



۲۰۱۹/۰۷/۲۴



س.ح. روع

## «مشرَب عشق» و بیدل

بخش سوم/ بند پنجم

بحث در بیت بیدل

درین وادی ندارد عافیت، گردِ آنالِ عشقی  
اگر آتش زخم در خویش، نخل ایمن خویشم

دوم -

این که «عشق»، یک «کلمه» عربی نیست؛

و در زبان معاصر عربی هم کلمه «عشق» کاریست ندارد؛ «عشق» در نص نیامده است؛ کلمه «عشق» می باید از ریشه آریایی {iš- ودایی - eš- اوستایی} بمعنای آرزو کردن؛ خواستن؛ جُستن؛ آمده باشد؛ نظر چنین است که از همین ریشه کلمه «آیشکا = aisskā» حاصل آمده است، که همین اکنون به صورت icchaka در زبان پالی بمعنای خواست و آرزو مستعمل است؛ و مشتقات آن را در دیگر زبان های ایندو اروپایی هم میتوان پی گرفت {پانویس شماره ۳۱}

این «آیشکا» همان است که در زبان دری ایشقه/ اشقه شده است؛ و ما این کلمه را در «اشقه پیچان» باز می یابیم؛ این کلمه باید از ریشه آریایی وارد زبان دری شده باشد، چون ما کلمه خویشاوند دیگر آن را نشان داده می توانیم که همین اکنون در زبان دری کابلی معمول است: ریشقه یا رشقه؛

پس اشقه/اشق دری، بعد تر تحت تاثیر حلول عرب از طریق ابدال // به /ع/ تعریب شده و بصورت کنونی «عشق» درآمده است؛ از این ابدال // به /ع/ نمونه های مکرر داریم؛

مثلاً کلمه دری «اروسی» که به «عروسی» ابدال شده است؛ در ایالت پنجشیر افغانستان محلی داریم بنام «اروسنگ» که همان «اروس - سنگ» است؛ نمونه دیگر مفهوم بسیار قدیم سیستانی «آیار» و «آیاران» است که پس از حلول عرب به «عیار» و «عیاران» ابدال شده است؛ در بررسی آثار بمانند «قابوسنامه» المعالی و یا «سمک عیار» الارجانی، کم تر توجه شده که صورت مُعَرَّب «عیار»، که در این آثار مذکور هستند، با کلمه عربی «عیار»، بمعنای «محک» در تعارض می افتد {پانویس شماره ۳۲}

این کلمه دری «اشق»، با تحویل // به /ع/، اما با همین معنای «اشقه پیچان»، بارنخست در فردوسی ظاهر می شود؛ و به پیروی از فردوسی، از بُنمایه {Motives=} های شعر دری قرار می گیرد؛ فردوسی می آورد:

پدید آید آن گاه باریک و زرد

جو پشت کسی کو غم عشق خورد

مولانا می آورد:

آن سر زلفش که بازی می کند از باد عشق  
میل دارد تا که ما دل را در او پیچان کنیم

بیدل می آورد:

رنگِ زردِ ما عیارِ قدرتِ عشق است، و بس  
این طلا، بی پرده دارد جوهرِ اکسیر را

این اشقه پیچان نباتی بوده است که برگرد نباتی دومی می پیچیده و خود می روییده است، اما آن نبات میزبان را زرد و خشکیده می کرده است؛ «عشق»، در کار بست نخستین آن، بمعنای «در هم پیچیدن در بُن و ریشه» بوده است؛ در عشق، یکی می افشاند است تا دیگری برویاند؛ پایانتز می خوانیم که بار نخست سُهروردی صریحاً همین معنای «اشقه پیچان» را از «عشق» مراد می کند؛ و بیدل می آورد:

