از آنجا شدید شد که مسعود با چیرگی بر محمد، نزدیکان او را که یاران سابق پدرش بودند، تار و مار کرد و زمینه‌ای برای پایه‌گذاری قدرتی تازه پدید آورد. در این دگرگونی‌ها، حسنک نیشابوری با پاپوش قرمطی بودن بر دار رفت و خواجه احمد حسن از زندان هندوستان دوباره بر بالش وزارت تکیه زد (۴۲۲ ه.ق). در اینجا دوباره ممدوح اصلی (مسعود) هویت

جدیدی به ممدوحان در سایه داد. اگر اشعار مدحی فرخی در باب حسنک و بدگویی او از دوران احمد حسن نبود، چه ممدوح سایه‌ای بهتر از احمد حسن برای فرخی وجود داشت؟ فرخی خود عمرش را مصروف در مدح وزیر و خاندانش می‌دانست<sup>۳</sup>، اما با وجود آن اشعار، اوضاع دشوار بود. البته فرخی سر در لحاف فراموشی کرد و همان روند پیشین را ادامه داد، کوفتن حسنک و برآوردن خواجه احمد حسن. نگاهی به روند این مدایح درهم و چرخش فرخی به خوبی نشانه هویت محوشده مداح در اراده و هویت ممدوح است:

#### دوره اول صدارت میمندی

زمانی که احمد حسن در دوران اول صدارتش بود، فرخی او را به دادگری، بخشش و کفایت می‌ستود، دوران او را دوران آسایش می‌دانست و دیوانش را بر پایه نظم و داد معرفی می‌کرد. حتی دست میمندی را در دست خدا می‌نهاد و دولت او را دولت اسلام می‌خواند. آرزوی فرخی، جاودانگی امارت محمود و صدارت میمندی بود:

تا او نشسته باشد شاد اندر این مکان	شور و بلا ز جای نخواهد به پای خاست
اندر سلامت همه کس را سلامت است	واندر بقاش دولت اسلام را بقاست
گرچه بود وزارت او حشمت بزرگ	این حشمت و وزارت او حشمت خداست
دائم تو را وزارت و شه را شهنشهی	پیوسته باد کین دو همی آرزوی ماست

(فرخی، ۱۳۸۵: ۲۴)

فرخی وزارت میمندی را برکتی بزرگ می‌دانست و او را بهترین وزیران همه دوران می‌خواند. اثر وزراتش را نیز آبادانی و نیکویی جهان می‌دانست:

هیچ شه را چنین وزیر نبود	مملکت‌دار و کار ملک طراز
در همه چیزها که بینی هست	خلق را عجز و خواجه را اعجاز
تا ولایت بدو سپرد ملک	گشت گیتی چو کلبه بزاز

(همان: ۲۰۲)

۱۴۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
مداح سیستانی، ممدوح در سایه خود را چنان بالا می‌برد که مدحش را وظیفه  
خویش تا پایان زندگی می‌شمارد، بالش صدارت را در آرزوی تکیه‌زدن می‌مندی تصویر  
می‌کند و مدحش را در حد نماز عزیز می‌داند:

در همه عمر نرفتست و از این پس نرود  
تا برین بالش بنشسته نگفتست کسی  
هرکه این بالش و این صدر طلب کرد همی  
لاجرم بر در ایوان ملک مدح و ثناست  
شکر تو بر ما فرض است چو هر پنج نماز  
بیشتر گردد هر روز و نگیرد نقصان  
(فرخی، ۱۳۸۵: ۳۰۶)

### دوره صدارت حسنک

با این همه مدایح دلکش که دوام می‌مندی را تا قیامت و مقامش را تا حد مرتبه  
قدیسان و خاصان درگاه الهی می‌رساند، پس از عزل می‌مندی و جانشینی حسنک، شاعر  
مداح، دوران جدید را با صفاتی همچون دوران پیشین می‌ستود و از بی‌رسمی‌های دوران  
می‌مندی یاد می‌کرد.

در قصیده شماره ۹۳ که به نظر می‌رسد در باب انتخاب حسنک به وزارت و خلع  
می‌مندی سروده شده است، فرخی آشکارا حسنک را شایسته‌ترین فرد برای وزارت  
می‌نامد و دوران می‌مندی را دوران ستم و دزدی می‌شمارد؛ دورانی که در کارها خمی  
افتاده بود که با کفایت حسنک استوار و درست خواهد شد:

نیک اختیار کرد خداوند ما وزیر  
چون او نبوده‌اند اگر چند آمدند  
چونان که چون ملک، ملکی نیست در جهان  
این بود ملک را به جهان وقتی آرزو  
اکنون جهان چنان شود از عدل و داد او  
گر در گذشته حمل غنی بر فقیر بود  
آن روزگار شد که همی بود روز و شب  
کاری که چون کمان به زه، خم گرفته بود  
زین اختیار کرد جهان سر به سر منیر  
چندین هزار مهتر و چندین هزار میر  
همچون وزیر او به جهان نیست یک وزیر  
وین بود خلق را همی همواره در ضمیر  
کآهو بره مکد مثل از ماده شیر، شیر  
امروز با غنی متساوی بود فقیر  
بیچاره‌ای بدست ستمکاره‌ای اسیر  
اکنون شود به رای و به تدبیر او چو تیر

صدر وزارت آن چه همی جسته بود یافت  
ای صدر کام یافته! منت همی‌پذیر  
از چند سال باز تو امروز یافتی  
آن مرتبت کزان نبود مر تورا گزیر  
مقدار تو بزرگ شد از خواجه بزرگ  
چونان که چشم‌های بزرگان بدو قریر  
(فرخی، ۱۳۸۵: ۱۹۰)

فرخی در قصیده‌ای دیگر حسنک را شیر و اسلافش (میمندی) را روباه می‌خواند:  
در مرغزار ملک خرامنده گشت شیر  
آن روزگار شد که تهی بود مرغزار  
آن روبهان گه جایگه شیر داشتند  
اندر شدند خوار به سوراخ‌ها چو مار  
(همان: ۱۹۲)

در قصیده‌ای دیگر ضمن دعا به بقای صدارت حسنک، از اوضاع ویران سیستان در  
زمان گذشته و آبادانی شهرش در دوران وزیر نیشابوری می‌گوید:  
ملک سلطان را به عدل و داد خود آراسته  
چون مشاطه نوعروسان را به گوناگون گهر  
من قیاس از سیستان آرم که آن شهر منست  
وز پی خویشان ز شهر خویشان دارم خبر  
بر شه ایران حدیث سیستان پوشیده ماند  
سال‌ها بودند مسکین از غم و در خون جگر  
چون شه مشرق وزارت را به خواجه باز داد  
بیشتر شغلی گرفت از شغل خواجه، بیشتر  
خانه‌ها آباد گشت و کاخ‌ها برپای شد  
با خضر شد بار دیگر خانه‌های بی‌خضر  
روزگار سیستان را با نکویی عدل او  
باز شناسم همی از روزگار زال زر  
(همان: ۱۹۴)

#### دوره دوم صدارت میمندی

با بازگشت مجدد میمندی و بر دار رفتن حسنک، شاعر دوباره الگوی پیشین را تکرار  
کرد؛ پایان دوران فساد و بی‌رسمی و آغاز روزگار عدالت و انتظام. فرخی چنان بی‌پروا از  
بدی‌های دوران حسنک و عدالت‌گستری و شایستگی میمندی می‌گوید که گویی  
سراینده ابیات پیشین، هیچ نسبتی با او ندارد.  
شاعر سیستانی در مدح خواجه احمد حسن چنان اوج می‌گیرد که او را در ردیف  
پیامبران می‌نشانند. گویی که روزگاری نگذشته است و آدمیانی آن را شاهد نبوده‌اند:  
گر به رادی و هنر پیغمبری یابد کسی  
صاحب سید سزا باشد که پیغمبر شود

۱۴۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴ —————  
تا وزارت را بدو شاه زمانه باز داد      زو وزارت با نبوت هر زمان هم‌بر شود  
(فرخی، ۱۳۸۵: ۵۱)

فرخی در قصیده‌ای دیگر که برای عید فطر سروده است، احمد حسن میمندی را عامل پیروزی‌های دوران محمود خواند و گریزی به بی‌عدالتی دوران حسنک و عدالت‌گستری میمندی زند. طنز اینجاست که فرخی خود را از مخالفان حسنک می‌شمارد:

او همان است که محمود جهان را بگشود      سبب او بود به فرخ پی او یافت ظفر  
تا نصیحت گر او بود بر او بود پدید      چون نصیحت ببرد آمد در کار غیر  
رسم و آیین تبه گشته بدو گردد راست      در جهان عدل پدید آید و انصاف و نظر  
ای به تو تازه کریمی و به تو تازه سخا      کردمی دایم از آن کس که جز این بود حذر  
(همان: ۱۵۶)

فرخی سیستانی در قصیده شماره ۷۵، در دورانی که ممدوح اصلی عوض شده است (از محمود به مسعود) از فرجام عزل میمندی برای محمود می‌گوید و دوران حسنک را دوران ویرانی و دزدی از بیت‌المال می‌خواند. فرخی که پیشتر میمندی و همکارانش را روبا خوانده بود، حسنک و عمالش را گرگان رباینده دینار می‌نامد و آنان را به نقدی گزنده می‌کشد:

تا سایه او دور شد از دولت محمود      دیدی که جهان بر چه نمط بود و چه کردار  
بی‌سایه و بی‌حشمت او ملک جهان بود      چون خانه که ریزان شود او را در و دیوار  
لشکر به خروش آمده و خلق به جنبش      وز روی دگر گشته خزانه همه آوار  
بی‌آنکه درآید به خزانه درمی سیم      اندر همه گیتی نه درم ماند و نه دینار  
اکنون که بدین دولت باز آمد بنگر      تا چون شود این ملک فرو ریخته از بار  
عدل آمد و امن آمد رستند رعیت      از پنجه گرگان رباینده غدار  
دندان همه کنده شد و چنگ همه سست      گشتند چو کفتار کنون از پی مردار  
شش سال به کام دل و آسانی خوردند      باید زدن امروز چو استر همه نوشخوار  
بسیار بخوردند و نبردند گمانی      کز خوردن بسیار شود مردم بیمار  
(همان: ۱۵۷)



گویا آنچه اهمیتی ندارد، واقعیت است؛ زیرا هویت مداح تحت نگاه و هویت ممدوح اصلی شکل می‌گیرد و مناسباتش با ممدوحان سایه در اثر تشخیص و مرزبندی «من»ی سامان می‌پذیرد که خارج از تسلط و دسترس اوست.

### نتیجه‌گیری

مداح با ممدوحان فراوانی روبه‌رو است. ممدوحان او بر اساس قدرت به دو دسته تقسیم می‌شوند: «ممدوح اصلی» و «ممدوحان در سایه». چنان‌که رأس هرم قدرت دچار تغییر نشود، ممدوحان در سایه با نظر و اراده ممدوح اصلی تعیین می‌شوند. مداح در واقع هویت خود را در معامله‌ای منفعتی به هویت ممدوح اصلی می‌فروشد. در چنین شرایطی دوگانه «من - دیگری» برای مداح و ممدوح اصلی معنا ندارد. آنچه از سوی مداح سخن می‌گوید، نه «من» او که «من» ممدوح اصلی است. از سوی این «من» است که مرزهای هویتی و نحوه مواجهه مداح با «دیگری» مشخص می‌شود.

چنان‌که در نمونه مطرح شده آمد، فرخی فارغ از حق و لیاقت وزیران سلطان، تنها بر پایه صلاح‌دید و مرزبندی ممدوح اصلی به موضع‌گیری علیه «دیگری» می‌پرداخت، هر چند آن «دیگری» کسی باشد که سابقه مداحی‌اش را دارد و بارها او را به کفایت و حق داشتن بر خود ستوده است. «ممدوح در سایه» به عنوان «دیگری» توسط «من» ممدوح اصلی مشخص می‌شود. برای فرخی حقیقت عملکرد وزیران مطرح نبود، بلکه مطامع سیاسی سلطان را باز می‌نمود. مطالعه مدایح فرخی در امتداد جابه‌جایی‌های میمندی و حسنگ، آشکارا وضعیت دشوار «من» مداح و انحلال آن در «من» ممدوح اصلی را به نمایش می‌گذارد.

### پی‌نوشت

۱. برای نمونه می‌توان از حسرت و حسادت خاقانی شروانی نسبت به عنصری یاد کرد. او در قصیده‌ای به ردیف «عنصری»، او را نازپرورده‌ناشایست الطاف محمودی و بسیار فروتر از خود می‌داند:

ز محمود کشورستان عنصری	به دور کرم بخششی نیک دید
ز یک فتح هندوستان عنصری	به ده بیت صد بدره و برده یافت
ز زر ساخت آلات خون عنصری	شنیدم که از نقره زد دیگدان
خسک ساختی دیگدان عنصری	اگر زنده ماندی در این دور بخل
بزرگ آیت و خرده دان عنصری	نبودست چون من گه نظم و شعر
به دولت شدن کی توان عنصری	به دانش توان عنصری شد ولیک

(خاقانی، ۱۳۵۲: ۳۸۹)

و یا نگاه تحسین‌آمیز شاعران دوره قاجار مانند قآنی شیرازی از شاعران عهد ناصری را مثال آورد:

به مدح عنصری امروز افتخار کند	سپهر زان همه دلکش قصور محمودی
به شعر انوری امروز اختصار کند	جهان ز آن همه آوازسنج سنجر شاه

(قآنی شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

۲. چنان‌که در مقدمه کتاب «چهار مقاله» به قلم محمد قزوینی آمده است، اصالت اظهارات تاریخی مؤلف کتاب چندان قابل استناد نیست. به بیانی دیگر، اهمیت داستانی اثر چربش چشمگیری بر اعتبار تاریخی‌اش دارد: «از تتبع و تصفح دقیق چهارمقاله معلوم می‌شود که نظامی عروضی با وجود علو مقام وی در فضایل و تقدم وی در فنون ادبیه، در فن تاریخ ضعفی نمایان داشته و اغلاط تاریخی از قبیل تخلیط اسمای اشخاص مشهور به یکدیگر و تقدیم و تأخیر سنوات و عدم دقت در ضبط وقایع و نحو ذلک از وی بسیار صادر شده است» (نظامی عروضی، ۱۳۸۵: ۹).

۳. فرخی در قصیده‌ای مدحی خطاب به احمد حسن می‌گوید:

در سرای پسران تو و در خدمت تو	پیر گشتم تو به این موی سیاهم منگر
-------------------------------	-----------------------------------

(فرخی، ۱۳۸۵: ۱۵۶)

در قصیده‌ای دیگر هم سابقه خدمتش به احمد حسن را بیست‌ساله می‌شمرد:

«من بنده را که خدمت من بیست‌ساله است» (همان: ۱۵۵).

