

آینه پژوهش ۱۸۹  
سال سی و دوم، شماره سوم،  
مرداد و شهریور ۱۴۰۰

# نکته حاشیه یادداشت

۳۶۳-۳۷۸

- نکاتی از آثار استاد علامه جلال الدین همایی (۶)
- رساله جدول معرفت تواریخ در سنه ۹۶۱ نوشته شد
- چشمه خورشید

روح الله شهیدی | رسول جعفریان | احمد رضا قائم مقامی |



## نکاتی از آثار استاد علامه جلال الدین همایی (۶)

### [امکان صدور کرامات و خرق عادات از بشر]

در کتب صوفیه سخن از کرامات و خرق عادات و کشف و شهود و اشراف بر ضمیر و امثال اینگونه امور غریبه فراوان دیده می شود. و گروهی از مردم گمان می کنند که صدور کرامت و خرق عادت از بشر محال و ممتنع است و اینگونه سخنان و نوشته ها را حمل بر یاوه سرایی و ژاژخایی می کنند، و حال آنکه اگر به مبانی و اصول این امور آشنا شویم و افراط و تفریط را کنار بگذاریم می بینیم که صدور پاره یی از کرامات و خرق عادات که از آن به کشف و شهود و اشراف بر ضمیر و امثال آن عبارت می کنند از حدود امور طبیعی خارج نیست، و تا حدی امکان صدور امور و احوال غریبه را از بشر باور توان کرد اما به این شرط که از سر حد امکان عقلی خارج نشود.

در باره رؤیا و امکان اطلاع بر امور مغیبه در غالب کتب فلسفه مشائی و اشراقی از قبیل اشارات و شفای ابوعلی سینا و مباحث مشرقیه امام فخر رازی و کتاب المعتمد ابوالبرکات بغدادی و تلویحات و حکمة الاشراق شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق و شیخ مقتول، فصلی مخصوص نوشته اند و خلاصه همه نوشته های آنها یک چیز بیش نیست و آن عبارت است از اتصال نفس ناطقه انسانی به مبادی عالیّه و ارتسام صور از آنها در نفس انسانی.

حکما گویند که نفس ناطقه انسانی ذاتاً از سنخ مجردات است و به حکم سنخیت مایل است که به اصل خویش اتصال پیدا کند اما پیوند بدن و علائق عنصری و شواغل حسیّه حجاب و مانع او از اتصال به عالم مجردات شده و ناله اش از این است که:

از نیستان تا مرا ببریده اند      از نفیرم مرد و زن نالیده اند.

و هروقت که حجاب مادیات از میان نفس و عالم مجزّات برداشته شد و نفس ناطقه به مبادی عالیّه اتّصال یافت، صوری که در عالم مجزّات موجود است مانند آینه های متعکس در نفس انسانی نقش می بندد و به هر نسبت که حجابها مرتفع تر گردید نقوش و عکوس مترائیه روشن تر و صافی تر خواهد بود.

آینه ات دانی ز چه غمّاز نیست      زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست

رو تو زنگار از رخ دل پاک کن      بعد از آن آن نور را ادراک کن

حکما معتقدند که رفع حجب و موانع هم در عالم خواب و هم در بیداری امکان دارد و موجبات رفع حجاب بسیار است، از قبیل نوم و خلسه و استغراق نفس به ذکر و فکر و همچنین استنطاقات معروفه و مصادفة امور غریب و هول انگیز، و بالجمله هر چیزی که باعث جمعیت حواس و انصراف نفس از بدن و توجّه او به عالم غیب می گردد. پس اطلاع انسان بر مغیبات در خواب یا بیداری مطابق عقیده حکمای قدیم مبتنی بر دو مقدمه است که در کتب فلسفه به تفصیل نوشته اند. اول اینکه صور حوادث جزئیّه قبل از وقوع در مبادی عالیّه مرتسم است. دوم آنکه نفس انسانی قادر است که به مبادی عالیّه اتّصال پیدا کند و ممکن است که نقوش و صور مبادی عالیّه در نفس مرتسم گردد.

حکمای مشائی گویند تمام جزئیات حوادث که در این عالم واقع می شود در عالمی نورانی تر که از آن به عقول مجزّه عبارت کنند و همچنین در نفس کلیّة فلکیّه به وجه کلی موجود است. و نیز همه حوادث و وقایع به هیات و کیفیّات جزئیّه در نفوس منطبعة فلکی وجود دارد. و معتقدند که نفوس منطبعة سماوی دارای ادراک جزئیّه اند که مبادی حرکات آنهاست، و حوادث جزئیّه مستند به حرکات فلکیّه است و این قضیه را از مبانی استدلال خود قرار می دهند که علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس چون نفس ناطقه انسانی به نفوس فلکی و عقول مجزّه اتّصال یافت پرتو نقوش در وی مرتسم می گردد و به حوادث آینده علم پیدا می کند و این معنی هم در عالم خواب دست می دهد و هم در عالم بیداری. آنچه در خواب باشد رؤیای صادقه گویند و آنچه در بیداری دست دهد مکاشفه نامند و آنچه ما بین نوم و یقظه و به اصطلاح در حالت غیبت واقع شود خلسه گویند. و نقوشی را که در عالم خواب در نفس مرتسم می شود اگر معلول امور مزاجی و مادی باشد نه به واسطه اقتباس از مبادی عالیّه آن را اضعاف احلام خوانند. - و آنچه از مبادی عالیّه در نفس مرتسم گردد خواه در خواب و خواه در بیداری در صورتی که قوه متخیله در آن تصرفی نکرده و معنی را به صورت و صورت را به صورت دیگر تغییر نداده باشد و آنچه در نفس مرتسم شده است عیناً واقع شود، اگر در خواب باشد رؤیای صادقه و اگر در بیداری است کشف و شهود و وحی و الهام گویند. و اگر در تحت تأثیر قوه متخیله تغییر صورت داده و به کسوت دیگر در آمده باشد خواب محتاج به تعبیر و کشف نیازمند به تاویل خواهد بود. و نسبت تاویل به کشف مانند نسبت تعبیر است به خواب.

