

تاریخ دریافت : ۹۵/۰۵/۲۳
تاریخ پذیرش : ۹۵/۰۸/۱۷

باغ ایرانی، هستی نوشونده

مهدی شیبانی*
سیدامیر هاشمی زادگان**

چکیده

افزایش تعدد و گوناگونی مطالعات باغ ایرانی علیرغم فواید بسیار، به علت کم توجهی به چارچوب نظری حاکم بر آنها منجر به بروز جدال‌هایی شده که پیش از اعتبار بیرونی هر یک، مربوط به اعتبار درونی آنهاست. در این زمینه یکی از مسایل مهم، معنای «مقدس» بودن باغ به مثابه بهشت است. از این رو مسئله قدسی بودن به عنوان «دست آوردی آسمانی» که الگویی ثابت با توانایی ایجاد گسترده تغییرات است یا انکار قدسی بودن و محدود کردن آن به واقعیت‌های فیزیکی و سایر اندیشه‌ها، به روشنی در میان مطالعات باغ ایرانی تفاوت‌گذاری نشده، به همین سبب مخاطب از جنبه حکمت باغ ایرانی با ابهام روبه‌رو است. هدف مقاله دسته‌بندی مطالعات باغ ایرانی براساس چارچوب نظری حاکم بر آنهاست؛ تا با تمرکز بر مسئله «قدسی» بودن و تشریح اینکه «پیدایش یک‌باره باغ ایرانی با لحاظ عقل امروز بسیار بعید است»، اعتبار درونی آنها را بررسی کند. از این رو با دسته‌بندی مطالعات موجود در چهار ساختار اصلی «اسطوره‌ای»، «جوهر ثابت»، «انکار جوهر» و «جوهر متحرک»، به تحلیل آنها جهت شناسایی و رفع تناقض‌ها پرداخته می‌شود.

روش کار، استدلال منطقی از نوع فرهنگی/گفتمانی و شامل دو مرحله است. اول، مطالعات کتابخانه‌ای و استدلال برای تبیین اعتبار درونی. دوم، تفسیر رابطه‌ای جدید میان یافته‌ها و مقایسه با هنر شعر فارسی جهت تبیین اعتبار بیرونی. نتایج نشان می‌دهد باغ‌های ایرانی همچون شاعران متعدد هنر فارسی در سطوح مختلف، فهم‌های متعددی از خصلت شاعرانگی ایرانی هستند که استعلا یافته‌اند. خصلتی که حاصل «فهمی از سازوکار عالم» در چرخه‌ای از نهفتگی-اشتداد-فعلیت (حرکت جوهری) است. نمود احساسی این فهم در یکی از قلعه‌های رفیعش از نگاه مولانا «حضور مداوم خداوند» است. وجه منحصر به فرد هنرمند باغ‌ساز ایرانی، التفات او بر این حضور مداوم است. تغییرات پدیده‌ها در باغ که حواس مادی تا مفهومی را اغناء می‌کنند، سرمستی از این «نگاه آینه‌نگر» است که نمود مهرورزی آن ارزش «قدسی» می‌یابد. کیفیت باغ ایرانی از «تکوین» زیبایی‌ها و منافع عالم ماده به ماورا «استعلا» یافته و نه اینکه ثابت و از پیش وجود داشته باشد.

واژگان کلیدی

باغ ایرانی، فهم انسان از سازوکار هستی، قدسی، هستی مدام نوشونده، خرد و شهود.

*. استاد گروه معماری منظر دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. M_Sheybani@sbu.ac.ir

** پژوهشگر دکتری معماری منظر، دانشگاه تهران، تهران، ایران، نویسنده مسئول، ۰۹۱۲۶۰۴۶۴۴۹

Hashemi.A@ut.ac.ir

مقدمه

• بیان مسئله

مسئله‌ای که مطالعات باغ ایرانی از زمان شروع تاکنون با فراز و فرودهای متعدد و گوناگون در پرداختن به «حکمت» تا «عناصر کالبدی» با آن مواجه بوده، عدم «تفاوت‌گذاری دقیق» میان یافته‌هاست. تفاوت‌گذاری میان «دوران‌ها» و میان «چارچوب نظری حاکم بر مطالعه» از جمله دو نمونه از مهم‌ترین آنهاست. هرچند تفاوت‌گذاری دوران‌ها تا حدودی به صورت فعال درآمده و مطالعات به آن بهاء می‌دهند؛ ولی در خصوص تفاوت‌گذاری میان چارچوب‌های نظری همچنان ضعف بارز بوده که بر فهم تفاوت دوران‌ها نیز آسیب‌رسان است.

درواقع نگاهی که به «هر لحظه نو شدن هستی» توجه نمی‌کند، هر دورانی را جدا تحلیل می‌کند و از فرط توجه به صورت، امتداد یکپارچه و گسترده آن که درون‌مایه است، مغفول می‌ماند. تحلیل جداگانه هر یک از دوران‌ها مانند تحلیل تک فریم‌های یک فیلم (روایت) نمی‌تواند به تنهایی معنا داشته باشد. هر فریم با فریم قبل و بعد خود و در نسبت با کل معنا خواهد داشت. همه آنها هست ولی هیچ یک به تنهایی نیست. درواقع تاکنون بیشتر مطالعات باغ ایرانی هر کدام تنها یک آنی از این هستی نوشونده را مبنا قرار داده، درحالی‌که معنای باغ ایرانی در یک «کیفیت پیوسته» باید جست‌وجو شود.