## منابع

- باسورث، کلود ادموند (۱۳۸۸) تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳) «ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران»، ناقد، شماره ۲، صص ۱۳-۲۹.
- بیگدلی، علی (۱۳۸۳) «سیر تحول و تکوین هویت ملی در ایران»، گفتارهایی درباره هویت ملی در ایران، گردآوری و تدوین: داوود میرمحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
- تاریخ سیستان (۱۳۸۹) به تصحیح محمدتقی بهار، تهران، اساطیر.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۸) هویت اجتماعی، ترجمه تورج یاراحمدی، تهران، پردیس دانش.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۰) تفاوت و تساهل، تهران، مرکز.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل (۱۳۵۲) گزیده اشعار خاقانی، تصحیح و توضیح: ضیاء‌الدین سجادی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- راوندی، مرتضی (۱۳۷۴) تاریخ اجتماعی ایران، جلد ۸، تهران، نگاه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، تهران، سخن.
- ستاری، رضا و مراد اسماعیلی (۱۳۹۱) «بررسی نقش وزیران ایرانی در احیا و گسترش هویت ملی»، مطالعات ملی، دوره ۱۳، شماره ۱، صص ۱۶۳-۱۸۷.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰) افسون‌زدگی جدید: هویت چل‌تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فرزانه‌روز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴) مفلس کیمیا فروش: نقد و تحلیل شعر انوری، تهران، سخن.
- شهیدی، جعفر (۱۳۷۲) از دیروز تا امروز، تهران، قطره.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۸) تاریخ ادبیات ایران، جلد ۱، تهران، ققنوس.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ (۱۳۸۵) دیوان حکیم فرخی سیستانی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، زوار.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۷) سخن و سخنوران، تهران، زوار.
- فروزانی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۱) غزنویان: از پیدایش تا فروپاشی، تهران، سمت.
- فرهادپور، مراد و ندا میلانی (۱۳۸۴) «بازنمایی غرب در نشریات دانشجویی»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۶، صص ۹۷-۱۲۲.
- قائنی شیرازی، میرزا حبیب (۱۳۸۷) دیوان کامل قائنی شیرازی، به تصحیح مجید شفق، تهران، سنایی.
- معلوف، امین (۱۳۸۱) هویت‌های مرگبار، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۳) «هویت، تاریخ و روایت در ایران»، مجموعه مقالات ایران: هویت، ملیت، قومیت، به کوشش حمید احمدی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- میرباقری‌فرد، علی‌اصغر و دیگران (۱۳۸۹) تاریخ ادبیات ایران ۱، تهران، سمت.

۱۵۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

---

نظامی عروضی، احمد بن عمر (۱۳۸۵) چهار مقاله، تصحیح محمد قزوینی، تهران، جامی.  
یوسفی، غلامحسین (۱۳۶۸) فرخی سیستانی، تهران، علمی.

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴: ۱۷۲-۱۵۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

## تحلیل انتقادی شیوه روایت‌پردازی حکایتی از گلستان سعدی (جوان مشتزن)

طیبه پرتوی‌راد\*

مصطفی گرجی\*\*

### چکیده

یکی از مقوله‌های مهم که ذهن و ضمیر پژوهشگران ادبی را به خود معطوف کرده و با بررسی فن روایت‌پردازی شاعران و نویسندگانی است که در حوزه روایت‌پردازی صاحب‌نام بوده‌اند. کشف راز و رمز این روایت‌پردازی‌ها هم می‌تواند ارزش آثار پیشینیان را آشکارتر کند و هم به نویسندگان امروز در راستای دستیابی به فنون روایی تأثیرگذار یاری رساند. در این بین، گلستان سعدی یکی از آثاری است که با تعمق بیشتر می‌توان به لایه‌های عمیق‌تر آن دست‌یافت و با بازخوانی و دیگرگونه‌خوانی آن، ظرفیت‌های ادبی تازه‌ای را در آن یافت. پژوهش حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و تحلیل انتقادی گفتمان روایی و ساختار روایت‌پردازی حکایت «جوان مشتزن» در باب سوم گلستان می‌پردازد و به مخاطب نشان می‌دهد که سعدی تا چه حد در گفتمان موجود توانسته است برای القای معانی و اندیشه‌های موردنظر خود، شکل متناسب با آن را بیابد و بر اساس همگونی شکل و محتوا به خلق اثری بپردازد که ابعاد گوناگون یک اثر هنری را توأمان داشته باشد و پاسخگوی مخاطبان در طول اعصار مختلف باشد.

**واژه‌های کلیدی:** گلستان سعدی، تحلیل انتقادی گفتمان، ساختار روایی و شیوه روایت‌پردازی.

t.partovirad@gmail.com

gorjim111@yahoo.com

\* نویسنده مسئول: دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور

### بیان مسئله

برخی از نویسندگان و شاعران کهن نه تنها به شکل آثار خود و تلفیق آن با محتوا بی توجه نبوده‌اند، بلکه بی شک انتخاب و ترکیب فرایندهای ادبی و آفرینش آثار در ضمیر ناخودآگاه و ژرفای ذهن آنها با آگاهی و ارزیابی‌هایی دقیق توأم بوده است. آنان با آگاهی از ارتباط شکل و محتوا برای بیان هر معنی از شکلی خاص بهره برده و با این انتخاب آثار خود را جاودانه کرده‌اند.

گلستان سعدی از جمله آثاری است که ظرفیت‌های ادبی فراوانی دارد و با تأمل بیشتر می‌توان به درک نکات تازه‌ای از آن نائل شد. این پژوهش، کوششی برای تبیین گونه‌ی روایی و ساختار روایت‌پردازی حکایت «جوان مشت‌زن» گلستان است. بررسی تأثیر موضوع، مضمون و درون‌مایه در گزینش گونه‌ی روایی و تأثیر گونه‌ی روایی بر ساختار روایت‌پردازی، به ما این امکان را می‌دهد تا ارتباط شکل (فرم) مورد استفاده‌ی نویسنده را با اهداف و اندیشه‌های او بسنجیم. در این جست‌وجو می‌توان دریافت چه شکل و شیوه‌ای برای بیان چه نوع اندیشه‌ای مفید و مناسب است و نویسنده اثر تا چه حد توانسته است برای القای معانی و اندیشه‌های موردنظر خود، شکل متناسب با آن را بیابد و بر اساس همگونی شکل و محتوا به خلق اثری بپردازد که ابعاد مختلف یک اثر هنری را توأمان داشته باشد و پاسخگوی مخاطبان گوناگون در طول اعصار مختلف باشد.

### پیشینه پژوهش

پیش از این، درباره‌ی سعدی و آثار او مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده است. یکی از موضوعاتی که در سال‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران واقع شده، بررسی روایت‌پردازی در آثار اوست. درباره‌ی بررسی روایت در حکایت‌های گلستان، مقالات گوناگونی به رشته تحریر درآمده است. صدری‌نیا (۱۳۸۴) در مقاله «نسبت راوی و مؤلف در روایتگری سعدی»، درباره‌ی نسبت وقایع اتفاق افتاده در آثار سعدی با تجربیات او، بیان می‌کند حکایات مندرج در آثار سعدی لزوماً تجربیات واقعی او نیستند. عبدالهی (۱۳۸۵) در مقاله «شیوه‌های روایت‌پردازی در گلستان»، چگونگی حضور راویان مختلف و رابطه‌ی میان راوی «روایت‌پرداز» و «کنشگر» را در ساختار حکایت‌ها، از منظر «زاویه دید»

بررسی و تحلیل کرده است. ذوالفقاری (۱۳۸۶) در مقاله «ساختار داستان‌های گلستان»، پس از طبقه‌بندی داستان‌های سعدی به لحاظ قالب داستانی، نوع بیان و حجم، به بررسی آماری راویان حکایت‌ها پرداخته است. حاجی علی‌لو (۱۳۹۰) در مقاله «بررسی ساختاری حکایت‌های گلستان سعدی»، بررسی ساختمان داستان‌های گلستان و شکل پیرنگ حکایات را وجهه همت خود قرار داده است. رضایی و جاهدجاه (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «راوی اول شخص در گلستان سعدی»، به بررسی چگونگی کاربرد شیوه روایت اول شخص در گلستان پرداخته‌اند.

تمامی مقالات یادشده، به کلیت کتاب گلستان نظر داشته‌اند و جز حکایت «جدال سعدی با مدعی» که درباره آن مقالات متعدد نوشته شده است، به طور موردی کمتر حکایتی از حکایات گلستان بررسی شده است. درباره حکایت «جوان مشتزن» هم فقط رحیمی و همکاران (۱۳۹۰) در مقاله خود با عنوان «نگاهی به چندصدایی سعدی در گلستان»، این حکایت را از منظر چندصدایی بررسی کرده است. پژوهش حاضر از منظر زاویه دید و چگونگی روایت‌پردازی، به بررسی حکایت «جوان مشتزن» گلستان و تبیین ارتباط موضوع و مضمون و درون‌مایه با گونه و ساختار روایی آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه یک معنی (فکر و اندیشه نویسنده) باعث شکل‌گیری شکل (فرم) اثر شده است و چگونه آن شکل بر پیرنگ، شخصیت‌پردازی و دیگر ابعاد حکایت تأثیر گذاشته است.

### خلاصه حکایت «جوان مشتزن»

پسری مشتزن نزد پدرش می‌رود و از او برای کسب روزی، اجازه سفر می‌خواهد. پدر با بیان دلایلی از جمله اینکه بخت و اقبال با کوشش به دست نمی‌آید و آدمی باید قناعت پیشه سازد، با رفتن پسرش به سفر مخالفت می‌کند و از او که هیچ هنر و مهارتی جز زور بازو ندارد، می‌خواهد خیال محال افزایش رزق و روزی را از ذهن خود بیرون کند، زیرا به اعتقاد او، مال و ثروت بیشتر با کوشش به دست نمی‌آید و هر آنچه مقدر فرد باشد اتفاق می‌افتد و کوشش انسان در جهت تغییر سرنوشتش، بی‌ثمر است.

ولی پسر پس از بحث و آوردن دلایل مختلفی چون توصیه عقل به تلاش و کوشش برای کسب ثروت و... پدر را مجاب می‌کند و به سفر می‌رود. در ابتدای سفر با ملاحی روبه‌رو می‌شود که از بردن او به دلیل بی‌چیزی‌اش امتناع می‌کند و در مقابل التماس و گریه او نرمشی از خود نشان نمی‌دهد و بالاخره پسر به فریب و زور متوسل می‌شود و ملاح به اجبار او را با خود می‌برد، ولی با ترفندی از او انتقام می‌گیرد و در دریا رهایش می‌کند. آب بدن بی‌رمق پسر را به ساحل می‌رساند. به بیابانی می‌رسد و از قومی با التماس و زاری طلب آب می‌کند که بی‌نتیجه می‌ماند و در زدوخورد با آنها مجروح می‌شود. سپس در پی کاروانی به راه می‌افتد تا خود را به جایی برساند و از مرگ نجات یابد. در طی مسیر، هر چند پسر به کاروانیان وعده دفاع در برابر دزدان را می‌دهد و با این وعده از آنها غذا و آب می‌گیرد، آنها با هشدارهای پیرمردی از اهالی کاروان، از ترس اینکه پسر با راهزنان شریک باشد، او را رها می‌کنند. جوان که راه به جایی نمی‌برد، دل به هلاک می‌سپارد. پس از مدتی شاهزاده‌ای او را نجات می‌دهد و با کمک مالی به خانه‌اش بازمی‌گرداند. بحث پدر و پسر دوباره آغاز می‌شود و پدر با بیان حکایتی، به پسر دوباره اندرز می‌دهد تا دست از لجاجت بردارد و به داشته‌هایش راضی باشد، تا گرفتار مصائب و مشکلات مختلف نشود و از خطر مرگ در امان بماند. اما پسر که شیرینی کمک شاهزاده را به تمامی تلخی‌هایی که دیده ترجیح می‌دهد، باز هم از توجه به توصیه‌های پدر سر باز می‌زند.

## بررسی و تحلیل حکایت

### موضوع و درون‌مایه

در تعریف موضوع و درون‌مایه باید گفت: «موضوع، مفهومی است که داستان درباره آن نوشته می‌شود و رخدادهای داستان، مستقیم و غیر مستقیم به آن مربوط است و درون‌مایه یا مضمون جهت‌گیری نویسنده را نسبت به زندگی و به طور اخص موضوع داستان نشان می‌دهد» (بی‌نیاز، ۱۳۸۸: ۵۰-۵۲). تمامی شاعران و نویسندگان جهان متأثر از فضای گفتمانی جامعه خود به خلق اثر می‌پردازند و آینه زمانه و جامعه خود هستند. هم از جامعه تأثیر می‌پذیرند و هم بر آن تأثیر می‌گذارند. «هر عبارت، به‌رغم نیت یا



آگاهی عبارت‌پرداز، ناگزیر از زیرساختی فکری و ایدئولوژیک برخوردار است. هر متنی در بطن سلسله به هم پیوسته‌ای از روابط اجتماعی، گمان‌های تاریخی و مفروضات فلسفی شکل می‌پذیرد» (میلانی، ۱۳۸۷: ۷۷). همان‌طور که در شکل‌گیری حکایت «جدال سعدی و مدعی»، برخی از پژوهشگران معتقدند که سعدی «موضوع حکایت جدال سعدی و مدعی خود را از غزالی یا شاید یکی دیگر از مجادله‌های مضبوط در کتب صوفیه گرفته و آن را با فرم مقامه‌نویسی که ساختار جدلی دارد، بیان کرده است» (خطیبی، ۱۳۶۶: ۶۱۷). بی‌گمان موضوع حکایت «جوان مشت‌زن» هم برگرفته از تنازعات فکری بزرگان قبل و معاصر سعدی است که او به خوبی توانسته این دوگانگی را در قالب حکایت بگنجاند و داستان را با برتری غیر مستقیم تفکر مورد پذیرش خود، به پایان برساند.

موضوع این حکایت، تقابل جهان‌بینی تسلیم و توکل و جبر (پدران‌ه) و فردگرایی و مهم‌تر از آن، ضرورت ابراز وجود فردی<sup>۱</sup> و اختیار (پسرانه) است که می‌توان آن را تقابل جبر و اختیار و در تفسیر امروزه توسعه‌سنت و مدرنیته خواند. جالب اینجاست که برخی از محققان بر این باورند که «تا پیش از عصر روشنگری، اصل فاعلیت مربوط به انسان نبود و نظریه‌پردازان قرون وسطی برای انسان تقریباً هیچ‌گونه نقش فاعلی قائل نبودند. با آغاز عصر روشنگری، به محوری بودن انسان و نقش کنشی او توجه شد» (اخوت، ۱۳۹۲: ۳۹).

حال آنکه دقت در موضوع و درون‌مایه این حکایت این فرض را باطل می‌کند و نشان می‌دهد که این دغدغه فکری، مدت‌ها قبل در بین مسلمانان رواج داشته است، ولی به حوادثی که در غرب صورت گرفت و پایه‌های اومانیزم را فراهم آورد، منجر نشده است.

برخلاف حکایت سعدی که در قرن هفتم به تحریر درآمده و در آن به عامل شخصیت‌پردازی، کردارهای شخصیت و اصل سببیت توجه خاصی شده است، انعکاس این تغییر فلسفه در غرب را در آثار ادبی قرن هجدهم دیده می‌شود (اخوت، ۱۳۹۲: ۱۲۹). گویی که این دغدغه در تمام سال‌های پس از مرگ سعدی با نفوذ و بسط تفکر عرفانی در ایران، به حاشیه رفت و پس از آشنایی با فرهنگ و فلسفه غرب دوباره در ایران تشریح یافت.

در این حکایت، سعدی با مهارت به‌گونه‌ای روند داستان را به پیش می‌برد که گاه مخاطب باور می‌کند پدر و پسر هر کدام وجهی از اندیشه‌های خود سعدی‌اند و این

۱۵۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

جدال، سرمشقی خام و مقدماتی از درون‌گویی شخصیت<sup>۱</sup> است یا حتی در مرحله‌ای بالاتر، باور می‌کند که سعدی پیشگام تجدد در بین اندیشمندان مسلمان است (میلانی، ۱۳۸۷: ۷۷). حال آنکه با بررسی روایت‌پردازی سعدی در این حکایت، عکس این مطلب، یعنی غلبه تفکرات اشعری بر حکایت او نشان داده می‌شود.