اما تغییر صورت ممکن است به لوازم و مناسبات و مشابهات یا به اضداد و نقایض و مخالفات باشد و هنر معبر و مؤول این است که صورت باقی مانده را به صورت یا معنی اصلی به طریق تحلیل به عکس بازگرداند. ابوالبرکات در کتاب المعبر (ج ۲ ص ۴۱۹) شرح مبسوطی در این باره نوشته است «فألذی ینبّه الانسان من رقدته و هو باق فی ذکرة هو الّذی یذکره فی یقظته الخ» و در صورتی که تغییر و تبدیل صورت و کسوت های خیالی از قوه متخیله در حس مشترک به حدی باشد که معبر و مؤول به اصل آن پی نتواند برد، آن را نیز گروهی از حکما دعابات متخیله و اضعات احلام خوانند.

پس اساس اخبار از مغیبات و اشراف بر ضمیر و امثال اینگونه هنرها جمعیت حواس و انصراف از شواغل حسیه است، و نفس انسانی چون در عالم خواب طبعاً از موانع حسی فارغ تر گردد توجه و اتصال به مبادی عالیه بر وی آسان تر شود. پاره یی امراض نیز در حکم خواب است و ازین جهت اتفاق افتاده است که بعضی از مرورین اخبار از مغیبات داده اند، اما در عالم بیداری این اتصال ممکن نیست مگر به واسطه قوت و قدرت نفس و تسلط بر جمعیت حواس و انصراف از شواغل حسی و توجه به عالم روحانی. و به ندرت اتفاق افتد که افراد بشر در خلقت اصلی دارای این قدرت و نیرو باشند اما برای بیشتر اشخاص اینگونه احوال جز به وسیله ریاضات و تمرینات که اساس و بنیاد تعلیمات متصوفه است دست نخواهد داد.

خلوت و ذکر قلبی و توجه به باطن و مداومت فکر و انصراف از محسوسات و چله نشینی و حلقة ذکر و نیاز و امثال این تعلیمات عموماً وسیله تمرین و ریاضت نفس است برای فراغت از جسمانیات و توجه به امور روحانی، اما غالب اهل سلوک حتی مشایخ و اقطاب این زمان هم از اسرار این معنی غافل اند و این اعمال را به قصد ثواب و اجر اخروی انجام می دهند و فایده دنیوی آن را جزو سعادت های اخروی می شمارند. و بسا هست که این احوال در اثر ریاضات برای آنها دست می دهد و علت اصلی آن را نمی دانند. پاره یی از تعلیمات شرعی که برای استجاب دعوات وارد شده از قبیل ختوم و اذکار نیز مربوط به همین معنی است که گفتیم.

شیخ الرئیس در نمط عاشر اشارات می گوید که هم از روی تجربه و هم از روی قیاس و استدلال عقلی ثابت می شود که ممکن است نفس ناطقه انسانی در بیداری اطلاع از مغیبات پیدا کند چنانکه در عالم خواب نیز ممکن و واقع است، و مانع او از رسیدن به این مقام همانا اشتغال به محسوسات است که رفع آن نیز محال و ممتنع نباشد. و پاره یی از مردم برای انصراف از شواغل حسی و توجه به عالم غیب و کشف مغیبات بدین وسیله استعانت جویند که خود را به واسطه توجه به امور مدهش از این عالم منصرف سازند یا استنطاق کنند به این ترتیب که شخصی را برابر اشیاء شفاف مانند آینه ها و بلورهای مضلع بدارند تا استنطاق شود. و نیز در همین نمط چهار چیز از مختصات اولیا و عرفا را متعرض می شود و با دلیل عقلی ثابت می کند که وقوع آنها در عالم طبیعت ممکن است:

۱. تحمّل مشقتهای فوق العاده مرتاضان ۲. تمکّن از نخوردن غذا در مدّتی طولانی ۳. اخبار از مغیبات ۴. خرق عادت و استجابات دعوات.

شیخ الرئیس تصرّف در امور فلکی را محال می داند اما در امور عنصری تصرّفاتی را که از آن به خرق عادت تعبیر می کنند طبیعی و ممکن می شمارد.