ز بس که معنی مکتوبِ عشق «پیچش» داشت  
زبان خامه ما هر چه گفت، لغزش داشت

ریشه و تبار مفهوم اشق/عشق را شگافتیم تا روشن شده باشد که عُرفان خراسانی به دلیلی یک مکتب «مستقل» اندیشه است که در تبیین مبانی خود، به بُنمایه های قدیم اندیشه یی حوزه تمدنی خود ما بر میگردد که سابقه چندین هزارساله دارند؛ مهم ترین این بنمایه ها «اندیشه سیمرغی» است؛ اندیشه سیمرغی یکی از بدیعترین اندیشه هایی است که بشر آفریده است؛ این اندیشه «افشاندن» و «جان افشانی» و «اصل نو- شوی» را منظور می کند؛ [پانویس شماره ۳۳]؛ اندیشه سیمرغی سرشار از منطق شگفت و وحدت وجودی «یکی در همه؛ و همه در یکی» است [پانویس شماره ۳۴] و این «یکی» و «همه»، از سنایی تا بیدل به مانند رشته رهنمای عُرفان خراسانی جاری است؛ بیدل می گوید:

وهم شهرت بهانه ایم، همه  
«همه ماییم، و ما، نه ایم همه»  
همه عالم غریق اوهام است  
قلزم بی کرانه ایم، همه

اینک تأمل در مفهوم منصوص «فطرت»، بر اندیشه سیمرغی پرتوی نو افکند، و این اندیشه قدیم را دوباره «به روز» کرد؛ یعنی عُرفان خراسانی، یک تبیین سیمرغی از مفهوم منصوص فطرت است؛ عُرفان خراسانی، حاصل «اتحاد» در میان آموزش منصوص فطرت با اندیشه سیمرغی است؛ اندیشه سیمرغی، که یک اندیشه زمینی است، از طریق اتحاد با اندیشه فطرت، که اندیشه مُنزل است، مضمون متعالی می یابد؛ به تأکید تصریح میکنیم که عُرفان خراسانی مراجعه به اندیشه سیمرغی را از موضع به حاشیه راندن مفهوم فطرت عنوان نمیکند؛ اگر اندیشه فطرت

نمی بود، مسندی برای برگشت به اندیشه سیمرغی بدست نبود؛ اگر اندیشه فطرت نبود، عُرفان خراسانی نبود؛ اما، همزمان، عُرفان خراسانی به دلیلی «خراسانی» نیست، که جُنید بغدادی، بایزید را «آن خراسانی» خطاب کرد [پانویس شماره ۳۵]؛ عُرفان خراسانی، خراسانی است، چون یکی از چند ریشه تأسیسی آن، اندیشه خراسانی سیمرغی است؛ دو نمونه از مولانا درباب این اتحاد در میان آموزش فطرت و اندیشه سیمرغی:

صنما چگونه گویم که تو نورجان مایی  
که چه طاقتست جان را چو تو نورخود نمایی  
صنما چنان لطیفی که به جان ما درایی  
صنما بحق لطف که میان ما درایی  
تو لطیف و بی نشانی ز نهان ها نهانی  
بفرزد این نهانم، چو نهان ما درایی  
به جهان ملکِ توبس، نگشدد کمانِ توکس  
بپرّم چو تیر، اگر تو به کمان من درایی

و

پوشیده چون جان می روی اندر میان جان من  
سرو خرامان منی، ای رونق بستان من  
چون می روی بی من مرو، ای جانِ جان بی تن مرو  
وز چشم من بیرون مشو، ای شعله تابان من  
از لطف تو چون جان شدم، وز خویشتن پنهان شدم  
ای هست تو پنهان شده، در هستی پنهان من  
گل جامه در، از دست تو، ای چشم نرگس مست تو  
ای شاخ ها آبست تو، ای باغ بی پایان من  
ای جان پیش از جان ها، وی کان پیش از کان ها  
ای آن پیش از آن ها، ای آن من، ای آن من  
منزلگه ما خاک نی، گرتن بریزد باک نی  
اندیشه ام افلاک نی، ای وصل تو کیوان من  
ای بوی تو در آه من، وی آه تو همراه من  
بر بوی شاهنشاه من، شد رنگ و بو حیران من  
جانم چو ذره در هوا، چون شد ز هر ثقلی جدا