هر نفس نومی شود و نیوا
بی خبر از نوشتن اندر بقا

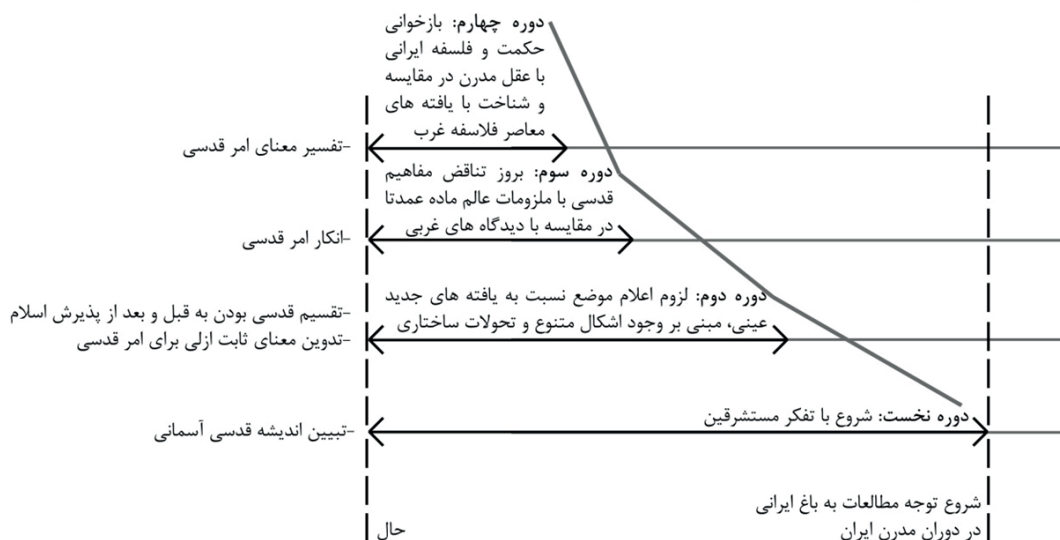
از این رو با هدف تفاوت‌گذاری میان چارچوب‌های نظری حاکم بر مطالعات باغ ایرانی و تبیین آنها، در این مقاله به پرسش‌های اصلی زیر پرداخته می‌شود. اول، مفهوم امر قدسی در باغ ایرانی در هر یک از چارچوب‌های شناسایی شده به چه معناست؟ دوم، پیوند تجربه‌های مادی و ماورایی در باغ ایرانی در سایه کدام چارچوب قابل توجیه است؟ سوم، آیا باغ «انعکاسی آینه‌ای از هستی» است یا یک «فهم از سازوکار هستی»؟

• پیشینه تحقیق

از زمانی که باغ ایرانی به عنوان یک فضای عالی ایرانی در دوران مدرن مورد توجه قرار گرفت، توجه به وجه «بهشتی» و قداست در آن، غالباً با نگاه و توسط مستشرقین مطرح بوده است. به هر جهت، موجی غالب بوده که اندیشه قدسی بودن را به معنی «دفعات از آسمان آمدن الگوی شکلی یا معنایی» می‌داند (مرادی، ۱۳۹۰). با گذشت زمان و انجام تحقیق‌های متنوع و بیشتر در مورد باغ ایرانی، اطلاعاتی از شکل‌های متنوع و تحولات معنایی/ ساختاری آن به دست آمد که توجیه آنها در سایه اندیشه پیشین ممکن نبوده

است (حیدرنتاج و منصوری، ۱۳۸۸). بنابراین به ترتیب دو رویکرد جدید در حوزه اندیشه مطرح شد. گروهی با تقسیم دوران به قبل و بعد از پذیرش اسلام در ایران، تنها دوران پس از پذیرش اسلام را قدسی دانسته (لبیب‌زاده، حمزه‌نژاد و خان‌محمدی، ۱۳۹۰) و گروه دیگر تفسیر متناسب با شرایط زمان و مکان «یک معنای ثابت ازلی» را با تداعی امر قدسی تدوین کرده‌اند (میرزایی، ۱۳۹۱؛ منصوری، ۱۳۸۸). البته به این ترتیب هر دو گروه، «هویت ثابت» را متناقض با «تدریجی بودن و تنوع» دانسته‌اند. برای رفع مشکل جمع کردن دو امر «تدریجی، حاصل خرد، زندگی و تعامل مادی انسان با طبیعت» و «قدسی و ماورایی بودن الگوی بهشتی» دیدگاه جدیدی با تکیه بر علوم جزءنگر با «انکار یا کنارگذاشتن قدسی (ماورایی) بودن»، «تدریجی بودن» باغ را تبیین می‌کنند. مانند مطالعات متداول باغ‌سازی غرب که سیر گذارش از زمان یونان تا پارک‌سازی مدرن همه در یک سنت باغ‌سازی هستند. در دیدگاه اخیر هرچند «تدریجی بودن» به رسمیت شناخته شده است (در مقابل دفعات)، ولی آن «وجه منظرین باغ نزد ایرانیان» مانند همه هنرهای ایرانی که با بهشت و داستان آفرینش گره‌خورده است از دست می‌رود. در طیف دیگری از نظریه‌های باغ ایرانی، به جای حذف قداست برای رفع تناقض «جمع تدریجی» و «مقدس بودن»، رابطه جدیدی بین آن دو تبیین می‌شود. در تفسیر این نگاه، قداست باغ ایرانی تناقض پیش‌گفته را ندارد و به عنوان وجه متمایزکننده و هویت بخش باغ ایرانی نسبت به سایر سنت‌های باغ‌سازی جهان برشمرده می‌شود (شیبانی، ۱۳۹۳؛ منصوری، ۱۳۸۳؛ مرادی، ۱۳۹۰؛ براتی، ۱۳۸۳). گذر از این دوران‌ها و لایه‌های مربوط به آن در نموداری مانند تصویر ۱ قابل نمایش است.

در میان چهار ساختاری که از تاریخ نگاه محققان باغ ایرانی و حکمت حمایت‌کننده آنها مطرح شد، دیدگاه اول تا سوم (اسطوره‌ای، جوهر ثابت و انکار جوهر) بیشتر شناخته شده‌اند. موافقان و مخالفان این دیدگاه‌ها، بیشتر دلایل را به صورت مصداقی و در سطح صرفاً علمی-فنی بررسی کرده‌اند. خواه تکنیک، یافتن مصادیق جدید کالبدی از حفاری‌های باستان‌شناسی یا بازخوانی سفرنامه‌ها یا خواه دریافت الگوهای کالبدی قیدشده در قرآن و متون دینی باشد. بنابراین هرچند این مطالعات بسیار ارزشمندند ولی به سبب فقدان تبیین چارچوب نظری حاکم بر خود و نسبت آن با دیگر ساختارها، تسلسلی پایان‌ناپذیر از ابطال و تأیید را برای یکدیگر رو خواهند کرد. چرا که پرسش‌هایی از این جنسی که در این مقاله نیز وجود دارد، از «دلایل» می‌پرسند و نه «علت‌ها». بنابراین بسیاری از اختلاف‌ها که در مفهوم و کالبد باغ ایرانی مطرح می‌شود مربوط به دیدگاه فلسفی حاکم بر آنهاست.



تصویر ۱. لایه‌ها و دوران‌های مختلف پیشینه مطالعه باغ ایرانی. مأخذ: نگارنده.