ابوالبرکات بغدادی متوفی ۵۴۷ در کتاب المعترف (ج ۲ ص ۴۲۳ - ۴۱۷) تحقیقی عمیق درباره خواب و رؤیا و احلام دارد و پس از ذکر مقدماتی چند، اینطور نتیجه می گیرد که هر یک از نفوس بشری را در عالم علوی روحانی ذاتی است روحانی که نفس انسان در تحت تربیت و تأثیر او واقع است و آن ذات روحانی از هرکسی به نفس مهربان تر و شفیق تر است و او را به طرف خیر و ثواب هدایت و از شرور و آفات حراست و در جلب خیرات و دفع مضرات حمایت می کند، بدون اینکه نفس انسان بدان متوجه باشد: «فلکلّ واحدة من النفوس البشريّة ذات روحانية هي عليها اشفق و بها اولی تهديها الى صوابها و تحرسها من الاذى و تحامي عنها الاضداد و الاعداء و تجلب اليها خيراً و تدفع عنها شراً من حيث تعلم و لا يعلم ج ۲ ص ۴۲۳ - ۴۱۷ چاپ هندوستان».

و نیز درباره اختلاف مردم در رؤیا و اینکه مکاشفات منحصر به خواب نیست بلکه در بیداری نیز ممکن است شرحی می نویسد که نقلش موجب اطّاب خواهد بود (رجوع شود به کتاب المعترف ج ۲ ص ۴۲۳).

شیخ اشراق در تلویحات و حکمة الاشراق نیز فصلی راجع به منامات و مکاشفات دارد و خلاصه مطالب او همانهاست که ذکر کردیم.

در کتاب امالی صدوق (مجلس ۲۹) چند حدیث درباره خواب دارد که در معنی مطابق عقاید حکمای قدیم است اما عبارات حدیث درست مثل خوابها که محتاج تعبیر باشد ادا شده، یعنی صاحب حدیث برای فهم مستمع معانی عالیّه را در کسوت عبارات عامیانه بیان کرده است که در خور فهم عوام باشد اما شخص عالم می داند که در پرده این عبارات چه معانی عالی نهفته است. بالجملة روح مجرد در خواب حقایقی می بیند که گاهی عیناً واقع می شود و این معنی را به هیچ وجه انکار نتوان کرد و گاهی به تصرّف قوّه متخیّله صوری گوناگون مناسب با روح و مزاج و شخصیت بیننده به خود می گیرد و معبّر و خوابگزار رابطه میان صور جسمانی و مشهودات روحانی را کشف می کند.

نگر خواب را بیهده ننگری یکی بهره دانش ز پیغمبری

اما اضغاث و احلام غالب از آثار و احوال مزاجی است.

کشف و شهودها نیز عیناً مانند خواب است که گاهی عیناً واقع می شود و گاهی محتاج به تاویل و گاهی بر سبیل اضغاث احلام است.

این بود شمه یی از عقاید حکمای قدیم درباره رؤیای صادق و کشف و شهود و الهام و وحی. اما فلاسفه جدید از روی معرفه النفس و تحلیل و تجزیه قوای دماغی با اصول دیگر این امور را توجیه می کنند. و به عقیده نگارنده تاکنون این معماها که یکی از هزاران اسرار آفرینش است چنانکه شاید و باید حل نشده و هرکس به اندازه فهم خویش افسانه یی گفته و به خواب رفته است. سبب و چگونگی صدور این اعمال و احوال از بشر آنگاه به خوبی دانسته خواهد شد که وقای نهانی و مرموز طبیعت مخصوصاً انسان که بزرگترین مظاهر صنع است و کیفیت ارتباط روح انسانی با عوالم خارج درست کشف شود، اما هنوز قدرت علم و پایه دانش بشری بدین درجه و مقام نرسیده که به کشف این اسرار راه تواند یافت و از این رو در حل این راز و هزاران راز دیگر همچنان متحیر و عاجز در مانده است. شاید در این مورد هم حق با شاعر نکته سنج شیراز باشد که گفت:

ساقیا جام میم ده که نگارنده غیب      نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد

آنکه پر نقش زد این دایره مینایی      کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد<sup>۱</sup>

روح الله شهیدی

## رساله جدول معرفت تواریخ در سنه ۹۶۱ نوشته شد

### مقدمه

متن زیر، یاد از شماری از وقایع تاریخی از قدیمی ترین دوران تا روزگار نویسنده این متن است. نویسنده، این متن را در سال ۹۶۱ هجری نوشته و تاریخ رویدادهای قدیم تا عصر نزدیک به خود را بر این اساس محاسبه کرده است. برای مثال، در ذکر حادثه کربلا و شهادت امام حسین (ع) می نویسد: «سال بر نهصد از وفات حضرت امام حسین (ع)» بدین ترتیب تمام وقایعی را که بیان کرده می بایست از سال ۹۶۱ به آن طرف محاسبه کرده باشد. نمونه دیگر یاد از جنگ شاه اسماعیل در فیروزکوه با حسین چلاوری با این تعبیر است «سال بر پنجاه و یک از توجه جنت مکانی به طرف فیروزکوه» که سال ۹۱۰ می شود. تعبیر «سال بر» بر سر تمام این رویدادها آمده است که می توان آن را «در سال» معنا کرد. شاید در بین این رویدادها، نکته تازه ای نباشد، اما از این جهت که روش تازه ای در ثبت زمان رویدادهاست، قابل توجه است. رویدادهای از هبوط آدم، تا تولد حضرت رسول (ص) و امام علی (ع) و از آنجا شماری از حوادث به صورت عبوری تا واقع چنگیز و تیمور، و سپس برخی از رویدادهای دوره ترکمانان و در نهایت به صورت جزئی تر برخی از وقایع دوران شاه اسماعیل و طهماسب آمده و آخرین واقعه مربوط به سال ۹۴۰، بیست و یک سال پیش از سال تألیف این رساله کوچک (سال ۹۶۱) است.