## بی‌تو چرا باشد چرا؟ ای اصلِ چار ارکان من

از اینطریق است که مفاهیم «قهرمانی» و «قربانی» و «عظمت»، که مفاهیم قدیم هستند، در عُرفان بازخوانی می‌شوند؛ «جان-افشانی» سیمرغی، که قدیم است، در «جانفشانی» و «جانفدایی» عُرفانی بازآفرینی می‌شود: عُرفان، مکتب جوانمردانه می‌شود؛ و جوانمردی، مکتب عارفانه می‌شود؛ تبیین عاشقانه از دین، همان «مشرب»، درکانون عُرفان متجلی می‌شود؛ عُرفان خراسانی برکرسی «مشرب» می‌نشیند و دفاع از تبیین عاشقانه از دین، دَین و رسالت عُرفان قرار می‌گیرد؛ عُرفان نهاد و نماد آزاد اندیشی می‌شود و در برابر «دین رسمی» قدعلم می‌کند؛ و بار بار بدست حامیان دین رسمی به شهادت رسانیده می‌شود؛ تاریخ عُرفان خراسانی، تاریخ شهادت است! بگفت بیدل:

طاعت مستان نمی‌گنجد به خلوتگاه زُهد

دامن صحرا، مصلاي نماز مشرب است

•  
بیدل این اجتهاد بزرگ را وارد می‌کند که مفهوم «غنچه» را، بحیث نماد پیوند در میان آیین سیمرغی و مبحث فطرت، به پیش می‌کشد؛ ازین نظر بیدل پیرو سچهُ مکتب عُرفان خراسانی است؛ بیدل این اندیشه بنیادی را مطرح می‌کند که «او»، آنسوتر از «غنچه» و «گل» است:

نه گل شناسم، و نی غنچه، این قدر دانم

که جلوه تو به دل های خسته دارد رنگ

بیدل مفهوم «غنچه» را در چارراه همه گستره های اندیشه عرفانی جای می‌دهد؛ در بیدل، فطرت، یک «غنچه ازی» است که پیوسته می‌شگوفد و می‌شگوفاند:

زان غنچه خموش به آهنگ کاف و نون

سر زد تبسمی که عدم را وجود کرد

چو غنچه بر لب خاموش چیده ایم دماغ

در آفتاب یقین، چرخ و انجمش عدم است

و بیدل مبحث فطرت را از این منظر می‌گشاید، تا به بحث کلیدی عُرفان وارد شود:

مقیم و حـدتم هر چند در کثرت وطن دارم

به دریا همچو گوهر خلوتی در انجمن دارم

بیدل اجزای جهان پیکر بی تمثالی ست

حیرت آینه با خویش دچار است، اینجا

طوری که نوشتیم بحث کلیدی عرفان، بحث از امکان تعالی است؛ یعنی این سوال که آیا انسان مستعد و توانا برای تعالی هست؟ و اگر هست، پس این تعالی تا به کجا فرا می‌رود؟ و به چی می‌انجامد؟ به رؤیت؟؟

عُرفان به این سوال، متکی به مضمون منصوص فطرت، پاسخ مثبت میدهد؛ عُرفان، باز هم متکی بر مضمون منصوص فطرت، نسبت در میان وحدت و کثرت را یک نسبت «دو طرفه» می‌داند؛ بیدل بحث می‌کند در این که اگر از وحدت به کثرت «فیضان» جاری است؛ پس از کثرت به وحدت، «عُرفان» جاری است؛

طوری‌که دیدیم عُرفان خراسانی بر مبنای پیوندی که در میان آیین سیمرغی و مفهوم فطرت برقرار می‌سازد، به این سوال پاسخ می‌گوید؛ یعنی عُرفان خراسانی اصل را بر «زایش مداوم» و «پیدایش دمبدم» می‌گذارد؛ همان که مولانا می‌گوید: «هر لحظه زاید صورتی، در شهر جان، بی مرد و زن»؛ و این همان اندیشه «فیضان» است؛ «فیضان» بیان یک «هم-تنی» و «هم-پیوندی» ازلی در میان عاشق و معشوق است که بطور مرموزی از تفاضل «خالق-مخلوق» می‌گریزد؛ فیضان، «وجود» را در «وحدت» می‌بیند؛ معنای اصلی «وحدت وجود» همین است؛ طوری که بعد تر می‌آوریم همین مفهوم وحدت وجودی «فیضان» محل اصلی منازعه «وحدت شهودی ها» بر علیه «وحدت وجودی ها» بوده است؛ ازینجاست که، طوری که آوردیم، بیدل از «قدم و حدوث»، به «فیضان» عبور می‌کند؛ و بیدل همه این مباحث را در مثال «غنچه» می‌پیچد:

یک نگه مشق تماشای طرب مفت هوس  
غنچه در مَهْد به پرداز، دبستان گل است

اول- بیدل می‌گوید که نصیبه اصلی انسان، بلحاظ فطرت، «غنچگی» است:

چون غنچه به جمعیت دل ساخته بودیم  
این عقده که واکرد که ما را ز میان کند  
چو غنچه محرم زانوی دل شو و دریاب  
که در طلسم گریبان، چه دامن افتادست

غنچه این چمنی، کلفت دلتنگی چند

ای چمن محوگلت، سیرگریبانی هست

غنچه دل، به، که از فکر شکفتن بگذرد

کاین گره از بازگشتن، چشم حیران میشود

زمانی غنچه شو، ازگلشن و صحرا چه می‌خواهی

به سامان گریبان هیچ دامن بر نمی‌آید

دوم- و بیدل می‌گوید که از غنچه و وحدت است، که بسوی گل و کثرت «هبوط» شده است:

گر حرف غنچه تو عروج بهار نیست

چندین سحر تبسم گل، نردبان کیست؟

گلی که رنگ دو عالم غبار شوخی اوست  
چو غنچه خون مرا در نقاب می ریزد

به جمعیت فریب این چمن خوردم ندانستم  
که در هر غنچه توفان پریشانی کمین دارد

به وضع غنچه فرصت می دهد آواز، گل ها را  
که لب زینهار مگشایید، خاموشی چمن دارد

سوم- و بیدل می گوید که «هبوط» از غنچه به گل، یک جریان «فرودی» نیست؛

ستم است اگر هوست گشتد که به سیر سرو و سمن درآ  
تو ز غنچه کم ندمیده ای، در دل گشا، به چمن درآ

تو شخص آزاد پریشانی، قیامت است این که غنچه مانی  
فسرد خودداریت به رنگی، که سنگ کردی شرار خود را  
به خویش اگر چشم می گشودی، چو موج دریا، گره نبودی  
چه سحر کرد آرزوی گوهر، که غنچه کردی بهار خود را

چارم- و بیدل می گوید که فراخوان اصلی، فراخوان از گل و کثرت، به غنچه و وحدت است:

خیال مایل بیرنگی و جهان همه رنگ

چو غنچه محو دلم بوی آشنا اینجاست

ز گل باید سراغ غنچه گمگشته پرسیدن

که از چشم تحیر رفتن دل نقش پا دارد

صد خواب ناز تشنه ضبط حواس توست

بر خویش غنچه گرد و لحاف بهار پیچ

در گلستانی که بلبل بود هر برگ گلش

بیکرم را خامشی چون غنچه سرتا پا گرفت

درین گلشن، به این تنگی، نباید غنچه گردیدن

چو گل یک چاک دل واشو به دامن کش گریبان را

پنجم- و بیدل از غنچه آنسو تر، پرواز وصل را می بیند:

کو نسیم مژدهٔ وصلی که از پرواز شوق  
غنچهٔ دل در برم تا کوی جانان بشکفت  
دل رفت از برم به فسون هوای وصل  
این غنچه درگشودن آغوش بال داشت

ششم- و بیدل می گوید این پرواز بسوی وصل را «انسان کامل» به فرجام می رساند؛ و نهایت این پرواز از ما پنهان و پوشیده است:

عرض معراج حقیقت از من بیدل مپرس  
قطره دریا گشت، پیغمبر نمی دانم چی شد؟  
ادب ز شرم نگه آب می شود، ورنه  
شنیده ایم که بی پرده است، دیدارش