روش انجام تحقیق

روش تحقیق مقاله دارای راهبرد استدلال منطقی از نوع فرهنگی/گفتمانی است. این راهبرد در پی صورت‌بندی سامانه‌های منطقی ذهنی متکی بر منطق افناعی است. بدین ترتیب با اتکا بر یک جهان‌بینی، و بیان مستدل و منطقی مفاهیم آن و همچنین استفاده از شفافیت نظری، توانایی افناع‌کنندگی جست‌وجو می‌شود. در واقع سامانه‌های فرهنگی/گفتمانی در طرح بحث خود به تدابیر بیانی متکی‌اند. از این رو در این مقاله برای صورت‌بندی سامانه‌های منطقی ذهنی از تدابیر بیانی نام‌گذاری، تفاوت‌گذاری، تداعی و گروه‌بندی استفاده شده که با تحلیل مقوله‌بندی و بسط‌دادن نظریه‌ها، به اعتبار درونی و از طریق تحلیل همسان‌نگاری و انطباق با سنتی فرافلسفی، اعتبار بیرونی بررسی شده است.

برای این منظور ابتدا با مطالعه کتابخانه‌ای، مقاله‌های مربوط به باغ ایرانی مرور و با استفاده از استدلال و تطبیق شواهد آنها با یکدیگر، ریشه‌های نظری، تناقض‌ها و کاستی‌های مربوط به اعتبار درونی آنها شناسایی شده است. در ادامه با تمرکز بر ابهام «زمینی و پویا بودن» در عین «قدسی بودن» باغ ایرانی، تفسیر جدیدی از یافته‌های محققان با اعتباری درونی ارایه شده است. اعتبار بیرونی این تفسیر، در بخش «تنوع کالبدی» از طریق مقایسه باغ ایرانی با هنر شعر فارسی و در بخش «امر قدسی» از طریق تفسیر جلوه‌های باغ در نگاه مولانا تشریح شده است.

بدین ترتیب با تشریح دیدگاه حرکت جوهری در مقایسه با سایر دیدگاه‌ها، ابتدا «تناقض ترکیب ماده و ماورا» بررسی شده و در ادامه از طریق مقایسه هنر باغ‌سازی ایرانی با هنر

شعر فارسی، موضوع هویت باغ ایرانی و تنوع‌های کالبدی در طی زمان و مکان و روابطشان - که حاصل اشتراکی اخلاقی و نگاهی هستی‌شناختی است - تشریح می‌شود (تفسیر تنوع باغ). سپس با اتکا بر این پیوند، با بهره‌گیری از نگاه مولانا، درون‌مایه اخلاقی حاکم بر سیر این حرکت در یکی از قله‌های رفیعش تفسیر می‌شود (تفسیر قداست باغ).

تبیین ساختارهای نظری (اعتبار درونی)

آنچه از بررسی مطالعات مربوط به «هویت» و «رابطه آن با قداست» به دست می‌آید، در چهار ساختار اصلی «اسطوره‌ای»، «جوهر ثابت»، «مادی‌گرا (انکار جوهر)» و «جوهر متحرک» قابل دسته‌بندی است. تشریح و مقایسه تفاوت‌های فاکتورهای مختلف مربوط به رابطه «هستی‌شناسی» و «ویژگی‌های کالبدی/معنایی» باغ ایرانی، در این چهار ساختار (جدول ۱) نشان می‌دهد اندیشه «اسطوره‌ای» و «جوهر ثابت» در توجیه تنوع شکلی/معنایی حاصل از یافته‌های علمی، و اندیشه «مادی‌گرا» در توجیه واقعیتی‌منظرین در باورهای ایرانی ناتوان است. بنابراین اگر باغ ایرانی آن‌گونه که یافته‌های علمی دوران جدید نشان می‌دهند دارای «تنوع شکلی/معنایی» و «تدریجاً شکل‌گرفته» دانسته شود و درعین حال «قدسی بودن» آن به عنوان یک واقعیت بین‌الذهانی در ادبیات فارسی به رسمیت شناخته شود، تنها در نگاه «جوهر متحرک» قابل تفسیر است.

در دستگاه جوهر متحرک، هویت و کالبد، پیوسته نوشونده، ناآرام و متغیر است. در سیر تبدیل اسطوره به اندیشه، نظریه حرکت جوهری ملاصدرا دو عنصر اساسی «تاریخ‌مندی

جدول ۱. ساختارهای اصلی نظری مطالعات باغ ایرانی. مأخذ: نگارنده.