متن این رساله در نسخه ای با شماره ۳۴۵۱ در کتابخانه مجلس آمده است. در این مجموعه رسائلی مانند ادعیه به جهت دفع امراض، طب الرضا (ناقص)، فواید طبی، تفسیر دوازده آیه از تورات، رساله تکسیر حروف، المدخل فی اعمال الجفر، و شذور الذهب و از جمله همین جدول معرفت التواریخ آمده که در صفحات ۸۸ تا ۹۰ قرار دارد. بیشتر رساله های این نسخه به یک خط، شاید خط مولف است. در رساله تکسیر حروف، قید شده است که در عهد شاه طهماسب نوشته شده، و همانجا نسب شاه طهماسب را هم بر اساس همانچه بعد از این شهرت یافته آورده است. (ص ۶۱. ۶۲).



**جدول معروف تواریخ** **در سلسله منوچهری**

سال بر سیزده هزار و نصد و هشت و یک از بنای کعبه امرمانی سال شش  
هزار و نصد و هشتاد و هفت از عهد ط آدم علیه السلام سال بیست و هفت  
و هفت اولاد نبیث علیه السلام سال پنجاه و هفت از کعبه و قبل  
از بنای کعبه مبارکه سال بر پنجاه و هفت از نزول علم کبریا در ریس  
علیه السلام سال بر پنجاه و هفت از ولادت نوح بن علیه السلام  
سال بر سیزده هزار و بیانیصد و هشتاد و دو از زمان یوسف بن علیه السلام سال  
بر پنجاه و چهار و بیست و هفت از زمان موکی بن عمران علیه السلام سال  
دو هزار و چهارصد و بیست و شش از زمان سلیمان بن داود علیه السلام سال  
یک هزار و بیانیصد و بیست و هفت از عروج عیسی علیه السلام بر آسمان سال  
یک هزار و بیست و هفت از زمان نوشتن ان عاقل سال بر یک هزار و ده از زمان  
حضرت خاتم الانبیا محمد مصطفی علیه السلام سال بر نصد و هشتاد و هفت  
خاتم الانبیا علی مرتضی علیه السلام سال بر نصد و پنجاه و هشت از ولادت  
امام حسین علیه السلام سال بر نصد و پنجاه از وفات حضرت خاتم الانبیا  
سال بر نصد و بیست و یک از وفات حضرت شاه اولیا و خلافت امام زمان

این احتمال وجود دارد که قرار گرفتن این رساله در این مجموعه که رسائلی در جفر و علوم غریبه هست، ارتباط این روش از تاریخ‌گذاری را با علوم مزبور نشان دهد. در این باره باید تحقیق کرد.

### [دوره قدیم]

سال سیزده هزار و ششصد و بیست و یک از بنای گنبد اهرمان. سال بر شش هزار و نهصد و هشتاد و هفت از هبوط آدم (ع). سال بر شش هزار و ششصد و چهل و هفت از ولادت شیث (ع). سال بر شش هزار و هشتصد و چهل و سه از بنای کعبه مبارکه. سال بر پنج هزار و سیصد و ده از نزول علم نجوم به ادریس نبی (ع). سال بر پنج هزار و صد و هفتاد و هفت از ولادت نوح نبی (ع). سال بر سه هزار و پانصد و هشتاد و دو از زمان یوسف نبی (ع). سال بر سه هزار و چهارصد و بیست از زمان موسی بن عمران (ع). سال بر دو هزار و چهارصد و بیست و شش از زمان سلیمان بن داود (ع). سال بر یک هزار و پانصد و بیست و هفت از عروج عیسی (ع) بر آسمان. سال یک هزار و سی و هفت از زمان نوشیروان عادل.

### [دوره اسلامی]

سال بر یک هزار و ده از ولادت حضرت خاتم الأنبیا محمد مصطفی (ص). سال بر نهصد و هشتاد و دو از ولادت خاتم الأنبیا علی مرتضی (ع). سال بر نهصد و پنجاه و هشت از ولادت امام حسین (ع). سال بر نهصد و پنجاه از وفات حضرت خاتم الأنبیا. سال بر نهصد و بیست و یک از وفات حضرت شاه اولیا و خلافت امام حسین و حسن علیهما السلام. سال بر نهصد از وفات حضرت امام حسین (ع). سال بر هشتصد و شصت و هفت از وفات امام زین العابدین (ع).