### زاویه دید حکایت

کلام سعدی در ضمن بهره‌گیری از معانی اخلاقی و اجتماعی، از وجوه زیباشناختی و داستان‌پردازی و زیرساخت‌های بنیادین الفاظ و کلمات که در پیوند با محتوا، آثار او را جاودان ساخته‌اند، بهره‌مند است. یکی از این شگردها، بهره‌گیری سعدی از زاویه‌دیدی است که به اقتضای موضوع، حکایت را مؤثرتر و زیباتر بیان کند. نظریه‌پردازان روایت از دیرباز قائل به دو گونه عمده روایت «خودگویی» و «محاکات» بوده‌اند. در «خودگویی»، پدیدآورنده روایت داستانی، خود سخن می‌گوید اما در محاکات، پدیدآورنده اثر قصد دارد این توهم را به وجود آورد که فرد دیگری غیر از خودش سخن می‌گوید. بر همین اساس «ژپ لینت ولت<sup>۲</sup>»، دو گونه روایت را تعریف کرده است: در شکل اول، راوی و کنشگر، هر دو یک نفر هستند که در این صورت، «روایت دنیای داستان همسان» شکل می‌گیرد و در شکل دوم، راوی و کنشگر دو فرد مجزا هستند که به آن «روایت دنیای داستان ناهمسان» می‌گویند. در روایت ناهمسان با سه الگوی روایی: الگوی روایی متن‌گرا (متمرکز شده بر راوی)، الگوی روایتی کنشگر (متمرکز شده بر کنشگر = شخصیت داستانی) و گونه روایتی بی‌طرف (خنثی) مواجه هستیم. روایت در دنیای داستان همسان هم به دو گونه روایتی متن‌نگار و کنشگر تقسیم می‌شود (عباسی، ۱۳۸۵: ۸۶).

این طبقه‌بندی‌ها صرفاً فنی نیست و باید از نگاه نویسنده و خواننده بررسی شود تا ارزش انتخاب هر یک مشخص شود. بر اساس نظریه لینت ولت، گونه روایتی‌ای که سعدی در حکایت «جوان مشت‌زن» به کار گرفته است، از نوع روایت دنیای داستان «ناهمسان» و «گونه روایتی بی‌طرف (خنثی)» است که نمایشی و عینی هم خواننده

---

1. Interiormonologue  
2. Jape Lint Velt

می‌شود. در این گونه‌ی روایی، راوی به عنوان «کنشگر» در دنیای داستان ظاهر نمی‌شود و فقط آنچه را می‌بیند روایت می‌کند. بدیهی است آنچه دیده می‌شود، کنش و گفتار شخصیت‌هاست. ساختار حکایت «جوان مشت‌زن» گلستان به شکل روایت در روایت است؛ روایت اول، حکایتی است که برای سعدی روایت شده و سعدی روایت‌شده آن بوده است و حال این سعدی است که روایت را برای ما بازگو می‌کند. ما با فاصله‌ی دو راوی، از حکایت جوان مشت‌زن آگاه می‌شویم. سعدی در چرخشی بین دو راوی سوم شخص (دانای کل مداخله‌گر) که در ابتدای حکایت، حضور خویش و قضاوت خود را نسبت به جوان با آوردن کلمات «به فغان آمده، حلق فراخ، دست‌تنگ و به جان رسیده و شکایت» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۰) بیان می‌دارد و راوی بی‌طرفی که می‌کوشد فقط نظاره‌گر باشد و به بیان مواقع امور بدون اظهارنظر و دخالت در آن بپردازد، فاصله ایجاد می‌کند، تا حکایت را برای مخاطب خود باورپذیرتر کند. در روایت دوم برخلاف روایت قبل، این مخاطب است که باید درباره‌ی اشخاص حکایت به قضاوت بنشیند. در این حکایت برخلاف بسیاری از حکایت‌های گلستان، مؤلف در پی توجیه یا مجاب‌کردن خواننده خود به شکل مستقیم نیست. حکایت شبیه بسیاری از داستان‌های مدرن، راه خود را طی می‌کند و راوی می‌کوشد جهت‌گیری خود را طوری به مخاطب نشان دهد که واضح نباشد و بدین شکل «در خواننده انگیزه ایجاد کند که داستان را تا پایان دنبال کند، تا دریابد که سرانجام کدام طرف مباحثه پیروز خواهد شد» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

از آنجا که معمولاً راوی در روند پیشبرد حکایت محق است و بیان حکایت توسط هر یک از شخصیت‌ها، روند داستانی را به نفع او رقم می‌زند و خواه‌ناخواه مخاطب را به همراهی آنی و احساسی و یا بالعکس جبهه‌گیری له نویسنده/ راوی و تفکری که در پی القای آن است وامی‌دارد، بیان چالش فکری بین پدر و پسر نمی‌توانست از زاویه دید اول شخص بیان شود؛ زیرا احتمال پیش‌داوری را به وجود می‌آورد و سعدی را از رسیدن به خواسته‌اش، که در این حکایت درگیر کردن ذهن مخاطب با این دو جهان‌بینی است، باز می‌داشت. انتخاب زاویه دید داستانی بی‌طرف (خنثی)، به نویسنده/ راوی این اجازه را می‌دهد که از دنیای کنشگری شخصیت‌های حکایت خود را خارج کند و بدین شکل هم به باورپذیری بیشتر روایت از طرف مخاطبان کمک کند و هم عرصه را برای تأمل و

تعمق بیشتر آنان درباره موضوع و درون‌مایه حکایت باز بگذارد، تا به جانب‌داری از کسی محکوم نشود. او حتی برای اینکه خود را به مخاطب، راوی‌ای قابل اعتماد معرفی کند، در سطر دوم به تغییر زاویه دید اقدام می‌کند تا خود را از شائبه هر نوع جانب‌داری دور دارد و در عین حال تأثیر بیشتری بر مخاطب بگذارد. بر اساس نظریه «رابرت فونک»<sup>۱</sup> که روایت را شامل چند مرحله می‌داند، سعدی در مرحله اول - کانونی‌سازی<sup>۲</sup> - یا شکل دادن ناحیه کانونی داستان (یعنی آغاز) با «ورود» پسر به خانه و برقراری تنش بین او و پدرش در قالب گفت‌وگو، سعی می‌کند تمام حواس خواننده را به صحنه داستان جلب کند. سپس بین این مرحله و مرحله پایانی داستان که به نوعی تکرار همین صحنه است، هسته روایتی‌ای ایجاد می‌کند که بدنه داستان را تشکیل می‌دهد.

### پیرنگ

پیرنگ، طرح یا پلات، شبکه استدلالی و علت و معلولی داستان است؛ چگونگی استقرار عناصر داستانی در ساختار داستان برای تحقق بیشتر اهداف نویسنده را می‌توان پیرنگ نامید. در این حکایت، حوادث یکی پس از دیگری، داستان را با گره‌افکنی و تعلیق و گره‌گشایی به پیش می‌برد و همین امر حکایت را به متنی نمایشی نزدیک می‌کند. حکایت دارای آغاز، میانه و پایان است. نویسنده می‌کوشد منطق روایی را رعایت کند و با بیان دلایل روحی و روانی و اجتماعی و اقتصادی و...، علت و معلول رخدادهایی را که در حکایت پیش می‌آید، برای مخاطب روشن سازد و اگر قضا و قدر در قسمت‌های بحرانی و نقطه‌های اوج به کار گرفته می‌شود، در خدمت مضمون داستان (تقابل میان تقدیر و اراده آزاد) است و سعدی با به کارگیری آن به دنبال اثبات حضور پیرنگ قضا و قدر در روند زندگی انسانی است.

### شخصیت‌پردازی

شخصیت‌ها، بار اصلی داستان را بر دوش می‌کشند. «اولین و ساده‌ترین نقش هر

---

1. Robert Funk  
2. focalization

شخصیتی، نقش کنشگری اوست. از این لحاظ شخصیت، فاعل یا نهادی است که یا کاری را انجام می‌دهد و یا گزاره‌ای را به او نسبت می‌دهند» (اخوت، ۱۳۹۲: ۱۳۰). ساده‌ترین شیوه شخصیت‌پردازی، استفاده از اسم (عام یا خاص) برای شخصیت است. «نویسنده متناسب با طرح و ساختار داستانش، اسمی برای شخصیت‌های اثر انتخاب می‌کند. این اسم معمولاً خنثی و اتفاقی نیست و بار عاطفی و اجتماعی دارد» (همان: ۱۶۴).

گزینش صفت فاعلی «مشتزن» برای شخصیت اصلی داستان که جایگزین اسم خاص شده، بسیار حائز اهمیت است. خواننده با این به اصطلاح اسم و توصیف‌های نویسنده، مجموعه‌ای از مشخصه‌های معنایی را در ذهن مجسم می‌کند و به تدریج که داستان شکل می‌گیرد، شخصیت برایش هویت می‌یابد. مشتزن بودن شخصیت اصلی، زمینه را برای طرز تلقی او از زندگی، اکتفایش به قدرت بازو و بالطبع کنش‌های داستانی او فراهم می‌آورد. انتخاب سعدی در هماهنگی بین انتخاب شخصیت و شخصیت‌پردازی او، فضا را برای کنش‌های واقعی و ملموس شخصیت فراهم می‌کند و به مخاطب می‌باوراند که هیچ شخص دیگری غیر از مشتزن، نمی‌توانست به خوبی از عهده کنش‌ها و رفتارهایی که در روند داستان پیش می‌آید برآید.

با بیان کلمه مشتزن، آنچه غالباً در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد، خشونت، انعطاف‌ناپذیری، زورگویی و کلماتی از این جنس با بار معنایی منفی یا نسبتاً منفی است و کلماتی چون پهلوان و جنگاور و... هیچ‌گاه نمی‌توانست تمامی ابعاد این اسم منتخب را در حکایت بر دوش بکشد. دیگر اینکه در تفسیری نمادین در جدال بین اختیار (جوان مشتزن) و قضا و قدر، با باخت‌های پی‌درپی جوان و فرصت‌های زیست دوباره‌ای که قضا و قدر به او می‌دهد، بی‌گمان بازنده مبارزه، جوان (اختیار) است. به عبارت دیگر، سعدی برای جلوگیری از مخالفت مخاطب با اندیشه و تفکر خود، غیر مستقیم به گزینش شخصیت‌هایی می‌پردازد که در روند حکایت با انجام کنش‌ها و واکنش‌های خاص، مطامع او را تأمین کنند. در این حکایت، سعدی با نشان دادن حوادث و مشکلات پسر که یکی پس از دیگری به وقوع می‌پیوندند، به دنبال نشان دادن عجز و ناتوانی آدمی در برابر جبر و قضا و قدر الهی است و هدف او توجیه این مسئله است که در برابر قضا و قدر الهی باید تسلیم شد و آن را پذیرفت، نه اینکه با آن به جدال برخاست. زیرا

۱۶۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴

همه چیز در گرو خواست الهی است و اختیار انسان هیچ نقشی در زندگی او ندارد و بالعکس فقط موجبات ضرر و زیان او را فراهم می‌آورد. شخصیت‌های دیگر حکایت، عنوان کلی دارند، ولی با نحوه نام‌گذاری آنها می‌توان جانب‌داری سعدی را از پدر (شخصیتی حامی و دلسوز) و «پیرمرد جهان‌دیده» (در بخشی از حکایت)، برای تأیید و توجیه عملکرد آنها احساس کرد.

سعدی در این حکایت از روش‌هایی که امروزه در شخصیت‌پردازی به کار گرفته می‌شود از جمله: توصیف، گفت‌وگو و کنش سود جسته است.

### توصیف

«ریمون کنان» معتقد است که حضور شخصیت در داستان به دو گونه توصیف مستقیم و غیر مستقیم بیان می‌شود. «در توصیف مستقیم، نویسنده مستقیماً با طبقه‌بندی و تشریح به ما می‌گوید که شخصیت شبیه چیست؟ یا کس دیگری در داستان هست که به ما می‌گوید قهرمان شبیه کیست؟ اما توصیف وقتی غیر مستقیم است که به جای آنکه به خصلت اشاره کند، آن را از راه‌های مختلف نمایش دهد و تشریح کند» (ریمون کنان، ۱۳۸۷: ۸۵).

با خواندن حکایت «جوان مشت‌زن» و دریافت الگوی زاویه دید آن می‌بینیم که سعدی چگونه بنا بر نقطه دید یا دورنمای روایتی انتخاب شده شخصیت‌پردازی، حکایت را شکل داده است. از مهارت‌های نویسنده/راوی این است که با استفاده از بار معنایی کلمات در پی تأثیرگذاری غیر مستقیم بر ذهن مخاطب است و ذهنیت مخاطب را نسبت به شخصیت حکایت شکل می‌دهد. به کارگیری صفاتی چون: دارای حلق فراخ، خیال‌پرور، طماع، مولع، مغرور، وارون‌بخت، بی‌پول، بی‌علم و دانش، نازبیا، بی‌هنر، مدعی بدون عمل، خودشیفته، کینه‌جو، فریب‌کار، دروغ‌گو، زورگو، ستمگر، نادان و کم‌خرد، بی‌کفایت، لاف‌زن، بی‌مسئولیت و... به صورت غیر مستقیم و در خلال بیان سخنانی که به ظاهر درباره پسر نیست، ولی مصداق اصلی آنها خود اوست، در ضمن جانب‌داری‌های مستقیم «بیچاره متحیر بماند» و «بیچاره بسی بگردید و ره به جایی نبرد» و «مسکین...» و حتی موضع‌گیری تند راوی در برابر ملاح در حمایت از پسر، با به کارگیری واژه «ملاح

بی‌مروت...»، از جوان موجودی ترحم‌برانگیز و منفی و نادان برای مخاطب تصویر می‌کند که داعیه عقل و اختیار دارد؛ حال آنکه اگر حکم تقدیر نبود، بی‌گمان مرگ، او را در کام خود کشیده بود. راوی در این بخش با شگرد بیان حمایت و دلسوزی نسبت به جوان، توانسته است نقش خود را به عنوان یک راوی موثق و مطمئن و معتبر در نزد مخاطب تثبیت کند و در عین حال با سیاه‌نمایی و بیان غیر مستقیم ویژگی‌های منفی اخلاقی و تصمیم‌ها و انتخاب‌های اشتباه پسر، از جایگاه او در نزد مخاطب بکاهد.