پیش از حلول عرب، بزرگترین اندیشمندی که، با نظر به اصل سیمرغی، به این مناسبت «دو طرفه» برگشت، مانی بود؛ مانی در کثرت، اشکال رجوع به وحدت را می دید؛ و ازین جا هم بود که آموزش خود را بر مبنای «هم-پیوندی» در میان «همه» آیین های قدیم گذاشت؛ «کثرت در وحدت» مانی، یک اصل سیمرغی است؛ و به همین دلیل همپیوندی آیین ها در آموزش مانی را نمیتوان در دو مفهوم اروپایی «سینکریتیسم» (= چندین دینی همزمان) و «تولرانس» (= تساهل) جای داد؛ پس بحث در وحدت و کثرت در نزد ما قدیم است؛ حلول عرب این بحث را دوباره مطرح کرد؛ بگفت بیدل:

ز شور وحدت و کثرت بدرد سر نروی  
حدیث ذره و خورشید مبحثی است قدیم

حلاج، معتقد بود که همه ادیان، اصولاً، درست و حقیقی هستند؛ احمد غزالی و عین القضات، تساهل در برابر سایر ادیان را توصیه کردند؛

بر می گردیم به نسبت در میان سه مفهوم «عشق» و «حُب» و «مهر» -  
«عشق» در معنای اولی همان «درهم پیچیدن» بوده است؛ و از این نظر، مفهوم «مهر» نمی توانسته یک معادل برای مفهوم «عشق» باشد؛ «مهر» یک نتیجه گیری مفهومی از «هم - پیوندی» بوده است؛ و این «هم- پیوندی»، منطقاً، پس از «درهم - پیچیدن» (= «عشق») می توانسته متصور گردد؛  
در آیین مهر این «هم - پیوندی» بر آموزش دربارهٔ عدد رهنمای «سه» استوار است که ژرژ دومزیل آن را میگذشاید؛ و فردوسی آن را بتکرار می آورد؛ در زبان کردی این «هم- پیوندی در میان سه» را «دیست» می نامند که بعد «دوست» شده است؛ پس مفهوم «دوست» و «دوستی» را که امروزه بمعادل «مهر» بکار می بریم، یک مفهوم

مابعدی است که بر نظام مفهومی مُنبَعِث از زرخدایی افزود شده است؛ و این «دوست» در عرفان خراسانی به جای «او» می نشیند؛ بگفت مولانا:

بر عاشقان فریضه بود، جست و جوی دوست  
بر روی و سر، چو سیل دوان، تا به جوی دوست  
خود اوست جمله طالب، و ما همچو سایه ها  
ای گفت و گوی ما همگی گفت و گوی دوست  
گاهی به جوی دوست چو آب روان خوشیم  
گاهی، چو آب، حبس شده در سبوی دوست  
با دوست ما نشست که ای دوست، دوست کو  
کو کو همی زنیم، ز مستی، به کوی دوست

از این بحث این نتیجه هم بدست می شود که مفروضات اصلی آیین مهر را بی مراجعه به آیین سیمرغی نمی توان گشود؛ پس آیین سیمرغی {= زرخدایی}، بر آیین مهر، مقدم بوده است.

و اما مفهوم منصوص «حُب» نه از این ریشه ها نتیجه می شود؛ و نه به این ریشه ها پیوند می شود؛ مفهوم «حُب» در عبری از ریشه «اطاعت» مطرح می شود؛ پانویس شماره ۳۶؛ و در عربی از ریشه «تسلیم» که بر همان «میثاق ازلی» استوار است؛ و در این میثاق بحث می کنیم؛

از همان آغاز بایزید بسطامی تأکید گذاشت که مفهوم «عشق» وسیعتر از مفهوم «حُب» است؛ اینک می دانیم که یکی از منابع این «وسعت»، حضور همزمان اندیشه سیمرغی و آموزش فطرت در نظریه «عشق» بایزید بوده است؛ از مهم ترین نتایجی که از این آموزش عشق بدست می شود، تأمل در مقام انسان است: در این تأمل استنباط قدیم بین النهرینی «عالم صغیر»، که فارابی هم آن را بر می گیرد، مسترد می شود؛ از آموزش عشق نتیجه می شود که انسان «عالم صغیر» نیست؛ بل انسان «عالم کبیر» است؛