### [ایران اسلامی]

سال بر هفتصد و نود و شش از بنای شهر تبریز در مرّه اول. سال بر سیصد و شصت و دو از ظهور چنگیز خان. سال بر دویست و شصت و پنج از گذشتن هلاکو خان. سال بر صد و هشتاد و نه از ظهور امیر تیمور خان در بلخ. سال بر صد و پنجاه و هشت از آمدن امیر تیمور در مرتبه ثالث به تبریز و رفتن به شام و حلب. سال بر صد و چهل و چهار از واقعه امیر تیمور و جلوس میرزا شاهرخ به آذربایجان و مقابل نمودن با میرزا اسکندر در نواحی سمنان. سال بر صد و یازده از وفات میرزا شاهرخ. سال بر نود و هشت از توجه میرزا جهان شاه به خراسان. سال بر نود و پنج از وفات امیر خلیل و جلوس امیر شیروان شاه. سال بر نود و یک از توجه میرزا جهان شاه به بغداد و واقعه میرزا پسر بوداق. سال بر هشتاد و نه و کسری از توجه میرزا جهان شاه به جانب دیاربکر و آمدن حسن بیگ و قتل میرزا جهان شاه. سال بر هشتاد و چهار از توجه حسن بیگ به طرف روم و آمدن سلطان محمد چلبی و قتل اهل روم. سال بر هشتاد و یک از توجه حسن به گرجستان. سال بر هفتاد و نه از واقعه حسن بیگ و جلوس سلطان خلیل و قتل او و جلوس یعقوب بیگ. سال بر شصت و نه و کسری از واقعه ارشاد پناهی شاه حیدر علیه الرحمه.

سال بر شصت و پنج از واقعه یعقوب بیگ و جلوس میرزا بایسنقر. سال بر پنجاه و نه از وفات رستم بیگ و جلوس احمد بیگ بر تخت تبریز.

### [دوره صفوی]

سال بر پنجاه و پنج از توجه فردوس مکانی شاه اسماعیل به جانب شیروان و قتل امیر شیروان. سال بر پنجاه و چهار و کسری از توجه جنت آشیانی به تبریز و قتل ترکمانان در موضع شرور و جلوس بر تخت تبریز. سال بر پنجاه و دو از توجه مغفرت دستگاهی به جانب عراق و قتل ترکمان. سال بر پنجاه و یک از توجه جنت مکانی به طرف فیروزکوه و قتل [حسین] کیا [چلاوی]. سال بر چهل و پنج و کسری از توجه فردوس آشیانی به جانب خراسان و قتل شیبیک خان در مرو و جلوس در تخت هرات. سال و چهل و یک و کسری از محاربه با اهل روم در موضع چالدروم [کذا]. سال بر سی و دو و کسری از وفات مغفرت دستگاهی شاه اسماعیل و جلوس حضرت شاه زمان ثانیة العدل والاحسان ابوالمظفر شاه طهماسب بهادرخان. خلدالله ملکه و سلطانه. سال بر سی و یک از توجه شاه زمان به عراق و محاربه با کپک [سلطان]. سال بر سی از توجه شاه به سلطانیه و قتل کپک، و قشلاق در قزوین. سال بر بیست و نه از توجه شاه به خراسان و محاربه با ازبک. سال بر بیست و هشت از توجه شاه به بغداد و قتل ذوالفقار و قشلاق در قزوین. سال بر بیست و هفت از توجه شاه به خراسان و فرار نمودن ازبک و عود شاه به عراق و قشلاق در اصفهان و قتل چوهه سلطان. سال بر بیست و شش از توجه شاه به جانب تفلیس و فرار نمودن اولامه و قشلاق در تبریز. سال بر بیست و پنج از توجه شاه به خراسان و فرار نمودن عبید، و قشلاق در هرات. سال بر بیست و چهار از آمدن ابراهیم پادشاه به تبریز و عود نمودن در مرتبه دوم. سال بر [رفتن] سلطان صاحب قران به عراق. سال بر بیست و دو و از آمدن خواندگار به درگزین و عود نمودن به دیاربکر و قشلاق شاه در تبریز. سال بر بیست و یک از توجه شاه به خراسان و فرار نمودن عبید و رفتن شاه به مرو.

رسول جعفریان

## چشمه خورشید

گرچه گردآلود فخرم دور باد از همتم      گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم

این بیت حافظ شاید معروفترین شاهد کاربرد تعبیر «چشمه خورشید» در زبان فارسی باشد، اما پیش از آن نیز شعرا این تعبیر را در شعر خود به کار برده‌اند و در لغت‌نامه دهخدا از زمان رودکی شواهدی از استعمال آن ضبط است. جز آن، لغت‌نامه شواهدی از «چشمه خور» و «چشمه آفتاب» نیز به دست داده است، مانند این دو بیت سعدی و فردوسی:

بگفت آنچه دانست و شایسته گفت      به گل چشمه خور نشاید نهفت

یکی لشکر آراست افراسیاب      که تاریک شد چشمه آفتاب

مخصوصاً شواهد «چشمه آفتاب» به نظر می‌رسد کهنتر باشد و استعمال آن بالاخص در نزد دقیقی و فردوسی (رک. لغت‌نامه، ذیل چشمه آفتاب) ممکن است دلالت بر کهنگی آن بکند.

رودیکر اشمیت، در یادداشتی که با نام «چشمه خورشید» نوشته،<sup>۱</sup> درباره سابقه این تعبیر بحث کرده است. اقتباسی از نوشته او با اضافاتی در پی می‌آید.