### کنش

در ساختارگرایی، شخصیت هویتی جدا از متن ندارد؛ موجودیت و هویت او صرفاً وابسته به کنشی است که در متن روایت، عهده‌دار اجرای آن است (مشیدی، ۱۳۹۰: ۳۷). وقوع کشمکش و حوادث و گره‌افکنی و گره‌گشایی‌های مختلف به کنش‌های متعدد بین پدر و پسر، پسر و ملاحان، پسر و قومی که به او آب نمی‌دهند، پسر و کاروانیان، پسر و ملک‌زاده و باز هم بین پدر و پسر منجر می‌شود. این کنش‌ها به‌اندازه‌ای است که در کمتر حکایتی از حکایات گلستان مشاهده می‌شود. هر چند سعدی با تکرار جملات و عبارات جوان، او را به ظاهر چهره‌ای عقل‌گرا و منطقی جلوه می‌دهد، غیر مستقیم با تکرار کنش‌ها و رفتارهای خطا و اشتباه او که برخلاف ادعای عقل و منطق هستند، از بار ارزشی سخنان جوان می‌کاهد و او را به شخصیتی غیر قابل اطمینان مبدل می‌سازد که تأثیر سخنانش را بر مخاطبانانش از دست می‌دهد. زیرا به دست آوردن زر و تحصیل راحت او، نه در نتیجه تلاش و فعالیت و اختیار، بلکه از اقبال او نشأت می‌گیرد. بدین طریق نویسنده غیر مستقیم با به وجود آوردن بحران‌ها و کشمکش‌ها و حوادث دشوار، فضایی فراهم می‌سازد تا مخاطبی که در ابتدا با جوان هم‌ذات‌پنداری می‌کرد، پس از رهایی از این مراحل طاقت‌فرسا، هیچ‌گاه نخواهد جای شخصیت اصلی داستان باشد.

### گفت‌وگو

«گفت‌وگو» در این حکایت همچون سایر حکایات تعلیمی که در آنها بر بیان پیام و اندیشه‌ای خاص تأکید می‌شود، بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا در این نوع حکایات، گفتار

شخصیت‌ها بیشتر از «کنش» آنها اهمیت دارد. گفت‌وگو در این حکایت به عنوان آرایش و زینت داستان به کار نمی‌رود و علاوه بر ارائه همزمان روایت، جذابیت داستان را به واسطه نمایشی شدن شیوه روایتی افزایش می‌دهد. تحکم ابتدایی کلام پدر که «خیال محال از سر به در کن» و بیان تمثیل‌ها و استدلال‌ها و دلایل نقلی هر دو طرف، تا کوتاه آمدن پدر با شنیدن دلیل عقلی پسر که «شرط عقل است...»، نشان می‌دهد که گفت‌وگو با ذهنیت شخصیت‌های داستان، هماهنگی و تناسب دارد. بیان احتجاج پسر و پدر در ابتدا طولانی‌تر و تحکمی‌تر و تندتر است و کم‌کم به آرامش و قبول و سکوت می‌انجامد، تا در پس گفت‌وگو، توصیف و سپس کنش‌ها یکی پس از دیگری شکل گیرند. به نظر می‌رسد برخلاف حکایت «جدال سعدی با مدعی» که در آن «هر یک از طرفین می‌خواهند دیدگاه خود را به دیگری بقبولانند و پایان گفت‌وگویشان به دعوا و مرافعه می‌کشد و به انتظار قضاوت قاضی می‌نشینند» (قبادی، ۱۳۸۹: ۶۵)، در این حکایت هر دو طرف گفت‌وگو در کانون مکالمه سهیم‌اند و بدون دعوا و فقط با بیان استدلال در پی بیان عقیده خود هستند. سعدی بدین شکل، شخصیت اصلی را در اقدامات خود آزاد می‌گذارد، تا در پایان هیچ بهانه‌ای برای اشتباهات پسر جز رفتار و انتخاب‌های خود او باقی نماند و مخاطب در ذهن خود، هیچ دلیلی برای توجیه عملکرد جوان نیابد، تا همه چیز به نفع تفکر نویسنده/راوی/پدر پیش رود.

با توجه به گزینش زاویه دید راوی بی‌طرف، به نظر می‌رسد جهت‌گیری ایدئولوژیک سعدی در این حکایت بر اساس نرم همجواری<sup>۱</sup> یعنی در کنار یکدیگر قرار گرفتن جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک متفاوت بدون هیچ داوری است؛ ولی سعدی با بهره‌گیری از شگردهای ویژه‌ای، جهان‌بینی خود را به طرز قانع‌کننده‌ای به مخاطب انتقال می‌دهد. یکی از این شگردها، فرصت یا تعداد نوبت‌های بیشتری است که نویسنده/راوی به شخصیت مورد تأیید خود برای بیان سخنانش می‌دهد. طول سخن بیشتر پدر در مقایسه با پسر (که تقریباً دو برابر آن را تشکیل می‌دهد) و بیان حکایت پایانی از جانب پدر، که به گونه‌ای حرف آخر محسوب می‌شود، مؤید این مطلب است.

---

1. juxtaposition



### چندصدایی<sup>۱</sup>

حکایت «جوان مشت‌زن» از جمله معدود حکایت‌های گلستان است که در آن می‌توان چندصدایی را مشاهده کرد. با دقت در کلمات و جملات پسر و بالعکس پدر می‌توان دنیای باورهای اعتقادی نهفته در پس آنها را دید که در تقابل با یکدیگر قرار دارند. در تعریفی از چندصدایی به عنوان حضور افکار و اندیشه‌های متفاوت در دنیای داستان در این حکایت، صداهاى مختلفی به گوش می‌رسد که در رأس آنها - که از همه پررنگ‌تر است - تقابل صدای پسر و پدر است.

در تعریفی دیگر: «در جمله چندآوایی، فاعل گویا، الزاماً گوینده کلام نیست. همچنین گوینده نیز خود متفاوت از بیان‌کننده جمله است. ولی غالباً این سه نفر، یعنی فاعل گویا<sup>۲</sup>، گوینده کلام<sup>۳</sup> و بیان‌کننده جمله<sup>۴</sup>، راوی تلقی می‌شوند و هر سه، یک نفر به حساب می‌آیند» (کهنمویی‌پور، ۱۳۸۳: ۶). در حکایت «جوان مشت‌زن»، راوی برای مؤلف بیش از هر چیز کارکرد انتقال‌دهنده را دارد و به جای تفسیر و نقد و ارزیابی هوشمندانه و بیان نکات اخلاقی پدران، می‌کوشد فقط نقل قول کند و اطلاعات ارائه دهد. هر چند گاه با کاربرد قید و صفت در عباراتی چون:

«جوان به غرور دلاوری که در سر داشت، از خصم دل‌آزرده نیندیشید

(سعدی، ۱۳۸۱: ۱۲۳).

جوان را آتش معده بالا گرفته بود و عنان طاق از دست رفته... تا دیو

درونش بیارمید» (همان: ۱۲۴).

صدای او را می‌توان شنید، ولی از طرفی می‌توان کوشش او برای پنهان کردن خود و نقل غیر مستقیم روایت را از تعداد دخالت‌های کم او در متن، در مقایسه با سایر حکایت‌های گلستان و حکایت‌های کهن دریافت. با دقت در این حکایت می‌توان حضور نویسنده را در بیان عباراتی اخلاقی، همپای راوی مشاهده کرد:

---

1. polyphony  
2. sujet-parlant  
3. locuteur  
4. enonciateur

«کل مداراه صدقه.»

بدوزد شره دیده هوشمند      درآرد طمع مرغ و ماهی به بند  
چو پرخاش بینی، تحمل بیار      که سهلی ببندد در کارزار  
به شیرین‌زبانی و لطف و خوشی      توانی که پیلی به مویی کشی  
و قول حکما که گفته‌اند هر که را رنجی به دل رسانیدی، اگر در عقب آن،  
صد راحت برسانی، از پاداش آن یک رنجش ایمن مباش که پیکان از  
جراحت به درآید و آزار در دل بماند:

چه خوش گفت بکتاش با خیل‌تاش      چو دشمن خراشیدی، ایمن مباش  
مشو ایمن که تنگ‌دل گردی      چون ز دستت دلی به تنگ آید  
سنگ بر باره حصار مزن      که بود کز حصار سنگ آید»

(سعدی، ۱۳۸۱: ۱۲۳)

نوع اثر سعدی - که کتابی است اخلاقی - او را بر آن می‌دارد که خواسته یا ناخواسته، حتی برای بیان چند جمله، بی‌پرده به درون دنیای داستان خویش پا بگذارد و سنت روایی عصر خویش را پاس دارد.

#### زمینه

حکایت، موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلفی را در بردارد. خانه پدری، بندر و کنار دریا، درون کشتی در دریا، ساحل، بیابان، کنار چاه آب، بیابان و در آخر خانه پدری که این موقعیت‌های مکانی گوناگون طبعاً موقعیت‌های زمانی گوناگون را می‌طلبد و همین امر، روند حکایت را از یکنواختی خارج می‌کند و به پویایی و پرتحرک بودن حکایت می‌افزاید. سعدی به اختصار زمینه به زمان و مکان قناعت نکرده و اطلاعاتی جغرافیایی و جامعه‌شناسی را هم در عمق حوادث حکایت به خواننده منتقل می‌کند.

## ساختار کلامی

### ۱- متن‌گونه (زائر)

در عصر سعدی، شعر قالبی بود برای بیان احساسات و عواطف و آلام روحی و وصل و هجران، و ورود واقعیت‌های اجتماعی در آن امری بسیار دشوار؛ زیرا نه قالب آن برای کشیدن بار این مسائل ساخته شده بود و نه فضای جامعه به شاعر و حتی خود شاعر به خود اجازه می‌داد که از بیان احساسات مداحانه و عاشقانه و در نهایت وعظ و اندرز فراتر رود و به واقعیت‌ها و مفاهیم اجتماعی جامعه در شعر بپردازد. سعدی آگاهانه برای بیان باورها و اعتقادات خود که واقعیتی اجتماعی و چالشی فکری را در برداشت، به قالبی نیازمند بود که در آن شخصیت‌های متعدد را بگنجانند و به هر یک، آزادی گفتار و عمل دهد.

همان‌طور که در سطور قبل نشان داده شد، شیوهٔ توصیف در گلستان، برانگیزنده و تأثیرگذار<sup>۱</sup> است و درست به همین دلیل است که نثر و بیان نثری، بهترین انتخاب برای تدوین گلستان است. زیرا نثر، گنجایش آن را دارد تا میان جنبه‌های مختلف واقعیت، ارتباطی منطقی برقرار کند. به عبارت دیگر «در برابر واقعیت آرمانی و یکدست بوستان که بیان پرشور شاعرانه را می‌طلبد، خصوصیات و خلق‌وخوی فردی یا به تعبیری شنیدی‌ایسم<sup>۲</sup> [رؤیایی و آرمانی] طبیعت آدمی، سعدی را واداشته تا [در گلستان] زبان نثر را برگزیند. علاوه بر آن پرداختن به ریزه‌کاری‌ها و جزییات و نیز نظرپردازی نسبت به جنبه‌های تاریک حیات بشری که گلستان، بخش بزرگی از شکوفایی و غنای بافت و ساختش را به آن مدیون است، بیانی جزیی‌پرداز و انعطاف‌پذیر طلب می‌کند که در حوزهٔ نثر، دستیابی به آن بهتر میسر می‌شود و یا حتی سهل‌تر است» (عبداللهی، ۱۳۸۵: ۱۳۵).

### ۲- کلمات و جملات

در بسیاری از آثار ادبی، آغاز اثر از دیگر بخش‌های آن کاملاً متمایز است و می‌تواند در برگیرنده اطلاعاتی از متن و حتی بازتابی فشرده از وقایع آن باشد. کلمات و عبارات «دهر مخالف، فغان، دست‌تنگ، به جان رسیده و شکایت» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۰) در ابتدای حکایت، همه بیانگر شدت و وخامت اوضاعی است که شخصیت اصلی داستان را

1. impressionistic  
2. shandy-ism

۱۶۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
به کنش وامی دارند. سعدی با «پیش‌نگاه که تمهیدی روایی است شامل اشاره به  
رخدادی که بعداً رخ خواهد داد» (لوته، ۱۳۸۸: ۷۵)، در اطلاع‌رسانی فشرده و موجز خود از  
«فراخی حلقی که قوت بازو آن را وامی دارد که دامن کامی فراچنگ آورد» سخن می‌گوید  
و با این جمله کوتاه و مبهم، تمهیدات روایی خود را به پیش می‌راند.

انتخاب کلمات و جملات در عین جانشینی‌های عمودی، هم‌نشینی‌های افقی  
حکایت، حاکی از تسلط واژگانی کامل راوی بر روایت است. سعدی با تعلیق زمانی و  
درگیر کردن ذهن مخاطب در گذشته با افعال «کنند، خواست»، افعال وصفی «آمده،  
رسیده، برده» و بیان یک‌باره فعل «دارم و آرم» در ابتدای حکایت، ذهن مخاطب را درگیر  
روایت می‌سازد. زمان و مکان را برای او دگرگون می‌سازد و او را با خود به صحنه وقوع  
ماجرا نزدیک می‌کند. سعدی با متمرکز کردن<sup>۱</sup> حکایت، فضایی فراهم می‌سازد تا  
مخاطب با شخصیت جوان، نیت او و حتی به شکلی رمزگونه با نحوه ادامه حکایت آشنا  
شود. از فنون سعدی برای تعلیم روایت‌شنو، برقراری شباهت بین روایت‌شنو و شخصیت  
داستانی یا به عبارتی نزدیک کردن روایت‌شنو و شخصیت است. راوی از طریق ایجاد  
موقعیت‌های احساسی میان خواننده و شخصیت‌های حکایت، پیوند عاطفی و همدلی  
برقرار می‌کند. حتی نویسنده از این مرحله بالاتر رفته و زمینه یکی‌انگاری مخاطب و  
جوان مشتزن را به وجود می‌آورد، تا بدین وسیله توانایی شکل‌دادن یا تغییر احساس  
مخاطب را نسبت به شخصیت داستانی فراهم سازد.

بیان اقوال سالکان طریقت، قول حکما و «شرط عقل» و دست‌آخر نداشتن طاقت در  
برابر بینوایی، دلایل و استدلال‌های سفر پسر را در برابر مخاطبان موجه جلوه می‌دهد و  
به ظاهر دلایل طولانی پدر را که مبتنی بر سخن بزرگان، تمثیل‌ها و حکایات است،  
ضعیف می‌شمارد. همین امر موجبات هم‌ذات‌پنداری مخاطب با شخصیت داستانی را  
فراهم می‌کند. هر چند به نظر مخاطب، سعدی بیشتر از پدر، پسر را محق می‌داند و  
همه‌چیز در ظاهر به نفع پسر پیش می‌رود، در حقیقت لایه پنهان متن و پیرفت‌های  
داستان بر ضد پسر و در تأیید تفکر پدر رقم می‌خورد.

### سطوح روایی

روایت جوان مشتزن به عنوان روایت در برگیر یا سطح فراداستانی<sup>۱</sup>، روایت‌های دیگری را هم در برمی‌گیرد. روایت پیرمرد جهان‌دیده از «بدرقه‌ای که از اعرابی‌ای، درم‌هایش را دزدید» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۲۴) و روایتی که پدر در انتهای روایت اصلی برای پسر خود بازگو می‌کند که حکایت «پسر بچه‌ای است که به حکم بخت بر چهارصد حکم‌انداز شاه در گذراندن تیر از انگشتی او پیشی می‌جوید و تیر و کمان خویش می‌شکند، تا رونق آن بر جای بماند» (همان: ۱۲۶) است.