| موضوع | اسطوره‌های ^۵ | جوهر ثابت ^۶ | انکار جوهر ^۷ | جوهر متحرک ^۸ |
|--------------------------|--|---|---|--|
| هویت | پیشینی و ثابت | پیشینی و ثابت | پسینی و غیر ثابت | پسینی و غیر ثابت |
| کالبد | پیشینی و ثابت | پسینی و متغیر | پسینی و متغیر | پسینی و متغیر |
| حرکت | ندارد | انفصالی | ندارد | تدریجی |
| نفس/ ذهن ^۹ | تعریف نشده | نفس | ذهن | نفس/ذهن |
| انواع عالم | یگانه انگار | دوگانه انگار | یگانه پندار | یگانه انگار |
| زمان عالم | زمانمند | زمانمند | زمانمند | بی‌زمان |
| مکان عوالم | ماده و ماورا یکی | ماده و ماورا از یک نقطه زمانی جدا شده‌اند | فقط ماده | ماده بخشی از ماورا و وابسته به آن |
| خداوند | مانند سایر پدیده‌ها حضور دارد | حضور در لحظه خلقت و سپس حضور در عالمی دیگر. | انکار یا حذف فرضی در علوم | هر لحظه حضور دارد |
| رابطه ماده و روح (ماورا) | تعریف نشده | روح همچون مرغ در قفس ماده | انکار ماورا | روح همچون میوه حاصل از رشد درخت (ماده) |
| طیف اندیشمندان | تعریف نشده | از افلاطون و ابن سینا تا فلسفه تحلیلی غرب | نظریه بقچه ^{۱۰} هیوم و اندیشمندان اثباتگرا | ملاصدرا، گادامر، فلسفه قاره‌ای غرب |
| نظریه | الگوی بهشت در نهاد آدمی | الگوی بهشت در عالم ماورا | الگوی بهشت حاصل نیازهای مادی | الگو مدام تولید می‌شود و هر لحظه بالقوه بهشت است |
| منابع شناخت | خاطره رویدادی ازلی | قرآن و ادیان پیش از آن | تجربه‌های اقلیمی، فرهنگی، دینی، اجتماعی و ... | تعامل و درگیر شدن مدام با همه وجوه عالم |
| مفهوم امر قدسی | ودیعه خداوند | تمثیل حقیقتی ماورایی | ارتقاء پوشش محبت از سطح منفعت تا قداست. | التفات به وابستگی هر لحظه به ماورا |
| هویت کالبدی | انواع چهار گانه‌ها | بهشت چهار بخشی | متنوع و گسسته | متنوع و پیوسته نوشونده |
| هویت معنایی | باروری و عناصر عالم | وعده الهی به نیکو کاران و تمثیل آن در زمین | گسسته؛ هر یک متناسب با شرایط بستر خود | باغ بالقوه خود بهشت است نه تمثیل یا نماد. |
| اصالت | چهار بخشی | چهار بخشی یا یکی از سایر تفسیرهای شکلی ممکن از الگوی ثابت ماورایی | چهار بخشی ولی سایر الگوها نیز به رسمیت شناخته می‌شود | الگوهای آیه نگر. هر الگوی فراهم کننده زمینه تکامل ماده تا ماورا |
| شکل بنیادین و پیشرفته | چلیپا | چلیپا و حتی سایر تفسیرهای شکلی ممکن از الگوی ثابت ماورایی | محل مجادله محققان از دو باغ، چهار باغ، شبکه ای و ... | محل مجادله محققان از دو باغ، چهار باغ، شبکه ای و ... |
| ایده بنیادین | حاصل خیزی و برکت | تمثیل بهشت | محل مجادله محققان متناسب با بستر غالب | محل مجادله محققان متناسب با باورهای اسطوره یافته‌های علمی |
| ابزار شناخت هنرمند | فطرت، الهام | عقل، الهام | فطرت، عقل، الهام | فطرت، عقل، قلب، الهام |
| منبع الهام | مستقیم ثابت داده شده. از ماده/ماورا به ماده/ماورا. | تفسیر متون الهی، شهود. از ماورا به ماده. | انباشت در حد اشباع تجربه‌های فطری و عقلی. | جان. خبر رسیدن از کارگاه عدم به هست. اگرچه مستقل از ماده است نیازمند انباشت در حد اشباع تجربه‌های فطری، عقلی و قلبی است. |
| درون مایه اخلاق | در لحظه خداوند قضاوت می‌کند. جبراً اخلاقی. | خداوند بهشت و جهنم را از طریق شریعت مشخص ساخته. | نیازی به خداوند برای اخلاق نیست. طبیعت یا انسان خود می‌تواند اخلاقی باشد. | خداوند هر لحظه در کاری است و جهان محضر اوست. عشق به توجه خداوند منشأ اخلاق. |
| نقص | انواع متنوع شکلی و معنایی باغ در طول زمان‌ها و مکان‌ها را نمی‌تواند توجیه کند. | باغ ایرانی قبل و پس از پذیرش اسلام تفاوت دارند و هویت ثابت برای باغ ایرانی را به رسمیت نمی‌شمرد. هر یک تحت تأثیر آئین خود (مهر، زرتشت و اسلام) و دفعته متناسب با ایده نظری مستقل از بستر. | قدسی بودن باغ ایرانی و پیوندی که با بهشت در ادبیات و ذهن مردم این سرزمین داشته توجیه نمی‌شود. باغ متمرکز بر عالم ماده است که در تناقض با یافته‌های فرهنگی/ زبانی است. | با یافته‌های امروز حوزه‌های مختلف باغ ایرانی همخوانی دارد. |

قاره‌ای نظیر گادامر دیده می‌شود. در این دستگاه فکری از دیدگاه خداشناسی، شخصیت لحظه‌ای جهان، آشکارا شخصیت نیازمند است. هستی‌های

هستی مادی» و «جوش و خروش درونی در عین آرامش بیرونی» را مطرح کرد (سروش، ۱۳۹۳: ۲۰، ۲۱ و ۸۲). امروز نیز این دیدگاه در نوع دیگری در اندیشه‌های فلاسفه

تفسیر (اعتبار بیرونی)

• تنوع کالبدی

از آنچه بیان شد می‌توان گفت اخلاق، از یک فرهنگ نشأت گرفته و با سبک‌ها و تعاریف دنیای گسسته مدرن متفاوت است. نقش اخلاق در نحوه تعامل انسان با سازوکار عالم در یک کلیت شامل خود، دیگران، طبیعت و خداوند، کلیدی است. بنابراین می‌توان متصور شد اخلاقی که در هنر شعر فارسی وجود دارد در هنر باغ‌سازی نیز حاکم است. در نتیجه باغ ایرانی جایی نیست که ناشی از خلاقیت ذهن مستقل طراح منفرد امروزی باشد. در واقع الگوی باغ در خارج از ذهن یک فرد، به صورت جمعی تولید می‌شود. به همین علت ضمن آنکه عناصر اصلی و چیدمان آنها مشخص بوده و حتی انواع خاصی از درختان در اغلب باغ‌های ایرانی به چشم می‌خورد (براتی، ۱۳۸۳: ۲) هر باغی ویژگی‌های منحصر به فرد دارد که گاه محصول مکاشفه یا هنرمندی طراح دانسته می‌شود.

از این رو مفهوم هویت باغ ایرانی و تغییرات کالبدی و ساختاری‌اش را می‌توان با تعبیر داریوش شایگان مقایسه کرد که از زمان حضور پنج شاعر نامی ایرانی (فردوسی، خیام، مولوی، سعدی و حافظ) به مثابه پنج اقلیم حضور، یاد می‌کند که هر یک بازتاباننده (نمود) یکی از وجوه «روح شاعرانگی» مردمان ایران است (شایگان، ۱۳۹۳: ۱۹، ۲۱، ۱۵، ۱۴). در این دیدگاه هریک از قله‌ها متناسب با فهم تجربه زیسته و مرکز ثقل عاطفی خود در ساحت‌های مختلف، حضور یافته‌اند، ولی هیچ‌گاه از خود بیگانه نشده و در نهایت نظام چندنواپی روح ایرانی را با پیوندی اسرارآمیز که همان فهم ساز و کار عالم^۳ است به وجود می‌آورند. هر نوع زمان حضور، ارتقاء به مرتبه دیگری از وجود و فهم است، هر نوع عبور، گذر از زمانی آفاقی (طبیعت بیرون) به زمانی انفسی (طبیعت درون) است. در پایان هر عبور، در قله‌ای، فهم در مرتبه دیگری از حضور حادث می‌شود که ارتقاء وجود و فزونی جان را رقم می‌زند. این فهم مربوط به داستان آفرینش، گناه، هبوط و هدف از خلق انسان است.