در زبان ارمنی کهن *akn* به سه معنی «چشم» و «چشمه» و «گوهر» به کار رفته است. امیل بنونیست در مقاله «لفظ *aregagn* ارمنی به معنی چشمه خورشید و اسم‌های مختوم به *-akn* در ارمنی» گفته است که *aregagn* در لفظ به معنی «چشمه خورشید» است نه «چشم خورشید»، به آن سبب که صورت جمع آن *aregakunk* است و چون صورت جمع *akn* به معنی «چشم» *ačk* است (و نه *akunk* که

1. Rüdiger Schmitt, "Quelle der Sonne," *Historische Sprachforschung*, 120 (2007), 212-214.

صورت جمع akn به معنی «چشمه» است، می‌توان نتیجه گرفت که akn در جزء دوم این کلمه به معنی «چشمه» است. جزء اول این کلمه (areg) یک صورت کهن در حالت مضاف‌الیه از کلمه arew است به معنی «خورشید» (arew معادل «خورشید» است و aregakn را بهتر است به فارسی به «آفتاب» ترجمه کنیم). akn به معنی «گوهر، سنگ قیمتی» نیز هست، ولی صورت جمع آن akank است و به همان دلیل سابق‌الذکر، در تعبیر aregakn، جزء دوم به معنی «گوهر» نیز نیست.<sup>۲</sup> بنونیست این کلمه را چنین تعریف کرده است: «منبع نوری که شعاع‌های نور از آن می‌جوشد و بیرون می‌زند.»

پیش از بنونیست، محققانی مانند هاینریش هوبشمان و آنتوان میه این کلمه را به «چشم خورشید» معنا کرده بودند و بعد از آن نیز محققانی در درستی گفته بنونیست تردید کرده‌اند یا آن را نپذیرفته‌اند. گئورگ زولتا، در نقدی که بر کتاب دستور ارمنی رودیگر اشمیت نوشته،<sup>۳</sup> گفته است (ص ۱۷۶) که این نظر بنونیست، که اشمیت نیز در کتاب مذکور موافق آن است، مسلم نیست و یوس وایتنبرگ و روبرت بیکس نیز آن را نادرست شمرده‌اند<sup>۴</sup> و دو کلمه مرکب دیگر با جزء دوم -akn به معنی «چشم» (از جمله Č<sup>ar</sup>-akn به معنی «بد چشم» در ترجمه ارمنی کتاب مقدس) و دارای صورت جمع akunk را حجت گرفته‌اند بر نادرستی سخن بنونیست. با این حال، این گفته به نظر اشمیت لزوماً درست نیست، زیرا ترکیب ملکی (بهوریچی) Č<sup>ar</sup>-akn ساختش با ترکیب اضافی (تتیرُشه) areg-akn یکسان نیست. ژان پیر مائه نیز در مقاله «خورشید و ماه در اساطیر ارمنی»<sup>۵</sup> گفته است (صص ۱۴۹-۱۵۰) که از نظر بنونیست پنهان مانده که صورت جمعی که آن را منحصر در معنای «چشمه» می‌داند، گاه شواهد روشنی دارد به معنی «گوهر و سنگ گرانبها». بنابراین، ترجمه درست aregakn را همان «چشم خورشید» می‌داند که همان چندمعنایی و ابهامی را دارد که در خود کلمه akn نیز هست و قابل مقایسه است با tvali سابق‌الذکر گرجی که هم معنی «چشم» دارد، هم «منبع و سرچشمه»، هم «گوهر»،<sup>۶</sup> هم «روزنه». از نظر مائه بعید است که نظر بنونیست به بازسازی «اسطوره‌ای خورشیدی» که از زبان اصلی یا زبان مادر به ارث رسیده باشد کمکی برساند.

برگیت آنت اولسن<sup>۷</sup> نیز رأی بنونیست را نپذیرفته و گفته است که هیچ چیز مانع از آن نیست که تعبیر

۲. از نظر معنایی مقایسه شود با tvali در زبان گرجی به معنی «چشم» و «گوهر». به مقاله بنونیست در شماره سال ۱۹۶۵ مجلهٔ تبتعات ارمنی دسترسی حاصل نشد. خلاصهٔ مطالب او را از نوشتهٔ رودیگر اشمیت و کارل هورست اشمیت (مجلهٔ انجمن شرق‌شناسی آلمان، ۲/۱۹۹ (۱۹۶۹)، صص ۳۸۳-۳۸۶ نقل کردیم.

3. Die Sprache, 28 (1982), 175-177.

۴. نظر وایتنبرگ نیز در نوشتهٔ بیکس آمده است؛ ر.ک. مقالهٔ او در مجلهٔ زبان‌شناسی مونیخ:

R. Beekes, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 1987, 15-20, esp. pp. 18-19.

از دوست ارجمند، آقای دکتر سهیل دلشاد، که به خواهش بنده این مقاله را از کتابخانه‌های آلمان فرستادند تشکر بسیار می‌کند.

5. In: *Caucasologie et mythologie comparée*, 1992, pp. 149-175, esp. pp. 149-150.

۶. مقایسه شود با چشمه در «کمر هفت چشمه» که مجازاً به معنی «گوهر» است؛ ر.ک. احمد تفضلی، «کمر هفت چشمه»، ایرانشناسی، ۲۷ (۱۳۷۴)، مخصوصاً ص ۴۹۷. مقاله در مقالات تفضلی (صص ۳۷۲-۳۷۷) تجدید چاپ شده است.