این دو روایت درونه‌ای، هر دو در تأیید سخن پیرمرد و پدر و در حکم ابزاری برای تأیید و تقویت نظر و عقیده آنهاست، تا در عین تأثیرگذاری بر روایت‌شنو درون‌متنی روایات که در اولی کاروانیان و در روایت دومی پسر است، بر مخاطبان اصلی (روایت‌شنو برون‌متنی) حکایت هم تأثیرگذار باشند و در تأیید کاروانیان در انجام عملشان که ترک پسر است یا توبیخ پسر برای گوش ندادن به پدر، محق باشند. در روایت درونه‌ای دوم، نویسنده/راوی/پدر برای تأثیرگذاری بیشتر بر روایت‌شنو (بیرونی و درونی) به‌گونه‌ای حکایت را روایت می‌کند که تحقیر پسر و در اصل تفکر روایت‌شنو بیرونی را به همراه نداشته باشد و موجب ایجاد حالت تدافعی و رد کردن در او نشود. این عمل در سکوت و پذیرش سخنان پسر در ابتدای حکایت هم به کار گرفته شده بود، زیرا نویسنده/راوی/پدر می‌داند که بنا بر اصل روان‌شناسی، پند غیر مستقیم او را به روایت‌نیوش اصلی نزدیک می‌سازد، حتی اگر در داستان، روایت‌نیوش بنا بر غرور و لجبازی‌ای که دارد به سخن عاقلانه تن در ندهد.

### فرود داستان و پایان حکایت

نویسنده معمولاً مهم‌ترین و اصلی‌ترین دیدگاه خویش را در آخر داستان یا حکایت بیان می‌کند؛ «زیرا خواننده ناخودآگاه می‌پندارد که داستان حتماً به نتیجه‌ای خواهد رسید و نظم اولیه داستان دوباره احیا خواهد شد و حتی به پایان خوش خواهد رسید» (اخوت، ۱۳۹۲: ۲۴۲). برخلاف باور برخی از پژوهشگران که در حکایت «جوان مشتزن»،

1. extradiegetic

«هر دو طرف ماجرا، بر سر موضوع خاصی، به کشمکش و بیان استدلال می‌پردازند و در پایان یکی بر دیگری غالب می‌شود» (حاجی علی‌لو، ۱۳۹۰: ۲۳)، در این حکایت مخاطب نمی‌تواند به آسانی سوگیری سعدی را تشخیص دهد.

سخنان پدر و پندهای او، پایان‌بخش حکایت است، ولی دلیل بر پذیرش آنها از طرف پسر نیست. نویسنده/راوی می‌خواهد مخاطبش یک مصرف‌کننده صرف نباشد و در تولید معنای متن، نقش خود را ایفا کند. به نظر می‌رسد که سعدی مطابق شیوه‌ای نامعمول و نامتعارف در زمان خود، به دنبال تأثیرگذاری غیر مستقیم بر مخاطب است. شگردی که مدت‌ها پس از او از طرف نویسندگان غربی صورت گرفت و به تأسی از آنها در ادبیات معاصر ایران رواج یافت. او در ضمن پایان‌دادن به کشمکش‌ها و گشودن همه‌گره‌های حادثه‌ای، گره فکری‌ای را که در ابتدا در گفت‌وگوی بین پدر و پسر ایجاد کرده بود، به ظاهر نمی‌گشاید تا پاسخ ندادن پسر به پدر در پایان داستان دو معنا را در خاطر مخاطب به وجود آورد، یکی سکوت و پذیرش سخن نویسنده/راوی/پدر و دیگری مرگ که پس از دو بار جستن از مهلکه، بار سوم دام‌نگیر پسر می‌شود.

سعدی رخدادهای حکایت را با هدفی خاص انتخاب و با نظمی مشخص تنظیم کرده است. نحوه عملکرد پسر در مواجهه با افراد مختلف، گره‌افکنی‌ها، تعلیق‌ها و گره‌گشایی‌های پیاپی، مخاطب را در حالت‌های مختلف روانی قرار می‌دهد و به راوی کمک می‌کند که اگر قرار است تأثیری فکری بر مخاطب خود بگذارد، این تأثیر گذرا و آنی و سطحی نباشد و مخاطب با هم‌ذات‌پنداری با شخصیت اصلی تا پایان ماجرا درگیر حوادث باشد. او در این داستان به ظاهر در عین ستایش اختیار و اراده انسانی، آن را به سخره می‌گیرد و در عین دلسوزی برای جوان، سرنوشت انسان را در گزینش اختیار، رقت‌بارتر از زمانی می‌داند که به توکل و توسل دست یازیده است. زیرا در ابتدای حکایت، جوان در بیم نان است و در انتهای حکایت در بیم جان. در باور سعدی این سرسختی و لجاجت انسانی و باور نکردن اعتقادات مذهبی است که واکنش‌های رفتاری او را بر پایه قدرت و منفعت‌طلبی‌های فردی قرار می‌دهد و برای او دردسرساز می‌شود.

شگرد سعدی در پایان حکایت، فراهم‌کردن فضایی است که در روند آن، مخاطب یا خواننده ضمنی‌ای که با نویسنده ضمنی موافق شده است، روایت‌ش‌نو را غیر قابل اطمینان

بشمارد و لجاجت و سرسختی او را نه نشان حقیقت‌طلبی و عقلانیت، بلکه نشانهٔ فزون‌خواهی و قانع نبودن او به شمار آورد و نخواهد سرنوشتی مشابه او داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

هر چند بسیاری بر این باورند که حکایات سعدی صرفاً برای تفهیم مسائل اخلاقی و اعتقادی نگاشته شده است، توجه به محتوا در آثار سعدی به این معنی نیست که او از فنون بیان مطلب و شکل ارائهٔ اثر برای تأثیرگذاری بر مخاطب، غافل است. برای اثبات این نظر، بسیاری از افراد تا به امروز، آرایه‌ها و فنون ادبی به کار رفته در آثار سعدی را دلیل توجه او به شکل و ریخت اثر در بیان مطالب خویش دانسته‌اند و آن را در مقالات و کتاب‌های مختلف بررسی کرده‌اند. حال آنکه با بررسی روایت‌شناختی در سطحی کلان‌تر از واژگان و جملات، می‌توان حضور پررنگ توجه به ریخت و شکل اثر را در آثار او اثبات کرد. بررسی متون از این زاویه بی‌شک می‌تواند درک و دریافت ما را از متن افزایش دهد و لذت ما را از خواندن متن دوچندان کند.

سعدی به شیوه‌ای کارآمد، فرایند برساختن داستان را زیر نفوذ خود داشته است؛ زیرا توانسته است با به کارگیری شگردها و چینش معمارگونهٔ ساختار، حکایت‌های خود از جمله حکایت جوان مشت‌زن را برای قرن‌ها جاویدان سازد و بدین روش در گسترش و نفوذ تفکر اشعری - علی‌رغم دیدگاه‌های موجود دیگر در جوامع اسلامی - تأثیرگذار باشد. چنان‌که هنوز هم پس از گذشت قرن‌ها، زبان و اندیشهٔ ایرانی بیشتر از هر فقیه و متکلم و فیلسوفی، متأثر از اوست. سعدی در این حکایت بر اساس جهان‌بینی خود با پی‌ریزی گفت‌وگوهایی بین پدر و پسر و ایجاد اتفاقات و حوادثی برای شخصیت اصلی برخلاف مکالمات انجام شده، فضایی فراهم می‌سازد که غیر مستقیم بر ذهن مخاطب تأثیر گذارد و برخلاف ظاهر داستان که «اختیار» آن را به پیش می‌راند، «جبر و قضا و قدر» پیروز نهایی حکایت باشد.

## منابع

- اخوت، احمد (۱۳۹۲) دستور زبان داستان، چاپ دوم، تهران، فردا.
- بی‌نیاز، فتح‌الله (۱۳۸۸) درآمدی بر داستان‌نویسی و روایت‌شناسی، تهران، افراز.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴) در سایه آفتاب، تهران، سخن.
- حاجی علی‌لو، حسین (۱۳۹۰) «بررسی ساختاری حکایت‌های گلستان سعدی»، پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، شماره ۳، صص ۹-۲۶.
- خطیبی، حسین (۱۳۶۶) فن نثر در ادب پارسی، تهران، زوار.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۶) «ساختار داستان‌های گلستان»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱، صص ۱۲۵-۱۴۰.
- رحیمی، سید مهدی و دیگران (۱۳۹۰) «نگاهی به چندصدایی سعدی در گلستان»، فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی (بهار ادب)، شماره پیاپی ۱۳، صص ۲۱-۳۵.
- رضایی، لیلا و عباس جاهدجاه (۱۳۹۱) «راوی اول شخص در گلستان سعدی»، مجله متن‌شناسی ادب فارسی، دانشگاه اصفهان، شماره ۲، صص ۱۰۹-۱۲۴.
- ریمون کنان، شلومیت (۱۳۸۷) روایت داستانی: بوطیقای معاصر، ترجمه ابوالفضل حری، تهران، نیلوفر.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۱) گلستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ ششم، تهران، خوارزمی.
- صدری‌نیا، باقر (۱۳۸۴) «نسبت راوی و مؤلف در روایت‌گری سعدی»، مجله مولوی‌پژوهی، شماره ۵، صص ۴۵-۵۶.
- عباسی، علی (۱۳۸۵) «دورنمای روایتی»، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، شماره ۱، صص ۷۵-۹۱.
- عبداللهی، منیژه (۱۳۸۵) «شیوه‌های روایت‌پردازی در گلستان»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۵، شماره ۳، صص ۱۳۳-۱۴۶.
- قبادی، حسینعلی (۱۳۸۹) «تبیین منطق گفت‌وگو از دیدگاه سعدی (در گلستان و بوستان)»، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، سال دوم، شماره ۶، صص ۵۱-۷۴.
- کهنمویی‌پور، ژاله (۱۳۸۳) «چندآوایی در متون داستانی»، پژوهش زبان‌های خارجی، شماره ۱۶، صص ۵-۱۶.
- لوته، یاکوب (۱۳۸۸) مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما، ترجمه امید نیک‌فرجام، چاپ دوم، تهران، مینوی خرد.
- مشیدی، جلیل و راضیه آزاد (۱۳۹۰) «الگوی کنشگر در برخی روایت‌های کلامی مثنوی معنوی بر اساس نظریه الگوی کنشگر آل‌پیرداس گرماس»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، پیاپی ۱۱، شماره ۳، صص ۳۵-۴۶.
- میلانی، عباس (۱۳۸۷) تجدد و تجددستیزی در ایران، چاپ هفتم، تهران، اختران.



فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴: ۱۹۷-۱۷۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۵

## کارایی حرف «واو» از دیدگاه علم معانی

\* بهیه احمدی بیدگلی

\*\* محمدرضا قاری

### چکیده

زبان فارسی از حیث گستردگی و غنا، یکی از زبان‌های مستعد برای بیان معانی از جهات و جوانب گوناگون است. یکی از ابزار کارا در گستردگی و غنای آن، استفاده از حروف و معانی حروف است. حروف در زبان فارسی سبب ایجاز در کلام می‌شود. در این میان، حرف «واو» اهمیتی ویژه دارد. در پژوهش حاضر، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های حرف «واو» و نقش‌های متنوع و متعدد آن در معنی‌آفرینی و ابداع هنری در ساختار متن‌های ادبی و بلاغی کاویده شده است. بدیهی است رویکرد تحقیق معطوف به دانش معانی است، نه منظرهای دستوری. در این مقاله به هفده مورد از انواع «واو» از قبیل «واو» حذف و ایجاز، «واو» تفسیر، «واو» نتیجه، «واو» تسویه و برابری، «واو» تعلیل و فوریت و... پرداخته شده و با ارائه نمونه‌های کافی، مستند شده است. پرسش اصلی تحقیق این است که حرف «واو» در متون قدیم چه معنا یا معنایی داشته است و دانستن معنای «واو»، چه کمکی در درک و فهم متون به ما می‌کند؟ تحقیق حاضر، پاسخ مشروح و مستندی به پرسش یادشده است.

**واژه‌های کلیدی:** حرف پیوند واو، معانی واو، وصل، ایجاز و علم معانی.

horri\_f@yahoo.com

Mr-ghari@iau-arak.ac.ir

\* نویسنده مسئول: دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی

\*\* استادیار گروه ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی اراک

### مقدمه

یکی از مباحثی که در علم معانی (یکی از سه شاخهٔ بلاغت) مطرح است، مبحث وصل و فصل است. یعنی بحث در این مسئله است که در چه مواردی باید دو کلمه، دو عبارت و دو جمله را با پیوندهای لفظی (مثلاً «واو») به هم مربوط کرد و در چه مواردی با پیوندهای معنوی یعنی بدون استفاده از ادات ربط.

آنچه در دانش زبانی از این «تکواژ دستوری» گفت‌وگو می‌شود، مربوط به ساختار نحوی آن است، نه نقش هنری و معناآفرینی آن. در آیین نگارش نیز از جهت نوشتاری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دانشی که ظرفیت‌های ابداعی و بلاغی و هنری این حرف «به لفظ اندک و به معنی بسیار» را می‌کاود و باز می‌نماید، همانا دانش «معانی» است. رویکرد مقاله نیز معطوف به دانش «معانی» است. بیشتر علمای معانی، وصل و فصل را مهم‌ترین مبحث و ارکان علم بلاغت ذکر کرده‌اند؛ از آنکه فواید آن بسیار و دقایق آن بی‌شمار است و طریق وصول به نتایج آن صعب. و معرفت به اوضاع و احوال جمل و آگاهی بر مواقع وصل و فصل و تشخیص موارد عطف جمله‌ای به جمله دیگر و... و کاربرد حروف عطف را هر کدام به جای خود بسی دشوار است. به همین جهت بعضی از علما، فن بلاغت را به طریق مبالغه منحصر به وصل و فصل دانسته‌اند و در تعریف آن گفته‌اند: البلاغه هی معرفه الفصل و الوصل. و باید دانست که نظر عمده در این باب بیشتر متوجه «واو» عطف است، زیرا گذشته از اینکه «واو» مشتمل بر دقایق و لطایفی است که در سایر حروف عاطفه نیست (رجایی، ۱۳۵۳: ۲۶۶) و ادیبان ما هم همین نظر را داشته‌اند، یغمای جندقی از شاعران و نویسندگان دورهٔ قاجاریه در پند و اندرز به نویسندگان می‌گوید که مواظب باشند تا «آنجا که پیوسته سزاست، گسسته نیفتد و جایی که گسسته روا، پیوسته نگرده» (آرین‌پور، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۱۵) (مراد از پیوسته، وصل است و مراد از گسسته، فصل).

فروزان فر می‌نویسد: «این باب مهم‌ترین قسمت بلاغت است و دانستن او بس دشوار است و برخی ادبا، بلاغت را معرفت وصل و فصل تعریف می‌کنند» (فروزان‌فر، ۱۳۸۰: ۴۷).

اما شمیسا نظری دیگر دارد: «به نظر ما وصل و فصل در علم معانی زبان فارسی مخصوصاً امروزه، حائز اهمیت چندانی نیست. علت اهمیت آن در کتب سنتی شاید این باشد که در قدیم، فن نقطه‌گذاری رایج نبود. در نوشته‌های کهن فارسی معمولاً جملات را به وسیله واو عطف پشت هم می‌آوردند. در زبان عربی حروف عطف متعدد است و می‌توان گفت که احکام وصل و فصل در زبان عربی با فارسی فرق می‌کند. با این همه معلوم نیست که چرا فارسی‌زبانان این بحث را مهم شمرده‌اند. ابوهلال عسگری می‌نویسد: به فارسی گفته شد: بلاغت چیست؟ جواب داد: شناختن وصل از فصل» (شمیسا، ۱۳۷۵: ۱۶۸).