باغ ایرانی نیز خصلتی از روح ایرانی است که از زمان حضوری به زمان حضور دیگری در پی فهم ساز و کار عالم در مرتبه دیگری حرکت کرده است. هر چند تمام پدیده‌ها دارای حرکت هستند ولی برخی نسبت به برخی دیگر به سبب آنچه ظرفیت و تطابق با تغییر شرایط یا مفهومی نظیر کهن الگو (یونگ)، حکمت خالده یا سیر در جبروت دارند^۴ (دانش، ۱۳۸۶؛ شبیانی، ۱۳۹۳) تغییرات انقضایی را تجربه نکرده‌اند. شهر پادشاهی ساسانی، الگویی بود که در «دو قرن سکوت» ایرانیان^۵ هنگام پذیرش اسلام که محل پالایش و خدمات متقابل ایران و اسلام بوده است (مطهری، ۱۳۴۹) دچار تغییراتی انقضایی شد ولی باغ ایرانی هرگز چنین تغییر

جهان، آویزان هستند. اگر لحظه‌ای این آویختگی از آنها گرفته شود از هستش فرو خواهند افتاد. در حقیقت مجموع جهان در بی زمان واقع است همچنان که در بی مکان نیز هست. زمان مند بودن را فقط در مورد اجزاء جهان می‌توان گفت نه در مورد مجموع جهان. ازلیت و ابدیت خداوند به معنای عمر بی‌آغاز و بی‌پایان نبوده بلکه به معنای خارج از زمان بودن است.

در سایه آنچه بیان شد برای رفع تناقض جمع «امر متنوع و متحرک مادی» با «امر ثابت و ماورایی»، تفسیری که در اندیشه ملاصدرا از «نسبت بدن و روح» وجود دارد اهمیت می‌یابد. نسبت بدن (ماده) و روح (ماورا) مانند نسبت مرغ و قفس نیست بلکه روح محصول حرکت جوهری بدن است (نسبت میوه به درخت). یکی دنبال دیگری است. حدوث و پیدایش نفس، جسمانی و مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است^۶ (همان: ۸۰).

بنابراین باغ ایرانی، «امری داده شده، مجرد از بستر مادی» نمی‌تواند باشد. تنها در سایه ساختار «حرکت جوهری» می‌توان یک «فهم تدریجی» در قالب نوعی «منظومه با نقاط ویژه جهش یافته (اشتداد)» از باغ ایرانی را متصور شد. در این ساختار «معنادهی انسان به محیط» و «قابلیت‌های محیط» هر دو دارای اعتبار هستند. در نتیجه کیفیت مادی/ماورایی باغ ایرانی^{۱۱} حاصل «فهم تدریجی از عالم و نه بازتاب آینه‌ای مجرد از ماده» است.

در این نگاه هنر، تجربه و فهم شاعرانه از ساز و کار هستی است که هنرمند از طریق استوارسازی نظمی درونی بر عالم، آن فهم را نمود می‌بخشد. این «نظم درون»، نتیجه تعادل بیرون و درون هنرمند است. این نمود شاعرانگی از فهم ساز و کار هستی، نه تنها در نظم کلمات یک شعر، بلکه در نظم نگاره‌ها، معماری، باغ، فرش و انواع هنرها به مثابه تجربه‌های شاعرانه دیده می‌شود.

بنابراین می‌توان پذیرفت که باغ ایرانی به عنوان یک نمود از تجربه شاعرانه، هنری کامل است. هنری که تلفیق صحیحی از صورت و معناست و قابلیت ارتباط و ادراک مستقیم توسط مخاطب و نفوذ در سایر هنرها را دارد. باغ، فضایی است که با احساس‌ها درک می‌شود و این احساس است که به آن ابعاد می‌دهد. بنابراین جوهر [این] هنر، درک احساسی است که از اغنای حواس پنج‌گانه [ناسوتی] آغاز و تا اغنای مفاهیم عالی عقلی و قلبی [جبروتی] پیش می‌رود (شبیانی، ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴). با ابتناء بر این چارچوب نظری، شناخت و مقایسه موضوع «تنوع، هویت و معنای ماورایی» در شعر فارسی با آنچه در مورد تنوع و تحول در باغ ایرانی وجود دارد، می‌تواند به تفسیر مصداقی از «حرکت جوهری» در باغ به عنوان امر قدسی یاری رساند.

(شبیانی، ۱۳۹۴، ۱۳۹۱؛ منصور، ۱۳۸۴، حیدرنتاج و منصور، ۱۳۸۸؛ لیبب‌زاده، حمزه‌نژاد و خان‌محمدی، ۱۳۹۰). در هر عبور متناسب با تجربه زیسته، فهمی از داستان آفرینش حادث شده، و مفهوم و صورت باغ تکوین یافته است. فهم فطری، عقلی و قلبی از خاطره ازل نهایتاً ارزش‌های مختلف از لذت، منفعت، زیست، فرهنگ و امر قدسی را حادث می‌کنند. بنابراین قداست امری نسبی است که نمودهایش نیز همیشگی نیست.

• امر قدسی

قداست، فهمی پویاست که انسان از «طبیعت درون» پیدا کرده و متأثر از آن «طبیعت بیرون» را برای خبردار شدن مدام و فزونی جان-که تعبیر امر قدسی نمود مهرورزی بیرونی آن است- جست‌وجو می‌کند. قداست باغ ایرانی در سیر تاریخی‌اش در «آخرین قله آخرین عبور» که پس از آن تاکنون گسسته شده است، محبت‌آمیزترین نگاهش به خداوند واحد محسوب می‌شود. تاکنون حد نهایی این جویندگی در منظر درون یا به تعبیر مولانا «جان»، متناسب با معنای «خبر» است.

جان نباشد بزخبر آزمون / حرکه را افزون خبر، جانش فزون

«جان» در نظر مولانا به معنای حیات نیست، «خبر» است. «خبر» ذاتاً هر لحظه نو است. «خبر» هر لحظه از «عدم» می‌رسد و تجربه‌ای داده شده است نه تحصیل شده. بنابراین «جان»، علم به حقایق ابدی نیست. خبر در اینجا نه علم حضوری است نه علم شهودی و نه علم به معنای مطابقت ذهن با عین. میزان خبردار بودن، بر «جان» فزونی می‌بخشد. در واقع مولانا به تدریج سرگذشت ورود خود به «عدم» و «خبردار شدن (فزونی جان)» را روایت می‌کند. از این رو در نظر مولانا عرصه خیالات بسیار از عرصه عدم تنگ‌تر است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰). عشق و التفات به منشأ جان از طریق نگاه کل‌گرا به جهان، ورود به عالمی را فراهم ساخته که از هیچ، حیات می‌آفریند؛ این به تعبیر مولانا عدم، از عرصه عقل و خیال متفاوت و بسیار عظیم‌تر است.