7. B. A. Olsen, *The Noun in Biblical Armenian*, De Gruyter, 1999, pp. 675-676.

aregakn به معنی «چشم خورشید» باشد و در دیگر ترکیباتی نیز که در ارمنی با -akn ساخته شده‌اند و بنویست فهرست کرده و در بعضی معنی «چشمه» را حدس زده، تنها در یکی معنی «چشمه» مسلّم است و در باقی همان معنی «چشم» نیز مناسب است، مانند p'aylakn به معنی «چشم آذرخش»، قابل مقایسه با یونانی asteropē که معنی «آذرخش» که اگر اشتقاق سنتی آن را بپذیریم، جزء دومش همیشه با akn ارمنی است به معنی «روزن» و «سوراخ» و «دید» و «جلوه» و «نور» (جزء اول یعنی ستاره). این کلمه یونانی همان کلمه‌ای است که موضوع بحث بیکس در مقاله سابق الذکر بوده است. با این حال، چنانکه بیکس گفته، به لحاظ معناشناختی معلوم نیست که چرا باید بر آذرخش نام «چشم ستاره» بنهند. ممکن است این کلمه دخیل در یونانی باشد و این احتمالی است که بیکس آن را بر دیگر احتمالات ترجیح داده است.

حال اشمیت می‌گوید که آنچه بنویست گفته تنها دلیل بر احتمال درستی سخن او نیست؛ مؤید دیگری، جز صورت جمع، نیز برای نظر او می‌توان یافت و آن تعبیر «چشمه آفتاب» در شاهنامه است که به نظر اشمیت اصلی کهنتر داشته است، گرچه در متون موجود پهلوی اشکانی و ساسانی به مانند آن برنخورده است. به علاوه می‌گوید که با توجه به تأثیر فرهنگ ایرانی در ارمنی، که حیطة اساطیر و افسانه‌ها را نیز شامل است، به نظر او محتمل است aregakn ارمنی ترجمه‌ای باشد از یک تعبیر مشابه ایرانی.

تا اینجا نقل مطب اشمیت بود با قدری تلخیص و در عین حال با بعضی اضافات با رجوع به اصل منابع او، تا آنجا که این منابع دستیاب بود.

تردید نیست که کلمات ارمنی و گرجی سابق الذکر و چشم و چشمه فارسی را می‌توان با عین و عین الشمس عربی نیز مقایسه کرد (کلمه اخیر را نام دیگر عین الهرنیز نوشته‌اند که نام نوعی گوهر است). ولی اینکه سابقه عین الشمس در عربی را تا کجا بتوان پی گرفت و معنی اصلی آن چه بوده و عین از کی در آن زبان و زبان‌های سامی دیگر معنی خورشید گرفته چیزی است که باید در آثار محققان زبان‌های سامی جستجو کرد.

این قدر هست که در بین ملل سامی تصویری بوده که خورشید در چشمه یا چاهی در مغرب فرو می‌رود و این در داستان ذوالقرنین در قرآن نیز وارد است. شواهد و شرح خوبی از این معنی را می‌توان در فرهنگ اصطلاحات نجومی مرحوم مصفی یافت که معلوم می‌کند این تصور را گویندگان و نویسندگان پارسی زبان نیز داشته‌اند. با این حال گویا تصور مردم هندی و اروپایی چنین نبوده است.

از این تصویر که بگذریم، «چشمه خورشید» در فارسی یا اضافه تشبیهی است، یعنی خورشید را به چشمه‌ای تشبیه کرده‌اند که نورها چون آب‌ها از آن می‌جوشد، مانند «نرگس چشم»، یا اضافه ملکی

است، یعنی خورشید را «دارای» چشمه‌ای در درون آن تصور کرده‌اند که نورها از آن بیرون می‌آید. آنچه ما اضافه‌تشریح می‌نامیم به این صورت در زبان‌های منشعب از ایران باستان ظاهراً سابقه ندارد، ورنه شاید می‌شد استناد کرد به اینکه در اوستا و در وید خورشید را چشم هرمزد و چشم ورنه گفته‌اند<sup>۸</sup> و به اتکای آن «چشم خورشید» را یک اضافه‌تشریحی کهن دانست و «چشمه خورشید» را مبدل آن شمرد.<sup>۹</sup> اگر «چشم خورشید» اصل باشد، احتمال دیگر آن است که معنی اصلی آن «وسط خورشید»، «دل خورشید» یا «عین خورشید» باشد. احتمال دیگر آن است که «چشم خورشید» یک تعبیر استعاری باشد؛ به این معنی که همان‌گونه که برای آسمان (یعنی هرمزد و ورنه، به این اعتبار که این ایزدان ایزدان آسمان به معنی خاص آن در نزد بعضی مورخان ادیانند) چشمی تصور کرده‌اند، برای ایزد خورشید نیز چشمی متصور شده باشند، چنانکه در مصر خدای رع چشمی دارد، به این معنی که رع ایزد خورشید باشد و قرص خورشید چشم او. اگر بتوان برای این قیاس مبنایی قائل شد، آن‌گاه می‌توان گفت که در ایران نیز ایزد خورشید را موجودی روحانی تصور کرده‌اند (و کرده‌اند) که قرص خورشید، یعنی جرم ظاهری آن، چشم اوست.