نیچه گفت: «خدا مُرده است»؛ هایدگر گفت: «خدایان گذشته مرده اند و خدایان نو هنوز نیامده اند»؛ عبدالکریم سروش سرشناس ترین متکلم و متأله کنونی، این معضل را می گشاید؛ و می گوید مسئله اساسی این است که بحث در پاره خدا را از قید همه ادیان آزاد بسازیم؛ بحث از خدا را بر مدار انسان قرار بدهیم؛

یک بحث انسان مدار از خدا وقتی ممکن است که انسان را «عالم کبیر» قرار داده باشیم: انسان، کانون نسبت در میان «اکبر» و «کبیر» هست!

انسان از منظر عشق، انسان هست!

آن چه هست، عشق است:

یا به خود آتش توان زد، یا دلی باید گذاخت  
گر دماغ عشق باشد اینقدر ها کردنی ست



## انسان کیست؟

پاسخ عُرفان خراسانی به این سوال چنین است: انسان، آدرس «او» است!

اما این سخن، با بیهوده گویی ایرانیان کنونی که انسان یک موجود «خدا- محور» است، بسیار فاصله دارد؛ این «خدا- محوری» ادعایی، یک فراز «دین رسمی» است؛ که همواره بر علیه آزاد اندیشی، و بر علیه یکی از اشکال خاص آزاد اندیشی در قلمرو اسلامی، یعنی عُرفان، بکار گرفته شده است.

•  
در پایان این بند، دو «حصر موضوعی» را مسترد می کنیم:

یکی آن حصر موضوعی را مسترد می کنیم که جناب داکتر احمدکریمی حکاک وضع می کند و می گوید که «عشق مفهوم کلیدی شعر دری است» و ممیزه شعر دری است؛

سخن از «عشق» منحصر به شعر دری نیست؛ سخن از عشق در همه فرهنگ های حوزه ما جاری و ساری بوده است؛ حوزه ما، حوزه «عشق»؛ و حوزه «مهر»؛ بوده است؛ خود استنباط عاشقانه از دین، همان «مشرَب عشق»، نمی توانسته از جای دیگری، مگر از حوزه ما سر بزند!

حضور «اولی» سخن موزون از عشق، در فرهنگ حوزه ما، خصلت «ماقبل نوشتاری» دارد و ضابطه اصلی فرهنگ شفاهی و فولکلور ما بوده است؛ و نمونه بسیار قدیم لندی های پشتو، یک شاهد قطعی برای این مدعا است؛ سخن موزون از عشق، در فرهنگ شفاهی و نانویسای ما حداقل یک هزار سال قبل از میلاد سابقه دارد؛ و در صورت اولی آن، نوعی نیایش شادمانه بوده است؛ طوری که می دانیم این خصلت شادمانه در نیایش را مولانا باز آفرینی می کند؛

سخن موزون از عشق «یک ثابته و ضابطه» قایم بالذات شعر دری نیست؛ پایانتز به تفصیل می بینم که حضور «سخن عشق» در شعر دری، خصلت «ثانوی» و «تالی» دارد؛ شعر دری در داد و گرفت نزدیک با عُرفان خراسانی، «عشق» را موضوع قرار می دهد؛ نیز «عشق»، در آغاز متفاوت بوده است از «مهر».

دیگری این حصر موضوعی را مسترد می کنیم که جناب دکتر بهالدین خرمشاهی می آورد و «حُب» را سرآغاز بحث از «عشق» قلمداد میکند؛ نه تنها سخن موزون از عشق، حداقل یک و نیم هزار سال پیش از «حُب» مطرح بوده است؛ بل موضوع بحث در «عشق»، لزوماً، همان نبوده است که بعد در «حُب» منصوص منظور شده است؛ درست بر عکس آورده جناب خرمشاهی مواجهه در میان دو مفهوم «عشق» و «حُب»، از نشانه هایی است که تصادم عظیم در میان دو فرهنگ اصولاً متفاوت را بیان میکند، که آمیزش های مفهومی متعدد ببار آورد؛ و اما هیچگاهی به یک «وحدت» مفهومی، طوری که ما عادت داریم بگوییم، نه رسید؛

چنین است که دو مفهوم «عشق» و «محبت» در کنار هم در فرهنگ دری جای گرفته اند؛ مفهوم «غالب» محبت، نه توانسته است که مفهوم عشق را طرد کند؛ چنین است که بحث در نسبت در میان دو مفهوم «عشق» و «محبت» یکی از بحث های پایان نیافته در فرهنگ ما بوده است؛ و چنین است که عُرفان خراسانی یگانه مکتبی بوده که با تأمل در این تعارض مفهومی، یک «خط سوم» گشوده است.