بار دیگر از ملک پران شوم / آنچه اندر و بهم ناید آن شوم
 پس عدم کردم چون ارغنون / کویدم کانا اید راجنون
 پس چه باشد عشق و دیامی عدم / در کسرت عقل را آنجا قدم

باغ ایرانی در نهایت سیر تکوین فهم خاطره ازل، «خبر از کارگاه عدم» دارد. این خبردار کردن عالم وجود، همان روایت جان در طبیعت گزیده یا باغ است. روایتگری عدم، به معنای

انقراضی را تجربه نکرد و سیر تکاملش بی‌وقفه ادامه یافت.^{۱۶} در تشبیهی ساده می‌توان این را با اصل «انتخاب اصلح در تنازع بقاء» مقایسه کرد، که مصداق آن حیات و تکامل انسان در مقابل انقراض دایناسورها و تولد گونه‌های جدید در زمان است. باغ ایرانی در قالب باغ‌های سنتی بسیار پیش از باغ-نهاد پاسارگاد به وجود آمده و از پُرسی ساختاری که دو قرن سکوت خوانده می‌شود همچنان حرکت جوهری خود را در قلمروهای مختلف به صورت هم‌خوان پیموده است. البته در دوران معاصر (از زمان قاجار) در ایران به سبب عدم تولید مفاهیم جدید در آن و عدم تطابق ارزش‌های آن با زمینه، اکنون به صورت فعال و رسمی وجود ندارد.^{۱۷}

بنابراین هویت یکپارچه و گسترده یعنی تداوم تولید معنا؛ یعنی تغییر ماهیت در سایه نظامی مرتبط و درون‌زا از جویندگی به گونه‌ای که مستقل از نفوذ معنایی از پیش داده شده، تمایز خود از دیگری را حفظ کند و حتی بر آن بیفزاید. در نتیجه می‌توان متصور شد که باغ ایرانی نمودی از خصلت جویندگی و فهم خاطره ازل است که مربوط به «تجربه‌زیسته» منحصر به فرد هنرمندان ایرانی است.

بنابراین «الهام» یا «خبر» نیز در مسیر تجربه زندگی معنا می‌یابد هر چند جوشش و تولدی از عدم به امکان و چیزی فراتر از دانسته‌های قلبی است. مواجه با طبیعت بیرون (همه‌چیز غیر از خود حتی بدن) ابتدا کنشی محبت‌آمیز در قالب پوشش محبت^{۱۸} یا تنفر است که در آغاز فطری و به مرور با تجربه‌های مختلف فیزیکی (کانت) و ذهنی (دیلتای) کامل‌تر می‌شود. در این تعریف، هر آنچه خودش یا اثرش حس شده، تصور یا تخیل شده جزء تجربه زیسته‌اند. اگر فهم این تجربه‌ها به صورت مجموعه‌ای از عناصر و ارتباطات پیچیده به حالت خاطره و دانش استدلالی بازایی شود «عقل» و اگر به صورت یک کل در قالب کنشی عاطفی قبل از ارجاع عقلی باشد «قلبی-شهودی» خطاب می‌شود؛ ولی خارج از این دو-که الهام عنوان می‌شود- «خبر» است.

در سایه این تفسیر، مکاشفه هنرمند از طریق جست‌وجو و تلاش مستمر در زمینه است و در ذهنی خالی هیچ الهامی نیست. الهام، پی بردن به معنایی تکوینی از اشتداد تجربه شخص^{۱۹} و خبر رسیدن به وی است. این خبری که خارج از حیطه تجربه داده می‌شود فرایندی شناخته‌نشده بوده و در سایه تلاش عقلی و قلبی به مدد الهام، ارتقاء در سلسله تکرار تجارب رخ می‌دهد.

در باغ ایرانی تطور تجربه‌های فطری، عقلی و قلبی از باغ‌های سنتی شروع شده و زمان‌های مختلف حضور را به طور مثال از استخرهای کاشان یا مادی‌های اصفهان در مقیاس آمایش سرزمین تا انتظام هندسی درشت‌مقیاس از پاسارگاد تا ظرافت باغ‌فین در مقیاس باغ رسمی پیمایش کرده است

زهد و ترک دنیا نیست، بلکه به تعبیر مولانا مایه جان افزا، نشاط و موجب اختیار روح بر جسم به مانند سوار است. سرخیل میهمان برخوان الهی است.

نشان کرم گسترده ای همان خویشم برده ای
 کوشم چراغی اگر من کوشم نان، بکنم

چیت نشانی آنکست بهت جهانی دگر
 روز نو و شام نوباغ نو و دام نو

نوشدن حال با رفیق این کهنه باست
 حرفش آیدش نو و خوشی و نوغناست

گر ز ورامی نظر عالم بی تمناست
 نوز کجا می رسد کهنه کجا می رود

سیر در آفاق به گسترش «دانستن‌ها» می‌انجامد ولی «فهم» خبر رسیدن تنها با توجه به درون یا جان میسر است. این پیوند اسرارآمیز است که همیشه باغ ایرانی را دارای ارزش امر قدسی کرده و نه یک پیشرفت تجربی صرف. پدیده‌ها در باغ ایرانی همه نمودی غنایی از این محسوب می‌شود که «خداوند هر لحظه در کاری» است. این وجه منظرین باغ ایرانی، هم در تجربه‌های عملی و سینه به سینه منتقل شده از باغ‌های سنتی و هم در اشعار بزرگترین شاعران ایرانی که تغییر فصول، عناصر، بازی‌ها و جلوه باغ را «آیه یار» می‌دانند بسیار بارز است. این نه به آن معنا که در آن زمان آگاهانه و با قصد بیان این جهان‌بینی، باغ را ساماندهی کرده باشند. بلکه باغ ممکن است برای مزار، حکومت، یا تفرج باشد ولی این جهان‌بینی در پس ذهن هنرمند معمار-باغ‌ساز ایرانی بی‌واسطه وجود داشته است. انسان امروزی با نگاه به منابع نظم و نثر اندیشمندان گذشته، واقعیت‌های موجود و باغ‌ها می‌تواند ارتباط بین هنرمندان را این گونه به صورت خودآگاه فهم، تفسیر و روایت کند.