اگر این فرض را موقتاً بپذیریم، باید بگوییم که چگونه «چشم» ممکن است بدل به «چشمه» شده باشد. تشابه لفظی میان چشم و چشمه (دومی مشتق است از اولی) و یک تصویر ذهنی اهل زبان که خورشید را پیش خود به سرچشمه نورا مانند کرده باشند ممکن است مددکار هم شده باشد و «چشم خورشید» را به «چشمه خورشید» تبدیل کرده باشد. اما یک دلیل زبانی نیز شاید بتوان برای این تبدیل فرضی اقامه کرد و آن این که اضافه شدن «ه» ناملفوظ (برابر با -ag پهلوی) به بعضی کلمات در ساخت دستوری و معنی آن کلمات تغییری ایجاد نکرده است، مانند آشکار و آشکاره، آشیان و آشیانه، پیشان و پیشانه، جانان و جانانه، جاودان و جاودانه، زمان و زمانه، شادمان و شادمانه، شان و شانه (عسل)، کام و کامه، نشان و نشانه و جز آن‌ها.<sup>۱۰</sup> صفات مفعولی «جدید» نیز در قبال صفات مفعولی «قدیم» (مانند پردخته و پردخت؛ می‌دانیم که در پهلوی صفات مفعولی در اصل -ag نداشته‌اند) از همین شمارند. خان و خانه و جام و جامه (هر دو به معنی «ظرف» یا «نوعی ظرف») نیز از این شمارند و در زبان پهلوی، مانده‌های آن شاید بیشتر هم باشد، مانند:

bahrag/bahr. gušnag/gušn («گشن»)، jāmāg/jām («جام»)، tōhmag/tōhm («تخمه، تبار»)، wadag/wad («بد»)، wahānag/wahān («بهانه»)، zīrak/zīr («زیرک»).

۸. در مورد شواهد اوستایی رجوع شود به فرهنگ ایرانی باستان کریستیان بارتولومه، ذیل dōiθra-.

۹. آنتوان میته، به اتکای این که در نزد اقوام هند یواروپایی کلمه «چشم» را بر خورشید اطلاق می‌کرده‌اند، آن تعبیر ارمنی را به «چشم خورشید» معنی کرده، ولی اینجا اشکالی در کار است و آن اینکه تا آنجا که نویسنده حاضر می‌داند، خورشید را چشم آسمان یا یکی از ایزدان تصور می‌کرده‌اند و این یک چیز است و «چشم خورشید» چیز دیگر، مگر آنکه احتمالی را که در ادامه بحث می‌آید در نظر آوریم.

۱۰. غالب مثالها از دهخدا؛ رک. لغت‌نامه دهخدا ذیل ه.

۱۱. به جهت شواهد رک. کتابیون مزداپور، واژه و معنای آن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۹۷-۱۹۹.

در ادوار قدیم تر زبان نیز گاهی چنین است، مانند mašyāka - به جای mašya - در اوستا (هر دو به معنی «مرد» یا «مردم»؛ این پسوند احتمالاً «در اصل» نشانه تصغیر بوده، ولی در کاربرد کلمه اول در اوستا چنین معنایی نیست و هر دو کلمه مترادفند).

حال ممکن است بتوان تصور کرد که čašmag، که اصل چشمه فارسی است، علاوه بر معنای معروف، گونه دیگر (چشم فارسی) نیز بوده باشد و بنابراین، صورت فرضی \*čāšmag ī xwar (šēd) معنایی نداشته باشد جز «چشم خورشید». با این حال، این نیاز به شاهد دارد. همان طور که برای \*čāšmag ī xwar (šēd) به معنای «چشمه خورشید» شاهدهی پیدا نشده، نویسنده حاضر نیز شاهدهی از čašmag در متون زردشتی و مانوی به پهلوی ساسانی و اشکانی به معنای «چشم» نمی شناسد. در بندهشن، در فصلی که درباره دریاچه هاست، آمده است (ص ۷۷ ترجمه بهار) که این چشمه ها، که آن ها را ور (= دریاچه) می خوانند، به مانند «چشم مردمانند» و «چشمه آب ها هستند»، یعنی سرچشمه آب ها. در متنی مانوی به پهلوی اشکانی در رثای یکی از بزرگان دین به نام زکو آمده است:<sup>۱۲</sup>

ōn xānīg wazurg kē čašmag frabast.

ای خانی بزرگ کش چشمه بسته شد (یا بند آمد).

مقصود از čašmag در اینجا نیز «سرچشمه» است. این دو شاهد شاید مناسب ترین شواهدی باشد که نسبت میان چشم و چشمه را نشان می دهد (به این معنی که در شاهد دوم نیز شاعر شاید به اشتقاق چشمه نظری داشته باشد). با این همه، در نبود شواهد مستقیم که اصالت «چشم خورشید» فرضی یا قدمت تعبیر «چشمه خورشید» را نشان دهد، به نظر نویسنده حاضر مسئله جدلیه الطرفین است و برتری دادن یکی بر دیگری ناممکن. باید توجه داشت که اختلاف میان دو نوع ترکیب از نظر دستوری، که اشمیت متعرض آن شده، ظاهراً اثری در بحث ندارد و دیگر استدلال دستوری بنویسند نیز که اشمیت آن را نامعتبر نشناخته مثالهای نقضی دارد. شاید اهل تحقیق بتوانند دلایلی دیگر به نفع یکی از این دو احتمال بیابند.

سید احمد رضا قائم مقامی