البته سابقه بحث وصل و فصل به کتاب «رتوریک» ارسطو می‌رسد. اما طرح مطلب در آنجا با آنچه علمای معانی گفته‌اند، کمی متفاوت است. نظر ارسطو این است که گاهی کلام، هیچ نقطه پایانی ندارد و جملات یک‌نفس و پشت سر هم نوشته و خوانده می‌شوند و گاهی می‌توان کلام را مقطع ایراد کرد، به طوری که اول و آخر هر جمله مشخص باشد (ارسطو، ۱۳۷۱: ۲۱۷). اما این بحث در کتاب‌های معانی ما به صورت موارد وصل و فصل محدود و خلاصه شده است.

### پیشینه تحقیق

کسانی به بحث و کارایی حروف پرداخته‌اند، از جمله خطیب رهبر در کتاب «حرف اضافه و ربط» که فضل تقدم بر بقیه کتاب‌های فارسی دارد و به خوبی توانسته است از عهده مضایق و تنگناها و ظرافت‌های متون نظم و نثر به درآید و بخشی از معنا و اسرار شعری را در معانی حروف بیابد و بازگشایی کند و دیگر کتاب «اصول علم بلاغت در زبان فارسی» از غلامحسین رضانژاد (نوشین) است که هر چند مباحث اصلی کتاب درباره علم معانی است، در پایان کتاب در بحث فصل و وصل به انواع معانی «واو» پرداخته است. شفیعی کدکنی هم مبحثی - هر چند کوتاه و گذرا - درباره معنای واو گشوده است، ولی انجام تحقیق و پژوهش را به‌ویژه درباره حرف «واو» در شعر سعدی و حافظ به عهده آیندگان گذارده است.

مقاله‌ای هم‌جیگاره و اجدادی آرانی نوشته‌اند که در آن معنای «واو» را در زبان عربی بررسی کرده‌اند. پس ضروری می‌نمود که پژوهشی مستقل در بررسی و کارایی حرف «واو» در زبان و ادب فارسی انجام شود. در این مقاله انواع معنای «واو» را کاویده‌ایم و برای هر کدام نمونه‌های متعددی از اشعار سعدی و حافظ و دیگران آورده‌ایم.

### بحث اصلی

پیشتر گفتیم که این حروف «واو» به جز علم معانی در دستور زبان هم مطرح است و جا دارد که این مبحث در دستور زبان هم مورد توجه و بررسی قرار گیرد و با یادکرد نمونه‌ها و مثال‌ها، گونه‌های کاربردی و در نتیجه کارایی آن را تا حدی بازنماییم. در این بازنمایی و بررسی از نام‌گذاری‌هایی ناگزیز خواهیم بود، که برخی از آنها کم و بیش شناخته و شایع است و برخی نیز پیشنهادی و نونهاده است.

در شناخته‌ترین و شایع‌ترین کاربرد، «واو» را حرف ربط و پیوندی می‌شناسیم که کار آن پیوند دادن مابعد خود به ماقبل است. با این پیوندهی، هم مابعد خود را در حکم ما ماقبل شریک می‌سازد و هم نقش دستوری ماقبل را به مابعد سرایت می‌دهد. این ویژگی گاه پیوند اسم به اسم:

ابرو باد و مه و خورشید و فلک در کارند      تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری  
(سعدی، ۱۳۷۳: ۴۹)

صفت به صفت:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست      پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۹۹)

و گاه ربط دو ترکیب اضافی:

با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر      دین و خرد بس است و سپاه و سپر مرا  
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۱۲)

فعل به فعل:

چون سر زلف پریشان من سودایی را      داد بر باد و فروهشت و رها کرد و برفت  
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹: ۲۲۰)

جمله به جمله و... است:

چمن خوش است و هوا دلکش است و می بی‌غش کنون به جز دل خوش هیچ در نمی‌باید  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۲۷۳)

اما در سخنان بزرگان ادب فارسی که سخنانشان حجت است، کاربردهای فراوانی از «واو» را می‌بینیم با مفهوم و کارایی‌های گوناگونی که نمی‌توان آن را تنها حرف ربط و پیوند به حساب آورد، بلکه «واو» در معنی حرف اضافه و وابستگی در نقش و معنای گونه‌گون هم به کار می‌رود. در زیر معروف‌ترین و مهم‌ترین آنها را همراه با نمونه و مثال می‌آوریم:

### «واو» عطف

گرد کردن دو یا چند چیز یا اشتراک چند چیز را در یک حکم یا جمع چند حکم را در یک چیز یا اشتراک چند چیز را در چند حکم نشان می‌دهد. به عبارت دیگر دو یا چند کلمه یا گروه هم‌نقش را در یک جمله به هم پیوند دهند (مهبیار، ۱۳۷۶: ۲۵۸)، مانند:  
خوشر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست؟ ساقی کجاست، گو سبب انتظار چیست؟  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۱۰۴)

امروزه معمولاً چنین رسم شده که میان کلمه اول و دوم و سوم، ویرگول می‌گذارند و فقط دو کلمه آخر را با «واو» به هم می‌پیوندند. این نوع «واو» از شناخته‌شده‌ترین «واو» در دستور زبان فارسی است.

### «واو» حذف و ایجاز

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق چو شب نمی‌است که به بحر می‌کشد رقمی  
(همان: ۵۰۳)

اندک تأملی در این نمونه نشان می‌دهد که مفهوم بیت تقریباً این است: قیاس کردم و دریافتم و به این نتیجه رسیدم و تردیدی برایم نماند که... یعنی «واو» در واقع به جای چند فعل و دست‌کم یک فعل نشسته است و به تنهایی مفهوم آنها را القا می‌کند. از این‌رو آن را می‌توان «واو» جانشین یا «واو» حذف و ایجاز نامید.  
نمونه‌های دیگر:

- عهد تو و توبه من از عشق می‌بینم و هر دو بی‌ثبات است  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۸۳)
- گفتم از ورطه عشقت به صبوری به درآیم باز می‌بینم و دریا نه پدید است کرانش  
(همان: ۴۸۶)
- چندان که بی تو غایت امکان صبر بود کردیم و عشق را نه پدید است آیتی  
(همان: ۷۷۷)
- تا دگر باد صبایی به چمن بازآید عمر می‌بینم و چون برق یمان می‌گذرد  
(همان: ۲۶۳)
- قیاس کردم و آن چشم جادوانه مست هزار ساحر چون سامریش در گله بود  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۲۵۰)
- دیدم و آن چشم دل‌سیه که تو داری جانب هیچ آشنا نگاه ندارد  
(همان: ۱۵۶)
- دفتر دانش ما جمله بشوید به می فلک دیدم و در قصد دل دانا بود  
(همان: ۲۳۸)

**نکته:** کاربرد اینگونه «واو»، همان‌گونه که از مثال‌ها پیداست، بیشتر با فعل‌های «دیدن» و «قیاس کردن» همراه است. در شعرهای سعدی و حافظ و نیز بیتی از دکتر مزارعی - که همه شیرازی‌اند - این نوع «واو» بسامد بالایی دارد:

روسی دیدم و در بند وفا بود هنوز خوی یک قحبه در آن جمع زنازاده نبود  
(مزارعی، ۱۳۶۹: ۱۰۰)

«واو» با این کاربرد در سخن شاعران دیگر دیده نشد یا دست‌کم ما بررسی کردیم و نیافتیم. نمی‌توان حدس زد که اینگونه کاربرد از ویژگی‌های لهجه شیرازی است یا نه؟ شفיעی کدکنی هم در کتاب «موسیقی شعر» می‌نویسد: «یکی از راه‌های بسیار پیچیده و غیر قابل تحلیل و تعلیل در زبان شعر که موجب تشخیص کلمات و رستاخیز واژه‌ها می‌شود، نوعی از فشرده‌کردن و ایجاز است که از قوانین خاصی تبعیت نمی‌کند. وقتی حافظ می‌گوید: دیدم و آن چشم دل‌سیه... / قیاس کردم و آن چشم... / که فلک

دیدم و در قصد.../ قیاس کردم و تدبیر عقل...، این «واو»ها از آن واوهای اختراعی حافظ است و این هیچ‌کدام از معانی معهود واو در زبان فارسی را ندارد. باید آن را «واو» حذف و ایجاز خواند. «واو» در این موارد به معنی چندین فعل محذوف عمل می‌کند: دیدم و دانستم و فهمیدم و احساس کردم و بر من مسلم شد و... که... این همان است که صورت‌گرایان روس آن را به عنوان قانون رعایت اقتصاد در کوشش‌های خلاق خوانده‌اند و دقیقاً همان اسلوبی است که بیشترین اندیشه را با کمترین واژگان ارائه می‌دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۲۳-۲۴).

حتی برخی از کسانی که به تصحیح دیوان حافظ پرداخته‌اند، این بیت حافظ را:  
چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم      کز چاکران پیر مغان کمترین منم  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۳۷۸)

چنین تصحیح کرده‌اند که: «چل سال رفت و بیش که من لاف می‌زنم»؛ یعنی چهل سال رفت و گمان می‌کنم (بلکه) بیشتر.  
و یا در تصحیح این بیت، دکتر شفیع کدکنی می‌گوید:  
دوش بر یاد حریفان به خرابات شدم      خم می‌دیدم، خون در دل و سر در گل بود  
(همان: ۲۴۲)

جای تردید نیست که صورت: «خم می‌دیدم و خون در دل و سر در گل بود» درست است. به لحاظ ارزش بلاغی و هنری که این «واو» در شعر حافظ دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۴۵۴).

خطیب رهبر می‌گوید: کسانی که این «واو» را «واو» زاید به حساب آورده‌اند و قائل به این هستند که آن نوع «واو» معنی ندارد (خطیب رهبر، ۱۳۶۷: ۴۸۴)، یقیناً با توضیحی که دادیم، می‌توان نتیجه گرفت که عقیده آنها درست به نظر نمی‌رسد.

#### «واو» تفسیر یا تشبیه (همسانی)

غزل گفتی و دَر سفتی بیا و خوش بخوان حافظ      که بر نظم تو افشانند فلک عقد ثریا را  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۴۳)

از تأمل در این مثال درمی‌یابیم که حافظ دو کار مستقل و جدا از هم (غزل گفتن و درّ سفتن) انجام نداده است. بلکه تنها یک کار کرده، یعنی غزل گفته است. اما غزل گفتن او گویا در زیبایی و آرزومندی درّ سفتن بوده است. یعنی یا عبارت «درّ سفتن»، تفسیر و بیان «غزل گفتن» است که به این تعبیر، «واو» تفسیر و بیان خواهد بود و یا عبارت «غزل گفتی» به منزله و مانند «درّ سفتی» و در این صورت «واو»، «واو» تشبیه (همسانی) خواهد بود. نمونه‌های دیگر:

به خاک پای تو سوگند و نور دیده حافظ      که بی رخ تو فروغ از چراغ دیده ندیدم  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۳۵۷)

یعنی خاک پای تو به منزله و همسان نور دیده حافظ است.  
بکن معامله‌ای وین دل شکسته بخر      که با شکستگی ارزد به صد هزار درست  
(همان: ۸۸)

یعنی معامله کردن، همانند دل شکسته خریدن است.  
رواق منظر چشم من آشیانه توست      کرم نما و فرود آ که خانه، خانه توست  
(همان: ۱۰۱)

«فرود آ»، تفسیر و بیان «کرم نما» است.  
لبش می‌بوسم و درمی‌کشم می      به آب زندگانی برده‌ام پی  
(همان: ۵۰۴)

«درمی‌کشم می» می‌تواند تفسیر و بیان «لبش می‌بوسم» باشد؛ یعنی بوسیدن لب او همانند نوشیدن می است. البته در این مثال می‌تواند «واو» عطف و ربط نیز باشد.  
در کتاب «حرف اضافه و ربط» خطیب رهبر، در بیت:  
غزل گفتی و درّ سفتی، بیا و خوش بخوان حافظ      که بر نظم تو افشانند فلک عقد ثریا را  
معنی این «واو» اینگونه آمده است که: «واو» حرف عطف به معنای «یا» به کار رفته است (خطیب رهبر، ۱۳۶۷: ۴۷۸)، غزل گفتی یا درّ سفتی... . مثال‌هایی دیگر هم آورده شده که «واو» حرف عطف به معنی «یا» به کار می‌رود.



پیش از ایشان ما همه یکسان بدیم کس ندانستی که ما نیک و بدیم  
(مولوی، ۱۳۸۰، ۱۹۴)

یعنی نیک یا بدیم.

دیر و زود این شکل و شخص نازنین خاک خواهد بودن و خاکش غبار  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۳۳)

یعنی دیر یا زود. البته در دو مورد اخیر، مثال درستی است که حرف «واو» به معنی «یا» است، اما درباره بیت «غزل گفتی و در سفتی و...»، چندان صحیح و دقیق نیست که گفته شود «واو» به معنی «یا» است. بهتر آن است که همان «واو» تشبیه یا تفسیر و همسانی محسوب شود که لطف و ظرافت سخن بیشتر خواهد شد.

### «واو» نتیجه

یعنی آنجا که مابعد «واو» تقریباً معلول و پی‌آمد و نتیجه ماقبل آن است و «واو» در واقع به جای عبارت‌هایی چون «و در نتیجه»، «به همین دلیل» و «با این کار» و... نشسته است و از این‌رو گونه‌ای «واو» حذف و ایجاز نیز هست؛ مانند:

گر لاف ز نم که من صبورم بعد از تو حکایت است و مشنو  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۷۵۰)

لبت بدیدم و لعلم بیفتاد از چشم سخن بگفتی و قیمت برفت لولو را  
(همان: ۳۲)

در دل ما هر کس آمدی و نشستی دل به تو پرداختیم و از همه رستیم  
(اوحدی، ۱۳۷۵: ۳۰۳)

ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس بوسه زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۳۰۴)

دلبرم شاهد و طفل است و به بازی روزی بکشد زارم و در شرع نباشد گنهش  
(همان: ۳۲۵)

۱۸۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴ —————  
دکتر شمیسا به این نوع «واو» هم پرداخته است، البته هر چند مختصر. او در صفحه  
۱۶۹ کتاب معانی آورده است:  
قره‌العین من آن میوه دل یادش باد      که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۱۶۸)  
که «واو» به معنی «در نتیجه» است.

### «واو» برابری

یعنی «واو» که ماقبل خویش را مساوی و برابر مابعد خود قرار می‌دهد. مثلاً در بیت:  
بازآی که از غم تو ما را      چشمی و هزار چشمه آب است  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۳۲)  
یعنی چشمی که از شدت اشکریزی برابر با هزار چشمه آب است.  
نمونه‌های دیگر:

سعدی به دو چشم تو که دارد      چشمی و هزار دانه لؤلؤ  
(همان: ۷۰۱)

البته این «واو» را می‌توان «واو» ملازمت نیز دانست؛ یعنی چشمی همراه و ملازم با  
هزار دانه لؤلؤ.

برخیز که چشم‌های مستت      خفته است و هزار فتنه بیدار  
(همان: ۴۳۳)

این «واو» در صورتی جزء اینگونه «واو» محسوب می‌شود که مصرع دوم اینگونه معنی  
شود: چشم خفته تو با هزار فتنه بیدار، برابر است.

هر پاره از دل من و از غصه قصه‌ای      هر سطری از خصال تو و ز رحمت آیتی  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۴۶۹)

آهی است در فراق و پنجاه شعله نار      چشمی است ز اشتیاق و پنجاه کاسه نم  
(اوحدی، ۱۳۷۵: ۲۵۵)

رضانژاد معتقد است که: این نوع «واو» گاه با عنوان «واو» معاوضه آمده است. با این توضیح که: «واو» در این حالت، معاوضه دو چیز است که در ظاهر یکی از آن دو از دیگری به کیفیت و قدر گران تر است.