جلوه‌های مختلف جان در تغییر فصول، نظام کاشت گزیده متناسب با شکوفه‌ها، میوه‌ها، الوان، عطرها، کیفیات بساوی، جلوه‌های آب و غیره باغ ایرانی مشاهده می‌شود. این همگی، نمایش دهنده فهم منشأ جان‌بخشی و حضور هر لحظه فعال خداوند در امور است. این فهم نو شوندگی حاصل از «جان» با التفات به خدا، اخلاقی را پدید می‌آورد که با آن، وصف شاعرانه عالم به شیوه‌ای منحصر به فرد به نام باغ ایرانی پدید می‌آید. این نگاه منظرین به باغ، در اشعار مولانا نیز به دفعات روایت شده است.

ای نوبهار عاشقان داری خبر از بارها
 ای از تو آبتن چمن وای از تو خندان باغ‌ها

ای جان جان جز و گل وی علمش باغ و گل
 وی کوفه خر سو دل کای جان حیران اصلا

جان حقایق داو کوه و دشت را
 ای خدایا ای خدایا جان کیست

این چربانست این که بخت مست اوست
 دین تشنه و سوسن و ریحان کیست

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، قدسی بودن باغ ایرانی در هر دوره در یک سطح متفاوتی واقع است. البته در سایه نگاه «حرکت جوهری» این ناقص وجود هویت یکپارچه در این سنت باغ‌سازی نیست؛ چرا که با توجه به تعبیر نسبت «میوه به درخت» به جای «مرغ در قفس» برای شرح رابطه «ماده» و «ماورا»، کیفیت‌های قدسی ماورایی، حاصل تکوین تدریجی تجارب مادی است و نه الگویی از پیش داده شده و بیرونی. عامل تمییز هویت، جوهر باغ ایرانی است که به مانند سایر هنرهای این سرزمین، قله‌های مختلف آن فهم و نمایش نوع ارتباط خداوند، انسان و عالم است و نه صفات کالبدی باغ که عرضی است. به تعبیری حکمت باغ کیفیتی آینده‌ای ندارد بلکه حاصل یک فهم مدام نوشونده از روابط و سازوکار عالم است. بنابراین باغ ممکن است در هر یک از مراحل حرکت، در موردها و زمان‌هایی صرفاً مادی، یا بازسازی شکلی بهشتی یا تفسیری کالبدی از یک معنای بهشتی تلقی شده باشد؛ ولی در مجموع جوهری است که در حرکت به دنبال فهم رابطه خود با عالم است. در این حرکت دارای «هویت گسترده در زمان» باغ، یکی از عالی‌ترین قله‌های تحول مفهوم قداست را در نگاه مولانا می‌توان روایتگری از عدم، و نمایش «خبر» رسیدن به «جان» از عدم دانست که از اشتداد تجربه‌های فطری، عقلی و دلی حادث شده است و نه مستقل از تجربه‌های قبل. باید در نظر داشت نقطه اتکای تفاوت‌گذار این قله تعادل طبیعت، دین و فرهنگ، حاصل ظرفیت و استعلا پیوسته خرد و حکمت دیرینه اشراق مغان و خسروانیان پارسی در جریان مواجهه با اندیشه یونانی و اسلامی است و نه اضمحلال آن. مثمر بودن و جلوه‌های حرکت عالم همچون تغییر فصول، وجه تفاوت‌گذار زیبایی‌شناسی است که از تکوین قله‌های متعددی از «زراعت قدسی در سحرگاه تمدن ایرانی» تا «نگاه آینه‌نگر به کارگاه جان در قرن هفتم» حاصل می‌شود.

در این نگاه، باغ متأثر از زندگی اخلاقی است که در آن اگر یک لحظه ارتباط وجود و عدم قطع شود «جان» از بین می‌رود. اخلاقی که «انسان را در خان کرم مهمان دانسته» و «طبیعت را باغ» می‌کند. موضوع اخلاق شاید در تمام اندیشه‌ها و به تبع در سنت‌های باغ‌سازی و طراحی باشد ولی نقطه اتکاء آن، اخلاق، باعث تمایز است. بر خلاف سایر سنت‌ها که خداوند انکار شده