پانویس ها:

پانویس شماره ۳۱: حیدری ملایری: درباره ریشه واژه عشق؛ ۲۰۱۵

پانویس شماره ۳۲: قبلاً ملک الشعرا بهار در تصحیح و تنقیح کتاب «منتخب جوامع الحکایات ولوامع الروایات عوفی»/ تهران ۱۳۲۴/ این بحث را می آورد؛ اما معترف نیست که کلمه «آیار» ریشه خراسانی و سیستانی دارد، و «آیار» را از ریشه پهلوی قلمداد می کند؛ منظور ایرانی های کنونی از چنین دستبرد ها، انکار منشأ شرقی خراسانی زبان دری بوده است؛ امروزه دیگر دانشمندان جدی ایران خودشان معترف هستند که زبان دری منشأ شرقی خراسانی دارد. از محققین معاصر ایران کنونی، محمد کریمی زنجانی اصل نیز در نوشته هایش «آیار» می آورد؛ پانویس شماره ۳۳: مفهوم سیمرغ، و مفهوم هما، در متون منظوم ما را مدیون فردوسی هستیم؛ عنقا را ظاهراً بار نخست ناصر خسرو قبادیانی بلخی بکار بسته است؛

دو مبحث «اندیشه سیمرغی» و «فرهنگ سیمرغی» را مدیون منوچهر جمالی هستیم؛ در فرهنگ سیمرغی، جمالی بیشتر در جلوه های اجتماعی اندیشه سیمرغی تأمل می کند، که تا کنون هم در حوزه ما جاری هستند؛ جشن های ما؛ تعزیه های ما؛ در عرصه مفهومی، جمالی بیش می نویسد، اما به نتایج منقح نمی رسد؛ بدون تردید این معضل از اهمیت بزرگ کار و آثار وی نمی کاهد؛

پانویس شماره ۳۴: اصل «یکی در همه - و - همه دریکی»، ریشه در اندیشه هندی «قطره - بحر» دارد؛ عطاری می گوید:

با او، به او، بی خویش، نجوا کردم

وین قطره را دارای دریا کردم

و مولانا می گوید:

بلکه به دریا دریم، جمله در او حاضریم

ورنه ز دریای دل، موج پیایی چراست؟

این اندیشه از طریق پارمنیدوس در فلسفه یونان منعکس شد؛ و در فلسفه غرب تداوم یافت.

پانویس شماره ۳۵: جنید بغدادی پس از بایزید زیست؛ و درباره بایزید گفت: «...بایزید در میان ما چون جبریل است در میان ملائکه... نهایت میدان جمله روندگان - که به توحید روانند - بدایت میدان این خراسانی است»/ به نقل از داکتر شفیع کدکنی: دفتر روشنایی؛ ترجمه «کتاب النور» میراث بایزید بسطامی؛ تهران ۱۳۸۳؛ ص ۳۷؛ داکتر کدکنی این گفته را به نقل از تذکرة الاولیاء عطار آورده است.

در «خراسانی» بودن بایزید بسطامی تردیدی نیست؛ بایزید بسطامی از «قومس» بود؛ مطهر بن طاهر مقدسی، متولد بستان لشکرگاه افغانستان کنونی، در کتاب «البدأ والتاریخ» می نویسد: «حقوق دیوانی ناحیه قومس داخل خراسان بوده است»/ کدکنی؛ همانجا؛ ص ۳۸/

پانویس شماره ۳۶: تقی پورنامداریان: دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه های عطار؛ تهران ۱۳۹۴؛ ص ۲۰