ز شوق کوی تو پا در گلم، ز عمر چه سود هزار جان گرامی و یکقدم رفتار (عرفی شیرازی، بی تا: ۴۱)

یعنی هزار جان گرامی را با یکقدم رفتار تو معاوضه می‌کنم. برخی از محققان، «واو» در این بیت را به معنی فدایی و قربان دانسته‌اند، ولی ظهور و تبادر معنی معاوضه بیش از نظریه اخیر است (رضانژاد، ۱۳۶۷: ۳۹۷).

ما هم، چنان که گفته شد، این «واو» را «واو» برابری نام نهادیم و با این حساب معنی بیت بالا این می‌شود که: هزار جان گرامی من فقط با یکقدم رفتار تو برابری می‌کند. در کتاب «اصول علم بلاغت» رضانژاد، یک نوع «واو» آمده با نام «واو یکسانی و برابری» و در توضیح آن آمده است که: مانند برادری و برابری و یکدل و یکزبان بودن. یک دل و یک جهت و یک رو باش از دورویان جهان یکسو باش (جامی، ۱۳۷۸: ۲۳)

### «واو» تعلیل و فوریت

یعنی «واو»ی که ماقبل آن علت مابعد آن است و مابعد بلافاصله با تحقق ماقبل تحقق می‌یابد، یعنی تحقق ماقبل همان و تحقق مابعد همان؛ مانند: عاقل متفکر بود و مصلحت‌اندیش در مذهب عشق آی و از این جمله برستی (سعدی، ۱۳۶۸: ۷۶۷)

یعنی به محض آنکه پا در مذهب عشق بگذارد، از همه چیز (عقل و مصلحت) می‌رهد. گله از فراق یاران و جفای روزگاران نه طریق توست سعدی، سر خویش گیر و رستی (همان: ۷۶۶)

یعنی همین که سر خود بگیرد، از همه چیز (گله و جفا) رسته است.

در دل ما هر کس آمدی و نشست  
دل به تو پرداختیم وز همه رستیم  
(اوحدی، ۱۳۷۵: ۳۰۳)

تا فضل و عقل بینی، بی معرفت نشینی  
یک نکته‌ات بگویم خود را مبین و رستی  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۴۶۷)

«از عارفی پرسیدند: راه به حق چقدر است. بگفت: یک گام بر خویش نه و

رستی» (محمدبن‌منور، ۱۳۶۶: ۳۴۱)

این «واو» با عنوان فوریت و تعجیل هم آمده است.

یکی تیری افگند و در ره فتاد  
وجودم نیاززد و رنجم نداد  
تو برداشتی و آمدی سوی من  
همی در سپوزی به پهلوی من  
(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۱۴)

در مصراع سوم، «واو» مفید معنی فوریت و شتاب است؛ یعنی تو تیر را برداشتی و به  
شتاب به سوی من آمدی. مثال دیگر:

خیز و به جلوه آب ده سرو چمن طراز را  
آب و هوا زیاد کن، باغچه نیاز را  
(عرفی شیرازی، بی‌تا: ۲۱۱)

این «واو» با نام «واو» فوریت و عدم تراخی هم آمده است (خطیب رهبر، ۱۳۶۷: ۶۲).

بگفت این و جانش برآمد ز تن  
برو زار و گریان شدند انجمن  
(فردوسی، ۱۹۷۱، ج ۶: ۱۰۸۴)

گرم عذاب نمایی به داغ و درد جدایی  
شکنجه صبر ندارم، بریز خونم و رستی  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۲۹)

گفت فرعونی انا الحق، گشت پست  
گفت منصوری اناالحق و برست  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۰۰)

### «واو» حصر و اختصاص (حصر و قصر)

یعنی «واو»ی که ماقبل را ویژه و مخصوص مابعد می‌سازد. البته اینگونه «واو» در  
واقع گونه‌ای از «واو» ملازمت و همراهی است که مفهوم اختصاص را نیز به همراه دارد.

به همین دلیل مثال‌های هر دو مورد مشترکند، مانند:

گر آستین دوست بیفتد به دست من      چندان که زنده‌ام، سر من و آستان دوست  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۵۴)

یعنی تا زنده‌ام منحصرأ و فقط سر من با آستان دوست ملازم و همراه خواهد بود.  
بعد از این روی من و آینه وصف جمال      که در آنجا خیر از جلوه ذاتم دادند  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۱۷۲)

یعنی: از این پس من فقط و منحصرأ به آینه وصف جمال روی خواهم کرد.

ماییم و آستانه عشق و سر نیاز      تا خواب خوش که را برد اندر کنار دوست  
(همان: ۶۰)

سزای تکیه‌گهت منظری نمی‌بینم      منم ز عالم و این گوشه معین چشم  
(همان: ۳۳۴)

اگر گنجی به دست آرم دگر بار      منم زین نوبت و تنها نشستن  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۶۷۵)

سر ما و آستان خدمت تو      گر برانی و گر بیخشایی  
(همان: ۷۴۹)

آن روز، در آن هول فزع، بر سر آن جمع      پیش شهدا، دست من و دامن زهرا  
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۶)

یعنی دست من و به طور انحصار دامن حضرت زهرا(س).

پادشاهان و گنج و خیل و حشم      عارفان و سماع و هایا هوی  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۲)

صوفی و کنج خلوت، سعدی و طرف صحرا      صاحب هنر نگیرد بر بی‌هنر بهانه  
(همان: ۷۲۵)

بیزارم از پیاله و از ارغون و لاله      ما و خروش و ناله کنجی گرفته ماوا  
(کسایی مروزی، ۱۳۷۳: ۶۹)

نوع دیگری از «واو» مطرح شده که «واو» اختصاص نامیده شده است.

۱۸۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
محل تنگ است زاهد کوتاه و مستانه می‌گوییم شما را سبحة و ما را بت و زنار می‌باید  
(عرفی شیرازی، بی تا: ۲۸۳)

رضانژاد معتقد است: در مصراع دوم، هر دو «واو» مفید به معنی اختصاص است، زیرا  
«واو» نخست، سبحة را به شما و «واو» دوم، بت و زنار را به ما اختصاص داده است (رضانژاد،  
۱۳۶۷: ۴۰۷). ولی به نظر ما بهتر است این نوع «واو» را با همان عنوان حصر و قصر آورد،  
تا این همه تعدد نام پیش نیاید.

#### «واو» استبعاد و انکار (مباینت)

یعنی «واو»ی که همراهی و ملازمت دو چیز (ماقبل و مابعد) را انکار کرده، آن را  
بعید، بلکه محال می‌شمارد، مانند:  
من و هم‌صحبتی اهل ریا دورم باد از گرانان جهان رطل گران ما را بس  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۳۰۲)

یعنی من هرگز هم‌صحبت اهل ریا نیستم یا من کجا و هم‌صحبتی اهل ریا کجا.  
من و انکار شراب، این چه حکایت باشد غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد  
(همان: ۱۹۲)

یعنی من هرگز شراب را انکار نمی‌کنم.  
من گدای و تمنای وصل او، هیهات مگر به خواب ببینیم خیال منظر دوست  
(همان: ۹۹)

صلاح کار کجا و من خراب کجا بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا  
(همان: ۴۰)

من از کجا و نصیحت‌کنان بیهوده‌گوی حکیم را نرسد کدخدایی بهلول  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۵۱۲)

#### «واو» تفریق و جدایی

یعنی «واو»ی که بیانگر جدایی، دوگونگی و ناهمسانی ماقبل و مابعد است و هر کدام  
از آنها را دارای راهی جدا و حکمی مغایر با دیگری می‌داند. مانند:

آفتابی تو و من ذره مسکین ضعیف تو کجا و من سرگشته کجا می‌نگرم  
(همان: ۵۷۹)

یعنی تو آفتاب بی‌نهایت درخشنده و بزرگی، ولی من ذره‌ای کوچک.  
او به فغان آمده است زین همه تعجیل ما ای عجب و ما به جان زین همه تأخیر او  
(همان: ۷۰۵)

یعنی چه فاصله‌ای است بین ما و او. او سراسر سر درنگ است و ما سراسر تعجیل.  
هر سر موی مرا با تو هزاران کار است ما کجاییم و ملامتگر بیکار کجاست  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۵۸)

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد  
(همان: ۱۹۲)

نکته ۱) بیشتر اینگونه «واو»ها را می‌توان به معنی اما دانست.  
نکته ۲) برخی از مثال‌های یادشده، «واو» تفریق و «واو» ملازمت را با هم جمع دارد.

### «واو» تعجب

یعنی «واو»ی که ماقبل و مابعد آن به گونه‌ای خلاف انتظار هستند و در نتیجه تعجب‌آور.  
اینگونه «واو» را می‌توان به معنی «عجبا که با چنین حالی» دانست. مانند:  
در چشم منی و غایب از چشم زان چشم همی‌کنم به هر سو  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۷۰۰)

یعنی در چشم منی و عجبا که با این حالی، غایب از چشمی.  
پرتو نور روی تو هر نفسی به هر کسی می‌رسد و نمی‌رسد نوبت اتصال من  
(همان: ۶۹۰)

یعنی پرتو روی تو به هر کسی می‌رسد، اما عجبا که به من نمی‌رسد (نوبت من نمی‌شود).  
برخیز که چشم‌های مستت خفته است و هزار فتنه بیدار  
(همان: ۴۳۳)

شدم ز دست تو شیدای کوه و دشت و هنوز نمی‌کنی به ترخم نطق سلسله سست  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۵۰)

۱۸۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم آه اگر خرقه پشمین به گرو نستانند  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۳۲۹)

در کتاب «حرف اضافه و ربط»، «واو» استفهام و تعجب را با هم آورده و تحت این نام توضیح داده است که: «شگفتی از گردآمدن دو چیز را نشان می‌دهد» (خطیب رهبر، ۱۳۶۷: ۶۱).  
برجه ای عاشق برآور اضطراب بانگ آب و تشنه و آنگاه خواب  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۹۳۱)

چنان که می‌بینیم این «واو» استفهام و تعجب با آنچه ما با عنوان «واو» تعجب گفتیم و با مثال توضیح دادیم، متفاوت است. «واو» استفهام و تعجب حتماً باید با پرسش و استفهامی همراه باشد و معنای شگفتی از گردآمدن دو چیز را هم نشان دهد. اما «واو» تعجبی که ما بیان داشتیم، استفهام و پرسشی ندارد.

#### «واو» به معنی «أما»، «ولی» و «با این حال»

«واو»های تعجبی نیز کم و بیش همین معنی را نیز دارند. این «واو» از حیث لفظ، دو جمله را به هم عطف می‌کند، ولیکن به معنی «ولی»، «اما» و «با این حال» به کار رفته است. مانند:

گوشه گرفتم ز خلق و فایده‌ای نیست گوشه چشمت بلای گوشه‌نشین است  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۳۳)

زخم شمشیر غمت را به شکیبایی و عقل چند مرهم بنهادیم و اثر می‌نرود  
(همان: ۳۹۲)

«واو» تعجب نیز هست.

رفتگی و نمی‌شوی فراموش می‌آیی و می‌روم من از هوش  
(همان: ۴۹۱)

«واو» تعجب نیز هست.

چندان که بی تو غایت امکان صبر بود کردیم و عشق را نه پدید است غایتی  
(همان: ۷۷۷)



«واو» فقط معنی «اما» می‌دهد.

آن عجب نیست که سرگشته بود طالب دوست عجب این است که من واصل و سرگردانم  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۶۱۰)

یعنی عجب این است که من واصل، ولی سرگردانم.

ای دل، شباب رفت و نچیدی گلی ز عیش پیرانه‌سر بکن هنری ننگ و نام را  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۴۵)

شرم از آن چشم سیه بادش و مژگان دراز هر که دل بردن او دید و در انکار من است  
(همان: ۷۶)

### «واو» تأسّف و حسرت

که به جای «اما افسوس» به کار می‌رود. مانند:

پرتو روی تو هر نفسی به هر کسی می‌رسد و نمی‌رسد نوبت اتصال من  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۶۹۰)

فتاده‌ایم به شهری غریب و یاری نیست که قصه‌ای ز غریبی به شهریار برد  
(سلمان ساوجی، ۱۳۷۰: ۱۲۵)

### «واو» آغاز و پایان بیت

این «واو» که از حروف عطف فارسی است، ربطی به «واو» عطف عربی ندارد و تلفظ آن «و<sup>۱</sup>» نبوده است بلکه «ا<sup>۲</sup>» تلفظ می‌شده و در مکالمه مردم هم همه‌جا ا<sup>۲</sup> شنیده می‌شود نه «و<sup>۱</sup>»<sup>(۱)</sup>. در شعر دوره سامانی بیشتر به کار می‌رفته و در دوره غزنوی از رواج آن کاسته شده است.

بعید به نظر می‌رسد که قومی، تلفظ حرف ربط را از قوم دیگری اخذ کرده باشند. توضیح اینکه تلفظ این حرف در پهلوی Ud و در موقع اتصال، U بود و هنگامی که آن را به خط عربی درآوردند، به صورت «و<sup>۱</sup>» نوشتند (شمیسا، ۱۳۷۵: ۱۸۳). در شعر رودکی می‌خوانیم:

1. va  
2. O

همان که درمان باشد به جای درد شود و باز درد همان کز نخست درمان بود  
کهن کند به زمانی همان کجا نو بود و نو کند به زمانی که باز خلقان بود  
و چرخ مهین است و کیهان زبر که چرخ مهین معدن برجهاست  
(رودکی، ۱۳۹۱: ۵۱)

مولانا نه تنها این «واو» را در آغاز مصراع‌ها و ابیات قرار می‌دهد که در آخر ابیات نیز  
جا داده است. وانگهی با هر دو تلفظ O و va آورده است:

دو چشم زشت‌رویان را لباس زشت می‌باید و کی شاید که درپوشد لباس زشت آن عاری  
که از عریانی لطفش لباس لطف شرمنده که از شرم صفای او عرق‌ها می‌شود جاری  
و با این همه جسمی فروبرید و درپوشید برون زد لطف از چشمش، ز هر سو شد به دیداری  
(مولوی، ۱۳۶۸: ۸۵۹)

و نیز در پایان ابیات:

بگردان ساقی مه‌روی! جام و... رهایی ده، مرا از ننگ و نام و...  
گرفتارم به دامت ساقیازانک نهادستی به هر گامی تو دام و...  
هر آن کو روزه دارد در حدیث است مه حق را ببیند وقت شام و...  
نکو نبود که من از در آیم تو بگریزی ز من از راه بام و...  
تو بگریزی و من فریاد در پی که یکدم صبر کن ای تیزگام و...  
مسلمانان! مسلمانان! چه چاره‌ست که من سوزیدم و این کار خام و...  
(همان: ۷۹۱)

چنان‌که می‌بینیم، «و...» در پایان تمامی بیت‌ها آمده و معطوف را تا آخر شعر حذف کرده است. انگار شعر حرفه‌ای ناگفته بسیاری دارد و بقیه مطالب را در اختیار خواننده قرار داده است تا به هر سوی که دلش خواست برود. نمونه‌ی اعلای اراده‌ی معطوف به آزادی.