یا یکبار همچون یک ماشین عالم را خلق کرده و اکنون بدون مداخله، جهان خودکار و مستقل است، باغ ایرانی آینه‌نگر است. در شعر مولانا، هنرمند-عالم ایرانی بر این التفات دائمی و این که خداوند هر لحظه در کاری است اذعان دارد و با بهره‌گیری از آن به صورت اخلاق در عمل، استفاده از طبیعت ماده را مجاز و راه تکامل و دست‌یابی به ماورایی که در امتداد زندگی واقعی است را پیموده. به همین علت این پیمایش مسیر، نمود قدسی دارد. در بیشتر تمدن‌ها به دلیل قطع بودن رابطه خدا با عالم ماده و اینکه دنیای ماده پس از آفرینش نیازی به خدا ندارد تعابیر قدسی از آن نمی‌شود. نتیجه اینکه در آن نگاه، الگوی باغ یا به صورت شکلی یا معنایی از ابتدا داده شده یا اصلاً هیچ ارتباطی با امر قدسی در آن مطرح نباشد. از این رو، در دوران کنونی امر قدسی نباید صلب فرض شود؛ بلکه برخلاف انکار آن، باید عامل نوع جدیدی از شناخت باشد که به واسطه آن در طراحی از تعابیر «علامت مانند» فراتر رفته و «نشانه»، «نماد» و «آیه» به کار گرفته شود (مادی تا مفهومی). به نظر می‌رسد دست‌یابی به این توانایی از طریق توجه به طبیعت هم با عقل، که علم و معرفت‌شناسی است، هم با دل، که شهود و هستی‌شناسی است، توأماً در پیوستگی تاریخی با فرهنگ و اقلیم ایران ممکن باشد. از این رو با توجه مداوم به طبیعت درون و بیرون می‌توان امید داشت محصول طراحی، زمینه را برای درگیر کردن همه حواس و فهم عالم که همان هویت گسترده باغ ایرانی است فراهم کند. به تعبیر مولانا، با فزونی یافتن جان در هنرمند-عالم است که به تبع امکان جان بخشی در اثر به سنت باغ ایرانی فراهم خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «سؤالات فلسفی [دلایل] به هیچ روی جایگزین و یا ناقض پرسش‌های علمی [علت‌ها] نیستند. این‌ها دو گونه پرسش‌اند و ناظر بر دو منظور خاص. پاسخ علم به پرسش‌های علمی هر چه باشد، آیه طور مستقیم [پاسخی برای سؤالات فلسفی نیست]» (سروش، ۱۳۹۳: ۴۰). ۲. Cultural/discursive logical argumentation / ۳. درون‌مایه آن ایده گسترده و بنیادی متن است که در تمام زوایای آن منتشر است. موضوع، فشرده و صریح، اما درون‌مایه، گسترده و غیرصریح و ضمنی است. موضوع شاهنامه، تاریخ ایران باستان است اما درون‌مایه آن احساس غرور و افتخار و مجد و عظمت است (شمیسا، ۱۳۸۹). ۴. «روح هر کسی در طول عمرش، و به مدد مکتسبات و افعال او تدریجاً ساخته می‌شود، نه اینکه شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی ماند و فقط حالات و صفاتش دگرگون شود» (سروش، ۱۳۹۰: ۸۰). ۵. عالم ماده و ماورا یکی است. برای خداوند و همه عالم، با یکدیگر نقطه آغاز زمان متصور است. ۶. عالم ماده و ماورا از یکدیگر جدا هستند. از یک نقطه آغاز زمانی، دو عالم از یکدیگر جدا شده‌اند. ۷. تنها عالم ماده به رسمیت شناخته می‌شود. نقطه آغاز برای عالم متصور است؛ انکار خدا. ۸. عالم ماورا در امتداد عالم ماده است. زمان محصول ماده است که خود در کل در بی زمانی است. ۹. ذهن (mind) در عرف کنونی فلسفه ذهن، پس از نقطه عطفی که گیلبرت رایل پدید آورد، امر جوهری یکپارچه‌ای تلقی نمی‌شود، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از حالات ذهنی است (شبیه به مفهوم بقچه‌ای ذهن که دیوید هیوم مطرح کرد؛ هر چند هیوم به هر حال دوگانه انکار است)؛ اما نفس (soul) حاکی از جوهریت و یکپارچگی است. به همین خاطر، در مورد دکارت و بیشتر فیلسوفان قدیمی (فیلسوفان اسلامی و قرون وسطا)، که قائل به جوهریت هستند، تعبیر «نفس» به کار می‌رود، اما در مورد فیلسوفان معاصر از تعبیر «ذهن» استفاده می‌شود. ۱۰. Bundle / ۱۱. بسیاری از صاحب نظران این حوزه در چارچوب‌های نظری مختلف، بر این که باغ ایرانی دارای کیفیت مادی/ماورایی است توافق دارند. از جمله شیبانی، ۱۳۹۳؛ منصورى ۱۳۸۴؛ براتی، ۱۳۸۳؛ منصورى، ۱۳۸۸؛ زمانی و همکاران، ۱۳۸۸؛ مدقالجی و همکاران، ۱۳۹۳؛ مهدی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۴. ۱۲. کیفیت فهم این بازتاب‌ها، امروز آینه‌های شناخته نمی‌شود. ۱۳. به تعبیر داریوش شایگان، خاطره ازلی. ۱۴. برخی در فهم این معنا، به اشتباه امر قدسی را در چارچوب اسطوره‌های یا دارای جوهر ثابت تفسیر می‌کنند. بحث در این مورد نیازمند نوشتار مستقلی است. ۱۵. ن. ک. به کتابی با همین عنوان از عبدالحسین زرین‌کوب. ۱۶. ن. ک. به دیدگاه‌های علوم اجتماعی نظیر مقاله جغرافیای انسانی «ساخت فضایی شهر در ایران قبل و بعد از اسلام» از احمد پور احمد. ۱۷. استدلال و تحلیل این شاهد، جهت بحث در مورد ذاتی بودن یا نبودن و یا دست یافتنی بودن یا نبودن کهن‌الگوها و ارزش‌های ذاتی نیازمند نوشتار دیگری است. ۱۸. ن. ک. به مدخل «ماکس شلر» دانشنامه فلسفه استنفورد. ۱۹. حاصل ارتباط با خود، دیگران و طبیعت از طریق فهم‌های مشترک در جریان بازی جمعی زندگی و فهمیدن است.

فهرست منابع

- براتی، ناصر. ۱۳۸۳. باغ و باغ‌سازی در فرهنگ و زبان فارسی. *مجله باغ‌نظر*، (۲) : ۱۵-۳.
- حیدرنتاج، وحید و منصورى، سید امیر. ۱۳۸۸. نقدی بر الگوی چهار باغ در شکل‌گیری باغ ایرانی. *مجله باغ‌نظر*، (۱۲) : ۳۰-۱۷.
- دانش، جواد. ۱۳۸۶. حکمت خالده و وحدت متعالی ادیان؛ نقد اندیشه سیدحسین نصر. معرفت، (۱۲۰) : ۵۸-۴۱.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۹۳. *نهاد ناآرام جهان*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- شایگان، داریوش. ۱۳۹۳. *پنج اقلیم حضور، بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان*. تهران: فرهنگ معاصر.
- شیبانی، مهدی. ۱۳۹۳. *آوای هستی باغ ایرانی*. *مجله هنر و تمدن شرق*، (۶) : ۹-۵.
- شیبانی، مهدی. ۱۳۹۴. *حکمت و فلسفه باغ ایرانی*. درس‌گفتارهای دوره دکتری معماری منظر دانشگاه تهران.
- لبیب‌زاده، راضیه، حمزه‌نژاد، مهدی و خان‌محمدی، محمدعلی. ۱۳۹۰. بررسی تطبیقی تأثیر ایده‌های معنوی در شکل باغ مطالعه موردی باغ پاسارگاد از دوره هخامنشی و باغ فین از دوره اسلامی. *مجله باغ‌نظر*، (۱۹) : ۱۶-۳.
- مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۹۰. *معنای جان در مثنوی معنوی*. سخنرانی ایرادشده در سلسله نشست‌های رستخیز ناگهان. موسسه فرهنگی سروش مولانا در تاریخ ۱۳۹۰/۰۲/۲۶.
- مرادی، محمد علی. ۱۳۹۰. *خرد و باغ ایرانی*. *جستارهای شهرسازی*، (۳۵) : ۱۷-۱۴.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۴۹. *خدمات متقابل ایران و اسلام*. نسخه دیجیتالی کتابخانه سایت نسیم مطهر.
- منصورى، سید امیر. ۱۳۸۳. *تماشای صحرا، تأملی در زیبایی‌شناسی منظره در شعر حافظ*. *مجله باغ‌نظر*، (۱) : ۸۴-۷۱.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. ۱۳۸۸. *مثنوی معنوی*. براساس نسخه رینولد نیکلسن. تهران: انتشارات مرکب سپید.
- میرزایی، داوود. ۱۳۹۱. *حسرت باغ-تمنای مینو، در هنر انتزاعی ایران؛ با تکیه بر علم‌های عاشورایی*. *فصلنامه کیمیای هنر*، (۲) : ۷۸-۱۰۸.