### «واو» عطف ناهمگون

یک نوع از عطف‌های ناهمگون در تعبیراتی از قبیل کور و کبود، فیل و فنجان، سیخ و سه‌پایه، دک و دنده، دم و دستگاه، پول و پلو و پارتی و... که غالباً برخاسته از

جادوی<sup>(۳)</sup> مجاورت است و در همهٔ زبان‌ها به طور طبیعی در زبان تودهٔ مردم می‌توان نمونه‌های آن را یافت. این نوع عطف در شعر مولانا بیشترین جلوه را دارد.

عذرخواه عقل کل و جان تویی جان جان و تابش مرجان تویی  
(مولوی، ۱۳۸۰، ۸۳)

و نوع دیگر آن در طیف مغناطیسی موسیقی شعر مولانا غالباً (این ناهمگونی‌ها) رنگ می‌بازد و محو می‌شود:

یار مرا غار مرا عشق جگر، خار مرا یار تویی، غار تویی، خواجه نگهدار مرا  
روز تویی، روزه تویی، حاصل در یوزه تویی آب تویی، کوزه تویی، آب ده این بار مرا  
(همان، ۱۳۶۸: ۶۴)

کلماتی که در این زنجیره گفتار مولانا می‌بینیم «روز و روزه»، «یار و غار»، «جان و مرجان» که هم‌نشینی آنها حاصل موج موسیقی سخن اوست و غالباً ناهمگونی این عناصر در تحلیل منطقی آنها قابل توجیه است (شفیعی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). در واقع تشابه صوری بیان دال‌ها آنچنان وسوسه‌انگیز می‌شود که مدلول نقش ثانوی می‌یابد و هم‌نشینی دال‌ها مهم‌تر جلوه می‌کند (صفوی، ۱۳۸۰: ۹۱).

#### «واو» پی‌سپاری<sup>(۴)</sup> (ترتیب = متتابع)

این نام برگرفته از آرایه بدیعی است با نام پی‌سپار یا متتابع و گاه با نام ترتیب در کتب بدیعی و بلاغی آمده است. در «بدایع الافکار» ذیل این آرایه آمده است: در اصطلاح شعری را گویند که در وی سخن پیاپی شده باشد. هر لفظی که ایراد کنند به تبعیت چیزی آرند در لفظ دیگر و این را به واسطه اتصال الفاظ به یکدیگر متصل نیز گویند. نمونه‌ای که در کتاب‌های پیشینیان آمده، به این قرار است:

گرم باز آمدی محبوب سیم‌اندام سنگین دل گل از خارم برآوردی و خار از پای و پای از گل  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۲۶۷)

شیدا از آن شدن که نگارم چو ماه نو ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و روبیست  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۴۷)

۱۹۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۹۴  
یعنی هلال ماه ابتدا مانند ابرو نمایان شد، بعد قرص کامل شد (بدر) و جلوه‌گری  
کرد و بعد نهان شد و رفت.

حباب‌وار برای زیارت رخ تو      سری کشیم و نگاهی کنیم و آب شویم  
(مولوی، ۱۳۶۸: ۶۲۴)

شاخ طفلی بود و نوخط گشت و شد بالغ کنون      گرد زمرد بر عذارش زان عیان افشاندند  
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۱۰۷)

یعنی ابتدا طفلی بود، بعد به نوجوانی رسید و بعد جوان و بالغ شد.  
چنان که می‌بینیم، اوصافی را ذکر می‌کنند از برای موصوفی که آن اوصاف به ترتیب  
خلقت طبیعی و واقعی باشد و با «واو» عطف آن صفت‌ها را پیایی در سخن می‌آورند. ما  
این «واو» عطف را با این کارکرد «واو»، پی سپار یا ترتیب و متتابع نام نهاده‌ایم.

#### «واو» به معنی «با»

این «واو» از گونه‌ی حرف اضافه و وابستگی است و در نقش معنایی «با» به کار رفته  
است؛ مانند:

ما نتوانیم و عشق پنجه در انداختن      قوّت او می‌کند بر سر ما تاختن  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۶۷۱)

خرد تیره و مرد روشن‌روان      نباشد همی شادمان یک‌زمان  
(فردوسی، ۱۹۷۱، ج: ۱، ۲)

#### «واو» ملازمت و همراهی

این «واو» از گونه‌ی حرف اضافه و وابستگی است. «واو»ی که همراهی و با هم بودن دو  
چیز (ماقبل و مابعد) را نشان می‌دهد.

شرط است جفا کشیدن از یار      خمر است و خمار و گلبن و خار  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۴۵)

یعنی خمر با خمار همراهی و ملازمت دارد و گل با خار.  
منم ای نگار و چشمی که در انتظار رویت      همه‌شب نخفت مسکین و بخفت مرغ و ماهی  
(همان: ۹۲۴)

پادشاهان و گنج و خیل و حشم عارفان و سماع و هایا هوی  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۹۱۸)

تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کس به قدر همت اوست  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۹۵)

با لبی و صد هزاران خنده آمد گل به باغ از کریمی گویا در گوشه‌ای بویی شنید  
(همان: ۲۷۵)

جانا چه گویم شرح فراق چشمی و صد نم، جانی و صد آه  
(همان: ۴۵۲)

در انتظار رویت، ما و امید روزی در عشوه‌ وصال، ما و خیال خوابی  
(همان: ۴۶۴)

این «واو» با عنوان معیت و جمعی و وسیله هم آمده است و در توضیح آن آمده است که این «واو» به معنی همراهی و بودن با کسی یا گروهی و وسیله چیزی به کار رفته است و از حیث لفظ و جمله، «واو» عاطفه است (رضانژاد، ۱۳۶۷: ۳۹۶)؛ مانند:

ز عدلش شده شاد خرد و بزرگ به آبشخور آمد، همی میش و گرگ  
یعنی از عدلش، میش با گرگ به یک آبشخور آمدند. بدیهی است که در اینجا به معنی همراهی است.

مثال‌های دیگر: «و کشت و برز، بر آب چاه کنند و نعمتی فراخ و هوایی معتدل» (حدود العالم به نقل از لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷). یعنی کشت و زمین را به وسیله آب چاه کنند، با نعمتی فراخ و هوای معتدل.

اگر دعوت‌م رد کنی ور قبول من و دست و دامن آل رسول  
(سعدی، ۱۳۷۰: ۵)

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۱۰۸)

اینها مهم‌ترین گونه‌های کاربردی «واو» بود که به نظر رسید. البته ذکر این نکته ضروری است که انواع دیگر گونه‌های «واو» که در کتاب‌های دستوری و معانی آمده

است، از قبیل «او» معادله، مقابله، استدراک، استیناف، اضراب، تخمین، استفهام و... را نیاورده‌ایم که هم موجب اطاله کلام و هم تکرار مکررات می‌شد. در ضمن آنچه را که خود یافته‌ایم - گاه با نام‌گذاری‌های نو و گاه با نام‌های از پیش شناخته‌شده - آوردیم. همچنین چنان‌که گفته شد، برخی از مثال‌ها پذیرای چند مفهوم بوده‌اند و به همین دلیل آنها را ذیل چند عنوان آوردیم.

### نتیجه‌گیری

زبان شعر همیشه زبانی ممتاز از زبان کوچه و بازار بوده است. یکی از راه‌های تشخیص و برجستگی این نوع زبان، اسلوبی است که بیشترین اندیشه را با کمترین واژگان ارائه دهد. در این بین نقش بلاغی و هنری و معناآفرینی حروف در زبان شعر، ویژه و برجسته است و موجب رستاخیز واژه‌ها می‌شود. این مقاله، نقش و معناهای هنری حرف «او» را نشان می‌دهد و مدعی است که حرف «او» جز حرف پیوند و وابستگی، کاربردهای متنوعی در علم معانی داشته و یکی از بی‌شمار راه‌های ایجاز در کلام است؛ به طوری که نویسندگان و شاعران ما با ذوق سرشار خود و آشنایی با بلاغت ساختارهای نحوی حرف «او»، آن را در معانی دیگری نظیر «اما»، «ولی»، «یا»، «با»، «برابری»، «همراهی»، «دوری»، «جدایی»، «حسرت و افسوس» و... در متون ادب فارسی به کار برده‌اند.

### پی‌نوشت

۱- از اواخر قرن سوم، نوشتن فارسی به خط عربی ظاهراً امری همگانی شده بود (آذرنوش، ۱۳۸۵: ۲۶۱). از این‌رو یکی از نتایج پیش‌روی تازیان و نفوذ اسلام در ایران، رواج تدریجی خط عربی بود. این خط نسبت به خط پیچیده فارسی میانه (پهلوی) این مزیت را داشت که بسیار ساده بود، چنان‌که پذیرفتن آن موجب پیشرفت شد (ریپکا، ۱۳۵۴: ۱۲۶). در واقع زبان فارسی از زبانی که به یک خط قدیمی و دشوار نوشته می‌شد، به زبانی تحول یافت که به خط عربی نوشته می‌شد و این خود گام بزرگی در نزدیکی میان عربی و فارسی بود (کفافی، ۱۹۷۱: ۲۶۸).

این خط که در بیشتر بخش‌های تحت حکومت مسلمانان در ایران رواج داده شده بود، از ابتدای تولد زبان فارسی مورد استفاده شاعران و نویسندگان ایرانی نیز قرار گرفت (طائفی، ۱۳۸۹: ۷۶). به کارگیری خط عربی توسط ایرانی‌ها و شباهت تام حرف «واو» در زبان دو قوم با در نظر داشتن سرازیر شدن سیل واژه‌های عربی به فارسی، خود عاملی است که شبهه‌عربی بودن «واو» موجود در فارسی را تقویت می‌کند. اما مطالعات حوزه زبان‌شناسی نشان می‌دهد که این حرف در فارسی نیز ریشه دارد. این حرف در زبان فارسی دری به شکل‌های «و، وُ، وِ، وِ، اُ» است و تلفظ «و» و «وُ» در همه حال درست و ممکن است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۲۹۸).

اسب‌تازی دو تک رود به شتاب و اشتر آهسته می‌رود شب و روز. «و» در زبان پهلوی، «او» (مکنزی، ۱۳۸۳: ۱۴۹) و در زبان فارسی باستان، «اوتآ» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۲۹۷) است. در تداول امروز نیز «اُ» تلفظ می‌شود (حسن و حسین آمدند = حسن و حسین آمدند). «واو» عربی که مفتوح است، در این کلمه تأثیر گذاشته است. این است که در فارسی نیز گاهی آن را مفتوح تلفظ می‌کنند (حسن و حسین آمدند). این حرف امروز بین دو کلمه معمولاً به صورت «اُ»، بین دو جمله به صورت «و»، در آغاز جمله نیز (مخصوصاً در شعر) «و» یا «وُ» تلفظ می‌شود (انوری و احمدی گیوی، ۱۳۹۲: ۲۶۲). «واو» در هر دو زبان عربی و فارسی، عنصری اساسی است. به‌ویژه اگر به کارکردهای مختلف آن با تأمل بیشتری بنگریم. در عربی و فارسی برای «واو»، کارکردهای مختلفی را برشمرده‌اند. اما نکته‌ای که در این مقوله حائز اهمیت است، آن است که کارکردهای این حرف در فارسی بر اساس علم معانی و ایجاز و بلاغتی که حاصل می‌کند، به طور تفصیل بررسی شده است.

۲- این نام برگرفته از کتاب موسیقی شعر دکتر شفیعی کدکنی است.

۳- این نام برگرفته از دکتر کزازی است.

## منابع

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۵) چالش‌های میان عربی و فارسی، چاپ چهارم، تهران، نی.
- آریان‌پور، یحیی (۱۳۸۲) از صبا تا نیما، چاپ هشتم، تهران، زوار.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۳) دستور تاریخی زبان فارسی، تهران، سمت.
- ارسطو (۱۳۷۱) فن خطابه، ترجمه دکتر پرخیده ملکی، تهران، اقبال.
- انوری، حسن و حسن احمدی گیوی (۱۳۹۲) دستور زبان فارسی ۲، تهران، فاطمی.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین (۱۳۷۵) دیوان، تصحیح سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۸) سبحة الابرار، با مقدمه افصح زاد-اعلا خان، تهران، میراث مکتوب.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۹) دیوان، به کوشش سید محمد راستگو، تهران، نی.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن علی (۱۳۷۳) دیوان، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، چاپ چهارم، تهران، زوار.
- خطیب رهبر، خلیل (۱۳۶۷) حرف اضافه و ربط، تهران، سعدی.
- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین ابوالعطا محمود (۱۳۶۹) دیوان خواجو، تصحیح احمد سهیلی، تهران، پازنگ.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) لغت‌نامه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- رجایی، محمدخلیل (۱۳۵۳) معالم البلاغه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه شیراز.
- رضانژاد (نوشین)، غلامحسین (۱۳۶۷) اصول علم بلاغت، تهران، الزهرا.
- رودکی، ابوعبداله (۱۳۹۱) دیوان رودکی، تصحیح کامل احمدنژاد، تهران، کتاب آمه.
- ریپکا، یان (۱۳۵۴) تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه عیسی شهبابی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۶۸) غزلیات، به کوشش خطیب رهبر، تهران، سعدی.
- (۱۳۷۰) کلیات، تصحیح عباس اقبال، تهران، کتاب‌فروشی ادب.
- (۱۳۷۳) گلستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی.
- (۱۳۵۹) بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی.
- سلمان ساوجی، جمال‌الدین (۱۳۷۰) دیوان، تصحیح منصور مشفق، تهران، صفی‌علیشاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۰) موسیقی شعر، چاپ سوم، تهران، آگاه.
- (۱۳۸۷) منتخب غزلیات شمس، چاپ دوم، تهران، سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۵) معانی، چاپ چهارم، تهران، نشر میترا.



صفوی، کورش (۱۳۸۰) از زبان‌شناسی به ادبیات، ج ۲، تهران، حوزه هنری.  
طائفی، شیرزاد (۱۳۸۹) «بررسی تأثیر متقابل عرب و زبان و شعر فارسی در قرون نخستین هجری»،  
مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۸، شماره ۶۷، صص ۷۱-۹۳.  
عرفی شیرازی، جمال‌الدین (بی‌تا) کلیات اشعار، به کوشش جواهری "وجدی"، تهران، کتابخانه  
سنایی.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۷۱) شاهنامه، تصحیح برت لس، موسکو.  
فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۰) سخن و سخنوران، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی.  
کسایبی مروزی، مجدالدین ابوالحسن (۱۳۷۳) زندگی، اندیشه و شعر او، تصحیح محمد امین ریاحی،  
چاپ ششم، تهران، علمی.

کفافی، محمد عبدالسلام (۱۹۷۱) فی الادب المقارن، بیروت، دارالنهضة العربیه.  
محمدبن منور (۱۳۶۶) اسرارالتوحید، تصحیح دکتر شفیعی، تهران، آگاه.  
مزارعی، فخرالدین (۱۳۶۹) سرود آرزو، تهران، پاژنگ.  
مکنزی، دیوید نیل (۱۳۸۳) فرهنگ زبان کوچک پهلوی، ترجمه مهشید میر فخرایی، تهران،  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۸) غزلیات، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران، امیرکبیر.  
----- (۱۳۸۰) مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و

#### فرهنگی.

مهیار، محمد (۱۳۷۶) فرهنگ دستوری، تهران، میترا.  
ناصرخسرو قبادیانی (۱۳۷۰) دیوان به اهتمام مینوی و محقق، تهران، دانشگاه تهران.